

DOKUZ EYLÜL ÜNİVERSİTESİ  
İLÂHİYAT FAKÜLTESİ

**DERGİSİ**

(Hakemli Dergi)

ISSN 1303-3344

Yılda İki Defa Çıkar

(ARALIK)

SAYI: XLVIII, YIL: 2018

İZMİR

**DOKUZ EYLÜL ÜNİVERSİTESİ İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ**  
**SAYI: XLVIII, YIL: 2018**  
**JOURNAL OF THE FACULTY OF DIVINITY OF DOKUZ EYLUL UNIVERSITY**  
**Issue: XLVIII, Year: 2018**

**Derginin Sahibi / Owner:**

Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi adına Rektör Yardımcısı Prof. Dr. Himmet KONUR

On the behalf of the Journal of The Faculty of Divinity of Dokuz Eylül University, Vice-Rector Prof. Dr. Himmet KONUR

**Sorumlu Müdür / Managing Editor:**

Doç. Dr. Şükrü KEYİFLİ

**Yönetim Yeri / Management In:**

T.C. Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Hatay 35350 İZMİR

Dokuz Eylül University, The Faculty of Divinity, 35350 Hatay-İZMİR.

**Yayın Türü / Publication Type:**

Yerel Süreli - 6 ayda bir yayınlanır. Ulusal Hakemli bir dergidir.

National Refereed - Two Issues Per Year

**Basım Tarihi / Date of Publication:**

21 Aralık 2018 / December 21, 2018

**Editör / Editor-In Chief:**

Doç. Dr. Necdet ŞENGÜN

**Editör Yardımcısı ve Dizgi-Redaksiyon / Associate Editor and Redaction:**

Dr. Öğr. Üyesi Hadi SOFUOĞLU - Arş. Gör. Bekir ESEN

**Yayın Kurulu / Editorial Board:**

Prof. Dr. İbrahim EMİROĞLU - Doç. Dr. Necdet ŞENGÜN - Doç. Dr. Tahsin KOÇYİĞİT - Dr. Öğr. Üyesi Hadi SOFUOĞLU - Arş. Gör. Bekir ESEN

**Sayı Hakemleri / Advisory Board of This Issue:**

Prof. Dr. Bilal KEMİKLİ (Uludağ Üniversitesi), Prof. Dr. Durmuş ARIK (Ankara Üniversitesi), Prof. Dr. Fatma Asiye ŞENAT (Eskişehir Osmangazi Üniversitesi), Prof. Dr. Halil İbrahim BULUT (İstanbul Üniversitesi), Prof. Dr. Halil İbrahim KAÇAR (Marmara Üniversitesi), Prof. Dr. Hayati AYDIN (Van Yüzcüncü Yıl Üniversitesi), Prof. Dr. Kemal POLAT (Amasya Üniversitesi), Prof. Dr. Mehmet Ali ŞİMŞEK (Sivas Cumhuriyet Üniversitesi), Prof. Dr. Muammer ERBAŞ (Dokuz Eylül Üniversitesi), Prof. Dr. Recep CİCİ (Uludağ Üniversitesi), Prof. Dr. Seyfettin ERŞAHİN (Ankara Üniversitesi), Doç. Dr. Ali ÖZTÜRK (İstanbul Üniversitesi), Doç. Dr. Burhan SÜMERTAŞ (Artvin Çoruh Üniversitesi), Doç. Dr. Enver ARPA (Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi), Doç. Dr. İsmail AYDIN (Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi), Doç. Dr. Mahmut ÖZTÜRK (Harran Üniversitesi), Doç. Dr. Mehmet Vehbi DERELE (Necmettin Erbakan Üniversitesi), Doç. Dr. Senem CEYLAN (Dokuz Eylül Üniversitesi), Doç. Dr. Sevgi TÜTÜN (İzmir Katip Çelebi Üniversitesi), Dr. Öğr. Üyesi Seyfullah EFE (Dokuz Eylül Üniversitesi)

**Yazışma Adresi / Communication Address:**

Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 35350 Hatay-İZMİR

Tel.: +90 232 285 29 32 Fax: +90 232 224 18 90 e-mail: ilahiyat.dergi@deu.edu.tr

Website: <http://dergipark.gov.tr/deuifd> / Sekretery (Secretary): Nuray DÜLGERBAKİ (+90 232 2852932/200184)

Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi sosyal ve insan bilimleri alanında hakemli bir dergidir. Basılı makalelerin bütün bilimsel sorumlulukları yazarlarına; dilsel sorumlulukları da dergi editörüne aittir. Ayrıca dergimiz ULAKBİM ve EBSCOhost veritabanları tarafından taranmaktadır.

Journal of Faculty of Divinity of Dokuz Eylül University is a refereed journal on social sciences and humanities. All scientific responsibilities of published articles belong to their authors. Linguistic responsibilities of them belong to editor. Journal of the Faculty of Divinity of Dokuz Eylül University is archived in databases of ULAKBİM and EBSCOhost.



Yayın No / Publication No :

ISSN : 1303-3344

1. Baskı / First Edition

**Basım Yeri / Published in:**

Dokuz Eylül Üniversitesi Matbaası / Dokuz Eylül University Printing House

**Basım Yeri Adresi / Published Address:**

Dokuz Eylül Üniversitesi Matbaası DEÜ Tınaztepe Kampüsü 35390 Buca - İZMİR Tel : 0(232) 301 93 00 Fax : 0(232) 301 93 13

## İÇİNDEKİLER/CONTENTS

### Telif Makaleler/Research Articles

- Necdet ŞENGÜN** 7-28  
Aydın Karacasulu Yemez-Zâde Süleyman Rüşdi'nin Otuz İki ve Elli Dört Farz Manzûmeleri  
*Yemez-Zade Suleyman Rusdi Born in Aydın Karacasu and his Work: Thirty-Two and Fifty-Four Fard Poetries*
- Hammet ARSLAN** 29-41  
Buhara: Türkistan'da Çok Kültürlü Bir Kent  
*Bukhara: A Multicultural City in Turkestan*
- Eyüp AKŞİT** 43-76  
Kur'an-ı Kerim'in Bazı Ayetlerinde Zamir Gelmesi Gereken Yerde İsmi Getirilmesi ve Bunun Nedenleri  
*Use of Noun Instead of Pronoun in Some Parts of The Quran and the Reasons for This*
- Ümmühan ARK** 77-116  
Osmanlı Modernleşme Sürecinde Din ve Kadın -İslam Hukuku Üzerinden Bir Okuma-  
*Religious and Women in The Ottoman Modernization Process - A Reading on Islamic Law-*
- Nefise EFE** 117-167  
Kurtubî Tefsiri'nin Mukaddimesinin Tefsir İlmi Açısından Değerlendirilmesi  
*Evaluation of the Introduction of Qurtubi's Commentary in Point of Exegesis*
- Osman CENGİZ** 169-200  
Sihir Kavramı Üzerine Semantik Bir İnceleme  
*A Semantics Research on Magic Concept*

<b>Nefise EFE</b>	201-237
Kurtubi Tefsiri'nde Hz. Meryem <i>Virgin Mary in Commentary of Qurtubi</i>	
<b>Ousama EKHTIAR - Eyass ALRASHED</b>	239-267
التَّضَادُّ فِي شِعْرِ لِسَانِ الدِّينِ بْنِ الْخَطِيبِ <i>The Contrast Style in the Poetry of Lisan al Deen Ben al Khateeb</i>	
<b>Husain ASWAD</b>	269-288
التَّصْوِيرُ بِالِإِجَاءِ الصَّوْتِيِّ فِي الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ <i>Creating Imagery Through Sound Suggestiveness in The Holy Quran</i>	

## **TELİF MAKALELER**



*DEUİFD XLVIII / 2018, ss. 7-28.*

**AYDIN KARACASULU YEMEZ-ZÂDE SÜLEYMAN  
RÜŞDÎ'NİN OTUZ İKİ VE ELLİ DÖRT FARZ  
MANZÛMELERİ**

Necdet ŞENGÜN\*

**ÖZ**

Uşşâkiyye tarikatının Muhammed Zühdi vasıtasıyla Aydın'a intikalinden sonra Aydın ve civarında önemli sayıda mutasavvıf şâir yetişmiştir. Bu mutasavvıf şâirlerden biri de Yemez-zâde lakabıyla tanınan Karacasulu Süleyman Rüşdî'dir. Hareketli hayatına irili ufaklı yirmi kadar eser sığdıran Süleyman Rüşdî, bir zamanlar evlenecek erkeklere saydırılmadan kendisine kız verilmeyecek derecede önemli olan ancak daha sonra modern hayatla birlikte önemini bir nebze yitiren otuz iki ve elli dört farzı konu alan iki manzûme kaleme almıştır. İslâm'ın şer'î, fikhî ve ahlâkî esaslarını, birer spot cümle hâline getirme ve böylece ezberlenmesini ve zihinlere yerleşmesini kolaylaştırma düşüncesiyle kaleme alınmış olan otuz iki ve elli dört farza dair eserlerin sayısı bir hayli fazladır. Bunların kahir ekseriyeti mensûr şekilde yazılmış eserlerdir. Ne var ki sayıları az da olsa bu tarz eserlerin manzûm olarak kaleme alındığı da görülmektedir. İşte bu eserlerin bir örneği Yemez-zâde Süleyman Rüşdî'nin yazdığı otuz iki ve elli dört farz manzûmeleridir.

**Anahtar Kelimeler:** İslâm, Tasavvuf, Rüşdî, Otuz iki farz, Elli dört farz.

YEMEZ-ZADE SULEYMAN RUSHDI BORN IN AYDIN KARACASU  
AND HIS WORK: THIRTY-TWO AND FIFTY-FOUR FARD POETRIES

**ABSTRACT**

After the transfer of the Ussakiyye tariqat by Muhammed Zühdi to Aydın, a significant number of mystical poets have grown in Aydın and its vicinity. One of these Sufi poets is Karacasulu Süleyman Rushdi, known as Yemez-zâde. Süleyman Rushdi, who put twenty works of various sizes, wrote two poems, covering thirty-two and fifty four farz what was once very important but then lost its importance together with modern life.

---

\* Doç. Dr., Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Türk-İslam Edebiyatı Anabilim Dalı Öğretim Üyesi, necdet.sengun@deu.edu.tr, ORCID ID: orcid.org/0000-0001-8352-6910.

Makalenin Hakemlere Gönderiliş Tarihi : 30/10/2018

Makalenin Hakemlerden Geliş Tarihi : 24/11/2018

There are a lot of works on thirty-two and fifty-four, written with the idea of making it easier to make the Islamic, jurisprudence and moral principles of Islam a spotlight and thus memorize and settle into minds. The heresy are mostly prose. However, it can be seen that even though the numbers are small, they are written in the form of poetry. An example of these works is the thirty-two and fifty-four farz written by Yemez-zâde Süleyman Rushdi.

**Keywords:** Islam, Mysticism, Rushdi, Thirty-two farz, Fifty-four farz.

### Giriş

Türk İslâm edebiyatında dinî-fikhî konuları işleyen eserlerin önemli bir yekün tuttuğu bilinen bir hakikattir. Daha çok mensûr olarak yazılan bu tarz eserlerin önemli sayıdaki bir bölümünün manzûm olarak kaleme alındığı görülmektedir. Manzûm ilmihâllerden<sup>1</sup> manzûm ferâiznâmelere<sup>2</sup>, manzûm tecvidlerden<sup>3</sup> manzûm akâid kitaplarına<sup>4</sup> kadar irili ufaklı pek çok eser kaleme alınmıştır. Bu tarz eserlerin manzûm olarak işlenmesinin pekçok sebebi vardır. Daha çok medrese eğitimi almış veya bir medresede müderrislik yapan, aynı zamanda şâirlik kâbiliyeti olan kişilerin kaleme aldığı bu eserlerin en önemli telif sebebi, manzûm sözün akıllarda daha kolay kalması, ezberlemesinin kolay olması

<sup>1</sup> Harun Kırkıl, “Türk Edebiyatında Manzum İlmihal ve Fıkıh Kitapları İle Son Devre Ait Manzum Bir İlmihal: Manastırlı Mehmet Rıfat Bey ve Manzum İlmihali”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 7, (Nisan 2006), 433-476; Ayrıca bkz. Ahmet Aydın, “Manzum Fıkıh Metinleri II”, *Usûl İslam Araştırmaları*, 27, (Bahar 2017), 73-100.

<sup>2</sup> Bkz. Eyüp Sertaç Ayaz, *Manzûme-i Ferâiz-Muhammed bin Abbas (Giriş-İnceleme-Metin-Dizini)*, (İstanbul: Kesit Yayınları, 2016); Süleyman Mecek, *Reyyi'nin “Kitâb-ı Râşeni” İsimli Manzum Ferâizi (İnceleme-Metin)*, (Yüksek Lisans Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, 2010).

<sup>3</sup> Bkz. Oğuz Yılmaz, “Türk İslam Edebiyatı’nda Manzûm Tecvidler”, *IV. Türkiye Lisansüstü Çalışmaları Kongresi - Bildiriler Kitabı III*, (İstanbul 2015), 81-100; Ayrıca bkz. Mehmet Güler, “Şeyh Sinân Efendi’nin Manzum Tecvid Tercümesi”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi The Journal of International Social Research*, 10/52, (Ekim 2017), 145-171; Recep Koyuncu, “Kur’ân Eğitiminde Manzûm Tecvid Geleneği: Cemzûrî ve Tuhfetü’l-Et’fâl Adlı Manzûm Eseri”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, 21/3, Aralık 2017, 1497-1533.

<sup>4</sup> Bkz. Ali İhsan Akçay, *Türk Edebiyatında Manzum Akâidnâmeler: İnceleme Metin*, (Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi, 2011).



olmalıdır.<sup>5</sup> Bununla birlikte özellikle Osmanlı imparatorluğu döneminde oluşturulan eserlerin bir meydan okuma, dünyanın en büyük imparatorluğunun edebiyatını bütün ihtişamıyla ortaya koyma düşüncesi de göz ardı edilmemelidir. Zira bu tarz eserler, aynı zamanda dilin imkanlarını zorlayan, en çetrefil meselelerinin – ki manzûm ferâizler buna bir misal olabilir – bile şiir ile ifade edilebileceğini gösteren, akla ve mantığa hitap eden, didaktik bir üslûbun öne çıktığı eserlerdir.

Bu dinî-fikhî eserlerin en yaygın olanlarından biri de otuz iki ve elli dört farzı konu alan eserlerdir. Otuz iki farz; İslâm'ın beş şartı, îmânın altı şartı, namazın on iki farzı, abdestin dört farzı, guslün üç ve teyemmümün iki farzından oluşmaktadır. Otuz iki farz Müslüman her ferdin bilmesi gereken ve günlük hayatında sürekli karşısına çıkan en önemli dinî-fikhî düsturlar olarak karşımıza çıkmaktadır. Bunun yanında elli dört farz ise; yine temelleri Kur'ân-ı Kerîm ve sahîh hadîslere dayanan, Kur'ân âyetlerinden iktibas yöntemiyle düsturlaştırılan ve dinî-ahlâkî yönü daha ön planda olan esaslardır. İlk şartı “Allâh teâlâyı zikir ve ona ibadet etmek” olan bu esasların içerisinde “yalan yere yemin etmemek”, “zinâ yapmamak”, “ilim talep etmek”, “teraziye tam tartmak”, “âkil-bâliğ olmamış yetimin malını korumak”, “kibri terk etmek”...vb. dinî-ahlâkî kurallar mevcuttur.

Özellikle Türk İslâm edebiyatında neşv ü nemâ bulmuş bu sistem, milletimizin din ve edebiyat tarihinde çok önemli bir yeri olan Hoca Ahmed-i Yesevî ile ilk şeklini alan ve Hacı Bektâş-ı Velî ile yerine oturan bir sistemdir. Onun yine Kur'ân'dan alarak sistemleştirdiği ve Dört Kapı Kırk Makam olarak tanzim ettiği esaslar ile otuz iki ve elli dört farz arasında şeklî ve mantıkî benzerlikler söz konusudur. Zira ilk nüveleri Hoca Ahmed Yesevî'de görülen<sup>6</sup> Hacı Bektâş-ı Velî'nin şeriat, tarikat, marifet ve hakikat olarak<sup>7</sup> sıraladığı ana çizgilerin şeriat boyutunun otuz iki farz ile; tarikat, marifet ve hakikat boyutunun ise, elli

<sup>5</sup> Ferdi Kiremitçi, “Klasik Türk Edebiyatında Öğretici Mensur Eserleri Nazma Aktarma Çalışmaları ve Sâdıkî'nin Manzum Akaid-nâme Örneği”, *Turkish Studies - International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, 7/1, (Winter 2012), 1502.

<sup>6</sup> Hoca Ahmed Yesevî, *Dîvân-ı Hikmet*, Haz. Hayati Bice, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009), 90-91.

<sup>7</sup> Bkz. Hacı Bektâş-ı Velî, *Makâlât*, Haz. Ali Yılmaz-Mehmet-Akkuş-Ali Öztürk, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009).

dört farz ile benzerlik arz ettiği görülmektedir. Koyduğu bu ilkeler ile Türk milletinin dinî, ilmî, siyasî, iktisâdî...vb. ahlakına İslâm mayasını çalan Hoca Ahmed Yesevî'nin başlattığı bu geleneğin, daha sonraki devirlerde, başka ellerde, kendini daha da geliştirerek devam ettiğinin göstergesi işte bu otuz iki ve elli dört farz manzûmeleridir denebilir.

Otuz iki ve elli dört farz meselesinin tarih içerisinde nasıl ve kim tarafından sistemleştirildiği meçhulümüzdür. Ancak bu hususu işleyen önemli sayıda el yazması eser, kütüphanelerimizde mevcuttur. Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi bu eserlerin önemli bir kısmı mensûrdur. Sayıları oldukça sınırlı olsa da manzûm sözün etkisinden istifade etmek isteyen âlim ve şâirler zaman zaman bu mensur eserleri manzûm hâle getirdikleri gibi, manzûm müstakil eserler de kaleme alınmıştır. İşte bunlardan biri de Aydın Karacasu'da yaşamış ve Uşşâkîyye'nin Zühdiyye kolunu devam ettirmiş Yemez-zâde Süleyman Rüşdî'nin yazmış olduğu otuz iki ve elli dört farz manzûmeleridir. Eserlere geçmeden önce Yemez-zâde Süleyman Rüşdî'nin hayatını kısaca ortaya koymak yerinde olacaktır kanaatini taşıyorum.

### **Yemez-zâde Süleyman Rüşdî'nin Kısaca Hayatı ve Eserleri**

1182/1768 yılında Aydın'ın Karacasu ilçesinde şimdiki Tekkeiçi Sokağı'nda Karasüleymanoğulları lakabıyla tanınan zengin bir ailede Yemez-zâde İsmail Ağa'nın oğlu olarak dünyaya gelmiştir.<sup>8</sup> Süleyman Rüşdî'nin lakabı farklı kaynaklarda farklı şekillerde ifade edilmiştir. *Sefîne-i Evliyâ*'da<sup>9</sup> "Semiz-zâde" olarak kaydedilen bu lakab, *Son Asır Türk Şâirleri (Kemâlî'ş-Şuarâ)*<sup>10</sup> ve *Tuhfe-i Nâilî*'de<sup>11</sup> "Yemez-zâde" olarak geçmektedir. Süleyman Rüşdî ve *Dîvân*'ı üzerine yüksek lisans çalışması yapan Kenan

<sup>8</sup> Hüseyin Kuruüzüm, *Yemezzade Süleyman Rüşdî*, 3. Baskı, (Aydın: Kolalı Matbaası, 2007), 6.

<sup>9</sup> Osman-zâde Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, Haz. Mehmet Akkuş-Ali Yılmaz, (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2006), 4:446.

<sup>10</sup> İbnü'l-Emin Mahmud Kemal İnal, *Son Asır Türk Şâirleri (Kemâlî'ş-Şuarâ)*, (İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1969), 2:1512.

<sup>11</sup> Mehmet Nâil Tuman, *Tuhfe-i Nâilî, Divan Şâirlerinin Muhtasar Biyografileri*, Haz. Cemal Kurnaz - Mustafa Tatçı, (Tıpkı Basım), (Ankara: Bizim Büro Yayınları, 2001), 1:342.

Semiz “Semiz-zâde” lakabını tercih ederken<sup>12</sup> Nilüfer Tanç “Yemez-zâde” lakabını kullanmayı daha doğru bulmuştur.<sup>13</sup> Doğrusu da Yemez-zâde şeklindedir. Zira pek çok eserinin ketebe kaydında Süleyman Rüşdî kendisini Yemez-zâde olarak tanımlamıştır.

Süleyman Rüşdî, ilk tahsilini Karacasu’da gerçekleştirmiştir. Bir ara etrafına topladığı adamları ile isyan ederek belli bir süre efelik yapmıştır. Aydın İzmir civarında bu sebeple “Koca Rüşdî” olarak da tanınır. Daha sonra 1801 yılında efeliği bırakarak adamlarıyla birlikte Nazilli’ye gidip bir Uşşâkî şeyhi olan Muhammed Zühdi Efendi’nin manevî terbiyesine girmiş,<sup>14</sup> şeyhinin vefatına kadar yanında kalmış, 1806 yılında Muhammed Zühdi’nin vefatı üzerine Karacasu’ya geri dönerek orada Uşşâkîliği devam ettirmiştir. Burada aşevi ve misafirhaneden oluşan külliyesini inşa ettirmiştir.<sup>15</sup> Karacasu’ya getirdiği su ve tamir ettirdiği hamamla halkın temizlik derdine çare olmaya çalışmıştır.<sup>16</sup>

Daha sonraki dönemlerde Karacasu’da onun hareketlerinden ve halka yakınlığından rahatsız olan bazı çevreler, meczuptur diyerek Rüşdî’yi İzmir muhassılı<sup>17</sup> Lütfi Bey’e şikayet etmişlerdir. Lütfi Bey de o dönemde bazı Bektâşîlere yapıldığı gibi Rüşdî’yi Kayseri’ye sürgün etmiştir.<sup>18</sup> Ne var ki Kayseri’deki Mevlevîler onu Mevlevîhâne’de misafir

<sup>12</sup> Kenan Semiz, *Semiz-zâde Süleyman Rüşdî Efendi ve Divanı*, (Yüksek Lisans Tezi, Dumlupınar Üniversitesi, 2010), 4.

<sup>13</sup> Ahmet Yesevi Üniversitesi / Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü, “Rüşdî, Yemez-zâde Süleymân”, erişim: 26.11.2018, <http://www.turkedebiyatuisimlersozlugu.com/index.php?sayfa=detay&detay=885>.

<sup>14</sup> Şeyh Abdullah Salâhaddîn-i Uşşâkî, Şeyh Abdurrahmân Sâmî-yi Uşşâkî, *Tuhfetül-Uşşâkiyye Uşşâkî Sâliklerin Âdâbı*, Haz. Mahmud Erol Kılıç, (İstanbul: Sufi Kitap Yayınları, 2016), 74.

<sup>15</sup> Bu külliye için bkz. Gani Dikmen, *Nazilli Tarih ve Coğrafyası*, (Nazilli: Efe Matbaası, 1952), 75. Ayrıca bkz. *Cumhuriyetin 50. Yılında Aydın 1973 İl Yılığ*, (İzmir: Karınca Yayıncılık, 1973), 4-5.

<sup>16</sup> Hür Mahmut Yücer, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf [19. Yüzyıl]*, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2003), 220.

<sup>17</sup> Muhassıl: Osmanlıda önceleri eyaletlerde vergi ve rüsûm işlerini düzenleyen ve vergileri toplayan şahıs anlamında iken daha sonradan o bölgenin yerel yöneticisi anlamı kazanmış bir kelimedir. Bkz. Mehmet Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, (İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1983), 2:569-570.

<sup>18</sup> Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, 4: 450-451.

etmiş ve hatta Kayseri'deki Mevlevî şeyhlerinin İstanbul'a yazdıkları mektup sonucu Sürûrî Paşa'nın kayınpederi Halil Paşa tarafından İstanbul'a davet edilerek II. Mahmud ile görüşmesi sağlanmıştır. Süleyman Rüşdî'nin padişah karşısında bile müstağnî bir tavır takınması<sup>19</sup> ve kendisine takdim edilen hediyeleri kabul etmeyişi II. Mahmud'un hoşuna gitmiş ve Süleyman Rüşdî'nin Karacasu'ya dönüşüne izin vermiştir. 1820'li yıllarda yapılan bu görüşmeden sonra memleketine dönen Süleyman Rüşdî, geri kalan ömrünü irşad faaliyetleri ve okuyup yazmakla geçirmiştir. 1250/1834 yılında vefat ettiği mezar taşı kitabesinden anlaşılan Süleyman Rüşdî'nin Mustafâ Nûrî ve Ali Fâizî adlarında ikiz oğulları olduğunu Uralı Bilal Reşit Çilli haber vermektedir.<sup>20</sup> Hüseyin Kuruüzüm, mezarları Karacasu'da Rüşdî türbesinde bulunan bu iki zâtın vefatına düşürülen tarihlere, mezar taşı kitabelerine kitabında yer vermiştir. Buna göre; Mustafa Nûrî Efendi babasından iki yıl, Ali Fâizî ise yirmi iki yıl sonra vefat etmiştir. Süleyman Rüşdî bazı halifeler yetiştirmesine rağmen yukarıda da ifade ettiğimiz gibi Aydın'daki Uşşâkiyye tarikatı Ali Gâlib Vasfî Efendi'nin hem oğlu hem de halifesi Şeyh Muhammed Tevfik Efendi (ö.1280/1864) üzerinden devam etmiştir.

Yemez-zâde Süleyman Rüşdî'nin el yazması eser kütüphanelerinde tespit edilebilen eserleri şunlardır: 1. *Dîvân-ı Rüşdî*: Bu eser üzerine yukarıda zikri geçen yüksek lisans çalışması yapılmıştır. 2. *Tercüme-i Kitâb-ı Pend-i Attâr*: Bu eser üzerine de yeni tamamlanmış bir yüksek lisans çalışması mevcuttur.<sup>21</sup> 3. *Mecmua-i Rüşdî*: Bir sempozyum

<sup>19</sup> Bu görüşmede biraz lâubâlî davranan Süleyman Rüşdî'yi uyarmak ve kendisinin padişah olduğunu hatırlatmak isteyen II. Mahmud, kendisinin iyi ata bindiğinden, iyi ok attığından bahsedince Süleyman Rüşdî: “Padişahım bahsettiğiniz evsâftan sormazlar, siz bir çobansınız sürünüzden mes’ulsünüz, onu sorarlar, ona dikkat ediniz” diyerek o da serde efelik olduğunu II. Mahmud'a hatırlatmıştır. Bu tavır II. Mahmud'un hoşuna gitmiş, kendisine hediye ve ihsanlarda bulunmuştur. Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, 4: 450-451.

<sup>20</sup> Bilal Reşit Çilli, (Rüşdî Uralı), *Uşşâkîlik*, Düzenleyen Hidayet Sevgili, (Antalya: Güneş Ofset, 2003), 155.

<sup>21</sup> Bkz. Pınar Çalık, *Yemez-zâde Süleyman Rüşdî ve Pend-i Attâr Tercümesi*, (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi 2018).

vesilesi ile<sup>22</sup> ilk defa tarafımızdan tanıtılan bu eser, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Koleksiyonunda<sup>23</sup> bulunmakta ve tarafımızdan kitap olarak hazırlanmaktadır. Mecmuada *Terceme-i Risâle-i Emru'l-mubkem*, *Risâle-i Beyânu'l-vâridat*, *Risâletü't-tevbe ve'n-nedame*, *Şerhu'n-nukâti'l-mergûbe*, *Ta'bîr-nâme*, *Risâle-i İbret-nümâ-yı Salikân-i Mütehayyirîn*, *Manzûme-i Ferâ'iz-i İsnâ ve Selâsîn*, *Manzûme-i Ferâ'iz-i Erbaa ve Hamsîn*, *Kelimât-ı Pîr Muhammed Bahâeddîn Şâb-ı Nakşibend Tercemesi*, *Niyâz-nâme ve Cevâbı* başlıklarında kayıtlı ve daha çok küçük risale ve manzumelerden oluşan onu aşkın eserinin olduğu görülmektedir.

### A. Yemez-zâde Süleyman Rüşdî'nin Otuz İki ve Elli Dört Farz Manzûmelerinin Şekil ve Muhtevâ Hususiyetleri

#### a. Otuz İki Farz Manzûmesi

Rüşdî'nin Otuz İki Farz Manzûmesi, *Güfte-i Manzûme-i Şeyh Süleymân Rüşdî Berây-ı Ferâiz-i İsnâ ve Selâsîn ve bibî Nestân* başlığını taşımaktadır. Başlıkta “güfte” kelimesinin geçmesi Rüşdî'nin bu manzûmeyi biraz da bestelenmek amacıyla kaleme aldığı izlenimini uyandırmaktadır. Eser, aruzun remel bahrinin *Feilâtün Feilâtün Feilâtün Feilün* kalıbıyla yazılmıştır. Yirmi üç beyitten müteşekkil manzûme, gazel-i müzeyyel tarzında, aa ba ca da... şeklinde kafiyelenmiştir. Eser, içinde bulunduğu mecmuanın 76<sup>a</sup>-77<sup>a</sup> yaprakları arasındadır.<sup>24</sup>

Manzûme muhtevâ bakımından aynı hususu işleyen diğer eserlerle benzerlik göstermektedir. Zira burada da otuz iki farz şu şekilde dile getirilmiştir. a. İslâm'ın beş şartı: (Kelime-i şahâdet getirmek, namaz kılmak, oruç tutmak, zekat vermek ve hacca gitmek). b. Guslün üç farzı: (Gargara yani ağza su vermek, istinşâk yani burna su çekmek ve cismini pâk eylemek). c. Abdestin dört farzı: (Elleri ve yüzü yıkamak, kolları dirseklere kadar yıkamak, başın dörtte birini mesh etmek ve ayakları topuklara kadar yıkamak). Namazın on iki farzı: Bunlardan altısı namaz başlamadan yerine getirilmesi gereken şartlardır. (Hadesten tahâret yani

<sup>22</sup> Bkz. Necdet Şengün, “Tasavvufî-Edebî Bir Muhit Olarak Aydın: Aydın Uşşâkî Şâirleri ve Şiirleri”, *Kuşadalı İbrahim Halvetî ve Kuşadası ve Çevresinde Tasavvufî Hayat*, ed. Himmet Konur, (İzmir: Tıbyan Yayınları, 2016), 181-200.

<sup>23</sup> Bkz. Yemez-zâde Süleyman Rüşdî, *Mecmua-i Rüşdî*, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Yazmaları, nr. 0942.

<sup>24</sup> Rüşdî, *Mecmua-i Rüşdî*, 76a-77a.

gusülsüz ve abdestsiz olmamak, necâsetten tahâret yani namaz kılınacak yerin ve mekanın namaz kılmaya engel teşkil edecek pisliklerden temizlenmiş olması, setr-i avret yani erkek ve kadınların örtülmesi gereken yerlerini örtmüş olması, istikbâl-i kible yani yönünü kâbeye doğru çevirmek, kibleye yüz çevirmek<sup>25</sup>, niyet etmek). Diğer altısı ise namaz başladıktan sonra yapılacaklardır. (İftitah tekbiri yani başlangıç ve namaza giriş tekbiri almak, Kıyam yani ayakta durmak, Kuûd<sup>26</sup>, Rükû yani rükûya eğilmek, Sücûd yani secde etmek ve kâide-i âhire yani son oturuşu gerçekleştirmektir). d. İmânın altı şartı: (Allâh'ın varlığına ve birliğine iman etmek, meleklerle, kitaplara, mürsellere yani peygamberlere, hayrın, şerrin Allâh'tan geldiğine ve kadere, ba's ve ba'dehuya yani ölümden sonraki dirilişe ve âhîret gününe inanmaktır). e. Teyemmümün iki farzı: (İki darb yani elleri temiz bir zemine iki defa vurmak ve niyet etmektir).

#### b. Elli Dört Farz Manzûmesi

*Nev'-i Diğer Berây-ı Manzûme-i Mesnevî der-Beyân-ı Ferâiz-i Erba'a ve Hamsîn* başlığını taşıyan manzûme, kırk dokuz beyitten müteşekkildir. Yine aruzun remel bahrinin *fâilâtün fâilâtün fâilün* kalıbı ile kaleme alınmıştır. İçinde bulunduğu mecmuanın 77<sup>a</sup>-78<sup>a</sup> varaklarında bulunan eser<sup>27</sup>, kasîde nazım şekli ile yazılmıştır. Ancak burada klasik kasîde muhteviyâtına pek rastlanmaz. Zirâ herhangi bir şahsın övgüsü söz konusu değildir. Bu tür eserler daha çok mesnevî tarzında yazılırken Rüşdî kasîde nazım şeklini tercih etmiştir. Rüşdî ilk on farzı Farsça sıra sayıları ile, düvvim, süvvim, çârom...vb. şeklinde sayarken on birinci farzdan itibaren Türkçe sıra sayılarını kullanmaya başlamış ve elli dörde kadar bu şekilde devam etmiştir.

Eserin muhtevâ hususiyetlerine gelince; eser yine önceki eserde olduğu gibi elli dört farz manzûmelerini işleyen diğer eserler ile paralellik gösterir. Her biri Kur'ân-ı Kerîm'de veya hadîslerde emredilen veya

<sup>25</sup> Süleyman Rüşdî burada dördüncü şıkta istikbâl-i kible şartını saydığı halde sehven beşinci şıkta “kibleye yüz çevirmek” ifadesini kullanmıştır. Lakin bu beşinci şart vakit yani namaz vaktinin girmiş olması olmalıdır.

<sup>26</sup> Metinde kuûd şeklinde geçmektedir. Ancak kırâat yani birkaç âyet okumak olmalıdır. Bu bir istinsah hatası veya sehven yapılan bir yanlışlık olmalıdır.

<sup>27</sup> Rüşdî, *Mecmua-i Rüşdî*, 77a-78a.

tavsiye buyurulan bir ibadete ya da dinî-ahlâkî bir erdeme vurgu yapan bu farzlar şu şekilde sıralanmıştır:

1. Hakkı bilip zikr eylemek.
2. Esvâbı helâl etmek: Giyilen elbisenin helal yollardan kazanılan para ile alınması.<sup>28</sup>
3. Abdest almak.
4. Beş vakti edâ etmek.
5. Cenâbetten temiz olmak.
6. Rızkı Hüdâ'dan bilmek.
7. Ekl ü şurbu helâl kılmak: Yediğimiz ve içtiğimiz şeylerin helal olması.
8. Kâni' olmak: Kanaat sahibi olmak.
9. Tevekkül üzre olmak.
10. Kazâya rızâ göstermek.
11. Şükr-i ni'met eylemek.
12. Belâya sabr etmek.
13. Günahı tevbe etmek.
14. Hulûs ile tâat-ı Hak: Hâlisâne ve samimiyetle Hakk'a itâat etmek.
15. İblisi düşman bilip istiâze üzre olmak: Her dâim şeytandan Allâh'a sığınmak.
16. Kur'ânı müdâm nefesine hüccet getirmek: Nefsin kötü arzu ve emellerine Kur'ân âyetleri ile karşı durmak.
17. Ölümü hak bilip hâtırdan çıkarmamak.
18. Emr ü nehyi hep Hak'tan bilmek: Hakk'ın emir ve yasaklarına harfiyyen uymak.
19. Ayb-ı dîğeri görüp Hüdâ'ya âsî olmamak.
20. Vâlideynine ihsân ve vefâ etmek.
21. Mahremlerin hâtırını sormaya râzı ola: Evlenmesi haram olan kişilere yumuşak davranıp, hâlini hatırını sormak.
22. Emânete hıyânet etmemek.

---

<sup>28</sup> Elli dört farz sayılırken: işaretinden önceki ifadeler Rüşdî'ye, açıklamalar bize aittir.

23. Nâ-Şer'î olan letâyifden berî olmak: Őerîata uygun olmayan Őakalardan sakınmak.
24. Şehin emrine hulf etmemek: PadiŐahın emrini muhalefet etmemek.
25. Peygamberin emrini tutmak.
26. Havf-ı ilâh ile kalbe cilâ vermek: Allâh korkusu ile kalbi temizlemek.
27. Âleme ibret nazarıyla bakmak.
28. Hakk'ın sırlarını fikr etmek.
29. Dilini her fenâ sözden berî etmek.
30. Kabîh fiilerden perhîz etmek: Kötü davranıŐlardan kaçınmak.
31. İstihzâ ile kimseyi araŐtırmamak: Alay etmek için bir kimsenin zaafalarını araŐtırmamak.
32. Din kardeŐinin ehl-i beytine dîde-güŐâ olmak: Din kardeŐinin hâne halkını gözetmek, koruyup kollamak.
33. Cümle halde bî-riyâ sadâkat üzre olmak: Her halükarda riyasız sadakat göstermek.
34. DûŐ-ı güÇ edip kötü sözden kurtulmak: Kötü sözlere kulak tıkayarak onlardan kurtulmak.
35. Efsûn ve sihirden korkmak, sakınmak.
36. Bey' ü Őirâda vezni tam yapmak: Alış-verişte teraziyi tam tartmak.
37. Hakk'ın mekrine dil-firîblik ile mübtelâ olmamak: Hakk'ın koyduğu tuzaklara düşmemek.
38. Her miskine ihsân ve atâ etmek.
39. Hak'dan ümîd kesmemek.
40. Hevâ ve nefse uymamak.
41. Her fakîri doyurmak.
42. İstediğini Hak'dan istemek.
43. Zekat ve fitreyi vermek.
44. Hayızlı iken hanımı ile cinsel iliŐkiye girmemek.
45. Dilini kötülüklerden temizlemek.



46. Yetim malı yememek.
47. Kalbini kirden ve kinden temizlemek.
48. Gulâm-ı tâzeyeye râğbet etmemek: Genç oğlan çocuklarına yönelik cinsel istismardan sakınmak.
49. Salât-ı hamseyi hıfz etmek: Beş vakit namazını kılmak.
50. Gayrın malını zulm ile kabz etmemek: Başkasının malını zorla ve zulümle elinden almamak.
51. Şirkten nefsinı hıfz kılmak: Nefsinı şirkten korumak.
52. Fenâdan hazer etmek: Kötülüklerden sakınmak.
53. Hilâf üzre yemîn etmemek: Yalan yere yemin etmemek.
54. Ettiği ihsân için menn etmemek: Yaptığı iyiliği başa kakmamak.

#### B. Otuz İki ve Elli Dört Farz Manzûmeleri (Metin)

[76<sup>a</sup>]

**Güfte-i Manzûme-i Şeyh Süleymân Rüşdî**

**Berây-ı Ferâiz-i İsnâ ve Şelâşîn ve bihî Nesta'în**

*Fe 'i lâ tün / Fe 'i lâ tün / Fe 'i lâ tün / Fe 'i lün*

1. Otuz iki farzı bil ey gül-i ra' nâcığım  
Emr-i Hudâyı gözet olma şakî sen begim
2. Şart-ı İslâm pencîst evvelki tevhid-i Hâk  
Şânîsi oldı şalât ya' ni edâsı mühim
3. Dağî üçünci savm dördü zekât virmedir  
Beşinci hacdır eger kâdir olursan şehim
4. Farz-ı gusül üç olur evvelî gargaradır  
Şânîsi dü enfiñi oldı istinşâk didim

5. Daḥi üçünci anıñ cismiñi pāk eylemek  
Tāhir olup olursın mazḥar-ı kalb-i selīm  
[76<sup>b</sup>]
6. Farz-ı vuzū çār olur evveli yu ellerin  
Daḥi yüzüñ pekçe ğasl ideğör sevdiğim
7. Şānīsi kollarıñı dirseğüñ ile bile  
Pāk eyle ister isen olasın nūr-ı kadīm
8. Şālişi kim başıñıñ dört bölüğünden birin  
Mesh idüben olasın mazḥar-ı feyz-i nesīm
9. Rābi‘ i ayağlarıñ topuğüñ ile bile  
Ġasl idesin olmağı Ḥaḳ ile nezd ü nedīm
10. Farz-ı şalāt on iki altısı taşra durur  
Altısı iç yüzüdür añla nedir ey fehīm
11. Taşrasının evveli pāk olasın ez ḥades  
Şānīsi pāklık durur cümle necisden şehim
12. Mā hüve fī üçüncüsü setr-i ‘avretdür şehā  
Dördi istiḳbāl-i kıble oldı ey cān-ı dilim
13. Beşinci kıbleye yüz çevirüben bā-huzūr  
Altısı niyyet olur mā-ḥaşal ey müstaḳīm
14. Lākin içinden olan altının evvelkisi  
İftitāh-ı tekbīr olur māil-i feyz-i kerīm
15. Oldı ikincisi kıyām hem ku‘ūd üçüncüsü  
Rābi‘ ya‘ ni rukū‘ ey ḳaddi dū-tācığım

16. Oldı beşincisi sücüd hem daḥi altıncısı  
Ka' de-i āḥirede sen oḥurasın ya' ni kim
17. Ya' ni teşehhüdce it celseyi eyle selām  
Tā ki tamām idesin ṭā' ati bī-lām ü cim
18. Şart-ı ĩmān altıdır āmentü bi'llāh biri  
Şānīsı meleklerin eylemek ĩmān begim
19. Şāliši kitābını cümle ĩmān eylemek  
Rābi' i mürsellerin oldı ĩmān-ı selīm
20. Beşinci āḥiret gününü eylemek ikrār tamām  
Altısıdır ḥayr u şer oldı ḳader her ne kim
21. Cümleyi ez Ḥaḳ bilüb ba' şı daḥi ba' dehu  
Mü'min-i tām olasın raḥm ide saña Kerīm
22. Farz-ı teyemmüm iki ya' ni iki ḍarb ile  
Niyyet olub birisi oldı tamām di işim
23. Ezber idüb **Rüşdî**niñ aytdığı nazmı daḥi  
' Āmil olub görme tā anda ' azāb-ı elīm

**Nev'-i Dīger Berāy-ı Manzūme-i Meşnevī  
Der-Beyān-ı Ferāiz-i Erba' a ve Ḥamsīn**

[77<sup>a</sup>]

*Fā 'i lā tūn / Fā 'i lā tūn / Fā 'i lūn*

1. Müslümān olan kişi evvelā  
Elli dört farz ne ise ' āmil ola
2. Evveli Ḥaḳḳı bilüb zıkr eylemek  
Duvvim eşvābı ḥelāl itmek aña

3. Suvvim abdest almadır fehm eylesen  
Çārom ol beş vakti itmeklik edā
4. Pencom olmağdır cenābetden temiz  
Hem şeşim rızkın Ĥudādan bile tā
5. Heftom ekl ü şurbını kılmağ helāl  
Kānī<sup>ç</sup> olmağ heştemī ey bü'l-vefā
6. Hem nühüm olmağ tevekkül üzre kim  
Dihim olmağ hem kazā için rızā
7. On birinci şükr-i ni<sup>ç</sup> met eylemek  
On ikinci şabr ide gelse belā
8. On üçüncü tevbe itmek zenbini  
Tā<sup>ç</sup> at-ı Ĥağ bā-ğulūş on dördü tā
9. On beşinci iblīse düşmān bilüb  
İsti<sup>ç</sup> āze olmağ üzre dāimā
10. Añla on altıncı Ĥur'ānı müdām  
İde ĥuccet nefsinı bula rızā
11. On yedinci mevt-i Ĥağ bilmek ölüb  
İtmemek iğrāc gönülden dāimā
12. On sekizincisi emr ü nehyi hep  
Bile Ĥağdan bula ħalbinde şafā
13. On dokuzuncısı <sup>ç</sup> ayb-ı dīgeri  
Görüben olmaya <sup>ç</sup> āşī-i Ĥudā

- 14.Çün yigirmincisi vālideynini  
Anıñ üzre ide ihsān u vefā
- 15.Kim yigirmi birisi maḥremlerin  
Ḥātırın şormağı rāzı ola tā
- 16.Her emānetde yigirmi ikisi  
Hiç ihānet itmek oldu sezā
- 17.Kim yigirmi üçü nā-şer'î olan  
Kem leṭāyifden berî olmağ revā
- 18.Hem yigirmi dördü hem peygamberiñ  
Emrini tutmağ olur 'ayn-ı rızā  
[77<sup>b</sup>]
- 19.Hem yigirmi beşi emri şehin hep  
Ne ise ḥulf itmekdür dāimā
- 20.Oldı yigirmi altısı ḥavf-ı ilāh  
İle ḳalb-i pākini virmek cilā
- 21.Daḥi yigirmi yedisi 'ālemi  
'İbret ile nāzır olmağdur şehā
- 22.Hem daḥi yigirmi sekizi Ḥaḳkıñ  
Sırların fikr idüben bulmağ liḳā
- 23.Çün yigirmi toḳuzuncı dilini  
Her fenā sözden berî itmek ola
- 24.Oṭuzuncı her ḳabīḥ ef'ālden  
İde perhīz bula raḥmet der-beḳā

- 25.Çün oğuz birinci istihzā ile  
İtmeye hīç kimseye çün ü çerā
- 26.Din qarındāşınıñ oğuz ikisi  
Ehl-i beytın itmeye dīde-küşā
- 27.Oğuz üçüncisi cümle hālde  
Her şadākat üzre olmağ bī-riyā
- 28.Kim oğuz dördünci dūş-ı gūş idüb  
Kötü söz itmeden bula rehā
- 29.Bil oğuz beşincisi efsün ile  
Her siğirden ide haşyet hāliyā
- 30.Çün oğuz altıncı vezni kilesin  
Eksik üzre itmemek bey<sup>ç</sup> ü şirā
- 31.Hem oğuz yedinci Hağğıñ mekrini  
Dil-fırīblik ile olma ibtilā
- 32.Her mesākīn ehlin oğuz sekizi  
İtmedir iğsān bā-luğ u <sup>ç</sup> ağā
- 33.Luğ-ı Hağdan çün oğuz toğuzı hīç  
Kağ<sup>ç</sup> -ı ümīd itmemekdir bā-ricā
- 34.Dağı kırkıncı hevā-yı nefsinin  
Uymayub Hağdan bula şevk ü hevā
- 35.Kırk birinci her fakīri bā-kerem  
Eylemek iğ<sup>ç</sup> ām bā-şidğ u safā

36. Kırk ikinci hâzret-i Hâkdan müdâm  
Kimini hâl üzre itmekdür recâ
37. Kırk üçüncüsü zekât fitresin  
Bî-ta' allül itmedir kaçdı edâ  
[78<sup>a</sup>]
38. Hem daği kırk dördü hayzında yaqîn  
Olmaya ehli ile şubh u mesâ
39. Kırk beşinci her me' aşîden dilin  
Eylemek temiz ü tãhir bā-zekâ
40. Oldı kırk altıncısı kim sa' y ile  
Yemeye māl-ı yetîmi intihâ
41. Kırk yedinci kir ü kinden kalbini  
Dür idüb andan ki olma mübtelâ
42. Kırk sekizinci gulâm-ı tãzeyi  
Rağbet idüb çekmeye cevr ü cefâ
43. Kırk toközüncü şalât-ı hamseyi  
Hıfz idüb bula gönülde incilâ
44. Ol ki ellincisi ğayrîñ mālını  
Zerrece zulm ile kabz itmeye tã
45. Elli birincisi şirkden nefsiñi  
Hıfz kılamak dâimâ ey bü'l-vefâ
46. Elli ikincisi bil ey din eri  
Var fenâdan it hâzer ender-fenâ

47. Elli üçüncü ħilāf üzre yem̄in  
İtmekdür olsa dünya bir yaña
48. Elli dördüncü o kim men itmemek  
İtdigi iĥsān için ħalkı Őehā
49. **Rüşdiniñ** bu nuŐhını iĥvān-ı dīn  
Hem Őutub hem eylesün ħayır-du'ā



### **Sonuç**

Süleyman Rüşdî, hem Türk tasavvuf tarihi hem de Türk edebiyat tarihi bakımından oldukça önemli şahsiyetlerden biridir. Ne var ki bu iki cihetten önemine rağmen yeterince tanınan, bilinen bir şahsiyet değildir. Bunda zannediyoruz ki, Aydın Karacasu gibi merkezden oldukça uzak bir bölgede yetişmiş ve icrâ-yı faaliyette bulunmuş olmasının payı büyüktür. Bugüne kadar eserlerinin tam bir şekilde ortaya konulamayışı da onun ilim, edebiyat ve sanat çevrelerince yeterince tanınmasını engellemiştir.

Mensûr eserlerinde zaman zaman süslü nesrin zirvelerine doğru yaklaşan ama aynı zamanda şiir kâbiliyeti bakımından da oldukça iyi durumda olan Süleyman Rüşdî'nin gün yüzüne çıkmamış eserleri de ortaya konulmalı ve üzerinde gerekli inceleme ve tahliller yapılmalıdır. *Dîvân*'ı ve nesir eserlerinde şiir ve inşâ kâbiliyeti açıkça görülen şâirin bir eserini yukarıda dikkatlerinize sunmuş bulunmaktayız. Yavaş yavaş azalan dinî hassasiyetlerle birlikte gündemden düşse de bir zamanlar toplumumuz nezdinde çok önemli bir yeri olan otuz iki ve elli dört farz meselesi hakkında didaktik bir tarzda yazmış olduğu eserleri yukarıdadır. İslâm'ın dinî-fikhî ve ahlâkî hususiyetlerini bir araya toplayan bu tarz eserlerin çok değişik mahfillerde okutulup öğretildiği, ezberlendiği ve böylece milletimizin İslâm ile olan bağlarının daha sıkı tutulduğu düşünülmektedir. Mensûr olarak da kaleme alınabilecek bu tarz eserlerin manzûm olarak kaleme alınması kolay ezberlenmesi ve akılda daha iyi kalması için olmalıdır. Ancak söz manzûm hâle gelince daha bir edebiyatın konusu haline gelmektedir.

**KAYNAKÇA**

- Akçay, Ali İhsan, *Türk Edebiyatında Manzum Akâidnâmeler: İnceleme Metin*, Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi, 2011.
- Ayaz, Eyüp Sertaç, *Manzûme-i Ferâiz-Muhammed bin Abbas (Giriş-İnceleme-Metin-Dizini)*, İstanbul: Kesit Yayınları, 2016.
- Aydın, Ahmet, “Manzum Fıkıh Metinleri II”, *Usûl İslam Araştırmaları*, 27, (Bahar 2017), 73-100.
- Cumhuriyetin 50. Yılında Aydın 1973 İl Yıllığı*, İzmir: Karınca Yayıncılık, 1973.
- Çalık, Pınar, *Yemezzâde Süleyman Rüşdî ve Pend-i Attâr Tercümesi*, Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2018.
- Çilli, Bilal Reşit, (Rüşdî Urvâ), *Uşşâkîlik*, Düzenleyen: Hidayet Sevgili, Antalya: Güneş Ofset, 2003.
- Dikmen, Gani, *Nazilli Tarih ve Coğrafyası*, Nazilli: Efe Matbaası, 1952.
- Güler, Mehmet, “Şeyh Sinân Efendi'nin Manzum Tecvîd Tercümesi”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi The Journal of International Social Research*, 10/52, (Ekim 2017), 145-171.
- Hacı Bektâş-ı Velî, *Makâlât*, Haz. Ali Yılmaz-Mehmet-Akkuş-Ali Öztürk, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009.
- Hoca Ahmed Yesevî, *Dîvân-ı Hikmet*, Haz. Hayati Bice, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009.
- İbnü'l-Emin Mahmud Kemal İnal, *Son Asır Türk Şairleri (Kemâlî's-Şuarâ)*, 3 Cilt, İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1969.
- Kırkıl, Harun, “Türk Edebiyatında Manzum İlmihal ve Fıkıh Kitapları İle Son Devre Ait Manzum Bir İlmihal: Manastırlı Mehmet Rıfat Bey ve Manzum İlmihali”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 7, (Nisan 2006), 433-476.
- Kiremitçi, Ferdi, “Klasik Türk Edebiyatında Öğretici Mensur Eserleri Nazma Aktarma Çalışmaları ve Sâdıkî'nin Manzum Akaid-nâme Örneği”, *Turkish Studies - International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, 7/1, (Winter 2012), 1501-1539.

- Koyuncu, Recep, “Kur’ân Eğitiminde Manzûm Tecvid Geleneği: Cemzûrî ve Tuhfetü'l-Etfâl Adlı Manzûm Eseri”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, 21/3, (Aralık 2017), 1497-1533.
- Kuruüzüm, Hüseyin, *Yemez-zâde Süleyman Rüşdî*, Aydın: Kolalı Matbaası, 2007.
- Mecek, Süleyman, *Reyyî'nin “Kitâb-ı Rüşenî” İsimli Manzum Ferâizi (İnceleme-Metin)*, Yüksek Lisans Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, 2010.
- Mehmet Nâil Tuman, *Tuhfe-i Nâilî, Divan Şâirlerinin Muhtasar Biyografileri*, 2 Cilt, Haz. Cemal Kurnaz - Mustafa Tatçı, (Tıpkı Basım), Ankara: Bizim Büro Yayınları, 2001.
- Osman-zâde Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, 5 Cilt, Haz. Mehmet Akkuş-Ali Yılmaz, İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2006.
- Pakalın, Mehmet Zeki, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, 2 Cilt, İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1983.
- Semiz, Kenan, *Semîz-zâde Süleyman Rüşdî Efendi ve Divânı*, Yüksek Lisans Tezi, Dumlupınar Üniversitesi, 2010.
- Şengün, Necdet, “Tasavvufî-Edebî Bir Muhit Olarak Aydın: Aydınlı Uşşâkî Şâirler ve Şiirleri”, *Kuşadalı İbrahim Halvetî ve Kuşadası ve Çevresinde Tasavvufî Hayat*, ed. Himmet Konur, 181-200, İzmir: Tıbyan Yayınları, 2016.
- Şeyh Abdullah Salâhaddîn-i Uşşâkî, Şeyh Abdurrahmân Sâmî-yi Uşşâkî, *Tuhfetül-Uşşâkiyye Uşşâkî Sâliklerin Âdâbı*, Haz. Mahmud Erol Kılıç, İstanbul: Sufi Kitap Yayınları, 2016.
- Yemez-zâde Süleyman Rüşdî, *Mecmua-i Rüşdî*, Osman Ergin Yazmaları, nr. 0942, 76a-78a, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı.
- Yılmaz, Oğuz, “Türk İslam Edebiyatı’nda Manzûm Tecvîdler”, *IV. Türkiye Lisansüstü Çalışmaları Kongresi - Bildiriler Kitabı III*, (İstanbul 2015), 81-100
- Yücer, Hür Mahmut, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf [19. Yüzyıl]*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2003.
- Ahmet Yesevi Üniversitesi / Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü, “Rüşdî, Yemez-zâde Süleymân”, erişim: 26.11.2018,

<http://www.turkedebiyatilisimlersonzlugu.com/index.php?sayfa=detay&detay=885>.

## **BUHARA: TÜRKİSTAN'DA ÇOK KÜLTÜRLÜ BİR KENT**

Hammet ARSLAN\*

### **ÖZ**

Günümüzde Özbekistan sınırları içerisinde bulunan Buhara kentinin uzun bir geçmişi vardır. Uzun tarihsel süreçte Türkler, Farslar, Yahudiler, Araplar, Ruslar başta olmak üzere kentte birçok etnik unsur ve birbirinden farklı kültür varlığını sürdürmüştür. Açık bir müze kabul edilen tarihi Buhara kenti, UNESCO kültürel miras listesinde yer almaktadır. Gerek tarihî bir ticaret yolunda konumlanmış olması gerekse de ürettiği ticari ürünler nedeniyle kente uğrayan tüccarlar hem maddi hem de kültürel anlamda kentin zenginleşmesine katkı sağlamışlardır. Dolayısıyla Buhara önemli bir ticaret, kültür ve eğitim merkezi olmuştur. Kent aynı zamanda farklı dini geleneklere mensup insanların buluşma noktası haline gelmiştir. Biz bu makalemizde (i) Buhara kentinin çok kültürlü yapısına zemin hazırlayan unsurları (ii) kentte hangi etnik ve dini unsurların bir arada yaşadığını ve onların öne çıkan yönlerini (iii) kentin çok kültürlülük tecrübesinin günümüz Türk dünyası açısından sunabileceği ekonomik, sosyal ve kültürel fırsatları ortaya koymayı hedeflemekteyiz.

**Anahtar Kelimeler:** Buhara, İpek Yolu, Çok Kültürlülük, Ticaret, Hoşgörü

### **BUKHARA: A MULTICULTURAL CITY IN TURKESTAN**

#### **ABSTRACT**

The city of Bukhara, which is currently located within the borders of Uzbekistan, has a long history. In the long historical period, Turks, Persians, Jews, Arabs, Russians and many other ethnic elements and different cultures lived in the city. The historic Bukhara city, considered an open museum, is on the UNESCO cultural heritage list. The merchants who came to the city due to the fact that the city is located on a historical trade route and its commercial products have contributed to the enrichment of the city both materially and culturally. Therefore Bukhara became an important center of trade, culture and education. The city has also become a meeting place for people belonging to

---

\* Doç. Dr., Dokuz Eylül Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Dinler Tarihi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi, hammet.arslan@deu.edu.tr, ORCID ID: orcid.org/0000-0002-4703-9952.

Makalenin Hakemlere Gönderiliş Tarihi : 30/10/2018

Makalenin Hakemlerden Geliş Tarihi : 19/11/2018

different religious traditions. In this article we aim to reveal (i) elements that set the ground for the multicultural structure of the city of Bukhara (ii) which ethnic and religious elements live together in the city, and their prominent aspects (iii) economic, social and cultural opportunities that the city's multicultural experience can offer for today's Turkish world.

**Keywords:** Bukhara, Silk Road, Multiculturalism, Trade, Tolerance

### Giriş

Buhara kenti, bugün Özbekistan Cumhuriyeti'nin sınırları içerisinde yer almaktadır. Kent, Zerefşan veya bir başka adıyla Soğd nehrinin aşağı havzasına kurulmuştur. Yerleşim yeri, nehrin taşıdığı alüvyonlu topraktan oluşan bir ova olduğu için ekip biçmeye uygundur. Ayrıca etrafındaki ormanlık alanlarda av yapabilme imkânının olması tarihin her döneminde bölgeye olan ilgiyi arttırmıştır. Bu yüzden kentin kurulduğu bölge tarihte değişik milletlere ev sahipliği yapmıştır. Bu bölgeyi insanların yerleşim mekânı olarak tercih etmesi, burada medeniyetin gelişmesine ve düzenli bir hayatın oluşmasına katkı sağlamıştır. (Şeşen, 1992, s. 363; Kurt, 1998, ss. 41-42)

Buhara'nın tarihinin çok gerilere gittiği belirtilmektedir. Ancak şehrin ilk kurulumuna dair net bir bilgi yoktur. Bununla birlikte kentte yapılan arkeolojik kazılar şehrin geçmişinin 2700 yıldan daha gerilere gittiğini göstermiştir (Kurt, 1998, s. 43). Önemli bir konumda olmasından ötürü bütün milletler şehri kontrolüne almak istemişler, çıkan savaşlarda şehir yıkılmıştır. Ancak şehir her defasında aynı konum ve plan üzerine yeniden kurulmuştur. Bu yüzden şehrin kurulum yeri, tarih boyunca hiç değişmemiştir (Şeşen, 1992, s. 364).

Buhara'ya tarih boyunca çok değişik isimler verilmiştir. Mesela, An, Ansi, Ango, Numi, Fuho, Buho, Buhu, Bute, Buhala, Puhala bu isimlerden bazılarıdır. Bunlar kentin doğasına veya kentte yaşayan insanların inançlarına göre verilmiş isimlerdir. Buhara adının ilk defa Puhala şeklinde tahmini olarak 630 yılında Çinli seyyah Hüang-Tsang tarafından kullanıldığı ifade edilmektedir (Şeşen, 1992, s. 363). Buhara ismiyle ilgili bir başka iddia da şehrin adının Budist manastırları için kullanılan bir sözcük olan *vibaradan* geldiği yönündedir. Kentte çokça *vibara* bulunmasından ötürü bu sözcüğün dönüşerek Buhara halini aldığı ifade edilmektedir. (Turan, 1995, s. 64; Barthold, 1970, s. 761). Buhara isminin 'öğrenim merkezi' anlamına gelen *buhar* sözcüğünden türediği de

kaynaklarda geçmektedir (Frye, s. 3). 'Tacirler şehri' anlamına gelen *Şehr-i Baẓarkanan* (Narşahi, 2013, s. 33) ismi de şehrin önemli bir ticaret yolu üzerinde kurulması ve halkın büyük çoğunluğunun ticaretle uğraşmasından ötürü verilmiştir (Kurt, 1998, s. 45-46).

### I- Buhara: Cazibe Merkezi

Tarihsel süreç içerisinde insanlar hayatlarını rahat bir şekilde sürdürebilecekleri ve imkanları bol olan şehirlerde yaşamayı tercih etmişlerdir. Bu yüzden hem maddi, hem fikirselsel hem de manevi olarak huzur içerisinde olabilecekleri yerlere göç etmişlerdir. İşte Buhara, bu bahsettiğimiz arayışlar içerisinde olan insanlar için cazibe merkezi olma özelliğini hep sürdürmüştür. Buhara'nın çok çeşitli gelir kaynaklarının olması şehrin ve halkın zenginleşmesini sağlamıştır. Şehirde ve civarında tarım, ticaret, el sanatları, avcılık gibi değişik geçim ve kazanç imkânları bulunmaktadır. Kent ayrıca insanların düşünce ve inançlarını özgürce yaşayabildiği bir ortama sahip olmuştur. Düşüncesi ve inancından ötürü evlerinden uzaklaşan insanlar için Buhara bir nefes alma noktası olmuştur. Bu yüzden Buhara tarih boyunca daima ilgi odağı olmuş ve göç almıştır.

Buhara, Türkistan sıradağlarının doğusundan doğan ve Tacikistan'dan geçen Zereşan nehrinin getirdiği alüvyonlu bir ovada kurulduğu için kentin önemli geçim kaynaklarından birisi tarım olmuştur. Kazılarda bulunan orak, tırpan gibi muhtelif tarım aletleri çiftçiliğin çok eski zamanlara kadar gittiğinin delili kabul edilmektedir. Bölgede kavun, karpuz, erik, üzüm, arpa ve buğday başta olmak üzere değişik ürünlerin tarımı yapılmıştır. Buhara civarı, verimli bir buğday ambarı olmasından dolayı bölge halkının hiç kıtlık çekmediği belirtilmektedir. Buhara arazisinin yemyeşil ve bahçelerin etrafında sulama kanallarının olduğu kaynaklarda anlatılmaktadır. Bereketli bir ova olmasından dolayı birkaç dönümlük bir arazinin üç-dört kişilik bir ailenin geçimini sağlayabileceği belirtilmektedir (Kurt, 1998, s. 125-127).

Buhara, tarihi İpek Yolu üzerinde yer almasından dolayı önemli bir ticaret merkezi olmuştur. İpek Yolu tek bir yol olmayıp Orta Asya'yı baştanbaşa geçerek Doğu ile Batıyı birbirine bağlayan muhtelif yollar ağıdır (Elisseeff, 2001, ss. 1-2; Waugh, 2007, s. 4; Foltz, 2010, s. 1; Boulnois, 2005: 66). Kent, seyahat halindeki tüccarların başlıca uğrak yerlerinden birisi olmuştur. Tüccarlar hem Doğu-Batı-Güney güzergâhı üzerinde dinlenme fırsatı bulmuş, hem de kentin ticari faaliyetine katkı

sağlamışlardır. Kent civarında üretilen tarım ürünleri de bu tüccarlar aracılığıyla başka bölgelere nakledilmiştir. Buhara'da kurulan pazarlarda envai türde tarım ürünleri, değişik hayvanlar, bakır eşyalar, el yapımı malzemeler alınıp satılmıştır. Bu pazarlar şehre ekonomik bir canlılık vermekteydi. Yılda bir kez de geniş katılımlı bir panayır yapılmaktaydı. Ayrıca Buhara'nın köylerinde de her ay aynı adla anılan panayırlar yapılırdı (Biruni, 2011, s. 227). Bütün bu ticari aktiviteler şehrin ekonomik açıdan zenginleşmesini sağlamış, şehre olan ilgiyi arttırmıştır. Ticari bir hareketliliğin içerisinde büyüyen Buhara'lı gençler, erken yaşlarda kervanlarla değişik bölgelere giderlerdi. Bu durum Buhara'daki ticaret kültürünü göstermesi açısından önemlidir (Kurt, 1998, s. 128; Şeşen, 1985, s. 224-225).

Buhara, milattan sonraki yıllarda jeopolitik açıdan önemli ticaret yollarının birleşim noktasında yer almaktaydı. Bu yollardan ilki Çin'den başlayıp Gobi çölünü kuzeyden aşarak Aksu ve Talas üzerinden Buhara'ya, oradan da Bağdat ve doğu Akdeniz'e ulaşmaktaydı. Bu yola İpek Yolu'nun kuzey hattı denilmektedir. Güney hattı olarak bilinen ikinci yol, yine Çin'den başlayıp Gobi çölünün güneyinden Kargılık, Hotan, Kaşgar, Andican, Kokand, Semerkant'tan geçerek Buhara'ya gelmekteydi. Oradan da hem Batı güzergahına bağlanmakta hem de Baktriya ve Taksila üzerinden Hindistan'a ulaşmaktaydı. Bu açıdan bakıldığında Buhara, kıtaları birbirine bağlayan merkezi bir noktada yer almaktaydı. Buhara, sahip olduğu ticari hareketlilik nedeniyle her türlü mala ve eşyaya kolay ulaşılabilen bir merkez olmuştur. Çünkü Doğuda ve Batıda üretilen ürünler mutlaka Buhara üzerinden nakledilmekteydi. Çin'de üretilen ipeğin en önemli satış pazarlarından birisi Buhara idi. Buhara'ya gelen ipekler İran üzerinden Bizans topraklarına; Afganistan ve Pakistan geçitlerinden de Hindistan'a nakledilmekteydi. Hindistan'dan yola çıkan baharat kervanları için de Buhara önemli bir durak olmuştur (Kurt, 1998, s. 128-129; Bentley, 1993, ss. 32-33).

Buhara halkının bir diğer geçim kaynağının ise dokumacılık olduğu anlaşılmaktadır. Etraftaki yörük ailelerden gelen koyun ve keçi yünlerinden elde edilen ipler dokunarak kaliteli kıyafetler üretilmiştir. Soğuk iklim nedeniyle bu yünlü kıyafetler bölgede büyük rağbet görmüştür. Artan rağbetle birlikte büyük dokuma tezgâhları kurulmuştur. Üretimin artmasıyla da bölgedeki ticari yapıdan istifade edilerek başka bölgelere nakledilmiştir (Kurt, 1998, s. 131-132). Ayrıca halı, yastık,



dşek, çarşaf, çadır ve seccade gibi ihtiyaç malzemeleri de Buhara'daki atölyelerde dokunmuştur (Narşahi, 2013, s. 33).

Buhara ayrıca altın ve gümüşün ustaca işlendiği bir kent olmuştur. Değişik ss ve ziynet eşyaları büyük bir maharetle hayat bulmuştur. Buhara altın işçiliğinin n birçok bölgeye yayılmıştır. Tüccarlar da artan talepleri karşılamak amacıyla bölgeyi sıklıa ziyaret eder hale gelmiştir. Bunların yanı sıra kılıç, mızrak, akı gibi savaş araç gereçleri de yapılmıştır. Buhara'da üretilen el yapımı ahşap malzemelerin de yüksek fiyatlarla alıcı bulunduğu (Kurt, 1998, s. 134) kaynaklarda ifade edilmiştir.

Buhara, hem merkezi bir konumda olması hem de evre kültürlerle olan etkili iletişimi sayesinde tarih boyunca zengin bir kültürel çeşitliliği barındırmıştır. Bundan ötürü sosyal hayat daima canlılığını korumuştur. Buhara'da aynı anda birak dilin bir arada kullanıldığı dönemler olmuştur. Kentte Türkçe, Soğca, Farsça, Arapça dilleri kullanılmıştır. Bu dillerle yazılan edebi metinler kültürel zenginliğin önemli bir boyutunu oluşturmaktadır.

Buhara aynı zamanda önemli bir eğitim-ğretim merkezi olma geleneğini daima sürdürmüştür. İslam ncesi dönemde başlayan bu gelenek İslamiyet'in kente gelişiyle daha sistemli hale gelmiştir. Kent merkezi ve köylerdeki ev ve mescidlerde dini ağırlıklı derslerin okutulduğu bilinmektedir. Burada eğitim veren hocalar ve onların yetiştirdiği öğrenciler önemli eserler kaleme almışlardır. Buhara'da yetişen en önemli İslam alimi ise Buhari'dir. şehirde onun dışında başka alimler de yetişmiştir. Ayrıca aslen Buhara'lı olup da başka şehirlerde ders veren hocalar da şehrin ilim dünyasında tanınmasına öncülük etmişlerdir (Kurt, 1998, ss. 349-350).

## II- Buhara: Çok Milletli Bir Kent

Buhara verimli bir ova üzerine kurulduğu için tarihte pek çok millete ev sahipliği yapmıştır. Kaynaklarda şehre yerleşen ilk milletin Türkistan halkı olduğu ifade edilmektedir (Narşahi, 2013, ss. 17-32). M yedinci yüzyılda Buhara'da Saka hükümdarı liderliğinde Türklerin yaşadığı belirtilmektedir (Firdevsi, II/6-46; Kurt, 1998, s. 101). Buhara'ya oldukça yakın olan Ceyhun nehrinin kıyılarında Türklerin yaşadığı bilinmektedir. Dolayısıyla Buhara'da Türklerin yaşadığını söylemek yanlış olmasa gerektir. Buhara'da iğil, Koy, mk/Comuk boylarının yaşadığını biliyoruz. Bunların Buhara'nın imarında ve ekonomik gelişmesinde ciddi katkıları olmuştur (Nazmiye Togan, 1964, 37; Z. Velidi Togan, 1970, 50;

Kurt, 1998, s. 103). “Batı Türkleri Buhara ve Taşkent gibi şehirlere Türk damgasını vurarak şehirli kültürün ileri örneklerini ortaya koymuşlardır” (Günay ve Güngör, 1998, s. 136).

Buhara'ya MÖ ikinci yüzyılda yerleşen Yüecilerin kimliği konusunda tartışmalar vardır. Bazı araştırmacılar onları Türklerin atası kabul ederken, bazıları ise bu konuda sessiz kalmışlardır. (Kurt, 1998, s. 102) Yüecilerden sonra Buhara'da Eftalitler olarak da bilinen Akhunlar devleti kurulmuştur. Bunların da kökeni konusunda tartışmalar vardır. Türk veya Fars kökenli olabilecekleri ifade edilmektedir. Onları Hunların torunları kabul eden araştırmacılar da vardır (Kurt, 1998, s. 103). Bu durum da onların Türk kökenli olduklarını güçlendirebilecek niteliktedir (Christian, 1998, s. 248).

Buhara kentinde yaşayan bir diğer millet ise İran kökenli Farslılardır. Miladın ilk yıllarından itibaren Farslılar Buhara'yı da içine alan bölgelerde yaşamaya başlamışlardır. Onlar bu bölgede genellikle ticaretle uğraşmışlardır. Göktürklerin Akhunları mağlup etmesi Buhara bölgesinde Fars yerleşimine hız kazandırmıştır (Z. Velidi Togan, 1970, 54). Farslıların bu bölgeye göçlerinin büyük kitleler halinde gerçekleşmediği belirtilmektedir. Ancak Fars göçü kitle halinde olmamasına rağmen az ama süreklilik arz etmesinden ötürü bir süre sonra etkisini göstermiştir. Bunu da bölgede konuşulan dil tercihinde görebilmekteyiz. Zira Soğdca ve Türkçe'nin yerini Farsça dil ailesi almıştır (Z. Velidi Togan, 1970, 74; Kurt, 1998, s. 104-105).

Buhara civarında yaşamış bir başka millet olan Yahudilerin bölgedeki geçmişlerinin ne kadar gerilere gittiği konusu çok net değildir. Burada bulunan Yahudiler Farsça konuşmaktadır. Bu durum onların Babil'den gelmiş olabilecekleri tezini güçlendirmektedir. (Kurt, 1998, s. 105-106). İslam'daki fetih hareketleriyle Buhara'ya Arapların da geldiği görülmektedir. Yerli halk kendi arazilerinin bir kısmını, aralarında yaptıkları anlaşma gereği Araplara vermiştir. Böylece arazi sahibi olan Araplar, Buhara civarına kalıcı olarak yerleşmiştir. Araplar Buhara'da yaşadıkları bölgelere kendi adlarını vermişlerdir (Narşahi, 2013, ss. 80-82; Kurt, 1998, s. 106)

### III- Buhara: Çok Dinli Bir Kent

Buhara ekonomik gelişmişliğin yanı sıra kültürel açıdan da zengin bir kent olmuştur. Ticaret amacıyla kente gelen veya uğrayan tüccarlar

kentin kültürel açıdan zenginleşmesini sağlamıştır. Ticari aktiviteler esnasında sadece mal alım satımı yapılmamış aynı zamanda insanlar birbirlerinin kültür ve düşüncelerini de öğrenmişlerdir. Böylece hem Buhara'nın yerlileri şehre gelen yabancı tüccarlardan hem de tüccarlar yerli halktan etkilenmiştir. Dolayısıyla fikri ve kültürel açıdan karşılıklı bir etkileşim söz konusudur.

Buhara, tarih boyunca değişik dinlere ev sahipliği yapmıştır. Bu dinlerin başında da Budizm gelmektedir. Budizm Buhara'ya ticaret yolunu kullanan keşişler tarafından getirilmiştir. Maurya İpmaratoru Aşoka döneminde Hindistan'da oldukça huzurlu bir ortam yakalayan Budistler, bu hanedanlığın yıkılmasından sonra sıkıntılı bir döneme girmişlerdir. Hindu inançlarını savunan Sunga hanedanlığının iktidarı ele geçirmesiyle Hindistan'dan kovulan keşişler Hindistan, Orta Asya, Çin g zerg hında ticaret yapan tüccarların kervanlarına katılarak önce Hindistan'dan Orta Asya'ya gelmiş, oradan da bir süre sonra Çin'e geçmişlerdir. Mahayana Budizmi'ne mensup keşişler için Buhara ve civarı bir sığınak görevi görmüştür.

Kuşan imparatorları dinlere karşı hoşgörülü bir tutumları olduğu için onların sikkeleri İran, Hint ve Budist unsurları ihtiva eder. (Foltz, 2010, s. 45; Emmerick, 1987, s. 401; Harmatta, 1994, ss. 317-318). Kuşanların ikinci kralı Vima, İpek Yolu'nu kontrol altına almak için Hint dinlerine sempatik yaklaşmıştır. Çünkü o dönemde Hintliler, Buhara'nın da içerisinde olduğu Ceyhun (Oxus) bölgesinde ticaret yapıyorlardı. Vima'dan sonra tahta çıkan I. Kanişka (MS 127-151) İpek Yolu'nu kontrol altına alma idealini sürdürmüştür. Kaynaklarda ikinci Aşoka diye anılan I. Kanişka başta Buhara olmak üzere Orta Asya'da manastırlar (vihara) ve tapınaklar (stupa) inşa ettirerek Budizm'in yayılmasına katkı sağlamıştır. (Foltz, 2010, s. 45; Kitapçı, 1994, s. 63). Arkeologlar Buhara'da yaptıkları kazılarda yerin 12 metre derinliğinde miladın başlarında inşa edildiği düşünülen bir manastır bulmuşlardır. Bunun yanı sıra bölgede başka Budist manastırlarının varlığı da söz konusudur. Bu yüzden Budist manastırları için kullanılan *vihara* sözcüğünün dönüşüme uğrayarak Buhara halini aldığı da ifade edilir. Kazılarda ayrıca birçok heykelin bulunmuş olması (Kitapçı, 1978, s. 328) bölgede Budizm'in yaygın bir din olduğu yorumlarını g clendirmektedir. Kuşan imparatorluğunun sanat anlayışında Buddha'nın en popüler temsili gelecekte ortaya çıkacak olan Maitreya'dır. Bu düşüncenin Zerd ştilikteki mesih düşüncesinin bir yansıması olduğu ifade edilir (Sponberg and

Hardacre, 1988, s. 46). Üçüncü asırdaki Çin Budist kaynaklarında Kuşan topraklarının Budizm'in merkezi olduğu ifade edilir (Litvinsky, 1979, s. 25).

Buhara'daki keşişler İpek Yolu'nu kullanarak İç Asya'ya oradan da Çin'e ulaşmışlardır (Arslan, 2018, ss. 1-21). Budizm'in Çin'e girmesinden sonra din olarak Budizm'i benimseyen bazı keşişler hacı olmak için Budda'nın doğduğu topraklara gitmek için yola çıkmıştır. Bu yolculuğu yapanlardan Budist hacı Hiuen Tsang 630'lu yıllarda Buhara'yı ziyaret etmiş ve burada vihara adı verilen birçok Budist tapınağı ve bu tapınaklarda yaşayan birçok Budist keşiş görmüştür (Turan, 1995, s. 64; Günay ve Güngör, 1998, s. 148).

Buhara'da Budizm'in yerini üçüncü yüzyıldan itibaren Sasani devletinin hâkimiyetiyle Zerdüştilik almıştır. Budist tapınakları, Mecusi tapınakları olan ateşgedeye dönüştürülmüştür (Kitapçı, 1977, s. 52; Barthold, 1975, s. 55; Narşahi, 2013, ss. 27, 34; Kurt, 1998, s. 219-221; Naskali, 2009, ss. 174-176). Biruni Buhara'daki Mecusilerin Nevruz bayramını önemsediklerini ve bu bayramı kutlarken ateşgedede toplandıklarını ifade etmektedir (Biruni, 2011, s. 226). Buhara'nın ve ticaret yolunun hâkimiyetinin İranlılara geçmesi Zerdüştiliğin bölgedeki gücünü arttırmıştır. Bu güçlenmenin doğal bir sonucu olarak ateşgede sayısı hızla artmıştır. Neticede Buhara kenti Zerdüştiliğin kültürel bir merkezi haline gelmiştir (Kurt, 1998, s. 222-223). Biruni Buhara'daki Soğdların yerli bir kavim olduğunu ve İranlıların usulünü uyguladıklarını (Biruni, 2011, s. 49) ifade eder.

Buhara'nın çok kültürlü yapısında hayat bulan dinlerden birisi de Hıristiyanlıktır. Buhara'ya Hıristiyanlık MS üçüncü veya dördüncü asırdan itibaren girmiştir. İlerleyen dönemde bölgede özellikle Hıristiyanlığın Nesturi kolu etkili olmuştur. Benimsedikleri farklı bir teolojik anlayışla ana gövdeden ayrılan Nesturiler, kendilerine uygulanan baskı ve zulümden ötürü önce İran sonra da Buhara ve çevresine sığınmıştır. Çünkü Buhara tarih boyunca farklı inanç ve düşüncelere hoşgörülü yaklaşımıyla tanınmıştır. Budistlerle Zerdüştiler arasındaki nüfuz mücadelesinde Nesturiler güçlenerek bölgede ibadet için kiliseler yapmışlardır (Kurt, 1998, s. 227-228).

Buhara'da yaşayan dinlerden birisi de Yahudiliktir. Kentte ve civarında yaşayan Yahudiler için 'Buhara Yahudileri' tabiri

kullanılmaktadır. D. Arık'ın ifade ettiği üzere onlar için Orta Asya Yahudileri, Yerli Yahudiler, Fars-Tacik Yahudileri, Milli Azınlık gibi isimler de kullanılmıştır (Arık, 2005, s. 43). Yahudilerin Buhara'ya ne zaman geldikleri konusunda farklı görüşler ileri sürülmüştür. Buhara idarecilerinden birisi şehrin ekonomik yapısına farklı bir katkı sağlamak amacıyla Yahudi zanaatkrları şehre davet etmiştir. Bir başka rivayete göre Buhara hükümdarı, amansız bir hastalığa yakalanan eşini tedavi etmesi için İnan'dan Yahudi bir doktor davet etmiştir. Eşi iyileştikten sonra tedavi karşılığında Yahudi doktordan Buhara'ya yerleşmesini istemiştir. Doktor da on aileden oluşan Yahudi akraba ve dostlarıyla izin verilmesi halinde şehirde kalabileceğini söylemiştir (Arık, 2005, s. 47). Yahudilikte toplu ibadet için ergen on erkeğin gerekli olmasından ötürü, Yahudi doktor bu yüzden on aileye izin verilmesini istemiş olabilir.

Tarihi kaynaklarda yer alan rivayetlere göre Asurlular İsrail (Yahuda) krallığını ele geçirince Yahudileri Habor'a sürgün etmiştir. Kutsal Kitap'ta geçen Habor (II. Krallar, 17:6) sözcüğü, bazı araştırmacılarca Buhara olarak yorumlanmıştır (Bacher, III/292). Bir başka rivayete göre Yahudiler Buhara'ya M 515'te Babil sürgününden kurtulduktan sonra gelmişlerdir (Arık, 2005, ss. 47-48). Zira kaynaklarda Babil'deki sürgün hayatından kurtulan Yahudilerin bir kısmının Kudüs'e dönmeyip dünyanın değişik yerlerine dağıldıkları ifade edilmektedir.

Buhara ve civarında yaşadığı bilinen dinlerden olan Maniheizm, kenti İnan ve Bizans zulmünden kurtuluş yeri olarak görmüştür (Kurt, 1998, s. 229). Çünkü Buhara çok kültürlü ve hoşgörülü yapısıyla her zaman sıkıntı içerisinde olan insanların sığnağı olmuştur. Değişik din mensupları burada dinlerini rahatça yaşama fırsatı bulmuşlardır.

Buhara ve civarına en son gelen din ise İslamiyet olmuştur. İslamiyet Buhara'ya şehir Müslümanlar tarafından fethedilmeden daha önce gelmiştir. Çünkü Müslümanlarla ticari ilişkileri olan şehir halkı, İslam'ı tanıma fırsatı bulmuştur. Müslüman idarecilerin katkıları, Müslümanların samimiyeti ve İslami ilkelerin yaşam tarzlarına uygunluğu bölgenin İslamlaşmasında etkin olmuştur (Kurt, 1998, s. 274-275). Buhara farklı dinlere inanan insanlara daima ev sahipliği yapmıştır. Ticari hareketlilik şehrin kültürel ortamının güçlenmesini ve karşılıklı anlayışın gelişmesini sağlamıştır. Tarihsel süreç içerisinde sıkıntılı dönemler yaşayan farklı din mensupları Buhara'ya gelerek dinlerini rahatça yaşayabilmişlerdir. Buhara'nın çok milletli yapısı zgr bir düşünce ortamının gelişmesini sağlamıştır.

### Sonuç

Buhara'nın da önemli bir durak olduğu İpek Yolu'nun yeniden canlandırılması ticaret, altyapı, lojistik, kültür ve siyaset alanlarında işbirliği imkânlarının güçlendirilmesi anlamına gelecektir. İpek Yolu, ekonomik açıdan dışa açılmayı ve sosyo-kültürel açıdan işbirliğini geliştirmeyi sağlayabilir. Dışa açılma ve işbirliğinin güçlenmesi bu güzergâhta bulunan şehirlerin ve insanların yararına olacaktır. Aynı zamanda bu ekonomik ve kültürel işbirliği dünya barışının korunmasına da katkı sağlayacaktır.

Jeopolitik yapısı itibarıyla İpek Yolu bölgesi, dünyanın en büyük gelişme potansiyeline sahip bölgelerinden biri kabul edilmektedir. Buhara kenti, tarihte olduğu gibi günümüzde de tam olarak Doğu-Batı-Güney yollarının kesişim noktasında yer almaktadır. İpek Yolu'nun canlandırılması başta Buhara şehri olmak üzere bölge şehirleri için büyük fırsatlar sunmaktadır. Buhara ve bölge halkı ticaret, altyapı, lojistik ve kültürel açıdan gelişmeye müsait bir yapı arz etmektedir. Çünkü tarihsel tecrübe ve birikim Buhara şehri ve halkı için en büyük kazanımdır. Tarihsel süreçteki bir arada yaşama ve hoşgörü kültürü bölgenin gelişiminde önemli bir zemin oluşturmaktadır. Bu güçlü zemin, bölgenin ekonomik, sosyal ve kültürel açıdan güçlenmesi için günümüzdeki fırsatları çok daha iyi kullanabilmeyi sağlayacaktır.

Buhara'nın çok milletli ve çok dinli geçmişi, şehrin günümüzdeki fırsatları değerlendirebilmesi açısından bir başka önemli tecrübedir. Tarihsel tecrübesi ve birikimiyle kent, barış, kalkınma ve işbirliği açısından uluslararası bir öneme sahiptir. Devletlerarası iletişim, ticari işbirliği ve insanlar arası hoşgörü ortak bir amaca ve kazanca ulaşılabilmesi açısından önemlidir. Buhara, bütün bunlar dikkate alındığında günümüzde büyük bir fırsata sahip gözükmektedir.

### KAYNAKÇA

- Arik, D. (2005). *Buhara Yabudileri*, Ankara: Aziz Andaç Yay.
- Arslan, H. (2018). "Budizm'in Çin'e Girişinde İpek Yolunun Önemi ve İşlevi", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 18 (1), ss. 1-21.
- Bacher, W. (1902). "Bokhara", *The Jewish Encyclopedia*, Newyork, vol. III, ss. 292-295.
- Barthold, V. V. (1975), *Orta Asya Türk Tarihi Hakkında Dersler*, Haz. K. Yaşar Kopraman & İsmail Aka, Ankara.
- Barthold, W. (1970). "Buhara", *İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yay., cilt II, ss. 761-766.
- Bentley, J. (1993). *Old World Encounters: Cross-Cultural Contacts and Exchanges in Pre-Modern Times*, New York: Oxford University Press.
- Boulnois, L. (2005). *Silk Road: Monks, Warriors & Merchants*, Hong Kong: Odyssey Books.
- El-Biruni, Ebu Reyhan (2011). *Maziden Kalanlar (El-Asar El-Bakiye)*, ev. D. Ahsen Batur, İstanbul: Selenge Yay.
- Elisseeff, V. (2001). "Approaches Old and New to the Silk Roads", *The Silk Roads: Highways of Culture and Commerce*, Ed. Vadime Elisseeff, Oxford: Berghahn Books.
- Emmerick, R. E. (1987). "Buddhism in Central Asia", *Encyclopedia of Religion*, ed. Mircea Eliade, New York: Macmillan, vol. 2, s. 401.
- Firdevsi, Ebul Kasım, (1945-1955). *Şehname*, (I-IIIV), Ter: Necati Lugal, İstanbul.
- Foltz, R. (2010). *Religions of The Silk Road: Premod Patterns of Globalization*, 2nd. Ed., USA: Palgrave/Macmillan.
- Frye, R. N. (1965). *Bukhara: The Medieval Achievement*, Oklahoma: University of Oklahoma Press.
- Gnay, . & H. Güngör. (1998). *Türk Din Tarihi*, Kayseri: Laçın.
- Harmatta, J. (1994). "Religions in the Kushan Empire," *History of the Civilizations of Central Asia*, Ed. Janos Harmatta, Paris: UNESCO, Vol. 2, ss. 314-318.

- Kitapçı, Z. (1977). “Bugünkü Türk ve İslam Şehri Buhara’da İslamiyetin Yayılışı ve Yerleşmesi”, *Milli Kültür*, I, 3, ss. 51-55.
- Christian D. (1998). *A History of Russia, Inner Asia and Mongolia*, Oxford: Blackwell.
- Kitapçı, Z. (1978). “Sosyal Siyasi ve Dini Yönleri ile Fetihler Sırasında Aşağı Türkistan (Maveraünnehir)”, *Diyanet Dergisi*, XVII, 6, ss. 325-333.
- Kitapçı, Z. (1994). *Orta Asya’da İslamiyetin Yayılışı ve Türkler*, Konya.
- Kurt, H. (1998). *Orta Asya’nın İslamlaşma Süreci (Buhara Örneği)*, Ankara: Fecr Yay.
- Litvinsky, B. A. (1979) "Buddhism in Central Asia", *Encyclopaedia of Buddhism*, vol. 4, fasc. 1 , ed., G.P. Malalasekera, Colombo: Government of Ceylon.
- Narşahi, Ebu Bekir Muhammed b. Cafer. (2013). *Tarihü Buhara*, Çev. E. Göksu, Ankara: TTK Yay.
- Naskali, E. (2009). “Sasaniler”, *DİA*, cilt: 6, İstanbul: TDV Yay., ss. 174-176.
- Sponberg A. and H. Hardacre. (1988). *Maitreya: the Future Buddha*, eds., Princeton: Princeton University Press.
- Şeşen, R. (1992). “Buhara”, *DİA*, cilt: 6, İstanbul: TDV Yay., ss. 363-367.
- Şeşen, R. (1985). *İslam Coğrafyacılarına Göre Türkler ve Türk Ülkeleri*, Ankara.
- Togan, N. (1964). “Peygamberin Zamanında Şarki ve Garbi Türkistan’ı Ziyaret Eden Çinli Budist Rahibi Hüen-Çang’ın Bu Ülkelerin Dini ve Siyasi Hayatlarına Dair Kayıtları”, *İslam Tetkikleri Enstitüsü Dergisi*, IV, 1-2, ss. 21-64.
- Togan, Z. V. (1970). *Umumi Türk Tarihine Giriş*, İstanbul.
- Turan, O. (1995). *Türk Cihan Hakimiyeti Mefkuresi*, İstanbul: Boğaziçi Yay.
- Yitik, A. İ. (2004), “Buhara mı Vihara mı: Budizm’in İslam Dönemi Türk Kültürüne Etkileri”, *Uluslararası Türk Dünyası İnanç Merkezleri*



*Kongresi Bildirileri*, 23-27 Eylül 2002, Mersin, Ankara, ss. 1285-1296.

Waugh, D. (2007). "Richthofen's "Silk Roads": Toward the Archaeology of a Concept", *The Silk Road*, Vol. 5, Number 1, Summer, s. 4.



**KUR'AN-I KERİM'İN BAZI AYETLERİNDE ZAMİR  
GELMESİ GEREKEN YERDE İSMİN GETİRİLMESİ VE  
BUNUN NEDENLERİ**

Eyup AKŞİT\*

**ÖZ**

Metin dilbilim çalışmaları son yıllarda önemli oranda artmıştır. Metinlerin oluşturulma aşaması ve yorumlanması için ileri sürülen çeşitli teorilerden biri olan Metin dilbilim, metni bir bütün olarak ele alır. Ayrıca herhangi bir metinde bütünlüğü sağlayan unsurlar olarak bağlaşıklık (cohesion) ve bağdaşıklık (coherence), ölçüt olarak kabul eder. Metin dilbilim'e göre herhangi bir metnin yüzey yapısını oluşturan bağlaşıklık, çeşitli araçlarla sağlanır. Bu araçlar şunlardır: Gönderim (reference), değiştirim (substitution), eksilteli yapı (ellipsis), bağlama öğeleri (conjunction) ve sözlüksel bağlaşıklık (lexical cohesion). Metinlerde bağlaşıklık sağlayan gönderim öğelerinden biri de zamirlerdir. Zamirler, metni oluşturan cümleleri birbirine bağlamakta ve aralarında insicamı sağlamaktadır. Arap dilinde de eğer bir cümlede isim zikredildiyse ve onun hakkında sonraki bir cümlede bir yargıda bulunulacaksa ismin yerine zamirin getirilmesi, genel bir kuraldır. Ancak Kur'an-ı Kerim'in bazı yerlerinde bu kural işletilmez ve zamir gelmesi gereken yerde isim getirilir. Yani cümlede isim farklı şekillerde tekrar edilir. Bu tekrar vasıtasıyla metinde sözlüksel bağlaşıklık sağlanır. İşte bu çalışmada, çeşitli metinlerde bağlaşıklık sağlayan zamirlerin, Kur'an-ı Kerim'in bazı yerlerinde kullanımının terkedilmesi ve bunun nedenleri araştırılacaktır. Ayrıca bu meselenin metnin bağlaşıklığına etkisi sorgulanacaktır. Konu ele alınırken zamir ve Kur'an-ı Kerim'de zamirlerin mercü meselesine kısaca değinilecektir. Çünkü böyle bir mesele, çalışmamızın hacmini artırmasının ötesinde bir makale konusu değil, bir tez konusu olabilir. Bu nedendir ki çalışmamız, Kur'an'ın bazı ayetlerinde zamir gelmesi gereken yerde ismin gelmesi ve bunun nedenleri üzerinde yoğunlaşacaktır. Çalışmamız sırasında

---

\* Dr. Öğr. Üyesi, İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı. aksiteyup@hotmail.com - ORCID ID: orcid.org/0000-0001-6301-4483.

Makalenin Hakemlere Gönderiliş Tarihi : 08/10/2018

Makalenin Hakemlerden Geliş Tarihi : 23/11/2018

konuyla ilgili ayetler ve kısmen de Arapça beyitler örnek olarak sunulmuştur. Sonrasında ise örnekler analiz edilmiş ve bir sonuca ulaşmaya çalışılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Metin dilbilim ve Arapça, Bağlılık, Arapça Zamirler, Kur'an-ı Kerim.

#### USE OF NOUN INSTEAD OF PRONOUN IN SOME PARTS OF THE QUR'AN AND THE REASONS FOR THIS

##### ABSTRACT

Studies in the text linguistics have increased significantly in recent years. Text linguistics is one of the various theories suggested for the creation texts and the interpretation of texts. It considers the text as a whole. In addition, it accepts cohesion and coherence as the elements that provide integrity in any text. According to text linguistics, the cohesion of the surface structure of any text is provided by various tools. These tools include reference, substitution, ellipsis, conjunction, and lexical cohesion. One of the important reference tools that provide the cohesion in texts is pronouns. Pronouns connect the sentences that make up the text and provide harmony between them. In the Arabic language, if a noun is used in a sentence, and in a later sentence if a judgement is made about that noun, then it is a general rule to replace the noun with a pronoun. However, in some parts of the Qur'an, this rule does not work and the noun seems to be located where indeed a pronoun is supposed to keep ground. In other words, the name is repeated in different ways. By this reiteration, lexical cohesion is provided in the text. In this article, the reasons for the abandonment of the use of pronouns which provide coherency in several texts will be studied. Moreover, the effect of this issue on the cohesion of the text will be questioned. When the subject is discussed, the pronoun and the pronoun's antecedent in the Qur'an will be briefly discussed. Because of the fact that such an issue would increase the scope of the research with its highly dense it would be studied as a thesis subject rather than an essay subject. Therefore, our article will focus on the use of noun instead of pronoun in some parts of the Qur'an and the reasons for this. In our study, some ayahs from the Qur'an and some Arabic verses regarding the issue were presented as examples. Afterwards, the examples were analyzed and some inferences were made.

**Keywords:** Text linguistics and Arabic, Cohesion, Arabic Pronouns, Qur'an.

### Giriş

Son ilahî kitap Kuran-ı Kerim, Arapça indirilmiştir. Bu nedenle o, Arap dilinin kuralları çerçevesinde şekillenen bir üslupla muhataplarına seslenmiştir. Kur'ân, Arap dilinin zengin yapısını daha da güçlendirmiş ve onun günümüze kadar yaşamasında kritik bir rol oynamıştır.<sup>1</sup> Zira Hz. Peygamber (sav)'e gönderilen Kur'an ayetlerinin yazıya dökülmesi her şeyden önce Arap dilinin zeval bulmasına mani olmuştur. Sonraki dönemlerde metinleştirilen ve çoğaltılan Mushaflar sayesinde Kur'an-ı Kerim'in anlaşılması ve yorumlanmasına dair Müslüman âlimlerin yürüttüğü çalışmalar, Arap dilinin kurallarının subû bulmasında önemli bir işlev de görmüştür. Bununla birlikte Kur'an'ı anlamaya yönelik çabalar ile dil çalışmaları da karşılıklı olarak birbirini beslemiştir. Kur'an'ı yorumlamak için dile dair malzemeyi çok geniş perspektifle ele alan müfessirler, belagatçılar ve dil âlimleri birçok eser telif etmişlerdir. Bu eserlerinde onlar, Kur'an'ı üslup, dil, nahiv (sentaks) ve belagat (retorik) açısından ele alarak anlamaya ve yorumlamaya çalışmışlardır. Özellikle dilci yönü ağır basan müfessirler, Kur'an'ın söz dizimindeki üstün yönleri ele almıştır. Kur'an'ın 'icâzı şeklinde sistemleştirilen bu gayretler, belagat ve nahiv çalışmalarına da hız vermiştir. Özellikle Arapçanın söz dizimine dair çeşitli yaklaşımlar ileri sürülmüştür. Arapça sözdiziminde her dilde olduğu gibi zamirler önemli bir yer tutar. Arapçada zamirler, cümlenin anlaşılması için büyük bir önemi haizdir. Bu nedenle zamirlerin mercii (göndergesi)nin doğru bir şekilde tespit edilmesi gerekir. Aksi takdirde cümle yanlış anlaşılır. Kur'an'ın bazı ayetlerinin tefsiri konusundaki görüş farklılıklarından bir kısmı ayette yer alan zamirlerin merciiyle alakalıdır.<sup>2</sup> Bu nedenle Suyûtî (ö. 911/1505), zamirleri müfessirin bilmeye ihtiyaç duyduğu önemli kaideler başlığında ilk sıraya yerleştirmiştir.<sup>3</sup> İlk dönem tefsir, nahiv, dil ve belagat kitaplarında görebildiğimiz kadarıyla zamirlerin mercii vb. meseleler ele alınsa da zamir yerine ismin getirilmesi

<sup>1</sup> Arap diline Kur'an'ın katkısı için bkz. Muhammet Vehbi Dereli, "Arapçayı Doğru Kullanmanın Kur'an'ın Anlaşılmasına Olan Etkisi", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 34 (Güz 2012): 32.

<sup>2</sup> Celaleddin Abdurrahman b. Ebi Bekr es-Suyûtî, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Belirtilmemiş (Riyad: Merkezu'd-Dirâsâti'l-Kur'âniyye, 2005), 4: 1273.

<sup>3</sup> Suyûtî, *el-İtkân*, 4: 1266. Zamirlerin Tefsir ilmindeki önemi için ayrıca bkz. İsmail Aydın, *Kuran Müphemleri Olarak Zamirler*, (İzmir: Tibyan Yayıncılık, 2012), 22-24.

meselesi ve nedenleri sistematik ele alınmamıştır.<sup>4</sup> Meseleyi Kur'an ilimleri bağlamında sistematik olarak ilk önce Zerkeşî (ö. 794/1392) ve Suyûtî ele almıştır. Belagat âlimlerinden ise Yahyâ b. Hamza el-'Alevî (ö. 749/1348) meseleye ilk dikkat çeken isimdir.<sup>5</sup> Meseleye kısaca değinen el-'Alevî'ye göre zamir gelmesi gereken yerde ismin tekrar edilmesi, her ne kadar irab yani nahiv ilmi (sentaks)ni ilgilendirse de meselenin meâni ilmiyle de ilgisi vardır. Meseleyi ele alan diğer âlimlere yeri geldikçe işarette bulunacağız. Modern dönemlerde ise Taha Hüseyin'in Kur'an'daki gaib (üçüncü şahıs) zamirlerinin işaret zamiri olarak kabul edilmesi gerektiğini ileri süren tebliği meseleye ilişkin kapsamlı bir çalışmadır.<sup>6</sup> Kur'an'da zamirler ve mercii hususunda Türkçe kaleme alınmış çalışmalar da bulunmaktadır.<sup>7</sup> Bu çalışmalar içerisinde İsmail Aydın'ın "*Kuran Müphemleri Olarak Zamirler*" adlı eseri içerik ve konuyu ele alışını itibariyle önemlidir. İki bölümden oluşan çalışmada Aydın, birinci bölümde zamirin mercii ve Tefsirdeki yansımalarını; ikinci bölümde ise zamirin merciiine dayalı anlam problemlerini ele alır.<sup>8</sup> Bahsi geçen çalışma Kur'an'da yer alan zamirler ve merciiine dair önemli bilgiler içermektedir.

<sup>4</sup> Bu meseleye sonraki dönem bazı belagat eserlerinde "İzmâr makamında izhâr" başlığı adı altında kısaca değinilmiştir. Ancak klasik dönemde ise kısa telmihlerle işaret edilmiştir. Bkz. Ebû Ya'kub Siraceddin Yusuf b. Ebû Bekr es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-'Ulûm*, (Beyrut: Dâru'l-kutub el-İlmiyye, 1981), 198.

<sup>5</sup> Yahyâ b. Hamza el-'Alevî, *et-Tirazî'l-mütezzammin li-esrâri'l-Belâga ve Ulûmi Hakâiki'l-İcâz*, (Kahire: Dâru'l-kutubi'l-Hidiviyye, 1914), 2: 148.

<sup>6</sup> Taha Hüseyin, "Kur'an-ı Kerim'de Üçüncü Şahıs Zamirinin İşaret Zamiri Olarak Kullanılışı", trc. Mehmed Hatipoğlu, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (1960): 149-163.

<sup>7</sup> Fatih, Tiyek, *Zamirlerin Mercii ile İlgili İhtilafların Tefsire Etkisi*, (Yüksek Lisans Tezi, Kahraman Maraş Sütçü İmam Üniversitesi, 2008); Selahattin Yılmaz, "Kur'an-ı Kerim'deki Bazı Zamirlerin Mercileriyle İlgili Önemli Kurallar", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/1 (2001): 111-123; Kutbettin Ekinci, "Kur'an'da Mercileri Metinde Geçmeyen Zamirler", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/16, (2017/1): 133-147.

<sup>8</sup> Aydın, *Kuran Müphemleri Olarak Zamirler*, 27-111, 113-161.

### 1. Zamirler ve Mercii (Göndergesi)

Her dilde olduğu gibi Arap dilinde de zamirler, özel veya genel varlıkların isimleri yerine kullanılır. Arapçada zamire; idmâr (الإِضْمَارُ), mudmer (المُضْمَرُ), kinâye (الْكِنَايَةُ) ve meknî (المَكْنِيّ) gibi isimler de verilir. Daha yaygın kullanılan “zamir” (الزَّمِير) terimi, Basralı dilciler tarafından kullanılmıştır. Kûfeli dilciler ise zamir yerine “kinâye ve meknî” gibi terimleri tercih etmişlerdir.<sup>9</sup> Arapçada zamirler, marife (belirli) ve mebnî<sup>10</sup> kelimeler olup çeşitli şekillerde tasnif edilirler. Öncelikle zamirler, cümlede görünür olup olmamasına binaen ikiye ayrılır: Bâriz (açık, görünür) zamir ve müstetir (gizli) zamir. Bariz zamirler de kendinden önceki kelimeye bitişik ve bitişik olmama açısından ikiye ayrılır: Muttasıl (kelimeye bitişik yazılan) ve munfasıl (kelimeden ayrı yazılan). Bunun yanı sıra zamirler söz dizimindeki konumuna göre merfu‘, mansûb ve mecrûr şeklinde de tasnife tabi tutulur.<sup>11</sup> Bir ayette bazı zamirleri göstermek gerekirse: نَحْنُ نَرْزُقُهُمْ وَإِيَّاكُمْ “Biz, onları da sizi de rızıklandırırız.” (İsrâ 17/31). Bu Ayette نَحْنُ (biz), bariz, munfasıl ve ref zamiridir. هُمْ (onlar/ı), bariz, muttasıl ve nasb zamiridir. إِيَّاكُمْ (sizleri) ise bariz, munfasıl ve nasb zamiridir. Ayrıca نَرْزُقُ (rızk veririz) fiilinde müstetir bir نَحْنُ (Biz) zamiri yer alır. Şu ayette ise يَعْلَمُ ve يَرَى fiillerinde müstetir bir هُوَ (o) zamiri vardır: أَلَمْ يَعْلَمْ بِأَنَّ اللَّهَ يَرَى (el-‘Alak 96/14). Görüldüğü gibi Kur’an’da zamirlere sıkça yer verilmektedir.<sup>12</sup>

Metin dilbilim açısından ise zamirler ikiye ayrılır: Varlık ve iyelik. Varlık zamirleri (الضمائر الوجودية): Ben (أنا), sen (أنت - أنت), o (هو - هي), biz

<sup>9</sup> Ebû Hayyân el-Endelûsî, *İrtişâfu’l-Darab min Lisâni’l-‘Arab*, thk. Recep Osman Muhammed (Kahire: Mektebetu’l-Hanci, 1998), 1: 911.

<sup>10</sup> Arapçada cümle içindeki konumu ne olursa olsun, son harfinin harekesi değişmeyen ve hep aynı olan kelimelere denir. Daha geniş bilgi için bkz. Hasan Abbas, *en-Nabvu’l-Vâfi*, 3. Baskı, (Kahire: Daru’l-Me‘ârif, 1974), 1: 72-84.

<sup>11</sup> İbn Hişâm, *Katru’n-Nedâ ve Bellu’s-Sadâ*, thk. Muhyiddin Abdulhamid (Beyrut: el-Mektebetu’l-‘Asriyye, 1994), 167-169; Abbas, *en-Nabvu’l-Vâfi*, 1: 221, 222, 234.

<sup>12</sup> Örneğin Nur Sûresi 31. ayette yaklaşık otuz zamir yer almaktadır. Bkz. Nur Sûresi, 24/31.

( الضمائر ) İyelik zamirleri ( أنتم أنتن ( نحن ), siz ( هم هم ) onlar vb. zamirlerdir.<sup>13</sup> İyelik zamirleri ( الضمائر ): Benim kalemim ( قلبي ), senin kalemin ( قلمك ), onun kalemi ( قلمه ), bizim kalemimiz ( قلمنا ) örneklerindeki benim ( ي ), senin ( ك ), onun ( ه ) vb. zamirlerdir.<sup>14</sup> Varlık zamirlerinden ben ve biz, bir metinde metni oluşturan kişiye ya da bir konuşmada konuşan kişiye gönderimde bulunurlar. Sen ve siz zamirleri de aynı şekilde metnin muhatabına gönderimde bulunduğu için metnin insicamında değil, metnin oluşumunda bir role sahiptirler. Oysaki o ve onlar zamirleri, metnin içindeki kişilere gönderimde bulunurlar ve böylelikle metnin bütünlüğüne katkı sağlarlar. Örneğin aşağıdaki ‘Antera b. Şeddâd’a ait beyitte<sup>15</sup> رَأَيْتُ (gördüm) ve كَرَزْتُ (hücum ettim) fiillerindeki ث (ben) varlık zamiridir ve bizzat şairin kendisidir. جَمْعُهُمْ (birlikleri) isim tamlamasında هُمْ (onların) zamiri de varlık zamiridir ve الْقَوْمَ (Kavim, şürde düşmanlar) topluluk ismine gönderimde bulunmaktadır. يَتَذَمَّرُونَ (Kışkırtıyorlar) fiilinde ise و (onlar) zamiri de varlık zamiridir ve الْقَوْمَ topluluk ismine gönderimde bulunmaktadır.

لَمَّا رَأَيْتُ الْقَوْمَ أَقْبَلَ جَمْعُهُمْ يَتَذَمَّرُونَ كَرَزْتُ غَيْرَ مُدَمِّمٍ [Kâmil Bahri]

*Birbirlerini kışkırtarak düşman birliklerinin geldiğini gördüğümde*

*Hiç de fena sayılmayacak bir şekilde hücum ettim.*

Yukarıdaki beyitte görüldüğü gibi “onlar” zamiri<sup>16</sup> beytin cümleleri arasında insicam sağlamak ve onu bir bütün haline

<sup>13</sup> Arapça’da fiile bitişen ve mefulun bih konumundaki zamirleri de bu kategoride değerlendirmek yerinde olacaktır. Örneğin رَأَيْتُهُ (Onu gördüm) . Cümledeki ه (onu) zamiri mefulun bih konumundadır ve varlık zamiridir.

<sup>14</sup> Muhammed Hattâbî, *Lisâniyyâtü'n-Nass: Medbalun ilâ İnsicâmi'l-Hitâb*, (Beyrut: el-Merkezu's-Sâkâfiyyu'l-'Arabîyyi, 1991), 16-25

<sup>15</sup> el-Hatîb et-Tebrîzî, *Şerh Divan-ı 'Antera*, (Beyrut, Dârû'l-Kitâbi'l-'Arabî,1992), 181.

<sup>16</sup> جَمْعُهُمْ (birlikleri) isim tamlamasında هُمْ (onlar) zamiri ile يَتَذَمَّرُونَ (Kışkırtıyorlar) fiilinde ise و (onlar) zamiri.



getirmektedir. Ancak okurun bu insicamı anlaması için “onlar” zamirinin الْقَوْمَ topluluk ismine geri döndüğünü yani “onlar” zamirin merciinin الْقَوْمَ (düşman) sözcüğünün olduğunu bilmesi gerekir. Bu bilgiyi ona, Arapça dilbilgisi sağlayabilir. Arapça söz diziminde her zamirin mutlaka mercii yani zamirin yerini aldığı bir isim olmalıdır. Zamirin merciinde asıl kural şudur: Zamirin mercii, zamire en yakın olan isimdir.<sup>17</sup> Zamirler sadece ismin yerini alırlar, fiil ya da harfin yerini alamazlar. “Nûh, oğluna seslendi.” (Hûd 11/42) ayetinde هُ (onun/ona) muttasıl zamirdir ve mercii ise Hz. Nûh’tur. Arapça söz diziminde bir önceki ayette olduğu gibi bir fiil cümlesinde fâil (özne)in fiilden hemen sonra gelmesi ve onu mefulün bihin takip etmesi genel bir kuraldır.<sup>18</sup> Bu nedenle genel olarak zamirlerin merci, zamirden öncedir ancak bazı durumlarda zamirlerin mercii zamirden sonra da gelebilir. Bu durumu özellikle mefulün bihin fâilden önce geldiği ve mefulün bih (nesne)te kendisinden sonra gelen fâile geri dönen bir zamirin bulunduğu Arapça söz diziminde rastlarız: رَبِّ رَبِّ (Rabbinden Ömer korktu) cümlesinde رَبِّ (rab) kelimesi mefulün bihtir ve kendisinden sonra gelen fâil konumundaki عَمْرُ (Ömer) kelimesine dönen bir zamir içermektedir. Mefulün bih (nesne)e bitişen هُ (onun) zamiri, lafzen sonra gelen ancak rütbe<sup>19</sup> bakımından öncelikli konuma sahip fâil yani عَمْرُ (Ömer) kelimesine dönmektedir. Ancak ضَرَبَ ضَرَبَ أَخُوهُ زَيْدًا cümlesi, Arapçanın söz dizim kurallarına göre hatalıdır. Çünkü bu cümlede zamir, lafzen ve rütbe itibariyle sonra gelen زَيْدًا mefulün bihine dönmektedir.<sup>20</sup> Arapça söz dizimine göre hatalı olan ضَرَبَ ضَرَبَ أَخُوهُ زَيْدًا cümlesini eğer şöyle dersek kurallı bir cümle haline getirmiş oluruz: ضَرَبَ

<sup>17</sup> Ancak bu kuralın geçerli olmadığı yerlerde vardır. Daha geniş bilgi için bkz. Abbas, *en-Nabvu'l-Vâfi*, 1: 261, 262.

<sup>18</sup> İbn ‘Akîl, *Şerhu İbn ‘Akîl*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid (Kahire: Mektebetu’l-Hancı, 1990), 1: 484.

<sup>19</sup> Arapça sözdiziminde fail (özne), mefulun bih (nesne)ten öncelikli bir konuma sahiptir ve bu nedenle genelde önce fail, sonra mefulun bih gelir. Çünkü cümlede işi yapan ve asıl rol üstlenen faildir. Buna göre fail, rütbe bakımından mefulden öncedir ve üstündür.

<sup>20</sup> İbn ‘Akîl, *Şerhu İbn ‘Akîl*, 1: 492, 493.

زَيْدًا أَخُوهُ (Zeyd'i kardeşi dövdü). Kısacası Arap dilinde genellikle zamirin merci olan isim, rütbe bakımından değil, lafzen zamirden sonra gelebilir.<sup>21</sup> Bu nedenle eğer fâilde mefule dönen bir zamir varsa önce meful, sonra fâil gelir. Şu ayette de olduğu gibi: وَإِذْ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ “Rabbi, İbrahim'i birtakım emirler ile denemiş, o da onları yerine getirmişti.” (Bakara 2/124).

Kur'an-ı Kerim'de zamirin merciini belirlemede nahiv kurallarının yeterli olmadığı durumlarda müfessirler, farklı yöntemlere başvururlar. Aydın'a göre bu amaçla müfessirler siyâk (bağlam), sebab-i nüzul vb. yardımcı unsurlara başvurur.<sup>22</sup> Bazen Kur'an-ı Kerim'de zamirin mercii açıkça belirtilmez. Bu durumda ayetin bağlamından veya metin dışı delillerle zamirin merci keşfedilebilir. كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ “Onun üstünde(yeryüzünde) bulunan her şey fanidir.” (Rahmân 55/26) ayetinde هَا (onun) zamirinin merci, açıkça belirtilmemiştir. Ancak cümlenin bağlamından zamirin mercinin “yeryüzü” sözcüğü olduğu söylenebilir.<sup>23</sup> Dil ve nahiv âlimi İbn Hâleveyh (ö. 370/980),<sup>24</sup> Araçların daha önce hiç zikri geçmeyen bir şey yerine eğer anlam açıksa zamir getirdiklerini söyler ve şu örneği verir: مَا عَلَيْهَا أَعْلَمُ مِنْ فُلَانٍ يُعْتُونَ الْأَرْضَ “Onun üstünde falandan daha bilgili yoktur” derken Araçlar, yeryüzünü kast ederler.<sup>25</sup> Bazı ayetlerde ise zamirin mercii hiç zikredilmez ve zamir, merciine zorunluluk yoluyla delalet eder.<sup>26</sup> Örneğin إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ “Biz onu Kadir gecesinde indirdik.” (Kadir 97/1) ayetinde ه (o/onu) zamirinin mercii Kur'an-ı Kerimdir. Ayette Kur'an-ı Kerim kelimesi yer

<sup>21</sup> Bu kural şe'n zamiri, tenazu ile medh ve zem fillerinin bazı kullanımlarında geçerli değildir.

<sup>22</sup> Aydın, *Kuran Müphemleri Olarak Zamirler*, 86.

<sup>23</sup> Suyûtî, *el-İtkân*, 4: 1267.

<sup>24</sup> Hamdâniler döneminde yaşayan ünlü dil ve nahiv alimidir. Hayatı hakkında daha geniş bilgi için bkz. İzzet Marangozoğlu, "İbn Hâleveyh'in Hayatı, İlmî Kişiliği ve Eserleri", *Mîzânü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi* 1 (Aralık 2015): 41-58.

<sup>25</sup> İbn Hâleveyh, *İrabu Selâsine Sûre*, (Beyrut: Dâru ve Mektebetu'l-Hilâl, 1985), 142.

<sup>26</sup> Suyûtî, *el-İtkân*, 4: 1267.

almamaktadır. Ancak zihin أَنْزَلَ fiili ile Kur'an-ı Kerim arasında bir bağ kurarak veya daha önceki bilgilerine dayanarak ه (o/onu) zamirinin mercii Kur'an-ı Kerim olduğu sonucuna varır.

Arapça söz diziminde dolayısıyla Kur'an-ı Kerim'de isim tamlamalarından sonra gelen zamirlerin mercii meselesi önemlidir. Bu meselede asıl kural şudur: İsim tamlamalarından sonra gelen zamir mercii, muzâf (tamlanan) olan ögedir.<sup>27</sup> Çünkü cümlede muzâf hakkında bir yargı ileri sürülmektedir.<sup>28</sup> Bir örnekle açıklamak gerekirse: وَإِنْ تَعُدُّوا نِعْمَةَ اللَّهِ أَنْ تَعُدُّوا نِعْمَةَ اللَّهِ أَنْ تَعُدُّوا نِعْمَةَ اللَّهِ “Allah'ın nimetini saymaya kalksanız, onu sayamazsınız.”(Nahl 16/18) ayetinde هَا (o/onu) zamirinin mercii, نِعْمَةَ اللَّهِ (Allah'ın nimeti) isim tamlamasındaki muzâf olan نِعْمَةٌ (nimet) kelimesidir. Zira ayette muzâfun ileyh (tamlayan) olan “Allah” lafzı hakkında değil, muzâf olan “nimet” kelimesi hakkında bir yargıda bulunmaktadır. Ancak eğer isim tamlamasında muzâf, جميع, كلّ gibi kelimelerden ise veya cümlede zamir mercii, muzâfun ileyh olduğuna dair bir delil varsa zamir mercii, muzâfun ileyhtir. Örneğin عَرَفْتُ مَضْمُونِ الرِّسَالَةِ ثُمَّ مَرَقْتُهَا (Mektubun içeriğini öğrendim sonra onu yırttım) cümlesinde هَا zamirinin mercii, مَضْمُونِ الرِّسَالَةِ (Mektubun içeriği) isim tamlamasında muzâfun ileyh olan “الرسالة” kelimesidir. Çünkü هَا (o/onu) zamiri, müennes (dişil) bir kelime için kullanılır. Bu nedenle zamir mercii, müennes bir kelime olan “الرسالة” kelimesidir. Aşağıdaki ayette de هُ (o/onu) zamirinin mercii, إِلَهَ مُوسَى (Musa'nın ilahı) isim tamlamasındaki muzâfun ileyh olan “مُوسَى” kelimesidir: وَقَالَ فِرْعَوْنُ يَا هَامَانَ ابْنِي لِي رَحًا لَعَلِّي أَبْلُغُ الْأَسْبَابَ الْأَسْبَابَ السَّمَاوَاتِ فَأَطَّلِعَ إِلَى إِلَهِ مُوسَى وَإِنِّي لأَظُنُّهُ كَاذِبًا “Firavun: 'Ey Hâmân! Bana bir kule yap; belki yollara, göklerin yollarına erişirim de Musa'nın ilahını görürüm. Doğrusu ben, onu yalancı sanıyorum' dedi.” (Mu'min 40/36,37).

<sup>27</sup> Abbas, *en-Nabvu'l-Vâfi*, 1: 262.

<sup>28</sup> Suyûtî, *el-İtkân*, 4: 1271.

Yukarıdaki ayetlerde ve diğer örneklerde görüldüğü gibi Arapçanın söz diziminde zamirlerin mercii ile ilgili birçok istisnai durum söz konusudur. Bütün bu istisnaları bir kenara bırakırsak şu genel yargıya ulaşabiliriz: Arap dilinde eğer bir cümlede isim zikredildiyse onun hakkında sonraki bir cümlede bir yargıda bulunulacaksa genel olarak ismin yerine zamir getirilir. Örneğin aşağıdaki ayette birinci cümlede Allah lafzı zikredilmiş, ikinci cümlede ise Allah lafzı tekrar edilmeden onun yerine هُ (o) zamiri getirilmiştir. Yani şöyle denmemiştir: إِنَّ اللَّهَ ۙ يُحِبُّ فَمَنْ عَمَّا وَأَلْحَ فَأَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ ۙ يُحِبُّ الظَّالِمِينَ (Doğrusu Allah zâlimleri sevmez.) الظَّالِمِينَ “Kim bağışlar ve ıslah ederse, onun mükâfatı Allah'a aittir. Doğrusu O, zâlimleri sevmez.” (Şûrâ, 42/40).Ayette şart ve cevap cümlesini tek bir cümle sayarsak iki cümle yer almaktadır:

1a. **Kim** bağışlar ve ıslah ederse **onun** mükâfatı **Allah**'a aittir.

1b. Doğrusu **O**, zâlimleri sevmez.

Ayette 1a. cümlesinde ‘**Kim**’ şart ismine aynı cümlede ‘**onun**’ iyelik zamiriyle bir gönderimde bulunulmuştur. Ayrıca 1b. cümlesindeki ‘**O**’ zamiri, 1a. cümlesindeki ‘**Allah**’ lafzının yerine kullanılmıştır. Yani zamirler aracılığı ile iki cümle birbirine bağlanmış ve böylelikle hem yüzeysel hem de anlamsal açıdan bir bütünlük sağlanmıştır. Metin dilbilimin bize sunduğu kavramlarla ifade edecek olursak; metni oluşturan iki cümle arasında gönderim unsuru olan zamirler aracılığıyla bağlaşıklık sağlanmıştır.

## 2. Bağlaşıklık (الاتساق/Chosen)

Dilbilim, özellikle XX. yüzyıldan sonra seyrini değiştirmiş ve cümleyi esas alan çalışmalardan ziyade cümle ötesine yönelmiştir. Klasik dilbilimdeki gibi tek tek cümleleri değil, metni bir bütün olarak ele alan teoriler üretmiştir. Felsefe, Psikoloji, Edebiyat vb. disiplinlerin ve yapay zeka gibi çalışmaların etkisiyle metinlerin oluşturulması, açıklanması ve yorumlanmasına dair metin dilbilim adıyla sistemleştirilen bu çabalar meyvelerini vermeye başlamıştır. Alman dilbilimci Hartman ve öğrencilerinin çabalarıyla dil çalışmaları metin bağlamında ele alınır olmuştur. Zellig Harris (ö.1992), *Discourse Analysis* (Söylem Çözümlemesi)

eserinde metnin en büyük dil birimi kabul edilmesi gerektiğini söyleyerek dilbilim çalışmalarında bir çığır açmıştır.<sup>29</sup> Metin kavramı, metnin işlevi, okurun beklentisi, metnin iletişimsel ve toplumsal yönüne dair birçok farklı görüşlerin ileri sürüldüğü bu dönemde Eugene Coseriu (ö. 2002), metin dilbilim kavramını ilk kullanan dilci olmuştur.<sup>30</sup>

Metin dilbilim çalışmaları son yıllarda, Beaugrande ve Dressler'in *Introduction to text Linguistics*<sup>31</sup> (Metin Dilbilime Giriş) ile Halliday ve Hasan'ın *Cohesion in English*<sup>32</sup> (İngilizcede Bağlılık) adlı yayımlanan eserleriyle birlikte ivme kazanmıştır. Metin dilbilimle ilgili çalışma yapan Arap ve Türk araştırmacıların çoğunun başvuru kitabı genellikle bu iki eserdir. Bu iki eserden esinlenerek metin dilbilime dair Arapça kaleme alınan en önemli çalışma Hattâbî'ye ait *Lisâniyyâtü'n-Nass: Medhalün ilâ insicâmi'l-bitâb*<sup>33</sup> (Metin dilbilim: Söylemin İncicamına Giriş) adlı kitaptır. Metin dilbilime dair Türkçe kaleme alınan makale ve kitaplarda da son yıllarda artış gözlenmektedir. Günay'ın *Metin Bilgisi*<sup>34</sup> ile Torusdağ ve Aydın'ın ortak çalışması *Metindilbilim ve Örnek Metin Çözümlemeleri*<sup>35</sup>, metin dilbilime ilişkin Türkçe hazırlanmış ve örneklerle desteklenmiş önemli kitaplar arasındadır. Ancak her iki çalışmada metin dilbilime ilişkin kavramların Türkçe karşılığında henüz bir birliğin sağlanmadığı görülmektedir. Örneğin metin ölçütlerine dair İngilizce "Chosen" terimine karşılık olarak Günay "Bağdaşıklık" terimini tercih ederken Torusdağ ve Aydın ise "Bağlılık" terimini kullanır.<sup>36</sup> "Coherence" terimini ise Günay "Tutarlılık", Torusdağ ve Aydın ise "Bağdaşıklık"

<sup>29</sup> Gülşen Torusdağ - İlker Aydın, *Metindilbilim ve Örnek Metin Çözümlemeleri*, 2. Baskı (Ankara: Pegem Akademi, 2018), 31, 32.

<sup>30</sup> Torusdağ - Aydın, *Metindilbilim ve Örnek Metin Çözümlemeleri*, 38.

<sup>31</sup> R. Alain de Beaugrande - W. Ulrich Dressler, *Introduction to text Linguistics*, (London: Longman Linguistics Library, 1981).

<sup>32</sup> M.A.K Halliday - Ruqaiya Hasan, *Cohesion in English*, (London: Longman Group Limited, 1976).

<sup>33</sup> Muhammet Hattâbî, *Lisâniyyâtü'n-Nass: Medhalün ilâ insicâmi'l-bitâb*, (Beyrut: el-Merkezü's-Sâkâfıyyu'l-'Arabiyyi, 1991).

<sup>34</sup> V. Doğan Günay, *Metin Bilgisi*, 5. Baskı (İstanbul: Papatya Yayıncılık, 2017).

<sup>35</sup> Torusdağ - Aydın, *Metindilbilim ve Örnek Metin Çözümlemeleri*, (Ankara: Pegem Akademi, 2018).

<sup>36</sup> Günay, *Metin Bilgisi*, 75; Torusdağ - Aydın, *Metindilbilim*, 17.

terimiyle Türkçeleştirir.<sup>37</sup> Görüldüğü gibi henüz ortak bir terim üzerinde uzlaşma sağlanamamıştır. Bu ise kavram kargaşasına neden olmaktadır. Biz ise kargaşaya düşmemek adına Torusdağ ve Aydın'a uyararak çalışmamızda "Chosen" terimini "Bağlaşıklık", "Coherence" terimini ise "Bağdaşıklık" terimiyle karşılamayı tercih ettik.

Metin dilbilim, metni, yapı, işlev ve anlam itibarıyla bir bütün olarak ele almakta ve metinde bütünlüğü sağlayan çeşitli ölçütleri sürmektedir.<sup>38</sup> Bu ölçütlerden bağlaşıklık (chosen/تساق) ve bağdaşıklık (coherence/انسجام) büyük bir önemi haizdir. Bağlaşıklık "bir yazının metin olmasını sağlayan, metin içi ilişkileri kuran, dille ilgili özelliklerin tümünü belirten bir kavram"<sup>39</sup> olarak tarif edilir. Bağlaşıklık, metnin derin yapısına ulaşmada bir anahtar konumundadır. Metin dilbilim'e göre herhangi bir metnin yüzey yapısında görülen bağlaşıklık, çeşitli dilbilimsel araç ve sözlüksel ilişkiyle sağlanır.<sup>40</sup>

Herhangi bir metinde bağlaşıklığı sağlayan öğeler<sup>41</sup> şunlardır: Gönderim (الإحالة/Reference), değiştirim (استبدال/substitution), eksiltili yapı (الحذف/ellipse), bağlama öğeleri (أدوات الربط/ conjunction) ve sözlüksel bağlaşıklık (تساق المعجمي/ lexical cohesion).<sup>42</sup> Bu araçlardan gönderim, değiştirim, eksiltili yapı ve bağlama öğeleri dilbilgisine dair iken sözlüksel bağlaşıklık anlama dairedir. Torusdağ ve Aydın'ın işaret ettiği gibi "metnin yüzey yapısında yer alan sözlüksel ve dilbilgisel bağlaşıklık

<sup>37</sup> Günay, *Metin Bilgisi*, 120; Torusdağ - Aydın, *Metindilbilim*, 17.

<sup>38</sup> Metinsellik ölçütleri şunlardır: Amaç, bilgisellik, metinlerarasılık vb. Daha geniş bilgi için bkz. Torusdağ - Aydın, *Metindilbilim*, 16.

<sup>39</sup> Günay, *Metin Bilgisi*, 75.

<sup>40</sup> Halliday -Hasan, *Cohesion in English*, 4-6; Torusdağ - Aydın, *Metindilbilim*, 69,70.

<sup>41</sup> Bağlaşıklık öğelerinin sınıflandırılması hususunda farklı görüşler vardır. Biz çalışmamızda bağlaşıklık öğelerini sınıflandırırken Halliday ve Hasan'ın "Cohesion in English" adlı eserini esas aldık. Bkz. Halliday -Hasan, *Cohesion in English*, 6.

<sup>42</sup> Halliday -Hasan, *Cohesion in English*, 6; Hattâbî, *Lisâniyyâtü'n-Nass*, 16-25; Pelin Seçkin vd. "Bağdaşıklık Ve Tutarlılık Bakımından Lise Ve Üniversite Öğrencilerinin Yazılı Anlatım Becerileri", *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi* 3/1 (2014): 340-353.

*ilişkilerinden metnin derin yapısındaki anlam ilişkilerine ulaşılır.*<sup>43</sup> Metnin derin yapısı yani bağdaşıklık, metnin tümünü anlamsal olarak değerlendirmektir.<sup>44</sup> Biz, konumuz yani zamirlerle ilişkili olması hasebiyle bağdaşıklık öğelerinden sadece gönderimi ve sözlüksel bağdaşıklığı ele alacağız.

## 2.1. Gönderim (الإحالة/Reference)

Bağdaşıklık öğelerinden gönderim, bir metinde cümle içindeki sözcükler ve cümleler arasında hatta metni oluşturan paragraflar arasındaki bağlantıyı sağlayan dilbilgisel araçlardır.<sup>45</sup> Gönderim araçları (عناقر الإحالة) şunlardır: Zamirler, işaret isimleri, ismi mevsûller ve karşılaştırma edatları.<sup>46</sup> Bu araçların yardımıyla okur, metinde geçen kişiler, yerler ve nesnelere odaklanır ve metni oluşturan cümleler arasındaki bağlantının deyim yerindeyse izini süren bir role bürünür. Herhangi bir metinde gönderim aracı olarak zamirler çok yer tutar. Zamirlerin önemli işlevlerinden biri de ihtisardır.<sup>47</sup> Yani zamirler daha önce zikri geçen şahıs, yer, nesne ve uzun cümlelerin tekrarını önleyerek metnin hacmini azalttığı gibi monotonluğunu da önler. Bir örnek vermek gerekirse: Ahzâb Sûresi'nin 35. ayeti **أَعَدَّ اللَّهُ لَهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا** "Allah, **onlar** için bir affediş ve büyük bir ödül hazırlamıştır" cümlesiyle sona ermektedir. Cümledeki "onlar" zamiri, bir gönderim aracıdır. Eğer cümlede gönderim aracı olarak "onlar" zamiri kullanılmıyaydı cümlemin öncesinde geçen 20'den fazla isim<sup>48</sup> tek tek sayılacaktı, yani zamirin mercü (göndergesi) tekrar edilmek zorunda kalınacaktı. Bu ise metnin hacmini artıracaktı. Oysa ayette bu isimlere, "onlar" zamiriyle gönderimde bulunulmuş ve böylelikle metnin çok yer kaplaması önlenmiştir. Gönderimin metin içinde yer alıp almamasına göre

<sup>43</sup> Torusdağ - Aydın, *Metindilbilim*, 189.

<sup>44</sup> Metnin büyük ölçekli yapısı yani bağdaşıklık hakkında daha geniş bilgi için bkz. Torusdağ - Aydın, *Metindilbilim*, 189-194.

<sup>45</sup> Halliday -Hasan, *Cohesion in English*, 33, 308, 309.

<sup>46</sup> Halliday -Hasan, *Cohesion in English*, 38, 39; Hattâbî, *Lisâniyyâtü'n-Nass*, 17.

<sup>47</sup> Aydın, *Kuran Müphemleri Olarak Zamirler*, 34.

<sup>48</sup> Müslüman erkekler ve müslüman kadınlar, mü'min erkekler ve mü'min kadınlar vb. Bkz. Ahzap Sûresi, 33/35

gönderim ikili bir tasnife tabi tutulur: Metin dışı gönderim (إحالة إلى خارج) ve metin içi gönderim (إحالة إلى داخل النص)<sup>49</sup>. Metin dışı gönderimde, metinde gönderim aracı yer alırken göndergesi (المحيل إليه) yer almaz. Ancak metnin genel bağlamından anlaşılır.<sup>50</sup> Metin içi gönderimde ise hem gönderim aracı hem de göndergesi metin içinde yer alır. فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَاسْتَغْفِرْهُ إِنَّهُ كَانَ تَوَّابًا (Nasr 110/3) ayetini ele alalım. Ayette üç cümle yer alır:

- 1a. Hemen **Rabbini** hamd ile tesbih et.
- 1b. Ve **O**'ndan mağfiret dile.
- 1c. Çünkü **O**, tövbeleri çok kabul edendir.

Ayette 1b. ve 1c. cümlesindeki هـ (o) zamirleri, bir önceki 1a. cümlesindeki “Rab” kelimesine gönderimde bulunmaktadır. Gönderim aracı zamir ve göndergesi (Rab) aynı metinde yer aldığı için bu tür gönderime, metin içi gönderim denir. Dolayısıyla gönderim aracı zamirler ile ayette bağlaşıklık sağlanmıştır.

Zuheyr b. Ebi Sülmâ (ö. 609)'ya ait aşağıdaki beyitte<sup>51</sup> de metin içi bir gönderim söz konusudur. Şart cümlesini tek bir cümle kabul edersek beyitte iki cümle yer almaktadır:

[Tavîl Bahri] وَمَهْمَا تَكُنْ عِنْدَ امْرِئٍ مِنْ حَلِيقَةٍ وَإِنْ حَالَهَا تَخْفَى عَلَى النَّاسِ تُعَلِّمُ

- 1a. Bir **kisi**de her ne **huy** olursa olsun **o** bilinir
- 1b. **O**, zannetse de **onun** insanlara gizli kalacağını

Beyitin 1a. cümlesinde şart cümlesinin cevabı olan تُعَلِّمُ (bilinir) cümlesinde gizli bir هي (o) zamiri vardır. Zamirin göndergesi حَلِيقَةٍ (huy)

<sup>49</sup> Halliday ve Hasan, metin dışı gönderimi durumsal gönderim; metin içi gönderimi ise metinsel gönderim olarak adlandırır. Daha geniş bilgi için bkz. *Cohesion in English*, 34-37.

<sup>50</sup> Hattâbî, *Lisâniyyâtü'n-Nass*, 17.

<sup>51</sup> Ebû Bekr Muhammed b. el-Kâsım el-Enbârî, *Şerhü'l-kasâidi's-Seb'î't-Twâli'l-Câbilîyyât*, thk. Abdüsselâm M.Hârûn (Kahire: Dârü'l-Me'ârif, 1993), 289.



sözcüğüdür. 1b. cümlesinde ise خال filinde gizli bir هو (o) zamiri yer almaktadır ve zamirin göndergesi 1a. cümlesindeki امرئ (kişi) sözcüğüdür. 1b. cümlesindeki خالها (zannetse de onu) söz öbeğindeki ها (onun) zamiri ile تخفى (Gizli kalacağı) fiilindeki هي (o) zamirinin göndergesi ise 1a. cümlesindeki حليقة (huy) sözcüğüdür. Görüldüğü gibi beyti oluşturan cümleler arasında birçok zamir ile gönderimde bulunularak bağlaşıklık sağlanmıştır. Böylece metnin yüzeysel yapısında bir bütünlük temin edilmiştir. Ayrıca zamirlerin göndergelerinin doğru tespit edilmesi, metnin anlaşılmasını ve Türkçeye çevirisini de kolaylaştırmıştır. Gerek yukarıdaki ayetlerden gerekse Zuheyr b. Ebi Sülmâ'ya ait beyitten yola çıkarak zamirlerle ilgili şu yargılara ulaşabiliriz:

a) Arapça söz diziminde bağlaşıklığı sağlayan araçlardan biri de zamirlerdir.

b) Arapça söz diziminde eğer bir isim zikredildiyse onun hakkında sonraki bir cümlede bir yargıda bulunulacaksa genel olarak ismin yerine zamir getirilir.

İleri sürdüğümüz ikinci yargı, Arapça söz diziminde dolayısıyla Kur'an-ı Kerim'de genel olarak geçerli olsa da bazı durumlarda geçerli değildir. Yani bazı Kur'an ayetlerinde zamir gelmesi gereken yerde ismin tekrar edildiğini görmekteyiz. Bu durum, herhangi bir metinde bağlaşıklığı sağlayan unsurlardan sözlüksel bağlaşıklık kapsamına girmektedir.

## 2.2 Sözlüksel Bağlaşıklık (الاتساق المعجمي/ Lexical Cohesion).

Metin dilbilimine göre herhangi bir metinde bağlaşıklığı sağlayan unsurlardan biri de sözlüksel bağlaşıklıktır. Halliday ve Hasan'a göre bir metinde sözlüksel bağlaşıklık, yineleme (التكرير/reiteration) ve eşdizim (التضام/collocation) vasıtasıyla sağlanır. Yineleme daha önce metinde geçen bir sözcüğün birebir tekrarı; sözcüğün eş, yakın ve zıt anlamlısının tekrarı; sözcüklerin genel kavramlarla tekrarı; aynı kökten türemiş farklı sözcük türlerinin tekrarı ile sağlanır.<sup>52</sup> Çeşitli şekillerde yinelenen

<sup>52</sup> Halliday -Hasan, *Cohesion in English*, 288; Hattâbî, *Lisâniyyâtü'n-Nass*, 24,25.

sözcükler, metnin sürekliliğine katkı sağladığı gibi okuru metne bağlamaktadır. Ayrıca metin, yineleme vasıtasıyla anlamlı bir bütün haline getirilmektedir. Örneğin *وَقُرْآنَ الْفَجْرِ إِنَّ قُرْآنَ الْفَجْرِ كَانَ مَشْهُودًا* “Sabah namazını da kıl. Çünkü sabah namazı tanık olunan bir namazdır” (İsra 17/78) ayetini ele alalım. Ayet iki cümleden oluşmaktadır:

1a. Ve **sabah namazını** da kıl. 1b. **Sabah namazı** tanık olunan bir namazdır.

Arapça söz dizimine göre ayette 1a cümlesinde zikri geçen ‘**Sabah namazı**’ ifadesi, 1b. cümlesinde tekrar edilmeyip yerine zamir getirilmeliydi. Yani söz diziminin şöyle olması gerekirdi: *وَقُرْآنَ الْفَجْرِ إِنَّهُ كَانَ مَشْهُودًا* (Ve sabah namazını da kıl. O, tanık olunan bir namazdır.) Ancak ayette önceden zikri geçen sözcük yerine zamir getirilmeyip sözcük birebir tekrarlanmıştır. Böylelikle ayeti oluşturan iki cümle arasında sözcük tekrarı ile bağlaşıklık temin edilmiştir. Ve yine A'râf Sûresi 170. ayette daha önce zikri geçen söz öbeklerine zamirle gönderimde bulunmak yerine genel bir kavramla işaret edilmiştir.

( **Kitaba sarılanlar ve namazı gerektiği şekilde yerine getirenler** bilsinler ki biz, **ıslah edenler** (kendilerini ve başkalarını düzeltmek için çaba gösterenler) in mükâfatını zayi etmeyiz.) Görüldüğü gibi ayetin sonunda *إِنَّا نُنْصِغُ أَجْرَ الْمُصْلِحِينَ* (Biz, ıslah edenlerin mükâfatını zayi etmeyiz.) buyrulmuş ve şöyle denmemiştir: *إِنَّا نُنْصِغُ أَجْرَهُمْ* (Biz, onların mükâfatını zayi etmeyiz). “Kitaba sarılanlar” ve “namazı kılanlar” söz öbekleri, “ıslah edenler” genel terimiyle ifade edilmiştir. Böylelikle bağlaşıklık zamirle değil, genel bir sözcükle temin edilmiştir. “Islah edenler” genel bir terim olup hem kendi hem de toplum için yararlı iş yapan herkesi içine alır. Ayrıca Kâfirûn Sûresi’nde *عبد* (ibadet etti) kök fiilinin, müzari fiil ve ism-i fâil formunda tekrarlanması hem sûreyi oluşturan sözcükler hem de cümleler arasında sözlüksel bağlaşıklığı sağlamış ve böylelikle metnin bütünlüğüne katkı sunmuştur:

قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ . أَعْبُدُوا مَا تَعْبُدُونَ . وَأَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ

1. De ki: “Ey Kâfirler!” 2. Ben sizin **tapmakta** olduklarınıza **tapmam** 3. Benim **taptığıma** da sizler **tapmazsınız**. Görüldüğü gibi ayetlerde, müzari fiil formatında **أَعْبُدُ** ve **تَعْبُدُونَ** fiilleri ile ism-i fâil formatındaki **عَابِدُونَ** sözcükleri aynı **عبد** (ibadet etti) kök fiilinden türemiştir. Ayrıca 2. cümledeki **تَعْبُدُونَ** fiilindeki **و** zamirinin göndergesi, 1. cümledeki **الْكَافِرُونَ** sözcüğüdür. Dolayısıyla hem zamir aracılığı gönderimde bulunularak hem de aynı kökten türemiş<sup>53</sup> farklı sözcük türlerinin kullanımıyla metinde bağlaşıklık temin edilmiştir. Kısacası Kur’an-ı Kerim’de bağlaşıklık hem zamirlerle hem de sözcüklerin farklı şekillerde tekrarı yani sözlüksel yineleme yolu ile sağlanmaktadır. Kur’an’da sözlüksel yinelemeyi özellikle zamirin gelmesi gerekirken açık ismin getirildiği ayetlerde sıklıkla rastlarız.

### 3. Kur’an-ı Kerim’in Bazı Ayetlerinde Zamirin Gelmesi Gereken Yerde İsmi Getirilmesi

Kur’an-ı Kerim’in bazı ayetlerinde birinci cümlede zikri geçen sözcüğe, ikinci cümlede zamirle gönderimde bulunulmaz; ya sözcük birebir tekrar edilir ya da yakın anlamlısı getirilir. Örneğin Ali İmran Suresinin 159.ayetinin sonu şöyle bitmektedir: **فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ** Ayetin sonu şart cümlesini tek bir cümle kabul edersek iki cümleden oluşmaktadır:

1a. Kararını verdiğin zaman da artık **Allah'a** dayanıp güven.

1b.Çünkü **Allah**, kendisine dayanıp güvenenleri sever.

Ayetin sonundaki 1a. cümlesinde Allah lafzı zikredilmiş ve sonrasında yer alan 1b. cümlesinde zamir gelmesi gerekirken Allah lafzı tekrar edilmiştir. Yani Arapça söz dizimi kurallarına göre 1b. cümlesi şöyle olmalıydı: **إِنَّهُ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ** (Çünkü o, kendisine dayanıp güvenenleri sever.) Oysaki ayetteki 1b. cümlesinde zamir getirilmemiş ve Allah lafzı tekrar edilmiştir. Yine Yusuf Sûresi’nin 53. ayetinin ilk başında Cenab-ı

<sup>53</sup> Halliday -Hasan, *Cohesion in English*, 291.

Allah şöyle buyurmaktadır: وَمَا أُبْرِيْ نَفْسِيْ اِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوْءِ . Ayetin başlangıcında iki cümle yer almaktadır:

1a. Ben **nefsimi** temize çıkarmam.

1b. Çünkü **nefis**, daima kötülüğü emredicidir.

1a. cümlesinde zikri geçen nefis sözcüğü, 1b. cümlesinde aynen tekrar edilmiş ve onun yerine zamir getirilmemiştir. Yani şöyle denmemiştir: اِنَّهَا لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوْءِ (Çünkü o, dâimâ kötülüğü emredicidir). Aynı şekilde İhlâs Sûresi'nin ilk ayetinde zikri geçen Allah lafzı, ikinci ayette onun yerine zamir getirilmeyip yinelenmiştir. Yani şöyle denmemiştir: قُلْ هُوَ اللهُ اَحَدٌ . هوَ اللهُ اَحَدٌ . Bunun yerine Allah lafzı tekrar edilerek cümleler arası bağlaşıklık sözcüğün birebir tekrarı ile sağlanmıştır: قُلْ هُوَ اللهُ اَحَدٌ . اللهُ اَحَدٌ . “De ki: O **Allah** birdir. **Allah** samet'tir.” Yine Haşr Sûresi'nin 18. ayetinin sonunda Allah lafzı ikinci cümlede birebir tekrar edilmiştir: وَاتَّقُوا اللهَ اِنَّ اللهَ كَانَ غَفِيْرًا رَّحِيْمًا . وَاتَّقُوا اللهَ اِنَّهٗ خَبِيْرٌۢ بِمَا تَعْمَلُوْنَ (Allah'a karşı sorumlu olduğunuzu bilin! Çünkü o, yaptıklarınızı bilmektedir.)

Söz konusu ettiğimiz meseleye benzer bir durumu, Curcânî (ö. 471/1078), "*Delâilu'l-İ'câz*" adlı eserinde ele alır ve şunları söyler: “Bir söz diziminde muzaf bir isimden söz ettikten sonra eğer muzâfun ileyh hakkında bir söz edilecekse belagat, onun zamirinin değil, bizâat kendisinin zikredilmesini gerektirir.”<sup>54</sup> Ona göre; جَاءَنِىْ عَلَامٌ زَيْدٍ وَزَيْدٌ (Bana Zeyd'in kölesi ve Zeyd geldi) cümlesi yerine جَاءَنِىْ عَلَامٌ زَيْدٍ وَهُوَ (Bana Zeyd'in kölesi ve o geldi) demek Arapça söz dizimi açısından çirkindir. el-Curcânî, meseleye açıklık getirmek için şu beyitleri<sup>55</sup> örnek verir:

<sup>54</sup> Ebû Bekr Abdülkahir b. Abdurrahman el-Curcânî, *Delâilu'l-İ'câz*, thk. Muhammed Reşid Rıza (Beyrut: Dâru'l-Cemel, 2017), 360.

<sup>55</sup> Beyit, Di'bil b. Alî el-Huzâ'î (ö. 246/860)ye aittir. Bkz. Di'bil b. Alî el-Huzâ'î, *Divanu Di'bil b. Alî el-Huzâ'î*, şerh. Hasan Hamad (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l- 'Arabî, 1994), 165; Curcânî, *Delâilu'l-İ'câz*, 361.

أَضْيَافُ عِمْرَانَ فِي خِلَابٍ وَفِي سَعَةٍ      وَفِي جَبَاءٍ وَخَيْرٍ عَزِيرٍ مَمْنُوعٍ [Basît Bahri]

وَضَيْفُ عَمْرٍو وَعَمْرٍو يَسْهَرَانِ مَعًا      عَمْرٍو لِبَطْنِهِ وَالضَّيْفُ لِلْجُوعِ

*İmran'ın misafirleri bereket, bolluk,*

*Mükâfat ve sınırsız refah içinde.*

*Amr'ın misafiri ve Amr birlikte geceyi uykusuz geçirirler,*

*Amr karının tokluğundan, misafir açlığından.*

Yukarıdaki şiirin ikinci beytinde önce ضَيْفُ عَمْرٍو (Amr'ın misafiri) şeklinde bir isim tamlaması yer almakta ve hemen sonrasında ise muzâfun ileyh (tamlayan) öge olan Amr ismi zikredilmektedir. Yani şair, şöyle dememiştir: وَضَيْفُ عَمْرٍو وَهُوَ (Amr'ın misafiri ve o). el-Curcânî'nin meseleye ilişkin verdiği örneklerde görüldüğü gibi hem isim tamlaması hem de tamlayan öge aynı cümle içerisinde birlikte yer almaktadır. Oysaki bizim yukarıda Kur'an-ı Kerim ayetlerinden konuya ilişkin verdiğimiz ayetlerde ise peş peşe gelen iki cümle yer almaktadır. Âli İmrân Sûresi'nin 159. ayetinde birinci cümledeki mecrûr konumundaki Allah lafzı, ikinci cümlede aynen tekrar edilmiştir. Yusuf Sûresi'nin 53. ayetinde ise her ne kadar birinci cümledeki isim tamlaması öbeği نَفْسِي (Nefsim) yer alsa da ikinci cümlede yargı, muzaf ileyh hakkında değil, muzaf (tamlanan) öge olan nefis hakkındadır. Ayrıca tekrarlanan sözcükler aynı cümlede değil, iki farklı cümlede yer almaktadır. Dolayısıyla Curcânî'nin söylediği kural, bizim ele aldığımız meseleyle doğrudan ilgili değildir. Örneğin yine "Sana ruh hakkında sorarlar. De ki: "Ruh, Rabbimin emrindedir" (İsrâ 17/85) ile başlayan ayette, birinci cümledeki ruh sözcüğü, ikinci cümlede tekrar edilmiş ve onun yerine zamir getirilmemiştir. Yani şöyle denmemiştir. ( De ki: O, Rabbimin emrindedir.) Bu ve benzeri ayetlerde zamirin gelmesi gereken yerde ismin gelmesi metnin bağlaşıklığına gölge düşürmekte midir? Böyle bir soruya olumlu cevap vermek güçtür. Çünkü metin dilbilime göre sözcüğün tekrarı da metinlerde bağlaşıklığı sağlayan bir unsurdur.<sup>56</sup>

<sup>56</sup> Halliday -Hasan, *Cohesion in English*, 278; Hattâbî, *Lisâniyyâtü'n-Nass*, 24; Torusdağ - Aydın, *Metindilbilim*, 73.

Kur'an'ın bazı ayetlerinde ise daha önce zikri geçen sözcük yerine sözcüğün yakın anlamlısı getirilir ve zamirle gönderimde bulunulmaz. Örneğin aşağıdaki Tevbe Sûresi 61.ayette يُؤذُونَ النَّبِيَّ (Peygamberi incitirler) söz öbeğinde yer alan peygamber sözcüğüne sonraki cümlede zamirle gönderimde bulunulmamış yani şöyle denmemiştir: وَالَّذِينَ يُؤذُونَ هُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ (Onu incitenlere acı bir azap vardır). Oysaki ayette zamirin yerine nebi (peygamber) sözcüğünün yakın anlamlısı olan رَسُولٌ (elçi) sözcüğü getirilmiştir:

وَالَّذِينَ يُؤذُونَ النَّبِيَّ ..... وَالَّذِينَ يُؤذُونَ رَسُولَ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ (İçlerinden bazıları **Peygamberi** incitirler... **Allah'ın elçisini** incitenlere acı bir azap vardır.)

Yukarıdaki örneklerden yola çıkarak şu yargıyı ileri sürebiliriz: Kur'an'ın bazı ayetlerinde zamir gelmesi gereken yerde ismin getirilmesi, metnin bağlaşıklığına hiçbir şekilde hâlel getirmemekte ve bilakis bu durum sureyi oluşturan cümleleri birbirine bağlamakta ve böylelikle bütünlüğünü temin etmektedir. Ancak burada şu soru akla gelebilir: Zamir yerine ismin tekrarı, Arap dili belagatında itnâb<sup>57</sup> olarak adlandırılır mı? Meseleye ilk dikkat çeken Zerkeşî'nin şu sözü bu bağlamda önemlidir: “Bu meseleyi belagat âlimlerinin itnâbın kısımları içinde zikretmemeleri şaşılacak bir şeydir.”<sup>58</sup> Itnâbı “bir yarar ve amaç için uzatılmış söz”<sup>59</sup> olarak tarif eden Ebû Hilâl el-Askerî (ö. 400/1009), bazı durumlarda itnâbı kaçınılmaz bir olgu kabul eder. Bir sözcüğün, bir cümle öbeğinin ya da cümlenin tekrarı bir amaç gözetilerek yapılırsa sözü güzelleştirir. Özellikle öğüt ve övgü içeren konuşmalarda söz uzatılabilir. Örneğin kabileler arasındaki barış anlaşması için bir araya gelen insanlara konuşma yapan bir hatip veya bir kralı öven şair, sözünü uzatabilir. Bu ve benzeri

<sup>57</sup> İtnâb, belagat ilminde, sözü pekiştirmek vb. gayelerle kelimada lafzın manadan fazla olmasıdır. Bkz. es-Seyyid Ahmed el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-Belâğâ fi'l-Meânî ve'l-Beyân ve'l-Bedî'*, (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, trsz.), 201.

<sup>58</sup> Ebû Abdullah Muhammed b. Bahadır ez-Zerkeşî, *el-Burbân fî Ulûmi'l-Kur'an*, thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim, 3. Baskı (Kahire, Mektebetü Dâru't-Turâs, 1984) 2: 482.

<sup>59</sup> Ebû Hilâl el-Askerî, *Kitâbu's-sınâ'ateyn*, thk. Muhammed 'Alî el-Becâvî Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhîm (Kahire: Dâru'l-fıkr el-Arabî, 1971), 197.

durumlarda itnâb, îcâz (az sözle çok şey ifade etme) sayılır.<sup>60</sup> Bu nedenle Arapça söz diziminde ve Kur'an'da zamir yerine ismin birebir tekrarı veya yakın anlamlısının tekrarı metnin yüzeysel yapısında bağlaşıklığı sağlamasının ötesinde kanaatimizce bir amaç gözetilerek yapılmaktadır. Bu nedenle meselenin metnin derin yapısıyla da ilişkili olduğunu düşünmekteyiz. Bizi böyle düşünmeye sevk eden temel etkenlerden birisi konuya ilgi gösteren ilk âlimlerden Yahyâ b. Hamza el-'Alevî'nin konuyla ilgili görüşüdür. Ona göre zamir gelmesi gereken yerde ismin tekrar edilmesi, her ne kadar irab yani nahiv ilmi (sentaks)ni ilgilendirse de meselenin meâni ilmiyle de ilgilisi vardır.<sup>61</sup> el-'Alevî, zamir yerine ismin tekrar edilmesinin temel nedenini, pekiştirme, mübalağa vb. sebeplere bağlar.<sup>62</sup> Aydın ise Kur'an'da zamirlere yüceltme, tahkir vb. gayelerle de yer verildiğini belirtir.<sup>63</sup> Diğer nedenler nelerdir?

#### 4. Zamirin Gelmesi Gereken Yerde İsmi Getirilme Nedenleri

Kur'an-ı Kerim'in dilsel bir mucize olduğu hususu genel kabul gören bir düşüncedir. Kur'an'ın şiir ve söz söyleme konusunda mahir olan muhataplarına kendisinin bir benzerini getirmelerini isteyerek meydan okuması<sup>64</sup> sabit bir olgudur. Bu olgunun bize gösterdiği şudur: Kur'an-ı Kerim, Arap dilinde yazılmış metinlerin dil ve üslup, îcâz, anlam vb. bakımlardan zirvesidir.<sup>65</sup> Dolayısıyla Kur'an-ı Kerim'in bazı ayetlerinde zamir gelmesi gereken yerde ismin getirilmesi, tesadüfi değil, anlamsal ve dilsel gayelere matuftur. Bu gayeleri, şöyle tasnif edebiliriz:

##### 4.1. Yüceltme

Bazı metinlerde değer ve kıymet atfedilen varlık, olay, durum vb. şeyler övülür ve yüceltilir. Kur'an-ı Kerim'in bazı ayetlerinde zamirin yerine ismin getirilmesiyle benzeri bir durum amaçlanmış olabilir. Özellikle Cenab-ı Allah'ın isminin zikredildiği ayetlerde bu durum gözlenebilir. Aşağıdaki ayetlerde zamir yerine Allah lafzının yinelenmesi,

<sup>60</sup> Askerî, *Kitâbu's-sinâ'ateyn*, 198, 199.

<sup>61</sup> 'Alevî, *et-Tirazü'l-mütezzammin*, 2: 148.

<sup>62</sup> 'Alevî, *et-Tirazü'l-mütezzammin*, 2: 148-149.

<sup>63</sup> Aydın, *Kuran Müphemleri Olarak Zamirler*, 36.

<sup>64</sup> Kasas Sûresi, 28/46; İsrâ Sûresi, 17/88; Tûr Sûresi, 52/34.

<sup>65</sup> Dereli, "Arapçayı Doğru Kullanmanın Kur'an'ın Anlaşılmasına Olan Etkisi", 39.

Allah'ın isminin yüceltilmesi gayesine matuf olabilir: **وَاتَّقُوا اللَّهَ وَتُعَلِّمُكُمُ اللَّهُ وَاللَّهُ** وَأَتَّقُوا اللَّهَ وَتُعَلِّمُكُمُ اللَّهُ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ “Allah'a karşı sorumluluğunuzun bilincinde olun; zira Allah sizi eğitiyor: zaten her şeyi en iyi bilen de Allah'tır.” (Bakara 2/282). **وَأَقْرَضُ أَمْرِي إِلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ بِعِبَادِهِ** **اللَّهُ**, kulları görür” (Mu'min 40/44). Aşağıdaki ayette ise “Rab” sözcüğüne zamirle gönderimde bulunulmamış ve sözcük yinelenmiştir. Bu yineleme yüceltmek gayesiyle yapılmış olabilir:

“O Allah benim **Rabbimdir**, ben **Rabbime** hiç kimseyi ortak koşmam!” (18/38). Yine **وَقُرْآنَ الْفَجْرِ إِنَّ قُرْآنَ** **اللَّهِ** **الْفَجْرِ** **كَانَ مَشْهُودًا** “Sabah namazını da kıl. Çünkü **sabah namazı** tanık olunan bir namazdır” (İsrâ 17/78) ayetinde daha önce "Sabah namazı" ifadesi geçmesine rağmen sonraki cümlede onun yerine zamir kullanılmayıp ifadenin tekrarlanması, ona çok önem verildiğinin gösterilmesiyle birlikte onu yüceltme gayesi de güdülmüş olabilir.

#### 4.2. Küçük Düşürme ve Aşağılama

Kur'an ayetlerinin bazısında ise tekrar edilen ismi veya nesneyi muhtemelen küçük düşürmek ve aşağılamak amacıyla zamirin yerine önceden zikri geçen isim tekrar edilir. Özellikle şeytan vb. varlıkların geçtiği ayetlerde bunu gözlemlemek mümkündür.

“Onlar **şeytanın** taraftarlarıdır. İyi bilin ki **şeytanın** taraftarları mutlaka kaybedenlerdir.” (Mücâdele 58/19). Ayette birinci cümlede zikri geçen “şeytanın taraftarları” ifadesi yerine ikinci cümlede zamir kullanılmamıştır. Yani şöyle denmemiştir: **إِنَّ هُمْ** **الْحَاسِرُونَ** (İyi bilin ki onlar mutlaka kaybedenlerdir.) Ancak ayette zamir yerine muhtemelen tahkir amacıyla “şeytanın taraftarları” ifadesi tekrarlanmıştır. Şu ayette de aynı durum söz konusudur: **إِنَّ الشَّيْطَانَ يَنْزِعُ بَيْنَهُمْ إِنَّ الشَّيْطَانَ كَانَ لِلْإِنْسَانِ عَدُوًّا مُّبِينًا** **الشَّيْطَانَ** **يَنْزِعُ** **بَيْنَهُمْ** **إِنَّ الشَّيْطَانَ** **كَانَ لِلْإِنْسَانِ عَدُوًّا مُّبِينًا** “Şeytan aralarını açmak ister. Gerçek şu ki, **şeytan** insanın apaçık düşmanıdır.” (İsrâ17/53)



### 4.3. Manayı Muhatapların Zihnine İyice Yerleştirme

Kur'an-ı Kerim, muhatap kitlesinin durumunu dikkate alarak onlara hitapta bulunmaktadır.<sup>66</sup> Bilindiği üzere özellikle ilk muhatapları olan Mekke halkı, müşrik bir topluluk olması nedeniyle Mekke'de indirilen ayetlerde "Tevhit" ilkesi sıklıkla vurgulanır. Kur'an, Allah'ın birliği; onun hiçbir ortağının ve benzerinin olmadığına dair anlayışın zihinlerde iyice yer etmesini temin etmek için farklı üsluplar kullanır. Bu üsluplardan biri de zamirin yerine Cenab-ı Allah'ın isminin tekrar edilmesidir. Örneğin İhlas Sûresi'nde hiçbir şeye muhtaç olmama gibi kemâl sıfatları ile mütemeyyiz ve şirkten münezze Allah'ın birliğine vurgu yapılmaktadır. Adı geçen surede hem *şe'n* zamiri<sup>67</sup> ile hem de ikinci ayette zamir gelmesi gereken yerde Allah lafzının tekrarı ile tevhit anlayışının zihinlerde yer etmesi hedeflenmiş olabilir. Ayrıca surenin, Yahudilerden bir grubun Peygamberimiz (sav)'e gelip: "Rabbini bize anlat, çünkü Allah Tevrat'ta sıfatlarını bildirdi. Bize haber ver; onun mahiyeti nedir? Altın mı, bakır mı, gümüş mü? Yer ve içer mi?" vb. sorular üzerine indirildiği rivayet edilmektedir.<sup>68</sup> Dolayısıyla sure, bu tür sorulara cevap niteliği taşımakta ve Allah'ın sıfatları, soru soranların zihnine zamirin yerine Allah lafzının birebir tekrar edilmesiyle iyice yerleştirilmektedir.

قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ اللَّهُ الْوَحِيدُ "De ki: O Allah birdir. Allah samet'tir."

(İhlâs 112/1,2). Yine İsrâ Sûresi 105. ayetin başlangıcında zamir yerine "hak" sözcüğünün tekrar edilmesi, mananın muhatapların zihninde yer etmesi gayesine matuf olabilir. Arapça söz dizimine göre ikinci cümlenin şöyle gelmesi gerekirdi: وَبِهِ نَزَّلَ (ve onunla indi). Ancak ayette zamirle gönderim yerine "hak" sözcüğü birebir tekrar edilmiştir:

وَبِالْحَقِّ أَنْزَلْنَاهُ وَبِالْحَقِّ نَزَّلَ "Biz onu hak ile indirdik ve o hak ile indi."

<sup>66</sup> Dereli, "Arapçayı Doğru Kullanmanın Kur'an'ın Anlaşılmasına Olan Etkisi", 45.

<sup>67</sup> Muhatabın dikkatini konuya celp etmek üzere getirilen ve kendinden sonraki cümleyle açık hale gelen zamirdir. Daha geniş bilgi için bkz. Abbas, *en-Nabvu'l-Vâfi*, 1: 250.

<sup>68</sup> Muhammed el-Vâhidî, *Esbâbu'n-Nuzûl*, thk. Kemal Besyûnî Zağlul (Beyrut: Dâru'l-Kutub el-İlmiyye, 1991), 500.

#### 4.4.Endişe ve Korku Salma

Konuşmacı, emrettiği bir şeyin yerine getirilmesi hususunda muhatabının işi savsaklayabileceği ya da işi yaparken gevşek davranacağı kanaatinde olabilir. Bu gibi durumlarda o, muhatabına endişe ve korku salmak için konuşmasında farklı bir üslup kullanır. Örneğin halifenin birine emir verirken ‘Ben, sana şöyle yapmanı emrediyorum’ yerine ‘Mu’minlerin emiri, sana şöyle yapmanı emrediyor’, şeklinde konuşması gibi.<sup>69</sup> Benzeri bir durumu Kur’an-ı Kerim’de de görmekteyiz. Örneğin aşağıdaki her iki ayette Allah, emaneti ehline verme, adaletin sağlanması gibi hususlarda muhataplarının gevşek davranmamasını istemektedir. Bu nedenle “Ben” zamiri yerine bizzat lafzatullahı zikretmektedir. Bununla muhatapların gönlüne endişe ve korku salma gayesi güdülmüş olabilir:

“Allah size, إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ mutlaka emanetleri ehli olanlara vermenizi ve insanlar arasında hükmettiğiniz zaman adaletle hükmetmenizi emreder.” (Nisâ 4/58). Ve yine şu ayette de aynı durum söz konusudur:

“Allah size, adaleti, iyiliği, akrabaya yardım etmeyi emreder.” (Nahl 16/90).

Ayrıca kıyametin bahsedildiği bazı ayetlerde zamirle gönderimde bulunulmayıp kıyamete ilişkin sözcüklerin tekrar edilmesi muhatapların gönlüne korku ve endişe salınması amacına matuf olabilir:

“el-Hâkka”<sup>70</sup> (kıyamet)!, Nedir el-Hâkka? Bilir misin, nedir, el-Hâkka?” (el-Hâkka 69/1,2,3).

“el-Kâri’a”<sup>71</sup> (kıyamet)!, Nedir el-Kâri’a? Bilir misin, nedir, el-Kâri’a?” (el-Kâri’a 101/1,2,3).

<sup>69</sup> Zerkeşî, *el-Burhân*, 2: 490; Suyûtî, *el-İtkân*, 5: 1675.

<sup>70</sup> Kur’an-ı Kerim’de kıyamet için kullanılır. Kıyamete gerçekleşmesinin kesin olması ya da her şeyin hakikatini gösterecek olması nedeniyle bu isim verilmiş olabilir. Bkz. Ebu’l-Kasım Muhammed b. Ahmed İbn Cuzeyy el-Kelbî, *et-Teshîl li Ulumu’t-Tenzîl*, (Beyrut: Daru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1995), 2: 478.

#### 4.5.Hükmün Nedenine Dikkat Çekme

Kur'an-ı Kerim'in bazı ayetlerinde zamir gelmesi gereken yerde ismin tercih edilmesi, hükmün nedenini açıklamak gayesiyle yapılmış olabilir.<sup>72</sup> Bu durumda zamirle gönderimde bulunulmaz ve zamir yerine genel bir sözcük getirilir. Bu durum ise ayetlerde sözlüksel bağlaşıklık sağlamakta; ayetlerin anlaşılması ve yorumlanmasında okura yeni ufuklar açmaktadır. Ayetlerden birkaç örnek vererek bu durumu açıklamak yerinde olacaktır. Bakara Sûresi 98. ayette Cenab-ı Allah şöyle buyurur:

“**Kimler Allah'a, meleklerine, elçilere, Cebrâil'e ve Mikâil'e düşman olursa** –bilsinler- ki, Allah da **inkâr edenlerin** düşmanıdır.”

Arapça söz dizimine göre فَإِنَّ اللَّهَ عَدُوٌّ لِلْكَافِرِينَ (Allah da inkâr edenlerin düşmanıdır) cümlesinde ismin yerine zamir gelmeli ve onunla gönderimde bulunulmalıydı: إِنَّ اللَّهَ عَدُوٌّ لَهُمْ (Allah onlara düşmandır).<sup>73</sup> Oysaki ayette zamir getirilmeyip onun yerine “**inkâr edenler**” sözcüğü getirilmiştir. Böylelikle Allah'ın kendine, elçilerine ve meleklerle düşmanlık edenlere neden düşman olduğunun illeti açıklanmış olabilir. Şöyle ki elçi ve meleklerle düşmanlık etmek, inkârın bir çeşididir. Dolayısıyla Allah, böyle davrananlara inkârları nedeniyle düşmandır. Eğer ayette zamirle gönderimde bulunulsaydı bu durumda sadece Allah'ın onlara düşman olduğu belirtilmiş olacaktı. Aşağıdaki 1. Cümlede ayetin orijinalinin meali, ikinci cümlede ise bizim zamir getirerek gönderimde bulunduğumuz cümlenin çevirisi yer almaktadır. İkisi dikkatlice incelendiğinde durum daha iyi anlaşılacaktır:

1. Ayetin meali: **Kimler Allah'a, meleklerine, elçilere, Cebrâil'e ve Mikâil'e düşman olursa** bilsin ki, Allah da **inkâr edenlerin** düşmanıdır.( Görüldüğü gibi ayette Allah'ın onlara düşman

<sup>71</sup> el-Kâri'a, Kur'an-ı Kerim'de el-Hâkka gibi kıyamet için kullanılır. Gönülleri ürpertecek olması nedeniyle kıyamete bu isim verilmiş olabilir. Bkz. İbn Cuzeyy, *et-Teshîl*, 2: 603.

<sup>72</sup> Zerkeşî, *el-Burhân*, 2: 492, 493; Suyûtî, *el-İtkân*, 4: 1276.

<sup>73</sup> Ayette مَنْ (her kim) şart isminin manasını dikkate alarak لَهُM şeklinde çoğul zamir kullandık. Eğer مَنْ şart isminin lafzını dikkate alırsak لَهُ şeklinde de gelebilir. Ancak her iki durumda da anlam aynı olacaktır.

olmasının illeti, onların inkâr edenlerden bir grup olmalarıyla açıklanıyor. Elçilere ve meleklerle düşmanlık etmek bir tür inkârdır. Allah onlara inkârları nedeniyle düşmandır.)

2. Zamirle gönderim durumunda: **Kimler Allah'a, meleklerine, elçilere, Cebrâil'e ve Mikâil'e düşman olursa** bilsin ki, Allah da **onlara** düşmandır.( Bu cümlede sadece Allah'ın onlara düşmanlığı vurgulanıyor. Allah'ın onlara düşmanlığının illeti ise belirtilmiyor.)

Yine şu ayette de benzeri bir durum söz konusudur. Ayette فَلَمَّا جَاءَهُمْ مَا عَرَفُوا كَفَرُوا بِهِ فَلَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الْكَافِرِينَ “Bildikleri (Kur'ân) kendilerine gelince onu inkâr ettiler; artık Allah'ın la'neti, inkârcıların üzerine olsun!” (Bakara 2/89) buyrulmuştur. Arapçanın söz dizim kurallarına göre ayetin sonu zamirle bitmeli ve şöyle olmalıydı: فَلَعْنَةُ اللَّهِ عَلَيْهِمْ (Allah'ın laneti onların üzerine olsun). Oysaki ayetin sonunda zamir getirilmeyip onun yerine isim zikredilmiş ve şöyle denmiştir: فَلَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الْكَافِرِينَ (Allah'ın laneti, inkârcıların üzerine olsun!). Böylelikle Allah'ın onlara lanetinin illeti belirtilmiştir. Eğer ayette zamir ile gönderimde bulunulsa sadece Allah'ın onlara lanet ettiği belirtilmiş olacak ancak lanetin nedeni anlaşılamayacaktı. Aşağıdaki cümleler kıyaslandığında bu durum görülecektir:

1. Ayetin meali: **Bildikleri (Kur'ân) kendilerine gelince onu inkâr ettiler**; artık Allah'ın la'neti, **inkârcıların** üzerine olsun! (Allah onlara inkârları nedeniyle lanet etmiştir.)

2. Zamirle gönderim durumunda: ***Bildikleri (Kur'ân) kendilerine gelince onu inkâr ettiler***, artık Allah'ın laneti, ***onların üzerine*** olsun! (Bu cümlede sadece Allah'ın laneti vurgulanıyor. Allah'ın onlara lanetinin illeti ise belirtilmiyor.)

Son bir örnekle konuya açıklık getirmek gerekirse: A'râf Sûresi 170.ayette şöyle buyrulur:

“Kitaba sarılanlar ve namazı gerektiği şekilde yerine getirenler bilsinler ki biz, **ıslah edenler** (kendilerini ve başkalarını düzeltmek için çaba gösterenler) in mükâfatını zayi etmeyiz.” Görüldüğü gibi ayetin sonunda وَإِلَّذِينَ يُمَسِّكُونَ بِالْكِتَابِ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ إِنَّا نَضَعُ أَجْرَ الْمُصْلِحِينَ (Biz, ıslah edenlerin mükâfatını zayi etmeyiz.)

buyrulmuş ve şöyle denmemiştir: **إِنَّا نَضِيعُ أَجْرَهُمْ** (Biz, onların mükâfatını zayi etmeyiz). Çünkü ayetin sonunda zamir gelirse mükâfatı zayi etmemenin illeti belirtilmemiş olur. Oysaki ayette zamir ile gönderimde bulunulmamış ve **الْمُؤَلِّمِينَ** (ıslah edenler) sözcüğü zamirin yerini almıştır. Böylece onların mükâfatının zayi edilmemesinin illeti belirtilmiştir. Zira kitaba sarılanlar ve namazı kılanların mükâfatlandırılması onların ıslah edenlerden olması nedeniyledir.

1. Ayetin meali: **Kitaba sarılanlar ve namazı gerektiği şekilde yerine getirenler** bilsinler ki biz, **ıslah edenlerin** mükâfatını zayi etmeyiz. (Allah, onların mükâfatını ıslah edenlerden olmaları nedeniyle zayi etmez.)

2. Zamirle gönderim durumunda: ***Kitaba sarılanlar ve namazı gerektiği şekilde yerine getirenler*** bilsinler ki biz, ***onların*** mükâfatını zayi etmeyiz. (Bu cümlede sadece Allah'ın onların mükâfatını zayi etmeyeceği vurgulanıyor. Ama bunun illeti ise belirtilmiyor.)

#### 4.6. Okurun Metne Odaklanmasını Sağlama

Metinlerin bazısında cümlelerin uzaması nedeniyle okur, zamirlerin göndergesini bulmakta zorlanabilir. Bu nedenle uzun metinlerde zamir yerine daha önce zikri geçen sözcüğün tekrarı, anlam karışıklığını önler.<sup>74</sup> Bu ise okura metni anlama ve yorumlamada kolaylık sağlar.<sup>75</sup> Örneğin Bakara Sûresi'nin 140. ayetinin sonunda zamirle gönderimde bulunmak yerine lafzatullah üç kez tekrar edilmiştir:

قُلْ أَأَنْتُمْ أَعْلَمُ أَمْ اللَّهُ وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ كَتَمَ شَهَادَةً عِنْدَهُ مِنَ اللَّهِ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ

Yukarıdaki ayette üç cümle yer almaktadır:

1. Siz mi daha bilgilisiniz yoksa **Allah** mı?
2. **Allah**'tan kendine ulaşmış bir tanıklığı gizleyenden daha zalim kim vardır!
3. **Allah**, yapmakta olduklarınızdan habersiz değildir.

<sup>74</sup> Zerkeşi, *el-Burbân*, 2: 488.

<sup>75</sup> Zerkeşi, *el-Burbân*, 2: 502.

Görüldüğü gibi cümlelerde lafzatullah üç kez tekrar edilmiş ve zamirle gönderimde bulunulmamıştır. Özellikle 2.cümlede مِنَ اللَّهِ (Allah'tan) denilmiş ve مِنْهُ (ondan) denilmemiştir. Eğer مِنْهُ (ondan) denilseydi, zamirin göndergesinin “Allah” lafzı mı yoksa “tanıklığı gizleyen” mi olduğu konusunda okur tereddüte düşecek ve zihni, metnin anlamından ziyade zamirin göndergesini tespit etmekle meşgul olacaktı. Ancak ayette zamirle gönderimde bulunulmayarak مِنَ اللَّهِ (Allah'tan) denilmiş ve böylelikle okurun metnin anlamına yoğunlaşması sağlanmıştır. Ayrıca En'âm Sûresi'nde Hz. İbrahim'in bahsedildiği pasajlarda 74. ve 75. ayetlerde Hz. İbrahim'in ismi açıkça geçerken sonraki yedi ayette zamirle Hz. İbrahim'e gönderimde bulunulmuştur.<sup>76</sup> Belirtilen surenin ancak 83.ayetinde Hz. İbrahim, ismen zikredilerek okura metnin odak kişisi tekrar hatırlatılmıştır.

#### 4.7.Olayı Somutlaştırma ve Muhatabın Duyularına Hitap

Bazı metinlerde işlenen bir olay örgüsü vardır. Metni oluşturan, olayın bizzat olduğunu vurgulamak ya da öyle göstermek için olayı somutlaştırır. Yani muhatabın duyularına hitap etmek için bazı üsluplar kullanır. Arapça söz diziminde zamirin yerine ismi işaretin kullanıldığı yerlerde kanaatimizce olayın somutlaştırılması hedeflenmiş olabilir. Örneğin aşağıdaki beyitte<sup>77</sup> şair, sevdiğine seslenir. Sevgilisine hasta olmadığı halde sırf kendisini üzme için hasta rolü yapmasından dolayı serzenişte bulunur:

تَعَالَتْ كِي أَشَجَىٰ وَمَا بِكَ عِلَّةٌ تُرِيدِينَ قَتْلِي قَدْ ظَفَرْتِ بِذَلِكَ [Tavîl Bahri]

*Hastalığın olmadığı halde beni üzme için hasta göründün.*

***Beni öldürmek istiyorsun, bunu gerçekten başardın.***

<sup>76</sup> Bkz. En'âm Sûresi, 6/74-83.

<sup>77</sup> Beyit 'Uliyye bintu'l-Mehdî (ö. 210/825)'ye aittir. Bkz. “Divanu 'Uliyye bintu'l-Mehdî”, erişim: 23.10.2018, <https://goo.gl/C49NBe>. Ayrıca bkz. Ebû Ya'kub Siraceddin Yusuf b. Ebû Bekr es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-'Ulûm*, 198.

Şair, beytin sonunda zamirle gönderimde bulunup *قد ظفرت به* (Gerçekten onu başardın) demek yerine *قد ظفرت بذلك* (Gerçekten **bunu** başardın) demeyi tercih eder. Yani zamir yerine *ذلك* (bu/şu) ismi işaretiyle gönderimde bulunur. İsmi işaretin göndergesi *قتلي* (beni öldürmek) söz öbeğidir. İsmi işaretle gönderimde bulunarak şair, sevgilisinin hastalığı nedeniyle ölüm olayının gözle görülecek derecede açık hale geldiğini ifade etmek ya da öyle göstermek istemiştir.<sup>78</sup> Çünkü her dilde olduğu gibi ismi işaretler Arapçada da varlıkları göstererek işaretle bulunurlar. İşaretle buldukları varlık ise hem konuşanın hem de dinleyenin genellikle bizzat gözlemlediği bir şeydir.<sup>79</sup>

Aşağıdaki ayette de *ذلك* ismi işareti gecenin ve gündüzün evrilip çevrilmesine gönderimde bulunmaktadır. Ancak zamir yerine ismi işaretin kullanılmasıyla bu olgunun gözle görülecek derecede açık ve seçik olduğu ifade edilmiştir. Yani herkes, Allah'ın gece ile gündüzün uzamaksızlık vb. durumlarını değiştirdiğini ve birbiri ardınca gelmelerini temin ettiğini gözlemleyebilir.

“*يُقَلِّبُ اللَّهُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ. إِنَّ فِي ذَلِكَ لَعِبْرَةً لِّأُولِي الْأَبْصَارِ*” Allah, **gece ile gündüzü çevirir**. Kuşkusuz basiret sahibi kimseler için **bunda** bir ibret vardır.” (en-Nûr 24/44).

### Sonuç

Metin dilbilim, bir metnin metin sayılması için öncelikle onun bağlaşıklık ve bağdaşıklık ölçütlerine uyması gerektiğini ileri sürer. Herhangi bir metinde bağlaşıklık, çeşitli araçlarla sağlanır. Gönderim ve sözcüklerle yapılan yinelemeler bu araçlardandır. Gönderim aracı olarak zamirler, bir metnin bağlaşıklığını sağlayan en önemli unsurlardan biridir. Zamirler, hem aynı cümledeki sözcükler hem de metni oluşturan cümleler arasında bir bağ kurarak metni bir bütün haline getirir. Her dilde olduğu gibi Arapça söz diziminde de zamirlerin kullanımına dair bazı kurallar vardır. Arapça söz diziminde zamirlerle ilgili bazı istisnalar

<sup>78</sup> Muhammed Ebu Musa, *Hasâisu't-Terâkib, Dirâsa Tablîyye li-Mesâil 'İlmi'l-Meânî*, (Kahire: Mektebetu Vehbe, 1996), 204.

<sup>79</sup> İbn 'Akîl, *Şerhu İbn 'Akîl*, 135; Abbas, *en-Nabvu'l-Vâfi*, 1: 321.

bulunmakla birlikte temel kural şudur: Arapça söz diziminde zamirin mercii (göndergesi), zamire yakın olan isimdir. Ayrıca eğer bir cümlede bir isim zikredildiyse onun hakkında sonraki bir cümlede bir yargıda bulunulacaksa genel olarak ismin yerine zamir getirilir. Ancak bu temel kural Arapça söz diziminde dolayısıyla Kur'an-ı Kerim'de genel olarak geçerli olsa da bazı durumlarda geçerli değildir. Yani bazı Kur'an ayetlerinde zamir gelmesi gereken yerde ismin getirildiği görülür. Bu durum ise Kur'an metninde bağlaşıklıkla mani bir durum değildir. Zira Metin dilbilimin verilerine göre herhangi bir metinde bağlaşıklık, zamirlerle gönderim dışında sözcüksel bağlaşıklık yani sözcüğün birebir tekrarı veya yakın anlamlısının tekrarı yoluyla da sağlanmaktadır. Dolayısıyla Kur'an-ı Kerim'de zamir gelmesi gereken yerde ismin zikredilmesinin metnin bağlaşıklıkta hiçbir olumsuz etkisi yoktur. Bilakis bu durum metnin bağlaşıklığını sağladığı gibi kanaatimizce onun derin yapısında da anlamı zenginleştiren bir etkiye sahiptir. Yani Kur'an-ı Kerim'in bazı yerlerinde zamir gelmesi gerekirken onun yerine ismin tercih edilmesi bazı nedenlere matuftur. Bu nedenlerin başında önem verilen herhangi bir varlığı veya nesneyi yüceltmek gelmektedir. Cenab-ı Allah'ın isminin geçtiği bazı yerlerde zamir yerine lafzatullahın yinelenmesi, onun ismini yüceltmek gayesiyle yapılmış olabilir. Bunun yanı sıra şeytan vb. varlıklara zamirle gönderimde bulunulmayıp muhtemelen onları tahkir etmek gayesiyle isimleri birebir yinelenir. Kur'an-ı Kerim, "tevhid" vb. kavramların muhatapların zihninde yer etmesini sağlamak için de bu üsluba yönelmektedir. Kıyametin bahsedildiği bazı ayetlerde ise kıyamete ilişkin sözcüklerin zamirle gönderim yerine birebir tekrar edilmesi, muhatapların gönlüne korku ve endişe salınması amacına matuftur. Kur'an-ı Kerim'in bazı ayetlerinde zamir gelmesi gereken yerde ismin tercih edilmesinin muhtemel nedenleri arasında en dikkat çekenini ise bu tercihin hükmün nedenini açıklamak üzere yapılmış olmasıdır. Bu durumda zamirle gönderimde bulunulmaz. Zamir yerine cümlede zikri geçen isim ya da isimler birebir tekrar da edilmez. Bunun yerine onları içeren genel bir sözcük getirilir. Genel sözcük, söz dizimindeki hükmün illetini açıklar. Bunun yanı sıra özellikle uzun ayetlerde okurun metne odaklanmasını sağlamak için zamir yerine isim tekrar edilir. Zira okur, uzun metinlerde zamirin göndergesini tespit etmekte zorlanır ve zihni metnin anlamından ziyade bu tespit işiyle meşgul olur. Bunun önüne geçmek için Kur'an-ı Kerim'in bazı uzun ayetlerinde muhtemelen okurun anlama odaklanmasını temin için zamir



yerine isim tekrar edilir. Böylece okur, zihnini zamirin göndergesini tespit etmek işine değil, metnin anlamına yoğunlaşır. Ayrıca bazı ayetlerde zamir yerine ismi işaret ile gönderimde bulunulur. Anladığımız kadarıyla bunun temel sebebi, ismi işaretle gönderimde bulunulan olayın muhatabın zihninde somutlaştırılması hedeflenmektedir. Böylelikle zikri geçen olayın gözle görülecek derecede açık ve seçik olduğu muhataba hatırlatılmakta ve olay somutlaştırılmaktadır.

Sonuç olarak Kur'an-ı Kerim'in bazı yerlerinde zamir gelmesi gereken yerde ismin gelmesi, metnin yüzeysel yapısında bağlaşıklık sağlamla kalmayıp metnin anlaşılması, açıklanması ve yorumlanması hususunda okura yeni ufuklar açmaktadır. Özellikle bağlaşıklık öğelerinden sözlüksek bağlaşıklığın görüldüğü yani daha önce zikri geçen sözcük veya söz öbeklerinin yerine zamir getirilmeyip onun yerine genel bir sözcük getirildiği ayetlerde bu duruma rastlamaktayız. Bu nedenle metin dilbilimin herhangi bir metni anlama, açıklama ve yorumlamaya dair ileri sürdüğü bağlaşıklık ve bağdaşıklık ölçütlerini Kur'an ayetleri hatta sureleri üzerinde tatbik etmenin yararlı olabileceğini düşünmekteyiz. Ayrıca metin dilbilimin bu ölçütlerinin farklı Arapça metinler örneğin şiir, roman, hikâye vb. edebi türler üzerinde gösterilmesinin Arapçayı öğrenenler için faydalı olacağına inanıyoruz. Zira bu durum Arapça bir metnin nasıl oluşturulduğunu göstermekle kalmaz aynı zamanda metnin nasıl yorumlanacağını da işaret edebilir.

**KAYNAKÇA**

- Abbas, Hasan, *en-Nahvu'l-Vâfi*. 3. Baskı. 4 Cilt. Kahire: Daru'l-Me'ârif, 1974.
- 'Alevî, Yahyâ b. Hamza. *et-Tırazi'l-Mütezzammin li-Esrâri'l-Belâga ve Ulûmi Hakâiki'l-İ'câz*. 2 Cilt. Kahire: Dâru'l-kutubi'l-Hidiviyye, 1914.
- Askerî, Ebû Hilâl. *Kitâbu's-Sinâ'ateyn*. Thk. Muhammed 'Alî el-Becâvî Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhîm. Kahire: Dâru'l-Fikr el-Arabî, 1971.
- Aydın, İsmail. *Kuran Müphemleri Olarak Zamirler*. İzmir: Tıbyan Yayıncılık, 2012.
- de Beaugrande, R. Alain - Dressler, W. Ulrich. *Introduction to text Linguistics*. London: Longman Linguistics Library, 1981.
- Curcânî, Ebû Bekr Abdülkahir b. Abdurrahman. *Delâilu'l-İ'câz*. Thk. Muhammed Reşid Rıza. Beyrut: Dâru'l-Cemel, 2017.
- Dereli, Muhammet Vehbi, "Arapçayı Doğru Kullanmanın Kur'an'ın Anlaşılmasına Olan Etkisi". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 34 (Güz 2012): 29-50.
- Ebu Musa, Muhammed. *Hasâisu't-terâkib, Dirâsa Tablîyye li-Mesâil İlmi'l-Meânî*. Kahire: Mektebetu Vehbe, 1996.
- Ekinci, Kutbettin. "Kur'ân'da Mercileri Metinde Geçmeyen Zamirler". *Şirnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/16 (2017/1): 133-147.
- Enbârî, Ebû Bekr Muhammed b. el-Kâsım. *Şerhu'l-Kasâidi's-Seb'i't-Twâli'l-Câbilîyyât*. Thk. Abdusselâm M. Hârun. Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 1993.
- Endelusî, Ebû Hayyân. *İrtişâfu'd-Darab min Lisâni'l-'Arab*. Thk. Recep Osman Muhammed. 5 Cilt. Kahire: Mektebetu'l-Hanci 1998.
- Günay, V. Doğan. *Metin Bilgisi*. 5. Baskı. İstanbul: Papatya Yayıncılık, 2017.
- Halliday, M.A.K.- Hasan, Ruqaiya. *Cohesion in English*. Londra: Longman Group Limited, 1976.
- Hâşimî, es-Seyyid Ahmed. *Cevâhiru'l-Belâga fi'l-Meânî ve'l-Beyân ve'l-Bedi'*. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, trsz.

- Hattâbî, Muhammet. *Lisâniyyâtü'n-Nass: Medhalün ilâ insicâmi'l-bitâb*. Beyrut: el-Merkezu's-Sâkâfiyyu'l-'Arabîyyi, 1991.
- Huzâ'î, Di'bil b. Alî. *Divanu Di'bil b. Alî el-Huzâ'î*. Şerh. Hasan Hamad. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l- 'Arabî, 1994.
- Hüseyn, Taha. "Kur'ân-ı Kerim'de Üçüncü Şahıs Zamirinin İşaret Zamiri Olarak Kullanılışı". Trc. Mehmed Hatipoğlu. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (1960): 149-163.
- İbn 'Akîl. *Şerhu İbn 'Akîl*. Thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid. 2 Cilt. Kahire: Mektebetu'l-Hanci, 1990.
- İbn Hâleveyh. *İrabu Selâsine Sûre*. Beyrut: Dâru ve Mektebetu'l-Hilâl, 1985.
- İbn Hişâm. *Katru'n-Nedâ ve Bellu's-Sadâ*. Thk. Muhyiddin Abdulhamid. Beyrut: el-Mektebetu'l-'Asriyye, 1994.
- İbn Cuzeyy. Ebu'l-Kasım Muhammed b. Ahmed el-Kelbî, *et-Teshîl li Ulûmu't-Tenzîl*. 2 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1995.
- Marangozoğlu, İzzet. "İbn Hâleveyh'in Hayatı, İlmî Kişiliği ve Eserleri". *Mîzânü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi* 1 (Aralık 2015): 41-58.
- Seçkin, Pelin vd., "Bağlaşıklık Ve Bağdaşıklık Bakımından Lise Ve Üniversite Öğrencilerinin Yazılı Anlatım Becerileri". *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi* 3/1 (2014): 340-353.
- Sekkâkî, Ebû Ya'kub Siraceddin Yusuf b. Ebû Bekr. *Miftâhu'l-Ulûm*. Beyrut: Dâru'l-kutub el-İlmiyye, 1981.
- Suyûtî, Celaleddin Abdurrahman b. Ebi Bekr. *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*. Thk. Belirtilmemiş. 7 Cilt. Riyad: Merkez ed-Dirâsâti'l-Kur'âniyye, 2005.
- Tebrîzî, el-Hatîb. *Şerh Divan-ı 'Antera*. Beyrut, Dârû'l-kitâbi'l-Arabî, 1992.
- Tiyek, Fatih. *Zamirlerin Mercü ile İlgili İhtilafların Tefsire Etkisi*. Yüksek Lisans Tezi, Kahraman Maraş Sütçü İmam Üniversitesi, 2008.
- Torusdağ, Gülşen -Aydın, İlker. *Metin dilbilim ve Örnek Metin Çözümlemeleri*. 2. Baskı. Ankara: Pegem Akademi, 2018.
- 'Uliyye bintu'l-Mehdî. "Divanu 'Uliyye bintu'l-Mehdî". Erişim: 23.10.2018. <https://goo.gl/C49NBe>.

Vâhidî, Muhammed. *Esbâbu'n-Nużûl*. Thk. Kemal Besyûnî Zağlûl. Beyrut: Dâru'l-Kutub el-İlmiyye, 1991.

Yılmaz, Selahattin. “Kur’ân-ı Kerim’deki Bazı Zamirlerin Mercileriyle İlgili Önemli Kurallar”. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/1 (2001): 111-123.

Zerkeşî, Ebu Abdullah Muhammed b. Bahadır. *el-Burbân fî Ulûmi'l-Kur’ân*. Thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim. 3. Baskı. 4 Cilt. Kahire, Mektebetu Dâru't-Turâs, 1984.

*DEUİFD XLVIII/ 2018, ss. 77-116.*

**OSMANLI MODERNLEŞME SÜRECİNDE DİN VE KADIN  
-İSLAM HUKUKU ÜZERİNDEN BİR OKUMA-\***

Ümmühan ARK\*\*

ÖZ

Toplumun diğer yarısını oluşturan “kadın”ın ontolojik açıdan varlığı, değeri, sahip olduğu haklar ve sorumlulukları, toplumsal, zihinsel, kültürel ve dini algılara bağlı olarak her zaman tartışma konusu olmuştur. Özellikle aydınlanma sonrası “tüm insanların eşit olduğu vurgusu” ile kadına dair tüm geleneksel düşünceler, bu düşünceleri besleyen din ve kültür gibi öğeler ya kadına ve kadın ile ilgili pek çok meseleye dair bakış açılarını yenileyip varlığını sürdürecektir ya da müntesipleri nezdinde hâkim varlıklarını kaybedecek bir noktaya gelmişlerdir. Bu sebeple günümüzde dinlerin kadına toplumda hak ettiği saygınlığı kazandıracak ve yeni düzenlemelere kapı aralayacak yorumlarının daha yüksek bir sesle dile getirilmesine her zamankinden daha fazla ihtiyaç duyulmaktadır. Bu çalışmada semavi dinlerdeki geleneksel yorumlara örnekler sunarken İslam ile ilgili olarak özellikle modernleşme sancılarının ilk olmasa da en yoğun yaşandığı Meşrutiyet sonrası döneminin yorum farklılıklarını ele aldık. Dönemin tartışmalarının izlerini Sırat-ı Müstakim mecmualarından sürerken farklı yorumları kendi tarihsel ve kültürel şartları içinde anlamaya çalıştık.

**Anahtar Kelimeler:** Kutsal metinler, gelenek, ataerkil yaklaşım, modernite, kadın, Sırat-ı Müstakim. İslam hukuku.

RELIGIOUS AND WOMEN IN THE OTTOMAN MODERNIZATION  
PROCESS-A READING ON ISLAMIC LAW-

ABSTRACT

The ontological presence, value, rights and responsibilities of the woman, which constitutes the other half of the society, have always been the subject of

---

\* Bu makale, 4-5 Ekim 2018 tarihinde yapılan 2. Uluslararası Kadın Kongresi Güçlendirilmek Yerine Güçlenmek ve İlerlemek Sempozyumu'nda sözlü olarak sunulan “Modernleşme, Din ve Kadın” adlı tebliğin içeriği geliştirilerek ve değiştirilerek üretilmiş halidir.

\*\* Dr. Öğr. Üyesi, Bartın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi İslam Hukuku Anabilim Dalı, uark@bartin.edu.tr, ORCID ID: orcid.org/0000-0002-0414-6985.

Makalenin Hakemlere Gönderiliş Tarihi : 08/10/2018

Makalenin Hakemlerden Geliş Tarihi : 08/11/2018

discussion based on social, mental, cultural and religious perceptions. Especially after the enlightenment gel all people are equal equal im, all the traditional ideas about women and the elements such as religion and culture that feed these thoughts have either renewed their perspectives about women and many issues related to women and have reached a point to lose their presence or dominate their predecessors. Because nowadays, it is more than ever necessary for the religions to be freed from the ideas which are the product of the traditional-patriarchal mentality, and to give a higher voice to the interpretations of the women who will gain the respect they deserve in society and open the door to the new regulations.

In this study, while giving examples of the traditional interpretations of the religions, we deemed it appropriate to consider the differences of interpretation of the post-Constitutional period in which the modernization pains were not the first time. While we continued to follow the traces of the discussions of the period from Sırat-ı Müstakim magazines, we tried to understand the different interpretations within their historical and cultural conditions.

**Keywords:** Sacred texts, tradition, patriarchal approach, modernity, woman, Sırat-ı Müstakim, Islamic Law.

### **Giriş: Semavi Dinlerdeki Geleneksel ve Ataerkil Yorumlar**

Değişen küresel şartlar ile insan hakları alanında yaşanan evrensel iyileşmelere rağmen kadınlar, fiziksel ve duygusal şiddete maruz kalmanın yanında hukukî düzenlemelerdeki eksikliklerle ve temel haklardan mahrum bırakılmakla da halen mücadele etmektedir. Problemlerin temelinde ataerkil zihniyetin ve bu zihniyeti besleyen bir takım geleneksel dini yorumların etkili olduğu ise inkâr edilemez bir gerçektir. Sözü edilen problemlerin giderilmesi konusunda yasama organları, sivil toplum örgütleri ve medya gibi organlar bir takım faaliyetler yürütmesine rağmen bu durum daha çok bir zihniyet değişimini gerektirmektedir.

İlahi dinlerden Yahudilik ve Hıristiyanlık'ta toplumun diğer yarısı olarak kadının ontolojik varlığı, kadın algısı ve kadın hakları konusunda olumsuz ve dışlayıcı bir dil kullanımı ve tahrife uğramış kuralların varlığı aşikârdır.<sup>1</sup> İslam söz konusu olduğunda ise temel kaynağı olan Kur'an,

---

<sup>1</sup> Özlem Topcan, *Yahudilik ve Hıristiyanlık Din Geleneklerinde Toplumsal Cinsiyet (Geleneksel Dinler Otoritesine Feminist Bakış)*, (Yüksek lisans tezi, Ankara Üniversitesi, 2010), 76.

indiği dönemde kadınlara o güne kadar sahip olmadıkları statü ve haklar vermesine rağmen sonraki dönemlerde bu haklar fazla bulunarak kadının elinden alınmıştır. Böylece kadınlarla ilgili İslam'ın özüne aykırı birçok görüş ortaya çıkmıştır ki bunun için kadın konusundaki ayetlerin yorumlarına, rivayet kitaplarına ve çıkarılan hükümlere bakmak yeterlidir. Maalesef Müslüman toplumların zihin yapısını şekillendiren bu yaklaşımların muhkem olmayıp sadece birer yorum olduğu gerçeği gözden kaçırılmış, Ku'ran'ın genel prensipleri ve bütünlüğüyle çelişen kadın karşıtı görüşler böylece süregelmiştir.

Kökenleri antik döneme kadar dayanan ve modern döneme kadar tüm dünya üzerinde hâkim görüş olan kadının kamusal alandan uzak tutulma isteği<sup>2</sup> geleneksel dini yorumlar ve ataerkil yaklaşımlarla desteklenmiştir. Böylece kadınların yaşamı daha çok annelik ve eş olma rolleri ile sınırlandırılırken kamusal alandaki varlığı ve entelektüel gelişimi engellenmiştir. Toplumun diğer yarısını oluşturan kadınlar için bu türden bir negatif ayrımcılık kutsal metinler için bir tezat teşkil etmektedir. Bu sebeple kutsal metin yorumlarının güncellenmesi ve farklı yaklaşımlara yer verilmesi oldukça önemlidir. Ayrıca bu kalıp ve yargıların değişimi kadınlar eliyle, kadın bakış açısı ve tecrübelerini de içine alarak, onların sürece aktif olarak ve entelektüel düzeyde katılımı ile mümkün olacaktır. Bugün artık farklı dinlere mensup olsalar da kadın araştırmacılar; toplumsal cinsiyet eşitliğinin sağlanabilmesi amacıyla tahrifata uğrayan dini öğretilerde kadın hak ve özgürlüklerine dönük düzenlemeler yapılması konusunda hemfikirdir. Nitekim kadına karşı her türlü ayrımcılığın engellenmesi ve kadın haklarının kazanılması konusundaki son gelişmeler, artık inanç sistemlerinde kadın ayrımcılığını işleyen dini öğretileri tekrar gözden geçirme zamanının geldiğini işaret etmektedir.<sup>3</sup>

Bugün Müslüman düşünürlerin konuyla ilgili olarak savunduğu tezlerden birisi, kadına yönelik olumsuz yaklaşımın İslam'dan değil onun yanlış yorumlanmasına yol açan toplumsal faktörlerden kaynaklandığıdır. Diğer din ve kültürlerde de benzer yaklaşımların görülmesi bu durumun göstergelerinden biridir. Geleneksel bakış açılarının kadın konusundaki

<sup>2</sup> Serpil Çakır, *Osmanlı Kadın Hareketi*, (İstanbul: Metis Yayınları, 2016), 37; bk. Ali Coşkun, *Sosyal Değişme Kadın ve Din*, (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2011).

<sup>3</sup> Topcan, *Yabudilik ve Hıristiyanlık Din Geleneklerinde Toplumsal Cinsiyet*, 6, 8-10.

görüşlerini revize etmelerindeki temel meşruiyet noktasını ilgili kültürde “özgün metinlerinde kadına yönelik ifade edilen olumlu anlatımların sansürlendiği veya yanlış yorumlandığı” düşüncesi oluşturmaktadır.<sup>4</sup> Özellikle yaşadığımız çağda referansı “din”den ve “dinî gelenek”ten alan muhafazakâr Müslüman kadınlar da Kur’an ve hadis literatürünü yeni metotlarla gözden geçirmek ve yeniden değerlendirmekten yanadır. Çünkü onlar, İslam’ın kadına verdiği değer, zamanla ve hâkim ataerkil zihniyetin tesiriyle dinin özüne ve temel prensiplerine ters düşecek yaklaşımlarla bulanıklaştığı kanaatindedir.<sup>5</sup> (Zira “Kur’an’ın, evrensel olarak tüm inananlara faydalı olma iddiasını gerçekleştirilebilmek için sayısız kültürel durum ve şartlara uyum sağlayacak şekilde esnek olmalıdır. Bu nedenle onu sadece belirli bir kültürel perspektife sahip olmaya zorlamak, uygulamalarını ciddi şekilde sınırlamakta ve Kur’an’ın kendi beyan ettiği evrensel gayeye de ters düşmektedir”<sup>6</sup> Meşhur Müslüman entelektüellerden Fatima Mernissi’ye göre ise, Kur’an’da kadınlarla ilgili olan bağlam, kadınları marjinalliğe mahkûm etmek isteyen tarihsel süreç değil, Hz. Peygamber dönemi esas alındığında çözüme kavuşacaktır.<sup>7</sup> Çağdaş müfessirlerden merhum Akdemir’e göre de Kur’an-ı Kerîm, kadın ile erkek arasında bir ayırım yapmamakta, her ikisine de aynı hak ve sorumlulukları yüklemektedir. Ancak, kadın aleyhtarı kültürlerin İslâm’a girmesi sonucu, kadın asırlar boyu aşağılanmış ve toplumdan adeta soyutlanmıştır. Ve hâlâ soyutlanmaya devam edilmektedir ki bunun

<sup>4</sup> Siddık Ağçoban, “Kadın Olgusunun Kültürel Gelişimi Ve İslam’da Kadının Yeri Üzerine Tartışmalar”, *Uluslararası Kültürel ve Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 2/1, (Haziran/2016): 14-24.

<sup>5</sup> Hatice Şahin Aynur, “İslamî Feminizm ve Feminist Kur’an Okumaları Üzerine Genel Bir Değerlendirme”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 13/3, (2013):95; Bkz. Hidayet Şefkatli Tuksal, *Kadın Karşıtı Söylemin İslam Geleneğindeki İz Düşümleri*, (Ankara: Kitabiyat Yayınları, 2000), 22.

<sup>6</sup> Aynur, “İslamî Feminizm ve Feminist Kur’an Okumaları Üzerine Genel Bir Değerlendirme”, 95; Bkz. Amina Vedud, *Kur’an ve Kadın*, trc. Nazife Şişman, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2005), 25.

<sup>7</sup> Aynur, “İslamî Feminizm ve Feminist Kur’an Okumaları Üzerine Genel Bir Değerlendirme”, 107; Bkz. Fatima Mernissi, *Kadınların İsyanı ve İslamî Hafıza*, trc. Aytül Kantarcı, (Ankara: Epos Yayınları, 2004).



sonucu olarak insanlığın en azından yarısı, işe yaramaz hale getirilmiştir.<sup>8</sup> Onun bu ifadesini Kur'an'daki şu ayet doğrular niteliktedir: “Aslında bütün Müslüman erkeklere ve kadınlara, mümin erkeklere ve kadınlara, ibadet ve tâatte devamlı olan erkeklere ve kadınlara, sözünde ve işinde dosdoğru olan erkeklere ve kadınlara, zorluklara sabredip göğüs geren erkeklere ve kadınlara, daima Allah'ın huzurunda olduğu bilinciyle hareket eden erkeklere ve kadınlara, zekâtını ve sadakasını hakkıyla veren erkeklere ve kadınlara, oruçlarını tutan erkeklere ve kadınlara, iffetlerini koruyan erkeklere ve kadınlara, Allah'ı çokça anan erkeklere ve kadınlara Allah rahmet ve mağfîret edecek ve büyük bir mükâfat verecektir.” (el-Ahzab 33/35)

Hıristiyanlık ve Yahudilik açısından bakıldığında da durum bundan farklı değildir. Feminist teologlar, klasik dinî öğretilerin toplumsal cinsiyet eşitliği açısından çelişkili olduğunu, ataerkil yaklaşımlar içerdiğini ve kadının hürriyetini özel alan ile sınırlandırdığını ifade etmektedir. Bu noktadan hareketle onlar, kadının toplumda hak ettiği role kavuşabilmesinin yolunu, kutsal kitaplarda yer alan ve kadına karşı negatif ayrımcılık görüntüsü veren dinî öğretilerin yok sayılmasından çok, kadının da sürece dâhil edildiği doğru ve alternatif bakış açılarıyla yeniden yorumlanması ve geleneksel-ataerkil önyargıların kırılmasıyla mümkün görürler.<sup>9</sup> Onları bu tür bir düşünceye sevk eden, şüphesiz inandıkları din içerisinde kendilerini ikinci sınıf ve adeta erkeğin varlığını idame etmesi için yaratılmış, “eklenmiş bir varlık” konumuna yerleştirilmeleridir. Nitekim bu problem daha kadının yaratılışı meselesinde bile açıkça görülebilir. Yahudi teolojisindeki ilk rivayete göre; kadın ve erkek aynı anda ve Tanrının suretinde yaratılmış, böylece cinsiyet ayrımı ya da bir cinsin diğeri üzerinde hâkimiyet olasılığı reddedilmiştir. Ayrıca Tanrının sureti erkek ile bağdaştırılmamış, tüm insan ırkının Tanrı suretinde yaratıldığı kabul edilmiştir. Fakat bundan daha yaygın ikinci rivayete göre; Tanrı Havva'yı Âdem'in kaburgasından yaratmıştır ki kadının var oluş nedeni erkeğin yalnızlığını gidermektir. Bazı yorumcular kadının erkekten meydana gelmiş olmasından dolayı, erkeğin kontrolü altında olması

<sup>8</sup> Salih Akdemir, “Tarih Boyunca Ve Kur'an-ı Kerim'de Kadın”, *İslami Araştırmalar*, 5/4, (1991): 257-258.

<sup>9</sup> Topcan, *Yahudilik ve Hıristiyanlık Din Geleneklerinde Toplumsal Cinsiyet*, 3.

gerektiğini ifade eder. Yani erkeğin önce yaratılmış olmasının anlamı, kadının itaatkârlığını meşrulaştırmaktır.<sup>10</sup> Ayrıca Âdem ve Havva'nın cennetten kovulması hikâyesinden başlanarak, Âdem'in kovulmasına neden olan kadın nesli tüm günahların kaynağı görülmektedir. İlâveten kadın fitratına ilişkin kalıplaşmış pek çok yargı söz konusudur. Mesela fiziksel yapılarından dolayı kadınlar dayanıksız, güvenilmez, değişken ve irrasyonel varlıklar olarak betimlenirken yine günahkâr, şeytani ve ayartıcı olarak da görülmektedirler. Dahası eril otorite ya da din otoritesi altında bulunmuyorlarsa zapt edilemeyecekleri var sayılmıştır. Bu sebeple kadınlar ataerkil toplumun kurallarına uydukları sürece işe yarar ve saygıya layıktır.<sup>11</sup> Böyle bir algıyla yasa koyanlar; din adamları, felsefeciler, yazarlar, bilginler kadının erkeğe bağımlılığının kabul görmesini sağlamak için bu durumun Tanrının rızasını kazanmaya götürdüğü ve yeryüzünde çok yararlı olduğu fikrini benimsetmek amacıyla canla başla uğraşmışlardır. Ayrıca kendi din yorumları da kendi egemenlik isteklerini yansıtmaktadırlar.<sup>12</sup>

Yahudi kadın araştırmacılar, İsrail toplumu içinde kadınların belli başlı dinî pratiklerin dışında tutulduğunu ve adeta görünmeyen bir sınıf olduğunu ifade ederler. Bu durumun en önemli göstergesi ise Yahudilerin ayinlerinde “*Beni Kadın yaratmayan Ulu Tanrıya bizlerin ve bütün dünyanın Yüce efendisine şükürler olsun*” şeklinde okudukları duadır.<sup>13</sup> Aynı şekilde kadınlar ailevi yükümlülüklerinden dolayı kamusal alanda yapılan dini aktivitelere dâhil edilmez. Ayrıca kadınlar boşama hakkına sahip değildir ve şahitlikleri kabul edilmez. Hukukî yaşamın yanı sıra toplumsal yaşamda da bir eşitlik söz konusu değildir. Kız çocuklarına eğitim alma hakkı tanınmamıştır. En önemli görevleri çocuk doğurmak, yetiştirmek ve ev işleri ile ilgilenmektir. Sadece fakir kadınların ev dışında çalışmaları normal karşılanır ve bunlar da tarlada işçilik, pazarda satıcılık, çocuk bakıcılığı, sütannelik, hizmetkârlık gibi işler olabilir. Bu durum Ortodoks Yahudiliğinde biraz daha gelişmiştir. Diğer yandan erkeğin çok eşliliğine

<sup>10</sup> Topcan, *Yahudilik ve Hıristiyanlık Din Geleneklerinde Toplumsal Cinsiyet*, 49.

<sup>11</sup> Topcan, *Yahudilik ve Hıristiyanlık Din Geleneklerinde Toplumsal Cinsiyet*, 4.

<sup>12</sup> Simone Beauvoir, *Kadın: İkinci Cins*, trc. Bertan Onaran, (İstanbul: Panel Yayınevi, 1986), 24-26.

<sup>13</sup> Topcan, *Yahudilik ve Hıristiyanlık Din Geleneklerinde Toplumsal Cinsiyet*, 15.

izin verilmiştir. Günümüzde halen birçok kadın eşit miras, evlilik ve boşanma haklarına sahip değildir. Örneğin boşanamayan ya da kocasının ölümünü kanıtlayamayan kadınlar yeniden evlenememektedir.<sup>14</sup>

Yahudi kutsal kitabı Eski ahit adı altında, Hıristiyanlık inanç sistemine dâhil edilmiş, İsa peygamberden sonra havariler tarafından hazırlanan metinler de Yeni ahit olarak kabul görmüştür. Bu sebeple tıpkı Yahudilik gibi Hıristiyan geleneksel din öğretileri de ataerkil yaklaşımlar içermekte ve toplumsal cinsiyet eşitliği açısından çelişkiler taşımaktadır. Mesela XVI. yüzyılda Protestan teologlarının kadının toplumsal eşitliğine daha pozitif yaklaştıkları görülse de, Havva'nın günahkârlığını vurgulamayı sürdürmeleri gözden kaçmamaktadır. Martin Luther'in bir yandan kadının eğitimini destekleyip diğer yandan, ilk günahı işlemesi sebebiyle kadının erkeğe bağımlı ve kocasının otoritesi altında olması gerektiğini savunması bir çelişkidir.<sup>15</sup> Ayrıca Hıristiyanlık teolojisinin temelini oluşturan "teslis" (baba, oğul, kutsal ruh) inancının da dinin ana sembolü olarak Tanrıya eril cinsiyet tanınması, bu dinin de kadına bakışını yansıtmaktadır. Ataerkil Hıristiyanlığa eleştirinin konu edinildiği *The Women's Bible* adlı eserde İncil'deki bu cinsiyet ayrımcılığından bahsedilmektedir. "...Kilise, devlet, ruhban sınıfı, yasa koyucular, tüm politik partiler ve dini mezheplerin tümü kadının erkekten sonra geldiği, erkek için, erkekten aşağı ve erkeğe bağımlı olarak yaratıldığını söyleyen ataerkil düşünce üzerine temellenmiştir. İnançlar, kodlar ve kutsal kitaplar bu düşünceyi esas almıştır..."<sup>16</sup> Eserin yazarı, İncil dikkatli bir şekilde incelendiğinde geçmişteki kadın algısının değişeceğine inanır. Böylece o, kadınlar hakkında Hıristiyanlıktan referans bulan olumsuz yargıları, kadın bakış açısı ile yeniden yorumlamış ve alternatif bakış açıları getirmeye çalışmıştır. Yüzyıllar önce yazılmış kutsal kitabın, zamanının sosyal ve kültürel şartlarını dikkate almadan tüm zamanları kapsayıcı genel bir perspektife sahip olduğuna inanılır. Fakat bugün modern araştırmacılar, o günün toplumunun tarihi ve kültürel geçmişinin

<sup>14</sup> Topcan, *Yahudilik ve Hıristiyanlık Din Geleneklerinde Toplumsal Cinsiyet*, 27-32.

<sup>15</sup> Topcan, *Yahudilik ve Hıristiyanlık Din Geleneklerinde Toplumsal Cinsiyet*, 62-63.

<sup>16</sup> Elizabeth. Cady Stanton, *The Woman's Bible*, I-II, (New York: European Publishing Company, 1895-1898), I/7; Topcan, *Yahudilik ve Hıristiyanlık Din Geleneklerinde Toplumsal Cinsiyet*, 45.

metinlerde büyük önem arz ettiğini farkında olunması gerektiğini belirtirler.<sup>17</sup>

Bütün bu fikri değişimlerin Aydınlanma dönemi sonrasına denk gelmesi elbette bir rastlantı değildir. Nitekim Aydınlanma döneminin getirdiği “tüm insanların eşit olduğu” vurgusu ile Batı’da kadınlar, eğitim alma ve kamuda var olma gibi haklar elde etmiştir. Batılı kadınlar, 1870 ve 1880’lerde kolej ve devlet üniversitelerine girme hakkını elde ederken, lisansüstü eğitim için 1960 ve 1980’lerin sonuna kadar beklemeleri gerekmiştir. 1853’te Kiliseye resmi papazlığa atanmaya başlanan kadınlar 1921’de, yaklaşık bir asırlık mücadeleden sonra Amerikalı kadınlar oy hakkı ve tam vatandaşlık hakkını kazanmışlardır.<sup>18</sup> Bu gelişmeler İslam dünyasında ve Osmanlı topraklarında da farklı reaksiyonlara sebep olmuş ve yeni tartışmaların fitilini ateşlemiştir.

### 1. Osmanlı’da Modernleşme Çabaları ve Kadın Üzerinden Yapılan Tartışmalar

Kadın konusunda diğer semavi dinlerdeki gibi İslamiyet’te de birçok tartışmanın odak noktası olmuş, İslam dininin “yumuşak karnı” olarak görülmüş, onun kadın ve erkeğe bakışı, hak ve imtiyazlarını belirleyen direktifleri, batılı, doğulu ve bu arada Türk yazarlar tarafından mütemadiyen kritize edilmiştir.<sup>19</sup> Buna göre Müslüman kadınlarının içinde bulunduğu menfi durumun sebebi, toplumların İslam olmadan önceki hayatlarından İslam kültürüne taşıdıkları adet ve geleneklerdir. İslam’ın gayet makul kanunlarının kadınlara verdiği yüce makamı anlayabilecek seviyeye ulaşamamış toplumların eski yaşantılarından getirdikleri kötü adet, ahlak ve gelenekler, zihniyet ve dünya görüşleri İslam’ın üzerine çöreklenmiş, insanları, kültürel açıdan boyunduruk altına almıştır. Kadınları sükût ve çöküşe götüren asli sebeplerden biri budur. İkinci sebep ise, bu geleneklerin devamını sağlayan mutlakiyet ve istibdat yönetimleridir. Kadınların menfi statüsü, İslam hilafetinin saltanata dönüşme sürecinde ve buna bağlı olarak içtihat kapısının kapandığı, vahiyle aklın birbirine yabancılaştırıldığı bir tarih seyri içerisinde kabul ve

<sup>17</sup> Topcan, *Yahudilik ve Hıristiyanlık Din Geleneklerinde Toplumsal Cinsiyet*, 45, 65-68.

<sup>18</sup> Topcan, *Yahudilik ve Hıristiyanlık Din Geleneklerinde Toplumsal Cinsiyet*, 68.

<sup>19</sup> Mehmet Zeki İşcan, “Bazı İslam Modernistlerine Göre Kadın Hakları Konusunda Kısmi Bir Değerlendirme”, *Ekev Akademi Dergisi*, 3/1, (Bahar, 2001): 37.

yayıma zemini bulmuştur. Tebâaya hilafet vesayeti adına yaklaşan saltanat geleneği, aile içinde de erkeğin kadına vesayeti adına dayatmacı ve buyurgan bir hiyerarşi anlayışını meşrulaştırmıştır.<sup>20</sup>

Ancak -Batıda yaşanan Aydınlanma dönemi ve akabindeki fikir hareketlerine paralel olarak- Türk-İslam düşünce tarihinde de Tanzimat ve II. Meşrutiyet ile birlikte yaşanan gelişmelerin ve fikri değişimlerin getirdiği rüzgâr oldukça sancılı tartışmalara yol açmış, II. Meşrutiyetin ilanı ile birlikte başlayan modernleşme çabalarının temelinde “kadın” konusu yer almıştır. Çünkü tarih, modernleşmenin daha görünür ve daha çabuk algılanır olması konusunda olduğu gibi dindarlık ve görünürlüğü konusu da “kadın” üzerinden daha hızlı algılanabilecek değişimlere sahne olmuştur. Nitekim Şerif Mardin, ilk Osmanlı romanlarının büyük çoğunluğunun -dönemin ruhuna uygun olarak- en çok üzerinde durduğu iki sorunun, kadının toplumdaki yeri ve üst sınıf erkeklerin modernleşmesi/Batılılaşması olduğunu aktarır.<sup>21</sup> Hatta daha eskiye Tanzimat dönemine bakıldığında bile bu dönemde yaşamış olup kadın konusunda tartışmaya girmeyen tek bir yazar ve düşünür bulmak neredeyse mümkün değildir.<sup>22</sup>

Hakikaten Osmanlı’da kadınla ilgili düzenlemelerin altında büyük ölçüde geleneğinin etkisi bulunmaktadır. Birçok toplumda bir şekilde kabul edilmiş olan normlar, o toplumun bütün zamanlarını etkilemektedir. Müslüman toplumların da kendileriyle ilgili yapmış oldukları kurumsal düzenlemeler sonucu ortaya çıkan normlar, Osmanlı’yı etkilemiştir. Müslüman toplumların kültürel geleneğinde ortaya çıkan “erkek alanı” ve “kadın alanı”nın ayrışmasındaki temel faktörün “cinsiyet” olduğunu söyleyen Fatima Mernissi’nin bu konuda ortaya koyduğu argümanı Çaha isabetli bulmaktadır. Çaha, İslam’ın ilk döneminde kadınla erkeğin aynı haklara sahip ve en az kadının erkek kadar özgür olduğunu belirtmiştir. Fetihlerle genişleyen İslam coğrafyasında, elde edilen varlıklı ve güzel kadınlar (özellikle cariyeler) çoğalmış, ekonomik durumun da yükselmesiyle daha Abbasiler

<sup>20</sup> İşcan, “Bazı İslam Modernistlerine Göre Kadın Hakları Konusunda Kısmi Bir Değerlendirme”, 41-42.

<sup>21</sup> Şerif Mardin, *Türk Modernleşmesi*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2002), 21-79.

<sup>22</sup> Ömer Çaha, *Sivil Kadın*, (Ankara: Vadi Yayınları, 1996), 87-88.

döneminde cinselliği konu edinen geniş bir literatür ortaya çıkmıştır. İslam teolojisinde kardeş ve birbirleri için “veli” olarak tanımlanan kadınla erkeğin cinsiyete dayalı olarak tanımlanmaya başlandığı ve bunun giderek geliştiği görülmektedir. Böylece kamusal ile özel alan gibi iki farklı alan, kadın ve erkekle tanımlanmış olarak ayrılmışlardır.<sup>23</sup>

Bir medeniyet ve kimlik bunalımına işaret eden bu dönemde, kültürel kimliğin temellerini oluşturan; kadın-erkek ilişkileri ev içi ev dışı mekânların belirlenme ve örgütlenme biçimleri, kadının konumu ve mahremiyeti sorununu öne çıkarmıştır. Zira dini kurallar ile düzenlenmiş olmaları sebebiyle mahrem alan ve cinsiyet ilişkileri moderniteye direnç gösteren en yerleşik kültürel özelliklerdir.<sup>24</sup> Tartışmaların odak noktası II. Meşrutiyet ile birlikte kadının toplumda daha fazla görünürlük kazanması ve buna karşı gösterilen toplumsal dirençtir. Bu bağlamda kadının örtünmesi, eğitimi, çalışması, boşanması ve çok eşlilik, moda, musiki gibi konular farklı tarafların ve fikri zeminlerin oluşmasına yol açmıştır. Geleneksel ve ataerkil görüşün savunduğu temel tez, Batı merkezli değişim ile birlikte kadının mahrem alanının yara aldığıdır.<sup>25</sup> Kadını dinî sâiklere dayanarak toplumsal alanda (kamuda) görünmez kılma çabasındaki gelenekçiler ile kadının toplumun bir parçası olarak toplumda var ve görünür olmasının gerekliliğini savunan modernistler arasındaki sınır da bir tür “mahremiyet sorunu” olarak karşımıza çıkar. Nitekim Tanzimat ile birlikte mahrem olmayan ile (evin içerisi) mahrem olan (evin dışı) arasındaki sınırlar ve düzenlemeler sarsıntıya uğramış, kadının yaşamı hızlı bir değişmiştir.<sup>26</sup>

Özellikle zorlu savaş yıllarında millî ve ahlakî değerlere daha fazla sarılarak geri kalmışlığın bertaraf edilebileceği yönündeki düşünceler genel olarak kadın odaklı konular üzerinden tartışılmıştır. Öyle ki kadınların korumakla sorumlu tutulduğu değerler alanının yine kadın talepleri ile sarsılıyor olduğu düşüncesi Mehmet Akif gibi devrin birçok ılımlı yazarları tarafından tepkiyle karşılanmıştır. Aslında geleneksel

<sup>23</sup> Çaha, *Sivil Kadın*, 79.

<sup>24</sup> Nilüfer Göle, *Modern Mahrem (Medeniyet ve Örtünme)*, (İstanbul: Metis Yayıncılık, 2016), 58.

<sup>25</sup> Göle, *Modern Mahrem*, 70-71.

<sup>26</sup> Göle, *Modern Mahrem*, 58.

anlayışta kadına yönelik biçilen rol ve davranışları, “fıtrî” yani “İslamî” olarak kabul etme konusunda adeta bir mutabakat söz konusudur. Ancak yapılan bu çağrılar ve alınan birçok tedbirlere rağmen kadınlar, taleplerinden vazgeçmemiş ve onları zabt u rabt altına almak mümkün olmamıştır. Kadınların kamusal alanda görünürlüklerinin artması, erkek merkezli bir din yorumuna karşı bir nevi başkaldırı niteliği taşımaktadır. Bundan daha ilginç olan ise, kadınların dindarlıklarını hem modernleşme ile birlikte modernleşmeye rağmen koruma çabalarıdır. Zira modernleşme ile birlikte aldıkları eğitim ve elde ettikleri sosyalleşme önünde dini yönden bir engel görmeyen kadınlar için daha fazla hak talebi kaçınılmaz bir durumdur.

XIX. yüzyılda ortaya çıkan bu şartlar, Müslümanların hayatını değiştirirken dindarlık mefhumunu da değiştirmiştir. Kadınların yaşam tarzlarındaki farklılık, kadın merkezli anlama ve yorumlama sorununu da beraberinde getirmiştir.<sup>27</sup> Bu dönemde Tanzimat ve Meşrutiyetin getirdiği Batılı etkiler ve bunların toplumda giderek artan görünürlüğü Müslüman aydınları, “yeniden İslam’a ve öze dönme”ye iten faktörlerdir. Esasen bu ortamda bir yandan modern ile barışık olma çabası diğer yandan da modernitenin İslam’ın özüyle uyuşan ve uyuşmayan yanları tespiti çalışılır.<sup>28</sup> Dinî kimlikleriyle birlikte kendilerini toplumda ifade etmek isteyen kadınlar, oldukça kararlı bir şekilde ve yüksek sesle bu isteklerini dile getirirler. Bu tutumlarıyla onlar Batılı olmakla itham edilmişlerse de “kadının aile içindeki yerini korumayı ve fıtratın gerektirdiği bir tamamlayıcılığı da savunuyor olmaları yönüyle “batılı bir kadından” farklıdır.<sup>29</sup> Dahası özellikle Fatma Aliye gibi isimler başta olmak üzere, Hz. Muhammed’in örnek yaşantısından yola çıkarak kendilerine sunulan bir takım hukuki düzenlemeleri erkek egemen yapıyla bağlantılandıranların ve bu duruma karşı çıkanların sayısı az değildir. Bu noktada Müslüman kadınların hak arayışında batının ve batılı kadın modelinin dönemsel etkileri inkâr edilemez olsa da mühim olan, onların bu hak ve taleplerinin İslam’ın özünde zaten var olduğunu

<sup>27</sup> Zehra Yılmaz, *Dişil Dindarlık: İslamcı Kadın Hareketinin Dönüşümü*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2015), 144.

<sup>28</sup> Yılmaz, *Dişil Dindarlık*, 90.

<sup>29</sup> Yılmaz, *Dişil Dindarlık*, 168-169.

düşünceleridir. Kadınlar meseleler üzerindeki bu düşünceleriyle örgütlenerek bazı gazete ve dergilerde bunları dillendirmeye başlamaları ile geniş kitlelere ulaşmışlardır. Burada özellikle zikredilmesi gereken isimlerden birisi yine, yaklaşık on üç yıl gibi dönemin en uzun süre yayın yapan mecmualarından birisi olan “*Hanımlara Mabsus Gazete*”nin yazar kadrosunda bulunan Fatma Aliye’dir.<sup>30</sup> Dönemin önemli isimlerinden ve *Mecelle-i Abkâmi Adliye*’nin müellifi Ahmet Cevdet Paşa’nın kızı olan Fatma Aliye’nin yazılarının temelinde, kadın hak ve özgürlükleri konusunda İslam’ın diğer dinlerden geride olmadığı, aksine dinî alan içerisinde kendilerine birçok imkân tanıdığı düşüncesi yatmaktadır. Ancak teoride verilen haklar, zamanın ve örfün etkisiyle pratikte ellerinden alınmıştır. Yukarıda zikredildiği gibi bu durumda onlar, Hz. Muhammed’in kadınlara karşı tutum ve davranışlarına dönmeyi ve onun yaşadığı asrın özgür ortamının kaybolmasına sebep olan düşünce ve yorumları terk etmeyi de arzu etmişlerdir.<sup>31</sup>

<sup>30</sup> Fatma Aliye dönemin diğer hanımlarına göre oldukça şanslıdır. Ahmet Cevdet Paşa ile düzenli ilmi çalışmalar yaparlar. Baba-kız, önce mantık ve belâgat ilmi üzerinde konuşurlar, ardından Mesnevi okurlar, Kaside-i Bürde dersleri yaparlar, İbn Haldun’un Mukaddime’sinin tercümesi üzerinde bilgi alış verişinde bulunurlar, Ebu’l-Fidâ ve İbni Hallikân’dan bazı bölümleri yorumlarlar, bunlarla da yetinmeyip Aristo ve Eflatun ile İbn-i Rüşd ve İmam Gazali’nin felsefelerini karşılaştırırlar. Hatta Descartes, Spinoza, Darwin ve Auguste Comte gibi Avrupa filozoflarına kadar açılırlar. Bu ilginç konuşmalar sırasında Farsça ve Arapça şiiirler incelerler ve bazılarını Türkçe’ye tercüme ederler. Bazen de Fıkıh-ı Şerif’in felsefesi üzerine uzun uzadıya araştırmalar yapıp bunlar üzerinde fikir yürütürler. Naci Özkan, “İlk Kadın Romancımız Fatma Aliye’nin Yetiştği Sosyal ve Kültürel Ortam”, *Söylem Filoloji Dergisi*, 2/2 (Aralık, 2017): 180-192. Ayrıca hayatı ve eserleri için bkz. Ahmet Mithat Efendi, *Fatma Aliye: Bir Osmanlı Kadın Yazarının Doğuşu*, (İstanbul: Sel Yayıncılık, 2011).

<sup>31</sup> Aslında ifade etmek gerekir ki Tanzimat ve Meşrutiyet’ten çok daha önceleri de yani 16. yüzyıldan itibaren kadının mahrem alanının dışına çıkmaması konusunda birçok fermanlar çıkarılmıştır. Ancak XX. asırdaki hızlı değişimler, medeniyet ve zihniyet değişimini açıkça ortaya koyacaktır. Reşat Ekrem Koçu, “Osmanlı Yaşayışıyla İlgili Belgeler-Bilgiler: Kadın I”, *Tarih ve Toplum*, 1/3, (1984): 192-199; 1/4, (1984): 296; Göle, *Modern Mahrem*, 100-101.

XVI. Yüzyıldan sonra Avrupa ile kurulan ve giderek gelişen ticari ilişkiler, hanımlar arasında bir tüketim ve giyim yarışına sebep olmuştur. Bu durum zamanla artınca kadın giyiminde ölçülü olunması konusunda çeşitli fermanlar çıkarılarak sınırlamaya gidilmesine neden olmuştur. Ancak fermanların sık sık çıkarılmış olması, kadınların



Bu dönemde şer'î hükümlere göre kadının durumu konusunda Müslüman âlimlerden bir kısmı, İslam'ın kadınlara o zamana kadar sahip olmadıkları haklar verdiğini ve mertebeye yükselttiğini dolayısıyla İslam dünyasında kadın hakları ile ilgili herhangi bir problemin mevcut olmadığını, tersine bu tür problemlerin Batı da yaşandığını söyleyerek savunmacı bir tutum sergiler. Diğer bir kısmı ise erkek egemen Arap toplumunun algılarıyla kadına ikinci sınıf bir varlık muamelesi yapan yorumları eleştirel bir bakış açısıyla ele alır.<sup>32</sup>

Bu makalede özellikle II. Meşrûtiyet sonrasında yaşanan zihin sancılarının izlerini süren ve dönemin en önemli yayınlarından olan Sırat-ı Müstakîm'deki tartışmalara dayanarak değişen dünyada “modern ve dindar kadın” algısını ele almaya çalıştık.<sup>33</sup> II. Meşrûtiyet dönemi Batıcılık akımının radikal kanadı, Osmanlı toplumundaki sosyal çöküntünün temel sebebini kadının çağın gerisinde bir yaşam sürmesine bağlayıp bunun sorumlusunun “din” ve bunun devam etmesini isteyen “din adamları”

---

belirlenen giyim ölçülerinde titiz davranmadığını gösterdiği gibi, yasaklamaların da katı bir biçimde uygulanmadığını göstermektedir. Bedriye Yılmaz, *Kur'an Yorum Taribinde Nur Sûresi 31. Ayet İle Ahzab Sûresi 32- 33., 53. Ve 59. Ayetlerin İncelenmesi*, (Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2007), 115; Şirin Tekeli, *Kadınlar ve Siyasal Toplumsal Hayat*, (İstanbul: Birikim Yayınları, 1982); Cihan Aktaş, *Tanzimat'tan Günümüze Kılık Kıyafet ve İktidar I*, (İstanbul: Nehir Yayınları, 1990), 56-57.

İstanbul'da kadına özellikle kıyafet, sokakta görünme ve erkeklerle olan ilişkileri konularında müdahale eden 1725 yılında çıkarılan fermanlardan biri şöyledir: “İstanbul Osmanlı ülkesinin yüz suyudur, ulema, suleha, udeba beldesidir, ahalesinin tabaka tabaka tespit edilmiş kıyafetleri vardır. Hal böyle iken bazı yaramaz avretler, halkı baştan çıkarmak kastıyla sokaklarda süslü püslü gezmeye, ... başlamışlar... Uslanmayıp ısrar edenler olursa, ikinci ve üçüncü seferinde yakalanıp İstanbul'dan taşraya sürgün edileceklerdir.” Ancak yoğun itirazlar sebebiyle fermanlar çok kısa bir sürede kaldırılmıştır. Pars Tuğlacı, *Türkiye'de Kadın: Osmanlı Saray Kadınları*, (İstanbul: Cem Yayınları, 1985), 112; Yılmaz, *Kur'an Yorum Taribinde Nur Sûresi 31. Ayet İle Ahzab Sûresi 32- 33., 53. Ve 59. Ayetlerin İncelenmesi*, 116.

<sup>32</sup> Hayri Kırbaoğlu, “Kadın Konusunda Kur'an'a Yöneltilen Başlıca Eleştiriler”, *İslami Araştırmalar Dergisi*, 5/4, (1997): 271; Nazife Gürhan, “Kadın Bakış Açısıyla Kur'an'ı Yeniden Okuma Denemesi -Amina Wedud- Kur'an Ve Kadın”, *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi*, 3/6, (Kasım, 2011): 113-114.

<sup>33</sup> Osmanlı hukukunda kadının yerine dair yapılmış bir literatür araştırması için bk. Betül İpşirli Arçıt, “Osmanlı Hukuk Çalışmalarında Kadın”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 3/5, (2005): 575-621.

olduğunu söylemeleri İslamcı düşünürleri ve basını harekete geçirmiştir.<sup>34</sup> İslamcı yazarları da kendi aralarında ikiye bölen kadın konusuna dair Sırat-ı Müstakim’de pek çok tartışma yer almış ve makaleler yayınlanmıştır. Tartışmaların bir yanında Mısırlı yazar Ferid Vecdî’nin (1878-1954) *Müslüman Kadını* adlı eserindeki görüşlerini esas alan ve geleneği savunan Mehmed Akif bulunmaktadır. Kadın konusu ile ilgili olarak Akif de dönemin pek çok düşünürü gibi Kasım Emin’i ve fikirlerini hedef almaktadır. Çünkü XIX. yüzyılda Kasım Emin (1863-1908) Müslüman toplumların zihin yapısının olumsuz şekillenmesinde önemli rol oynayan geleneksel dini yorumların, Kur’an’ın özümüyle, genel ilkeleri ve bütünlüğüyle çelişen kadın karşıtı görüşlere, yine dini metinlerin referans olarak eleştiriler yönelmiştir.<sup>35</sup> Müellifin Mısır’da *el-Mer’etü’l-cedîde* (Yeni Kadın, 1900) adlı eserini yayımlaması üzerine Ferid Vecdî, *el-Mer’etü’l-müslime* (Müslüman Kadın, 1901) adlı kitabını yayımlamıştır.<sup>36</sup> En önemli eseri olan *Tabrîru’l-mer’e* (Kadının Özgürlüğü, 1899) ile büyük yankı uyandıran Kasım Emin, özellikle kadının eğitimi, çalışması ve toplumsallaşması ve herkese açık mekânlarda görünebilir olması bakımından İslam ülkelerinde kadın düşüncelerine yön vermiştir. Zira bu döneme kadar bu tür mekânların yalnızca erkeklere özgü olduğu düşüncesi hâkimdir. Kasım Emin, *Tabrîru’l-mer’e*’yi yazmaktaki amacının “kadının statüsünü ve insan yaşamındaki yerini iyileştirmeyi ele alan bir kitap yazmaktan ziyade, bazı aydınların gözünden kaçan bir konuya dikkat çekmek”<sup>37</sup> olduğunu ifade eder. O da bir entelektüel olarak dönemin en önemli tartışmasına katılır ve Osmanlı’nın geri kalmışlığının

<sup>34</sup> Niyazi Berkes, *Türkiye’de Çağdaşlaşma*, haz. Ahmet Kuyaş, (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2004), 444.

<sup>35</sup> Gülfem Kurt, *Kasım Emin ve Kadınların Özgürlüğü Bağlamında Eğitimle İlgili Görüşleri*, (Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi, 2014), 5; Bk. Ayşe Güç, “İslamcı Feminizm: Müslüman Kadınların Birey Olma Çabaları”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17/2, (2008): 649-673.

<sup>36</sup> Yusuf Şevki Yavuz, “Muhammed Ferîd Vecdî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 1995), 12: 393.

<sup>37</sup> Kurt, *Kasım Emin ve Kadınların Özgürlüğü Bağlamında Eğitimle İlgili Görüşleri*, 29; Abdu’l-Mun’im Muhammed Sa’îd, *Turâs Kâsım Emîn*, (Kahire: Dar’ul-Kutub, 2008), 217.

nedenlerini kadının eğitimi ve özgürlüğü konusu ile ilişkilendirir.<sup>38</sup> Ancak bunun sorumlusu İslam dini değil, yanlış uygulana gelen geleneklerdir.<sup>39</sup>

“Ne yazık! İslamiyet’in yayılmış olduğu milletlerden bize miras kalan kötü ahlak bu dine baskın çıkmış ve bu milletler bu dine girerlerken birtakım adetleri ve hurafeleri de beraberlerinde taşımışlardır. Bu milletlerdeki bilgi de, kadınları İslam hukukunun oturduğu makama ulaştırabilecek noktaya ulaşmış değildir.”<sup>40</sup> “Şeriatta, içerikte ayrılrsa bile, erkek ve kadın haklarında eşitlik eğilimi açıktır. İslam, bazı Müslümanların ve Batılıların inandığı veya hayal ettiğinin aksine kadınlar için değerli düşünce mekanizmaları oluşturmuştur... Özetle İslami kanunların ve amaçlarının hiçbirinde Müslüman kadınların statüsü düşürülmez. Mevcut durum İslam hukuk sisteminde ön görülenin tam tersidir”<sup>41</sup>

Geleneksel dinî yorumlara ve bunlara dayanarak yapılan yanlış uygulamalara karşı eleştirel bir tutum takınan en dikkat çeken isimlerden birisi olarak zikrettiğimiz Kasım Emin’in karşısında oldukça kalabalık bir grup vardır. Aşağıda belli başlı konularda bu tartışmalara örnek olması bakımından bazı isimlere ve görüşlerine yer verilecektir.

## 2. 1. Kadının Örtünmesi ve Mahremiyet

Elbette ki değişimin en önemli yönlerinden birisi kılık-kıyafet ve örtünme alanındadır. Zihin yapısı ve kıyafet arasında karşılıklı bir etkileşim söz konusudur. Kıyafetin, örtünmeye, süslenmeye, dikkat çekmeye kadar uzanan çizgisinde sahip olunan zihniyetin, ahlak ve estetik anlayışın izlerini görmek mümkündür. Aynı şekilde toplumdaki sosyal değişimin hızını tayin eden bir faktör olarak kıyafet değişikliklerini göz önünde bulundurmak pek yanlış olmayacaktır.<sup>42</sup> Öyle ki II. Abdülhamid

<sup>38</sup> Sa’id, *Turâs Kâsım Emîn*, 241.

<sup>39</sup> Sa’id, *Turâs Kâsım Emîn*, 226-227.

<sup>40</sup> Sa’id, *Turâs Kâsım Emîn*, 228.

<sup>41</sup> Kurt, *Kasım Emin ve Kadınların Özgürlüğü Bağlamında Eğitimle İlgili Görüşleri*, 35-36; Sa’id, *Turâs Kâsım Emîn*, 227-228.

<sup>42</sup> Fatma Barbarosoğlu, *Moda ve Zihniyet*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2017), 97.

döneminde devletin karşılaştığı onca zorluk ve sıkıntıya rağmen kadın kıyafetlerinin en önemli konu olarak karşımıza çıktığı görülür.<sup>43</sup>

Dönemin en önemli tartışmalarından birisi olarak karşımıza çıkan ‘örtünme’ konusu esasen her dönemde Müslüman dindar kadın kimliğinin ayrılmaz parçası olarak görülür.<sup>44</sup> Ancak bu dönemdeki tartışmaların çoğu daha çok *peçe* üzerinden yapılır. XIX. asra kadar Türk kadınlarının ferace ya da çarşaf giymeden sokakta dolaştığı bilinir.<sup>45</sup> Dış kıyafet olarak çarşafı Osmanlı kadınları 1892 yılından itibaren kullanmaya başlamışlardır. Fakat bu bir şehir kıyafeti olarak değil sayfiye ve piknik yerlerinde giyilen bir dış kıyafetidir. Feracenin üzerine iki parçadan oluşan yaşmak örtülür ki yüzün yarısını kaplayan yaşmak Türkiye’de XVII. yüzyıl itibariyle kullanılmaya başlanmıştır.<sup>46</sup>

Belki Osmanlı saray çevresi üzerinde Batı etkilerini göstermesi açısından şu bilgiyi de ilave etmek gerekir ki bir sünnet düğününde padişah Abdülmecid’in emriyle saray kadınları Avrupaî korse giyerek Batılı bir kadın görünümü kazanmaya çalışılırken diğer taraftan yapılan yayınlarda Batı tarzı giyinmenin eleştirisi yapılmaktadır. Bu dönem ile ilgili dikkat çeken bir başka nokta ise, moda uyma ve tesettürün modern hale getirilmesi tartışmalarının temelinde sosyal hayata daha fazla katılma isteği yatmaktadır. Zira hal-i hazırda kıyafetler kadının rahatça çalışması ve eğitimi için yeterli rahatlık ve estetiğe sahip değildir.<sup>47</sup>

Sırat-ı Müstakîm’deki yazılarında Ferid Vecdî, M. Muhyiddin ve Mehmet Fahreddin Müslüman kadınlar arasında yaygınlaşan gayri ciddi örtünme âdetine yönelik eleştiriler ile bu konudaki yetkili ve sorumlunun erkek olduğunu savunurlar. Eğer velisi ya da eşi bu sorumluluğu yerine

<sup>43</sup> Barbarosoğlu, *Moda ve Zibniyet*, 145.

<sup>44</sup> Örtünmenin anlamı ve boyutları için bk. Mehmet Erdoğan, *Tesettür Meselesinden Türban Sorununa*, (İstanbul: İz Yayıncılık), 2008, Ali Bardakoğlu, *Sosyal Hayatta Kadın*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 1996), 14; Yunus Apaydın, “Tesettür”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2011), 40: 539.

<sup>45</sup> Özden Süslü, *Tasvirilere Göre Anadolu Selçuklu Kıyafetleri*, (Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Kültür Merkezi Yayını, 1989), 151-152; Barbarosoğlu, *Moda ve Zibniyet*, s. 99.

<sup>46</sup> Barbarosoğlu, *Moda ve Zibniyet*, 111.

<sup>47</sup> Barbarosoğlu, *Moda ve Zibniyet*, 156.

getirmiyorsa tesettür konusunda yetkinin hükümete ait olduğu söylüyorlar: “Binaenaleyh kadının tesettürü, adem-i tesettürü doğrudan doğruya erkeğe ait bir meseledir. Erkek isterse; karısının yüzünü örter, isterse açar. Çünkü bu kadar tekâlif-i şâkkanın kâffesini (meşakkatli yüklerin hepsini) erkeğin boynuna yükleyip de sonra karısının üzerine olan hakkını kendinden nez’a (almaya) kalkışmak abes-i mahzdır”<sup>48</sup> M. Muhyiddin de şunları söylüyor: “...Gerçi yüzün kısmen açık olmasında bir dereceye kadar beis yok ise de saçlarının, gerdanlarının ve hatta kulaklarındaki küpelerin enzar-ı umûmiyeden setredilmemesine ne cevaz-ı şerî, ne de kânûnî yoktur. Hele nisvan-ı hristiyaniyenin arkalarına giydikleri dar mantolardan daha dar olmak şartıyla belleri ve kaba etleri tamamen meydanda olduktan başka güya tesettür için başlarını örttükleri tülbentlerin gayet ince olması calib-i nazar-ı nefret oluyor.”<sup>49</sup>

Kasım Emin ise “İlahi emirlere hiç tartışmasız uymak gerekir. Fakat İslam hukuku, peçenin kullanımını şart koşmaz. Bu bazı milletlerde olan karışımın ürünü olan bir gelenektir. Müslüman kadınlar bu konuda teşvik edilerek peçe dini giysi olarak kabul ettirildi. Tıpkı diğer tehlikeli gelenekler gibi din adı altında bu uygulamaya sıkı sıkıya bağlanıldı. Fakat bu dinin sorumlu kıldığı bir şey değildir. Ben bu nedenle bu açıklamayı yapmakta herhangi bir mani görmüyorum. Aksine bize düşen, İslami bakış açılarına uygun sınırları belirlemek ve insanların günümüzde geleneklerin değişimine bağlı olan ihtiyaçlarını açıklamak ve hakikati bütün açıklığıyla ortaya koymaktır”<sup>50</sup> diyerek peçenin kullanımının zorunlu olmadığını aksine hayatı zorlaştırdığını savunarak cevap verir.

Fatma Aliye de dinen kadınların yüzlerinin mahrem olmayıp sadece saçlarını örtmelerinin vacip olduğunu fakat –muhtemelen dönemin modasının gereği olarak- kadınların yüzlerini örtüp saçlarını

<sup>48</sup> Ferid Vecdî, “Müslüman Kadını”, trc. Mehmed Akif, *Sırat-ı Müstakîm*, 1/10, (1 Şevval, 1326): 147; Bu konuda yapılmış bir çalışma için bk. Kerim Bayram, *II. Meşrutiyet Dönemi Yayın Organlarından Sırat-ı Müstakîm’de Kadın ve Aile*, (Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2010), 68.

<sup>49</sup> Mehmed Muhyiddin, “Tesettüre Dair”, *Sırat-ı Müstakîm*, 6/139, (7 Rebiülahir, 1329): 129.

<sup>50</sup> Sa’îd, *Turâs Kasım Emin*, 43, 272; Kurt, *Kasım Emin ve Kadınların Özgürlüğü Bağlamında Eğitimle İlgili Görüşleri*, 35-36.

açtığı vurgular.<sup>51</sup> Ayrıca peçe, ferace ve çarşaf ile yüzün ve vücudun tamamen kapanacak şekilde örtülmesinin şer'î bakımdan gerekli olmayıp zamanın gereği olan ve sonradan ortaya çıkan bir örf ve adet olduğunu da ilave eder. Zira şehir hayatında oldukça süslü kıyafetlerin tercihi, bu kıyafetleri dışarıda gizleyecek fazladan bir dış kıyafeti gerektirmiştir. Oysa taşradaki kadınlar bu tür giyimden uzak daha sade ve gösterişsiz ve kapalı kıyafetler tercih ettikleri için sadece başörtüsü ile yetinir ve bu halde de erkeklerle konuşabilirler.<sup>52</sup> Kadınların bu halde erkeklerle konuşması konusunda herhangi bir şer'î yönden bir yasağın bulunmamasına rağmen bu konudaki kısıtlılığın da örf, âdet ve zamanın şartları ile bağlantılı olduğunu dile getirmesi oldukça önemli bir tespittir. Onun kadın ile ilgili konularda başvurduğu referans, Hz. Muhammed dönemi uygulamalarıdır. Bu konuya da henüz bir müşrik iken Ebu Süfyan'ın barış için Medine'ye gelip Hz. Muhammed'den söz alamayınca kızı Hz. Fâtıma ile görüşmesini, sahabenin Hz. Aişe'ye gelerek sorular sormasını ve kadınların da erkekler kadar ilim fazilet sahibi olmak için uğraşmasını örnek verir. Örtünme ve mahremiyete dair durumun bu şekilde uzun bir süre devam ettiğini fakat zamanla bir takım bozulmalar sebebiyle kadınlarla erkeklerin görüşmelerinin ve konuşmalarının âdeten yasak sayıldığını ifade eder.<sup>53</sup> Kadınların bu dönemde yaptıkları pek çok yayın ile varlıklarını görünür kılma çabaları tepkilerle karşılanmıştır. Öyle ki Fatma Aliye 1889'da yayımladığı bir eserine "Bir Hanım" imzasını kullanmıştır.

## 2. 2. Kadının Eğitimi

Aydınlanma dönemi sonrası Batı'da kadınların eğitim hakkını elde etmesinin ardından İslam dünyasında da kadının eğitimi ile bunun hangi seviyeye kadar olacağı ve nasıl sınırlandırılacağı tartışma konusu olmuştur. Fatma Aliye *Nisvan-ı İslam* adlı kitabında geleneksel Müslüman düşüncesi içerisinde yetişen bazı kadınların ilim tahsil etmenin günah olduğuna, yabancı dil öğrenmek şöyle dursun Türkçeyi bile fazla öğrenmeyi taassuplarına sığdıramayıklarına yer verir. Ve bu kadınların Hz.

<sup>51</sup> Fatma Aliye, *İslam Kadınları*, trc. Ayhan Pekin-Âmine Pekin, (İstanbul: İnkılab Yayınevi, 2009), 10.

<sup>52</sup> Aliye, *İslam Kadınları*, 50-51.

<sup>53</sup> Aliye, *İslam Kadınları*, 52.

Peygamber'in eşlerinden ve onların kız çocuklarından nice âlimelerin ve yazarların yetişmesinden habersiz olduklarını ifade eder.<sup>54</sup>

Yazılarında kadınların özellikle Müslüman kadınların kendi tarihlerini bilmediklerini vurgulayan Fatma Aliye, Hanımlara Mahsus Gazete'deki yazılarından “*Meşâhir-i Nisvân-ı İslâm*” adlı yazısını hazırlarken kendisi de bu konudaki şaşkınlığını gizleyemez. O, çalışmasında geçmiş dönemlerde yaşamış Müslüman kadınların başarılarından örnekler sunar, kadınları kendi tarihleri üzerinde araştırmaya sevk eder. Tarihçi Celaleddin es-Suyûti zamanında günümüz şatlarında profesör olabilecek düzeyde müderris kadınların varlığından söz eder. Kendisinden tekke şeyhi olarak söz ettiği Fatma binti Abbas'ın tekkesinin sığınak olarak kullanıldığını belirtir. XIII. yüzyılda Ribatü'l-Bağdadiye tekkesinin şeyhi olduğu, tekkede kadınlara ders verip, kadınlara ve erkeklere kürsüden vaaz verdiği bilgisi yer alıyor. Bir başka Osmanlı yazarı Şemseddin Sami, Fatma binti Abbas'ın ulema ile ilmi tartışmalar yaptığını, ancak bu durumdan rahatsız olan bazı erkeklerin, zamanın âlimi İbn Teymiye'den Fatma binti Abbas'ı en azından kürsüye çıkmaması konusunda uyarmasını istediklerini aktarır. Fatma binti Abbas'ın Ribatü'l-Bağdadiye tekkesinde kocasından boşanmış kadınların kaldığı, kocası tarafından kovulan, aciz kalan kadınların korunduğu belirtilir. Fatma Aliye “Avrupa'da bile o çağda böyle kadınlar yoktu” diyerek belki de ilk kadın sığınma evinin varlığına ve buna ön ayak olan bir kadının varlığına dikkat çeker. Tıpkı meşhur tarihçi İbn Hallikan'ın Zeynep Hanım'dan icazetli olduğunu öğrendiği zamanki gibi şaşkınlığını gizleyemez.<sup>55</sup>

Sırat-ı Müstakîm yazarlarından Musa Kazım ise “*Hürriyet-Musâvât*” başlıklı yazısında kadın-erkek fıtratlarının farklılığına değinerek almaları gereken eğitimin farklılığına ve sınırlarına işaret eder: “Şu kadar ki tahsil-i uluma mahal olan mektebe devam hususunda kadınlar ve erkekler arasında biraz fark vardır. Erkekler ibtidâî, rüşdî ve i'dâdî mekteplerinde tahsil ettikten sonra bunların cümlesinin fevkinde olan mekâtib-i âliyede, dar-ül-fünûnlarda tahsile dahi mecburdurlar. Bu mecburiyet umûmî değilse de bir kısım rical hakkında zarûrîdir. Hâlbuki

<sup>54</sup> Aliye, *İslam Kadınları*, 9-10.

<sup>55</sup> Fatma Aliye, “Meşâhir-i Nisvân-ı İslamiyye'den Biri: Fatma binti Abbas”, *Hanımlara Mahsus Gazete*, 8, (7 Rebiyülâhır, 1313): 3-4.

kadınlar böyle değildir. Çünkü kadınların hilkatindeki hikmet onların bir erkekle izdivaç ederek dünyaya çocuk getirmek ve sonra o çocukları terbiye etmek ve umur-u beytiyeyi tesviye etmekten ibarettir. Kadınların bu vezâifî bihakkın îfa edebilmeleri de öyle senelerce mekâtib-i aliyeye devamlarını istilzam etmez. Çünkü bu vezâifî öğrenmek için ibtidâi, rüşdî ve i'dâdî mektepleri kâfidir. Ondan sonra bir hanım kızın kendine münasip bir erkekle izdivaç etmesi ve beyhude yere zaman fevt etmemesi icap eder”<sup>56</sup> Buna göre erkeklerin hayatın içinde ciddi ve büyük sorumluluklar alacak olmaları sebebiyle üniversite okumaları gerekirken, kadınların ev idaresi ve çocuk terbiyesini öğrenecek kadar eğitim almaları yeterli görülmüştür.

Ancak yazar büsbütün kadınların sosyal yaşantısının ve eğitim ve eğlence hakkının sınırlanmasından yana değildir. Daha ziyade o bunun İslam’a uygun sınırlar çerçevesinde yapılmasını savunur: “...Kendilerinden cemiyetler teşkil ederek konferanslar, konserler verebilirler. Şeriatımız bu gibi şeylere aslen mani olmaz. Kezâlik kadınlar mesture olmakla müessir-i medeniyetten (medeniyete katkıdan) mahrum olmazlar. Ulum-u maarifle tezyin-i zat ve sıfat ederler. Çünkü beşikten lahde kadar tahsil-i ulumu emreden şeriat-ı Muhammediye kadınları bu emirden istisna etmemiştir. Tahsil-i ulûmu rical ve nisaya farz kılmıştır” sözlerine devamla diyor ki: “...Mesirelere gidebilirler, fakat Müslümanlığa layık bir edep, bir terbiye dâiresinde gidebilirler. Konserler ve konferanslar verebilirler, fakat yine İslamiyet’e mahsus bir edep, bir terbiye dâiresinde...”<sup>57</sup>

Ferid Vecdî de modern dünyada yaşanan kadın sorunlarının sebebini kadınların yeterli ve doğru eğitilmemelerine bağlarken, II. Meşrutiyet döneminde bu konuda ne Doğu’da, ne de Batı’da güzel bir örneğin mevcut olmadığını belirtmektedir. Çünkü Doğu’da kadını yeterince eğitilemezken; Batıda ise yanlış eğitimin kurbanı olmaktadır.<sup>58</sup> Bununla birlikte kadınların eğitiminin bir sınırı olduğunu düşünen yazara göre üniversite eğitimi ancak zengin aile kızlarının işidir. “Kadınların

<sup>56</sup> Musa Kazım, “Hürriyet-Musâvat”, *Sırat-ı Müstakîm*, 1/3, (14 Şaban, 1326): 32.

<sup>57</sup> Kazım, “Hürriyet-Musâvat”, 32.

<sup>58</sup> Ferid Vecdî, “Müslüman Kadını”, trc. Mehmed Akif, *Sırat-ı Müstakîm*, 1/4, (21 Şaban, 1326): 53.



umûmiyeti nazar-ı itibara alınırsa görülür ki, terbiyenin bu nevi' imkân dâhilinde değildir. Buna ancak pek zengin adamların kızları nail olabilirler. Çünkü böyle bir terbiye, böyle bir tahsil için senelerce mektepte bulundurulmak ve ağırlıklarınca altın sarf edilmek icabeder ki, o halde kızların onda dokuzu bu tarzdaki tehzib-i felsefiden (felsefi eğitimden) mahrum. Binaenaleyh muhacim olan erkeğin desisesine mahkûm olur”<sup>59</sup>

Aynı şekilde Tahirül-Mevlevî de bu konudaki imkânsızlıklar üzerinde duruyor ve kız mekteplerinin yetersizliğinden yakınıyor. Kadınların eğitimindeki en önemli engeli okul yetersizliği olarak görüyor. “Haydi, taşrayı şimdilik bir tarafa bırakalım! Daru’l-hilafe ve merkez-i saltanattaki dört buçuk mekteple ümid-i istikbalimiz olan çocuklarımızı, hususiyile kendilerinden âtiyen çocuk terbiyesi beklediğimiz kızlarımızı okutup, öğretmek dâhilinde midir?”<sup>60</sup> diyen yazara Edhem Nejad da aşağıdaki tespitleriyle katılıyor: “Bize çalışmakta örnek olması lazım gelen Japonya kadınlarına fevkalade ehemmiyet vermiştir. Ehemmiyet verdiği şununla sabit ve muhakkak ki, bu gün Japonya’da yalnız kız muallime yetiştirmek için on yedi büyük daru’l-muallimât vardır. Bizde kaza merkezlerine varıncaya kadar birçok inas rüşdiyeleri açıldı. Bu rüşdiyelerden biliyoruz ki, hiç kabilinden istifade edilebildi. Buna sebep bir kere muallime hanımların yetiştirilememesi ve kız mektepleri programlarının yanlış tanzim edilmesidir.”<sup>61</sup>

Eğitimin bir parçası olan dil öğrenimi konusunda da tartışmalar benzer yönde devam etmiştir. Kızların yabancı dil öğrenmesi şart mıdır? sorusuna cevap olarak bu konuda ölçünün kaçırılmamasının gereği vurgulanarak Mehmed Fahreddin tarafından şu düşüncelere yer veriliyor: “Biz ise şimdi kızlarımıza Fransızca okutuyoruz. Vah..! Vah..! Vah..! Peki bunu öğrenibte ne yapacaklar? Hariciye memuriyetlerini mi deruhte edecekler? Yoksa sefaret hizmetlerine mi gönderilecekler? Bu, ifratperestliğin hem de cinnet derecesi değil de nedir? Biz lisan

<sup>59</sup> Ferid Vecdî, “Müslüman Kadını”, trc. Mehmed Akif, *Sırat-ı Müstakîm*, 1/12, (17 Şevval, 1326): 176.

<sup>60</sup> Tâhirul-Mevlevî, “Nafi’ ve Mühim Bir Teşebbüs”, *Sırat-ı Müstakîm*, 6/152, (8 Şaban, 1329): 326.

<sup>61</sup> Edhem Nejad, “Kız mektepleri”, *Sırat-ı Müstakîm*, 6/156, (7 Ramazan, 1329): 382.

öğrenmeyelim demiyorum. Öğrenelim! Hem de yalnız Fransızcaya hasretmeyelim. Kendi lisanının en basit kavâidini idrakten âciz olan biçare çocukların bir de hiç anlamadıkları ve anlamak kabiliyetinden pek uzak buldukları Fransızca zavallıyı daha ikinci sâl (sene) tedrisinde kapı dışarı ediyor. Belki mekteb-i rüşdiye tahsilini bitirecek, ismini yazacak kadar bir şey öğrenecekti. Yazık değil mi? Hele kızlarımıza öğretmek pek garip..!”<sup>62</sup>

XIX. yüzyılda usul-i cedid başlığı altında yapılan eğitim alanındaki tartışmalarda ve modernleşme çabalarında belirleyici olan da kadının eğitimi mevzusudur. Hareketin kurucularından ve en ateşli savunucularından birisi İsmail Gaspıralı’dır. Zamanla bütün Türk ve hatta müslüman dünyasını da saran hareket temsilcileri, kadın haklarının başlangıcını kızların eğitiminde görmüş ve kız çocukları için de okullar açmaya başlamıştır. Hareketin önde gelen isimlerin Musa Carullah Bigiyef, İslam dünyasının bu geri kalmışlıktan kurtulabilmesi için, hareketin besmelesi olarak nitelendirdiği eğitime önem verilmesi gerektiği üzerinde ısrarla durur.<sup>63</sup> Carullah, kadınların bu durumda olmasının sebebini ise fitne korkusu gibi çürük bir sebebe istinat ettirilmesinde görür:

“...Çünkü hatunlara dair şer’î hem içtihad meselelerin ekseri “havf-ı fitne” gibi en çürük esas üzerine bina kılındı. Şerefleri “yüz perdesi” gibi en fena, en dûn tedbir kuvvetiyle saklanır acizlikten ibaret olup kaldı. Akıbet hane duvarları arasında kabrine kadar mahbus kalmak, yani canlı iken defin kılınmak hatunlar hakkında bir “sünnet-i İslamiye” gibi kabul kılınıp ‘hukuk-ı tabiiyeden de hukuk-ı insaniyeden de hatunlar mahrum kılındı. “Havf-ı fitne” gibi Çürük esasların “yüz perdesi” gibi zayıf tedbirlerin intikadıyla, cerhiyle uğraşmak bile abestir.... Yüz açık iken edeplerini muhafaza edemez derecede acizliğe ehl-i islami adetlendirmek, edebin iffetin esaslarını hedm etmek, hatunları kızları terbiyeden, ulumdan, dinden dünyadan tamamıyla mahrum etmek İslamiyeti hukuk-ı tabiiyye muhalif göstermek, insanları İslamiyet’ten

<sup>62</sup> Mehmed Fahreddin, “Medeniyet-i İslâmiyyeden Bir Sahife Yahud Tesettür-i Nisvân”, *Sırat-ı Müstakîm*, 6/152, (8 Şaban, 1329): 319.

<sup>63</sup> Musa Carullah Bigiyef, *Halk Nazarına Bir Nice Mesele*, haz. Muhammed Efendi Maksudof, (Kazan: Ümit Matbaası, 1912), 7.

tenfir etmek, İslamiyet'i yalnız bazı hallerde bazı kavimlere belki muvafık olmuş tedbirlerin dar dairelerine sokmak gibi mühlik neticeler yüz perdesi gibi ufak tedbirlere müterettib oldu. Yüz perdesi gibi ufak tedbirler hatun kızlarımızı terbiyeden mahrum etmiş olmasa idi, o kadar fena neticeler belki müterettib olmaz idi. İslam hatunlarında ismet, iffet diğer milletlerin hatunlarına nisbetle belki ziyadedir. Lakin ismet ziyadeliği yüz perdesi berekesinde hasıl olmuş bir fazilet değildir.... Hatunun ismeti hatunun şerefi edeb berekesiyle terbiye kuvvetiyle daha ziyade mahfuz olabilir. Belki ismetin, iffetin en kuvvetli hafızı yalnız bir güzel terbiyedir. Terbiyesi yok iffetin de kadrini bilmez bir çare avratların yüzlerinde perdelerin hiçbir kuvvetleri yoktur. Terbiyesizlikten gelmiş zararlar, fesatlar açıklıktan gelebilir zararlara nisbette her halde bir defa artıktır. Medeniyet dünyasında kabul kılınmış keyfiyet üzere hatunların "mübtezil"liği hatunların hürmetlerine şereflerine o kadar münasib değil ise de, yüz açıklığı İslamiyet nazarında her halde caizdir..." Carullah özellikle oyun eğlence yerlerinde kadınların açıklığına iyi bakmamakla beraber" mekteplerde külliyyelerde ulum haremelerinde edeb cemiyetlerinde açık yüzle huzurlarını hem itikaflarını gayet müfid bir şey olmak cihetiyle elbette istihsan ederim" demektedir. Yine "Mekteplerde külliyyelerde terbiye almak ulumun, maarifin her birini tahsil etmek hatun kızların hiçbirine hiç bir suretle zarar vermez. Ahyanen farz edelim zarar verebilir ise terbiyeden ulumdan gelebilecek "zarar" terbiyesizlikten gelmiş zararların milyondan biri kadar da olamaz. Hatun kızların edebi terbiyelerine tabii hallerine ailede validelik hanede tedbir vazifelerine her cihetle muvafık terbiye numuneleri şu gün medeniyet dünyasında yok ise de bizim hacetlerimize ziyadesiyle vefa eder terbiye mektepleri külliyyeleri her yerde bulunur. O mekteplerde o külliyyelerde balalarımızı, kızlarımızı terbiye eder isek orada bulunabilir hemme hacetimizi alaturur isek, bizim istikbalimiz her cihetle temin kılınmış olur. Hem terbiyeden hem ulum, maariften tamamıyla mahrum iken dinimizi edebimizi saklamış ise terbiye hem ulum berekesinde daha güzel saklamak şerefine nail oluruz. Bizim balalar oğullar hem kızlar terbiye mekteplerine ulum haremelerine beraber bundan sonra inşallah külliyyetle giderler..."<sup>64</sup> Bu konuda Kasım Emin'in düşüncelerini de zikretmeden geçmemek gerekir: "Bir adamın kadını toplum yaşamından ayırması ve kişisel ya da kadınlarla ilgili konular

<sup>64</sup> Bigiyef, *Halk Nazarına Bir Nice Mesele*, 74-75.

dışında herhangi bir paylaşımından onu koparması, bir kadını küçümsemedir. Bir kadın işinde, politik konularda, sanatta, halk ilişkilerinde, dogmatik konularda hiçbir fikre sahip değildir ve o, vatanseverlik şerefının ve dini duyguların ne olduğunun farkında değildir.”<sup>65</sup>

“Dokuz yaşında çok zeki ve becerikli bir kızın babasına kızına eğitim vermesinin önemini anlatmaya çalışıyordum. Bana cevaben “Daha sonra da onun bir kamu hizmetinde çalışmasını mı bekliyorsun?” dedi. Ona “Sen bu kadınlar çalıştırılsın diye mi eğitmemiz gerektiğine inanıyorsun?” diyerek itiraz ettim. Adam, kızına ev işleri için gerekli her şeyi ona öğrettiğini, bundan başka bir şey öğretmeye gerek olmadığını söyleyerek kararının ne kadar kesin olduğunu gösterdi. Bence de bu yeteneklerin her kadında olması gerekmele beraber bu babanın, bir kadının ev işlerini eksiksiz yapabilmesi için sadece ev işlerini yapma becerisine ihtiyacı olduğu düşüncesi yanlıştır”<sup>66</sup> Kadının eğitimi, onun batıl inançlardan ve hurafelerden kurtulması<sup>67</sup> sadece tüketen değil, aynı zamanda üreten, daha saygın bir birey olabilmesi ve daha iyi bir aile kurumu için de şarttır.<sup>68</sup>

“Kadınların durumunu iyileştirmek için bir şey yaptık mı? Kadınların eğitilmesi, davranışlarının düzeltilmesi ya da aklının işlenmesi konusunda akıl ve İslam hukuk sisteminin zorunlu kıldığı şeyleri temin ettik mi? Kadınlarımızı otlayan büyük baş hayvanlardan çok da iyi olmayan bir durumda bırakmak doğru mudur? Ülkemizin vatandaşlarının yarısını karanlık bir cehalet içerisinde, bir kısmı diğer bir kısmın sırtından geçinir halde, etraflarında neler olup bittiğinden habersiz bir şekilde yaşatmamız uygun mudur?”<sup>69</sup>

<sup>65</sup> Sa’id, *Turâs Kâsım Emîn*, 231.

<sup>66</sup> Sa’id, *Turâs Kâsım Emîn*, 233-234.

<sup>67</sup> Sa’id, *Turâs Kâsım Emîn*, 234-235.

<sup>68</sup> Sa’id, *Turâs Kâsım Emîn*, 235-236, 238, 243; Bayram, *II. Meşrutiyet Dönemi Yayın Organlarından Sırat-ı Müstakîm’de Kadın ve Aile*, 36-37, 44.

<sup>69</sup> Sa’id, *Turâs Kâsım Emîn*, 262.

### 2. 3. Kadının Kamuda Yer Alması

Kadın ile ilgili bu tartışmaların en dikkat çeken yönü kamusal alan ile ilgili olandır. Ferid Vecdî'den yaptığı tercümelemlerle tartışmaların odağında olan Mehmet Akif de konuya kayıtsız kalamaz ve tepkisini şöyle dile getirir: “Müslüman kadınlarının erkekten kaçmasını Garplılar öteden beri dillerine dolamış iken, son zamanlarda bu âdet Şarklıların da hoşuna gitmeye başladı. Bizim kadınlarımız da nisvan-ı garp gibi olsa; erkeklerle bir arada yaşasa, evlerde kapanıp kalmasa da sanâya' sülûk etse gibi temenniler birçok ağızlardan işitilir oldu”<sup>70</sup>

Kadının eğitimi konusunda olduğu gibi kamuda yer alması konusundaki tartışmalarda da belirleyici olan her iki cinsin fiziksel ve ruhsal yönden farklılıklarıdır. Ferid Vecdî'ye göre yaratılış gereği kadın hayat mücadelesinde erkekle yarışan değil erkeğin himayesine muhtaç olandır. Kadına maişetini kazanma yükünü yüklemek onun için hürriyet değil esarettir. Kadının çalışmakla dış dünyadan ne kadar olumsuz etkileneceğini ve bunun bir ülke için ne gibi zararlı sonuçlar doğuracağını da ifade eder. Duygu ve düşüncelerinin yapısı itibariyle de kadın ev işleri için en uygun fitratta yaratılmıştır<sup>71</sup>

Ferid Vecdî kadının asıl görevi olan annelik görevini ve ev idaresini bırakarak bunun dışındaki işlerle meşgul olmasından doğacak bir takım zararlara işaret ederek bunlara hem kendisinin, hem de ailesinin katlanmak zorunda olduğunu ifade eder: “İmdi bize diyecekler ki: Ya duymakta olduğumuz bu tabibeler, bu mühendiseler nedir? Evet, bunlar talihin zengin babaya düşürdüğü o bahtiyar kızlardır ki, uğurlarında ağırlıklarınca altın sarfedilmiştir. Ma'mafih sefaletten, açlıktan ölüm derecesine gelmiş olan fukaray-ı nisvana nispetçe adetçe pek dîn (az) olan bu tafe, aceba kavanin-i tabiatına ahkâmına itaat etmiş sayılabilir mi? O tabîbe için yahut o mühendise için çocukluğunda terbiye ve tezhbine ihtimam edilmiş bir valide olmak, sonra benî nev'inin (insanlığın) menafiine hadim olacak, ümmetin felahına çalışacak, teksir-i nesl edecek (nesli çoğaltacak) beş tabip, beş mühendis doğurmak daha

<sup>70</sup> Mehmed Akif, “Bir İki Söz”, *Sırat-ı Müstakîm*, 1/3, (14 Şaban, 1326): 39.

<sup>71</sup> Ferid Vecdî, “Müslüman Kadını”, trc. Mehmed Akif, *Sırat-ı Müstakîm*, 1/9, (26 Ramazan, 1326): 131.

muvafık değil midir?” Bu sözlerle o kadının doktor ya da mühendis olmak yerine iyi bir anne olup evlatlarını doktor veya mühendis olarak yetiştirmesinin daha doğru olacağını savunuyor. Yazar kadının erkek işlerinde istihdamını, erkekten rol çalma olarak değerlendiriyor ve bunun kadına yapılabilecek haksızlıktan başka bir şey olmadığını vurguluyor.<sup>72</sup>

Kadının fıtrati gereği erkek işlerine uygun olmadığını ifade eden Musa Kazım da: “...İşte görülüyor ki şeriat-ı Muhammediyede bir kadın hiçbir vakit maişet cihetini düşünmeye mecbur değildir. Hatta bir kadın yemek pişirmeye, çamaşır yıkamaya, bazı şerâitin vücudu takâtinde çocuğunu emzirmeye bile –hasbe’-diyane mecbursa da– kazâen mecbur değildir. Yani bunları yapmak için hâkimin cebretmeye salahiyeti yoktur”<sup>73</sup>

Ferid Vecdî’yi kadının erkek işlerinde çalışması konusunda bu kadar duyarlı hale getiren şey, Batı’nın bu konudaki yaptığı yanlışın açıklığına ve ödediği ağır bedellere rağmen bu yanlışın örnek alınmaya çalışılmasıdır. Peki o yıllarda Batı’da kadının çalışması ne kadar yaygındı? Yazar bu sorunun cevabını Mısırlı müellif Kasım Emin’den tercüme ettiği şu cümlelerle cevaplandırıyor. “Garpta mukavelat muharrirliği (noterlik), rahibelik, mühendislik eden, gazete müdürlüğünde bulunan, postalarda, telgrafhanelerde istihdam olunan kadınlar hemen de sayılamayacak miktarı bulmuştur. Maârif nezâretlerindeki memuriyetlerin kısm-ı âzamı da kadınlar tarafından işgal olunmaktadır ki, mekâtib-i ibtidâiyedeki muallimâtın adedi % 95 raddesindedir.”<sup>74</sup>

Dönemin kadın algısında, kadını zayıf/naif bir varlık olarak görme eğilimi hâkimdir. Kadının erkeğin rakibi değil tamamlayıcısı olduğu düşüncesi vurgulanmakla birlikte ne yaparsa yapsın erkeğe yetişemeyeceği de satır aralarında yer almaktadır. Vecdî’ye göre kadın ve erkek ancak birlikte tam bir insandır ve erkeği ilgilendiren güç, kuvvet ve iktidar gerektiren konular yanında, kadınların ikincil diye tabir edilebilecek ev içi görevleri paylaşmaları gerekir. Ayrıca kadının erkek

<sup>72</sup> Vecdî, “Müslüman Kadını”, 132.

<sup>73</sup> Musa Kazım, “Hürriyet-Musâvat”, *Sırat-ı Müstakîm*, 1/3, (14 Şaban, 1326): 33.

<sup>74</sup> Ferid Vecdî, “Müslüman Kadını, trc. Mehmed Akif, *Sırat-ı Müstakîm*, 1/7, (12 Ramazan, 1326): 98-100.

himayesinde bulunması gerekir ki bu himaye karşılıklı eksiklikleri tamamlama ve yaratılışa uygun görev paylaşımıdır. “...Kadın ne maddiyat, ne de mâneviyatı itibâriyle, erkekle asla müsabaka edemez, ne yaparsa yapsın ona yetişemez. Mamafih bundan hiç bir zaman, Cenab-ı Hakk’ın kadını fitri bir zillete mahkûm etmiş olması da anlaşılabilir”<sup>75</sup>

Fatma Aliye de yazılarında, kadınların sadece çocuk doğuran bir varlık olarak görülmemesi gerektiği üzerinde durur ve sosyal hayatta mutlaka yer almalarını arzu eder. Kadınların da erkekler kadar sosyal hayatta başarı sağlayacakları, hatta hayatın zorlukları karşısında kadınların, daha mücadeleci bir ruh ve gurura sahip olduklarını savunur. Özellikle kadınların eğitilmesi ve onların koyu cehalet karanlığından kurtarılması gerektiğini vurgulayan yazar, dinin yanlış anlaşılıp uygulandığını, İslamiyet’te eğitimi engelleyici hiçbir ayet, hadis ve hükmün olmadığını belirtir. Eğitilen kadınların ekonomik bir güvenceye sahip olacaklarını bu yüzden de bir meta gibi erkekler tarafından alınıp satılmayacaklarını, istemedikleri evlilikleri yapmak zorunda kalmayarak evini bir başka kadınla paylaşma problemiyle karşılaşmayacaklarını savunur.<sup>76</sup>

Kamuya dâhil olamama, eğitim ve çalışma hayatına katılamama ataerkil ve gelenekçi yaklaşımın kadının fıtrati ile ilişkilendirip dini birçok delille desteklediği savunduğu bir görüştür. Bu anlayışa göre, özellikle fıkıh söz konusu olduğunda etkin güç ve irade daima erkektir. Öyle ki bu yetki ve güç, ilahi tercihin yansıması olarak erkeğe bahşedilmiştir. Dolayısıyla kadın merkezli bir okuma, anlama ve yorumlama ancak kadınların var olan bilgi alanlarında etkin olması ile mümkündür. Ancak günümüzde dahi bu tür düşünceler feminizm ile ilişkilendirilerek değersizleştirilme ihtimaline açık görünmektedir.

#### 2. 4. Çok Eşlilik

Çok eşlilik konusundaki tartışmalarla ilgili olarak “en aydın İslamcının bile bu konuda en küçük bir fedakârlığa razı olmadığım ifade

<sup>75</sup> Ferid Vecdî, “Müslüman Kadını, trc. Mehmed Akif, *Sırat-ı Müstakîm*, 1/6, (5 Ramazan 1326): 84-87; Bayram, II. *Meşrutiyet Dönemi Yayın Organlarından Sırat-ı Müstakîm’de Kadın ve Aile*, 53.

<sup>76</sup> Muammer Gürbüz, “Fatma Aliye ve Refet Romanı”, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2, (2001):108.

edilir. Mesela bunlardan bir tanesi şöyledir: “Gebelik ve hayız gibi koşullar erkeğe birden çok kadınla evlenme hakkı vermiştir. Evlenme nasıl tabîi içgüdülerin gereği ise çeşitlilik ve birden fazlalık da tabiatın sağladığı bir içgüdüdür. Ancak şeriat birden çok kadınla evlenmeyi emretmemiş sadece kadınlar arasında eşitliği sağlamak koşuluyla caiz görmüştür. Bu bakımdan bunun özgürlükle uzlaşmaz bir yanı yoktur”<sup>77</sup>

1917'de Hukuk-ı Aile Kararnamesi<sup>78</sup> kadınlara her tür genel geçer nedenle kocalarının ikinci bir kadın almasını engelleme hakkı vermiş ancak çok kısa bir süre yürürlükte kalmıştır. Ardından 1924-1925'te Medeni Kanun ile birden çok kadınla evlenmek için hâkimden özel izin alınmasına ilaveten bu esnada ikinci bir eşe ihtiyacını ve her iki eşine de adil davranacağını ispatlaması istenmiştir.<sup>79</sup> 1917'de yapılan kanundaki ilk eşin rızasını alma koşulu daha sonra komisyon tarafından, çok eşliliğin fuhşu önlediği ve nüfusun artmasını sağladığı gerekçesiyle kaldırılmıştır<sup>80</sup>

Bu konuda halkın tepkisini ve çok eşliliğe bakışını göstermesi açısından önemli olan (21 Şubat 1925 yılında) Vakit gazetesinde, bu kararnameye ilişkin olarak “Teaddüd-i zevcata taraftar mısınız?” sorusu sorulmuştur. Ankete göre cevap verenlerin üçte ikisi çok eşliliğe karşı iken, ilk eşinin çocuk sahibi olamaması durumunda üçte ikisinden fazlasının bu durumun tıbbî muayene ile tespit edildikten sonra erkeğin ikinci bir kadınla evlenmesini kabul ettiği ancak birinci eşin bu duruma rızasının alınması koşulu çoğunluk tarafından gerekli bulunmuştur. Anket sonuçları XIX. yüzyılın son çeyreği ve XX. yüzyılın ilk çeyreğinde İstanbul'da Osmanlı-Türk kamuoyunun çok eşlilik konusundaki tutumu

<sup>77</sup> Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, 448; Fatma Aliye, *Teaddüd-i Zevcata Zeyl*, haz. Firdevs Canbaz, (Ankara: Hece Yayınları, 2007), 14.

<sup>78</sup> Bu madde çok eşli birlikteliklere hukuki sınır getirme yönünde ve geleneksel Osmanlı İslam Hukuku için de büyük bir değişikliktir. Kanun koyucular muhtemelen kamuoyunun baskısı altında, şeriatın temel çerçevesinden tamamen ayrılmaksızın çok eşliliğe engeller yaratmaya gayret ettiler. Ayrıca bu tür bir düzenleme diğer İslam ülkelerine de örnek olmuştur. Bk. Mehmet Akif Aydın, *İslam-Osmanlı Aile Hukuku*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1985), 215, 249.

<sup>79</sup> Alan Duben - Cem Behar, *İstanbul Haneleri Evlilik, Aile ve Doğurganlık 1880-1940*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 1996), 163.

<sup>80</sup> Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, 528-529).



ile uyum içerisindeydi. Buna göre çok eşliliğe ilkede karşı olmakla birlikte meşru bir nedene dayandığı istisnai durumlarda kabulü mümkün görülmüştür. Dolayısıyla ifade etmek gerekir ki Osmanlı zihniyetinde çok eşlilik kabul edilen bir yaşam biçimi değildir<sup>81</sup> Bütün bunlara rağmen XIX. yüzyılın ikinci yarısında hızla batılılaşan İstanbul'da çok eşliliğin giderek daha fazla eleştiri almaya ve muhalefet oluşturmaya başladığını gösteren pek çok kanıt vardır. Yukarıdaki anket sonuçları ve çok eşliliğin nadirattan oluşu tekrar değerlendirildiğinde İstanbul'da çok eşliliğe karşı uyanan tepkinin daha çok eşitlikçi cinsler arası ilişkiler ve modern/batılı bir yaşam yönünde verilen mücadelenin bir parçası olduğu söylenebilir.<sup>82</sup>

Bu dönemde çok eşlilikle ilgili en önemli tartışmalardan birisi Fatma Aliye Hanım ve Mahmut Esad Efendi arasında gerçekleşir. Tartışma Mahmut Esad Efendi'nin çok eşlilik ile ilgili Malumat gazetesinde birkaç makale yayınlaması ile başlar. Daha sonra Fatma Aliye Hanım kendisine bazı noktalarda cevap verecektir.<sup>83</sup> Kadınların sorunlarına dönemin önemli isimlerinden çok daha önce eğilen ve bu konuda bir öncü kabul edilen<sup>84</sup> Fatma Aliye, babası Ahmet Cevdet Paşa'dan aldığı hukuk nosyonunun da etkisiyle Mahmut Esad Efendi'nin çok eşlilik konusundaki makalesine cevap verir.<sup>85</sup> Fatma Aliye kendisine müracaat eden yabancı kadınlara çok eşlilik konusunda ne diyeceğini bilemediğini ve yabancıların bu konuyu özellikle bir kadının ağzından duymak istediklerini aktarırken şöyle der: “Şu satırları kadınlığımı dahi fikriyle dahi yazmıyorum. Zira mesail-i insaniyede acizlerince kadın ile erkeğin farkı olmaz. Hepsi insandır. İnsaniyete hizmet etmek ancak hakikat ile olur. Husemâımızı muâırızlarımızı iskat edecek olan hakikattir.”<sup>86</sup> Teaddüd-i zevcat, ilahi emir değil, bir ruhsat, bir ibaha ve

<sup>81</sup> İlber Ortaylı, *Osmanlı Toplumunda Aile*, (İstanbul: Pan Yayıncılık, 2004), 77.

<sup>82</sup> Duben, Behar, *İstanbul Haneleri Evlilik, Aile ve Doğurganlık*, 171.

<sup>83</sup> Aliye, *Teaddüd-i Zevcata Zeyl*, 18.

<sup>84</sup> Bernard Caporal, *Kemalizmde ve Kemalizm Sonrasında Türk Kadını (1919-1970)*, (Ankara: İş Bankası Kültür Yayınları, 1982), 75.

<sup>85</sup> Aliye, *Teaddüd-i Zevcata Zeyl*, 4.

<sup>86</sup> Aliye, *Teaddüd-i Zevcata Zeyl*, 5-6.

bir müsaadeden ibarettir. Bu müsaade de eşit infak, eşit iâşe gibi bazı şart ve kayıtlara bağlıdır...<sup>87</sup>

Ayrıca onun çok eşliliğin amacını sadece “neslin devamını sağlamak” olarak görenlere itirazı vardır. “İnsan nesli, erkek ve diğiden oluşan bir topluluktur. Yardımlaşma, ortaklık ve aile teşekkülü evlilikle olur. Erkeğin vazifesi kadını döllemek gibi gösterilemez. Tek eşlilik, medeni bir toplum için İslam'ın önerisi gibi alınabilir. “Zira bu alem-i medeniyette bir zevceden ziyadesini idare ne kadar müşkil ve belki de gayr-i mümkün olduğu görülüyor. Ayrıca erkek de çocuğunun bakımından sorumludur.

Erkeğin çok eşliliğinin fuhşu önleyeceği fikrine karşın da “Tek eşli olduğu halde fuhuştan nefret eden insanlar olduğu gibi, çok eşli olduğu halde fuhşa yönelenler de var” denmektedir. İslamiyet'te kadın, istemediği bir evlilik yapmaz. Birinci eş ikinci eşi alan kocasından ayrılma hakkına sahiptir. Ondan ayrılıp başka biriyle evlenebilir. “Zat-ı fazılanelerince daha nice edille-i mukni'a bulmak güç bir şey olmadığından o türlü izahat-ı üstadanelerine muntazır bulunuruz.”<sup>88</sup> Fatma Aliye ise konunun başında ifade edildiği gibi çok eşliliğe karşıdır ve kadınların da erkekler gibi boşanma hakkına sahip olabilmeleri ve bu hakkı su-istimal etmeden kolayca boşanabilmelerinden yanadır. Ayrıca kendisi gibi şehrli kadınlar için çok kadınla evliliği boşanma gerekçesi olarak görür. Çok eşlilik konusunda tarafların yaptıkları tartışma İslamî referanslar bağlamında yapılan bir tartışmadır. Fatma Aliye Hanım İslam'da kadın hukukuna derinlemesine vakıftır. Çünkü babası ile birlikte Mecelle üzerine çalışmıştır. Fatma Aliye Hanım özellikle erkeklerin şer'i hukuku unutmış olduklarını söyleyerek kadınların haklarının gasp edilmiş olmasını İslamiyet'te kadın hukukunun bilinmemesine bağlar. Dolayısıyla konuyu bir erkek kadın çatışması olmaktan çıkarır. Belki de bunun Fatma Aliye Hanım'ın sağduyulu bir uyarısı olarak okumak mümkündür.

Kasım Emin'in ifade ettiği gibi çok eşlilik, İslam dininin doğduğu sıralarda var olan eski bir gelenek olmakla birlikte toplumda kadınların sosyal statüsünün de bir yansımasıdır. Kadınlar değersiz bir konumda ise

<sup>87</sup> Aliye, *Teaddüd-i Zevcata Zeyl*, 9-10.

<sup>88</sup> Aliye, *Teaddüd-i Zevcata Zeyl*, 71-72.

çok eşlilik mevcuttur, statü yükseldiğinde çok eşlilik azalır ya da kaybolur.<sup>89</sup> Çok eşliliği kadınlar için ciddi bir hakaret olarak gören Kasım Emin'e göre hiçbir erkeğin istemeyeceği gibi hiçbir kadın da kocasını başka kadınlarla paylaşmayı istemez.<sup>90</sup>

Teaddüd-i zevcât meselesine karşı çıkılmasının sebebinin yanlış ve istismar edici uygulamalar sonucu bu konunun yanlış tanıtılmasından kaynaklandığını ifade eden Şerefeddin Yaltkaya, "Kadınlar" başlıklı tercüme yazısının dipnotunda fikirlerini şöyle sıralıyor:

"...Avrupalılar tarafından ta'n edilmekte olan teaddüd-i zevcât hiç şüphe yoktur ki, sû-i tefâhüm (kötü anlama) neticesi olarak almış olduğu garip şekiller üzerine vuku bulmaktadır. Gayr-i meşru bir surette izdivacı meneden bir dinde Schopenhauer'in dediği gibi "erkeklerle kadının musâvâten kabul olunmadığı takdirde teaddüd-i zevcâtın bulunması bir netice-i zarurîyedir." Fakat bu teaddüd-i hukuk-u nisvanı pay-ı mal edip hatta onlara bir kıymet-i insaniye atfetmeyip, Şark denilince bir Avrupalının tasviri gibi zevkperest bir erkeğin ikmal-i huzuzatı için kuş kafesleri arkasında her şeyden mahrum bırakarak binlerce kız ve kadınları harem dâiresine doldurmak demek olmayıp, esasen raculiyet hasebiyle her zaman telkîhe (aşılama) muktedir ve hatta bir kadın ile iktifa edemeyecek kadar muazzep ve muztarip bir erkeğin diğer bir kadını taht-ı nikâha almasıdır ki, böyle bir zaruret olmadığı takdirde diğer bir kadınla izdivaç asla caiz değildir. Ayet-i kerimedeki "...haksızlık yapmaktan korkuyorsanız bir tane alın..." (Nisa 4/3) emr-i şerifindeki kuvvet-i tebliğ bu suret-i beyanı pek vazıh bir suretle iş bir eylemektedir."<sup>91</sup> Yazar İslam'ın tavsiye ettiği evliliğin, tek evlilik olduğu, belli şartlar sonucu birden fazla evliliğe izin verilebileceğinin altını çiziyor.

Madem tek evlilik tavsiye ediliyor da neden teaddüd-i zevcâta izin veriliyor? Teaddüd-i zevcâtın gayesi ve hikmeti nedir? Teaddüd-i zevcâta izin verilmezse doğabilecek sosyal zararlar nelerdir? Sorularına cevap

<sup>89</sup> Sa'îd, *Turâs Kâsım Emîn*, 340; Kurt, *Kasım Emin ve Kadınların Özgürlüğü Bağlamında Eğitimle İlgili Görüşleri*, 47.

<sup>90</sup> Sa'îd, *Turâs Kâsım Emîn*, 341.

<sup>91</sup> Schopenhauer, "Kadınlar", trc. Şerefeddin Yaltkaya, *Sırat-ı Müstakim*, 7/173 (7 Muharrem, 1330): 244.

olacak görüşlerini Mehmed Fahreddin şöyle cevaplıyor: “Her erkek peder, her dişi de valide olmak üzere doğar. Mesela bir evde dört hemşireden (kız kardeş) biri izdivaç eder, bu zevce olduğu için hukuk-u medeniye-i nisvaniyesine malik addolunur. Diğer evde üç hemşirenin valide olmak hakkı yok mu? Hâlbuki mâder fitratı (anne fitratı) erkekten ziyade dişi doğurmasını seviyor. Sonra ölüm erkeklere kadınlardan daha ziyade musallat! Evler kızlar, dullarla dolu! Yazara göre çok evlilikten maksat erkeklerin zevk ve sefa için kadınların cinselliğini istismar edilmesi değildir. Asıl gaye kadınların istismar aracı olmalarını önlemektir.”<sup>92</sup>

Yukarıda dönemsel olarak verdiğimiz tartışmalara fıkıh, hadis ve tefsir kitaplarımızdaki geleneksel yorumlar yön vermiştir. Geleneksel fikhî yorumlar, tefsirlerdeki kadın ile ilgili değerlendirmeler ve hadis rivayetleri bir bütün olarak ele alındığında XIX. yüzyıla kadar tüm dünyayı tesiri altına alan ataerkil ve cinsiyet ayrımcılığına dayalı yapıya Arap-İslam dünyasının da dâhil olduğu görülmektedir. Bu tür bir anlayış, en güçlü dini sâiklere dayanarak kadını ötekileştirmeyi ve tüm hayatı üzerinde söz söyleyebilmeyi kendisinde hak görür. “Cinslerin birbirinin tamamlayıcısı olduğu” bu geleneksel modelde süreç, kadın aleyhine işletilmektedir. Çünkü baba ve kocasının üzerinde her türlü tasarruf yetkisine sahip olduğu kadın, adeta “çocuktan biraz daha akıllı, köleden biraz daha özgür bir varlık” kategorisindedir.<sup>93</sup> Tüm semavi dinler daha önce zikredildiği gibi, kadınların fitratına, rollerine ve statüsüne ilişkin normlarını vazederken, içinde doğdukları toplumlarda var olan değerleri temel almışlar,-dinlerin tam olarak hedefledikleri bu olmamakla- bu durum hâkim ataerkil yapının daha da pekişmesine zemin hazırlamıştır.<sup>94</sup> Tarihsel gelişme içerisinde Mezopotamya’da ortaya çıktığı görülen ataerkil sistemde, erkekler fitrî olarak güçlü, akılcı dolayısıyla egemen ve hükümrân olmak için yaratılırken, kadınlar fitrî olarak zayıf, akli yetenekler bakımından daha aşağı, duygusal olarak dengesiz ve güven

<sup>92</sup> Mehmed Fahreddin, “İzâ Lem Testahi Fesna’ mâ şî’te”, *Sırat-ı Müstakîm*, 7/158, (21 Ramazan, 1329): 24.

<sup>93</sup> Tuksal, *Kadın Karşıtı Söylemin İslam Gelenegindeki İz Düşümleri*, 22-25, 37.

<sup>94</sup> Fatmagül Berktaş, *Tek Tanrılı Dinler Karşısında Kadın*, İstanbul: Metis Yayınları, 2016), 26.

vermeyen bir şekilde yaratılmışlardır. Dolayısıyla kamusal alanının dışında kalmaları gerekir. Erkekler ise, donatıldıkları üstün zekâlarıyla toplumu düzene koyarken, kadınlar çocuk doğurma ve yetiştirme yetenekleriyle toplumun devamını sağladılar.<sup>95</sup> Yukarıdaki tartışmalarda bu anlayışın izlerini sürmek mümkün olmakla birlikte bu anlayışa karşı duranların da var olduğu görülür.

### SONUÇ

Berktaş'ın da ifade ettiği gibi, genel anlamıyla din, bireysel ya da toplumsal insan yaşamını oldukça derinden etkileyen bir olgudur. Ancak dinin farklı toplumsal ve farklı tarihsel bağlamlarda insanlar tarafından algılanışı ve uygulanışı farklı olabilir. Bu sebeple dinlerin de toplumsal ve tarihsel bir incelemeye konu olmalarına gerek duyulur.

Buraya kadar Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslamiyet'te ilahi kaynakla ilişkilendirilerek kadına yönelik olarak ileri sürülen ve onu ikinci sınıf hatta değersiz bir varlık olarak gösteren olumsuz algı ve yorumlara yer verdik. Aslında kadına yönelik bu tutum ve düşüncelerin -çalışmamızın bir yerinde de ifade ettiğimiz gibi- semavi dinler öncesinde de var olageldiğini görüyoruz. Kendi tarihimizle ilgili olarak Tanzimat ve özellikle de Meşrutiyet sonrasında hayatın her alanındaki zihniyet değişimlerine İslam aydınlarının geleneksel ve savunmacı yorumları, bugünden bakınca belki haklı bir tepkiyi hak etmektedir. Ancak bütün bu yorumların birebir İslam ile aynı şey olduğunu ya da İslam'ın kadınların hukukunu sadece bu çerçevede ele aldığını düşünmek büyük bir haksızlık ve insafsızlıktır. Nitekim özellikle Hz. Muhammed'in şahsiyetinde yaşanmış tarihi tecrübeler bunun doğru olmadığını ortaya koymaktadır. - Herhangi bir anlamı dayatmak veya vurgulamaktan çok- sosyolojik gerçekliğe uygunluğu açısından toplumların zihniyet olarak hazır bulunduğu yerden başlayan, kültürel ve yerel örfi uygulamalarını dikkate alan ve özellikle ilk muhatapları hazır bulunduğu bu noktadan tedrici olarak daha iyi bir noktaya taşımayı hedefleyen ilahi kaynaklı dinlerin ortaya koyduğu hükümler, indiği şartlarda toplumun sorunlarını çözmeyi hedeflerken, daha sonraki muhataplar açısından amacı ve işlevi unutulurak kutsal kitabın değişmez uygulamaları olarak algılanmıştır.

<sup>95</sup> Berktaş, *Tek Tanrılı Dinler Karşısında Kadın*, 26-27.

Oysaki toplumsal şartlar ve algılar daha iyi bir noktaya ulaştığında Hz. Muhammed'in yapmaya çalıştığı iyileştirmelerin özüne uygun olarak icthadlar yapmak mümkündür. Aydınlanma dönemi sonrası Tevrat'ın ve İncil'in kadın ile ilgili buyruklarına kadın merkezli değerlendirmelerine bakıldığında benzer bir yola başvurdukları görülür. Nitekim burada da Yunan ve Helen kültürünün izlerini görmek mümkündür.

Yukarıda Sırat-ı Müstakim Dergisi aydınlarından zikredilen ve eleştiri konusu olan kadın hukuku ile ilgili düşünceler de bireysel kanaatler olup dinin değişmezlerine dâhil olmayan ve yoruma açık bulunan alanlardır. Tarih içerisinde bir tür usul hatası olarak adlandırılan yanlış yorum ve uygulamalar maalesef bu tür bir nüanstan yoksundur.<sup>96</sup> Bununla birlikte aydınların ulaştıkları kanaatler hatalı olsa da tartışmalarında göze çarpan kadının güvenliği, yorucu işlerde çalışmaması gibi konularda iyi niyetlere ve korumacı bir anlayışa dayanmaktadır. İlaveten kadının kamusal alanda varlığını kendi otoritesi açısından bir tehdit olarak görenler de yok değildir. Elbette ki her düşünce, devrinin çocuğudur ve dönemin coğrafı, sosyo-kültürel ve hatta psikolojik şartlarını, imkân ve ihtiyaçlarını da iyi değerlendirmek gerekir. Ayrıca her yeni düşünce ve anlayışın hazmı ve kabulü için yeterli bir zaman dilimi gerektiği de bir gerçektir. Kasım Emin'den zaman zaman aktarılan düşünceler o günkü şartlarda oldukça tepkiyle karşılanırken bugün özellikle kadının eğitimi ile ilgili konularda en muhafazakâr kesimler tarafından bile kabul görür hale gelmiştir.

Bu çalışma savunmacı bir yaklaşımdan çok düşünce ve olayları kendi tarihsel gerçekliği içinde anlamayı hedeflemiştir. Bu sebeple de başka bir çalışmanın konusu olabilecek; varoluşsal bakımdan kadının değeri, kadının şahitliği, devlet başkanlığı, boşama ve miras hakkı gibi burada tek tek konu edilemeyen hususlara nasıl bakmamız gerektiğini sağlayacak değerlendirmelere yer verilmiştir. Tekraren ifade etmek gerekir ki dinî-fikhî hükümlerin, kendi tarihsel, kültürel şartları içinde değerlendirilmeleri gerekirken bunların nihai ve vazgeçilemez olduğu düşünülmemelidir. Bugünden, XXI. yüzyıldan azımsayarak bakacağımız

<sup>96</sup> Mustafa Yıldırım, "Fıkıh-Kültür İlişkisi Bağlamında Kadın ve Hukuku", *Dini Araştırmalar Kadın Özel Sayısı*, 19/49, (2016): 37-63.

pek çok hususun VII. yüzyılda Mekke ve Medine toplum bilinci açısından oldukça radikal denebilecek adımlar olduğu görülür. Ancak genellikle gözden kaçırıldığı gibi ulaşılabilecek ve ulaşılması arzu edilen son noktanın toplumların kültür ve medeniyet seviyesi ile doğru orantılı olduğu âşikardır. Dolayısıyla kadına verilen hak ve hürriyetler, toplumların kazandığı özgüven ve gelişmişlik düzeyiyle doğrudan alakalıdır.

Sonuç olarak geleneksel dini yorumlar, ilahi mesajın geldiği ortamın sosyo-kültürel şartlarını taşımaları sebebiyle cinsiyet eşitsizliği ve ataerkil bakış açıları destekleyecek biçimde bir anlayış sunmuş gibi görünmektedir. Modern dönemde kadının, tahrifatlardan arındırılmış dini yorumlar ile toplumsal rolünün yeniden tanımlanabilmesi, kadının hayata üretken bir şekilde dâhil olmasını sağlamakla kalmayıp kadın olmasından kaynaklı doğal rollerini yerine getirmesine de imkân tanıyarak dengeli bir yaşama sahip olmasının önündeki engelleri kaldırabilecektir.

**KAYNAKÇA**

- Ağçoban, Sıddık. “Kadın Olgusunun Kültürel Gelişimi Ve İslam’da Kadının Yeri Üzerine Tartışmalar”, *Uluslararası Kültürel ve Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 2/1, (Haziran/2016): 14-24.
- Akdemir, Salih. “Tarih Boyunca ve Kur’an-ı Kerim’de Kadın”, *İslami Araştırmalar*, 5/4, (1991): 262.
- Akif, Mehmed. “Bir İki Söz”, *Sırat-ı Müstakîm*, 1/3, (14 Şaban, 1326): 39.
- Aktaş, Cihan. *Tanzimat’tan Günümüze Kılık Kıyafet İktidar I*, İstanbul: Nehir Yayınları, 1990.
- Aliye, Fatma. *İslam Kadınları*, trc. Ayhan Pekin -Âmine Pekin, İstanbul: İnkılab Yayınevi, 2009.
- Aliye, Fatma. *Teaddüd-i Zevcata Zeyl*, haz. Firdevs Canbaz, Ankara: Hece Yayınları, 2007.
- Aliye, Fatma. “Meşâhir-i Nisvân-ı İslamiyye’den Biri: Fatma binti Abbas”, *Hanımlara Mahsus Gazete*, 8, (7 Rebiyülâhır, 1313): 3-4.
- Apaydın, Yunus. “Tesettür”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 40: 539. Ankara: TDV Yayınları, 2011.
- Argıt, Betül İpşirli. “Osmanlı Hukuk Çalışmalarında Kadın”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 3/5, (2005), 575-621.
- Aydın, Mehmet Akif. *İslam-Osmanlı Aile Hukuku*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1985.
- Aynur, Hatice Şahin. “İslamî Feminizm Ve Feminist Kur’ân Okumaları Üzerine Genel Bir Değerlendirme”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 13/3, (2013): 16-107.
- Barbarosoğlu, Fatma. *Moda ve Zibniyet*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2017.
- Bardakoğlu, Ali. *Sosyal Hayatta Kadın*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 1996.
- Bayram, Kerim. *II. Meşrutiyet Dönemi Yayın Organlarından Sırat-ı Müstakîm’de Kadın ve Aile*, Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2010.
- Beauvoir, Simone. *Kadın: İkinci Cins*, trc. Bertan Onaran, İstanbul: Panel Yayınevi, 1986.



- Berkes, Niyazi. *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, haz. Ahmet Kuyaş, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2004.
- Berktaş, Fatmagül. *Tek Tanrılı Dinler Karşısında Kadın*, İstanbul: Metis Yayınları, 2016.
- Bigiyef, Musa Carullah. *Halk Nazarına Bir Nice Mesele*, haz. Muhammed Efendi Maksudof, Kazan: Ümit Matbaası, 1912.
- Coşkun, Ali. *Sosyal Değişme Kadın ve Din*, İstanbul: Rağbet Yayınları, 2011.
- Çaha, Ömer. *Sivil Kadın*. Ankara: Vadi Yayınları, 1996.
- Çakır, Serpil. *Osmanlı Kadın Hareketi*. İstanbul: Metis Yayınları, 2016.
- Caporal, Bernard. *Kemalizmde ve Kemalizm Sonrasında Türk Kadını (1919-1970)*, Ankara: İş Bankası Kültür Yayınları, 1982.
- Duben, Alan -Behar, Cem. *İstanbul Haneleri Evlilik, Aile ve Doğurganlık 1880-1940*, İstanbul: İletişim Yayınları, 1996.
- Erdoğan, Mehmet. *Tesettür Meselesinden Türban Sorununa*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2008.
- Fahreddin, Mehmed. "Medeniyet-i İslâmiyyeden Bir Sahîfe Yahud Tesettür-i Nisvân", *Sırat-ı Müstakîm*, 6/152, (8 Şaban, 1329): 319.
- Fahreddin, Mehmed. "İzâ Lem Testahi Fesna' mâ şî'te", *Sırat-ı Müstakîm*, 7/158, (21 Ramazan, 1329): 24.
- Göle, Nilüfer. *Modern Mabrem (Medeniyet Ve Örtünme)*. İstanbul: Metis Yayıncılık, 2016.
- Güç, Ayşe. "İslamcı Feminizm: Müslüman Kadınların Birey Olma Çabaları", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17/2, (2008): 649-673.
- Gürbüz, Muammer. Fatma Aliye ve Refet Romanı. *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2, (2001):107-114.
- Gürhan, Nazife. "Kadın Bakış Açısıyla Kurân'ı Yeniden Okuma Denemesi -Amina Wedud- Kurân Ve Kadın", *e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi*, 3/6, (Kasım, 2011): 112-124.

- İşcan, Mehmet Zeki. “Bazı İslam Modernistlerine Göre Kadın Hakları Konusunda Kısmi Bir Değerlendirme”, *Ekev Akademi Dergisi*, 3/1, (Bahar, 2001): 37-63.
- Kazım, Musa. “Hürriyet-Musâvat”, *Sırat-ı Müstakîm*, 1/3, (14 Şaban, 1326): 32-34.
- Kırbaçoğlu, Hayri. “Kadın Konusunda Kur’ân’a Yöneltilen Başlıca Eleştiriler”, *İslami Araştırmalar Dergisi*, 5/4, (1997): 259-270.
- Koçu, Reşat Ekrem. “Osmanlı Yaşayışıyla İlgili Belgeler-Bilgiler: Kadın I” *Tarih ve Toplum*, 1/3, (1984):192-199; 1/4, (1984): 296.
- Kurt, Gülfem. *Kasım Emin ve Kadınların Özgürlüğü Bağlamında Eğitimle İlgili Görüşleri*, Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi, 2014.
- Mardin, Şerif. *Türk Modernleşmesi*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2002.
- Mernissi, Fatima. *Kadınların İyani ve İslâmî Hafıza*, trc. Aytül Kantarcı, Ankara: Epos Yayınları, 2004.
- Mevlevî, Tâhir. “Nafi’ ve Mühim Bir Teşebbüs”, *Sırat-ı Müstakîm*, 6/152, (8 Şaban, 1329): 326.
- Mithat, Ahmet. *Fatma Aliye: Bir Osmanlı Kadın Yazarının Doğuşu*, trc. Bedia Ermat, İstanbul: Sel yayıncılık, 2011.
- Muhyiddin, Mehmed. “Tesettüre Dair”, *Sırat-ı Müstakîm*, 6/139, (7 Rebiülahir, 1329):129.
- Nejad, Edhem. “Kız mektepleri”, *Sırat-ı Müstakîm*, 6/156, (7 Ramazan, 1329): 382.
- Ortaylı İlber. *Osmanlı Toplumunda Aile*, İstanbul: Pan Yayıncılık, 2004.
- Özkan, Naci. “İlk Kadın Romancımız Fatma Aliye’nin Yetiştigi Sosyal Ve Kültürel Ortam”, *Söylem Filoloji Dergisi*, 2/2, (Aralık, 2017): 180-192.
- Sa’îd, Abdu’l-Mun’im Muhammed. *Turâs Kâsım Emîn*, Kahire: Dar’ul-Kutub, 2008.
- Stanton, Elizabeth. Cady. *The Woman’s Bible I-II*, New York: European Publishing Company, 1895-1898.

- Süslü, Özden. *Tasvirilere Göre Anadolu Selçuklu Kıyafetleri*, Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Kültür Merkezi Yayını, 1989.
- Tekeli, Şirin. *Kadınlar ve Siyasal Toplumsal Hayat*, İstanbul: Birikim Yayınları, 1982.
- Topcan, Özlem. *Yabudilik ve Hristiyanlık Din Geleneklerinde Toplumsal Cinsiyet (Geleneksel Dinler Otoritesine Feminist Bakış)*, Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2010.
- Tuğlacı, Pars. *Türkiye’de Kadın: Osmanlı Saray Kadınları*, İstanbul: Cem Yayınları, 1985.
- Tuksal, Hidayet Şefkatli. *Kadın Karşıtı Söylemin İslam Geleneğindeki İz Düşümleri*, Ankara: Kitabiyat Yayınları, 2000.
- Vecdî, Ferid. “Müslüman Kadını”, trc. Mehmed Akif, *Sırat-ı Müstakîm*, 1/10, (1 Şevval, 1326): 147.
- Vecdî, Ferid. “Müslüman Kadını”, trc. Mehmed Akif, *Sırat-ı Müstakîm*, 1/4, (21 Şaban, 1326): 53.
- Vecdî, Ferid . “Müslüman Kadını”, trc. Mehmed Akif, *Sırat-ı Müstakîm*, 1/12, (17 Şevval, 1326): 176.
- Vecdî, Ferid. “Müslüman Kadını”, trc. Mehmed Akif, *Sırat-ı Müstakîm*, 1/9 (26 Ramazan, 1326): 131.
- Vecdî, Ferid. “Müslüman Kadını, trc. Mehmed Akif, *Sırat-ı Müstakîm*, 1/7, (12 Ramazan, 1326): 98-100.
- Vecdî, Ferid. “Müslüman Kadını, trc. Mehmed Akif, *Sırat-ı Müstakîm*, 1/6, (5 Ramazan 1326): 84-87.
- Vedud, Amina. *Kur’an ve Kadın*, trc. Nazife Şişman, İstanbul: İz Yayıncılık, 2005.
- Schopenhauer, “Kadınlar”, trc. Şerefeddin Yaltkaya, *Sırat-ı Müstakîm*, 7/173, (7 Muharrem, 1330): 244.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Muhammed Ferîd Vecdî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 12: 393, Ankara: TDV Yayınları, 1995.
- Yıldırım, Mustafa. “Fıkıh-Kültür İlişkisi Bağlamında Kadın ve Hukuku”, *Dini Araştırmalar Kadın Özel Sayısı*, 19/49, (2016): 37-63.

Yılmaz, Bedriye. *Kur'an Yorum Tarihinde Nur Sûresi 31. Ayet İle Abzab Sûresi 32- 33., 53. ve 59. Ayetlerin İncelenmesi*, Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2007.

Yılmaz, Zehra. *Dişil Dindarlık: İslamcı Kadın Hareketinin Dönüşümü*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2015.

*DEUİFD XLVIII / 2018, ss. 117-167.*

## KURTUBÎ TEFSİRİ'NİN MUKADDİMESİNİN TEFSİR İLMİ AÇISINDAN DEĞERLENDİRİLMESİ\*

Nefise EFE\*\*

### ÖZ

Kur'an'ın anlaşılmasını sağlamak için yazılan tefsir kitaplarının içeriği kadar mukaddimeleri de ilmi değer taşımaktadır. Kimi müfessirler tefsirlerinin mukaddimelerinde, eserlerinde takip edecekleri metodu ve eseri yazış sebeplerini belirttikleri gibi tefsir usûlüne ve Kur'an İlimleri'ne dair bilgiler de vermektedirler. Hacminin büyüklüğü, muhtevasının kaynak olacak derecede geniş olması itibarıyla, Kurtubî de bunlardan biri, hatta en önde gelenlerindedir. Bundan dolayı, tefsirin mukaddimesini, tefsir ilminde taşıdığı değerlendirmesini makalemizde işlemeyi uygun gördük.

**Anahtar Kelimeler:** Kur'an, Tefsir, Mukaddime, Kurtubî, Kur'an İlimleri.

### EVALUATION OF THE INTRODUCTION OF QURTUBİ'S COMMENTARY IN POINT OF EXEGESIS

#### ABSTRACT

Introductions of Tafseer studies which are edited in order to understand the Quran are scientifically significant as well as their context. Some of mufassirs give information about methods and reasons of their studies in the introductions. They also briefly mention Tafseer methodology and the sciences of Quran. Qurtubî's tafseer is one of the prominent Tafseer studies with regard to characteristics stated above. The study is also fairly large volume and has

---

\* Bu makale, 2011 yılında Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'ne verilen "*Kurtubî'nin Kur'an İlimleri'ne Yaklaşımı*" adlı basılmamış doktora tezimizden yararlanılarak hazırlanmıştır.

\*\* Dr., Kur'an Kursu Uzman Öğreticisi, (Esendere Kız Kur'an Kursu Karabağlar/İZMİR), nefiseefe@yahoo.com.tr, ORCID ID: orcid.org/ 0000-0003-0457-192X.

Makalenin Hakemlere Gönderiliş Tarihi : 08/10/2018

Makalenin Hakemlerden Geliş Tarihi : 23/10/2018

valuable context. Thus the present study aims to address the place of introduction of Qurtubî's tafseer in the science of Tafseer.

**Keywords:** Quran, Tafseer, Introduction, Qurtubî, Quranic Sciences.

## GİRİŞ

İslam tarihi boyunca te'lif edilen eserlerde bir önsöz ya da giriş olarak nitelenebilecek bölümler mevcuttur. Kitaba giriş mahiyetinde olan bu kısım, mukaddime, medhal, temhîd ve tasdîr gibi isimlerle adlandırılmaktadır<sup>1</sup>. Genellikle bu kısımlar, eserin yazılış amacı ve metoduna dair özlü bilgiler içermektedir. Bunun yanı sıra bu mukaddimeler, eserin o sahada getirdiği yenilikleri, araladığı kapıları ve sağladığı açılımları içerdiği için ilgili ilim dalının tarihi ve metodolojik gelişimi açısından da önem arz etmektedirler<sup>2</sup>. Bu açılardan mukaddimeler, sadece bireysel bir kurallar demeti olarak görülmemeli ve onlara, ait oldukları ilim dalının metodolojisinin gelişimini sağlayan önemli bir kaynak gözüyle bakılmalıdır<sup>3</sup>.

Kurtuba'da dünyaya gelen Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî'nin doğum tarihi, kaynaklarda kesin olarak belirtilmemiştir, ama VI/XII. yüzyılın sonları veya VII/XIII. yüzyılın başları olarak tahmin edilmektedir<sup>4</sup>. Gençlik yıllarını Kurtuba'da ailesinin geçimine

<sup>1</sup> İsmail Durmuş, "Mukaddime", *DİA*, (İstanbul: 2006) XXXI, 115.

<sup>2</sup> Nizamettin Bayrakçı, *Taberî Tefsiri Mukaddimesinin Kur'an İlimleri Açısından İncelenmesi*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), (Konya: 2010) s. 4; Tahsin Peker, *Klasik Dönem Tefsir Mukaddimelerinde Ulûmu'l-Kur'an (Kurtubî ve İbn Cüzeyy Örneği)*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), (Sakarya: 2010) s. 17.

<sup>3</sup> Peker, *Klasik Dönem Tefsir Mukaddimelerinde Ulûmu'l-Kur'an (Kurtubî ve İbn Cüzeyy Örneği)*, s. 17.

<sup>4</sup> ez-Zehebi, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Târîhu'l-İslâm ve Vefeyâtü'l-Meşâhîri ve'l-A'lâm*, (Thk. Ömer Abdüsselâm Tedmürî), (Beyrût: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1407/1987), L (sene 671-680), 74-75; es-Safedî, Selâhaddîn Halîl b. Aybeg, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, (Thk. Muhammed b. İbrâhîm b. Ömer, Muhammed b. el-Hüseyn b. Muhammed), (Wiesbaden: Dâru'n-Neşr Franz Steiner, 1381/1962), II, 122; el-Makkarî, Ahmed b. Muhammed, *Nefhu't-Tîb min Ğusni'l-Endelüsi'r-Ratîb*, (Thk. İhsân Abbâs), (Beyrût: Dâru Sâdır, 1968), II, 210; ez-Zehebi, Muhammed Hüseyin, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirîn*, (Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-Hadîs, 1381/1961), III, 123.

yardımcı olarak geçirmiştir. Şehrin 633/1236 yılında Kastilya-Leon Kralı III. Fernando kuvvetleri tarafından işgal edilmesinden<sup>5</sup> sonra İskenderiye'ye giden müfessir, ardından sırasıyla Feyyûm'a ve Kahire'ye geçmiş<sup>6</sup>, daha sonra Saîd bölgesindeki Münyetü Benî Hasîb'e yerleşmiş, 9 Şevval 671/1273'de orada vefat etmiş ve oraya da defnedilmiştir<sup>7</sup>. Kabri, 1971 yılında Kurtubî adına yaptırılan camideki türbesine nakledilmiş olup, bugün ziyaret edilen mekânlar arasındadır<sup>8</sup>. Kurtubî'nin hayatını geçirdiği VII/XIII. yüzyıl, önceki asırlardaki ilmî birikimlerin zirveye ulaştığı<sup>9</sup> bir zaman dilimidir. Kurtubî'nin yaşamını sürdürdüğü Endülüs<sup>10</sup> ve Mısır<sup>11</sup>, o dönemde oldukça verimli bir ilmî hayatın içindedir<sup>12</sup>. Kurtubî, bu münbit zaman ve zeminin ürünü olarak bizlere, *el-Câmi' li-Abkâmi'l-Kur'ân* adlı tefsirini miras bırakmıştır.

Ebû Abdillâh el-Kurtubî'nin *el-Câmi' li-Abkâmi'l-Kur'ân* adlı eserinin mukaddimesi üzerine Türkçe birçok akademik çalışma yapılmıştır. Örneğin Ekrem Gülşen *Kurtubî Tefsirinde Esbâb-ı Nüzûl*, Ahmet Özbay *Kurtubî Tefsirinde Müşkîlû'l-Kur'an*, Ramazan Gökmen *Kurtubî Tefsiri Mukaddimesinin Tefsir Usûlündeki Yeri*, İhsan İlhan *Kurtubî Tefsirinde Krâat Olgusu*, Tahsin Peker *Klasik Dönem Tefsir Mukaddimelerinde Ulûmu'l-Kur'ân (Kurtubî ve İbn Cüzeyy Örneği)* isimli çalışmalarını yapmışlardır. Fakat Kurtubî'nin sadece mukaddimesinde Tefsir ilmini işleyen Türkçe bir çalışmanın olmaması bizi, bu konuyu araştırmaya

<sup>5</sup> Mehmet Özdemir, "Endülüs", *DİA*, (İstanbul: 1995), XI, 215.

<sup>6</sup> Tayyar Altıkulaç, "Kurtubî, Muhammed b. Ahmed", *DİA*, (Ankara: 2002), XXIV, 455.

<sup>7</sup> es-Suyûtî, Celâleddîn Abdurrahmân, *Tabakâtü'l-Müfessirîn*, (Leiden: Kitâbfurûşî, 1839), s. 28; ed-Dâvûdî, Şemsüddîn Muhammed b. Ali b. Ahmed, *Tabakâtü'l-Müfessirîn*, (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, trs.), II, 69.

<sup>8</sup> Ömer Nasuhi Bilmen, *Tefsir Tarihi*, (Ankara: Örnek Matbaası, 1955), s. 345; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, (Ankara: Fecr Yayınevi, 1996), II, 103; el-Kasabî Mahmûd Zelat, *el-Kurtubî ve Menbecühü fi't-Tefsîr*, (Kahire: Dâru'l-Ensâr, 1399/1979), s. 8.

<sup>9</sup> Mehmet Özdemir, *Endülüs Medeniyeti (İlim ve Kültür Tarihi)*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997), s. 21.

<sup>10</sup> Özdemir, "Endülüs", *DİA*, XI, 221; M. Kemal Atık, "Endülüs ve Kur'an İlimlerindeki Yeri", Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, (Kayseri: 1985), Sayı: II, 287.

<sup>11</sup> Cengiz Tomar, "Mısır", *DİA*, (Ankara: 2004), XXIX, 576.

<sup>12</sup> Kasabî, *Kurtubî ve Menbecühü fi't-Tefsîr*, s. 65-103.

sevketti. Tefsir alanındaki bu eksikliği bir nebze de olsa giderebilmek amacıyla, “*Kurtubî Tefsiri'nin Mukaddimesinin Tefsir İlmi Açısından Değerlendirilmesi*” ismini taşıyan bu çalışmamızı yapmaya karar verdik.

Müfessir, toplam 101 sayfa olan mukaddimesinde besmele, hamdele ve salvele geleneğini devam ettirmiştir. Müellif, ilerleyen sayfalarda tefsiri yazma amacını ve tefsirinde izleyeceği metodu belirtmiştir<sup>13</sup>. Tefsirinde lügat, hadis, i'râb, kıraat, nüzûl sebepleri ve fikhî hükümler ışığında, ayetleri tefsir edeceğini söylemiştir. Selef ve onları takip eden alimlerin sözlerinden yararlanarak özlü bir tefsir yazarak ömrümü Kur'an'a adayacağını dile getirmiştir<sup>14</sup>.

Kurtubî, tefsir yazan kişinin uyması gereken şartları şu cümleleri ile ifade etmiştir: “Bu kitapta görüşleri, onları söyleyenlere; hadisleri de onları derleyenlere isnad etmeyi bir şart olarak telakki ettim. Denilir ki: “Sözü, söyleyenine izafe etmek ilmin bereketindedir”...Diğer bir şartım da müfessirlerin kıssalarından ve tarihçilerin haberlerinden sadece gerekli olanları ve açıklama yaparken muhakkak nakledilmesi gerekenleri zikretmektir... Ben bu kitabıma *el-Câmi' li-Abkâmi'l-Kur'an ve'l-Mübeyyin Limâ Tedammenehu Mine's-Sünneti ve Âyi'l-Furkân* adını verdim”<sup>15</sup>. Müfessir, mukaddimedede tefsirin adını böyle verirken başka bir yerde onu *Câmiu Abkâmi'l-Kur'an ve'l-Mübeyyinü Limâ Tedammenehu Mine's-Sünneti ve Âyi'l-Furkân* olarak zikretmiştir<sup>16</sup>. Bu farklılık tabakat ve tarih kitaplarına da yansımış<sup>17</sup>; fakat eserin ismi, bugün de bilindiği üzere *el-Câmi' li-Abkâmi'l-Kur'an* olarak yaygınlaşmıştır.

<sup>13</sup> el-Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-Endülüsî, *el-Câmi' li-Abkâmi'l-Kur'an*, (Thk. Muhammed İbrahim el-Hıfnâvî, Mahmud Hâmid Osman), (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1426/2005), I, 12.

<sup>14</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li-Abkâmi'l-Kur'an*, I, 12.

<sup>15</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li-Abkâmi'l-Kur'an*, I, 13.

<sup>16</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li-Abkâmi'l-Kur'an*, II, 662.

<sup>17</sup> İbn Ferhûn, İbrâhîm b. Ali b. Muhammed, *ed-Dîbâcî'l-Müzebebe fî Ma'rifeti Âyânî'l-Mezzebebe*, (Thk. Muhammed el-Ahmedî Ebü'n-Nûr), (Kahire: Dâru't-Tûrâs, 1972), II, 309; Kâtib Çelebî, Mustafa b. Abdillâh Hacı Halife, *Keşfü'z-Zünnûn an Esâmi'l-Kütüb ve'l-Fünûn*, (Thk. Şerafeddîn Yaltkaya, Rifat Bilge), (yrs.: Vekâlet-i Maarif Matbaası, 1360/1941), I, 534; İbnü'l-İmâd, Ebü'l-Felâh Abdülhayy b. Ahmed, *Şezerâtü'z-Zebeb fî Abbâri Men Zebeb*, (yrs.: Dâru'l-Fikr, trs.), V, 335; Bağdâdlı İsmâîl Paşa, *Hedîyyetü'l-Ârifîn Esmâü'l-Müellifîn ve Âsârü'l-Musannifîn*, (İstanbul: 1951), II, 129; Carl



Mukaddimenin giriş bölümü mesabesinde olan bu ifadelerden sonra Kurtubî, konuların ayrıntılı bir şekilde incelendiği gelişme bölümüne geçmektedir.

Kurtubî, işlemek istediği konuları başlıklara ayırarak mukaddimesini bir sistematik hale getirmiştir.

Müfessir, “bâb” veya “fasıl” olarak ifade ettiği ana başlıklarla ve yeri geldikçe açtığı ara başlıklarla mukaddimesini şöyle tasnif etmiştir:

1. Kur'an'ın Faziletleri; Kur'an Öğrenmeye Teşvik; Kur'an'ı Öğrenen, Okuyan, Dinleyen ve Onunla Amel Edenin Faziletleri,
2. Kur'an'ı Okuma Şekli (Tilavet Âdabı), Mekruh ve Haram Olan Okuma Şekilleri ve Konuyla İlgili Görüş Ayrılıkları,
3. Kur'an ve İlim Ehlinin, Riya gibi Kötü Huylardan Sakındırılması,
4. Kur'an'ı Öğrenen Kimsenin Dikkat Etmesi ve Gafil Olmaması Gereken Hususlar,
5. İ'râbü'l-Kur'ân, İ'râbü'l-Kur'ân'ın Öğrenilip Öğretilmesi ve Buna Teşvik Edilmesi, Kur'an'ı İ'râblı Olarak Okumanın Sevabı ile İlgili Rivayetler,
6. Kur'an Tefsiri ve Tefsir Ehlinin Fazileti ile İlgili Rivayetler,
7. Kur'an Hafızı, Kişiliği ve Ona (Hafıza) Düşmanlık Edenlerin Vasıfları İle İlgili Rivayetler,
8. Kur'an'ı Okuyan ve Ezberleyen Kur'an'a Karşı Göstermesi Gereken Edep ve Hürmet,
9. Kur'an'ı Sadece Kendi Görüşüyle Tefsir Etmenin ve Buna Girişimde Bulunmanın Yasak Oluşu ile İlgili Rivayetler, Müfessirlerin Mertebeleri,

---

Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Litteratur*, E. J. Brill, (Leiden: 1938), I, 529; Carl Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Litteratur Erster Supplementband*, E. J. Brill, (Leiden: 1937), I, 737; ez-Ziriklî, Hayruddîn, *el-A'lâm*, (yrs.: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 2002), V, 323; Kehhâle, Ömer Rızâ, *Mu'cemu'l-Müellifîn Terâcimu Musannifî'l-Kütübi'l-Arabiyye*, (Beyrût: Mektebetü'l-Müsennâ, trs.), VIII, 239.

10. Kitabın Sünnet ile Açıklanması ve Bu Konuyla İlgili Rivayetler,

11. Kitabı ve Sünneti Öğrenip Anlama ve Kur'an'ın Tamamını Ezberlemeden Önce Onun Hükümleriyle Amel Etmenin Kolaylığı ile İlgili Rivayetler,

12. “Bu Kur'an Yedi Harf Üzere İndirilmiştir. Ondan Kolayınıza Geleni Okuyunuz” Hadisinin Anlamı,

13. Kur'an'ın Toplanması, Hz. Osman'ın Mushafları Yazdırma Sebebi ve Bunun Dışında Kalanları Yaktırması ile Sahabeden Hz. Peygamber (s.a.v.) Zamanında Kur'an'ı Ezberleyenler,

14. Kur'an Sûrelerinin ve Ayetlerinin Tertibi; Noktalanması ve Harekelenmesi; Hizblere ve Ta'şirlere (Onarlı Ayetlere) Ayrılması; Kur'an'daki Harflerin, Cüzlerin, Kelimelerin ve Ayetlerin Sayısı,

15. Sûre, Ayet, Kelime ve Harf Lafızlarının Anlamları,

16. Kur'an'da Arapça Dışında Kelimelerin Olup Olmadığı Konusu,

17. Kur'an'ın İ'câzı, Mucizenin Gerçekleşme Şartları ve Mahiyeti

18. Sûrelerin Fazileti ve Diğer Konularda Uydurulan Haberlere Dikkat Çekme

19. Kur'an Hakkında Asılsız Sözler Söyleyenlere ve Hz. Osman Mushafında Fazlalık veya Eksiklik Vardır Diyenlere Reddiye

20. İstiâze

21. Besmele

Kurtubî'nin başlıklar halinde işlediği bu konuları biz kendi arasında gruplandırıp dört bölüm halinde inceleyeceğiz.

## **1. KUR'AN'IN OKUNMASI ve TEFSİR EDİLMESİ AÇISINDAN MUKADDİME**

Kurtubî'nin mukaddimesinde işlediği ilk konu, “Kur'an'ın Faziletleri/Fezâilü'l-Kur'ân” başlığını taşımaktadır. Müfessir, burada Muhammed b. İsmail el-Buhârî'nin (ö. 256/870), Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî'nin (ö. 261/875), Ebû Dâvud Süleymân b. Eş'as es-Sicistânî'nin (ö. 275/889), Muhammed b. İsa et-Tirmizî'nin (ö. 279/892), Ebû

Abdirrahman Ahmed b. Şuayb en-Nesâî'nin (ö. 303/915) eserlerinden yani birinci el hadis kaynaklarından aldığı hadislerle konuyu işlemiştir. Örneğin, Buhârî'den, Osman b. Affan rivayetiyle “Sizin en hayırlınız, Kur'an'ı öğrenen ve öğretenidir”<sup>18</sup> hadisini vermiştir<sup>19</sup>. Burada olduğu gibi müellif, genelde hadisin geçtiği eseri değil, eserin sahibini belirtmiştir. Ayrıca çoğunlukla da hadislerin ilk râvisini nakletmiştir<sup>20</sup>. Gerekliğinde de şerh ettiği bu hadislerle Kurtubî, okuyucuyu psikolojik olarak tefsiri okumaya hazırlama amacını taşımaktadır.

Kur'an'ın alçak veya yüksek sesle, nağmeli veya nağmesiz olarak okunması hakkındaki âlimlerin fikir ayrılıklarını, “Kur'an'ı Okuma Şekli (Tilavet Âdabı), Mekruh ve Haram Olan Okuma Şekilleri ve Konuyla İlgili Görüş Ayrılıkları” başlığında genişçe ve delilleriyle ele alan Kurtubî, yer yer kendi görüşünü de belirtmekten geri durmamıştır. Örneğin “Seslerinizle Kur'an'ı süsleyin/﴿واتكم﴾<sup>21</sup> زينوا القرآن”<sup>21</sup> hadisinin zahir anlamıyla anlaşılması gerektiğini, bu hadisin maktûb ifade türüne girdiğini söylemiştir. Bu durumda hadise “Kur'an ile seslerinizi süsleyin/﴿واتكم﴾ بالقرآن”<sup>22</sup> şekliyle anlam vermenin daha doğru “﴿ح﴾” olduğunu ifade etmiştir. Böylece hadisten Kur'an'ı yüksek sesle veya teğanni ile okumanın uygun olacağı manasının çıkarılamayacağı sonucuna ulaşmış hatta kendi görüşünü tasdikleyen ve başka râvi kanalıyla gelen “Kur'an ile seslerinizi süsleyin/﴿واتكم﴾ بالقرآن”<sup>22</sup> hadisini de delil olarak sunmuştur<sup>23</sup>.

<sup>18</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, (Kahire: Müessesetü Kurtuba, trs.), I, 69; el-Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail, *el-Câmiu's-Sabîh*, (Thk. Mustafâ Deyb el-Buğâ), (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1407/1987), Fedâilü'l-Kur'ân, 21; Ebû Dâvud, Süleymân b. Eş'as es-Sicistânî, *es-Sünen*, (Thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd), (yrs.: Daru'l-Fikr, trs.), Vitr, 14; et-Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa, *el-Câmiu's-Sabîh*, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, trs.), Fedâilü'l-Kur'ân, 15.

<sup>19</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li-Abkâmi'l-Kur'ân*, I, 16.

<sup>20</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li-Abkâmi'l-Kur'ân*, I, 13-20.

<sup>21</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, IV, 283; Ebû Dâvud, Vitr, 20; en-Nesâî, Ebû Abdirrahman Ahmed b. Şuayb, *es-Sünen*, (Thk. Abdülfettah Ebû Gudde), (Haleb: Mektebetü'l-Matbûâtü'l-İslâmiyye, 1406/1986), İftitah, 83.

<sup>22</sup> Abdürrezzak b. Hemâm es-San'ânî, *el-Musannef fi'l-Hadis*, (Thk. Abdurrahman el-A'zamî), (Beyrut: el-Mektebû'l-İslâmî, 1403/1982), II, 485; Ebû'l-Kasım Süleymân

Müellif, devam eden “Kur’an ve İlim Ehlinin, Riya gibi Kötü Huylardan Sakındırılması”, “Kur’an’ı Öğrenen Kimsenin Dikkat Etmesi ve Gafil Olmaması Gereken Hususlar” başlıklarında, Kur’an ve ilim ehlinin ahlakî olarak taşıması gereken vasıflara işaret etmiş ve bu bağlamda, Kur’an ilimleriyle uğraşan kimselerin belirlenen kriterlere uyması sonucunda diğer insanlardan daha faziletli olacağına ve ecirlerinin büyük olacağına değinmiştir<sup>24</sup>.

Altıncı<sup>25</sup> ve yedinci<sup>26</sup> başlıklarda, Kur’an tefsirinin önemine ve tefsir ehlinin faziletine dair rivayetlere yer veren Kurtubî<sup>27</sup>, sekizinci<sup>28</sup> başlıkta ise Kur’an’ı okuyan kimselerin abdestli olmak, misvak kullanmak, tertil ile okumak gibi âdab olarak uyması gereken ölçüleri hadisler ışığında anlatmıştır<sup>29</sup>. Biz bunları sıraladığımızda, kırk üç madde gibi yüksek bir rakam ortaya çıkmaktadır.

Kurtubî, “Kim Kur’an’a dair kendi görüşüne dayanarak bir söz söylerse, isabet etse dahi hata eder”<sup>30</sup> hadisinde “kendi görüşüne dayanarak bir söz söyleyen” lafzından kimlerin kastedildiğini, “Kur’an’ı Sadece Kendi Görüşüyle Tefsir Etmenin ve Buna Girişimde Bulunmanın Yasak Oluşu ile İlgili Rivayetler” başlığında anlatmıştır. Müfessir, bu kişileri, kendi batıl görüş ve amaçlarının doğruluğuna delil olarak ayetleri tefsir edenler ve konuyla ilgili nakiller, mübhem, takdim-te’hir gibi

---

b. Ahmed et-Taberânî, *el-Mu’cemü’l-Kebîr*, (Thk. Hamdî b. Abdülmecid es-Selefi), (Musul: Mektebü’l-Ulûm ve’l-Hikem, 1404/1983), XI, 81; el-Hâkim en-Nisâbüri, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah, *el-Müstedrek ale’s-Sahîbayn*, (Beyrut: Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, 1411/1990), I, 762, h.n.: 2099.

<sup>23</sup> Kurtubî, *el-Câmi’ li-Abkâmi’l-Kur’ân*, I, 20-28.

<sup>24</sup> Kurtubî, *el-Câmi’ li-Abkâmi’l-Kur’ân*, I, 28-33.

<sup>25</sup> “Kur’an Tefsiri ve Tefsir Ehlinin Fazileti ile İlgili Rivayetler”.

<sup>26</sup> “Kur’an Hafızı, Kişiliği ve Ona Düşmanlık Edenlerin Vasıfları İle İlgili Rivayetler”.

<sup>27</sup> Kurtubî, *el-Câmi’ li-Abkâmi’l-Kur’ân*, I, 37-38.

<sup>28</sup> “Kur’an’ı Okuyan ve Ezberleyen Kur’an’a Karşı Göstermesi Gereken Edep ve Hürmet”.

<sup>29</sup> Kurtubî, *el-Câmi’ li-Abkâmi’l-Kur’ân*, I, 38-42.

<sup>30</sup> Tirmizî, Tefsir, 1; Ebû Dâvud, İlim, 5.

hususları dikkate almadan sadece Arapça gramer kurallarıyla Kur'an'ı tefsir edenler olarak iki grupta kategorize etmiştir<sup>31</sup>.

Müfessir, mukaddimesine sünnetin, Kur'an'da mücmel olan konuları beyan etme ve Kur'an'da olmayan hükümleri koyma fonksiyonlarından bahseden diğer bir başlıkla devam etmiştir<sup>32</sup>. Öğrenilen ayetlerin hayata geçirilmesi, sadece bilgi boyutunda kalmaması gerektiğiyle ilgili yeni bir başlık açmıştır<sup>33</sup>. “Kur'an'ın İcâzı, Mucizenin Gerçekleşme Şartları ve Mahiyeti” başlığında ise mucizenin beş şartını ve Kur'an'ın on açıdan mu'ciz oluşunu işlemiştir<sup>34</sup>.

“Sûrelerin Fazileti ve Diğer Konularda Uydurulan Haberlere Dikkat Çekme” başlığında ise, insanların kalplerine şüphe yerleştirmek, kendi düşüncelerini kabul ettirmek veya insanları hayra yönelterek sevap beklentisine girmek amaçlarıyla uydurulan hadislere dikkat çekmiştir. Sahih kitaplarda, müsnedlerde ve ilim adamları arasında kabul görüp fakih imamların rivayet ederek tasnif ettiği kitaplarda bulunan sahih hadislerle yetinildiği takdirde uydurulan haberlere ihtiyaç kalmayacağını da ifade etmiştir<sup>35</sup>.

Kurtubî, “İstiâze”yi on iki ve “Besmele”yi ise yirmi sekiz alt başlıkta ayrıntılı olarak incelemiştir. Konuları, hadisler, fıkıh ve dil âlimlerinin görüşleriyle destekleyerek, şiirlerle süsleyerek fıkıh, dil, fazilet açılarından işlemiştir<sup>36</sup>.

Bu başlıklarda Kurtubî, “Bu kitapta görüşleri, onları söyleyenlere; hadisleri de onları derleyenlere isnad etmeyi bir şart olarak telakki ettim” ifadelerine sadık kalmış ve hadislerin geçtiği kaynakları belirtmiştir. Ayrıca sözü edilen hadislerin zaman zaman senedlerini nakletmiş ve bazen kendi

<sup>31</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li-Abkâmi'l-Kur'an*, I, 42-47.

<sup>32</sup> “Kitabın Sünnet ile Açıklanması ve Bu Konuyla İlgili Rivayetler” Kurtubî, *el-Câmi' li-Abkâmi'l-Kur'an*, I, 47-50.

<sup>33</sup> “Kitabı ve Sünneti Öğrenip Anlama ve Kur'an'ın Tamamını Ezberlemeden Önce Onun Hükümleriyle Amel Etmenin Kolaylığı ile İlgili Rivayetler” Kurtubî, *el-Câmi' li-Abkâmi'l-Kur'an*, I, 51-52.

<sup>34</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li-Abkâmi'l-Kur'an*, I, 78-85.

<sup>35</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li-Abkâmi'l-Kur'an*, I, 85-87.

<sup>36</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li-Abkâmi'l-Kur'an*, I, 92-112.

tercihlerine yer vermiştir. Müellif, tefsire başlamadan ele aldığı mukaddimesinde Kur'an'ı tilavet eden ve onun üzerinde çalışma yapanların sahip olmaları gereken ahlakî vasıflara dikkat çekmiştir. Bu anlatımlarıyla kısaca o, tefsir çalışmalarının salt kültürel bir etkinlik olmadığını, Kur'an'ı düşünerek okuyup, Kur'an'ın emir ve yasaklarını yerine getirmek suretiyle ilim-amel bütünlüğü çerçevesinde bunun hayata geçirilmesi gerektiğini ifade etmek istemiştir<sup>37</sup>.

## 2. KUR'AN TARİHİ AÇISINDAN MUKADDİME

Kur'an Tarihi/Târihu'l-Kur'ân kısaca Kur'an'ın inişi, yazılması, ezberlenmesi, okunması ve açıklanması faaliyetlerini içerir. Kurtubî, Kur'an Tarihi ile ilgili konuları, ardı ardına gelen “Kur'an'ın Toplanması, Hz. Osman'ın Mushafları Yazdırma Sebebi ve Bunun Dışında Kalanları Yaktırması ile Sahabeden Hz. Peygamber (s.a.v.) Zamanında Kur'an'ı Ezberleyenler” ve “Kur'an Sürelerinin ve Ayetlerinin Tertibi; Noktalanması ve Harekelenmesi; Hizblere ve Ta'şirlere (Onarlı Ayetlere) Ayrılması; Kur'an'daki Harflerin, Cüzlerin, Kelimelerin ve Ayetlerin Sayısı” adlı iki başlıkta işlemiştir.

Müfessir, Kur'an'ın, Hz. Peygamber (s.a.v.) zamanında hem ezber yoluyla hem de sayfalara, ağaç kabuklarına, taşlara yazılmak suretiyle korunmasından kısaca bahsederken; Hz. Ebû Bekir ve Hz. Osman zamanındaki faaliyetleri geniş olarak incelemiştir.

### 2.1. Kur'an'ın Toplanması

#### 2.1.1. Kur'an'ın Toplanmasını Gerektiren Sebepler

Kurtubî'nin, Buhârî'den Zeyd b. Sâbit kanalıyla naklettiği bilgilere göre, Kur'an'ın cem'i öncesinde gelişen olaylar şunlardır<sup>38</sup>: Hz. Ömer, Yemame Savaşı'nda yetmiş kişinin şehid olmasıyla Kur'an'ın zayi olmasından korkmuş ve halife Hz. Ebû Bekir'e, Zeyd b. Sâbit'in de yanlarında bulunduğu bir sırada Kur'an'ın derlenip toplanması teklifini

<sup>37</sup> İbrahim Hilmi Karlı, “*Tarihsel Gelişimleri İtibariyle Tefsir Mukaddimelerine Dair Bir İnceleme*”, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı: 20, (Ankara: 2003), s. 239; Ramazan Gökmen, *Kurtubî Tefsiri Mukaddimesinin Tefsir Usûlündeki Yeri*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), (Ankara: 2008), s. 21.

<sup>38</sup> Buhârî, Fedâilü'l-Kur'ân, 3. Ayrıca bakınız: Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, V, 188.

getirmiştir. Hz. Ebû Bekir, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) yapmadığı bir şeyi yapmaktan çekinmiştir; Hz. Ömer, onu hayırlı bir iş yapacağı konusunda ikna etmiştir. Bunun üzerine Hz. Ebû Bekir, genç ve akıllı olduğu, Hz. Peygamber (s.a.v.) hayatta iken vahiy kâtipliği yaptığı, herhangi olumsuz ithama maruz kalmadığı için Zeyd b. Sâbit'ten Kur'an sayfalarını bir araya toplamasını istemiştir. Zeyd b. Sâbit, bu görevi önce bir dağı yerinden taşımaktan daha ağır olarak değerlendirmiş; fakat kalbine gelen bir genişlikten sonra vazifeyi üstlenmiş ve deri parçaları, kürek kemikleri, ağaç kabuğu gibi malzemelerde yazılı bulunan ve hafızların ezberinde olan Kur'an'ı toplamaya başlamıştır<sup>39</sup>. Yorucu bir mesaiyle iki kapak arasına toplanan Kur'an, vefat edinceye kadar Hz. Ebû Bekir'in, sonra Hz. Ömer'in, o vefat edince de Hz. Hafsa'nın yanında kalmıştır<sup>40</sup>.

### 2.1.2. Kur'an'ın Toplanması Esnasında Karşılaşılan Sorunlar

Zeyd b. Sâbit, Tevbe Sûresi'nin son iki ayeti<sup>41</sup> ve Ahzab Sûresi'nin 23. ayeti<sup>42</sup> dışındaki ayet veya sûreleri toplarken sorun yaşamamıştır; fakat rivayetlere göre zikri geçen ayetleri sadece Huzeyme veya Ebû Huzeyme adlı sahâbîlerin yanında bulabilmiştir. Kurtubî, farklı kaynaklardaki, Zeyd b. Sâbit'e zikri geçen bu ayetleri getiren sahâbînin adıyla ilgili muhtelif rivayetler nakletmiştir. Örneğin müellif, Buhârî'den<sup>43</sup> Tevbe Sûresi'ndeki ayetlerin ilk önce, sadece Huzeyme el-Ensârî'nin yanında olduğu naklinde bulunurken<sup>44</sup>; sözün devamında aynı kaynaktan<sup>45</sup> senedini de verdiği bir

<sup>39</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li-Abkâmi'l-Kur'an*, I, 61.

<sup>40</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li-Abkâmi'l-Kur'an*, I, 62.

<sup>41</sup> “İçinizden size, sıkıntıya düşmeniz kendisine çok ağır gelen, size çok düşkün ve inananlara son derece şefkati ve merhametli olan bir Elçi gelmiştir. Eğer yüz çevirirlerse, de ki: “Allah bana yeter, ondan başka ilah yoktur. Sadece O'na güvendim. O büyük arşın sahibidir” / لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنْفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُمْ بِالْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُلْ حَسْبِيَ اللَّهُ ۚ إِلَهِ إِلَّا هُوَ ۚ عَلَيَّ تَوَكَّلْتُ وَهُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ (Tevbe 9/128-129).

<sup>42</sup> “İnananlardan, Allah'a verdikleri sözü yerine getiren yigitler vardır. Onlardan bir kısmı verdikleri sözü yerine getirmiş (bu uğurda can vermiş), bir kısmı da (can vermeyi) beklemektedir. Onlar sözlerini asla değiştirmezler/ مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ رَجَالٌ ۖ ذَفُؤًا مَا عَاهَدُوا اللَّهَ عَلَيْهِ فَمِنْهُمْ مَّنْ قَضَىٰ نَحْبَهُ وَمِنْهُمْ مَّنْ يَنْتَظِرُ وَمَا بَدَّلُوا تَبْدِيلًا (Ahzab 33/23).

<sup>43</sup> Buhârî, *Fedâilü'l-Kur'an*, 3.

<sup>44</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li-Abkâmi'l-Kur'an*, I, 61.

rivayette bu ayetlerin Huzeyme b. Sâbit veya Ebû Huzeyme'nin yanında bulunduğunu aktarmıştır<sup>46</sup>. Kurtubî, Buhârî'den<sup>47</sup>, Ahzab Sûresi'ndeki ilgili ayetlerin Huzeyme el-Ensari'nin yanında olduğuna dair bilgileri nakletmiştir<sup>48</sup>. Müfessir Tirmizî'den<sup>49</sup> ise Tevbe Sûresi'nin son iki ayetinin Huzeyme b. Sâbit'in yanında bulunduğunu ve hadisin hasen sahih olduğunu<sup>50</sup>; Ahzab Sûresi'ndeki ayetin ise<sup>51</sup> Huzeyme b. Sâbit veya Ebû Huzeyme'nin yanında bulunduğunu ifade etmiştir<sup>52</sup>. Müfessir, bu olayları, iki önemli hadis kaynağından, metinleriyle almış ve “Derim ki: Buhârî ve Tirmizî'nin açıklamalarına göre, Tevbe Sûresi'nin son iki ayetinden birincisi, ilk toplanma sırasında; Ahzab Sûresi'ndeki ayet ise ikinci toplamada tespit edildi. Taberî, Tevbe Sûresi'ndeki ayet, son toplamada bulundu demekte ise de, birinci görüş daha sahihtir. Allah, en iyi bilendir” diyerek konuyla ilgili kanaatini bildirmiştir. Müfessir, bu ifadeleriyle bazı sorularla karşı karşıya kalmaktadır. Şöyle ki: Eğer, “ilk toplama” dediği, Hz. Ebû Bekir dönemindeki Kur'an'ın cem'i, “ikinci toplama” dediği de, Hz. Osman zamanındaki Kur'an'ın çoğaltılması ise;

1. Kurtubî'nin, Buhârî'den, Yemame Savaşı'ndan sonra Zeyd b. Sâbit'e Kur'an'ı toplama görevi verilmesinden itibaren anlattığı ve Huzeyme el-Ensari'nin yanında bulunan Tevbe Sûresi'yle ilgili aldığı nakil hariç, doğrudan veya dolaylı olarak zaman belirten bir ifade yoktur. Öyleyse Kurtubî, Buhârî'den ve Tirmizî'den bu olayların yaşandığı vakte dair ipucu vermemişken, nasıl Ahzab Sûresi'ndeki ayet ise ikinci toplamada yani Hz. Osman döneminde tespit edildiği sonucuna ulaşmıştır?

2. Eğer müfessirin dediği gibi, Ahzab Sûresi'nin 23. ayeti, ikinci toplamada yani Hz. Osman döneminde bulundu ise, Kur'an'ın birçok

<sup>45</sup> Buhârî, Tefsir, 169.

<sup>46</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li-Abkâmi'l-Kur'an*, I, 62.

<sup>47</sup> Buhârî, Fedâilü'l-Kur'an, 3.

<sup>48</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li-Abkâmi'l-Kur'an*, I, 62.

<sup>49</sup> Tirmizî, Tefsir, 10.

<sup>50</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li-Abkâmi'l-Kur'an*, I, 62.

<sup>51</sup> Tirmizî, Tefsir, 1.

<sup>52</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li-Abkâmi'l-Kur'an*, I, 62.



insanın ezberinde bulunmasına ve cem' edilmesinden sonra Mescid-i Nebevi'de hazır bulunanların huzurunda okunup ve hiçbir eksiğinin bulunmadığı herkesçe onaylanmasına rağmen, Ahzab Sûresi'ndeki bu ayet, üzerinden yaklaşık 12 yıl geçtikten sonra mı fark edilebilmiştir?<sup>53</sup>; o zaman kadar bu ayetleri okuyan ve Kur'an'da olmadığını fark eden bir sahabe çıkmadı mı?; dönemin halifeleri Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer Kur'an'ın cem'i olayına gereken itinaı göstermedi mi?<sup>54</sup>

3. Yine Kurtubî'nin dediği gibi, Ahzab Sûresi'nin ilgili ayeti, ikinci toplamada yani Hz. Osman döneminde bulundu ise, Zeyd b. Sâbit, inen bütün ayetleri dinleyen, onları Hz. Peygamber'in (s.a.v.) huzurunda kaydeden bir vahiy kâtibi olduğu halde daha sonra bu dokümanları muhafaza etmedi mi?; ayetlerin mushafta olmadığını bildiği halde, Hz. Ebû Bekir döneminde görevini tam yapmayarak Hz. Osman'ın hilafeti süresine kadar bunu gizledi mi?<sup>55</sup>

4. Yine Kurtubî'nin dediği gibi, Ahzab Sûresi'nin ilgili ayeti, ikinci toplamada yani Hz. Osman döneminde bulundu ise, ismi ihtilafli olan bu sahâbî, yanında bulunduğu halde ayeti, bu süre zarfında niye getirmedi?; mushafta bu ayetin olmadığını görmedi mi?<sup>56</sup>

Sıraladığımız bu sorulara cevap verme zorluğu bulunduğu için, Kurtubî'nin, Ahzab Sûresi'nin 23. ayetinin ikinci toplamada yani Hz. Osman zamanında tespit edildiği görüşünü kabul etmek mümkün değildir. Zaten müfessirin kendisinin de dediği gibi, Hz. Osman'ın yaptığı mushafı yeniden derlemek değil, Hz. Hafsa'daki mushafı esas alarak çoğaltmaktır<sup>57</sup>. Bize göre, Tevbe ve Ahzab Sûreleri'nin ilgili ayetleri, Hz. Ebû Bekir zamanında Kur'an'ın cem'i esnasında bulunmuş ve mushaftaki yerine yazılmıştır. Zeyd b. Sâbit'in, bu ayetleri Kur'an'daki yerlerine yazarken tereddüt etmesi ise, Kur'an'ın toplanması sırasında aranan

<sup>53</sup> Ömer Dumlu, *Kur'an Tefsirinde Yöntem*, (İzmir: Anadolu Yayınları, 1998), s. 17-18.

<sup>54</sup> Ziya Şen, *Kur'an'ın Metinleşme Süreci*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007), s. 203-204.

<sup>55</sup> Şen, *Kur'an'ın Metinleşme Süreci*, s. 202.

<sup>56</sup> Şen, *Kur'an'ın Metinleşme Süreci*, s. 202.

<sup>57</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li-Abkâmi'l-Kur'an*, I, 62.

şartlardan iki şahitin<sup>58</sup> henüz getirilememesi sebebiyledir. Yoksa bu ayetler kayboldu sonra bulundu manasında değildir.

### 2.1.3. Tevbe Sûresi'nin Son İki Ayeti ve Ahzab Sûresi'nin 23. Ayeti ile İlgili Tartışmalar

#### 2.1.3.1. Bu Ayetlerin Tek Sahâbînin Şahitliğiyle Tespit Edilmesi

Kurtubî, Kur'an'ı cem'i esnasında istenen iki şahit şartına rağmen, Tevbe ve Ahzab Sûreleri'nin ilgili ayetlerinin birer kişinin yani Huzeyme b. Sâbit'in sözüyle tespit edilmesi konusunda Kur'an'a dil uzatan Râfızîler'e<sup>59</sup> cevap vermiştir ve iki maddede konuyla ilgili görüşlerini sunmuştur:

Birinci cevap: Müfessire göre Tevbe Sûresi'nin 128. ve 129. ayetleri bir kişinin rivayetiyle değil icma ile sabit olmuştur. Zeyd b. Sâbit'in, "Tevbe Sûresi'nin sonundaki iki ayeti bulamadım" diyerek kimin yanında bu ayetler varsa getirmesini istemesinden, müfessir, "O, (Zeyd b. Sâbit) bu iki ayeti bilmeseydi, birşey kaybedip etmediğini bilemezdi", sonucunu çıkarmıştır. Çünkü Zeyd, yeni bir bilgi elde etmek için değil, sadece emin olmak için diğer sahâbîlerin bilgilerine başvurmuştu<sup>60</sup>. Kurtubî, Kur'an'da olan ama henüz mushafa kaydedilmeyen bu iki ayeti, Huzeyme'nin getirmesiyle sahâbîden birçok kişinin hatırladığını belirtmiştir. Bundan da, sahâbîler tarafından bilinen ama sonradan hatırlanan bu ayetlerin, sadece Huzeyme b. Sâbit'in sözüne dayanılarak değil icma ile Sabit olduğu neticesine varmıştır<sup>61</sup>.

<sup>58</sup> Suyûtî, *İtkân*, I, 210.

<sup>59</sup> Râfızîlik, başlangıçta Zeyd b. Ali'den ayrılan ilk İmamiler'e, daha sonra da bütün Şîî fırkaları ile Şîî unsurları taşıyan bazı bâtinî grupların adıdır. Bakınız: Mustafa Öz, "Râfızîler", *DİA*, (Ankara: 2007), XXXIV, 396.

<sup>60</sup> ez-Zerkeşî, Bedruddîn Muhammed b. Abdillâh, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'an*, (Thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim), (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, trs.), I, 234; Subhî es-Salih, *Mebâbis fî Ulûmi'l-Kur'an*, (İstanbul: Dersâdet, trs.), s. 76.

<sup>61</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li-Abkâmi'l-Kur'an*, I, 66.

İkinci cevap: Müfessir, Hz. Peygamber'in (s.a.v.), Huzeyme'nin şahitliğini, iki kişinin şahitliğine denk olarak kabul etmesini de<sup>62</sup> Tevbe Sûresi'nin son iki ayetinin, tek sahâbînin sözüyle tespit edilmediğine delil olarak sunmuştur<sup>63</sup>.

Kurtubî, Ahzab Sûresi 23. ayetini, (hem Zeyd b. Sâbit hem de Ebû Huzeyme Hz. Peygamber'den (s.a.v.) bizzat kendileri dinledikleri için), bu ayetin tek kişinin değil iki sahâbînin şehadetiyle sabit olduğunu belirtmiştir<sup>64</sup>. Böylece Kurtubî, sadece bir sahâbînin bu ayetleri bildiği ve yalnızca onun sözüyle bu ayetlerin tespit edildiği tartışmalarına mukaddimede soru-cevap yöntemiyle yer vermiştir.

Sonuç olarak, Tevbe ve Ahzab Sûreleri'nin ilgili ayetleri, Râfızîler'in dediği gibi tek bir kişinin rivayetiyle tespit edilmemiştir, diyebiliriz. Ayrıca bu ayetler, aynı sahâbînin değil iki ayrı kişinin farklı zamandaki şahitlikleriyle tespit edilmiştir.

### 2.1.3.2. Bu Ayetleri Getiren Sahâbîlerin Kimliği

Zeyd b. Sâbit'e, Tevbe Sûresi'nin son iki ayetini ve Ahzab Sûresi'nin 23. ayetini getiren kişilerin isimleri, kaynaklarda farklı şekillerde geçmektedir. Bu ayetleri aktaran sahâbîlerin aynı kişi olduğu görüşleri

<sup>62</sup> Huzeyme'nin züşşehâdeteyn (şehadeti iki şahit yerine geçen kimse) şeklinde nitelenmesine vesile olan olay şöyledir: "Hz. Peygamber, bir bedeviden at satın aldı ve "Gel bedelini vereyim" deyip yürüdü. Hz. Peygamber yürüyor ama bedevi daha iyi bir müşteri bulurum düşüncesiyle onu takip etmiyor, yavaş yürüyordu. Sonunda aradığını buldu. Hz. Peygamber'in akdinden haberi olmayan bazı kişiler daha fazla para verdiler. Hz. Peygamber geri dönüp geldiğinde bedevi, "Ben sana satmadım" diye alış-veriş yalanladı ve "Sattımsa şahit göster" dedi. Bu sırada oraya gelen Huzeyme b. Sabit, Hz. Peygamber'in lehine şahitlik ederek bedevinin atı sattığını söyledi. Bunun üzerine Hz. Peygamber, Huzeyme'ye "Bu alış-verişte bulunmadığın halde niye bu şهادette bulundun" dediğinde, Huzeyme, "Ey Allah'ın Rasûlü, ben seni vahiy gibi daha önemli bir konuda tasdik ediyorum, bu şهادet nedir ki" diye cevap verdi. Hz. Peygamber, Huzeyme'nin şهادetini kabul ederek "Herhangi bir kimsenin lehine veya aleyhine Huzeyme'nin şahitlik etmesi yeterlidir" dedi ve onun münferiden şهادetini iki kişinin şهادetine eşit kıldı". Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, (Beyrut: Dâru Sâdır, 1960), IV, 379; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, V, 215; Buhârî, *Siyer*, 12; Hâkim en-Nisâbü'rî, *Müstedrek*, II, 21, h.n.: 2186.

<sup>63</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li-Abkâmi'l-Kur'an*, I, 66.

<sup>64</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li-Abkâmi'l-Kur'an*, I, 66.

olsa da<sup>65</sup>; Kurtubî, bunların farklı şahıslar olduğuna dair ifadeler kullanmıştır. Râfizîler'e verdiği cevap esnasında, Tevbe Sûresi son iki ayetinin Huzeyme b. Sâbit'in, Ahzab Sûresi 23. ayetinin ise Ebû Huzeyme'nin yanında bulunduğunu belirtmiştir<sup>66</sup>. Müellif zikri geçen ayetleri getiren sahâbîlerle ilgili düşüncesini Tevbe Sûresi son iki ayetin tefsiri esnasında da aynen dile getirmiştir<sup>67</sup>. Bu kararıyla müfessir, Tevbe Sûresi'nin 128. ve 129. ayetlerinde hem Buhârî'nin hem de Tirmizî'nin; Ahzab Sûresi'nin zikri geçen ayetinde de sadece Tirmizî'nin nakillerini tercih etmiştir. Sözü devamında da kendisinin aksi görüşü olan âlimleri de belirterek okuyucuyu haberdar etmiştir. Bu sûrelerdeki ayetlerin, farklı iki sahâbînin şahitliğiyle, farklı zamanda yaşanmış benzer olaylarla mushaftaki yerlerine yerleştirildiğini kabul edersek sorunun ortadan kalkacağı düşüncesindeyiz. Zeyd b. Sâbit, sonuçta Huzeyme'nin veya Ebû Huzeyme'nin okuduğu ayetleri mushafa eklemiştir. Kur'an'da eksiklik olmamıştır<sup>68</sup>.

## 2.2. Kur'an'ın Çoğaltılması

### 2.2.1. Kur'an'ın Çoğaltılmasını Gerektiren Sebepler

Kurtubî, bilinen olaylar olduğu için olsa gerek, kaynak belirtmeden Kur'an'ın çoğaltılmasına sebep olan olayları özetle şöyle anlatmıştır: Sahâbîlerin İslam ülkelerinin değişik yerlerine dağılmasıyla, okuyuşlarında farklılıklar oluşmuştu. Kendi kıraatini efdal görüp ona taassupla bağlanan; fakat diğer okuyuş sahiplerini tekfir eden kişiler de olmuştu. Şam halkı ile Irak halkı, Ermenistan'a yapılan bir seferde biraraya geldiğinde ve her grup diğerinin farklı okuduğunu gördüğünde yaşanan anlaşmazlık bu durumun bir örneğidir. Durumun kötü

<sup>65</sup> Asri Çubukçu, "Huzeyme b. Sabit", *DİA*, (İstanbul: 1998), XVIII, 436.

<sup>66</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li-Abkâmi'l-Kur'an*, I, 66.

<sup>67</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li-Abkâmi'l-Kur'an*, IV, 612.

<sup>68</sup> Kurtubî'nin ve bizim vardığımız sonucun aksine böyle olayların İslam tarihinde hiç yaşanmadığını, âlimlerin metin tenkidini bırakıp sened tenkidine yönelmesiyle kaynaklarda konunun çıkmaza girdiğini düşünen ilim adamları da mevcuttur. Örneğin bakınız: Salih Akdemir, Cumhuriyet Dönemi Kur'an Tercümeleleri, Akid Yayınları, Ankara, 1989, s. 22-23; Zeynel Abidin Aydın, *Hz. Osman ve Sonraki Dönemde Kur'an'ın Metinleşme Tarihi*, (Basılmamış Doktora Tezi), (Ankara: 2008), s. 171.

sonuçlarını gören Huzeyfe, Hz. Osman'a, Yahudilerle Hıristiyanların düştükleri şekilde Müslümanların da kitapları hakkında ihtilafa düşmemeleri için tedbir almasını önermiştir. Hz. Osman, bunun üzerine Zeyd b. Sâbit, Abdurrahman b. el-Haris b. Hişam (ö. 43/663), Saîd b. el-Âs (ö. 59/679) ve Abdullah b. Zübeyr'den (ö. 73/692) oluşan bir heyete, Hz. Hafsa'daki mushafı esas alarak, Kureyş lehçesiyle Kur'an'ı çoğaltmaları emrini vermiştir<sup>69</sup>. Müfessir, İbn Cerîr et-Taberî'nin (ö. 310/922), istinsah komisyonunda Zeyd b. Sâbit ile birlikte sadece Saîd b. el-Âs'ın yer aldığı görüşünü zayıf; Buhârî, Tirmizî ve diğer âlimlerin görüşlerini ise daha doğru “ح” bulmaktadır<sup>70</sup>.

### 2.2.2. Kur'an'ın Çoğaltılmasından Sonraki Gelişmeler

Müfessirin, prensiplerinin dışına çıkıp kaynak belirtmeden aktardığı olaylara göre, Kur'an, Hz. Hafsa'daki nüshaya göre çoğaltılmış ve asıl nüsha Hz. Hafsa'ya geri verilmiştir<sup>71</sup>. Kurtubî, Kur'an'ın yedi nüsha halinde, çoğunluğun görüşüne göre de dört nüsha halinde teksir edildiğini ifade etmiştir<sup>72</sup>. Çoğaltılan nüshalar ise Irak, Şam ve Mısır'a gönderildikten sonra<sup>73</sup> Hz. Osman, ileri gelen sahâbîlere danışmış ve kimin yanında Kur'an'dan yazılı olarak bölüm varsa bunları yakmasını emretmiştir<sup>74</sup>. Fakat Hz. Osman'ın çoğaltılan nüshalar dışında kalan şeylerle ilgili, -fillerden kaynaklanan- yakılması (متحرق) veya parçalanıp (تخرق) yere gömülmesi gibi farklı emirlerinin olduğunu nakleden Kurtubî, yakılması rivayetinin daha güzel “أحسن” olduğunu belirtmiştir<sup>75</sup>. Müfessir, bu olaylardan sonuç çıkararak, Allah'ın isimlerinin bulunduğu kitapların yakılabileceğine dair âlimlerin görüşlerini nakletmiştir<sup>76</sup>.

<sup>69</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li-Abkâmi'l-Kur'an*, I, 62-63.

<sup>70</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li-Abkâmi'l-Kur'an*, I, 63.

<sup>71</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li-Abkâmi'l-Kur'an*, I, 63.

<sup>72</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li-Abkâmi'l-Kur'an*, I, 64.

<sup>73</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li-Abkâmi'l-Kur'an*, I, 64.

<sup>74</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li-Abkâmi'l-Kur'an*, I, 63.

<sup>75</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li-Abkâmi'l-Kur'an*, I, 65.

<sup>76</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li-Abkâmi'l-Kur'an*, I, 65.

### 2.2.3. Kur'an'ın Toplanması ve Çoğaltılmasında Abdullah b. Mes'ûd'un Seçilmeme Sebepleri

Abdullah b. Mes'ûd'un, Zeyd b. Sâbit'e göre daha önce İslam'a girmesine, İslam'a hizmetlerinin daha çok ve faziletinin daha büyük olmasına rağmen, Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer ve Hz. Osman'ın, Kur'an'ın hem toplanması hem de çoğaltılması işleminde Zeyd b. Sâbit'i başkan seçmişlerdir. Bunun nedenini sorgulayan Kurtubî, tek sebebin Zeyd b. Sâbit'in Kur'an'ı, Abdullah b. Mes'ûd'dan daha iyi ezberlemesi olduğunu belirtmiştir. Müfessirin, Ebû Bekir el-Enbârî'den naklen verdiği bilgiye göre Hz. Peygamber (s.a.v.) daha hayatta iken; Zeyd, Kur'an'ın hepsini ezberlemiştir buna rağmen Abdullah b. Mes'ûd ise yetmiş küsur sûreyi ezberine almıştır. O, diğer sûreleri Hz. Peygamber'in (s.a.v.) vefatından sonra öğrenmiştir. Hatta Kurtubî, ileri gelen ilim adamlarından kimisinin, "Abdullah b. Mes'ud Kur'an'ı tamamını ezberlemeden vefat etti" dediğini nakletmiştir<sup>77</sup>. Sonuçta İbn Mes'ûd, ilk önce kırgınlıkla Zeyd b. Sâbit'e tepkili sözler söylese de, sonradan Hz. Osman'ın ve diğer sahâbîlerin, Zeyd'i bu görev için seçmelerini kabul edip ona destek vermiştir<sup>78</sup>.

### 2.3. Mushafın Harekelenmesi ve Noktalanması

Kur'an'ın noktalanması ve harekelenmesi konusunu müstakil bir başlık altında inceleyen Kurtubî, bu faaliyetin ilk defa ne zaman olduğu hususunu açıklamakta ve bu konuda iki görüş zikretmektedir. Birinci görüşe göre, Halife Abdülmelik b. Mervân, Kur'an'ın noktalanması ve harekelenmesi için Irak valisi Haccâc'a talimat vermiş, Haccâc ise, Hasan Basrî ve Yahya b. Ya'mer'i bu işle görevlendirmiştir. Yine müellifin zikrettiğine göre, İbn Sîrîn'in Yahya b. Ya'mer tarafından noktaları konulmuş bir mushafı bulunmaktaydı. İkinci görüşe göre ise, mushafa ilk nokta koyan kişi Ebü'l-Esved ed-Düelî'dir<sup>79</sup>. Kurtubî'nin iki görüş olarak verdiği Kur'an'ın harekelenmesi ve noktalanması olayı, aslında iki aşamada gerçekleşmiştir. Çünkü Kur'an'ı, Ebü'l Esved ed-Düelî harekelemiş; Yahya b. Ya'mer ise noktalamıştır.

<sup>77</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li-Abkâmi'l-Kur'an*, I, 64.

<sup>78</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li-Abkâmi'l-Kur'an*, I, 64.

<sup>79</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li-Abkâmi'l-Kur'an*, I, 72.

#### 2.4. Kur'an'ın Ta'şirlere (Onarlı Ayetlere) Ayrılması

Kurtubî'nin İbn Atıyye el-Endelüsî'den (ö. 541/1147) aldığı bilgiye göre, Abbasi halifelerinden Me'mun, Kur'an'ın onarlı ayetlere ayrılmasını istemiş; bu vazifeyi de Haccâc yapmıştır. Yine müfessirin verdiği örneklerle göre, sahabe devrinden itibaren bireysel olarak, Kur'an'daki aşırıları, sûre ve ayet başlarını belirten işaretler koyan kişiler olduğu gibi Kur'an'la karışır korkusuyla bunlardan sakınanlar da<sup>80</sup> olmuştur<sup>81</sup>.

### 3. TEFSİR USÛLÜ AÇISINDAN MUKADDİME

Kurtubî, “Sûre, Ayet, Kelime ve Harf Lafızlarının Anlamları” başlığında tefsir usûlüyle ilgili farklı konulara yer verdiği için, tefsirin mukaddimesi usûl açısından önemli bir kaynak konumundadır.

#### 3.1. Sûre

Sûre kelimesi Arapça'da yüksek makam, üstün derece, şan, şeref, yüksek ve güzel bina, binanın katı gibi anlamlara gelen *سورة* kelimesinden türemiştir. Kelimenin çoğulu *سور* (süver) şeklinde gelir<sup>82</sup>. Terim olarak ise, ayetlerden meydana gelen, başı ve sonu bulunan, uzun veya kısa müstakil bölümlere **sûre** denir<sup>83</sup>. Kurtubî, kelimenin sözlük ve terim manaları arasında şöyle bağlantı kurmuştur:

<sup>80</sup> Dâni, *Mubkem*, s. 14-24.

<sup>81</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li-Abkâmi'l-Kur'an*, I, 72.

<sup>82</sup> el-Halil b. Ahmed, Ebû Abdurrahman el-Ferâhîdî, *Kitâbü'l-Ayn*, (Thk. Mehdî el-Mahzûmî, İbrahim es-Sâmerrâî), (yrs.: Mektebetü'l-Hilâl, trs.), VII, 289; el-Cevherî, İsmâil b. Hammâd, *es-Sıbâh Tâcü'l-Lüğâ ve Sıbâhu'l-Arabiyye*, (Thk. Ahmed Abdülgafûr Attâr), (Beyrut: Dâru'l-İlm, 1399/1979), III, 253; İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem el-Ensârî er-Rüveyfî, *Lisânü'l-Arab*, (Beyrut: Dâru Sâdır, trs.), IV, 384; ez-Zebîdî, Muhammed Murtażâ, *Tâcü'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, (yrs.: Dâru'l-Hidâye, trs.), XII, 101.

<sup>83</sup> ez-Zerkânî, Muhammed Abdulazîm, *Menâhilü'l-İrfân fî Ulûmi'l-Kur'an*, (Thk. Ahmed Şemsüddin), (Beyrut: 1424/2003), s. 195; Muhsin Demirci, *Tefsir Usûlü ve Taribi*, (İstanbul: İFAV Yay.), 2001, s. 78.

a. Sûreye, bir makamdan başka makama yükseldiği için bu isim verilmiştir<sup>84</sup>.

b. Yerin yüksek kısmına sur denildiği gibi, şerefi ve yüksekliği dolayısıyla sûreye bu isim verilmiştir<sup>85</sup>.

c. Binanın çevresini saran surun yüksek olması gibi, sûreyi okuyan kişinin okumayana göre daha şerefli olduğu için sûreye bu ad verilmiştir<sup>86</sup>.

d. Kur'an'ın belli bir bölümü oluşundan dolayı sûreye bu isim verilmiştir<sup>87</sup>. Çünkü Araplar, arta kalan şeye su'r (سورة) derler. Fakat müfessirin belirttiğine göre, bu sözcük, diğerlerinden farklı olarak hemzeli سورة (su'r) kökünden türemiştir. Daha sonra kelime hafifletilmiş, hemze yerine önceki harfin ötre olması dolayısıyla vav (و) harfi gelmiştir<sup>88</sup>.

e. Sûreye bu ismin verilme sebebi, eksiksiz ve mükemmel olmasıdır. Çünkü Araplar, yaratılışı tam olan dişi deveye sûre derler<sup>89</sup>.

Görüldüğü gibi müfessir, konuyla ilgili bilgileri doğrudan vermek yerine, kelimenin sözlük anlamları ile sûreye bu ismin verilme sebeplerini mukayese edip yorumlayarak okuyucuya sunmuştur.

### 3.2. Ayet

Kurtubî, ayet kelimesinin türediği vezinler hakkında Ebû Bişr Amr b. Osman Sîbeveyh (ö. 180/796), Ali b. Hamza el-Kisâî (ö. 189/805), Ferrâ gibi nahiv otoriteleri arasındaki ihtilafı (فعللة -feâletün- veya فاعلة -fâiletün-) vererek etimolojik tahlil yapmış; kelimenin sözlük anlamına, terim manasıyla ilişkili olarak yorumlar katıp şüirlerden örnekler

<sup>84</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li-Abkâmi'l-Kur'an*, I, 74.

<sup>85</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li-Abkâmi'l-Kur'an*, I, 74.

<sup>86</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li-Abkâmi'l-Kur'an*, I, 74.

<sup>87</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li-Abkâmi'l-Kur'an*, I, 74.

<sup>88</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li-Abkâmi'l-Kur'an*, I, 74.

<sup>89</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li-Abkâmi'l-Kur'an*, I, 74.



vererek konuyu zenginleştirmiştir<sup>90</sup>:

*a.* Ayet, alamet anlamına gelmektedir. Yani kendisinden önce ve sonra gelen sözün birbirinden ayrı olduğunu belirten alamettir. Her bir ayet, diğerlerinden ayırt edilebildiği ve tek başına durabildiği için onlara ayet ismi verilmiştir<sup>91</sup>.

*b.* Ayet, topluluk manasına da geldiğinden dolayı Kur'an'daki bir grup harfin toplamına ayet denilmiştir<sup>92</sup>.

*c.* Ayet, mucize anlamını da kapsadığı için insanların benzerini söylemekten aciz oldukları, hayret verici bu söz dizilerine ayet denilmiştir<sup>93</sup>.

Ayetin, müfessirin verdiği alamet anlamıyla ilişkili olarak, ibret, delil, açık işaret gibi manaları da bulunmaktadır<sup>94</sup>.

### 3.3. Sûrelerin ve Ayetlerin Tertibi

“Kur'an Sûrelerinin ve Ayetlerinin Tertibi” başlığında Kurtubî konuyu müstakil olarak incelemiştir. Ebû Bekir el-Enbârî'den naklen verdiği bilgilere göre, ayetlerin sıralanışı, sûrelerin baş tarafına bismelenin konulması, Tevbe Sûresi'nin başında bismelenin yer almaması tevkifîdir yani Hz. Peygamber'in emriyle olmuştur.

Mukaddimeyi incelediğimizde müfessirin, sûrelerin, günümüzde mushafta yer aldığı şekilde tertibi hakkındaki görüş sahibi olan âlimleri, iki grupta tasnif ettiğini gördük. Sûrelerin Kur'an'daki sıralanışının içtihadî yani sahâbîlerin içtihadî ile olduğunu söyleyenler, hususî mushaflardaki tertip farklılığını delil olarak kullanmışlardır. Çünkü Hz. Ali'nin mushafı Alak Sûresi ile başlarken, İbn Mes'ûd'un mushafı, Fatiha, Bakara, Nisa Sûresi şeklinde sıralanmış; Fatiha Sûresi ile başlayan Übeyy b. Ka'b'ın (ö. 30/650) mushafı ise Nisa, Al-i İmran, En'am, A'raf ve Maide Sûreleriyle devam etmiştir. Sûrelerin sıralanışı içtihadî olduğu için

<sup>90</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li-Abkâmi'l-Kur'an*, I, 75.

<sup>91</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li-Abkâmi'l-Kur'an*, I, 75.

<sup>92</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li-Abkâmi'l-Kur'an*, I, 75.

<sup>93</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li-Abkâmi'l-Kur'an*, I, 75.

<sup>94</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, XIV, 56; Zebidî, *Tâcî'l-Arûs*, XXXVII, 124; Yusuf Şevki Yavuz-Abdurrahman Çetin, “Âyet”, *DİA*, (İstanbul: 1991), IV, 243.

şahsî mushaflarda farklılıklar oluşmuştur. Diğer bir gruba göre ise, sûrelerin tertibi, tevkifîdir. Çünkü Hz. Peygamber'e Cebrail, ayetlerin yerlerini bildirdiği gibi sûrelerin yerlerini de tespit etmiştir<sup>95</sup>. Bu görüştekiler, hususî mushaflardaki farklılıkların, son arzadan önce olduğunu, ondan sonra Hz. Peygamber'in sahâbîlere sûrelerin bugünkü sıralanışını gösterdiğini söylemişlerdir<sup>96</sup>.

Her iki grubun görüşlerini ve delillerini sunan Kurtubî'nin hangi düşüncede olduğunu tespit etmek güçtür. "Kur'an'ın Toplanması" başlığında geçen "O (Zeyd b. Sâbit), oldukça yorucu bir çalışmadan sonra, sûreler arasında sıra gözetmeksizin, Kur'an'ı bir araya topladı"<sup>97</sup> ifadelerinden müfessirin, sûrelerin içtihadî olarak sıralandığı görüşünde olduğu sonucuna varabiliriz. Çünkü Kurtubî'nin bahsetmediği, ama sûrelerin tertibinin içtihadî olduğunu savunanların bir deliline göre, Hz. Osman, Hz. Ebû Bekir döneminde sıra gözetilmeden toplanan sûrelerin sıralanmasını istemiştir<sup>98</sup>. Eğer sûrelerin sıralanışını, Hz. Peygamber emretseydi, Hz. Ebû Bekir buna göre tertip eder, Hz. Osman da tertip edilmiş mushafı çoğaltırdı. Fakat bunların aksine Kurtubî, "Sûrelerin ve Ayetlerin Tertibi" başlığında konuyu işlerken iki görüşü de şu sırayla sunmuştur: İlk önce günümüzde mushafta yer aldığı şekilde sûrelerin sıralanışının sahabenin içtihadî ile tespit edildiğini görüşünü vermiştir. daha sonra ise ayet ve sûrelerin sıralanışının, Tevbe Sûresi'nin başına besmele konulmamasının Hz. Peygamber'in emriyle olduğu görüşünü zikretmiştir<sup>99</sup>. Bu ikinci görüşten sonra ise "Bu konuda söylenenlerin en sahihi budur" diyerek kendi görüşünü bildirmiştir. İşte müfessirin bu tercihi ile "O (Zeyd b. Sâbit), oldukça yorucu bir çalışmadan sonra, sûreler arasında sıra gözetmeksizin, Kur'an'ı bir araya topladı" cümlesi bir çelişki arz etmekte ve bizim, kendisinin hangi fikirde olduğunu karar vermemizi güçleştirmektedir.

<sup>95</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, 57; Tirmizî, *Tefsir*, 9.

<sup>96</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li-Abkâmi'l-Kur'an*, I, 69-71.

<sup>97</sup> "فجمعه غير مرتب السور بعد تعب شديد" Kurtubî, *el-Câmi' li-Abkâmi'l-Kur'an*, I, 61.

<sup>98</sup> Suyûtî, *İtkân*, I, 221.

<sup>99</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li-Abkâmi'l-Kur'an*, I, 69.

### 3.4. Kelime

Bir dilde anlam ifade eden ses veya ses birliklerine **kelime** denir<sup>100</sup>. Bir dilin zenginliği, kelimelerinin anlam zenginliğiyle orantılıdır. Kurtubî ise kelimeyi, “yapısını oluşturan bütün harflerle birlikte ortaya çıkan şekil” olarak tanımlamaktadır<sup>101</sup>. Müfessir, bu tanıma göre Kur'an'daki en uzun kelimenin “...andolsun onları halifeler yapacaktır.../... لَيْسَتْ خَلِيفَتُهُمْ” (Nur 24/55) sözcüğünün; en kısa kelimenin de, ما , له , لاء gibi iki harfli sözcüklerin olduğunu tespit etmiştir. Belli bir anlam belirten soru hemzesi, atıf vavı gibi harflerin, kelime olsalar bile tek başına kullanılan bir söz olamayacağını; ama “Asra andolsun/ وَالْأَسْرَى” (Asr 103/1) gibi veya hurûf-ı mukattaa gibi tek kelimelik ayetlerin de olabileceğini belirtmiştir. Ayrıca, konunun devamında da “İsrailoğullarına, sabrettikleri için Rabbinin güzel va'di (kelimesi) gerçekleşti”<sup>102</sup> ayetinde olduğu gibi “kelime” sözcüğünün Kur'an'da, hadiste ve Arapça'da kazandığı manaları incelemiştir<sup>103</sup>.

### 3.5. Harf

Harfî “kelimenin tek başına var olan parçası”<sup>104</sup> olarak tanımlayan Kurtubî, Ebû Amr Osman ed-Dâni'den (ö. 444/1053) “harf” lafzının gidiş, mezhep ve şekil anlamlarının olduğunu nakletmiştir<sup>105</sup>. “İnsanlardan bazıları Allah'a bir mezhep, şekil (harf) üzere ibadet ederler”<sup>106</sup> ayetini ve “Kur'an, yedi şekil (harf) üzere indirilmiştir”<sup>107</sup> hadisini bu manalara delil olarak göstermiştir. Müfessir, mecazî olarak harfe kelime, kelimeye de harf denildiğini de belirttikten sonra sûrelerin başındaki hurûf-i

<sup>100</sup> Halil b. Ahmed, *Kitâbü'l-Ayn*, V, 378; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, XII, 524; Zebîdî, *Tâcî'l-Arûs*, XXIII, 371.

<sup>101</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li-Abkâmi'l-Kur'an*, I, 75.

<sup>102</sup> “وَمَنَّتْ كَلِمَةً رَبَّكَ الْحُسْنَى عَلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ بِمَا كَانُوا” (A'raf 7/137).

<sup>103</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li-Abkâmi'l-Kur'an*, I, 75-76.

<sup>104</sup> Halil b. Ahmed, *Kitâbü'l-Ayn*, III, 211; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, IX, 41; Zebîdî, *Tâcî'l-Arûs*, XXIII, 128.

<sup>105</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li-Abkâmi'l-Kur'an*, I, 76.

<sup>106</sup> “وَمِنَ النَّاسِ مَن يَعْْبُدُ اللَّهَ عَلَىٰ حَرْفٍ” (Hacc 22/11).

<sup>107</sup> Tirmizî, Kıraat, 11.

mukattaalara harf mi yoksa kelime mi denileceği sorusuna Ebû Amr ed-Dânî'den naklen cevap vermiştir. Mukattaa harfleri, tek başına ve ayrı ayrı bulunabildikleri için ve söylendikten sonra susulduğu için kelime kategorisinde değerlendirilmiştir. Çünkü harfler, tek başına bulunmaz, diğer harflerden ayrı yazılmaz ve bir harf söylenilerek susulmaz<sup>108</sup>.

Kurtubî'nin verdiği tarihî bilgilere göre, Haccâc b. Yusuf, kurrâ, hafız ve kâtipleri toplayıp Kur'an'ın kaç harften oluştuğunu sormuştur. Onlar da dört ay çalışarak, Kur'an'da 340740 harfin olduğunu, Kur'an'ın yarısının, üçte birinin, yedide birinin nerede bittiğini bildirmişlerdir<sup>109</sup>. Müellif, okuyucuya yeteri kadar bilgi verdikten sonra konuyla ilgili görüş ayrılıklarını öğrenmek isteyenleri, Ebû Amr ed-Dânî'nin *Kitâbü'l-Beyân* adlı eserine yönlendirmiştir<sup>110</sup>.

#### 4. KUR'AN İLİMLERİ AÇISINDAN MUKADDİME

Mukaddimeyi incelediğimizde “İrâbü'l-Kur'ân, İrâbü'l-Kur'ân'ın Öğrenilip Öğretilmesi ve Buna Teşvik Edilmesi, Kur'an'ı İrâblı Olarak Okumanın Sevabı ile İlgili Rivayetler”, “Bu Kur'an Yedi Harf Üzere İndirilmiştir. Ondandır Kolayınıza Geleni Okuyunuz” Hadisinin Anlamı”, “Kur'an'da Arapça Dışında Kelimelerin Olup Olmadığı Konusu” başlıklarında Kurtubî'nin Kur'an İlimleri'nin bazı dallarına dair görüşlerini ve bu konuları tefsirinin içinde işlerken izlediği metodu tespit edebiliriz. Biz, müfessirin bu başlıklarda Kur'an İlimleri'nden irâbü'l-Kur'ân, garîbü'l-Kur'ân ve kıraat konularını incelediğini gördük. Şöyle ki:

##### 4.1. İrâbü'l-Kur'ân

İrâb kelimesi sözlükte عرب kelimesinden gelmekte ve bir şeyin aslını ortaya çıkarmak, açıklamak gibi anlamları içermektedir<sup>111</sup>. Terim olarak ise Arapça'yı dilbilgisi yönünden inceleyen ilme **İrâb** denir.

<sup>108</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li-Abkâmi'l-Kur'ân*, I, 76.

<sup>109</sup> Zerkeşi, *Burhân*, I, 249.

<sup>110</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li-Abkâmi'l-Kur'ân*, I, 73.

<sup>111</sup> Halil b. Ahmed, *Kitâbü'l-Ayn*, II, 128; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, I, 587; Zebîdî, *Tâcî'l-Arûs*, III, 336.

Ayetlerin cümle ve terkip yapısı açısından incelenmesine **î'râbü'l-Kur'ân** denir<sup>112</sup>.

Her dil kelimelerden oluşur. Kelimeler tek başına istenilen manayı ifade edemezler. Kelimelerin ancak belli kurallar içerisinde birleşip cümle haline gelmesiyle düşünceler, duygular dile getirilebilir. Dillerdeki bu belirli kaideler yani gramer kralları, o dilin bel kemiği gibidir. Arapça'nın da kendine ait kelime ve cümle kuralları vardır. Arapça'da cümlelerin anlamlarını tam anlayabilmek için onun kelimeleri arasındaki irtibatı yani cümlenin î'râbını doğru bir şekilde tespit etmek gerekir. Çünkü î'râb, manayı açıklığa kavuşturur, konuşanın maksudını anlamaya yardımcı olur<sup>113</sup>. "Arap dilinde î'râb hem dinleyici için hem de konuşmacı için bir rehber görevi görmektedir"<sup>114</sup>.

Kurtubî, mukaddimedede î'râbü'l-Kur'ân konusunu ve î'râbü'l-Kur'ân ilminin ortaya çıkmasına sebep olan olayı, "İ'râbü'l-Kur'ân, İ'râbü'l-Kur'ân'ın Öğrenilip Öğretilmesi ve Buna Teşvik Edilmesi, Kur'an'ı İ'râblı Olarak Okumanın Sevabı ile İlgili Rivayetler" başlığında müstakil olarak incelemiştir. Kur'an'ı î'râblı okumanın gerekliliğine işaret eden ve î'râbü'l-Kur'ân ilmini öğrenmeye teşvik etmek için hadislerle ve sahabe sözleriyle konuyu genişletmiştir<sup>115</sup>.

Müfessir, senedini de verdiği "Kur'an'ı î'râbına uygun okuyunuz ve onun garîb kelimelerini araştırınız"<sup>116</sup>, "Kur'an okuyup da onun î'râbına dikkat etmeyen kişiye bir melek görevlendirilir. Kur'an'ın indirildiği şekle uygun olarak okuduğu her bir harfe on sevap yazar. Bir bölümünü î'râblı okursa, ona iki melek görevlendirilir. Bunlar okuduğu her harfe yirmi sevap yazarlar. Şayet î'râblı okursa, ona dört melek

<sup>112</sup> Abdülhamit Birışık, "İ'râbü'l-Kur'ân", *DİA*, (İstanbul: 2000), XXII, 376; Çetin, *Kur'an İlimleri ve Kur'an-ı Kerim Tarihi*, s. 249.

<sup>113</sup> Suyûtî, *İtkân*, I, 543.

<sup>114</sup> Çiçek, *20. Asırda Kur'an İlimleri Çalışmaları*, s. 190.

<sup>115</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li-Abkâmi'l-Kur'ân*, I, 34-36.

<sup>116</sup> Hâkim en-Nisâbü'rî, *Müstedrek*, Tefsîr, VIII, 133; h.n.: 3644; el-Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin, *Şuabu'l-İmân*, (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1423/2003), III, 546, h.n.: 2093.

görevlendirilir. Bunlar o kişi için, bir harfe yetmiş sevap yazarlar”<sup>117</sup> hadisleriyle konuya başlamıştır<sup>118</sup>. Fakat i’râbü’l-Kur’ân ile ilgili olan bu tür haberlerin, mana bakımından Hz. Peygamber’den gelmesi pek mümkün görünmemektedir. Hz. Peygamber döneminde Kur’an’ın i’râbı konusunda bir tartışma varmış gibi gösteren bu nakilleri, hicri II. asırda başlayan filolojik hareketin Hz. Peygamber’e yanlış bir isnadı olarak görmek daha uygun gözükmemektedir<sup>119</sup>. Ayrıca bu haberler, güvenilir ve birinci el kaynak durumunda olan kütüb-i sittede geçmemektedir. Eğer “Kur’an’ı i’râbına uygun okuyunuz ve onun garîb kelimelerini araştırınız” gibi nakilleri sened ve metin açısından doğru kabul edersek, burada geçen “i’râb” kelimesini terim anlamıyla değil “bir şeyin aslını ortaya çıkarmak, açıklamak”<sup>120</sup> manasındaki sözlük anlamıyla kullanıldığını<sup>121</sup> kabul etmenin daha sahih bir sonuç doğuracağı kanaatindeyiz.

Müfessir, konuyu, Abdullah b. Mes’ûd’un “Kur’an’ı tecvidli okuyunuz ve en güzel seslerle onu süsleyiniz. Onu i’râblı okuyunuz çünkü o, Arapça’dır. Allah Kur’an’ın i’râblı okunmasını sever” sözüyle delillendirmiş<sup>122</sup>; İbn Atıyye’nin “Kur’an’ın i’râbı, şeriatın temelidir. Çünkü İslam hukukunun kaynağı olan Kur’an’ın anlamları, ancak onunla tam olarak öğrenilebilir” sözüyle zenginleştirmiş<sup>123</sup>; birçok sahabe, tâbîn ve âlimin sözleriyle de süslemiştir<sup>124</sup>.

<sup>117</sup> el-Müttakî el-Hindî, *Kenzü’l-Ummâl fî Süneni’l-Akval ve’l-Ef’âl*, (Thk. Bekrî Hayyânî), (yrs.: Müessesetü’r-Risale, 1401/1981), I, 534, h.n.: 2231. Yahya b. Maîn, bu rivayetin senedinde bulunan Ebû’t-Tayyib’i *kezzâb* olarak vasıflandırmıştır. Bakınız: Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî, *Lisânü’l-Mizân*, (Thk. Dâiratü’l-Ma’rifeti’n-Nizamiyye), (Beyrut: Müessesetü’l-A’lemî, 1406/1986), VII, 68.

<sup>118</sup> Kurtubî, *el-Câmi’ li-Abkâmi’l-Kur’ân*, I, 33-34.

<sup>119</sup> İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997), s. 154.

<sup>120</sup> Halil b. Ahmed, *Kitâbü’l-Ayn*, II, 128; İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, I, 587; Zebîdî, *Tâcü’l-Arûs*, III, 336.

<sup>121</sup> Birişik, “i’râbü’l-Kur’ân”, *DİA*, XXII, 376.

<sup>122</sup> Kurtubî, *el-Câmi’ li-Abkâmi’l-Kur’ân*, I, 34.

<sup>123</sup> Kurtubî, *el-Câmi’ li-Abkâmi’l-Kur’ân*, I, 35.

<sup>124</sup> Kurtubî, *el-Câmi’ li-Abkâmi’l-Kur’ân*, I, 34-35.

Kurtubî, aynı başlık altında i'râbü'l-Kur'ân ilminin oluşmasına sebep olan olayı şöyle anlatmıştır:

“İbn Ebû Müleyke'nin rivayet ettiğine göre, Ömer b. Hattab döneminde bir bedevi gelip “Muhammed'e (s.a.v.) indirilen Kur'an'dan bazı yerleri bana kim okuyup öğretebilir?” dedi. Adamın birisi ona Tevbe Sûresi'ni öğretmeye başladı. “Allah ve Elçisi müşriklerden uzaktır”<sup>125</sup> ayetinde bulunan “رَسُولُهُ” kelimesini, “رَسُولِهِ” şeklinde okuttu. Bunun üzerine bedevi, “Allah, Rasûlü'nden uzaklaştı mı? Eğer Allah, Rasûlü'nden uzaklaştı ise ben de ondan uzaklaşıyorum. Bedevinin bu sözleri Hz. Ömer'in kulağına gitti. Hz. Ömer onu çağırıp şöyle söyledi:

-Ey bedevi! Sen Allah'ın Rasûlü'nden (s.a.v.) uzak olduğunu mu ilan ettin?

-Müminlerin emiri! Ben Medine'ye geldim. Kur'an bilmiyordum. Bana kim Kur'an okumayı öğretir diye sordum. Bu kişi bana Berae (Tevbe) Sûresi'ni okuttu ve “Allah, müşriklerden ve Elçisi'nden uzaktır”<sup>126</sup> dedi. Bunun üzerine ben de: Allah, Rasûlü'nden uzaklaştı mı? Eğer Allah, Rasûlü'nden uzaklaştı ise ben de ondan uzaklaşıyorum, dedim. Bunun üzerine Hz. Ömer şöyle dedi:

-Bu ayet böyle değildir ey bedevi!

-Nasıldır ey müminlerin emiri, diye sorunca, Hz. Ömer dedi ki:

-Bu ayet, “Allah ve Elçisi, müşriklerden uzaktır/ أِنَّ اللّٰهَ بَرِيءٌ مِّنَ الْمُشْرِكِيْنَ” şeklinde. Bu defa bedevi şöyle dedi:

-Allah'a yemin ederim, ben de Allah'ın ve Rasûlü'nün uzak olduklarından uzağım. Bunun üzerine Ömer b. Hattab, dil bilgisini bilmeyenlerin, başkalarına Kur'an öğretmemesini ve Ebü'l-Esved'e de nahiv ilminin esaslarını koymasını emretti”<sup>127</sup>.

<sup>125</sup> “أِنَّ اللّٰهَ بَرِيءٌ مِّنَ الْمُشْرِكِيْنَ وَرَسُولُهُ” (Tevbe 9/3).

<sup>126</sup> “أِنَّ اللّٰهَ بَرِيءٌ مِّنَ الْمُشْرِكِيْنَ وَرَسُولُهُ” (Tevbe 9/3).

<sup>127</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li-Abkâmi'l-Kur'ân*, I, 34-35.

Müfessirin Hz. Ömer devrinde olduğunu söylediği bu olayı<sup>128</sup>, bazı kaynaklar, Hz. Ali döneminde nakletmişlerdir<sup>129</sup>. Fakat Ebü'l-Esved ed-Düeli'nin başlattığı Kur'an'ı harekeleme işleminin, ondan sonra sürekli geliştirildiğini ve bu duruma Halil b. Ahmed'in ise son şeklini verdiğini<sup>130</sup> eklemek istiyoruz. Çünkü Arapların dışındaki milletlerin de müslüman olmasıyla Kur'an'da yanlış okuyuşlar görülmeye başlamıştır. Bu yanlış okumalar, Kur'an'ın harekesiz ve noktasız olmasından ve onların Arapça bilmemelerinden kaynaklanıyordu. İ'râbın en önemli unsuru ise noktalar ve harekelerdir. İ'râb'ül-Kur'ân'ın ilk basamağı olan Kur'an'ın harekelenmesi ve noktalınması süreci Ebü'l-Esved ed-Düeli ile başlamış ve daha sonra Kur'an'ın i'râbıyla ilgili çalışmalar sürekli devam etmiştir.

Kurtubî, mukaddimede Kur'an tefsiriyle ilgilenen kişinin, i'râbü'l-Kur'ân'ı ve garîbü'l-Kur'ân'ı bilmesinin, okuduğunu anlamasını kolaylaştırdığı ve konu hakkındaki şüpheleri giderdiği için onun ilimdeki kemalini gösterdiğini söylemiştir<sup>131</sup>. İ'râbü'l-Kur'ân, Kurtubî'nin, mukaddimesinde sadık kalacağını söylediği<sup>132</sup> ve tefsiri boyunca uyguladığı<sup>133</sup> düsturlardan birisidir. Müfessir, i'râbü'l-Kur'ân'ın yanı sıra kelimelerin iştikak tahlili, lafızların tekili-çoğulu, isimlerin binâsı, fillerin bâbı, kelimelerin zıt anlamları, ezdâd, zamirlerin mercii, hazfler, takdim-te'hir gibi Arap dili konularına da tefsirinde sık sık temas etmiştir.

#### 4.2. Garîbü'l-Kur'ân

Garîb kelimesi, Arapça'da *غرب* kökünden türemiştir ve sözlükte yurdundan uzak kalan, tek ve nadir olan, kendi cinsi arasında eşi ve

<sup>128</sup> Ebü'l-Berekât Abdurrahman b. Muhammed el-Enbârî, *Nüzbetü'l-Elibbâ fî Tabakâti'l-Üdebâ*, (Zerkâ: Mektebetü'l-Menâr, 1985), s. 19-20; Ebû Bekir Muhammed b. el-Kâsım b. Muhammed el-Enbârî, *Kitâbü İzâbi'l-Vakf ve'l-İbtidâ*, (Thk. Muhyiddin Abdurrahman Ramazan), (Dımaşk: Matbûâtü Mecma'i'l-Lügati'l-Arabiyye, 1391/1971), s. 37-40; Müttakî el-Hindî, *Kenzü'l-Ummâl*, II, 329, h.n.: 4157; Cevâd Ali, *Mufasssal*, XVII, 8.

<sup>129</sup> Zerkânî, *Menâbilü'l-İrfân*, s. 23; Subhî Salih, *Mebâbis*, s. 120; Topuzoğlu, "Ebü'l-Esved ed-Düeli", *DİA*, X, 312.

<sup>130</sup> Demirci, *Tefsir Usûlü ve Taribi*, s. 108-110.

<sup>131</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li-Abkâmi'l-Kur'ân*, I, 32.

<sup>132</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li-Abkâmi'l-Kur'ân*, I, 12.

<sup>133</sup> Örneğin bakınız: Kurtubî, *el-Câmi' li-Abkâmi'l-Kur'ân*, III, 344; VI, 372; VIII, 286.



benzeri olmayan, bilinmeyen, müphem ve kapalı olan anlamlarına gelir<sup>134</sup>. Yani az kullanılması nedeniyle, manası sözlüklere başvurulmadan bilinmeyen kelimelere **garîb** denir<sup>135</sup>. Hz. Peygamber (s.a.v.), Arapça konuşan bir topluma peygamber olarak gönderildiği için kendisine vahyedilen Kur'an'ın dili de Arapça'dır<sup>136</sup>. Bu durum Arapların onu anlamalarını kolaylaştırıyordu. Fakat Kur'an'da, Arapça'da az kullanıldığı için anlamı fazla bilinmeyen, anlaşılması güç kelimeler vardır. Ayrıca Kur'an Arapça'nın Kureyş lehçesiyle inmiş<sup>137</sup> olmasına rağmen Kur'an'da Arapça'nın diğer lehçelerinden gelen veya farklı yabancı dillerden alınıp Arapçalaştırılan (muarreb) kelimeler de bulunmaktadır. İşte Arapça'da az kullanılması, farklı lehçelerden veya başka dillerden gelmesi sebebiyle Kur'an'ın tefsiri esnasında zorlaşılan bu tür kelimelerin açıklanmasını konu alan ilme **garîbü'l-Kur'ân** denir<sup>138</sup>.

Kurtubî, mukaddimedede açtığı "İ'râbü'l-Kur'ân, İ'râbü'l-Kur'ân'ın Öğrenilip Öğretilmesi ve Buna Teşvik Edilmesi, Kur'an'ı İrablı Olarak Okumanın Sevabı ile İlgili Rivayetler" başlığında, garîbü'l-Kur'ân konusunu müstakil olarak işlemiş, sahabe sözü ve şüirlerle onu örneklemiştir<sup>139</sup>.

#### 4.2.1. Kur'an'da Garîb Lafızların Olup Olmaması Tartışması

Kur'an, Arap dili ile indirilmiştir. Fakat âlimler arasında Kur'an'da Arapça dışındaki dillerden geçen sözcüklerin bulunup bulunmadığı hep

<sup>134</sup> Halil b. Ahmed, *Kitâbü'l-Ayn*, IV, 409-412; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, I, 639; Zebîdî, *Tâcü'l-Arûs*, III, 456.

<sup>135</sup> Hüseyin Elmalı-Şükrü Arslan, "Garîb", *DİA*, İstanbul, 1996, XIII, 374.

<sup>136</sup> "Biz, kendilerine açıklamalarda bulunması için her peygamberi yalnız kendi toplumunun diliyle gönderdik / وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا يَلْسَنَانِ قَوْمِهِ لِتُبَيِّنَ لَهُمْ (İbrahim 14/4); "Biz onu, düşününç anlayasınız diye, Arapça bir Kur'an olarak indirdik/عَلَّمَكُمْ تَعْقِلُونَ" (Yusuf 12/2).

<sup>137</sup> Buhârî, *Menâkıb*, 3.

<sup>138</sup> Muhammed b. Yusuf Ebû Hayyan, *Tuhfetü'l-Erîb bimâ fi'l-Kur'âni mine'l-Ġarîb*, (yrs.: Matbaatü'l-İhlas, 1345), s. 3; Müsâid b. Süleyman et-Tayyar, *et-Tefsîru'l-Lüġavi li'l-Kur'âni'l-Kerîm*, (Riyad: Dâru İbnü'l-Cevzi, 2000), s. 328; İsmail Cerrahoğlu, "Garîbü'l-Kur'ân", *DİA*, (İstanbul: 1996), XIII, 379.

<sup>139</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li-Abkâmi'l-Kur'ân*, I, 34-35.

tartışılmıştır. Kurtubî bu konuyu mukaddimenin “Kur’an’da Arapça Dışında Kelimelerin Olup Olmadığı Konusu” başlığı adı altında müstakil olarak işlemiştir. Âlimler, iki hususta yani Kur’an’da Arapların üslubuna uygun olmayan söz dizisinin olmadığı ve İsrâil, Cibrîl, İmrân, Nûh ve Lût gibi Arapça olmayan özel isimlerin Kur’an’da bulunduğu mevzularında ittifak halindedirler. Fakat böyle tek özel lafızların dışında cins isimlerin yer alıp almadığı konusunda âlimler iki grupta toplanmıştır:

a. Bâkîllânî, Taberî, Ebû Ubeyde gibi âlimler, Kur’an apaçık Arapça olduğu için onda Arapça olmayan kelimelerin bulunmadığı ama Arapçalaşmış lafızların olabileceği görüşündedirler. Diğer dillere nisbet edilen Kur’an’daki bazı kelimeler, aslında Arapların, Farsların, Habeşlilerin ve diğerlerinin ortak olarak kullandığı ifadelerdir<sup>140</sup>. Ebû Ubeyde bu iddiaları daha da ileri götürmüş ve şöyle demiştir: Arapça’da az bilinen bu kelimeleri, Araplar daha önce kendi aralarında kullanmış da olabilirler. Eğer bu kelimeleri, önce Araplar kullanmış iseler, onlar Arapların lafzı olmuş demektir. Çünkü bu kelimelerin manaları, ancak kendi kabul ettikleri şekildedir. Ayrıca diğer milletler, bazı kelimelerde Araplara uymuş da olabilirler<sup>141</sup>. Kur’an’da diğer dillere ait olduğu söylenen bu kelimeler, aslında Arap vezinlerine de uymaktadır. Çünkü Bâkîllânî, Arapların kullandıkları vezinlerin asıllarını araştırmış ve bu kelimelerin Arapça’daki kalıplara uygun olduklarını tesbit etmiştir. Eğer Araplar, bu kelimeleri karşılıklı konuşmalarında kullanmamış ve onları bilmiyor olsalardı, Allah’ın onlara bilmedikleri bir şekilde hitap etmesine imkan olmazdı. O zaman da Kur’an apaçık bir Arapça olmazdı, Allah Rasülü de (s.a.v.) kendi kavmine kendi dilleriyle hitap eden bir kimse olmazdı<sup>142</sup>.

b. Diğer bazı imamlar ise, Kur’an’da Arapça olmayan lafızların olabileceği düşüncesindedirler. Çünkü bu kelimeler oldukça az olduğu için Kur’an’ı apaçık bir Arapça olmaktan, Allah Rasülü’nü de (s.a.v) kendi kavminin diliyle konuşan bir kimse olmaktan çıkarmaz. Örneğin, “مَشْكَاةٌ”

<sup>140</sup> Kurtubî, *el-Câmi’ li-Abkâmi’l-Kur’an*, I, 77.

<sup>141</sup> Kurtubî, *el-Câmi’ li-Abkâmi’l-Kur’an*, I, 78.

<sup>142</sup> Kurtubî, *el-Câmi’ li-Abkâmi’l-Kur’an*, I, 78.

kelimesi<sup>143</sup>, “Kandilin konulduğu duvar oyuğu” demektir, “فَسْوَرَةٌ”<sup>144</sup> kelimesi “...Aslandan kaçan” anlamındadır. Bütün bunlar Habeşçe'dir. “عَسَّاقُ”<sup>145</sup>, Türkçe'de “soğuk ve kötü kokan” anlamındadır. “قِسْطَاسُ”<sup>146</sup> Rumca'da mizan, terazi demektir<sup>147</sup>. İbn Atıyye bu konuda, bunların aslının Arapça olmadığını, fakat Araplar bu kelimeleri kullandıkları ve Arapçalaştırdıkları için bunlar artık Arapça birer kelime olduğunu söylemiştir. Çünkü Kureyşlilerin (Müsafir b. Ebû Amr'ın Şam'a, Ömer b. Hattab'ın Yemen'e, Amr b. Âs'ın Habeşistan'a, Umare b. Velid'in Hîre tarafına) yaptığı ticaretlerle, Kur'an'ın indiği dille konuşan Arabî âribenin<sup>148</sup> diline diğer dillerden kelimeler karışmıştır. İşte bütün bunlar aracılığıyla Arapça'ya, Arapça olmayan birtakım kelimeler karışmıştır. Bunların bir kısmının harfleri azaltılarak değiştirilmiş, Arapça olmayan kelimelerin ağır söylenişleri kolaylaştırılmış ve Araplar bu kelimeleri şiirlerinde, konuşmalarında kullanmaya başlamış, nihayet bu kelimeler, sahil Arapça kelime gibi olmuş ve bunlarla birtakım hususlar açıklanmıştır. Bu sebeplerle Kur'an'da bu gibi kelimeler kullanılmıştır<sup>149</sup>. İbn Atıyye, Taberî'nin benzer kelimelerin iki dilde de ortak olarak bulunabilen lafızlar olabileceği düşüncesini ise, uzak bir ihtimal olarak görmektedir. Çünkü bu kelimelerden birisi asıl, diğerinin de çoğunlukla o kelimenin türemesi şeklindedir. İbn Atıyye, “Yine de biz, diller arasında az da olsa bir uyumun olabileceğini göz ardı etmiyoruz” diyerek açık bir kapı bırakmıştır<sup>150</sup>.

<sup>143</sup> “Allah göklerin ve yerin aydınlatıcısıdır. O'nun nurunun örneği, içerisinde lamba bulunan bir kandillik gibidir... /...بَاحٌ فِيهَا نُورٌ كَمِشْكَاءٍ فِيهَا نُورٌ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ مِثْلُ نُورِ كَمِشْكَاءٍ فِيهَا نُورٌ” (Nur 24/35).

<sup>144</sup> “فَرَّتْ مِنْ قَسْوَرَةٍ” (Müddessir 74/51).

<sup>145</sup> “كَيْبًا وَعَسَّاقًا” (Nebe' 78/25).

<sup>146</sup> “Bir şeyi ölçtüğünüz zaman, ölçüyü tam olarak yapınız. Doğru teraziyi tartınız / وَأَوْفُوا الْكَيْلَ إِذَا / كَيْلْتُمْ وَزِنُوا بِالْقِسْطِ الْمُسْتَقِيمِ” (İsra 17/35).

<sup>147</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li-Abkâmi'l-Kur'an*, I, 77.

<sup>148</sup> Saf Arap ırkı ve Arapların iki büyük kolundan birincisidir. Bakınız: Cevâd Ali, *Mufasssal*, II, 5.

<sup>149</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li-Abkâmi'l-Kur'an*, I, 77.

<sup>150</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li-Abkâmi'l-Kur'an*, I, 78.

Mukaddimesindeki sadece nakil tarzındaki bu tartışmadan müfessirin hangi görüşte olduğunu anlayabilmek mümkün değildir. Fakat 41/44. ayetinin tefsirinde<sup>151</sup> Kur'an'da çeşitli dillerden kelimelerin olduğunu söylemiştir. “سَجِيل”<sup>152</sup> bunlardan birisidir. Bu kelime Farsça’dır ve aslı “سنگ گیل” olup, taş ve çamur demektir. “فِرْدَوْس”<sup>153</sup> kelimesi Rumca’dır...<sup>154</sup> ifadelerden ve yeri geldikçe verdiği örneklerden onun Kur'an'da Arapça dışındaki dillerden kelimelerin varlığını kabul ettiğini anlıyoruz. Kurtubî'nin bu tercihi yerinde bir tespittir. Çünkü dil, yaşayan bir varlıktır. Diller yaşadıkça insanlar aracılığıyla diğer diller ile iletişime girerler ve kelime alışverişinde bulunurlar. Bir dil, gramer ve anlam olarak değişmediği, başka dillerden kelime alımlarını çok ileriye götürmediği sürece aslını korur. Arapça'ya da farklı dillerden gelen lafızlar olabilir ve bunlar Arap diliyle indirilen Kur'an'a da yansiyabilir. Fakat az sayıdaki bu kelimeler, Kur'an'ı apaçık bir Arapça olmaktan, Allah Rasülü'nü de (s.a.v) kendi kavminin diliyle konuşan bir kimse olmaktan çıkarmaz.

#### 4.2.1. Kur'an'da Garîb Lafızların Bulunma Sebepleri

Kur'an'da garîb kelimelerin bulunmasıyla ilgili farklı nedenler sunulmuştur<sup>155</sup>. Ancak müfessirin bu sebepleri üçe indirgediğini

<sup>151</sup> “Eğer Biz bu Kur'an'ı yabancı bir dilde indirseydik, onlar kesinlikle: “Ayetleri açıklansaydı ya? Yabancı dilde bir Kur'an ve Arap bir muhatap olur mu?” diyeceklerdi. De ki: “O, inananlar için bir yol gösterici ve şifadır”. İnanmayanların kulaklarında sanki ağırlık vardır ve o Kur'an, onlara kapalıdır. Onlar sanki kendilerine uzak bir yerden seslenenler gibidir/ وَأَلَوْ جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا أَعْجَبِيًّا لَقَالُوا لَوْلَا ءُؤَلِّتُ آيَاتُهُ أَكْجَبِيًّا وَعَرَبِيٌّ فَلَمْ هُوَ لِلَّذِينَ آمَنُوا هُدًى وَشِفَاءً وَالَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ فِي آذَانِهِمْ وَقْرٌ وَهُوَ عَلَيْهِمْ عَمًى أُولَٰئِكَ يُنَادُونَ مِنْ مَكَانٍ بَعِيدٍ (Fussilet 41/44).

<sup>152</sup> “Onlara kurumuş çamurdan taşlar atarlar/ تَرْمِيهِمْ بِحِجَارَةٍ مِنْ سِجِّيلٍ (Fil 105/4).

<sup>153</sup> “İnanıp yararlı iş yapanlara gelince, onların konakları da Firdavs Cennetleridir/ إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَانَتْ لَهُمْ جَنَّاتُ الْفِرْدَوْسِ نُزُلًا (Kehf 18/107).

<sup>154</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li-Abkâmi'l-Kur'an*, I, 312.

<sup>155</sup> Kur'an'da garîb kelimelerin bulunma nedenleri ile ilgili Kurtubî'nin verdiklerine iki tane daha sebep ekleyenler olmuştur. Bunlar: 1. Bazı lafızların, İslam'ın gelmesiyle birlikte sözlük anlamının yanı sıra dini bir terim olarak yeni anlamlar kazanmaları, 2. Lafzın, sözlükte farklı, cümle içinde farklı bir anlam kazanması. Bunlar için bakınız: Ali Bulut, “Kur'an Filolojisiyle İlgili Üç İlim Dalı (Garîbü'l-Kur'an, Meânî'l-

görüyoruz:

#### 4.2.1.1. Az Kullanıldığı İçin Garîb Olan Lafızlar

Bir dili konuşan herkesin o dili aynı derecede anlaması düşünülemez. Fazla kullanılmayan ve yöresel olan kelimeler ise daha az insan tarafından bilinir. İnsanların hakkında çok bilgi sahibi olmadığı bu lafızlar ve anlamları garîbü'l-Kur'ân ilminin konusudur. Abdullah b. Abbas'ın Fâtır 35/1. ayetteki<sup>156</sup> “*yoktan yaratan/ فَاطِر*” kelimesini, iki Arap köylüsünün bir kuyu başında çekişmeleri esnasında öğrendiğini söylemesi garîbü'l-Kur'ân'ın bir örneğidir. Çünkü onlardan birisi, “O kuyuyu kullanmaya ilk ben başladım” anlamında “*افطرُّهَا أَنَا*” dediğinde İbn Abbas ilgili lafzın anlamını kavramıştır<sup>157</sup>.

Kurtubî, az kullanıldığı için garîb olan kelimelere mukaddimedeki “İ'râbü'l-Kur'ân, İ'râbü'l-Kur'ân'ın Öğrenilip Öğretilmesi ve Buna Teşvik Edilmesi, Kur'an'ı İ'râblı Olarak Okumanın Sevabı ile İlgili Rivayetler” başlığında misal vermiştir. Örneğin, İbn Abbas, konuya dair “Bana Kur'an'ın garîb lafızlarını sorarsanız, onu şiirde arayınız. Çünkü şiir, Arab'ın divanıdır”<sup>158</sup> demiştir. Yine Nâfi' b. el-Ezrak'ın (ö. 65/684), Kur'an'da anlayamadığı kelimeleri, İbn Abbas'a sorması ve İbn Abbas'ın onu Arap şiiriyle aydınlatması<sup>159</sup> burada verilen misallerdendir. Nitekim Nâfi' b. el-Ezrak, İbn Abbas'a, “*O'nu ne uyuklama ne de uyku tutar*”<sup>160</sup>

*Kur'ân, İ'râbü'l-Kur'ân) ve Bu Dallarda Eser Veren Müellifler (Hicrî İlk Üç Asır)*, Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı: XII-XIII, (Samsun: 2001), s. 394.

<sup>156</sup> “*Bütün öngüler, gökleri ve yeri yoktan yaratan, melekleri ikişer, üçer, dörder kanatlı elçiler kulan وَرُبَاعَ وَثَلَاثَ مَثْنَىٰ أُجْنِحَةٍ أُولَىٰ رُشَلًا الْمَلَائِكَةُ جَاعِلٍ وَالْأَرْضِ السَّمَوَاتِ فَاطِرٍ لِلَّهِ الْحَمْدُ*” (Fâtır 35/1).

<sup>157</sup> Taberî, *Câmi'l-Beyân*, XI, 283; Zerkeşi, *Burbân*, I, 293.

<sup>158</sup> Abdullah b. Abbas, *Mesâilü Nâfi' b. el-Ezrak*, (Thk. Muhammed Ahmed ed-Dâlî), (Limasol: el-Ceffân el-Câbî, 1413/1993), s. 8; Kurtubî, *el-Câmi' li-Abkâmi'l-Kur'ân*, I, 35.

<sup>159</sup> Ayrıntılı bilgi için bakınız: İbn Abbas, *Mesâilü Nâfi' b. el-Ezrak*; Suyûtî, *İtkân*, I, 389-390.

<sup>160</sup> “*تَأْخُذُهُ سِنَّةٌ وَ نَوْمٌ*” (Bakara 2/255).

ayetindeki “uyuklama/سنة” kelimesinin ne anlama geldiğini bana söyle?” deyince İbn Abbas, Nâfi’e şu cevabı vermiştir: “O uyuklama anlamındadır, çünkü Züheyr b. Ebî Sülmâ şöyle demiştir<sup>161</sup>:

“Gece boyunca onu uyuklama almaz.

O uyumaz. O’nun işinde zayıf görüşlülük ve tutarsızlık yoktur

”<sup>162</sup>” سنة في طوال الليل تأخذه ... ونام و في أمره فند

#### 4.2.1.2. Kureyş Lehçesi Dışındaki Lehçelerden Geldiği İçin Garîb Olan Lafızlar

Arap dili çok zengin bir lisan olduğu için farklı lehçelere ayrılmıştı. Kur’an, Kureyş lehçesiyle inse de, bu lehçeler sürekli birbirinin kelimelerini kullandıkları için Kur’an’da diğer lehçelerden de lafızlar yer almıştır. Böylece Kur’an’ın dili zenginleşmiştir. “Hz. Peygamber, çeşitli Arap kabileleriyle görüşmüş, onlarla anlaşmış hatta onların lehçe özelliklerini kullanmıştı. Sahabe bilmedikleri şeyleri ona sormuştu”<sup>163</sup>. Ayrıca Kur’an’ın Kureyş lehçesiyle inmesi, bu lehçelerin birleşmesinde ve zenginleşmesinde rol oynamıştır. “Kureyş lehçesini kullanmayan Araplar, Kur’an-ı Kerim’i okurken bu lehçeyi benimsemeye ve iyice anlamaya gayret etmişler, diğer taraftan Kureyş lehçesini kullananlar da, başka lehçelerde bulunan birçok kelimeyi öğrenmiş ve benimsemişlerdi. Bu bakımdan Kur’an Arapları birleştirmede, dil ve edebiyatlarının inkişafında en önemli âmil olmuştur”<sup>164</sup>. Kur’an’da Kureyş dışındaki lehçelerden geçen kelimeler mevcuttur. Örneğin, “سفيه”<sup>165</sup> kelimesi Kinâne lehçesinde

<sup>161</sup> Kurtubî’nin naklettiği bu şiiri, Züheyr b. Ebî Sülmâ’nın Dîvân’ında bulamadık. Ancak ilgili şiir için bakınız: İbn Abbas, *Mesâilü Nâfi’ b. el-Ezrak*, s. 162.

<sup>162</sup> Kurtubî, *el-Câmi’ li-Abkâmi’l-Kur’an*, I, 36.

<sup>163</sup> Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, s. 152.

<sup>164</sup> Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, s. 152.

<sup>165</sup> “...Borçlu, akli ermeyen ya da aciz veya yazdırmaya gücü yetmeyen birisiyse, yerine velisi فَإِنْ كَانَ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ سَفِيهًا أَوْ ضَعِيفًا أَوْ يَسْتَطِيعُ أَنْ يُجَلَ هُوَ فَلْيَمْلِكْ وَابْتِئَهُ .../... borcunu tam yazdırsın.../... بِالْعَدْلِ ...” (Bakara 2/282).

“*cabîl*”; “*إعقة*”<sup>166</sup> kelimesi Umman lehçesinde “*ölüm*” anlamlarına gelmektedir<sup>167</sup>.

Kurtubî de Kur'an'da Kureyş lehçesi dışından kelimelerin olabileceğini kabul etmektedir. Örneğin, “*İnsan aceleci olarak yaratılmıştır*”<sup>168</sup> ayetinin tefsirinde “*العجل*” kelimesi hakkındaki görüşleri verirken, “*العجل*” Himyer lehçesinde çamur demektir” ifadesini kullanmıştır ve “Hurma ağacı ise su ile çamur arasında yetişir/ *بين الماء والعجل*”<sup>169</sup> beytini de buna delil getirmiştir<sup>170</sup>.

Kurtubî, “*En güzel yaratıcıyı terk ederek Ba'l adlı puta mı tapıyorsunuz?*”<sup>171</sup> ayetini izah ederken, Mücâhid, İkrime, Katâde ve Süddî'den naklen, “*بعل*” kelimesinin, Yemen lehçesinde rab anlamına geldiğini ifade etmiştir<sup>172</sup>.

#### 4.2.1.3. Arapça Dışındaki Dillerden Geldiği İçin Garîb Olan Lafızlar

İmam Şâfiî, Taberî gibi âlimler apaçık bir Arapça'yla inen<sup>173</sup> Kur'an'da, yabancı dilden lafızların bulunmasının uygun olmayacağı görüşündeyken; Kurtubî'nin de içinde bulunduğu diğer bir grup âlim ise, Kur'an'da farklı dillerden ifadelerin olabileceğini kabul etmişlerdir. Çünkü

<sup>166</sup> “وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَى لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ الْإِعَاقَةُ وَأَأْتَمْتُمْ تَنْطُرُونَ/” (Bakara 2/55).

<sup>167</sup> Cerrahoğlu, *Tefsir Usûli*, s. 155-156.

<sup>168</sup> “خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَجَلٍ” (Enbiya 21/37).

<sup>169</sup> Bu şiir, Muhadram şairlerden Şemmâh b. Dırâr b. Harmele b. Sinân el-Mâzinî ez-Zübyânî'ye (ö. 22/643) aittir. Bakınız: Zirikî, *el-A'lâm*, III, 175; Kehhâle, *Mu'cemu'l-Müellifin*, IV, 306.

<sup>170</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li-Abkâmi'l-Kur'an*, VI, 262.

<sup>171</sup> “أَتَدْعُونَ بَعْلًا وَتَذَرُونَ أَحْسَنَ الْخَالِقِينَ” (Sâffât 37/125).

<sup>172</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li-Abkâmi'l-Kur'an*, VIII, 101.

<sup>173</sup> “*Kuşkusuz bu Kur'an kesinlikle âlemlerin Rabbi tarafından indirilmiştir. Onu güvenilir ruh olan Cebrail, senin kalbine insanları uyarman için apaçık arap diliyle indirmiştir/ وَإِنَّهُ لَتَنْزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ*” (Şûara 26/192-195).

Araplar ticaret, yolculuk gibi sebeplerle<sup>174</sup> yabancı toplumlarla görüştükları zaman onlardan bazı kelimeler almış ve o lafızları Arapçalaştırmışlardır. Kur'an, yabancı kùltürlere açık bir toplum olan Arapların lisanıyla indiği için, onda yabancı dillerden kelimelerin bulunması normaldir<sup>175</sup>. Apaçık bir Arapça'yla inmesi ise o dönemdeki Arapların kullanmadığı hiçbir ifadenin Kur'an'da bulunmadığı anlamındadır. Ayrıca bu kelimeler Arapçalaştığı için artık Arapça'nın lafızları olmuştur. Kur'an'da Arapça dışındaki dillerden geçen kelimelere şunlar örnek verilebilir: “سَجِيلٌ”<sup>176</sup> kelimesi Farsça'da “taş, çamur”; “سَمٌّ”<sup>177</sup> lafzı Kıptî dilinde “deniz” manalarına gelmektedir.

Kurtubî, Arapça dışındaki dillerden Kur'an'da kullanılan kelimelere örnekler sunmuştur. Örneğin, “Hurma ve üzüm meyvelerinden sarboş edici içki ve güzel rızıklar elde edersiniz”<sup>178</sup> ayetindeki “sarboş edici içki/سَكْرًا” kelimesini açıklarken, “السَّكْرُ” kelimesi Habeşçe'de sirke anlamındadır” demiştir<sup>179</sup>.

“Onlara oturup yaslanacakları yerler hazırladı”<sup>180</sup> ayetinin tefsirinde ise şöyle demektedir: “Mücâhid ve Said b. Cübeyr “مُنَكَّا” kelimesini hemzesiz ve şeddesiz olarak; “مُنَكَّا” diye okumuştur. Bu ise Kıptîce'de turunc demektir”<sup>181</sup>.

<sup>174</sup> “Kureyş'i alıstırdığı için, onları kış ve yaz yolculuklarına alıstırdığı için/ لِإِيْلَافِ قُرَيْشٍ إِيْلَافِهِمْ رِحْلَةَ الْشِّتَاءِ وَالصَّيْفِ” (Kureyş 106/1-2).

<sup>175</sup> Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, s. 153.

<sup>176</sup> “Onlara kurumuş çamurdan taşlar atarlar/ تَرْوِمِهِمْ بِحِجَارَةٍ مِنْ سَجِيلٍ” (Fil 105/4).

<sup>177</sup> “Bu yüzden Biz de, onu ve askerlerini yakalayıp denize attık. Bak, şalimlerin sonu nasıl oldu/ فَأَخَذْنَاهُ وَجُنُودَهُ فَنَبَذْنَاهُمْ فِي الْيَمِّ فَأَنْظَرُ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الظَّالِمِينَ” (Kasas 28/40).

<sup>178</sup> “ومن تمرات النخيل والأعناب تتخذون منه سكرًا ورزقًا حسنًا” (Nahl 16/67).

<sup>179</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li-Abkâmi'l-Kur'an*, V, 479.

<sup>180</sup> “وَأَعْتَدَتْ لَهُمْ مَنَّكًا” (Yusuf 12/31).

<sup>181</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li-Abkâmi'l-Kur'an*, V, 162.



Bunun gibi örnekler, hem Arapça dillerden geçtiği için Kur'an'da garîb kelimelerin bulunabileceğini hem de Kurtubî'nin Kur'an'da yabancı dillerden geçmiş lafızların olabileceğini kabul edenlerin sınıfında yer aldığını gösterir.

### 4.3. Kıraat

Kıraat, okumak anlamına gelen قرأ (karae) fiilinden türemiştir<sup>182</sup>. Terim olarak ise, Kur'an'daki kelimelerin med, kasır, hareke, sükûn, nokta ve i'râb değişikliklerini<sup>183</sup> râvilerine isnad ederek bildiren ilme **kıraat** denir<sup>184</sup>. Hz. Peygamber'in (s.a.v.) ashabına kolaylık olsun diye verdiği ruhsat<sup>185</sup>, Arapça'nın yapısı gibi nedenler, kıraat farklılıklarının oluşmasında rol oynamıştır<sup>186</sup>.

Kıraatler, senedleri açısından sahih ve şâz olmak üzere ikiye ayrılır. Bir kıraatin sahih olarak nitelenebilmesi için, sahih ve muttasıl bir senedle Hz. Peygamber'e (s.a.v.) ulaşması, Arapça'nın gramerine uygun olması, Hz. Osman mushafına uygun olması gerekir. Eğer bu şartlardan herhangi birisini taşıyamıyorsa bu kıraat sahih değil şâz olarak kabul edilir<sup>187</sup>.

Kıraat konusu, yedi harf mevzuunun anlaşılmasıyla açıklığa

<sup>182</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, I, 128; Zebîdî, *Tâcü'l-Arûs*, I, 363-371.

<sup>183</sup> Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, s. 102.

<sup>184</sup> İbnü'l-Cezerî, Şemsüddin Muhammed b. Muhammed, *Müncidü'l-Mukriîn ve Mürişidü'l-Tâlibîn*, (Kahire: trs.), s. 3; Ali Osman Yüksel, *İbn Cezerî ve Tayyibetü'n-Neşr*, (İstanbul, İFAV Yay., 1996), s. 115.

<sup>185</sup> Abdurrahman Çetin, *Yedi Harf ve Kıraatlar*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005), s. 41-84.

<sup>186</sup> Abdülhamit Birışık, "Kıraat", *DİA*, (Ankara: 2002), XXV, 427.

<sup>187</sup> Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-İbâne an Meâni'l-Kırâât*, (Thk. Abdülfettah İsmail Şelebî), (Mısır: Matbaatü'r-Risale, trs.), s. 51 ve 89; Ebû Şâme Abdurrahman b. İsmail el-Makdisî, *el-Mürişidü'l-Vecîz ilâ Ulûmin Tedeallaku bi'l-Kur'âni'l-Azîz*, (Thk. İbrahim Şemsüddin), (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2003), s. 136-137; İbnü'l-Cezerî, Şemsüddin Muhammed b. Muhammed, *en-Neşr fi'l-Kırâati'l-Aşr*, (Thk. Ali Muhammed ed-Dabbâ'), (yrs.: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, trs.), I, 14; Suyûtî, *İtkân*, I, 263-265; Subhî Salih, *Mebâhis*, s. 256; Mennâü'l-Kattân, *Mebâhis*, s. 177; Eren-Erbaş, *Kur'ân İlimleri ve Tefsir İstılabları*, s. 227.

kavuşur. “Kur’an yedi harf üzere indirildi”<sup>188</sup> hadisindeki yedi harf hakkında kuvvetli veya zayıf birçok görüş ileri sürülmüştür<sup>189</sup>. Bu görüşleri Birinci Bölüm’de “Kıraat” başlığında geniş olarak verdiğimiz için burada almayacağız. Bu hadiste geçen yedi harf, Kur’an’ın tamamı için değil, belirli ayetler için söz konusudur. Ayrıca bu ruhsat, Hz. Osman’ın mushafları çoğaltmasıyla bir harfe inmiştir<sup>190</sup>. Bu sebeple yedi harf meselesi bugün için tamamen tarihsel bir olgu niteliğindedir<sup>191</sup>.

Endülüs’te kıraat ilmine büyük önem verilmiş ve bu çerçevede Doğu’da üzerine ittifak edilen kıraat şekillerinin muhafazası kutsal bir görev olarak telakki edilmiştir<sup>192</sup>. Endülüs âlimlerinin bu tutumunu takip eden Kurtubî<sup>193</sup>, kıraatlere önem vermiş<sup>194</sup>, kıraat ihtilafları üzerinde titizlikle durmuştur.

Kurtubî, ““Bu Kur’an Yedi Harf Üzere İndirilmiştir. Ondan Kolayınıza Geleni Okuyunuz” Hadisinin Anlamı” başlığı altında kıraat konusunu incelemeye, yedi harfin çıkışına temel teşkil eden, farklı anlatımlardaki hadisleri Müslim ve Tirmizî’den lafzen aktararak başlamıştır. “Tirmizî, Ubeyy b. Ka’b’dan şöyle rivayet etti: “Rasûlullah (s.a.v.) Hz. Cebrail’le bir araya geldi ve şöyle dedi: “Ey Cebrail, ben okuma yazma bilmeyen bir ümmete gönderildim. Aralarında yaşlılar, çocuklar ve okuma yazma bilmeyen kişiler var”. Bana şöyle dedi: “Ey Muhammed, Kur’an yedi harf üzere indirildi”. O (Tirmizî), “Bu, sahih bir hadistir” dedi”<sup>195</sup> hadisi konuya girizgâh olan nakillerden biridir<sup>196</sup>.

<sup>188</sup> Buhârî, *Fedâilü'l-Kur’ân*, 5.

<sup>189</sup> Demirci, *Tefsir Usûlü ve Tarihi*, s. 126-130.

<sup>190</sup> Taberî, *Câmi’ü'l-Beyân fi Te’vili’l-Kur’ân*, I, 59.

<sup>191</sup> Demirci, *Tefsir Usûlü ve Tarihi*, s. 130.

<sup>192</sup> Özdemir, “Endülüs”, *DİA*, XI, 221; Abdullah Bayram, *Kurtubî ve Fıkhi Tefsiri*, (Basılmamış Doktora Tezi), (Bursa: 2008), s. 288.

<sup>193</sup> Atik, “Endülüs ve Kur’an İlimlerindeki Yeri”, Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı: II, s. 287.

<sup>194</sup> Mustafa İbrahim el-Meşîni, *Medresetü't-Tefsir fi'l-Endelüs*, (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1407/1986), s. 284.

<sup>195</sup> Tirmizî, *Kıraat*, 11. Ayrıca bakınız: Buhârî, *Fedâilü'l-Kur’ân*, 21.

<sup>196</sup> Kurtubî, *el-Câmi’ li-Abkâmi’l-Kur’ân*, I, 53.

Müfessir, “yedi harf”ten neyin kastedildiğine dair verdiği beş görüş ve “yedi kıraat” mevzuuna açtığı alt başlık ile konuyu genişçe işlemiştir.

#### 4.3.1. Yedi Harf

Geçmişten bu güne pek çok İslâm âlimi, Kur'an-ı Kerim'in kıraatı ve manasının anlaşılmasıyla doğrudan ilgili olan yedi harf konusunu çözmek için mesai harcamıştır. Bu konuda müstakil eserler yazıldığı gibi hadis kitaplarında da özel başlıklar açılmıştır. Kurtubî ise, yedi harf konusuna bir tefsirin mukaddimesinde işlenmesi gerektiği kadar yer vermiş, kıraat dalındaki eserler gibi herhangi bir tartışmaya ve değerlendirmeye gitmemiş, sadece kendisine ulaşan bilgileri özetleme yolunu tercih etmiştir<sup>197</sup>. Müfessirimiz, yedi harfin çıkış noktası olan hadisleri verdikten sonra bu konuda âlimler arasında otuz beş farklı görüşün olduğunu, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî'nin (ö. 354/965)<sup>198</sup> bunları zikrettiğini, kendisinin ise sadece beş tanesini aldığını belirtmiştir<sup>199</sup>. Biz de önemli gördüğümüz bu beş görüşü, özet şeklinde vereceğiz:

1. Taberî, Süfyan b. Uyeyne (ö. 198/814), Abdullah b. Vehb (ö. 197/813), Ebû Cafer et-Tahâvî (ö. 321/933) gibi çoğu âlimin görüşüne göre yedi harf, farklı lafızlarla yakın anlamların kastedilmesidir. *و تعال و اقبل* kelimelerinin, “gel” manasına gelmesi gibi. Tahâvî, bunu Übeyy b. Ka'b'ın rivayet ettiği “Rahmet ayetini azap ayetine; azap ayetini rahmet ayetine karıştırmadığın sürece yedi harfe kadar oku”<sup>200</sup> hadisindeki ruhsata dayandırmıştır. Fakat daha sonra Tahâvî, “Harflerdeki (kıraat şekillerinde) insanlara tanınan genişlik, onların Kur'an-ı Kerim'i lehçelerinden farklı bir şekilde öğrenmekten aciz olmalarından dolayıdır. Çünkü onlar, çok azı hariç yazmayı bilmeyen ümmî bir topluluktu. Belli bir dili konuşup onu kullanan insanların başka bir dile alışması zor

<sup>197</sup> İhsan İlhan, *Kurtubî Tefsirinde Kıraat Olgusu*, (Basılmamış Doktora Tezi), (Erzurum: 2009), s. 76.

<sup>198</sup> Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân el-Büstî, *Sabîhu İbn Hibbân*, (Thk. Şuayb el-Arnaut), (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1414/1993), III, 11-22.

<sup>199</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li-Abkâmi'l-Kur'ân*, I, 53.

<sup>200</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, V, 41 ve 51; Ebû Dâvud, *Vitr*, 22.

olduğundan, hatta istese bile kolay olmayacağından, anlam bir olduğu sürece lafız farklılığı konusunda onlara genişlik tanınmıştır. Aralarında yazı yazmasını bilenlerin sayısı çoğalıp lehçeleri Hz. Peygamber'in (s.a.v.) kullandığı lehçeye uyum sağlayıncaya kadar bu durumları devam etti. Böylelikle Kur'an'ın lafızlarını ezberleyebilecek hale geldiler. Neticede Kur'an'ın sahih okuyuşuna muhalefet eden kıraatler caiz olmaktan kalktı” demiştir.

Bu görüşte olan âlimlerin diğer bir dayanak noktası ise Übeyy b. Ka'b'ın okuyuşudur. Çünkü Übeyy b. Ka'b, “...*İman edenlere, bizi bekleyin derler .../... لِلَّذِينَ آمَنُوا أَنْظُرُونَا...*” (Hadid 57/13) ayetini, “İman edenlere bize mühlet verin/لِلَّذِينَ آمَنُوا آمَهَلُونَا, bizim için erteleyin/أخروننا, bizi gözetleyin derler/لِلَّذِينَ آمَنُوا اِرْقُبُونَا” şekillerinde okumuştur. Yine Übeyy b. Ka'b, “...*şimşek önlerini her aydınlattığında yürürler .../... كَلَّمَا أَضَاءَ لَهُمْ مَشَوْا فِيهِ...*” (Bakara 2/20) ayetini “ışığında yürürler/مروا فيه, ışığında koşarlar/سعوا فيه” diye okumuştur.

İbn Abdülberr en-Nemerî (ö. 463/1071) ise konuyla ilgili “İşte bununla, yedi harfin, gerekli özel bir zaruret dolayısıyla belli bir süre söz konusu olduğu, daha sonra bu zaruretin kalktığı, zaruret kalkınca da yedi harfin hükmünün kalkıp artık Kur'an-ı Kerim'in tek bir harf üzere okunması gerektiği ortaya çıkmaktadır” demiştir<sup>201</sup>. Kurtubî, yedi harf konusuyla ilgili Kâdî Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib el-Bâkılânî'den (ö. 403/1013) de “Eğer yedi harf konusundaki Übeyy hadisi<sup>202</sup> sahih ise bu durum, yedi harfin önce mutlak olduğuna sonra da neshedildiğine hamlolunur” sözünü nakletmiştir<sup>203</sup>.

Bu görüşü paylaşan âlimlerin dayandıkları hadisi ve sahabe sözünü verdikten sonra onların yorumlarını da aktaran Kurtubî'nin, yedi harften, farklı lafızlarla yakın anlamların kastedilmesinin anlaşılacağı kanaatinde olduğunu çıkarabiliriz.

<sup>201</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li-Abkâmi'l-Kur'an*, I, 54.

<sup>202</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, V, 124; Ebû Dâvud, *Vitr*, 22.

<sup>203</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li-Abkâmi'l-Kur'an*, I, 54-55.

2. Bir grup âlim ise, yedi harften, Kur'an-ı Kerim'deki farklı Arap lehçelerinden gelen kelimelerin kastedildiğini söylemiştir. Bu kelimeler, Kureyş, Huzeyl, Hevazin, Yemen, Nizâr gibi bütün Arap lehçelerinden herhangi birisine uygundur ve kendisine “cevâmiu'l-kelim”<sup>204</sup> verilen Hz. Peygamber de (s.a.v.) bunları bilmektedir<sup>205</sup>. Kur'an'da daha fasih ve daha veciz olan anlatımı sağlamak için yer yer Kureyş dışındaki bu kabilelerin lehçelerinden kelimeler kullanılmıştır. Kureyşlilerden olmayanlara göre başlamak, bir şeyi yaratmak, yapmak anlamlarına gelen “فَاطِر”<sup>206</sup> kelimesini, Abdullah b. Abbas'ın iki Arap köylüsünün bir kuyu başında çekişmeleri esnasında öğrendiğini söylemesi<sup>207</sup> ve bunun gibi örnekler Kur'an'da farklı lehçelerden ifadelerin olabileceğinin örnekleridir.

Kurtubî ise, Kur'an'ın hepsinin değil çoğunun Kureyş lehçesine göre indirildiği konusunda Ebû Ubeyd Kasım b. Sellâm'ın (ö. 224/838) “Bu konuda bazı kabileler diğerlerine göre daha şanslı ve daha çok pay sahibidirler” sözünü nakletmiş ve bunu İbn Şihab'ın Enes'ten rivayet ettiği “Hz. Osman, onlara mushafları yazmalarını emredince şöyle dedi: “Sizlerle Zeyd arasında ihtilaf olursa, onu Kureyş lehçesine göre yazınız. Çünkü o (Kur'an) onların lehçesiyle inmiştir”<sup>208</sup> hadisiyle de desteklemiştir<sup>209</sup>. Kurtubî, hadis hakkında Bâkılânî'nin yorumunu şöyle aktarmıştır: “Hz. Osman, “Kur'an Kureyş lehçesiyle inmiştir” sözleriyle, Kur'an'ın büyük çoğunluğunun Kureyş lehçesiyle indirildiğini ifade etmektedir. Kur'an'ın tümünün sadece Kureyş lehçesiyle indirilmiş olduğuna dair kesin bir delil değildir. Çünkü onda (Kur'an'da) Kureyş lehçesinden farklı kelimeler ve harfler bulunmaktadır. Allah da:

<sup>204</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 250; Müslim, Ebü'l-Hüseyn b. el-Haccâc el-Kuşeyrî, *el-Câmiu's-Sahîh*, (Beyrut: Dâru İhyâ't-Türâsi'l-Arabî, trs.), Mesacid, 5; Tirmizî, *Siyer* 5.

<sup>205</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li-Abkâmi'l-Kur'an*, I, 55.

<sup>206</sup> “Bütün öngüler, gökleri ve yeri yoktan yaratan, melekleri ikişer, üçer, dörder kanatlı elçiler kulan Allah'adır.../... وَرُبَاعٌ... وَالْحَمْدُ لِلَّهِ فَاطِرِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ جَاعِلِ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا أُولِي أَجْنِحَةٍ مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعًا... (Fâtur 35/1).

<sup>207</sup> et-Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l-Beyân fî Te'vili'l-Kur'an*, (Thk. Ahmed Muhammed Şâkir), (yrs.: Müessesetü'r-Risale, 1420/2000), XI, 283.

<sup>208</sup> Buhârî, *Menâkıb*, 3.

<sup>209</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li-Abkâmi'l-Kur'an*, I, 55.

“*Muhakkak Biz onu Arapça bir Kur’an olarak indirdik*”<sup>210</sup> demektir. Yoksa Kureyş lehçesiyle bir Kur’an olarak indirdik, dememektedir. Bu, onun bütün Arapların dilini kuşatacak şekilde indirildiğini göstermektedir”<sup>211</sup>.

3. Bir gruba göre yedi harf, sadece Mudarlıların kendi arasında kullandıkları lehçelerdir. Buna da Hz. Osman’ın, “Kur’an Mudar lehçesiyle inmiştir”<sup>212</sup> sözünü delil göstermişlerdir. Bu âlimler, bu yedi lehçenin Kureyş, Kinâne, Esed, Huzeyl, Teym, Dabb ve Kays kabilelerine ait ifadelerin olabileceğini; bunların ise Mudar’a mensup kabileler olduğunu ve bu şekilde yedi ayrı lügati (lehçeyi) kapsadığını söylemişlerdir<sup>213</sup>.

4. Yedi harf, yedi farklı okuyuştur. Burada Bâkılânî’den naklen yedi görüş vermiştir. Özetle şöyledir:

a. Harekesi değişmekle birlikte manası ve yazılışı değişmeyen okuyuşlar: “...onlar sizin için dâba uygundur.../... هُنَّ أَطَهَّرُ لَكُمْ...” (Hud 11/78) ifadesinin “أَطَهَّرُ” şeklinde okunması gibi.

b. Yazılışı aynı kalan ancak i’râb sebebiyle anlamı değişen okuyuşlar. “...Ey Rabbimiz, bizim yolculuk mesafelerimizi uzat.../... رَبَّنَا بَاعِدْ...” (Sebe’ 34/19) ifadesinin “uzaklaştırdı/بَاعَدَ” şeklinde okunması gibi.

c. Yazılışı aynı kalan ancak harferin değişmesi sebebiyle anlamı değişen okuyuşlar: “...onları bir araya getiriyoruz.../... نُنَشِّرُهُمْ...” (Bakara 2/259) ifadesinin “onları yayıyoruz/نُنَشِّرُهُمْ” şeklinde okunması gibi.

d. Yazılışı değişen ancak anlamı olduğu gibi kalan okuyuşlar: “...atılmış yün gibi/كَالْعِهْنِ الْمَنْفُوشِ...” (Karia 101/5) ifadesinin “كالقوف” şeklinde okunması gibi.

<sup>210</sup> “إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا” (Zuhruf 43/3).

<sup>211</sup> Kurtubî, *el-Câmi’ li-Abkâmi’l-Kur’an*, I, 55.

<sup>212</sup> Ebû Şâme el-Makdisî, *el-Mürşidü’l-Veçîz*, s. 101.

<sup>213</sup> Kurtubî, *el-Câmi’ li-Abkâmi’l-Kur’an*, I, 56.

e. Yazılışı da manası da değişen okuyuşlar: “*Salkımları sarkmış muz ağaçları/مَنْضُودٍ/مَنْضُودٍ*” (Vakıa 56/29) ifadesinin “*وطلع منضود*” şeklinde okunması gibi.

f. Takdim ve te'hir edilen okuyuşlar: “*Sonunda ölüm sarboşluğu bilinen gerçeği getirecektir.../...بِالْحَقِّ الْمَوْتِ سَكْرَةٌ*” (Kâf 50/19) ifadesinin *وجاءت سكرة الحق بالموت* şeklinde okunması gibi.

g. Fazlalık ve eksiklik olan okuyuşlar: *تَسْعُ وَتَسْعُونَ نَعَجَةً* (Sâd 38/23) ifadesinin *تَسْعُ وَتَسْعُونَ نَعَجَةً أَنْثَى* şeklinde okunması gibi<sup>214</sup>.

5. Bir grup ise, yedi harften, Kur'an'daki emir, nehiy, va'd, va'id (tehdid), kıssa, mücadele (tartışma) ve emsâllerin (örnekli anlatımların) kastedildiğini söylemiştir. İbn Atıyye ise, “Bu zayıf bir görüştür. Çünkü bu farklılıklara “harf” denilmez. Ayrıca hadisteki genişliğin, helali helal kılmak veya anlam değiştirmek konusunu kapsamadığı hususunda icma vardır” demiştir<sup>215</sup>.

Kurtubî, yedi kıraatin hepsinin Rasûlullah'dan (s.a.v.) sahih yollarla bize ulaştığı için yedi harften, yedi kıraat imamının okuduğu yedi kıraat olduğu görüşünde olan âlimlerin de olduğunu söylemiştir. Müfessir, “Bu görüş, sahih olmadığı apaçık bir şekilde ortada olduğu için herhangi bir değer taşımaz”<sup>216</sup> demiş ve “fasıl” adı altında yeni bir başlık açmıştır. Burada da yedi kıraat konusunu işlemiştir.

#### 4.3.2. Yedi Kıraat

Yedi harf ile yedi kıraat tarihte birbirine karıştırılan iki konu olarak karşımıza çıkmaktadır. Yedi kıraat, yedi harften kaynaklandığı için iki konu arasında ilişki vardır; fakat bu mevzular içerik yönünden birbirinden tamamen farklıdır. Müellifimiz Kurtubî de karıştırılan bu iki konuyu mukaddimedede tartışmaya açmış ve bu hususla ilgili düşünceleri selefın görüşleri doğrultusunda vermiştir. Ahmed b. Nasr ed-Dâvudî (ö. 307/919), İbn Ebî Sufra (ö. 435/1044) gibi âlimlerden naklettiği görüşe

<sup>214</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li-Abkâmi'l-Kur'an*, I, 57.

<sup>215</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li-Abkâmi'l-Kur'an*, I, 57.

<sup>216</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li-Abkâmi'l-Kur'an*, I, 57.

göre, yedi imama nisbet edilen yedi kıraat, ashab-ı kiramın genel hatlarıyla kullanmış olduğu yedi harf değildir. Çünkü o (yedi kıraat), sahabenin kullandığı yedi harften sadece birisine yani Hz. Osman'ın Kur'an'ı toplatırken esas aldığı şekle râcidir. Konu şöyle devam etmiştir: “Meşhur olan okuma şekilleri ise, kıraat imamlarının tercihleridir. Her bir kıraat imamı, vechini öğrenip rivayet ettiği kıraatlerden kendince en güzel ve öncelikli olanı tercih eder, onu bir tarik olarak benimser, rivayet eder, okutur, onu yayar; o kıraat de o imamla bilinir, ona nispet edilir ve Nâfi' harfi ve İbn Kesîr harfi (okuyuşu) diye adlandırılır. Onlardan hiçbirisi, ötekinin okuyuşunu yasaklamazlar ve ona herhangi bir tepki de göstermezler, aksine ona ruhsat vererek onu onaylarlar. Bu yedi imamın her birisinden iki veya daha fazla rivayet nakledilmiştir ve hepsi sahihtir. Müslümanlar bu çağlarda bu imamlardan sahih olarak gelen ve onlar tarafından rivayet edilen kıraat şekillerine itimad ettiler ve bunları ilgili eserler yazdılar. Bu doğru şekil üzere icma, kesintisiz olarak devam etti ve Allah'ın “kitabın korunması” vaadi yerini buldu. Kâdî Ebû Bekr b. Tayyib, Taberî ve onlar gibi mütekaddim imamlar ve faziletli muhakkıklar da bu kanaattedirler”<sup>217</sup>.

Tefsirinin genelinde İbn Atıyye'den çokça istifade eden Kurtubî, konuyla ilgili onun görüşlerini şöyle sunmuştur: “Allah, Peygamberine (s.a.v.) yedi harfi mubah kıldı ve Cebraîl ile Peygamber bu arzalarını yedi harf ile birbirlerine okudular. Peygamber'in (s.a.v.) “Ondan kolayınıza geleni okuyunuz”<sup>218</sup> buyruğu, sahabenin herhangi birisinin, lafızları, bu okuma şekillerinden birisiyle, kendi isteğine göre değiştirebilir anlamına gelmez. Durum böyle olsaydı Kur'an'ın i'cazı ortadan kalkar ve şunun bunun değiştirmelerine maruz kalırdı. Ve sonunda Allah tarafından indirildiği şekilden başka bir hal alırdı. Bu konuda mübahlık sadece yedi harftedir ve Peygamber'in (s.a.v.) ümmetine genişlik sağlaması için söz konusu olmuştur”<sup>219</sup>.

İcma ile Sabit olan yedi kıraatden birisi okunarak namaz kılınabileceğini söyleyen Kurtubî, sahâbîlerden ve tâbîünden gelen rivayetlerin ise, sadece bireysel okuyuşlar olduğunu belirtmiştir.

<sup>217</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li-Abkâmi'l-Kur'an*, I, 58.

<sup>218</sup> Buhârî, *Fedâilu'l-Kur'an*, 27.

<sup>219</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li-Abkâmi'l-Kur'an*, I, 59.



## SONUÇ

*el-Câmi' li-Abkâmi'l-Kur'an*, Kurtubî'nin Kur'an'a adanmış ömrünün en güzel hediyesidir. Müfessir, tefsirinde Endülüs ve Mısır coğrafyalarından aldığı ilmî birikimi bizlere sunmuştur. Eserin mukaddimesi ise tefsirin küçük bir örneği gibidir ve Tefsir ilmine dair önemli bilgiler içermektedir.

Kurtubî, hem Kur'an'ı okuyan ve onun ilmiyle meşgul olan kişinin ahlakî olarak taşıması gereken vasıflara ve Kur'an okurken dikkat edilmesi gereken hususlara tefsirinin mukaddimesinde değinerek ilim-amel bütünlüğünün önemine işaret etmiştir.

Kurtubî, mukaddimede söylediği “Sözü, söyleyenine izafe etmek ilmin bereketindedir” sözüne sadık kalarak yararlandığı eser veya müellifleri genelde zikretmiştir. Böylece, Kurtubî'nin ve tefsirinin değeri ve güvenilirliği artmıştır. Ayrıca, tefsirde geçen hadislerin tahricinin, ismi zikredilen eser ve müelliflerin de tahkikinin yapılması kolaylaşmıştır.

Kurtubî, mukaddimede Kur'an'ın Hz. Ebû Bekir zamanında cem edilmesi, Hz. Osman zamanında çoğaltılması ve bunların sebeplerinden bahsetmiştir. Fakat Kur'an'ın toplanmasıyla ilgili Kurtubî'nin, Ahzab Sûresi'nin 23. ayetinin ikinci toplamada yani Hz. Osman zamanında tespit edildiği görüşünü kabul etmek mümkün değildir. Çünkü bu ayetler, Hz. Osman zamanında değil, Hz. Ebû Bekir'in Kur'an'ın cem'i esnasında mushaftaki yerine yazılmıştır.

Endülüs âlimlerinin tutumunu takip eden Kurtubî, kıraatlere önem vermiş, mukaddimede konuyu uzunca anlatmıştır. Yedi harf ile yedi kıraatin farklı olduğunu ifade etmiş ve kıraat ihtilafları üzerinde titizlikle durmuştur. Genellikle kıraat-ı seb'a imamlarının okuyuşlarını veren müfessirimiz, gerektiğinde bu okuyuşları dilcilerin görüşleri ışığında nahiv ve sarf açısından izah etmiştir. Bir kelime hakkında birden fazla okuyuş olduğu durumlarda Hz. Osman mushafına aykırı olmayan, Arapça gramerine uyan ve ayetin anlamına uygun olan birini tercih etmiştir. Nakledilen her kıraati de kabul etmemiş, zayıf ve şâz olan okuyuşları belirterek, ilmî bir üslupla onları eleştirmiştir. Bu da onun kıraat ilmine vâkıf olduğunu göstermektedir.

Müfessirimiz, mukaddimede az kullanıldığı için, farklı lehçelerden veya başka dillerden geldiği için garîb olan kelimelere de mukaddimesinde yer vermiştir. Ayrıca Kur'an'ı i'rablı okumanın

gerekliliğine işaret eden, i'râbü'l-Kur'ân ilmini öğrenmeye teşvik eden hadisleri ve sahabe sözlerini mukaddimede müstakil başlık altında incelenmiştir.

Genel bir sonuç olarak şunu söyleyebiliriz: Mukaddime, biçim ve içerik bakımından deyim yerindeyse tefsirin bir taç kapısı gibidir. Kurtubî, burada ifade ettiği metoduna ve şartlarına tefsirinin sonuna kadar sadık kalmıştır. Müfessir, birçok klâsik eserde olduğu gibi, mukaddimesini, tefsiri kesin olarak nerede ve ne zaman bitirdiğini<sup>220</sup> belirtmeden sonlandırmıştır.

Kurtubî tefsirinin mukaddimesini tanıttıktan sonra, *el-Câmi' li-Abkâmi'l-Kur'ân*'ın genel olarak Kur'an'ı yakından tanımak isteyenlere gerekli alt yapıyı verecek malumatı içeren, araştırmacıların istifade edebileceği kapasiteye sahip, geçmiş tefsir kültürünü özetleyen, onları derli toplu ve sistemli bir şekilde günümüze aktaran fikhî bir tefsir olduğunu da belirtmek istiyoruz.

---

<sup>220</sup> Tefsirin içinde geçen ifadelerden, Kurtubî'nin tefsirine Endülüs'te başladığını, Mısır'da bitirdiğini anlıyoruz. Örneğin bakınız: Kurtubî, *el-Câmi' li-Abkâmi'l-Kur'ân*, II, 616; V, 603.

**KAYNAKÇA**

- Abdullah b. Abbas. *Mesâilü Nâfi' b. el-Ezrak*. Thk. Muhammed Ahmed ed-Dâlî. Limasol: el-Ceffân el-Câbî, 1413/1993.
- Abdürrezzak b. Hemmâm es-San'ânî. *el-Musannef fî'l-Hadîs*. Thk. *Abdurrahman el-A'zamî*. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1403/1982.
- Ahmed b. Hanbel. *el-Müsned*. Müessesetü Kurtuba, Kahire, trs..
- Akdemir, Salih. *Cumburiyet Dönemi Kur'an Tercümeleri*. Ankara: Akid Yayınları, 1989.
- Altıkulaç, Tayyar. "Kurtubî, Muhammed b. Ahmed". Ankara: *DİA*, 2002.
- Atık, M. Kemal. "Endülüs ve Kur'an İlimlerindeki Yeri", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. Sayı: II, Kayseri: 1985.
- Aydın, Zeynel Abidin. Hż. *Osman ve Sonraki Dönemde Kur'an'ın Metinleşme Târihi*. (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara: 2008.
- Bağdatlı İsmail Paşa. *Hediyetü'l-Ârifîn Esmâü'l-Müellifîn ve Âsârü'l-Musannifîn*. İstanbul: 1951.
- Bayrakçı, Nizamettin. *Taberî Tefsiri Mukaddimesinin Kur'an İlimleri Açısından İncelenmesi*. Basılmamış Yüksek Lisans Tezi). Konya: 2010.
- Bayram, Abdullah. *Kurtubî ve Fıkhî Tefsiri*. (Basılmamış Doktora Tezi). Bursa: 2008.
- el-Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin. *Şuabu'l-İmân*. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1423/2003.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Tefsir Tarihi*. Ankara: Örnek Matbaası, 1955.
- Birişik, Abdülhamit. "İrâbü'l-Kur'an", *DİA*. İstanbul: 2000.
- Birişik, Abdülhamit. "Kıraat", *DİA*. Ankara: 2002.
- Brockelmann, Carl. *Geschichte der Arabischen Litteratur*. E. J. Brill, Leiden: 1938.
- Brockelmann, Carl. *Geschichte der Arabischen Litteratur Erster Supplementband*. E. J. Brill, Leiden: 1937.
- el-Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmiu's-Sahîb*. Thk. Mustafâ Deyb el-Buğâ. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1407/1987.

- Bulut, Ali. “Kur’ân Filolojisiyle İlgili Üç İlim Dalı (Garîbü’l-Kur’ân, Meâni’l-Kur’ân, İrâbu’l-Kur’ân) ve Bu Dallarda Eser Veren Müellifler (Hicrî İlk Üç Asır)”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. Sayı: XII-XIII, Samsun: 2001.
- Cerrahoğlu, İsmail. “Garîbü’l-Kur’ân”, *DİA*. İstanbul: 1996.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Usûlü*. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara: 1997.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Tarihi*. Fecr Yayınevi, Ankara: 1996.
- el-Cevherî, İsmâil b. Hammâd. *es-Sıbâb Tâcü’l-Lügâ ve Sıhâbu’l-Arabiyye*. Thk. Ahmed Abdülgafûr Attâr. Beyrut: Dâru’l-İlm, 1399/1979.
- Çetin, Abdurrahman. *Kur’an İlimleri ve Kur’an-ı Kerim Tarihi*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1982.
- ed-Dâvudî, Şemsüddin Muhammed b. Ali b. Ahmed. *Tabakâtü’l-Müfessirîn*. Beyrût: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, trs..
- Demirci, Muhsin. *Tefsir Usûlü ve Tarihi*. (İstanbul: İFAV Yay.), 2001.
- Dumlu, Ömer. *Kur’an Tefsirinde Yöntem*. İzmir: Anadolu Yayınları, 1998.
- Durmuş, İsmail. “Mukaddime”, *DİA*. İstanbul: 2006.
- Ebû Bekir el-Enbârî, Muhammed b. el-Kâsım b. Muhammed. *Kitâbü İzzâhi’l-Vakf ve’l-İbtidâ*. Thk. Muhyiddin Abdurrahman Ramazan. Dımaşk: Matbûâtü Mecma’l-Lügati’l-Arabiyye, 1390/1971.
- Ebû Dâvud, Süleymân b. Eş’as es-Sicistânî. *es-Sünen*. Thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd. yrs.: Daru’l-Fikr, trs..
- Ebû Hayyan, Muhammed b. Yusuf. *Tuhfetü’l-Erîb bimâ fi’l-Kur’âni mine’l-Garîb*. yrs.: Matbatü’l-İhlas, 1345.
- Ebû Şâme el-Makdisî, Abdurrahman b. İsmail. *el-Mürşidü’l-Vecîz ilâ Ulûmin Tedeallaku bi’l-Kur’âni’l-Azîz*. Thk. İbrahim Şemsüddin. Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1424/2003.
- Ebü’l-Berekât el-Enbârî, Abdurrahman b. Muhammed. *Nüzhetü’l-Elibbâ fî Tabakâti’l-Üdebâ*. Zerkâ: Mektebetü’l-Menâr, 1985.
- Elmalı, Hüseyin-Arslan, Şükrü. “Garîb”, *DİA*. İstanbul: 1996.

- Gökmen, Ramazan. *Kurtubî Tefsiri Mukaddimesinin Tefsir Usûlündeki Yeri*. (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi). Ankara: 2008.
- el-Hâkim en-Nisâbûrî, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah. *el-Müstedrek ale's-Sabîhayn*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1411/1990.
- el-Halil b. Ahmed, Ebû Abdurrahman el-Ferâhidî. *Kitâbü'l-Ayn*. Thk. Mehdî el-Mahzûmî, İbrahim es-Sâmerrâî. yrs.: Mektebetü'l-Hilâl, trs..
- İbn Ferhûn, İbrahim b. Ali b. Muhammed. *ed-Dîbâcî'l-Müzeheb fî Ma'rifeti A'yânî'l-Mezheb*. Thk. Muhammed el-Ahmedî Ebü'n-Nûr. Kahire: Dâru't-Tûrâs, 1972.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ahmed b. Ali. *Lisânü'l-Mizân*. Thk. Dâiratü'l-Ma'rifeti'n-Nizamiyye. Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî, 1406/1986.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed el-Büstî. *Sabîhu İbn Hibbân*. Thk. Şuayb el-Arnaut. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1414/1993.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem el-Ensârî er-Rüveyfî. *Lisânü'l-Arab*. Beyrut: Dâru Sâdır, trs..
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed. *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*. Beyrut: Dâru Sâdır, 1960.
- İbnü'l-Cezerî, Şemsüddin Muhammed b. Muhammed. *Müncidü'l-Mukriîn ve Mürşidü't-Tâlibîn*. Kahire: trs..
- İbnü'l-İmâd, Ebü'l-Felâh Abdülhayy b. Ahmed. *Şezerâtü'z-Zehab fî Ahbâri Men Zeheb*. yrs.: Dâru'l-Fikr, trs..
- İlhan, İhsan. *Kurtubî Tefsirinde Kıraat Olgusu*, (Basılmamış Doktora Tezi). Erzurum: 2009.
- Karlı, İbrahim Hilmi. "Tarihsel Gelişimleri İtibariyle Tefsir Mukaddimelerine Dair Bir İnceleme", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. Sayı: 20, Ankara: 2003.
- el-Kasabî, Mahmûd Zelat. *el-Kurtubî ve Menbecihâ fî't-Tefsîr*. Kahire: Dâru'l-Ensâr, 1399/1979.
- Kâtib Çelebî, Mustafa b. Abdillâh Hacı Halife. *Keşfü'z-Zünûn an Esâmî'l-Kütüb ve'l-Fünûn*. Thk. Şerafeddîn Yaltkaya, Rifat Bilge. yrs.: Vekâlet-i Maarif Matbaası, 1360/1941.

- Kehhâle, Ömer Rızâ. *Mu'cemu'l-Müellifîn Terâcimu Musannifî'l-Kütübi'l-Arabîyye*. Beyrut: Mektebetü'l-Müsennâ, trs..
- el-Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-Endülüsi. *el-Câmi' li-Abkâmi'l-Kur'ân*. Thk. Muhammed İbrahim el-Hıfnâvî, Mahmud Hâmid Osman. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1426/2005.
- el-Makkarî, Ahmed b. Muhammed. *Nefhu't-Tîb min Ğusni'l-Endelüsi'r-Ratîb*. Thk. İhsân Abbâs. Beyrût: Dâru Sâdır, 1968.
- Mekkî b. Ebî Tâlib. *el-İbâne an Meâni'l-Kırâât*. Thk. Abdülfettah İsmail Şelebî. Mısır: Matbaatü'r-Risale, trs..
- el-Meşînî, Mustafa İbrahim. *Medresetü't-Tefsîr fi'l-Endelüs*. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1407/1986.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn b. el-Haccâc el-Kuşeyrî. *el-Câmiu's-Sabîh*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, trs..
- el-Müttakî el-Hindî, Ali b. Hüsâmeddîn. *Kenzü'l-Ummâl fi Süneni'l-Akval ve'l-Ef'âl*. Thk. Bekrî Hayyânî. yrs.: Müessesetü'r-Risale, 1401/1981.
- en-Nesâî, Ebû Abdırrahman Ahmed b. Şuayb. *es-Sünen*. Thk. Abdülfettah Ebû Gudde. Haleb: Mektebetü'l-Matbûâti'l-İslâmiyye, 1406/1986.
- Öz, Mustafa. "Râfıziler", *DİA*. Ankara: 2007.
- Özdemir, Mehmet. "Endülüs", *DİA*. İstanbul: 1995.
- Özdemir, Mehmet. *-Endülüs Medeniyeti (İlim ve Kültür Tarihi)*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997.
- Peker, Tahsin. *Klasik Dönem Tefsir Mukaddimelerinde Ulûmu'l-Kur'ân (Kurtubî ve İbn Cüzeyy Örneği)*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi). Sakarya: 2010.
- es-Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed. *Usûlü's-Serahsî*. Thk. Ebü'l-Vefa el-Afgânî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1414/1993.
- Subhî es-Salih. *Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur'ân*. İstanbul: Dersââdet, trs..
- es-Suyûtî, Celâleddîn Abdurrahman. *Tabakâtü'l-Müfessirîn*. Leiden: Kitâbfurûşî, 1839.

- Şen, Ziya. *Kur'an'ın Metinleşme Süreci*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007.
- et-Tayyar, Müsâid b. Süleyman. *et-Tefsîru'l-Lügaviyyu li'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Riyad: Dâru İbnü'l-Cevzî, 2000.
- et-Taberânî, Ebû'l-Kasım Süleyman b. Ahmed. *el-Mu'cemü'l-Kebîr*. Thk. Hamdî b. Abdülmecid es-Selefi. Musul: Mektebü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1404/1983.
- et-Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-Beyân fî Te'vilî'l-Kur'ân*. Thk. Ahmed Muhammed Şâkir. yrs.: Müessesetü'r-Risale, 1420/2000.
- et-Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa. *el-Câmiu's-Sahîb*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, trs..
- Tomar, Cengiz. "Mısır", *DİA*. Ankara: 2004.
- Topuzoğlu, Tefvik Rüştü. "Ebû'l-Esved ed-Düeli", *DİA*. İstanbul: 1994.
- Yavuz, Yusuf Şevki - Çetin. Abdurrahman. "Âyet", *DİA*. İstanbul: 1991.
- Yüksel, Ali Osman. *İbn Cezerî ve Tayyibetü'n-Neşr*. İstanbul: İFAV Yay., 1996.
- ez-Zebîdî, Muhammed Murtazâ. *Tâci'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*. yrs.: Dâru'l-Hidâye, trs..
- ez-Zehebî, Şemsüddin Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Mîzânü'l-İ'tidâl fî Nakdi'r-Ricâl*. Thk. Ali Muhammed Bicâvî. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, trs..
- ez-Zehebî, Şemsüddin Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Târîhu'l-İslâm ve Vefeyâtü'l-Meşâhiri ve'l-A'lâm*. Thk. Ömer Abdüsselâm Tedmürî. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1407/1987.
- ez-Zehebî, Muhammed Hüseyin. *et-Tefsîr ve'l-Müfessirîn*. Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-Hadîs, 1381/1961.
- ez-Zerkânî, Muhammed Abdulazîm. *Menâbilü'l-İrfân fî Ulûmi'l-Kur'ân*. Thk. Ahmed Şemsüddin. Beyrut: 1424/2003.
- ez-Zerkeşî, Bedruddîn Muhammed b. Abdillâh. *el-Burbân fî Ulûmi'l-Kur'ân*. Thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, trs..
- ez-Ziriklî, Hayreddin. *el-A'lâm*. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 2002.





## ŞİHİR KAVRAMI ÜZERİNE SEMANTİK BİR İNCELEME

Osman CENGİZ\*

### ÖZ

Büyü, kadim medeniyetlerin hemen hepsinde bilinen bir şeydi. Bununla birlikte büyücüler, zorunlu olarak saygı duyulan ve kendilerinden çekinilen bir konumda olmayı sürdürdüler. Peki *sibir* ile *büyü* aynı anlama mı gelmekteydi? Bu makale sihir kavramını, ilk dönemlerden itibaren yazılmış tarih, edebiyat ve lügat çalışmaları üzerinden semantik bir analize tabi tutmayı hedeflemektedir. Buna göre kavramın muhtevası ve bu kavramla anılan kişiler için biçilen kimlik tespit edilmeye çalışılacak ayrıca tarih boyunca sihir kavramının neleri ifade etmek için kullanıldığı örneklerle izah edilecektir. Aynı zamanda bu inceleme sırasında ortaya çıkan kavram içeriği, Kuran-ı Kerim'den ilgili ayetlerle tekrar ele alınarak anlam bütünlüğü temin edip etmediği değerlendirilecektir. Makalenin temel hedefi her kavramın tarih boyunca canlı bir süreçten geçtiğine dikkat çekmek ve sihir kavramının da bundan bir istisna teşkil etmediğini göstermektir. **Anahtar Kelimeler:** Sihir, büyü, semantik, Kuranî kavramlar

### *A SEMANTICS RESEARCH ON MAGIC CONCEPT*

### ABSTRACT

Magic was known in almost all ancient civilizations. However, the magicians remained in a position that was necessarily respected and feared. So *sibr* and *buyu* were the same meaning? This article aims to subject the concept of magic/sihr to a semantic analysis through the studies of history, literature and linguistics from the early periods. According to this, the content of the concept and the identity determined for this concept will be tried to be identified and also the history of magic will be explained by examples. At the same time, the content of the concept that emerged during this examination will be re-examined with the relevant verses from the Quran and whether or not it assumes meaning integrity. The main objective of the article is to draw

---

\* Dr., Denizli Cezaevi Vaizi, osmncengz@gmail.com , ORCID ID: orcid.org/ 0000 0001 8143 5388.

Makalenin Hakemlere Gönderiliş Tarihi : 08/10/2018

Makalenin Hakemlerden Geliş Tarihi : 14/11/2018

attention to the fact that every concept goes through a living process throughout history and to show that the concept of magic is not an exception.

**Keywords:** Sihir, magic, semantics, quranic concepts

### 1.Sihir ve Büyü

Peygamberlerin tevhit akidesinin karşısında var olagelmiş, tabiatüstü kabiliyet ve yeteneklere sahip insanların mevcudiyeti inancı, kadim zamanlardan beri her zaman büyük bir korku ve saygı sebebi olmuştur. Öyle ki, bu konuda öne çıkmış meslek erbabı olan “büyücüler” yeni teknolojiler, yeni buluşlar ve insanları etkileyen -zaman değil belki ama para açısından- maliyetsiz yeni keşifler için son derece gayretkeş bir tutum sergilemişler ve kendilerine inanların sayılarını arttırmaya çalışmışlardır. Zira batılın ve hakikat bilgisinden yoksun kültürlerin tarihlerinden gelen karizmalarını pekiştirmek veya en azından asgari düzeyde de olsa sürdürmek amacıyla böyle bir çalışma vazgeçilmezdi. Unutmamak lazım ki bu tip girişimciler modern dünyada da kendi iş sahalarını olabildiğince genişletmek için form değiştirmişlerdir; pek çok hastalık ve rahatsızlığın sebebini, göremediğimiz ama kendilerinin hükmettiği “görünmezlere” bağlamakta ve bunun için her türlü vasıtayı ve özellikle de dinî metinleri kullanmaktadırlar.

Bu makalenin cevaplamaya çalıştığı temel sorular şunlardır: Hicri ilk asırda *sihir* kelimesi bugün bildiğimiz manadaki *büyü* anlamında kullanılmış olabilir mi? Müşrik Araplar bir kimseyi “sihirbaz” olmakla suçladıklarında bununla, onu aşağılama ve kötülemeyi mi yoksa zararlı ve karşı konulmaz kudretini dile getirmeyi mi kastetmişlerdi? Roma ve Mısır medeniyeti; Orta Asya Türk kültürü gibi kadim birikimlerde büyü uygulamalarının genişliği ve çeşitliliği bilinmektedir. Onlara göre “büyücü” görüşüne başvurulması gereken bilge ve seçkin bir insandı. Ayrıca büyücüden ve ona karşı alenî düşmanlıktan korkulurdu. Zira onlar, düşmanlarını olağanüstü güçleriyle zarara uğrattıp yok edebilirlerdi. Acaba müşrik Araplar da Hz. Peygamber’e “sihirbaz” dediklerinde, onu “büyücü” olmakla mı yoksa “sözleriyle insanları aldatan bir hilekâr, mevcut düzeni bozan bir bozguncu” olmakla mı suçlamışlardı?

Kavramların tarihte yol alırken yüklendiği manaları zaman zaman yere bırakıp başka anlamlar yüklenerek yoluna devam ettiği veya kendi yüküne ilaveten başka yükleri de sırtladığı bir gerçektir. Bu metnin hedefi

“sihir” kelimesinin ilk asırlarda hangi manalarda kullanıldığını tespit edebilmek ve bu manaları yorumlamaktır. İlk üç asırdaki mananın test edileceği temel metinler, ayet ve sahih hadislerdeki kullanımlardır. nasslardaki kullanımların nasıl anlamlandırılacağına ilişkin, hicri 5. asır dahil sözlük derlemelerine ve özellikle de edebiyat ve tarih metinlerine müracaat edilmiştir. Makalenin sunum ve anlaşılma kolaylığı açısından lügatler ile edebiyat ve tarih metinlerindeki kullanımlar öne alınmıştır. Sonrasında da semantik çerçevenin tesisi gayesiyle sihir kelimesinin tarih içindeki seyri ve anlam serüvenini tüm açıklığıyla gün yüzüne çıkarmak maksadıyla, ortaya çıkan ve ağır basan manalar, nasslarda yerine konularak anlam bütünlüğü ve mantık örgüsü itibariyle uyumluluğun tespitine çalışılmıştır.

## 2. Lügatlerde “Sihir”<sup>1</sup>

Çelebi, sihir kavramının sözlükte “bir şeyi olduğundan başka türlü göstermek, aldatmak, oyalamak; birinin ilgisini çekmek, gönlünü çelmek” mânalarında masdar olan sihr kelimesi “hile, aldatma; sebebi gizli kalan iş” anlamlarına geldiğini not eder<sup>2</sup>. Esasen araştırmacılar semantik çalışırken bahis konusu kavramın bir başka dildeki karşılığını değil, kavramın kullanıldığı dildeki karşılığını ve kimlik geçmişini tespit ederler. Buna göre İbn Fâris’in aktardığı şekliyle sihir, Arap dilinde üç farklı kök manaya dayanmaktadır: akciğer, hile ve tuzak, sabahın öncesindeki seher.<sup>3</sup> Kadim kültürlerde öteden beri seher vaktinde ortaya çıkan alacakaranlık, sükunet, yıldızlar ve çeşitli ışık hareketlerinin doğası insanları tesiri altına almakta, onları kozmolojik ve kozmogonik bir

<sup>1</sup> Sözlüklerin tarih sırası şöyledir: Ebû Abdîrahmân el-Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm el-Ferâhîdî/el-Fürhûdî (ö. 175/791) *Kitâbü'l-Ayn*; Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Düreyd el-Ezdî el-Bastî'nin (ö. 321/933) *Cemberetü'l-Liğa*; Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed b. Ezher el-Ezherî el-Herevî (ö.370/980) *Tebzîbü'l-Liğa*; Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ b. Muhammed er-Râzî el-Kazvînî el-Hemedânî (ö. 395/1004) *Mu'cemu mekâyisi'l-liğa*; Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd el-Cevherî (ö. 400/1009'dan önce) *Tâcü'l-Liğa*; İbn Sîde, Ebü'l-Hasen Ali b. İsmâil ed-Darîr el-Mürsî (ö.458/1066) *el-Mubkem ve'l-mubîtu'l-a'zam; el-Muhassas*.

<sup>2</sup> İlyas Çelebi, “Sihir” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları), 37: 170.

<sup>3</sup> İbn Faris, *Mucemu Mekâyisi'l-Liğa*, thk. Abdüsselam Muhammed Hârun, (Beyrut: Dâru'l-fıkr, 1979) 3:138; Ezherî, *Tebzîbü'l-Liğa*, thk. Abdüsselam Muhammed Hârun, Muhammed Ali Neccâr, (Kahire: el-Müessesetü'l-mısriyye, ty), 4: 291.

illüzyonun içine çekmekteydi. Keza bir organ olarak “ciğer”in mecazen *cesaret* ve *göğüs* karşılıkları da illüzyona atıf yapan bir niteliğe sahiptir. Zira cesaret, bakıldığında görülmeyen ama özellikle hiç beklenmediği bir vakitte ortaya çıktığında şaşkıncı ve etkileyici bir tavidir. Sihrin “yanılsama” manası da zaten tuzak ve hile köküne dayanmaktadır. Buna göre *yanılsama*, *göz boyama* ve *komploterim* anlamına karşılık gelirken; *tuzak*, *hile*, *aldatma*, *oyalama*, *gönül çelme* sözlük manası olmaktadır.<sup>4</sup> Kavram, *son derece etkili biçimde söylenmiş zekice söz*<sup>5</sup> beslenmek, *gıdalanmak* anlamına da gelmektedir.<sup>6</sup>

Lebîd bin Rabîa el-Âmirî: “Eğer bizî sorarsan ey sevdiğim! Biz, şu tok doğanın bir parçası olan serçeleriz.” demiştir.<sup>7</sup> Fakat Lebîd’in bu şiiri: “Biz, şu doğanın bir parçası, tuzağa düşürülen (musabbar) serçeleriz” şeklinde de anlaşılmıştır. Buna göre şair burada kendisi için “tuzağa yakalanmış”<sup>8</sup> demektedir. Dünya sanki ona tuzak kurmuş ve onu aldatmıştır.<sup>9</sup>

İmru’l-Kays da “Yiyecek ve içeceklerle besleniriz” derken<sup>10</sup> bu şiir İbn Sîde tarafından “beslenir ve tuzağa düşürülürüz” şeklinde yorumlanarak iki mana birleştirilmiştir.<sup>11</sup> Nitekim serçeler de diğer kuşlar gibi beslenirken tuzağa düşürülürler. Kuşlar seher vakti öttüğünde “istehera’t-

<sup>4</sup> Krş. İlyas Çelebi, “Sihir”, 37: 170-172.

<sup>5</sup> البيان في فطنة Halil b. Ahmed, *Kitabü'l-Ayn*, thk. Mehdi Mahzumi, İbrahim Sâmîrâi, (Beyrut: ty.), 3: 135; İbn Sîde, *el-Muhkem ve'l-mubîtu'l-a'zam*, thk. Abdülhamid Hündâvî, (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2000), 3: 182.

<sup>6</sup> Halil b. Ahmed, *Kitabü'l-Ayn*, 3/135; İbn Dureyd, *Cemberetü'l-Lüğa*, thk. Remzi Münir Baalbeki, (Beyrut: Dâru'l-ilm li'l-melâîyn,, 1987), 511.

<sup>7</sup> فان تسالينا فيهم نحن فاننا عافير من هذا نام المسحر Halil b. Ahmed, *Kitabü'l-Ayn*, 3: 135; İbn Düreyd, *Cembere*, 511; Ezherî, *Tehzîb*, 4: 292; İbn Fâris, *Mucem*, 3: 138; İbn Sîde, *Muhkem*, 3: 183.

<sup>8</sup> المخدوع

<sup>9</sup> İbn Fâris, *Mucem*, 3: 138. Ayrıca bkz. Emanullah Polat, “Felak ve Nas Sureleri Bağlamında Sihir Mefhumi” *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi*, 14/52 (Kış-2015): 210.

<sup>10</sup> نسحر بالطعام و بالشراب

<sup>11</sup> İbn Sîde, *Muhkem*, 3: 183.

tâir” denilmektedir. İmruü'l-Kays ise şöyle der: “Seher kuşları şakıdığında”<sup>12</sup>. Bir kimse haddini aştığı ve yapabileceğinin üzerinde cesaret gösterdiği zaman medih / övgü için “Ciğeri [göğsü] kabardı / şişti” şeklinde bir kullanım bulunmakla birlikte<sup>13</sup> aynı deyim, korku ve çok tedirgin olma zamanında zem / kötüleme için kullanıldığı da görülür.<sup>14</sup> İbn Hacer, Bedir Gazvesi esnasında Ebu Cehil’in, Utbe b. Rabîa’ya korktuğu için böyle seslendiğini (انتفخ سحرك) nakletmiştir.<sup>15</sup>

Kur’an’daki “sen de sadece musabharîndensin”<sup>16</sup> ayeti Halil b. Ahmed’in nakline göre “sen de [bizim gibi] yaratılmışlardansın” anlamına gelmektedir.<sup>17</sup> Ferrâ, bu ayetle alakalı Mekkelilerin “sen de sadece bizim gibi bir insansın” manasını kastettiklerinin anlaşıldığını söyler. Ezherî ise bu mananın Arapların şu sözünden alındığını kaydeder: “Ciğerin [göğsün] kabardı” yani “Muhakkak ki sen de yemek yiyor bir şeyler içiyor ve bununla [bizim gibi] deva buluyorsun.”<sup>18</sup> Bazılarına göre bu ayetin “tekrar tekrar sihirlenmiş” anlamına geldiğini de ilave eder.<sup>19</sup>

İbn Düreyd, bu geçen ayetle ilgili âlimlerin ihtilaf ettiklerini, bir kısmının gıdaya ihtiyaç duyup beslenenlerden (mine'l-merzûkîn) dediğini diğerleri ise kendisinde ciğer (sahr) bulunan her şey musahhardır,

<sup>12</sup> İbn Düreyd, *Cembere*, 511.

<sup>13</sup> Halil b. Ahmed, *Kitabü'l-Ayn*, 3: 136.

<sup>14</sup> Cevherî, *Tâcü'l-Lüğa* (2563 sayfa, ty. I-VI) 4: 678; İbn Fâris, *Mucem*, 3: 138; Farklı coğrafyalarda ve kültürlerde farklı manalara geliyor olmalıdır. Türkçede karşılığı şunlar olabilir: 1- Ödü b.k.na karıştı; yüreği ağzına geldi 2- Gurur duydu; iftihar etti 3- Göğsünü siper etti 4- İçi şişti vs.

<sup>15</sup> İbn Hacer, *en-Nihâye fî garîbi'l-hadîs ve'l-eser*, (Dimaşk: Dâru'bnî'l-cevzî, 1430), s. 420.

<sup>16</sup> Şuarâ, 26/153

<sup>17</sup> *Arapçanın ayırıcı özelliğinde mahlûk, vîni temyizal-arabiye hu el-mahlûk el-zi yu'cem vî yu'squ yedirilen ve içirilen demektir.* Halil b. Ahmed, *Kitabü'l-Ayn*, 3: 135.

<sup>18</sup> Ezherî, *Tehzîb*, 4: 292.

<sup>19</sup> Ta'lîl, sözlükte tekrar tekrar sulamak; defalarca meyve toplamak anlamına gelmektedir. İbn Manzur, *Lisânu'l-Arab*, thk. Yusuf el-Bikâî, İbrahim Şemseddin, Nidâl Ali, (Beyrut: 2005), 3: 2740; Ayrıca “tekrar tekrar içmek” manası için bkz. İbn Hacer, *Nihâye*, 638.

dediklerini zikreder. İbn Düreyd'e göre bu iki mana da birbirine yakındır. Nitekim Ebu Ubeyde *Mecâzi'l-Kur'an*'da sen de yaratılmışlardansın (*mine'l-mahlûkîn*) manasını vermiştir.<sup>20</sup> “Sibir / hile, sibir diye isimlendirilmiştir zira sibir bir şeyi olduğundan başka bir şeymiş gibi göstermektedir.”<sup>21</sup> Sihirbaz / hilekâr batıl, hak suretinde gösterdiğinde ve o şeyi hakikati dışında hayal ettirdiğinde sanki onu değiştirmiş gibi olur.<sup>22</sup> İbn Sîde, bu ayetle alakalı Zeccâc'dan “Sen de bizim gibi ciğer sahibi bir insansın” manasına gelmesi mümkün olduğu gibi “tekrar tekrar sihirlenmişlerdensin”<sup>23</sup> anlamını da caiz bulduğunu aktarır. Ayrıca “gıdalananlardan, [hasta olduğu için] tedavi olanlardan” manasını ilave eder.<sup>24</sup>

Lügat bilginleri “Siz ancak meshur bir adama tabi oluyorsunuz”<sup>25</sup> ayetinin manasında ihtilaf etmişlerdir. Bu hususta iki görüş vardır: Biri, bizim gibi ciğer sahibi; diğeri ise sihirlenmiş ve denge sınırı kaybolmuş.<sup>26</sup> Ezherî şunu nakleder: “Bana Münzîr Sa'leb'den o da İbnü'l-Arabî'den aktardığına göre İbnü'l-Arabî şöyle demiş: Sibr, tuzaktır<sup>27</sup> seher ise gecenin bir bölümüdür. Biri çıkıp derse ki Kuran'da Musa (as) için “Ey Sâbir! Bizim için rabbine dua et...” deniyor. Bu nasıl olur? Bunun cevabı şudur: Sibirbazlık<sup>28</sup> onların

<sup>20</sup> İbn Düreyd, *Cemhere*, 511.

<sup>21</sup> رف الشيء عن جهته

<sup>22</sup> فكان الساحر لما ارى الباطل في سورة الحق و خيل الشيء على غير حقيقته فقد سحر الشيء عن جهته, Ezherî, *Tehzîb*, 4: 292.

<sup>23</sup> رف الشيء عن جهته اي ممن قد سحر مرة بعد مرة Ezherî, *Tehzîb*, 4: 292.

<sup>24</sup> İbn Sîde, *Mubkem*, 3: 185.

<sup>25</sup> Furkan 25/8; İsra 17/47.

<sup>26</sup> احدهما انه ذو سحر مثلنا والثاني انه سحر ازيل عن حد الاستواء Ezherî, *Tehzîb*, 4: 292 Sihirlenmiş yani “aldatılmış veya hastalanmış olduğu için denge sınırı kaybolmuş.”

<sup>27</sup> الخديعة

<sup>28</sup> İbnü'l-A'rabî burada hile/illüzyon anlamını verdikten sonra ayette *sâbir* kavramının kullanılmasının tezat teşkil ettiğini düşünmüş ve izah etme ihtiyacı hissetmiştir. Onu bu yoruma iten şey ise ayetteki istihzâ imasını gözünden çıkarmasıdır. Eğer bu ayette istihzânın olmadığı kabul edilirse o zaman sâhir “şifa veren, ulu bilge” anlamına gelecektir. İbnü'l-A'rabî sihrin “*matbûb*: hasta olmuş, şifa bulmuş” gibi zıt anlamlılardan olduğunu, burada ise “tabib, hazık, alim” manasına geldiğini söyleseydi bu yoruma ihtiyaç duymayacaktı.

gözünde övülen bir özellik ve sibir rağbet edilen bir ilimdir. Dolayısıyla onu yüceltmek ve ululamak için böyle demişlerdir.<sup>29</sup>

Cevherî *sâbir*, *bilgin* demektir. Dolayısıyla “onu sibirledi” demek “ona tuzağ kurdu” anlamına gelmektedir ki ona şifa verdiğinde de böyle söylenir, demektir<sup>30</sup>. Doktorların şu sözü ise meşhurdur: Canlıların doğası, onları hasta etmeye / fesâda elverişlidir.<sup>31</sup> İbn Âişe’den gelen nakil, *Arapların sibri, sibir diye isimlendirmesinin nedeni sağlığı hastalığa çevirmesidir*<sup>32</sup> şeklindedir. Cevherî daha sonra, Lebîd’in meşhur şiirini zikreder. Buna göre şiirdeki *musabharın* manası “aldatılmış” olmaktadır. Fakat aynı kelimenin geçtiği ayette “ciğer (sihr)<sup>33</sup> sahibi, (hastalanıp) deva bulan” anlamına geldiğini de nakleder. Buna delil olarak ise İmru’l-Kays’ın meşhur şiirini verir: Yediğimiz içtiğimiz şeylerle deva buluruz.<sup>34</sup> Buna göre sihrin bir manası da hastalık ve fesat veya tam aksi deva ve şifadır.

Ferrâ’ya göre “*Fe-ennâ tüsharûn*” manası “nereye çevriliyorsunuz?” (*tüşrafûn*) demektir. *Tü’jekûn* de aynıdır, *üfike* [iftira atılmak, kandırılmak] ile *sühira* [tuzağa düşürülmek, aldatılmak] birdir. Ebu Ubeyde de bu ayeti “Nasıl aldatılıyorsunuz ve tevhitte ve tâatten çevriliyorsunuz” şeklinde anlamıştır.<sup>35</sup> Ayette geçen *meshur* ifadesi aklı gitmiş, bozulmuş anlamlarını karşılar. Hiç ot bitmeyen araziye *ardıin meshûra* dendiği gibi gösterişli memelerine rağmen sütü az olan keçiye ise *anzûin meshûra* denilmektedir.<sup>36</sup> Ayrıca İbn Sîde’nin nakline göre *sibr*, *bozulma* demektir.<sup>37</sup> *Taâmün meshûr* bozulmuş yemektir.<sup>38</sup> Çalışılmayacak derecede çok yağmur yağıp da

<sup>29</sup> Ezherî, *Tebzîb*, 4: 292.

<sup>30</sup> سحره ايضاً بمعنى خدعه و كذاك اذا علَّه Cevherî, *Tâc*, 4: 679 Hasta olan kimseye de “meshûr” denir.

<sup>31</sup> الطبيعة ساحرة İbn Hacer, *Fethu’l-bârî*, (Beyrut: Beytü’l-efkâr, 2000), 2557.

<sup>32</sup> Ezherî, *Tebzîb*, 4: 291.

<sup>33</sup> Muhakkık burada kesre ile harekelemiş. Biz de öyle yazdık.

<sup>34</sup> نسحر بالطعام و بالشراب Cevherî, *Tâc*, 4: 678-679

<sup>35</sup> İbn Hacer, *Fethu’l-bârî*, 2559

<sup>36</sup> Ezherî, *Tebzîb*, 4: 290-291

<sup>37</sup> السحر الفساد

<sup>38</sup> مفسود

toprağı bozarsa<sup>39</sup> “yağmur, çamuru ve toprağı sihirledi” denir.<sup>40</sup> Bu manalara göre sâhir, bozguncu ve düzenbaz kimsedir. Yine Ebu’l-Umeysil el-A’rabî’den bir nakle göre, kötü ahlaklı birine *raciil ishâr* denmektedir.<sup>41</sup> İnsanlar arasında –karı koca; kardeşler gibi- var olan müspet ilişkilere fesat karıştıranlara; mevcut düzeni ve sevgi bağlarını fitne ve fesatla bozanlara da *sâbir* ve *sâbire* denildiği anlaşılıyor.

Nitekim sihir ile yakından ilişkili bir başka kavram olan Felak suresindeki “neffâsat-üfleleyenler” ifadesi نفث الرافي ريقه “Râkî tükürüğünü üfledi”<sup>42</sup> şeklinde anlaşıldığı gibi, ilk lügatlerden itibaren insanlar arasındaki nikah gibi bağları veya benzer ilişkileri bozan düzenbazlar, müfsitler (*sevâbir*) diye de anlaşılmıştır. Halil b. Ahmed, *rukÿeden* veya *nuşreden* bahsetmeksizin نفث في العقد ونحوها maddesinde “akitlere / bağlara ve benzerlerine fısıldaman/üfleme” der. Fakat bu kısım, tefsirlere geçerken manaya الحيط “ip” kelimesi de ilave edilince buradaki mana ve incelik başka bir yöne kaymıştır.<sup>43</sup> *Cemhere*’deki 44 الساحرة تنفث ifadesi “fesatçı kadın fısıldadı” anlamını da içerir. Ayrıca kadim metinlerde sâhir / sâhiranın “tabîb” manasına geldiği bilinmektedir.<sup>45</sup> Zira o asırlarda ilaçlarda; bitkisel veya kimyasal karışımlarda mahir olan kişiler doktorlardı. Fakat bu insanlar sadece doktorluk yapmıyordu.

<sup>39</sup> افسده ولم يملح للعمل

<sup>40</sup> سحر المطر الطين و التراب سحرا İbn Sîde, *Mubkem*, 3: 182-184; Ezherî, *Tebzîb*, 4: 291

<sup>41</sup> İbn Sîde, *Mubkem*, 3: 185

<sup>42</sup> Râkî, kâhin, arrâf gibi kelimeler büyücü manalarına kullanıldığı gibi tivele, temîme, vâhine, ûze kavramları da büyü ile ilişkili biçimde kullanılmaktaydı. Geniş bilgi için bkz. Kenan Karagöz, *Hz. Peygambere Yapılan Büyümler ve Yabudilerde Büyücülük*, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Erzurum, 2006, 1-16; Veli Atmaca, “Hadisler Çerçevesinde Cahiliyyede Majik Tedavi Geleneği’nin Kavramsal Boyutu” *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2010, cilt 10, sayı 1, 1-40; Polat, “Felak ve Nas Sureleri Bağlamında Sihir Mefhumu”, 214-215.

<sup>43</sup> Krş. Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmî’l-kuran*, (Beirut: Müessesetü’r-risale, 2006), 22: 575

<sup>44</sup> İbn Düreyd, *Cemhere*, 42

<sup>45</sup> Doktora, *sâbir* dendiği gibi *kâhin* diye de isimlendirilirdi. Hattabî şöyle der: Araplar tabipler gibi herkesin bilemediği gizli ilimlerle uğraşanların tamamına *kâhin* derlerdi. Ebu Dâvud, *Sünen*, (İstanbul, Çağrı Yay 1992), 4: 199



Yukarıdaki bilgilere göre *Cemberé*'deki cümlenin manası “kadın tabib (ilacı) zerk eder” olmaktadır. Zira yılan zehrini zerk ettiğinde de الحية تنفث السم denir.<sup>46</sup> Ezherî “nefes (üfleme), şüirdir” der. İbn Fâris bu kavramı bir şeyin, ağızdan veya başka yerden en düşük sesle çıkarılması [fısıltı] şeklinde açıklar ve şu örneği verir: الساحرة تنفث السم “fesatçı kadın, zehir fısıldar / akıtır”.<sup>47</sup> İbn Sîde de *Muhassas*'ta نفث المرح الدم “Yara, kan akıttı” misalini verir.<sup>48</sup> Sekkâkî de “Kendisinde hiçbir şüphe bulunmayan bu kitap” ayetini açıklarken kavramı “konuşmanın akışı” manasında kullanır: اعني نفث الكلام □ على مقتضى الظاهر “demek istediğim konuşmanın, mukteza'z-zâhir dışında akışı”.<sup>49</sup> Lügatlerde *neffâsâtın*, “fesatçı ve ilişkileri bozan/zehirleyen kadınlar” olarak anlaşılması, cehennem halkının çoğunun böylesi kadınlarla dolu olduğunu söyleyen Hz. Peygamber'in hadisiyle de uyumludur. Bir grup kadın Rasûl-i Ekrem'e bunun sebebini sorduğunda, şöyle buyurdular: “Çünkü siz çok lanet edersiniz. Halinizden çok şikâyet edersiniz”.<sup>50</sup> Başkalarını, güzellik, makam veya servetleri sebebiyle çekememek ve kendi onlarla kıyaslayarak halinden devamlı şikâyet etmek, beraberinde o kişinin kalbine kin ve fesat tohumu eker. Diğerlerinin huzur ve mutluluğu; makam ve serveti kendisini rahatsız edince bu aynı zamanda her yerde aleyhte konuşma, kötüleme, entrika çevirme; onların arasını bozma güdüsünün de başlangıcı olur. Zaten ayetler de bunu açıklamaktadır: “Yakınlıkları / bağları bozan fesatçı kadınların şerrinden ve haset ettiği zaman da her hasetçinin şerrinden sana sığınırım.” Dolayısıyla Felak Suresi'ndeki *neffâsâti fi'l-ukad* ifadesi *fesatçı* manasına yapılan vurguyu göstermektedir.<sup>51</sup>

<sup>46</sup> Cevherî, *Tâc*, 295

<sup>47</sup> İbn Fâris, *Mucem*, 5: 457;

<sup>48</sup> İbn Sîde, *el-Muhassas*, (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, ty), 6: 95

<sup>49</sup> Sekkâkî, *Miftâhu'l-ulûm*, Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, Beyrut, 1987, s.174

<sup>50</sup> Buhari, “Hayz”, 6: Müslim, “Salâtü'l-ideyn”, 4.

<sup>51</sup> Aydın'ın nakline göre Fahreddin Razî, burada bir istiare (benzetme) olduğunu ifade etmiştir. O, Ebu Müslim'den naklen, erkeklerin iradelerine (*azâim*) ve fikirlerine (*ârâ*) sevgileriyle sinmiş olan ve *'düğümlere ifürmek'*, tükürükle düğümü ıslatıp onu çözme eylemi olduğundan,” erkeklerin düğümlenmiş irade ve azimlerini fütura uğratan, onları çözen, kararsızlıkları içinde çalkalanmalarına neden olan kadınların

Bütün bunlarla birlikte ilk sözlüklerden itibaren sihir için başka karşılıklar da verilmiştir: *Oluşunda Şeytanın bir yardımı bulunan her şey*;<sup>52</sup> *gözünü tutan her tutuş*;<sup>53</sup> *çocukların oynadığı bir oyun türü*;<sup>54</sup> *karnı [ciğeri] büyük at, vs.*<sup>55</sup> Bu karşılıkların daha çok, zaman ve kültüre bağlı olduğu anlaşılmaktadır. Lügatlerden anladığımız kadarıyla sihir kavramının ciğer ve akciğer, hile ve tuzak son olarak da sabah vaktinden önceki seher şeklinde üç temel manası bulunmaktadır. Diğer anlamlar bu üç kök mananın mecaz gibi yöntemlerle çeşitlendirilmesinden doğmaktadır. Lügatlerde Hz. Peygamber'e atıfla geçen *musabbar* kelimesinin, *mabluk* manasına gelen bir kavram olduğu görüşü ağır basmaktadır. Bunun da müşrikler tarafından ona karşı "ciğer sahibi sıradan bir canlı" oluşuna vurguyla söylendiği anlaşılmaktadır. Kısaca ifade etmek lazımsa lügatlere baktığımızda *illüzyon* kavramını hatırlatan hile ve tuzak gibi manalar öne çıkarken bunların dışında "bir nesnenin hakikatini değiştiren şey, büyü" şeklinde bir manaya rastlanmamaktadır. *Râkî, kâbin, arrâf* gibi kavramlar "büyücü" manasına kullanıldığı gibi *tivele, temîme, vâbine, nüşre, ûze* kavramların da büyü ile ilişkili biçimde kullanıldığı anlaşılmaktadır.

---

şerrinden Allah'a sığınmak demek olduğunu söyler. Bkz. Hayati Aydın, "İslâm İnançları Açısından Mucize, Kerâmet, Sihir ve İstidrac Kavramları Üzerine Bir İnceleme" *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: XVII, Sayı: 32 (Aralık 2015), 132.

- <sup>52</sup> عمل يقرب فيه الى الشيطان و بمعونة منه Halil b. Ahmed, *Kitabü'l-Ayn*, 3: 135; "Kendisiyle Şeytan'a yaklaşulan ve [böylece] onun yardımını temin eden amel/iş" İbn Düreyd, *Cembere*, 1: 511.
- <sup>53</sup> Halil b. Ahmed, *Kitabü'l-Ayn*, 3: 135; Ezherî, *Tebzîb*, 4: 290: خذة التي تاخذ العين حتى تظن ان المر كما ترى وليس ال على ما ترى , Ayrıca burada Hz. Peygamberin (sav) huzurunda vuku bulan Zibrikan bin Bedr ile Amr bin Ehtem arasındaki konuşmayı zikreder. İbn Sîde, *Muhkem*, 3/182
- <sup>54</sup> السحارة Bu çocukların oynadığı basit bir illüzyon oyunudur. Ellerindeki ip veya başka bir şeyden yapılmış yumağı/topu sarkıttıklarında bir renk, tekrar salladıklarında bir başka renk oluşur. Halil b. Ahmed, *Kitabü'l-ayn*, 3: 135; Ezherî, *Tebzîb*, 4: 293; İbn Sîde, *Muhkem*, 3: 183
- <sup>55</sup> فرس سحير

### 3. Edebiyat ve Tarih'te “Sihir”

İslâm öncesi Araplar'ı tılsım, havas, rukye, azâim ve şa'beze gibi büyü çeşitlerinden de haberdardı<sup>56</sup>. Câhiz, Hz. Peygamberin risâletini kabul etmeyen ve onun aslında yazıyı, yıldız bilgisini ve daha pek çok şeyi iyi bildiğini, böylece insanları aldatan bir hilekâr olduğunu söyleyen inatçı bir münkire cevap verirken şöyle der: “Peki bu saydıkların niçin meşhur olmamış ve onun aleyhinde delil olarak kullanılmamıştır? Hâlbuki biz, ona hakarete müşriklerin ne kadar ileri gittiğini ve bu konuda çaba sarf ettiğini biliyoruz. Zira onlar [senin de iddia ettiğin gibi] şöyle diyorlardı: “Sen [ya çok zeki] bir hilekârsın! Ya da [hiç akıllı olmayan] delinin biri!” Bir adam için ancak şu sebeplerle hilekâr (sâbir) denir: cazibesinin aldatıcılığı; sözünün etkileyiciliği; hilelerinin inceliği; savunmasının sağlamlığı ve sevilmesi. Bunların tamamının zıddı için ise mecnun denir.”<sup>57</sup>

Câhiz, bu paragrafta muhatabının Hz. Peygamberin bir hilekâr olduğunu iddiası üzerine “evet tam da senin dediğin gibi düşünüyorlardı. Peki, neden çok bilgili olduğu ve yazıyı bildiği için Kurân'ı kendisinin yazdığını iddia etmediler veya edemediler?” demek istemektedir. Bunu söylerken de çok zeki ve bilgili bir âlim olup bu bilgisini kötüye kullanan hilekâr adam manasına sâbir kavramını kullanmıştır.

Ebu Temmâm Habîb b. Evs b. Hâris et-Tâî (ö. 231/846) divanında şöyle bir beyte yer verir:

*Vallahi doğru söylüyorum ki şu başıma gelen şey,  
Senin sevginden kaynaklı bir dert midir yoksa bir sibir mi, bilmiyorum.  
Eğer bu bir sibirse, hata benimdir, aşkım adına beni mazur gör, ey sevgili!  
Eğer başka bir dertse bu, kusur senindir. [Yine beni mazur gör ey sevgili!]<sup>58</sup>*

<sup>56</sup> İlyas Çelebi “Sihir”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları), 37: 170.

<sup>57</sup> انما يقال للرجل ساحر لخلابته و حسن بيانه ولطف مكايده وجوده مداراته وتحيبه ويقال مجنون لضعف ذلك كله  
Cahiz, *Resâilü'l-Câhiz*, (www.al-mostafa.com) ty. 2: 176.

<sup>58</sup> والله ما أدري وليني لئادق اداء عرائي من حبابك ام سحر

فان كان سحرا فاعذريني على الهوى وان كان داء غيره فلك العذر

Ebu Temmâm, *Dîvânü'l-hamâse*, (www.al-mostafa.com), 12.

Anlaşıldığı kadarıyla Ebu Temmâm burada sevgilisine karşı samimi bir tutkuyla bağlı olduğunu, bu bağlılığın devası olan bir hastalık mı yoksa sihir mi olduğunu bilmediğini dert yanmaktadır. Eğer sevgilisinde aslında gerçekte var olmayan bir güzellik görmüş de âşık olmuşsa hata kendisine aittir. Zira yanılmış ve gerçek olmayan (*sibr*) şeyler yüzünden tutulmuştur. Bu, aynı zamanda devası olmayan bir hastalıktır.<sup>59</sup> Bu yüzden de sevgilisinden kendisini affetmesini, mazur görmesini ister. Eğer bu durum, devası olan bir hastalıksa suçlu olan sevdiğidir, zira ona tutulmuştur. Gerçekten güzel olan, cazibesi bulunan, kendine çeken odur. O zaman yine kendisi mazurdur, suçlu değildir. Neticede her iki durumda da şairin bir mazereti vardır yani aşkıdan dolayı ayıplanmayı hak etmez. Diğer bir yoruma göre ise “sihir, göz boyamadır”.<sup>60</sup> Bu aşkıta sevgili, güzelliğiyle şairin gözünü boyamıştır, onu tuzağa düşürmüştür. Bu “temvîh / göz boyama” durumunda suçlu olan da şairi aldatan sevgili olmalıdır.

Ebu Temmâm'ın divanındaki bir başka beyit ise şöyledir:

*Eğer şifalanmışsam<sup>61</sup> bırak böyle devam edeyim,*

*Eğer hastalanmışsam bil ki [sana olan] hastalığım şifa bulmaz.<sup>62</sup>*

<sup>59</sup> Şiirlerde sihir, genellikle “devası bilinmeyen bir hastalık” anlamında kullanılmıştır. Zira aşk, devası bilinmeyen bir hastalığa benzemektedir. Bize göre buradaki alâka / ilişki, *müşabehe* olup *mecaz-ı mürsel* değildir. Hadislerde de kutlu şehir Medine'nin hurmasının, zehirden ve sihirden koruduğuna dair nebevî beyanda (Buhari, Tıp, 52) devası bilinen ve bilinmeyen her türlü hastalıklardan koruması anlamında kullanıldığını görüyoruz. Burada devası gizli / bilinmeyen hastalık -gizlilik bakımından- sihre (tuzağa) benzetilmektedir. Hz. Peygamber bu hadisiyle çok sevdiği Medine-i Münevvere'nin hurmasını övmüştür. Hadisin bedîî yönü *mübalağa* beyanıdır. Burada, hakikî mana kast edilmemiştir.

<sup>60</sup> السحر التمويه Ayrıca bkz. Polat, “Felak ve Nas Sureleri Bağlamında Sihir Mefhumu”, 211.

<sup>61</sup> İlerde de bahsi geleceği üzere *matbûben* “şifayı kapmak” yani burada “hastalanmak” demektir. Bu kavram zıt anlamlılardandır. Biz Türkçe’de de hasta olunca “şifayı kaptık” deriz. Bunun nedeni, iyileşme ümidi ve dua yerine geçmesidir.

<sup>62</sup> وان كنت مسحورا فلا برأ السحر Ebû Temmâm, *Dîvân*, 533; İbn Fâris, *Mucem*, 3: 408; Burada “hastalığının” diye çevirmemizin nedeni sihir kelimesindeki lam-ı tarifi ahid için kabul etmemizdir. “İşte şu başıma gelen

Yani devası bilinen herhangi bir hastalıksa şairin aşkı, sevgilisine şöyle der: “Bil ki ben memnunum bu hastalıktan. Bırak tedavi olmayayım. Eğer hastalığım sana tutulmaksa yani devası bilinmeyen bir hastalıksa, o zaman da zaten tedavi edilemez.” Bu kısım şöyle de anlaşılabilir: “Eğer bir aldanışsa, bu içinde bulunduğum durum, yani gerçek olmayan bir yanılğı ise, o zaman da bil ki aldanmışlığım şifa bulmaz. Zira hastalık yoksa tedavi de yoktur.” Kısaca şair her iki durumda da aşkından vazgeçmeyecektir.

Ebu'l-alâ el-Maarrî, Ahmed b. Abdillâh b. Süleymân (ö. 449/1057) da onun asrında sihir kelimesi “büyü” anlamı kazanmış olsa da şiirlerinde bazen sözlük anlamıyla kullanır:

*Bir tuzak ve hile içindeyiz biz,  
Sanki zamanla beraber akıyoruz,  
Büyük bir deniz dalgasıyla bir dizgi gemi...<sup>63</sup>*

Maarrî'den diğer iki ifade ise şunlardır:

*Beklenti, (insanı) maskara eden bir sahtekârdır.<sup>64</sup> Sibirsiz yani bilesiz.<sup>65</sup>*

---

hastalığının” demektir. Es-sihir, سحري yani “benim aşk hastalığım”. Fakat yukarıda geçtiği gibi “benim tuzağım” diye de yorumlanabilir. Bu haliyle masdar mütekelim yâsına / failine muzaaftır. Lakin o zaman “benim kurduğum tuzak” değil “bana kurulan bu tuzak” şeklinde anlaşılır: “Benim bu yanılğım”.

<sup>63</sup> ونحن في خدعة و سحر

كاننا والزمان يمضي

ركب سفين بلخ بحر Ebu'l-alâ el-Maarrî, *Lüzûmiyyât*, (www.al-mostafa.com) ty, “kış yüzyılı ve yaz sığağı asrı” s. 315; Kötümser bir filozof olan Maarrî için bu dünya, Schopenhauer'ın dünyası gibi anlamsız ve sahtedir, her şeyi aldatıcıdır. Bu mısralar da, değişikliğin zamanda değil bizde olduğunu; zamanın bizi eskittiğini ve yıprattığını söylüyor. Maarrî'nin, mezar taşına şöyle yazılmasını vasiyet ettiği söylenir. “Ben, babamın günahıym ama ben kimseye karşı aynı günahı işlemedim”. Var olmak, ona göre bir hatadır: “Hayat, devası olmayan bir hastalıktır.”

<sup>64</sup> والأمل ساحر ساحر Ebu'l-alâ el-Maarrî, *Risâletü's-sâbil ve's-şâhic*, (www.al-mostafa.com) ty.s. 3

<sup>65</sup> بلا سحر اي بلا خدع E bu'l-alâ el-Maarrî, *Risâletü'l-ğufân*, (www.al-mostafa.com) ty. s. 11

Ebu Hilal el-Askerî de (ö. 400/1009'dan sonra) *Cemher'e* Hz. Peygamberin “Muhakkak ki bazı tesirli ve güzel sözler sihirdir<sup>66</sup>” hadis-i şerifini yorumla başlar. Askerî'ye göre Hz. Peygamber'in bu sihir / hile benzetmesi taaccübünü ifade içindir: *Hakkı batıl, batılı hak olarak tasvir etmek belağat âlimlerinin ittifakıyla belağatın en yükseğidir. Sâbirin sihriindeki hilenin inceliğiyle elde ettiğini, belağat sahibi bir kişi de beyanıyla elde etmektedir. Ömer bin Abdülazîz'in yanındakilerden biri çok güzel bir konuşma yapınca Ömer ona şöyle demiştir. Bu belal sibirdir. Bunun üzerine şairler de o günden sonra bu ifadeyi şiirlerine taşımışlardır.*<sup>67</sup>

Askerî'ye göre sihir ile *şa'bezenin* (el çabukluğunun) farkı sihrin göz boyama olmasıdır. Sihirde, hileye rağmen, dikkatli bir kimse için gerçeğe ulaşma imkânı bulunmakla birlikte, bir şeyin hakikatinin farklı görünmesidir.<sup>68</sup> Sihir ile temvîh / göz boyama arasındaki fark ise temvîh, doğrunun örtülmesi ve yanlışın bambaşka bir biçimde tasviridir. Temvîh konuşmada / kelimada ya da başka yerlerde olabilir. Bir kimsenin konuşmasından, [gizlediği için] hakikatin ne olduğu anlaşılmazsa “*kelam mümevveh*” denir. Bazıları ise, etkisiz kalmış her hileye *temvîh* denir, demişlerdir.<sup>69</sup>

Belâzürî, Velid bin Muğira'nın, bi'setten sonraki ilk hac mevsiminde Daru'n-nedve'deki toplantısını ve Arabistan'ın dört bir yanından gelen hacılara Hz. Peygamberin davetinin yanlış ve yalan olduğunu anlatmak için nasıl bir tavır takınacaklarına dair münakaşayı aktarır. Buna göre “*Birisi peygamberimizi sâbir diğeri şâir bir başkası ise mecnûn olarak tanıtılm demişlerdir. Velid b. Muğira “Siz hiç şiir dinlemediniz mi?” diye sorunca biz, “Dinledik! Söylediği şeyler ona benzemiyor. Öyleyse “kâhin diyelim” dedik. Velid “Kâhin bazen doğru bazen yalan söyler. Biz ise Muhammed'in yalan söylediğini hiç görmedik!” dedi [...]. Sonunda Velid biraz düşündükten sonra “Ona diyebileceğimizi en uygun şey, sâbir [bozguncu] olduğudur. Zira karı ile koca arasında;*

<sup>66</sup> Hiledir, yanıltıcıdır.

<sup>67</sup> Ebu Hilal el-Askerî, *Cemheretü'l-emsâl*, ty., 14-15

<sup>68</sup> السحر هو التمويه و تخيل الشيء بخلاف حقيقته مع ارادة تجوزه على من يقاد به Ebu Hilal el-Askerî, *el-Furûk el-Lüğüviyye*, thk. Muhammed İbrahim Selim, (Beyrut: Dâru'l-ilm ve's-sekâfe, ty.), 257

<sup>69</sup> Ebu Hilal el-Askerî, *Furûk*, 257-258

erkek ve kız kardeş arasını bozmaktadır.” Sonra ise Muhammed sâbirdir diye her yere haber saldılar.”<sup>70</sup>

Velid bin Muğira ve Daru'n-nedve'deki diğer müşrikler Hz. Peygambere “sâhir” dediklerinde muhtemelen henüz Kuran'dan başka hiçbir mucize görmemişlerdi. Tek bildikleri *Muhammed'ül-Emin*'in vahiy aldığı ve buna göre de tek bir ilah olduğunu söylediği. Zaten metne göre Velid en azından o gün “olağanüstü gösteriler yapıyor büyüye benzer acayıplıklar sergiliyor” dememiş, konuşmasıyla, samimiyetiyle ve çağırıldığı davetin hakkaniyeti sebebiyle, beyan üzerinden meseleyi ele almış ve şöyle demiştir: “sözleriyle insanların arasını açıyor”. Aslında sorun, Kureyş'in geleceği, bozulacak siyasi düzen ve sarsılacak iktidar menfaatleriydi. Zira hiç kimse Mekke şehir toplumundaki nüfuz alanını kaptırma niyetinde değildi.

*Sibir* kavramı Ebu Cehil ile Hz. Peygamber'e tabi olan ve kör oluncaya kadar işkence gören Zinneyra'nın konuşmalarında da geçer. Ebu Cehil bu kadının körlüğünü Lat ve Uzzâ'nın işi olarak görürken Zinneyra “Bu gökten gelen bir emirdir” der. Bu konuşmanın sabahında kör olan gözü görmeye başlayınca Kureyş şöyle der: *Bu, Muhammed'in sibridir.*<sup>71</sup> Yani “onun bir numarası, bizi aldatmasıdır. Aslında Zinneyra hâlâ kördür” demek istemişlerdir.<sup>72</sup>

İbn Sad, Lebid b. A'sam'ın veya kızlarının “sahir ve zehir” işlerini en iyi bilenler olduğunu nakleder: *Rasulullah Zilhicce ayında Hudeybiye'den dönünce ardından Mubarrem girdi. [Hayber'e kaçmayıp da] Medine'de kalan ve Müslüman olduğunu söyleyen münafık Yahudiler, Benî Züreyk'in müttefikleri olan Lebid b. Asam'a geldiler. Zira onun çok iyi bir düzenbaz (sâbir) olduğunu; sibirten ve zehirden çok iyi anladığını biliyorlardı. Ona şöyle dediler: Ey A'sam'ın oğlu! Sen*

<sup>70</sup> Belâzürî, *Ensâbü'l-Şerâf*, thk. Süheyl Zekkâr, Riyaz Zirikli, (Beyrut: Dâru'l-fıkr, 1996), 1: 150-151

<sup>71</sup> Belâzürî, *Ensâb*, 221-222

<sup>72</sup> Buna benzer bir ifade Kuran-ı kerimde de yer alır: “Ey peygamber! Eğer biz sana vahyimizi yazılmış bir kitap halinde gönderseydik ve küfürde direnen o kimseler o kitaba elleriyle dokusalardı yine de “bu apaçık sihirden başka bir şey değil” derlerdi. (Enam 6/7) Yani dokunma duyularının temin ettiği bilgiye rağmen “Bu gerçek değil, bir hile. Aslında böyle bir şey yok, Muhammed'in sihirden dolayı var sanıyoruz” derlerdi.

*bizim içimizde fitneyi, tuzağı en iyi bilensin.<sup>73</sup> Muhammed bize tuzak kurdu. Bizim erkek ve kadınlarımız da ona tuzak kurdu ama yine de hiçbir şey yapamadık. Onun bizi ne hale getirdiğini görüyorsun. Sana istediğin kadar para veririz. Bizim için onu öldürecek / etkisiz hale getirecek bir sihir / tuzak hazırlamanı istiyoruz. Sihirleme işini kabul etmesi üzerine ona üç dinar verdiler.<sup>74</sup>*

Bununla birlikte bu cümleleri aktaran Ömer bin Hakem'in, Lebid'in yanında olduğuna dair bilgi yoktur. Onun yanında olmayan birinin ise, üç dinar karşılığında bu işi aldığını söylemesi sağlıklı bir bilgi temin etmez. İbn Sa'd şöyle aktarır: “*Lebid, bemen kalktı bir tırmık / tarak; baştan dökülmüş bir tutam saç aldı. Onlara birkaç düğüm attı. Ardından hafifçe tükürdü ve bunu erkek hürmaların bulunduğu bir kuyuya güzelce yerleştirdi. Kuyunun dibinde bunun üzerine de bir kaya koydu.*<sup>75</sup> Ömer bin Hakem bunları da görmüş değildir. Dolayısıyla bu mürsel bir haber<sup>76</sup> ve söylentilere dayalı bir aktarımdır. Güvenilmezdir. Ayrıca İbn Sa'd, bu olayla birlikte nazil olduktan sonra Hz. Peygamberin Felak ve Nas surelerinin okunmasıyla on bir düğümün (*ukad*) teker teker çözüldüğünü de ilave eder.<sup>77</sup> Burada anlaşıldığı kadarıyla *sihir* kavramı ile “tuzak kurmak ve fitne / komplo” konusunda usta olmak kastedilmektedir. Zira sipariş üzere sihir ve zehir hazırlayan birinin, hazırladığı bu tuzağı nasıl icra edeceğini de planlaması gerekmektedir. Eğer gizlilik içinde ve mükemmel bir plan yapılmazsa suikast planı ortaya çıkabilir ve zarar verilmek istenen kişinin alacağı tedbirlerle her şey daha kötüye gidebilirdi. Zaten Yahudiler hakkında da böyle olmuştur.

Sihir kavramının anlam değişmesi ve genişlemesini, üçüncü hicri asrın başlarından itibaren başlatabilirsek de<sup>78</sup> dördüncü hicri asırda

<sup>73</sup> انت اسحر منا “Bizden daha sihirbazsın!”

<sup>74</sup> نحن نجعل لك على ذلك جعلاً على ان تسحر لنا سحراً ينكوه İbn Sad, *Tabakât*, thk. Ali Muhammed Ömer, *Mektebetü'l-hancî*, (Kahire, 2001), 2: 176

<sup>75</sup> İbn Sad, *Tabakât*, 2: 176

<sup>76</sup> İbn Hacer, *Fethu'l-Bâri*, 2559; İbn Hacer, Ebu Damra'dan gelen rivayete göre peygamberimizin rahatsızlığının kırk gün; İmam Ahmed'in *Müsned*'inde Hişam'dan gelen bir rivayete göre ise altı ay sürdüğünü nakleder.

<sup>77</sup> İbn Sad, *Tabakât*, 2: 178

<sup>78</sup> Bazı metinler bizi bu tarihlendirmeye itse de edebiyatçıların ve lügatçilerin beşinci hicri asra kadar kelimenin asli manasını taşıdıklarını görüyoruz. Yüzyıllar sonra,



faaliyet göstermiş bir felsefe topluluğu olan İhvân-ı Safâ'nın bu genişlemedeki payının büyük olduğunu söylemeliyiz. İhvân-ı Safâ'ya göre Arapça'da sihir, etkili söz, bir şeyin hakikatini keşif ve onu hızlı bir hareketle ortaya çıkarmak ve sağlamlaştırmaktır.<sup>79</sup> Bir olayı olmadan önce haber vermek de bu kabildendir.<sup>80</sup> Risalelerde “Sihrin mahiyeti nedir?” başlığıyla yer alan on birinci risalede ve daha başka yerlerde sihir “azâim, ayn, zecr, fal, vehim, rukye, tılsımlar, cîn, şeytan, mukarrabûn melekler, ruhâniler, kimya, kehânet, yıldızlar vs.” ile birlikte anılmıştır.<sup>81</sup> Bu hareket, sihri büyü haline getirerek kendilerini, büyü anlamında kullandıkları sihrin hakikatinin olduğunu ispata adanmışlar, bu konuda pek çok şeyle istidlalde bulunmuş, büyüünün tesir ve gücünün sınır tanımazlığını izaha çalışmışlardır.<sup>82</sup> Dolayısıyla bilgi kirlenmesinin çoğunun onlar vasıtasıyla gerçekleştiğini söylemek mümkündür. Böylesi gruplar her çağda var olmuşlar, “büyünün ne kadar tesirli” olduğunu anlatırken aslında kendilerinin “ne kadar güçlü” olduklarını, zira bu ilimlere hâkim bulduklarını vurgulamak istemişlerdir.

Bu konunun itikadî bir boyut taşıyıp taşımadığına gelince, *kabîn* ve *arrâf*'in aksine *sâbîn* tasdik edenin küfrüyle ilgili sahih bir hadis olmasa da<sup>83</sup> Hz. Peygamberin sihri helak edicilerden saydığını biliyoruz.<sup>84</sup> Zira 7.

---

sihir kavramının manası Türkçe'de şöyledir: Sihir: Arapça müzekker isim. 1-Büyü, büyücülük, göz bağcılık. 2-Sihir kuvvetini haiz olan cazibe, şedide, fettânlık 3-Şiir ve fesahat gibi insanı meftûn eden hüner ki buna sihr-i helal dahi derler yani haram olmayan büyücülük. Şemseddin Sami, *Kâmus-ı Türkî*, Dersâadet, 1317, s. 711. Burada büyücülük ile göz bağcılık aynı anlamda kullanılmıştır. Halbuki h. 4. ve 5. Yüzyıllarda sihir, temvîh/göz boyama olarak anlaşılabilmekteydi.

<sup>79</sup> İhvân-ı safâ, *Resâil*, (www.al-mostafa.com), 757, هو البيان والكشف عن حقيقة الشيء، وإظهاره، بسرعة العمل، وإحكامه

<sup>80</sup> ومنه الإخبار بما يكون قبل كونه والستدلال بعلم النجوم وموجبات أحكام الفلك، وكذلك الكهانة الزجر والقال

<sup>81</sup> İhvân-ı safâ, *Resâil*, 11, 101, 302, 743, 745.

<sup>82</sup> İhvân-ı safâ, *Resâil*, 747.

<sup>83</sup> İbn Hacer el-Askalânî, “Ne yaparsa yapsın sihirbaz felah bulmaz” ayetini açıklarken sihirbazın kâfir olmadığını, sihrin çeşitleri olduğunu zikreder. Sihri, büyü olarak anlayanların şifa bulmak için yine büyüye ihtiyaç duymaları ve faydalı şeyler için büyüye caiz görmeleri, büyücüyü küfre nispetten alıkoyar. Bkz. *Fethu'l-bârî*, 2558; Said b. Müseyyeb'den tedavi maksatlı ve fayda da kullanmak için bir çeşit büyü olan “nüşre”nin cevazına dair nakiller de ya yoruma veya rivayete temkinli yaklaşmak

yüzyıl Arap toplumu için olağanüstü kabul edilen ve şaşırtan her obje ve suje, kendisine tutku ile bağlanılmayı esas alan pagan zihniyetin yoğurduğu bir kültürün ürünüydü. Musa (as) zamanındaki sihirbazlar ise Firavun'un baskısıyla sihirlerini icra ediyorlar ve buna zorlanıyorlardı.<sup>85</sup> Firavun'un onları sihre yani hile ve hokkabazlık oyunlarına zorlaması, halkını etkilemek, onların tanrısı(!) olarak daha üstün bir kabiliyete sahip olduğu imajını vermek içindi. Sihirbazlar, yaptıkları hokkabazlıklara Firavun adına "tanrısallık" iddiası katıyorlar ve onu yüceltmiş oluyorlardı. Bununla birlikte ayetlerde sihrin, *büyyü* anlamına geldiği iddiasına karşı, burada görüldüğü gibi Firavun'un büyüye ve büyücülerin olağanüstü güçlerine inanmadığı ve onlardan korkmadığı hatta onları tehdit ettiği hatırlatılabilir<sup>86</sup> Benzer şekilde, Süleyman (as) zamanındaki gibi komplo, entrika ve iftiralarla toplum algısını yönetmek; onlara hakkı batıl, batılı hak göstermenin de *sibir* olduğu bilinmektedir. Dolayısıyla bu da helak edicilerdendir. Sihrin helak edici olması için *büyyü* anlamına gelmesi gerekmemektedir. Zaten Buhari'nin zikrettiği "helak edici yedi günah" içinde sadece şirk, kişiyi dinden çıkarır. *Büyyü* de şirktir. Hz. Peygamber, *sibir* kavramını kullanırken hem sihirbazlar ve yanlısama ustalarının hem de Câhiz'in ifadesiyle, tatlı dilleri ile sevilen ama fısıltılarıyla da insan ilişkilerini bozan, fitne ve fesatçıların eylem ve sözlerini kastetmiş olmalıdır. Zira Rasûl-i Ekrem, her iki insan tipinin de toplum üzerindeki etkisinin; o zaman için tevhit akidesine; birlik ve beraberliğe verdiği zararın farkındaydı. Kâhin, arrâf ve farklı isimlerdeki diğer "büyücülerin"

---

gerekmektedir. Fetvaların yüzyıllar içinde hatalı nakli ihtimaline karşı "Said b. El-Müseyyeb Fıkhi" bütün eserlerden toplanıp tedvin edilmeden bunun tam tespit ve mukayesesi zordur. Buhari, Tıb, 49; Krş. İbn Hacer, *Tağlîku't-ta'lik*, thk. Sadi Abdurrahman Musa, el-mektebetü'l-islâmî-Dâru Ammar, Amman, 1985, 5/49; Zira Peygamberimiz nüşre için "şeytan işidir" buyurmuştur. Ebû Dâvud, Tıb, 9,3868; Ayrıca bkz. Veli Atmaca, *Ağm*, s. 14. *Büyyü* anlamının daha çok "rukye, temime, tıvele" gibi kavramlarla taşınması ve şirk ilişkisine dair bkz. Zehebi, *Kitâbü'l-kebâir*, thk-trlk, Beşîr Muhammed Uyûn, (Beyrut-Dimaşk: Mektebetü dâri'l-beyân, 2010), 29.

<sup>84</sup> Buhari, "Tıbb", 48.

<sup>85</sup> "Şüphesiz ki biz, Günahlarımızı ve bize zorla yaptırdığın sihri affetmesi için Rabbimize inandık." Taha 20/73. Sihrin zorla yaptırılması sâhirin acziyetini ifade eder.

<sup>86</sup> Taha 20/71

müşrik; büyü çeşitlerinin ise şirk ve küfür olduğuna akaid ve fıkıh eserlerinde yer verilmektedir.<sup>87</sup>

Sihir ile büyüün kavramsal karşılığının aynı kabul edilmesi veya çağdaş ifadesiyle “büyünün, sihrin bir çeşidi” kabul edilmesi, literatürde büyü lehine genişleme alanı temin etmiştir. Gelenekte iki ayrı mana tek bir kavramla ifade edilince ister istemez “sihrin / büyüün” çeşitleri olduğu ve bazısının küfür olmayıp el çabukluğu, hile ve tahyîlât kabilinden olduğu söylenerek bunların öğrenilmesinin de icrasının da küfür olmadığı vurgulanmıştır.<sup>88</sup> Tespit edebildiğimiz kadarıyla büyüü bu şekilde meşrulaştıran ilk grup İhvân-ı Safâ; çeşitlere ayırarak bazısının küfür ve şirk bazısının büyük günah olduğunu ilk söyleyen de, eğer tespit doğru ise Râğıb İsfahânî’dir.<sup>89</sup> Büyünün ciddiyet ve ağırlığı, korkutucu, ürkütücü rengi ve kokusu ise her zaman bu konuda popüler malumata sahip olanlara “tanrısal bir güç” temin etmiştir. Hâlbuki sıradan (ciğer sahibi) canlıların başına gelen *hastalık* manası dışında eylemsel anlamda sihir, ya bir el çabukluğu veya can yakan bir tuzaktan ibarettir. Netice itibariyle lügatlerde; edebiyat ve tarih dilinde geçtiği şekliyle sihrin manası, hastalık, hile, tuzak ve fesattır. Bu manaları, anakronizme düşme tehlikesi olsa da *illüzyon* ve *komplo* gibi kavramlarla ifade etmek mümkündür. Şimdi bu öne çıkan manaları nasslarda yerine koyduğumuz zaman anlam bütünlüğünün ve mantık örgüsünün teşekkül edip etmediğine bakalım.

<sup>87</sup> “Kim bir arrâfa veya kahine gider ve onun söylediğini tasdik ederse Muhammed’e ineni inkar etmiş olur.” şeklindeki hadisler (İbrahim Canan, Kütüb-i Sitte, 9/8) fıkıh kitaplarında da yer bulur. Bkz. Cessâs, *Abkamü’l-Kurân*, thk. Muhammed Sadık Kamhâvî, Beyrut, 1992, 1/61. Cessâs, burada sâhir ile kâhin ve arrâfı müradif saymaktadır ki isabetli değildir. Sihirbaza uygulanacak hadd cezasının kılıçla vurulması/öldürülmesi olduğunu vurgulayan hadisin (Tirmizi, “Hudûd”, 27) *es-sâî bi’l-fesâd* çerçevesinde düşünülmesi ise sihrin *fesat* manasıyla uyumludur. Nitekim *sâbir* kavramı, yeryüzünde fesat çıkarmakla ilişkilendirmiştir. Cessâs’a göre göz boyamadan (temvîh) hileden (hudâ’) ibaret olan “sihr”in bir hakikati yoktur. Cessâs, *Abkamü’l-Kurân*, 1: 65-66, 69.

<sup>88</sup> İbn Hacer, *Fethu’l-Bârî*, 2558

<sup>89</sup> Krş. Râğıb İsfahânî, *Miḡredât*, thk. Muhammed Halil Aytânî, (Beyrut: Daru’l-fıkr, 2010), 231; İlyas Çelebi, “Sihir” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları) 37: 170.

#### 4. Ayetlerde *Sihir* Kavramının Kullanımı

Kur’ân-ı Kerîm’de sihir ve türevleri terim anlamıyla altmış yerde geçmekte, bunların kırktan fazlası Hz. Mûsâ, Hârûn ve Hz. Muhammed’le ilgili ayetlerde yer almaktadır<sup>90</sup>. Ebû Hanife’ye göre ayetlerde bahsi geçen sihir, gerçek olmayanı gerçekmiş gibi göstermek olup tamamen aldatmadan ibarettir. Hiledir, aslı ve hiçbir gerçek yanı yoktur.<sup>91</sup> Biz öncelikle Bakara Suresininin 102. ayetinin mealini burada vermemizin konunun çerçeve algısının çizilmesi açısından yerinde olacağını düşünüyoruz:

“Sonra (Yahudiler), Süleyman’ın hükümrânlığına dair şeytanların uydurdukları yalanların peşine takıldılar. Oysa Süleyman nankör olmadı. Fakat insanlara sihri öğreten şeytanlar -Allah, iki meleğe hiçbir şey indirmedigi halde-<sup>92</sup> yani Bâbilde’ki Hârut ve Mârut ise nankörlük ettiler.<sup>93</sup> Hâlbuki bu ikisi, her kime sihri öğretse muhakkak şöyle

<sup>90</sup> Çelebi, “Sihir” 37: 170. Ayrıca bkz. Polat, “Felak ve Nas Sureleri Bağlamında Sihir Mefhumu”, 213; Adil Bebek, “Ana Kaynaklara Göre Sihir” *Kuran Mesajı İlmî Araştırmalar Dergisi*, Sayı 9, (Temmuz 1998), 61-64.

<sup>91</sup> Emrullah Fatış “Meleklerin Masumiyeti Bağlamında Harut ve Marut Problemi” *Bilimname*, XXIV, 2013/1, (135-152) 140.

<sup>92</sup> Burası ara cümledir. *Keferû* fiilin faili Şeyâtûn ve ondan bedel Hârut ve Mârut’tur. Buradaki olumsuzluk mânın, nâfiye anlamı sebebiyle verilmiştir. Bu iki adam ve diğer şeytan tabiatlı insanların yaktukları fitne ateşi ve entrikayı meşru ve güzel göstermek için “bu bizim size öğrettiğimiz şeyler aslında kötü şeyler değil. İki meleğe öğretilen erdem ve barış tavidir.” gibi sözler söyledikleri anlaşılmaktadır. Böylece tuzak, fesat ve isyan (sihir) “kutsal bilgi-kutsal tavır” haline gelir ki her toplumda süreç böyle işler. Krş. Cessâs, *Abkamü’l-Kurân*, 1/70; *Yüce Kuran ve Açıklamalı-Yorumlu Meâlî*, haz. Abdülkadir Şener, Cemal Sofuoğlu, Mustafa Yıldırım, 15. (Bakara 2/102); Hayati Aydın, “İslâm İnançları Açısından Mucize, Kerâmet, Sihir ve İstidrac Kavramları Üzerine Bir İnceleme” *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: XVII, Sayı: 32 (Aralık 2015), 129-130; Cafer Karadaş, “Büyü ve Din –İslâmî Nokta-i Nazardan Bir Değerlendirme”, *Usûl*, I, 1 (2004), (111–135), 129-132; Ahmet Bedir, H. Hüseyin Tunçbilek, “Harut ve Marut İki Melek mi?” *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2002, Sayı, IV, 1-28; Emrullah Fatış “Meleklerin Masumiyeti Bağlamında Harut ve Marut Problemi” *Bilimname*, XXIV, 2013/1, 146-148.

<sup>93</sup> Yani Şeytan tabiatlı bu adamlar, Hz. Süleyman’ın hükümdarlığı aleyhine hile ve komploları yapmakla onun devletinden elde ettikleri imkan ve ihsanlara karşı nankörlük etmiş oldular. Krş. Kürşat Demirci, “Harut ve Marut” *DİA*,

diyorlardı: Biz ancak arabozucuyuz<sup>94</sup> Sakın ha (bize) nankörlük etme! Böylece (Yahudiler) bu ikisinden, (Hz. Süleyman'ın) adamı ile eşinin / arkadaşının<sup>95</sup> arasını nasıl bozacaklarının, onları birbirine nasıl düşüreceklerinin inceliklerini aldılar. Hâlbuki o sihir / hile ile Allah<sup>96</sup> izin vermeden hiç kimseye zarar veremezler. Böylece kendilerine zarar veren

---

16/262-264. Harut ve Marut kelimelerinin *Şeytanlar*'dan değil *nas/insanlar*'dan bedel olduğu kaydedilmiştir ki bu da mümkündür. Bkz. Ahmet Bedir, H. Hüseyin Tunçbilek, “Harut ve Marut İki Melek mi?”, 8-9.

<sup>94</sup> “Fitne” kavramı *imtihan, bozgunculuk ve fikir ayrılığı sokmak* anlamlarına gelmektedir ve burada *sibr* kavramıyla ilişkilidir. Buna göre mastar (fitnetün) ism-i fâil manasındadır ve bu iki adam, Yahudileri Hz. Süleyman'a karşı örgütleyen iki casus veya bozguncudur. Bununla birlikte bu kavram “meftûn olma, çok sevme” manalarına da gelir. فتنة gibi, mastarın ism-i mefûl manasına geldiğine misal Arapların şu sözüdür: إنسان عرضة النسيان “İnsan, nisyâna maruzdur.” İkinci manaya göre meal şöyle olur: “Biz sadece buna meftûnuz. Sihirden –hile ve tuzak kurmaktan- çok zevk alıyoruz.” Bu hastalıklı bir ruh halinin işaretidir. Hz. Süleyman'ın kavmindeki isyancılar, nasıl ki ona bağlı olanların kendi aralarında veya onunla bağları arasında fitne çıkarmak istemişlerse Hz. Peygamber zamanında Medine'deki Yahudi ve münafıklar da sahabe içinde veya onunla ashabının arasında fitne çıkarmak istemişlerdir.

<sup>95</sup> بين المرء و زوجته Burada “adam” ve “eşi” ifadeleri iki sebeple önemlidir. Birincisi, “el-mer” kelimesindeki lâ-m-ı tarif *abd-i hâricî* içindir “o adam ile onun eşi” demektir ki Hz. Süleyman'ın iki adamı manasına gelir. Eğer *istîğrak* için olursa da bütün adamlar ve onların eşleri demek olur. İkincisi ise eşi anlamına gelen kelimenin “zevc-eşi” olup “zevc-karısı” olmamasıdır. Zevc kelimesi *kadın* anlamına geldiği gibi (Nisa 4/20) *adam* manasına da gelmektedir (Bakara 2/230). Bununla birlikte *kişinin, eşiyle arasına girmek/arasını ayırmak* kullanıldığı yere göre anlamı değişen bir deyim olabilir. Türkçede de bir komutan askerleri eşleştirse ve eğitim için bir vazife (koşma, tırmanma vs.) verse şöyle diyebilir: “Hiç kimse eşinden ayrılmasın ve eşiyle arasına başkasını sokmasın!”. Buna göre, Yahudilerin arasını bozmak ve fitne sokmak istediği bu insanlar, ya Hz. Süleyman'a sadakatle bağlı yakın iki adamı veya ordusundaki –kardeşliğe benzer biçimde- eşleştirilmiş askerler, yöneticiler veya birbiriyle eşleştirilmiş/kardeş yapılmış toplumdur.

<sup>96</sup> Şu ayet-i kerime konumuza ışık tutar: Eğer seni aldatmak isterlerse (يخدعونك) bil ki Allah sana yeter! O seni bizzat kendi yardımıyla ve müminlerle destekleyen, onların kalplerini uzlaştırandır. Şayet yeryüzünde var olan her şeyi harcasaydın sen onların kalplerini uzlaştıramazdın. Fakat Allah onların arasını uzlaştırdı. Şüphesiz o azizdir aziz kılar; hikmet sahibidir ne yapacağını çok iyi bilir.” (Enfal 8/62-63) Onların arasına çok önceden beri fitne soğanlar Yahudilerdi.

ve faydası da olmayan şeyi öğreniyorlar. Oysa onlar çok iyi biliyorlardı ki kim bunu satın alırsa onun ahirette hiçbir nasibi yoktur. Kendilerini pazarladıkları şey ne kötüdür! Keşke bildikleriyle amel etselerdi.”<sup>97</sup>

İslam kültüründe var olan bir kavramın hangi manada kullanıldığının tespit edilebileceği en kullanışlı metin şüphesiz ki Allah kelamı olan Kuran-ı Kerim'dir. Zira bize *lafzî* tevâtürle aktarılmıştır. Bununla birlikte Kuran'da hangi manada kullanıldığı da etimolojik bir kaynak olan hadisler, özellikle de Cahiliye şiiri,<sup>98</sup> deyişler ve atasözleri ile mukayese neticesinde tespit edilebilir. Fakat burada hadis için dikkat edilmesi gereken, cerh ve tadil gibi usûl-i hadîse dair belli aşamalardan geçirilmiş ve sahihliği tespit edilmiş metinleri kullanmaktır. İlgili bazı ayetler aşağıda sıralanmıştır. Bunların zikrinin yeterli olacağı kanaatindeyiz.

*“Musa, haydi önce siz atın, dedi. Bir de baktı ki onların ipleri ve sopaları sibirleri sebebiyle ona, koşuyorlarmış gibi görünüyor.[...] Çünkü onların yaptıkları yalnızca bir sibirbaz hilesidir. Hiçbir sibirbaz ise [gerçeği her zaman örtmekte] başarılı olamaz.”*<sup>99</sup>

<sup>97</sup> Lafzen: Keşke bilselerdi” Fakat hemen önce muhakkak bildikleri vurgulandığı için burada kendilerinde var olan bilgiye göre davranmalarının tavsiye edildiği anlaşılmaktadır. Zira bu tip insanlar dünya menfaatleri karşısında ahiretlerini satmaktan çekinmezler. Bir hakikate elleriyle dokunsalar bile, eğer işlerine gelmiyorsa dokunma hislerinin temin ettiği bilgiye rağmen onu yok sayarlar.

<sup>98</sup> Câhız, cahiliye şiirinde sahih ile sakimin birbirine karıştığını hangi şiirin kime ait olduğunun çok net olmadığını söylese de önemli olan o şiirin varlığı ve şiirin pratikte *lafzen* rivayetinin esas olmasıdır. Mesela İbn Hişam'ın siyerindeki bilgilere tam olarak güvenilemese de şiirlere güvenilebilir zira şiiri *mana* ile rivayet pek mümkün değildir. Bir şiiri ancak bir şair mana ile rivayet edebilir yoksa şiirin vezni bozulur.

<sup>99</sup> Taha, 20/66, 69. “Sihirlediler” ifadesi Muhammed Bedreddin bin Molla Derviş Tillovî tarafından “Gerçek olmayan bir şeyin görüntüsünü oluşturdular” şeklinde açıklanmıştır. (hayyelû mâ leyse bi-hakîka” *Bedîn'l-beyân*, haz. Suat Yıldırım, (İstanbul: Osmanlı Yayınları, 1996), 107

Bu ayetler, sihrin bir hileden ibaret olduğunu söyleyen Hanefilerin ve bazı Şafililerin istidlal ettiği bir ayetlerdendir.<sup>100</sup> Manası açıktır.

*“Bir mucize / ayet gördükleri zaman dalga geçerler ve [gülerek] şöyle derler: Bu apaçık bir sibirten başka bir şey değil!”<sup>101</sup>*

Müşrikler bu ayet-i kerimede beyan edildiği şekliyle Hz. Peygamberin bir mucizesini gördüklerinde ona inanmamakta; onunla ve mucizeyle dalga geçmektedirler. Buna göre istihzâ tavrı eşliğinde şöyle demektedirler: “Bu apaçık bir hile, başka bir şey değil. Aslında böyle bir şey yok.”. Yani müşrikler kendi akıllarınca bu “yanılsamaya” inanacak değildirler. Bu sebeple şahit oldukları bu mucizeyi, alaylı bir tavır ile karşılamışlardır. Arapların büyüye çok ciddiye aldıklarını ve bir büyü olayı ile karşılaştıklarında korkak ve ürkek tavırlar takındıklarını veya bir kâhine ve arrâfa vahiy geldiğine inandıklarını; bunu da savaşıp savaşmamak, birini öldürüp öldürmemek gibi çok ciddi kararlara mesnet yaptıklarını kaynaklardan öğreniyoruz.<sup>102</sup>

*“Kâfirler [Mekke’li müşrikler] kendilerine, içlerinden bir uyarıcının gelmesine şaşıtlar ve şöyle dediler: Bu yalancı bir sâbirdir.”<sup>103</sup>*

Müşriklerin Hz. Peygambere “yalancı bir büyücü” demeleri bize, ondan aşırı derecede korktuklarını anlatması gerekmektedir. Zira Cahiliye Arapları düşman büyücüden korkarlardı. Bir de yalan ile büyü kavramlarının sıfat mevsuf uyumsuzluğunun giderilmesi icap etmektedir. Zira yalan, beyanda ortaya çıkan bir kusurdur ve büyücünün var olan gücü sebebiyle yalan söylemeye ihtiyacı yoktur. Aslında burada anlatılan şey Arapların maksadının, Allah’ın nusret ve ihsanı ile çok etkili ve mantıklı konuşan Hz. Peygamber’in inandırıcılığına zarar vermek ve onun toplum içindeki seçkin konumunu zedelemek olduğudur. O yüzden

<sup>100</sup> İbn Kudâme, *el-Muğnî*, thk. Muhammed Abdülkadir Atâ, (Beyrut: Dâru’l-kütübi’l-ilmîyye, 2009), 11: 135-136

<sup>101</sup> Sâffât, 37/14-15.

<sup>102</sup> Kalkaşendî, *Subbu’l-A’şâ*, 1: 454-465; Cevad Ali, *el-Mufasssal fî tarîhi’l-arab kable’l-İslam*, (Bağdad: Câmîatü Bağdâd, 1993), 6: 755-760 Özellikle Kalkaşendî “Evâbidü’l-arab” yani Araplara mahsus ve belirgin adetler arasında pek çok şey sayar ama “sihir” yoktur.

<sup>103</sup> Sâd, 38/4

şöyle demiş olmaları anlam bütünlüğüyle daha uyumludur: “Bu yalancı bir düzenbazdır.”

*“Rablerinden kendilerine ne zaman yeni bir öğüt gelse onlar mutlaka onu alaya alarak kulak verirler. O zulmedenler kalpleri (kafaları) çakır biçimde<sup>104</sup> ve gizlice şöyle fısıldaşırlar: Bu da ancak sizin gibi bir insan! Şimdi siz göz göre sibreye mi düşeceksiniz?”<sup>105</sup>*

Burada büyüünün ciddi ve korkutucu bir ağırlığından ziyade alay etme ve çakır keyif olmanın zevki ve rahatlığı söz konusudur. Öyleyse şu mana biraz daha uygundur: “Şimdi siz göz göre tuzığa mı düşeceksiniz?”

*“Durum böyle iken onlara “öldükten sonra muhakkak diriltileceksiniz!” desen inkârcılar şöyle derler: Bu apaçık bir sibirdir”<sup>106</sup>*

Manası açık ve net bir sözün nasıl “büyü” olarak nitelendirildiğinin izah edilmesi gerekmektedir. Kanaatimizce şu şekilde anlaşılması, mantık örgüsü bakımından daha uyumludur. “Bu apaçık bir tuzaktır! Görmüyor musunuz? Böyle söyleyerek sizi korkutmaya çalışıyor.” Müşriklerin Hz. Peygamberin çağrısını “tuzak, hile, aldatmaca” onu da, kendileri bile inanmadıkları halde “hilekâr, düzenbaz” şeklinde nitelemeleri Mekke’deki siyasi ikballelerinin tehlikeye düşmesi sebebiyledir. Ebu Musa el-Eşari’nin (ra) dediği gibi “Evlat! [Siyasi] Fitne insanı katıksız şaraptan daha fazla sarhoş eder”. Müşrikler de onun risâletini ellerindeki reislik ve siyasi imkân için büyük bir fitne olarak görmüşlerdi. Bu sebeple kendilerinin bile inanmadığı, akıl almaz iftiralar atmışlardır.

*“Siz ancak meshur bir adama tabi oluyorsunuz”<sup>107</sup>*

Bu ayet, müşriklerin içine düştükleri çaresizliği ve çelişkiyi ortaya koyar. Öyle ki müşrikler onu *Muhammedü'l-Emin* olarak nitelendirmişler ardından Medine döneminde münafıklar da “o her söylenene inanan, safdil biridir”<sup>108</sup> demişlerdir. Yani “aldatılmış”. İşte bu ayetteki ifade de,

<sup>104</sup> Lâhiyeten kulûbuhum: Kalpleri lehve dalmış, dünya ve eğlencesiyle çakır keyif olmuş, gaflette kalmış kalpler, demektir.

<sup>105</sup> Enbiya, 21/2-3

<sup>106</sup> Hud, 11/7

<sup>107</sup> Furkan 25/8; İsrâ 17/47

<sup>108</sup> Tevbe, 9/61 “O bir kulaktır”.



güvenilir biri olduğu için Mekkeliler onu birilerinin kandırıldığını, gizlice bazı sözler fısıldadığını onun da temiz yürekli olduğu için bunu vahiy zannettiğini, aslında tuzağa düştüğünü söyleyerek kendi siyasi gelecekleri için bir manevra yapmaya çalışmışlardır: “Siz kandırılmış ve aldatılmış bir adama uyuyorsunuz”. Bir diğer mana ise yukarıda geçtiği gibi “aklını kaybetmiş, hasta bir adama uyuyorsunuz.” şeklinde nakledilmiştir.

*“Onlara gösterdiğimiz her bir mucize öncekilerden daha büyüktü. Doğru yola dönsünler diye onları azaba uğrattık. (Onlar o halde bile) Ey Sâbir! Sana verdiği söze dayanarak bizim için rabbine dua et! Çünkü biz artık doğru yola gireceğiz(!)” dediler.*<sup>109</sup>

İlk dönem sözlüklerinden itibaren bu ayetin anlamı tartışılmıştır. Kapalılığın ve anlaşılmasının nedeni “sâhir” kelimesine verilen karşılık ve bu sözü söyleyenlerin samimi kabul edilmesidir. Hâlbuki ayette bahsedilen grubun daha önce hak dinle ve peygamberlerle alay eden insan tipinin bir örneğini oluşturduğu görülmektedir. Buna göre inanmayanlar, kendilerine azap gelmesine ve sıkıntı içinde olmalarına rağmen güya zayıflık göstermeden ve burnundan kıl aldırılmadan Musa (as) ile alay ederek şöyle seslenmişlerdir: Ey Hilekâr! Sana verdiği söze dayanarak bizim için rabbine dua et! Çünkü biz artık doğru yola gireceğiz (!)” Modern çağda da buna benzer ifadeler duymak mümkündür. Buna göre inançsız kimseler başlarına gelen felaketin Musa’nın rabbiyle alakası olmadığına, doğanın ve onun tabii döngüsünün ürettiği bir afet olduğuna inanıyorlar ve elbette Musa’nın duasıyla da düzelmeyeceğini düşünüyorlardı. Dolayısıyla bu sözü, istihza amacıyla söylediler. Allah Teâla bu tavra karşı yine de azabı kaldırdı. Buna çok şaşırırsalar da alaylı biçimde söyledikleri sözden yine dönmüşlerdi. Allah Teâla, onların alaylı bir üslupla söyledikleri cümleyi onları ilzam için, samimi bir dua gibi kabul etmiş ve neticede onların samimi olmadıklarını göstermiştir.<sup>110</sup>

<sup>109</sup> Zuhruf 43/48-49

<sup>110</sup> Allah’ın samimi olmayan çağrılara, belki onlara bir imkan daha vermek ya da sırf ilzam etmek, susturmak ve diğerlerine ibret için cevap verdiğine dair bir başka misal de münafıkların yaptığı samimiyetsiz dualarının kabulüdür: “Münafıkların bazıları Allah bize lütfedip mal mülk verirse biz onu mutlaka hayırlı işlere harcar ve kesinlikle iyi insanlardan oluruz, diye Allah’a söz vermişlerdi. Fakat Allah onlara istedikleri malı mülkü verince de cimrileşip o mala mülke sınımsız sarılmışlar ve

“Ey peygamber! Eğer biz sana vahyimizi yazılmış bir kitap halinde gönderseydik ve küfürde direnen o kimseler o kitaba elleriyle dokunsalardı yine de ‘bu apaçık sihirden başka bir şey değil’ derlerdi.”<sup>11</sup>

Bu ayette de *sibir*, sadece hakikatin zıddı olan hile ve aldatmaca, gerçek olmayan anlamında kullanılmıştır. Yani elleriyle dokunsalar da “bu gerçek değil sadece apaçık bir hile, aslında gönderilmiş böyle bir kitap yok, bizim gözümüze öyle geliyor” derlerdi. Dokunma duyusunun temin ettiği bilgiye rağmen gözlerinin yanıldığını iddia ederlerdi, demektir.

“Sibirbazlar atacaklarını atınca, Mûsâ dedi ki: “Sizin bu yaptığınız sibiridir. Allah, onu elbette boşa çıkaracaktır. Çünkü Allah, müfsitlerin işini düzeltmez.”<sup>12</sup>

Buradaki mana ise şu olmalıdır: “Sizin yaptığınız [hakikati örtmek için kurulmuş olan] hile / tuzaktır. Allah o tuzağı elbette bozacaktır”. Zira her sâhir müfsittir ve Allah müfsitlerin bozguncuların işini düzeltmez.

Felak ve Nas surelerinin *mekkî* veya *medenî* oluşuyla ilgili de “aktarım hataları” gerçekleştiği gibi<sup>13</sup> -mesela İbn Abbas ve Katade’den hem mekkî hem medenî rivayeti vardır-<sup>14</sup> İbn Mesud’dan gelen bir

---

sözlerinden dönmüşlerdi. Zaten onlar her zaman döneklik ederler.” (Tevebe 9/75-76)

<sup>11</sup> Enam 6/7

<sup>12</sup> Yunus 10/81

<sup>13</sup> Bir asır önce( hicri 2. Asır) Hz. Aişe’den rivayet edilen “peygamberimizin sihirlendiğine dair hadis” sonraki asırda (3.asır) Hz. Aişe’nin felak ve nas surelerinin için “medenidir” dediği rivayetine dönüşmüş ve artık bu şekilde aktarılmıştır. Halbuki Hz. Aişe’ye dayanan şeyhain rivayetinde Felak ve Nas surelerinin bu hadise üzerine nazil olduğuna dair bir cümle yoktur. Asırlar içinde gerçekleşen içtihat değişimi ve süzülmesine belki de en güzel misal Ebu Hanife’den gelen ve namaz abdesti olmayan birinin mushafa dokunup dokunamayacağı ile alakalı içtihadıdır. İbnü’l-Arabî, *Abkâmü’l-Kuran*’da “*Lâyemessubû illa’l-mutabbharûn*” ayetinin tefsirinde ondan caiz olduğu ve olmadığı yönünde iki görüş nakletmiştir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla bu iki görüşü nakleden son eser budur. Sonradan bu görüş, muhdes kimsenin mushafa dokunmasının caiz olmadığı yönünde “kesinleşmiştir”.

<sup>14</sup> Kurtubî, *Câmi*, 22: 567; Ayrıca bkz. Hidayet Aydar, “Muavvizeteyn Üzerine Bir Değerlendirme” *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2005, sayı 11, s. 6-7

rivayette Peygamberimiz şöyle buyurdular: Size azh<sup>115</sup> nedir söyleyeyim mi? O insanlar arasında laf taşıyan iftiracıdır.”<sup>116</sup> Müslim’de geçen bu rivayette *sibir* kelimesi geçmez fakat Kurtubî şöyle nakleder: “İbn Mesud şöyle dedi: Biz cabiliye devrinde sibire, azh derdik.”<sup>117</sup> İbn Mesud’a isnad edilen bu sözdeki sihir kelimesi Müslim’de yoktur. Buna rağmen bu metinde sihir, (*neffâsâta* atıfla) fesat ve insanların arasını bozmak anlamına gelmiştir. Zira İbn Hacer şöyle der “Âzıha ve müsta’zihanın sâhira ve müsteshira olduğu söylenmiştir. Sihre azh denmesinin sebebi, bunun yalan uydurma (*tahyîl*) olup hakikatinin olmamasıdır.”<sup>118</sup>

Sihrin büyü manasını kazanmasına veya sadece bu anlamda kullanılmasına dair kanaatler sonradan o kadar yanlış merkezde toplanmıştır ki İbn Abbas’a şu rivayet isnat edilmiştir: *Mısır’ın Ferâmâ denilen bir köyünde büyü<sup>119</sup> ilmi öğretilmiştir. Kim bunu yalanlarsa kâfirdir. Allah ve Rasûlünü yalanlamıştır. Zira bizât şâhit olunarak ve açıkça bilinen bir şeyi inkâr etmiştir*.<sup>120</sup> Bu nakle göre “büyüye inanmak” dini bir gerekliliktir. Yine Kurtubî, “Sahîhayn’de şöyle nakledilir” dedikten sonra “intehâ” yani “alıntı bitti” cümlesinden önce “Kuyuya geldi ve onu çıkardı” cümlesini kaydeder.<sup>121</sup> Hâlbuki Müslim’deki rivayette kuyudan hiçbir şey çıkarılmadan kuyunun kapatıldığı yer almaktadır.<sup>122</sup> Zayıf rivayetlerde, kaç

115 العضة

116 Müslim, Bâbü tahrîmi’nemîme, 2606

117 Kurtubî, *Câmi*, 2: 273

118 İbn Hacer, *Nihâye*, 623

119 Metinde “sihr” keimesi geçse de artık büyü kastedildiği için böyle tercüme edilmiştir.

120 Kurtubî, *Câmi*, 2: 276-277

121 Kurtubî, *Câmi*, 22: 570

122 Buhari’de rivayetin sonuna ravi tarafından “çıkarıldı” ibaresi ilave edilmiştir. Fakat Hz. Aişe’nin devam eden sözünden çıkarıldığı anlaşılıyor. Hz. Aişe’nin أفلا “Yoksa, hayır mı?” [yani netice nedir?] sözü yine ravi tarafından اي تنشّرت “Yoksa iyileşmedin mi?” diye izah edilmiş, peygamberimiz de “Muhakkak Allah bana şifa vermiştir...” buyurmuştur. Buhari, Tıb, 49; “Teneşserte” nuşre kökünden gelen bir fiildir. Nuşre ise lügatte deli veya hastanın şifa bulduğu ilaçtır. Buna göre teneşsur dirilmek, hayat bulmak, iyileşmek gibi manalara gelmektedir. İbn Side, *Muhkem*, 8/42-43 Ayrıca krş. Enbiya Yıldırım, *Hadis Problemleri*, 267

düğüm olduğunun “büyünün” ne kadar güçlü olduğunu gösteren tasvirlerle sihir malzemeleri “kuyudan çıkarılır”. Ne yazık ki bu tür yanlış aktarımlar sadece hata eseri olmamaktadır. Şehristâni, Mürchie’nin Gassâniyye grubunun kurucusu Gassân el-Kûfinin, Ebu Hanife’den kendi mezhebine benzer düşünceler naklederek onu Mürchie’den saydığını şaşkınlığını da ifade ederek nakleder.<sup>123</sup> Cahiliye Araplarında üç tür bilgi revaçta idi 1-ensâb, din ve tarih ilmi 2-rüya ilmi 3-kâhin [veya büyücülerin] ve kâfilerin elde ettiği yıldızlar (envâ) ilmi.<sup>124</sup> Sihir kavramı, üçüncü hicri asırdan itibaren çok hoyrat kullanılmış, astrolojiden kimyaya, botanikten büyüye, ne kadar şaşırtıcı bilgi çeşidi varsa bunların sahiplerine sâhir denmiştir.<sup>125</sup>

### Sonuç

Sihir ile alakalı yukarıdan beri öne çıkan manalardan hile ve göz boyama anlamı bize *illüzyon* kavramını hatırlatırken tuzak ve fesat anlamı ise toplumsal zeminde *kaos* ve *kargaşa*, siyasi zeminde ise *komplu* ve *isyan* gibi farklı kavramları hatırlatmaktadır. *Sibir* kelimesinin yüzyıllar içinde “büyü” anlamını taşıyor hale gelmesi şu sebeplerden kaynaklanmış olabilir:

-Kadim dinler ve mitolojilere dair yanlış bilgilerin sahih bilgilerle karışması,

-Sihir ile büyüü ilişkilendirdiği anlaşılan zayıf hadislerin mevcudiyeti,

-Büyünün, bir korkutma ve tahakküm şekli olmasından dolayı sihirle maksat ve mana yakınlığı kurulması,

-İlk bakışta nasıl olduğu çözülemeyen ve şaşırtıcı olan her sonuç için *sibir* kavramının kullanılması,

<sup>123</sup> Şehristânî, *Milal ve Nihal*, s. 130

<sup>124</sup> Şehristani, *Milal ve Nihal*, 441; Krş. Cahız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, thk. İbrahim Şemseddin, Beyrut, 2003, 1: 292

<sup>125</sup> İbn Haldun sihir ve tılsımlar ilmi başlığı altında Cabir bin Hayyan için “kebîru’s-saharatı” yani “büyücülerin” büyüü demiştir. *el-İber (Mukaddime kısmı)*, (Beyrut: Dâru’l-fıkr, 1996), 1: 655; Halbuki Cabir b. Hayyan iyi bir kimyacı idi. Fakat tıp, fizik, astronomi, matematik, felsefeden de anlıyordu. Fuat Sezgin, *İslam’da Bilim ve Teknik (Tıp-Kimya-Mineraller)*, (Ankara: Tüba Yayınları, 2007), 4: 99

-Bilgi ve kavramların kullanılması ve aktarılmasındaki dikkatsizlikler,

Buna göre sihir kelimesi tuzak, hile ve illüzyon anlamıyla birlikte yeniden yorumlandığında ayetlerdeki akışın daha anlaşılır olduğu söylenebilir. Sihir kavramını anlamca büyüye yaklaştıran zayıf hadislerin mevcudiyeti, bu gerçeğin anlaşılmasını güçleştirmiştir. Kuran-ı Kerim, müşrik Arapları çeşitli batıl inançlar sebebiyle suçlamışsa da “sihir” yapmakla suçlamamıştır. Zira Araplar arasında büyü çeşitleri olan fal okları, rukye, temime, tivele, kehanet vs. ile içki içme alışkanlığı çok yaygın olsa da *sihir* diye bilinen hokkabazlık ve göz boyama yaygın olmadığı gibi siyasi komplo / fesat, tuzak ve hile de itibar görmezdi. Zira temel eğlencenin kadın, içki, kumar ve şiir olması dışında “bâdiyenin adamları” yani bedeviler için göğüs göğse savaşmak esastı. *Hadarî* olmadıklarından politika ve siyasete biraz mesafeli idiler. Dolayısıyla Cahiliye Arap kültüründe komplo ve tuzak kurma, aldatma ve hile yapma, hoşlanılmayan, izzet ve şerefe yakışmayan davranışlardı. Bunun yerine mübareze / açık dövüş esastı. Yine de yukarıda ifade edildiği şekliyle Hz. Peygamber, sihri helak edicilerden saymıştır. Zira siyasette yaygın olmasa da toplumda bilinen, farklı anlamları ve bazı yönleriyle Müslümanlara zarar verebilecek bir kavram ve eylemdir. Hz. Musa (as) zamanında *mabârette*, Hz. Süleyman zamanında *siyâsette*, Hz. Peygamber zamanında ise *hitâbette* kendini gösteren sihrin, bütün zamanlarda bu üç çeşidinin de var olduğu söylenebilir. Buna göre sihir çoğunlukla *maharet*, *siyaset* veya *hitabet* alanlarında karşımıza çıkmaktadır.

### KAYNAKÇA

- Ahmed bin Hanbel, *Müsned*, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992)
- Atmaca, Veli, “Hadisler Çerçevesinde Cahiliyyede Majik Tedavi Geleneği'nin Kavramsal Boyutu” *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2010, cilt 10, sayı 1, 1-40
- Aydar, Hidayet, “Muavvizeteyn Üzerine Bir Değerlendirme” *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2005, sayı 11, 6-7.
- Aydın, Hayati, “İslâm İnançları Açısından Mucize, Kerâmet, Sihir ve İstidrac Kavramları Üzerine Bir İnceleme” *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: XVII, Sayı: 32 (Aralık 2015) 105-137.
- Aynî, Bedreddin, *Umdetü'l-kârî*, (I-XVI) thk. Sıdkı Cemil el-Attâr, Dâru'l-fikr, 1999,
- Bedir, Ahmet, H. Hüseyin Tunçbilek, “Harut ve Marut İki Melek mi?” *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2002, Sayı, IV, 1-28.
- Belâzürî, *Ensâbü'l-eşraf*, thk. Süheyl Zekkâr, Riyaz Zirikli, (Beyrut: Dâru'l-fikr, 1996)
- Buhari, *el-Câmiu's-sabih* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992)
- Câhız, , *el-Beyân ve't-tebyîn*, (I-II) thk. İbrahim Şemseddin, (Beyrut: 2003)
- Cahız, *Resâilü'l-Câhız*, (www.al-mostafa.com) ty.
- Cessâs, *Abkamü'l-Kurân*, thk. Muhammed Sadık Kamhâvî, (Beyrut: 1992)
- Cevad Ali, *el-Mufasssal fî tarihi'l-arab kable'l-İslam*, (Bağdat: Câmîatü Bağdâd, 1993)
- Cevherî, *Tâcü'l-lügâ (I-VI, 2563 sayfa) ty.*
- Çelebi, İlyas “Sihir” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları) 37: 170.
- Demirci, Kürşat, “Harut ve Marut” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları), 16: 262-264
- Ebu Davud, Sünen*, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992)
- Ebu Hilal el-Askerî, *Cemberetü'l-emsâl*, ty.

- Ebu Hilal el-Askerî, *el-Furûk el-Lüğaviyye*, thk. Muhammed İbrahim Selim, Dâru'l-ilm ve's-sekâfe, ty.
- Ebu Temmâm, *Dîvânü'l-hamâse*, (pdf) www.al-mostafa.com, erişim: 19.01.2018
- Ebu'l-alâ el-Maarrî, *Lüçûmiyyât*, (pdf) www.al-mostafa.com, erişim: 19.01.2018
- Ebu'l-alâ el-Maarrî, *Risâletü'l-ğufrân*, (pdf) www.al-mostafa.com, erişim: 19.01.2018
- Ebu'l-alâ el-Maarrî, *Risâletü's-sâbil ve's-sâhic*, (pdf) www.al-mostafa.com, erişim: 19.01.2018
- Ezherî, *Tebzîbü'l-lüğa*, (I-XI.) thk. Abdüsselam Muhammed Hârun, Muhammed Ali Neccâr, el-Müessesetü'l mısriyye, ty
- Fatiş, Emrullah “Meleklerin Masumiyeti Bağlamında Harut ve Marut Problemi” *Bilimname*, XXIV, 2013/1, 135-152.
- Halil b. Ahmed, *Kitabü'l-ayn*, (I-VIII) thk. Mehdi Mahzumi, İbrahim Sâmirâi, ty,
- İbn Mâce, *Sünen*, Çağrı Yay., İstanbul, 1992
- İbn Dureyd, *Cemberetü'l-lüğa*, thk. Remzi Münir Baalbeki, Dâru'l-ilm li'l-melâyîn, Beyrut, 1987
- İbn Faris, *Mucemu mekâyisi'l-lüğa*, thk. Abdüsselam Muhammed Hârun, Dâru'l-fikr, 1979.
- İbn Hacer, *en-Nihâye fî garîbi'l-hadîs ve'l-eser*, (Dımaşk: Dâru'bni'l-cevzî, 1430)
- İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, (Beyrut: Beytü'l-efkâred-devliyye, 2000)
- İbn Hacer, *Tağlîku't-ta'lik*, thk. Sadi Abdurrahman Musa, (Amman: el-Mektebetü'l-islâmî-Dâru Ammar, 1985)
- İbn Kuteybe, *Te'vîlü muhtelifi'l-hadîs*, thk. Muhammed Abdurrahim, (Beyrut: Dâru'l-fikr, 1995)
- İbn Sad, *Tabakât*, thk. Ali Muhammed Ömer, (Kahire: Mektebetü'l-hancî, 2001), 2: 176
- İbn Sîde, *el-Muhassas*, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut, ty,

- İbn Sîde, *el-Mubkem ve'l-mubîtu'l-a'zam*, (I-XI) thk. Abdülhamid Hündâvî, (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2000)
- İbnü'l-Arabî, *Abkâmü'l-Kuran (I-IV)* (Dımaşk: el-Mektebetü'l-asriyye, 2004)
- İhvân-ı safâ, *Resâil*, (pdf) www.al-mostafa.com, erişim: 19.01, 2018
- Karadaş, Cafer, “Büyü ve Din –İslamî Nokta-i Nazardan Bir Değerlendirme”, *Usûl*, I, 1 (2004), 111–135.
- Müslim, *el-Câmiu's-sahîb*, Çağrı Yay., İstanbul, 1992.
- Polat, Emanullah, “Felak ve Nas Sureleri Bağlamında Sihir Mefhumu” *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi*, 14/52, (Kış-2015), 203-220
- Râğıb İsfahânî, *Müfredât*, thk. Muhammed Halil Aytânî, (Beyrut: Daru'l-fikr, 2010)
- Sekkâkî, *Miftâhu'l-ulûm*, (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1987)
- Sezgin Fuat, *İslam'da Bilim ve Teknik (I-V)*, (Ankara: Tüba Yayınları, 2007).
- Şemseddin Sami, *Kâmus-ı Türkî*, Dersâadet, 1317.
- Yüce Kuran ve Açıklamalı-Yorumlu Meâlî*, haz. Abdülkadir Şener, Cemal Sofuoğlu, Mustafa Yıldırım, (İzmir: 2014)
- Zehebî, *Kitâbü'l-kebâir*, thk-tlk, Beşîr Muhammed Uyûn, (Beyrut-Dımaşk: Mektebetü dâri'l-beyân, 2010)



## KURTUBÎ TEFSİRİ'NDE HZ. MERYEM

Nefise Efe\*

### ÖZ

Hız. Meryem, adı Kur'an'da geçen tek kadın olması, isminin bir sureye verilmesi, hayatındaki ve şahsiyetindeki üstünlüklerle Kur'an-ı Kerim'in öne çıkan karakterinden birisidir. Hız. Meryem, Rabbinin rızasına uygun bir ömür geçirerek ismiyle müsemma olduğunu ispatlamıştır. O, çocuk doğurabilme ümidi azalmış bir anne-babadan dünyaya gelmiştir, ayrıca gençliğinin ilk yıllarında mucizevî bir şekilde babasız çocuk dünyaya getirmesiyle tarihe mal olmuş özel bir kadındır. Sonuçta tarihte bir dönüm noktası ve miladın başlangıcı kabul edilen bu doğumda en büyük pay, iffetli bir anne olan Hız. Meryem'e aittir.

Hız. Meryem, geçmişten günümüze hem İslam hem de Hristiyanlık dininde ideal bir kadın olarak kabul edilmiştir. Onun hayatı, günlük yaşamda insanlara örnek olduğu kadar bilimsel araştırmaların da konusu olmuştur. Bu çalışmada, tefsirde önemli bir yere sahip Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî'nin Hız. Meryem hakkındaki düşüncelerini *el-Câmi' li-Abkâmi'l-Kur'an* adlı eserinde nasıl ifade ettiği üzerinde durulmuştur.

**Anahtar Kelimeler:** Kur'an, Meryem, Kurtubî, Tefsir, Cebrail.

### VIRGIN MARY IN COMMENTARY OF QURTUBI

#### ABSTRACT

As being the only woman whose name is mentioned in the Quran and titled for a surah, and with the superiority in her life and characteristic, Maryam (Mary) stands out in the Qur'an. Maryam proved that she lived up to her name by spending her life on the will of God. She is a special woman due to both being born as a child of the parents who were almost at the end of fecundity and as miraculously giving birth her son without inseminated by a man. After all, as a virtuous mother she has the most important role in this birth accepted as a

---

\* Dr., Kur'an Kursu Uzman Öğreticisi, (Esendere Kız Kur'an Kursu Karabağlar/İZMİR), nefiseefe@yahoo.com.tr, ORCID ID: orcid.org/ 0000-0003-0457-192X.

Makalenin Hakemlere Gönderiliş Tarihi : 08/10/2018

Makalenin Hakemlerden Geliş Tarihi : 25/11/2018

turning point in history and the beginning of the Gregorian calendar. So, she has been represented as an ideal woman from past to present both in Christianity and in Islam. Thus, her life has been studied in scholarly work as well as taken as a role-model in daily life by people. In this article, I have examined the opinions of Abu Abdallah Muahmmad b. al-Qurtubi, who was one of the prominent mufassirs, on Maryam in his work *al-Cami' li-Ahqam al-Qur'an*.

**Keywords:** Qur'an, Maryam (Mary), Qurtubi, Tafsir, Gabriel.

## GİRİŞ

VII/XIII. yüzyılın önemli müfessirlerinden birisi olan Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, Endülüs'te doğmuş, sonra savaş nedeniyle Mısır'a gitmek zorunda kalmış, orada vefat etmiştir.<sup>1</sup> Kurtubî'nin hayatını geçirdiği VII/XIII. yüzyıl, önceki asırlardaki ilmî birikimlerin zirveye ulaştığı<sup>2</sup> ve tasnif edildiği bir zaman dilimidir. Kurtubî'nin yaşamını sürdürdüğü Endülüs<sup>3</sup> ve Mısır<sup>4</sup>, o dönemde oldukça verimli bir ilmî hayatın içindedir.<sup>5</sup> Kurtubî, yaşadığı zamanın ve zeminin ilmî birikiminden istifade ederek kaleme aldığı *el-Câmi' li-Abkâmi'l-Kur'an* adlı eserini miras bırakmıştır.

<sup>1</sup> ez-Zehebî, Şemsüddin Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Târîhu'l-İslâm ve Vefeyâtü'l-Meşâbirî ve'l-A'lâm*, (Thk. Ömer Abdüsselâm Tedmürî), Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrût, 1407/1987, L (sene 671-680), 74-75; es-Safedî, Selâhaddîn Halîl b. Aybeg, *el-Vâfi' bi'l-Vefeyât*, (Thk. Muhammed b. İbrâhîm b. Ömer, Muhammed b. el-Hüseyn b. Muhammed), Dâru'n-Neşr Franz Steiner, Wiesbaden, 1381/1962, II, 122; el-Makkarî, Ahmed b. Muhammed, *Neşbu't-Tîb min Ğusni'l-Endelüsü'r-Ratîb*, (Thk. İhsân Abbâs), Dâru Sâdir, Beyrût, 1968, II, 210.

<sup>2</sup> Mehmet Özdemir, *Endülüs Medeniyeti (İlim ve Kültür Tarihi)*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1997, s. 21.

<sup>3</sup> Mehmet Özdemir, "Endülüs", *DİA*, İstanbul, 1995, XI, 221; M. Kemal Atik, "Endülüs ve Kur'an İlimlerindeki Yeri", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Kayseri, 1985, Sayı: II, 287.

<sup>4</sup> Cengiz Tomar, "Mısır", *DİA*, Ankara, 2004, XXIX, 576.

<sup>5</sup> el-Kasabî Mahmûd Zelat, *el-Kurtubî ve Menbecühû fi't-Tefsîr*, Dâru'l-Ensâr, Kahire, 1399/1979, s. 65-103.

Tefsir geleneğinin önemli bir eseri olan Kurtubî'nin tefsiri üzerine hem Türkçe hem Arapça birçok akademik çalışma yapılmıştır.<sup>6</sup> Biz de *el-Câmi' li-Abkâmi'l-Kur'an*'da Kur'an'ın önde gelen figürlerinden birisi olan Hz. Meryem'in hayatını ve kişiliğini incelemeyi uygun bulduk.

Bu çalışmada, Hz. Meryem'in ailesi, mabede adanması, doğumu, hamileliği konularına Kurtubî'nin bakışını ayrı başlıklar halinde inceledik. Hz. Meryem'in ahlakına dair yeni bir başlık açtık. Hz. Meryem'in peygamber olup olmadığı tartışmasında müfessirin görüşünü ayrı bir başlık altında irdeledik. Hz. Meryem'e ilahlık isnadına bir başka başlıkta göz atıp sonuç bölümüyle makalemizi sonlandırdık.

### 1. HZ. MERYEM'İN AİLESİ

Kur'an-ı Kerim'de, Hz. Meryem'in, seçilmiş ailelerden biri olan İmran ailesine<sup>7</sup> mensup olduğu, babasının İmran<sup>8</sup>, annesinin ise İmran'ın hanımı<sup>9</sup> olduğu zikredilmektedir. Kurtubî, Al-i İmran (İmran ailesi) ifadesindeki آل/aile kelimesinin tefsirini Kur'an'da ilk geçtiği yer olan Bakara Suresi 49. ayette<sup>10</sup> yapmış, nesep yoluyla bağlansın veya bağlanmasın, aynı çağda yaşasın ya da yaşamasın bir kişiye ve onun dinine uyanların آل/aile kapsamında olacağını söylemiş, Âl-i Rasül'ü ve Âl-i

<sup>6</sup> Örneğin tefsir alanında el-Kasabî Mahmûd Zelat *el-Kurtubî ve Menbecühü fi't-Tefsîr*, Yusuf Abdurrahman el-Firt *el-Kurtubî el-Müfessir: Sîre ve Menbec*, Miftâh Senûsî Bel'am *el-Kurtubî: Hayâtühü ve Âsârühü'l-İlmîyye ve Menbecühü fi't-Tefsîr*, Meshûr Hasan Mahmûd Selmân *el-İmâmü'l-Kurtubî: Şeyhu Eimmeti't-Tefsîr*, Ali b. Süleymân el-Abid *el-Kurtubî Müfessir*, Ekrem Gülşen *Kurtubî Tefsirinde Esbâb-ı Nüzûl*, Ahmet Özbay *Kurtubî Tefsirinde Müşkilü'l-Kur'an*, Abdullah Bayram *Kurtubî ve Fıkahî Tefsiri*, Ramazan Gökmen *Kurtubî Tefsiri Mukaddimesinin Tefsir Usûlündeki Yeri*, İhsan İlhan *Kurtubî Tefsirinde Kıraat Olgusu*, Tahsin Peker *Klasik Dönem Tefsir Mukaddimelerinde Ulûmu'l-Kur'an (Kurtubî ve İbn Cüze'yy Örneği)*, Nefise Efe *Kurtubî'nin Kur'an İlimlerine Yaklaşımı* isimli çalışmalarını yapmışlardır.

<sup>7</sup> “إِنَّ اللَّهَ طَقَى آدَمَ وَنُوحًا وَآلَ إِبْرَاهِيمَ وَآلَ عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ” / *Mubakkak ke Allah, Adem'i, Nuh'u, İbrahim ailesini ve İmran ailesini alemlere üstün kıldı*” Al-i İmran (3/33).

<sup>8</sup> “وَمَرْيَمَ ابْنَتَ عِمْرَانَ” / *İmran kızını Meryem*” Tahrir (66/12).

<sup>9</sup> “إِذْ قَالَتِ امْرَأَتُ عِمْرَانَ” / *Hani İmran'ın hanım demiydi*” (Al-i İmran 3/35).

<sup>10</sup> “وَإِذْ جَعَلْنَاكُمْ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ” (Bakara 2/49).

Firavun'u<sup>11</sup> buna örnek vermiştir.<sup>12</sup> Ebû Leheb'in ve Ebû Cehil'in ise akrabalık bağı olsa bile Hz. Peygamber'in âlinden de ehlinden de kabul edilemeyeceğini söylemiştir. Buna Hz. Nuh'un oğlu hakkındaki, “O, *senin aileden değildir. Çünkü o salih, olmayan bir amel (sahibi)dir*”<sup>13</sup> ayetini delil getirmiştir.<sup>14</sup>

Kurtubî, İmran'ın ailesinin (âl) kim olduğu sorusuna ise ona inananların, bizzat İmran'ın kendisinin, Hz. İbrahim'in ailesinin veya Hz. İsa'nın olabileceği görüşlerini zikretmiş ama kendisi herhangi bir tercihte bulunmamıştır.<sup>15</sup>

İmran'ın kimliği hakkındaki tartışmalara değinen Kurtubî, İmran'ın Hz. Musa ve Hz. Harun'un babası olabileceğini, nesebinin ise İmran bin Yeshur bin Fâhâs bin Lâvî bin Yakub olduğunu ilk görüşte vermiştir. İkinci görüşün ise Hz. Süleyman'ın soyundan olan ve Hz. Meryem'in babası olan İmran bin Metân olduğunu aktarmış ama bir tercih yapmamıştır.<sup>16</sup> Fakat Al-i İmran Suresi 35. ayetin<sup>17</sup> tefsiri esnasındaki ifadelerinden onun ikinci görüşü benimsediği anlaşılmaktadır.<sup>18</sup> Hz. Meryem'in babasıyla ilgili bu karışıklığın diğer bir nedeni ise Hz. Meryem'e, Kur'an'da “*Ey Harun'un kız kardeşi*”<sup>19</sup> diye hitap edilmesidir.

11 “أَدْجُلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ / وَأَعْرِفْنَا آلَ فِرْعَوْنَ” (Bakara 2/50), “*Biz Firavun ailesini boğduk*” (Mü'min, 40/46).

12 el-Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-Endülüsî, *el-Câmi' li-Abkâmi'l-Kur'an*, (Thk. Sıdkı Muhammed Cemil-İrfan el-Aşşâ'), Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1415/1995, I, 359.

13 “قَالَ يَا نُوحُ إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرٌ لِلَّهِ” (Hud, 11/46).

14 Kurtubî, *el-Câmi' li-Abkâmi'l-Kur'an*, I, 359.

15 Kurtubî, *el-Câmi' li-Abkâmi'l-Kur'an*, IV, 59.

16 Kurtubî, *el-Câmi' li-Abkâmi'l-Kur'an*, IV, 59-60.

17 “إِذْ قَالَتِ امْرَأَتُ عِمْرَانَ رَبِّ إِنِّي نَذَرْتُ لَكَ مَا فِي بَطْنِي مُحَرَّرًا فَتَقَبَّلْ مِنِّي إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ” / *Hani İmran'ın hanımı, “Rabbim, karnındaki çocuğu hür olarak sana adadım. Benden kabul buyur. Şüphesiz sen bakkıyla işiten ve bilensin” demiştir?*” (Al-i İmran 3/35).

18 Kurtubî, *el-Câmi' li-Abkâmi'l-Kur'an*, IV, 59-60.

19 “يَا أُخْتُ هَارُونَ” (Meryem 19/28).

Kurtubî, Meryem Suresi 28. ayette geçen “*Ey Harun’un kız kardeşi*”<sup>20</sup> ifadesindeki Harun’un kim olduğu ve kardeşlikten neyin kastedildiği ile ilgili görüşleri şöyle sıralamıştır:

a) Buradaki Harun, Hz. Musa’nın kardeşi olan Hz. Harun’dur. “Biz seni ibadet etmede Harun gibi zannediyorduk. Nasıl olur böyle bir iş yaparsın?” anlamındadır.<sup>21</sup>

b) Hz. Meryem, Hz. Musa’nın kardeşi Hz. Harun’un soyundan geldiği için kardeşlik bağıyla Hz. Harun’a nisbet edilmiştir.<sup>22</sup>

c) Hz. Meryem’in Harun adında baba bir kardeşi vardı. İsrailoğulları arasında Hz. Musa’nın kardeşi Hz. Harun, örnek bir kişi kabul ediliyordu ve bereketinden yararlanmak maksadıyla onun adı çok veriliyordu.<sup>23</sup>

d) Buradaki Harun, o dönemdeki salih bir kişiydi ve öldüğü günü cenazesinde hepsi de Harun adını taşıyan kırkbin kişi vardı.<sup>24</sup>

e) O dönemde İsrailoğulları arasında kendisini tamamen Allah’a veren, Harun diye bilinen âbid birisi vardı. Hz. Meryem, önceleri onun yolunda gittiği için onun kardeşi olarak andılar. Çünkü Hz. Meryem de mabetlerin hizmetlerini görmek üzere adanmıştır. “Ey Saliha Kadın! Sen böyle bir iş yapacak birisi değildin” manasındadır.<sup>25</sup> Buraya kadar herhangi bir tercih yapmayan Kurtubî, konuya hadislerden getirdiği delille şöyle açıklama getirmiştir:

Ka’b’ul-Ahbar, Hz. Aişe’ye (ra), “Meryem, Musa’nın kardeşi Harun’un kız kardeşi değildi” deyince Hz. Aişe (ra) ona: “Yalan söyledin” dedi. Ka’b ona: “Ey mü’minlerin annesi! Eğer Rasûlullah (sav) böyle bir şey demişse o daha doğru söyler, daha iyi bilir. Aksi takdirde bildiğim kadarıyla aralarında altıyüz yıllık süre vardır”. Bunun üzerine Hz. Aişe

<sup>20</sup> “يَا أُخْتُ هَارُونَ” (Meryem 19/28).

<sup>21</sup> Kurtubî, *el-Câmi’ li-Abkâmi’l-Kur’ân*, XI, 27.

<sup>22</sup> Kurtubî, *el-Câmi’ li-Abkâmi’l-Kur’ân*, XI, 27.

<sup>23</sup> Kurtubî, *el-Câmi’ li-Abkâmi’l-Kur’ân*, XI, 27.

<sup>24</sup> Kurtubî, *el-Câmi’ li-Abkâmi’l-Kur’ân*, XI, 27.

<sup>25</sup> Kurtubî, *el-Câmi’ li-Abkâmi’l-Kur’ân*, XI, 27.

(ra) sesini çıkarmadı.<sup>26</sup> Kurtubî'nin Müslim'in, Sahih'inden aktardığı bir hadiste de el-Muğîre b. Şu'be'ye, Necran'a vardığında “Sizler “Ey Harun’un kız kardeşi!” diye okuyorsunuz hâlbuki Musa, İsa’dan şu kadar, şu kadar yıl öncedir” diye sorulmuş. O da bunu Allah Rasülü’ne (sav) sorunca, Peygamberimiz (sav) “Onlar peygamberlerinin ve kendilerinden önceki salihlerin isimlerini ad olarak veriyorlardı”<sup>27</sup> cevabını vermiştir.<sup>28</sup> Kurtubî, bu nakillerden sonra Hz. Musa ve Hz. İsa ile arasında uzun bir zaman geçtiği, isimler arasında benzerlik olduğu sonucuna ulaşmış, ayrıca çocuklara peygamberlerin isimlerini vermenin caiz olduğu da söylemiştir. Yani Hz. Meryem, Hz. Musa ile Hz. Harun’un kız kardeşi değildir, Hz. Meryem’in Hz. Harun’un kız kardeşi olduğu görüşü doğru kabul edilirse onun neslinden olduğu için ona böyle denilmiş olabilir demiştir.<sup>29</sup>

f) Kurtubî, son olarak, o dönemde adı Harun olan fâcîr bir kişi olduğunu Hz. Meryem’i ayıplamak ve azarlamak maksadı ile Harun’a nisbet ettiklerini aktarmıştır. “Senin baban da, annen de böyle kimseler değildi, sen nasıl böyle bir şey yaptın” anlamındadır. Ancak müfessir, bu görüşün yukarıda geçen hadis ile reddedildiğini söyleyerek konuyu sonlandırmıştır.<sup>30</sup>

Hz. Meryem’in annesinin adı Kur’an’da sadece “İmran’ın hanımı” olarak geçip açıkça zikredilmezken Kurtubî, onun isminin Hanne, babasının ise Fakud bin Kunbul olduğunu söylemiş ve Hz. Meryem’in annesi, Hz. İsa’nın da anneannesi olduğunu eklemiştir.<sup>31</sup>

## 2. HZ. MERYEM’İN MABEDE ADANMASI

Al-i İmran Suresi’ndeki “*Hani İmran’ın hanımı, “Rabbim, karnımdaki çocuğu hür olarak Sana adadım. Benden kabul buyur. Şüphesiz sen*

<sup>26</sup> Kurtubî, *el-Câmi’ li-Abkâmi’l-Kur’an*, XI, 27.

<sup>27</sup> Müslim b. Haccac el-Kuşeyrî, *el-Câmiu’s-Sahîh*, (Thk. Muhammed Fuad Abdülbâkî), Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, Beyrut, tsz., Âdâb, 1.

<sup>28</sup> Kurtubî, *el-Câmi’ li-Abkâmi’l-Kur’an*, XI, 27.

<sup>29</sup> Kurtubî, *el-Câmi’ li-Abkâmi’l-Kur’an*, XI, 27.

<sup>30</sup> Kurtubî, *el-Câmi’ li-Abkâmi’l-Kur’an*, XI, 27.

<sup>31</sup> Kurtubî, *el-Câmi’ li-Abkâmi’l-Kur’an*, IV, 61.

*hakkıyla işiten ve bilensin” demişti*<sup>32</sup> ayetinden Hz. Meryem’in, annesi tarafından, daha doğmadan Allah’a adandığı anlaşılmaktadır. Kurtubî’nin verdiği bilgiye göre de İmran’ın hanımı, doğum yapamayacak kadar ileri bir yaşta iken bir kuşun kursağından yavrusunun ağzına yiyecek boşalttığını görünce Rabbine kendisine bir evlat bağışlaması için dua etmiştir.<sup>33</sup> Eğer doğumunu yaparsa bu çocuğu hür kılacağını adamıştır. Hür olarak adamak (حُرٌّ)<sup>34</sup>, Allah için azad edilmiş, mabede hizmet edecek ve yalnızca o hizmetle uğraşacak, kendisini sadece Allah’ın ibadetine verecek anlamına gelmektedir.<sup>35</sup> Yani dünyaya ve dünya işlerine kölelikten hür kılınmış demektir.<sup>36</sup> İmran da hanımına “Yazık sana ne yapıyorsun? Ya doğurduğun dişi olursa?” deyince her ikisi de kedere kapılmıştır. Hanne henüz hamile iken İmran vefat etmiş ve bir kız çocuk dünyaya gelmiştir.<sup>37</sup>

### 3. HZ. MERYEM’İN DOĞUMU VE YETİŞTİRİLMESİ

İmran’ın hanımı Hanne bir kız çocuğu dünyaya getirdiğinde<sup>38</sup>, şaşkınlıkla “*Rabbim onu kız doğurdum*”<sup>39</sup> demiştir. Fakat Allah onun ne doğurduğunu daha iyi bildiği halde<sup>40</sup> annesi, o zamana sadece erkekler hür olarak mabedin hizmetine alındığı için<sup>41</sup> “*Erkek kız gibi değildir*”<sup>42</sup>

<sup>32</sup> “إِذْ قَالَتِ امْرَأَتُ عِمْرَانَ رَبِّ إِنِّي نَذَرْتُ لَكَ مَا فِي بَطْنِي مُحَرَّرًا فَتَقَبَّلْ مِنِّي إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ” (Al-i İmran 3/35).

<sup>33</sup> Kurtubî, *el-Câmi’ li-Abkâmi’l-Kur’an*, IV, 62.

<sup>34</sup> Halil b. Ahmed el-Ferâhîdî, *Kitâbu’l-Ayn*, (Thk. Mehdi Mahzûmî-İbrahim es-Sâmerrâî), Dâru Mektebeti’l-Hilâl, yrs., trs., III, 24; Muhammed b. Hasen İbn Düreyd, *Cemheretü’l-Lüğâ*, (Thk. Remzi Münir Baalbekkî), Daru’l-İlm lil-Melâyîn, Beyrut, 1987, I, 96; el-Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed, *Tebzîbü’l-Lüğâ*, (Thk. Muhammed Avz Mer’ab), Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, Beyrut, 1422/2001, III, 277.

<sup>35</sup> Kurtubî, *el-Câmi’ li-Abkâmi’l-Kur’an*, IV, 62.

<sup>36</sup> Kurtubî, *el-Câmi’ li-Abkâmi’l-Kur’an*, IV, 62-63.

<sup>37</sup> Kurtubî, *el-Câmi’ li-Abkâmi’l-Kur’an*, IV, 66-67.

<sup>38</sup> “فَلَمَّا وَضَعَتْهَا” (Al-i İmran 3/36).

<sup>39</sup> “رَبِّ إِنِّي وَضَعْتُهَا أُنْثَى” (Al-i İmran 3/36).

<sup>40</sup> “وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا وَضَعْتَ” (Al-i İmran 3/36).

<sup>41</sup> Kurtubî, *el-Câmi’ li-Abkâmi’l-Kur’an*, IV, 63; IV, 67.

demiştir. Ay hali oldukları için ve erkeklerle beraber oturup kalkmaları uygun olmadığı için o güne dek kızların mabede hizmetine verilmesi uygun görülüyordu.<sup>43</sup> Annesi de, erkek çocuk doğuracağını ümit ettiği için “hür” olarak adanmış<sup>44</sup> ve verdiği adığa sadakatini ilk olarak “*Ona Meryem adını verdim*”<sup>45</sup> diyerek göstermiştir. Çünkü Meryem, onların dilinde “Rabbinin hizmetçisi” anlamına geliyordu.<sup>46</sup>

Hz. Meryem’in annesi, çocuğun korunması için “*Ben onu da soyunu da kovulmuş şeytandan sana sığdırırım*”<sup>47</sup> demiştir. Kurtubî, buradaki “*وَأَيُّهَا* / *soy*” kelimesinin özel olarak evlat hakkında kullanıldığını söylemiştir. Kurtubî, Müslim’in Sahih’inden Hz. Peygamber’in (sav) “Şeytanın dürtmediği hiçbir çocuk yoktur. Şeytan dürttüğü için çocuk ağlayarak doğar. Bundan tek istisna Meryem ve oğludur” dediğini sonra da dilerseniz “*وَأَيُّهَا أَعْبُدُهَا بِكَ وَذُرِّيَّتَهَا مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ*” ayetini okuyun rivayetine eserinde yer vermiştir.<sup>48</sup> Müfessir, bunu İmran’ın hanımının duasının kabul olduğunun işareti olarak kabul eder, çünkü şeytan, peygamberler ve veliler de dâhil bütün Ademoğlunu dürtmüş ama Hz. Meryem ve oğlu bundan istisna kalmıştır.<sup>49</sup> Bu, her ikisinin özelliklerinin göstergesidir ama şeytanın onlarla birlikte bulunmasından korunmuş değildir.<sup>50</sup> Çünkü Hz.

<sup>42</sup> “وَأَيُّهَا الدَّكْرُ كَمَا لَأُنْتَى” (Al-i İmran 3/36).

<sup>43</sup> Kurtubî, *el-Câmi’ li-Abkâmi’l-Kur’an*, IV, 62.

<sup>44</sup> Kurtubî, *el-Câmi’ li-Abkâmi’l-Kur’an*, IV, 62.

<sup>45</sup> “وَأَيُّهَا سَمِّيْتُهَا مَرْيَمَ” (Al-i İmran 3/36).

<sup>46</sup> el-Begavî, Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes’ud, *Meâlimü’t-Tenzîl fî Tefsîri’l-Kur’an*, (Thk. Muhammed Abdullah en-Nemr, Osman Cum’a Dumeyriyye, Süleyman Müslim el-Harş), Dâru Tayyibe, yrs. 1417/1997, II, 30; es-Sa’lebî, Ebû İshak Ahmed b. İbrahim, *el-Keşf ve’l-Beyân an Tefsîri’l-Kur’an*, (Thk. Ebû Muhammed b. Aşûr), Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, Beyrut, 1422/2001, III, 55; ez-Zemahşerî, Ebû’l-Kâsım Carullah Mahmûd b. Ömer, *el-Keşşâf an Hakâiki Çavâmidü’t-Tenzîl ve Uyûni’l-Ekâvîli fî Vücûhi’t-Te’vîl*, Dârü’l-Kitabi’l-Arabî, Beyrût, 1407, I, 161.

<sup>47</sup> “وَأَيُّهَا أَعْبُدُهَا بِكَ وَذُرِّيَّتَهَا مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ” (Al-i İmran 3/36).

<sup>48</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, (Thk. Şuayb el-Arnaut), Müessesetü’r-Risale, Beyrut, 2001, XII, 106; Müslim, Fezail, 40.

<sup>49</sup> Kurtubî, *el-Câmi’ li-Abkâmi’l-Kur’an*, IV, 64.

<sup>50</sup> Kurtubî, *el-Câmi’ li-Abkâmi’l-Kur’an*, IV, 64.



Peygamber'in (sav) de dediği gibi her bir Ademoğluna onun yanından ayrılmayan bir şeytan görevlendirilmiştir.<sup>51</sup> Ayrıca şeytanın herkesi dürtmesi herkesi saptırabileceği anlamına da gelmez.<sup>52</sup> Böyle bir şeyi düşünmek yanlıştır, çünkü Allah şeytana “Benim kullarım üzerinde senin hiçbir hakimiyetin yoktur”<sup>53</sup> demiştir.<sup>54</sup>

“*Bunun üzerine Rabbi onu güzel bir kabul ile kabul etti*”<sup>55</sup> ayetinin tefsinde Kurtubî, “*فَتَقَبَّلَ/ kabul etmek*” kelimesinin, terbiyesini ve işlerini üstlenmek, kutlu olanların yoluna iletmek, bir an bile olsa azab etmemek anlamlarına geldiğini nakletmiştir.<sup>56</sup> Allah'ın Hz. Meryem'i, güzel bir bitki gibi büyütmesi<sup>57</sup> ise yaratılışını ne eksik ne fazla, gayet güzel bir şekilde tamamlaması manasındadır.<sup>58</sup> Hz. Meryem'in bir günde, başka çocuğun bir yılda büyüdüğü kadar büyümesi yorumu<sup>59</sup> ise biraz abartılı bir anlatımdır.

#### 4. HZ. MERYEM'İN MABEDE TESLİMİ VE HZ. ZEKERİYYA'NIN HİMAYESİNE VERİLMESİ

Kurtubî'nin aktardığı bir görüşe göre annesi, Hz. Meryem'i gelişinceye kadar büyütüp sonra serbest bırakmıştır. Diğer bir görüşe göre de kızını kundağa sarıp mescide göndermiş, böylece adağını yerine getirerek elini ondan tamamen çekmiştir.<sup>60</sup> Bakımını üstlendikten sonra

<sup>51</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li-Abkâmi'l-Kur'an*, IV, 64.

<sup>52</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li-Abkâmi'l-Kur'an*, IV, 64.

<sup>53</sup> “إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ” (Hicr 15/42).

<sup>54</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li-Abkâmi'l-Kur'an*, IV, 64.

<sup>55</sup> “فَتَقَبَّلَهَا رَبُّهَا بِقَبُولٍ حَسَنٍ” (Al-i İmran 3/37).

<sup>56</sup> Beğavî, *Meâlimü't-Tenzîl*, II, 31; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, III, 56.

<sup>57</sup> “وَأَنْبَتَهَا نَبَاتًا حَسَنًا” (Al-i İmran 3/37).

<sup>58</sup> Beğavî, *Meâlimü't-Tenzîl*, II, 31; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, III, 56; Kurtubî, *el-Câmi' li-Abkâmi'l-Kur'an*, IV, 65.

<sup>59</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li-Abkâmi'l-Kur'an*, IV, 65.

<sup>60</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li-Abkâmi'l-Kur'an*, IV, 63.

Hız. Zekerıyya'nın ona sütanne tutmasından<sup>61</sup> Hız. Meryem'in mescide bebekken getirildiğini anlıyoruz.

Hız. Meryem mabede teslim edilince onun bakımını kim üstlenecek tartışması yaşanmıştır.<sup>62</sup> Hız. Zekerıyya, "Onu almaya en çok hak sahibi benim. Çünkü teyzesi benim yanımdadır" demiştir, çünkü Hız. Meryem'in annesi Hanne'nin kız kardeşi Eşyi', Hız. Zekerıyya'nın hanımıydı.<sup>63</sup> Diğer İsrailoğullarının "Hayır biz onu almaya daha hak sahibiyiz. Çünkü o bizim büyük ilim adamımızın kızıdır"<sup>64</sup> demeleriyle hahamlar arasında yaşanan tartışma üzerine kur'a çekilmiştir. Herkes Tevrat'ı yazdığı kendi kalemini getirmiştir. Kalemlerini akan suya atmaları, suyun akıntısında sürüklenip gitmeyen kişinin de Hız. Meryem'i himaye etmesi konusunda ittifak edilmiştir.<sup>65</sup> Hız. Peygamber'in (sav) haber verdiği göre, "Diğer kalemler suyun akıntısına kapılıp gitti, fakat Zekerıyya'nın kalemi üstte kaldı".<sup>66</sup> Kurtubî bunun, bir peygamber olan Hız. Zekerıyya'nın eliyle ortaya çıkan bir mucize olduğunu söylemiştir.<sup>67</sup> Sonuçta Allah, Hız. Meryem'in bakımıyla Hız. Zekerıyya'yı görevlendirmiştir.<sup>68</sup> Yani Rabbi Hız. Meryem'i Hız. Zekerıyya'nın himayesine vermiş, bunu ona takdir buyurmuş, ona kolaylaştırmıştır.<sup>69</sup>

<sup>61</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li-Abkâmi'l-Kur'an*, IV, 67.

<sup>62</sup> "ذَلِكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْعَجَبِ نُوحِيهِ إِلَيْكَ وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يُلْقُونَ أَقْلَامَهُمْ أَيُّهُمْ يَكْفُلُ مَرْيَمَ وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يَخْتَصِمُونَ" / İşte bunlar, sana vahyettiğimizi gayb haberlerindendir. Meryem'in bakımını hangisi üstlenecek diye kura çektiklerinde sen onların yanında değildin. Bu konuda tartıştıkları zamanda sen yanlarında değildin" (Al-i İmran 3/44).

<sup>63</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li-Abkâmi'l-Kur'an*, IV, 81. Kurtubî'nin bu tercihi ile Mukatil'den (Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, (Thk. Ahmed Ferîd), Dâru İhyâi't-Türâsi, Beyrut, 1423, I, 272) rivayet edilen Hız. Zekerıyya'nın hanımının Hız. Meryem'in kız kardeşi olduğu rivayetini reddettiğini anlıyoruz. Kurtubî, *el-Câmi' li-Abkâmi'l-Kur'an*, IV, 67; IV, 71-72 ve XI, 20-21.

<sup>64</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li-Abkâmi'l-Kur'an*, IV, 67.

<sup>65</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li-Abkâmi'l-Kur'an*, IV, 82.

<sup>66</sup> el-Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail, *el-Câmiu's-Sabîh*, (Thk. Muhammed Zühayr b. Nâsır), Dâru Tavğı'n-Necât, yrs., 1422, Şehadât, 30.

<sup>67</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li-Abkâmi'l-Kur'an*, IV, 82.

<sup>68</sup> "وَكَفَّلَهَا زَكَرِيَّا" (Al-i İmran 3/37).

<sup>69</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li-Abkâmi'l-Kur'an*, IV, 66.

Hız. Zekerriyya, Hız. Meryem'i himayesine alınca onun için mihrab<sup>70</sup> adında özel bir yer yapmıştır. Hız. Zekerriyya, yaşı ilerlediğinde buraya ancak bir merdivenle çıkılabiliyordu. Ayrıca ücretle sütanne tutmuştu. Kapıyı da üzerine kapattığı için Hız. Zekerriyya'dan başka kimse girmiyordu. Büyüyünceye kadar böyle devam etti. Ay hali olduğu zaman, onu evine götürür ve teyzesinde kalırdı.<sup>71</sup> Ay hali bitince gusleder ve Hız. Zekerriyya da onu tekrar mihrabına götürürdü.<sup>72</sup>

Kurtubî, "Hız. Zekerriyya onun yanına, mihraba her girişinde yanında bir rızık bulurdu"<sup>73</sup>, ayetindeki "رِزْقًا" kelimesini, yaz mevsiminde gelen kış meyvesi, kış mevsiminde gelen yaz meyvesi olarak yorumlamıştır.<sup>74</sup> Hız. Zekerriyya, "Ey Meryem, bu sana nereden geliyor?"<sup>75</sup> diye sorunca Hız. Meryem, "O, Allah tarafındadır" dedi.<sup>76</sup> Hız. Meryem'in "Allah dilediği kimseyi hesapsız rızıklandırır"<sup>77</sup> demesi<sup>78</sup> üzerine Hız. Zekerriyya, ona bunları veren, bana da bir evlat bağışlamaya kadırdır diye düşünüp Allah'a dua etmiş<sup>79</sup> ve "Rabbim, bana katından tertemiz bir nesil ver, muhakkak ki sen duayı işitensin"<sup>80</sup> demiştir. Kurtubî, Hız. Zekerriyya'nın bu duasından çocuk

70 "كَلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّا الْمِحْرَابَ" (Al-i İmran 3/37).

71 Kimi ilim adamları Hız. Meryem'in ay hali olmadığını söylemişlerdir. Kurtubî, *el-Câmi' li-Abkâmi'l-Kur'an*, IV, 67.

72 Kurtubî, *el-Câmi' li-Abkâmi'l-Kur'an*, IV, 67.

73 "كَلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّا الْمِحْرَابَ وَجَدَ عِنْدَهَا رِزْقًا" (Al-i İmran 3/37).

74 Kurtubî, *el-Câmi' li-Abkâmi'l-Kur'an*, IV, 67.

75 "قَالَ يَا مَرْيَمُ أَنَّى لَكَ هَذَا" (Al-i İmran 3/37).

76 "قَالَتْ هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ"

77 "إِنَّ اللَّهَ يَرْزُقُ مَنْ يَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ" (Al-i İmran 3/37).

78 Kurtubî, bu sözün Hız. Meryem'e ait olabileceği gibi yeni bir cümle de olabileceğini söylemiştir ama bizce siyak-sibak açısından ifadenin Hız. Meryem'e ait olması daha uygundur.

79 "هُنَالِكَ دَعَا زَكَرِيَّا رَبَّهُ"

80 "قَالَ رَبِّ هَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ ذُرِّيَّةً طَيِّبَةً إِنَّكَ سَمِيعُ الدُّعَاءِ" (Al-i İmran 3/38).

sahibi olmanın rasüllerin ve sıddıkların bir sünneti olduğu sonucuna varmış ve çocuk istemekle ilgili ayet ve hadislerden deliller sunmuştur.<sup>81</sup>

Hiz. Zekerriya mihrapta namaz kılariken melekler ona Allah'tan bir kelimeyi tasdik edici, bir efendi, nefesine hakim ve salihlerden bir peygamber olan Yahya'yı Allah'ın müjdelediğini haber vermişlerdir.<sup>82</sup> Hiz. Zekerriya'nın "Ben çok yaşlanmış karım da kısırken benim nasıl çocuğum olur?!" demesi üzerine Allah "Öyledir, Allah dilediğini yapar" demiştir.<sup>83</sup> Hiz. Zekerriya buna dair bir işaret isteyince Allah, "İşaretin, ima etmen dışında insanlarla üç gün konuşmamandır. Rabbini çok an, akşam sabah tesbih et" demiştir.<sup>84</sup>

## 5. HZ. MERYEM'İN HAMİLELİĞİ VE HZ. İSA'NIN DOĞUMU

Hiz. Meryem'in buraya kadarki hayatı, Al-i İmran Suresi'nde anlatılırken bundan sonraki hayatı, Meryem Suresi başta olmak üzere farklı surelerde zikredilmiştir. Allah, Hiz. Peygamber'e (sav), önceki kıssadan ayrı, yeni bir kıssanın başlangıcı olarak<sup>85</sup> "Kitap'ta Meryem'i de an. Hani ailesinden ayrılarak doğu tarafında bir yere çekilmişti"<sup>86</sup> şeklinde hitap etmiştir. Mabedi koruması, ona hizmet etmesi ve orada ibadet etmesi için nezredilen Hiz. Meryem, Allah'a ibadet etmek için insanlardan ayrı bir tarafa çekilmişti ve onlardan uzaklaşmıştı.<sup>87</sup> Onun ay halinden veya lohusalıktan temizlenmek için ayrı bir yere çekildiğini söyleyenler olsa da

<sup>81</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li-Abkâmi'l-Kur'an*, IV, 67-69.

<sup>82</sup> "فَنَادَتْهُ الْمَلَائِكَةُ وَهُوَ قَائِمٌ يُدْعَى فِي الْمِحْرَابِ أَنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكَ بِيحْيَى مُدَقَّقًا بِكَلِمَةٍ مِنَ اللَّهِ وَسَيِّدًا وَخَوْرًا وَنَبِيًّا مِنْ" (Al-i İmran 3/39).

<sup>83</sup> "قَالَ رَبِّ أُنِّي يَكُونُ لِي غُلَامٌ وَقَدْ بَلَغَنِي الْكِبَرُ وَامْرَأَتِي عَاقِرٌ قَالَ كَذَلِكَ اللَّهُ يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ" (Al-i İmran 3/40).

<sup>84</sup> "قَالَ رَبِّ اجْعَلْ لِي آيَةً قَالَ آيَتُكَ أَلَّا تُكَلِّمَ النَّاسَ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ إِلَّا زَوْجًا وَادُّكْرًا وَتَكَلِّمَ كَثِيرًا وَتَسْمِعَ بِالْعَشِيِّ وَالْإِنِّكَارِ" (Al-i İmran 3/41).

<sup>85</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li-Abkâmi'l-Kur'an*, XI, 18.

<sup>86</sup> "وَادُّكْرًا فِي الْكِتَابِ مَرْيَمَ إِذِ انْتَبَذَتْ مِنْ أَهْلِهَا مَكَانًا شَرْقِيًّا" (Meryem 19/16).

<sup>87</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li-Abkâmi'l-Kur'an*, XI, 18.

Kurtubî, birinci görüş için “Bu, güzel bir açıklamadır” diyerek tercihini ortaya koymuştur.<sup>88</sup>

Müfessir, Hz. Meryem'in “مِنْ أَهْلِهَا / ailesinden” kastedilenin, beraberinde bulunanlar<sup>89</sup> olduğunu söylerken; tek başına ibadete vermek için girdiği bu mekânın da mescidin doğu tarafında mihraba yakın bir yerde olduğunu belirtmiştir.<sup>90</sup> Burada özellikle “شَرْقِيًّا / doğu” tarafının zikredilmesi, Hıristiyanların nurların doğudan yükseldiğine dair inançları sebebiyledir.<sup>91</sup> Hıristiyanlara göre de yeryüzünün en hayırlı yeri doğu yönü olduğu için Hz. Meryem, Hz. İsa'yı bu cihette doğurmuş ve sonuçta onlar bu yönü kible edinmişlerdir.<sup>92</sup>

Müfessirimiz, “Diğer insanlarla arasına bir perde germiştir. Derken, Biz ona ruhumuzu gönderdik. Ona tam bir insan şeklinde göründü”<sup>93</sup> ayetindeki ruhun, Allah ruhları cesetlerden önce yarattığı için<sup>94</sup> Hz. İsa'nın ruhu olduğu görüşünü aktarsa da bunu tercih etmemiş, Hz. Meryem'e gelen ruhun Cebrail olduğu görüşünü benimsemiştir.<sup>95</sup> “Ona tam bir insan şeklinde göründü”<sup>96</sup> ayetini de buna delil olarak sunmuştur.<sup>97</sup> “رُوحَنَا / Ruhumuzu” kelimesinde ruhun Allah'a izafe edilmesi ise

<sup>88</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li-Abkâmi'l-Kur'an*, XI, 18.

<sup>89</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li-Abkâmi'l-Kur'an*, XI, 18.

<sup>90</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li-Abkâmi'l-Kur'an*, XI, 18.

<sup>91</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li-Abkâmi'l-Kur'an*, XI, 18.

<sup>92</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li-Abkâmi'l-Kur'an*, XI, 18.

<sup>93</sup> “فَأَنزَلْنَا مِنْ دُونِهَا حَجَابًا فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا.” (Meryem 19/17).

<sup>94</sup> “Rabbin Âdemoğullarının sulplerinden zürriyetlerini almış ve onları kendilerine karşı şahit tutarak, “Ben sizin Rabbiniz değil miyim?” demişti. Onlar da, “Evet, şahit olduk” demişlerdi. Kıyamet günü, “Biz bundan habersizdik” dememeniz için böyle yaptık” (A'raf 2/172). “Ruhlar, toplanmış gruplara benzerler. Önceden birbiriyle tanışanlar, uzlaşırlar. Tanışmayanlar ayrı düşerler, pek anlaşılamazlar.” (Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, XXVI, 482; Buhârî, *Enbiya*, 2; Müslim, *Birr*, 159; Ebu Davud, *Edeb*, 19.)

<sup>95</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li-Abkâmi'l-Kur'an*, XI, 18.

<sup>96</sup> “فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا.” (Meryem 19/17).

<sup>97</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li-Abkâmi'l-Kur'an*, XI, 18.

onun şerefi ve değeri dolayısıyla.<sup>98</sup> Hz. Meryem'in Cebrail'i görebilecek gücünün olmadığı için Cebrail Hz. Meryem'e insan suretinde görünmüştür.<sup>99</sup>

Hz. Meryem, insan suretinde güzel bir şekle sahip bir adamın perdeyi aşarak yanına geldiğini görünce; onun kendisine kötülük yapmak istediğini zannedip,<sup>100</sup> “Senden, Rahman'a sığınırım. Eğer takva sahibibir kişiyisen, dedi.”<sup>101</sup> Buradaki “تَقِيًّا” kelimesi, kendisinden sakınılması gereken birisi demektir.<sup>102</sup> Bunun üzerine “O (Cebrail), Ben ancak senin Rabbinin gönderdiği elçisiyim. Sana temiz bir oğul vermek için geldim, dedi.”<sup>103</sup> Kurtubî, Cebrail'in haber verenin kendisi olduğu için “لَأَهَبَ / vermem için” kelimesinin “ben” zamiri ile geldiğini söylemiştir.<sup>104</sup>

Hz. Meryem, Cebrail'in sözlerini duyunca; bunun hangi yolla gerçekleşeceğini sormak için, “Bana hiçbir insan dokunmadığı ve ben iffetsiz de olmadığuma göre benim nasıl bir oğlum olabilir?” dedi.<sup>105</sup> Kurtubî, “وَمَا يَمَسُّنِي بَشَرٌ” / hiçbir insan dokunmadı” ifadesini, nikâh; “وَمَا أَكُّ بَعِيًّا” / ben iffetsiz de değilim” ifadesini de zina olarak tefsir etmiştir. Hz. Meryem'in burada “وَمَا أَكُّ بَعِيًّا” / ben iffetsiz de değilim” demesi te'kid içindir. Çünkü onun “وَمَا يَمَسُّنِي بَشَرٌ” / hiçbir insan dokunmadı” demesi, helâl ve haram bütün yolları kapsar.<sup>106</sup> Kurtubî'nin aktardığı diğer bir açıklamaya göre de, Hz. Meryem, bu çocuğun gelecekte evleneceği kocasından mı yoksa Allah'ın vastasız

<sup>98</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li-Abkâmi'l-Kur'an*, XI, 18.

<sup>99</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li-Abkâmi'l-Kur'an*, XI, 18.

<sup>100</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li-Abkâmi'l-Kur'an*, XI, 19.

<sup>101</sup> “قَالَتْ إِنِّي أَعُوذُ بِالرَّحْمَنِ مِنْكَ إِنْ كُنْتَ تَقِيًّا” (Meryem 19/18).

<sup>102</sup> el-Ezherî, *Tebzîbü'l-Lügâ*, IX, 279; İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem el-Ensârî er-Rüveyfî, *Lisânü'l-Arab*, Dâru Sâdır, Beyrut, 1414, XV, 403.

<sup>103</sup> “قَالَ إِنَّمَا أَنَا رَسُولُ رَبِّكِ لِأَهَبَ لَكِ غُلَامًا زَكِيًّا” (Meryem 19/19).

<sup>104</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li-Abkâmi'l-Kur'an*, XI, 19.

<sup>105</sup> “قَالَتْ أَنَّى يَكُونُ لِي غُلَامٌ وَمَا يَمَسُّنِي بَشَرٌ وَمَا أَكُّ بَعِيًّا” (Meryem 19/20).

<sup>106</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li-Abkâmi'l-Kur'an*, XI, 19.

olarak yaratacağı bir şekilde mi olacağını öğrenmek istediği için böyle konuşmuştur.<sup>107</sup> Hz. Meryem'in bu sözleri üzerine Cebrail, onun gömleğinin yakasından veya kolundan üflemiş ve hemen Hz. İsa'ya gebe kalmıştır.<sup>108</sup>

Cebraîl'in üflemesinin Hz. Meryem'in rahmine ulaşması sonucunda hamile kaldığını söyleyenlere cevap olarak bazı âlimler, Hz. Meryem'in, Cebrail'in üflemesiyle yaratılmadığını, eğer öyle olsaydı çocuğun bir kısmı melek bir kısmı insan olacağını söylemişlerdir. Kurtubî konunun devamında o günün şartlarında orijinal olabilecek şu ifadeleri söylemiştir: Allah Hz. Âdem'i yaratıp onun neslinden söz aldığı anda alınca, suyun bir bölümü babaların sulblerine bir bölümü de annelerin rahmine koymuştur. İki su birleştiği zaman çocuk olur. Allah bu iki türlü suyu, bir bölümünü rahminde bir bölümünü de sulbünde olmak üzere Hz. Meryem'de bir arada yaratmıştır.<sup>109</sup> Cebrail sulbüne, şehveti harekete gelsin diye üflemiştir. Çünkü kadının şehveti harekete gelmedikçe hamile kalmaz.<sup>110</sup> Hz. Cebrail'in üflemesiyle sulbünde bulunan su, şehvetin harekete geçmesiyle rahmine düşmüştür. Böylelikle her iki su birbirine karışmış ve bundan dolayı da hamile kalmıştır. Allah'ın “*O birşeyin olmasını*

<sup>107</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li-Abkâmi'l-Kur'an*, XI, 19.

<sup>108</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li-Abkâmi'l-Kur'an*, XI, 19.

<sup>109</sup> Kurtubî'nin Hz. Meryem'in rahminde meni hücrelerinin ve yumurtalık hücrelerinin aynı anda bulunduğu görüşü bazı tefsir kitaplarında ve makalelerde yer almıştır. Örneğin Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dîni Kur'an Dili*, Akçağ Yayınları, Ankara, trs., VII, 434-435; Mehmet Okuyan, “Kur'an'da Hz. Meryem Mucizesi”, *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, Yıl: 2005, Sayı: 16, s. 150-151; Abdullah Karaca, “Kur'an-ı Kerim'de Hz. Meryem'in Hamileliği ve Kendisine Gönderilen Ruh”, *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2015, Yıl: 1, Cilt: 1, Sayı: 2, s. 66.

<sup>110</sup> Kurtubî'nin bu düşüncesi, tıbbın bize verdiği bilgilerle çelişmektedir. Çünkü çocuk sahibi olabilmek için orgazm olmanın şart olmadığı ancak orgazm olmanın, gebeliğin oluşmasına yardım ettiği ortaya çıkarılmıştır. Çünkü gebelik, sperm ile yumurtanın birleşmesi sonucunda oluşan embriyonun, rahime yerleşmesiyle olur. [www.hurriyetaile.com/sizin-icin/cinsellik/orgazm-olmadan-hamile-kalinirmi\\_21083.html](http://www.hurriyetaile.com/sizin-icin/cinsellik/orgazm-olmadan-hamile-kalinirmi_21083.html), <http://jinekoloji.com/gebelik-icin-kadinda-orgazm-sart-midir>.

*dilirse*<sup>111</sup> yani herhangi bir varlığı yaratmak isterse “Ona, “Ol” der o da *oluverir*”<sup>112</sup> ayetinin anlamı budur.<sup>113</sup>

Hız. Meryem’e cevap niteliğinde “*Evet, öyle. Rabbin: “O, Bana kolaydır. Biz onu insanlar için bir ayet, katımızdan bir rahmet kalmak için böyle takdir ettik. Bu, hükmü verilmiş bir iştir” dedi*”.<sup>114</sup> Onun hamileliği, Allah’ın kudretine dair hayrete düşürücü ayetti<sup>115</sup> ve bu konuya dair hüküm levh-i mahfuzda yazılmış ve takdir edilmiştir.<sup>116</sup>

“*Derken ona hamile kaldı. Onunla yalnız başına uzak bir yere çekildi*”.<sup>117</sup> Hız. Meryem, kavminin kendisini kocasız bir çocuk dünyaya getirmesi sebebiyle ayıplamasından kaçmak için vadinin en uzak yerine yani Beyt-i Lahm vadisine gitmiştir.<sup>118</sup> Kurtubî, İbn Abbas’tan Hız. Meryem’in hamile kalmasıyla birlikte hemen doğum yaptığını aktarmış; ayetteki hamile kalmasının akabinde kavminden uzakça bir yere çekilmesini de buna delil göstermiştir.<sup>119</sup> Yine İbn Abbas’tan rivayetle güneş doğduğu sırada kavminin yanından ayrılmış, öğlen vakti taşıdığı bir bebek ile birlikte yanlarına gelmiştir. Gebe kalması ve doğurması bir gündüzün üç saati içerisinde gerçekleşmiştir.<sup>120</sup> Kurtubî, Hız. İsa’nın altı, sekiz<sup>121</sup> veya dokuz aylıkken doğduğu görüşlerini de aktarmış<sup>122</sup> ama “Ancak bizim İbn

111 “وَإِذَا قَضَىٰ أَمْرًا” (Al-i İmran 3/47).

112 “فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ” (Al-i İmran 3/47).

113 Kurtubî, *el-Câmi’ li-Abkâmi’l-Kur’ân*, IV, 88.

114 “فَقَالَ كَذَلِكَ قَالَ رَبُّكَ هُوَ عَلَيَّ هَيِّئْ وَلَنَجْعَلَنَّ آيَةً لِلنَّاسِ وَرَحْمَةً مِنَّا وَكَانَ أَمْرًا مَّقْضِيًّا” (Meryem 19/21).

115 Kurtubî, *el-Câmi’ li-Abkâmi’l-Kur’ân*, XI, 19.

116 Kurtubî, *el-Câmi’ li-Abkâmi’l-Kur’ân*, XI, 19.

117 “فَحَمَلَتْهُ فَانْتَبَذَتْ بِهِ مَكَانًا قُرْبًا” (Meryem 19/22).

118 Sa’lebî, *el-Keşf ve’l-Beyân*, VI, 210.

119 Kurtubî, *el-Câmi’ li-Abkâmi’l-Kur’ân*, XI, 19.

120 Kurtubî, *el-Câmi’ li-Abkâmi’l-Kur’ân*, IV, 26.

121 İkrime, Hız. İsa’nın bu özelliğini korumak üzere sekizinci ayda doğan çocukların yaşamadığını söylemiştir. Kurtubî, *el-Câmi’ li-Abkâmi’l-Kur’ân*, XI, 21.

122 Sa’lebî, *el-Keşf ve’l-Beyân*, VI, 210; ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III, 10.



Abbas'tan zikrettiğimiz rivayet daha sahih ve daha güçlüdür. Doğrusunu en iyi bilen Allah'tır" diyerek tercihini ortaya koymuştur.<sup>123</sup>

Müfessirimiz, Hz. Meryem'in hamilelik yaşı ile ilgili Taberî'den şöyle bir nakilde bulunmuştur<sup>124</sup>: Hristiyanlara göre Hz. Meryem, Hz. İsa'ya onüç yaşındayken gebe kalmış, Hz. İsa'nın göğe kaldırılmasına kadar da otuziki yıl ve birkaç gün dünyada kalmıştır. Yine Hristiyanlar, Hz. Meryem'in Hz. İsa'nın göklere kaldırılmasından sonra altı yıl daha yaşadığını iddia ederler. Buna göre Hz. Meryem elli küsur yaşında vefat etmiş<sup>125</sup> demektir.<sup>126</sup>

“Doğum sancısı onu kuru bir hurma ağacına dayanmak zorunda bıraktı. “Keşke bundan önce ölseydim de unutulup gitseydim” dedi”<sup>127</sup> ayeti, Hz. Meryem'in doğum sancıları dolayısıyla tutunacak bir şeye ihtiyaç duyduğuna, dayanacak bir şey aradığına işaret eder.<sup>128</sup> Ayrıca “أَجَاءَ” fiili, “جَاءَ” fiilinin hemze ile müteaddi kılınmış halidir. Gelmek zorunda bıraktı, mecbur etti, götürdü<sup>129</sup> gibi manalara gelir.<sup>130</sup>

“جَذَعِ النَّخْلَةَ / Kuru bir hurma ağacı”, üzerinde herhangi bir dalı ve yaprağı olmayan, çölün ortasında kurumuş hurma gövdesi, kütüğü demektir.<sup>131</sup> Bunun için sadece “hurma ağacına” dememiştir.<sup>132</sup>

Hz. Meryem, kötü zanlarda bulunulmasından, fitnelere maruz kalmaktan, kendisine iftira atılmasından korktuğu için Kur'an'da

<sup>123</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li-Abkâmi'l-Kur'an*, XI, 21.

<sup>124</sup> et-Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr, *Târibu'r-Rusûl ve'l-Mülûk*, Dârü't-Türâs, Beyrut, 1387, I, 585.

<sup>125</sup> et-Taberî, *Târibu'r-Rusûl ve'l-Mülûk*, I, 585; ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III, 10.

<sup>126</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li-Abkâmi'l-Kur'an*, XI, 19.

<sup>127</sup> “فَأَجَاءَهَا الْمَخَاضُ إِلَى جَذَعِ النَّخْلَةِ فَالَتْ يَا لَيْتَنِي مَثٌ قَبْلَ هَذَا وَكُنْتُ نَسِيًّا مَنِيًّا” (Meryem 19/23).

<sup>128</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li-Abkâmi'l-Kur'an*, XI, 19.

<sup>129</sup> İbn Düreyd, *Cemheretü'l-Lüğâ*, III, 1308; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, I, 52.

<sup>130</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li-Abkâmi'l-Kur'an*, XI, 20.

<sup>131</sup> Halil b. Ahmed, *Kitâbü'l-Ayn*, I, 221; el-Ezherî, *Tebzîbü'l-Lüğâ*, I, 257.

<sup>132</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li-Abkâmi'l-Kur'an*, XI, 20.

bildirildiğine göre “*Keşke bundan önce ölseydim de unutulup gitseydim*”<sup>133</sup> dedi.<sup>134</sup> Ayrıca buradaki “*نَسِيًا/unutulup gitmek*” kelimesinin, Arapça’da yolcunun küçük bir kazığı, ipi gibi unutableceği eşyası veya kaybolduğunda rahatsız olmadığı değersiz şeyi anlamına<sup>135</sup> geldiğini söylemiştir.<sup>136</sup> Başka bir rivayete göre de bu sözcük, bir kadının ahyali esnasında kullandığı ve attığı bez parçaları manasına gelmektedir.<sup>137</sup>

Hız. Meryem ölüm temenni ederken “*Alt tarafından “Üzülme, Rabbin sana altında bir dere akıttı”*”<sup>138</sup> diye bir ses duymuştur. Kurtubî, bu sesin Cebrail’e, Hız. İsa’ya veya bir meleğe ait olabileceği görüşlerini aktarmış ama birinci görüşün daha kuvvetli olduğunu söylemiştir.<sup>139</sup> Onun üzülmesini doğum yapmasına bağlayan müfessir,<sup>140</sup> ayetteki “*سَرِيًّا*” kelimesinin üstün özellikleri bulunan efendi, şerefli kimse anlamına geldiğini ve bundan da kastın Hız. İsa olduğunu zikretmiştir. Cumhur ise “*سَرِيًّا*” sözcüğünün hurma kütüğünün yanındaki su arkına işaret ettiğini söylemiştir. Bu suyu kesilmiş küçük bir ırmaktı ve Allah, Hız. Meryem için yeniden akıtmıştır.<sup>141</sup>

Hız. Meryem’e “*O kuru hurma ağacını kendine doğru salla! Senin üzzerine derilmiş, taze hurma düşsün*”<sup>142</sup> diye seslenilmiştir. Allah, Hız. Meryem’e kuru hurma kütüğünü “*salla*” emrini vererek, ölüleri dirilteceğine dair bir mucizeyi göstermiştir.<sup>143</sup> Kuru hurma kütüğünü

<sup>133</sup> “يَا لَيْتَنِي مِتُّ قَبْلَ هَذَا وَكُنْتُ نَسِيًّا مَنْسِيًّا” (Meryem 19/23).

<sup>134</sup> Kurtubî, *el-Câmi’ li-Abkâmi’l-Kur’an*, XI, 20.

<sup>135</sup> Halil b. Ahmed, *Kitâbü’l-Ayn*, VII, 304; el-Ezherî, *Tebzîbü’l-Lügâ*, XII, 56.

<sup>136</sup> Kurtubî, *el-Câmi’ li-Abkâmi’l-Kur’an*, XI, 20.

<sup>137</sup> Kurtubî, *el-Câmi’ li-Abkâmi’l-Kur’an*, XI, 20.

<sup>138</sup> “فَنَادَاهَا مِنْ تَحْتِهَا أَلَّا تَحْزَنِي قَدْ جَعَلَ رَبُّكِ تَحْتَكِ سَرِيًّا” (Meryem 19/24).

<sup>139</sup> Kurtubî, *el-Câmi’ li-Abkâmi’l-Kur’an*, XI, 21.

<sup>140</sup> Kurtubî, *el-Câmi’ li-Abkâmi’l-Kur’an*, XI, 21.

<sup>141</sup> Kurtubî, *el-Câmi’ li-Abkâmi’l-Kur’an*, XI, 21.

<sup>142</sup> “وَهَزَيْ إِلَيْكَ بِجِدْعِ النَّخْلَةِ تُسَاقِطُ عَلَيْكَ رَطْبًا حَيًّا” (Meryem 19/25).

<sup>143</sup> Kurtubî, *el-Câmi’ li-Abkâmi’l-Kur’an*, XI, 22.

salladıktan sonra “رُطْبًا جَنِينًا / *derilmiş taze hurma*” dökülmesi müfessirin dikkat çektiği başka bir konudur.<sup>144</sup> İbn Abbas'a göre içi boş hurma kütüğünün dallarının çıkması, dallarında tomurcukların oluşması, yeşermesi arkasından sararıp kızarması ve olgunlaşıp taze hurma olması göz açıp kapayıncaya kadar sürede gerçekleşmiş ve bu taze hurmalar onun önüne yaralanmadan dökülmüştür.<sup>145</sup>

Kurtubî, “O *kuru hurma ağacını kendine doğru salla! Senin üzerine derilmiş, taze hurma düşsün*”<sup>146</sup> ayetinden Allah'ın Ademoğlunu elinden geldiğince rızık için çalışmakla görevlendirdiği hükmünü çıkarmıştır.<sup>147</sup> Çünkü Allah, Hz. Meryem'e bir mucize vermek için hurma ağacını sallamasını emretti. Rızık elde etmek için çalışmak da tevekküle aykırı değildir.<sup>148</sup> Hz. Meryem mabetteyken Hz. Zekeriyya onun yanına her girdiğinde bir rızık buluyordu.<sup>149</sup> O zaman rızık kendisine, herhangi bir çaba sarf etmeksizin gelmişti ama doğum yapınca hurma ağacını sallaması emredildi. Çünkü Allah, Hz. Meryem'in kalbinde hiçbir düşünce yokken vücudunu yormadı. Hz. İsa'nın doğumuyla onun sevgisi kalbine yerleşince rızıkını kazanma işini kendisine bıraktı ve kulları hakkında geçerli olan sebeplere yapışmak şeklindeki ilâhî sünnete göre davranmasını emretti.<sup>150</sup> Yine müfessirimiz, doğum yapması zorlaşan veya lohusa bayanın ve yeni doğan çocuğun taze hurma yemesinin faydalarını da zikretmiştir.<sup>151</sup>

Taze hurma düştükten sonra Hz. Meryem'e, “*Artık ye iç, gözün aydın olsun. Eğer insanlardan birini görürsen “Gerçekten ben, Rahman'a oruç*

<sup>144</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li-Abkâmi'l-Kur'an*, XI, 22.

<sup>145</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li-Abkâmi'l-Kur'an*, XI, 23.

<sup>146</sup> “وَهَرَّتْ لِيَابِكِ بِمِدْحِ الْتَحْلَةِ تُسَاقِطُ عَلَيْكَ رُطْبًا جَنِينًا” (Meryem 19/25).

<sup>147</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li-Abkâmi'l-Kur'an*, XI, 23.

<sup>148</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li-Abkâmi'l-Kur'an*, XI, 23.

<sup>149</sup> “كُلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّا الْمِحْرَابَ وَجَدَ عِنْدَهَا رِزْقًا” (Al-i İmran 3/37).

<sup>150</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li-Abkâmi'l-Kur'an*, XI, 23.

<sup>151</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li-Abkâmi'l-Kur'an*, XI, 23.

*adadım. Onun için bugün hiçbir insanla konuşmayacağım” de*<sup>152</sup> diye seslenilmiştir. Bu, derilmiş taze hurmadan ye, akan sudan iç, peygamber olan evladını görmekle de gözün aydın olsun manasındadır.<sup>153</sup> Yani müfessir, yeme içme fiillerine meful takdir etmiştir.

Kurtubî, Hz. Meryem’in adadığı orucun, susmak mı yoksa bilinen oruç mu olduğu görüşlerine tefsirinde yer vermiştir. Allah ona Cebrail vasıtasıyla, insanlarla konuşmaktan uzak durmasını, bu işi oğluna havale etmesini, bu mucize yoluyla da temiz olduğunun ortaya çıkmasını istediğini söylemiştir.<sup>154</sup> Ayetteki “فَقُولِي / de” emri de sözlü olarak değil de işaretle bunu anlat demektir.<sup>155</sup> Yine bu ayet, şerrinden korkulan kişilere karşı susmanın vacip olduğunun delilidir.<sup>156</sup> Çocuk doğduktan sonra “*Bunun üzerine çocuğa işaret etti*”<sup>157</sup> demesi de Hz. Meryem’in konuşmama emrine itaat ettiğinin yani müfessirimizin dediği gibi Hz. Meryem’in susma orucu tuttuğunun delilidir.<sup>158</sup>

Tefsirde Hz. Meryem zamanındaki ümmetin sünnetinde orucun, hem yemekten hem de konuşmaktan uzak durmayı gerektirdiği bildirilmiştir. Müfessir, “Bizim oruç tutmaktaki sünnetimiz (yolumuz) ise çirkin sözler söylemekten uzak durmaktır” diyerek dinimizdeki farkı söylemiş ve bunu hadislerle<sup>159</sup> delillendirmiştir.<sup>160</sup>

<sup>152</sup> “فَكُلِّي وَاشْرَبِي وَعَيْنًا فَإِنَّمَا تَرَيْنِ مِنَ الْبَشَرِ أَحَدًا فَقُولِي إِنِّي نَذَرْتُ لِلرَّحْمَنِ قَوْلًا فَلَنْ أُكَلِّمَ الْيَوْمَ إِنْسِيًّا” (Meryem 19/26).

<sup>153</sup> Kurtubî, *el-Câmi’ li-Abkâmi’l-Kur’an*, XI, 24.

<sup>154</sup> Kurtubî, *el-Câmi’ li-Abkâmi’l-Kur’an*, XI, 25.

<sup>155</sup> Kurtubî, *el-Câmi’ li-Abkâmi’l-Kur’an*, XI, 25.

<sup>156</sup> Kurtubî, *el-Câmi’ li-Abkâmi’l-Kur’an*, XI, 25.

<sup>157</sup> “فَأَشَارَتْ إِلَيْهِ” (Meryem 19/29).

<sup>158</sup> Kurtubî, *el-Câmi’ li-Abkâmi’l-Kur’an*, XI, 25.

<sup>159</sup> “Yalan söylemeyi, kötü söz söylemeyi ve bununla amel etmeyi bırakmayan kişinin, yemeyi içmeyi terk etmesine Allah’ın bir ihtiyacı yoktur” Buhârî, Savm, 8; İbn Mâce, Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni, *es-Sünen*, (Thk. Muhammed Fuad Abdülbâkî), Dâru İhyâi’l-Kütüb’l-Arabiyye, yrs., trs., Sıyam, 21; et-Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa, *el-Câmi’-s-Sahîb*, (Thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Muhammed Fuad Abdülbâkî, İbrahim Atve Avz), Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, Mısır, 1395/1975, Sıyam, 16.

Hız. Meryem, lohusalık dolayısıyla kırk gün bekledikten sonra<sup>161</sup> “Onu taşıyarak kavmine götürdü”<sup>162</sup> yani kalbi gördüğü mucizeler ile mutmain olunca çekildiği uzak yerden bebeğiyle beraber tekrar kavmine dönmüştür.<sup>163</sup> İsrailoğullarından bir kadın, toplumun içinde Hız. Meryem’e zina isnad edince Allah onun vücudunun yarısını kurutuvermiştir.<sup>164</sup> İnsanlar da ona kötü söz ve davranıştan uzak durmuşlar ve sadece “Ey Meryem, gerçekten sen görülmedik bir iş yaptın dediler”.<sup>165</sup> Hiç yaşanmamış veya mensubu olduğu salih aile halkında hiç görülmemiş bir işi kastetmişlerdir.<sup>166</sup> Yine oradaki kişiler, ayette geçtiği üzere “Ey Harun’un kız kardeşi! Senin baban kötü birisi değildi, annen de ahlaksız bir kadın değildi”<sup>167</sup> demişlerdir. Kurtubî, buradaki Harun’un Hız. Meryem zamanındaki abid bir kişi olduğunu ve Hız. Meryem’in de onun yolundan gittiği için “kız kardeşi” diye isimlendirildiğini söylemiştir.<sup>168</sup> Müfessir, burada bahsi geçen Harun’un, Hız. Musa’nın kardeşi Hız. Harun olduğu görüşünün de kabul edilebileceğini, o takdirde de Hız. Meryem’in onun nesline nispet etmenin uygun olduğunu belirtmiştir.<sup>169</sup>

Hız. Meryem, “Bunun üzerine çocuğa işaret etti”.<sup>170</sup> Burada Hız. Meryem, kendisine verilen konuşmama emrine riayet etmiştir.<sup>171</sup>Hız.

<sup>160</sup> Kurtubî, *el-Câmi’ li-Abkâmi’l-Kur’ân*, XI, 25-26.

<sup>161</sup> Kurtubî, *el-Câmi’ li-Abkâmi’l-Kur’ân*, XI, 26. Kurtubî, Kelbî’den Hız. Meryem’in kırk gün beklediğini nakletmiştir. Ama kendisi İbn Abbas’tan güneş doğduğu sırada kavminin yanından ayrıldığını, öğlen vakti taşıdığı bir bebek ile birlikte yanlarına geldiğini rivayet etmiş, bu görüşü daha sahîh ve daha güçlü bulmuştur. Kurtubî, *el-Câmi’ li-Abkâmi’l-Kur’ân*, XI, 21.

<sup>162</sup> “فَأْتَتْ بِهَا قَوْمَهَا حَمْلًا” (Meryem 19/27).

<sup>163</sup> Kurtubî, *el-Câmi’ li-Abkâmi’l-Kur’ân*, XI, 26.

<sup>164</sup> Kurtubî, *el-Câmi’ li-Abkâmi’l-Kur’ân*, XI, 26.

<sup>165</sup> “قَالُوا يَا مَرْيَمُ لَقَدْ جِئْتِ شَيْئًا فَرِيًّا” (Meryem 19/27).

<sup>166</sup> Kurtubî, *el-Câmi’ li-Abkâmi’l-Kur’ân*, XI, 26.

<sup>167</sup> “يَا أُخْتُ هَازُونَ مَا كَانَ أَبُوكِ امْرَأًا سَوْءًا وَمَا كَانَتْ أُمُّكَ بَعْثًا” (Meryem 19/28).

<sup>168</sup> Kurtubî, *el-Câmi’ li-Abkâmi’l-Kur’ân*, XI, 27.

<sup>169</sup> Kurtubî, *el-Câmi’ li-Abkâmi’l-Kur’ân*, XI, 27.

<sup>170</sup> “فَأَشَارَتْ إِلَيْهِ” (Meryem 19/29).

<sup>171</sup> Kurtubî, *el-Câmi’ li-Abkâmi’l-Kur’ân*, XI, 28.

Meryem çocuğa işaret edince onlar, kendilerinin hafife alındığını düşünüp<sup>172</sup> “Beşikteki bebekle nasıl konuşuruz?” demişlerdir.<sup>173</sup> Aslında işaret, söz söylemekle aynı ayardadır, sözden anlaşılana işaret de anlatır.<sup>174</sup> Buradaki beşik, yüksekçe bir kerevet veya anne kucağıdır.<sup>175</sup>

Hiz. İsa, sağ işaret parmağı ile onlara işaret edip “Ben Allah’ın kuluym dedim”.<sup>176</sup> Hiz. İsa bu ilk sözleri ile Allah’a kulluğunu itiraf etmiş, O’nun rububiyetini dile getirmiş ve kendisinden sonra onun hakkında aşırıya kaçacak olanların kanaatlerini reddetmiştir.<sup>177</sup>

Hiz. İsa “Bana kitap verdi ve beni peygamber kıldı”<sup>178</sup> derken İncil’i kastetmiştir.<sup>179</sup> Kurtubî, Allah’ın Hiz. Adem’e isimleri öğretip peygamber kılması gibi Hiz. İsa’ya da bu halde kitap verdiği görüşünü zayıf bulmuş; ezelden Hiz. İsa’ya kitap verildiği ve peygamberlikle görevlendirdiği görüşünü daha sahih olarak değerlendirmiştir.<sup>180</sup>

Müfessir, Hiz. İsa’nın “Nerede olursam beni mübarek kıldı”<sup>181</sup> sözünü de dinde, dine çağırarak ve dini öğretmek konularında onu bereketle donatması, faydalı kılması şeklinde yorumlamıştır.<sup>182</sup>

Müfessirimiz, Hiz. İsa’nın “Hayatta olduğum sürece namaz kılmamı, zekat vermemi emretti”<sup>183</sup> ayetinin gereklerini beşikteyken yaptığı görüşünü zayıf bulmuş; mükellefiyet yaşına gelip bunları eda etme imkanı

<sup>172</sup> Kurtubî, *el-Câmi’ li-Abkâmi’l-Kur’an*, XI, 29.

<sup>173</sup> “قَالُوا كَيْفَ نُكَلِّمُ مَنْ كَانَ فِي الْمَهْدِ بَيْتًا” (Meryem 19/29).

<sup>174</sup> Kurtubî, *el-Câmi’ li-Abkâmi’l-Kur’an*, XI, 30.

<sup>175</sup> Kurtubî, *el-Câmi’ li-Abkâmi’l-Kur’an*, XI, 29.

<sup>176</sup> “قَالَ إِنِّي عَبْدُ اللَّهِ” (Meryem 19/30).

<sup>177</sup> Kurtubî, *el-Câmi’ li-Abkâmi’l-Kur’an*, XI, 29.

<sup>178</sup> “آتَانِي الْكِتَابَ وَجَعَلَنِي نَبِيًّا” (Meryem 19/30).

<sup>179</sup> Kurtubî, *el-Câmi’ li-Abkâmi’l-Kur’an*, XI, 29.

<sup>180</sup> Kurtubî, *el-Câmi’ li-Abkâmi’l-Kur’an*, XI, 29.

<sup>181</sup> “وَجَعَلَنِي مُبَارَكًا أَيْنَ مَا كُنْتُ” (Meryem 19/31).

<sup>182</sup> Kurtubî, *el-Câmi’ li-Abkâmi’l-Kur’an*, XI, 29.

<sup>183</sup> “وَأَوْقِنِي بِالْإِلَاحَةِ وَالرِّكَاتِ مَا دُمْتُ حَيًّا” (Meryem 19/31).

bulduğunda bu emirleri yapacağı görüşünün ise sahih olduğunu söylemiştir.<sup>184</sup>

Hz. İsa'nın, “Beni anneme iyi davranan birisi kaldı, beni azgın bir zorba kalmadı”<sup>185</sup> sözünde sadece annesini zikredip “anne-babama iyi davranan” demeyince onun Allah tarafından olduğu bilinmiş oldu.<sup>186</sup> Allah onu, kızdığı zaman vuran, kıran, kendisini büyük gören ve hayırdan mahrum, ziyana uğramış kılmamıştır.<sup>187</sup> Hem annesine karşı kötü davranan hem de Rabbine isyan eden birisi olmamış, iblisin Allah'ın emrini terkederek bedbaht olduğu<sup>188</sup> gibi bedbaht da olmamıştır.<sup>189</sup>

Hz. İsa sözünü “Doğduğum günde, vefat ettiğim gününde ve diriltileceğim günde selam banadır”<sup>190</sup> diyerek tamamlamıştır. “Doğduğum gün” derken daha önce de aktardığımız gibi şeytanın dürtmesinden esenlikte olduğu ilk anını kastetmiştir.<sup>191</sup> “Vefat ettiğim gün” yani kabirde, “Diriltileceğim gün” yani ahirette “Selam” yani Allah'tan esenlik banadır.<sup>192</sup> Hz. İsa üç halde yani dünyada hayatta iken, kabirde ölü iken, ahirette de ölümden sonra dirilince bütün bu hallerde kendisine selam dilemiştir.<sup>193</sup> Bundan sonra onun beşikteki konuşması, çocukların konuşma yaşına ulaşınca kadar kesilmiştir.<sup>194</sup> Bebekken bu ayetleri konuşan Hz. İsa sonra diğer çocuklar

<sup>184</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li-Abkâmi'l-Kur'an*, XI, 30.

<sup>185</sup> “وَبَرًّا بِوَالِدَيْهِ وَمَنْ يَجْعَلِي حَبَابًا شَقِيًّا” (Meryem 19/32).

<sup>186</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li-Abkâmi'l-Kur'an*, XI, 30.

<sup>187</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li-Abkâmi'l-Kur'an*, XI, 30.

<sup>188</sup> وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَىٰ وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ/ *Hani meleklerle, “Âdem secde edin” demiştik de İblis hariç bütün melekler hemen secde etmişler, İblis (bundan) kaçınmış, büyüklük taslamış ve kâfirlerden olmuştur*” (Bakara 2/34); “قَالَ فَاهْبِطْ مِنْهَا فَمَا يَكُونُ لَكَ أَنْ تَتَكَبَّرَ”/ *Allah, “Şimdi in oradan. Çünkü senin orada büyüklük taslamak haddin değil! Hemen çık! Çünkü sen aşağılıklardansın” dedi*” (A'raf 7/13).

<sup>189</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li-Abkâmi'l-Kur'an*, XI, 30.

<sup>190</sup> “وَالسَّلَامُ عَلَيَّ يَوْمَ وُلِدْتُ وَيَوْمَ أُمُوتُ وَيَوْمَ أُبْعَثُ حَيًّا” (Meryem 19/32).

<sup>191</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li-Abkâmi'l-Kur'an*, IV, 64.

<sup>192</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li-Abkâmi'l-Kur'an*, XI, 31.

<sup>193</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li-Abkâmi'l-Kur'an*, XI, 31.

<sup>194</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li-Abkâmi'l-Kur'an*, XI, 31.

gibi yürümüş, onlar gibi yaşamıştır.<sup>195</sup> O, bu yaşta akli eren bir kişi olarak değil, annesinin temizliğini açıkça ortaya koymak için konuşmuştur. Bu, kıyamet gününde Allah'ın organları konuşurmasına benzer. Bu dönemden sonra konuşmasının devam ettiğine, bir günlükken veya bir aylıkken namaz kıldığına dair bir rivayet nakledilmemiştir. Eğer konuşması, öğüt verip namaz kılması devam etseydi bu durumlar gizli kalmazdı.<sup>196</sup> Hz. İsa'nın beşikte bebekken konuşması annesi Hz. Meryem'in zinadan uzak olduğunu ortaya çıkarmış ve Hz. Meryem'e hadd vurulmamıştır.<sup>197</sup>

Bu ayetler, namazın, zekâtın, anne ve babaya iyi davranmanın bizden önceki ümmetlere ve geçmiş nesillere de farz olduğunun delilidir. Bu gibi konuların hükmü değişmemiş ve hiçbir şeriattede nesh edilmemiştir.<sup>198</sup> İtikadî ve ahlakî hükümlerde nesh olmaz.

Kur'an-ı Kerim'de Hz. Meryem'in bundan sonraki hayatı ile ilgili bilgi bulunmasa da Kurtubî, İbn Abbas ve Maverdî'den<sup>199</sup>, amcasının oğlunun, Hz. Meryem'i ve oğlu Hz. İsa'yı Mısır'a götürdüğünü, şerrinden korktukları hükümdar ölünceye kadar orada oniki yıl kaldıklarını nakletmiştir.<sup>200</sup> Müfessirimizin, "Gördüğüme göre Mısır Tarihi'nde ve İncil'de şunlar zikredilmektedir" diyerek verdiği bilgiye göre ise Hz. Meryem, Mısır'a gitmiş oradan da Şam'a dönmüştür.<sup>201</sup>

Kurtubî, "*Meryem oğlunu ve annesini bir mucize kaldık. Onları, oturmaya elverişli, suyu bulunan yüksek bir yere götürdük*"<sup>202</sup> ayetinin tefsiri esnasında Hz. Meryem ve Hz. İsa'nın kaldıkları yerin Filistin'deki er-Ramle şehri,

<sup>195</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li-Abkâmi'l-Kur'an*, XI, 30.

<sup>196</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li-Abkâmi'l-Kur'an*, XI, 30.

<sup>197</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li-Abkâmi'l-Kur'an*, XI, 30.

<sup>198</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li-Abkâmi'l-Kur'an*, XI, 30.

<sup>199</sup> el-Mâverdî, Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed, *en-Nüket ve'l-Ujân*, (Thk. Seyyid b. Abdülmaksûd b. Abdürrahim), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, trs., III, 373.

<sup>200</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li-Abkâmi'l-Kur'an*, XI, 32-33.

<sup>201</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li-Abkâmi'l-Kur'an*, XI, 33.

<sup>202</sup> "وَجَعَلْنَا ابْنَ مَرْيَمَ وَأُمَّهُ آيَةً وَآوَيْنَاهُمَا إِلَى رَبْوَةٍ ذَاتِ قَرَارٍ وَمَعِينٍ" (Mü'minun 23/50).



Dımaşk veya Beytü'l-Makdis olabileceğine dair görüşler aktarmış ama bir tercih yapmamıştır.<sup>203</sup>

Müfessir, Hz. Meryem'in vefat ettiği yerle ilgili herhangi bir bilgi vermese de onun elli küsur yaşında vefat ettiğini bildirmiştir.<sup>204</sup>

## 6. HZ. MERYEM'İN ÜSTÜN VASIFLARI

Hz. Meryem, Kur'an'da adı anılan tek kadın olması, bir sureye adının verilmesi ve farklı ayetlerde üstün vasıflarının anlatılması sebebiyle önemli bir yere sahiptir. Kurtubî adının Kur'an'da otuza yakın yerde açık olarak geçme nedenini söylemiştir.<sup>205</sup> Müfessir, hükümdarların, şerefli kimselerin herkesin önünde hür kadınlarının adını söylemediklerini, onun adlarını ayağa düşürmediklerini, bunun yerine, kinaye yoluyla hanımlarından eşim, ailem, zevcem gibi ifadeler kullandıklarını; cariyelerinden ise, kinaye yoluyla değil isimlerini doğrudan söyleyerek bahsettiklerini dile getirmiştir.<sup>206</sup> Hıristiyanlar, Hz. Meryem ve oğlu Hz. İsa hakkında ileri geri söz söyledikleri için Allah, onu Allah'ın kadın kulu sıfatıyla anmamış; Arapların cariyelerinden söz edenlerin adetlerine uygun olarak adını açık açık zikretmiştir.<sup>207</sup>

Müfessir, "Melekler, "Ey Meryem, Allah seni seçti, seni arındırdı ve seni âlemlerin kadınlarından üstün kıldı" demişlerdi"<sup>208</sup> ayetinin tefsirini yaparken, Allah'ın Hz. Meryem'i küfürden arındırdığını söylemiştir.<sup>209</sup> Kurtubî, bazı âlimlerin buradaki "arındırma" kelimesine, ay hali ve lohusalık gibi durumlardan temizlemek manası verdiğini aktarmıştır. Kanaatimizce müfessir, onların bu görüşlerini sadece okuyucuyu bilgilendirmek amacıyla vermiştir. Çünkü o, Hz. Meryem'in ay hali ve lohusalık durumlarının olduğunu söylemiştir.<sup>210</sup> Buradaki "نساء العالمين" / *alemlerin*

<sup>203</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li-Abkâmi'l-Kur'an*, XI, 33.

<sup>204</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li-Abkâmi'l-Kur'an*, XI, 33.

<sup>205</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li-Abkâmi'l-Kur'an*, V, 383.

<sup>206</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li-Abkâmi'l-Kur'an*, V, 383.

<sup>207</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li-Abkâmi'l-Kur'an*, V, 383.

<sup>208</sup> "وَأُذِّقَتِ الْمَلَأِيكَةُ يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاكِ وَطَهَّرَكِ وَاسْتَفْصَاكِ عَلَى نِسَاءِ الْعَالَمِينَ" (Al-i İmran 3/42).

<sup>209</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li-Abkâmi'l-Kur'an*, IV, 77.

<sup>210</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li-Abkâmi'l-Kur'an*, IV, 67; XI, 26.

*kadımlarından*” ifadesi ise sadece çağdaşı olanları değil sûra üfürüleceği zamana kadarki bütün kadınları kapsamaktadır.<sup>211</sup> “طَفَاكِ / seni seçti-üstün *kıldı*” kelimesi, birincisinde Allah’a ibadet etmek için ikincisinde ise Hz. İsa’yı doğurmak için seçildiğini vurgulamak amacıyla tekrarlanmıştır.<sup>212</sup>

Kurtubî, Ruhü'l-Kudüs’ün Hz. Meryem’le konuşmasının, ona görünmesinin, gömleğinin yakasına üflemesinin ve üflemek için ona yakınlaşmasının<sup>213</sup> Allah’ın, hiçbir kadına vermediği özellikler olduğunu söylemiştir.<sup>214</sup> Ayrıca Allah, Hz. Meryem’i, çokça tasdik eden, Rabbinin sözlerini doğrulayan kadın anlamında “*sıddıka*”<sup>215</sup> sıfatıyla vasıflandırmıştır.<sup>216</sup> Çünkü o, Rabbinin kelimelerini tasdik etmiş<sup>217</sup> ve çocuk doğacağı müjdesi kendisine verildiğinde Hz. Zekeriyya’nın alamet istemesi gibi ayrıca bir alamet istememiştir.<sup>218</sup>

“İffetini koruyan”<sup>219</sup> ve “İffetini koruyan İmran kızı Meryem”<sup>220</sup> ifadeleriyle methedilen Hz. Meryem için “iffet” ayrılmaz bir sıfat olmuştur. Kurtubî, bu ayetlerdeki “فَرَجَ / iffet” kelimesinin Hz. Meryem’in

<sup>211</sup> Kurtubî, *el-Câmi’ li-Abkâmi’l-Kur’ân*, IV, 77.

<sup>212</sup> Kurtubî, *el-Câmi’ li-Abkâmi’l-Kur’ân*, IV, 77.

<sup>213</sup> “فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا / Derken, Biz ona rubumuzu gönderdik. Ona tam bir insan şeklinde göründü” (Meryem 19/17); “وَفَنَفَخْنَا فِيهَا مِنْ رُوحِنَا / Biz ona rubumuzdan üfledik” (Enbiya 21/91); “وَفَنَفَخْنَا فِيهِ مِنْ رُوحِنَا / Biz ona rubumuzdan üfledik” (Tahrîm 66/12).

<sup>214</sup> Kurtubî, *el-Câmi’ li-Abkâmi’l-Kur’ân*, IV, 79.

<sup>215</sup> “وَأُمُّهُ سِدِّيقَةٌ / Ve onun annesi sıddıka (dosdoğru) bir kadındı” (Maide 5/75).

<sup>216</sup> Kurtubî, *el-Câmi’ li-Abkâmi’l-Kur’ân*, IV, 79.

<sup>217</sup> “وَوَدَّعَتْ بِكَلِمَاتٍ رَبِّهَا وَكُنْتِ مِنَ الْقَانِتِينَ / Ve o Rabbinin kelimelerini ve kitaplarını tasdik etmişti. O kânitlerdendi (Allah’ın buyruklarına itaat edenlerdendi, boyun eğenlerdendi)” (Tahrîm 66/12).

<sup>218</sup> “قَالَتْ أَنَّى يَكُونُ / Ey Rabbin bana bir alamet ver, ded” (Al-i İmran 3/41); “لِي عَلَامٌ وَمَا يَمَسُّنِي بَشَرٌ وَمَا أَكُّ بَعِيًّا / Bana hiçbir insan dokunmadığı ve ben iffetsiz de olmadığuma göre benim nasıl bir oğlum olabilir?” (Meryem 19/20).

<sup>219</sup> “وَالَّتِي أَحْصَىٰ لَنَا فَرَجَهَا” (Enbiya 21/91).

<sup>220</sup> “وَمَرْيَمَ ابْنَتَ عِمْرَانَ الَّتِي أَحْصَىٰ لَنَا فَرَجَهَا” (Tahrîm 66/12).

gömleğinin yakası anlamına da gelebileceğini bunun için Cebrail'in onun fercine değil gömleğinin yakasına üflediğini söylemiştir.<sup>221</sup> Yani onun elbisesine şüphe bulaşmamıştır, tertemizdir.<sup>222</sup> Müfessir, ayetin, Hz. Meryem'in namusunu sağlam bir şekilde koruyup, Ruh'un onun yakasına üflediği manasına da gelebileceğini bildirmiştir.<sup>223</sup>

Hz. Meryem, meleklerin “*Ey Meryem, Rabbinde gönülden itaat et, secde et ve rüku edenlerle birlikte rüku et*”<sup>224</sup> emrine uyararak “*itaat edenlerdendi*”<sup>225</sup> sıfatını kazanmıştır. O, bu emirden sonra ayakları şişinceye kadar namaz kılmaya devam etmiştir.<sup>226</sup> Ayette “*وَاسْجُدِي / secde et*” emrinin “*وَإِذْ كُنَّا* / *rüku et*” emrinden önce gelmesi “*و/ve*” atıf harfinin tertib gerektirmeyişi veya onların şeriatlerinde secdenin rükudan önce olması sebebiyledir.<sup>227</sup> “*İtaat edenlerdendi*”<sup>228</sup> sıfatının, Allah'a itaat eden kimseler oldukları için Hz. Meryem'in ailesine râci olması da mümkündür.<sup>229</sup>

## 7. HZ. MERYEM VE PEYGAMBERLİK

Hz. Meryem, kadınların peygamber olup olamayacağı tartışmasının odağında yer almaktadır. İslam Tarihi'ndeki bu münakaşaya Kurtubî de tefsirinde yer vermiş hem kabul edenlerin hem de reddedenlerin delillerini sunmuştur.

Kurtubî, “*Senden önce de şehir halklarından yalnız kendilerine vahyettiğimizi bir takım erkekleri peygamber olarak gönderdik*”<sup>230</sup> ayetini tefsir ederken konuyu tartışmaya açmıştır. Bu ayetin, Hz. Peygamber'den önce

<sup>221</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li-Abkâmi'l-Kur'an*, XI, 244; XVIII, 187-188.

<sup>222</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li-Abkâmi'l-Kur'an*, XI, 244.

<sup>223</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li-Abkâmi'l-Kur'an*, XVIII, 188.

<sup>224</sup> “*يَا مَرْيَمُ اقْنُتِي لِرَبِّكِ وَاسْجُدِي وَارْكَعِي مَعَ الرَّاكِعِينَ*” (Al-i İmran 3/43).

<sup>225</sup> “*وَكَانَتْ مِنَ الْقَانِتِينَ*” (Tahrir 66/12).

<sup>226</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li-Abkâmi'l-Kur'an*, IV, 80.

<sup>227</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li-Abkâmi'l-Kur'an*, IV, 80.

<sup>228</sup> “*وَكَانَتْ مِنَ الْقَانِتِينَ*” (Tahrir 66/12).

<sup>229</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li-Abkâmi'l-Kur'an*, XVIII, 188.

<sup>230</sup> “*وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رَحَلًا نُوحي إِلَيْهِمْ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى*” (Yusuf 12/109).

bir kadına, cine veya meleğe<sup>231</sup> değil sadece erkeklere risâlet ve peygamberlik verildiği anlamına geldiğini söylemiştir.<sup>232</sup> Ona göre bu ayet, “Kadınlar arasında dört peygamber vardır: Havva, Âsiye, Musa’nın annesi ve Meryem” hadisini<sup>233</sup> reddetmektedir.<sup>234</sup> Ayetteki “ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى / *şehir halklarından*” lafzı, bedevilerin genellikle sert ve katı olduklarına işaret eder; bunun için Allah çölde yaşayanlardan peygamber göndermemiştir. Şehir halkı ise daha makul, sabırlı, faziletli ve bilgilidir.<sup>235</sup> Müfessir bunu el-Hasen’in “Allah ne çölde yaşayan bedevilerden, ne kadınlardan, ne de cinlerden hiçbir peygamber göndermemiştir”<sup>236</sup> sözüyle desteklemiştir.<sup>237</sup> Âlimlerin “Peygamberliğin şartlarından birisi de erkek, insan evladı ve şehirde yaşayan kişi olmasıdır” sözü de burada verilmiştir. Kurtubî, kadınlardan peygamber gönderilmediğini savunanların görüşlerini böyle dile getirmiştir.<sup>238</sup> Yine bu düşüncede olan

<sup>231</sup> Kurtubî’ye göre “ وَأَنْزَلَ عَلَيْنَا مَلَكًا / *Ona bir meleke indirilmeli değil miydi?*” (En’am 6/8) ayetinde melek peygamber isteyenlerin talepleri, “ وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رَجُلًا نُوحِي إِلَيْهِمْ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى / *Senden önce de şehir halklarından yalnız kendilerine vahyettiğimiz bir takım erkekleri peygamber olarak gönderdik*” (Yusuf 12/109) ayetiyle reddedilmiştir. Kurtubî, *el-Câmi’ li-Ahkâmî’l-Kur’ân*, IX, 239.

<sup>232</sup> Kurtubî, *el-Câmi’ li-Ahkâmî’l-Kur’ân*, IX, 239.

<sup>233</sup> Kurtubî’nin hadis olarak naklettiği bu sözü, sahih hadis kaynaklarında tespit edemedik. İbn Hazm da, Kurtubî gibi Hz. Meryem’in peygamber olduğunu kabul etmektedir. Ahmed b. Hazm *ez-Zahirî, el-Fasl fi’l-Milel ve’l-Ahvâi ve’n-Nihal*, Beyrut, 1975, V, 17-18; Ali İhsan Yitik, *Hız. Meryem ve Efes*, Tibyan Yayıncılık, İzmir, 2001, s. 22-24; Hüdaverdi Adam, “Nübüvvet Dair İki Mesele Nebi İle Rasul Arasındaki Fark ve Kadın’ın Peygamberliği”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sakarya, 1996, Sayı: 1, 96-100.

<sup>234</sup> Kurtubî, *el-Câmi’ li-Ahkâmî’l-Kur’ân*, IX, 239.

<sup>235</sup> Kurtubî, *el-Câmi’ li-Ahkâmî’l-Kur’ân*, IX, 240.

<sup>236</sup> İbn Atıyye el-Endelüsî, Ebû Muhammed Abdülhak, *el-Muharrerü’l-Vecîz fi Tefsîri’l-Kitâbi’l-Azîz*, (Thk. Abdüsselâm Abdüşşâfi), Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 1422, III, 286; İbnü’l-Cevzî, Cemâlüddîn Ebü’l-Ferec Abdurrahmân, *Zâdii’l-Mesîr fi İlmi’l-Tefsîr*, (Thk. Abdürrezak el-Mehdî), Dâru’l-Kütübi’l-Arabîyye, Beyrût, 1422, II, 477; Ebû Hayyân Muhammed b. Yusuf el-Endelüsî, *el-Babru’l-Muhît fi Tefsîr*, (Thk. Sıdkî Muhammed Cemîl), Dâru’l-Fikr, Beyrut, 1420, VI, 334.

<sup>237</sup> Kurtubî, *el-Câmi’ li-Ahkâmî’l-Kur’ân*, IX, 240.

<sup>238</sup> Kurtubî, *el-Câmi’ li-Ahkâmî’l-Kur’ân*, IX, 240.

âlimlere göre Hz. Meryem de bir peygamber değildir; çünkü Hz. Meryem'in Cebrail'i görmesi onun peygamber olduğunun işareti olamaz. Müfessir, sahabenin, İslam'a ve imana dair soru sormaya dair gelen Cebrail'i, Dihyetü'l-Kelbî<sup>239</sup> şeklinde görerek peygamber olmadığını konuya örnek olarak vermiştir.<sup>240</sup>

Kurtubî, kadınlardan peygamber gönderildiğini Hz. Meryem'in de bunlardan biri olduğunu, "Melekler, 'Ey Meryem, Allah seni seçti, seni arındırdı ve seni âlemlerin kadınlarından üstün kıldı' demişlerdi"<sup>241</sup> ayetinin tefsirini yaparken söylemiştir. Hz. Meryem'in üstün kılınmasına, "Erkeklerden pek çok kimse kemale ermiştir. Fakat kadınlardan İmran kızı Meryem, Firavun'un karısı Asiye'den başkası kemale ermemiştir. Ve şüphesiz Aişe'nin kadınlara olan üstünlüğü, tiridin diğer yemeklere olan üstünlüğü gibidir"<sup>242</sup> hadisini delil getirmiştir.<sup>243</sup> Âlimlere göre, kemal en üst noktaya ulaşmak ve tam olmak demektir. Her şeyin kemali kendine göredir. Mutlak kemal ise sadece Allah'a aittir. İnsanların en mükemmeli ise peygamberlerdir. Sonra sıddıklar, şehidler ve sahillerden oluşan Allah dostları gelir. Bu durumda hadiste sözü geçen kemal ile peygamberlik kastedilmiş olur ve Hz. Meryem ile Hz. Asiye'nin iki kadın peygamber olduğu sonucuna ulaşılır.<sup>244</sup> İki grup âlimin düşüncelerini böyle aktaran müfessir, "Sahih olan Hz. Meryem'in peygamber olduğudur" diyerek kendi görüşünü ortaya koymuştur.<sup>245</sup> Çünkü Allah, diğer peygamberlere vahyettiği melek vasıtasıyla ona vahyetmiştir.<sup>246</sup> Ona gelen meleğin Cebrail olduğunu söyleyen müfessirimiz, ona elçi olarak gönderilmesinin ve onunla konuşmasının da bir peygamberlik işareti olduğunu kabul etmiştir.<sup>247</sup> Nitekim, "Melekler, 'Ey Meryem, Allah, katından sana, ismi Meryem oğlu İsa Mesih olan, dünyada ve ahirette yüce, Allah'a yakın kişilerden

<sup>239</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, I, 315; Buhârî, İman, 36; Müslim, İman, 1.

<sup>240</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li-Abkâmi'l-Kur'an*, IV, 80; XI, 18.

<sup>241</sup> "وَإِذْ قَالَتِ الْمَلَائِكَةُ يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاكِ وَطَهَّرَكِ وَاصْطَفَاكِ عَلَى نِسَاءِ الْعَالَمِينَ" (Al-i İmran 3/42).

<sup>242</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, XXXII, 288; Müslim, Fedail-i Sahabe, 13.

<sup>243</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li-Abkâmi'l-Kur'an*, IV, 77.

<sup>244</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li-Abkâmi'l-Kur'an*, IV, 78.

<sup>245</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li-Abkâmi'l-Kur'an*, IV, 78.

<sup>246</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li-Abkâmi'l-Kur'an*, IV, 78.

<sup>247</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li-Abkâmi'l-Kur'an*, XI, 18.

*olacak bir çocuk müjdesi veriyor” demişlerdi*<sup>248</sup> ayetini de Hz. Meryem’in peygamberliğine delil saymıştır.<sup>249</sup>

Kurtubî, ayet ve hadislerden Hz. Meryem’in, Hz. Havva’dan kıyametin kopmasına kadar bütün dünya kadınlarından daha faziletli olduğu sonucuna varmıştır.<sup>250</sup> Çünkü melekler ona Allah’tan mükellefiyet, haber ve müjde içeren vahyi diğer peygamberlere bildirdikleri gibi getirmişlerdir. Bu durumda Hz. Meryem bir peygamber kadındır, peygamber ise veliden daha üstündür. O halde Hz. Meryem, mutlak olarak geçmiş ve gelecek, öncekilerin ve sonrakilerin bütün kadınlarından daha faziletlidir. Ondan sonra ise fazilet sıralamasında, Hz. Fatıma, Hz. Hatice ve Hz. Asiye gelir. Çünkü hadiste “Dünya kadınlarının efendisi Meryem, sonra Fatıma, sonra Hatice, sonra Asiye’dir”<sup>251</sup> şeklinde bildirilmiştir.<sup>252</sup>

Kurtubî, Ruhü’l-Kudüs’ün Hz. Meryem’le konuşmasının, ona görünmesinin, gömleğinin yakasına üflemesinin ve üflemek için ona yaklaşmasının<sup>253</sup> Allah’ın, hiçbir kadına vermediği özellikler olduğunu söyleyerek onun değerini dile getirmiştir.<sup>254</sup> Hz. Meryem’in, Rabbinin kelimelerini tasdik etmesi<sup>255</sup>, çocuk doğacağı müjdesi kendisine

<sup>248</sup> إِذْ قَالَتِ الْمَلَائِكَةُ يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكِ بِكَلِمَةٍ مِنْهُ اسْمُهُ الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ وَجِيهًا فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَمَنْ “ (Al-i İmran 3/42).

<sup>249</sup> Kurtubî, *el-Câmi’ li-Abkâmi’l-Kur’ân*, IV, 84.

<sup>250</sup> Kurtubî, *el-Câmi’ li-Abkâmi’l-Kur’ân*, IV, 78.

<sup>251</sup> Kurtubî’nin hadis olarak naklettiği bu rivayeti sahih hadis kaynaklarında tespit edemedik; ancak hadis, “Cennet kadınlarının efendisi dört tanedir: Hz. Meryem, Hz. Hatice, Hz. Fatıma, Hz. Asiye” ifadesiyle şu kaynaklarda mevcuttur: Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, IV, 409, V, 113; et-Tirmizî, *Menakıb*, 130.

<sup>252</sup> Kurtubî, *el-Câmi’ li-Abkâmi’l-Kur’ân*, IV, 78.

<sup>253</sup> “فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا” (Meryem 19/17); “فَتَنَفَّخْنَا فِيهَا مِنْ رُوحِنَا” (Enbiya 21/91); “فَتَنَفَّخْنَا فِيهِ مِنْ رُوحِنَا” (Tahrim 66/12).

<sup>254</sup> Kurtubî, *el-Câmi’ li-Abkâmi’l-Kur’ân*, IV, 79.

<sup>255</sup> “وَإِذْ تَدْفَعُ بِكَلِمَاتِ رَبِّهَا وَنُحْبِبُهَا وَكَانَتِ مِنَ الْقَائِمِينَ” (Tahrim 66/12).

verildiğinde alamet istememesi<sup>256</sup>, “sıddıka”<sup>257</sup> ve “itaat edenlerdendi”<sup>258</sup> sıfatlarıyla vasıflanması da onun üstünlüğünü gösterir.<sup>259</sup>Bütün bu özellikler, Hz. Adem’in kız çocuklarından hiçbirinde olmayan faziletlerdir. Bunun için o, peygamberlerle birlikte ileri gidenleri geride bırakacaktır.<sup>260</sup>Çünkü hadiste “Aralarında İbrahim, İsmail, İshak, Yakub, onun evlatları, Musa, İsa ve Meryem binti Hanne’nin bulunduğu on küsur kişi dışında ümmetimin önde gelenlerinden evvel kimse cennete girmeyecek diye yemin etsem yerini bulurdu”<sup>261</sup> şeklinde haber verilmiştir.<sup>262</sup>

“Annesi, sıddıka bir kadındı”<sup>263</sup> ayetini, Hz. Meryem’in peygamber olmadığına delil kabul edenlere karşı Kurtubî, onun hem peygamber kadın hem de sıddıka olmasıyla açıklamıştır.<sup>264</sup>

## 8. HZ. MERYEM'E İLAHLIK İSNADI

Kurtubî, “Allah “Ey Meryem oğlu İsa! İnsanlara, Allah'ı bırakıp da beni ve anamı iki ilah edinin” diye sen mi söyledin? Dıyeceği zaman o, “seni tenzih ederim, hakkım olmayan bir sözü söylemek bana yakışmaz. Eğer ben bunu söylemişsem zaten sen onu bilirsin. Sen benim içimde olamı da bilirsin, oysa ben senin

256 “قَالَ رَبِّ اجْعَلْ لِي آيَةً” / Ey Rabbim bana bir alamet ver, dedi” (Al-i İmran 3/41); “قَالَتْ أَنَّى يَكُونُ لِي غُلَامٌ وَمَا تَمَسَّسَنِي بَشَرٌ وَمَا أَكُّ بَعِيًّا” / Bana hiçbir insan dokunmadığı ve ben iffetsiz de olmadığuma göre benim nasıl bir oğlum olabilir?” (Meryem 19/20).

257 “وَأُمُّهُ سِدِّيقَةٌ” / Ve onun annesi sıddıka (dosdoğru) bir kadındı” (Maide 5/75).

258 “وَكَانَتْ مِنَ الْقَانِنِينَ” (Tahrir 66/12).

259 Kurtubî, *el-Câmi' li-Abkâmi'l-Kur'an*, IV, 79.

260 Kurtubî, *el-Câmi' li-Abkâmi'l-Kur'an*, IV, 79.

261 Kurtubî'nin hadis olarak naklettiği bu rivayeti sahih hadis kaynaklarında tespit edemedik; ancak hadis, “on küsur kişi” (Ebû Bekir b. Ebî Asım eş-Şeybanî, *el-Âhâd ve'l-Mesânî*, (Thk. Faysal Ahmed el-Cevâbira), Dâru'r-Râye, Riyad, 1411/1991, III, 56); “on beş kişi” (et-Taberânî, Süleyman b. Ahmed Ebü'l-Kâsım, *Müsnedü's-Şâmiyyîn*, (Thk. Hamdî b. Abdülmecid), Müessesetü'r-Risale, Beyrut, 1405/1984, II, 84) ifadeleriyle kaynaklarda mevcuttur.

262 Kurtubî, *el-Câmi' li-Abkâmi'l-Kur'an*, IV, 79.

263 “وَأُمُّهُ سِدِّيقَةٌ” (Maide 5/75).

264 Kurtubî, *el-Câmi' li-Abkâmi'l-Kur'an*, VI, 186.

*içinde olanı bilmem. Şüphesiz sen, görünmeyen âlemleri çok iyi bilersin*<sup>265</sup> ayetinin tefsirinde Hristiyanların Hz. Meryem'i ilah edinmemelerine karşın onlar hakkında niye böyle söylendiği sorusuna cevap vermiştir.<sup>266</sup> Hristiyanlar, Meryem bir insan doğurmadı o ancak bir ilah doğurdu diyerek annesini, doğurduğu kişi yani Hz. İsa mesabesine koydular. Sonuçta Hz. Meryem hakkında bizzat bunu söylemiş gibi oldular.<sup>267</sup>

Hz. İsa'ya kıyamet gününde “*Allah'ı bırakıp da beni ve anamı iki ilah edinin*” diye sorulunca titreyip kemiklerinden ses çıkacak, “*seni tenzih ederim, hakkım olmayan bir sözü söylemek bana yakışmaz*” diye cevap verecektir. Yani ben kulum, rab değilim, rabbi olan bir kimseyim, kendisine ibadet edilen mabud değilim, kendi adıma hakkım olmayan bir şeyi iddia edemem anlamındadır. Sonra Hz. İsa “*eğer ben bunu söylemişsem zaten sen onu bilirsin*” diyerek işi Allah'ın ilmine havale edecektir. Allah onun böyle bir şey söylemediğini bilmesine rağmen Hz. İsa'yı ilah edinenleri azarlamak için böyle bir soru soracaktır.<sup>268</sup> Daha sonra Hz. İsa “*Sen benim içinde olanı da bilirsin, oysa ben senin içinde olanı bilmem. Şüphesiz sen, görünmeyen âlemleri çok iyi bilersin*” diyerek Allah'ın, onun sırlarını, olanı, olmakta olanı, olmamış ve olacağı bildiği halde onun Allah'ın kendisine sakladığı gaybını, ilmini bilemeyeceğini dile getirmiştir.<sup>269</sup>

<sup>265</sup> وَإِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ اأَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَأُمَّيَ إِلَهَيْنِ مِنْ دُونِ اللَّهِ قَالَ سُبحَانَكَ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أَقُولَ مَا لَيْسَ لِي بِحَقِّ إِنْ كُنْتُ قُلْتُهُ فَقَدْ عَلِمْتَهُ تَعَلَّمَ مَا فِي نَفْسِي وَإِنِّي أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ إِنَّكَ أَنْتَ عَلَّامُ الْغُيُوبِ (Maide 5/116).

<sup>266</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li-Abkâmi'l-Kur'an*, VI, 288.

<sup>267</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li-Abkâmi'l-Kur'an*, VI, 289.

<sup>268</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li-Abkâmi'l-Kur'an*, VI, 289.

<sup>269</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li-Abkâmi'l-Kur'an*, VI, 289-290.



## SONUÇ

Hız. Meryem, dünyanın yarısından çoğuna yayılmış İslam ve Hristiyan dinlerinin ortak paydasıdır. Bunun için her iki dinin de dinî kaynaklarında kendisine geniş yer bulmuştur. Bu ortak miras, geçmişten günümüze hem hayatı hem ahlakı açısından bizlere rol modeldir. Gittikçe globelleşen ve sekülerleşen günümüz dünyasında onun hayatına tekrar dönüp bakmaya daha çok muhtacız.

Vehbî özellikleri kadar ahlakî üstünlükleriyle de mümtaz bir yere sahip olan Hz. Meryem, hem kendi dönemi hem de sonraki asırlarda inanan kadınların öncüsü konumuna yükselmiştir. İffet, sadakat, itaat ve saflığın simgesi ideal bir kadın olarak karşımızda dimdik durmaktadır. Onun bu hayatı, Allah'ın onu niçin seçtiğini ve âlemlere üstün kıldığını ispatlamaktadır.

Kurtubî, *el-Câmi' li-Abkâmi'l-Kur'ân*'da Hz. Meryem ile ilgi ayetleri tefsir ederken ayetlerden, hadislerden, sahabenin sözlerinden, âlimlerin görüşlerinden istifade etmiştir. Hz. Meryem'in Kur'an'da yer almayan doğum sonrası hayatı hariç İnciller ve diğer Hristiyan kaynaklarına başvurmamıştır. İsrailiyattan oldukça kaçınsa da tamamen ondan hâli kalamamıştır.

Müfessir, ayetlerin tefsirine getirilen farklı yorumlara dair kendi düşüncesini belirtmekten, bu yorumlardan birini tercih etmekten veya bunu belirtmekten çekinmemiştir. Hz. Meryem'in peygamber olduğunu kabul etmesinde bariz bir şekilde görüldüğü gibi yaptığı tercihin nedenini ve mesnedini de okuyucuya sunmuştur.

Kurtubî, istinbata da zaman zaman tefsirinde yer vermiştir. Mesela Hz. Zekeriyâ'nın bu duasından çocuk sahibi olmanın rasüllerin ve sıddıkların bir sünneti olduğu sonucuna varmıştır. Namazın, zekâtın, anne ve babaya iyi davranmanın bizden önceki ümmetlere ve geçmiş nesillere de farz olduğunu Hz. İsa'nın bebekken beşikte yaptığı konuşmayı delil göstermiştir. Yine bu ayetlerden bu gibi konuların hükmünün hiç değişmediği ve hiçbir şeriatte de nesh edilmediği hükmünü çıkarmıştır.

Kurtubî, Hz. Meryem'in Hz. İsa'ya hamileliği konusunda, günümüzün modern tefsirlerine bir ışık tutmuştur. Anne ve babadaki iki su birleşmesiyle var olan çocuğun Hz. İsa'daki oluşumuna o günün şartlarında orijinal bir yorum getirmiştir. Çünkü Allah'ın bu iki türlü suyu,

bir bölümünü rahminde bir bölümünü de sulbünde olmak üzere Hz. Meryem'de bir arada yarattığını, Cebrail'in de onun sulbüne, şehveti harekete geçirmek için üflediğini söylemiştir. Yani Hz. İsa, mucize bir hamileliğin ürünüdür. Hz. Meryem'i bir bitki gibi yetiştiren Allah, bir bitki gibi kendi kendini dölleyebilen bir sistemle yaratmış olabilir.

Sonuç olarak, insanlık tarihinin en önemli karakterlerinden birisi olan Hz. Meryem'i, ilmî hayatın yükseldiği VI/XIII. yüzyılda hem Endülüs'ün hem Mısır'ın günlük yaşantısını, ilmî hayatını teneffüs etmiş bir âlim olan Kurtubî, tefsirinde Kur'an'ın çizdiği çerçeve içinde hassasiyetle anlatmıştır.

**KAYNAKÇA**

- Adam, Hüdaverdi. “Nübüvete Dair İki Mesele Nebi İle Rasul Arasındaki Fark ve Kadın'ın Peygamberliği”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. Sayı: 1. Sakarya: 1996.
- Ahmed b. Hanbel. *el-Müsned*. Thk. Şuayb el-Arnaut. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2001.
- Ahmed b. Hazm ez-Zahirî. *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ahvâi ve'n-Nihal*. Beyrut: 1975.
- Atik, M. Kemal. “Endülüs ve Kur'an İlimlerindeki Yeri”, *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. Sayı: II. Kayseri: 1985.
- el-Begavî, Ebû Muhammed el-Hüseyin b. Mes'ud. *Meâlimü't-Tenzîl fi Tefsîri'l-Kur'an*. Thk. Muhammed Abdullah en-Nemr, Osman Cum'a Dumeyriyye, Süleyman Müslim el-Harş. yrs.: Dâru Tayyibe, trs.
- el-Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmiu's-Sahîb*. Thk. Muhammed Züheyr b. Nâsır. yrs.: Dâru Tavgi'n-Necât, 1422.
- Ebû Bekir b. Ebî Asım eş-Şeybanî. *el-Âbâd ve'l-Mesânî*. Thk. Faysal Ahmed el-Cevâbira. Riyad: Dâru'r-Râye, 1411/1991.
- Ebû Hayyân Muhammed b. Yusuf el-Endelüsî. *el-Babru'l-Mubît fi Tefsîr*. Thk. Sıdkî Muhammed Cemîl. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1420.
- el-Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed. *Tebzîbü'l-Lügâ*. Thk. Muhammed Avz Mer'ab. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 1422/2001.
- Halil b. Ahmed el-Ferâhîdî. *Kitâbu'l-Ayn*. Thk. Mehdî Mahzûmî-İbrahim es-Sâmerrâî. yrs.: Dâru Mektebeti'l-Hilâl, trs..
- İbn Atıyye el-Endelüsî, Ebû Muhammed Abdülhak. *el-Muharrerü'l-Vecîz fi Tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*. Thk. Abdüsselâm Abdüşşâfi. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1422.
- İbn Mâce, Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. *es-Sünen*. Thk. Muhammed Fuad Abdülbâkî. yrs.: Dâru İhyâi'l-Kütüb'l-Arabiyye, trs..
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem el-Ensârî er-Rüveyfî. *Lisânü'l-Arab*. Beyrut: Dâru Sâdır, 1414.

- İbnü'l-Cevzî, Cemâlüddîn Ebü'l-Ferec Abdurrahmân. *Zâdü'l-Mesîr fî İlmî't-Tefsîr*. Thk. Abdürrezak el-Mehdî. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1422.
- Karaca, Abdullah. “Kur'an-ı Kerim'de Hz. Meryem'in Hamileliği ve Kendisine Gönderilen Ruh”, *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. Yıl: 1, Cilt: 1, Sayı: 2. 2015.
- el-Kasabî, Mahmûd Zelat. *el-Kurtubî ve Menhecübû fî't-Tefsîr*. Kahire: Dâru'l-Ensâr, 1399/1979.
- el-Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-Endülüsi. *el-Câmi' li-Abkâmi'l-Kur'ân*. Thk. Sıdkı Muhammed Cemil-İrfan el-Aşşâ'. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1415/1995.
- el-Makkari, Ahmed b. Muhammed. *Nefbu't-Tîb min Ğusni'l-Endelüsi'r-Ratîb*. Thk. İhsân Abbâs. Beyrût: Dâru Sâdır, 1968.
- el-Mâverdi, Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed. *en-Nüket ve'l-Uyûn*. Thk. Seyyid b. Abdülmaksûd b. Abdürrahim. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, trs..
- Mukâtil b. Süleyman. *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*. Thk. Ahmed Ferîd. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi, 1423.
- Muhammed b. Hasen İbn Düreyd. *Cemheretü'l-Lüġa*. Thk. Remzi Münir Baalbekkî. Beyrut: Daru'l-İlm lil-Melâyîn, 1987.
- Müslim b. Haccac el-Kuşeyrî. *el-Câmiu's-Sahîb*. Thk. Muhammed Fuad Abdülbâkî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, trs..
- Okuyan, Mehmet. “Kur'ân'da Hz. Meryem Mucizesi”, *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*. Sayı: 16. Yıl: 2005.
- Özdemir, Mehmet. *Endülüsi Medeniyeti (İlim ve Kültür Tarihi)*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997.
- Özdemir, Mehmet. “Endülüs”, *DİA*. İstanbul: 1995.
- es-Sa'lebî, Ebû İshak Ahmed b. İbrahim. *el-Keşf ve'l-Beyân an Tefsîri'l-Kur'ân*. Thk. Ebû Muhammed b. Aşûr. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1422/2001.

- es-Safedî, Selâhaddîn Halîl b. Aybeg. *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*. Thk. Muhammed b. İbrâhîm b. Ömer, Muhammed b. el-Hüseyn b. Muhammed. Wiesbaden: Dâru'n-Neşr Franz Steiner, 1381/1962.
- et-Taberânî, Süleyman b. Ahmed Ebü'l-Kâsım. *Müsnedü's-Şâmiyyîn*. Thk. Hamdî b. Abdülmecid. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1405/1984.
- et-Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr. *Târibu'r-Rusûl ve'l-Mülûk*. Beyrut: Dâru't-Türâs, 1387.
- et-Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa. *el-Câmiu's-Sabîb*. Thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Muhammed Fuad Abdülbâkî, İbrahim Atve Avz. Mısır: Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1395/1975.
- Tomar, Cengiz. "Mısır", *DİA*. Ankara: 2004.
- Yazır, Elmalılı Hamdi. *Hak Dîni Kur'an Dili*. Ankara: Akçağ Yayınları, trs.
- Yitik, Ali İhsan. *Hız. Meryem ve Efes*. Tıbyan Yayıncılık. İzmir: 2001.
- ez-Zehabî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Târibu'l-İslâm ve Vefeyâtü'l-Meşâbîri ve'l-A'lâm*. Thk. Ömer Abdüsselâm Tedmürî. Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1407/1987.
- ez-Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Carullah Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf an Hakâiki Gavâmidî't-Tenzîl ve Uyûni'l-Ekâvîli fî Vücûhi't-Te'vîl*. Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1407.



## التضاد في شعر لسان الدين بن الخطيب

Ousama EKHTIAR\*

Eyass ALRASHED\*\*

### ملخص

تبحث هذه الدراسة في أسلوب التضاد في شعر لسان الدين بن الخطيب، الرجل الذي كانت له حظوة في حياته، واهتم به النقاد والبلاغيون بوصفه علامة مهمة على تطور ونضج الأدب في الأندلس، وتحاول الدراسة رصد التضاد في شعره بوصفه أسلوباً فنياً كان له أثر بالغ في صناعة البنية الإيقاعية في النص؛ إضافة إلى كونه تعبيراً عن المستوى الفكري المتداول في عصر الرجل، وتحاول تبيان طبيعة هذا الاستخدام الذي لم يكن قصدياً، وإنما نابع من طبيعة الحياة التي تقوم أساساً على فكرة الثنائيات الضدية؛ لأن التضاد يكشف، في الشعر عامة، خصائص النزعة الأدبية والمنظومة اللغوية، وسمات الجمال البلاغية في النص.

الكلمات المفتاحية: الأدب الأندلسي، لسان الدين بن الخطيب، النقد، التضاد.

### LİSÂNÜDDİN İBNÜ'L-HATİB'İN ŞİİRİNDE ZİTLİK (TEZÂDD) SANATI

#### ÖZ

Bu çalışma, yaşamı boyunca itibar sahibi olan ve Endülüs'te edebiyatın gelişmesi ve olgunlaşması noktasında belagat âlimleri ve eleştirmenlerce önemli bir gösterge olarak değer verilen Lisânüddin İbnü'l-Hatîb'in şiirinde zıtlık (tezâdd) sanatını ele almaktadır.

Çalışmamız şiirlerindeki zıtlık sanatını, şairin döneminde kullanılan fikrî düzeyin bir ifadesi olarak almanın yanı sıra metindeki ritmik dizim yapısının oluşumunda önemli bir etkisi olan bir sanat üslubu olarak da ele almaktadır. Çalışmamız, kasdî olmayan, ikili zıtlık düşüncesi üzerine kurulu hayatın doğallığından türemiş

\* Prof. Dr., Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Arap Dili ve Belâgatı Anabilimdalı Öğretim Üyesi, ousama967@gmail.com, ORCID ID orcid.org/0000-0002-8511-0545.

\*\* Dil Bilimci, sorya80@hotmail.com, ORCID ID orcid.org/0000-0003-2016-8364.

Makalenin Hakemlere Gönderiliş Tarihi : 08/10/2018

Makalenin Hakemlerden Geliş Tarihi : 14/11/2018

olan bu tür zıt kullanımların yapısını açıklamaya çalışacaktır. Çünkü zıtlık genel olarak şiirlerde edebî akımların ve dil sistemlerinin özellikleri ile metindeki belâğî estetik göstergeleri ortaya çıkarmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Endülüs Edebiyatı, Lisânüddin İbnü'l-Hatîb, Eleştirî, Zıtlık.

#### THE CONTRAST STYLE IN THE POETRY OF LESAN AL DEEN BEN AL KHATEEB

##### ABSTRACT

This research is about the contrast style in the poetry of Lesan Al deen Ben Al Khateeb; the poet who was lucky in his life as critics and rhetorical persons interested in his experience as a mark of maturity of Andalusian literature. This study tries to follow the contrast in his poetry as an artistic method which has great impact on the rhyming words in the context; in addition to the fact of being a different intellectual level, according to that age. This research tries to reveal the usage of contrast style undeliberately but stems from the nature of life based mainly on the idea of binary opposition. In general, the contrast style shows the literary language system, and features of rhetorical beauty in the text.

**Keywords:** Andalusian Literature, Lesan al Deen, Literary Criticism Contrasts.

#### لسان الدين بن الخطيب

لسان الدين أبو عبد الله محمد بن عبد الله السَّلْمَانِي<sup>1</sup>، و(السَّلْمَانِي) نسبة إلى (سَلْمَان)، وهو حَيٌّ من مُرَاد من عرب اليمن القحطانية، وهو عالمٌ، كاتبٌ، شاعرٌ، مترسِّلٌ، سياسيٌّ، وُلد في مدينة لوشا؛

<sup>1</sup> حول ترجمة ابن الخطيب انظر: ابن الخطيب، لسان الدين، الإحاطة في أخبار غرناطة، تحقيق: محمد عبد الله عنان، مكتبة الخانجي، القاهرة، مصر، ط2، 1973، 4/ 437. والمُقْرِي، نفع الطيب من غصن الأندلس الرطيب وذكر وزيرها لسان الدين بن الخطيب، تحقيق إحسان عباس، دار صادر، بيروت، لبنان، 1988، 5/ ص. ص 605، 189. والمراكشي، العباس بن إبراهيم، الإعلام بمن حل مراكش وأغمات من الأعلام، راجعه عبد الوهاب بن منصور، المطبعة الملكية الرباط، 1976، 4/ 444. وابن خلدون، عبد الرحمن المقدمة، تحقيق درويش الجويدي، المكتبة العصرية، بيروت، ط1، 1999، ص600. وبالنيثيا، آخُل جنثالث، تاريخ الفكر الأندلسي، ترجمة حسين



من أعمال غرناطة عام 713هـ، لُقِّب بـ"ذي الوزارتين"؛ لجمعه بين مهنة الوزارة ومهنة الكتابة، وقد صنّف مؤلفاتٍ نفيسةً. كان والد ابن الخطيب ذا حُظوة بارزة لدى سلطان غرناطة، ولما توفي والده، دُعي لشغل منصبه، وهكذا تولى أمانة السرّ لأستاذه ابن الجياب وزير السلطان أبي الحجاج يوسف، وفي سنة 755هـ قُتل السلطان أبو الحجاج، فخلفه ابنه الغني بالله، ثمّ حُلِع السلطان الغني بالله من منصبه ليتولاه أخوه، وقد حُلِع معه وزيره ابنُ الخطيب، وبذلك بدأت محنة الرجل؛ إذ صودرت، أملاكه، ثم تدخل السلطان المريني أبو سالم لدى سلطان غرناطة الجديد طالباً إليه السّماح بانتقال الملك المخلوع ووزيره ابن الخطيب إلى فاس. عاش ابنُ الخطيب ردهاً من الزمن في كنف سلطان المغرب الأقصى في ثغر سلا، ثم ساعد المغاربة السلطان الغرناطي المخلوع الغني بالله على استرداد عرشه من جديد؛ فعاد معه ابن الخطيب.

كثر خصوم ابن الخطيب في الأندلس، وعلى رأسهم تلميذه ابن زمرك، فبدأ مركزه المتميز يضعف يوماً بعد يوم؛ فقرّر ترك السياسة ومتاعبها ومسؤولياتها، وقصد تلمسان حيث بلاطُ عبد العزيز المريني، وواصل خصوم ابن الخطيب تليقّق الاتهام ضده، فرمّوه بالإلحاد في بعض ما كتب؛ فأحرقت كتبه في ساحة غرناطة، وأرسل السلطان الأندلسي إلى نظيره المغربي كتاباً يطلب منه فيه تنفيذ حكم الشارع في الوزير الذي رمي بالزندقة بمتاناً، فما كان من ملك المغرب إلا أن ردّ على طلبه بالنفي بل زاد من تقريب ابن الخطيب.

لما توفي السلطان عبد العزيز، خلفه على العرش ولده الطفل السعيد، وغادر بلاط أبيه بتلمسان باتجاه فاس، ومعه ابنُ الخطيب الذي قوي نفوذه في بلاد المغرب، وساءت العلاقة بين بلاط فاس وغرناطة، ثم حُلِع الملكُ الطفل السعيد، ونُصب الأميرُ أحمد بن السلطان أبي سالم مكانه عام 776هـ، وبنتجاح الانقلاب بادر السلطان الجديد بإلقاء القبض على ابن الخطيب، وحوكم، ثم قتل خنقاً،

مؤنس، المركز القومي للترجمة، القاهرة، مصر، ط1، 2011، ص292. والوراكلي، حسن: لسان الدين بن الخطيب

في آثار الدارسين (دراسة وببليوجرافيا)، مجلة كلية الآداب بتطوان، ع.2، س.2، 1987، ص113

ثم أخرجت جثته في اليوم التالي، وأضرمت فيها النيران، ثم أعيدت الجثة إلى القبر قبل أن تحترق كلها، وقد وقعت هذه المأساة سنة 776 للهجرة.

### التضاد - مهاد نظري

التضاد في معناه الاصطلاحي: «أن يجمع بين المتضادين مع مراعاة التقابل»<sup>2</sup>، والضدّان عند أبي هلال العسكري: «هما اللذان ينتفي أحدهما عند وجود صاحبه إذا كان وجود هذا على الوجه الذي يوجد عليه ذلك، كالسواد والبياض»<sup>3</sup>. ولم يسلم هذا المصطلح مثل بقية مصطلحات البلاغة العربية من اختلاف التسمية وتشقيق المعنى<sup>4</sup>، فهو أيضاً «التطبيق والتكافؤ والطباق والمطابقة»<sup>5</sup>، ومنهم من عدّ التضاد نوعاً من أنواع الاشتراك اللفظي»<sup>6</sup>. وصار عند آخرين بمعنى المقابلة: «وهي أن يُؤتى بمعنيين متوافقين أو معانٍ متوافقة، ثمّ بما يقابلها على الترتيب»<sup>7</sup>.

2 المجرجاني، الشريف علي بن محمد، التعريفات، تحقيق: محمد صديق المنشاوي، دار الفضيلة، القاهرة، د. ط، د. ت، ص 55

3 العسكري، أبو هلال، الفروق اللغوية، تحقيق: عماد زكي البارودي، المكتبة التوفيقية، القاهرة، مصر، د. ط، د. ت، ص 164

4 سلطان، منير، البديع تأصيل وتجديد، منشأة المعارف، الإسكندرية، ط1، 1986م، ص 14.

5 مطلوب، أحمد، معجم المصطلحات البلاغية وتطورها، مطبوعات المجمع العلمي العراقي، ط1، 1987، 252/2؛ وقرقر مصطفى واختيار أسامة، المقتضب في البلاغة العربية، دار رغبة، إسطنبول، 2017، ص 119.

6 السيوطي، عبد الرحمن جلال الدين، المزهر في علوم اللغة، تحقيق: محمد أحمد جاد الله المولى، ومحمد أبو الفضل إبراهيم، وعلي محمد البجاوي، القاهرة، ط1، 1958، 387/1.

7 القزويني، الخطيب، الإيضاح في علوم البلاغة، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1985، ص 353

وانظر أيضاً حول هذا المصطلح: العسكري، أبو هلال، كتاب الصناعتين الكتابة والشعر، تحقيق: علي محمد البجاوي، محمد أبو الفضل، مطبعة عيسى البابي الحلبي، ط1، 1952، ص 307، وابن المعتز، عبد الله، البديع، اعتنى بنشره والتعليق عليه وإعداد فهرسه: المستشرق إغناطيوس كراتشوفسكي، دار الحكمة، دمشق، د. ط. د. ت : 36 .

أشاد البلاغيون والتقادُّ بالتضاد وأثره العضوي في بناء شاعريّة النَّصِّ، «وإنّما لصنعةٌ نستدعي جودةً القريحة والحذق الذي يلطف ويدقُّ في أن يجمع أعناق المتنافرات المتباينات في رنقةٍ ويعقد بين الأجنبيات معاًد نسبٍ وشبكة»<sup>8</sup>. وقد علّم أن علم البديع له تاريخ تدرّج فيه، وصار ذا نهج وقواعد بين العلوم البلاغية، فأول من تكلم عليه الجاحظ، ثم تطوّر عند ابن المعتز حتى جعله مثالا في هذا الطريق، وقد ألّف كتابه البديع مما استنبطه من كتاب الجاحظ "البيان والتبيين"<sup>9</sup>. وهذا السيّر أدركه القدماء، واهتم به المحدثون؛ لأنّ «هذه البنية أكثر البنى انتشاراً في الخطاب اللغوي عموماً والأدبي خصوصاً»<sup>10</sup>

عني غريماس بدراسة التناييات الضدية وأثرها في بناء المعنى؛ إذ «صنّف التقابلات إلى عدّة أنواع، أولاً: تقابلات محوريّة لا تقبل وسطاً "زوج / زوجة"، ثانياً: تقابلات مراتبيّة "كبير / وسط / صغير"، ثالثاً: تقابلات متناقضة: "متزوج / عزب"، رابعاً: تقابلات متضادة "صعد / نزل"، خامساً: تقابلات تبادلية "اشتري / باع"<sup>(11)</sup> ولم يكن التضاد رهين التعريف اللغويّ أو الاصطلاحي، ولم يبق مستتبلاً لصالح الدراسات البلاغية والنقدية بل امتدت إليه يد المشتغلين في الفلسفة، مثل الجاحظ البلاغي، الذي كان من رؤوس المعتزلة، وقد تحدث الجاحظ في كتاب الحيوان عن الضد والخلاف والوفاق، فقال من جملة كلامٍ طويل: «الألوان كلّها متضادة، وكذلك الطعم، وكذلك الأرواح، وكذلك الملابس؛ من الحرارة والبرودة واليبس والرطوبة والرخاوة والصّلاية والملاسة والخشونة، وهذه جميع الملابس، وزعموا أنّ التضاد إنّما يقع بين نصيب الحاسة الواحدة فقط... ولا يكون الطعم

<sup>8</sup> المرجاني، عبد القاهر، أسرار البلاغة، تحقيق: محمد رشيد رضا، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1988، ص127

<sup>9</sup> الجاحظ، عمرو بن بحر، البيان والتبيين، تحقيق: فوزي عطفي، دار صعب، بيروت، 1968، ص584  
Kırkız, Mustafa, *Arap Belâgatî İlminin Tarihi ve Gelişim Aşamaları*, Beyan yay, 2014, s. 124-12

<sup>10</sup> عبد المطلب، محمد، البلاغة العربية قراءة أخرى، الشركة المصرية العالمية للنشر، لوتجمان، القاهرة، ط1، 1997، ص:354

<sup>11</sup> مفتاح، محمد، 1985. تحليل الخطاب الشعريّ استراتيجيّة التناس، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، لبنان ط1، ص239

ضدَّ اللون، ولا اللون ضدَّ الطَّعم،...لأنَّه ليس من جنسه»<sup>12</sup> وعدَّت الفلسفة التَّضادَّ سمة الوجود، لذلك فهو أساس التَّقابل في اللغة، وهذا ما ذهب إليه الدكتور عبد الرحمن بدوي: «الوجود في مشاققة مع ذاته.. التناقض جوهره، والتغيير قانونه، الذي يجري عليه في تحقُّقه»<sup>13</sup> إذًا حضر هذا المصطلح بين يدي الفلاسفة، وفي الوقت نفسه كان التَّفادُّ والبلاغيون يحاولون تشكيله ووضع وصفٍ له معرفة مدى قدرته على صنع أدبيَّة النص، فكان هذان الاهتمامان؛ أقصد البلاغي/ النقدي والفلسفي فرصةً لنحت هذا المصطلح وإدراك خباياه وقدرته على تفجير الأدبيَّة في نص ما أو الاحتفاظ بها في البنى العميقة للخطاب الأدبي<sup>14</sup>

لذلك أصبحت الدراسات التَّقديَّة قادرةً على فهم قدرة الأضداد على تصعيد الحركة الداخليَّة، وإنتاج الدلالات المطلقة؛ لأن التَّضادَّ يعد نوعًا من العلاقة التلازمية بين المعاني، وربما كانت تلك العلاقة أقرب إلى الذهن من أيِّ علاقة أخرى؛ فبمجرد ذكر معنى من المعاني يستدعي المعنى المضاد إلى الذهن، ولا سيما ما بين الألوان؛ فذكر البياض يستحضر في الذهن السواد<sup>15</sup>، وذكر كُليب يستدعي جَسَّاسًا،

<sup>12</sup> الجاحظ، عمرو بن بحر، الحيوان، تحقيق: عبد السلام هارون، مطبعة مصطفى البابي الحلبي ط2، القاهرة، مصر، 58/5

<sup>13</sup> بدوي، عبد الرحمن، الزمن الوجودي، النهضة المصرية، ط2، 1955، ص 24

<sup>14</sup> حول هذا الموضوع انظر: كومفورث، موريس، مدخل إلى المادية الجدلية، ترجمة: محمد مستجير مصطفى، دار الفارابي، بيروت، لبنان، ط5، 2015، ص101، و كوزنتيسوف، بصدد مؤلف أنجلز؛ لودفيغ فوريباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية، ترجمة إلياس شاهين، دار الفارابي، بيروت، لبنان، ط2، 2016، ص45، و الزين، محمد شوقي، التَّقاف في الأزمنة العجاف؛ فلسفة الثقافة في الغرب وعند العرب، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2013، ص222، والنصراوي، ناديا أحمد، فلسفة فيورباخ بين المادية والإنسانية، دار الرافدين، بيروت، لبنان، ط1، 2016، ص:74، وراغب، نبيل، علم النقد السياسي، المكتبة الأكاديمية، القاهرة، مصر، ط1، 2014، ص:65، والملاح، هاشم يحيى، المفصل في تاريخ الفلسفة، دراسة تحليلية في فلسفة التاريخ التأملية والنقدية، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 2007، ص 337، وأحمد، سامي شهاب، النقد الأدبي الحديث؛ قضايا واتجاهات، دار غيداء للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، د.ط، 2012، ص25

<sup>15</sup> داود، محمد، العربية وعلم اللغة الحديث، دار غريب، القاهرة، مصر، ط1، 2001، ص: 193

وذكرُ الإيمانِ يستدعي الكفر، وذكر النهوض يستدعي السقوط، وذكر العبوديّة يستدعي الحرّيّة، وهكذا دواليك.

يساعد التضاد على عكس مواقف الذات وأفعالها المتناقضة، وحالاتها العقلية، ويمثّل التضاد في الوقت نفسه العلاقات الإنسانية المتفاعلة، التي تنتجها حركة العلاقات الداخلية في النصّ، كما يتحوّل الفعل «بقوته البنائية إلى مولّد للطاقة، التي تمد عناصر النصّ بدفعاتٍ متوالية، وتشحنها بالقوّة الحركيّة والتوالدية بدءاً من الإيقاع، وانتهاءً بالتوليد الغنيّ للعلاقات الداخلية في النصّ»<sup>(16)</sup> لذلك فإنّ التضاد يعدّ عنصراً فاعلاً في تكوين الخلق الشعري، وإنتاج الدلالة والخروج بالنص إلى مستوى لغة الأدب، ومن ثمّ فإنّه يجعل النصّ حافلاً بالشعرية؛ التي يتخذها الناقد هدفاً لعمله أثناء ولوجه عالم النصّ، ليتلمس مفاتيحه دراسة وتحليلاً. هذا لا يعني أنّ هذا العنصر يصنّع أدبيّة النصّ أو يفرض منطقاً دون النظر إلى العوامل الأخرى كالسِّياق وتشعير اللغة؛ إضافة إلى المكونات البنائية الأخرى. إنه كالجملّة الموسيقية؛ التي تشكّل مع غيرها المقطوعة الموسيقية دون التفريط بأيّ عنصرٍ منها: «إنّ قيمة التضاد الأسلوبية تكمن في نظام العلاقات، الذي يقيّمه بين العنصرين المتقابلين وعلى هذا فلن يكون له أيّ تأثيرٍ ما لم يتداع في توالٍ لغويّ، وبعبارة أخرى: فإنّ عمليات التضاد الأسلوبية تخلق بنيةً، مثلها في ذلك مثل بقية التقابلات المثمرة في اللغة»<sup>(17)</sup> هذا التداعي اللغوي يجب أن يكون مرسوماً بقصدية محكمة، تُراعي السُننَ الثقافية في زمن المبدع لأن هذه الثنائيات تنبع «من تمايز ظواهر معينة في جسد النصّ، ومن ثم تكرارها عدداً من المرات، ثم انحلال هذه الظواهر واختفاؤها، بهذه الصفة يكتسب النص طبيعته الجدلية»<sup>18</sup>.

<sup>16</sup> درويش، أسيمة، مسار التحولات، قراءة في شعر أدونيس، دار الآداب، بيروت، لبنان، ط1، 1992، ص: 239

<sup>17</sup> فضل، صلاح: علم الأسلوب مبادئه وإجراءاته، كتاب النادي الأدبي، جدّة، المملكة العربية السعودية، ط1، 1988، ص: 256

<sup>18</sup> أبو ديب، كمال، جدلية الخفاء والتجلي؛ دراسة بنيوية في الشعر، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان ط1، 1981، ص: 109

### التضاد في شعره

نحاول في الصفحات القادمة تحليل أسلوب التضاد في شعر الرجل لتبيان الإيقاع الذي يحدثه

التضاد:

#### 1\_ الصراع الإسلامي الفرنجي

إن الزمن الممتد بين (770-750هـ)، يعد فترةً فارقةً في تاريخ الأندلسيين؛ حققوا فيها انتصاراتٍ مجلجلة، ففيها تم الانتصارُ على النصارى المحاصرين في جبل طارق، وفتحوا مدينةً (جيان) و(أبدة) و(أطرية) و(برغة) و(زنده)، واستولوا على حصن (قنيط) و(إشبونة) و(أشر)، وجملة من القرى الواقعة على أطراف مدينة (الكرس).

لذلك يعد المؤرخون عهد السلطانين أبي الحجاج يوسف وولده محمد الغني بالله أزهى العهود في تاريخ الدولة النصرية؛ هذا العهد الذي كانت انتصاراته سبباً في إطالة أمد الوجود الإسلامي في الأندلس.<sup>(19)</sup> وقد تزامن ميلاد لسان الدين بن الخطيب على صعيد الحياة السياسية في غرناطة الأندلسية مع مرحلة تجددٍ نشوب الصراع بين الإسلام والمسيحية، وعلى الأخص في عهد سلطان غرناطة أبي الوليد إسماعيل (713.725هـ)<sup>(20)</sup> الذي نهض بعبء الجهاد ضد القشتاليين، وقد انتصر عليهم في معارك ظافرة، منها معارك سنة (716)<sup>(21)</sup> كما استطاع رد هجومهم على عاصمته غرناطة في سنة (718) لذلك يمكن القول: إن جُلَّ سِيَّ أبي الحجاج في السلطة عرفت هي الأخرى جهوداً جهادية

<sup>19</sup> الزياخ، مصطفى، بنية الصراع الحضاري الأندلسي من خلال رسائل ابن الخطيب، قراءة في المكونات والدلالات، مجلة كلية الآداب بتطوان، جامعة سيدي محمد بن عبد الله، عدد خاص بندوة ابن الخطيب، السنة الثانية، عدد 2، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 1987، ص: 391.

<sup>20</sup> ابن الخطيب، للمحة البدرية في الدولة النصرية، صححه ووضع فهرسه: محب الدين الخطيب، المطبعة السلفية، القاهرة مصر، ط1، 1347 □ ص 78.

<sup>21</sup> مؤنس، حسين، أخبار العصر في انقضاء دولة بني نصر، لمؤلف مجهول، الزهراء للإعلام، القاهرة، مصر، ط1، 1991، ص50.

مركزة في تسيير معارك الجهاد ضد القشتاليين دفاعاً وغزواً، فقد كثرت هجمات أولئك الصليبيين ضمن حملاتهم المسماة حروب الاسترداد لديار الإسلام تحت قيادة الفونسو الحادي عشر،<sup>(22)</sup>

وقد اضطر المسلمون في العدوتين المغربية والأندلسية إلى مواجهة هذه الأطماع، وإلى خوض معارك متعددة للجهاد؛ انتصروا في بعضها كما ذكرنا سابقاً و انكسروا في بعضها الآخر، مثل معركة (سلادو) التي ضارعت محنتها موقعة العقاب<sup>(23)</sup>.

فإذا كانت الحال على ما بسطنا فإن لسان الدين سيكون من أوائل المتأثرين أو المنغمسين فيها؛ لأنه وزيرٌ مقرب من السلطان، وكاتب وشاعر الدولة، هذا الشاعر والكاتب، الذي لم يكن فقط صدى لسياسات الدولة؛ ومعبراً عنها بل كان جزءاً من صناعة القرار، هذا القرار الذي أمد بوجود الأندلسيين مئة وخمسين عاماً في الأندلس.

وبناء على هذه الحال غير المستقرة سياسياً فإن الأدب يتحوّل إلى معادلٍ موضوعي يُعبّر عنه، وهنا نرصدُ شيوع التضاد؛ لأن وجوده يأخذ شكلاً حاداً؛ فتمتد تضاداً جغرافياً؛ أرض المسلمين وأرض الفرنجة، وتمتد تضاداً عقدي وتضاداً سياسياً، فالفرنجة يخوضون حرب الاسترداد؛ ليعيدوا أرضهم التي سلبها المسلمون منذ القرن الهجري الأول، والمسلمون وهذا الوطن الأندلسي وطنهم؛ فقد دخلوه فاتحين، أقاموا فيه دولة العدالة والمساواة، ولم يخسوا أهل البلاد حقهم، بل كانوا متساوين، وبنوا حضارةً يشيّر التاريخ إليها بالبنان.

هذا التضاد في الواقع سيظهر في الأدب بالضرورة، سننظر في هذه النماذج الشعرية من عدة

قصائد لابن الخطيب ونحللها :

<sup>22</sup> ابن الخطيب، اللمحة البدرية في الدولة النصرية، ص 108. وانظر: ابن الخطيب، ربحانة الكتاب ونجعة المتناهب، تحقيق: محمد عبد الله عنان، مكتبة الخانجي للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، القاهرة مصر، ط1، 1981، 1/143، 207، 223، 237، 299، 367 / 2: 39، 58.

<sup>23</sup> عنان، محمد عبد الله، نهاية الأندلس وتاريخ العرب المنتصرين، مكتبة الخانجي، القاهرة، مصر، ط1، 1997 ص: 117، 118.

جيشٌ يرى تعبَ المفاوزِ راحةً والسهل صعباً والبعيد قريباً<sup>24</sup>

ويقول في موضع آخر :

فَلِلَّهِ مَا أَعَزَّتْ مِنْ مِلَّةِ الْهُدَى وَلِلَّهِ مَا أَدَّلَّتْ مِنْ مِلَّةِ الْكُفْرِ<sup>25</sup>

وقال في هلاك طاغية الروم:

وفيتَ وخانَ العهدَ في غيرِ طائلٍ وصدَّقَ أطماعَ الظنون الكواذبِ<sup>26</sup>

قلْ للزمانِ وقد تبسَّم ضاحكاً من بعدِ طولِ تجهُّمٍ وقُطوبِ<sup>27</sup>

وأُنشد السلطان:

ودجا ظلامُ الكفرِ في آفاقِهِم أوليسَ صُبْحكُ منهم بقريبٍ؟<sup>28</sup>

عَجِبَتْ سُيُوفُهُم لشدَّةِ بأسِهِم فتبسَّمتَ والجؤُ في تقطيبِ<sup>29</sup>

وفي قول آخر :

وأُتَاخَ أندلساً بحدِّ حسامِهِ قسراً فأحيا الأرضَ بعدَ مماتها<sup>30</sup>

24 ابن الخطيب، لسان الدين، ديوانه، تحقيق: محمد مفتاح، دار الثقافة، المغرب، ط1، 1989، 103/1

25 المصدر نفسه، 376/1

26 المصدر نفسه، 113/1

27 المصدر نفسه، 130/1

28 المصدر نفسه، 131/1

29 المصدر نفسه، 130/1



وقال في مدح أبي الحجاج :

إذا ذكر الأملاك من مثل يوسف سالم في ذات الهوى ويحارب<sup>31</sup>

وأنشد السلطان على إثر وقعة كبيرة أوقعها جيشه بالروم<sup>32</sup>

وأصبح دين الله قد عزَّ جازه بموقعه والكفر هبض جناحه

الثنائيات الضدية التي وردت في الأبيات هي :

السهل / الصعب

ملة الهدى / ملة الكفر

وفيت / خان

صدق / الكواذب

تبسم / تجهم

ضاحكا / قطوب

ظلام / صبح

أحيا/ مماثما

سالم / يحارب

دين الله / الكفر

<sup>30</sup> المصدر نفسه، 1/ 171

<sup>31</sup> المصدر نفسه، 1/ 121

<sup>32</sup> المصدر نفسه، 1/ 219

هذا الأبيات من قصائد مختلفة في ديوان الرجل، وقيلت في أزمنة متباعدة، ولكن يجمعها سياق واحد، هو سياق الحرب بين المسلمين والنصارى، هذه الحرب؛ التي أحدثت قلقاً وجودياً بالنسبة للمسلمين وخصوصاً أنهم كانوا يشاهدون الحواضر الإسلامية تتساقط أمامهم، ولا تعود إلى ملك المسلمين حتى حُصرَ القوم في غرناطة، هذا القلق الوجودي ينعكس في إيقاع النص، الذي يتأسس في بنيته الداخلية على هذا الصراع.

إن التنافر أو التّضادّ في هذه الأبيات وسيلة للوصول إلى عمق صورة الواقع، التي يشارك الإبداع في اكتشافها، ويشارك في رسم النقيض لها في آنٍ معاً، ومن ثمّ فإنّ العزف على إيقاع التّضاد يخلق النصّ طاقةً جماليةً على صعيد البنية الشعريّة بكل مفرداتها، بل بكل مكوناتها؛ لأنّ المتحولات اللفظية الضديّة تخلق دلالةً جديدةً لها إيقاعها النفسي العميق، وهذا ما ينعكس على حركة النصّ وتساوقه الموسيقي مما يضمن لها الإثارة للمتلقّي، ولا سيما عندما يرتبط المتحول الصوتي بالمتحول الدلالي أو المتحول النفسي الذي يتبع حركة الصوت ومساره النغمي.

إن هذه النصوص جميعاً التي اقتبست من ديوان الشاعر، يحركُ بنيتها الداخلية التّضاد، وهو من يخلق أداءها الدلالي، وهو من يجعلها البنية العميقة لإيقاع النص الداخلي، ومن ثمّ زرع هذا الإيقاع في روع المتلقّي، إننا نلمس الحركة الصوتية التي يولدها التّضاد، وهذه الحركة تخلق توتراً إيقاعياً يرتدّ صدها إلى بؤرة الدلالة محقّقاً مفارقةً صوتيةً تدلّل على جانبيين شعوريين متضادين أو محتدمين يتنازعان نبضه الداخلي؛ فالمتلقّي سيكون له موقفٌ نفسيّ، عندما يذكر الشاعر ملة الهدى، ثم يردّها بملّة الكفر، والشيء نفسه يقال، على وفيت وخان، وهذا التركيز على هذه المتناقضات هو من يشحن الحالة النفسية لجمهور الشاعر، الذي يجب أن يكون إيقاعه النفسيّ مجلجلاً بما يتناسب مع معركة الوجود. إن الشعريّة تنشأ من البنية الصوتية للنسيج اللغوي الذي تتشكّل منه القصيدة، وبقدر التنوع في طرائق التشكيل الصوتي بقدر ما تنمو القصيدة وتسمو بحركتها الصوتية داخل النسق وتزداد وتيرة إيقاعها الصوتي، الذي يتناغم مع مضمونها الفكري أو الدلالي الذي تشكله.

## 2\_ الرثاء

يقول لسان الدين في مطلع قصيدة: "وقلت وقد زرت قبر المعتمد على الله أبي القاسم محمد بن عباد أمير الأندلس رحمة الله عليه بخارج باب أغمات في عام واحد وستين وسبعمئة"<sup>33</sup> :

كزمت حياً وميتاً واشتهرت غلاً فأنت سلطاناً أحياء وأموات<sup>34</sup>

احتفى ابن الخطيب بهذه القصيدة، إذ قدّم لها، وبسط في شرح الواقعة؛ التي استدعت النظم، في حين كنا نراه يُقدِّم بكلمتين في قصائد كثيرة في مدح السلطان<sup>35</sup>، وهذا الاحتفاء له دلالة؛ فالرجل خلّع من الملّك، كما خلّع سيده السلطان في الانقلاب الأول، الذي حدث في غرناطة، وصار غريباً في أغمات أعزل من السلطة والجاه، وهذا أول التحريض على هذا النص.

ومن الملاحظات التي نسجلها هنا أنّ المعتمد بن عباد لم يكن من السلاطين العظام، الذين مروا في تاريخ الأندلس؛ فقد كان الرجل في زمن ملوك الطوائف، هذا العهد الذي صارت فيه سلطة المسلمين رقيقة، ووهن حكمهم، وصار تقسيم البلاد وتآكلها أمراً واقعاً. لقد عاش ابن عباد في حقبة ملوك الطوائف، و هو اسمٌ دقيقٌ في مسماه، دالٌّ على ما كانت تعانيه البلاد من تمزّق وانحلال، فلم يكن يربط بين ملوك دول الطوائف رباط المودة، أو وشائج المصلحة، وإنما نفخ الشيطان في روعهم؛ فهم في شقاق مستمر، يقاتل بعضهم بعضاً، وينتزع القويّ منهم ما في يد الضعيف، يستنصرون بالنصارى، ويحالفونهم ضد بعضهم.

لم يكن المعتمد بن عباد يمثل زمن النصر والعزة والسؤدد، ولكنه كان يمثل الحالة الحضارية للأندلس، لكنّ ابن الخطيب كوّن صورةً نمطية عن المعتمد، الذي كان شاباً فتياً حين آلت إليه السلطة وشاعراً مجيداً، وأميراً جواداً، يحبُّ الأدب ومسامرة أهله؛ وقد اجتمعت في بلاطه نجومٌ ساطعة من أرباب

<sup>33</sup> ابن الخطيب، لسان الدين، ديوانه، 1/ 181

<sup>34</sup> ابن الخطيب، ديوانه، 1/ 182

<sup>35</sup> انظر المصدر نفسه، 1/ 204، 1/ 219، 2/ 457، 2/ 469

ونوابغ القصيد؛ كأبي بكر بن عمار، وابن زيدون، وابن اللبانة، وابن حمديس الصقلي، وكانت إشبيلية حاضرة دولته آية في الروعة والبهاء، تزدان بقصور بني عباد وقواده وكبار رجال دولته<sup>36</sup>.

كان إيقاع حياة ابن الخطيب قبل حادثة الانقلاب في غرناطة ثابتاً، يتخذ الصعود طريقاً؛ فنَجْمُ الرجل لم تعد الفضاءات الغرناطية تستوعبه، لقد صار الشَّاعِرُ الأول، والوزير الأول، ولكنَّ هذا الإيقاع الحياتي هَشَمَهُ الانقلاب، الذي قذف بالرجل إلى العدو المغربية؛ ليجد نفسه أمام قبر المعتمد بن عباد، الذي يشبه لسانَ الدين في تجربته، غير أنَّ المعتمد كان ملكاً، ولسان الدين وزيراً، ولكنَّ الرجلين مرّاً بالتجربة نفسها، وانتهى بهما الأمر إلى المغرب، بعد أن غرَّبت شمسُ السلطة. إنَّ الشاعِرَ في هذه القصيدة وفي هذا البيت تحديداً يخاطبُ ابن عباد الملك، الذي سُلِبَ مُلْكُهُ، ولكنَّه في الحقيقة يتخذُ ابنَ عباد قناعاً ليتكلم عن نفسه من خلاله، ويكَلِّمُ نفسه؛ لأنَّ التجربة متطابقة تماماً. ونجد أن الشاعر يصنِّعُ شاعريته بأسلوب التَّضاد، فقد أعاد فكرةَ الحياة مرتين في الشطر الأول وفي الشطر الثاني؛ لأنَّ التَّضاد هو المكوّن الأساسي لإنتاج بنية النص ودلالته؛ فالتَّضاد هنا تركيب بنائي ينهض على طرفين متنافرين على مستوى السطح، متضافرين على مستوى العمق لإنتاج دلالة شعرية، وقوة تصل بالنص الشعري إلى قمة سحره وتمايزه، عن طريق حركة التفاعلات بين طرفي التَّضاد من جهة وباقي عناصرِ النَّص من جهة أخرى.

إن حركة النص تنوس بين مستويين إيقاعيين للحياة، إيقاع الوجود وإيقاع الفناء، مع حرصٍ بالغٍ لمغالبة الفناء، وهذا ما أشار إليه جان كوهين؛ فهو يرى أن الثنائيات الضدية تنشأ من شعورين

<sup>36</sup> انظر: وات، مونغمري، في تاريخ إسبانيا الإسلامية، مع فصل في الأدب بقلم بيير كايا، ترجمة: محمد رضا المصري،

مختلفين يوظفان الإحساس، وواحد من هذين الشعورين فقط هو الذي يستثمر نظام الإدراك في الوعي، والثاني يظل في اللاوعي<sup>37</sup>

ومما يعزز هذه القناعة الأخيرة البيتان الآتيان

حُدْ من حياتِكِ للمماتِ الآتيِ وبِدارِ مادامَ الزَّمانُ مُواقي

لا تعترزُ فهو السَّرابُ بَقِيعَةٍ قد حُودَعَ الماضيَ بهِ والآتي<sup>38</sup>

الشَّاعرُ هنا قد أيس من الحياة وصارت بالنسبة له محطةً انتهت بعد أن قضى منها كلَّ لُباناته، ولكنَّه يعيدُ تقييم تجربته بعد أن كانت الدنيا أكبرَ همِّه، فقد جرى خلفَ السلطة والمال والمجد وكان له ذلك، ولكنَّ هذا الشَّغفَ بهذا الفاني، لم يكن أكثرَ من تأميلٍ بحقيقة السراب، هذا التأميل الذي كان يديدُ الناسَ منذ أحقابٍ منصرمةٍ، ولكنَّه يبيِّه هنا على بطلان هذا السعي بعد تجربةٍ مرة. إن هذا التقابلَ بين الضدين في النص هو مرتكزُ شعريته، لأنَّه يجعلُ المتلقي يقع تحت سطوة المقارنة بين الزمنين، واستحقاق كل زمن، فيجري المتأملُ مقارنةً ببطء؛ لأنَّها تستوجب التأمل لذلك فرضت إيقاعاً بطيئاً، فالمتلقي يجب أن يمتدِّط ذاكرته فيما اقترف في الزمن الفيزيائي المعلوم بالنسبة له، زمن العيش، لينتقل إلى التأمل في زمنٍ قادمٍ لا يدرك ماهيته، ولكنَّه يؤمنُ به على الرغم من جهله بتفاصيله؛ لأنَّه لم يعاينه، وهذا الإلحاح على فكريّ الفناء والبقاء في البيتين جعل التضاد يتحوَّل إلى قيمةٍ أسلوبيةٍ، وقيمتُه "تكمُن في نظام العلاقات، الذي يقيمه بين العنصرين المتقابلين، وعلى هذا فلن يكون له أيُّ تأثيرٍ ما لم يتداع في توالٍ لغوي، وبعبارةٍ أخرى: فإن عمليات التضاد الأسلوبية تخلقُ بنية، مثلها في ذلك مثل بقية التقابلات المثمرة في اللغة"<sup>(39)</sup>

<sup>37</sup> كوهين، جان، اللغة العليا، ترجمة أحمد درويش، المجلس الأعلى للثقافة، المشروع القومي للترجمة، ط1، 1995، ص187

<sup>38</sup> ابن الخطيب، ديوانه، 1/187

<sup>39</sup> فضل، صلاح: علم الأسلوب مبادئه وإجراءاته، كتاب النادي الأدبي، جدَّة، السعودية، ط1، 1988، ص256

## 3\_ الغزل

يقول الشاعر:

كُلَّمَا زُمْتُ فِيكَ بَعْضَ سُلُوكِ رَجَعِ الشُّوقُ بِي عَلَى الْأَدْرَاجِ  
 أَنْتَ شَمْسِي فَكُلَّمَا غَابَ عَنِي فَتَهَارِي مِثْلُ الظَّلَامِ الدَّاجِي  
 يَا مَرِيضَ الْجَفُونَ أَمْرَضْتَ قَلْبِي فَادْرِكْنِي فِي يَدِيكَ عِلَاجِي  
 تَخْدَعُ النَّاسَ بِالْفَتُورِ فِيهَا نُسْنُكَ بِشَرِّ وَسَطُوعِ الْحِجَاجِ  
 كَيْفَ أَشْكُو بَعَادَ مَنْ هُوَ دَانٍ قَاتَلَ اللَّهُ شِرِّي وَجِلَاجِي  
 سَاعَدْتَنِي بَعْدَ الْمَطَالِ اللَّيَالِي وَاسْتَقَامَ الزَّمَانُ بَعْدَ اعْوِجَاجِ

لا بد أن نسجل في البداية ملاحظة سياقية، فقد مهد الشاعر للقصيدة بقوله: «قلت في غرض النسب لمن كلّفني ذلك في زمن الصّبا والله يتجاوز بفضل»<sup>40</sup>، ويتناسل من هذه الملاحظة البيّانية ملاحظات أخرى، فقد كلّفه ذلك أحدهم، والشاعر يعتذر عن هذا التّعير طالباً العفو من الله، على الرّغم من أنّ هذا النسب من المقبول عند كلّ الشعراء والفقهاء على مرّ العصور؛ فليس فيه فحش، أو تشبيب بالمحبة مما يؤذيها أو يشهر بأهلها، وإذا قلّنا في كلّ النصّ فإننا لن نجد سوى الصور؛ التي تعاور الشعراء على ذكرها خلال قرون الغزل العربي، ولكن يبدو أن الشاعر قد قلب ظهر المجن للدينا، وصار يتحرّى الاستقامة والاعتذار مما بدر منه في أيام الشبيبة.

إذاً، الشاعر قال هذا النصّ بتكليف من أحدهم، فالنتيجة الغزلية معقودة منذ البداية، والعملية الإبداعية مدروسة هنا، و يُحطّط لها ضمن القوانين الشعريّة الدارجة في تلك الأيام، ولم تُترك الذات

<sup>40</sup> ابن الخطيب، ديوانه، 1/ 195

الشاعرة لتنداح كما تشاء، لأنَّ التَّجربة غير موجودةٍ أساسًا، والموضوع هو تصنيعٌ شعريٌّ لذيذ؛ استطاع الشاعرُ من خلاله أن يصنع صوراً شعريَّةً مبهجة، فهذه القُصديَّة في الإنشاء نلمحها في القوانين التي تحكمُ القصيدة. والأسلوبُ الأوضح هو أسلوبُ التَّضاد، لننظرُ في هذه التقابلات التي تكررت في الأبيات التي أثبتناها في النص.

شمسي / الظلام

أمريضة / علاجي

نسك / سطوة

بعاد / دانٍ

استقام / اعوجاج

إن التَّضاد هنا سبب في بداية المعنى ونموه، وهو الذي يشكل العلاقات التي تبني الجو العام للنص. لقد تحول التَّضاد إلى قانون عام في النص، فالفكرة تتحرك بين مستويين متناقضين. هذه الحركة توحى للمتلقي بأن ثمة قانوناً إيقاعياً عاماً يتحكَّم بالنص، وذلك لتواتر ظهور التَّضاد، فصار أفق التوقع مرهوناً بالتَّضاد الذي سيأتي، بحيث أصبح ذلك الانتقال الدوري من الضدِّ إلى الضدِّ ضابطاً إيقاعياً مهماً؛ فبناءً الخطاب الشعري على هذا التَّوتر والتعاقب بين الأضداد يدفع المتلقي إلى ملاحظة ذلك التَّوتر الدلالي والإيقاعي بحثاً عن انفراج له، وهنا تكمن مسافة التَّوتر التي تحقق الشعرية.<sup>41</sup> ولأن «للتضاد قيمة داخل السياق النَّصي حيث تشكلُ بنية التَّضاد حُلَّةً في بنية اللغة التي تصبح قائمة على المخالفة

<sup>41</sup> الخميس، شرقي، استراتيجية التَّضاد وعلاقتها بالنزعة الصوفية في شعر عبد الله العشي، مجلة المخبر، جامعة محمد

والمصادمة، ولكن هذه الخُلُعة كقبيلة بإيقاظ القارئ واستنفاره كما أنّها تقوّد إلى البقطة لمواجهة مثل هذه الظاهرة الأسلوبية بشكل يحقق فيها اتصالاً مع النصّ المدروس»<sup>42</sup>.

#### 4\_ التصوف

بدا لنا من خلال الصفحات السابقة أن ابن الخطيب كان رجلَ سلطةٍ ودنيا، ولم يكن مشغولاً بالزهد، وهذا لا يعني أنّ الرجل كان عابثاً متهتكاً، بل كان يأنف من سلوك التّهتك، وقد اعتذر غير مرة عن قصائد كُلف بكتابتها، وأظهر أسفاً وبراءةً منها.

لكن هذا لا يعني أنّ الرجل صار صوفيّاً في الحقبة الثانية من حياته، ونقصاً هنا حقبة أفول نجمه، وما الشّعُر الذي ينعى فيه الدنيا ويصفها بالخسران إلا سلوكٌ زهديٌّ طبيعيٌّ جدّاً وجدناه عند كثير من الشّعراء الذين تقدمت بهم السيّن وأدركوا أنّ الركض وراء الدنيا والثقة بها ما هو إلا كسراب بقيعة يحسبه الظمآن ماء.

عاش ابن الخطيب في غرناطة قبل الانقلاب الأول أعرّ أيامه، ثم كانت المحنة الأولى، ولكن السلطان ما لبث أن استعاد ملكه، وعاد إلى الأندلس وأجبره على الرجوع معه، وفي الأندلس وجدّ لسان الدين نفسه غريباً على الرغم من انغماسه في أبهة السلطان؛ فقد بدأ يلوح عليه شيء من الكآبة؛ وشيء من النزوع إلى الزهد؛ ويبدو أن شعوره بالتصوف قد بدأت تظهر معالمه الأولى أثناء مقامه بـ (سلا)، وقد بدأ هذا الشعور يتعاضم تحت وطأة التمزق النفسي بين ما هو مضطر إليه من زيف السلطة، وما هو راغب فيه من خلوة الروح، إن المدقق في حياة ابن الخطيب لا يمكنه الركون إلى هذا الرأي<sup>43</sup>، فالرجل لم يكن متصوفاً فضلاً عن أن يكون متصوفاً فلسفياً، كما حاول ابن زمرق أن ينعته بذلك كذباً عليه

<sup>42</sup> انظر: ربابعة، موسى، جماليات الأسلوب والتلقي، مؤسسة حمادة للدراسات الجامعية، إربد الأردن، ط1، 2000م، 150

<sup>43</sup> انظر: قصبجي، عصام، لسان الدين بن الخطيب، منشورات جامعة حلب، سورية، ط1، 1995، ص: 9-10-11



وافترء، إنما كان كاتبًا موسوعيًا، كما تشهد بذلك مصنفاته الكثيرة، وقد كتب كتابه " روضة التعريف بالحلب الشريف " لشيوع التصوف في زمنه بالأندلس وبالمغرب، ولو كان متصوفًا حقًا لهجر الدنيا وعاش في زاوية، أو ضرب في الأرض ناسكًا مثل ابن عربي وابن سبعين، ولا يمكن أن نخليه من ميول إلى الزهد والتصوف كما تدل أشعاره، لكن هذا شيء والتصوف شيء آخر<sup>44</sup>، وقد أقر الرجل أنه ليس صاحب تجربة في التصوف، وأنه لا يملك أكثر من التعلق بمنهج أهله «وعسى الذي أنطق شوقًا أن ينطق ذوقًا، والذي حرك سفلًا أن يحرك فوقًا»<sup>45</sup>.

نلمح أصداء الروح تتردد في كل بيت من القطعة السابقة، وربما كان ذلك لأن الغزل هو أقرب فنون الشعر إلى التصوف إذا سلمنا أن الحب هو القاسم المشترك بين الغزل البشري والحب الإلهي، ولكن النزعة الصوفية في غزله ليست ارتقاء بذلك الغزل إلى عالم الروح عن طريق الرمز، وليست كذلك غزلاً روحياً دائماً، إنما هي صورة من صور الميل الديني، الذي ماز حياة لسان الدين. ذلك لأنه ينبجس من وجدانه الصوفي ذاته، ولا ريب أن الخيال النسوي هو أحد تلك الصور وأقربها إلى قلب الإنسان. ولكن مسألة تصوف ابن الخطيب أخذت بعداً سياسياً حيث أتهم الرجل بالزندقة، ثم فُتت به.

يمكننا القول: إن النزوع الديني أو الأثر الصوفي في شعره، قد يكون من قبيل المعادل الموضوعي لحالة الصراع النفسي؛ هذا الصراع الذي طحنت رحاه دواخله، ذلك الصراع بين العودة ونقيضها، ولاسيما أنه عاين مآلات الأشياء، ورأى بألم عينه اندثار الدنيا التي أقبلت في يوم من الأيام، وإن يكن قد أُجبر على العودة جسداً، بعد فشل الانقلاب الأول وعودته مع السلطان إلى غرناطة، ولكنه ظل متعلقاً بتلك الخلوة والنزوع روحاً، وهذا الأمر قد انعكس على شعره.

<sup>44</sup> ضيف، شوقي، تاريخ الأدب العربي؛ عصر الدول والإمارات في الأندلس، دار المعارف، القاهرة، مصر، ط1، 1989، ص: 419

<sup>45</sup> ابن الخطيب، لسان الدين، روضة التعريف بالحلب الشريف، تحقيق: محمد الكتاني، دار الثقافة، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1970، 1 | 99

يقول ابن الخطيب<sup>46</sup>:

هَبَّ النَّسِيمُ مُعَطَّرَ الْأَرَاكِ فَشَفَى لَوَاعِجَ قَلْبِي الْمَهْتَاكِ  
 وَاقِي يَحْدُثُ عَنْ أَحَبِّتِي الْأَلَى أَصْبَحْتُ أَكْنِي عَنْهُمْ وَأُحَاجِي  
 فَاشْرَبْ عَلَى ذِكْرِ الْحَبِيبِ وَسَقِّنِي صَهْبَاءَ تُشْرِقُ فِي الظَّلَامِ الدَّاجِي  
 مِنْ خَمْرَةِ السَّيْرِ الْمَقْدُوسَةِ الَّتِي كَلَفْتُ بِطَاسِئِهَا يَدُ الْحَلَّاجِ  
 وَأَزَتْ لَهُ الْأَشْيَاءَ شَيْئاً وَاحِداً فَعَدَا يَخَاطِبُ نَفْسَهُ وَيُنَاجِي  
 فَعَدَا وَمِنْ صَوْفِ الصَّفَاءِ شِعَارُهُ وَاعْتَاظَهُ مِنْ لُبْسَةِ الدِّيَاكِ  
 رَفَعُوا لَهَا قَبْساً بِجَانِبِ طَوْرِهِمْ فَعَشُوتُ نَحْوَ سِرَاجِهِ الْوَهَّاجِ  
 مَهْمَا ضَحِيحٌ فَظُلُّ حَبِّكَ مَلْجُنِي وَمَتَى مَرَضْتُ فَمِي يَدِيكَ عِلَاجِي

نقوم بداية بفرز الثنائيات الضدية التي وردت في هذه الأبيات:

يحدثُ / أكني / أحاجي

تشرق / الظلام

يخاطب / يناجي

صوف / الديباج

مرضت / علاجي .

انطلق بلسان صوفي مبين ليعبر عمّا يُبَيِّر السلطان، فقال هذه الأبيات معيداً استنساخ اللحظات الصوفية عبر معجمها، الذي استقر في عصر لسان الدين، واكتملت دلالاته المعرفية، هذه الدلالات التي مازالت مثار جدل بين التُّقَاد حول مركز التَّأويل الأساسي في المعرفة الصوفية.

إذاً السُّلْطَانُ يميل إلى الصوفية، والشَّاعِرُ يتبع سلطانه موقفاً وفناً، وفي هذا النَّص نجد أنفسنا أمام لحظة صوفية لغوية؛ حيث أعاد الشَّاعِرُ فيها المقولات الصوفية، ولأنَّ الفكر الصُّوفي أساساً مبني على جدلية الحضور والغياب، فلا بُدَّ أن ينطلق من فكرة التُّضاد؛ لذلك نجد من الواجهة الوقوف أمام هذا النَّص لنرى كيف كان للتضاد أثر في صناعة الشعرية في نصِّ لم يقله الشَّاعِرُ بناءً على فكر أصيل في ذاته أو معاناة عاشها.

بيِّن لنا التُّضادُ منذ البداية أننا أمام معشوقٍ إلهي، ولسنا أمام إنسيية شغفها الشَّاعِرُ حباً، فهو يحدِّث عن الحب وهذا من الطبقة السطحية للكلام، ولكنَّه يغور باتجاه البنية العميقة حيث الكناية، لأنَّ هذا الحبيب لا تدركه هذه اللغة، والمحيي بكلمة أكني وأحاجي مقابل كلمة أحييت كان بداية تأويل النَّص، الذي نما شيئاً فشيئاً ليدرك المرء أنه أمام معشوقٍ من نوع خاص، ثم يأتي بثنائية التُّور والظُّلام، هذه الثنائية التي تعتبر مرتكزاً من مرتكزات الفكر الصوفي، حتى يعود مرة أخرى إلى البنية السطحية، عندما ذكر الصُّوفُ وجاء بالديباج ليقارن بين شكلين للحياة، شكل الصوفي الزاهد، الذي غادر ملذات الدنيا، وترك الديباج ليكون رداءه الصوف، ولتكون العودة من عمق الحالة الصوفية سريعة، لأنَّ العلاج من المرض في يد هذا الحبيب الطيب، وقد رصف الشَّاعِرُ هذا النَّص بما يلزم من الحالة الصوفية، فقد جعلها تطفو على سطح سَحْرانٍ شفيف، فللنسيم هبوبٌ مؤرجح بالطيب، ويحمل حديث الأُحبة، الذين شغلوا القلب، وهذا الاستدكار مصحوبٌ بالخمرة النورانية التي تملأ المكان بذكر الحلاج، ويعشو إلى نهارها كلُّ وامق.

لا يمكن لك أن تستدعي الحالة الفكرية دون أن تستدعي معها قوانينها العميقة التي تشكّلها، وبما أنَّ الإيقاع هو الظُّلُّ الشَّفيف الذي لا يظهر، وهو الذي يساعده في بناء منطق الفكرة، ويعزِّز دلالتها فإنَّ الشَّاعِرُ يستدعي معها هذه القوانين لذلك رأينا أن التُّضاد في هذه الأبيات عنصراً بارزاً يدرُّه المتلقي

منذ لحظات مباشرة النص الأولى، وهذه التّضادات من ضمن الفكر الصّوفي العميق، أو ما يتأسس عليه الفكر الصّوفي، لذلك كانت جدلية النور والظلام بكلّ ما يحمل النور من حركة، وبكلّ ما يحمل الظلام من سكون، لتتشكّل بينهما فجوة تنقل المرء من إيقاع نفسيّ إلى آخر، وهذا ما نراه بين يحدث ويكفي، بين إيقاع الحديث، وبين سكون الصمت، وبين المرض الدال على الشكون والفناء، وبين علاجي الذي يدلّ على الحركة وعودة الحياة بكلّ ما تحمله من حركة، وفي كل ذلك يدرك المرء أنّه أمام خطّ واحد هو إعادة الصّد، الذي يسهم مباشرة في صناعة الصّورة، وافتعال الشّعريّة، لأنّ الشّاعر لا يصدر هنا عن حركة داخلية تخصّ روحه، وإنما يستدعي النموذج وينقله بكلّ قوانيهِ العميقة التي تشكّلها، فاستطاع التّضاد أن يكسب اللغة إيقاعاً خاصاً، عبر هذا الغموض، الذي تشكّل في طبقات المعنى العميقة، معتمداً في ذلك إيقاع البحر الصّاحب، ولولا ذلك لما استطعنا أن ندرك هذا الجرس العميق للكلمات.

### النتائج والخاتمة

درسنا في هذا البحث أسلوب التّضاد عند الشاعر الأندلسي لسان الدين بن الخطيب، هذا الشاعر الذي نال حظوة في حياته واهتماماً كبيراً من المؤرخين والنقاد بعد موته، وحاولت استكشاف الأدبية التي ساهم التّضاد في صنعها، وخلص البحث إلى النتائج الآتية:

إنّ التّناظر أو التّضاد في قصائد ابن الخطيب وسيلة للوصول إلى عمق صورة الواقع؛ التي يشارك الإبداع في اكتشافها، ويشارك في رسم النقيض لها في آنٍ معاً، ومن ثمّ فإنّ العزف على إيقاع التّضاد يمنح النصّ طاقةً جماليةً على صعيد البنية الشعريّة بكلّ مفرداتها، بل بكلّ مكوناتها؛ لأنّ المتحولات اللفظية الضديّة تخلق دلالةً جديدةً لها إيقاعها النفسي العميق، وهذا ما ينعكس على حركة النصّ وتساوقه الموسيقي مما يضمن لها الإثارة للمتلقّي، ولاسيما عندما يرتبط المتحول الصوتي بالمتحول الدلالي أو المتحول النفسي الذي يتبع حركة الصوت ومساره النغمي، ولم يكن ابن الخطيب ذا تجربة غزلية؛ لذلك فإنّ مواضيع الغزل التي وقفنا عليها في ديوانه ما هي إلاّ تصنيع شعريّ لذيذ؛ استطاع الشاعراً من خلاله أن يصنع صوراً شعريّةً مبهجة، وأضحى التقابل بين الأضداد في نصوصه التأمليّة هو مرتكز شعريته، لأنّه يجعل المتلقّي يقع تحت سطوة المقارنة بين الزمّن، واستحقاق كلّ زمن، فيجري المتأمل مقارنةً ببطء؛ لأنّها

تستوجب التأمل، لذلك فرضت إيقاعاً بطبيعاً، فالمتلقي يجب أن يمشط ذاكرته فيما اقتترف في الزمن الفيزيائي المعلوم بالنسبة له، زمن العيش، لينتقل إلى التأمل في زمنٍ قادمٍ لا يدرك ماهيته، ولكنه يؤمن به على الرغم من جهله بتفاصيله؛ لأنه لم يعاينه، وهذا الإلحاح على فكري الفناء والبقاء في الأبيات جعل التضاد يتحول إلى قيمة أسلوبية.

## المصادر والمراجع

- ❖ أحمد، سامي شهاب ، النقد الأدبي الحديث؛ قضايا واتجاهات، دار غيداء للنشر، عمان، د.ط(2012).
- ❖ بالنثيا، أنخل جنثالث ، تاريخ الفكر الأندلسي، ترجمة حسين مؤنس، المركز القومي، القاهرة، مصر(2011).
- ❖ التلمساني، المقرئ ، نفع الطيب من غصن الأندلس الرطيب وذكر وزيرها لسان الدين بن الخطيب، تحقيق إحسان عباس، دار صادر، لبنان(1988).
- ❖ الجاحظ، عمرو بن بحر، الحيوان، تحقيق: عبد السلام هارون، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة(د.ت).
- ❖ الجرجاني، الشريف علي بن محمد (د.ت)، التعريفات، تحقيق: محمد صديق المنشاوي، دار الفضيلة، القاهرة.
- ❖ الجرجاني، عبد القاهر، أسرار البلاغة، تحقيق: محمد رشيد رضا، دار الكتب العلمية، بيروت(1988).
- ❖ ابن الخطيب، لسان الدين ، الإحاطة في أخبار غرناطة، تحقيق: محمد عبد الله عنان، مكتبة الخانجي، القاهرة، مصر(1973).
- ❖ ابن الخطيب، لسان الدين ، اللوحة البدرية في الدولة النصرية، صححه ووضع فهرسه: محب الدين الخطيب، المطبعة السلفية، القاهرة(1928).
- ❖ ابن الخطيب، لسان الدين، ديوانه ، تحقيق: محمد مفتاح، دار الثقافة، المغرب(1989).
- ❖ ابن الخطيب، لسان الدين، ربحانة الكتاب ونجعة المتناهب، تحقيق: محمد عبد الله عنان، مكتبة الخانجي للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، القاهرة مصر(1981).
- ❖ ابن الخطيب، لسان الدين، روضة التعريف بالحب الشريف، تحقيق : محمد الكتاني، دار الثقافة، الدار البيضاء، المغرب(1970).

التضاد في شعر لسان الدين بن الخطيب

- ❖ ابن خلدون، عبد الرحمن ، المقامة، تحقيق: درويش الجويدي، المكتبة العصرية، بيروت(1999).
- ❖ لخميسي، شرفي ، استراتيجية التضاد وعلاقتها بالنزعة الصوفية في شعر عبد الله العشي، مجلة المخبر، جامعة محمد خيضر، بسكرة الجزائر، العدد السابع(2011).
- ❖ داود، محمد ، العربية وعلم اللغة الحديث، دار غريب، القاهرة، مصر(2001).
- ❖ أبو ديب، كمال ، جلدية الخفاء والتجلي دراسة بنيوية في الشعر، دار العلم للملايين، بيروت(1981).
- ❖ راغب، نبيل ، علم النقد السياسي، المكتبة الأكاديمية، القاهرة(2014).
- ❖ ربابعة، موسى ، جماليات الأسلوب والتلقي، مؤسسة حمادة للدراسات الجامعية، إربد الأردن(2000).
- ❖ الزباخ، مصطفى ، بنية الصراع الحضاري الأندلسي من خلال رسائل ابن الخطيب، قراءة في المكونات والدلالات، مجلة كلية الآداب بتطوان، جامعة سيدي محمد بن عبد الله، عدد خاص بندوة ابن الخطيب، السنة الثانية، عدد2، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء(1987).
- ❖ الزين، محمد شوقي، الثقافة في الأزمنة العجاف؛ فلسفة الثقافة في الغرب وعند العرب، منشورات الاختلاف، الجزائر(2013).
- ❖ سلطان، منير، البديع تأصيل وتجديد، منشأة المعارف، الإسكندرية(1986).
- ❖ السيوطي، عبد الرحمن جلال الدين ، المزهري في علوم اللغة، تحقيق: محمد أحمد جاد الله المولى، ومحمد أبو الفضل إبراهيم، وعلي محمد البجاوي(1958).
- ❖ ضيف، شوقي؛ تاريخ الأدب العرب عصر الدول والإمارات الأندلس، دار المعارف، مصر(1989).
- ❖ عبد المطلب، محمد، البلاغة العربية قراءة أخرى، الشركة المصرية العالمية للنشر، لونغمان، القاهرة(1997).

- ❖ عنان، محمد عبد الله ، نحاية الأندلس وتاريخ العرب المنتصرين، مكتبة الخانجي، القاهرة، مصر،(1997).
- ❖ فضل، صلاح، علم الأسلوب مبادئه وإجراءاته، كتاب النادي الأدبي، جدة، السعودية(1988).
- ❖ قصبجي، عصام، لسان الدين بن الخطيب، منشورات جامعة حلب، سورية(1995).
- ❖ كوزنتيسوف؛ لودفيغ فورباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية، ترجمة إلياس شاهين، دار الفارابي، بيروت، لبنان (2016).
- ❖ كوهين، جان، اللغة العليا، ترجمة أحمد درويش، المجلس الأعلى للثقافة، المشروع القومي للترجمة، بيروت(1995).
- ❖ مطلوب، أحمد ، معجم المصطلحات البلاغية وتطورها، مطبوعات الجمع العلمي العراقي، بغداد(1987).
- ❖ الملاح، هاشم يحيى، المفصل في تاريخ الفلسفة؛ دراسة تحليلية في فلسفة التاريخ التأملية والنقدية، دار الكتب العلمية، بيروت (2007).
- ❖ مؤنس، حسين، أخبار العصر في انقضاء دولة بني نصر، لمؤلف مجهول، الزهراء للإعلام، القاهرة، مصر(1991).
- ❖ وات، مونتغمري، في تاريخ إسبانيا الإسلامية، مع فصل في الأدب بقلم بيير كايا، ترجمة : محمد رضا المصري، شركة المطبوعات للنشر والتوزيع، بيروت (1998).
- ❖ الوراكلي، حسن، لسان الدين بن الخطيب في آثار الدارسين (دراسة وبيبلوجرافيا)، مجلة كلية الآداب بتطوان، ع.2، (1987).



**KAYNAKÇA**

- Abdul-Muttalib, Muhammed. *el-Belagatü'l-Arabiyye*, eş-Şirketü'l-Mısıriyyeti'l-Alemiyye Neşir, Lonjman, Kahire (1997)
- Ahmed, Sami, *Şihab. En-Nakdii'l-Edebi'l-Hadis*; Kazaya ve İtticâhât, Neşir Daru Gayda, Amman, d.t. (2012)
- Cahız, Amr b. Bahr. *El-Hayvan*, Tahkik: Abdu's-Selam Harun, Matbaatu Mustafa El-Babi'l-Halebi, Kahire (d.t).
- Cohen, Jean. *el-Lugatü'l-Ulya*, Tercüme Ahmed Derviş, Medeniyetin Yüksek Meclisi, El-Meşru El-Kavmi Tercüme, Beyrut (1995)
- Cürcani, Abdu'l-Kahir. *Esraru'l-Belağa*, Tahkik: Muhammed Reşit Rıza, Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, (1988)
- Cürcani, Abdu'l-Kahir. Eş-Şerif Ali b. Muhammed (d.t), *et-Tarifat*, Tahkik: Muhammed Sıddık El-Minşavi, Daru'l-Fazilet, Kahire
- Davud, Muhammed. *el-Arabiyyetü ve İlmü'l-Lugatü'l-Hadis*, Darı Garib, Kahire, Mısır (2001)
- Ebu Dib, Kemal. *Cedliyyetü'l-Hafa Ve't-Tecelli Dirasetü Benyeviyye Fi'ş-Şiir*, Daru'l-İlm Malayin, Beyrut (1981)
- el-Mallah, Haşim Yahya. *el-Mufasssal Fi Tarihi'l-Felsefe; Dirasetü Tahyiliyye Fi Felsefeti't-Tarihi't-Te'miliyye ve'n-Nakdiyye*, Daru Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut (2007)
- el-Varaklı, Hasan. *Lisanü'd-Din b. El-Hatib Fi Asari'd-Darisin*, (Bibliyografya İncelemesi) Külliyyetü'l-Adab Dergisi, Beyrut A.2, (1987)
- es-Suyuti, Abdu'r-Rahman Celaleddin. *Elmü'zahir Fi Ulumi'l-Lugat*, Tahkik: Muhammed Ahmed Cadullah Mevla, Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim ve Ali Muhammed El-Becavi (1958)
- ez-Zebah, Mustafa. "Beniyyetü's-Sarâü'l-Hazari'l-Endülüsi Min Hılali Resâil b. El-Hatib", *Kıraat Fi'l-Mükevvenat ve'd-Delalat, Adabı Külli Dergisi*, Tetuan, Muhammed b. Abdullah Efendi Üniversitesi,

- Özel baskı, İbn Hatib Paneli, İkinci Yıl, adet 2, Necahi Cedit Matbaası, Kazablanka (1987)
- ez-Zeyn, Muhammed Şevki. *Es-Sikaf Fi'l-Ezmineti'l-İcâf; Batıda ve Arabistanda Medeniyet Felsefesi*, İhtilaf Neşriyat, Cezayir (2013)
- Fazl, Salah. *İlmü'l-Uslub Mebadiühü ve İcraatühü*, Kitabü'l-Nadi'l-Edebi Cidde Suudi Arabistan (1988)
- İbni Haldun, Abdu'r-Rahman, *el-Mukaddime*, Tahkik: Derviş el-Cüveydi, Asri Kütüphanesi, Beyrut (1999)
- İbnü'l-Hatib, Lisanü'd-Din. *Divane*, Tahkik: Muhammed Miftah, Daru's-Sakafe, Fas (1989)
- İbnü'l-Hatib, Lisanü'd-Din. *el-İbata fi Abbari Gurnata*, Tahkik: Muhammed Abdullah İnan, Hancı Kütüphanesi, Kahire, Mısır (1973)
- İbnü'l-Hatib, Lisanü'd-Din. *el-Lembatü'l-Bedriyye Fi'd-Devleti'n-Nasriyye*, Tashih eden ve Fihrist koyan: Muhibbü'd-Din El-Hatib, Selefiyye Matbaası, Kahire 1928
- İbnü'l-Hatib, Lisanü'd-Din. *Ravzatü't-Tarif Bi'l-Hubbi's-Şerif*, Tahkik: Muhammed El-Kattani, Daru's-Sakafe, Kazablanka, Fas (1970)
- İbnü'l-Hatib, Lisanü'd-Din. *Rayhanetü'l-Kütüb ve Nec'atü'l-Müntab*, Tahkik: Muhammed Abdullah İnan, Hancı Kütüphanesi, Basım Yayım ve Tevzi, Kahire, Mısır (1981)
- İnan, Muhammed Abdullah. *Nihayetü'l-Endülüis ve Tarihü'l-Arabi'l-Muntasırın*, Hancı Kütüphanesi, Kahire, Mısır (1997)
- Kasabci, İsam. *Lisanü'd-Din b. el-Hatib*, Haleb Üniversitesi Yayınları, Suriye (1995)
- Kırkız, Mustafa. *Arap Belagati İlminin Tarihi ve Gelişim Aşamaları*, Beyan Yay, 34 (2014)
- Kuznetsov, Luwig. *Feurbach ve Almanya Klasik Felsefesinin Sonu*, Tercüme İlyas Şahin, Daru Farabi, Beyrut, Lübnan (2016)

- Lhamisi, Şerefi. *Tezat Stratejisi ve Alakâtüha Bi'n-Nez'ati's-Sofyye Fi Şiiri Abdillabi'l-Uşi*, Mecelletü'l-Muhbir, Camiatü Muhammed Haydar, Biskra, Cezayir, Yedinci baskı (2011)
- Matlup, Ahmed. *Mu'cemü'l-Mustalibati'l-Belaga ve Tetavvuriha*, Irak İlmî Memua Matbaaları, Bağdat (2007)
- Müennes, Hüseyin. *Abbaru'l-Asr Fi'nkezdâi Devleti Beni Nasr*, Müellifi Bilinmiyor, Ez-Zehra Li'l-İ'lam, Kahire, Mısır (1991)
- Rababaa, Musa. *Cemaliyyatü'l-Uslub ve't-Telakki*, Müessesetü Hammade, Üniversite dersleri için, İrbid, Ürdün (2000)
- Ragıb, Nebil. *İlmü'n-Nakdi's-Siyasi*, Akademi Kütüphanesi, Kahire (2014)
- Sultan, Münir. *el-Bedi' Te'sıl ve Tecdit*, Maarif Neşri, İskenderiye, Mısır (1986)
- Tilmisani, El-Makkari. *Nefbu't-Tıb Min Ğasni'l-Endülüsi'r-Ratıyb*, Onu Veziri Lisanü'd-Din b. Hatib zikretti, Tahkik: İhsan Abbas, Daru Sadır, Lübnan 1988
- Valencia, Angel Gonzalez. *Tarihu'l-Fikri'l-Endülüsi*, Tecüme Hüseyin Müennes, Ulusal Merkez, Kahire, Mısır (2011)
- Watt Montgomery. *Fi Tarihi İspanya İslamiyye Mea Fash Fi'l-Edeb*, Perr kaya, Tercüme: Muhammed Rıza El-Mısri, Neşir ve Yayın Matbuat Şirketi, Beyrut (1998)
- Zayf, Şevki. *Tarihu'l-Edebi'l-Arab Fi Asrı'd-Düvel ve'l-İmarati'l-Endülüsi*, Daru'l-Maarif, Mısır (1989)



## التصويرُ بالإِجاءِ الصَّوْتِيّ في القرآنِ الكريمِ

Husain ASWAD\*

### الخلاصة:

يتناول هذا البحثُ دراسةً شكلياً من أشكالِ التصويرِ الفني في القرآنِ الكريمِ، وهو التصويرُ باللفظِ، وذلك من خلالِ اصطفاءِ عددٍ من ألفاظِ القرآنِ الكريمِ تجلّت فيها خاصيّةُ الإِجاءِ الصَّوْتِيّ، وتحليلِ هذه الألفاظِ ودراسةِ أنواعِ حروفها ومدودها وحركاتها، للوقوفِ على جرسها الموسيقي وتبيانِ دوره في تشخيصِ المعاني ورسمِ صورةٍ مُتخيّلةٍ لها.

وقد اعتمد هذا البحثُ على المنهجِ التحليلي في دراسةِ الكلماتِ المختارة ضمن الآياتِ القرآنية، كما اعتمد بشكلٍ جزئي على المنهجِ التاريخي لتتبعِ مسارِ ظاهرةِ الإِجاءِ الصَّوْتِيّ قديماً وحديثاً. أما إشكالية هذا البحث فتدور حول ظاهرةِ التصويرِ الفني باللفظِ الموحّي في القرآنِ الكريمِ وعرضِ آراءِ العلماءِ القدماءِ والمحدثين فيها، ثم تحليلِ عددٍ من الآياتِ القرآنية التي تم اختيارها نماذجٍ للدراسةِ التحليلية.

الكلمات المفتاحية: التصوير - الإِجاء - القرآن - لفظ - صورة - صوت - حرف

### KUR'AN'IN FONETİK YAPISINDAKİ TASVİR

#### ÖZ

Bu çalışma edebi tasvir türlerinden biri olan lafız ile tasviri ele almaktadır. Bu, Kur'ân-ı Kerim'den sesle ilham verme özelliğini gösteren bazı lafızların seçilmesi, bu lafızların tahlil edilmesi, müzikal tonunu anlamak için o lafzı oluşturan harflerin çeşitlerinin, med durumlarının ve hareketlerinin incelenmesi, mananın tespitinde oynadığı rolün açıklanması yoluyla olacaktır.

Çalışmada Kur'ân ayetleri içerisinde seçilen kelimelerin incelenmesinde analitik yöntem takip edilmiştir. Ayrıca geçmişte ve günümüzde “sesle ilham”

\* Dr. Öğr. Üyesi, Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belâgatı Anabilimdalı, hos-s@hotmail.com , ORCID ID: orcid.org/0000-0002-7154-1547.

Makalenin Hakemlere Gönderiliş Tarihi : 01/10/2018

Makalenin Hakemlerden Geliş Tarihi : 30/10/2018

olgusunun tarihi serüvenini görebilmek amacıyla kısmi olarak tarihsel metottan faydalanılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Tasvir, ilham, Kur'ân, lafız, biçim, ses, harf.

## CREATING IMAGERY THROUGH SOUND SUGGESTIVENESS IN THE HOLY QURAN

### ABSTRACT

This research explores a form of imagery in the Holy Quran, which involves creating images through utterance. This study is conducted by selecting a number of Quranic words in which this feature of sound suggestiveness is present. This involved analysing these words and studying their letter types, vowels, and accents to determine their musical tone and its role in diagnosing meanings and creating imagined pictures for them.

The study follows the analytical approach in studying the selected words within Quranic verses. It also relies partially on the historical approach in tracing the sound suggestiveness technique in old and contemporary studies.

**Keywords:** Suggestiveness, Quran, Word, Image, Sound, Letter

### مقدمة:

إنّ اللغة في أصلِ وَضْعِهَا عبارةٌ عن أصواتٍ وفونيماتٍ صوتيةٍ، ولكلِّ اسمٍ مسمًى يدلُّ عليه، وفي اللغة العربية علاقةٌ في كثيرٍ من الألفاظِ بين الدالِّ والمدلول، إذ قد يستقلُّ لفظٌ واحدٌ برسم صورةٍ شاخصةٍ من خلال جرسه الموسيقي ومن تأليفه من حروفٍ معينة وأصواتٍ خاصة ذات مدٍّ أو تشديدٍ أو ترقيقٍ أو تفخيمٍ أو ما شاكل ذلك، فاللغة العربية لغةٌ صوتيةٌ مُعجزةٌ بكثرة ألفاظها وسحرها، وإيحاء كثيرٍ من ألفاظها بمدلولاتها.

### التصوير الفني وأشكاله:

تباينت أقوال المختصين في تعريف الصورة الفنية، ولعل أقرب تعريف لها قولُ أحدهم: هي «رَسْمٌ قِوَامُهُ الكَلِمَاتُ»<sup>(1)</sup> فهي لوحة مُتخَيَّلَةٌ تُرَسَّمُ في الذهن بفعل الألفاظ والتراكيب.

1 - الجابي، أحمد نصيف: في الرؤية الشعرية المعاصرة، العراق، وزارة الإعلام، مديرية الثقافة العامة، ص119. وينظر: عصفور، جابر: الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي عند العرب، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء،

ويبدو لنا جلياً أنّ التصوير الفني مزينةٌ أساسيةٌ في كلام العرب شعرهم ونثرهم، وهو سمةٌ بارزةٌ أيضاً في التعبير القرآني، ولا تكاد تخلو سورة أو آية منه.

وللتصوير الفني أشكال<sup>(2)</sup> منها:

- التصوير البياني: ويكون باستعمال أساليب علم البيان التي تقوم على المجاز من تشبيه واستعارة وكناية.
- التصوير بالتأليف: ويكون ب ورود العبارات الحقيقية الخالية من المجاز على نسق معين تستطيع فيه تشخيص المعاني وتجسيدها لتتكون على شكل مشهد تصويري حي.
- التصوير باللفظ: وهو مدارٌ هذا البحث ويكون برسم بعض الألفاظ صورة فنية شاخصة تتشكل من إيقاع الكلمة وجرسها الموسيقي، ومن تأليفها من حروف معينة وأصوات خاصة ذات مدّ أو تشديد أو ترقيق أو تفخيم أو ما شاكل ذلك مما سنراه في هذا البحث.

#### - الإيحاء الصوتي عند القدماء:

أشار علماء العربية القدامى إلى ظاهرة الإيحاء الصوتي، والمناسبة بين الأصوات ومدلولاتها، ولعل الخليل بن أحمد الفراهيدي [ت 175هـ] هو أوّل من تنبّه إلى هذا الأمر فقال: «كأنهم توهّموا في صَوْتِ الجُنْدُبِ اسْتِطَالَةً وَمَدًّا فَقَالُوا: صَرَّ، وَتَوَهَّمُوا فِي صَوْتِ البَاذِرِيِّ تَقْطِيعًا فَقَالُوا: صَرَّصَرَّ»<sup>(3)</sup> وقال سيويوه [ت 180هـ] في حقّ المصادر التي تكون على وَزْنِ الفَعْلَانِ: «: إنها تأتي للاضطراب والحركة، نحو:

الطبعة الثالثة، 1992م، ص8، والبطل، علي: الصورة في الشعر العربي حتى آخر القرن الثاني الهجري، دار الأندلس، بيروت، لبنان، الطبعة الثالثة، 1983م، ص25. و حسين، محمد الخضر: الخيال في الشعر العربي، الطبعة الثانية، 1392هـ - 1927م، ص13.

2 - للاطلاع على أنواع التصوير الفني ينظر: فصاب، وليد: في الإعجاز البلاغي للقرآن الكريم، دار الفكر دمشق - دار الفكر المعاصر، بيروت، الطبعة الثانية، 1435هـ - 2014م، ص182-187.

3 - ابن جني، عثمان: الخصائص، تحقيق: محمد علي النجار، دار الكتب المصرية، المكتبة العلمية، مصر، 152/2

التَّفَرِّانِ وَالْعَلْيَانِ وَالْعَنْبِيَانِ، فَصَابِلُوا بِتَسْوَالِي حَرَكَاتِ الْمِثَالِ تَسْوَالِي حَرَكَاتِ الْأَفْعَالِ»<sup>(4)</sup> وعقب ابن جني [ت392هـ] على هذا الموضوع قائلاً: «ووجدت أنا من هذا الحديث أشياء كثيرة على سمت ما حداه، ومنها ما مثلاًه؛ وذلك أنك تجد المصادر الرباعية المضعفة تأتي للتكرير نحو؛ الرَّعْرَعَةِ وَالْقَلْقَلَةِ وَالصَّلْصَلَةِ وَالْفَعْفَعَةَ وَالصَّعْصَعَةَ وَالْجُرْجُرَةَ وَالْفَرْفِرَةَ، ووجدت أيضاً الفعلى في المصادر والصِّفَاتِ إنما تأتي للسرعة نحو البشكى والجمزى والولقى»<sup>(5)</sup>.

وأفرد ابن جني باباً في الخصائص عالج فيه هذا الموضوع أسماه: باب في تصاقب الألفاظ لتصاقب المعاني، وقد مثّل لذلك بأمثلة كثيرة<sup>(6)</sup>.

وتحدّث فخر الدين الرازي [ت606هـ] عن التصوير الصوّني في تفسيره، وقال: "إنّ الإنسان عند الرّاحة أو الوجع قد يقول: أّخ، وعند السُّعال قد يقول: أّخ أّخ، فهذه أصوات مرّكبة، وحروف مؤلّفة، وهي دالّة على معانٍ مخصوصة، لكنّ دلالتهما على مدلولاتهما بالطّبع لا بالوضع ... وكذلك صوت القطأ يشبه كأنه يقول: قطأ، وصوت اللّلق يشبه كأنه يقول: لّلق لّلق"<sup>(7)</sup>.

إذا فالحروف أصوات تُوحى في كثيرٍ من الألفاظ بمدلولاتها، فيخصّص تلاًوّم بين الكلام والأصوات التي تُشكّل الكلمة الواحدة، فتألف اللفظة بائتلاف أصواتها، ويقوى سحرها بقوة إجماعها، فإذا ما أتت اللفظة الموجية المعيّنة عن معناها وقوّته أو ضعفه في سياقٍ مناسبٍ كان التعبير أبلغ والتّصوير أبين.

وذكر السيوطي [ت911هـ] أيضاً في الإتقان باباً في (ائتلاف اللفظ مع اللفظ وائتلافه مع المعنى) ورأى أنّ ائتلاف اللفظ مع المعنى «بأن تكون ألفاظ الكلام مُلائمةً للمعنى المراد، فإن كان فحماً

4 - ابن جني، المصدر السابق، 152/2

5 - ابن جني، المصدر السابق، 153/2

6 - نحو قوله: (ومنه العسف والأسف، والعين أخت الهمزة، كما أن الأسف يُعسف النفس ويتأل منها، والهمزة أقوى من العين، كما أنّ أسف النفس أغلظ من التردّد بالعسف، فقد ترى تصاقب اللفظين لتصاقب المعنيين) ينظر: ابن جني،

المصدر السابق، 153/2

7 - الرازي، فخر الدين: التفسير الكبير، المطبعة البهية المصرية، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1938م، 18/1.



كانت ألفاظه فحمة، أو جزلاً فجزلة، أو عربياً فعربية، أو مُتداولاً فمتداولة، أو مُتوسِّطاً بين الغرابة والاستعمال فكذلك»<sup>(8)</sup>. ثم يأتي بأمثلة من القرآن الكريم على هذه الظاهرة، فيقول مثلاً: «وقوله: ﴿هَٰذَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ﴾ [سورة البقرة: الآية 286] أتى بلفظ الاكتساب المشعر بالكلفة والمبالغة في جانب السَّيِّئَةِ لِثِقَلِهَا، وكذا قوله: ﴿فَكُبِّبُوا فِيهَا﴾ [سورة الشعراء: الآية 94] فهو أبلغ من (كُتِبُوا) للإشارة إلى أَنَّهُمْ يُكَبُّونَ كَبًّا عَنيفًا فَطِيعًا»<sup>(9)</sup>.

فلكتير من الألفاظ العربية إيجاءات صوتية متناسبة ومعانيها يستطيع السامع أن يتصورها في ذهنه وأن يفهمها بمجرد سماعها، والقرآن الكريم يختار لكل سياق لفظاً تناسب معناه، فلألفاظ القرآنية إيجاءات قوية مبنوثة من خلال الأصوات والحركات المتناسبة في الشدَّة والجهر والهمس والرخاوة.

#### - الإيجاء الصوتي عند المحدثين:

ممن أشار في العصر الحديث إلى التصوير الصوتي للغة العربية وللقرآن الكريم على السواء إبراهيم أنيس في كتابه (دلالة الألفاظ) من ذلك قوله: «ففي كثير من ألفاظ كل لغة تلحظ تلك الصلة بينها وبين دلالاتها»<sup>(10)</sup>. كما ألف عباس محمود العقاد في هذا المجال كتاباً أسماه (اللغة الشاعرة) أكد فيه أن اللغة العربية لغة موجية<sup>(11)</sup>.

ومن تحدت عن هذا الأمر أيضاً الأديب مصطفى صادق الرافعي في كتابه (عجاز القرآن والبلاغة النبوية) وقد أطنب في الحديث عن الجانب الصوتي ودلالة الحركات الثلاث، وضرَب لذلك أمثلة كثيرة، وذهب إلى أن «مادة الصوت هي مظهر الانفعال النفسي، وأن هذا الانفعال بطبيعته إنما هو

8 - السيوطي، جلال الدين: الإتيان في علوم القرآن، تعليق: مصطفى البغا، دار ابن كثير، دمشق، بيروت، الطبعة الأولى، 1407هـ - 1987م، 911/2.

9 - السيوطي: المصدر السابق 912/2-913.

10 - أنيس، إبراهيم: دلالة الألفاظ، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، الطبعة الأولى، 1985م، ص 66.

11 - ينظر العقاد، عباس محمود: اللغة الشاعرة، نخبة مصر للطباعة والنشر، الطبعة الأولى 1995م، 12-16.

سبب تنويع الصوت»<sup>(12)</sup>. وقال في موضع آخر: «إِنَّ لِكُلِّ لَفْظٍ صَوْتًا رُبَّمَا أَشْبَهَ مَوْقِعَهُ مِنَ الْكَلَامِ وَمِنْ طَبِيعَةِ الْمَعْنَى الَّذِي هُوَ فِيهِ وَالَّذِي تُسَاقُّ لَهُ الْجُمْلَةُ»<sup>(13)</sup>. وقال أيضًا: «حتى إنَّ الحركة ربما كانت ثقيلةً في نفسها لسبب من أسباب الثَّقَلِ أَيُّهَا كَانَ، فلا تَعْدُبُ ولا تُسَاعُ، وربما كانت أَوْكَسَ التَّصْيِينِ فِي حِظِّ الْكَلَامِ مِنَ الْحَرْفِ وَالْحَرَكَةِ، فإذا هي اسْتَعْمِلَتْ فِي الْقُرْآنِ رَأَيْتَ لَهَا شَأْنًا عَجِيبًا، ورأيت أصوات الأحرَفِ والحركات التي قَبَلَهَا قد امْتَهَدَتْ لَهَا طَرِيقًا فِي اللِّسَانِ، واكْتَنَفَتْهَا بِضُرُوبٍ مِنَ التَّعَمُّ الموسيقي حتى إذا خَرَجَتْ فِيهِ كَانَتْ أَعْدَبَ شَيْءٍ وَأَرْقَهُ، وجاءت مُتَمَكِّنَةً فِي مَوْضِعِهَا، وكانت لهذا الموضع أولى الحركات بِالْحِفَّةِ وَالرُّوعَةِ»<sup>(14)</sup> ثم أتى بمثالٍ يشرح فيه قوله السابق، إذ يقول: «من ذلك لفظُ (النُّذْرِ) جمعٌ نذيرٌ؛ فَإِنَّ الضَّمَّةَ ثَقِيلَةً فِيهَا لِتَوَالِيهَا عَلَى النُّونِ وَالذَّالِ مَعًا، فضلًا عن جَسَاةِ هَذَا الْحَرْفِ وَثُبُوهِ فِي اللِّسَانِ، وخاصة إذا جاء فاصلةً للكلام، فكل ذلك مما يكشفُ عنه ويُفصِّحُ عن موضع الثَّقَلِ فِيهِ، ولكنه جاء في القرآن على العكسِ وانتفى من طبيعته في قوله تعالى: (وَلَقَدْ أَنْذَرَهُمْ بَطْشَتْنَا فَتَمَارَوْا بِالنُّذْرِ) فتأمل هذا التركيب، وأنعم ثم أنعم على تأملِهِ، وتدوَّقْ مَوَاقِعَ الْحُرُوفِ وَأَجْرَ حَرَكَاتِهَا فِي حِسِّ السَّمْعِ وتأمل مواضع القلقلة في دالٍ (لقد)، وفي الطاء من (بطشتنا) وهذه الفتحات المتوالية فيما وراء الطاء إلى واو (تماروا)، مع الفصل بالمدِّ كما أنها تثقل الحفة التابع في الفتحات إذا هي جرت على اللسان، ليكون ثقل الضمة عليه مُسْتَحْفًا بَعْدَ ذَلِكَ، ولكون هذه الضمة قد أصابت موضعها كما تكون الأحماض في الأطعمة»<sup>(15)</sup>.

وليس يد فُطِبَ فِي كِتَابِهِ (التصوير الفني في القرآن الكريم) كلام مهم عن التصوير بالإيحاء ويحرس الكلمات في القرآن الكريم، يقول: «ويجب أن تتوسَّع في معنى التصوير حتى تُدرك آفاق التصوير في القرآن الكريم، فهو تصويرٌ باللون، وتصويرٌ بالحركة، وتصويرٌ بالتخييل، كما أنه تصويرٌ بالنغمة تقوم مقام اللون في التمثيل، وكثيرًا ما يشترُك الوصفُ والحِوَاظُ، وحِرْسُ الكلمات، وتَعَمُّ العبارات، وموسيقا السياق،

12 - الرافي، مصطفى صادق: إعجاز القرآن والبلاغة النبوية، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الثالثة، 1990م، ص215

13 - المرجع السابق، ص226.

14 - المرجع السابق، ص227-228.

15 - الرافي: إعجاز القرآن والبلاغة النبوية، ص227-228.

في إبراز صورة من الصور تملأها العين والأذن، والحس والخيال، والفكر والوجدان»<sup>(16)</sup>. ويسوق سيد قطب المثال تلو المثال ليؤكد نظرية تصوير جرس الألفاظ، من ذلك قوله يُعَبَّرُ عن إيحاء لفظ (صِرٌّ) عن معناها في قوله تعالى: ﴿مَثَلُ مَا يُنْفِقُونَ فِي هَذِهِ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَثَلِ رِيحٍ فِيهَا صِرٌّ أَصَابَتْ حَرْثَ قَوْمٍ ظَلَمُوا أَنفُسَهُمْ فَأَهْلَكَتْهُ﴾ [سورة آل عمران: 117]: «ولا ينفوننا ما في جرس كلمة (صِرٌّ) من تصوير لمدلولاتها، وكأنما هو قدائف صغيرة تنطلق على الحزب فتَهْلِكُهُ، وذلك لَوْنٍ من التناسق»<sup>(17)</sup>.

وتحدت سيد قطب مفضلاً عن التصوير الصوتي في فصل (التناسق الفني) واصطاح عليه اسم (تناسق التصوير) يقول: «وقد يستقل لفظ واحد - لا عبارة كاملة - يرسم صورة شاخصية، لا بمجرد المساعدة على إكمال معالم صورة، وهذه خطوة أخرى في تناسق التصوير، أبعد من الخطوة الأولى، وأقرب إلى قيمة جديدة في التناسق، خطوة يزيد من قيمتها أن لفظاً مفرداً هو الذي يرسم الصورة، تارةً يجترسه الذي يُلقِيه في الأذن، وتارةً يظليه الذي يُلقِيه في الخيال، وتارةً بالجرس والظلال جميعاً»<sup>(18)</sup>.

وقد أتى بأمتلة كثيرة على التصوير بالإيحاء الصوتي، من ذلك لفظة (يُبِطِّئَنَّ) في قوله تعالى: ﴿وَإِنَّ مِنْكُمْ لَمَنْ لِيُبِطِّئَنَّ﴾ [سورة النساء: الآية 72] إذ ترسّم صورة التبطّئة في جرس العبادة كلها، وفي جرس (ليُبِطِّئَنَّ) خاصة، وإن اللسان ليكاذب يتعثر وهو يتخبط فيها حتى يصل ببطء إلى نهايتها<sup>(19)</sup>. وكلمة (تُلزِمُكُمْوهَا) في قول هود: ﴿أَرَأَيْتُمْ إِنْ كُنْتُ عَلَىٰ بَيْتَةٍ مِنْ رَبِّي وَأَنَا مِنَ رَحْمَةٍ مِنْ عِنْدِهِ فَعُمِّيَتْ عَلَيْكُمْ أَنُلْزِمُكُمْوهَا وَأَنْتُمْ لَهَا كَارِهُونَ﴾ [سورة هود: الآية 28] فتشعر أن هذه الكلمة تُصَوِّرُ لنا حالة الإكراه بإدماج كل الضمائر السابقة في النطق، وربط بعضها إلى بعض، كما يُدمج الكارهون مع ما يكرهون، ويشدّون إليه وهم منه نافرون<sup>(20)</sup>. كذلك كلمة (يصطرحون) في الآية: ﴿وَهُمْ يَصْطَرِحُونَ فِيهَا رَبَّنَا أَخْرِجْنَا نَعْمَلْ صَالِحًا غَيْرَ الَّذِي كُنَّا نَعْمَلُ﴾ (فاطر : 36-37) فيُخَيِّلُ إليك جرسها الغليظ، غلظ الصراخ المختلط المتجاوب من كل مكان، المنبعث من حناجر مكتظة بالأصوات الحشنة، كما تلقي إليك ظلًّا

16 - قطب، سيد: التصوير الفني في القرآن الكريم، دار الشروق، الطبعة 13، 1993م، ص37

17 - المرجع السابق، ص41.

18 - قطب: التصوير الفني في القرآن، ص91.

19 - المرجع السابق، ص92.

20 - ينظر المرجع السابق، ص92.

الإهمال لهذا الاصطراخ الذي لا يجْدُ من يهتمُّ به أو يلبّيه، وتلمخ من وراء ذلك كلّ صورة ذلك العذاب الغليظ الذي هم فيه بصطرخون (21).

### - نماذج تطبيقية للإيحاء الصوتي في القرآن الكريم:

يذخر القرآن الكريم بأمثلة وافرة لظاهرة الإيحاء الصوتي أو ما يمكن أن يسمى الرسم بالكلمات والتعبير بالأصوات والحركات، نستعرض بعضها على نحو موجز:

قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَا لَكُمْ إِذَا قِيلَ لَكُمْ انْفِرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ اتَّقَلْتُمْ إِلَى الْأَرْضِ﴾ [سورة التوبة: الآية 38] في هذه الآية خطاب عتائي لمن تخلف عن غزوة تبوك وتناقل عن الجهاد، وقد ظهرت ملامح العتاب في الاستفهام الاستنكاري في قوله: (مَا لَكُمْ؟) وتجلّت لنا ملامح التناقل واضحةً في قوله: (اتَّقَلْتُمْ) أي: تباطأتم عند الخروج وتكاسلتم ومثلتم إلى القعود « إن كلمة (اتَّقَلْتُمْ) بصيغتها وإيقاعها ترسم صورة حسية شاخصة لأولئك المتناقلين عن الجهاد، وإن نظام الحروف وتأليفها على هذا النسق؛ التشديد والمدّ والوقف، يوحي بالمعنى، ويرسم صورةً للتناقل الشديد، فتبدو حركة الفعل نفسها وكأنها تتجه إلى الأسفل... ويتخيل المتلقي من إيقاع اللفظ جسمًا ضخمًا متناقلًا، وكلما حاول الرافعون إنهاضه استعصى عليهم، وبدا مشدودًا إلى الأسفل» ويقول سيد قطب عن هذه اللفظة: «إن في هذه الكلمة "طنًا" على الأقل من الأثقال! ولو أنك قلت: تناقلتم، لحف الجرس، ولضاع الأثر المنشود، وتوارثت الصورة المطلوبة التي رسمها هذا اللفظ، واستقل برسمها.» (22)

ومن ذلك قوله تعالى: (يَوْمَ تَرْجُفُ الرَّاجِفَةُ) [سورة النازعات: الآية 6]

إذ يتكلم الله عزّ وجلّ عن مَشَاهِدِ يَوْمِ الْقِيَامَةِ حيث تُزَلْزَلُ الْأَرْضُ وترجفُ، ويأتي القرآن أولاً بلفظة (ترجف) حيث الرأ ساكنة، وفي حرف الراء سمةٌ تميّزه من سائر الحروف هي التكرار الصوتي (23)،

21 - ينظر المرجع السابق، ص 92.

22 - قطب: التصوير الفني في القرآن، 91-92.

23 - أشار محمد المبارك إلى أن صوت الراء يدلُّ على تكرار الفعل وديموميته مثل: جَرَّ ومَرَّ، ودَرَّ، وفَرَّ، وقَرَّ، ورعى ورسا، وسرى، ورقى، وذكر حسن عباس أن من معاني صوت الراء: التحرك والتكرار والترجيح. ينظر المبارك، محمد:

فهو «حرف شديد يجري فيه الصوت لتكريره»<sup>(24)</sup> وإذا تكلمنا به خرج كأنه مُضَعَّف، ثم إن الراء هنا جاءت ساكنة مما يزيد في تكرار اهتزازات اللسان في أثناء النطق بها، إذ إن الصوتَ تَظْهَرُ خصائصه بشكل أوضح في سكونه، ثم يأتي حرف الجيم بعده -وهو حرف شديد أيضاً- ليُوحِي بتكرار الرَّجْفَةِ وقسوتها، وأتى بعدها بلفظ (الرَّاجِفَةِ) فتكرَّر اللفظُ نفسه بصيغة اسم الفاعل ليؤكد معنى الرَّجْفَةِ وقوتها ثم ننتبهُ فنجدُ الراءَ مشدَّدةً لتُوحِي بتكرار الرَّجْفَةِ، وبعدها الجيمُ جاءتْ مكسورةً، فالأصوات هنا توحى بزلزلة الأرض، ويأتي بعدها صوتُ الفاءِ وكأنه يوحى بتطاير الأشياءِ، لأنَّ الفاءَ حرفٌ مهموسٌ يَسْمَعُ عند نُطقه بجريانٍ كثيرٍ لهواء النَّفْسِ نتيجة انفتاح الوترين الصوتيين، وكأنَّ الفاءَ هنا توحى بصوتِ الريح وهي ترمي بالأشياء في مهبِّ العاصفة، فإذا ما وقفنا عند (الراجفة) وهي هنا فاصلةٌ، انقلبتِ التاءُ المرابطة هاءً، لتعطي كذلك إيجاءً بصوتِ هبوب الرياح. لقد تكاملت الإيجاءات الصوتية الصادرة عن أحرف كلمات الآية السابقة في رسم صورة مخيفة لمشهدٍ من مشاهد يوم القيامة حيث ترجف الأرض وتزلزل.

وترسم أحرف كلمات قوله تعالى: ﴿الْحَاقَّةُ، مَا الْحَاقَّةُ، وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْحَاقَّةُ﴾ [سورة الحاققة: الآيات 1-3] صورةً مشابهةً للصورة الماضية، فالْحَاقَّةُ اسمٌ من أسماء يوم القيامة يتحقَّق فيها ما يُنكرُ الكافرون<sup>(25)</sup>، وحين نسمع أصوات هذه اللفظة نلاحظ جرسَ حروفها التي تتسم بالشدة والقوة، ويأتي هنا المدُّ اللازمُ ليُمَدَّ ستُّ حركاتٍ وجوباً أو بمقدارِ ثلاثِ أَلِفَاتٍ<sup>(26)</sup>، ثم يتكرَّر المدُّ بتكرُّر لفظ (الحاققة)، وتأتي بعد المدِّ القافُ مشدَّدةً، والقافُ حرفٌ مُسْتَعْلٍ شديدٌ، فلفظة (الحاققة) تُوحى بالفزع وبهولٍ مشاهد يوم القيامة وهيبتها، حقاً إنَّ أصوات هذه اللفظة فيها ما يُرهِّبُ السَّامِعَ، وإن لم يفهم معناها، وذلك بما تُوحيه القافُ المشدَّدة بعد مدِّ الألفِ الطويل.

فقه اللغة دراسة تحليلية مقارنة للكلمة العربية، ص151، مطبعة جامعة دمشق، 1960م و:عباس، حسن: خصائص الحروف العربية ومعانيها، ص 85 منشورات اتحاد الكتاب العرب دمشق - 1998.

24 - أبو بشر سيبويه، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، الطبعة الثانية، 1402هـ - 1982م، 435/4.

25 - يُنظر: ابن كثير، إسماعيل بن عمر أبو الفداء: تفسير القرآن العظيم، تحقيق: سامي بن محمد سلامة، دار طيبة للنشر والتوزيع، الطبعة الثانية 1420هـ - 1999م، 208/8.

26 - ينظر: سويد، أمين رشدي: النور المبين في تجويد القرآن الكريم، دار أفنان، الطبعة الثالثة، الشارقة-1426هـ، ص48.

وفي قوله تعالى: ﴿أَلَكُمُ الذَّكَرُ وَلَهُ الْأُنثَى، تِلْكَ إِذْ قَسَمَ ضَبْرِي﴾ [سورة النجم: الآيتان 21-22] نلاحظ غرابة كلمة (ضَبْرِي) وصعوبة تَلْفُظِهَا، ولمعرفة أسرارها ننقل ما جاء في معناها وفي أسباب نزولها وسياق استعمالها؛ إنَّ لفظَ (ضَبْرِي) « مِنْ أَعْرَبِ مَا جَاءَ فِي أَلْفَاظِ الْقُرْآنِ، وَمَعْنَاهَا: نَاقِصَةٌ أَوْ جَائِزَةٌ، وَمَعَ ذَلِكَ فَإِنَّ حُسْنَهَا فِي نَظْمِ الْكَلَامِ مِنْ أَعْرَبِ الْحُسْنِ وَأَعْجَبِهِ، وَلَوْ أَدْرَتِ اللَّغَةُ عَلَيْهَا مَا صَلَّحَ لِهَذَا الْمَوْضِعِ غَيْرُهَا؛ فَإِنَّ السُّورَةَ الَّتِي هِيَ مِنْهَا، وَهِيَ سُورَةُ النَّجْمِ، مَفْصَلَةٌ عَلَى الْبَاءِ كُلِّهَا، فَجَاءَتْ الْكَلِمَةُ فَاصِلَةً مِنَ الْفَوَاصِلِ، ثُمَّ هِيَ فِي مَعْرِضِ الْإِنْكَارِ عَلَى الْعَرَبِ، إِذْ وَرَدَتْ فِي ذِكْرِ الْأَصْنَامِ، وَفِي زَعْمِ الْكَافِرِينَ فِي قِسْمَةِ الْأَوْلَادِ، حَيْثُ جَعَلُوا الْمَلَائِكَةَ وَالْأَصْنَامَ بَنَاتٍ لِلَّهِ مَعَ وَأَدَّاهُمْ الْبَنَاتِ فَقَالَ تَعَالَى ﴿أَلَكُمُ الذَّكَرُ وَلَهُ الْأُنثَى، تِلْكَ إِذْ قَسَمَ ضَبْرِي﴾ فكانت غرابة اللفظة أشدَّ الأشياءِ ملاءمةً لغرابة هذه القسمة التي أنكرها، وكانت الجملة كلها كأنها تُصَوِّرُ فِي هَيْئَةِ النَّطْقِ بِهَا الْإِنْكَارَ فِي الْأَوَّلَى وَالتَّهَكُّمَ فِي الثَّانِيَةِ، وَكَانَ هَذَا التَّصْوِيرُ أْبْلَعُ مَا فِي الْبَلَاغَةِ، وَخَاصَّةً فِي اللَّفْظَةِ الْغَرِيبَةِ الَّتِي تَمَكَّنَتْ فِي مَوْضِعِهَا مِنَ الْفَصْلِ، وَوَصَفَتْ حَالَةَ الْمُتَهَكِّمِ فِي إِنْكَارِهِ مِنْ إِمَالَةِ الْيَدِ وَالرَّأْسِ، بِهَذَيْنِ الْمَدِينِ فِيهَا إِلَى الْأَسْفَلِ وَالْأَعْلَى، وَجَمَعَتْ إِلَى كُلِّ ذَلِكَ غَرَابَةَ الْإِنْكَارِ بِغَرَابَتِهَا اللَّفْظِيَّةِ «(27)، حَقًّا إِنْ نَطَقَ حُرُوفَ كَلِمَةِ (ضَبْرِي) يُوْحِي بِإِحْسَاسٍ غَرِيبٍ نَاجِمٍ عَنِ ثِقَلِ التَّلْفُظِ بِهَا وَصُعُوبَةِ الْإِنْتِقَالِ مِنْ مَخْرَجِ (الضاد) إِلَى مَخْرَجِ (الزاي) وَهَذَا الْإِتِّلَافُ الْغَرِيبَ لِأَخْرُفِهَا لَيْسَ إِلَّا تَصْوِيرًا يُوْحِي بِهَذِهِ الْقِسْمَةِ الْغَرِيبَةِ حَيْثُ جَعَلُوا الْمَلَائِكَةَ وَالْأَصْنَامَ بَنَاتٍ لِلَّهِ.

وعندما نقرأ لفظَ (يَسْتَصْرِحُهُ) فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿فَإِذَا الَّذِي اسْتَنْصَرَهُ بِالْأَمْسِ يَسْتَصْرِحُهُ﴾ [سورة القصص: الآية 18] فإننا نلاحظُ أَنَّ نَطْقَ هَذِهِ اللَّفْظَةِ يُوْحِي بِصَوْتِ الصُّرَاخِ مِنْ خِلَالِ وُزُودِ حَرْفِي صَفِيرٍ سَاكِنِينَ، هُمَا السِّينُ وَالصَّادُ، وَإِذَا قَطَعْنَا اللَّفْظَةَ إِلَى مَقَاطِعِ صَوْتِيَّةٍ أَوْ فُونِيمَاتٍ صَوْتِيَّةٍ (يَسْنُ - تَصْنُ - رَحُهُ) نَجِدُ أَنَّ أَحْرَفَ الصَّفِيرِ جَاءَتْ سَاكِنَةً لِيُصْبِحَ الصَّفِيرُ أَشَدَّ ثَمَّ الرَّاءِ الَّتِي تُوْحِي بِتَكَرُّرِ الصُّرَاخِ ثَمَّ الْخَاءِ، وَكَأَنَّنا نَسْمَعُ الصُّرَاخَ أَمَامَنَا، إِنَّهُ إِحْيَاءُ صَوْتِيٍّ لِلْفِظَةِ يُجِيلُ لَنَا مَدْلُوهَا وَيُجَسِّمُهُ أَمَامَنَا كَأَنَّهُ مُشَاهَدٌ مَرْتَبِيٌّ.

27 - عبد التواب، صلاح الدين: الصورة الأدبية في القرآن الكريم، الشركة المصرية العالمية للنشر، لونغمان، القاهرة، الطبعة

ونقف أيضاً عند قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا بَلَغَ لُدًّا لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا﴾ [سورة الأعراف: الآية 143] فنلاحظ أن لفظة (دكاً) تُوحى بصوت الدك؛ وهو هدم الجبل والحائط وتحويها<sup>(28)</sup> ويبدو إيجاء الدك واضحاً في تشديد صوت الكاف الشديدة المهموسة، فالشدة تُناسب قوة الدك، والهمس يُوحى بتمام الدك ويُناسب دلالة عليه، فالكاف تُحاكي بتشديدها صوت الدك، وجاء بعدها مد ألفٍ يُعطي صوتاً كالصدى، وهو صدى الدك وتماؤه، ولك أن تقرأ اللفظة وتعيد قراءتها وتختل مشهد الدك الذي تولده أصوات الكلمة (دكاً).

ونقرأ قوله تعالى: ﴿وَتَفَقَّدَ الطَّيْرَ فَقَالَ مَا لِيَ لَا أَرَى الْهُدْهَدَ أَمْ كَانَ مِنَ الْغَائِبِينَ، لَأُعَذِّبَنَّهُ عَذَابًا شَدِيدًا أَوْ لَأَذْبَحَنَّهُ أَوْ لَيَأْتِيَنِي بِسُلْطَانٍ مُّبِينٍ﴾ [سورة النمل: الآيتان 20-21] ويمكن أن نتأمل الألفاظ (لَأُعَذِّبَنَّهُ - لَأَذْبَحَنَّهُ - لَيَأْتِيَنِي) فإنها ألفاظٌ توحى بالغضب والتهديد من خلال طول اللفظة وكثرة حروفها أولاً ثم من خلال حروف الدال المشددة في اللفظة الأولى والدال الساكنة في اللفظة الثانية والهمزات والنون المشددة، وفي بداية كل كلمة نجد اللام وهو حرف في صوته انحراف، فانحراف صوت اللام إلى جانبي طرف اللسان يوحى بالغضب والتهديد ولا سيما أن اللام جاءت مفتوحة، وانظر تكرار الشدة مرتين في لفظ (لَأُعَذِّبَنَّهُ) ثم المدود في آخر الألفاظ؛ ففي اللفظتين الأولى والثانية (مدٌ صلة) (هو)، والكلمة الثالثة (مدٌ ياء) وذلك ليكتمل التهديد، ولك أن تقرأ الكلمة فتستشعر قسوتها وشدها، وهنا أدت زيادة الحروف في الكلمات زيادةً في المعنى، فقوله: لَأُعَذِّبَنَّهُ أَبْلَغُ من (لَأُعَذِّبُهُ) وهكذا، لأن زيادة المبني تؤدي إلى زيادة المعنى، أي إن زيادة حروف الكلمة تعطي زيادةً في المعنى ومبالغةً فيه، من ذلك قوله تعالى: ﴿فَكُبْكِبُوا فِيهَا﴾ [سورة الشعراء: الآية 94] يقول السيوطي [تد849هـ]: «فهو أبلغ من (كُتِبُوا) للإشارة إلى أنهم يُكُتِبُونَ كُتْبًا غَنِيماً فَطِيعًا»<sup>(29)</sup>، وأيضاً قوله تعالى: ﴿وَهُمْ يَصْطَرِحُونَ فِيهَا﴾ [سورة فاطر: الآية 37] فهذه اللفظة تُوحى بالصراخ من خلال كثرة حروف الكلمة، يقول

28 - ينظر: أبو الفضل، جمال الدين، محمد بن مكرم، ابن منظور: لسان العرب، دار صادر - بيروت الطبعة الثالثة، 424/10.

29 - السيوطي: الإتيان في علوم القرآن، تعليق مصطفى البغا، دار ابن كثير، دمشق - بيروت الطبعة الأولى، 1987م، 912/2.

السيوطي: " (يَضْرَحُونَ) أبلغ من (يَضْرَحُونَ) للإشارة إلى أنهم يَضْرَحُونَ صُرَاخًا مُنْكَرًا حَارِجًا عن الحدِّ المعتاد" (30).

ومن الآيات التي توحى بعض ألفاظها بمعانيها قوله تعالى: ﴿صَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا رِجَالًا فِيهِ شُرَكَاءُ مُتَشَاكِسُونَ وَرِجَالًا سَلَمًا لِرِجَلٍ هَلْ يَسْتَوِيانِ مَثَلًا﴾ [سورة الزمر: الآية 29] ولنتأمل اللفظتين (مُتَشَاكِسُونَ) و(سَلَمًا) ولنعُدَّ قراءتهما نجدُ أنهما تُلقيان بظلال معانها علينا، فلفظة (مُتَشَاكِسُونَ) توحى بمعناها بسبب صعوبة نُطقها، وصعوبة نُطقها ناتجة عن تقارب مخارج حروفها من جهة ومن جهة أخرى كثرة حروفها، فالتاء تخرج من طَرْف اللسان مع مُنْبَتِ التنايا العليا، ثم تأتي الشينُ التي تخرج من وَسَطِ اللسان، ثم يأتي مدُّ الألفِ ليوجي بِصُرَاخٍ وَمُشَاكِسَةٍ، ثم نفقزُ في النُّطقِ إلى أقصى اللسان لِتَخْرُجَ الكافُ ثم يأتي الصغيرُ باليسين، ففي لفظة (مُتَشَاكِسُونَ) إيجاءٌ بالمُشَاكِسَةِ وهي المنازعةُ وسوءُ المعاملة، ولكننا إذا قرأنا كلمة (سَلَمًا) فإننا سنجدُ الفرقَ لِسهولةِ مخارجِ هذه الكلمةِ وسلاستها ويُسرُّ نُطقها وسهولتها بما يتناسب مع مضي السلام والمحبة والوثام.

ونقرأ قوله تعالى يتكلم عن ندم عُقْبَةَ بن أبي مُعَيْطٍ (31) يوم القيامة بسبب ارتداده عن الإسلام ﴿وَيَوْمَ يَعَضُّ الظَّالِمُ عَلَى يَدَيْهِ يَقُولُ يَا لَيْتَنِي اتَّخَذْتُ مَعَ الرَّسُولِ سَبِيلًا (27) يَا وَيْلَتَى لَيْتَنِي لَمْ أَتَّخِذْ فُلَانًا خَلِيلًا (28) لَقَدْ أَضَلَّنِي عَنِ الذِّكْرِ بَعْدَ إِذْ جَاءَنِي وَكَانَ الشَّيْطَانُ لِلْإِنْسَانِ حَذُولًا (29)﴾ [سورة الفرقان: الآيات 27-29] فقد كان عُقْبَةُ خَلِيلًا لِزَعِيمِ الكُفْرِ أُمَيَّةَ بنِ خَلْفٍ، وأُمَيَّةُ هذا هو الذي أضلَّهُ عن الحقِّ بعد أن أسلمَ فكان سبب ارتداده عن الإسلام في قصة مشهورة (32)، لذا وبحسب الآية الكريمة فإن عُقْبَةَ يَظَلُّ يَعَضُّ عَلَى أَصَابِعِهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ مِنَ النَّدَمِ وَيَظَلُّ يَصْرُخُ وَيَبْكِي مِنَ شِدَّةِ النَّدَمِ، ونقرأ هذه

30 - المرجع السابق 912/2.

31 - وهو عقبة بن أبان بن ذكوان بن أمية بن عبد شمس بن أبي مُعَيْطٍ، أحد وجهاء قريش، أسلم ثم عاد مشركًا، أُسر يوم بدرٍ وقُتِلَ. ينظر: الروض الأنف في شرح السيرة النبوية لابن هشام: أبو القاسم عبد الرحمن بن عبد الله بن أحمد السهيلي، تحقيق: عمر عبد السلام السلامي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 1421هـ/2000م، 115/5.

32 - ابن عاشور، محمد الطاهر التونسي: التحرير والتنوير (تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد) 11/19 الدار التونسية للنشر - تونس، 1984 هـ.



الآيات الثلاث فلمخ في قوله صُرَاخًا وَعَوِيلًا وبكاءً شديدًا وغير ذلك من المعاني التي أسهمت المدود الكثيرة في إيحاءها وإظهارها للسامع، وتأمل كثرة المدود في الكلمات التالية: (يا - الرسول - سبيلا - يا - ويلنا - ليتني - فلاناً - خليلاً - أضلني - جاءني... إلخ) ويظهر أكثر ما يظهر إيحاء البكاء والعويل في التندبة: (يا ويلنا ..) ثم في أداة التمني التي اتصل بها ضمير المتكلم (ليتني) وهنا يحصل مد آخر ، وهكذا، إن تتابع المدود وتلاحقها في هذه الآيات يُوحى بالصراخ والاستغاثة والعويل والإجهاش المستمر غير المنقطع بالبكاء، ثم إن التلوين هنا في المد ما بين مدِّ أَلِفٍ ومدِّ ياءٍ على الغالب يُوحى بارتفاع وتيرة الصراخ والعويل مع مدِّ الألف، ثم يأتي مدُّ الياء ليُوحى بالإجهاش بالبكاء فتأمل مثلاً قوله: [يا - ويلنا] جاء هنا مدًّا أَلِفٍ مُتلاحقان في التندبة والاستغاثة، فهنا كان الظالم يصرخ صُرَاخًا شديدًا، ثم جاء مدُّ الياء في الكلمة التالية (ليتني) ليجهش بالبكاء، ثم يعود إلى مدِّ الألف وإلى الصراخ في (فلاناً - خليلاً)، ثم يعود إلى الإجهاش في البكاء في (أضلني)، أما في لفظة (جاءني) فالمدُّ المتصل هنا بمدُّ خمس حركات وجوياً<sup>(33)</sup> ليجمع في هذه الكلمة إيحاء الصراخ ثم إيحاء البكاء في الياء، وكأنه في صراخه وفي التندبة بمدِّ الألف يُسمع من حوله في النار أنه كان مسلماً، ثم يعود بمدِّ الياء إلى الإجهاش بالبكاء في لفظة (سبيلا) بدليل قوله في التمني: يا لَيْتَنِي اتَّخَذْتُ مَعَ الرَّسُولِ سَبِيلاً، فيأتي مدُّ الياء بعده مدُّ الألف في (سبيلا) فيوحي ذلك بتفاوت طبقة الصراخ والعويل والبكاء ما بين هبوط وصعود، ثم تأكيد إسلامه من جديد في إطنابه الذي يؤكد إسلامه وارتداده زيادةً في التَّحَسُّرِ والحَرْفَةُ والتَّندِمُ: (لَقَدْ أَضَلَّنِي عَنِ الذِّكْرِ بَعْدَ إِذْ جَاءَنِي) فهو يُكرِّرُ هذه الجملة ويُردِّدُها وما يزال بعد أن أحسَّ بِهَوْلِ العذابِ وَتَيَقَّنَ عِظَمَ خَسَارَتِهِ.

ومثل هذه الآية الكريمة قوله تعالى يَصِفُ نَدَمَ الكافر يوم القيامة: ﴿يَوْمَ يَنْظُرُ الْمُرءُ مَا قَدَّمَتْ يَدَاهُ وَيَقُولُ الْكَافِرُ يَا لَيْتَنِي كُنْتُ تُرَابًا﴾ [سورة النبا: الآية 40] فقول الكافر: (يا ليتني كنت تراباً) فيه مدود أربعة، وهذه المدود تُوحى بالصراخ في مدِّ الألف في (يا) ثم تُوحى بالإجهاش في البكاء في مدِّ الياء في (ليتني)، ثم بالصراخ من جديد في مدِّ الألف في (تراباً) فتمتزج الحسرة والحَرْفَةُ بتمني المستحيل الذي تدلُّ عليه أداة التمني (ليت).

ونقف على إيحاء المدود ذاته في قوله تعالى: ﴿وَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ بِشِمَالِهِ فَيَقُولُ يَا لَيْتَنِي لَمْ أُوتِ كِتَابِيَهُ (25) وَلَمْ أَذْرَ مَا حَسَابِيَهُ (26) يَا لَيْتَنهَا كَانَتِ الْقَاضِيَةَ (27) مَا أَغْنَى عَنِّي مَالِيَهُ (28)

هَلَكَ عَنِّي سُلْطَانِيَّةٌ (29) ﴿ [سورة الحاقة: الآيات 25-29] فنلاحظُ أنّ المدودَ المتلاحقة توحى بصورة العويل ذاتها، إلا أن الفواصل هنا في الآيات التي تنتهي بـ (يَهْ) بعد مَدِّ أَلْفٍ توحى بالحَشْرَجَةِ والاحْتِنَاقِ، فكأنَّ هذا الذي أدرك خسارته وهلاكه بعد أن أخذ كتابه بِشِمَالِهِ تَمَلَّكْتُهُ حالةٌ من شدة الأسى والحرقة صار لهوله يصرخ ويبكي ثم توقفهُ العَصَّةُ من عِظَمِ البكاء والعويل فيختنق بما يوحي به صوت الهاء الساكنة، والهاء حرف يخرج من أقصى الحلق<sup>(34)</sup>، فكأنهُ يختنق ويتقطع صوته وتنقطع أنفاسه ويموت.

وتتكرر هذه الحالة في كلِّ آية مع تكرار الفاصلة المنتهية بِمَدِّ ثم (يَهْ) وقد تصاحب مع قوله السابق (مالية) وُجُودٌ سَكَنِيَّةٌ لطيفة عند الهاء فالقارئ يسكتُ، مما يوحي بالحالة التي يكون عليها الكافر، فكأنهُ في الآيات يتكلم بِضَعِّ كلماتٍ ثم يختنقُ وتنقطعُ أنفاسُهُ ثم يعود ليتكلم واصفاً هلاكه وشدة أسفه وندمه بقوله: (يا ليتها كانت القاضية) ثم يحشرج وتصيبه العَصَّةُ في الحلق ثم يعود للبكاء والصراخ (ما أغنى) وهنا تلاحق مَدَّ أَلْفٍ، ثم يعود إلى البكاء والإجهاش في (عَيِّي) ثم يعود إلى الصراخ في مد الألف في (مالية) ثم يختنق عند الهاء الساكنة، وهكذا للقارئ أن يتخيل حال الكافر وهو يختنق، ونلاحظ أن الآيات التي تتلوها قد تغير فيها نوعُ المَدِّ فصارت مُدوداً للواو ﴿خُذُوهُ فَعَلُّوهُ (30) ثُمَّ الْجَحِيمَ صَلُّوهُ (31) ثُمَّ فِي سِلْسِلَةٍ ذَرْعُهَا سَبْعُونَ ذِرَاعًا فَاسْلُكُوهُ (32)﴾ [سورة الحاقة: الآيات 30-32] وهذه المدود توحى بصوت يأتي من علٍ يخاطب زبانية جهنم، وكأن هذا الصوت يشق الآفاق ويقتلع الآذان ويصمها، وتأتي أيضاً الهاء المضمومة بعد مد الواو فتوحى بالرعب والفرع، إنه موقف مهيب رهيب، وتتوالى مدود الواو لتكسب الأوامر الإلهية رهبة من خلال المَدِّ، ولكنه هذه المرة مَدُّ واوٍ، وتأتي الميم المشددة في (ثُمَّ) التي توحى بالغضب، وهنا نلاحظُ العُنَّةَ وتشديد الميم، ونلاحظ تكرار (ثُمَّ)، ولك أن تتأمل لفظاً (صَلُّوهُ) وما يؤديه صوت الصَّادِ الصَّفِيرِيِّ، وتشديد اللام وبعده مَدُّ الواو ثم الهاء، وإذا وقفنا عند الفواصل في أثناء القراءة وجدنا أن صوت الهاء الساكنة يُرهب الآذان ويولد الخوف في الأبدان، فتحصل السكينة والخشوع، وإذا قرأ هذه الآيات مقرئ متقنٌ مجوِّدٌ، فإن القشعريرة ستتملكننا من هول المشهد.

ومثل ذلك قوله تعالى مخبراً عن ندم الإنسان العاصي الكافر: ﴿يَقُولُ يَا لَيْتَنِي قَدَّمْتُ لِحَيَاتِي﴾ [سورة الفجر: الآية 24] فتلاحظُ المدود يوحي بالبكاء والحسرة والعويل والصراخ، وهكذا.

ونقرأ قوله تعالى: ﴿بَلْ عَجِبُوا أَنْ جَاءَهُمْ مُنذِرٌ مِّنْهُمْ فَقَالَ الْكَافِرُونَ هَذَا شَيْءٌ عَجِيبٌ﴾ (2) أِذَا مِتْنَا وَكُنَّا تُرَابًا ذَلِكَ رَجْعٌ بَعِيدٌ (3) [سورة ق: الآيتان 2-3] فالكافرون هنا ينفون جواز أن يُرسل الله إليهم بشرًا مثلهم، ويتكلمون ويقولون في سخرية "هذا شيء عجيب" ثم نراهم في قولهم هذا يستخدمون مدود الألف المتلاحقة: (أِذَا مِتْنَا وَكُنَّا تُرَابًا ذَلِكَ)، خمس كلمات متلاحقة فيها خمسة مدود ألفٍ، وكأنهم هنا يستخدمون تمديد الكلام وهم يفرغون أفواههم تعجباً واستنكاراً، وقد أدى تلاحق المدود إلى الإيماء برفع وتيرة صوتهم وتمطيط كلامهم سخرية واستغراباً وإنكاراً، ثم جاءت لفظة (ذلك) للبعيد ولم يقولوا: (هذا) لشدة إنكارهم ورفضهم قبول الفكرة.

وللمدود إيماءات متباينة في القرآن الكريم تختلف باختلاف السياق، ففي قوله تعالى مثلاً: ﴿والتَّخْلُفَ بِاسْقَاتٍ لَّمَّا طَلَعَ نَضِيدٌ﴾ [سورة ق: الآية 10] نقف عند كلمة (باسقات) وهي هنا بمعنى: "طوالٍ، تامات الارتفاع" (35) وقد توالى في لفظة (باسقات) مدداً ألف بما يوحي بطول النخل وارتفاعها، وكذلك في لفظ (ها) بعدها ثم يختفي مد الألف في (طلع نضيد).

ومثله قوله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا فِيهَا رَوَاسِيَ شَاهِجَاتٍ﴾ [سورة المرسلات: الآية 27] فانظر إلى قوله (رواسي شاهجات) حيث توالى ثلاثة مدود للألف بما يوحي بارتفاع الجبال وشممها.

ونقرأ قوله تعالى: ﴿أَمْ يَقُولُونَ شَاعِرٌ نَّتَرَبَّصُ بِهِ رَيْبَ الْمُنُونِ﴾ (30) فُلن تَرَبَّصُوا فَإِنِّي مَعَكُمْ مِّنَ الْمُتَرَبِّصِينَ (31) [سورة الطور: الآيتان 30-31] فالمشركون هنا يصفون النبي بأنه شاعرٌ، وينتظرون نزول الموت به، وإذا نظرنا في الألفاظ التالية (نترَبِّص - ترَبَّصوا - المتَرَبِّصين) نجد أنهم استعملوا لفظاً فيه سخرية، وهو فعل (نترَبِّص)، وجاء الرد من الله تعالى بسخرية مضاعفة بتكرار اللفظ نفسه، علماً أن في هذا الفعل باءً مشددةً بعد الراء التي تفيد تكرار التربص ثم ينتهي الفعل بالصاد، فأصوات هذا الفعل توحي بمعناه الساخر من خلال تحريك العيون وهزّ الرأس في أثناء التربص وتكرار النظر والرؤية.

35 - عمر، أحمد مختار: معجم اللغة العربية المعاصرة، عالم الكتب، مصر، الطبعة الأولى، 1429 هـ - 2008 م، مادة:

### الخاتمة والنتائج:

بعد أن وصل البحث إلى نهايته يمكن أن القول: إن الإيحاء الصوتي هو رسم صورة شاخصية دالة لمعنى من المعاني من خلال ائتلاف حروف ألفاظه وتناسبها مع حركاتها ومدودها. وقد عرض الباحث لأهم أشكال التصوير الفني في اللغة العربية وفرق بين أنواعها، كما تتبّع هذه الظاهرة عن القدماء والمحدثين مفصلاً آراءهم فيها.

وبعد ذكر عدد من الآيات القرآنية وتحليل كلماتها وحروفها ومعانيها تبين للباحث أن في اللغة العربية كثيراً من الألفاظ يوحي جزئها الموسيقي بمعناها، وهو أمر يدل على حيوية هذه اللغة وعبقريتها، ويمكن أن نستنتج أيضاً أن اللغة التي لألفاظها قدرة على رسم صورة فنية موحية بالمعنى من خلال تجانس حروفها وائتلاف مدودها وشداتها وحركاتها هي حقاً لغةٌ مُعجزةٌ.

## المصادر والمراجع

- ❖ لقرآن الكريم
- ❖ ابن جني، عثمان: الخصائص، تحقيق: محمد علي النجار، دار الكتب المصرية، المكتبة العلمية، مصر.
- ❖ ابن عاشور، محمد الطاهر التونسي: التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، تونس، 1984 هـ.
- ❖ ابن عثمان، عمرو، أبو بشر سيوييه، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، الطبعة الثانية، 1402هـ-1982م.
- ❖ ابن كثير، إسماعيل بن عمر أبو الفداء: تفسير القرآن العظيم، تحقيق: سامي بن محمد سلامة، دار طيبة للنشر والتوزيع، الطبعة الثانية 1420 هـ - 1999 م.
- ❖ أبو الفضل، جمال الدين، محمد بن مكرم، ابن منظور: لسان العرب، دار صادر - بيروت الطبعة الثالثة.
- ❖ أنيس، إبراهيم: دلالة الألفاظ، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، الطبعة الأولى، 1985م.
- ❖ البطل، علي: الصورة في الشعر العربي حتى آخر القرن الثاني الهجري، دار الأندلس، بيروت، لبنان، الطبعة الثالثة، 1983م.
- ❖ الجابي، أحمد نصيف: في الرؤية الشعرية المعاصرة، العراق، وزارة الإعلام، مديرية الثقافة العامة.
- ❖ حسين، محمد الخضر: الخيال في الشعر العربي، الطبعة الثانية، 1392 هـ - 1927م.
- ❖ الرازي، فخر الدين: التفسير الكبير، المطبعة البهية المصرية، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1938م.
- ❖ الرافي، مصطفى صادق: إعجاز القرآن والبلاغة النبوية، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الثالثة، 1990م.

- ❖ السهيلي، عبد الرحمن بن عبد الله بن أحمد، أبو القاسم: الروض الأثف في شرح السيرة النبوية لابن هشام، تحقيق: عمر عبد السلام السلامي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 1421هـ/ 2000م.
- ❖ سويد، أيمن رشدي: النور المبين في تجويد القرآن الكريم، دار أفنان، الطبعة الثالثة، الشارقة - 1426هـ.
- ❖ السيوطي، جلال الدين: الإتقان في علوم القرآن، تعليق: مصطفى البغا، دار ابن كثير، دمشق، بيروت، الطبعة الأولى، 1407هـ - 1987م.
- ❖ عباس، حسن: خصائص الحروف العربية ومعانيها، منشورات اتحاد الكتاب العرب دمشق - 1998.
- ❖ عبد التواب، صلاح الدين: الصورة الأدبية في القرآن الكريم، الشركة المصرية العالمية للنشر، لونغمان، القاهرة، الطبعة الأولى، 1995م.
- ❖ عصفور، جابر: الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي عند العرب، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، الطبعة الثالثة، 1992م.
- ❖ العقاد، عباس محمود: اللغة الشاعرة، تحفة مصر للطباعة والنشر، الطبعة الأولى 1995م.
- ❖ عمر، أحمد مختار: معجم اللغة العربية المعاصرة، عالم الكتب، مصر، الطبعة الأولى، 1429 هـ - 2008 م.
- ❖ قصاب، وليد: في الإعجاز البلاغي للقرآن الكريم، دار الفكر دمشق - دار الفكر المعاصر، بيروت، الطبعة الثانية، 1435هـ 2014م.
- ❖ قطب، سيد: التصوير الفني في القرآن الكريم، دار الشروق، الطبعة 13، 1993م.
- ❖ المبارك، محمد: فقه اللغة دراسة تحليلية مقارنة للكلمة العربية، مطبعة جامعة دمشق، 1960م.

**KAYNAKÇA**

- Abbas, Hasan. *Hasaisu Hurufi'l-Arabiyye ve Meaniba*, Menşuratu ittihadî'l-Kuttabi'l-Arab, Dımaşk, 1998.
- Abduttevvab, Salahuddin. *Suretu'l-Edebiyye fi'l-Kurani'l-Kerim*, eş-Şirketü'l-Mısriyye el-Alemiyye li'n-Neşr, Lunchman, Kahire, I.Baskı,1995.
- Akkad, Abbas. Mahmut:*el-Luğatu eş-Şairatu*,Nehdetu Mısri li't-Tibaati ve'n-Neşri,I.Baskı,1995.
- Betal, Ali. *es-Suretu fi's-Şi'ri el-Arabiyyi Hatta Abiri el-Karni es-Sani el-Hicri*, Darü'l-Endülüs, Beyrut, Lübnan, II.Baskı, 1983.
- Ebü'l-Fadl Cemaleddin Muhammed b.Mukrim, İbn Manzûr. *Lisânü'l-Arab*, Dâru Sâdır, Beyrut II.Baskı.
- el-Cabi, Ahmet Nesif. *fi Ruyeti eş-Şi'riyyeti el-Muasıra*, Irak, Vizaretü'l-İlam, Müdiriyyetü's-Sekafeti el-Amme.
- Enis, İbrahim. *Delâletü'l-elfaz*, Mektebetü'l-Encelü'l-Mısriyye, Kahire, I. Baskı, 1985.
- er-Rafii, Mustafa Sadık. *'İcazu'l-Kur'an-i ve'l-Belağatu'n-Nebeviyye*, Dârü'l-Kitabu'l-Arabiyye, Beyrut, III. Baskı, 1990.
- er-Razi, Fahreddin. *Tefsir-i Kebir*, Matbaa-yi Behiyye-i Mısriyye, Darü'l-İhya-i't-Turasi'l-Arabiyye, Beyrut, 1938.
- es-Suyuti, Celaleddin. *el-İtkan fi Ulumi'l-Kuran* (talik: Mustafa el-Buğa), Darü ibn Kesir, Dımaşk, Beyrut, I. Baskı, 1407/1987.
- Hüseyin, Muhammed. *el-Hadaru ve'l-Hayalu fi's-Şi'ri'l-Arabiyye*, II. Baskı, H.1392.
- İbn Aşur, Muhammed et-Tahir et-Tunisi. *et-Tabrir ve't Tenvir*, ed-Darü't Tunisiyye, li'n-Neşr-Tunus, 1984
- İbn Cinni, Osman. *el-Hasais*, (thk. Muhammed Ali en-Neccar), Daru'l-Kütübi'l-Mısriyye, el-Mektebetü'l-İlmiyye, Mısır.
- İbn Kesir, İsmail b.Ömer Ebu'l-Fida. *Tefsiru Kur'ani'l-Âzîm* (thk. Sami b.Muhammed b.Selame), Daru Taybe li'n-Neşri ve't-Tevzi', II. Baskı, 1420/1999.
- İbn Osman, Amr. *Ebu bişr Sibeveyhi* (thk. Abdusselam Muhammed Harun), Mektebetü'l-Hancı, Kahire, II. Baskı, 1402/1982.

- Kassab, Velid. *fi İcazi'l-Belağiyyi li'l-Kurani'l-Kerim*, Darü'l-Fikri Dımaşk-Darü'l-Fikri Muasır, Beyrut, II. Baskı, 1435/2014.
- Kur'an-ı Kerim.
- Kutub, Seyyid. *et-Tesvirü'l-Fenniyyi fi'l-Kurani'l-Kerim*, Darü's-Şüruk, XIII. Baskı, 1993.
- Mübarek, Muhammed. *Fıkhü'l-Luğati Dirasetun Tablilyyetun Mukarenetun li'l-Kelime el-Arabiyye*, Matbaatu camiati Dımaşk, 1960.
- Ömer, Ahmed Muhtar. *Mu'cemu'l-Luğati'l-Arabiyye el-Muasıra*, Alemu'l-Kutubi, Mısır, I. Baskı, 1429/2008.
- Süheyli, Abdurrahman b. Abdullah b. Ahmed, Ebü'l-Kasım. *er-Ravzü'l-ünüf fi Şerhi's Sireti'n-Nebeviyye li'bni Hişam* (thk. Ömer Abdusselam es-Selami), Darü'l-İhya-i't-Tûrasi'l-Arabiyye, Beyrut, I. Baskı, 1421/2000.
- Süveyd, Eymen Rüşdü. *Nuru'l-Mubin fi Tecvidi'l-Kur'an'il-Kerim*, Darü Efnan, III. Baskı ,eş-Şarikatu, H.1426.
- Süveyd, Rüştü. *Nuru'l-Mubin fi Tecvidi'l-Kur'an'il-Kerim*, s.45
- Usfur, Cabir. *es-Suretu'l-Fenniyye fi't-Turasi'l-Nekdive'l-Belağiyye inde'l-Arab*, el-Merkezu el Sekafiyye el-Arabiyye, Beyrut, Darü'l-Beyza, III. Baskı, 1992.



Dokuz Eylül Üniversitesi

## İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

### YAYIN ESASLARI

1. *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sosyal Bilimler alanında hakemli bir dergi olup, yılda iki sayı halinde yayınlanır.
2. Dergide telif ve tercüme makale, kitap, makale, tez, bilimsel toplantı tanıtımı/değerlendirilmesi, edisyon kritik, sadeleştirme vb. çalışmalar yayınlanır. Bu çalışmalar, akademik standartlara uygun ve orijinal olmalıdır. Dergiye gönderilen yazılar başka bir yerde yayımlanmamış ya da yayımlanmak üzere gönderilmemiş olmalıdır. Daha önce bilimsel toplantılarda sunulmuş bildiri ve tebliğler, makale olacak şekilde geliştirildikten sonra yayınlanabilir.
3. Yazarlar, ad ve soyadlarıyla birlikte akademik unvanlarını, görev yaptıkları kurumları ve e-posta adreslerini belirtmelidirler.
4. Telif veya tercüme makalelerin hacmi azami makale standartlarında olmalıdır. Resim, şekil, harita vb. ekler bu kapsama dâhildir. Bir yazarın aynı sayıda en fazla iki makalesi yayınlanabilir.
5. Telif veya tercüme makalelerin 100 kelimedenden az, 150 kelimedenden çok olmayacak şekilde bir özeti ve bu özeti yabancı dile (İng. Fr. Alm. Arp.) çevirisi, yabancı dilde kaleme alınan makalenin ise, o dildeki özeti ve özeti Türkçe çevirisi verilir. Makale başlığının ise İngilizcesi verilmelidir. Dergiye Türkçe, İngilizce, Arapça, Farsça, Almanca ve Fransızca makaleler kabul edilir.
6. Dergiye gönderilen makalelerin ön incelemesi Yayın Kurulu tarafından yapıldıktan sonra uygun görülenler hakemlere gönderilir.
7. Makaleler –tercümeler orijinal metniyle olmak üzere- üç hakeme gönderilir. Raporlardan ikisi olumlu üçüncüsü olumsuz olması halinde makale yayınlanır. İki hakemden olumsuz rapor geldiğinde ise makale yayınlanmaz. Hakem raporlarında "düzeltmelerden sonra yayımlanabilir" görüşü belirtilmişse yazı, gerekli düzeltmelerin yapılması için yazarına iade edilir. Düzeltmeler yapıldıktan sonra hakem uyarılarının dikkate alınıp alınmadığı editör tarafından kontrol edilerek son karar verilir. Yazar, hakem kararlarına katılmıyor ise, sebebini açıklamalıdır. Görüşlerine başvurulmuş hakemlerin isimleri derginin ilgili sayısında yer alır.

8. Makaleler, [ilahiyat.dergi@deu.edu.tr](mailto:ilahiyat.dergi@deu.edu.tr) adresine gönderilir veya (<http://dergipark.gov.tr/deuifd>) adresine yüklenir.
9. Yazımı ve tashihi bitip yayınlanma aşamasına gelen makalenin son hali word dosyası olarak [ilahiyat.dergi@deu.edu.tr](mailto:ilahiyat.dergi@deu.edu.tr) adresine gönderilir.
10. Makalelerin dil ve içerik yönünden her türlü sorumluluğu dergi editörüne âittir. Tercüme makalelerin yayın izni yükümlülüğü çevirmene aittir.
11. Yayımlanan yazıların bütün yayın hakları Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisine aittir.
12. Burada belirtilmeyen hususlarda karar yetkisi Yayın Kuruluna aittir.
13. Makalelerde uyulması gereken yazım kuralları, derginin internet sayfasından (<http://dergipark.gov.tr/deuifd>) bakılarak uygulanmalıdır. Söz konusu kurallara uygun olmayan yazılar dikkate alınmayacaktır.