



**MESNED**

**İlahiyat Araştırmaları Dergisi**

**Cilt: 11, Sayı: 2, Güz 2020**

---

**Journal of MESNED Divinity Researches**

**Volume: 11, Issue: 2, Autumn 2020**

**ISSN 2667-7075 | e-ISSN 2687-3605**

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

[mesned@inonu.edu.tr](mailto:mesned@inonu.edu.tr)

**İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Bulgurlu, 44000 Malatya  
Battalgazi/Malatya**



### Danışma Kurulu/Advisory Board

Prof. Dr. Ramazan ALTINTAŞ, Necmettin  
Erbakan Üniversitesi  
Prof. Dr. Faruk BEŞER, Marmara  
Üniversitesi  
Prof. Dr. Ethem CEBECİOĞLU, Ankara  
Üniversitesi  
Prof. Dr. Şinasi GÜNDÜZ, İstanbul  
Üniversitesi  
Prof. Dr. İbrahim HATİBOĞLU, Uludağ  
Üniversitesi  
Prof. Dr. Habib EL-MALLAOUKI  
Universität Osnabrück (Almanya)  
Prof. Dr. Gali GARBI, Dr. Yahya Fares  
University (Cezayir)  
Prof. Dr. Ralf ELGER, Martin-Luther  
Universität (Almanya)  
Prof. Dr. Bülent UÇAR, Universität  
Osnabrück (Almanya)  
Doç. Dr. Muratbek MYRZABEKOV,  
Uluslararası Ahmet Yesevi Üniversitesi  
(Kazakistan)  
Dr. Khanom ALYAZIGI, Université de  
Montpellier (Fransa)

Prof. Dr. Sadık KILIÇ, Atatürk  
Üniversitesi  
Prof. Dr. Turan KOÇ, İstanbul  
Sabahattin Zaim Üniversitesi  
Prof. Dr. Ali KÖSE, Marmara  
Üniversitesi  
Prof. Dr. Mustafa KÖYLÜ, Ondokuz  
Mayıs Üniversitesi  
Prof. Dr. Mehmet ŞEKER, Dokuz  
Eylül Üniversitesi  
Prof. Dr. İmtiyaz YUSUF, Mahidol  
University (Thailand)  
Prof. Dr. Tarek BADAWIA,  
Universität Erlangen (Almanya)  
Dr. Beder AL-JABER, King Saud  
University (Suudi Arabistan)  
Prof. Dr. Muhammet BASCELİC  
Prof. Dr. Dosay KENJETAY, Eurasian  
National Univ. (Kazakistan)  
Dr. Muhamed Bascelic, Eberhard  
Karls Universität Tübingen  
(Almanya)

Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi, 30 Haziran ve 31 Aralık tarihlerinde yılda 2 sayı olarak İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi tarafından yayımlanan uluslararası bir dergidir. 2019 yılında yayın hayatına başlayan Mesned Dergisi, 2010 yılı itibariyle yayınlanmakta olan İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'nin devamıdır.

The journal of Mesned Divinity Researches is an international issue published semiannually by the Faculty of The Divinity of İnönü University on June 30 and December 31. Journal of Mesned started to be published in 2019, is the continuation of Journal of The Faculty of The Divinity of İnönü University which has been published since 2010.

### Kapak Tasarım/Cover Design

Dr. Öğr. Üyesi Fatih ZENGİN fatih.zengin@inonu.edu.tr

### Grafik-Tasarım/Graphics-Design

Arş. Gör. Soner ERASLAN soner.eraslan@inonu.edu.tr  
Dr. Öğr. Üyesi Harun BEKİROĞLU harun.bekiroglu@inonu.edu.tr

### Baskı/Printing by

İnönü Üniversitesi Matbaası Malatya 2020

MESNED İlahiyat Araştırmaları Dergisi hakemli bilimsel bir dergidir ve Haziran-Aralık aylarında olmak üzere yılda iki defa yayımlanır. Yazıların sorumluluğu yazarlarına aittir. Dergide yayınlanan görüşler İnönü Üniversitesi'ni ve MESNED İlahiyat Araştırmaları Dergisi'ni temsil etmez. Makale ve yazılar, kaynak gösterilmek şartıyla sadece iktibas ve atıf şeklinde kullanılabilir. © İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi 2019

Journal of MESNED Divinity Researches is a biannual peer-reviewed academic journal published in June and December. All the responsibility for the content of the papers published here belongs to the authors, and does not express the official view of the Faculty and Journal of MESNED Divinity Researches. Without getting permission of the journal, papers published here cannot be published partially or totally on other media. Copyright©: İnönü University Faculty of Divinity 2019

**Dergimizin Yayın ve Yazım ilkeleri, sayının son kısmındadır.**

### Yazışma Adresi/Correspondence

Tel/Beleş: 0422 377 49 97- 0422 341 00 61  
İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi - Kampus -MALATYA

ISSN 2667-7075 | e-ISSN 2687-3605  
<http://dergipark.gov.tr/mesned>

## İÇİNDEKİLER

<b>İletişim Modelleri Işığında Dini İletişimin Doğası</b> Yusuf BATAR .....	417-439
<b>Tanrı-İnsan İlişkisi Bağlamında Deizm'in Temel İddialarının Eleştirisi</b> Mustafa BOZKURT-Mehmet KUYUCU .....	441-469
<b>Bid'at ve Hurafelerin Ortaya Çıkış Sebepleri</b> Leyla YILDIRIM - Fikret KARAMAN .....	471-489
<b>Mezhep Faktörünün Hadis Literatürüne Etkisi</b> Mehmet ÇETİNKAYA-Mehmet KUBAT .....	491-526
<b>Ayaklar, Boyunlar ve "Veli" Üzerine: On dokuzuncu ve Yirminci Yüzyıl Afrika'sında Sufizm Münazarası</b> Mohammad Ajmal HANIF .....	527-544
<b>Tefsir Usûlü ve 'Ulûmu'l-Kur'ân İlişkisi (Kapsam ve Sınırlılıklar)</b> Mehmet BAĞIŞ .....	545-571
<b>Arapça Gurbet/Göçmen Şiiri'nin Biçimsel Özellikleri / من خصائص الأسلوب في شعر المهاجر العربيّة</b> Abdelkarim AMIN MOHAMED SOLIMAN .....	573-640
<b>Mâtürîdîlikte İmâmet/Devlet Başkanlığı Anlayışı (Ebü'l-Yüsr El-Pezdevî Ve Ebü'l-Muîn En-Neseî Örneği)</b> Süleyman ÇAM-Muhammed Sefa ÖNGÜÇ .....	641-669
<b>İbn Sînâ'da Ruh-Nefs Kavramı ve Ruh Kasidesi Bağlamında Ruhun Bedenle Olan Münasebeti</b> Emine TAŞÇI YILDIRIM .....	671-692
<b>İbn Battûta Seyahatnamesinde Şâzeliyye Tarikatı ve Adı Geçen Dervişleri</b> Mahmut Askeri KÜÇÜKKAYA .....	693-708
<b>Kur'ân'da İnşâallah Kavramı ve Kültürümüzdeki Yeri</b> Hasan Fehmi ULUS .....	709-729
<b>Şeyh Ahmed Ahsâî'ye Göre Hurkalyâ</b> Buşra Arslan MEÇİN .....	731-751
<b>Hisbe Kurumundan Diyanet İşleri Başkanlığı Ve TSE'ye İyiliği Önerme</b> Mustafa BARIŞ .....	753-779
<b>Kur'ân'da Yer Alan Huzn ve Yakın Anlamlı Kelimelerin Furûk Bağlamında Tahlili</b> Siddika TÜRKMEN .....	781-804

## CONTENTS

<b>The Nature of Religious Communication in the Light of Communication Models</b> Yusuf BATAR .....	417-439
<b>A Criticism of Basic Claims of Deism in the Context of the God-Human Relationship</b> Mustafa BOZKURT-Mehmet KUYUCU .....	441-469
<b>The Reasons Of Emergence Of Bid'ah And Superstitions</b> Leyla YILDIRIM - Fikret KARAMAN .....	471-489
<b>The Effect Of Sect Factor On Hadith Literature</b> Mehmet ÇETİNKAYA-Mehmet KUBAT .....	491-526
<b>On Feet, Necks and the "Greatest Saint": Debating Sufism in Nineteenth and Twentieth Century Africa</b> Mohammad Ajmal HANIF .....	527-544
<b>The Relationship of the Usool at-Tafsir (The methodology of Quranic Interpretation) With the Sciences of the Qur'an (Content and limitations)</b> Mehmet BAĞIŞ .....	545-571
<b>Some Stylistic Characteristics of the Arab Immigrants' Poetry</b> Abdelkarim AMIN MOHAMED SOLIMAN .....	573-640
<b>The Doctrine of Imamate/Presidency In Maturidism (Examples of Abū l-Yusr al-Bazdawī and Abū l-Muīn al-Nasafī)</b> Süleyman ÇAM-Muhammed Sefa ÖNGÜÇ .....	641-669
<b>The Concept of Soul-Nafs in Avicenna and the Relationship of the Soul With the Body in the Context of The Soul Qasida</b> Emine TAŞÇI YILDIRIM .....	671-692
<b>Sect of Shazeliyah and the Dervishes Mentioned in Ibn Battuta Travel Book</b> Mahmut Askeri KÜÇÜKKAYA .....	693-708
<b>The Concept Of Insha'allah" In Quran And It's Magnitude In Our Culture</b> Hasan Fehmi ULUS .....	709-729
<b>Hurqalya Acoording to Ahmad Ahsai</b> Buşra Arslan MEÇİN .....	731-751
<b>The Principles of Offering Goodness From The Institution Of Hisbe to the Presidency of Religious Affairs And TSI</b> Mustafa BARIŞ .....	753-779
<b>The Analysis of the Word Huzn and Words Close to it in Terms Of Meaning in the Qur'an in the Context of Furûq</b> Sıddıka TÜRKMEN .....	781-804



## Editörden

Her yeni sayısında akademik hayatta daha sağlam bir yer edinen Mesned Dergisi'nin 11. Cildinin 2. Sayısıyla sizlerle buluşmaktan mutluluk duyuyoruz. Mesned, son bir yıldır dünyayı ve Türkiye'yi yoğun bir şekilde etkisi altına alan Covid-19 salgın sürecinin gölgesi altında hazırlandı. Bu süreç pek çok açıdan dezavantajlar barındırdığı gibi bazı fırsatlar da sundu. Örneğin salgının oluşturduğu şartların, özellikle de derslerin online ortamda yapılması nedeniyle oluşan zaman bolluğunun olumlu bir neticesi olarak akademik dünyada bilimsel makale üretiminin arttığı görüldü. Nitekim bu süreçte dergimize de pek çok makale ulaştı.

Sayının hazırlanmasında emeği geçen editörler kuruluna, bilimsel çalışmaları yayınlanan akademisyenlere ve bu çalışmalarını dikkatle değerlendiren hakemlere teşekkür ederiz. İnönü Üniversitesi araştırma görevlileri Soner Eraslan ve Gülşen Sayın'a da ayrıca teşekkür edilmesi gerekmektedir. Zira onların takım halindeki çabaları olmasaydı bu derginin vaktinde yayına hazır hale gelmesi düşünülemezdi.

On dört makalenin yayınlandığı bu sayıda, Yusuf Batar "İletişim Modelleri Işığında Dini İletişimin Doğası" başlıklı makalesinde, teorik çerçevede doğrusal ve etkileşimli iletişim modellerinde dile getirilen hususların dini iletişim açısından oynadıkları roller üzerinde durmaktadır.

Mustafa Bozkurt ile Mehmet Kuyucu'nun birlikte hazırlamış olduğu "Tanrı-İnsan İlişkisi Bağlamında Deizm'in Temel İddiaları" başlıklı makale, güncel bir tartışma konusuna bilimsel yaklaşımlar getirmektedir.

Leyla Yıldırım ve Fikret Karaman "Bid'at ve Hurafelerin Ortaya Çıkış Sebepleri" adlı makale ile bu sayımıza destek vermişlerdir. Makale bu tür inançların dini ve kültürel kökenlerine dair tespitler içermektedir.

Mehmet Çetinkaya ve Mehmet Kubat'ın yayınladığı "Mezhep Faktörünün Hadis Literatürüne Etkisi" isimli makale, mezhep mensubiyet ve taassubunun nasıl ve ne denli hadis edebiyatına etki ettiğine ilişkin bir analiz girişimidir.

Mohammad Ajmal Hanif tarafından İngilizce kaleme alınan "On Feet, Necks and the "Greatest Saint": Debating Sufism in Nineteenth and Twentieth Century Africa" başlıklı makale 20. yy'da Afrika'da Sufilik ve Selefilik arasındaki bazı tartışmaları ele almaktadır.

Mehmet Bağış "Tefsir Usûlü ve 'Ulûmu'l-Kur'ân İlişkisi (Kapsam ve Sınırlılıklar)" makalesinde bir usul konusunu ele almakta ve Tefsir usulü ile

'Ulûmu'l-Kur'ân branşları hem iki alanda yapılan çalışmalar itibariyle hem de mahiyetleri, ihtiva ettikleri konular, kapsam ve sınırlılıkları itibariyle ele alınmıştır.

Abdelkarim Amun Mohamed Soliman "Arapça Gurbet/Göçmen Şiiri'nin Biçimsel Özellikleri" isimli Arapça makalesinde, Arap ülkeleri dışında yaşayan Arapların şiirlerini yapısal açıdan ve içerik açısından değerlendirmektedir.

Süleyman Çam ve Muhammed Sefa Öngüç'ün ortak yayını olan "Mâtürîdîlikte İmâmet/Devlet Başkanlığı Anlayışı (Ebü'l-Yüsr El-Pezdevî Ve Ebü'l-Muîn En-Nesefî Örneği)" makalesi, el-Pezdevî ile en-Nesefî'nin imamet hakkındaki görüşlerini karşılaştırmalı olarak ele almaya ve imâmet düşüncesinin teşekkülüne olan katkılarını ortaya çıkarmaya çalışmaktadır.

Emine Taşçı Yıldırım "İbn Sînâ'nın Ruh Anlayışı" isimli makalesinde İbn Sînâ'nın ruh anlayışını ele alarak günümüzde bu konudaki yapılan çalışmalara ışık tutmayı amaçlamaktadır.

Mahmut Askeri Küçükkaya "İbn Battûta Seyahatnamesinde Şazeliyye Tarikatı ve Adı Geçen Dervişleri" adlı makalede, meşhur bir müslüman seyyahın gözünden İslam dünyasındaki bir tasavvuf tarikatının izini sürmektedir.

Hasan Fehmi Ulus'un "Kur'ân'da İnşâallah Kavramı ve Kültürümüzdeki Yeri" başlıklı makalesi ile İnşallah kelimesini semantik açıdan ele almakta ve Türkçedeki kullanım biçim ve yerleri üzerinde tahliller yapmaktadır.

Buşra Arslan Meçin "Hurkalya Alemi'ni" araştırmacıların dikkatine sunmaktadır. Arslan'ın Makalesi ise "*Şeyh Ahmed Ahsâî'ye Göre Hurkalyâ*" adını taşımaktadır.

Mustafa Barış, Hisbe teşkilatı üzerinde yazdığı "*Hisbe Kurumundan Diyanet İşleri Başkanlığı ve TSE'ye İyiliği Önerme İlkesi*" makalesi ile bu teşkilatın günümüzdeki iki kurum olan Diyanet İşleri Başkanlığı ile Türk Standartları Enstitüsü arasında bir karşılaştırma yapmıştır.

Sıddıka Türkmen, "*Kuran'da Yer Alan Huzn ve Yakın Anlamlı Kelimelerin Furûk Bağlamında Tahlili*" başlıklı makalesinde Kur'an'da bu kelimelerin geçtiği yerleri tespit ederek Furûk ilmi bağlamında bu kelimeleri ve onların yerine kullanılan kelimeleri tahlil etmiştir.

Mesned'in ilim dünyasına katkılar sunmasını temenni ediyor, bundan sonra yapacağımız bilimsel çalışmalarda Allah-u Teala'nın destekçimiz olmasını niyaz ediyoruz.

**Editörler Kurulu adına Dr. Fatih Zengin**





Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi/ Journal of Mesned Divinity Researches  
ISSN 2667-7075 | e-ISSN 2687-3605 | <https://dergipark.org.tr/tr/pub/mesned>  
Cilt (Vol.) 11 Sayı (Issue 2) Güz - (Autumn) 2020

## ARAŞTIRMA MAKALESİ | RESEARCH ARTICLE

(Bu Makalenin intihal içermediği benzerlik tarama programlarıyla teyit edilmiştir. / The similarity that this article does not contain plagiarism, has been confirmed by plagiarism checker programs.)

Gönderim Tarihi: 14.10.2020 | Kabul Tarihi: 23.11.2020

# İletişim Modelleri Işığında Dini İletişimin Doğası

*-The Nature of Religious Communication in the Light of Communication Models-*

**Yusuf BATAR\***

**Atıf/Citation:** Batar, Yusuf. "İletişim Modelleri Işığında Dini İletişimin Doğası / The Nature of Religious Communication in the Light of Communication Models". *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi/ Journal of Mesned Divinity Researches*, (Güz 2020-2): 417-439.

### Öz:

Bu çalışmada iletişim modellerinin verileri ışığında dini iletişimin yapısı tahlil edilmektedir. Doğrusal ve etkileşimli iletişim modellerinde dile getirilen hususların dini iletişim açısından oynadıkları roller üzerinde durulmaktadır. Konunun teorik çerçevede ele alındığı bu çalışmada alan yazındaki tespitler, dini iletişim açısından değerlendirilmektedir. Doğrusal modellerde iletişimin temel öğeleri olarak kabul edilen kaynakla birlikte sırasıyla içerik analizi, medya analizi ve hedef analizi, kodlama ve gürültü faktörü gibi unsurlar üzerinde durulmaktadır. Etkileşimli modellerde ise dini iletişimin dairesel ve devingen yapısı, kaynak ile alıcının etkileşimi, sosyal çevrenin iletişimdeki rolü gibi konular işlenmektedir. Diğer iletişim türlerinde olduğu gibi dini iletişimin de psikososyal ve kültürel koşullara göre şekillendiği gözlemlenmektedir. İletişim modellerinde dile getirilen etkili iletişim faktörleri sayesinde dinin kendisine özgü metafizik içeriğiyle ilgili etkin paylaşımların yapılabileceği ortaya çıkmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** İletişim, Dini İletişim, İletişim Modelleri.

### Abstract:

In this study, the structure of religious communication is analyzed in the light of the data of communication models. The roles of the issues expressed in linear and interactive communication models in terms of religious communication are emphasized. In this study, in which the subject is dealt with theoretically, the findings in the literature are evaluated in terms of religious communication. In linear models, elements such as content analysis, media analysis and target analysis, coding and noise factor are emphasized, together with the source, which is considered as the basic elements of communication. In interactive models, topics such as the circular and dynamic structure of religious communication, the interaction of the source and the receiver, the role of the social environment in communication are covered. It is observed that religious communication is shaped according to psychosocial and cultural conditions, as in other communication types. Thanks to the effective communication factors expressed in communication models, it appears that effective sharing can be made about the metaphysical content of the religion.

**Keywords:** Communication, Religious Communication, Communication Models.

\* Doç. Dr., İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, [yusuf.batar@inonu.edu.tr](mailto:yusuf.batar@inonu.edu.tr), Orcid: 0000-0003-1620-7754.

## 1. GİRİŞ

İletişim modelleri, soyut ve dinamik bir yapıya sahip olan iletişim olgusunu zihnimizde canlandırmamızı kolaylaştıran, adeta soyutu somutlaştırarak onu anlamamızı kolaylaştıran araçlardır. İletişim olgusunun 20. Yüzyılın ortalarından itibaren bilimsel olarak ele alınmasıyla birlikte geliştirilmeye başlayan bu modeller zaman içerisinde iletişimin birçok boyutunu içine alacak şekilde geliştirilmiştir. İletişim alanındaki çalışmalarda bu modeller en basitinden karmaşık olana doğru, tek yönlü (doğrusal) iletim odaklı modeller, karşılıklı iletim odaklı modeller ve etkileşim odaklı modeller şeklinde üç ana başlık altında işlenmektedir.<sup>1</sup> Tahmin edilebileceği gibi tek yönlü iletim modelleri olarak adlandırılan ilk iletişim modelleri bu alandaki ilk çalışmalardır. Bu modellerde iletişim, kaynaktan alıcıya doğru akan tek yönlü bir iletim süreci olarak değerlendirilmiştir. Zamanla gelişen karşılıklı iletişim modelleri, alıcıda oluşan etkinin önemine, etkileşim odaklı modeller ise daha bütüncül bir yaklaşımla iletişim sürecindeki bütün unsurların birbiriyle etkileşim halinde olduğuna ve dolayısıyla iletişim olgusunun çok boyutlu ve etkileşimli dinamik bir süreç olduğuna dikkatlerimizi çekmiştir.

İletişim olgusunun bu genel yapısıyla ilgili tespitler, sosyal bir varlık olan insanın neredeyse bütün hayatında var olan iletişim sürecini daha doğru bir şekilde anlamaya ve bu imkânı daha etkin bir şekilde kullanmaya fayda sağlamıştır. Nitekim insanın aile hayatı, ticareti, siyasi ilişkileri, eğitimi vs. bütün ilişkileri iletişime dayalı süreçlerle şekillenmektedir. Diğer bir ifadeyle insan hayatına anlam katan bütün sosyal ilişkilerin *istendik* yönde ilerlemesinde iletişim en belirleyici unsurdur. Bireysel ve toplumsal hayatın vazgeçilemez bir paydasını oluşturan dini hayat ve buna bağlı dini ilişkilerde de iletişim oldukça belirleyici bir unsurdur. Hatta geçmişten günümüze insanların dinle olan ilişkisinin oluşumunda iletişim çok daha belirleyici olmuştur. Peygamberlerin toplumlarla olan ilişkilerini baştan sona “dini iletişim süreci” olarak değerlendirmek mümkündür. Çünkü her bir peygamber Allah’tan vahiy yoluyla almış olduğu mesajı, insanlara sözlü ve yazılı araçlarla iletmeye çalışmıştır. Peygamberlerin kavimleriyle olan iletişim ilişkilerinde, iletişimin bütün unsurlarının devrede olduğunu görebiliyoruz.

Son peygamber Hz. Muhammed (a.s)’in vefatından sonra bu iletişim süreci, O’nun bıraktığı emanetlere (Kur’an ve Sünnet) ve yine insanlar arası ileti-

---

1 Werner J Severin vd., İletişim Kuramları: Kökenleri, Yöntemleri Ve Kitle İletişim Araçlarında Kullanımları (Eskişehir: Anadolu Univ., 1994).

şime dayalı olarak devam etmektedir. Din hakkında bilgi sahibi olanlar bu bilgilerini yine çeşitli iletişim yollarını kullanarak insanlara iletmeye devam etmektedirler. Bunun da ötesinde dini gelenek içerisinde gelişen her türlü oluşum da kendi içinde, insanların dinle etkileşim kurmalarına yol açan çeşitli iletişim ortamları oluşturmaktadır. Camiler, mescitler, kütüphaneler, ilim meclisleri, eğitim kurumları ve eğitsel faaliyetler, sosyal ve kültürel etkinlikler vb. oluşumların hepsi aynı zamanda birer iletişim ortamıdır. İnsanların dinle ilgili tutumları bu tür ortamlarda oluşmaktadır. Dolayısıyla dini iletişim kavramını ele alırken salt anlamda iki tarafın birbirine mesaj iletmesinin ötesinde insanda din algısının oluşumuna etki eden psikolojik, sosyolojik, kültürel vb. insani unsurların tamamını göz önünde bulundurmak gerekir.

İletişim modelleri, dini iletişim olgusunun çok boyutlu doğasını çözümlememize yardımcı olacak bazı veriler elde etmemizi kolaylaştırmaktadır. Çünkü bu modellerde, iletişim sürecinde etkin olan fiziksel unsurlardan soyut unsurlara varıncaya kadar bütün etkenlerin rolü somut bir şekilde gün yüzüne çıkartılmaya çalışılmaktadır. Kabul etmek gerekir ki, diğer alanlarda olduğu gibi dini alanda da iletilen her bir mesajın, oluşumundan muhabata iletimine varıncaya kadar içerisinden geçtiği birçok psikolojik, sosyal, kültürel vs. süreç bulunmaktadır. Şu andaki konuşmalarımızın esinlendiği geçmiş deneyimleri, içinde bulunduğumuz koşulların anlamamıza ve anlamlandırmamıza olan etkisini göz ardı edersek söz konusu mesajları doğru bir şekilde değerlendiremeyiz. Bu süreçler dikkate alınmadığı müddetçe söz konusu mesajı aslına uygun bir şekilde çözümleyemezsiniz. İletişim modelleri bu süreçleri çözümlememize yarayacak bir bakış açısı kazandırması açısından önemlidir. Böyle bir bakış açısı insanların birbirleriyle ve dinle daha sağlıklı ilişkiler geliştirmelerine olanak sağlayacaktır. Yanlış anlamamanın ve yanlış anlaşılmanın yol açtığı iletişim çatışmalarını düşündüğümüzde bu konunun ne kadar önemli olduğunu rahatlıkla anlayabiliriz.

Diğer taraftan dini gelenek içerisinde oluşan dini söylemi doğru bir şekilde tahlil etmek ve bugün üretilen dini içerikli mesajların kodlarını çözümlemek amacıyla da iletişim modellerini kullanabiliriz. Vahiyden beslenen dini geleneğimiz içerisinde farklı yorumların ve kurumsal yapıların varlığı bir vakıadır. Bu farklılığın temelinde aynı mesajın farklı şekillerde anlaşılmasından kaynaklandığı da herkesin malumudur. Tefsirde, fıkhıta ve kelim alanında yansımalarını gördüğümüz bu çoklu yorumun temellerine indiğimizde, iletişim modellerinde dile getirilen psikolojik, sosyolojik, kültürel vb. unsurların etkisini rahatlıkla görebiliriz. Aslında bizler de geleneği okurken veya geleneğimizle iletişim kurarken benzer bir etkileşime tabiyiz. Gelenekten aldığımız bir mesajın kodlarını çözerken birçok psikolojik, sosyolojik, kültürel vb. etkenin etkisin-

de kalıyoruz. Aynı zamanda bugün oluşturulan dini söylem ve insanların kendi aralarındaki dini iletişim süreçlerinde de benzer etkileşimler yaşanmaktadır. Dolayısıyla dini iletişimin doğasını doğru bir şekilde çözümlmek için iletişim modellerinde somutlaştırılmaya çalışılan her bir unsuru göz önünde bulundurmak gerekir. Bu veriler daha sağlıklı ve etkili bir dini iletişim ortamı oluşturmada bize yol gösterici olabilir.

Bu çalışmada çeşitli iletişim modellerinde dile getirilen hususların dini iletişim açısından oynadıkları roller üzerinde durulacaktır. Söz konusu modellerde iletişim kaynağı, mesaj, kanal, alıcı ve iletişim ortamıyla ilgili birçok unsur tahlil edilmektedir. Bu unsurların dini iletişim süreçlerinde nasıl ve ne şekilde etkili oldukları bu çalışmada analitik bir yöntemle işlenecektir. Bu arada dini iletişimin kendisine özgü doğasından kaynaklanan ve iletişim modellerinde pek fazla değinilmeyen unsurlar üzerinde ayrıca durulacaktır. İletişim alanındaki çalışmaların verilerine dayalı olarak gerçekleşen bu çalışmada literatür incelemesi, verilerin analizi ve yorumlanmasıyla bazı sonuçlara varılmaya çalışılacaktır.

## 2. DİNİ İLETİŞİM KAVRAMI

Din ve iletişimin köklü bir ilişkiye sahip olduğunu söyleyebiliriz. Kur'an-ı Kerim'de, Allah-insan iletişimi (vahiy ve ibadet/dua), Allah ve diğer varlıklar arasındaki iletişim, bir de bütün varlıkların kendi aralarındaki iletişiminden bahseden birçok ayet yer almaktadır. İlgili ayetlere baktığımızda Allah ile manevi varlıklar (melek, cin ve şeytan), Allah ile insanlar ve Allah ile diğer varlıklar arasındaki iletişime ilişkin ayetlerde oldukça çarpıcı diyalogların anlatıldığını görebiliyoruz (Bkz: Bakara Suresi 2/30-32, 40; Hicr Suresi 15/ 32-42; Şûrâ suresi 42/51; Nisa 4/163).

Kur'an-ı Kerimde, bütün evreni kuşatan ve merkezinde Yüce Allah'ın olduğu bir iletişim düzeninden bahsedilmektedir. Anlatılan iletişim türlerinin mahiyeti ayrıca ele alınıp tartışılabilir. Ancak dinin bütün varlık âlemini bir iletişim sistemi içerisinde değerlendiriyor olması bu konuya çok farklı boyutlar kazandırmaktadır. İletişim konusuna bu bakış açısıyla bakmak bize çok daha geniş bir değerlendirme imkânı kazandıracaktır.

Dini iletişimle ilgili olarak göz önünde bulundurmamız gereken önemli bir diğer husus da şudur: Bilindiği gibi insanların varlık amacını kendilerine hatırlatmak ve bu konuda örnek bir yaşam sergilemek üzere periyodik olarak peygamberler gönderilmiştir. Peygamberlerden ve onların kavimleriyle olan

ilişkilerinden bahseden ayetlerde yine güçlü bir iletişim sistemi dikkatimizi çekmektedir. Şöyle ki, Yüce Allah peygamber olarak seçtiği kullarına etkili bir iletişim şekli olan vahiy yoluyla gerekli bilgileri iletmekte; peygamberler de Yüce Allah'tan aldıkları mesajı insanlara tebliğ etmektedirler. Arapça bir kelime olan tebliğ kavramı, bir mesajı ilgisine olduğu gibi iletmek anlamına gelmektedir.<sup>2</sup> Görüldüğü gibi insanın dinle olan ilişkisi yine bir iletişim süreciyle kurulmaktadır. Hz. Âdem (a.s)'dan Hz. Muhammed (a.s)'a varıncaya kadar bütün peygamberler bu iletişim süreçlerini işleterek insanların dinle olan ilişkisini devam ettirmeye çalışmışlardır. İlk halkasını peygamberlerin oluşturduğu bu yayılım sistemi, halkaya dâhil olan diğer inanmış insanların çabasıyla yaşama-ya devam etmiştir.

Dinde iletişimin faydası ve gücü o kadar önemsenmiştir ki, bütün peygamberler en zor şartlarda dahi kendilerine vahyedilen mesajı toplumun bütün kesimlerine kesintisiz bir şekilde iletmekle emrolunmuşlardır. Bu konuda herhangi bir mazeret kabul edilmemiştir. Bütün peygamberler, en azılı muhaliflerine bile tebliğ etmekten vazgeçmemeleri konusunda teşvik edilmişler ve bir gevşeklik göstermemeleri konusunda uyarılmışlardır. Bunun dışında inanan insanların kendi aralarında sürekli iletişim halinde olmalarının emredilmesi de bu konuya verilen önemin diğer bir göstergesidir. Nitekim başta akrabalık ilişkileri olmak üzere komşuluk ilişkileri ve Müslümanlar arası ilişkiler sürekli gözetilmesi gereken ilişkiler kapsamında değerlendirilmiştir. Selamlaşmak, ziyaretleşmek, hediyeleşmek gibi insanlar arası ilişkiyi güçlendiren uygulamalar adeta birer ibadet gibi değerlendirilmiştir. Dolayısıyla dinin yeryüzünde yayılıp yerleşmesinin temelinde etkin ve yaygın bir iletişim sisteminin olduğunu söyleyebiliriz. Daha özet bir ifadeyle din yeryüzüne iletişim yoluyla yayılmıştır diyebiliriz. İletişimin dini açıdan önemini ortaya koyan bu girişten sonra şimdi dini iletişim kavramının mahiyetini ve süreçlerini ana hatlarıyla ele alabiliriz.

Dini iletişim, dini içerikli mesajların paylaşıldığı ve kodlamada diğer göstergelerin yanında dini sembollerin de kullanılabilirdiği bir iletişim türüdür. Paylaşılan içerik dini bir bilgi olabileceği gibi, dini bir duygu, dini bir düşünce veya tutum da olabilir. Dolayısıyla dini iletişimde içeriğin ve sembollerin dini karakter taşıması dışındaki diğer bütün unsurlar genel iletişimle aynıdır. Süreçler de benzer şekilde ilerler. Dolayısıyla iletişimin geneli için geçerli olan kurallar ve göz önünde bulundurulması gereken hususlar dini iletişim için de geçer-

---

2 İbn Manzur, Ebu'l Fadl, Cemalu'd-din, Muhammed, b. Mukrim, el-Efriki, Lisanu'l Arabi, 1. Baskı, (Beyrut: Daru'l Fikr, 1990), VIII, s.419.

lidir. Diğer bir ifadeyle dini iletişim kavramını, iletişim kavramıyla ilgili tanımlarda çizilen çerçeve dâhilinde tanımlamak gerekir.

Hem günlük dilde hem de bilimsel literatürde giderek yaygın bir şekilde kullanılan iletişim kavramı, Latince'deki "communicato" ve batı dillerindeki "communication" kavramının karşılığıdır. "communicato" kavramının kökeni de, ortaklaşa ya da ortaklık kurma demek olan yine Latince "communis" kavramına dayanmaktadır.<sup>3</sup> Demek oluyor ki, iletişimin esası bir şeyleri ortak kılmaya dayanmaktadır. Türkçede de benzer şekilde bu kavram şu şekilde tanımlanmaktadır:

"1. Duygu, düşünce veya bilgilerin akla gelebilecek her türlü yolla başkalarına aktarılması, bildirişim, haberleşme, komünikasyon;

2. Telefon, telgraf, televizyon, radyo vb. araçlardan yararlanarak yürütülen bilgi alışverişi, bildirişim, haberleşme, muhabere, komünikasyon."<sup>4</sup>

Türkçede kullanılan "İletişim" sözcüğünün, günlük konuşmalarımızda (bir şeyi bir yerden bir yere götürmek anlamında kullandığımız) "iletme" kelimesiyle köken olarak ilişkisi vardır. Ancak iletişim bu iletme işinin karşılıklı olduğunu ifade etmektedir. İletilen şey bir nesne olabileceği gibi bir duygu ya da bir düşünce de olabilir. Dolayısıyla Türkçede iletişim ya da bununla eşanlamlı olarak kullanılan sözcüklerin hepsi bilginin, haberin, kişinin, nesnenin karşılıklı olarak bir yerden başka bir yere taşınması anlamına geldiğini söyleyebiliriz.

Çok boyutlu bir kavram olan iletişimi her disiplin kendi açısından farklı şekillerde tanımlamaya çalışmıştır. Her biri iletişimin farklı bir boyutuna işaret eden bu tanımlamalarda iletişimle ilgili, anlam üretmek ve üretilen anlamları başkalarıyla paylaşmak,<sup>5</sup> simgeler aracılığıyla duygu ve düşüncelerin insanlar arasında bazı ortamlar ve kanallarla aktarılması,<sup>6</sup> kültürün insan topluluklarına dağıtımı,<sup>7</sup> enformasyon yayma<sup>8</sup> gibi hususlar sayılmaktadır.

3 Oskay Ünsal, İletişimin ABC'si (İstanbul: İnkılap Kitabevi, 2015), 23.

4 TDK, "Güncel Türkçe Sözlük", [http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com\\_gts&arama=gts&guid=TDK.GTS.597991840f5e16.19445040](http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&arama=gts&guid=TDK.GTS.597991840f5e16.19445040) (11 Ocak 2020).

5 Üstün Dökmen, Sanatta Ve Günlük Yaşamda İletişim Çatışmaları Ve Empati, 2015, 19; Veysel Kılıç, Dilin İşlevleri ve İletişim: Dilbilim Açısından Kuramsal Bir Çalışma (İstanbul: Papatya, 2002), 16.

6 Merih Zillioğlu, İletişim Nedir? (İstanbul: Cem Yayınevi, 2014), 21; Aysel Aziz, İletişime Giriş (İstanbul: Hiperlink Yayınları, 2023), 28.

7 Alim Kaya, Kişilerarası İlişkiler ve Etkili İletişim (Ankara: Pegem Akademi, 2017), 1.

Yukarıda sayılan hususları da içeren genel bir tanımla iletişim, haber, bilgi, duygu, düşünce ve tutumların simgeler sistemi aracılığı ile kişiler, gruplar arasında ya da toplumsal düzeyde değiş-tokuş edildiği dinamik bir süreç olarak tanımlanmaktadır.<sup>9</sup>

İletişim alanındaki araştırmalarda aktarılan yüzlerce tanımda ve yukarıda öne çıkarılan ifadeler kapsamında iletişim olgusunda öne çıkan belli başlı hususları şu şekilde sıralamak mümkündür:

- ✓ İletişimde paylaşılmak istenen duygular, düşünceler ve tutumlar vardır.
- ✓ İletişimde karşılıklı üretilmiş anlamlar vardır.
- ✓ İletişimde yapılandırılmış simgeler, kanallar ve iletişim ortamları vardır.
- ✓ İletişimde karşılıklı aktarım ve etkileşim esastır,
- ✓ İletişimde en az iki taraf vardır.
- ✓ İletişim tek yönlü değil, karşılıklı bir süreçtir.
- ✓ İletişimde bilgi, duygu, düşünce, yaşantı gibi birçok şey paylaşılmaktadır.
- ✓ İletişim sürecinde psikolojik, sosyolojik ve kültürel birçok etken devrededir.
- ✓ İletişim amaçlı bir davranıştır.
- ✓ İletişim kaçınılmaz bir süreçtir.
- ✓ İletişim sürekli devam eden bir süreçtir.
- ✓ İletişim geriye döndürülemez bir akışa sahiptir.
- ✓ İletişimin temelini oluşturan husus ilişkidir.
- ✓ İletişim bünyesinde birçok unsur barındıran bir bütündür.
- ✓ İletişim mesajın aktarılmasında daha öte bir etkileşim sürecidir.<sup>10</sup>

---

8 John Fiske vd., İletişim çalışmalarına giriş (Ankara: Pharmakon, 2015), 15.

9 Füsun Kocabaş vd., Reklam Ve Halkla İlişkilerde Hedef Kitle (İstanbul: İletişim yayınları, 2000), 12.

10 Kaya, Kişilerarası İlişkiler ve Etkili İletişim, 4-5.

Dini iletişim kavramıyla ilgili yapılan tanımlarda genellikle iletişim kavramından hareket edilerek “dini içerikli mesajların iletişim araçları kullanılarak paylaşımı” çerçevesinde bir tanımlamaya gidildiği görülmektedir.<sup>11</sup> Dini iletişim kavramının yukarıda ana hatlarıyla anlatılan iletişim kavramı çerçevesinde ele alınmış olması objektif bir yaklaşımdır. Biz de bu bakış açısına uygun olarak genel iletişim kavramı çerçevesinde şöyle bir tanımın uygun olacağını düşünüyoruz: *Dini iletişim dini içerikli bir duygunun, bilginin, haberin, düşünce veya tutumun bazı simgeler ve kanallar aracılığıyla kişiler, gruplar arasında ya da toplumsal düzeyde belirli ortamlarda paylaşıldığı dinamik bir süreçtir.* Tanımından da anlaşılacağı gibi dini iletişimi diğer iletişim türlerinden ayıran en temel özellik paylaşımına konu edilen mesajın dini içerikli olmasıdır. Buna bağlı olarak dini simgeler ve sembollerin kullanılması da dini iletişimin doğasının önemli bir parçasıdır. Bunun dışındaki değişkenler konusunda dini iletişimi genel iletişim kavramının içerisinde değerlendirmek daha gerçekçi bir değerlendirme olacaktır. Örneğin genel iletişimde belirleyici olan psikolojik durumlar, sosyal ve kültürel faktörler dini iletişimin etkinliği açısından da önemlidir. Diğer taraftan iletişimde kullanılan teknik araçlar, fizyolojik imkân vb. durumlar benzer şekilde dini iletişim sahasında da belirleyicidir. Dolayısıyla dini iletişimin kendisine özgü doğasını göz önünde bulundurmakla birlikte, insanın gerçekleştirdiği bir etkinlik olarak bu süreci iletişimin geneli için geçerli olan değişkenler açısından tahlil etmek gerekir. İletişimin doğasını somut bir dille çözümleyen iletişim modelleri bu konuda bize ışık tutacaktır.

### 3. DİNİ İLETİŞİMİN DOĞASI

Dini iletişim, dinin doğasından dolayı metafiziksel bir boyuta sahip olsa da insanlar arasında gerçekleşen yapısından dolayı içerisinde psikolojik, sosyolojik, kültürel, teknik vs. birçok unsur barındıran dinamik bir süreçtir. Bu unsurların iletişim sürecindeki etkisini somut bir şekilde ortaya koymada iletişim modellerinden yararlanabiliriz. İletişim süreçlerinde kaynak ve alıcıyla ilgili özellikler, içerik, mesajın yapısı ve dili, kullanılan araçların ve ortamın etkisi vb. birçok değişken iletişim modellerinde tahlil edilmekte ve buna bağlı olarak

---

11 Certel Hüseyin, “Din-İletişim İlişkisi ve Dinî İletişim Engelleri”, SDÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi 2/21 (2008), 127-158; Köylü Mustafa, Psiko-Sosyal Açıdan İletişim (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2011); Cebeci Suat, Öğrenme ve Öğretme Süreçlerinde Dini İletişim (İstanbul: İz Yayıncılık, 2011); Koç Ahmet, Din Eğitiminde Etkili İletişim (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2014).



iletişimin niteliğinde oluşan gelişmeler tartışılmaktadır. Bu kapsamda elde edilmiş olan tespitleri dini iletişim açısından değerlendirebiliriz.

İletişim modelleri, iletişim olgusunun temel unsurlarını, bu unsurlar arasındaki etkileşimi resimlemeye çalışan şekil, grafik ve şemalardır. Genelde iletişim modelleri doğrusal ve doğrusal olmayan modeller olarak ikiye ayrılır. Kişilerarası iletişim çalışmalarında ise bu modeller; tek yönlü iletim modeli, karşılıklı iletim modeli ve etkileşim odaklı model olmak üzere üç başlık altında incelenmektedir.<sup>12</sup>

Doğrusal modeller geri besleme kavramını dikkate almayan modellerdir. En bilinen doğrusal modeller; Aristo, Lasswell, Shannon-Weaver, Berlo modelleridir. Bu modellerde iletişim olgusu basitçe kaynak-ileti-alıcı kavramları çerçevesinde ele alınmakla birlikte, dairesel, spiral gibi doğrusal olmayan modeller ise; geri beslemeyi ve diğer iletişim süreci öğelerini de içeren modellerdir. Bunlar; Osgood ve Schramm, Dance, Gerbner, Newcomb ABX, Westley-MacLean ve Riley-Riley modelleridir.<sup>13</sup> Çift yönlü ve etkileşimli modellerde iletişim sürecinin öncesinde ve gerçekleşme anında etkili olan psikolojik, fizyolojik, sosyolojik unsurların tamamı göz önünde bulundurulmaktadır. Doğrusal modellerde de iletişimin doğasıyla ilgili ihmal edilmemesi gereken bazı unsurlara işaret edilmektedir. Dolayısıyla dini iletişimin doğası hakkında daha gerçekçi ve ayrıntılı bilgiler elde edebilmek için bütün model tiplerinin verilerine bakmak gerekir.

### 3.1. Doğrusal Modellere Göre Dini İletişim

İletişimi kaynaktan alıcıya doğru akan bir bilgi akışı olarak değerlendiren doğrusal modellere göre kaynak, iletmek istediği mesajı kodlayarak belirli bir kanala yükler ve bu kanal aracılığıyla alıcıya gönderir. Doğrusal modellerde iletinin anlamlandırılmasından daha çok mesajın iletilmesi süreci üzerinde bir yoğunlaşma olduğunu söyleyebiliriz. Kaynağın aktivitesini esas alan doğrusal modellerde alıcı pasif bir konumda değerlendirilmekte ve bugün önemini daha çok kavradığımız geri bildirim süreci de dikkate alınmamaktadır. Yine bu modellerde, iletişim süreci teknik bir akış şeklinde değerlendirilmiş olup tarafların duygusal durumları göz ardı edilmiştir. Doğrusal modeller iletişim sürecinin bu önemli unsurlarını dikkate almadıklarından iletişim olgusunu tanımlamakta yetersiz kalmışlardır. Bu modeller bazı yetersizliklerine rağmen iletişimin do-

12 Kaya, Kişilerarası İlişkiler ve Etkili İletişim.

13 Demiray Uğur, Etkili İletişim, ed. Demiray Uğur (Ankara: Pegem Akademi, 2008).

ğası hakkında bazı temel hususları işledikleri için yine de göz önünde bulundurulmaları gerekir.

### 3.1.1. İletişimin Temel Öğeleri

İletişimin doğasına ilişkin bilinen ilk sistematik çalışmanın Aristo'ya ait olduğu kaydedilmektedir. Nitekim M.Ö. 330 yıllarında yazdığı söylenen *Retorik* adlı meşhur eserinde hitabet sanatıyla ilgili oldukça ayrıntılı konulara yer veren ünlü filozof, bir konuşmanın üç unsurdan oluştuğunu söyler. Bunlar; konuşmacı (hatip), konu ve seslenen kişi (dinleyici)dir.<sup>14</sup> Günümüz iletişim biliminde bu unsurlar kaynak, mesaj ve hedef kavramlarıyla adlandırılmaktadır. İletişim konusunun bilimsel olarak ele alınmaya başlandığı 20. Yüzyılda, Aristo'nun yaklaşık 2500 yıl önce dile getirdiği hususlar esas alınarak süreçte etkili olan daha fazla değişken üzerinde durulmuştur.

İletişim modelleri konusunda öncü sayılan çalışmalardan biri Lasswell'e (1948) aittir. Lasswell modelinde, ("Kim", "Neyi", "Hangi Kanalla", "Kime", "Hangi Etkiyle" söyler) şeklinde bir formülle ele almaktadır.<sup>15</sup> Bu modelde işaret edilen unsurların her biri iletişim sürecini doğru bir şekilde tanımlayabilmemiz açısından oldukça önemlidir. Nitekim "Kim" sorusu iletişimin esas yapılandırıcısı ve denetleyicisi olan kaynak ögesine, diğer sorular ise sırasıyla içerik analizine, medya analizine ve hedef analizine bizleri yönlendirmektedir.<sup>16</sup>

Tek yönlü, çizgisel bir model olan Berlo'nun iletişim modelinde de, gönderen, mesaj, kanal ve alıcı olmak üzere dört ana bileşenden bahsedilmektedir. Her unsurun da kendi içerisinde farklı beş faktörden etkilendiği belirtilmektedir. Gönderen ögesinin faktörleri; iletişim becerileri, tutum, bilgi, sosyal sistem ve kültürdür. Mesaj ögesinin faktörleri; içerik, öğeler, davranış, yapı ve kodlardır. Kanal ögesinin faktörleri; duyma, görme, dokunma, koklama ve tatmadır. Alıcı ögesinin faktörleri ise; iletişim becerileri, tutum, bilgi, sosyal sistem ve kültürdür.<sup>17</sup>

Dini iletişimde iletilen bilginin veya haberin kaynağı oldukça önemlidir. Kaynağın bilgisi, tutumları, iletişimde bulunma gayesi vb. değişkenlerin hepsi söz konusu iletişimin oluşturacağı etki ve başarısında belirleyici olacaktır. Dini iletişimde kaynak bir insan olabileceği gibi kurumsal bir yapı da olabilir. "Kim" sorusunu iletişimin etkinliği ve oluşturacağı zihinsel/duyuşsal etki açısından

14 Aristoteles, *Retorik*, çev. Mehmet H Doğan (İstanbul: YKY, 2006).

15 Severin vd., *İletişim Kuramları*, 63.

16 Severin vd., *İletişim Kuramları*, 63.

17 Demiray Uğur, *Etkili İletişim*, 56.

ayrı ayrı tahlil etmek gerekir. İletişimin etkinliği açısından, kaynağın alan bilgisi, iletişim becerisi, iletişim araçlarını kullanmadaki yetkinliği, genel kültürü vb. konular ön plana çıkar. Aslında bu konular genel iletişim süreçleriyle benzer bir özellik arz etmektedir. Dolayısıyla burada iletişimin genel anlamdaki doğasında var olan kurallar geçerlidir. İletişimin oluşturacağı zihinsel ve duyuşsal etki açısından ise iletişim kaynağı herhangi bir dini mesajı kendi bilgisi, benimsediği “doğruluk ve geçerlilik” ölçütleri ve hedefleri doğrultusunda yapılandıracaktır. Örneğin Hanefi mezhebini benimseyen bir fetva mercii, herhangi bir fikhî hüküm verirken benimsemiş olduğu mezhebin doğrularına göre fetva verecektir. Burada kaynağın bilgisinin ve söylediklerinin mutlak doğru kabul edilip edilmeyeceği, kaynağın içinde bulunduğu konum, benimsediği tutum gibi unsurların göz önünde bulundurulması gerekir. Dini iletişimin sağlıklı olabilmesi ve çatışmaların olmaması için insanlardan oluşan kaynakların din hakkında söylediklerinin yegâne doğru olarak kabul edilmemesi ve farklı görüşlerin de olabileceğinin öngörülmesi gerekir.

Lasswell’in modelinde analize tabi tutulan içerik, medya ve hedef konuları da dini iletişim açısından oldukça önemli hususlardır. Bu konuları da iletişimin etkinliği ve doğuracağı bilişsel/duyuşsal sonuçlar açısından ele almak gerekir. Teknik açıdan düşünüldüğünde içeriğin gerçekten iletilmek isteneni içermesi ve muhatap açısından anlamlı ve dikkat çekici olması gerekir. Bu özelliğin hem yapıyla hem de anlam bilimle ilgisi vardır. Dini iletişimde içerik oluşturulurken dine ve muhataba uygunluk en öncelikli ölçüt olmalıdır. Tarihi süreç içerisinde şahsi, siyasi, ekonomik vb. sebeplerle oluşturulan manipülatif dini söylemlerin yol açtığı sorunlar bu konunun ne kadar önemli olduğunu ortaya koymaktadır. İletişim kaynağının bu konuda hem bilimsel hem de ahlaki sorumluluğu vardır.

Medya kavramı, mesajı iletmek için kullanılan her türlü kanalı ve aracı ifade etmektedir. Dini içeriğin kendisine özgü metafizik yapısı ve soyutluk özelliği ve kuşatılmaz yapısından dolayı bu alanda kullanılacak olan iletişim araçlarının söz konusu içeriği taşıyacak nitelikte olması gerekir. Aynı zamanda hissedilen dini içeriğin herhangi bir medya aracılığıyla olduğu gibi taşınmasının oldukça zor olduğunun da bilincinde olmak gerekir. Yine de anlamayı kolaylaştıran araçlar, somutlaştırıcı materyaller, sembolik anlatım gibi imkânlar kullanılarak bu alandaki zorluklar aşılabılır.

Dini iletişimde hedef analizi iletişime başlamadan önce yapılması gereken ve süreç boyunca da ihmal edilmemesi gereken bir görevdir. İletişimin temel bir ilkesi olan “hedefe uygunluk” ölçütünün yerine getirilebilmesi için hedef analizi yapılmak zorundadır. Hedefin psikolojik, sosyal, kültürel vs. bü-

tün özelliklerinin göz önünde bulundurulması ve mesajın ona göre yapılandırılıp iletilmesi gerekir. Örneğin soyut bir konuyu henüz somut işlemler dönemindeki bir çocukla işliyorsanız bu içeriği onun anlama kapasitesine uygun hale getirmeniz gerekir. Günümüzde yetişkinlerle çocuklar arasında yaşanan iletişim çatışmalarına baktığımızda aynı dili konuşmıyor oluşumuzun etkisini rahatlıkla görebiliriz.

### 3.1.2. İletişimde Kodlama ve Kodaçımı

İletişimi doğrusal bir akış şeklinde ele alan önemli çalışmalardan biri de Shannon ve Weaver'in (1949) geliştirdiği Matematiksel İletişim Modelidir. Bu modelde iletişim terimi, "bir zihnin diğer bir zihni etkileyebileceği tüm işlemleri kapsayan çok geniş bir anlamda kullanılmıştır."<sup>18</sup> Bu modelde iletişim süreci iki aşamalı bir şekilde şematize edilmektedir. Birinci aşamada kaynak, iletmek istediği içerikle ilgili iletilerden birini seçer ve birileticiye yükler. İletici söz konusu iletiyi işleyip kodlayarak belirli bir sinyale dönüştürür ve kanalda iletmeye uygun hale getirir. Kodlama iletişimin niteliğine göre yapılır. Konuşmaya dayalı bir iletişimde sözcükler, yazılı iletişimde yazılı kelimeler veya şekiller birer kodlama aracı görevi görür. Görüldüğü gibi bu model ağırlıklı olarak, "hangi kanal en çok sinyal iletir? İtilen bu sinyallerin ne kadarı gürültü ögesi tarafından zarar görür?" şeklindeki soruları kapsamaktadır. İletişimin ikinci aşamasında ise iletici, iletişim kanalından kendisine ulaşan kodu/sinyali yeniden iletiye dönüştürür ve bu iletiyi hedefe gönderir. Hedef iletinin gönderildiği kişi olabileceği gibi bir nesne de olabilir. Örneğin bilgisayarlar birbiriyle iletişim kurmak için ayarlanabilir.<sup>19</sup>

Dini iletişimde tercih edilen ileticilerin, kodlanan mesajı aslına uygun bir şekilde sinyale dönüştürecek nitelikte olması önemlidir. Özellikle metafizik ve soyut içerikleri yapılandırırken veri kaybını en aza indirecek kanalları bulmak oldukça zordur. Seçilen sözcükler, yazılan kelimeler veya kullanılan şekiller aşkın mahiyetteki dini içeriği taşımakta yetersiz kalabilirler. Yine de her şeye rağmen dinin zengin ve coşkun içeriğini hangi kanal daha az kayıpla taşıyabiliyorsa onun tercih edilmesi ve mesajın anlaşılmasını engelleyecek her türlü gürültü faktörüne karşı da tedbir alınması gerekir.

### 3.1.3. İletişimde Gürültü Faktörü

Bu modelde üzerinde durulan önemli bir unsur da *gürültü* faktörüdür. Burada gürültü, "enformasyon kaynağının isteği dışında sinyale eklenen herhangi bir şey" olarak tanımlanmıştır. Diğer bir ifadeyle *gürültü*, iletinin düzenine karşı

18 Severin vd., İletişim Kuramları, 66.

19 Severin vd., İletişim Kuramları, 64-68.

çıkıp onu herhangi bir biçimde bozan, istenmeyen belirteçlerdir. Radyodaki bir cızırtı sesi, televizyon görüntüsündeki bir gölgelenme ya da bir haber sunucusunun, bilgi kaynağının isteği dışında sinyale eklediği tavırlar gürültüye örnek olarak verilebilir. Hedef açısından ise gürültü, kanal dışından gelen rekabetçi bir uyarı olabilir. İletişimci, kendisiyle rekabet halindeki bir kaynaktan gelen bu gürültüyü engellemek için, iletişim sürecinde kendi belirlilik seviyesini artırmak zorundadır.<sup>20</sup>

Bu model açısından dini iletişimi değerlendirdiğimizde, iletişim sürecindeki teknik işleyişin önemi dikkatimizi çekmektedir. Mesajın uygun bir şekilde kodlanıp sinyale dönüştürülmesi ve hedefe ulaştırılması söz konusudur. Soyut ve metafizik bir karakteri olan dini içeriğin aslına uygun bir şekilde kodlanıp sinyale dönüştürülmesi için alan bilgisi ve teknik bilgiye ihtiyaç vardır. Etkili bir dini iletişim süreci gerçekleştirilebilmek mesajların etkin bir şekilde kodlanıp veri kaybına uğratılmadan hedefe ulaştırılması gerekir. Bu konudaki başarı, kaynağın iletim araçlarını etkin bir şekilde kullanabilmesine bağlıdır. Bu modelde işaret edilen gürültü unsuruna karşı durabilmek için de kaynağın kendi mesajının görünürlüğünü öne çıkaracak tedbirler alması gerekir.

Gürültü kaynakları, iletişim kaynağını ve alıcıyı etkisi altına alan fiziksel, psikolojik, nörolojik, toplumsal ve kültürel olabilir. Gürültüye sebep olan fiziksel sorunları gidermek yanında mesajı gölgeleyen her türlü psikolojik, sosyolojik ve kültürel faktörün de baskılanacağı bir iletişim sistemi oluşturulmalıdır. Aslında bu tür engellerin hepsini gürültü kavramı kapsamında görmek gerekir. Örneğin öğretmenin baskıcı ya da aşırı rahat tutumları veya öğrencilerin derse yoğunlaşmasına engel olabilir. Dini bir sohbet veya vaaz esnasında dinleyicileri aşırı derecede korkutmak da asıl mesajı gölgeleyen psikolojik bir gürültü kaynağıdır. Çünkü dehşete kapılan bir insan sağlıklı düşünemez. Diğer taraftan toplumda yerleşmiş herhangi bir kanaat, mesajınızın yanlış algılanmasına sebep olabilir. Yaygın ve örgün din eğitimi alanında bu sorunlarla çok sık karşılaşmaktayız. Özellikle halk arasında yaygınlık kazanmış ve dinin özünü çelişen inanç ve kanaatler çoğu zaman verilmek istenen mesajın doğru bir şekilde anlaşılmasını engelleyebilmektedir. Dolayısıyla bu sahada çalışan kişilerin “gürültü” oluşturacak tutumlardan sakındıkları gibi çevrede bulunan her türlü “gürültü” unsuruna karşı da duyarlı olmaları gerekir.

Yukarıda dört tanesini ayrıntılı bir şekilde aktardığımız doğrusal modellerde de iletişim olgusu benzer öğeler üzerinden ele alınmaktadır. Alan yazında bu kapsamda daha birçok model zikredilmekle birlikte, el aldığımız bu dört

---

20 Severin vd., İletişim Kuramları, 70-71.

model yeterince fikir verdiği için bunlarla yetinebiliriz. Görüldüğü gibi bu modellerde iletişim kaynağının yetkinliği en temel konu olarak ele alınmaktadır. Buna bağlı olarak kaynağın en uygun mesajı seçebilmesi, vermek istediği mesajı ifade edecek şekilde kodlayabilmesi, en etkili taşıyıcı kanalı seçmesi ve kayıpsız bir şekilde alıcısına ulaştırması konuları üzerinde durulmuştur. Bu modellerde neredeyse hiç işlenmeyen ve üzerinde durulmayan olgu *geri bildirim* ve iletişimin *döngüsel* yapısıyla ilgili hususlardır. İletişim bilimi alanında yeni çalışmalar yapıldıkça iletişim olgusunun doğrusal modellerde dile getirilenlerden çok daha fazla faktörden etkilendiği ortaya çıkmış ve buna bağlı olarak etkileşimli ve daha çok boyutlu yeni iletişim modelleri geliştirilmiştir.

### 3.2. Etkileşimli Modellere Göre Dini İletişim

Bu modellerde iletişim olgusu mekanik bir akışın ötesinde karşılıklı etkileşime ve iletişimin içerisinde gerçekleştiği fiziksel, sosyal ve psikolojik çevrenin oluşturduğu birçok değişkenin etkisi altında gerçekleşen dinamik bir süreç olarak ele alınmıştır. Bu modellerde, iletişimi mekanik düzeyde ele alan doğrusal modellerde göz ardı edilen insani unsurlar ön plana çıkartılmaya çalışılmıştır. İletişimdeki bu dinamik yapıya dikkatlerimizi çeken yeni modellere göre iletişim süreçleri düz, çizgisel değil; dairesel, tekrarlanan ve sarmal özelliklerine sahiptir. Diğer taraftan alıcılar, kaynağın gönderdiği mesajları kendilerine göre yorumlayarak algılarlar.<sup>21</sup>

#### 3.2.1. İletişimdeki Döngüsellik

Osgood ve Schramm'ın (1954) geliştirdiği modelde iletişim dairesel bir süreç şeklinde değerlendirilmekte ve kaynak ile alıcının kullandığı sembollerin "anlamları" üzerinde durulmaktadır.<sup>22</sup> Bu modelde taraflar eşit olarak tanımlanır ve her iki tarafın da aynı işlevleri yerine getirdiğine inanılır. Bu işlevler, kodlama, açıklama ve yorumlamadır.<sup>23</sup> Kaynağın kodladığı mesaj alıcı tarafından açıklanarak anlamlı hale getirilir. Dolayısıyla açıklama da en az kodlama kadar önemlidir ve belirleyicidir. İletişim süreci her iki taraf arasında bu şekilde bir döngü halinde gerçekleşir. Bu modeli geliştiren Schramm'a göre iletişimi bir yerde başlayıp bir yerde biten bir süreç olarak düşünmek yanıltıcı olur. Aslında

21 McQuail Denis - Windahl Swen, İletişim Modeller, çev. Kumlu Konca (İstanbul: İmge Kitabevi, ts.), 21.

22 Severin vd., İletişim Kuramları, 77.

23 McQuail Denis - Windahl Swen, İletişim Modeller, 34.

süreç sonsuzdur. Bizler küçük kumanda merkezleri gibi sonsuz sayıda enformasyon akımını alıp tekrar göndermekteyiz.<sup>24</sup>

Bu modelde vurgulanan döngüsellik ve mesajın anlaşılmasında alıcı konumunda olan tarafın anlama biçimi vurgusu dini iletişim süreçlerinde de geçerlidir. Kaynak tarafından kodlanan ve dini içerik taşıyan bir mesajı, alıcı kendi din algısına göre yorumlar ve anlamlandırır. Bu iletişim sürecinde oluşacak olan anlam, her iki tarafın yorumlama ve algılamasına bağlıdır. Dolayısıyla kaynağın ulaştırmak istediği anlamın, hiçbir değişime uğramadan karşı tarafta oluşmasının da garantisi yoktur. Kaynağın anlatma kapasitesi kadar alıcının anlama kapasitesi de bu süreçlerde belirleyici olur. Örneğin dini içerikli bir konuşmada, dinleyiciler konuşmacının kullandığı bir kavramı var olan bilgilerine ve deneyimlerine göre yorumlayıp anlamlandıracaklardır. Usta bir konuşmacı, dinleyicilerinin yorumlarını da alarak bununla kendi mesajını zenginleştirir ve hedeflediği anlamın dinleyicilerin anlam dünyasında oluşmasını sağlayabilir.

### 3.2.2. İletişimdeki Devingenlik

İletişim sürecinin devingen yapısını en açık şekilde vurgulayan model Dance tarafından (1967) geliştirilen *spiral iletişim* modelidir. Bu modele göre iletişim süreci diğer sosyal etkileşimlerde olduğu gibi tarafların katılımıyla gittikçe genişleyen bir spiral şeklinde şekillenir. İletişim süreci, diğer tüm toplumsal süreçlerde olduğu gibi devamlı değişen öğeleri, ilişkileri ve çevresel etmenleri içerir. Spiral model, bu sürecin zamanla nasıl değiştiğini, boyutların nasıl farklılaştığını tanımlar. Örneğin; karşılıklı bir konuşmada tarafların konu ve gerçek hakkında giderek bilgilenmesi ile konu gittikçe farklı boyutlar kazanır.<sup>25</sup> Günlük konuşmalarımızda sıkça kullandığımız "*laf lafı açar*" deyimini bu durumun güzel bir ifadesidir.

Dini bir kavramı öğrencilerine anlatmaya çalışan bir öğretmen düşünün. Eğer bu öğretmen söz konusu kavramla ilgili olarak öğrencilerinin kendi deneyim alanlarıyla ilişkilendirme yapmalarına ve buradan hareketle anladıklarını paylaşmalarına uygun bir iletişim ortamı oluşturabilirse konuşmanın yelpazesi gittikçe genişler ve katılım daha yüksek düzeyde olur. Buna karşın eğer öğretmen, kavramı sadece kendi bilgisi ve deneyimi çerçevesinde işlemeye devam edip öğrencilerin referans çerçevesini harekete geçirecek etkinlikler yapmazsa konuşmanın yelpazesi daralır ve bir süre sonra diyalog, monologa dönüşmeye

24 McQuail Denis - Windahl Swen, İletişim Modeller, 34.

25 Demiray Uğur, Etkili iletişim.

başlar. O yüzden işlediğimiz konuları, hedef kitlemizin anlam dünyasıyla ilişkilendirecek içeriklerle ve etkinliklerle genişletmemiz gerekir.

Dinin içeriğini oluşturan soyut kavramların doğru bir şekilde anlaşılması için bu hassasiyetin mutlaka gözetilmesi gerekir. İki sahabe arasında yaşanan şu diyalog bunun çarpıcı bir örneğidir: Tefsir kaynaklarında aktarılan bir rivayete göre Hz. Ömer, 'Ubeyy b. Ka'b'a takvanın mahiyetini sormuştur. 'Ubeyy, O'na: "Dikenli bir yolda hiç yürüdün mü?" diye sormuş, Hz. Ömer: "Evet" cevabını verince, 'Ubeyy: "Peki böyle bir yolda yürürken ne yaptın?" diye sormuştur. Hz. Ömer: "Elbiselerimi topladım ve mümkün olduğu kadar korundum." deyince, 'Ubeyy: "İşte takva budur. Yani diken batmasın diye çaba sarf etmemdir." cevabını vermiştir.<sup>26</sup>

Bu diyalogda takva kavramının her iki tarafın üzerinde uzlaşacağı bir metaforla kodlandığını görüyoruz. Günahlardan sakınmak ile dikenli bir yolda yürürken gösterilen hassasiyet ilişkilendirilmiş ve bu kavramın soyut manası zihinlerde şekillenmiştir. Dikenli yolda yürümüş olma deneyimini daha önce yaşamış olan Hz. Ömer, bu benzetme sayesinde takva kavramını zihninde rahatlıkla kodlamıştır.

### 3.2.3. İletişimde Algı ve Bağlamın Rolü

İletişimde algının ve ortamın rolüne yoğunlaşan Gerbner'in geliştirmiş olduğu modelde, bir olayı ya da olguyu kendine göre algılayan bir kişi bu algısını belirli bir şekilde kodlar ve karşı tarafa gönderir. Bu mesaja muhatap olan taraf da gelen mesajı kendine göre algılar. Gerbner'in modelinde (1956) bir iletişim süreci şu aşamalardan oluşur: "Bir kişi, bir olayı algılayıp tepkide bulunduğu anda, belli bir ortamda, bazı araçlar kanalıyla kullanılabilir bir malzeme hazırlar. Bunun bir biçimi ve bağlamı vardır. Kaynak içeriği aktararak bazı sonuçlara yol açar" (McQuail; Windahl, 2005: 38).<sup>27</sup> Görüldüğü gibi bir iletişim süreci kaynak durumundaki kişinin algılamasıyla başlayıp birçok aşamadan geçerek devam eden dinamik bir yapıdır. Özetle bu model, iletişim sürecinin subjektif, seçici, değişken, tahmin edilemez olduğunu insanlar arası iletişim sistemlerinin açık sistemler olduğunu ileri sürmektedir.<sup>28</sup>

Şu örnek, bu modelin vurguladığı hususları anlamamızı kolaylaştıracak niteliktedir:

26 İbn Kesir, Ebu'l-Fidâ, Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm (Riyad: Dâru Tayyibe, 1997), .1: 42.

27 McQuail Denis - Windahl Swen, İletişim Modeller, 38.

28 McQuail Denis - Windahl Swen, İletişim Modeller, 40.



*“Örneğin dedeniz, pencereden uzaklara bakarak ufukta bir hava kararması, bulutlanma görür ve hava kararması ve bulutlanma bağlamında fırtına, kar yağışı ya da sağanak yağışın olduğu algılamasında bulunur. Ve bu fotoğrafı size aktararak, havanın felaket bozuk olduğu gerçeğini, ortalığın toz duman olacağını algılamamız bağlamında aktarır. Burada gerçeğe ne kadar yakınsınız? Kuşkusuz algılamasının doğru olduğu oranda gerçeğe yakındır. Bunun için dedenizin “felaket bir hava” deneyimi, fırtınalı bir hava deneyiminin olması gereklidir. Bu iletiyi alan sizin, kardeşinize bu durumu aktarmasını düşündüğümüzde, iletiyi dedenizin ve onun anlattığından sizin algıladığımız kadarını iletceksiniz.”<sup>29</sup>*

Bu modelde görüldüğü gibi algı ve bağlam iletişimin seyrini belirleyen en önemli iki değişkendir. Algının, geçmişteki deneyimler, psikolojik faktörler, anlık durumlar, iletişim ortamı ve sözün bağlamı gibi birçok faktöre bağlı olarak değişebileceğini göz önünde bulundurduğumuzda iletişimin ne kadar dinamik ve devingen bir süreç olduğunu anlayabiliriz. Bu faktörleri dikkate alarak yapılandırılan bir iletişim süreci bizi hedefimize ulaştırabilecekken, bunları göz ardı ettiğimizde iletişim çatışmaları yaşarız.

Dinin özellikle duyuşsal boyutunun aşkın içeriğinden dolayı bu sahada farklı algıların oluşması gayet normaldir. Dolayısıyla dini iletişim süreçlerinde kaynakla alıcı arasında algılamada ve anlamlandırmada farklılıklar oluşabilir. Dinin metafizik ve soyut içeriğinin yanı sıra din duygusunun özneliği bu alandaki algılama farklılığını beraberinde getirmektedir. Örneğin Allah inancı, Allah sevgisi veya inanç esaslarına iman etmekle ilgili konulardaki bir iletişim sürecinde tarafların zihinlerinde ve duygu dünyalarında “kişiyeye özel” algılamalar ve anlamlar oluşabilir. Her kes kendi anlam dünyasına ve deneyimlerine göre zihninde bir resim oluşturabilir. İletişim sürecini başlatan kaynak kendi dini algısını, kendince uygun bulduğu bir şekilde kodlayarak ve belirlediği kanallarla muhatapına iletir. Bu mesaja muhatap olan alıcı ise kendi algılama kapasitesine göre gelen mesajı anlamlandırıp zihninde kodlar. Bu süreçte kodlamada ve kod açımında farklılıkların oluşması muhtemeldir. Bu farklılıkların bir soruna dönüşmemesi için muhatabımızın bizim söylediklerimizden ne anladığını ve nasıl anlamlandığını bizzat ondan öğrenmeye çalışmamız gerekir. Bu da ancak geribildirim sürecinin etkin bir şekilde işletilmesiyle mümkün olur.

---

29 Demiray Uğur, “İletişim Modelleri”, Medya ve İletişim, ed. Gürcan H. İ. (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2012), 41.

### 3.2.4. İlişkileri Dengede Tutma Çabası ve İletişim

Dengede kalma çabası insanın doğal bir yönelimi olarak kabul edilmektedir. Piaget'nin bilişsel gelişim kuramında ifade ettiği üzere, tüm organizmalar, doğuştan kendileri ve başkaları ile uzlaşmacı ilişkiler kuracak özelliktedir. Yani organizmanın tüm donanımı, en yüksek uyumunu sağlamaya yöneliktir.<sup>30</sup> Heider, Newcomb ve Festinger'in 1950'li yıllarda geliştirdiği iletişim modellerinde de bu temel ilke esas alınmıştır.<sup>31</sup>

İletişimde denge modellerine göre, zihinsel yapısıyla çevresi arasında bir çelişki yaşayan insan bu çelişkinin doğurduğu dengesizliği gidermek için çevresiyle iletişime girer ve zihnini kurcalayan söz konusu çelişkiyi giderinceye kadar iletişimini sürdürür. Bu iletişimin sonucunda belirli bir uzlaşmaya varmış olur. Dengede kalma çabası bazen de iletişim halinde olan iki insan arasında bazı konularda oluşan görüş ayrılıkları meydana geldiğinde kendini gösterir. Örneğin A ve B kişinin X konusu hakkındaki tutumları ve görüşleri birbiriyle uyumlu olduğunda bu uyum taraflar arasında uyumlu bir iletişime yol açar. Buna karşın tarafların X konusu hakkındaki görüşleri ve tutumları farklılaştığında tarafları rahatsız eden bir dengesizlik durumu meydana gelir. Her iki taraf da bu dengesizliğin oluşturduğu zihinsel ve duygusal rahatsızlığı gidermek için harekete geçerler. Sonunda ya taraflardan biri diğerinin görüşünü benimser veya var olan görüş farklılığı taraflar arasındaki iletişimin yeni bir boyut kazanmasıyla sonuçlanır. Ancak her iki şekilde de belirsizlik giderilmiş olur.<sup>32</sup>

Dengede kalmaya ayarlı insan zihni din ve inanç konularında da çelişkiye tahammül edemez. Kafasını kurcalayan sorulara ve sorunlara çevresinden cevaplar aramaya çalışır ve belirli bir dengeye ulaşıncaya kadar da bu çabası devam eder. Kur'an-ı Kerim'de çarpıcı bir şekilde anlatılan Hz. İbrahim'in gerçek yaratıcıyı arama çabasıyla ilgili meşhur kıssa bu açıdan değerlendirilebilir (Bkz: En'âm 6/75-79). İnsanın bu arayışı iç dünyasıyla sınırlı değildir. Çevremizde iletişim halinde olduğumuz insanlarla yaşanan görüş farklılıklarında oluşan çelişkili durumlarda da benzer bir çabaya gireriz. İnanç, ibadet veya başka bir dini konu hakkında görüşlerimiz farklılaştığında bu durum bizi zihinsel olarak rahatsız eder. Aslında bu rahatsızlık iletişiminizi tetikler ve bir dengeye ulaşmaya çalışırız. Sonunda ya ortak bir noktada buluşuruz ya da görüş farklılığımıza göre yeni bir iletişim düzeyinde karar kılırız. Bu sürecin

30 Senemoğlu Nuray, Gelişim Öğrenme Ve Öğretim Kuramdan Uygulamaya (Ankara: Gazi Kitabevi, 1994).

31 Güngör Nazife, İletişim Kuramlar Yaklaşımlar (Ankara: Siyasal Kitabevi, 2020), 75.

32 Güngör Nazife, İletişim Kuramlar Yaklaşımlar, 76-78.

bizim açımızdan en önemli kazanımı bu vesileyle yeni şeyler öğrenme ve bilgilerimizi test etme fırsatlarının oluşmasıdır.

### 3.2.5. İletişimde Karşılıklı Etkileşimin Rolü

İletişimi doğrusal bir akış şeklinde ele alan iletişim modellerinde tarafların ilişkisi ve iletişim araçları üzerinde yeterince durulmamıştır. Bu eksikliği fark eden Westley ve Maclean'ın geliştirdiği iletişim modelinde (1957) tarafların kişilerarası ilişkisi ve özellikle kitle iletişiminde devrede olan mesaj taşıyıcıların işleyişi üzerinde durulmaktadır. Bu modelde iletişim karşılıklı işleyen bir süreç olarak tanımlanmakta ve buna bağlı olarak geribesleme (feedback) ögesi gündeme getirilmektedir.<sup>33</sup>

Bu iletişim modelinde iletişim sürecinin işleyişi şu şekilde betimlenmektedir: A kişisi, C adındaki bir araçla B kişisine iletisini gönderir. B kişisi, aldığı mesajlara ilişkin tepkisini C aracılığıyla veya doğrudan (aracısız) A kişisine iletir. Böylece iletişim karşılıklı işleyen bir süreç ve bir etkileşim halinde gerçekleşir. İletişimin kişilerarası ilişkiler düzeyinde gerçekleşmesi durumunda geribesleme, sürece anında ve doğrudan dâhil olur. Kitle iletişiminde ise hem mesajların kaynaktan alıcıya iletilmesinde hem de geribildirimlerin iletilmesinde bazı kanallar veya araçlar (kitle iletişim araçları) devrede olur.<sup>34</sup>

Bu modelde A kaynağından B alıcısına X konusuyla ilgili iletilebilecek birçok mesaj arasından bazılarının seçilmiş olabileceği; diğer taraftan B kişinin de A kaynağından gelen mesajlar arasından bazılarını yoğunlaşmış onlarla ilgili tepkide bulunabileceği hususu üzerinde durulmaktadır. Kitle iletişiminde ise A ile B arasında kanal görevi gören kişi ya da kurumların mesajlar üzerinde bazı tasarruflarda bulunabilme ihtimaline dikkatlerimiz çekilmektedir.<sup>35</sup> Örneğin bir muhabir haber merkezine araştırdığı bir konuyla ilgili elde ettiği verileri gönderir. Ancak haber merkezindeki yetkililer gelen materyaller arasından bazılarını seçerek ve kurgulayarak kamuoyu ile paylaşabilirler. Böylece konuyla ilgili haber iki defa müdahale görmüş olur. Söz konusu haber okuyucusuna ulaştığında ise bu sefer alıcılar haberin kendilerine ilginç gelen kısmıyla ilgilenir ve tepkide bulunurlar. Aslında bu da üçüncü bir müdahaledir. Bu süreçler günlük haber alanıyla sınırlı değildir. Örneğin bilimsel yayın yapan bir dergide de editörler gelen yazılara bazı müdahalelerde bulunabilmektedir.

33 Güngör Nazife, İletişim Kuramlar Yaklaşımlar, 68.

34 Güngör Nazife, İletişim Kuramlar Yaklaşımlar, 68.

35 McQuail Denis - Windahl Swen, İletişim Modeller, 55.

Dini iletişim sahasında bu etkileşimin yansımalarını değişik şekillerde görebiliyoruz. En basit şekliyle sınıfta ders işleyen bir öğretmen veya camide vaaz eden bir görevli işlediği konuyla ilgili bazı mesajları seçerek muhataplarına iletmek durumundadır. Bu seçimde kaynağın, bilgisi, deneyimi, düşünme biçimi, din algısı, beklentileri, psikolojik durumu, iletişim ortamı gibi yüzlerce faktör etkili olmaktadır. Aynı seçici tavrı alıcı konumunda olanlar da gösterir. Bazen kaynağın iletmeyi hiç düşünmediği ve istemediği bir algı da oluşmuş olabilir. Algıda seçicilik dediğimiz olgu bu süreçlerde kendini gösterir. Mesajların bir kurum aracılığıyla iletildiği kitlesel iletişim süreçlerinde ise aracı kurumun müdahalesine uğrayan mesaj bambaşka bir şekil alabilir. Belirli bir dini anlayışı benimseyen herhangi bir kurumun yayınlarını bu açıdan analiz eden her kes bu etkileşimi rahatlıkla görebilir. Siyasi, ekonomik, kültürel vb. birçok boyutu olan bu durum geçmişten günümüze her zaman yaşanmaktadır.

### 3.2.6. İletişimde Sosyal Yapının Rolü

Sosyal bir varlık olan insanın her türlü iletişimi belirli bir sosyal yapı içerisinde gerçekleşmektedir. Dolayısıyla iletişim olgusunun sosyolojik boyutunun dikkate alınması gerekir. John W. Riley ve Matilda W. Riley geliştirdikleri modelde iletişimin sosyolojik boyutunu gündeme getirmişlerdir. Bu modele göre iletişimde bulunan insanlar içerisinde buldukları birincil ve ikincil grupların etkisinde hareket ederler. Her iki taraf da içerisinde yer aldıkları sosyal yapı, sosyal ilişkiler ve özellikle de birincil grup ilişkilerinin etkisinde iletişimsel işleyiş sürecini biçimlendirirler.<sup>36</sup> Dolayısıyla iletişim sürecinin içerisinde gerçekleştiği toplumsal yapıyı göz önünde bulundurmak gerekir.

Din algısının oluşumunda ve insanın dinle olan ilişkisinde başta aile olmak üzere içerisinde yer alınan toplumsal yapının belirleyici etkisi dini iletişimin sosyolojik boyutunu ortaya koymaktadır. Dolayısıyla dini iletişim süreçlerinde kaynağın oluşturduğu mesajlarda ve alıcı tarafın bu mesajları algılamasında, içerisinde yer aldıkları toplumsal yapının etkili olacağını öngörmek gerekir. Ailenin yanı sıra özellikle dini mensubiyetler, mezhep, meşrep gibi aidiyetler insanların bu alandaki iletişim biçimlerinde belirleyici olur. Dini gelenek içerisinde oluşan yapılar geçmişte ve günümüzde birçok dini konuda farklı bakış açılarının gelişmesine yol açmıştır. Buna bağlı olarak aynı dili konuştuğunu zanneden insanların bazen anlaşmakta zorlandıklarını görebiliyoruz. Dolayısıyla bu sosyolojik gerçeği her zaman göz önünde bulundurmak gerekir. Dini iletişim alanlarında zaman zaman yaşanan iletişim çatışmalarının temelini indiğimizde söz konusu mensubiyetlerin etkisini rahatlıkla görebiliriz.

---

36 Güngör Nazife, İletişim Kuramlar Yaklaşımlar, 70.

#### 4. SONUÇ

Dini iletişim, dini içerikli bir duygunun, bilginin, haberin, düşünce veya tutumun bazı simgeler ve kanallar aracılığıyla kişiler, gruplar arasında ya da toplumsal düzeyde belirli ortamlarda paylaşıldığı dinamik bir süreç şeklinde tanımlanabilir. Tanımından da anlaşılacağı gibi dini iletişimi diğer iletişim türlerinden ayıran en temel özellik paylaşımına konu edilen mesajın dini içerikli olmasıdır. Buna bağlı olarak dini simgeler ve sembollerin kullanılması da dini iletişimin doğasının önemli bir parçasıdır. Bunun dışındaki değişkenler konusunda dini iletişimi genel iletişim kavramının içerisinde değerlendirmek daha gerçekçi bir değerlendirme olacaktır.

Dini iletişim, dinin doğasından dolayı metafiziksel bir boyuta sahip olsa da insanlar arasında gerçekleşen yapısından dolayı içerisinde psikolojik, sosyolojik, kültürel, teknik vs. birçok unsur barındıran dinamik bir süreçtir. Bu unsurların iletişim sürecindeki etkisini somut bir şekilde ortaya koymada iletişim modellerinden yararlanabiliriz.

İletişimi doğrusal ve mekanik bir akış şeklinde değerlendiren doğrusal modellerde iletişim kaynağının yetkinliği en temel konu olarak ele alınmaktadır. Buna bağlı olarak kaynağın en uygun mesajı seçebilmesi, vermek istediği mesajı ifade edecek şekilde kodlayabilmesi, en etkili taşıyıcı kanalı seçmesi ve kayıpsız bir şekilde alıcısına ulaştırması konuları üzerinde durulmuştur. Doğrusal modeller ışığında dini iletişimin doğasıyla ilgili olarak şu hususlar dikkat çekmektedir.

- ✓ Dini iletişimde, dinin aşkın ve metafizik yapısı, kastedilen manayı kodlamada, mesajı taşıyabilecek kanalları tespit etmede ve söz konusu mesajı aslına uygun bir şekilde hedefine ulaştırmada bazı zorlukları beraberinde getirmektedir.
- ✓ Dini iletişim sahasında çalışan kişilerin din bilgisinin yanı sıra dil, üslup, psikoloji, iletişim bilgisi ve teknolojisi gibi alanlarda da yetkin olmaları oldukça önemlidir.

Etkileşimli iletişim modellerine göre ise dini iletişim olgusu mekanik bir akışın ötesinde karşılıklı etkileşime ve iletişimin içerisinde gerçekleştiği fiziksel, sosyal ve psikolojik çevrenin oluşturduğu birçok değişkenin etkisi altında gerçekleşen dinamik bir süreç olarak ele alınmalıdır. Zira iletişimdeki bu dinamik yapıya dikkatlerimizi çeken yeni modellere göre iletişim süreçleri düz, çizgisel

değil; dairesel, tekrarlanan ve sarmal özelliklerine sahiptir. Buna göre dini iletişimin doğasında şu özellikler yer almaktadır.

- ✓ Her türlü dini iletişim süreci, diğer tüm toplumsal süreçlerde olduğu gibi devamlı değişen öğeleri, ilişkileri ve çevresel etmenleri içerir.
- ✓ Algı ve bağlam dini iletişimin seyrini belirleyen en önemli iki değişkendir.
- ✓ Karşılıklı işleyen bir süreç şeklinde gerçekleşen dini iletişimde geribesleme (feedback) ögesi oldukça önemlidir.
- ✓ Din algısının oluşumunda ve insanın dinle olan ilişkisinde başta aile olmak üzere içerisinde yer alınan toplumsal yapının belirleyici etkisi dini iletişimin sosyolojik boyutunu ortaya koymaktadır. Dolayısıyla dini iletişim süreçlerinde kaynağın oluşturduğu mesajlarda ve alıcı tarafın bu mesajları algılamasında, içerisinde yer aldıkları toplumsal yapının etkili olacağını da öngörmek gerekir.

## 5. KAYNAKLAR

- Aristoteles. Retorik. çev. Mehmet H Doğan. İstanbul: YKY, 2006.
- Aysel Aziz. İletişime Giriş. İstanbul: Hiperlink Yayınları, 5. Baskı., 2023.
- Cebeci Suat. Öğrenme ve Öğretme Süreçlerinde Dini İletişim. İstanbul: İz Yayıncılık, 2. Baskı., 2011.
- Certel Hüseyin. "Din-İletişim İlişkisi ve Dinî İletişim Engelleri". SDÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi 2/21 (2008), 127-158.
- Demiray Uğur. Etkili iletişim. ed. Demiray Uğur. Ankara: Pegem Akademi, 2008.
- Demiray Uğur. "İletişim Modelleri". Medya ve İletişim. ed. Gürcan H. İ. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2. Baskı., 2012.
- Dökmen, Üstün. Sanatta Ve Günlük Yaşamda İletişim Çatışmaları Ve Empati, 2015.
- Fiske, John vd. İletişim çalışmalarına giriş. Ankara: Pharmakon, 2015.
- Güngör Nazife. İletişim Kuramlar Yaklaşımlar. Ankara: Siyasal Kitabevi, 5. Baskı., 2020.
- İbn Kesir, Ebu'l-Fidâ. Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm. 5 Cilt. Riyad: Dâru Tayyibe, 1997.
- İbn Manzur, Ebu'l Fadl, Cemalu'd-din, Muhammed, b. Mukrim, el-Efriki, Lisani'l Arabi, Daru'l Fikr, Beyrut, 1. Baskı, 1990. - İbn. Hanbel, Ahmetİbn Manzur, Ebu'l Fadl,

Cemalu'd-din, Muhammed, b. Mukrim, el-Efriki., ,Lisanu'l Arabi. Beyrut: Daru'l Fikr, 1. Basım, 1990.

Kaya, Alim. Kişilerarası İlişkiler ve Etkili İletişim. Ankara: Pegem Akademi, 2017.

Kılıç, Veysel. Dilin İşlevleri ve İletişim: Dilbilim Açısından Kuramsal Bir Çalışma. İstanbul: Papatya, 2002.

Kocabaş, Füsün vd. Reklam Ve Halkla İlişkilerde Hedef Kitle. İstanbul: İletişim yayınları, 2000.

Koç Ahmet. Din Eğitiminde Etkili İletişim. İstanbul: Rağbet Yayınları, 3. Baskı., 2014.

Köylü Mustafa. Psiko-Sosyal Açıdan İletişim. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 3. Baskı., 2011.

McQuail Denis - Windahl Swen. İletişim Modeller. çev. Kumlu Konca. İstanbul: İmge Kitabevi, ts.

Oskay Ünsal. İletişimin ABC'si. İstanbul: İnkılap Kitabevi, 2015.

Senemoğlu Nuray. Gelişim Öğrenme Ve Öğretim Kuramdan Uygulamaya. Ankara: Gazi Kitabevi, 1994.

Severin, Werner J vd. İletişim Kuramları: Kökenleri, Yöntemleri Ve Kitle İletişim Araçlarında Kullanımları. Eskişehir: Anadolu Univ., 1994.

TDK. "Güncel Türkçe Sözlük". [http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com\\_gts&arama=gts&guid=TDK.GTS.597991840f5e16.19445040](http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&arama=gts&guid=TDK.GTS.597991840f5e16.19445040). 11 Ocak 2020

Zillioğlu, Merih. İletişim Nedir? İstanbul: Cem Yayınevi, 2014.







## ARAŞTIRMA MAKALESİ | RESEARCH ARTICLE

(Bu Makalenin intihal içermediği benzerlik tarama programlarıyla teyit edilmiştir. / The similarity that this article does not contain plagiarism, has been confirmed by plagiarism checker programs.)

Gönderim Tarihi: 23.09.2020 | Kabul Tarihi: 8.12.2020

# Tanrı-İnsan İlişkisi Bağlamında Deizm'in Temel İddialarının Eleştirisi

- Criticism of Basic Claims of Deism in the Context of the God-Human Relationship-

Mustafa BOZKURT\* - Mehmet KUYUCU\*\*

**Atıf/Citation:** Bozkurt, Mustafa; Kuyucu, Mehmet. "Tanrı-İnsan İlişkisi Bağlamında Deizm'in Temel İddialarının Eleştirisi / A Criticism of Basic Claims of Deism in the Context of the God-Human Relationship". *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi/ Journal of Mesned Divinity Researches*, (Güz 2020-2): 441-469.

### Öz:

Deizm, inanç alanında öne sürdüğü iddialarını akıl ve bilimle temellendirmeye çalışan felsefi-dini bir akımdır. Bu akımda içindekilerle birlikte tüm âlemi mükemmel bir şekilde yaratan ama işleyişine müdahale etmeyen bir tanrı inancı vardır. Deistlere göre Tanrı'nın evrene müdahalesini kabul etmek onun eksik ya da hatalı yaratıldığını ileri sürmek demektir. Bu durum Tanrı'nın mükemmelliği için sorun teşkil eder. Deizm'de asıl sorun alanı Tanrı-âlem ilişkisinden daha çok Tanrı-İnsan ilişkisi üzerinde ortaya çıkmaktadır. Çünkü evreni bir saat yâda makine gibi mükemmel bir biçimde işleyen bir sistem olarak düşünme belli ölçülerde kabul edilebilir. Ancak akıl, bilinç ve irade sahibi olan insan bir makineden farklıdır. İnsanın arzu ve istekleri, bilinçli tercihleri ve bu tercihlerinin sonuçlarıyla yüzleşme durumu vardır. İnsanın özgür olması onun eylemlerinin ahlâken sorgulanmasını da gerektirmektedir. Vahiy kanalının ve bunun doğal sonucu dinlerin reddi deistlere göre insanın önüne ahlâktan inanca, eğitimden sanata kadar geniş bir özgürlük alanı çıkarmaktadır. Deizm tüm bu alanların tamamının insan ürünü olan dinlerden ve vahiyden arındırılarak insan aklının temel referans olarak kabul edilip düzenlenmesi gerektiğini iddia etmektedir. Bu makalede bu sorunlar temelinde Deizm'in vahiy ve dinlerden bağımsız olarak ileri sürdüğü Tanrı insan münasebetine yönelik temel iddiaları üzerinde durulmuştur. Söz konusu iddialara İslam Dini'nin yaklaşımından hareketle bazı eleştiriler getirilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Din, Kelâm, Deizm, Tanrı, İnsan, Âlem,

### Abstract:

Deism is a philosophical-religious movement that tries to ground its claims in the field of belief with reason and science. In this trend, there is a belief in God who creates the whole world perfectly with its contents but does not interfere with its functioning. According to the Deists, to accept God's intervention in the universe is to suggest that it was created incompletely or incorrectly. This situation

\* Doç. Dr., İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, [mustafa.bozkurt@inonu.edu.tr](mailto:mustafa.bozkurt@inonu.edu.tr), Orcid: 0000-0002-1615-4907.

\*\* Öğretmen, Orcid: 0000-0001-6358-4195.

poses a problem for God's perfection. The real problem area in Deism emerges on the relationship between God and Man rather than the relationship between God and the realm. Because thinking of the universe as a system that works perfectly like a clock or a machine is acceptable to some extent. However, a human being with intelligence, consciousness and will is different from a machine. There is a confrontation with human desires and desires, conscious choices and the consequences of these choices. The freedom of man requires his actions to be questioned morally. The rejection of the channel of revelation and its natural consequence of religions, according to deists, creates a wide area of freedom from morality to belief, from education to art. Deism claims that all these areas should be purified from human-made religions and revelation, and that the human mind should be accepted and regulated as the basic reference. In this article, on the basis of these problems, the basic claims of Deism regarding the relationship between God and human, independently of revelation and religions, are emphasized. Some criticisms were have brought to these allegations based on the approach of the Islamic Religion.

**Key Words:** Religion, Islamic Theology, Deism, God, Human, The Realm.

## 1. GİRİŞ

Deizm kelimesi, Latince Tanrı anlamına gelen “Deus” dan türetilmiştir. Grekçe’de yine “Tanrı” anlamındaki theostan gelen teizm terimiyle aynı sözlük anlamına sahiptir.<sup>1</sup> Deizm, Tanrı’ya inanmakla birlikte vahye dayalı dini kabul etmeyen görüştür. Deizm’de her şeyi başlatan, evreni bir saat gibi kuran bir Tanrı inancı vardır. Ancak bu Tanrı şimdiki zamana karışmayan bir tanrıdır. Bu yaklaşıma göre Tanrı asla vahiy aracılığıyla bir din oluşturmamış ya da insanlığa hitap etmemiştir. Bundan dolayı da Deizm, Tanrı’nın var olduğunu ve âlemin ilk nedeninin Tanrı olduğunu kabul eder. Ancak akla dayalı tabii bir din<sup>2</sup> anlayışı bağlamında nübüvvet konusuna şüpheyile bakan yahut ta tamamen inkar eden felsefi belki de ideolojik bir ekol haline gelmiştir.<sup>3</sup>

Dilsel açıdan bakıldığında Teizm ve Deizm eş anlamlı iki sözcük olsa da, XVII. yüzyıldan itibaren felsefe literatürü açısından mânaları farklılaşmış, teizm genel olarak bir dine inanmayı ifade ederken, deizm başlangıçta Hıristiyanlık içindeki hurafeleri temizleme amacıyla iken daha sonra iki felsefi düşünceye evrilmiştir. Birincisi tek bir tanrıya inanıldığı halde onun âleme ve insanlara müdahale etmediği iddiası, ikincisi ise, ilâhî takdir ve tasarrufa inanmakla birlikte

<sup>1</sup> Hüsameddin Erdem, “Deizm”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/109.

<sup>2</sup> İslam literatüründe Din Allah tarafından konulan ve insanları O’na ulaştırın yol veya vahiy kaynaklı ilâhî kanunlar ve kurallar bütünü şeklinde tarif edilebilir. Bu anlamda gerçek din İslâm dır. Ancak deizmde din algısı vahiy bağlantısından kopararak ilahi bağlantılı bu anlamıyla değil Yusuf suresi 76.ayette geçtiği üzere (İşte biz Yusuf’a böyle bir tedbir öğrettik, yoksa kralın kanununa (في بين الملك) göre kardeşini tutamayacaktı.) insan ve toplum hayatını düzenleyen yasalar, kurallar manzumesi biçiminde kullandıkları söylenebilir. Bu kuralların da tabiat kanunlarına ve aklın rehberliğine dayanması gerektiği iddia edilmektedir.

<sup>3</sup> Erdem, “Deizm”, 9/110.

mevcut bir inancın ortaya koyduğu tanrı olgusunu ve sistemini mümkün görmeme düşüncesidir. Dolayısıyla deizm, nübüvvet müessesini ve ona bağlı olarak kutsal kitap, peygamber ve vahiy gibi olguları kabul etmemektedir. Bu tür deist söylemler klasik kelâm kaynaklarında peygamberliğin imkânını kabul etmeyen ve gereksiz gören Berâhime mensuplarını çağrıştırmaktadır. Hatta Berâhimeyi günümüz deistlerinin ilk örneği veya öncüleri sayanlar da olmuştur.<sup>4</sup>

Deizmin tek bir türünden söz etmek mümkün değildir. Tarihi süreç içerisinde deist düşünürlerin ortaya koyduğu bir çok farklı deizm anlayışı ortaya çıkmıştır. Bunun temel sebeplerinden birisi deist düşünürlerin ilahî vahiy yerine akli temel referans kaynağı olarak kabul etmeleridir. Tanrı insan ilişkisinin vahiy nimetinden kopartıldığında salt aklın rehberliği insanı çok farklı sonuçlara ulaştırabilmektedir. Farklı anlayışların oluşmasının bir diğer nedeni de deistlerin ilahî vahiy kabul etmemelerine rağmen vahye dayalı dinlerin insanlığa öğrettiği Tanrı, ibadet, dua ve ahiret gibi kavramlara yükledikleri anlamlardır. Deist düşünürlerin ilahî dinlerin Tanrı-insan münasebetinde inanç ve uygulama alanında yer verdikleri bu kavramlara bakışlarındaki sert yada yumuşak tutumun da bu farklılaşmaya zemin hazırladığı söylenebilir.

Deizmin dört farklı türünden söz edilebilir. Birinci olarak kâmil sıfatlara sahip bir Tanrı kabul edilirken; bu yaratıcının insan hayatı ile herhangi bir bağı reddedilir. Hatta evren ile bağı da sadece maddeyi yaratması ve ona hareket vermesi şeklindedir. Dolayısıyla evrendeki düzen ve kanunların da Tanrı'yla bağlantısı yoktur. Deizmin bu türündeki Tanrı tasavvuru Aristoteles'in ilk muharrik anlayışıyla uyum göstermektedir.

İkinci tür deizm anlayışında ise evrenin yüce bir yaratıcının eseri olduğu, evrenin ve dünyanın kontrolünü Tanrı kendi koyduğu doğal yasalar vasıtası ile yürüttüğüne inanılır. Fakat bu Tanrı'nın insan ile ilişkisinde olmazsa olmaz ilkelere iyilik ve adâlet gibi ahlâksal niteliklerinin olmadığı fikrine yer verilir. İnsanın Tanrı'ya karşı hiçbir sorumluluğu yoktur. Bu tür bir deizm anlayışının ilâhî vahiy ile âhiret inancını da kabul etmediği gayet açıktır.

Üçüncü tür deizm anlayışında Tanrı'nın kemâlinin ve doğa üzerindeki tasarrufunun yanında insanın Tanrı'ya karşı ahlâkî sorumluluğu da kabul edilir. Ancak insanın yaptıklarının ahirette ödül veya ceza ile karşılık bulacağı inancı, ilâhî vahiy ve peygamberlik kurumu kabul edilmemektedir. İnsanın âhlaklı bir

---

<sup>4</sup>Hasan Tefvik Marulcu, "Enbiyâ 21/30 Bağlamında Kelâm-Belâğat İlişkisi –Ateizm ve Deizme Bir Reddiye–", *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 31 (30 Haziran 2018), 403.

yaşam sürmesinin karşılığı ise bu dünyayla sınırlı olmak üzere dürüstlüğü ve yaptığı iyiliklerdir. Yani dürüstlük ve iyilik ödülün bizzat kendisi olmaktadır.

Son deizm çeşidi ise sonsuz kudret ve ilmi ilim sahibi aynı zamanda sınırsız iyilik ve güzelliğin kaynağı, evreni ve dünyayı ve insanı yaratan bir Tanrı'nın varlığını kabul edenlerin oluşturduğu deizm anlayışıdır. O dünyayı ve insanı kontrol eder. İnsana dinî ve ahlâkî mükellefiyetler yükler. Bunun sonucu Tanrı insanın sonraki yaşamında insanlara yapıp ettiklerinin karşılığını verir. Deizmin bu türünde de ilâhî vahiy fikri kabul edilmez.

Tüm deist anlayışlarının ortak noktası, Tanrı'nın kemal sıfatlara sahip olması ilâhî vahyin reddedilmesi ve insan aklına duyulan güvendir. Buradan hareketle deist anlayışta akıl insan hayatının diğer alanlarını düzenlemede söz sahibi olduğu gibi insanın tanrı karşısındaki sorumluluğu ve ahlâkî görevleriyle ilgili bilgiye ulaşabileceği tek kaynak olarak kabul edilmektedir<sup>5</sup>.

Günümüzde deizm denildiğinde en yaygın şekilde anlaşılan şey, felsefi açıdan evreni yaratan ama evrene ve yarattıklarına karışmayan, dinler, bu dinlere bağlı kurumlar ve kutsal kitaplarla herhangi bir bağı olmayan tek tanrıya inanç olarak anlaşılmaktadır.<sup>6</sup>

Deistler, deizmi "doğal din" olarak kabul etmekte; kendilerini de bu doğal dinin mensupları olarak görmektedirler. O yüzden zaman zaman literatürde deizm yerine doğal din (natural religion)<sup>7</sup> ifadesi de kullanılır.

Deizm, vahye, peygambere ve mucizelere ihtiyaç olmadığını savunurken dayandığı temel iki nokta vardır. Bunlardan biri, Tanrı'nın var olduğu insan aklı ile bilinebilir. Diğeri ise âlem yaratıldıktan sonra kendine ait doğal yasalara tabidir. Tanrı âleme ve insana müdahale etmez, etmesine de zaten gerek yoktur.

Tanrı, insanı yaratmış ve ona akıl vermiştir. İnsana herhangi bir din göndermemiştir. Doğal olarak bir dine de ihtiyaç yoktur. Siyaset, hukuk gibi insani tecrübeler yanında ahlâk da doğal temeller üzerine kurulmalıdır. Bu düşüncelerden hareketle deizm başta Hıristiyanlık ve onu temsil eden kilise olmak üzere

<sup>5</sup> Deizmin türleri ile ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Mehmet S Aydın, *Din Felsefesi* (İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı, 2002), 180-181; M Emre Dorman, *Deizm ve Eleştirisi: Tarihsel ve Teolojik Bir Yaklaşım* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009), 10-17.

<sup>6</sup> *Cambridge Dictionary*, "Deism" (Erişim 20 Mayıs 2020); *Oxford Advanced American Dictionary*, "Deism" (Erişim 20 Mayıs 2020).

<sup>7</sup> John Hick, "Peter Byrne. Natural Religion and the Nature of Religion: The Legacy of Deism. Pp. 271 + XV. (London and New York: Routledge, 1989.)", *Religious Studies* 27/3 (Eylül 1991), 425; Süheyb Bağatur, "Deizmin Mahiyeti ve Tarihçesi", *Modern Bir Akıl Sapması: Deizm* (İstanbul: Dirayet Kitap, 2019), 10.

din kurumunun gereksizliğini savunur. Tanrının evrene müdahalesini kabul etmediğinden vahye dayalı tüm değerlerin insanlığın zararına olduğunu iddia eder.

İlahi din, vahiy, peygamber ve kutsal kitap kabul edilmediğine göre Deizm’de hakikat nasıl kavranmaktadır? denildiğinde Deizm’in cevabı akıldır. Kimin akılı ya da "Hangi akıl?" sorusuna deistlerin verdiği cevap "Tanrı'nın akılı" şeklindedir. Tanrı'nın akılı ile insanın akılı arasındaki alâka nedir? sorusuna ilk deistler şöyle cevap verir: İnsan, Tanrı'nın ezeli özelliklerinden pay alır. Tanrı'dan pay olarak aldığımız döt özelliğimiz vardır. Bunlardan birisi insanın doğasıdır. Diğer ikisi iç duyularımız ve dış duyularımızdır. Dördüncüsü ise aklımızdır.<sup>8</sup> Bu dört özellik tüm insanlarda vardır. Bu özellikler bir şeyin hakikatini bilmek için yeterli olup, doğru bilgi elde etme konusunda kaynaklık oluştururlar. Deistlere göre bunların dışında kesin bilgi veren başka bir kaynak yoktur. Özellikle İslam düşüncesinde bilgi kaynakları belirtilirken haber başlığı altında vahyin doğru bilgi veren kaynaklardan olduğu üzerinde durulur.<sup>9</sup> Fakat Deistler vahyin bir bilgi kaynağı oluşunu kabul etmezler.

Deistler, kutsal kitap ve vahiy yerine tanrının varlığının temeli olarak mantık ve doğayı görmektedir. Evrenin her yerinde bulunan tasarımı hepimiz görüyor ve anıyoruz ve bu anlayış bizi bir tasarımcının veya tanrının varlığına götürmektedir. Ancak Deizm’in ileri sürdüğü tanrı, İlahi dinlerin merhametli, adil, her şeyi bilen ve her şeyi gören tanrısı değildir. Tanrıyı daha çok doğadaki tasarım ve kanunların varlığının kaynağını açıklayan evrensel yaratma gücü olarak tarif etmektedirler.<sup>10</sup>

Bu makaledeki amacımız Tanrı-insan ilişkisinde ilahî vahiy ve peygamberliği reddeden Deizm anlayışının, bu evrenin çok önemli bir parçasını oluşturan insanın vahiy nimetinden istifade etmeden sırf akıldan hareketle Tanrı'yla nasıl bir iletişim kurduğu açıklanmaya çalışılacak, aynı zamanda Deizm’in Tanrı-insan iletişimiyle ilgili temel iddiaları üzerinde durulacaktır. Bu iddialara zaman zaman İslam düşüncesi açısından bazı eleştiriler yapılacaktır. Deizm’in ileri sürdüğü bu iddialar, insanın Tanrı'ya karşı sorumluluğu ve ibadet, ahiret inancı, peygamberlik ve vahiy, dinlere bakış, imân –inanç anlayışı, akıl ve bilime yüklenen anlam başlıkları altında incelenecektir.

<sup>8</sup> Şaban Ali Düzgün, "Deizm: Öncü İsimler ve Temel Doktrin", *Din Karşıtı Çağdaş Akımlar ve Deizm*, ed. Sönmez Vecihi vd. (Van, 2017), 4.

<sup>9</sup> Ayrıntılı bilgi için bk. Mustafa Bozkurt, *Kelâmî Epistemolojide Haberin Bilgi Değeri* (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2019), 83-87.

<sup>10</sup> "World Union of Deists (WUD)", *www.deism.com* (Erişim 21 Mayıs 2020).

## 2. DEİZM'E GÖRE TANRI-ÂLEM İLİŞKİSİ

Deizm, başlangıçta dünyayı yaratan ancak daha sonra buna müdahale etmeyen bir tanrıya inanır.<sup>11</sup> Tanrı kâinatı mükemmel bir şekilde yaratmıştır. Kâinata Tanrının koyduğu tabii yasalar hakimdir. Tanrı kendi koyduğu bu tabii yasalara müdahale etmez. Eğer Tanrı kendisi tarafından konulan bu yasalara müdahale eder ise, o zaman evrenin ve evrende hakim olan yasaların mükemmel yaratılmadığı anlamına gelir. Böylece deist anlayış, Tanrı istediği zaman âleme müdahale eder diyen teist anlayıştan farklı bir anlayış ortaya koymaktadır.<sup>12</sup>

Deizm'e göre Tanrı'nın varlığı ve birliği açıktır. İnsan Tanrının varlığını kendisine ve çevresine bakarak akıl yürütme yoluyla keşfedebilir. Yani Deizm'e göre Tanrı'nın varlığının delilleri insanın kendisi ve doğadır, diyebiliriz. Çünkü insanın bizzat kendisi yaratıcının kendisi olmadığını bir kanıttır; babası, dedesi ataları da kendilerini yaratmamışlardır; hiçbir bitki veya ağaç yahut hayvan kendi kendilerini var etmemiştir. Bütün bu delillere bakıldığında sonsuzlukta var olan ilk nedene, tabiatta bilebildiğimiz görünebilir varlıklardan tamamen farklı olan ve tüm varlıkların varlık nedeni olan yani onları yaratan bir ilk varlığa inanmak zorunlu olmaktadır. İşte bu ilk varlığa insanlar Tanrı demektedirler.<sup>13</sup>

Tanrının varlığının yanında onun sonsuz bilgisine, merhametli oluşuna, cömertliğine ve affediciliğine dair kanıtlar da bilim vasıtasıyla akıl yürütülerek bulunabilir. Örneğin deistlere göre Tanrı'nın hesabını yapamayacağımız kadar yaratmadaki ihtşamı onun gücünü, dünyayı doldurduğu hatta nankörlerden bile esirgemediği bol nimetler onun cömertliğini ve affediciliğini gösterir. Tanrı'nın ne olduğu bilinmek isteniyorsa bu kutsal kabul edilen kitaplarda değil, Tanrı'nın yarattığı ayetlerde aranmalıdır.<sup>14</sup>

<sup>11</sup> Leslie Stevenson, "Deism", *Eighteen Takes on God*, kitap editörü Leslie Stevenson, 53-58 (Oxford University Press, 2019), 53.

<sup>12</sup> M. Emre Dorman, "Tarihsel ve Teolojik Açından Deizm ve Eleştirisi", *Din Karşıtı Çağdaş Akımlar ve Deizm.*, ed. Vecihi Sönmez vd. (Van: Ensar Neşriyat, 2017), 226.

<sup>13</sup> Thomas Paine, *Akıl Çağı -Gerçek ve Efsanevi Teoloji Üzerine Bir Araştırma-*, çev. Ali İhsan Dalgıç (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2013), 28-29.

<sup>14</sup> Paine, *Akıl Çağı*, 29.

Deizm'in Tanrı'nın âleme müdahale etmeme düşüncesi kendi içerisinde tutarsızlıklar ortaya çıkardığı gibi bir takım kelâmî ve felsefi problemleri de beraberinde getirmektedir.<sup>15</sup>

Öncelikle âlemde hayranlıkla izlediğimiz muhteşem nizam ve intizamın Allah'tan kopuk, O'ndan bağımsız olması ciddi bir tutarsızlıktır. Çünkü bu düzenin ilim, irade ve kudret sahibi bir zatın yaratması olmadan sürekli kendi kendine gerçekleşmesi imkansızdır. Hiç şüphesiz bu nizam ve intizamı tesis eden mutlak ilim, irade ve kudret sahibi olan varlık, Allah'tır.<sup>16</sup> Allah'ın iradesi ve ilmini bazı felsefi kabullerde olduğu gibi ezelde kalmış, olmuş bitmiş bir hal olarak kabul etmek pek tutarlı görünmemektedir.

Yaratıcı olan Tanrı'nın "kâdir" olduğu yaratma fiilinin var oluşuyla ispatlanmış olmaktadır.<sup>17</sup> Ancak kâdir olan bu Tanrı'nın başka sıfatları yok mudur? Tanrı'nın evrene müdahalesi sadece yaratmadan mı ibarettir? Bu var kılma sürecinde ve sonunda Tanrı'nın rahmet, hikmet, inayet ve adâlet sıfatı yok mudur? Eğer bu sıfatlar yok ise deist tasavvurdaki "Mükemmel Tanrı" anlayışıyla nasıl bağdaşacaktır? Âlemi mükemmel şekilde yaratan Tanrı niye emekliye ayrılсын ki, yoruldu mu, kötülük işleyenlere adil şekilde ceza vermesi gerekmez mi? Kendisini gereksiz âtil bir duruma düşürmesi kemaline ve kudretine hâlel getirmez mi? Bu tür kelâmî sorulara verilen menfi cevaplar deist mantığı açısından da ciddi anlamda sorunlu durmaktadır.

Sadece isimden ibaret kalmış, âleme müdahale edecek sıfatlardan soyutlanmış bir Tanrı anlayışının Tanrı'nın yokluğunu kabul etmekle eş değer olduğu yönünde ciddi eleştiriler yapılmakta hatta âleme müdahale etmeyen bir tanrı kendine ve başkasına hiçbir faydası olmayan putlara benzetilmektedir.<sup>18</sup>

Tanrı'yı sadece ilk sebep olarak görmenin ve insanın günlük işlerinden uzak olduğunu iddia etmenin insana ahlâki bir sorumluluk yüklediği de açıktır. Bu sebeple deistlerin ısrarla ileri sürdüğü "insan ahlâklı olmalı" tezinde, insanın niçin ahlâklı olması gerektiği ikna edici bir şekilde temellendirilememektedir.

Tanrı'nın kemal sıfatlarıyla muttasıf olması açısından bakıldığında yarattığı varlıklarla münasebetine kendisinin ihtiyacı yoktur. Ancak yaratılmış, eksik ve ihtiyaçları olan varlıkların her şeye kâdir, kemal sıfatlarıyla muttasıf olan

<sup>15</sup> Aydın, *Din Felsefesi*, 182.

<sup>16</sup> Halife Keskin, *İslam Düşüncesinde Allah-Alem İlişkisi* (İstanbul: Beyan Yayınları, 1996), 159.

<sup>17</sup> Keskin, *İslam Düşüncesinde Allah-Alem İlişkisi*, 279.

<sup>18</sup> Bk. Keskin, *İslam Düşüncesinde Allah-Âlem İlişkisi*, 175.

Tanrı'ya mutlak surette ihtiyaçları vardır. Tanrı'nın bizzat kendi yarattığı varlıkların kendisine olan bu ihtiyaçlarını görmezden gelmesinin O'nun yüceliğine yakışıp yakışmadığı önemli bir tartışma konusudur.

Tanrı-âlem münasebetinde sadece kudreti ön plana almak bu kudretin sahibinin diğer özelliklerini görmezden gelmek entelektüel olarak da rahatsız edici bir husustur. Tanrı'yı her şeye gücü yeten bir varlık olarak kabul ettikten sonra mutlak kemâl sahibi olan bu varlığın âlemle irtibatının olmadığını iddia etmek bir başka tutarsızlık olarak karşımıza çıkmaktadır.

### 3. DEİZM'E GÖRE İNSANIN SORUMLULUĞU VE İBADET

Deizm'e göre insanın Tanrı'dan kaynaklı herhangi bir sorumluluğu yoktur. Çünkü Tanrı insandan mantıksız bir şey istemez. Tanrı zaten zatı gereği mutludur ve iyilik severdir. O yarattığı kimselerden kendisini mutlu ve memnun eden bir şey istemeye ihtiyaç duymaz. İnsanların da Tanrıyı mutlu etmek için bir şey yapmaları O'nun mutluluğunu artırıp azaltmaz. İnsan ne yaparsa kendi mutluluğu için yapar. Dolayısıyla Tanrının emrine itaat diye bir şey yoktur. Çünkü emrin kendisi yoktur.<sup>19</sup>

İslam Dini'ne göre kâinatta hiçbir şey anlamsız, hikmetsiz ve gayesiz yaratılmamıştır. "İnsan, kendisinin başıboş bırakılacağını mı sanır!"<sup>20</sup> gibi ayetlerle insanın asla başıboş bırakılmayacağını onun da bir yaratılış gayesi olduğunu hatırlatmaktadır. Bu amacın kendi yaratıcısı olan Allah'ı tanımak ve O'na iman etmek, ahlâklı ve erdemli bir yaşam sürmek olduğu ifade edilebilir. Bu amacı gerçekleştirmek için Allah'ın akıl verdiği insanı vahiyle desteklemesi O'nun rahmet ve inayetinin bir gereği olarak oldukça makuldür. Deistlerin Kur'an'a sırt dönmesi, ilahî hakikatler olan bu vahyi onaylamaması, insanın yaratılış amacını da tam olarak anlayamadıklarını göstermektedir.

Peki deistlere göre insanın hiç mi sorumluluğu yoktur? Bu soruya "insanın insan olarak sorumluluğu vardır o da başkalarına iyilik yapmaktır" şeklinde cevap verilir. Deizm'e göre iyinin ne olduğunu bilmek için dinlerden birine inanmak şart değildir. Çünkü iyi akılla bilinir. Eğer bir insan iyiyi kötüden ayıramıyorsa deistlere göre kişinin sorunu din değil akıldır.

<sup>19</sup> Dorman, "Tarihsel ve Teolojik Açıdan Deizm ve Eleştirisi", 224.

<sup>20</sup> El-Kıyâmet,36



Deizm'in öncülerinden Thomas Paine'e göre "Tanrı'ya hizmet etmekten anlaşılması gereken, Tanrı'nın yarattıklarının mutluluklarına katkı yapacak biçimde yapılan hizmetlerdir. Bu da kendimizi toplum dışına çıkarma yoluyla bencilce ibadet ederek, münzevi bir hayat sürdürerek gerçekleştirilemez. Ahlâki gerçeğin uygulaması, başka bir deyimle Tanrı'nın ahlâki iyiliğinin taklit edilmesi, onun insanlara iyilikle davranmasının benzerini birbirimize göstermemizden başka bir şey değildir".<sup>21</sup>

Yukarıda ifade edildiği gibi "insanın Tanrı'dan kaynaklanan sorumluluğunun olmadığı" iddiası gençler arasında deist söylemlerin yaygınlaşmasına büyük katkı sağlamaktadır. İnsanlara sorumluluk yüklemeyen ama insanlar zor durumda kaldığında onların sorunlarını çözen bir Tanrı çok makul olmasa da gençler için oldukça cazip durmaktadır.

ABD de gençler arasında yapılan bilimsel bir araştırmada insanları seven, ihtiyaçlarını giderip sorunlarını çözen, onların mutlu olmaları dışında herhangi bir sorumluluk yüklemeyen bu anlayış, "Ahlâkî Terapi Edici Deizm" (Moralistic Therapeutic Deizm) olarak tanımlanmıştır. Tanrı "insanlar ihtiyaç duyduğunda yardım eden," ama kendisine karşı herhangi bir itaat, sorumluluk, adanma ve belirli ritüeller çerçevesinde insandan ibadet talep etmeyen bir "terapist" olarak konumlandırılmıştır. Bu durum ABD'de yaşayan gençler arasında "fiili baskın din" olarak ifade edilmektedir. Deizm'in bu türünde, var olan, dünyayı yaratan ve genel ahlâki düzenimizi tanımlayan bir Tanrı'ya inanılmaktadır. Ancak insanların işine özellikle kişisel olarak dâhil olan biri değildir. Çoğu zaman, bu inancın tanrısı güvenli bir mesafeyi korumaktadır.<sup>22</sup>

Birçok kimse için Tanrı insanların yaşamlarına, ancak sadece çözülmesini istedikleri bir sorun veya kötü duyguları olduğunda ve ona dua ettiklerinde karışır. Kriz anları diyebileceğimiz insanın rahat bir şekilde yaşadığı fiziki şartların ortadan kalkmaya yüz tuttuğu daha özel durumlarda en katı putperestler bile sahte tanrılarını unutarak Allah'ın yardımına can atarlar. En inatçı ateistler bile çaresizlik anında kurtuluş için ister istemez Allah'a yalvarırlar.<sup>23</sup> Böylece insandan uzak olan Tanrı, insan ihtiyaçlarına duyarlı hale gelmiştir. Bu anlamda, klasik Deizm, terapötik niteleyici olarak on sekizinci yüzyıl versiyonundan revize edilmektedir.<sup>24</sup> Bu durum Kur'an'da çeşitli ayetlerde vurgulanan müşrik psikolojisini hatırlatmaktadır. Allah'a şirk koşan bu insanlar üstesinden

<sup>21</sup> Paine, *Akıl Çağı*, 56.

<sup>22</sup> Cristian Smith, "On 'Moralistic Therapeutic Deism' as U.S. Teenagers' Actual, Tacit, De Facto Religious Faith", <https://www.catholiceducation.org> (Erişim 28 Haziran 2020).

<sup>23</sup> Zekeriyâ Pak, *Kur'an'da Kulluk* (İstanbul: Kayihan Yayınları, 1999), 126.

<sup>24</sup> Smith, "On 'Moralistic Therapeutic Deism'".

gelemeyecekleri bir felâketle karşı karşıya kaldıklarında tam bir samimiyetle Allah'a yönelir, kötü zamanlar geçip refaha kavuştukları anda Allah'ı bırakıp alelâde şeylere kulluk etmeye devam ederlerdi<sup>25</sup>. Bu yaklaşım tarzı Allah'a karşı bir nankörlük olmanın yanında ister müşrik ister deist olsun inançlarındaki samimiyetsizliğe ve tutarsızlığa da bir örnek teşkil etmektedir.

Tanrı insanlardan bir şeyler talep etmez aksine, insanlara yardım eder. Tanrı'nın insanla iletişiminin amacı, onların sorunlarını çözmek, insanların kendilerini iyi hissetmelerini ve mutlu olmalarını sağlamaktır.<sup>26</sup>Bu tür bir anlayış Tanrı'yı hizmetkâr bir konuma indirgeme hadsizliğine düşürmektedir. Bu sebeple aslında mükellef olan insan değil bizzat Tanrıdır. Tanrı'nın mükellefiyeti de yukarıda ifade edildiği gibi insanın yardımına koşmak, öldükten sonra da onlardan mükâfâtını esirgememektir. Bu anlayışıyla Deizm vecibesiz, müeyyidesiz, ahlâkî karakterli ama yükümlülüğü olmayan konforlu bir din haline gelmektedir.<sup>27</sup>

Deizm kendisine inananlara birtakım psikolojik faydaları sağlamada etkili gibi görünmekle birlikte, bazen problemi çözülemeyen kimseler, Tanrı'yı başarısızlıkla suçlamakta ve bunun sonucu yaşadığı bazı acı tecrübelerin etkisiyle ateizme savrulabilmektedir.

Deistlerin Tanrı'ya yapılacak duâ, şükür ve tövbe gibi ibadet şekilleri için vahye gerek olmadığını ileri sürmelerine ve ibadetin içeriğini, ahlâkî gerçeklik ve dürüstlükten kaynaklanan görev ve yükümlülüklerin yerine getirilmesinden ibaret görmelerine rağmen kendilerince ibadet kabul edilen bu tür yaklaşımlara neden ihtiyaç olduğunun makul bir izahını yapmaları oldukça zordur. Bu da deistler tarafından farkında olunsun ya da olunmasın ibadet konusunda vahiy kaynaklı dinlerin etkisinde kaldıkları gerçeğini göstermektedir. Çünkü ibadet, dua, şükür gibi kavramlar insanlığa vahiy yoluyla bildirilmiştir. Deistlerin yükledikleri anlamlar farklı olsa da bu kavramları kullanmaları bu etkiyi açıkça göstermektedir<sup>28</sup>.

İslam için kulluk insana gerçek hüviyetinin veren fitratına uygun eylemdir. Allah ile insan arasında yaratıcı ve yaratılmış olma ilişkisi temelinde çok özel

<sup>25</sup> Hayreddin Karaman vd., *Kur'an Yolu: Türkçe Meâl ve Tefsir* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı), IV/286.

<sup>26</sup> Smith, "On 'Moralistic Therapeutic Deism'".

<sup>27</sup> Hasan Yaşar, "'Akl'ın Mahiyeti ve Modern Bir Akıl Sapması Olarak 'Deizm'", *Modern Bir Akıl Sapması: Deizm* (İstanbul: Dirayet Kitap, 2019), 103.

<sup>28</sup> M Emre Dorman, *Deizm ve Eleştirisi: Tarihsel ve Teolojik Bir Yaklaşım* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2009), 293-298.

bir bağ var vardır. Allah insanla ilişkisini hiçbir zaman kesmemiş, ona doğru yolu göstermiş, onu akılla birlikte vahiyle de desteklemiştir. İnsanın sadece kendi yaratıcısı olan Allah'a kul olması ona duayla ibadetle yaklaşması insan onurunun ve hürriyetinin en büyük garantisidir<sup>29</sup>. Deistlerin bu bağı zayıflatmaları insanı daha iyi ve ahlaklı yapmanın aksine kendisine ve Rabbine karşı yabancılaşmasına neden olmaktadır.

#### 4. DEİZM'İN TANRI-İNSAN MÜNASEBETİNDE DİNLERE BAKIŞI

Deistlere göre tüm insanlar için tek bir din vardır o da Deizm'dir. Bu dinin tek belirleyicisi ve kural koyucusu akıldır. Başlangıçta tüm insanların tek ve ortak dini Deizm'di. Fakat daha sonra insanlar diğer insanlara hükmetmek ve onları kontrol altında tutmak için dinler uydurmuşlardır. Deistlere göre tüm dinler insanların uydurmasıdır. Hatta onlara göre Âdem diye biri varsa deist olarak yaratılmış olmalıdır. İnsanların anlamadıkları konular tek tanrı inancına sahip bu doğal dine ekledikleri fazlalıklardan ortaya çıkmaktadır. Eğer yine evrensel bir din ortaya çıkacaksa bu yeni bir din olmayacaktır. İnsanlar ilk inandıkları şeye yönelerek Deizm çatısı altında birleşeceklerdir.<sup>30</sup>

Deistlerin iddialarının aksine evrensel din söylemi aslında İslam'a aittir. Konuyla ilgili şu ayetleri zikredebiliriz: *"Allah katında yegane din İslamdır."*<sup>31</sup> *"Kim İslâm'dan başka bir din arama çabası içine girerse, bilsin ki bu kendisinden asla kabul edilmeyecek ve o âhirette ziyan edenlerden olacaktır."*<sup>32</sup> Tüm peygamberlerin Allah'ın tüm insanlığa gönderdiği din olan İslam'ı tebliğ ettiği gerçeği peygamberimizin dilinde şöyle ifadesini bulmuştur *"Biz peygamberler topluluğu babaları (dinleri) bir, anaları (şeraitleri) farklı kardeşler gibiyiz, dinimiz birdir."*<sup>33</sup>

Dolayısıyla Hz Ademden Hz Musaya Hz İsaya ve Hz Muhammede kadar tüm peygamberlerin dini İslamdır. Eğer tüm insanlık tek bir din çatısı

<sup>29</sup> Pak, *Kur'an'da Kulluk*, 320 vd.

<sup>30</sup> Paine, *Akil Çağı*, 63.

<sup>31</sup> El-Âl-i İmrân, 19.

<sup>32</sup> El-Âl-i İmrân, 85.

<sup>33</sup> el-Buhârî, *el-Câmi 'u's-şahîh*, nşr. Muhammed Zühayr b. Nasr (b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001), IV,Enbiya,142.

altında birleşecekse bu tüm insanlığa hitap eden evrensel dinin adı olan İslamla sağlanabilir.

Yahudilik, Hıristiyanlık veya İslâm başta olmak üzere ilahi kaynaklı olduğu kabul edilen tüm dinler, insanlığı korkutarak esir eden, gücü ve kazancı tekelleştirme amacı güden insan icatlarından başka bir şey değildir.<sup>34</sup>

Deistler her ne kadar kabul etmeseler de tanrı tasavvurları ilâhi kaynaklı dinlerin âlemi yaratan ve muhteşem bir düzen koyan tanrı anlayışıyla en azından bu yönüyle uyuşmaktadır. O zaman aklımıza şöyle bir soru gelebilir, Deizm'in dinlerle sorunu nedir, dine nasıl bakmaktadır? Deizm tanrının herhangi bir peygamber dolayısıyla vahiy göndermediğini iddia etmektedir. Tanrı insana din değil akıl vermiştir.<sup>35</sup> Mevcut dinler işte bu akılla çelişmektedir. Onlara göre gökten indiği iddia edilen dinlerin ilk günah, su üzerinde yürüme, tıbbi müdahale olmadan üfleterek iyileştirme, kızıl denizi ortadan ikiye ayırma gibi çılgınca ve mantıksızca<sup>36</sup> iddiaları, insanlara kabul ettirmeye çalıştıkları uydurma şeylerdir.

Deizm'e göre mevcut dinler akıl ve bilimle çelişmektedir. Bu dinler insanlığa barış ve kardeşlik yerine, savaş, kan ve gözyaşı vermişlerdir. Çatışmanın ve marazın kaynağı olmuşlardır. Bütün dinler akli ve beyni prangalamıştır. İnsan özgürlüğünü sınırlamışlardır. Bu dinlerin ortaya koyduğu kabuller insanın ahlâklı olmasını da temin edememektedir. Buna da dindar insanların ahlâksızlığını örnek gösterirler. Çünkü dindar insanlar toplumun çoğunluğunu oluştursa da ahlâksızlık, rüşvet, rant, çatışma ve şiddet her yerde vardır. Bu durum dinlerin insanları ahlâklı yapması şöyle dursun tam aksine toplumdaki tüm ahlâksızlıklara meşruiyet kaynağı oluşturmaktadır.<sup>37</sup>

Deizm'e göre insanın ahlâklı olması için bir dine inanmasına gerek yoktur. Hatta onlara göre Yahudi ve Hıristiyan kaynaklarının putperest olarak nitelendiği kültürlerdeki adâlet ve ahlâk anlayışı, Kitab-ı Mukaddes ve Yeni Ahit'tekine göre çok daha iyidir<sup>38</sup>. Çalmamak, rüşvet almamak için bir dine mensup olmak değil insan olmak yeterlidir.

<sup>34</sup> Paine, *Akıl Çağı*, 4.

<sup>35</sup> Dünya deistler birliği mevcut başkanı Bob Jhonsen, bir kitabının adına deistler tarafından slogan olarak kullanılan bu cümleyi vermiştir: Tanrı bize akıl verdi, din değil.( God gave us reason not religion)

<sup>36</sup> "https://www.deism.com/deism\_defined.htm".

<sup>37</sup> Dorman, *Deizm ve Eleştirisi: Tarihsel ve Teolojik Bir Yaklaşım*, 499; Paine, *Akıl Çağı*, 66.

<sup>38</sup> Paine, *Akıl Çağı*, 167 Bk. 28. Dip Not.

Günümüzde bir deistin Twitter’da yazdığı şu sözler bu bakış açısına güzel bir örnektir:

*“Ben deistim hiç çalmadım günah olduğu için değil; karaktersizlik olduğu için, hiç rüşvet almadım haram olduğu için değil; ahlâksızlık olduğu için, muhtaçlara yardım ettim sevap olduğu için değil, insan olduğum için. Yani insan olmak için bir dine inanmam gerekmiyor bence.”*<sup>39</sup>

Hıristiyanlığa bir tepki olarak ortaya çıkan bir felsefi anlayış olan Deizm’in zamanla evirilerek adım adım dinleşme sürecine girdiği de görülmektedir. Hıristiyanlığa tepki olarak doğmasında özellikle ilk deistlerin haklı haykırışları ve tepkileri göz ardı edilmemelidir. Amerikalı yazar ve Tarihçi John Toland bu konuda der ki, tabii din asıl itibarıyla sade ve kolaydır. Fakat din adamları bu doğal anlayışa kendi bozulmuşluklarını katarak bazı gizem ve efsaneler uydurarak zolaştırmışlardır. İnsanların duyguları sömürülerek kiliselerde toplanan paralardan menfaat elde etmişlerdir. Din adamları dini kullanarak rahat bir hayat sürerken, kızarmış etlerle beslenirken kiliseye yardım etmeyi ibadet olarak gören fakirler yiyecek ekmek bulamamışlardır. Hatta açlıktan dolayı ölenler dahi olmuştur.<sup>40</sup> Halbuki İslam dini deistlerin eleştirdikleri bu hususlara Kuranda dikkat çekmektedir.

Deistler dinleri eleştirirken zaman zaman akıl ve mantıktan tamamen uzaklaşıp aşırıya kaçtıkları da görülmektedir. Örneğin dünyanın birçok yerinde aç kalan, tıbbi yardım alamayan veya ilaç bulamayan insanların bu halde olmasının sebebi ve sorumluluğu bu din mensuplarına yüklenmektedir.<sup>41</sup> Bu zor durumda olan insanlara ücretsiz eğitim, tıbbi yardım ve doktor desteği sağlayarak bir çeşit dinlerin ortaya çıkardığı bu haksızlıkları ortadan kaldırmaya en büyük alternatifin Deizm olduğunu göstermeye çalışmaktadırlar.<sup>42</sup>

Deistlerin yukarıda ifade edilen iddialarının aksine İslam imkânı olan tüm müslümanlara toplumda muhtaçların korunup kollanması ve sosyal adaletin gerçekleşmesi için sorumluluk yüklemiştir. Kur’an’ın namazla birlikte en fazla üzerinde durduğu ibadet zekâttır. Bu sebeple ekonomik ve sosyal adaletin sağlanmasında önemli işlevi olan kurban, zekât ve sadaka gibi ibadetler vasıtasıyla zenginle fakir arasında uçurumun kapanarak toplum arasında sevgi ve

<sup>39</sup> “<https://twitter.com>” (26 Nisan 2020); “Su Twitter’da”, *Twitter*, ts.

<sup>40</sup> Dorman, “Tarihsel ve Teolojik Açıdan Deizm ve Eleştirisi”, 225.

<sup>41</sup> Bob Jhonsen, “Unacceptable Cost of ‘Revealed’ Religion”, *www.deism.com* (Erişim 02 Temmuz 2020).

<sup>42</sup> “[https://www.deism.com/deism\\_defined.htm](https://www.deism.com/deism_defined.htm)”.

kardeşlik bağının kurulması, yetimlerin ve öksüzlerin gözetilmesi müslümanlar için bir tercih meselesi değil zorunluluktur.

Sosyal adaletin sağlanması için zekât, sadaka, kurban gibi mali ibadetler fakir, kimsesiz, yetim, yolda kalmış ve borçlu olanlar gibi toplumun ihtiyaç sahibi tüm sınıflarını kapsayacak kadar geniş tutulmuştur. İmkânı olan müslümanlar toplumun sayılan düşkün kesimlerini asla açlık ve sefaletle yüz yüze bırakmaz. Komşusu açken tok yatan bizden değildir uyarısını her zaman yüreğinde hisseder. Görüldüğü gibi İslam Dini deistlerin iddialarının aksine insanları ezmek veya ellerindekini almak bir yana zekât sadaka kurban gibi ibadetler aracılığı ile birbirinin derdine duyarlı, paylaşmayı bilen, huzurlu bir toplum ortaya çıkarmayı hedeflemektedir.

Birçoğuna katılamasak da deistlerin bazı tespitleri doğru olabilir. Yahudi ve Hıristiyanlık için sordukları sorularda da haklılık payları olabilir. Ancak soru sormak kadar cevap vermek de önemlidir. Deistler soru sormak ve sorgulamaktaki başarılarını bu soruların cevaplarını vermede gösterememişlerdir. Din mensuplarına karşı sordukları soruların birçoğu kendi söylemleri içinde sorulabilir sorulardır. Bu tür sorulacak sorulara hiçbir mantıklı cevapları yoktur.

Şu an dünya Deizm birliği başkanı olan Bob Jhonsen'in Deizm'in önemli kitaplarından bir olarak kabul edilen "Deizm: Dinde Bir Devrim, Sizde Bir Devrim" (Deism: A Revolution in Religion, a Revolution in You) kitabı üzerine bir okuyucunun yorumu bu tespitimizi desteklemektedir:

*"Bu kitabı okumaya karar verdim çünkü Deizm felsefesini kendi inançlarıma yakın görüyorum. Deizm inanç sisteminin ilkelerini açıklayan bir eser okumayı umuyordum.*

*Ancak bu kitabın sağladığı şey, organize dine karşı uzun bir nutuktan başka bir şey değildir.*

*Örgütlü dinde neyin yanlış olduğunu duymak istemiyorum. Bunu zaten biliyorum. Deizm ile neyin doğru olduğunu bilmek istiyorum. Açıklanan şey din yanlış, Deizm haklı.*

*Örgütlü dinde yetişmiş bir insan için kesinlikle hiçbir şekilde aydınlatıcı olmayacak, ancak kendilerini inançlarını sorgularken bulacaktır. Ve Deizm hakkında gerçekten bilgilendirici ve ölçülü bir çalışma okumak isteyen bana gelince, bu sorularına cevap vermeye veya bana herhangi bir içgörü sağlamaya bile yaklaşmadı."<sup>43</sup>*

Deizme dair yazılmış pek çok eser için benzer eleştiriler yapılmaktadır. Apolojik (sloganik övünç) söylemlerle sadece eleştirip, kendin doğruyu

<sup>43</sup> "Deism: A Revolution in Religion, a Revolution in You" (11 Mart 2009) Kitap Hakkında yapılan Yorumlar Kısmında.

belirleyemezsen ortaya attığın eleştiriler boşlukta kalacak ve insanları ikna etmekte yeterli olamayacaktır. Deizmin bir çok söylemi mevcut dinleri ve din-darları eleştiri üzerine inşa edilmiştir. Kendisi bu sorunları izah etme ve temellendirme konusunda pek başarılı olamamıştır. Hatta birçok soruna hiç öneri getirememiştir.

Deistler ayrıca insanda doğal bir din duygusunun olmasından hareketle Tanrı'nın herhangi bir bildirimde bulunmadığı zannına kapılmışlardır. Hâlbuki Kur'ân-ı Kerîm insana aklını kullanarak kendi iç âlemini ve evreni gözlemlediği takdirde vahyin, hakikatin ta kendisi olduğunu fark edeceğini söyler. Bu Kur'ân'da açıkça ifade edilmiştir. *“Varlığımızın delillerini, (kâinattaki uçsuz bucaksız) ufuklarda ve kendi nefislerinde onlara göstereceğiz ki, o Kur'ân'ın gerçek olduğu onlara iyice belli olsun. Rabbinin, her şeye şahit olması yetmez mi?”*<sup>44</sup>

## 5. DEİZM'İN PEYGAMBERLİK VE VAHYE BAKIŞI

Deistler din de dâhil tüm metafizik alanın ancak akılla açıklanabileceğini ileri sürmekte, akılla izah edilemeyen hiçbir dini kurum ya da inancı kabul etmemektedirler. Dolayısıyla peygamber, vahiy, kutsal kitap gibi kavramları da bu açıdan değerlendirmektedirler.

Deizm'e göre eğer vahiy gibi kutsal bir bilgi kaynağı aranacaksa bu akıldır. Tanrının gücü açısından vahiy de peygamber göndermek de imkân dahilinde olsa da bunlar herkesin her çağda kendi dilinde anlayabileceği ve görebileceği şekilde evrensel nitelikte olmalıdır. Vahiy ancak bu şartlar altında kabul edilebilir. Peygamberlik ise tamamen gereksizdir. İlahi dinlerin iddia ettiği vahye bakıldığında bunların evrensellik özelliği taşımadığı, belli dönemde belli insanlara kendi dillerinde gönderildiği görülür. Örneğin yaşadığı dönemde yüzlerce farklı dil konuşulan ve kendisi sadece İbranice bilen İsa herhangi bir şeyin tüm uluslar tarafından bilinmesini nasıl sağlayabilirdi?

İnsanlar arasında evrensel bir dilin olmaması çeviri yapılmasını gerektirmektedir. Çeviri yapılırken de insan dilinin zayıflıklarının yanında çeviri yanlışları, basım araçlarının yol açtığı hatalar, çevirmenin bilinçli değişiklik yapma ihtimali gibi nedenlerden dolayı orijinal metnin büyük kayba uğramadan bir dilden başka bir dile aktarılmasının mümkün olmadığı bilinmektedir. İfade edilen nedenlerden dolayı deistlere göre sözlü veya yazılı insan dili Tanrı Kelâmı'nın

---

<sup>44</sup> El-Fussilet 41/53.

aktarım aracı olamaz. Dolayısıyla vahiy konusunda Deizm'e göre geriye sadece akıl ve tabiat dışında evrensel olan bir şey kalmamaktadır.<sup>45</sup>

Fakat bu bakış açısıyla insanların vahye dair suistimallerinden dolayı peygamberlik müessesesi gereksizse, bilim adamlarının tabiate ve bilime dair suistimallerinden dolayı da bilim müessesesi de gereksiz olmalıdır. Kişisel kusurların bir müesseseye mâl edilmesi haksızlıktır. Akıl şu ilkeyi ortaya koymuyor mu? "Suç ve cezada bireysellik esastır" ilkesi aklında ortaya koyduğu temel hukukî ve âhlakî bir ilkedir.

Thomas Paine'bu durumu şöyle ifade etmektedir.

*"Bazıları, "Tanrı kelamı yok mudur, vahiy yok mudur?" diye soracaklar belki. Ben buna evet derim, Tanrı kelamı ve vahiy vardır. Tanrı kelamı gözlemlediğimiz evrendir"<sup>46</sup>*

Görüldüğü üzere Deizm'de Tanrı insana evrensel bir dille seslenmektedir. O da evrenin kendisidir.

Dinî anlamda, deistlerin vahiyden kasıtları genellikle ilk kaynaktan (Tanrı) fizik ötesinden haber verilmesidir. Onlara göre bu tür bir vahiy anlayışı anlamsızdır. Mesela, eğer Tanrı bana bir şeyleri vahiy ederse bu bana gaipten gelmiş bir haber olurdu. Eğer ben tanrının bana söylediğini bir başkasına söylersem, bu haber sadece kulaktan dolma bir haber olurdu. Eğer bu kişi benim söylediğime inanırsa, tanrının değil benim söylediklerime inanmış olacaktı yani benim doğrularıma güvenecekti.<sup>47</sup> Dolayısıyla herhangi bir sözde gökten inmiş bir dine inanan bir kişi Tanrı'nın vahiyine değil, aracı olarak çalışan kişinin iddialarına inanmış olmaktadır.

Deizm'in bu söylemleri İslam kelamını bilmeyenler için belki mantıklı gelebilir. Fakat İslam kelâmında sıradan bir kimsenin verdiği haber değil peygamberliği mucize ile ispatlanmış bir zatın verdiği haber vahiy olarak kabul edilir. Peygamber olduğu mucize ile sabit olmayanların verdiği haber diğer haber kriterlerine tabi olarak değerlendirilir.<sup>48</sup> Mesele deizm'in söylediği gibi basite indirilerek sıradanlaştırılmaz.

Deistlere göre *"Ancak, aklımız/mantığımız ve inancımız Deizm'de bir arada bulunur. Evrenin harika yapısı ve gördüğümüz yaratılış sistemi, tanrının mevcudiyetine, bize kitapların*

<sup>45</sup> Paine, *Akıl Çağı*, 21,28.

<sup>46</sup> Paine, *Akıl Çağı*, 27.

<sup>47</sup> Paine, *Akıl Çağı*, 5-6.

<sup>48</sup> Ayrıntılı bilgi için bk. Bozkurt, *Kelâmî Epistemolojide Haberin Bilgi Değeri*, 82 vd.



*gösterebileceğinden çok daha büyük bir kanıttır ve aynı zamanda onun gücünün büyüklüğünü gösterir.”<sup>49</sup>*

Deistler klasik yazılı vahyi kabul etmeme nedenlerini de şöyle açıklamaktadırlar: Sözde vahiy kabul edilen kutsal kitaplar içerisinde aklın ve mantığın kabul edemeyeceği saçma şeyler barındırmaktadır. Deistlere göre eski ve yeni ahitte tanrıya atfedilen ancak bizde tiksinti veya küçümsemeye neden olan değersiz hikâyelerle karşılaşırız. Bunları tanrı kelâmı olarak nitelemek utanç vericidir.<sup>50</sup> Bu da onların tanrının vahyi değil insan ürünü olduğunu gösterir.

Müslümanların, özellikle ilk dönem deistlerin fikirlerine bakarken muhakkak göz önüne alması gereken bir konu vardır. Onların vahiy ve peygamberlik anlayışları ve eleştirileri her ne kadar tüm dinlere yönelik olduğu iddia edilse de genel olarak Yahudi ve Hıristiyanların tahrip edilmiş kutsal kitaplarına ve gerçeklikten kopmuş peygamber algılarına yönelik olduğu anlaşılmaktadır. İslam Dini ile ilgili detaylı bir araştırma ya da okuma yapmadan yüzeysel olarak “İslam Dini ve Kur’ân-ı Kerîm de tıpkı Yahudi ve Hıristiyanların dini ve kitapları gibidir” ön yargısından hareket ettikleri görülmektedir. Bu duruma Thomas Paine’in Age of Reason kitabında kutsal kitapları eleştirirken Kur’ân-ı Kerîm’le ilgili olarak “Kuran’ın cennette yazılıp bir melek aracılığıyla Muhammed’e gönderildiği bana söylendiğinde, bunun da söylentiye dayalı kanıt olduğu ve önceki gibi (Yahudi ve Hıristiyanların Kutsal Kitapları) ikinci el otoriteye dayalı olduğunu ileri sürebilirim. Bu meleği ben şahsen görmedim ve buna inanmama hakkım vardır”<sup>51</sup> gibi oldukça bilimsellikten ve akıldan uzak bir ifade kullanmaktadır. Hiçbir Müslüman Kur’ân’ın cennette yazıldığını iddia etmez. Söylentiye dayalı kanaatlerinin tutarsızlığı ortadadır. Bu da İslam’a dair yüzeysel bir bilgileri olduğu gerçeğini hatırlatmaktadır.

Tanrı’nın insanlara vermiş olduğu akıl yeteneğini yeterli gören deistler, insanın davranışlarında sadece akıl ile hareket etmediği, nefsî duygulara uyduğu, zaman zaman hevasına göre hareket ettiği gerçeğini görmezlikten gelmişlerdir. İnsan ruhunun, şehvetlerden ve hayvani iştihadan doğan tabîî eğilimi vardır. Kur’ân’da hevâ olarak tanımlanan bu eğilim insanı yönlendirdiği takdirde doğruluktan, hak ile hükmetmekten alıkoyar. Dini konularda hevâsına uyan kişinin de doğru yoldan çıkacağı kesin gibidir. Tarihte görüldüğü gibi ilim yerine nefsin ve hevânın güdümüne giren insanlar vahye ve peygamberlere karşı büyüklük taslayarak onları yalanlamışlar, hatta kendilerini doğruluğa çağırarak bu

<sup>49</sup> [https://www.deism.com/deism\\_defined.htm](https://www.deism.com/deism_defined.htm)”.

<sup>50</sup> Paine, *Akil Çağı*, 17.

<sup>51</sup> Paine, *Akil Çağı*, 16.

elçileri katledecek kadar ileri gidebilmişlerdir<sup>52</sup>. Bu açıdan bakıldığında mevcut Deizm anlayışında Aristo, Voltaire, Thomas Paine gibi düşünürlerin fikirlerine çok sık atıf yapılsa da bir peygamberin sözüne atıf yapılmasını bağnazlık olarak görmektedirler. Bu da bize Deislerin tam bir ön yargı ile hareket ettiklerini göstermektedir.

Deistler kutsal kitaplardaki çelişkileri fark ederek Tanrı'nın bu tür bir kitap göndermeyeceğini ileri sürmektedirler. Onlara göre bu kitapları tanrıya atfetmek o kemal sıfatlara sahip yaratıcıya da hakarettir. Örneğin Hıristiyanlıktaki teslisin akıl ve mantık açısından hiçbir tutarlı açıklaması yoktur. Böyle bir fikir vahyin bir parçası olamaz. Çünkü insanlığın anlayamayacağı bir şeyin Tanrı tarafından vahyedilmesi imkânsızdır.<sup>53</sup> Bu ifadeler çeşitli saiklerle insanlar tarafından tahrif edilerek çeşitli değişikliklere uğratılmış olduğu gerçeği göz önüne alındığında Tevrat ve İncil için doğru olsa da Kur'ân-ı Kerîm için geçerli değildir. Deistler Kur'ân'ı incelemeyen ön yargıyla tüm ilâhi kitapları bir kefedeyken değerlendirdiğinden Kur'ân-ı Kerîm'in tutarlı ve güvenilir, herhangi bir çelişki barındırmayan ve akli kullanmayı destekleyen bir vahiy kaynağı olduğunu fark edememişlerdir.

Bir grup deistin ileri sürdüğü evrene müdahil olan ama insanla ilgilenmeyen Tanrı tasavvurundaki dikkat çekici çelişkilerden birisi de akıllı ve düşünen bir varlık olmasının yanında ihtiyaç ve eksiklikleri de bulunan insanın Tanrıya evrenden daha çok ihtiyaç duyduğu gerçeğidir. Sınırlı, sonlu ve aciz olan insanın sınırsız, sonsuz kudret ve merhamet sahibi olan Tanrı'ya olan bu ihtiyacını görmezden gelmek çok makul durmamaktadır. Aklın sağladığı imkânları kullanarak evrene bakan ve çıkarımlarda bulunan filozofların aksine peygamberler, dünyayı, evreni anlamlandırmakla kalmamışlar aynı zamanda ahlâki anlamda olumlu yönde değiştirmek için de büyük gayret sarf etmişlerdir. Bu yönüyle bakıldığında deistlerin ileri sürdüğü peygamberlere ihtiyaç yoktur iddiası pek de tutarlı durmamaktadır. Hıristiyanların peygamber kurumunu tahrif etmesi ve bunun sonucu ortaya çıkan hatalı peygamber algısını bir bütün olarak İslam da dâhil dinin kendisine mâl etmenin yanlışlığı ortadadır.<sup>54</sup>

Deistlerin yaratıcı, koruyucu, her şeye gücü yeten ve özgür bir varlık olarak kabul ettikleri Tanrı'nın ilahi rehberliğe ihtiyaç duyan insanları kendi hallerine bırakmasının, onlara hitap etmemesinin ve onlara herhangi bir bildirimde

<sup>52</sup> Pak, *Kur'an'da Kulluk*, 165-169.

<sup>53</sup> Meryem, Kardaş "Deizmin İncilinde Tanrı ve Din Tasavvuru", *Din Karşıtı Çağdaş Akımlar Ve Deizm*, ed. Sönmez Vecihi, Kıyıcı Burhanettin, Yıldız Metin (Van, 2017), 15-28.

<sup>54</sup> Düzgün, "Deizm: Öncü İsimler", 7.

bulunmamasının gerekçelerini makul ve anlaşılabilir bir şekilde izah edemediği görülmektedir.<sup>55</sup>

## 6. DEİZM'İN İMAN ANLAYIŞI

Deizm'in vahiy kaynaklı dinlere eleştirilerinden birisi de bu dinlerin imân anlayışlarıdır. Deistler tanrıya inanmayı ifade etmek için "îman" (faith) kavramı yerine "güven" (trust) kelimesini kullanmayı tercih etmektedirler. Çünkü deistler imân kavramını dindar insanlar için akıllarını ve düşünme yeteneklerini devre dışı bırakarak sorgulamadan uydurulmuş şeyleri kabul etme, şeklinde tarif ederler. Bunun sonucu olarak da dinler imânı dayattıkları için insan özgürlüğünün, gerçeği araştırma ve hakikati sorgulamasının önündeki en büyük engel olarak görürler. Onlara göre varlığı apaçık ortada olan, sonsuz, yüce ve akıllı bir yaratıcı vardır. Bu imân ile değil akıl ile alakalıdır.<sup>56</sup>

Deistlerin imân, güven gibi kavramlara yükledikleri anlamların aydınlanma döneminin genel anlayışından etkilendiği söylenebilir. İman kavramı, akıldan kopuk, araştırma ve soruşturma gereği duyulmadan gerçekleşen bir ön kabul, güven kavramı ise aklî melekeleri kullanarak gerçekleşen bir inanç olarak anlaşılmaktadır. Bu sebeple deistlere göre vahyedilmiş dinlerin mensupları akıllarını kullanmadıkları için imâna başvurmaktadırlar. Çünkü dinler insan aklına ters düşen hurafe ve batıl inanç gibi pek çok şey içerdiğinden kişinin bu dinlere inanabilmesi için aklını bir kenara bırakıp sadece imân etmesi gerekmektedir. Ancak Deizm insanın aklına ve inancına uygun olarak, inanç, akıl ve bilimi bir arada uyumlu bir şekilde harmanlayabilir. Bundan dolayı deistlerin, geleneksel dinlerin kullandığı imân kavramından ziyade güven kelimesini ön plana çıkardığı söylenebilir.<sup>57</sup>

İmân kavramı deistlere göre, dinler tarafından inanılmaz bir şekilde istismar edilmekte ve bu dinler tarafından mantıksız bir iddiayı kabul ettirmek için insanların tanrı vergisi akıllarını sekteye uğratmak yâda en azından akıllarını bulandırmak için kullanılmaktadır. Sözde gökten inme dinler için mucizeler, aklın almayacağı hurafe ve batıl inançlar gibi çılginca ve mantıksızca iddiaları insanlara kabul ettirmenin tek yolu "imân" kavramından geçmektedir. İman kelimesi yüzyıllar boyunca dinler tarafından kullanıldığı ve asıl anlamı çarpıtıldığı için,

<sup>55</sup> Dorman, "Tarihsel ve Teolojik Açıdan Deizm ve Eleştirisi", 226.

<sup>56</sup> "https://www.deism.com/deism\_defined.htm".

<sup>57</sup> Dorman, *Deizm ve Eleştirisi: Tarihsel ve Teolojik Bir Yaklaşım*, 100,343.

Deizm "imân" kelimesi yerine bilinçli olarak "güven" kelimesini kullanmayı tercih etmektedir.<sup>58</sup>

İslam Dini açısından iman, insanı dönüştürme gücü ve etkisi olan ilahî bir kuvvet ve kudret olarak tanımlanabilir. İmanın mekânı kalp olup en temel özelliği güvenmek, emin olmaktır. Mü'minlerin, Allah anıldığı zaman kalpleri titremesi ve Rablerine güvenip tevekkül etmeleri imanın duygu boyutuna işaret etmektedir. Ancak iman sadece duygu boyutu olan bir durum değildir. Onun düşünce ve davranış boyutları da vardır. Tefekküre vurgu yapan, imanı sağlam temeller üzerine oturtan akıl ve aklın ürettiği bilgiler imanın düşünce boyutunu oluşturmaktadır. Aklın ve kalbin tatmin olması için Hz İbrahim'in ölüleri Allah'ın nasıl dirilttiğini göstermesini istemesi, göklerin ve yerin yaratılışı hakkında düşünmeyi emreden ayetler imanın düşünce ve bilgi boyutuna işaret etmektedir.<sup>59</sup>

İslam hayatın her alanında olduğu gibi iman konusunda da bilgiye, araştırma ve düşünmeye çok değer verir. İmanın deliller ışığında akli araştırma ve düşünme sonucu olduğu vurgulanır. Bu açıdan bakıldığında deistlerin, "*vahyedilmiş dinlerin mensupları inanç konusunda akıllarını kullanmadıkları için imân kavramına sığınmaktadır*" gibi hükümleri İslam Dini söz konusu olduğunda büyük bir haksızlık ve insafsızlık örneği olarak durmaktadır. Akıl, bilim ve araştırmaya çok büyük değer verdikleri iddiasıyla ortaya çıkan bu anlayışın sahipleri bilinçli ya da bilinçsiz olarak İslam'ı kendi kaynaklarından öğrenme zahmetine girmeden ön yargıyla hareket edip İslam'ı diğer dinlerle aynı kefeye koyarak haksız bir genelleme yaptıkları görülmektedir.

İslam'da imanı oluşturan konuların bilinmesi aklın tefekkür ve istidlali ile mümkün olur. Bu da hem akıl hem de vahiy yoluyla oluşur. Allah'ın insanı imanla mükellef tutması ancak aklın mevcudiyetiyle geçerlilik kazanır.<sup>60</sup> Herhangi bir araştırma ve delil olmadan ana-baba veya çevrenin etkisiyle oluşan inanç, taklidî iman olarak isimlendirilmiştir. Hatta bu tür bir imanın geçerli olup olmadığı kelâm kitaplarında tartışma konusu yapılmıştır. İslam'da asıl olarak

<sup>58</sup> "[https://www.deism.com/deism\\_defined.htm](https://www.deism.com/deism_defined.htm)".

<sup>59</sup> Vezir Harman, "Psiko-Sosyal Kelâm: İman Kavramı Bağlamında Duygu, Düşünce ve Davranış Etkileşimi", *Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (NKUIFD)* 1/2 (22 Haziran 2016), 47,49,51.

<sup>60</sup> Muhammed İbn Muhammed Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, çev. Bekir Topaloğlu (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı), 487-493.

hedeflenen ve teşvik edilen iman türü, kesin delillere, doğru bilgiye ve araştırmaya dayalı olarak oluşan imandır<sup>61</sup>.

## 7. DEİZM'E GÖRE AHİRET İNANCI

Deistler insan da dâhil varoluşun gayesini, amacını anlamada bilinemezci (agnostik) bir tavır içerisindedirler. Deizm, evrenin muhteşem bir düzen içerisinde tanrının varlığının bir göstergesi olduğunu düşünür. Doğanın, tabiatın hatta insanın nasıl yaratıldığının bir izahı vardır. Ancak şu soruların tatmin edici bir cevabı yoktur: Tanrı bir saat gibi işleyen muhteşem evreni niçin yarattı? Niçin bu düzeni koydu? İnsana niçin akıl verdi?

İnsanoğlu akıl yürütme sayesinde ahlâki yasaları bulabilir ve bilebilir. Ancak yeniden bir dirilme olmayacaksa, insan bu dünyadaki yapıp etmelerinden hesaba çekilmeyecekse o zaman bu ahlâki ilkelere niçin uymalı yâda niçin iyi olmalı? Bu noktalarda Deizm'in insan aklını merkeze alan hakikat anlayışı bu soruları makul bir şekilde açıklamada yetersiz kalmaktadır.

Deizm'e göre dünyadaki varlığımızın bir amacı ve gayesi var mıdır?

Dünyada bir amacımızın olup olmadığı konusunda deistler arasında fikir birliği bulunmamaktadır. Her şeyi yaratan ve her şeye gücü yeten bir tanrı insanı niçin yarattı, ona niçin akıl verdi? Bu sorulara da deistlerin ortak bir cevabı yoktur. Bir kısmı insanların yapıp ettiklerinin muhakkak bir karşılığının olacağına inanırken bir kısım deistler ise bu konuda yukarıda da ifade edildiği gibi agnostik tavır sergilemişlerdir.<sup>62</sup> Ahiret hayatının varlığını kabul etmemek, bu dünyadaki hayatımızın bir imtihan olduğu gerçeğini de kabul etmemek anlamına gelir. Ahiretin varlığı ancak insanın yapıp ettiğinin bir karşılığını görmesi halinde anlamlı olabilir. "Cezasını çekmeden ölen kişilerin cezası ve zulmen öldürülen bebeklerin hakkı ne olacak?" sorusuna adalet duygusuna sahip insanın vicdanını tatmin edecek bir cevabın verilmesi gerekmektedir. Tanrı insanların yaptıklarıyla ilgilenmiyorsa veya insana hesap sormayacaksa ahiretin varlığının bir anlamı olamaz. Bu açıdan bakıldığında insana müdahale etmeyen, onunla ilgilenmeyen bir tanrı tasavvurunda ahiretin varlığı da zaten pek makul gözükmemektedir.

Deizm bedenimiz öldükten sonra insana neler olacağını bildiğini iddia etmese de bu konuda endişelenmeyecek kadar Tanrıya güvendiklerini ve onu

<sup>61</sup> Hulusi Arslan - Mustafa Bozkurt, *Sistemik Kelâm* (Malatya, 2018), 93-94.

<sup>62</sup> "https://www.deism.com/deism\_defined.htm".

sevdiklerini söylerler. Deizm'in önderlerinden Thomas Paine'in şu sözü Deizm'in ahiret düşüncesini yansıtmaya bakımdan iyi bir örnektir:

*“Bana bu varlığı verenin, bu vücut içinde ya da istediği başka bir biçimde bunu devam ettireceğine dair gayet olumlu kanaatlerim ve inancım var; bu varlığımdan önce de başka bir varlık olarak evrende yer aldığıma da inancım tam olduğundan, gelecekte de varlığımın sürmesi ihtimali çok yüksektir”*<sup>63</sup>

Deistlerin ahirette ne olup biteceği insanın hesaba çekilip çekilmeyeceği konusunda kesin bir yargıları olmasa da yukarıdaki cümleden reenkarnasyon inancını çağrıştıran yeniden dirilmeye ilgili aslında bir ümit ve beklenti taşıdıkları anlaşılmaktadır.

## 8. DEİZM'E GÖRE TANRI-İNSAN MÜNASEBETİNDE BİLİMİN YERİ

Deizmde bilim, tanrı-insan münasebetinde çok önemli bir yere sahiptir. Rahiplerin boş, saçma kasvetli inançlarıyla uğraşmaktansa daimi kaynaklar olan doğa, matematik ve mekanik bilimleri insanı dingin bir keyfe götürür. Deizm'e göre bilimle uğraşmak, gerçek dinle uğraşmaktır; insana yaratıcıyı tanımayı ve ona hayranlık duymayı bu bilimler öğretir; yaratılıştaki bilim ilkeleri değişmez ve ilahî bir kökene sahiptir<sup>64</sup>.

Yaratıcının kutsal kitabı olan “evren” ancak bilimle okunabilir. Bu kutsal kitaptan (evren) çıkarılan ilkeler ebedidir ve ilahi kökenlidir. Bunlar günümüzde mevcut tüm bilimlerin temelini oluşturmaktadır, aynı biçimde teolojinin de temelini oluşturmalıdır. Çünkü deistlere göre Tanrı ancak yarattıkları sayesinde bilinebilir. Bunun yolu da bilimdir. Bilim bir tür vahiy olarak algılanmaktadır. Ahlâk, siyaset hatta teoloji de ancak bilimle yapılmalıdır<sup>65</sup>.

Deizm'e göre Tanrı ve onun sıfatları ancak bilimin ışığında kavranabilir. Buradan hareketle yukarıda da belirttiğimiz gibi mevcut dinler ilahi olan bilimle geliştiğinden reddedilmelidir. Kutsal yaratılış gerçeği olan doğa dururken kutsal kitaplardan bir iletişim yolu aramak, her şeyden önce tanrının onurunu zedelemektedir. Çünkü onlara göre Tanrı bu kitaplardaki iğrenç, onur kırıcı, akıl ve mantıktan uzak şeyleri söylemekten münezzehtir.<sup>66</sup> Öncelikle hak din ve bilim

---

<sup>63</sup> Paine, *Akıl Çağı*, 63.

<sup>64</sup> Paine, *Akıl Çağı*, 110.

<sup>65</sup> Paine, *Akıl Çağı*, 171.

<sup>66</sup> Paine, *Akıl Çağı*, 171-172.

özü itibariyle birbiriyle çelişmez. Zira dinin dayandığı kutsal kitabı indiren de bilimin araştırma alanı olan alemi yaratan da Allah'tır. Dinin ve bilimin özünde çelişmesi Allah'ın kendisiyle çelişmesi demektir. Çelişkili gözükene bir şey varsa o da ya din adamının ya da bilim adamının hatasından yanılığındandır<sup>67</sup>.

Deizmin, ateizmin de temel iddialarından olan bilimin hayat için tek rehber ve her konuda her şeyi açıklayan yegâne güvenilir bilgi kaynağı olduğu tezi<sup>68</sup> ve bilimi inanç haline getirme girişimi esasında bilimsel değil felsefi bir temellendirir.

Deistlerin mûcizeleri kabul etmemelerinin sebepleri arasında kutsal kitaplara (Tevrat ve İncil) yönelik güvensizliklerinin yanında mûcize gibi olayların bilimin ön gördüğü doğa yasalarını ihlâl ettiği anlayışı da bulunmaktadır. Mûcize onlara göre bilime aykırıdır. İçerisinde yaşadığımız evren, yasalar doğrultusunda işlediğinden bu yasaların ihlâl edilmesi anlamına gelen mûcize gibi inançlara bu sistem içinde yer yoktur.<sup>69</sup> Görüldüğü gibi deistlere göre bilimle açıklayamayan şeyler reddedilmelidir.

“İnsanı yaratan Tanrı bilimi de yaratmıştır ve insanoğlu ancak bu araç sayesinde Tanrı'yı görebilir.”<sup>70</sup> sözü bilime de gerçekte kaldıramayacağı ağır bir yük yüklemektedir. Çünkü bilimin tek güvenilir bilgi kaynağı olduğu iddiası bilimsel değil<sup>71</sup>, ideolojiktir.<sup>72</sup> Yani bilim kullanılarak bu iddianın ispat edilmesi mümkün değildir. Bilim en temel ve en doğal varoluşsal sorularımızı açıklamakta da yetersizdir. “Evren neden var oldu? Ben neden var oldum? Varlığımın bir amacı var mı? Beni kim var etti? Öldükten sonra bana ne olacak?” gibi sorulara bilimden hareketle cevap vermeniz mümkün değildir. Kelamcılar “kelam ilmi”ni tanımlarken “mebde ve mead” (başlangıç ve son) ifadelerini kullanırlar. Pozitif bilimlerden kelamın ayrıldığı nokta olarak ta bu ifedelere dikkat çekerler. Yani pozitif bilim insanın merak ettiği tüm alanların sorularını yanıtlamakta yeterli değildir. Mutlaka teolojik ve felsefi izahlara ihtiyaç vardır. Hatta mebde ve mead açısından felsefenin de birçok izahı vardır. Mebde ve mead

<sup>67</sup> Vezir Harman, “Kelâm İlminin Deizm Eleştirisi Bağlamında Akıl ve Alem Tasavvuru”, *Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/1 (2017), 39,46,47.

<sup>68</sup> Fatma Aygün, “Ateizme Yol Açan Başlıca Faktörler”, *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 10/2 (30 Aralık 2017), 538.

<sup>69</sup> Dorman, *Deizm ve Eleştirisi: Tarihsel ve Teolojik Bir Yaklaşım*, 418-422.

<sup>70</sup> Paine, *Akıl Çağı*, 172.

<sup>71</sup> M. Emre Dorman, “Bilimsel Ateizm’e Ateist Düşünürler Tarafından Getirilen Eleştiriler”, *Kaygı. Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi* 18/2 (Eylül 2019), 492.

<sup>72</sup> Çetin, Erol, *Deizm Eleştirisi ve Yapılması Gerekenler* (İstanbul, 2019), 65.

temellendirmelerinde teolojinin vahyi esas alması felsefe karşısında kendisini daha avantajlı kılmaktadır.

## 9. SONUÇ

Deizm'e göre Tanrı evreni kendisi de dâhil dışarıdan müdahaleye ihtiyaç duymayacak kadar mükemmel yaratmış, insana da akıl vermiştir. Bu nedenle deizm, mutlak manada determinist bir sistemi öngörür. Deizmin esas ilgisi de bireylerin ahlak ve davranışları değil doğrudan evrendir. Evren de hakikatin bilgisini insan aklına tecrübî olarak sunmaktadır. Deistler hakikatin bulunmasında aklı yeterli gördüklerinden Tanrı'nın insan için herhangi bir vahiy, peygamber ve din göndermediğini iddia etmişlerdir. Bu kabulden dolayı deistler insanın akıl sayesinde bilim üreterek tüm var oluş amacını gerçekleştirebileceğini ileri sürmüşlerdir. Ancak insanın Rabbi ile münasebetinin en önemli zincirini oluşturan vahiy halkası kopartıldığında insan aklının, heva ve arzularına tabi olmasının önünde hiçbir engel kalmamaktadır.

Deistler küresel ısınma ve sanayileşme gibi çeşitli sebeplerle insanoğlunun (deistlerin sıklıkla vurguladıkları Tanrı'nın kutsal kitabı olan) doğanın mükemmel dengesini haddi aşarak bozduğu gibi aynı insanların Tanrı'nın yazılı ayetlerini de bozup tahrif edebileceğini düşünememişlerdir. İnsan aklı bağınazlıktan uzak, tarafsız bir bakış açısıyla Kur'an'ı incelediğinde vahiy kaynaklı bu kitabın Allah'ın değiştirilmemiş yazılı hakikati olduğunu görebilir.

Akla ve bilime dayalı rasyonel bir dinî-felsefî anlayış olduğu iddiasıyla ortaya çıkan Deizm vahiy, mucize, nübüvvet ve gizemi reddetmektedir. Bunlarla ilgili sorular sorarak itirazlarını ortaya koymaktadır. Ancak tarih boyu insanlığın en büyük sorularından olan Allah'ın tasarım harikası olarak yarattığı evrene bu mükemmel düzeni niçin verdiği, insanı neden farklı yarattığı ve ona niçin akıl verdiği sorularına ikna edici bir cevap veremediği görülmektedir. Dolayısıyla Deizm'in kendi yöntemi, kendisini anlamsız ve gereksiz, sadece insanların uydurduğu bir tür inkârcı ideoloji konumuna getirmektedir.

Tanrı-insan münasebetinde Deizm'in insanın sorumluluğunu hümanizm çerçevesinde değerlendirdiği görülmektedir. İnsan sevgisini temele alan bu anlayışta Tanrı, insandan mutlu olması dışında bir talepte bulunmamaktadır. Deistlere göre Tanrı için yapılacak en büyük ibadet insanlara iyilik etmektir. Çünkü Tanrı mutludur ve insandan da mutlu olmasını istemektedir. Bun-



dan dolayı Tanrı'nın insandan herhangi bir ibadet talep etmesi O'nun mutluluğuna bir şey katmayacağı için gereksiz görülmektedir.

Ancak deistlerin bu konuda Tanrı'nın değil insanın ibadete ihtiyacı olduğu gerçeğini gözden kaçırmışlardır. Allah'ın ibadet dahil hiçbir şeye ihtiyacı yoktur. İbadet, insanın dünya ve ahiret mutluluğu için gereklidir. Müslüman için Allah karşısındaki kulluk ve sorumluluk bilinci ve O'nun verdiği nimetlere karşı şükre dayanan ibadet soyut bir düşünce ve belirsiz derunî bir hislerle açıklanamaz. İbadeti sırf şekilsel ayinlerle ve belli törensel uygulamalarla sınırlandırmak da mümkün değildir.

İbadetin kişinin ruhi ve sosyal hayatını kuşatan olumlu katkıları vardır. Din psikologlarının birçoğu dua ve ibadeti mükemmel bir ruhî tedavi vasıtası olarak görmektedirler. Özellikle oruç ibadetinin merhamet, sabır, hoşgörü ve sevgi gibi başka insanların hâllerini anlamada ve onlarla empati kurmada etkili olduğu tespit edilmiştir. Bunlara ek olarak zekât, kurban, sadaka gibi mali yönü olan ibadetler zor durumda olan ihtiyaçlarını karşılayamayan ve bunun neticesinde açlık ve fakirlik çeken insanların sıkıntılarının çözümüne katkı sağladığı görülmektedir.

Deizm imân kavramını da körü körüne bir taklid olarak düşünmekte, dinlerin bu kavramın arkasına sığınarak insanları kandırmak için kullandığı akıl dışı bir yol olarak görmektedir. Ancak bu eleştirinin İslam'a yöneltilmesi çok büyük bir insafsızlıktır. Çünkü Kur'an ayetleri insanı tefekkür etmeye ve aklını kullanmaya çağırır. İmanın sağlam temeller üzerine inşa edilmesi gerektiğini vurgulamaktadır. Bu durum deistlerin İslam'la ilgili çok yüzeysel bilgiye sahip olduklarını veya hiçbir araştırma zahmetine girmediklerini göstermektedir.

Deizm'in tanrısı, insan için nüfuz edici ve kural koyucu olmayan aşkın bir tanrıdır. Bu aşkınlık insan ve evrenden uzak bir soyutlanma olarak düşünülmektedir. Kur'ânı Kerim'de ifadesini bulan Allah mefhumu ise aşkın (müteal) bir varlık olmakla birlikte insana ve evrene karşı kayıtsız değildir. O evrenin yaratıcısı, her an yaratmayı devam ettiren, insana şah damarından daha yakın olan ve insanların dualarına cevap veren Âlemlerin Rabbi olan Allah'tır. Dolayısıyla Allah ile insan arasındaki bağın kurulması için O'nun aşkın niteliğinden sıyrılmasına gerek yoktur. Buradan hareketle deistlerin, aşkın olan tanrıyla, insan ve evren arasındaki iletişimin gerekliliğini ve mahiyetini tam anlamıyla idrak edemedikleri görülmektedir.

Yüce olarak gördükleri yaratıcının insanı kendi haline bıraktığını imâ etmenin onun yüceliğine yakışıp yakışmadığı hususunda deistlerin ciddi bir şekilde akıl yürütmesi gerekmektedir. Deizm bakış açısıyla ifade edersek insanın

dua, ibadet ve ahlâki duruşla tanrının yardımını talep etmesinin ve her şeye kâdir tanrının da insanın bu isteğine cevap vermesinin onun kemâlîne daha çok yakışacağı söylenebilir. Duanın deizm ve deistlerdeki yeri yeniden sorgulanmalı. Fark varsa belirtilmeli.

Ahirete inanma ve hesap verme noktasında deistlerin ortak bir yaklaşımı yoktur. İnsanın bu dünyada yapıp etmelerinin karşılığı olarak ödül ve cezanın olmasının insan özgürlüğüne bir engel teşkil ettiğini düşünen deistler olduğu gibi insan fiillerinin bir karşılığı olması gerektiğini savunan deistler de vardır. Bu karşılığın ahrette mi dünyada reenkarnasyon şeklinde mi olduğu onların fikirleri açısından ele alınabilir. Ancak insanın ahrette hesap vermesi için bu dünyada yaptıklarını gören bilen ve kaydeden bir tanrı inancı olması gerekmektedir. İşte bu sebeple bazı deistler ahiret konusunda agnostik bir tavır sergilemektedirler.

Tanrı-insan münasebetinin zayıflaması insanoğlunu bunalıma sokmakta ve insan onuruna yakışmayacak farklı arayışlara götürmektedir. İnsanın tanrıyla sağlam ve sıkı bir ilişkisinin olmasını neredeyse imkânsız hale getiren Deizm insanların hem inanç noktasında hem de ruhi açıdan ciddi savrulmalar yaşamalarına neden olmaktadır.

Mevcut haliyle Deizm'in Tanrı-insan münasebetinde vahyi reddedip, akli tek referans kaynağı olarak kabul etmesi, batının bütün kültürel değerlerini, sekülerizm ve liberalizmi meşrulaştıran bir anlayışa dönüşmektedir. Tanrı ile insan arasındaki vahye dayalı bağlar kopartıldığında insanların dini duygu ve düşüncelerini tatmin etmesi ve inançlarını uygulamaya dökmesi de imkânsız hale gelmektedir. Bu açıdan bakıldığında Tanrı'nın insana bir hidayet kaynağı (vahiy) göndermeyeceği, aklın insan için hakikati bulmada yeterli olduğu anlayışı sekülerizme dinsel bir arka plan ve meşruluk kaynağı oluşturmaktadır.

Dinde zorlama yoktur. Dileyen dilediği dine inanır, buna Deizm de dâhildir. Çünkü imân özgür irade ile karar verme ve tercihe dayanır. Ancak deistlerin İslam Dini'ni ve Kur'ân'ı dâhil ederek vahiy, ibadet, peygamberlik, dua gibi dini değerleri akıl ve bilim adına eleştirilerinden ülkemizde de bir kısım gençler dâhil olmak üzere bazı insanların etkilendiği yönünde ciddi iddialar bulunmaktadır.

## 10. KAYNAKÇA

- Kur'ân-ı Kerîm Meâli*. çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 3. Basım, 2009.
- Arslan, Hulusi - Bozkurt, Mustafa. *Sistemantik Kelâm*. Malatya, TDV Yayın., 2018.
- Aydın, Mehmet S. *Din Felsefesi*. İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı, 2002.
- Aygün, Fatma. "Ateizme Yol Açan Başlıca Faktörler". *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 10/2 (30 Aralık 2017), 531-562. <https://doi.org/10.18403/emakalat.345520>
- Bozkurt, Mustafa. *Kelâmî Epistemolojide Haberin Bilgi Değeri*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2019.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-. *El-Câmi 'u's-Sahîh*. nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr. 8 Cilt. b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 2. Basım, 1422/2001.
- Çetin, Erol. *Deizm Eleştirisi ve Yapılması Gerekenler*. İstanbul, Hiper Yayın., 2019.
- Dorman, M. Emre. "Bilimsel Ateizm'e Ateist Düşünürler Tarafından Getirilen Eleştiriler". *Kayı. Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi* 18/2 (Eylül 2019), 480-497.
- Dorman, M Emre. *Deizm ve Eleştirisi: Tarihsel ve Teolojik Bir Yaklaşım*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009.
- Dorman, M. Emre. "Tarihsel ve Teolojik Açından Deizm ve Eleştirisi". *Din Karşıtı Çağdaş Akımlar ve Deizm*. ed. Vecihi Sönmez vd. 217-242. Van: Ensar Neşriyat, 2017.
- Düzgün, Şaban Ali. "Deizm: Öncü İsimler ve Temel Doktrin". *Din Karşıtı Çağdaş Akımlar ve Deizm*. ed. Sönmez Vecihi vd. 3-14. Van, Ensar Neşriyat., 2017.

- Erdem, Hüsameddin. "Deizm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 9/109-111. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Harman, Vezir. "Kelâm İlminin Deizm Eleştirisi Bağlamında Akıl ve Alem Tasavvuru". *Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/1 (2017), 39.
- Harman, Vezir. "Psiko-Sosyal Kelâm: İman Kavramı Bağlamında Duygu, Düşünce ve Davranış Etkileşimi". *Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (NKUIFD)* 1/2 (22 Haziran 2016), 36-71.
- Hick, John. "Peter Byrne. Natural Religion and the Nature of Religion: The Legacy of Deism. Pp. 271 + XV. (London and New York: Routledge, 1989.)". *Religious Studies* 27/3 (Eylül 1991), 425-426.
- Jhonsen, Bob. "Unacceptable Cost of 'Revealed' Religion". *www.deism.com*. Erişim 02 Temmuz 2020. <https://www.deism.com/harrison.htm>
- Karaman, Hayreddin vd. *Kur'an Yolu: Türkçe Meâl ve Tefsir*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2. baskı.
- Kardaş Meryem. "Deizmin İncilinde Tanrı ve Din Tasavvuru". *Din Karşıtı Çağdaş Akımlar Ve Deizm*. ed. Vecihi Sönmez vd. 15-28. Van, Ensar Neşriyat., 2017.
- Keskin, Halife. *İslam Düşüncesinde Allah-Alem İlişkisi*. İstanbul: Beyan Yayınları, 1996.
- Marulcu, Hasan Tevfik. "Enbiyâ 21/30 Bağlamında Kelâm-Belâgat İlişkisi –Ateizm ve Deizme Bir Reddiye–". *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 31 (30 Haziran 2018), 304-325.
- Mâturîdî, Muhammed İbn Muhammed. *Kitâbü't-Tevhîd*. çev. Bekir Topaloğlu. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 3. baskı.
- Paine, Thomas. *Akıl Çağı -Gerçek ve Efsanevi Teoloji Üzerine Bir Araştırma-*. çev. Ali İhsan Dalgıç. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2. Baskı., 2013.
- Pak, Zekeriya. *Kur'an'da Kulluk*. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1999.
- Smith, Cristian. "On 'Moralistic Therapeutic Deism' as U.S. Teenagers' Actual, Tacit, De Facto Religious Faith". <https://www.catholiceducation.org>. Erişim 28 Haziran 2020. <https://www.catholiceducation.org/en/controversy/common-misconceptions/on-moralistic-therapeutic-deism-as-u-s-teenagers-actual-tacit-de-facto-religious-faith.html>
- Stevenson, Leslie. "Deizm". *Eighteen Takes on God*. kitap editörü Leslie Stevenson, 53-58. Oxford University Press, 2019. <https://doi.org/10.1093/oso/9780190066109.003.0007>
- Süheyb Bağatur. "Deizmin Mahiyeti ve Tarihçesi". *Modern Bir Akıl Sapması: Deizm*. İstanbul: Dirayet Kitap, 2019.
- Yaşar, Hasan. "'Akl'ın Mahiyeti ve Modern Bir Akıl Sapması Olarak 'Deizm'". *Modern Bir Akıl Sapması: Deizm*. İstanbul: Dirayet Kitap, 2019.
- Cambridge Dictionary*. Erişim 20 Mayıs 2020. <https://dictionary.cambridge.org/tr/s%C3%B6zl%C3%BCk/ingilizce/deizm>
- Oxford Advanced American Dictionary*. Erişim 20 Mayıs 2020. [https://www.oxfordlearners-dictionaries.com/definition/american\\_english/deizm](https://www.oxfordlearners-dictionaries.com/definition/american_english/deizm)

“Deism: A Revolution in Religion, a Revolution in You”. 11 Mart 2009

“<https://twitter.com>”. 26 Nisan 2020. <https://twitter.com/azyazarozyazarr/status/947220468087615488>

Twitter. “Su Twitter’da”, ts. [https://twitter.com/The\\_Ra1/status/1279147520933969922](https://twitter.com/The_Ra1/status/1279147520933969922)

[www.deism.com](http://www.deism.com). “World Union of Deists (WUD)”. Erişim 21 Mayıs 2020. [https://www.deism.com/deism\\_defined.htm](https://www.deism.com/deism_defined.htm)





## TEZ İNCELEME | THESIS REVIEW

(Bu Makalenin intihal içermediği benzerlik tarama programlarıyla teyit edilmiştir. / The similarity that this article does not contain plagiarism, has been confirmed by plagiarism checker programs.)

Gönderim Tarihi: 14.09.2020 | Kabul Tarihi: 8.12.2020

# Bid'at ve Hurafelerin Ortaya Çıkış Sebepleri\*

- The Reasons Of Emergence Of Bid'ah And Superstitions-

Leyla YILDIRIM\*\* – Fikret KARAMAN\*\*\*

**Atıf/Citation:** Yıldırım, Leyla; Karaman, Fikret. "Bid'at ve Hurafelerin Ortaya Çıkış Sebepleri / The Reasons Of Emergence Of Bid'ah And Superstitions". *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi/ Journal of Mesned Divinity Researches*, (Güz 2020-2): 471-489.

### Öz:

Bid'at; dinin aslından olmadığı halde inanç ve ibadet alanında sonradan icat edilen inanış ve davranışları ifade etmektedir. Hurafe ise, bazı insanlar tarafından ortaya atılan, kendisinden uğur veya uğursuzluk, zarar ya da yarar geleceğine inanılan eylem ve davranışlar şeklinde tanımlanmıştır. Bid'at ve hurafelerin ortaya çıkış sebepleri dini etmen ve kültürel etmen başlığı altında irdelenmiştir. Dini etmenler ilahi dinlerden gelenler ve ilahi olmayan dinlerden gelen bid'at ve hurafeler başlığı altında sunulmuştur. Kültürel etmenlerden kaynaklanan bid'at ve hurafelerde, eşyanın mahiyetini ve doğa kanunlarını bilmemek, geleceği bilmek arzusu, korku ve hurafelerle ilgili yayınlar ve reklamlar etkili olmuştur. Çağımızda da bid'at ve hurafeler her geçen gün artarak dini, sosyal ve kültürel hayatımızı etkilemeye devam etmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Bid'at, Hurafe, Din, Kültür, Psikoloji.

### Abstract:

Bid'ah refers to beliefs and behaviors that were later invented in the fields of faith and worship, although they are not inherent in religion. On the other hand substitution is defined as action and behavior, believed to be fortune or misfortune and beneficial or harm, that put forward by some people. The reasons of emergence of bid'ah and substitutions were scrutinized under the heading of religious and cultural factors. Religious factors were presented under the heading of bid'ah and substitutions that derive from divine religion and non-divine religion. Not knowing essence of goods and laws of nature, desire to know the feature, publications and advertisements related to fear and substitutions were be effective in bid'ah and substitutions that stem from cultural factor.

\* Bu makale Prof. Dr. Fikret Karaman'ın danışmanlığında Leyla Yıldırım'ın "Bid'atler, Hurafeler ve Malatya Örneği" isimli yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

\*\* Vaiz, Elazığ-Kovancılar Müftülüğü, lyildirim441981@gmail.com, Orcid: 0000-0002-3515-6190.

\*\*\* Prof. Dr., İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, fikret.karaman@inonu.edu.tr, Orcid: 0000-0002-5640-2901.

In our era, bid'ah and superstitions continue to affect our religious, social and cultural life with each passing day.

**Key Words:** Bid'ah, Substitutions, Religion, Culture, Psychology.

## 1. GİRİŞ

Arapça'da "icat etmek, örneği olmaksızın yapıp ortaya koymak, inşa etmek" anlamlarına gelen "b-d-a" kökünden türeyen bid'at, "daha önce benzeri bulunmayıp sonradan ortaya çıkan (muhtes) şey" anlamına gelir. Bir başka anlamı ise yeni bir iş yapmak veya bir şeyi icat etmektir. <sup>1</sup>Dini bir terim olarak, bid'at, Hz. Peygamber (s.a.s)'den sonra ortaya çıkan, Kitap ve Sünnette hükmü bulunmayan, dolayısıyla dini bir delile dayanmayan, ayrıca ashâbın, tabiinin ve müçtehit imamların görüşlerine aykırı olan anlayış, fikir, fiil ve davranışlar şeklinde tanımlanmıştır.<sup>2</sup>

"H-r-f" (Harefe), kökünden türemiş bir isim olan hurafe kelimesi, akla ve gerçeğe aykırı olan düşünce, hoş etki bırakan yalan söz, haber ve eylem demektir.<sup>3</sup> Bir başka ifade ile dinin özünde olmayan, bir takım yollarla sonradan dine sokulan, toplumda dini inanç ve ibadet gibi kabul gören söz, fiil ve davranışlardır.<sup>4</sup> Bu bağlamda hurafe, "boş inanç" ve bilgi alanının dışında kalan, gerçekle bağlantısı bulunmayan varsayımlara inanmaktır.<sup>5</sup> İslâm dini açısından değerlendirdiğimizde; Kur'ân-ı Kerîm ve hadislerle dayanmayan uydurulmuş masallar hurafe kapsamına girer.<sup>6</sup> Bunlar; din adına ileri sürülüp benimsenen, fakat bilimsel temeli olmayan şeylerdir.<sup>7</sup> Diğer bir ifade ile hurafe, medeniyetin ilerleyişi sonucunda inanç biçimlerinin farklılaşması ile birlikte ortaya çıkmıştır.<sup>8</sup>

<sup>1</sup> Ferit Devellioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Sözlük* (Ankara: Kurtuluş Ofset Basımevi, 1986).233. "Büyük Larousse Sözlük ve Ansiklopedisi" (İstanbul: Gelişim Yayınları, t.y.).50.

<sup>2</sup> Mehmet Zeki Pakalın, "Bid'at", *Osmanlı Tarih Deyimleri Sözlüğü* (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1983).256.

<sup>3</sup> Bekir Topaloğlu - İlyas Çelebi, *Kelam Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2010). 132, Ebi Mansur Muhammed b. Ahmed el-Ezheri, *Mu'cemuTehzibu'l Luğati* (Beyrut: Dar el-Marefah, 2001). 1015.

<sup>4</sup> Abdul Celil Candan, "Hurafe", *Bid'at ve Batıl İnançlar Ansiklopedisi* (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2010). 360.

<sup>5</sup> Orhan Haçerlioğlu, "İslam İnançları Sözlüğü" (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1975).109.

<sup>6</sup> Orhan Haçerlioğlu, "İslam İnançları Sözlüğü".168.

<sup>7</sup> *Eğitim Ansiklopedisi* (Ankara: Ansiklopedi Yayınevi, 1966). 41.

<sup>8</sup> Ali Murat Yel, "Hurafe", *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998).381.



İlahi dinlerden Yahudilik ve Hıristiyanlıkta bu tür davranışların olağan hale geldiğini söylemek mümkündür. İlahi olmayan dinlerde de hurafeler hep var olmuştur. Bu bağlamda Hinduizm, Budizm, Şintoizm, Şamanizm, Maniheizm, Zerdüştlük gibi dinlerin inanç sistemleri de doğrudan hurafenin kaynağını beslemişlerdir.<sup>9</sup>

Özellikle dinler tarihi incelemeleri, toplumların, dinden uzaklaşıp dinin yerine hurafe ve cahilî kalıntıları benimsediklerini çeşitli örneklerle dile getirirler. Halk tabakalarının eski dinlerinin tören ve geleneklerinden ayrılmadıklarını, bütün kitaplı dinlerin tarihleri göstermektedir. Peygamberin öğrettikleri dinin esasına sadık olan din bilginleri, her yerde bu hurafelerle mücadele etmişler, insanları bunlardan uzaklaştırmaya çalışmışlardır.<sup>10</sup>

Sosyal hayatın her alanında var olan hurafeler, eski inançlardan arta kalan kırıntıların, din, örf, adet ve kültür olarak ortaya çıkmasıdır. Her toplumda var olan hurafelerin dinle bağlantılarının olup olmadığı incelenmiş, insanların istifadesine sunulmuştur.<sup>11</sup>

21. yüzyılın ilk çeyreğini oluşturan bu günlerde, hurafe ve bid'atların varlığı bir realitedir. Nitekim araştırmanın amacı da, halk arasında yaşayan bid'at ve hurafelerin ortaya çıkış sebebinin tespiti ve bu tür anlayışların itikadi yönden nasıl sorun oluşturduğunu belirlemeye çalışmaktır. Böylece bu yanlış uygulama ve inanışların kaynağı belirlenip, İslam kültüründen ayıklanması durumunda İslamiyet'in ne kadar sade, arı duru ve hayatın akışına uygun bir din olduğu daha iyi anlaşılacaktır.

## 2. DİNİ ETMENLER

İlahi dinlerin esas ve ilkelerinden sapmalar, her devir ve toplumda olmuştur. Bir dinin ibadet, ayin ve ritüelleri başka bir dini etkilediği gibi hurafe ve bid'atların da hastalık gibi geçtiği görülmektedir. Bu tür anlayışlar genellikle sahil dini metinlere, inançlara ve değerlere ilgisiz kaldığı zamanlarda daha belirgin hale gelmiştir. Bu bağlamda Yahudilik ve Hıristiyanlıktan gelen bazı bid'at ve hurafelerinde İslam dinine geçtiği görülmektedir. Bu sapmalar ilahi din kaynaklı olabileceği gibi ilahi olmayan din kaynaklı olması da mümkündür.

<sup>9</sup> Fikret Karaman, *İslami İnanç Değerleri ve Çağdaş Dini Akımlar* (Ankara: TDV, 2016). 181.

<sup>10</sup> Abdulkadir İnan, *Hurafeler ve Menşeleri* (Ankara, 1962). 3.

<sup>11</sup> Fatma Yılmaz, *Din Eğitimi Işığında Kadınlar Arasında Yaşayan Hurafeler* (İstanbul: Cihan Yayınları, 2008).23.

### 2.1. İlahi Din Kaynaklı Bid'at ve Hurafeler

Yahudi ve Hıristiyanlık gibi ilahi olan dinlerden gelen bazı bid'at ve hurafelerin İslam dinine geçtiği görülmektedir. Beni İsrail peygamberleri, fetiş-tılsımlarını kesin olarak yasaklamışlardır. Ahdi Atik'te Yakup peygamber, ehli beytine yanlarında bulunan garip tanrıları ve şirk sembollerini uzaklaştırmalarını istemiş, onlar ellerindeki ve kulaklarındaki küpeleri Yakup'a vermişlerdir. (Tekvin 35/2-4) Bu metindeki "garip tanrılar" fetiş mahiyetindeki tılsım muskalarıdır. İslam dininde yasak olan tılsım ve afsunların kaynağı hiç şüphesiz Yahudilerin "kabala" denilen mistik ve skolastik felsefeleri olabilir.<sup>12</sup> Ayrıca yaratılışla ilgili yorumlara ve Yahudilerin, kaynağı pek açık olmayan kitaplarına bakıldığında da Hz. Âdem'in yalnızca, insanlar arasında bir tek günah işlemiş biricik insan olarak değil, büyük bir şahit olarak da övgüyle anılmaktadır. Öldüğü zaman onu gömmek için Gök'ten meleklerin indiğini ve hatta Hz. Âdem'le Hz. Şit'in yaşadığı çağlarda ölümlerinin bedenlerinin çürümediğini, Hz. Şit'in ölümünden sonra ise bu durumun değiştiğini, o güne kadar yemyeşil olan dağların çorak kayalıklara dönüştüğünü iddia etmektedirler.<sup>13</sup> Yahudilikten geçen bir takım atasözleri de biz de kullanılmaktadır. Para verene selam verilir, kesik görmek istenilen el öpülür, maliyeti az olandan çok ver, konuşmayanı tanı duyamaz; onur ile para, ikincisi daima başta gelir gibi sözler Yahudilikten bizlere geçmiştir.

Yahudilik'te en eski hurafelerden biri nazar kavramının tahrifidir. Bu inanca göre önemli şahsiyetler, güzel kadınlar ve yeni doğan bebekler kötü insanların nazarına maruz kalmaya elverişlidirler. Nazardan korunmak için metalden yapılmış, üzerinde dualar yazılı el şeklinde muskalar yapılmıştır. İkinci yaygın hurafeleri el falına bakarak insanın geleceğini okumadır. Yahudilik'teki hurafe inançların çoğu çocukla ilgilidir. Çocuğun erkek olması için anne hamilelik sırasında her Cuma bir erkek adı telaffuz eder. Doğumun gerçekleşeceği odaya kötü cinler girmesin diye yere tebeşirle bir daire çizilir, dişi cin Lilil'ten korunmak için kadının yatağının altına muska konur. Tevrat'ın yere düşmesi felakete, köpeğin uluması ölüme, ayın tutulması belaya işaretler.<sup>14</sup>

Toplumlar ve dinler arasında ortak kabul gören hurafeler vardır. Farklı inançlara sahip insanlar aynı yeri kutsal kabul edip aynı ziyaret mekânını şifa verici olarak kabul etmişlerdir. İlahi dinlerden bir diğeri olan Hıristiyanlıkta ise su kenarlarını kutsal kabul etmek gibi eski dinlerin kalıntısı olarak devam eden

<sup>13</sup> Martin Lings, *Antik İnançlar Modern Hurafeler*, trc. Nabi Avcı (İstanbul: Ağaç Yayınları, 1991). 32.

<sup>14</sup> Ali Murat Yel, "Hurafe".381.

hurafeler mevcuttur. Bu bağlamda İstanbul'daki ayazmalar (Hıristiyanlıkta kutsal kabul edilen pınar ve çeşmeler) Bizans paganizminin hatıralarıdır.<sup>15</sup> İslam toplumlarında ve Türkiye'de de, şifalı olmasından ziyade dini tesirinden dolayı kutsal kabul edilen ve zemzem suyu gibi telakki edilen suların olduğuna inanılmaktadır. Bu algı genellikle evliya türbesi yakınında ve adak yerlerinde bulunan suların her hastalığa şifa olduğu şeklinde yoğunlaşmıştır. Bu nedenle türbeyi ziyarete gelenlere içirilmektedir.<sup>16</sup>

Bir diğer örnek ise, doğum yılı ve günü kesin olarak bilinmeyen Hz. İsa'nın, Romalıların İran'dan aldıkları Mitra dinindeki ölümsüz Güneş Tanrısının doğum günü ile aynı gün kutlanması gösterilebilir. Dördüncü asırda Hıristiyanlık zafer kazandıktan sonra putperest Roma bayramı, Hz. İsa'nın doğum günü olarak kilise tarafından kabul edilmiş, Hıristiyanlıkla beraber başka ülkelere yayılmıştır.<sup>17</sup> Günümüzde Müslüman toplumlarında da bu bayram kutlanmaktadır. Müslümanların yılbaşı ve benzeri etkinlikler noktasında daha hassas davranması gerektiğini dile getiren Gündoğar, bu konuyu şöyle özetlemektedir: "Müslümanlar İslami bir duruş sergilemeli ve bilinçli bir şekilde kendi kültürlerine değer vermelilerdir. Bu durumda hassas davranılmadığı takdirde zaten var olan kültürel yozlaşmaya bir nevi bizde katkıda bulunmuş oluruz."<sup>18</sup>

Eski Şamanist kavimlerin ağaç kültü, Hıristiyanlara geçerek "Noel Ağacı" olmuştur. Günümüzde de sadece Hıristiyanların değil Hıristiyan olmayan milletlerin de Noel zamanında çam ağaçlarını süslemeleri ve bu ağaçların kutsallaştırılması, evlerde ve mağazalarda bunlara en önemli yerlerin tahsis edilmesinde, Hıristiyanlığın etkisinin canlı olduğunu göstermektedir. Bu tür inançların, insanların sağlıklı bir inanca sahip olmaları için dinin asıl kaynakları incelenip ilim adamları tarafından değerlendirilmesi isabetli olacaktır.<sup>19</sup>

Tüm bunlarla beraber bütün dinlerde bir "üç dünya" öğretisi de vardır: Ruhun, canın ve bedenın dünyası. Can ve beden "bu dünya" dediğimiz şeyi oluştururlar. Ruh dünyası ise, bu dünyanın ötesindedir ve beşeri melekelerin kapsamı dışındadır. Can ile ruh arasındaki rabıtayı sağlayan araç, zekâ denilen insanüstü bir melekedir. Bu Hıristiyanlık ve İslam'da "Kalp gözü" diye adlan-

<sup>15</sup> İnan, *Hurafeler ve Menşeleri*. 16.

<sup>16</sup> Atilla Türkyılmaz, "İslamiyet Öncesi Türklerde Su Kültü ve Günümüze Yansımaları", *Bilim Kültür- Uluslar arası Kültür Araştırmaları Dergisi*, 4 (2013). 96.

<sup>17</sup> Abdurrahman Küçük v.dğr., *Dinler Tarihi*, 4. Baskı (Ankara: Berikan Yayınevi, 2012).265-266.

<sup>18</sup> "Prof. Dr. Hamdi Gündoğar'dan "Yılbaşı Uyarısı: Müslüman'ın Görevi Kendine Özgü İslam Kültürünü Yaşamaktır", *İslami Analiz*, erişim: 23 Haziran 2020, <http://www.islamianaliz.com/h/62267>.

<sup>19</sup> Bedir Karani, *Hurafelere Karşı Eğitim ve Bilim*.(İstanbul: Ravza Yayınları, 2015). 22.

dırılan bir melekedir. Hıristiyanlıkta da bu iki simge birleştirilmiştir, çünkü şeytan cennetten düşerken alındaki gözünün dünyaya zümrüt şeklinde düştüğü ve bu zümrüdün sonradan Hz. İsa'nın son akşam yemeğinde kullandığı kâseye oyularak yerleştirildiği yolunda bir inanış tarzı ortaya çıkmıştır.<sup>20</sup>

Hıristiyanlıktan İslam'a, misyonerlik faaliyetlerinin etkisiyle de birçok hurafeler girmiştir. Bilhassa bu dinin ve mensuplarının bazı yanlış söz ve ifadeleri, atasözleri veya güzel söz şeklinde kültürümüzde yer etmiştir. Halk arasında kullanılan, "Allah-baba bizi korusun. İslam dini kılıçla yayılmıştır. Müslümanları İslam dini geri bırakmıştır, her koyun kendi bacağından asılır, üzümü ye bağını sorma, cehennem kapısını hocalar açacak, inanma dostuna saman kor postuna, yiğidin silahı inkardır gibi sözler bunlardan sadece birkaçıdır. Aynı zamanda bazı misyoner teşkilatları halka çeşitli bildiri ve broşürleri dağıtmak suretiyle, ayrıca son yıllarda teknolojinin yaygın kullanılmasıyla internet üzerinden insanların itikadını sarsmaya çalışmaktadırlar. Bununla beraber Hıristiyan ibadet yerleri olan kiliselerde mum yakmak, yukarı da zikredildiği üzere ayazmalardan şifa bekleyerek su içmek, buralarda bulunan havuzlara dilek tutarak para atmak, türbelerde dilek tutup bez bağlamak ve Hıristiyanlıkta yaygın olan şirinlik muskaları yaptırılması, iki bayram arasında nikah kıyılmaması, kapı eşğine nal çakılması, kurşun ve bakla dökülmesi gibi uygulamalar, Müslümanlar arasında yaygın olan hurafeler olup çeşitli yollarla Hıristiyanlıktan İslam kültürüne geçmiştir.<sup>21</sup> Yine bu bağlamda yedinci çocuğun şifa verme gücünün olduğu, cadıların büyü yapmak için kullandığına inanılan sağ işaret parmağının kullanılmaması, evlerin kapılarına at nalı asılması, uğursuzluk getireceğine inanılmasından dolayı on üç sayısının kullanılmaması, aynanın kırılmasının uğursuzluk getireceği, kötü ruhları savmak için ahşap bir nesneye vurulması, baykuşun ötüşünün ölüm habercisi olduğu, kara kedi görenlerin belaya maruz kalacağı, ölü ruhunun geri dönmesini önlemek için siyah giyilmesi gerektiği gibi hurafeler hıristiyanlıktan geçmiştir.<sup>22</sup>

## 2.2. İlahi Olmayan Dinlerden Gelen Bid'at ve Hurafeler

İslâmiyet, Asr-ı Saâdet döneminde Arabistan yarımadasının dışına çıkmamıştır. Ancak hicri birinci asrın sonlarına doğru Suriye, İran, Irak ve Mısır gibi büyük ülkeler fethedilmiştir. Araplar sade bir hayata ve pek karmaşık olmayan dinî anlayışa sahip olmalarına rağmen İslâm topraklarına katılan yeni ülkeler eski din, kültür ve medeniyetlerin, birçok inanç ve düşüncenin beşiği

<sup>20</sup> Lings, *Antik İnançlar Modern Hurafeler*. 38.

<sup>21</sup> Karani, *Hurafelere Karşı Eğitim ve Bilim*. 54.

<sup>22</sup> Ali Murat Yel, "Hurafe"..381.

konumunda idi.<sup>23</sup>İslâm coğrafyasına giren bu yeni toplumların kökleşmiş fikirlerini, eski inançlarını, atalarından kalan adet, gelenek ve göreneklerini temelden atmaları mümkün olmamıştır. Çünkü kendisine uzun süre inanılan bir husus zahiren terk edilse bile onun zihinlerde bırakmış olduğu iz kolayca sili-nemezdi. Şayet bu inanç toplum içinde yerleşmişse onun ortadan kalkması daha da zordur.<sup>24</sup>

Nitekim İslâm tarihi boyunca böyle olmuştur. İslâmiyet'i kabul eden çeşitli din mensupları eski dinlerine ait bazı telâkkileri bırakmamış, Müslüman olunca da devam ettirmiş ve diğer Müslümanlara da aktarmışlardır. Dinin kendisiyle hiçbir ilgisi olmayan bu anlayışlar zamanla diğer Müslümanlar tarafından da benimsenmiş ve böylece asırlar boyu İslâmî bir inançmış gibi yaşatılmıştır.<sup>25</sup>

Cahiliye devri Araplarını da bu bağlamda değerlendirdiğimizde bu tür eylemleri görmemiz mümkündür. Örneğin uğura, uğursuzluğa ve cinlerle ilgili çeşitli hurafelere inanıyorlardı. Cinlerin kertenkele, kirpi, deve kuşu, tarla faresi, tavşan gibi hayvanların şekline bürünerek insanlara görüldüğüne inanılması, karga vb. kuşların uğursuz addedilmesi, göz değmesinin insanlar üzerinde etkili olması bu dönemdeki inançlar arasında zikredilir.<sup>26</sup> Bu inançlarının etkileri daha sonra da devam etmiştir.

Bununla beraber erken dönemlerden itibaren Orta Asya Türk dünyasının bazı bölgelerine sokulmuş olan Zerdüştlük ve Mazdeizm'in İslamiyet'ten sonra Azerbaycan ve Anadolu'da Şiilik şeklinde devam ettiği kabul edilmektedir. Yine araştırmalar Türkler'in İslamiyet'i doğrudan Araplardan değil de daha ziyade Acemlerden aldıklarını haber vermektedir. Çünkü bu dönemde İranlılar İslamiyet'e dört yüzyıl kadar önce intisap etmiş ve bu zaman zarfında Ehl-i sünnet akidesi yanında Şii ve Bâtını anlayışlara da sahip olmuşlardır. Hatta Türkler'in İslamiyet'i kabul etmelerinde ve göçlerinde Sünni din adamları kadar Şii din adamlarının da etkisinin olduğu, davranışlarında Sünnilik kadar Şiilik izlerinin görüldüğü bildirilmektedir.<sup>27</sup>

<sup>23</sup> Bekir Topaloğlu, *Kelam İlmine Giriş* (İstanbul: Damla Yayınları, 1993). 21.

<sup>24</sup> M. Şemsettin Günaltay, *Hurafeler ve İslam Gerçeği* (İstanbul: Marifet Yayınları, 1997). 88-92-102.

<sup>25</sup> Abdullah Çobanoğlu, *Halk Arasında Yaşayan Hurafeler Üzerine Bir Alan Araştırması*. (Uludağ Üniversitesi, 2006). 27.

<sup>26</sup> Yusuf Şevki Yavuz, "Hurafe", *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998). 383.

<sup>27</sup> Hatice K. Arpaguş, *Osmanlı ve Geleneksel İslam*, 1. Bs (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2014). 280-281-282.

İslam'a giren hurafelerin bir kısmı, İran kaynaklıdır. İran bölgesindeki insanlar, eski dini inançlarını unutamamışlar, o hal ve inançlarını taşıyarak İslam'a girmişlerdir. Daha sonra bunlara Hint ve Yunan felsefesi de eklenmiştir. Müslümanlar, Kadisiye zaferinde İran Devletine büyük bir darbe vurarak siyasi hükümranlığına son vermiş ise de İran kendi felsefesinde bir değişiklik yapmamıştır. İslamiyet'in ulu ve sade hükümleri İranlılarca tam benimsenememiştir. Bu nedenle zaman zaman İranlıların kurdukları mezhep ve fırkalar, İslam inancını batıl fikirlerle etkilemeye çalışmışlardır.<sup>28</sup>

Türlere gelince bunlar da ilk dönemlerde Şamanizm'den İslamiyet'e geçişi yüzyıllar öncesine dayanmakla birlikte günümüzde Şamanizm'den kalan birçok adet ve geleneğin hala yaşatıldığı görünmektedir. Örneğin, bir kimse yola çıkmadan ardından su döküldüğünde, su gibi akıcı şekilde gidip geleceğine inanılır. Kurşun dökme geleneğiyle, hayatımızdaki olumsuz şeylerin, nazarın ve ağrının çıkıp gideceğine inanılır. Bazı kaynaklarda, Şamanizm'den gelen bu hurafeler "Kut dökme" ya da "Kut kuyma" olarak da tanınmıştır.<sup>29</sup> Fal baktırma olayı da Şamanizm inancında var olan ve kolayca bırakılmayan bir alışkanlık halini almıştır.<sup>30</sup>

Şamanizm'de insanlar ruhlar arasında aracılık yapan, ayin ve törenleri yöneten, "kam" adını verdikleri kişiler vardı. Türkler Müslüman olduktan sonra kamlar yeni hayat şartlarına ve dine uymak için muska(bitig)lar kullanmışlar, eski şaman dualarına peygamberlerin, meleklerin, evliya ve şeyhlerin adlarını eklemişlerdir.<sup>31</sup>

Dinler tarihi araştırmacıları hurafe ve batıl inanışların hemen hepsinin temelinde ecdada bağlılık, ateş, su, orman ve ağacı kutsal kabul etmenin derin izlerinin bulunduğunu bildirmektedirler. Bazı yaratıklarda üstün güç ve nitelikler görerek, onların yakınlığını elde etmek için onlara belli zamanlarda kurbanlar sunmak gibi yanlış inançlar, insanlığın, tarih içinde sıkça görülen yanılgısı olmuştur. Kendilerini bu yanlış ve yanılgıdan kurtarmaya çalışan peygamberleri ve inananları "uğursuzluk" sebebi olarak suçlayan milletler bile görülmüştür.<sup>32</sup>

<sup>28</sup> Günaltay, *Hurafeler ve İslam Gerçeği*. 93-103-104.

<sup>29</sup> Güliz Ulu, *Batıl İnançların Çin Toplum Yaşamına Etkisi* (Ankara Üniversitesi, 2012).79.

<sup>30</sup> İnan, *Tarihte ve Bugün Şamanizm*. 159.

<sup>31</sup> İnan, *Tarihte ve Bugün Şamanizm*. 73.

<sup>32</sup> İsmail Lütfü Çakan, *Hurafeler ve Batıl İnanışlar* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2016).15.

Ateşe bakıp kehanette bulunmak Türklerde çok eski bir görenektir. Yine ateşe bakıp fal açmak, Orta Asya Türklerinde çok yaygın bir adet olmuştur. Şamanistlerin inançlarına göre, ateş her şeyi temizler ve kötü ruhları kovardı.<sup>33</sup> Şamanlar törenlerinde de ateşi öven ilahiler söylerler, “Göktürkler de ateşin kutsallığına inanırlar, ocağa saygı ve tazim gösterirlerdi”. Anadolu’da da ocağın tütmesi mutluluk alameti olarak bilinmektedir. Müslüman Kırgız ve Kazakların düğün törenlerinde de ateş ve ocak, Şamanistlerde olduğu gibi önemli bir öğedir.<sup>34</sup> Tedavi ile ilgili tütsü, kurşun dökme, dağlama vb. uygulamalarda ateş ile ilgili olup bu inanca dayanmaktadır.<sup>35</sup> İnsanların öldükleri yerde ve mezarlarında ateş ve mum yakmak bir çeşit kurban sayılırdı.<sup>36</sup> Eski İran inançlarının belirtisi olarak yayılmış Hidrellez günü, ateşler yakılıp etrafında halaylar çekilir. Ateşin üzerinden atlanır.<sup>37</sup> Anadolu’da yaygın olan parpı, alazlama, tütsü, dağlama, kurşun dökme, mum yakma, mezarlarda ateş yakma da bu inanca dayanmaktadır.

Su, Türkler için çok önemlidir. Dolayısıyla Türklerin Orta Asya’dan Anadolu’ya doğru göç etmelerinin temelinde ülkelerinde verimli toprakların ve suyun olmayışının önemli bir etken olduğu bilinmektedir. El-Biruni (ö.1048) “el-Asaru’l-Bakiyye” adlı eserinde, Oğuzların bereketli bir pınarın yanındaki kayaya taptıklarını ve secde ettiklerini yazmıştır.<sup>38</sup> Günümüzde Türkler, buldukları yerde bir sıkıntı ve zorluk yaşadıklarında kutsal saydıkları su mekânlarına gitmektedirler. Kutsiyet atfedilen su ve pınarlar, şehit, veli gibi kişilerin türbesi ile yan yana bulunmaktadır.<sup>39</sup> Kendisine su verene, “su gibi aziz ol” demekle, dün olduğu gibi bugün de suyu “aziz” saymaktadır.<sup>40</sup> Bütün bunların, su ile ilgili eski Türk inanç ve pratiklerinin farklı biçimlerde, günümüzde de varlığını sürdürdüğünü göstermektedir.<sup>41</sup> Günümüzde kutsal kabul edilen bereketli ve uğurlu sayılan pınarlar, dileği kabul olsun diye bazı camilerdeki şadırvanlara ve havuzlara madeni para atma adeti de bu inançtan kaynaklanmaktadır.

<sup>33</sup> İnan, *Tarihte ve Bugün Şamanizm*. 67-68.

<sup>34</sup> Abdulkadir İnan, *Eski Türk Dini Tarihi* (İstanbul: Kültür Bakanlığı, 1976). 45.

<sup>35</sup> İnan, *Hurafeler ve Menşeleri*. 64.

<sup>36</sup> İnan, *Hurafeler ve Menşeleri*. 42-43.

<sup>37</sup> Sedat Örneç, “Hidrellez”, *Etnoloji Sözlüğü* (Ankara, 1971). 24.

<sup>38</sup> İnan, *Eski Türk Dini Tarihi*. 31.

<sup>39</sup> İskender Oymak, “Anadolu’da Su Kültürünün İzleri”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1 (2010): 15.

<sup>40</sup> Turgut Akpınar, *Türkler’in Din ve Hukuk Tarihi*, 2. Bs (Ankara: İletişim Yayınları, 1999). 81.

<sup>41</sup> Yaşar Kalafat, *Doğu Anadolu’da Eski Türk İnançlarının İzleri* (Ankara: Atatürk Kültür Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Atatürk Kültür Merkezi Yayını, 1995). 56.

Ağacın kutsallaştırılması inancı, en eski kavim ve dinlerin hemen hepsinde rastlanan bir durumdur. Günümüzde de görülmesine rağmen eski devirlere ait bir inanç şeklinde devam etmektedir. Eski Yunanda, ağaçlarla birlikte doğup ölen ağaç perilerinin olduğuna inanılmaktadır. Eski Mısırdaki "sikomor" (firavun inciri), tanrıları barındıran ağaç olarak kabul edilmektedir. Hz. Âdem'in cennette karşılaştığı bilgi ağacı olarak zikredilen hayat ağacı bunlardan biridir.<sup>42</sup> Eski Türklerde ağaç ve ormana saygı yaygın bir inanış idi. Bu sebeple bazı ağaçları takdis etmişler, özellikle kayın ağacını efsunlarında buldurmışlardır. Kayın ağacı Altayların dualarında anılmıştır ve bu ağaç koruyucu olarak kabul edilmiştir. Çocuğu olmayan kadınlar da ağaçların dibine giderek dua etmişlerdir.<sup>43</sup> Müslüman Oğuzların ağaçla ilgili geleneği koruduklarını folklorla beraber kitaplarda da görmekteyiz. 15. Yüzyılda tespit edildiği tahmin edilen Dede Korkut kitabında Korkut Ata, ağacın kesilmemesi için dua ediyor. İran'da Karakoyunlu Türkleri arasında da orman inancı görülmüştür. Bunlar, Şamanizm'in orman inancı ile birlikte birçok hurafeyi İslam'a taşımışlardır. Şamanizm geleneklerini bilhassa halkla iç içe olan ve halkın duygu yönüne hitabeden cahil dervişler yaymışlardır.<sup>44</sup> Ağaç ve orman inancına bağlı olarak bazı kuşlar ve hayvanlar da eski Türkler, eski Mısırlılar, Hintliler ve Zerdüşter tarafından kutsal kabul edilmiştir. Eski Türklerle bu inançlar muhtemelen İran, Hindistan ve Mezopotamya yöresinden aktarılmıştır.<sup>45</sup> Bugün de her yıl çam ağaçlarının dükkânların ve evlerin köşelerini süslemesi, bazı ağaçların kutsal kabul edilerek bez bağlamak suretiyle dilek tutulması ağaç inancının izlerinin yansımasıdır.

Yazı işaretlerinin(hiyeroglif, harf, rakam) esrarengiz, sihirle kuvvet ihtiva edildiğine dair inancın kaynağı, karanlık devirlere kadar uzanır. Yazının mahiyetini bilmeyen kavimler, yazıyı bilen kavimlerin deri, tablet, tahta ve başka nesnelere çizdikleri çizgilerle gaipten haber aldıklarına inanırlardı. Böylece yazı işaretleri, ilkel insanlara korku telkin etmiş, bıraktığı derin izler günümüze kadar gelmiştir. Anadolu'da da bu tür muskalara rastlanmaktadır.<sup>46</sup>

"Muska"ların Budist, Maniheizt, Müslüman Uygurlarda kelimeler ve formüller değiştirilerek devam ettiğini biliyoruz. Bu anlayış, fetişizm devrinin

<sup>42</sup> Hikmet Tanyu, "Ağaç", *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988). 456-457.

<sup>43</sup> İnan, *Eski Türk Dini Tarihi*. 38-39.

<sup>44</sup> İnan, *Hurafeler ve Menşeleri*. 19.

<sup>45</sup> Karani, *Hurafelere Karşı Eğitim ve Bilim*. 42.

<sup>46</sup> İnan, *Hurafeler ve Menşeleri*. 59-60.



bıraktığı hurafedir. Bunun kaynağı Babil-Asur ve Mısır'ın en eski devirlerinde görülür.<sup>47</sup>

Bugün halkın arasında eski Babil ve Mısır müşrikleri ile eski Türk Budist ve Şamanistlerin kullandıkları put, afsun ve tılsımlarından hiç farkı olmayan tılsım ve afsun öğreten pek çok kitap ve risaleler bulunmaktadır. Bu risalelerde düşmanı öldürmek, mal ve mülkünü imha etmek, birinin kalbini kazanmak, servetini ele geçirmek ve cinleri kendi hizmetinde kullanmak gibi işler için afsun ve tılsımlar öğretilmektedir. Bilgisiz müminleri kandırmak için de içine Kur'an-ı Kerim'den ayetler, Esmâ-i Hüsnâ ve mübarek dualar karıştırmışlardır. Bu kitaplar arasından Şemsül-Maarif-il-Kübra ve Kenzül-Havas'ı örnek olarak göstermek mümkündür.<sup>48</sup>

### 3. KÜLTÜREL ETMENLER

“Kültür” sözcüğü Latince “colere”, ekip biçmek sözcüğünden geldiği kabul edilmektedir. Terim olarak kültür; bireyin düşünsel, inançsal ve duygusal etkinlikleri sonucunda ortaya çıkan yaratılar, değerler ve nesiller boyu aktarılan davranışlar bütünüdür. Diğer bir ifade ile kültür: insan tarafından üretilen, öğrenilip aktarılabilen, değişen ve değiştiren, ideali işaretleyen anlam haritalarıdır.<sup>49</sup> Kültür kavramı yaklaşık yüz elli yıldan beri kullanılmaktadır. Bu kavram, insanlık tarihi kadar eski olmakla birlikte bir toplumun, toplum yapısı ve etkilerini ifade etmek bakımından yeni bir olgudur. Kültürel olanın en temel unsurlarının başında kurumlar gelmektedir. Kurum, kısaca, insanların yaşam tarzlarının örgütlenmiş bir parçasıdır. Din de toplumlarda kültürlerin şekillenmesinde ve aktarılmasında zaman zaman kurumsal işlevi görmektedir.<sup>50</sup>

Kültürün önemli bir unsuru olan din insanlığın başlangıcından bu yana insanla birlikte var olan, içerdiği inanç ve ibadet ilkeleriyle daima kültürler üzerinde büyük etkisi olan bir olgudur. Her toplumda olduğu gibi Müslüman Türk toplumunda da inançlar, kültürü ve yaşama biçimini, kültürler ise inanç değerlerinin bir kuşaktan diğer kuşağa aktarılmasında etkili olmuştur. Müslüman toplulukların örf, adet, sanat, edebiyat ve ahlak anlayışlarında İslam dininin etkisi görülmektedir. İslam dininin öğretileri, kültürün davranış örüntüsü

<sup>47</sup> İnan, *Hurafeler ve Menşeleri*. 59-60.

<sup>48</sup> İnan, *Hurafeler ve Menşeleri*. 50.

<sup>49</sup> Mustafa Aydın, *Güncel Kültürde Temel Kavramlar*, 2. Bs (İstanbul: Açılım Kitap, Pınar Yayıncılık, 2013), 258.

<sup>50</sup> Aydın, *Güncel Kültürde Temel Kavramlar*, 260.

kapsamında gelenek ve göreneklerle kuşaktan kuşağa aktarılırken süreç içerisinde birtakım yozlaşmalar ortaya çıkmıştır. Halk arasında yaygın olan inançların büyük bir kısmı, dini ve milli kültürümüzün zenginliğinden kaynaklanmaktadır. Fakat buna rağmen yanlış inanç ve uygulamaların olduğu da bir gerçekliktir.

Anadolu'da yeni doğan çocuğa nazar boncuğu takmak, gelenek haline gelmiştir. Bu tür uygulamalar, hurafelere inanmayanlarda da geleneğe dönüşmüştür. Aslında hurafeler atalarımız tarafından bizlere anlatılan inanç ve alışkanlıklardır. Hurafe denmesinin nedeni, modern dünyamızda mantıklı veya bilimsel açıklaması olmamasıdır. Hurafeler zamanla nereden geldiği unutulup, toplumda değişik hikâyelerle beslenerek nesilden nesile aktarılır. Günümüzde birçok hurafe, yüzyıllar öncesindeki dini inanışların ve kültürlerin kalıntısıdır.<sup>51</sup>

Modern çağda gelişmiş ülkelerde eski ocak-ateş inancının, değişik bir şekilde evlerde, dairelerde, özel şömineler şeklinde kullanıldığı olimpiyat meşalesi ve olimpiyat ateşi, kamp ateşleri ve fener alaylarıyla geçit törenleri dikkati çekmektedir. Hala eski inançlara ait birçok sembol günümüz toplumlarında yer almakta ve bu semboller benimsenmektedir. Bankalar, okullar, dernekler; meşale, kandil, ağaç ve yonca şekillerine rağbet göstermektedir.

İslam âlimleri dinin Hz. Peygamber'in tebliğ ettiği şekliyle muhafaza edilmesi ve İslâmiyet'in bekasının sağlanması yolunda son derece dikkatli davranmışlardır. Buna rağmen birçok gelenek ve görenek din olarak algılanmış bu da bid'at ve hurafelerin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Zaman içerisinde bunların bir kısmı halk tarafından benimsenmiştir. Bid'atların ortaya çıkmasında İslâmî esas ve hükümlerin İslâmiyet'e yeni girenler tarafından yanlış anlaşılması ya da eski kültür mirasının etkisiyle yanlış yorumlanmasının etkisi büyüktür. Bunun yanı sıra bilgisizlik sebebiyle İslâm'da olmayan bir düşünceyi veya inancı dinde varmış gibi algılanması, gördüklerine, işittiklerine ve alıştiklarına uyması, yanlış da olsa o telâkkiden ayrılmak istememesi gibi sebepler de bid'atların ortaya çıkmasında ve yayılmasında etkili olmuştur.<sup>52</sup>

Toplumların bid'at ve hurafeleri yaşamaları ve yaymalarının alt yapısında psikolojik etkilerinde olduğu düşünülmektedir. İnsan, bir yandan psikolojik yaşantıların etkisi altında çevresindeki olayları değerlendirip, neden-sonuç bağlantısına varmaya çalışırken, öte yandan türlü yollarla kendisine ulaşan

<sup>51</sup> Güliz Ulu, *Batıl İnançların Çin Toplum Yaşamına Etkisi*.13-14.

<sup>52</sup> Topaloğlu, *Kelam İlmine Giriş*. 163.

bid'at ve hurafeleri de en ufak bir eleştiri süzgecinden geçirmeden benimseyebilmektedir.

Örneğin; yolculuğa çıkan birinin arkasından su dökmek, merdiven altından geçmemek, gece tırnak kesmemek, hapşırın birisine "çok yaşa!" demek vb. anlayış ve inançlar insanlık tarihi kadar eskidir. Teknoloji ve bilimin ilerlemesine rağmen günümüzde, hurafeler hala devam etmektedir. Toplumların yaşam biçimleri farklı olduğu için, her toplumun kendine özgü hurafeleri bulunmaktadır. Çoğumuz psikolojik olarak bu tür inanışların negatif etkisine maruz kaldığımız için bu inançlara daha içten bir şekilde inanırız. Kabul etmesek bile, pek çok insanın yaşamı belirli oranda, hurafelerin etkisi altındadır. Gerçekleşmesini istemediğimiz bir olayı anlatırken tahtaya vurmak, yıldız kayarken dilek tutmak gibi hepimizin çeşitli takıntıları vardır. Çünkü insanlar hurafelerin tuzağına düşüp manevi boşluklarını giderecek bir takım arayışlara girmektedirler.

Hurafelerin doğmasında psikolojik sebeplerin en önemlilerinden bir tanesi de çaresizlik düşüncesidir. Modern bilimden ve modern teknikten yoksun olan ilkelin, doğal olaylar ve felaketler karşısındaki çaresizliğini giderecek tek yol, bu felaketlerin nedeni olarak kabul ettiği doğaüstü kuvvetleri yumuşatmak, onların gönlünü hoş etmektir. Bu ise, çoğunlukla büyüsel işlemlere başvurmakla olur. Hatta kimi durumlarda tek yol büyü olarak görülür. Bir diğer psikolojik etmen ise arzudur. Gelişmemiş düşüncede arzu ile gerçeğin ayırt edilmemesi, "insanı sırf arzu ile bir başkasına zarar vermeye" ya da "arzu ettiği şeyin benzerinin gerçekte de olacağına inandırmaktadır." "İlkel insanın dış ve iç dünyaları, düşünmeyi ve arzu etmeyi ayırt edemeyecek kadar beraberdır. Hatta denilebilir ki, bu arzu ve düşünce gerçeğin kendisidir."

Psikolojik etmenlerin yanında bir diğer faktörde geleceği bilme arzudur. Her insanda doğuştan geleceği (doğum ya da ölüm tarihini) bilmek ve doğa kanunlarına hâkim olmak merakı ve arzusu bulunmaktadır. Bu, binlerce yıl önce de böyleydi, bugün de böyledir. Eski Roma'da geleceği bildiren fal kitapları vardı. Yunanistan'da gelecekte haber veren Delphi'li, Dodana'h Apollo rahipleri yaşıyordu. İnsanlar, kuş sesleri ve köpek havlamalarından, tavuğun yem yemesinden, kazların gagalarıyla vuruşlarından geleceğe dair bir şeyler çıkarmaya çalışmışlardır. Gerçekten de, geleceği bilmek arzusu birçok hurafenin doğmasına yol açmıştır.

İnsanlık tarihi boyunca insanın geleceğini bilme merakı birçok kurum ve kuruluşlar tarafından istismar edilmiştir. Bu kurumlar geleceği bildirmede çeşitli yayın organlarını kullanmışlardır. İstismarı destekleyen bu tür yayınlar, hurafelerin yayılmasında etkin bir rol oynamaktadır. Bugün, dünyanın her

yerinde, günlük gazetelerden internet sitelerinde, kitaplarda el falı, yıldız falı vb. fallarla astrologların gelecek aylara ve yıllara dair kehanetlerine büyük yer verilmektedir. Özellikle büyük şehirlerde yaşayanlarda görülen iskambil falı, el falı ve ruh çağırma seansları, hurafelerin modern kehanet kısmını teşkil etmektedir.<sup>53</sup> Ayrıca falla, sihir ve büyüyle, burçlarla, muska ve tılsımlarla ilgili yayınlanan birçok kitap ve internet sitelerinin etkili olduğunu söylemek mümkündür. Bunlarla beraber televizyon ve gazetelerde yapılan reklamlar gibi faktörlerle hurafeler yeni nesiller üzerinde etkili olmaktadır.

Eşyanın mahiyetini ve doğa kanunlarını bilmemek de toplumlarda hurafelerin ortaya çıkmasına sebep olmuş ve bazı objelere farklı anlamlar yüklendiği görülmüştür. İnsanlar, günlük hayatta kullandığı eşyalara (bıçak, ip, kilit vs.) çeşitli güçler atfetmiş ve bu eşyaların bu güçleri sayesinde kullanabileceğine inanmıştır. Bunun aksini yapmanın uğursuzluğun olacağına ve salgın hastalıkların çıkacağına inanmıştır.<sup>54</sup> Aslında bugün günümüz modern insanı da izah edemediği olaylara karşı metafizik dünyadan sebep arama ihtiyacı içindedir.<sup>55</sup> Örneğin I. Dünya savaşı sonlarına kadar Viyana Üniversitesi'nde Ord. Prof. Olan Commor adında bir Katolik alim, depremi "şeytanın titremesi" diye tanımlamış, dünyanın güneş etrafında döndüğünü kabul etmemiş, büyücü kadınların diri diri yakılmasını istemiştir.<sup>56</sup> Yine Dizanteriyi tedavi etmek için kırmızı bir mumu, hastanın vücudu üstüne sürmek, mumun kırmızı renginden şifa aramaktan başka bir şey değildir. Kırmızı mum, tabiatı icabı sözü geçen hastalığı iyileştirecek bir özelliğe sahip değildir. Ancak insanlar onu tedavi amaçlı kullanmışlardır. Anadolu'da sarılık olan bebeğe şifa niyetiyle sarı renkte elbise giydirmek, yüzüne sarı bir örtü örtmekte objenin mahiyetini bilmemekten kaynaklanan hurafelerdir. Özellikle de tıptan ümidin kesildiği noktada hurafeler devreye girmektedir. Günümüzde de son dönemde tüm dünyada yaygın olan Koronavirüs (Covit-19) salgın hastalığı hakkında birçok hurafeler yapılmaktadır. Hastaların yaşı kadar Kur'an'dan Hucurat Suresi okunmakta yine Kur'an'ı Kerimde Bakara Suresinin arasında kıl bulunursa bu kılın suya konularak içilmesinin hastalığa şifa olacağı telkin edilmektedir. Bu telkinden yola çıkarak

<sup>53</sup> Sedat Veyis Örnek, "Sivas ve Çevresinde Hayatın Çeşitli Safhalarıyla İlgili Batıl İnançları ve Büyüsel İşlemlerin Etnolojik Tetkiki". *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Yayınları*. 174 (1968): 18.

<sup>54</sup> LucienLevi-Bruhl, *İlkel İnsanda Ruh Anlayışı* Çev. Oğuz Adanır(İstanbul: Doğu Batı Yayınları, 2006). 28.

<sup>55</sup> Ali Kuşat, *Türk Toplumunda Nazar ve Psikolojik Bir Yaklaşım* (Kayseri: Laçın Yayınları, 2004). 49.

<sup>56</sup> Mustafa Turan, *Tarih Anekdotları*(Sakarya: Matsan Yayınları, 2003).32.

birçok insan, saçından ve sakalından Kur'an'a düşen kılları suya koyup içmiştir.<sup>57</sup>

Hurafelere inanma ihtiyacını ortaya çıkaran bir başka neden de korku duygusudur. Korku duyarlılığını yaratan aşırı heyecan içgüdüleri giderek hurafeleri doğurmaktadır. Psikolojik birtakım korkularını yenmek için medyum veya cincilere başvurmak bunlara örnek olarak verilebilir.

Bu, alışılmışın dışındaki kuvvet ya da kudrete sahip olmak yahut onun zararından korunmak için, bir takım tedbirler almak ve bir takım şeylere riayet etmek gerekir.<sup>58</sup> İşte insanın doğa karşısındaki bu zayıflığı ve korkuları büyüsel işlemlere ve hurafelere yönelmesine neden olmaktadır.

Görüldüğü gibi yanlış inançların kabulünde eşyanın mahiyetini ve doğa kanunlarını öğrenme arzusu, korku ve batıl inanmalarla ilgili yayınlar ve reklamlar etkili olmuştur.

Günümüzde spor kulüpleri de hurafelerin etkisi altındadır, çünkü kulüpler hatta oyuncular hurafelere inanırlar ve geleneklerine bağlıdırlar. Birçok spor kulübü belirli bir topla, belirli bir renk malzemeyle, belirli bir oyuncuyla oynama gibi alışkanlıklara inanır. Oyuncular; kendilerinin ve oynadıkları kulübün oluşturduğu yanlış inanç dünyasının içinde yer almaktadır.<sup>59</sup>

Çağımızda yaşayan bazı hurafeler de türbe ziyaretleriyle onlara atfedilen güç, yardım ve şefaet beklentilerinden kaynaklanmaktadır. Buralara uğrayanların dileklerinin kabul olacağına, hastalıklardan şifa bulacaklarına inanılmıştır. Bu arada, söz konusu türbelerde kurban adamak, çevredeki ağaçlara bez bağlamak ve onların ruhaniyetlerinden yardım beklemek de umut ve alışkanlık halini almıştır.<sup>60</sup> Diğer taraftan İslam kültür tarihinde önemli bir yeri olan kabir, türbe ziyareti ile tekke ve zaviye geleneği toplum içinde yaşayan şeyhlerin, sofilerin müjde ve korku içerikli sohbetleri de bazen hurafelerle süslenmiş ve böylece halk onları sevmeye başlamıştır. Bu sohbetlerde mevzu hadisler ve gerçeğe dayanmayan birtakım haber ve hikâyeler de kullanılmış ve kısmen kabul görmüştür.<sup>61</sup>

<sup>57</sup> "Sosyal Medyanın Yeni Gündemi: 'Kur'an'dan Çıkan Kıl, Koronavirüsü Bitiriyor' İddiası", Time-Türk, erişim: 12 Aralık 2020, <https://www.timeturk.com/haber-1368752>.

<sup>58</sup> Sedat Veyis Örnek, "Sivas ve Çevresinde Hayatın Çeşitli Safhalarıyla İlgili Batıl İnançları ve Büyüsel İşlemlerin Etnolojik Tetkiki".29-30

<sup>59</sup> Güliz Ulu, *Batıl İnançların Çin Toplum Yaşamına Etkisi*.8-12.

<sup>60</sup> Fikret Karaman, *İslami İnanç Değerleri ve Çağdaş Dini Akımlar*. 181-182.

<sup>61</sup> Fikret Karaman, *İslami İnanç Değerleri ve Çağdaş Dini Akımlar*.181.

#### 4. SONUÇ

İnsanlık tarihi boyunca eski çağlardan günümüze gelinceye kadar, insanlar arasında hem dini hem de kültürel etmenler aracılığıyla ortaya çıkan birçok hurafeler, dini inançlar gibi korunarak çeşitli yollarla günümüze kadar gelmiştir. Müslümanlar arasında görülen bir takım bid'at ve hurafeler, eski Babil-Asur, Yunan, Hint, Mısır gibi kavimlerden intikal etmiştir. Ayrıca Yahudi, Hıristiyan, Şaman ve Zerdüştlerde bir takım hurafeler İslam dinine girmiştir. Bununla beraber toplumlar ve dinler arasında ortak kabul gören hurafelerde bulunmaktadır. Aynı yeri kutsal kabul edilmekte ve aynı ziyaret mekânına şifa niyetiyle gidebilmekte, aynı ritüeller uygulanmaktadır. Şamanizm'den gelen su ve ateş inancı, Yahudilikten tılsımlar, Hıristiyanlıktan gelen türbeleri kutsallaştırma ve orada bulunan ağaçlara bez bağlama bizlere intikal etmiştir. Bununla birlikte Hıristiyanlıktan İslam'a bid'at ve hurafelerin girmesinde misyonerlik faaliyetlerinin etkin rolü olmuştur.

Tarih boyunca ilahi dinlerin esas ve ilkelerinden sapmalar her zaman görülmüştür. Farklı yoğunlukta olsa da bu sapmalar tüm sosyal kesimlerde görülebilmekte ve farklı toplumlarda zihniyet ve uygulama açısından birbirine benzer hurafe ve davranışlar gözlemlenebilmektedir. Somut örnekler vermek gerekirse; Hıristiyanlıkta bayram olarak kabul edilen Noel günü tüm dünyada ve Müslümanlarca da kutlandığı görülmektedir.

İslamiyet'i kabul eden çeşitli din mensupları eski dinlerine ait bir takım ritüel ve inançları daha sonra da devam ettirmiş ve diğer Müslümanlara aktarmışlardır. Bu nedenle de İslam'a giren hurafelerin bir kısmı İran kaynaklıdır. İran bölgesindeki insanlar, eski dinlerini unutmamışlar önceki fikir ve davranışlarıyla İslam'a girmişlerdir. İslamiyet'in sade hükümleri İranlılarca tam benimsenememiştir. Onlar kurdukları mezhep, fırkalar, batıl fikir ve hurafelerle İslam inancını etkilemeye çalışmışlardır.

Türkler de önceki inançları olan Şamanizm'den kalan birçok adet ve geleneği İslam'ı benimsedikten sonra yaşatmaya devam etmişlerdir. Eski Şaman dualarına peygamberlerin, meleklerin, evliya ve şeyhlerin adlarını da eklemişlerdir.

Babil-Asur ve Mısırın eski devletlerinde görülen ayrıca Budist ve Maniheiztlerden gelen muskalar Müslüman Uygurlarda kelimeler ve formüller değiştirilerek devam ettirilmiştir. Yine bunlardan gelen tılsım ile afsunlarda pek çok risale ve kitaplarda Kur'an-ı Kerimden ayetler, esmaül hüsna ve mübarek dualar karıştırılarak İslam toplumuna geçmiştir.

Kültür bir milletin tarih sahnesine çıktığı andan itibaren oluşturduğu maddi ve manevi değerler bütünüdür. Halk kültürünü ve milletin kendine ait özelliklerini yansıtır. Toplumlarda inançlar, kültürü ve yaşama biçimini, kültürler ise inanç değerlerinin bir kuşaktan diğer bir kuşağa aktarılmasında etkili olmaktadır. Bizlere aktarılan alışkanlıklara hurafe denilmesinin nedeni bilimsel bir açıklamasının olmamasındandır.

Hurafelerin doğmasında etkili olan bir başka nedende psikolojik etkenlerdir. Bu psikolojik sebeplerin en önemlilerinden bir tanesi de çaresizlik duygusudur. İnsanların doğal olaylar ve felaketler karşısındaki çaresizliğini giderecek tek yolun büyü, fal gibi inançlara yönelmek olduğunu düşünmüşlerdir. Diğer bir psikolojik etmen ise arzudur. Arzu ile gerçeğin ayırt edilebilmesi “İnsanı sırf arzu ile bir başkasına zarar vermeye” inandırmaktadır. Başka bir sebepte geleceği bilme arzusudur. Her insanda doğuştan geleceği bilme merakı bulunmaktadır. İnsanların bu merakı birçok yayın organları tarafından istismar edilip hurafelerin yayılmasında rol oynamaktadır. Günlük gazete ve internet sitelerinde el falı, yıldız falı gibi fallar hurafelerin modern kehanet kısmını oluşturmaktadır. Eşyanın mahiyetini ve doğa kanunlarını bilmemekte psikolojik nedenlerindedir. İnsanlar günlük kullandığı eşyalara güç atfetmişlerdir. Hurafelere inanma ihtiyacını ortaya çıkaran bir diğer etken de korku duygusudur. İnsanlar psikolojik bir takım korkularını yenmek için medyum ve cincilere başvurmaktadır.

Günümüzdeki birçok hurafe, yüzyıllar öncesindeki inanışların ve kültürlerin kalıntısıdır. İslam âlimleri İslamiyet’in bekasının sağlanması ve dinin Hz. Peygamberin tebliğ ettiği şekliyle korunması için son derece dikkatli olmuşlardır. Fakat yine de birçok gelenek ve görenek din olarak algılanmış bu da bid’at ve hurafelerin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Yaşayan bazı hurafelerde türbe ziyaretleri ve onlara atfedilen güç, yardım ve şefaate beklentisinden kaynaklanmaktadır. Türbelere gidenlerin dileklerinin kabul olacağı ve hastalıklarının şifa bulacağına inanılmıştır.

Netice olarak bid’at ve hurafelerin asıl doğuş sebebi, toplumlardaki kültür değişmeleridir. Müslümanlar bazen eski inanışların bir devamı, bazen de başka kültürlerin etkisinde kalarak İslam’ın kabul etmediği örf ve adetlere yönelmişlerdir. Özellikle çaresiz kalan, umudunu kaybeden insanlar bu tür yanlış davranışlara saparak daha çok rağbet etmektedir. Böylece dinlerin pek çoğu, kendi mensupları tarafından zamanla merkeze yerleştirilen hurafeler sebebiyle aslını ve berraklığını kaybetmiştir. Bu nedenle yabancı kültür ve medeniyetlerden inanç, adet, gelenek şeklinde yapılan alıntıları bu çerçevede değerlendirmek, İslam’ın amaç ve ilkeleriyle bağdaşmayanları ise ayıklamak gerekir.

## 5. KAYNAKÇA

- Ahmed el-Ezheri, Ebi Mansur Muhammed. Mu'cemu Tehzibu'l Luğati. Beyrut: Dar el-Marefah, 2001.
- Akpınar, Turgut. Türkler'in Din ve Hukuk Tarihi. 2. Bs. Ankara: İletişim Yayınları, 1999.
- Arpaguş, Hatice K. Osmanlı ve Geleneksel İslam. 1. Bs. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2014.
- Aydın, Mustafa. Güncel Kültürde Temel Kavramlar. 2. Bs. İstanbul: Açılım Kitap, Pınar Yayıncılık, 2013.
- "Büyük Larousse Sözlük ve Ansiklopedisi". İstanbul: Gelişim Yayınları, t.y.
- Candan, Abdul Celil. "Hurafe". Bid'at ve Batıl İnançlar Ansiklopedisi. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2010.
- Çakan, İsmail Lütfü. Hurafeler ve Batıl İnanışlar. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2016.
- Çobanoğlu, Abdullah. Halk Arasında Yaşayan Hurafeler Üzerine Bir Alan Araştırması. Tez, Uludağ Üniversitesi, 2006.
- Devellioglu, Ferit. Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Sözlük. Ankara: Kurtuluş Ofset Basımevi, 1986.
- Eğitim Ansiklopedisi. 41. Ankara: Ansiklopedi Yayınevi, 1966.
- Günaltay, M. Şemsettin. Hurafeler ve İslam Gerçeği. İstanbul: Marifet Yayınları, 1997.
- Hançerlioğlu, Orhan. "İslam İnançları Sözlüğü". 109-168. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1975.
- İnan, Abdulkadir. Eski Türk Dini Tarihi. İstanbul: Kültür Bakanlığı, 1976.
- İnan, Abdulkadir. Hurafeler ve Menşeleri. Ankara, 1962.
- İnan, Abdulkadir. Tarihte ve Bugün Şamanizm. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1986.
- İslami Analiz. "Prof. Dr. Hamdi Gündoğar'dan 'Yılbaşı' Uyarısı: Müslüman'ın Görevi Kendine Özgü İslam Kültürünü Yaşamaktır". Erişim: 23 Haziran 2020. <http://www.islamianaliz.com/h/62267>.
- Kalafat, Yaşar. Doğu Anadolu'da Eski Türk İnançlarının İzleri. Ankara: Atatürk Kültür Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Atatürk Kültür Merkezi Yayını, 1995.
- Karaman, Fikret. İslami İnanç Değerleri ve Çağdaş Dini Akımlar. Ankara: TDV, 2016.
- Karani, Bedir. Hurafelere Karşı Eğitim ve Bilim. İstanbul: Ravza Yayınları, 2015.
- Kuşat, Ali. Türk Toplumunda Nazar ve Psikolojik Bir Yaklaşım. Kayseri: Laçın Yayınları, 2004.
- Küçük, Abdurrahman - Tümer, Günay - Küçük, Alpaslan. Dinler Tarihi. 4. Baskı. Ankara: Berikan Yayınevi, 2012.
- Levi-Bruhl, Lucien. İlk İnsanlarda Ruh Anlayışı. Trc.Oğuz Adanır. İstanbul: Doğu Batı Yayınları, 2006.



- Lings, Martin. Antik İnançlar Modern Hurafeler. Trc. Nabi Avcı. İstanbul: Ağaç Yayınları, 1991.
- Oymak, İskender. "Anadolu'da Su Kültünün İzleri". Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 1 (2010): 15.
- Örnek, Sedat Veyis. "Sivas ve Çevresinde Hayatın Çeşitli Safhalarıyla İlgili Batıl İnançları ve Büyüsel İşlemlerin Etnolojik Tetkiki". Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Yayınları. 174 (1968): 8.
- Örnek, Sedat. "Hidrellez". Etnoloji Sözlüğü. Ankara, 1971.
- Pakalın, Mehmet Zeki. "Bid'at". Osmanlı Tarih Deyimleri Sözlüğü. 3: 256. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1983.
- Tanyu, Hikmet. "Ağaç". İslam Ansiklopedisi. 456-457. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- TimeTürk. "Sosyal Medyanın Yeni Gündemi: 'Kur'an'dan Çıkan Kıl, Koronavirüsü Bitiriyor' İddiası". Erişim: 12 Aralık 2020. <https://www.timetürk.com/haber-1368752>.
- Topaloğlu, Bekir. Kelam İlimine Giriş. İstanbul: Damla Yayınları, 1993.
- Topaloğlu, Bekir - Çelebi, İlyas. Kelam Terimleri Sözlüğü. İstanbul: İSAM Yayınları, 2010.
- Turan, Mustafa. Tarih Anekdotları. Sakarya: Matsan Yayınları, 2003.
- Türkyılmaz, Atilla. "İslamiyet Öncesi Türklerde Su Kültü ve Günümüze Yansımaları". Bilim Kültür- Uluslar arası Kültür Araştırmaları Dergisi. 4 (2013).
- Ulu, Güliz. Batıl İnançların Çin Toplum Yaşamına Etkisi. Ankara Üniversitesi, 2012.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Hurafe", İslam Ansiklopedisi. 383. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Yel, Ali Murat. "Hurafe". İslam Ansiklopedisi. 18: 381. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Yılmaz, Fatma. Din Eğitimi Işığında Kadınlar Arasında Yaşayan Hurafeler. İstanbul: Cihan Yayınları, 2008.





## Mezhep Faktörünün Hadis Literatürüne Etkisi

- The Effect Of Sect Factor On Hadith Literature -

Mehmet ÇETİNKAYA\* – Mehmet KUBAT\*\*

**Atıf/Citation:** Çetinkaya, Mehmet; Kubat, Mehmet. "Mezhep Faktörünün Hadis Literatürüne Etkisi / The Effect Of Sect Factor On Hadith Literature". *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi/ Journal of Mesned Divinity Researches*, (Güz 2020-2): 491-526.

### Öz:

Hz. Peygamber'e nispet edilen söz, fiil ve takrirlerin ifadesi olan Hadis, Kur'an-ı Kerim'den sonra İslâm'ın ikinci kaynağıdır. Hicri I. yüzyıldan itibaren var olmaya başlayan mezhep olgusu yaklaşık üç asır süren hadislerin tedvin ve tasnifini etkilemiştir. Ayrıca mezhep olgusu hadis edebiyatının kuruluşuna ve gelişimine de tesir eden önemli faktörlerden biri olmuştur. Bu çalışma mezhep mensubiyet ve taassubunun nasıl ve ne denli hadis edebiyatını etkilediğine ilişkindir.

**Anahtar Kelimeler:** Hadis, Mezhep, Ehl-i hadis, Ehl-i re'y, Ehl-i sünnet, Mu'tezile, Cerh, Muhaddis.

### Abstract:

Hz. The hadith, which is the expression of words, action and information relative to the Prophet, is the second source of Islam after the Holy Qur'an. The sects that started to exist since the 1st century as hijri has affected the collecting and writing and classification of the hadiths that lasted for the three century. Also the phenomenon of sect has been one of the important factors affecting hadith literature in its establishment and development. Our study is about how the sectarian affiliation and fanaticism affects the hadith literature.

**Key words:** Hadith, sect, Ahl-i hadith, Ahl ar-ra'y, Ahl as-sunnah, al-Mu'tazilah, Carh, Muhaddith.

## 1. GİRİŞ

Her mezhebin nasları yorumlamada kendine özgü farklı bir perspektifi vardır. Bu farklılık spektrumu nerdeyse bütün dinlerde benzerdir. İslam dü-

\* İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Öğrencisi, cetinkayam-hmt1@gmail.com, Orcid: 0000-0003-2943-3494.

\*\* Prof. Dr., İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, mehmet.kubat@inonu.edu.tr, Orcid: 0000-0001-6729-7652.

şüncesinde fırkalar Kur'an ve Sünnet'e bakış açılarına göre konumlandırıldığında genel olarak 5 zihniyetten bahsetmek mümkündür. Bu beş ekol tepkisel-kabilevi zihniyet (Hâvâric), gelenekçi-muhafazakâr zihniyet (Ehl-i hadîs), akılcı-hadarî anlayış (Ehl-i re'y, Mu'tezile, kelimacılar), politik-karizmatik liderci anlayış (Şia) ile keşifçi-inzivacı (Sûfî) zihniyettir.<sup>1</sup> Hadis literatürü, bu ekoller içerisinde daha çok Ehl-i hadîs'in elinde büyümüş ve gelişmiştir.

Hadis tarihinin ezberleme ve hıfz etme dönemi, kitabet dönemi, tedvin ve tasnif dönemi olmak üzere dört önemli aşaması vardır.<sup>2</sup> İlk iki dönem hadisin sağlam kayıtlara geçmesinde en hassas dönem olan sahabe ve tabiin dönemidir. Bu dönemde hadisler *Sahife*'lerde şahsi faaliyet olarak düzensiz şekilde yazılmıştır. Muhaddisler bir râviden gelen rivâyetlerin toplandığı eserlere veya müstakil konulu eserlere *Sahife* ve *Cüz* demişlerdir. Bu *Sahife* ve *Cüz*ler III. asra takaddüm eden dönemde çok sayıda telif edilmiştir.<sup>3</sup> Hicri 200-400 yılları arasındaki gelişim hadisin altın çağını da içinde barındıran iki asırdır. Hicri III. asır hadisin altın çağıdır. Dokuz temel hadis kitabının müelliflerinin bu asırda yaşamaları tesadüfî değildir. Müsnedler, Sünenler, Musannefler, Câmî'ler gibi hadis literatürünün en temel kaynakları bu dönemde oluşturulmuştur.<sup>4</sup> Bu dönemde artık fıkıh ve kelâm ekolleri de büyük oranda gelişimlerini tamamlamıştır.<sup>5</sup>

Hadislerin tedvini tamamlanınca eserlerin sistemli hale getirilmesi ve aranan hadisleri kolayca bulmasını sağlayacak usullerin geliştirilmesi yönündeki çalışmalar ağırlık kazanmıştır.<sup>6</sup> Tedvin devam ederken bazı ehl-i ilim hadisleri konularına veya râvi adlarına göre tasnif etmeye başlamıştır. Evveleminde tek bab altında toplanıp sahife, defter ve cüzlerde yazılan hadisler, istenilen hadise daha rahat ulaşmak ve konu bütünlüğü için birçok bablara ayrılmış ve zamanla ilk hadis kitapları yazılmaya başlanmıştır.

İlk asrın sonlarına doğru hadis hareketi başlamış ikinci asırda tek otorite olma yolunda büyük mesafe almıştır. Ehl-i hadîs düşüncesini *Kütüb-i sitte* gibi hadis rivâyetleriyle bu kitaplara yapılan şerhlerle ortaya koymuş ve geniş kitleleri kendine çekmiştir. Hadis kitaplarının verdiği ivmeyle Ehl-i hadîs'in İslâm

<sup>1</sup> Sönmez Kutlu, "İslâm Düşüncesinde Tarihsel Din Söylemleri Olgusu", *İslâmiyat Dergisi* 4/4 (2001): 15.

<sup>2</sup> Mehmet Emin Özafşar, *İdeolojik Hadisçiliğin Tarihi Arka Planı: Mihne Olayı ve Haşeviye Olgusu* (Ankara: Otto Yayınları, 2017), 15.

<sup>3</sup> Ömer Özpinar, *Hadis Edebiyatının Oluşumu*, 2. Bs (Ankara Okulu Yayınları, 2005), 131.

<sup>4</sup> Mehmet Emin Özafşar, *Hadis ve Kültür Yazıları*, 1. Bs (Ankara: Kitabiyat, 2005), 34, 90.

<sup>5</sup> Özafşar, *Hadis ve Kültür Yazıları*, 34.

<sup>6</sup> Kandemir, "Hadis", 15: 47.

düşüncesinde etkisi artmıştır. Ehl-i hadis'in etkinliğinin ve faaliyetlerinin merkezinde yer alan hadis çalışmalarının nasıl bir seyir takip ettiği, hangi ortam ve şartlarda yazıldığı önem arz etmektedir. Hadis klasiklerine göz atıldığında dönemin fikrî, siyâsî ve mezhebî hareket ve faaliyetlerinden tahmin edilenden daha fazla etkilendiği fark edilmektedir.

Hadis ekolü zamanı geldiğinde II. asırda büyük bir ivme kazanmış, II. asrın sonu ile III. asrın başlarında ezici bir halk hareketine dönüşmüştür.<sup>7</sup> III. asırda kemal dönemine vasil olmuştur. III. asırda hadislerin sıhhat açısından derecelendirilmesine yoğunlaşma trendi yaşanmış, neticede hadisleri sıhhatlerine göre tasnif eden eserler ortaya çıkmıştır.

Mihne olayından sonra Ehl-i hadis özellikle Mu'tezile mezhebine karşı amansız bir mücadeleye girmiş ve bu mücadele hadis literatürüne önemli ölçüde yansımıştır. Bu dönem Mihne olayını da içinde barındırdığı, ideolojik kamplaşmaların, fırka çekişmelerinin en şiddetli biçimde yaşandığı, hadisçilerin de derinden tesirinde kaldığı bir dönemdir. Konu üzerinde araştırmalar yapan bazı akademisyenlere göre bu olay İslam kültür tarihinin en önemli olayıdır.<sup>8</sup> Mihne'nin bir diğer sonucu, Halku'l-Kur'ân konusunda hadis uydurmaya yol açmış olmasıdır.<sup>9</sup> III. asrın tartışma konularından olan bu meseleyle ilgili Kur'an'ın mahlûk olduğunu söylemenin küfür olduğunu dile getiren hadislerin Mevzuat kitaplarında kayıtlı olup<sup>10</sup> Kütüb-i sitte'ye girememesi hadis ayıklama sisteminin bu hususta başarılı olduğunu göstermektedir.

Mihne olayları Halife Mütevekkil (233-247/847-861) döneminde sona ermiştir. Mütevekkil'in Mihne'yi terk etmesinde Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) ve hadisçilerin Bağdat'ta oluşturdukları kamuoyunun etkisini görmek mümkündür. Zira Ahmed b. Hanbel'in şahsında temerküz eden hadisçilerin halk üzerinde güçlü bir tesiri vardı. O dönemle ilgili gelen çok sayıda rivâyet Ahmed b. Hanbel'in Mihne'den sonra bir idol, sembol haline getirilip, mutlak bir lider olarak görüldüğünü ortaya koymaktadır. Bu süreçte Ahmed b. Hanbel için "O değişse tüm ümmet değişecekti" sıfatıyla ümmetin kurtarıcısı payesi verilmiş-

<sup>7</sup> Fazlurrahman, *Tarih Boyunca İslamî Metodoloji Sorunu*, trc. Salih Akdemir, 5. Bs (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2001), 19.

<sup>8</sup> Krş. Özafşar, *İdeolojik Hadisçilik*, 39.

<sup>9</sup> Ali Kaya, "Mihne Hadisesi ve Hadis İlmine Etkileri Bakımından Mihnenin Sonuçları", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/1 (Haziran 2015): 25.

<sup>10</sup> Ebü'l-Ferec Abdurrahman b. Alî b Muhammed İbnü'l-Cevzî, *Kitâbü'l-Mevzû'ât* (Medine: Mektebetü's-Selefiyye, 1966), 1: 107; Muhammed bin Ahmed İbn Hibbân, *Kitabu'l-mecrûhîn mine'l-muhaddisîn ve'duağâi ve'l-metrûkîn*, ed. Hamdi b. Abdülmecid es-Selefi (Riyad: Dârü's-Sumay'î, 2000), 2: 312.

ti.<sup>11</sup> Artık kimin Ehl-i hadîs'ten ve Ehl-i sünnet'ten olup olmadığına o karar veriyordu. Birinin Ehl-i hadîs'ten olup olmadığı Ahmed b. Hanbel'i sevip sevmesine göre karar veriliyordu.<sup>12</sup> Ahmed b. Hanbel'i sevmek Ehl-i sünnet kabul edilmek için bir ölçü olmuştu.<sup>13</sup> Bundan sonraki sünnet ve hadis literatürü Ahmed b. Hanbel'in ve taraftarlarının görüşleri etrafında şekillenmiştir.<sup>14</sup> Doğal olarak bu şekillenmede Mihne'nin payı büyüktür.

III. asırda hadisçi-kelamcı çatışması şiddetlenmiş, hadisçiler kaleme aldıkları hadis kitaplarında bid'atçı kabul ettikleri Ehl-i re'y ve kelâmcılara karşı yeni bölümler ihdas etmişler, bölüm altındaki birçok başlıkta kanaatlerini ortaya koyarak hadislerle düşüncelerini müdafaa etmişlerdir. III. asrın sonları başta hilâfet ve kültür merkezi Bağdat olmak üzere İslâm şehirlerinde hadis taraftarları mutlak gâlibiyeti ele geçirmişlerdir. İbn Kuteybe'nin "Daha önce falan-filanın fetvasıyla hüküm verilirken artık Resulullah'ın hadisiyle hüküm verildi" cümlesi bu hususu izah etmektedir.<sup>15</sup> Onun "falan-filan" deyimiyile kastettiği kuşkusuz Ehl-i re'y ve kelâmcılardır.

Mevcut hadis literatürü üzerinde Ehl-i hadîs'in açık ağırlığı ve kontrolü sebebiyle sünni hadîs literatürü çoğunlukla Ehl-i hadîs itikadı ve düşüncesine göre şekillenmiştir. Diğer mezhep mensupları reddiyeler kaleme alarak görüşlerini savunurken Ehl-i hadîs genel olarak reddiye olarak hadis musannefâtıyla cevap vermiştir. Böylece hadis edebiyatı, hadis koleksiyonları olmakla beraber aynı zamanda diğer mezheplere reddiye mahiyetindedir. Hadislerde kurtuluşa eren tek fırkanın Ehl-i sünnet ve'l-cemaat olduğunu ihsas eden rivâyetlere<sup>16</sup> de yer verilmiştir. Ehl-i bid'at diye tarif edilen diğer mezheplerin düşünceleri bab başlıkları ve hadislerle, sahabe, tabiûn kavliyle takviye edilerek nakzedilmiştir.

<sup>11</sup> Ahmed Emin, *Duha'l-İslâm* (Beirut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004), 2: 77.

<sup>12</sup> Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ* (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1982), 11: 195.

<sup>13</sup> Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. İdris İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil* (Beirut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1952), 1: 308.

<sup>14</sup> Özpınar, *Hadis Edebiyatı*, 44.

<sup>15</sup> Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî İbn Kuteybe, *Te'vîlu muhtelifi'l-hadis*, ed. Muhammed Muhyiddin el-Asfar, 2. Bs (Beirut: el-Mektebu'l-İslamî, 1999), 1: 127.

<sup>16</sup> İbn Mace, t.y., "Fiten", 17; Tirmizî, t.y., "Fiten", 7, 8; Abdurraman b. Amr Evzâi, *Sünen-i Evzâi*, trc. Pekcan Ali v.dğr., 1. Bs (Konya: Armağan Kitap, 2012), 348; Ebû Bekr el-Hatîb Ahmed b Ali b Sabit Hatîb Bağdâdî, *Şerefu ashâbi'l-hadis* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1972), 24.

Hadisçilere muhalefetin ve tenkidin hadis ilimlerinin teşekkülü ve literatürünün zenginliğinde en önemli itici güçlerden biri olduğunu söylemek mümkündür. Bu çalışmada hadis literatürünün oluşumunda mezhep faktörünün etkisini değerlendirmeye çalışacağız. Şia-Ehl-i sünnet etkileşimi ve gerilimi oldukça geniş bir konu olduğu için bu çalışmanın kapsamı dışında tutulmuştur.

## 2. MEZHEP FAKTÖRÜ

Hadislerin yazılmasında ve tasnifinde hizmet, ilmî gayret, sünneti ihya vb. âmillerle beraber literatürün oluşmasında başka faktörler de etkili olmuştur. Bu faktörlerden belki de en önemlisi hadis kitaplarının oluşumunda ve içeriğinde mezhep faktörünün inkâr edilemez şekilde tesir edişidir. Son dönem tarihçileri İslâmî ilimlerinin teşekkülünde özellikle de hadis ilminin tedvininde en önemli faktörün fikrî ve siyasî ekollerin otorite elde etme tavrından kaynaklandığını iddia etmektedirler.<sup>17</sup> Hz. Osman'ın katliyle başlayan ve büyüyen fitneler ve iç savaşlar, Havâric ve Gâliyye gibi siyasî fırkaların, hicri I. yüzyılın sonlarından itibaren de Kaderiyye ve Mürchie'nin, bir müddet sonra da Cehmiyye ve Müşebbihe gibi itikadî mezheplerin ortaya çıkması hâdislerin tedvinini hızlandıran sebeplerdendir.

II. asrın ortalarında hadis taraftarları ile Ehl-i re'y ve kelâmcılar arasında ortaya çıkan ihtilaf ve gerilim III. asrın başında Mihne olaylarıyla en şiddetli şeklini alarak zirveye ulaşmıştır. Tırmanan mücadele ve gerilim hadisçileri kelâma, felsefeye ve akli muhakemelere karşı tavır almaya sevk etmiş, sonuçta hadis külliyâtının oluşmasında kuvvetli bir sebep olmuştur.<sup>18</sup> Lakin mücadelenin şiddeti içinde özellikle hadis taraftarları zaman zaman taassup göstermiş ve mezkûr taassup bir şekilde hadis edebiyatına ve yorumlarına yansımıştır.

Hadis literatürüne ait kitapların ekseriyeti hadisleri kayda geçmek amacıyla birlikte bilhassa Ehl-i re'y, kelâmcılar ve diğer bid'at olarak nitelenen mezheplere karşı kaleme alınmıştır. Bu sebeple hadis çalışmalarında ve tasnifinde fikrî cereyanların etkisi barizdir. Gerçekten de hadisle ilgili sahaların birer ilim dalı haline gelip gelişmelerinde en büyük âmil Müslümanlar arasındaki cidal ve münakaşalar olmuştur.<sup>19</sup> Diğer taraftan fetihler ve İslâm'a yeni giren coğrafyalarla beraber yaşanan siyasî, içtimaî, kültürel ve iktisadî faktörleri de

<sup>17</sup> Muhammed Âbid Câbirî, *Arap-İslâm Aklının Oluşumu* (İstanbul: Kitabevi, 2001), 93.

<sup>18</sup> Talat Koçyiğit, *Hadis Tarihi* (Ankara: TDV Yayınları, 1997), 229.

<sup>19</sup> Talat Koçyiğit, *Hadisçilerle Kelamcılar Arasındaki Münakaşalar*, 4. Bs (Ankara: TDV Yayınları, 1989), 94.

ilave etmek gerekir. Hakeza hadisçilerin diğer fırka ve mezheplere karşı dinde etkili olma, İslâmî kamuoyunda gücü elde tutma gayretlerinin de hadis literatürüne katkısı azımsanmayacak ölçüdedir. Bu bağlamda özellikle Ebû Hanîfe (ö. 150/767) ve diğer Ehl-i re'y fakihlerinin re'y temeli fıkıh faaliyetlerine karşı hadis kitaplarını bir alternatif olarak ortaya koyma gayreti ile Ehl-i re'ye karşı reddiyede bulunma ihtiyacı etkili olmuştur. Ebû Hanîfe ile aynı şehir ve zamanda yaşayan Süfyân es-Sevrî, "Hadisleri çoğaltın, çünkü hadis silahtır,"<sup>20</sup> demiştir. Süfyân b. Uyeyne'nin ( يَا أَصْحَابَ الْحَدِيثِ تَعَلَّمُوا فِقَةَ الْحَدِيثِ لَا يَفْهَرُكُمْ أَصْحَابُ ) (الرَّأْيِ، مَا قَالَ أَبُو حَنِيفَةَ شَيْئًا إِلَّا وَنَحْنُ نَزْوِي فِيهِ حَدِيثًا أَوْ حَدِيثَيْنِ) "Ey ashâb-ı hadis, hadis fikhını öğrenin ki Ehl-i re'y sizi boyunduruk altına almasın. Ebû Hanîfe'nin her görüşüne karşı biz o konuda bir ya da iki hadis rivayet edebiliriz"<sup>21</sup> sözü hadisleri alternatif olarak ortaya koyma gayretine işaret etmektedir.

Ehl-i hadis'in Ebu Hanîfe'ye karşı tavrına rağmen Süyûtî'ye (ö. 911/1505) göre hadisleri ilk tasnif edenlerden biri olan İmam Mâlik (ö. 179/795) tasnif sistemini fıkıh ilk tedvin eden Ebû Hanîfe'den almıştır. Fıkıh/şeriat ilmini ilk defa tedvin eden ve bablara göre ilk tertib eden Ebû Hanîfe olup onu aynı usulle İmam Mâlik *Muvatta* ile takip etmiştir.<sup>22</sup> Sadece İmam Mâlik değil, hadisi ilk tasnif edenlerden İbn Cüreyc'in (ö. 150/767), Süfyân es-Sevri (ö. 161/777), Abdullah b. Mübarek el-Mervezî'nin (ö. 181/797) de Ebu Hanîfe'den etkilendiği ve onun sistemini kitaplarına aktardıkları nakledilmiştir.<sup>23</sup>

Fıkıh bablarına göre tasnif edilmiş *Sünen*'lerin II. asırda Hicaz'daki adı *Muvatta* idi. Tasnif sisteminde Ebû Hanîfe'den etkilenmekle beraber onun re'y merkezli fikhına muhalefet etme hamlesi de hadis edebiyatını geliştiren unsurlardan olmuştur. Hem *Sünen* hem *Muvatta*'ların ortaya çıkmasında başta Ebû Hanîfe olmak üzere Irak fikhına karşı tepki etkili olmuştur.<sup>24</sup> Ebû Hanîfe'nin kıyasa başvurması, bazı ameli hükümlerde re'y ve istihsana dayanması başta Evzâî (ö. 157/774), Süfyân es-Sevrî ve İmam Mâlik olmak üzere dönemin hadisçi fakihlerini harekete geçirmiş, bunun neticesinde hüküm vermede kullanılmak için ahkâm hadisleri tasnif edilmiştir.<sup>25</sup>

<sup>20</sup> Bağdâdî, *Şeref*, 126.

<sup>21</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh Hâkim en-Nisâbûrî, *Ma'rifetü ulûmi'l-hadis ve kemmiyyeti ecnâsihi*, thk. Ahmed b. Faris es-Sellûm, 1. Bs (Beyrut: Daru İbn Hazm, 2003), 253.

<sup>22</sup> Muhammed Ebû Zehra, *İmam Malik: Hayatı, Görüşleri, Fıkıhı* (Ankara: Hilal Yayınları, 1984), 212.

<sup>23</sup> Hüseyin Hansu, *Mu'tezile ve Hadis*, 1. Bs (Ankara: Kitabiyat Yayınları, 2004), 57.

<sup>24</sup> Ahmed Emin, *Duha'l-İslâm*, 2: 107.

<sup>25</sup> Ahmed Emin, *Duha'l-İslâm*, 2: 108.



Hadis literatürünün ilk musanef ürünlerinden *Sünen* türünün ortaya çıkması ve tekâmül etmesinde ilmî ve mezhebî hareketlerin kuvvetli etkisinden dolayı *Sünen* türünü Ehl-i rey'in fıkına karşı bir reaksiyon olarak da görmek mümkündür. Fakihlerin ameli meselelerde nas ve akli metotlarla hüküm vermesine karşılık, Ehl-i hadis amelî soru ve problemlere hadisleri fık konularına göre toplayarak cevap vermeye çalışmıştır. Bir hadis kitabının konu sıralaması ve tertibine bakıldığında fık kitaplarıyla olan benzerliğinin kökeninde aynı konularda yazılan fık kitaplarına reddiye olması yatmaktadır. Böylece *Sünenler* erken dönemde gelişen fık ekolüne karşı alternatif fık kitapları olmaktadır.<sup>26</sup>

İslam'ın ilk dönemlerinde ekollerin oluşmaya başlaması ve bid'at ve hurafelerin de zuhuruyla Ehl-i hadis ve çevresi Sünnet'te yer alan inançları ortaya koyan risâleler yazmış, bu eserlere *Kitâbü's-Sünne* adını vermiştir.<sup>27</sup> İbn Ebû Âsım, Vâkîdî, Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, Ebû Bekir el-Hallâl, Ebû'l-Kâsım el-Lâlekâî'nin *Kitâbü's-Sünne*'leri bunlara örnektir. *Sünne* edebiyatında ümmetin yetmiş üç fırkaya ayrılacağı, cedele başvurmanın ve dünya ehliyle oturup kalkmanın kötülüğü, Sünnet'e uymanın gerekliliği, şfaat, ru'yetullah, fitenmelâhim, kabir azabı gibi konulara ve Hâricîler, Cehmiyye, Mürcie, Mu'tezile gibi mezheplerin görüşlerini reddeden rivâyetlere yer verilmiştir.<sup>28</sup> Hadis literatüründe "Kitabu's-sünne" bölümlerinin mezhebî ihtilaflar açısından özel bir önemi vardır. Bu bölüm gelişen reyci fık anlayışına karşı bir tepki olarak derlenen hadis ve rivâyetler bölümüdür. Genel olarak bu bölümün ana fikri sonraki ve yeni gelen fikir ve amellerden kaçınmak üzerinedir. Sünen kitapları fık konularında Ehl-i re'ye cevap verirken, *Kitabu's-sünne*ler fikri hareketleri ve mezhepleri hedef almışlardır.

Hadis kitaplarına *Sünen* adı verilmesi ve yeni olan şeylere bid'at denilmesi ve sünnetin kapsayıcı bir hale getirilmesiyle ideolojik bir sünnet fikri de gelişmiştir. Bu durum hadis edebiyatına özellikle reddiye kabilinden yazılan hadis taraftarı eserlere mutaassıp bir çehre vermiştir. Sünen edebiyatının gelişimiyle ideolojik sünnet anlayışının ortaya çıkması arasında bir paralellik kurulabilir.<sup>29</sup> Hadisçiler telif ettikleri *Kitabu's-sünne*'lerde Sünnet kavramına 'din' anlamı vermişler, bu yönüyle Sünnet'e siyasî ve itikadî bir mana da katmışlar-

<sup>26</sup> Muhammed Ebû Zehra, *Ebû Hanîfe* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1962), 111.

<sup>27</sup> Murteza Bedir - İlyas Çelebi, "Sünnet", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 38: 151.

<sup>28</sup> Bedir - Çelebi, "Sünnet", 38: 153.

<sup>29</sup> Özpınar, *Hadis Edebiyatı*, 139.

dır. Böylece *Kitabu's-sünnelerin* çoğunlukla Ehl-i re'y ve diğer mezhepleri reddetmek ve ideolojik anlamda Sünnet'i savunmak için kaleme alındığı te'yid edilmiş olmaktadır. Bu reddiyeci tavır ister istemez Ehl-i hadis'i bazen tefrite ve taassuba düşürmüştür.

İdeolojik kamplaşmaların yoğun olarak yaşandığı ilk asırlarda hadisin kendi tabii seyrinde gitmediği, ideolojik ve siyasî tartışmaların etkisinde kalındığı muhakkaktır. Bazen mezheplerin münakaşa ettiği meselelere bilhassa fırka çekişmelerine fiten, melâhim, fedâil, kader, sıfatlar, kabilevî unsurlar hadislere de yansımıştır. Fikhî, kelâmî ve siyasî tartışmaların yaşanması sebebiyle zaman zaman kasıtlı olarak mevkuuf ve maktu haberler merfû hâle dönüştürülebilmıştır. Hadisin altın çağı sayılan hicri III. asırda Mihne olayının vukuu da taassubun şiddetini arttıran, fırka çekişmelerini daha tatsız bir mecraya taşıyan bir etken olmuştur.

Muhaddislerin derlediği *Kitabu's-sünnelerle* beraber *Kitabu't-teohidler* ve reddiyeler de çoğunlukla Ehl-i hadis fikrini ideolojik anlamda müdafaa eder tarzda yazılmıştır. Bazen reddiyenin adı bile açık bir fikir vermeye kâfidir. Mesela tarihçi Vâkidî'ye (207/822) nispet edilen eserin adı "*Kitabu's-sünne ve'l-cemaa ve zemmi'l-heva ve terki'l-hurûc fi'l-fiten*" dir.<sup>30</sup> Keza Ehl-i re'y'in fikhuna reaksiyon olarak hadis rivâyetlerine dayalı fikhî savunan Ehl-i hadis'in vücuda getirdiği *Sünen* literatürü zamanın ilmi ve ideolojik ortamına paralel gelişimini devam ettirmiştir.

III. asırda yazılan *Sünen* kitaplarında ideolojik bakış daha keskin ve nettir. İlk dönem hadis çalışmaları sadece ahkam hadislerini toplarken III. asırda *Kitabu's-sünne* muhtevasını da içine alarak genişlemiştir. Bu hadis kitapları Cehmiye, Hâriciler, Mürcie, Şia gibi fırkalara cevap ve reddiye mahiyetinde rivâyetleri de barındırmıştır. Kitaplardaki bab başlıklarından hangisinin hangi mezhebi reddetmek için vaz edildiğini anlamak için diğer fırkaların inançlarını önceden bilmek gerekir. Devam eden süreçte hadis kitaplarının başında bir mukaddime konulmuş, mezkûr bölümde "*Sünnet'e sarılma, bid'atten kaçınma, Hâriciler ve Cehmiye'nin inkâr ettikleri*" vb. bab başlıkları yazılmıştır.

Mezhepler arası şiddetli ihtilaf konusu olan konular da *Sünnet* bölümlerinde başlıklara taşınmış ve ilgili hadisler bu başlık altında verilmiştir. Örneğin Ebû Dâvûd'un *Sünen*'inde 'Sünnet' bölümünün bazı bab başlıkları şöyledir: "*Sünnet'in açıklanması hakkında*",<sup>31</sup> *Cedelin ve müteşâbih âyetlere sarılmanın yasak-*

<sup>30</sup> Ebu'l-Ferec Muhammed b. İshak İbnü'n-Nedim, *el-Fihrist* (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1978), 158.

<sup>31</sup> Ebû Davûd, t.y., "Sünne", 1.

lanması babı,<sup>32</sup> “hevâ ehlinden uzak kalmak ve onlardan nefret etme babı”,<sup>33</sup> “hevâ ehline selam vermemek babı”,<sup>34</sup> “Kur’an-ı Kerim hakkında cedel yapmanın yasaklanması babı”,<sup>35</sup> “Sünnet’in zorunluluğu babı”,<sup>36</sup> “üstünlükler hakkında bab”,<sup>37</sup> “halifeler hakkında bab”,<sup>38</sup> “Resulullah’ın ashâbının üstünlüğü babı”,<sup>39</sup> “Resulullah’ın ashâbına küfretmenin yasaklanması babı”,<sup>40</sup> “Ebû Bekir’in halife olmasının istenmesi babı”,<sup>41</sup> “fitne zamanı kelâmı (konuşmayı) terk etmeyi ispat babı”,<sup>42</sup> “ircâyı red babı”,<sup>43</sup> “imanın artması ve azalmasının ispatı babı”,<sup>44</sup> “kader babı”,<sup>45</sup> “müşriklerin çocukları”,<sup>46</sup> “Cehmiyye hakkında”,<sup>47</sup> “Allah’ın görülmesi hakkında”,<sup>48</sup> “Cehmiyye’nin reddedilmesi babı”,<sup>49</sup> “Kur’an hakkında bab”,<sup>50</sup> “Şefaât babı”,<sup>51</sup> “cennet ve cehennemın yaratılması babı”,<sup>52</sup> “havz hakkında bab”,<sup>53</sup> “kabirde sorgu ve kabir azabı babı, “mizânın zikri babı”, *Deccâl hakkında bab.*<sup>54</sup> Görüldüğü üzere burada konulan başlıkların tamamı o dönemde mezhepler arasında tartışılan konulardır. Dolayısıyla burada konulan her başlık bir mezhebe ya da mezhebin bir görüşüne reddiye mahiyetindedir. Bu da mezhep olgusunun hadis literatürüne ne denli etki ettiğini açıkça gös-

<sup>32</sup> Ebû Davûd, “Sünnet”, 2.

<sup>33</sup> Ebû Davûd, “Sünne”, 3.

<sup>34</sup> Ebû Davûd, “Sünne”, 4.

<sup>35</sup> Ebû Davûd, “Sünne”, 5.

<sup>36</sup> Ebû Davûd, “Sünne”, 6.

<sup>37</sup> Ebû Davud, “Sünne”, 8. Bu babda Ehl-i hadis ve Ehl-i sünnet’te bir inanç esası olarak kabul edilen sırayla Ebu Bekir, Ömer, Osman, Ali’nin üstünlük sırası ele alınır.

<sup>38</sup> Ebû Davûd, “Sünne”, 9.

<sup>39</sup> Ebû Davûd, “Sünne”, 10.

<sup>40</sup> Ebû Davûd, “Sünne”, 11.

<sup>41</sup> Ebû Davûd, “Sünne”, 12.

<sup>42</sup> Ebû Davûd, “Sünne”, 13.

<sup>43</sup> Ebû Davûd, “Sünne”, 15 Burada ircâ ile kast edilen Mürcie mezhebinin reddedilmesidir.

<sup>44</sup> Ebû Davûd, “Sünne”, 16.

<sup>45</sup> Ebû Davûd, “Sünne”, 17.

<sup>46</sup> Ebû Davûd, “Sünne”, 18.

<sup>47</sup> Ebû Davûd, “Sünne”, 19.

<sup>48</sup> Ebû Davûd, “Sünne”, 20.

<sup>49</sup> Ebû Davûd, “Sünne”, 21.

<sup>50</sup> Ebû Davûd, “Sünne”, 22.

<sup>51</sup> Ebû Davûd, “Sünnet”, 23.

<sup>52</sup> Ebû Davûd, “Sünnet”, 25.

<sup>53</sup> Ebû Davûd, “Sünnet”, 26.

<sup>54</sup> Ebû Davûd, “Sünnet”, 27, 28, 29.

termektedir. Hatta mezhep münakaşaları bilinmediğinde bu başlıkların çoğu anlamını kaybetmektedir.

Bu ve benzeri başlıklar altında tahrir edilen hadislerle Ehl-i hadis gerçekte itikadî meselelerde de görüşlerini ortaya koymuş oluyordu. Nitekim Ehl-i hadis, bu te'lif tarzıyla görüşlerinin Hz. Peygamber ve ashâbı tarafından da desteklendiğini ispat gayretine girmiştir. Böylece Ehl-i hadis diğer mezheplerle olan mücadelesinde meseleleri ortaya koyup tartışma ve görüşlerini ispat etme yolunda, Hz. Peygamber'in otoritesini kullanarak hadis kitaplarıyla muhaliflerini ilzam etme yolunu seçmiştir. Bu metodun, meseleyi ispat sadedinde kuvvetli olmamasına rağmen, Hz. Peygamber'in otoritesini kullanması hasebiyle başarılı olduğu söylenebilir.

Görüldüğü üzere çoğunlukla bab başlıkları Ehl-i hadis düşüncesini takviye cihetinde dizayn edilmiştir. Dikkat çeken bir diğer husus bab başlıklarının mezhepler arasında münakaşa edilen konular olmasıdır. Demek ki hadis kitaplarında bir yandan Hz. Peygamber'in sözleri, fiilleri ve takrirleri ortaya konmakla beraber diğer yandan da mezheplerin tartıştığı konularda Ehl-i hadis'in inanç ve kanaatleri de kitap haline getirilmiş, hadisler bab başlıklarıyla yorumlanmış ve tasnif edilmiştir. Buna göre hadis koleksiyonlarının nötr rivâyet kaynakları olmaktan ziyade yer yer fırka tartışmalarının şekillendirdiği mezhepsel kitaplar olduğu söylenebilir.

Sahabenin fazileti ve ilk halifelerin hilafete geliş sırası konusu, hemen hemen bütün hadis edebiyatında bir kitap (bölüm) ya da bab olarak tasnif edilmiştir. Hadis kitaplarında bu bölümün konulma amacı özellikle Şia'anın sahâbe, Hz. Ali ve Ehl-i beyt hakkındaki iddialarını reddetmek içindir. *Sahîh-i Buhârî*'den örnek verecek olursak, "*Kitabu fezâili'l-ashâb*" bölümünde Hz. Ebû Bekir'den başlayarak sırayla Hz. Ömer, Osman ve Ali'nin faziletlerine dair gelen rivâyetler tahrir edilmiştir. Ayrıca bu bölümlerde Şia'nın itham ettiği sahâbilerin fazilet ve üstünlüklerine dair rivayetler sıralanmıştır.<sup>55</sup> Bu konuda gelen hadisler gayet fazladır. Mesela bir hadiste dört halife sıralamasını takviye için Hz. Ali'den; Hz. Ebu Bekir ve Hz. Ömer'in insanların en hayırlısı olduğu rivâyeti aktarılır. Böylece Şia'nın fazilet sıralamasında Hz. Ali'yi birinci sırada sayması iddiası bizzat Hz. Ali'nin sözüyle reddedilmiş olmaktadır.<sup>56</sup>

Bablardan bazılarında bazen mezhebin adı verilerek ve hedef gözetilerek bir mezhebin dalâleti hakkında başlıklar da verilmiştir. Örneğin "*Hâricîlerin*

<sup>55</sup> Bkz. Buhârî, "Fadâilu'l-ashâb", 4-9.

<sup>56</sup> İbn Mace, "Mukaddime", 11.

öldürülmesi babı",<sup>57</sup> "Hâricîlerle savaş babı",<sup>58</sup> "İrcâyı red babı"<sup>59</sup> gibi başlıklarda Hâricîlik ve Mürcie mezhebi açık olarak hedef alınmıştır. Sahîh-i Buhârî'de "Hâricîler ile mülhîtlerin iddialarının çürüklüğüne dair delil gösterdikten sonra öldürülmeleri bâbı"<sup>60</sup> ile "Ülfet için insanların kendisinden uzaklaşmamları için Hâricîler'le savaşı terk eden kimse"<sup>61</sup> babında Hâricîlerle mülhîtler aynı kefeye konmuştur. Hakeza Sahîh-i Müslim'de 14 hadis ihtiva eden "Hâricîler ve özelliklerini beyan babı",<sup>62</sup> "Hâricîleri öldürmeyi teşvik babı",<sup>63</sup> ve "Hâricîlerin halkın ve mahlukatın en şerlisi olduğu babı"<sup>64</sup> da bu minvalde Hâricîlerin açık olarak hedef alındığı bab başlıklarındandır.

Ayrıca "Hâricîler cehennem köpekleridir",<sup>65</sup> "Kaderiyye, bu ümmetin Mecûsîleridir",<sup>66</sup> "Eğer hastalanırlarsa ziyaret etmeyin, ölürlerse cenazelerine katılmayın"<sup>67</sup> ve "Ümmetinden iki zümreye şefaatin ulaşmaz: Kaderiyye ve Mürcie"<sup>68</sup> nevinden hadisler mezhep tartışmalarında bazı hadis taraftarlarının görüşlerinin hadis edebiyatına nüfuzunun en açık delillerindendir.

Hadislerin sahâbelerin adlarına göre sıralandığı eserlere *Müsned* denilmiştir.<sup>69</sup> Müsnedlerin temel özelliği, konularına veya sahih ve zayıf oluşlarına

<sup>57</sup> Ebû Davûd, "Sünne", 30.

<sup>58</sup> Ebû Davûd, "Sünne", 31.

<sup>59</sup> Ebû Davûd, "Sünne", 15.

<sup>60</sup> Buhârî, "İstitâbe", 5.

<sup>61</sup> Buhârî, "İstitâbe", 6.

<sup>62</sup> Müslim, t.y., "Zekât", 47.

<sup>63</sup> Müslim, "Zekât", 48.

<sup>64</sup> Müslim, "Zekât", 49.

<sup>65</sup> İbn Mace, "Mukaddime" 12; Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed Şeybânî İbn Hanbel, *Müsned*, thk. Muhammed Abdulkadir Atâ, 1. Bs (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2008), 4: 355; 5: 253; İbn Kuteybe, *Te'vîl*, 1999, 136; Dırrar b. Amr el-Gatafânî Dırrar b. Amr, *Kitabu't-Tahrîş*, ed. Hüseyin Hansu (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014), 35.

<sup>66</sup> Ebû Davûd, "Sünnet" 16, 17, "Kader", 17; İbn Mace, "Mukaddime", 10; Evzâî, *Sünen-i Evzâî*, 352; Dırrar b. Amr, *Tahrîş*, 2014, 80; İbn Hanbel, *Müsned*, 2: 86; İbn Kuteybe, *Te'vîl*, 1999, 136; Ebü'l-Feth Tâcüddîn Muhammed b. Abdilkerîm Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, ed. Emir Ali Mehnâ - Ali Hasan Fâûr (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 2001), 1: 56; Ebû Mansur Abdülkahir b. Tahir b. Muhammed Temimî Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak ve beyânü'l-fırakati'n-naciye min-hum* (Kahire: Matbaatu İbn-i Sînâ, t.y.), 26.

<sup>67</sup> Ebû Davûd, "Sünnet" 17; Evzâî, *Sünen-i Evzâî*, 352; Ebû Amr el-Gatafânî el-Kûfî Dırrar b. Amr, *Kitabu't-Tahrîş İlk Dönem Siyasi ve İtikadi İhtilaflarında Hadis Kullanımı*, trc. Mehmet Keskin (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014), 80.

<sup>68</sup> Tirmizî, "Kader", 13; İbn Mace, "Mukaddime", 9.

<sup>69</sup> Kandemir, "Hadis", 48; Koçyiğit, *Hadis usulü*, 289.

bakılmaksızın sıralanmasıdır.<sup>70</sup> Müsned türünün önemli özelliği hadisin rey ve yoruma dayanan fıkhıtan ayrıldığı ifade etmesidir. Bu sebeple müsnedlerde sahabe ve tâbiûn fetvalarına yer verilmez.<sup>71</sup> Müsned türüne ait ilk örnekler III. asrın başlarında ortaya çıkmıştır. Hatîb, Müsned tarzında ilk hadis tedvin edeninin Nuaym b. Hammâd (ö. 228/843) olduğunu söyler.<sup>72</sup> Geç bir dönemde çıkmasına rağmen bu tarzın yayılması Ehl-i hadîs perspektifinin hâkim olmasına bağlı olarak III. yüzyılda Ehl-i hadîs'in anlayışına göre Hz. Peygamber'in hadislerini sahabe kavli vb. diğer rivâyet ve fetvalarından ayırmak istemesi neden olmuş görünmektedir.<sup>73</sup> Mezhep mücadelelerinin tesiriyle özellikle Ehl-i hadîs ile Ehl-i sünnet'in bid'at fırkalar olarak gördüğü diğer mezheplerin görüşlerini red, kendi fikrini tesbit ve müdafaa etmesi, bu süreçte yaşanan gerilim ve reaksiyonlar deyim yerindeyse Ehl-i hadîs'in ufkunu açmış onları geliştirmiştir. III. asırdan itibaren merfu-müsned hadisler ayrı bir değer kazanmıştır. Neticede itikadî, fihki ekollerin sahih hadisleri toplayan hem Musannef (علي ابواب) hem Müsned (علي الرجال) türüne etkisi açıktır. Hicri 230 yıllarından sonra Müsned türünde adeta bir patlama yaşanmış, nerdeyse bu türde hadis tasnif etmeyen muhaddis kalmamıştır.<sup>74</sup>

Muhaddisler *Musannef*, *Muvatta*, *Sünen* ve *Câmi'* gibi eserleri fıkıh merkezli işleme sebebini 'hadislerden hüküm çıkarılmasını kolaylaştırmak'<sup>75</sup> olarak ifade etseler de mezhep tartışmalarının gölgesinde yapılan bu çalışmalarda mezhebî görüşlerini takviye eden sahabe, tâbiûn görüşlerini de mezkûr eserlere kaydetmişlerdir. Daha sonra III. asırda hadisçiler, bir yoruma göre, kendi özüne dönmüş, fıkıhçılara göre tasnif yerine râvi adlarına göre hadisleri yazma ve bir şey eklememe metodu diyebileceğimiz *Müsned* türünde kitap yazmaya yönelmişlerdir.<sup>76</sup> Bu şekilde hadisin yegâne kaynak olmasına vurgu yapmışlardır. Bu sebeple Müsned tarzı ile hadisçi zihniyet arasında yakınlık bulunmaktadır. Hadis tarihinde III. asırda Müsned tarzının yeniden moda olmasının sebebini, III. asrın ortalarına doğru hadis taraftarlarının başta hilafet merkezi Bağdat ve

<sup>70</sup> Kandemir, M. Yaşar, "Hadis", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 15: 48.

<sup>71</sup> Ahmed Emin, *Duha'l-İslâm*, 2: 109.

<sup>72</sup> Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl fi nakdi'r-ricâl* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1995), 4: 267.

<sup>73</sup> Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed Askalânî İbn Hacer, *Hedyü's-sârî mukaddimetu Fethi'l-bârî* (Kahire: Dârü'r-Reyyan li't-Türas, 1986), 6.

<sup>74</sup> İbn Hacer, *Hedyü's-sârî*, 6.

<sup>75</sup> Ahmed Emin, *Duha'l-İslâm*, 2: 108.

<sup>76</sup> İbn Hacer, *Hedyü's-sârî*, 6.

diğer merkezlerde hâkimiyeti sağlamalarıyla hadise karşı ilginin artmasına ve bir kısım muhaddislerin hadise karşı aşırı bağlılığıdır.

Hülasa Ehl-i hadîs ve Ehl-i re'y münakaşalarının hadis literatürünün oluşumunda mühim ve kuvvetli etkisine şahit olmaktayız. Ehl-i hadîs'in hadis ilimlerini savunma ve geliştirmesinde, Ehl-i re'yin ve kelamcılarının varlığı itici bir unsur olmuştur. Böylece Ehl-i hadis, Mu'tezile ve Ehl-i re'y'e karşı hadis çerçevesinde fikhî ve itikadî külliyâtını oluşturmuştur. Devam eden süreçte hadiste rivâyet ve dirayet türü ortaya çıkmıştır. Fikhî mülahazalarını Sünen ve Muvatta türü edebiyatta, itikadî meseleleri Kitabu's-sünne ve Kitabu'l-ıman türü edebiyatta ele almışlardır. Bütün konuları barındıran hadis kitapları olan Câmî' türü ise genelde Ehl-i re'y ve kelâmcılara reddiye mahiyetinde dizayn edilmiştir.

Bir iddiaya göre ilk dönem Müslümanlarının yaşadığı zamandaki günün olayları topluma belli bir şekli vermede başarılı olmak için hadis olarak geçmişe yansıtılmış, Hz. Peygamber'in dini otoritesi bu amaca hizmet ettirilmiştir.<sup>77</sup> Mezhepler arası mücadelede Ehl-i hadîs'in Mu'tezile, Hâriciler ve Mürcie'ye karşı yaptığı hadis faaliyetleri bazı noktalarda bu iddiayı destekler. Mezhebe ait bir fikri meşrulaştırma, kabul ettirme bazen bunun bir Sünnet olduğu, Ehl-i sünnet'in görüşü olduğu, ümmetin kanaatinin ve anonim hükmün böyle olduğu vurgulanarak elde edilmeye çalışılmıştır. Yine iddiaya göre hadis kitaplarının büyük kısmı ilk nesil Müslümanlarının yaşayan sünnet ve icmâ statüsü kazanan içtihatlarıdır.<sup>78</sup> Bir başka ifadeyle ilk dönemin yaşayan sünneti senetlerle hadis olarak kitaplara aktarılmıştır. Fakat ilk dönemin varidatı hadise yansırken bazı farklarla yansımıştır. Sünnet ekseriyetle ameli bir fenomen iken, hadis fıkihla beraber dini inanç ve akideyi de içine almıştır.<sup>79</sup> Hülasa ilk nesil Müslümanlarının fıkihta olduğu kadar akidenin tesisinde önemli rolü olmuştur. Ehl-re'y taraftarı fakihler hüküm çıkarmada doğal olarak re'yi kullanmışlardır. İmam Şâfiî ise süreci hadisçiler ve hadisçi fakihler lehine değiştirmiştir.<sup>80</sup> İmam Şâfiî, Ehl-i re'y'e cevap olarak fakihleri sürekli hadis nakletmemekle ve fıkihta hadisi kullanmamakla itham etmiştir. O yaşayan sünnet yerine hadisi koymak amacıyla başarıya ulaşan bir yol ve sistemin kurucusu olmuştur.<sup>81</sup>

<sup>77</sup> Fazlurrahman, *Metodoloji Sorunu*, 55.

<sup>78</sup> Fazlurrahman, *Metodoloji Sorunu*, 53.

<sup>79</sup> Fazlurrahman, *Metodoloji Sorunu*, 53.

<sup>80</sup> Fazlurrahman, *Metodoloji Sorunu*, 44.

<sup>81</sup> Fazlurrahman, *Metodoloji Sorunu*, 49.

III. asırda şiddetlenen hadisçi-kelamcı çatışmasının hadis külliyatının oluşmasında önemli etkileri olduğu anlaşılmaktadır. Hadis taraftarları birçok eser kaleme almışlar ve bu eserleri kaleme alırken bazı hadis bölümlerini (kitap) ve alt (bab) başlıklarını bazı mezhepleri ve düşüncelerini reddetmeye ayırmışlardır. Ehl-i hadîs ile Ehl-i re'y arasındaki ihtilaf ve mücadele fakih hadisçileri hadis varid olmayan konularda da hadis aramaya veyahut va'z etmeye sevk etmiştir. Böylece her konu hakkında hadis olmaması hususundaki boşluk kapatılmaya çalışılmıştır.<sup>82</sup> Mezkûr boşluğu dolduran hadislerle Ehl-i re'y'in verdiği fetvaya uygun olsa bile böylece akla değil hadise ittiba edilmiş oluyordu. Bu vakıanın ispatı birçok fikhî hadisin hadisçiler indinde de sika olarak görülmesidir.<sup>83</sup>

Hadis taraftarları, kendilerine yönelik eleştirileri bertaraf etmek amacıyla *ihtilâfu'l-hadis, garibu'l-hadis* türü eserler kaleme almışlardır. Garibu'l-hadis literatürünün de ekol hareketlerinden etkilendiği anlaşılmaktadır. Zira hadis taraftarlarını hadislerde geçen garip kelimeleri izah etmeye, eser telif etmeye sevk eden âmillerin başında kelâmcıların iddialarına cevap verme gelmektedir.<sup>84</sup>

Hadis edebiyatında önemli bir yeri olan şerh çalışmalarında da hakeza mezhep mensubiyetinin yapılan şerh ve yorumlara kuvvetli etkisi görülmektedir. Mesela şârihler kendi mezhebi aleyhine konulan başlık veya getirilen hadislerde ya konuyu görmezden gelmiş ya da kendi mezhebini savunma pozisyonuna geçmiştir. Şerh ve hâşiye kitaplarında kitabın sahibini her daim korumaya çalışma genel bir tavidir. Bu konuda mesela İbn Hacer'in Buhârî savunusu meşhurdur ve bu hususta müstakil eserler de yazılmıştır.<sup>85</sup> Hadis şerh çalışmaları açıklama ve izah faaliyeti olduğu için metin tenkidi yapılmamıştır. Sahîh-i Buhârî'nin en meşhur şârihi kabul edilen İbn Hacer, Sahîh-i Buhârî'de metin tenkidine karşı çıkmış ve eğer bu kapı açılırsa elde çok az hadis kalacağını söylemiştir.<sup>86</sup>

Buhârî'nin mezhep mensubiyetinin ve taraflı tavrın bir devamı olarak *Sahîh-i Buhârî*'yi şerh edenler de bab başlıklarını ve hadisleri kendi mezhep ve mezheplerine göre yorumlamışlardır. *Sahîh-i Buhârî* şerhleri de dahil olmak

<sup>82</sup> Ahmed Emin, *Duha'l-İslâm*, 2: 101.

<sup>83</sup> Ahmed Emin, *Duha'l-İslâm*, 2: 101.

<sup>84</sup> Özpınar, *Hadis Edebiyatı*, 281.

<sup>85</sup> Bkz. Mehmet Bilen, *İbn Hacer'in Buhârî Savunusu* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013).

<sup>86</sup> Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed Askalânî İbn Hacer, *Fethu'l-bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Abdulaziz b. Abdullah b. Bâz ve Muhammed Fuâd Abdulbâkî (Kahire: Dârü'r-Reyyan li't-Türas, 1987), 4: 157.



üzere hadis şerh edebiyatında mezhep mensubiyetinin yoruma açık etkisine ve zaman zaman taaassuba varan yorumlarına ve te'villerine sık sık şahit oluruz.

*Sahîh-i Buhârî* şârihleri mezheplerine muvafık olan bab başlıklarında ve rivayetlerde mezheplerini yüceltme gayretine girmişler, mezheplerine aykırı bab başlıkları ve rivayetler olduğunda ise duruma göre bazen susma, bazen tenkit, bazen de tevile başvurarak paradoksal bir durum sergilemişlerdir. Talat Sakallı'ya göre 25 ciltlik *Umdetü'l-kârî* gibi dev bir eserin yazılma vesilesi mezkûr Hanefî eleştirisidir.<sup>87</sup> Gerçektende baştan sona *Umdetü'l-kârî* şerhi İbn Hacer'in *Fethu'l-bârî* adlı eserine reddiye olarak yazılmış gibidir. Aynî'nin şerhinin nerdeyse her sayfasında İbn Hacer'e karşı verilmiş ya bir cevap ya bir itiraz ya da bir tenkit vardır.<sup>88</sup>

Örneğin İbn Hacer bir Hâricî şairi ve reisinden<sup>89</sup> hadis alınmasına karşı yapılan tenkitlere karşı Buhârî'yi savunur. Buhârî'nin bidatçının doğru sözlü ve mütedeyyin olduğunda hadisi alınır kadesine binaen hadisin tahririni yaptığını, şahsın sonra tevbe edip bidati terkettiğini, şahsın bidatçı (Hâricî) olmadan önce bu hadisi rivayet ettiğini, nitekim şahsın Hâricî bir kadınla evlendikten sonra Hâricî itikadına geçtiğini, şahsın bundan başka hadisi olmadığını, hadisin mütabaat için alındığını söyler.<sup>90</sup> Bu savunmaya karşı Aynî Hz. Ali'nin katiline methiye şiir yazar böyle bir adamın hadisini almanın hiçbir mazereti olamayacağını söyleyerek hem Buhârî'yi hem İbn Hacer'i tenkit eder ve şöyle der: "O İbn Mülcem el-La'nî'i överken yalanın en kötüsünü söylediği halde nereden doğru sözlü olabilir? Dindar biri Hz. Ali gibi birinin katledilmesine nasıl seviyebilir? Hatta ona onun katiline methiye düzer."<sup>91</sup>

Örneğin "Kible konusunda gelen (naslar) ve (bu konuda) hata edene iade etmeyi gerekli görmeyen kimse bâbı"nda<sup>92</sup> Buhârî'nin 3 rivayet tahrir ederek namazda iade etmeyi dolayısıyla İmam-ı Şafî'yi hatalı bulması bir mezhep kavgasına sebep olmuştur. Bu başlık Şâfiîlere muhalif olması sebebiyle İbn Hacer senetle

<sup>87</sup> Talat Sakallı, *Hadis Tartışmaları (İbn Hacer - Bedruddîn Aynî)* (Ankara: TDV Yayınları, 1996), 137.

<sup>88</sup> Sakallı, *Hadis Tartışmaları*, 55.

<sup>89</sup> İmrân b. Hittân es-Sedûsî

<sup>90</sup> Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed Askalânî İbn Hacer, *Fethu'l-bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, ed. Abdulaziz b. Abdullah b. Bâz (Kahire: Dâru'r-Reyyan li't-Türas, 1987), 10: 290.

<sup>91</sup> Ebü Muhammed Bedreddin Mahmûd b Ahmed b Musa el-Hanefi Aynî, *'Umdetü'l-kârî şerhi Sahîhi'l-Buhârî* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2001), 22: 19, 20.

<sup>92</sup> Buhârî, "Salât", 32.

ilgili tenkidî tahlillere girer<sup>93</sup> ve Buhârî'nin görüşünü tevile çalışır. Buhârî'nin adını zikretmeden tenkit ederek ret eder. Mâlikî mezhebine mensup olan İbn Battâl, tarafları ve delilleri izah ettikten sonra İmam Şafiî'yi tenkit eder.<sup>94</sup> Hanefî mezhebine mensup olan Aynî ise görüşleri ve delilleri mezhebi ile muvafık olan Buhârî'yi savunur.<sup>95</sup>

Daha önce ifade edildiği gibi reddiye dilini anlamak için bazen dönemin tartışılan konularını ve mezheplerin fikirlerini bilmek gerekmektedir. Örneğin "Başlarınızı meshediniz, sözünden dolayı başın hepsini mesh etme babı"<sup>96</sup> ile Buhârî abdestte başın tamamının meshedilmesini gerektiği hükmünü başlığa taşımış böylece bu konuda 1/4 meshi yeterli bulan Hanefîler ile 1/3 meshi kâfi gören Mâlikîler'in görüşünü reddetmiş olmaktadır. Daima Buhârî'yi savunan İbn Hacer, bu defa Şafiî olduğu için başı mesh konusunda başka rivayetlerin bulunduğunu söyleyerek Buhârî'nin görüşünü reddeder.<sup>97</sup> Buhârî'nin mesh görüşü Mâlikîlerle aynı olduğu için Mâlikî şârih İbn Battâl tarafından ilgili bab ve hadis detaylı bir şekilde irdelenmiş, naslar bu görüşü destekleyecek şekilde izah edilmeye çalışılmıştır. Zaten Buhârî de kendi görüşüyle aynı olan İmam Mâlik'in görüşünü başlığa taşımıştır.<sup>98</sup> Buhârî'nin muhalefet ettiği mezheplere mensup şârihler ise onu tenkit ederler. Mesela Kirmânî, İbn Battâl'ın iddialarını inceleyip sırayla red eder. Sonra Buhârî'nin ayetin zahirine göre hareket ettiğini, ayetin anlamının da bu şekilde olmadığını ifade eder.<sup>99</sup>

Hanefî olmayan şârihler *Sahîh-i Buhârî*'yi şerh ederken Hanefî mezhebinin fetvalarıyla çatışma durumunda Hanefî mezhebinin tenkidini yapmışlardır. Mesela şârihlerden Hattâbî Kûfelilerin (Ehl-i re'y) mahkemede iddialaşma, yemin meselesi, kahkahayla abdestin bozulması, üstüne de su yerine nebiz denen içeceklerle abdest almaya onay vermeleriyle tenâkuza düştükleri tenkidini yapmıştır.<sup>100</sup> Yine İbn Hacer "*İmamın zekât develerini eliyle dağlaması babı*"nda<sup>101</sup> hadi-

<sup>93</sup> İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 1987, 1: 505.

<sup>94</sup> Ebü'l-Hasan Ali Halef b. Abdülmelik el-Kurtubî İbn Battâl, *Şerhu Sahih-i Buhari* (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2000), 2: 64-68.

<sup>95</sup> Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 4: 143-148.

<sup>96</sup> Buhârî, "Vudû", 38.

<sup>97</sup> İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 1987, 1: 293-294.

<sup>98</sup> Buhârî, "Vudû", 38.

<sup>99</sup> Ebu Abdullah Şemseddin Muhammed b. Yusuf b. Ali Kirmânî, *Sahihu Ebi Abdullah el-Buhârî bi-şerhi'l-Kirmani = el-Kevâkibü'd-derârî fi şerhi Sahih-i'l-Buhârî*, 2. Bs (Beyrut: Dâru İhyâ'it-Türasî'l-Arabi, 1981), 3: 28-30.

<sup>100</sup> İbn Battâl, *Şerhu Sahih-i Buhari*, 8: 61.

<sup>101</sup> Buhârî, "Zekât", 69.

sin Hanefîlerin aleyhine delil olduğunu söyler.<sup>102</sup> Sonra hadisin Hz. Peygamber'den sabit olduğu dolayısıyla müslü olmayıp ademoğlunun sünnet edilmesi gibi istisna bir durum olduğu, bunun bir belirleme nakışı, imza gibi olup devlete ait malları tespit için olduğu, imamın zekât mallarına itina ve özenli olması gerektiği, bu hadisle hayvanları acıtma, ihtiyaç durumunda eziyetin caiz olduğu vb. argümanlarla hadisi izah eder ve Hanefîlerin neden hatalı olduklarını açıklar.<sup>103</sup> Şafiîlerden İbn Sabbâğ el-Bağdâdî'ye (ö. 477/1084) göre zekat hayvanlarının üzerine zekât ya da sadaka yazmanın müstehab olduğuna dair icmâ vardır.<sup>104</sup> Hanefîler hakkındaki bu ifadeler için Aynî "Ashâbımız, kitaplarında işaret kastıyla hayvanları dağlamada bir beis olmadığını söylemişlerdir" ifadesiyle<sup>105</sup> Hanefîlerin görüşlerinin diğerleri gibi olduğunu ifade ederek İbn Hacer'in iddiasını reddetmiştir.

Şerh, hâşîye kitaplarında kitabın sahibini her daim korumaya çalışma genel bir tavidir. Bu konuda mesela İbn Hacer'in Buhârî savunusu meşhurdur ve bu hususta müstakil eserler de yazılmıştır.<sup>106</sup> Mesela İbn Hacer *Fethu'l-Bârî*'ye mukaddime mahiyetinde kaleme aldığı *Hedyü's-sârî* adlı eserini Buhârî'yi savunma üzerine kurmuştur. *Sahîh-i Buhârî* savunusu yapılırken bazen paradoksal durumlar da söz konusu olmuştur. İbn Hacer *Sahîh-i Buhârî*'de rivayeti olup da bazı görüşlerinden ve Mürcie, Kaderiyye, Şîa, Hâricîlik, nasb gibi mezhep mensubiyetinden dolayı itham edilen râvilerin uzun bir listesini verir.<sup>107</sup> Bidatçı olanlardan sadece müttakî ve rivayeti kavî olan râvinin rivayetinin kabul edilmesi kaidesine rağmen İbn Hacer'in sika olmayan bidatçı râvilerin *Sahîh-i Buhârî*'de yer almasında bir beis görmemesi<sup>108</sup> *Hedyü's-sârî*'de itham edilen râviler hakkında yaptığı savunmalarda<sup>109</sup> mezhebî saikin etkisi belli olmaktadır. Halbuki sahih hadisleri toplayan bir kitaba ve râvilerin o kitapta geçmesinin ihticâc sebebi olan<sup>110</sup> bir eserde bu durum yakışık almamaktadır.

Kanaatimizce şerheden düzgün bir cevap veremediğinde veya tenkit bir diğer mezhepten geldiğinde tenkitçileri mülhidlik, küfürle suçlanması bir taas-

<sup>102</sup> İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 1987, 3: 367.

<sup>103</sup> İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 1987, 3: 367.

<sup>104</sup> Ebü'l-Abbas Şehabeddin Ahmed b. Muhammed Kastallânî, *İrşâdü's-sârî li-şerhi Sahîhi'l-Buhari*, 4. Bs (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1971), 3: 642; Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 9: 153.

<sup>105</sup> Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 9: 153.

<sup>106</sup> Bkz. Bilen, *İbn Hacer'in Buhârî Savunusu*.

<sup>107</sup> İbn Hacer, *Hedyü's-sârî*, 460.

<sup>108</sup> Bilen, *İbn Hacer'in Buhârî Savunusu*, 313.

<sup>109</sup> İbn Hacer, *Hedyü's-sârî*, 384-450.

<sup>110</sup> İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 1987, 10: 173.

sup örneğidir. Mesela Hz. Peygamber'in ishal olana bal tavsiye ettiği bir hadis<sup>111</sup> için balın bilakis müshil olduğu itirazı karşısında İbn Hacer itiraz edenleri cahillikle suçlamış, kavrayamadıkları bir şeyi yalanlamakla ve mülhitlelikle itham etmiştir.<sup>112</sup> Hakeza Hz. Musa'nın kendisine gelen ölüm meleğini tokatlayıp, Azrail'in gözünü çıkardığını haber veren hadise<sup>113</sup> itiraz edilmesine karşın Sicilyalı Mâlikî fakihî Mâzerî (ö. 536/1141) bu itirazı Melâhide/mülhidlerin yaptığını söyler<sup>114</sup> ve ikna edici olmayan savunmalar yapılır. Hakeza İbn Hacer de bidatçıların bu hadisi reddettiğini söyleyerek hadis savunması yapar.<sup>115</sup> Halbuki belli kriterlere dayanarak metin tenkidi yapanları küfürle suçlama kabul edilebilir bir şey değildir ve taassubânedir.

Bazen şerhlerde hadisi savunmak adına yapılan yorumlarda daha büyük hatalar yapılır. Mesela Ârâf gibi bir yerde ölümün kesilip yok edileceğinin haber veren hadis<sup>116</sup> hakkında Ebû Bekr İbnü'l-Arabî (ö. 543/1148) ölümün bir araz olduğu, arazın cisme dönüşmeyeceği, ölümün kesilmesinin mümkün olmadığı düşüncesiyle itiraz eder. İtiraza karşı yapılan hadis şerh te'villerinden birine göre ahirette kesilecek olan ölüm değil ölüm meleği Azrail'dir.<sup>117</sup> İbn Hacer müteahhir âlimlerin bu görüşü tercih ettiğini söyler.<sup>118</sup> Bu tavrı en sahih hadis kitabına girme saadetine ermiş bir hadisi kaybetmeme adına bir kurtarma ameliyesi olarak yorumlamak mümkündür.

Bir diğer örnekte Amr b. Meymun (ö. 74/693) maymunların zina eden bir maymunu recmettiklerini kendisinin de recme katılıp maymunlarla beraber maymunu recmettiğini söyler.<sup>119</sup> Buhârî bu rivayeti *Tarih-i kebîr*'inde de zikretmiştir.<sup>120</sup> Rivayetten kasıt recmin cezasının uygun ve tabii olduğunu, maymunlar gibi hayvanların bile recm yaptıklarını ifade için olsa gerektir. Bu tutarsız rivayetin savunulacak bir tarafı olmadığı için şerhedenler rivayeti savunmaya pek girişmemişlerdir. Lakin yine de sahih kabul edilen rivayet<sup>121</sup> *Sahîh-i*

<sup>111</sup> Buhârî, "Tıb", 24.

<sup>112</sup> İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 1987, 10: 209.

<sup>113</sup> Buhârî, "Cenâiz", 69, "Enbiya", 31; Müslim, "Fezâil", 157.

<sup>114</sup> Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Nûrî en-Nevevî, *Sahihu Müslim bi şerhi'n-Nevevî* (Müessesetü Kurtuba, 1994), 15: 186.

<sup>115</sup> İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 1987, 6: 546.

<sup>116</sup> Buhârî, "Rikâk", 51.

<sup>117</sup> İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 1987, 11: 513.

<sup>118</sup> İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 1987, 11: 513.

<sup>119</sup> Buhârî, "Menâkıbu'l-Ensâr", 27.

<sup>120</sup> Kastallânî, *İrşâdü's-sârî*, 9: 318.

<sup>121</sup> İbn Kuteybe, *Te'vîl*, 1999, 372.

*Buhârî'* de yer aldığı için savunma gereği duyularak bazı yorumlar yapılmıştır. Şarihlerden Kastallânî (ö. 923/1517) Buhârî'nin bu rivayetinin münker olmakla beraber şayet sahih ise, bunların maymun kılığında cinlerdir, yorumunun yapıldığını söyler.<sup>122</sup> İbn Kuteybe, bu sözün hadis olmadığı İbn Meymûn'un sözü olduğunu ve onun maymunlar hakkında sadece zan ettiği savunmasını yapar. Maymunlar insana en yakın ve en akıllı hayvan olmakla birlikte o maymunlar Allah'ın gazabına uğrayan mesholmuş Yahudiler'dir ve recm de o Yahudiler'den kalmadır.<sup>123</sup> İbn Hacer de isnadı sahih olan bu rivayeti kurtarmak adına niyet okuyarak Amr'ın gördüklerini recm cezasına benzettiğini için böyle söylemiş olabileceğini söyler.<sup>124</sup> İbn Hacer'e göre bu maymunların maymunlaştırılan Yahudilerle beraber yaşayan gerçek maymunlar olmaları ve Yahudiler'den bazı hareketleri görüp taklid etmeleri, recmi de böylece uygulamaları mümkündür.<sup>125</sup> Devamında İbn Hacer uzunca maymun güzelleme yapar ve maymunların en zeki hayvanlar olduğu, her sanatı öğrenmeye yatkın olduğu, gülebildiği, alet kullandığı, kıskanç olup başkasının eşine yanaşmadığı vb. şekilde açıklamalar yapar. İbn Hacer devamında bir at olayını da argüman olarak sunar. Bir at annesiyle çiftleştirilmek istenir, fakat o bunu yapmaz. Sonra annesini bir odaya koyup üstüne elbiseler koyunca tanımadan çiftleşir. Annesinin kokusunu alınca da kendi zekerini kökünden ısırıp koparır. İbn Hacer sözlerini şöyle sürdürür: "Maymunlara göre zekâ olarak çok geri olmalarına rağmen atlarda böyle bir anlayış var ise böyle bir durumun maymunlarda olması daha evladır."<sup>126</sup> *Sahîh-i Buhârî'* de geçtiği ve kendilerini bu sahih isnadın etkisinden kurtamadıkları için<sup>127</sup> yapılan bu yorumlar akla aykırı olan rivayeti daha problemli hale getirmiştir. Sonuç olarak rivayetlerle ilgili yorum yapan İbn Hacer gibi âlimler isnadı esas aldıkları için tenkitleri reddetmeye çalışmışlar, red adına zorlama yorumlara başvurmışlardır.

Hadislerin bağlamlarından koparılıp nakledilmesi birçok yanlış anlamlara ve hatalı hükümlere sebep olmakla beraber öte yandan özellikle çelişik ve problemli hadisleri telif ve yorumlamada hadisçilere genişlik ve rahatlık da vermiştir. *Kütüb-i Sitte* şerhleri ve muhtelifi'l-hadis kitapları bu rahatlığın verdiği uzak yorum, garip tevillerle doludur. İbn Kuteybe'nin tek ayakkağıyla

<sup>122</sup> Kastallânî, *İrşâdü's-sârî*, 9: 318.

<sup>123</sup> İbn Kuteybe, *Te'vîl*, 1999, 373-374; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 1987, 7: 160.

<sup>124</sup> İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 1987, 7: 160.

<sup>125</sup> İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 1987, 7: 160.

<sup>126</sup> İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 1987, 7: 161.

<sup>127</sup> Bilen, *İbn Hacer'in Buhârî Savunusu*, 365.

yürüme<sup>128</sup> zaninin recmedilmesi,<sup>129</sup> 100 yıl sonra nefes alan kimsenin kalmayacağı/herkesin öleceği,<sup>130</sup> Güneşin ve ayın iki öküz olduğu,<sup>131</sup> ne sirayet ne de uğursuzluğun olmadığı<sup>132</sup>, Hz. Peygamber'in göğsünün yarılması,<sup>133</sup> köpeklerin öldürülmesi,<sup>134</sup> beş fasık hayvanın öldürülmesi,<sup>135</sup> vb. konularda yapılan teviller makul ölçüler dışına taşan bir zorlama olarak görünmektedir.

### 3. CERH VE TA'DİL

Daha önce bahsi geçtiği gibi Hadisin bir ilim dalı olarak ortaya çıkıp gelişmesinde en büyük âmil fırkalar arası tartışma ve siyasî ihtilaflar olmuştur.<sup>136</sup> Fakat bu etki müspet olmayıp bir savunma mekanizması tepkisi mahiyetinde ortaya çıkmıştır. İlk ortaya çıkan zümreler hadisleri kullanmaya başlayınca buna engel olmak, hadisi ve sünneti bozulmalardan korumak için sözün sahabeye kadar kimin söylediği sorularak kimlik sorgulaması yapılmış ve bu sorgulama isnad sisteminin esası olmuştur. İbn Sirin'den (ö. 110/728) nakledilen bir cümle bu görüşü destekler. "İlk başta isnad sormuyorlardı, ne zaman ki fitne zuhur etti. Bize adamlarımızı söyleyin bakalım dediler. Bakılır, râvi Ehl-i sünnet'ten ise hadisleri alınır, bid'at ehlindense hadisleri alınmazdı."<sup>137</sup> İbn Sirin'in isnad zincirini şart koşması doğal olarak rivâyet edenlerin eğilimlerinin incelenmesini ortaya koymaktadır. Bu noktada Hâriciler, Mu'tezile, Şia, Mürcie vb. mezhepler Ehl-i bid'at kabul edilmiştir.<sup>138</sup> Diğer fırka mensuplarından hadis alınmamaya çalı-

<sup>128</sup> İbn Kuteybe, *Te'vîl*, 1999, 150.

<sup>129</sup> İbn Kuteybe, *Te'vîl*, 1999, 154.

<sup>130</sup> İbn Kuteybe, *Te'vîl*, 1999, 162.

<sup>131</sup> İbn Kuteybe, *Te'vîl*, 1999, 165.

<sup>132</sup> İbn Kuteybe, *Te'vîl*, 1999, 167; Ebû Abdullah Bedreddin Muhammed b. Bahadır b. Abdullah ez-Zerkeşi, *Hz. Aişe'nin Sahabeye Yönelttiği Eleştiriler* (Ankara: Otto Yayınları, 2012), 42.

<sup>133</sup> İbn Kuteybe, *Te'vîl*, 176; Buhârî, "Bed'ül-halk", 6.

<sup>134</sup> İbn Kuteybe, *Te'vîl*, 1999, 206; Buhârî, "Bed'ül-halk", 17; İbn Mace, "Sayd", 1, 2.

<sup>135</sup> İbn Mace, "Menâsik", 91; Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe Dineverî İbn Kuteybe, *Te'vîlu muhtelifi'l-hadis*, versiyon 2, ed. Muhammed Muhyiddin el-Asfar, 2. Bs (Beyrut: el-Mektebu'l-İslamî, 1999), 210.

<sup>136</sup> Koçyiğit, *Münakaşalar*, 94.

<sup>137</sup> Müslim, "Mukaddime" 27; Koçyiğit, *Münakaşalar*, 94.

<sup>138</sup> Sönmez Kutlu, *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler (Hadis Taraftarlarının İman Anlayışı Bağlamında Bir Zihniyet Analizi)* (Ankara: Kitabiyat yayınları, 2002), 48.

şılmış, bu noktada Muhammed b. Sirin muhaddisleri şöyle ikaz etmiştir: “*Bu ilim dindir. Dininizi kimden aldığınıza dikkat edin.*”<sup>139</sup>

I. asrın sonlarından itibaren fikrî cereyanların, gulat fırkaların ve zenâdîkanın faaliyetlerini yoğunlaştırdığı dönemde râvilere ait bilgiler toplanmaya çalışılmış, cerh ve tadilin ilk tohumları atılmıştır. Hakeza cerh ve ta'dilde de mezhep faktörünün etkisi büyük olmuştur.<sup>140</sup> Ehl-i hadîs ıstılahında bid'at ehlinden olma çoğunlukla *mübtedi`* kelimesiyle ifade edilmiştir. Nitekim Tirmizî, “*Fitne ortaya çıkınca Sünnet'e uyanların hadislerini kabul edip mübtedi`lerin hadislerini almamak için isnad sorulmaya başlandı*” demektedir.<sup>141</sup> Ehl-i hadîs ve çevresinin bu hususta kamuoyu üzerindeki etkinliğini kullandığı görülmektedir. Bu süreçle birlikte Sünnet'in; kader, re'y, ircâ, kelâm gibi sonradan ortaya çıkan kazanım yahut açılımların karşıtı bir anlam çerçevesi kazandığı söylenebilir.

Siyasî ve itikadî fırkaların fikir ve tavırlarını onaylamayan hadisleri inkâr etmeleri, görüşlerini takviye etmek maksadıyla bazen işi hadis uydurmaya kadar vardırımları muhaddislerin bu konuya önemle eğilmelerini sağlamıştır. Nitekim hicri 50 yılından sonra hadislerle meşgul olanlar rivâyette isnad kullanmaya başlamışlardır.<sup>142</sup> Muhaddisler genel olarak Ehl-i sünnet'e mensup râvilerin rivâyetlerini almış, ehl-i bid'at olarak tesmiye ettikleri Kaderiye, Mu'tezile, Şia vb. mezhep mensuplarının rivâyetlerini ise almamaya gayret göstermişlerdir.

I. asrın sonlarından itibaren fikri cereyanların, gulât fırkaların ve zenâdîkanın faaliyetlerini yoğunlaştırdığı bu dönemde râvilere ait bilgiler toplanmaya çalışılmıştır. Yalan hadislerin de çoğalmasıyla artık hadislerin râvileri soruluyor, Sünnet taraftarıysa rivâyetleri alınıyordu. Aksi takdirde, Ehl-i hadîse göre bid'at taraftarıysa hadisleri yazılmıyordu. Böylece süreçle beraber râviler mensup oldukları Hârici, Mutezilî, Şiî, Kaderî, Mürciî, Şuû'bî şeklinde mezheplerine göre kategorize edilmiştir.

Râvinin dürüstlük ve hafızasının kontrolüyle beraber mezhebî bir ayrıma gidilip Ehl-i sünnet olmayanların rivâyetlerinin terk edilmesi, mü'minlerin kardeşliği ilkesine ters düşen bir prensip olup hadiste mezhepçi bir yaklaşımı ortaya koymaktadır. Kendi başına bir literatür olma özelliği kazanan cerh-ta'dil edebiyatı, mezhep münakaşalarından belli oranda etkilenmiş ve râvilerin kate-

<sup>139</sup> Müslim, “Mukaddime”, 26.

<sup>140</sup> Ahmed Emin, *Fecrü'l-İslâm “İslam'ın Doğuşu”*, trc. Ahmed Serdaroğlu (Ankara: Kılıç Yayınları, 1976), 318.

<sup>141</sup> Tirmizî, “İlel”, 1.

<sup>142</sup> Kandemir, M. Yaşar, “Hadis”, 15: 46.

gorize edilmesinde mezhebî mensubiyet ile mezhep taassubu etkili olmuştur. Bu durum râvilerin güvenilir olup olmamasında objektif bir sisteminin gelişimi engellemiş ve aynı kişi hakkında farklı mülahazaların ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Nitekim cerh-ta'dil kitaplarında bir râvi hakkında ortaya konulan farklı mülahaza örneklerine sık sık rastlamak mümkündür. Cerh ve ta'dilin temel problemi siyasî, fikri, içtimaî iç çekişmelerde malzeme olarak kullanılmasıdır. Mesela Arap-mevâlî çekişmesinin etkilerini bir taassup eseri olarak cerh ve ta'dil kitaplarında görmek mümkündür.

Muhaddislerin cerh kitapları aynı kişi hakkında yüzlerce, binlerce farklı notlarla doludur. Cerh ve tadilde aynı kişi hakkında tam zıt notların verilmiş olması da nadir değildir. Mesela meşhur *Kitabu'l-Meğâzî*'nin yazarı Vâkidî (ö. 207/822) hakkında "Hadiste müminlerin emiridir,"<sup>143</sup> "zamanın imamı, insanların en emini, İslam dönemini en iyi bilen"<sup>144</sup> denecek kadar tebcil edilip, Yezîd b. Harun, Kasım b. Sellâm gibi otoriteler tarafından sika sayılırken<sup>145</sup> Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) ve Yahya b. Maîn onun hakkında senetler uyduruyor, yalancının teki, hadisi alınmaz, bir şey değil diyebilmiştir.<sup>146</sup> İbn Hanbel bir adamı över göklere çıkarır, sonra da başka bir şeyde hatasını ortaya koyardı.<sup>147</sup> Yine ilk ve en büyük İslam tarihçisi Muhammed b. İshak'ı Katâde gayet iyi şekilde över. Süfyân-ı Sevri kimsenin İbn İshak'ı itham etmediğini söylerken, Nesâî kuvvetli olmadığını, Dârekutnî onun sözüyle delil getirilemeyeceğini, İmam Mâlik de onun yalancı olduğunu söyler.<sup>148</sup>

Meşhur musannef yazarı Abdurrezzak b. Hemmâm hakkında da zıt ifadeler kullanılmıştır. Yahyâ b. Maîn onu göklere çıkarırken, başka bir muhaddis "kendisinden başka ilah olmayan Allah'a ant olsun ki Abdurrezzak yalancının biridir ve Vâkidî bile ondan daha güvenilir" diyerek yerden yere vurmaktadır.<sup>149</sup>

<sup>143</sup> Ebû Bekr el-Hatîb Ahmed b. Ali Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd ev Medîneti's-selam* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, t.y.), 4: 14.

<sup>144</sup> Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 4: 8.

<sup>145</sup> Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 4: 18.

<sup>146</sup> Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 4: 20; M. Hayri Kırbasoğlu, *İslam Düşüncesinde Hadis Metodolojisi*, 2. Bs (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2000), 163.

<sup>147</sup> Ebü'l-Ferec Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed Bağdâdî İbnu'l-Cevzî, *Telbîsu iblîs* (Kahire: Dâru'l-minhâc, 2015), 246.

<sup>148</sup> Ahmed Emin, *Fecrü'l-İslâm*, 318.

<sup>149</sup> Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl fi nakdi'r-ricâl* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995), 2: 609-614.



İbn Hibbân, İbn Yunus el-Kureşî el-Kudeymî'nin (ö. 280/893) en az 1000 hadis uydurduğunu söyler.<sup>150</sup> İbn Adiyy'in bildirdiğine göre görmediği adamlardan rivayette bulunan Kudeymî'yi muhaddis İsmail el-Hutâbî sika kabul ederdi ve onun meclisinden daha kalabalık bir meclis görmediğini söylemiştir.<sup>151</sup> İbn Ebî Dâvûd es-Sicistânî'yi Ehl-i hadis sika ve makbul saymış lakin babası Ebu Dâvûd onun hakkında "oğlum Abdullah yalancıdır" demiştir.<sup>152</sup>

Hanefî mezhebi imamlarından Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî bir hadis hafızı olması ve eserlerinde 3500 kadar hadis rivayeti olmasına rağmen hakkında 'kezzâb, Cehmî, zayıf, hadis muhalifi' şeklinde ağır ithamlar yapılmıştır.<sup>153</sup> Bu ithamı yapanlardan Yahyâ b. Maîn (ö. 233/847) İmam Muhammed'den hadis almıştır. Dolayısıyla bu sözlerin ona ait olmama ihtimali vardır. Bu ihtimal doğrusa bazı hadisçilerin din adına yalan, iftira ve evrakta sahtecilik yapmış olduğu ortaya çıkmaktadır. Ali b. el-Medîni onun 'sadûk' olduğunu söylemiştir.<sup>154</sup> Ebû Hanîfe'ye karşı taassubuyla bilinen Dârekutnî (ö. 385/995) bile İmam Muhammed'le ilgili ithamları sıraladıktan sonra 'terkedilmeyi hak etmiyor'<sup>155</sup> diyerek onu sika saymıştır.<sup>156</sup> Nesâî, İmam Muhammed için 'leyyin' notunu verirken, Zehebî kavi, allâme, fakihu'l-İrak' diye tebcil etmiştir.<sup>157</sup> Sonuç olarak aynı şahıs hakkında tamamen zıt ifadeler diğer râviler hakkındaki notları da şüpheli ve yanlışlanabilir kılmaktadır.

Cerhin sübjektifliğine Şîi muhaddislerden olan, hatta aşırı Şîi fırkası Mugîriyye'nin reislerinden olduğu iddia edilen, Şîi Küleynî'nin *el-Kâfi'*inde sayısız rivâyeti bulunan Câbir el-Cu'fî'nin (ö. 128/746) durumu örnek olarak verilebilir. Sünnî hadisçilerden Süfyân es-Sevrî ve Şu'be b. Haccâc da Câbir el-Cu'fî'den rivâyette bulunmuştur. Ondan elli hadis rivâyet eden Süfyân es-Sevrî, Câbir el-Cu'fî'yi tenkid etmesi durumunda Şu'be'yi cerh etmekle tehdit etmiş-

<sup>150</sup> Zehebî, *Mîzân*, 1995, 4: 76; Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî, *Tahzirü'l-havâs min ekâzîbi'l-kussâs*, 2. Bs (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1984), 216.

<sup>151</sup> Zehebî, *Mîzân*, 1995, 4: 76.

<sup>152</sup> Zehebî, *Mîzân*, 1995, 2: 433.

<sup>153</sup> Ebû Cafer Muhammed b. Amr b. Musa b. Hammâd Ukaylî, *Kitabü'd-Du'afâ*, 1. Bs (Kahire: Dâru Mecdi'l-İslam-Dâru İbn-i Abbâs, 2008), 5: 244, 245; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, 7: 227; Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 2: 179.

<sup>154</sup> Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 2: 181.

<sup>155</sup> Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 2: 181.

<sup>156</sup> Ebû Muhammed Cemaleddin Abdullah b. Yusuf b. Muhammed Zeylâî, *Nasbü'r-râye li-ehâdîsi'l-Hidaye*, 2. Bs (el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1973), 1: 408.

<sup>157</sup> Zehebî, *Nübelâ*, 9: 134.

tir.<sup>158</sup> Şu'be'ye "Neden falan falanı terk ettin de Câbir gibi birinden rivâyet almaya devam ettin?" diye sorulduğunda "imtina edemediğimiz şeyler rivâyet ediyordu" şeklinde cevap vermiştir.<sup>159</sup> Aynı soru Süfyân es-Sevrî ve Ahmed b. Hanbel'e sorulduğunda "Biz onu tanıyoruz" demişlerdir. Ehl-i bid'attan olduğu yahut yalan söyleme, ilave yapma potansiyeli bilindiği halde böyle kişilerden rivâyet etmenin birçok sebebi olabilir. Kanaatimize göre bu sebeplerden en çok göze çarpanı rivâyetin kendi görüşüne uygun olmasıdır.

Ehl-i sünnet ve Şîa ve Hz. Ali hakkındaki rivayetleri reddetmiş ancak Abdullah b. Mes'ud'un Hz. Ali hakkındaki rivayetlerini kabul etmiştir.<sup>160</sup> Şîa da buna mukabil Ehl-i hadis'in rivayetlerini red etmiş, sadece Şîa'nın onayından geçen hadisleri kabul etmiş, netice de Ehl-i sünnet'ten ayrı kendi hadis literatürünü oluşturmuştur. Buna göre Ehl-i sünnet'in cerh-ta'dilleriyle, Şîa'nunki tamamen farklıdır.

Hadis usulüne göre bütün sahabiler adildir, cerh ve ta'dile tabi tutulmazlar.<sup>161</sup> Böylece bütün ashop mutlak bir adalete sahip oldukları kabul edilmiş olmaktadır. Hatta Kur'an'ın ta'dili sebebiyle hiç kimsenin ta'dili ya da cerhiyle sahâbenin ta'dilinden hiçbir şey değişmez.<sup>162</sup> Ehl-i hadis'in özellikle Hanbelîlerin görüşü olup daha sonra bütün Ehl-i sünnet'e mal olan bu kabulün temelinde mezhebî münakaşalar ve ideolojik tutumun katkısı vardır. Adalet açısından sahâbe son derece güvenilir olsa dahi zabt açısından eksik, zaafı, unutkan, karıştıran, mübalağacı olabilir. Sahâbenin tamamının cerh ve ta'dilden muaf olması hem akla hem insan vakıasına hem de İslam dini prensiplerine terstir.

Sadece Ehl-i hadis ve Ehl-i hadis'e yakın kesimden hadis alınması hadis alma kaynaklarını daraltmış olmalı ki bazı muhaddisler buna itiraz etmiştir. Abdurrahman b. Mehdî "bid'at ehli olan kimsenin hadisi alınmaz" görüşünü ifade ettiğinde, Yahya b. Said el-Kattân bunun bir çıkmaz olduğunu şöyle ifade etmeye çalışmıştır: "Peki, Katâde'yi ne yapacaksın? Ömer b. Zerr ne olacak?" Ali b. el-Medîni (ö. 234/848) bid'at ehli kabul edilen kimselerden hadis rivâyetine

<sup>158</sup> Ethem Ruhi Fıçlalı, "Câbir el-Cu'fi", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1992), 6: 532.

<sup>159</sup> İbn Hibbân, *Mecrûhîn*, 1: 247.

<sup>160</sup> Ahmed Emin, *Fecrü'l-İslâm*, 318.

<sup>161</sup> Koçyiğit, *Hadis Usulü*, 170, 171; Koçyiğit, *Hadis Tarihi*, 80, 81; Ahmed Emin, *Fecrü'l-İslâm*, 318.

<sup>162</sup> Koçyiğit, *Hadis Tarihi*, 81.

cevaz vermeyenlerin çıkmazını şu tarihi cümleyle ifade etmiştir: “*Kader sebebiyle Basra, teşeyyu’ sebebiyle Kûfe halkını terk edecek olursan hadis elden gider.*”<sup>163</sup>

Bu sebeple Ehl-i hadis’in bid’at kabul ettiği Mürcie, Mu’tezile, Hâvâric ve Şia gibi mezhep mensuplarından zaman zaman hadis almaktan kendilerini alamamışlardır. Lakin bu durum da bazılarında hadis alınıp bazılarında hadis alınmadığı usulsüz bir durumu ortaya çıkarmıştır. Nitekim Kaderî olmakla suçladıkları Geylân ed-Dımeşkî (ö. 125/742), Amr b. Ubeyd (ö. 144/761), Mabed el-Cühenî (ö. 80/699), Amr b. Fâid gibi zatlardan hadis almazken, bunlara benzer fikirleri olan Katâde (ö. 118/736), Muhammed b. Münkedir (ö. 131/748), İbn Ebî Nuceyh (ö. 131/748), Mihrân Said b. Ebî Arûbe (ö. 156/772), İbn Ebî Zi’b’den (ö. 159/776) hadis rivâyet etmeleri de tenkide uğramıştır.<sup>164</sup> Hz. Ali’yi Hz. Osman’dan üstün tutan ya da ikisini eşit sayan râviyi ayıplayıp cerh ederken, aynı zamanda Muhtar es-Sekâfî’nin (ö. 67/687) bayraktarı Ebû Tufeyl Âmir b. Vâsile (100/718) ve Câbir b. Yezid el-Cu’fi (ö. 128/746) gibi ric’at inancına sahip kişilerden hadis rivâyet etmeleri<sup>165</sup> de tenkit edilmiştir. Bu usulsüzlük fark edilmiş, çözüm olarak da bid’atin, mezhebinin propagandasını yapmayanlardan hadis alınması, diğerlerinin terkedilmesi sonucuna varılmıştır.<sup>166</sup>

Mezhep imamları bid’at ehli olarak cerh edilmiş, rivâyetleri günümüzde bilinen hadis kitaplarına alınmamıştır. Örneğin İbn Adıyy el-Cürcânî (ö. 365/976) sadece zayıf râvileri ele aldığı *el-Kâmil fi du’afâ’i’r-ricâl* adlı eserinde bazı sahâbîleri ve tanınmış mezhep imamlarını da zayıflar listesine almıştır.<sup>167</sup> İbn Adî ile ilgili bir diğer tenkit mezhep taassubuyla, güvenilir birçok Hanefî âlimini itham ederken zayıflığı sabit olan bazı Şâfiî âlimlerini temize çıkarmaya gayret göstermeye çalışmasıdır.<sup>168</sup> Bu kadar göz önünde olan büyük şahsiyetlerin bile cerh edilmesi cerh ve tadilin bir silah olarak kullanılmasının ciddi boyutlarda olduğunu göstermektedir.

<sup>163</sup> Koçyiğit, *Münakaşalar*, 270.

<sup>164</sup> İbn Kuteybe, *Te’vîl*, 1999, 56, 57.

<sup>165</sup> İbn Kuteybe, *Te’vîl*, 1999, 57.

<sup>166</sup> M. Yaşar Kandemir, *Mevzu Hadisler: Menşe’i, Tanıma Yolları, Tenkidi* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1980), 113, 114.

<sup>167</sup> Selman Başaran, “İbn Adî”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1999), 19: 297.

<sup>168</sup> Zeylâî, *Nasbü’r-râye*, 57; Başaran, “İbn Adî”, 19: 297.

#### 4. BİR ÖRNEKLEM OLARAK SAHİH-İ BUHÂRÎ'DE MEZHEP ETKİSİ

*Sahih-i Buhârî'* de dönemin söylem ve gündemine göre Ehl-i hadîs'in görüşleri ispat edilmeye çalışılmış, aynı zamanda diğer fırkaların dalâletleri açıklanmıştır. *Sahih-i Buhârî'* nin Tevhid bölümü "*Tevhîd ve Cehmiyye ile diğerlerini red kitabı*" (كتاب التوحيد والرد علي الجهمية وغيرهم) olarak yazılmış, açıkça Cehmiyye ve diğer mezheplere reddiye olduğu ihsas edilmiştir.<sup>169</sup> *Sahih-i Buhârî'* ye has olan bir özellik de, tarihte ilk defa bir hadis kitabının başına iman bölümünü koyması ve tevhid diye bir bölüm açmış olmasıdır.

Buhârî şarihleri genel olarak *Sahih-i Buhârî'* deki iman bölümünün Mürcie'ye karşı tertip edildiğini yazmışlardır. Nitekim amellerin imandan bir parça olması meselesinde daha çok Mürcie ile Ehl-i hadîs münakaşaları öne çıkmıştır. Bu bağlamda *Sahih-i Buhârî'* de iman bahsinde Mürcie sık sık tenkit edilmiştir.<sup>170</sup> Buhârî sadece Mürcie'yi değil mesela ibâdetle niyeti şart görmediği söylenen Hanefilere,<sup>171</sup> bütün ibâdet ve muamelatta niyeti gerekli görmeyen Kerramiyye'ye reddiyede bulunmuştur. Mesela "İmanın alâmeti Ensar'ı sevmektir" başlığında<sup>172</sup> sahabe hakkındaki görüşlerinden dolayı Şia ve Hâriciler tenkit edilmiştir.

Ehl-i hadîs'in diğer mezheplerle mücadelesinde kullandığı tekniklerden biri de hadis kitapları içerisinde bab başlıklarıyla tedlil veya ispattır. Çünkü hadislerin yönlendirilmiş şekilde belli başlıklar altında toplanması demek olan tasnif, zaten yorumun bir parçasıdır. Görüldüğü gibi bilhassa ilk dönemlerde *Musannef* türü hadis edebiyatı tepkisel ve savunmacı bir mahiyet arz etmektedir. Buradaki tepkisellik ve müdafaa ekseriyetle fakih ve kelâmcılara karşıdır.

Buhârî'nin kimi hedef aldığını anlamak için *teracimlere* (bab başlıklarına) bakmak gerekir. Buhârî başlıklarda bazen âyet, bazen hadis bazen bir sahabe kavlini, bazen hepsini birlikte bir başlıkta kullanmıştır. Meselâ iman bölümünde Hâricileri red etmek için koyduğu bir başlık şöyledir: "*Günahlar câhiliye işidir, şirk hariç günaha girene küfür isnad edilmez, Hz. Peygamberin şu sözünden dolayı ki o Ebû Zerr'e 'demek sen içinde câhiliye olan birisin!' demişti ve Allah Teala'nın 'Şüphesiz Allah kendisine şirk koşulmasını bağışlamaz, bunun dışındaki günahları, dileyeceği kimseler için bağışlar.'*" (en-Nisa 4/48) sözünden dolayı babı."<sup>173</sup> İbareten de anlaşılabilir.

<sup>169</sup> İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 1987, 13: 344.

<sup>170</sup> İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 1987, 1: 73, 98, 108, 110, 111, 112.

<sup>171</sup> Buhârî, "İman", 41.

<sup>172</sup> Buhârî, "İman", 10.

<sup>173</sup> Buhârî, "İman", 22.

çağı üzere bu başlıkla Buhârî, Hâricîlerin büyük günah işleyenleri tekfir etmesini reddetmiş ve eleştirmiş olmaktadır.

Reddiye dilini anlamak için bazen dönemin tartışılan konularını ve mezheplerin fikirlerini bilmek gereklidir. Hadis kitaplarında bazı bölüm ve bab başlıklarının Ehl-i hadîs kabullerini tasdik ve muhâlif mezhebe reddiye olarak yazıldığını görebilmek kolay olmamakla beraber konuya vâkif olanların rahatça fark edebilecekleri seviyededir. Yaptığımız incelemede de *Sahih-i Buhârî*'de dahi bazı babların özellikle bazı mezheplere reddiye niteliğinde dizayn edildiğini mülâhaza ettik. Mesela *Kitabu'l-îmân* Mürcie'ye, *Kitâbu'l-istitâbeti'l mürteddîn* daha çok Hâricîler'e, *Kitabu't-tevhîd* Cehmiyye ve Mu'tezile'ye, *Kitabu'l-hiyel* Ehl-i re'y ve özellikle Ebû Hanîfe ve ashabına, *Kitabu'l-kader* Mu'tezile-Kaderiyye ve Cebriyye'ye, *Kitâbu fezâili's-sahâbe* Şia'ya karşı yazılmıştır. İbn Hacer *Sahîh-i Buhârî*'de *Kitabu't-tevhîd*in Kaderiyye ve Cehmiyye'ye, *Kitâbu'l-fitenin* Hâricîlere, *Kitabu'l-ahkâmın* Râfizilere (Şia) karşı hazırlandığını söyler.<sup>174</sup>

Başta Buhârî'nin *Sahîh*'i olmak üzere diğer hadis klasikleri, din ve muamelâtla ilgili Sünnet ve hadisleri tespit, Hz. Peygamber'in söz, fiil ve tatbikâtını kayıt altına alma amacını gütmekle beraber, belli bölüm ve bab başlıkları, diğer görüşleri reddetme ve kendi görüşlerini takviye için yazılmış, zamanın tartışma konularını yorumlayan oldukça aktüel eserlerdir.

Buhârî'nin *Sahîh*'indeki *Kitâbu'l-îmân*'ın bab başlıkları genelde bir mezhebi veya mezhebin bir düşüncesini reddeder mahiyette, bazen de Ehl-i hadîs'in iman anlayışını ortaya koyar mahiyette yazılmıştır. Birinci babda Mürcie'ye reddiye olarak imanın söz ve amel olması, artması ve eksilmesiyle ilgili olarak âyet, hadis, sahâbe kavli ve tabiûn sözlerinden oluşan uzun bir başlık atılmıştır.<sup>175</sup> Böylece *Kitabu'l-îmân*'da 42 adet bab başlığının ekseriyeti bu tavrı arz ettirmektedir.

Buhârî'nin "*Haya imandandır*", "*İman ancak ameldir diyen kimse babil*", "*Kadir gecesini taatle geçirmek imandandır*", "*Cihad imandandır*",<sup>176</sup> "*Oruç imandandır*", "*Namaz imandandır*", "*Zekât İslâm'dandır*", "*Cenazenin arkasından gitmek imandandır*", "*Ganimetin beşte birini vermek imandandır*"<sup>177</sup> gibi bâb başlıkları "*îmân amelsiz sözdür*" diyen Mürcie'nin iman inancını hadis diliyle reddetmeyi amaçlamaktadır. İlgili başlıklarda defaten imanın amel olduğu, arttığı ve eksildiği,

<sup>174</sup> İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 1987, 13: 290.

<sup>175</sup> Buhârî, "İman", 1.

<sup>176</sup> Buhârî, "İman", 15, 16, 25, 26.

<sup>177</sup> Buhârî, "İman", 28, 30, 34, 35, 40.

namaz, oruç, zekât gibi birçok amelin imandan olduğu vurgulanmıştır. Aynı şekilde *Sahîh-i Buhârî*'de iman bölümündeki bazı başlıklar ise Hanefiler ve bazı kelâmcıların imandaki artma ve eksilmeyi reddetmeleri<sup>178</sup> sebebiyle Hanefiler hedef alınmıştır. Buhârî hadis seyahatlerinden bahsederken “*Gittiğim şehirlerde 1000'den fazla âlimle görüşüm. Onların hepsi de imanın kavil ve amelden ibaret olması, artıp eksilebileceği hususunda ittifak etmişlerdi*” demiştir.<sup>179</sup> Sadece imam Mâlik Hâricîler gibi olmamak adına imanın azaldığı hususunda tevakkuf etmiştir.<sup>180</sup>

Buhârî, “*Kitâbu'l-îtisâm bi'l-kitâb ve's-sünne: Allah'ın kitabına ve Peygamber'in sünnetine bağlı olma kitabı*” adıyla müstakil bir bölüm açmış ve bu kitabında Ehl-i hadîs'in görüşlerini ispat ve diğer fırkaları ret için birçok hadisi ilgili bâblarda tekrarlamıştır. *Sahîh-i Buhârî* içinde “*Kitâbu'l-istitâbetü'l-mürteddîn ve'l-mu'ânidîn ve kitâluhum: dinden çıkanların batıla sapanların tevbe etmelerini istedikten sonra öldürülmelerini isteme*” adıyla müstakil bir bölüm daha vardır. Bu bölüm aslında dinden çıkanları ve bunlara uygulanacak muameleyi konu alır. Bu bölümde dinden çıkanlar hedef alınmakla beraber, Hâricîler de dinden çıkanlar grubuna dâhil edilmiştir. Çoğunlukla câhil ve bedvî bir topluluk olmakla birlikte içlerinde İslâm'a bağlılıkları ve dindeki samimiyetleriyle de tanınan İbâdiyye gibi daha ılımlı ve Ehl-i sünnet'e daha yakın görüşlere sahip bir fırkanın da bulunduğu Hâricîlerin,<sup>181</sup> toptan öldürülecekler arasında zikredilmesi mezhep taassubundan olsa gerektir.

Mu'tezile ve Ehl-i re'y haber-i vâhidin ilim ifade etmediği kanaatindeydi. İlim ifade ettiğini düşünenler de tek kişilerin haberi olan hadisin mütevatir olan Kur'an-ı Kerim'e zıt olamayacağını düşünüyordu. Bu düşünceyi kabul etmeyen Ehl-i hadis her halükârda sahih, hasen hatta zayıf hadislerin ilim ifade ettiğini ve bağlayıcı olduğunu düşünüyordu. Bu bağlamda Buhârî, bu anlayışı nakz etmek ihtiyacını duymuş ve *Sahîh-i Buhârî*'nin bir kitabını haber-i vâhid konusuna ayırmıştır.

Buhârî, *Kitabu ahbârî'l-âhâd* adlı bu bölümde 6 başlık altında 21 rivâyet ve dört âyete yer vererek, haber-i vâhidin bilgi ifade ettiğini, hüccet olduğunu savunmuştur. *Kitabu ahbârî'l-âhâd* adlı bölümün gayet uzun olan ilk başlığı “*Sadık kişinin haberinin ezan, namaz, oruç, farzlar ve ahkâm hakkındaki haberinin muteber olduğuna dair vârid olan (âyet ve hadisler) babı*”<sup>182</sup> ifadesiyle başlar. Bu başlık altın-

<sup>178</sup> Kastallânî, *İrşâdü's-sârî*, 1: 125.

<sup>179</sup> İbn Hacer, *Hedyü's-sârî*, 482; Kastallânî, *İrşâdü's-sârî*, 1: 124.

<sup>180</sup> Kastallânî, *İrşâdü's-sârî*, 1: 124.

<sup>181</sup> Mehmet Kubat, *İslam Mezhepleri Tarihi* (İstanbul: Kitap Dünyası, 2014), 124.

<sup>182</sup> Buhârî, “*Ahbârî'l-âhâd*”, 1.

da 13 hadisle Hz. Peygamber döneminde tek kişinin haberinin nasıl delil kabul edildiğine dair olaylar sıralanır.<sup>183</sup> Mesela içkinin haramlığını bildiren âyetin nâzil olduğunu bir sahâbînin haber vermesi üzerine ashâbın hemen içki küplerini sokaklara dökmeleri<sup>184</sup> örneğinde olduğu gibi haber-i vâhidin delil olduğuna işaret edilmiştir. Hakeza Kubâ'ya kıblenin değiştiği haberini birisi getirdiğinde namazdakiler bir adamın haberine istinaden mütevâtir olan namazda, mütevâtir olan kibleyi değiştirmiş oldular.<sup>185</sup> Böylece Buhârî haberi vahidin gerektiğinde mütevâtir haberi değiştirebileceğini göstermiş olmaktadır.

4. başlıkta Hz. Peygamber'in emirlere bir elçi göndermesine işarette tek kişinin haberinin delil olduğunu savunmuştur.<sup>186</sup> 6. bab (başlık) bir kadının haberinin değeri hakkındadır. (باب خبر المرأة الواحدة)<sup>187</sup> Daha önce defeaten haber-i vâhidin hücciyetini ispata çalışan Buhârî, dönem kültüründe zayıf, gayri mutemed görülen tek kadının haberinin dahi delil olmasına işarette sadık bir adamın haberinin hayli hayli hüccet olacağına işaret etmiş olmaktadır.

Haber-i vâhidin hücciyetini ispat için sıralanan rivayetlerin birinde Şa'bi bir hadisi rivâyet ederken bir hadis taraftarı olarak 2,5 sene Abdullah b. Ömer'in yanında durduğunu fakat şu söyleyeceği hadis dışında bir rivâyet işitmediğini söyleyerek, Hasan-ı Basrî'nin hadis rivâyetindeki rahatlığını tenkit etmiştir.<sup>188</sup> Şa'bî "*Hasan'ın Nebi'den rivâyetini gördün mü?*" diyerek<sup>189</sup> Hasan-ı Basrî'nin sahabe olmamasına rağmen Hz. Peygamber'den direkt hadis rivâyetini de tenkit etmiş olmaktadır. Abdullah b. Ömer'in tebci edilip Hasan'ın tenkid edilmesi altında İbn Ömer ve Şa'bî'nin hadis taraftarı, Hasan'ın ise Ehl-i re'y düşüncesine yakın olması yatmaktadır. Hadiste sahabeler yemek yerken Hz. Peygamber eşlerinden biri, Meymune<sup>190</sup> yediklerinin keler eti olduğunu haber verince bırakırlar. Hz. Peygamber de kendisinin yemeyeceğini ama onu yemekte bir beis olmadığını söyler. Bu hadisle Buhârî, bir kadının haberine bile Hz. Peygamber ve sahabenin itibar ettiğine işarette tek kişinin hatta bir kadının haberinin de bağlayıcı olduğunu göstermiş olmaktadır.

<sup>183</sup> Buhârî, "Ahbâri'l-âhâd", 1.

<sup>184</sup> Buhârî, "Ahbâri'l-âhâd", 1.

<sup>185</sup> Kastallânî, *İrşâdü's-sârî*, 15: 213.

<sup>186</sup> Buhârî, "Ahbâri'l-âhâd", 4.

<sup>187</sup> Buhârî, Buhârî, "Ahbâri'l-âhâd", 6.

<sup>188</sup> Buhârî, Buhârî, "Ahbâri'l-âhâd", 6; Kastallânî, *İrşâdü's-sârî*, 15: 225.

<sup>189</sup> Buhârî, Buhârî, "Ahbâri'l-âhâd", 6.

<sup>190</sup> Kastallânî, *İrşâdü's-sârî*, 15: 226.

Buhârî dönemindeki ilmî ve fikrî hareketlerin içinde bir muhaddis olarak fikrî ve kelâmî konularla yakından ilgilenmiş, Selef akidesini müdafaa etmiştir. Bu yönüyle Buhârî henüz tam olarak teşekkül sürecini bitirmemiş Ehl-i sünnet kelâmına katkıda bulunan ilk ve büyük Sünnî âlimlerden biri kabul edilmiştir.<sup>191</sup> Buhârî, Selef itikadına aykırı olan Cehmî, Haricî, Mu'tezilî ve Şîî fikirleri tenkit ederek butlanını ispat etmeye çalışmıştır. Buhârî'nin *Sahîh-i Buhârî*'inde en çok tenkit ettiği zümrelerden biri de Ebû Hanîfe ve Ehl-i re'y'dir. *Sahîh-i Buhârî* şerhinde yaklaşık 80 meselede<sup>192</sup> Ebû Hanîfe ve Ehl-i re'y'in hadis ve sünnete muhalefetiyle ilgili notlar vardır.

Buhârî, bid'atle ilgili bablarda Sünnet dışında ilim elde etmeye ve bu bilgiye dayanarak tartışma çıkarmaya karşı Müslümanları ikaz etmiştir. "*İlimde sert tartışmanın ve dinde bid'at çıkarmanın kötülüğü babı*"<sup>193</sup> ile "*bid'atçıyı himâyeye edenin günahı babı*"<sup>194</sup> adıyla başlıklarda konuyla ilgili rivâyetleri sıralamış ve "*Dinde yeni şeyler ihdas edeni barındırıp koruyan kimseye lanet olsun*"<sup>195</sup> rivâyetiyle sadece bid'atı ortaya koyan değil onu koruyanı da günaha ortak saymıştır. *Hiyel, i'tisam bi'sünne, münafıkların sıfatları, bid'at ehliyle bir arada bulunulmaması, falan mezhebi red, re'y ve kıyasın kınanması, kitap ve sünnette bulunmayan sorulara cevap verilmesinden kaçınılması* gibi başlıkların konulmasında hem kendilerine yönelik eleştirileri bertaraf etmek, hem kelâmcıların ileri sürdükleri fikirleri eleştirmek isteği etkili olmuştur.

## 5. SONUÇ

Sünnî hadis literatürü, genel olarak Ehl-i sünnet ve'l-cemaat'ın duruşunu özellikle de Ehl-i hadis'in itikat ve efkarını tasvir eder mahiyettedir. Bu sebeple hadis edebiyatında Ehl-i sünnet ve itikadı aleyhine rivâyetler pek bulunmaz. Bu durum hadis edebiyatında mezhep faktörünün etkisine işaret etmektedir. Hadis koleksiyonlarında diğer mezheplerin iddialarına reddiyeler yapılmış, Ehl-i hadis ve Ehl-i sünnet'in iman anlayışı ortaya konmaya çalışılmıştır.

<sup>191</sup> Muhammed Mustafa A'zami v.dğr., "Buhârî", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1989), 6: 372.

<sup>192</sup> Bkz. Ehl-i re'y'in zikredildiği ve reddedildiği yerlerin tam listesi için; İbn Battal, *Şerhu Sahîh-i Buhari*, 11: 544-547.

<sup>193</sup> Buhârî, "İtisam", 5.

<sup>194</sup> Buhârî, "İtisam", 6.

<sup>195</sup> Buhârî, "Cizye", 10,17, "Ferâiz", 21, "İtisam", 6; İbn Hanbel, *Müsned*, 1: 81; Müslim, "Hac", 463, 467, 469, "Edâhî", 43, 44.



Cerh ve ta'dilde mezhep faktörünün etkisi büyüktür. Gulât fırkaların ve bilhassa Zenâdikanın faaliyetlerini yoğunlaştırmasıyla râvilere ait bilgiler toplanmaya çalışılmış, böylece cerh ve tadilin ilk tohumları atılmıştır. Hadis uydurmacılığı artan bir ivme gösterince muhaddisler hadislere bir nevi kimlik takibi sistemi uygulayarak senet sistemini yaygınlaştırmışlardır. Hadis alımında çoğunlukla kriterleri Ehl-i hadis yaptığı için Ehl-i hadis'e göre güvenilir olanların rivâyeti alınmış ve bu rivâyetler meşhur olmuştur. Böylece genel bir duruş olarak kişi hadis taraftarıysa rivâyetleri alınmış, aksi takdirde, Ehl-i hadîse göre bid'at taraftarıysa çoğunlukla hadisleri yazılmamıştır. Böylece süreçle beraber râviler mensup oldukları mezhebe göre Hârici, Mu'tezilî, Şîî, Kaderî, Mürcî, Şuû'bî şeklinde mezheplerine göre bir tasnife tabi tutulmuştur.

*Sahîh-i Buhârî* ve diğer *Kütüb-i sitte*'de birçok başlıkta kimi fırka ve zümrelerin inançlarının yanlışlığı gösterilmeye çalışılmıştır. Bu meyanda hadis kaynaklarında bazı bölümler belli bir mezhebi reddiye için yazılmış gibi bir görünüm arz etmektedir. Hadis kaynaklarındaki bazı bölümler altında konulan bab başlıklarında konular detaylandırılmış, Ehl-i re'y, Mürcie, Mu'tezile, Şîa ve Hâvâric gibi ehl-i bid'at sayılan mezheplerin iddiaları çürütülmeye çalışılmıştır.

*Sahîh-i Buhârî* dahil *Kütüb-i sitte* ve diğer *Sünen* kitaplarında mezhepsel tavrı gösteren çok sayıda argüman vardır. Örneğin İbn Mâce, Ebû Dâvûd, Ahmed b. Hanbel ve Tirmizî'de bizzat mezhep isimleri verilmiş, Hâricilik, Mürcie, Mu'tezile gibi fırkalar hedef alınmıştır. Bu eserlerde ayrıca kurtuluşa eren (fırka-i nâciye) tek fırkanın Ehl-i sünnet ve'l-cemaat olduğuna işaret eden hadisler de rivâyet edilmiştir.

Sonuç olarak Ehl-i hadîs ve Ehl-i re'y münakaşalarının hadis literatürünün oluşumunda mühim ve kuvvetli etkisine şahit olmaktayız. Ehl-i hadîs'in kendi ilimlerini savunma ve geliştirmesinde Ehl-i re'yin ve kelâmcıların varlığı itici bir unsur olmuştur. Böylece Ehl-i hadîs, Mu'tezile ve Ehl-i re'ye karşı fikhî ve itikadî külliyatını oluşturmuştur. Ehl-i hadîs, fikhî mülahazalarını *Sünen* ve *Muvatta* türü edebiyatta, itikadî meseleleri ise *Kitabu's-sünne* ve *Kitabu'l-iman* türü edebatta ortaya koymuşlardır. Bütün konuları barındıran hadis kitapları olan *Câmî* türünün bazı bölümleri çoğunlukla Ehl-i re'y ve kelâmcılara reddiye mahiyetinde dizayn edilmiştir.

Sonuç olarak hadis kitapları içinde *Mukaddime* kısımları ile *Kitabu's-sünne*, *Kitabu'l-îtisâm bi'sünne*, *Kitabu'l-muhâribîn min ehli'l-kufri ver'ridde*, *Kitabu'l-istitâbeti'l-murteddîn*, *Kitabu'l-fezâil*, *Fezâilu's-sahâbe*, *Kitabu'l-fiten ve'l-melahim*, *Kitabu'l-kader*, *Kitabu'l-hiyel*, *Kitabu ahbaru'l-âhâd*, *Kitabu't-tevhîd* bölümleri adeta mezhebî saikle düzenlenen kitaplardır. Burada bazı kitaplar mesela mezhepsel tavrın oldukça yoğun olduğu *Ahbaru'l-âhâd*, *Kitabu't-tevhîd* ve *Kita-*

*bu'l-hiyel* bölüm adları sadece *Sahîh-i Buhârî*'de vardır. İkinci derecede *Kitabu'l-iman*, *Kitabu'l-ilim*, *Kitabu'l-mehdî*, *Kitabu bed'ul-vahy*, *Kitabu bed'ul-halk*, *Kitabu'l-menâkıb*, *Kitabu menâkıbu'l-ensar* gibi bölümlerde Ehl-i sünnet itikadı tesbit ve tahkim edilmeye çalışılmıştır.

## 6. KAYNAKÇA

- Ahmed Emin. *Duha'l-İslâm*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.
- Ahmed Emin. *Fecrü'l-İslâm "İslam'ın Doğuşu"*. Trc. Ahmed Serdaroğlu. Ankara: Kılıç Yayınları, 1976.
- Aynî, Ebû Muhammed Bedreddin Mahmûd b Ahmed b Musa el-Hanefî. *'Umdetü'l-kârî şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. 25 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.
- A'zami, Muhammed Mustafa - Yavuz, Yusuf Şevkî - Öğüt, Salim. "Buhârî". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 6: 368-376. Ankara: TDV Yayınları, 1989.
- Bağdâdî, Ebû Bekr el-Hatîb Ahmed b. Ali. *Târîhu Bağdâd ev Medîneti's-selam*. 14 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, t.y.
- Bağdâdî, Ebû Bekr el-Hatîb Ahmed b Ali b Sabit Hatîb. *Şerefu ashâbi'l-hadis*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1972.
- Bağdâdî, Ebû Mansur Abdülkahir b. Tahir b. Muhammed Temimî. *el-Fark beyne'l-fırak ve beyânü'l-firkati'n-naciye minhum*. Kahire: Matbaatu İbn-i Sînâ, t.y.
- Başaran, Selman. "İbn Adî". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 19: 296-298. Ankara: TDV Yayınları, 1999.
- Bedir, Murteza - Çelebi, İlyas. "Sünnet". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 38: 150-154. Ankara: TDV Yayınları, 2010.
- Bilen, Mehmet. *İbn Hacer'in Buhârî Savunusu*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013.
- Buhârî. t.y.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *Arap-İslâm Aklının Oluşumu*. İstanbul: Kitabevi, 2001.
- Dırâr b. Amr, Dırâr b. Amr el-Ğatafânî. *Kitabu't-Tahrîş*. Ed. Hüseyin Hansu. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014.

- Dırâr b. Amr, Ebû Amr el-Gatafânî el-Kûfî. *Kitabu't-Tahrîş İlk Dönem Siyasi ve İtikadi İhtilaflarında Hadis Kullanımı*. Trc. Mehmet Keskin. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014.
- Ebû Davûd. t.y.
- Ebû Zehra, Muhammed. *Ebû Hanîfe*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1962.
- Ebû Zehra, Muhammed. *İmam Malik: Hayatı, Görüşleri, Fıkhu*. Ankara: Hilal Yayınları, 1984.
- Evzâî, Abdurraman b. Amr. *Sünen-i Evzâî*. Trc. Pekcan Ali - Küskü Davut - Mişe Mehmet Ali. 1. Bs. Konya: Armağan Kitap, 2012.
- Fazlurrahman. *Tarih Boyunca İslamî Metodoloji Sorunu*. Trc. Salih Akdemir. 5. Bs. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2001.
- Fığlalı, Ethem Ruhi. “Câbir el-Cu‘fî”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 6: 532. Ankara: TDV Yayınları, 1992.
- Hâkim en-Nîsâbûrî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh. *Ma‘rifetü ulûmi'l-hadîs ve kemmiyyeti ecnâsihî*. Thk. Ahmed b. Faris es-Sellûm. 1. Bs. Beyrut: Daru İbn Hazm, 2003.
- Hansu, Hüseyin. *Mu‘tezile ve Hadis*. 1. Bs. Ankara: Kitabiyat Yayınları, 2004.
- İbn Battâl, Ebü'l-Hasan Ali Halef b. Abdülmelik el-Kurtubî. *Şerhu Sahih-i Buhari*. 11 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2000.
- İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. İdris. *el-Cerh ve't-ta'dil*. 9 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1952.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed Askalânî. *Fethu'l-bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. Thk. Abdulaziz b. Abdullah b. Bâz - ve Muhammed Fuâd Abdalbâkî. 13 Cilt. Kahire: Dârü'r-Reyyan li't-Türas, 1987.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed Askalânî. *Fethu'l-bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. Ed. Abdulaziz b. Abdullah b. Bâz. 13 Cilt. Kahire: Dârü'r-Reyyan li't-Türas, 1987.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed Askalânî. *Hedyü's-sârî mukaddimetu Fethi'l-bârî*. Kahire: Dârü'r-Reyyan li't-Türas, 1986.
- İbn Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed Şeybânî. *Müsned*. Thk. Muhammed Abdulkadir Atâ. 1. Bs, 12 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2008.

- İbn Hibbân, Muhammed bin Ahmed. *Kitabu'l-mecrûhîn mine'l-muhaddisîn ve'duafâi ve'l-metrûkîn*. Ed. Hamdi b. Abdülmecid es-Selefi. 2 Cilt. Riyad: Dâru's-Sumay'î, 2000.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe Dîneverî. *Te'vîlu muhtelifi'l-hadis* (versiyon 2). Ed. Muhammed Muhyiddin el-Asfar. 2. Bs. Beyrut: el-Mektebu'l-İslamî, 1999.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî. *Te'vîlu muhtelifi'l-hadis*. Ed. Muhammed Muhyiddin el-Asfar. 2. Bs. Beyrut: el-Mektebu'l-İslamî, 1999.
- İbn Mace. t.y.
- İbnu'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed Bağdâdî. *Telbîsu iblîs*. Kahire: Dâru'l-minhâc, 2015.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Abdurrahman b. Alî b Muhammed. *Kitâbü'l-Mevzû'ât*. 3 Cilt. Medine: Mektebetü's-Selefiyye, 1966.
- İbnü'n-Nedim, Ebu'l-Ferec Muhammed b. İshak. *el-Fihrist*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1978.
- Kandemir, M. Yaşar. "Hadis". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Kandemir, M. Yaşar. *Mevzu Hadisler: Menşe'i, Tanıma Yolları, Tenkidi*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1980.
- Kastallânî, Ebü'l-Abbas Şehabeddin Ahmed b. Muhammed. *İrşâdü's-sârî li-şerhi Sahihi'l-Buhari*. 4. Bs, 15 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1971.
- Kaya, Ali. "Mihne Hadisesi ve Hadis İlmine Etkileri Bakımından Mihnenin Sonuçları". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/1 (Haziran 2015): 7-32.
- Kaya, Eyyüb Said. "Nûh b. Ebû Meryem". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 33: 229-230. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Kırbaçoğlu, M. Hayri. *İslam Düşüncesinde Hadis Metodolojisi*. 2. Bs. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2000.
- Kirmânî, Ebu Abdullah Şemseddin Muhammed b. Yusuf b. Ali. *Sahihu Ebi Abdullah el-Buhârî bi-şerhi'l-Kirmani = el-Kevâkibü'd-derârî fi şerhi Sahihi'l-Buhârî*. 2. Bs, 25 Cilt. Beyrut: Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabi, 1981.
- Koçyiğit, Talat. *Hadis Tarihi*. Ankara: TDV Yayınları, 1997.
- Koçyiğit, Talat. *Hadis Usulü*. Ankara: TDV Yayınları, 1997.

- Koçyiğit, Talat. *Hadisçilerle Kelamcılar Arasındaki Münakaşalar*. 4. Bs. Ankara: TDV Yayınları, 1989.
- Kubat, Mehmet. *İslam Mezhepleri Tarihi*. İstanbul: Kitap Dünyası, 2014.
- Kutlu, Sönmez. *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler (Hadis Taraftarlarının İman Anlayışı Bağlamında Bir Zihniyet Analizi)*. Ankara: Kitabiyat yayınları, 2002.
- Kutlu, Sönmez. “İslam Düşüncesinde Tarihsel Din Söylemleri Olgusu”. *İslamiyat Dergisi* 4/4 (2001).
- Müslim. t.y.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Nûrî en-. *Sahihu Müslim bi şerhi'n-Nevevî*. 18 Cilt. Müessesetü Kurtuba, 1994.
- Özağar, Mehmet Emin. *Hadis ve Kültür Yazıları*. 1. Bs. Ankara: Kitabiyat, 2005.
- Özağar, Mehmet Emin. *İdeolojik Hadisçiliğin Tarihi Arka Planı: Mihne Olayı ve Haşeviye Olgusu*. Ankara: Otto Yayınları, 2017.
- Özpinar, Ömer. *Hadis Edebiyatının Oluşumu*. 2. Bs. Ankara Okulu Yayınları, 2005.
- Sakallı, Talat. *Hadis Tartışmaları (İbn Hacer - Bedruddîn Aynî)*. Ankara: TDV Yayınları, 1996.
- Süyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-. *Tahzirü'l-havâs min ekâzîbi'l-kussâs*. 2. Bs. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1984.
- Şehristânî, Ebû'l-Feth Tâcüddîn Muhammed b. Abdilkerîm. *el-Milel ve'n-nihal*. Ed. Emir Ali Mehnâ - Ali Hasan Fâûr. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 2001.
- Tirmizî. t.y.
- Ukaylî, Ebû Cafer Muhammed b Amr b Musa b Hammâd. *Kitabü'd-Du'afâ*. 1. Bs, 7 Cilt. Kahire: Dâru Mecdi'l-İslam-Dâru İbn-i Abbâs, 2008.
- Zehebî, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Mizânü'l-i'tidâl fî nakdi'r-ricâl*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995.
- Zehebî, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Mizânü'l-i'tidâl fî nakdi'r-ricâl*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995.

Zehebî, Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. 18 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1982.

Zerkeşî, Ebû Abdullah Bedreddin Muhammed b. Bahadır b. Abdullah ez-. *Hz. Aişe'nin Sahabeye Yönelttiği Eleştiriler*. Ankara: Otto Yayınları, 2012.

Zeylâî, Ebû Muhammed Cemaleddin Abdullah b Yusuf b Muhammed. *Nasbü'r-râye li-ehâdîsi'l-Hidaye*. 2. Bs. el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1973.



Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi/ Journal of Mesned Divinity Researches  
ISSN 2667-7075 | e-ISSN 2687-3605 | <https://dergipark.org.tr/tr/pub/mesned>  
Cilt (Vol.) 11 Sayı (Issue 2) Güz - (Autumn) 2020

## ARAŞTIRMA MAKALESİ | RESEARCH ARTICLE

(Bu Makalenin intihal içermediği benzerlik tarama programlarıyla teyit edilmiştir. / The similarity that this article does not contain plagiarism, has been confirmed by plagiarism checker programs.)

Gönderim Tarihi: 14.09.2020 | Kabul Tarihi: 2.09.2020

# On Feet, Necks and the “Greatest Saint”: Debating Sufism in Nineteenth and Twentieth Century Africa

- Ayaklar, Boyunlar ve “Veli” Üzerine: On dokuzuncu ve Yirminci Yüzyıl Afrika’sında Sufizm Münazarası-

**Mohammad Ajmal HANIF\***

**Atıf/Citation:** Hanif, Mohammad Ajmal. “On Feet, Necks and the “Greatest Saint”: Debating Sufism in Nineteenth and Twentieth Century Africa / Ayaklar, Boyunlar ve “Veli” Üzerine: On dokuzuncu ve Yirminci Yüzyıl Afrika’sında Sufizm Münazarası”. *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi/ Journal of Mesned Divinity Researches*, (Güz 2020-2): 527-544.

### Öz:

Bu makale tüm zamanların en büyük velisi davası ve böyle bir davanın gerek sufilere kendi aralarında gerekse püritanist seleflerle yol açtığı tartışmaları konu edinmektedir. Tasavvuf tarihi her ne kadar sahiplerinin manevi statüsüne ilişkin yüce ve muhteşem lakaplarla dolup taşıyorsa da tüm zamanların en büyük velisi iddialarına pek rastlanmamaktadır. Titiz bir filolojik yaklaşımı esas alan bu makale böylesi, biri onüçüncü diğer onsekizinci yüzyılın sonlarıyla ondokuzuncu yüzyılın başlarına ait olan, iki iddia üzerine durmaktadır. Sahipleri de özellikle Afrika kıtasının en dominant iki tarikatı olan Kâdirilik ve Ticânîlik’in kurucuları ve son derece nüfuzlu şeyhleri olan Abdülkâdir Geylânî ve Ahmad Ticânî’dir. Konunun birincil kaynaklara dayanan ciddi analizden geçirilmesi, Ticânî’nin kendisini tüm zamanların en büyük velisi olarak lanse ettiği tartışmalı ifadesinin taraftarlarının yorumlanması ve algılanmasındaki büyük değişimi belirlememizi sağlayacaktır. Bu değişim diğer etkenlerin yanı sıra Afrika kıtasındaki püritanist Selefî hareketin hızlı yükselişinin kaçınılmaz bir sonucu gibi görünüyor.

**Anahtar Kelimeler:** Tasavvuf, Münazara, Ticânîlik, Veli, Afrika, Ayaklar ve Boyunlar.

### Abstract:

This article revolves around the claim to possess the ultimate rank of the greatest divinely elected saint of all times and the ensuing debates on the one hand among Sufis themselves and on the other with the rival puritanical Salafis. While the history of Sufism is teemed with lofty claims regarding the spiritual status of their owners, not many Sufi masters declared themselves as the supreme saints of all times. This paper, based on a meticulous philological approach to a number of primary sources, elaborates on two statements of such nature, one in thirteenth the other in late eighteenth/early nineteenth centuries, made by two highly influential Sufi shaykhs al-Jilânî and al-Tijânî who happened to establish the most dominant brotherhoods in the history of Africa namely the Qâdiriyya and the Tijâniyya. This literary analysis of the issue at hand will allow us to identify a ma-

\* Dr., hanifajmal@hotmail.com, Orcid: 0000-0001-6795-515X.

major shift in interpretation and perception of a precarious statement in which the founding figure of the Tijāniyya had laid claim to the highest possible rank in Sufi hierarchy. This shift seems to have been the inevitable result of the rise of puritanical Salafī movement, among other factors, in the African continent.

**Key Words:** Sufism, Debate, Tijāniyya, Greatest Saint, Africa, Feet and Necks.

## 1. INTRODUCTION

One thing that scholars may not contest seems to be the consensus over the difficulty of defining Sufism. It seems almost impossible to provide a concise definition of Islamic mysticism. Definitions suggested by experts of Sufism resemble, according to Annemarie Schimmel, to the descriptions of people in the famous story in Rumi, “when they were made to touch an elephant, each described it according to the part of body his hands had touched”.<sup>1</sup> To understand Sufism one needs to look at the different stages of its evolution classified, by scholars, to different stages based on personal preferences and distinct reading of the history of Sufism.

While one may trace some mystical values all the way to the era of the Prophet and his companions; existence of a specific group referred to as Ascetics/Sufis is restricted to the second/eighth century. Sufism in this period was mainly of ascetic character best exemplified in the collective repetitions of certain formulas of remembering God (*dhikr*) and listening to mystical poetry (*samāʿ*) of ecstatic nature.<sup>2</sup> Asceticism and renunciation of worldly fascinations were widespread among Sufis some of whom nurtured ascetic piety due to their radical aversion to mainstream social life.<sup>3</sup> They advocated instead a rigorous implication of religious commandments and for a full and true ‘interiorization of Islam’<sup>4</sup> and its values.

The beginnings of the third/ninth century marked a new era in the history of Sufism, in which the ascetic movement of the past century witnessed fundamental changes. Pious deeds (*ʿamal*) were replaced with spiritual states (*ḥāl*).<sup>5</sup>

---

<sup>1</sup> Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*, (Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1975), 3.

<sup>2</sup> Fritz Meier, “The Mystic Path”, in *The World of Islam: Faith, People, Culture*, ed. Bernard Lewis (London: Thames and Huston, 1992), 117-18.

<sup>3</sup> Ahmet T. Karamustafa, *Sufism: The Formative Period*, (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2007), 1.

<sup>4</sup> Schimmel, *Mystical Dimensions*, 17.

<sup>5</sup> See for details: Süleyman Uludag, *İslam Düşüncesinin Yapısı: Selef, Kelam, Tasavvuf, Felsefe*, (Istanbul: Dergah Yayınları, 2010), 114-15.



Outward piety left its place to an inward one and the inner self purification became gradually the top priority of the Sufis.<sup>6</sup> This “inward turn manifested itself in new discourses on spiritual states, stages of spiritual development, closeness to God and love”.<sup>7</sup> Exoteric knowledge (*‘ilm al-zāhir*) was left behind by esoteric knowledge of the interior (*‘ilm al-bāṭin*), one which was acquired through training of the human soul.<sup>8</sup>

From the fifth/eleventh century onwards new dimensions, mostly theological in nature, were added to the scope of Sufism. Visionary and occult practices that were waiting previously in the background came to be regarded as self-justifying. Sufi masters enjoyed widespread veneration. Sufi litanies were formularized and fraternities of distinct characters were established leading, eventually, to a competition between Sufi orders<sup>9</sup> for prestige and followers, each claiming the title of the greatest saint for their own master.<sup>10</sup> One instance that sparked tenacious controversies between protagonists of the Tijāniyya brotherhood and its antagonists, both with Sufi orientation and non-Sufi reform-minded pūritanist Muslims, was the overbold problematic claim made by its founder and supreme master to occupy the rank of the greatest saint of all times. This paper will offer a detailed investigation of the issue with special focus on different defence strategies developed by protagonists of the brotherhood, however after a brief account of the history of Sufism in Africa.

## 2. SUFISM IN AFRICA

History of Sufism in Africa is traceable to the formative period of Islamic spirituality. Egypt at this period was already a considerable centre for Sufis with Dhū al-Nūn al-Miṣrī (d. 245/859 in Cairo) as one of its most influential representatives.<sup>11</sup> For quite some time, Sufism remained as individual devotion and personal affair of the elite, however, its introduction to relatively larger

---

<sup>6</sup> Meier, “The Mystic Path,” 118-19.

<sup>7</sup> Karamustafa, *The Formative Period*, 2.

<sup>8</sup> For further information on transition from asceticism to mysticism, see: Christopher Melchert, “The Transition from Asceticism to Mysticism in the Middle of the Ninth Century C.E.,” in *Sufism: Critical Concepts in Islamic Studies, Volume I: Origin and Development*, ed. Lloyd Ridgeon (London: Routledge, 2008), 44-63.

<sup>9</sup> Meier, “The Mystic Path,” 119-22.

<sup>10</sup> For a detailed account on the historical phases in the history of Sufism, see: Dilaver Gürer, “Abdülkâdir Geylânî ve Kadiriyye’nin Kolları” (PhD diss., Marmara University, 1997), 20-28.

<sup>11</sup> For an account of his life and teachings, see: Michael Ebstein, “Ḍū l-Nūn al-Miṣrī and Early Islamic Mysticism”, *Arabica* 61, 2014, 559-612.

groups took place gradually when Sufi confraternities begin to recruit followers through establishing themselves in the continent. Though its part in the early Islamization of Africa is anything but clear, its decisive influence on diffusion and development of Islam from mediaeval era onward and particularly from eighteenth century is well documented. Sufi brotherhoods, particularly the Qādiriyya and the Tijāniyya, and their offshoots dominated the religio-spiritual landscape, making their presence felt at each and every department of the social life, from agricultural<sup>12</sup> to trade and from education to politics.<sup>13</sup> Sufis not only took part in Jihad campaigns for the sake of spreading and consolidating Islamic values among non-Muslim African communities but also stood in the face of European colonialism,<sup>14</sup> though not always. Cases of collaboration and cooperation with colonial authorities, for various reasons, are an undeniable fact.

Currently the two most dominant brotherhoods in Africa are that of the Qādiriyya and the Tijāniyya. The older of the two is the Qādiriyya, named after ‘Abd al-Qādir al-Jilānī (d. 561/1166 in Baghdad)<sup>15</sup> and founded outside the continent, an order loosely structured with diffusive affiliations, known for its strong emphasis upon adherence to the fundamentals of Islam. It is perhaps this *sharī‘a*-centric vision of the order that is responsible for its widespread presence in the Muslim world including Africa. Ibn Taymiyya (d. 1328), the staunch anti-Sufi of the medieval era, praised the founding figure of the brotherhood and wrote a commentary on his spiritual teachings calling him the *shaykh al-Islām* (literally: the master of Islam, an honorific title that demonstrates outstanding learning of its holder in Islamic sciences).<sup>16</sup> Family members of al-Jilānī and his immediate disciples<sup>17</sup> played key roles in dissemination of the brotherhood in Egypt, Sudan and North Africa. By mid-fifteenth century local inhabitants of the North were well-familiar with Qādirī Sufism. From there it gradually

<sup>12</sup> The Senegalese Muridiyya in this regard is a symbol of success. For detail, see: Cheikh Anta Babou, *Fighting the Greater Jihad: Ahmadu Bamba and the Founding of the Muridiyya of Senegal, 1853-1913*, (Athens: Ohio University Press, 2007).

<sup>13</sup> For two successful engagement of the Sufis with politics, see: Rüdiger Seesemann, “Sufism in West Africa,” *Religion Compass* 4/10 (2010): 606-614.

<sup>14</sup> For an example of the Sufis fighting colonialism, see: Edward E. Evans-Pritchard, *The Sanusi of the Cyrenaica*, (Oxford: Oxford University Press, 1954), 104-91.

<sup>15</sup> For a detailed account of his life and teachings, see: ‘Alī Muḥammad al-Ṣalābī, *al-‘Ālim al-kabīr wa-l-murrabī al-shahīr al-Shaykh ‘Abd al-Qādir al-Jilānī*, (Cairo: Mu‘assat Iqra’, 2007); Jamil M. Abun-Nasr, *Muslim Communities of Grace: The Sufis Brotherhoods in Islamic Religious Life*, (London: Hurst & Co, 2007), 86-96.

<sup>16</sup> Yūsuf Zaydān, *al-Ṭarīq al-ṣūfī wa-furū‘ al-qādiriyya bi-Miṣr*, (Beirut: Dār al-Jil, 1411/1991), 12-13 and 176-77.

<sup>17</sup> For details, see: Güreer, “Abdülkādir,” 289.

spread towards the Saharan and sub-Saharan region, with Muḥammad b. ‘Abd al-Karīm al-Maghīlī’s (d. c. 1505) sojourns to important centres of power educating ruling dynasties on principles of genuine Islamic rule.<sup>18</sup> While Kuntas of sixteen-nineteenth centuries, with Sīdī al-Mukhtār al-Kuntī (d. 1811) as the most renowned representative of the tribe,<sup>19</sup> played key role in spread of the order and in the process of Islamization of West Africa; Fulanis under the religio-political leadership of ‘Uthmān b. Fūdī (d. 1817), better known as Usman dan Fodio, established the Sokoto caliphate in nineteenth century. Parallel to these events in the West, several branches of the Qādiriyya in the eastern coast, from Somalia to Malawi, played their parts in Islamization of the region and in opening up Sufism in particular to the local black inhabitants.<sup>20</sup> In twentieth century, the brotherhood reformed itself with the efforts of the Nigerian Muḥammad al-Nāṣir al-Kabārī known also as Nasiru Kabara (d. 1996), and emerged as a mass movement in Nigeria.<sup>21</sup> Another revival of the brotherhood took place around the turn of the twenty first century in Morocco, under the surveillance and support of the state,<sup>22</sup> with its Boutchichiyya fraction, established by Abu Madyan b. al-Munawwar (d. 1955 known also as Maydan b. La Mnaour) near the city of Berkane in early twentieth century, considered nowadays as the most popular Sufi brotherhood of the country.<sup>23</sup>

---

<sup>18</sup> Some researchers claim that the order’s arrival to West Africa dates back to twelfth and thirteenth century. See: Ramzi Ben Amara, “The Izāla Movement in Nigeria: Its Split, Relationship to Sufis and Perception of Sharī‘a Re-implementation” (PhD diss., University of Bayreuth, 2011), 77.

<sup>19</sup> On his outstanding career as both spiritio-religious and political leader, see: Abd al-Aziz Abdallah Batran, “Sīdī al-Mukhtār al-Kuntī and the Recrudescence of Islam in the Western Sahara and the Middle Niger c. 1750-1811” (PhD diss., University of Birmingham, 1971). For an account of the intellectual output of Kuntas, see: John O. Hunwick, ed., *Arabic Literature of Africa: The Writings of Western Sudanic Africa*, vol. IV, (Leiden: Brill, 2003), 67-148.

<sup>20</sup> For details, see: Kunt S. Viktor, “Sufi Brotherhoods in Africa,” in *The History of Islam in Africa*, ed. Nehemia Levtzion and Randall L. Pouwels (Athens: Ohio University Press, 2002), 447-49.

<sup>21</sup> For an account of the brotherhoods development under Nasiru Kabara, see: Abdul Raufu Mustapha & Mukhtar U. Bunza, “Contemporary Islamic sects & groups in northern Nigeria,” in *Sects & Social Disorder*, ed. Abdul Raufu Mustapha (Woodbridge: James Currey, 2014), 58-63; Roman Loimeier, *Islamic Reform and Political Change in Northern Nigeria*, (Evanston: Northwestern University Press, 1997), 52-70.

<sup>22</sup> Mark Sedgwick “Sufis as ‘Good Muslims’: Sufism in the Battle against Jihadi Salafism,” in *Sufis and Salafis in Contemporary Age*, ed. Lloyd Ridgeon (London: Bloomsbury, 2015), 106-08.

<sup>23</sup> Ricardo René Larémont, “Sufism in Salafism in the Maghreb: Political Implications,” in *Social Currents in North Africa*, ed. Osama Abi-Mershed, (New York: Oxford University Press, 2108), 40.

The Tijāniyya, in contrast to the Qādiriyya, is native to the continent. Established by Aḥmad b. Muḥammad al-Tijānī (d. 1230/1815 in Fez)<sup>24</sup> in the Algerian town of ‘Ayn Māḍī in late eighteenth century, a period often identified by scholars with the stagnation of Islam.<sup>25</sup> The brotherhood, though known for promoting controversial and at times exclusivist doctrines, made huge gains in terms of followers in North Africa during the lifetime of its founder, who appointed authoritative deputies (*muqaddam*) to conduct missionary work. In nineteenth century, the brotherhood achieved to establish itself through the activities of the influential scholarly tribe Idwa ‘Al from Shinqit Mauritania not only in Western Sahara but also it reached Nilotic Sudan.<sup>26</sup> With the rise of ‘Umar b. Sa‘īd al-Fūṭī (d. 1864), widely known as al-Hājj ‘Umar and considered as the towering Tijānī authority of the century in West Africa, Tijānīs formed a huge though a short-lived state only to perish towards the end of the century.<sup>27</sup> Over the course of the twentieth century, the brotherhood emerged as the dominant Sufi order of the continent. Though it can be found today over all five continents, West Africa, in the aftermath of Ibrāhīm Niyās’s (d. 1975) rise to prominence with the community of the ‘divine flood’, stands out as the stronghold of the brotherhood.<sup>28</sup>

### 3. CLAIMS OF SUPREMACY: THE GREATEST SAINT

Sufis, right from the get-go, used to call their masters with lofty titles and epithets to highlight their meritorious spiritual status. Claims of supremacy

<sup>24</sup> For a critical account of his life, see: Jamil M. Abun-Nasr, *The Tijaniyya: A Sufi Order in the Modern World*, (London: Oxford University Press, 1965). For a more sympathetic account, see: Zachary V. Wright, *On the Path of the Prophet: Shaykh Ahmad Tijani and the Tariqa Muhammadiyya*, Atlanta: African American Islamic Institute, 2005.

<sup>25</sup> Rüdiger Seesemann, “A New Dawn for Sufism? Spiritual Training in the Mirror of Nineteenth-Century Tijānī Literature,” in *Sufism, Literary Production and Printing in the Nineteenth Century*, ed. Rachida Chih, Catherine Mayeur-Jaouen and Rüdiger Seesemann (Würzburg: Ergon Verlag, 2014), 281.

<sup>26</sup> Viktor, “Sufi Brotherhoods,” 451. Nilotic Sudan has witnessed the arrival of Tijāniyya from other channels such as Morocco and Nigeria as well. For details, see: Rüdiger Seesemann, “The History of the Tijāniyya and the Issue of *tarbiya* in Darfur (Sudan),” in *La Tijāniyya. Une confrérie musulmane à la conquête de l’Afrique*, ed. David Robinson & Jean Louis Triaud (Paris: Karthala, 2000), 393-437.

<sup>27</sup> For details, see: Muḥammad al-Ḥāfiz, *‘Umar al-Fūṭī: sultān al-dawla al-Tijāniyya bi-gharb Ifrīqiyā shay min jihādihī wa-tārīkh hayātihī*, (Cairo: al-Zāwiya al-Tijāniyya, 1383 AH); David Robinson, *The Holy War of Umar Tal*, (Oxford: Clarendon Press, 1985).

<sup>28</sup> For further details, see: Rüdiger Seeseman, *The Divine Flood: Ibrāhīm Niasse and the Roots of a Twentieth-Century Sufi Revival*, (New York: Oxford University Press, 2011).

among Sufi masters gained momentum parallel to the appearance of Sufi orders in twelfth and thirteenth centuries. The revered master of the Qādiriyya, al-Jīlānī, is reported to have consolidated his spiritual status, during a preaching session in Baghdad a year prior to his death in 1165, through placing his foot on the necks of all divinely elected saints, an expression that signifies in Arabic language supremacy and authority. While the session was attended, among others, by more than fifty leading scholars of Baghdad, he said: “قدمي هذه علي رقبة كل ولي لله: This foot of mine is upon the neck of each and every friend of God”. This declaration, based on which he was given the epithets of the king of divine saints (*sulṭān al-awliyā*) and the greatest succor (*al-ghawth al-a'ẓam*), is reported by 'Alī al-Shaṭṭawfī (d. 1314), a Qādirī known for entertaining extreme reverence for al-Jīlānī. In his *Bahjat al-asrār*, a hagiographical account of the life of the founding figure of the brotherhood, al-Shaṭṭawfī makes the following statement:

“No divinely elected saint left on the face of earth at that time but bent his neck [before him] out of humbleness to Allah while recognizing al-Jīlānī's [meritorious] spiritual status. No assembly among the assemblies of the righteous Jinn left, at that time, in which this passed unmentioned. He was visited by delegations of the righteous among Jinn from all over the globe greeting him and seeking divine mercy through his hands while lining up in front of his door.”<sup>29</sup>

Although, the majority if not all, followers of the Qādiriyya hold the declaration of their master as his undisputed supremacy over other saints, some well-known authorities of various fields of Islamic sciences dismiss the claim of “foot upon the neck” as invention and fabrication of certain Qādirīs including al-Shaṭṭawfī himself.<sup>30</sup> Whatever the case maybe, poetry of ecstatic nature attributed to al-Jīlānī provides definite claims to superiority over other saints. In an ecstatic poem considered by researchers as a commentary of the ‘foot upon the neck’ declaration,<sup>31</sup> he claims: “أفلت شمس الاولين وشمسنا علي فلك العلي لا تغرب: Suns of the earlier saints perished while our sun remains on the sky of highness and

<sup>29</sup> This translation belongs to my pin. The original statement goes as: “ولم يبق ولي لله في الارض في ذلك الوقت الا احنى عنقه تواضعا لله واعترافا بمكانته، ولم يبق ناد من أندية صالحى الجن في ذلك الوقت، الا وفيه ذكر ذلك وقصدته وفود صالحى الجن من جميع الأفاق مسلمين عليه تائبين علي يديه، وازدحموا علي بابه” see: 'Alī b. Yūsuf al-Shaṭṭawfī, *Bahjat al-asrār wa-ma'dan al-anwār*, ed. Jamāl al-Dīn Fāliḥ al-Kaylānī, (Fez: al-Munazzama al-Maghribiyya, 2013), 33.

<sup>30</sup> For further details, see: 'Abd al-Raḥmān b. 'Abd al-Muḥsin al-Anṣārī, *Ṭabaqāt khirqa al-ṣūfiyya*, (Cairo: al-Maṭba'a al-Bahiyya, 1886), 51-53; Sirāj al-Dīn b. Abdallāh al-Makhzūmī, *Siḥāḥ al-akḥbār fī nasab sādda al-Fāṭimiyya al-akhyār*, ed. 'Ārif Aḥmad 'Abd al-Ghanī, (Damascus: Dār al-'Arab, 2014), 348-49.

<sup>31</sup> See for instance: Gürer, “Abdülkādir,” 91.

will never disappear”.<sup>32</sup> In others pieces of such kind he perceives himself as the honorable master of all divine saints whose obedience is made incumbent upon all poles (*aqṭāb*).<sup>33</sup>

In the centuries following the era of al-Jīlānī, no Sufi master, to the best of my knowledge, dared to make a similar claim. Hagiographies, praising his scholarly capabilities and spiritual status, were written by his followers in many major languages of Islamic thought such as Arabic, Turkish and Persian.<sup>34</sup> However, with the establishment of the Tijāniyya, its founding figure al-Tijānī made an unprecedented unique declaration that, in the eyes of his followers, highlighted his absolute superiority over other saints. He is said to have summoned Muḥammad al-Ghalī (d. 1829), the closest to him among his immediate disciples, to his presence one day. Upon the latter’s arrival, al-Tijānī pointed out to his feet claiming they were upon the necks of all divinely elected saint. Being familiar with al-Jīlānī’s declaration, al-Ghalī wondered whether his master was in a state of sobriety and subsistence (*ṣaḥw* and *baqā*) or intoxication and annihilation (*sakr* and *fanā*). The supreme master of the Tijāniyya, however, informed him that he was in full control of his senses and knew what he has just uttered. Thereupon al-Ghalī reminded him of the declaration made by al-Jīlānī, whom for the same reason was accepted by many as the occupant of the highest rank in the spiritual hierarchy of saints. Al-Tijānī responded that the declaration of his Qādirī counterpart was of a restricted nature, confined to the saints of his era alone. Whereas his own statement was applicable to all saints from the time of the first prophet Adam till the day of Judgement. He said: “صدق رضي الله عنه: يعني اهل عصره وأما أنا فأقول قدماي هاتان علي رقبة كل ولي لله تعالي من لدن ادم الي النسخ في الصور: He said the truth, may Allah be pleased with him. He meant the people of his era, whereas I say that my these two feet are upon the neck of each and every divinely electtd saint from the time of Adam until the blowing of the trumpet.” He further added that no divine saint would ever make such a claim after him. These words must have been too disturbing for al-Ghalī’s mystical test. He wondered whether this was putting a restriction on divine mercy. After all, sainthood was a divine matter and He could have bestowed any saint after al-Tijānī with a higher level of divine knwoledge and mystical secrets. Although Allah was capable of more then this, he was, claimed al-Tijānī, not going to do

<sup>32</sup> Al-Shaṭnawfī, *Bahjat al-asrār*, 349.

<sup>33</sup> The supreme master of the Qādiriyya makes a comparison between his spiritual status and that of others, claiming that other drank from his remnants. For further details, see: Al-Shaṭnawfī, *Bahjat al-asrār*, 346 and 349.

<sup>34</sup> For further information on the hagiographies, see: Gürer, “Abdülkādir,” 124-34.

so. He had no such an intention. The supreme master of the brotherhood further compared his sainthood with the prophethood of Muhammad. As no prophet was going to appear after the Prophet of Islam, no divinely elected saint was going to lay claim to the highest rank of sainthood after al-Tijānī.<sup>35</sup>

#### 4. THE TIJĀNIYYA UNDER FIRE

Similar to the declaration of his feet upon the necks of the saints, al-Tijānī made countless statements in affirmation of his status as the supreme saint of all times. He declared himself, among others, as the pole of the poles (*quṭb al-aqṭāb*) and the seal of Muhammadan sainthood (*al-khatam al-walāya al-muḥammadiyya*), meaning he was the predominant power in the universe from which other poles drew their spiritual authority. All creatures including divinely elected saints were receiving divine emanations and spiritual sustenance through him without realizing that al-Tijānī was responsible for it. Tijāniyya, based on his own account, abrogated all other Sufi denominations as the religion of Islam had abrogated all other religions, whereas no Sufi denomination would ever be able to abrogate it. He assured his followers of Paradise without any subjugation to any sort of reckoning or punishment in Hereafter and regardless of the quality of their deeds. In the same way, he who happened to see the Tijānī master on Monday and Friday, regardless of his religious background, was going to end up in Paradise. This exaggerated sense of self-importance led him to ban his followers from paying visits of any kind to any saint, be he dead or alive. Furthermore, he warned them of divine wrath if they were to relinquish their ties with the brotherhood. None of these were his personal promises, the supreme master of the Tijāniyya claimed them on the authority of the Prophet with whom he had countless daylight communication in flesh and blood.<sup>36</sup>

As the Tijāniyya brotherhood underwent rapid dissemination in nineteenth century Africa, such declarations of ascendancy caused a stir among non-Tijānī Muslims, particularly among the followers of the rival Qādiriyya that lost considerable ground to the Tijāniyya on both religio-doctrinal and

---

<sup>35</sup> This conversation is related by al-Hājj ‘Umar al-Fūtī on the authority of Muhammad al-Ghālī himself. For further details, see: ‘Umar b. Sa‘īd al-Fūtī, *Rimāh ḥizb al-Raḥīm ‘alā nuḥūr ḥizb al-raḥīm*, vol. 2, (Beirut: Dār al-Fikr, 1383/1963), 14-15; Abun-Nasr, *The Tijaniyya*, 38-39.

<sup>36</sup> For a complete account of the virtues and merits of the Tijānī master and his brotherhood see: Jamil M. Abun Nasr, “Tijani Doctrines and Way of Life”, in *Sufism: Critical Concepts in Islamic Studies, Volume I: Origin and Development*, ed. Lloyd Ridgeon (London: Routledge, 2008), 260-87.

political levels. Having political grievances against the rapid rise of the Tijānī state established by al-Hājj ‘Umar in mid-century, Aḥmad al-Bakkā’ī (d. 1965), a descendant of al-Mukhtār al-Kuntī and the spiritio-political master of the Qādiriyya-Bakkā’iyya in Timbuktu, wrote several letters of reprimand addressed to Alfā ‘Umar, a commander of al-Hājj ‘Umar. In one of the letters, the commander was chastised for his alleged confusion concerning the hierarchical structure of authority in Islam, with regard to Allah, the Prophet and the saints. He is advised to approach the Prophet in the light of the divine commands, to adhere firmly to his Sunna, and to accept from his master al-Tijānī only that which conforms with the Sunna. Eventually, he declared Tijānīs as heretics. The declaration of feet upon the neck of all saints on the part of al-Tijānī must have disturbed al-Bakkā’ī big time. In a subsequent altercation with the influential Moroccan scholar Muḥammad al-Kansūsī (d. 1877), he claimed that it was instead a fabrication of the Tijānīs. From his perspective, neither the master claimed it nor had he possessed all necessary attributes of a Sufi master to found his own spiritual denomination.<sup>37</sup> He invites Tijānīs to join the Qādiriyya instead, a Sufi denomination unmatched as its founder and patron saint al-Jlānī himself. Another Qādirī master agitated by supremacist attitude of the Tijānīs was Nasiru Kabara of Northern Nigeria. As the spread of the Fayda Movement of Ibrāhīm Niyās, who had declared himself as ghawth (the supreme saint of the time), in the country started to threaten the social and economical base of the Qādiriyya, Kabara, as the most potent shaykh of the order at the time, undertook a counter campaign of reform confronting Fayda on both doctrinal and legal levels. In a series of polemical writings around the mid-century, he declared himself as ghawth prohibiting his followers from joining other Sufi denominations including the Tijāniyya. Furthermore, he put a great deal of emphasis on the purported spiritual ascendancy of al-Jlānī over other saints till the day of judgment.<sup>38</sup>

With the turn of the twentieth century Tijānīs had to face, in addition to Qādirīs with whom they would eventually join ranks, a new rival movement namely the puritanical Salafīs.<sup>39</sup> While scholars are united on the ascendancy of Sufi orders in nineteenth and early twentieth century, some argued that Sufism

---

<sup>37</sup> Abun-Nasr, *The Tijaniyya*, 168-70. For further information on doctrinal altercations of Tijānīs with non-Tijānī Muslims in the nineteenth century, see: Mohammad Ajmal Hanif, “Debating Sufism: The Tijāniyya and its Opponents” (PhD diss., Bayreuth University, 2018), 42-47.

<sup>38</sup> For further details and the Tijānī responses, see: Hanif, “Debating Sufism,” 61-64.

<sup>39</sup> I use the term Salafīs/Salafiyya in its widest meaning namely the reformists mindset that orient itself towards the first three generations of Muslims called as the pious predecessors (*al-Salaf al-Ṣāliḥ*) in understanding and interpreting the religion of Islam.



was inevitably in decline from mid-twentieth century onwards. Anthropologists such as the American Clifford Geertz and the British-Czech Ernest Gellner pioneered the inevitable decline argument in their works compiled around the same time period. The rise of “scripturalism” promoted by reform-minded Muslims among other socio-political factors and the purported shortcoming of Sufism, labelled as the “folks religiosity”, in response to these factors.<sup>40</sup> However, resurgence of Sufism in the last quarter of the century in different settings of the Muslim world proved otherwise. Sufism showcased its resilience and adaptability.<sup>41</sup> Nevertheless, it had to revision some of its tenets in face of the vehement anti-Sufi campaigns of puritanical Salafiyya calling for scripture based pristine Islam. One of the famous representatives of this movement was the Moroccan Muḥammad Taqī al-Dīn al-Hilālī (d. 1987).<sup>42</sup> Once a zealous defender of the Tijānī doctrines himself, he denounced Sufism, after an eye-opening debate with Muḥammad b. al-‘Arabī al-‘Alawī (d. 1964), in early 1920s in Fez, concerning the issue of the daylight encounters with the Prophet.<sup>43</sup> His life account, teemed with journeys to Middle East, the Indian sub-continent and Europe, is one of the struggle for spreading the so called true brand of Islam and fighting colonialism in Africa. After conversion to puritanical Salafiyya, many verbal altercations occurred between him and protagonists of the Tijāniyya, among them his mentor Aḥmad Sukayrij. This would let Tijānīs to call him as their biggest enemy (*akbar ‘adūw li-l-tijāniyyīn*).<sup>44</sup> In early 1970s while occupying a teaching post at the Islamic University of Madinah, he produced his only written treatise in refutation of the Tijānī doctrines *al-Hadiyya al-hādiyya ilā l-ṭā’ifa al-Tijāniyya*. The treatise provided a detailed account of the purported ascendancy of the Tijānīs and the lofty virtues they attached to their brotherhood. The declaration of purported ascendancy over other saints is considered a clear sign of arrogance and cockiness. The supreme master of the Tijāniyya is,

---

<sup>40</sup> For details see: Clifford Geertz, *Islam Observed: Religious Movements in Morocco and Indonesia*, (Chicago: The University of Chicago Press, 1971); Ernest Gellner, *Muslim Society*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1981).

<sup>41</sup> The cyclical revival of Chishtiyya tradition in South Asia from its appearance in thirteenth century up until today is an outstanding example debunking the inevitable decline argument. For details, see: Carl W. Ernst and Bruce B. Lawrence, *Sufi Martyrs of Love: Chishti Sufism in South Asia and Beyond*, (New York: Palgrave Macmillan, 2002).

<sup>42</sup> For a complete account of his life and works, see: Henri Lauzière, “The Evolution of the Salafiyya in the Twentieth Century Through the Life and Thought of Taqī al-Dīn al-Hilālī” (PhD diss., Georgetown University, 2008).

<sup>43</sup> For further details of the debate, see: Hanif, “Debating Sufism,” 209-12.

<sup>44</sup> ‘Umar Muḥammad Mas‘ūd, *al-Tijāniyya wa-khuṣūmuḥum wa-l-qawl al-ḥaqq*, (n.p. [Khartoum], n.d), 5.

nevertheless, spared from criticism. It is not logical, he stated, that any such claim would be made by a Sufi saint, let alone by one of the calibre of al-Tijānī. Not to mention that the respective declaration is a clear deviation from the traditional trajectory of Sufism in which modesty and humbleness play decisive role. It was his followers, as far as al-Hilālī was concerned, who crossed the line and went so far to attribute such statements to him. The following is an excerpt:

Isn't it contempt, and an insult? How can it be due to a Sufi [a reference to al-Tijānī] who has fought his lower soul, succeeding to discipline it until it found its way to God, or so he thinks, and has been purified from all lameness, stains and dirt, to step upon the people's necks with his feet? We were used to Sufis, for example the Shādhilīs, who would define themselves as the soil beneath the feet of the peoples of Allah. Then came the Tijānīs, with a totally opposite claim. Was it not enough for them to assert that their master was the seal of Muhammadan sainthood, the leader of the cognizant and their sustainer, that they had to lay all the righteous divine saints in front of him, for him to step on their necks with his feet? By God, whom there is no deity apart from, how far the arrogance of his followers took them.<sup>45</sup>

The declaration was, from al-Hilālī's perspective, not only arrogant in nature but contradicted Qur'ānic injunctions displaying absolutely no compatibility with the tradition of pious forefathers. The holy Qur'ān accentuated the fact that Paradise will be granted only to those who are humble, and do not desire exaltedness over others.<sup>46</sup> Ibn Mulaykah (d. 735), a highly esteemed *tābi'ī* (follower of the companions), was said to have met thirty of the Prophet's companions all of whom feared hypocrisy (*nifāq*), while Ḥasan al-Baṣrī (d. 718) the revered master of Basra was reported to have said that only a believer fears hypocrisy, and only a hypocrite would not fear it. These were clear examples, for the Moroccan Salafī, of the fact that pious predecessors were humble people. They used to question their own souls, carrying an immense fear of hypocrisy; whereas Tijānīs are firmly convinced that they are the beloved friends of God, who will be granted Paradise without undergoing any reckoning or punishment. Even the less humble and less decent among the Muslims, the Moroccan stated, would not agree to put their feet upon the feet of their fellow Muslims, let alone their necks.<sup>47</sup>

---

<sup>45</sup> Muḥammad Taqī al-Dīn al-Hilālī, *al-Hadiyya al-hādiyya ilā al-ṭā'ifa al-Tijāniyya*, (n.p. [Medina]: no publisher [Islamic University of Madinah Press], 1393/1973), 57.

<sup>46</sup> Qasas, 28/83.

<sup>47</sup> Al-Hilālī, *al-Hadiyya al-hādiyya*, 57.

## 5. TIJĀNĪ STRATEGIES IN DEFENCE OF THE DECLARATION

Proponents of the Tijāniyya developed different strategies in defence of the declaration depending upon the doctrinal background of the opponents and the historical context. In their altercations with fellow Sufis they were more inclined towards a literalist reading of the problematic terms mentioned in the declaration. This, of course, coincided with the time span of nineteenth and the first half of the twentieth century in which Tijāniyya made great advances in previously Qādirī dominated territories. In a masterly organised response to al-Bakkā'ī under the title *al-Jawāb al-muskit* the Moroccan Tijānī al-Kansūsī provided a comparison between the patron saints of both Qādirīyya and Tijāniyya. Al-Jīlānī, according to him, possessed three valuable personal characteristics namely his vigorous devotion to the issue of worshipping God, his abundance of knowledge and being an honorable descendent of the Prophet Muḥammad. Although he was granted a divine permission to disclose his superiority over other mystics, nonetheless it was restricted to the saints of his era alone. Furthermore, he was not the only Sufi master with these traits. Muḥammad b. Sulaymān al-Jazūlī (d. 1465), a fifteenth century Moroccan Sufi leader of the Jazūla tribe, was another mystic personality with the limited privilege for the same reason. Whereas al-Tijānī, was blessed with an additional fourth trait that is living at the ends of time (*ākhir al-zamān*), not to mention his title of being the seal of Muhammadan sainthood. It was on the basis of these additional traits that he declared himself as the supreme saint of all times.<sup>48</sup> The opponent is, therefore, subtly chastised for heeding the false rumors concerning the Tijāniyya and its patron saint.<sup>49</sup>

However, when polemical confrontations with puritanical Salafīs in twentieth century made the brotherhood lose ground some, if not all, Tijānīs started to develop new strategies based on metaphorical and semi-metaphorical readings of the respective term. Aḥmad Sukayrij, the great Moroccan polemicist of the first half of twentieth century, for instance argued in one of his polemical writings *al-Imān al-ṣaḥīḥ*, written in refutations of the Salafī 'Abd al-Ḥamīd b. Bādīs (d. 1940), that the term *qadamāya* (my two feet), in the declaration was either a reference to *sharī'a* and *ḥaqīqa* (the religion of Islam and the Sufi spirituality) or to *khatmiyya* and *katmiyya*, (two exclusive spiritual distinctions claimed by al-Tijānī meaning he was the hidden and the most meritorious saint of all

<sup>48</sup> Muḥammad al-Kansūsī, *al-Jawāb al-muskit fi l-radd 'alā man takallama fi ṭarīq al-Imām al-Tijānī bi-la tashabbūt*, ed. Muḥammad al-Kabīr al-Tijānī, (n.p, [Ouargla] n.d.) 46-47.

<sup>49</sup> Al-Kansūsī, *al-Jawāb al-muskit*, 15, 51.

times), rather than his own physical feet.<sup>50</sup> This was not the only explanation of the Moroccan, in another polemical treatise *al-Širāṭ al-muṣṭaqīm*, in reply to the Egyptian Muḥammad Ḥasanayn Makhlūf (d. 1936), he asserted that the declaration either belonged to the Prophet himself spoken through the supreme master of the brotherhood. Or the term *qadamāya* was a reference to *ḥaḍra muḥammadiyya* and *ḥaḍra aḥmadiyya*, two merits that are preserved for the founding figure of the Tijāniyya in the Hereafter. In the latter case, the statement should be perceived as an ecstatic utterance pronounced in a moment of joy when al-Tijānī was shown divine blessings reserved exclusively for him.<sup>51</sup>

This line of argumentation was taken by Maḥmūd b. Bensālim (b. 1955), a fifth-generation grandson of al-Tijānī in Morocco, to a whole new level. The reference in the declaration, according to him, was made to *sharī'a* and *ṭarīqa* rather than to the personal ascendancy of the founding figure of the Tijāniyya over other saints. *Sharī'a* and *ṭarīqa*, argued he, were resembled to feet for a particular purpose. Feet are essential assets of mobility and motion. Just as arrival at the desired destination is not possible without dependence on feet reaching divine reality and achieving spiritual illumination is not possible without following the guidelines of *sharī'a* and *ḥaqīqa*. He went so far that he even denied the word of *hātān* (these two, a reference to the physical feet) which appeared in the declaration immediately after *qadamāya*. If al-Tijānī knew, according to him, that his statement would be misread after his death, he would have certainly formulated it in a much more clear and comprehensible manner.<sup>52</sup> Bensālim blamed fellow Tijānīs for failing to keep such declarations on the part of the supreme master undisclosed. They were meant to be for the elites (*khāssa*) while Tijānīs committed the mistake of opening them up to ordinary people.<sup>53</sup>

It should be mentioned that not all leading Tijānī authorities adopted such strategies. Some were not ready for any sort of compromise related to the issue. The Egyptian Muḥammad al-Ḥāfiẓ (d. 1978), known for his scholarly credentials among the followers of the brotherhood, was one of them. In line with the conventional strategy of the brotherhood, the term, for him, was a ref-

<sup>50</sup> He asserts that founding figure of the brotherhood did not say *rijlāya* which is a reference to physical feet but rather preferred to say *qadamāya* a reference to either *sharī'a* and *ḥaqīqa* or to *khatmiyya* and *katmiyya*. See details in Aḥmad Sukayrij, *al-Imān al-ṣaḥīḥ fi l-radd 'alā mu'allif al-jawāb al-ṣarīḥ*, (Tunis: Maṭba'a al-Nahḍa, 1358 AH), 94.

<sup>51</sup> Aḥmad Sukayrij, *al-Širāṭ al-muṣṭaqīm fi l-radd 'alā mu'allif al-Manhaj al-qawīm*, (Tunis: Maṭba'a al-Nahḍa, 1358 AH), 668.

<sup>52</sup> Bensālim, *al-Tijāniyya*, 140.

<sup>53</sup> See details in Bensālim, *al-Tijāniyya*, 140-44.

erence to the status of al-Tijānī as the supreme saint of all times and his spiritual path as the respectable Sufi denomination for all saints.<sup>54</sup> This pattern was followed by Aḥmad b. al-Hādī (d. 2009) of Mauritania. Responding to al-Hilālī, instead of engaging with the core of the criticism, he scolded the Moroccan Salafī for turning his back on the Tijāniyya for which he would certainly face divine wrath on the day of Judgment.<sup>55</sup>

## 6. CONCLUSION

Striving for supremacy among Sufi masters accelerated with the establishment of Sufi denominations. Al-Jīlānī, the founding figure of the Qādiriyya, was arguably the first Sufi shaykh to declare himself as the supreme saint of all times. This epithet was thought to be his preserve up until the appearance of the Tijāniyya whose patron saint al-Tijānī laid claim to the same title expressing his superiority with a set of words unprecedented in the history of Islamic mysticism, evoking bitter criticism not only from the rival Qādirīs but also from proponents of puritanical Salafīs. Tijānīs developed different strategies in which historical context and the overall attitude of the opponents towards Sufism played a decisive role. They stuck with the literalist reading of “my these two feet are upon the neck of each and every divinely elected saint” declaration while dealing with fellow Sufis. However, against the rise of puritanical Salafīyya they took a less problematic stance on the issue. The respective declaration was revisited and a new interpretation was suggested.

Its true that encounter, among other factors, with puritanical Salafīs who laid great emphasis on the scripture based understanding of the religion did not bring about the demise of Sufism and Sufi orders, as some scholars had claimed so. As a matter of fact different parts of the Muslim world including Africa witnessed an unexpected revival of Sufism. Nevertheless we should acknowledge that the rise of puritanical Salafīyya, among other social and political factors, pushed Sufis to pursue a revision and reevaluation of some if not all of their tenets bringing about “a shift towards more learned varieties of Sufism” as one

---

<sup>54</sup> Muḥammad al-Ḥāfiz, *‘Ulamā’ tazkiyat al-naḥs min a’lam al-nās bi-l-kitāb wa-l-sunna*, (n.p. [Cairo], n.d.), 15.

<sup>55</sup> Aḥmad b. al-Hādī, *Shams al-dalill-i-ṭfā’ al-qandil wa-muḥiqq mā li-l-Dakhil wa-l-Hilālī min turrāhāt wa-abāṭil*, (Rabat: Maṭba‘at al-Karāma, 1427/2006), 242

scholar has put it.<sup>56</sup> It was in this context that some literate Tijānīs took a new stance on the alledged superiority of their supreme master over other saints. This literary analysis of the primary sources proved that some, if not all, learned men of the Tijāniyya tackled some seemingly problematic aspects of Islamic mysticism with emphasis on the utility of a *sharī‘a*-centric approach. Maḥmūd b. Bensālim, a contemporary member of the family of al-Tijānī in Morocco, clearly admitted that the respective statement was a praise of the religion of Islam and had nothing to do with the spiritual status of the founding figure of the Tijāniyya. Furthermore, he rebuked fellow Tijānīs for reiterating the declaration without sufficient spiritual knowledge. The new interpretation suggested makes a fine case for the compelling pressure of scripturalism as well as for the resilience and adoptability of Sufism to modern settings.

## 7. BIBLIOGRAPHY

- Abun-Nasr, Jamil M. “Tijani Doctrines and Way of Life.” in *Sufism: Critical Concepts in Islamic Studies, Volume I: Origin and Development*, edited by Lloyd Ridgeon, 260-87. London: Routledge, 2008.
- Abun-Nasr, Jamil M. *Muslim Communities of Grace: The Sufis Brotherhoods in Islamic Religious Life*. London: Hurst & Co, 2007.
- Abun-Nasr, Jamil M. *The Tijaniyya: A Sufi Order in the Modern World*. London: Oxford University Press, 1965.
- Al-Anṣārī, ‘Abd al-Raḥmān b. ‘Abd al-Muḥsin. *Ṭabaqāt khirqa al-ṣūfiyya*. Cairo: al-Maṭba‘a al-Bahiyya, 1886.
- Al-Fūtī, ‘Umar b. Sa‘īd. *Rimāḥ ḥizb al-Raḥīm ‘alā nuḥūr ḥizb al-rajīm*. 2 vol., Beirut: Dār al-Fikr, 1383/1963.
- Al-Ḥāfiẓ, Muḥammad. ‘Ulamā’ tazkiyat al-naḥs min a‘lam al-nās bi-l-kitāb wa-l-sunna. n.p. [Cairo], n.d.
- Al-Ḥāfiẓ, Muḥammad. ‘Umar al-Fūtī: sultān al-dawla al-Tijāniyya bi-gharb Ifriqiyā shay min jihādihī wa-tārikh hayātihī. Cairo: al-Zāwiya al-Tijāniyya, 1383 AH.
- Al-Hilālī, Muḥammad Taqī al-Dīn. *al-Hadiyya al-hādiya ilā al-tā‘ifa al-Tijāniyya*. n.p. [Madinah]: no publisher [Islamic University of Madinah Press], 1393/1973.
- Al-Kansūsī, Muḥammad. *al-Jawāb al-muskit fī l-radd ‘alā man takallama fī ṭarīq al-Imām al-Tijānī bi-la tashabbut*, ed. Muḥammad al-Kabīr al-Tijānī, n.p, [Ouargla] n.d.

---

<sup>56</sup> See: Martin Van Bruinessen, “Sufism, ‘Polular’ Islam, and the Encounter with Modernity”, in *Islam and Modernity: Key Issues and Debates*, ed. Muhammad Khalid Masud, Armando Salvatore, and Martin van Bruinessen (Edinburgh University Press, 2009), 149.

- Al-Makhzūmī, Sirāj al-Dīn b. Abdallāh. *Siḥāḥ al-akhbār fī nasab sādā al-fāṭimiyya al-akhyār*. Edited by ‘Arif Aḥmad ‘Abd al-Ghanī, Damascus: Dār al-‘Arab, 2014.
- Al-Ṣalābī, ‘Alī Muḥammad. *al-‘Ālim al-Kabīr wa-l-Murrabī al-Shahīr al-Shaykh ‘Abd al-Qādir al-Jīlānī*. Cairo: Mu’assat Iqra’, 2007.
- al-Shaṭnawfī, ‘Alī b. Yūsuf. *Bahjat al-Asrār wa-Ma’dan al-Anwār*. edited by Jamāl al-Dīn Fāliḥ al-Kaylānī, Fez: al-Munazzama al-Magribiyya, 2013.
- Babou, Cheikh Anta. *Fighting the Greater Jihad: Ahmadu Bamba and the Founding of the Muridiyya of Senegal, 1853-1913*. Athens: Ohio University Press, 2007.
- Batran, Abd al-Aziz Abdallah. “Sidi al-Mukhtar al-Kunti and the Recrudescence of Islam in the Western Sahara and the Middle Niger c. 1750-1811.” PhD diss., Univeristy of Birmingham, 1971.
- Ben Amara, Ramzi. “The Izāla Movement in Nigeria: Its Split, Relationship to Sufis and Perception of Sharī’a Re-implementation.” PhD diss., University of Bayreuth, 2011.
- Ebstein, Michael. “Ḍū l-Nūn al-Miṣrī and Early Islamic Mysticism,” *Arabica* 61, 2014, 559-612.
- Ernst, Carl W. and Lawrence, Bruce B. *Sufi Martyrs of Love: Chishti Sufism in South Asia and Beyond*, New York: Palgrave Macmillan, 2002.
- Evans-Pritchard, Edward E. *The Sanusi of the Cyrenaica*, Oxford: Oxford University Press, 1954.
- Geertz, Clifford. *Islam Observed: Religious Movements in Morocco and Indonesia*, Chicago: The University of Chicago Press, 1971.
- Gellner, Ernest. *Muslim Society*, Cambridge: Cambridge University Press, 1981.
- Hanif, Mohammad Ajmal. “Debating Sufism: The Tijāniyya and its Opponents.” PhD diss., Bayreuth University, 2018.
- Hunwick, John O, ed. *Arabic Literature of Africa: The Writings of Western Sudanic Africa*, vol. IV, Leiden: Brill, 2003.
- Ibn al-Hādī, Aḥmad. *Shams al-dalīli-itfā’ al-qandīl wa-muḥiqq mā li-l-Dakhīl wa-l-Hilālī min turrahāt wa-abāṭīl*, Rabat: Maṭba‘at al-Karāma, 1427/2006.
- Karamustafa, Ahmet T. *Sufism: The Formative Period*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2007.
- Larémont, Ricardo René. “Sufism in Salafism in the Maghreb: Political Implications.”, in *Social Currents in North Africa*, edited by Osama Abi-Mershed, 31-50. New York: Oxford University Press, 2108.
- Lauzière, Henri. “The Evolution of the Salafiyya in the Twentieth Century Through the Life and Thought of Taqī al-Dīn al-Hilālī.” PhD diss., Georgetown University, 2008.
- Mas‘ūd, ‘Umar Muḥammad. *al-Tijāniyya wa-khuṣūmuhum wa-l-qawl al-ḥaqq*. n.p. [Khartoum], n.d.

- Meier, Fritz. “The Mystic Path”, in *The World of Islam: Faith, People, Culture*, edited by Bernard Lewis, 117-40. London: Thames and Huston, 1992.
- Melchert, Christopher. “The Transition from Asceticism to Mysticism in the Middle of the Ninth Century C.E.”, in *Sufism: Critical Concepts in Islamic Studies, Volume I: Origin and Development*, edited by Lloyd Ridgeon, 44-63. London: Routledge, 2008.
- Mustapha, Abdul Raufu & Bunza, Mukhtar U. “Contemporary Islamic sects & groups in northern Nigeria.” in *Sects & Social Disorder*, edited by Abdul Raufu Mustapha, 54-97. Woodbridge: James Currey, 2014.
- Robinson, David. *The Holy War of Umar Tal*. Oxford: Clarendon Press, 1985.
- Schimmel, Annemarie. *Mystical Dimensions of Islam*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1975.
- Sedgwick, Mark. “Sufis as ‘Good Muslims’: Sufism in the Battle against Jihadi Salafism.”, in *Sufis and Salfais in Contemporary Age*, edited by Lloyd Ridgeon, 105-18. London: Bloomsbury, 2015.
- Seeseman, Rüdiger. *The Divine Flood: Ibrāhīm Niasse and the Roots of a Twentieth-Century Sufi Revival*. New York: Oxford University Press, 2011.
- Seesemann, Rüdiger. “A New Dawn for Sufism? Spiritual Training in the Mirror of Nineteenth-Century Tijānī Literature.” in *Sufism, Literary Production and Printing in the Nineteenth Century*, edited by Rachida Chih, Catherine Mayeur-Jaouen and Rüdiger Seesemann, 279-98. Würzburg: Ergon Verlag, 2014.
- Seesemann, Rüdiger. “Sufism in West Africa.” *Religion Compass* 4/10 (2010): 606-614.
- Seesemann, Rüdiger. “The History of the Tijāniyya and the Issue of *tarbiya* in Darfur (Sudan).” in *La Tijāniyya. Une confrérie musulmane à la conquête de l’Afrique*, edited by David Robinson & Jean Louis Triaud, 393-437. Paris: Karthala, 2000.
- Sukayrij, Aḥmad. *al-Imān al-ṣaḥīḥ fi l-radd ‘alā mu’allif al-jawāb al-ṣarīḥ*. Tunis: Maṭba‘a al-Nahḍa, 1358 AH.
- Sukayrij, Aḥmad. *al-Ṣirāṭ al-mustaqīm fi l-radd ‘alā mu’allif al-Manhaj al-qawīm*. Tunis: Maṭba‘a al-Nahḍa, 1358 AH.
- Uludağ, Süleyman. *İslam Düşüncesinin Yapısı: Selef, Kelam, Tasavvuf, Felsefe*. Istanbul: Dergah Yayınları, 2010.
- Van Bruinessen, Martin. “Sufism, ‘Popular’ İslam, and the Encounter with Modernity”, in *Islam and Modernity: Key Issues and Debates*, edited by Muhammad Khalid Masud, Armando Salvatore, and Martin van Bruinessen, 125-57. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2009.
- Viktor, Kunt S. “Sufi Brotherhoods in Africa”, in *The History of Islam in Africa*, edited by Nehemia Levtzion and Randall L. Pouwels, 441-76. (Athens: Ohio University Press), 2002.
- Wright, Zachary V. *On the Path of the Prophet: Shaykh Ahmad Tijani and the Tariqa Muhammadiyya*. Atlanta: African American Islamic Institute, 2005.





Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi/ Journal of Mesned Divinity Researches  
ISSN 2667-7075 | e-ISSN 2687-3605 | <https://dergipark.org.tr/tr/pub/mesned>  
Cilt (Vol.) 11 Sayı (Issue 2) Güz - (Autumn) 2020

## ARAŞTIRMA MAKALESİ | RESEARCH ARTICLE

(Bu Makalenin intihal içermediği benzerlik tarama programlarıyla teyit edilmiştir. / The similarity that this article does not contain plagiarism, has been confirmed by plagiarism checker programs.)

Gönderim Tarihi: 28.11.2020 | Kabul Tarihi: 11.12.2020

# Tefsir Usûlü ve 'Ulûmu'l-Kur'ân İlişkisi (Kapsam ve Sınırlılıklar)

*-The Relationship of the Usool at-Tafsir (The methodology of Quranic Interpretation) With the Sciences of the Qur'an (Content and limitations)-*

**Mehmet BAĞIŞ\***

**Atıf/Citation:** Bağış, Mehmet. "Tefsir Usûlü ve 'Ulûmu'l-Kur'ân İlişkisi (Kapsam ve Sınırlılıklar)/ The Relationship of the Usool at-Tafsir (The methodology of Quranic Interpretation) With the Sciences of the Qur'an (Content and limitations)". *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi/ Journal of Mesned Divinity Researches*, (Güz 2020-2): 545-571.

### Öz:

Kur'ân ayetleri, İslam'ın ilk dönemlerinden itibaren yerine göre diğer ayetlerle, Hz. Peygamberin sünnetiyle, sahabe kavliyle ve bazen müfessirin kendi içtihadına göre tefsir edilmiştir. İlerleyen zaman içerisinde şartların değişmesiyle birlikte Kur'ân tefsiri, yeni bir form kazanmış ve devamında her biri belli esas ve usullere göre icra edilen tefsir çeşitleri ortaya çıkmıştır. Buna bağlı olarak tefsir ilmiyle alakalı bir literatür oluşmuştur. Tefsir usulü ve 'ulûmu'l-Kur'ân da bu literatürde yer alan iki kavram olup, birer ilim olarak Kur'ân'ın anlaşılmasına katkı sağlamaktadır. Tefsir usulü, Kur'ân'ın anlaşılması amacıyla belirlenen bir takım ilke ve esaslarla Kur'ân ayetlerinin tefsir edilmesine yardımcı olan ilimdir. 'Ulûmu'l-Kur'ân ise Kur'ân'ın bünyesine ait olan ve anlaşılması yolunda ona hizmet eden ilimler olarak tarif edilmektedir. Ancak tefsirle ilgili çalışmaların merkezinde olan bu iki ihtisas alanı, mahiyetleri ve ihtiva ettikleri konular itibarıyla girift olarak gelişmiş bazen isimlendirmede birbirlerinin yerine kullanılmış bazen de biri, diğerinin kapsamı altında değerlendirilmiştir. Bu durum söz konusu alanlarda yapılmış çalışmalarda açıkça görülmektedir. Bu çalışma kapsamında Tefsir usulü ve 'ulûmu'l-Kur'ân hem iki alanda yapılan çalışmalar itibarıyla hem de mahiyetleri, ihtiva ettikleri konular, kapsam ve sınırlılıkları itibarıyla ele alınacaktır. Böylece dikkat çekilen hususlarda, aralarında var olan ilişki daha net bir şekilde ortaya konulmaya çalışılacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Tefsir, Tefsir usulü, 'Ulûmu'l-Kur'ân, Mahiyet, Kapsam, Sınırlılıklar.

### Abstract:

Since the first periods of Islam, the verses of the Qur'an have been interpreted with other verses and the Sunnah of the Prophet, and the view of the Companions, and sometimes according to the ijtihad. In later times as change of circumstances the Interpretation of the Qur'an has acquired a new form, and later varieties of exegesis emerged, each of them performed according to certain princip-

\* Dr. Öğretim Üyesi, Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, mbagiss@hotmail.com, Orcid: 0000-0001-6472-9480.

les and methods. It depends on this, a literature related to the science of at-tafsir has been formed. Usool at-Tafsir (The Methodology of Quranic Interpretation) Qur’anic science are also included in this literature and they are considered as sciences that contribute to the understanding of the Quran. Usool at-Tafsir is the science that helps to interpret the verses of the Quran with a set of principles and essentials determined in order to understand the Quran. Ulûmu’l-Quran (Qur’anic science) is described as the sciences that belong to the content of Quran and serve it in the way of understanding it. However, these two areas of specialization, which are at the center of the studies on at-tafsir, have developed intricately in terms of their nature and the subjects they contain. Sometimes used interchangeably in naming, sometimes one was considered under the content of the other. This situation is clearly seen in studies conducted in these areas. In this studies, Usool at-Tafsir and Qur’anic science, will be dealt with both in terms of the studies carried out in two fields, and their nature, the subjects they contain, their content and limitations. Thus, in the matters highlighted, the relationship that exists between them will be tried to be put forward more clearly.

**Key words:** at-Tafsir, Usool at-Tafsir, Qur’anic science, Nature, Content, limitations.

## 1. GİRİŞ

Kur’ân’la ilgili ilimler ve bu alanda yapılan çalışmalar, ilk asırlarda ‘*ulûmu’l-Kur’ân*’ tabiriyle nitelenirken daha sonraki dönemlerde *usûlü’t-tefsîr/tefsir usulü* tabiriyle de ifade edilmiştir.<sup>1</sup> Bu çalışma kapsamında biz de bu iki ilim dalını ifade ederken, ülkemizdeki yaygın kullanımı esas alacağız. Bu minvalde tefsire dair literatürde istikrar bulmuş “tefsir usûlü” kavramının yanında, daha çok Arapça telaffuzu ile ön planda olan “‘ulûmu’l-Kur’ân” kavramını kullanacağız. Ancak yerine göre bazen Türkçe’de ‘*ulûmu’l-Kur’ân*’a karşılık gelen “Kur’ân ilimleri” tabirine de metin içerisinde yer vereceğiz.

Tefsir usulü ve ‘ulûmu’l-Kur’ân, günümüzde Kur’ân’la doğrudan ilgisi olan ilimler arasında sayılmakta ve müstakil alanlar olarak literatürde yer almaktadır. Ancak durum böyle olmakla birlikte bu ilimler bazen birbirleriyle karıştırılmakta bazen de biri, diğersinin kapsamı içerisinde değerlendirilmektedir. Kur’ân’la ilgili araştırma yapanların bu alanlardaki çalışmalarına bakıldığında, bu ilimlerin sınırlarının tam olarak belirlenemediği bazı kesimlerin tefsir usulüne yükledikleri anlamın diğersleri tarafından ‘ulûmu’l-Kur’ân’a yüklendiği ve esasında bu meselede kavramsal bir karmaşa olduğu görülmektedir. Kanaatimize göre bu iki alanla ilgili var olan söz konusu karmaşanın giderilebilmesi için öncelikle *tefsir usulü* ve ‘*ulûmu’l-Kur’ân*’ kavramlarının tahlili, birer ilim olarak *tefsir usulü* ile ‘*ulûmu’l-Kur’ân*’ın gelişim süreçleri ve aralarındaki ilişkinin incelenmesi gerekmektedir. Ancak bu şekildeki bir yaklaşımla bu iki ilmin mahiyetleri ve muhtevaları görülecek, kapsam ve sınırları daha net bir şekilde ortaya çıkacaktır.

<sup>1</sup> Ali Turgut, *Tefsir Usûlü ve Kaynakları* (İstanbul: İFAV Yayınları, 1991), 5.

## 2. TEFSİR USÛLÜ VE 'ULÛMU'L-KUR'ÂN'IN GELİŞİM SÜRECİ

### 2.1. Tefsir Usûlü ve 'Ulûmu'l-Kur'ân Kavramlarının Tahlili

**Tefsir Usûlü:** Bu kavram “tefsir” ve “usul” kelimelerinden müteşekkil bir tamlamadır. Tefsir kelimesi فسر (fesera) kökünden تفعیل (tef'ıl) vezninde bir mastardır. Sözlükte “bir şeyi açıklamak, ortaya çıkarmak, örtülü veya kapalı olanı açmak ve aklen mümkün olan manayı keşfetmek” gibi anlamlara gelmektedir. Müşkil manalı bir lafızdan ne kastedildiğini açıklamaya da tefsir denilmektedir.<sup>2</sup>

Istılâhî olarak ise tefsir, Allâh Teâlâ'nın maksadına delâlet etmesi yönüyle Kur'ân-ı Kerim'i insan gücü nispetinde araştıran ilimdir.<sup>3</sup> Zürcânî'nin yaptığı bu tanıma göre Kur'ân'ın ilâhî maksada uygun şekilde anlaşılması yönünde yapılan her faaliyet tefsir kapsamının sınırları içerisine girmektedir.

Cürcânî (öl. 816/1413) ise tefsîri şu şekilde tanımlamıştır: “Tefsîr, manaya açık bir şekilde delâlet eden bir lafızla ayetin manasını, durumunu, kıssasını ve nüzûl sebebini açıklamaktır.”<sup>4</sup>

Zerkeşî (öl. 794/1392) de tefsiri, “Allah'ın Peygamber'ine indirmiş olduğu kelâmın manalarını açıklayan, ondan hüküm ve hikmetler çıkararak ilim” olarak tanımlamıştır.<sup>5</sup>

Suyûtî'nin (öl. 911/1505) *el-İtkân*'ında geçen bir tanımda ise tefsir; ayetlerin inişini, durumlarını, kıssalarını ve nüzûl sebeplerini bilmek; mekki ve medenî'sini, muhkem ve müteşâbih'ini, nâsih ve mensûh'unu, hâs ve âmmını, mutlak ve mukayyed'ini, mücmel ve müfesserini, helal ve haramını, va'd ve

<sup>2</sup> bk. Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, “fsr”, *Lisân'u'l-'Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, ts.), 5/ 55; Muhammed b. Muhammed b. Abdurrezzâk el Hüseyinî ez-Zebîdî, *Tâcu'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, “fsr” (b.y.: Daru'l-Hidâye, ts.), 13/323; Râğıb, Ebü'l-Kâsım el-Huseyn b. Muhammed el-İsfahânî, *el-Müfredât fi ğarîbi'l-Kur'ân*, “fsr”, thk. Safvân Adnân ed-Dâvûdî (Dimeşk-Beyrut: Dâru'l-Kalem-Dâru'ş-Şâmiyye, 1412), 636.

<sup>3</sup> Muhammed Abdü'l-Azîm ez- Zürcânî, *Menâhilü'l-'irfân*, thk. Ahmed İsâ el-Ma'sarâvî (Kâhire: Dâru's-Selâm, 2010), 2/381.

<sup>4</sup> Seyyid Şerif Ali b. Muhammed el-Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, thk. Muhammed Abdurrahman el-Mar'aşlî (Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 2007), 126.

<sup>5</sup> Bedrüddîn Muhammed b. Abdillâh b. Bahâdır ez-Zerkeşî, *el-Burhân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim (Beyrut: Dâru İhyâi Kütübü'l-'Arabiyye, 1957), 1/13.

vaîd’ini emr ve nehy’ini, ibretlerini ve misallerini tertip ederek açıklamak’ şeklinde tarif edilmiştir.<sup>6</sup>

Yukarıda tefsir kavramı için yapılan tanımlamalardan yola çıkarak şöyle diyebiliriz: Tefsir, ilâhî kelâmın anlaşılmasına yönelik âlimler tarafından sarf edilen her türlü çabayı ihtivâ eden ilimdir. Zehebî’ye göre bu ilim, mananın anlaşılması ve Allah’ın murâdının ortaya çıkması için üzerinde durulması gereken her şeyi kapsayıcıdır.<sup>7</sup>

*Usûl* ise “asl” kelimesinin çoğuludur. Sözlükte *asl*, “Bir başkasının, üzerine bina edildiği şey<sup>8</sup>, bir şeyin kökü, üzerine kalktığı veya varlığı kendisine dayanan esası, üstüne yükseldiği veya üzerinde bittiği/yetiştiği temelidir.”<sup>9</sup> Bir ilmin usûlü ise o ilmin hükümlerinin üzerine bina edildiği kaidelerdir.<sup>10</sup>

Diğer bir târifle *usûl*, “herhangi bir ilim dalıyla alakalı bilgilerin, sistemli bir şekilde yerleştirilmesinde kullanılan belli esas ve metodlar” demektir.<sup>11</sup>

“Her disiplinin olduğu gibi Kur’ân’ı anlayabilmenin de kendine özgü bir usûlü vardır. İslam literatüründe bu ilim dalı, *Tefsir usûlü* adıyla bilinmektedir. Tefsir usûlü, Kur’ân’ı anlamak için takip edilmesi gerekli olan yol ve yöntemleri öğretir.”<sup>12</sup>

Sabbâğ’a (öl. 1438/2017) göre tefsîr usûlü, tefsir için kaideler koyup düzenleyen ve bu anlamda tefsire hizmet eden ilimdir. Ayrıca bu ilim, Allah (c.c) Kelâmının anlaşılması için riayet edilmesi gereken esaslardan müteşekkil olup, onun açıklanmasında en ideal yolu gösterir.<sup>13</sup>

Bu açıklamalardan hareketle *tefsir usûlü*, “Kur’ân’ın anlaşılması maksadıyla bir takım ilke ve esasların belirlenip bu ilke ve esaslar üzerinden gidilerek Kur’ân ayetlerinin tefsir edilmesine yardımcı olan ilim,” olarak tanımlanabilir.

<sup>6</sup> bk. Abdurrahman b. Ebî Bekr Celâlüddîn es-Suyûtî, *el-İtkân fi ‘ulûmi’l-Kur’ân*, thk. Muhammed Ebû’l-Fadl İbrahim (b.y.: Hey’etü’l-Mısriyyeti’l-‘Ammeti li’l-Kitâb, 1974), 4/194; Zerkeşî, *el-Burhân fi ‘ulûmi’l-Kur’ân*, 2/148; Muhammed Seyyid Hüseyin ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve’l-müfessirûn* (Kâhire, Mektebetü Vehbe, ts.), 1/13.

<sup>7</sup> Zehebî, *et-Tefsîr ve’l-müfessirûn*, 1/14.

<sup>8</sup> Cürcânî, *et-Ta’rifât*, 85.

<sup>9</sup> Zebîdî, *Tâcu’l-arûs*, “asl”, 27/447; İbrâhîm Mustafâ vd., *Mu ‘cemu’l-vesît*, “asl”, (b.y.: Dâru’d-Da’vâ, ts.), 1/20.

<sup>10</sup> İbrâhîm Mustafâ vd., *Mu ‘cemu’l-vesît*, “usûl”, 1/20.

<sup>11</sup> Muhsin Demirci, *Tefsir Usûlü* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2011), 23.

<sup>12</sup> M. Zeki Duman, *Uygulamalı Tefsir Usulü ve Tefsir Tarihi* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi Yayınları, 1992), VII.

<sup>13</sup> Muhammed b. Lutfi es-Sabbâğ, *Buhûs fi usûli’t-tefsîr* (Beyrut: el-Mektebü’l-İslâmî, 1988), 10-11.

Şüphesiz Kur'an'ı anlama gayretinde olan fıkıh, tasavvuf ve kelâm gibi dini ilimlerinin de ayetleri tefsir etme usulleri vardır. Ancak bu ilimlerden her birinin kendi bünyesine has bir usulü tercih etmesinin yanı sıra bunlar, sınırlı ve belli ayetler üzerinde durmaktadırlar. Söz gelimi fıkıh ilminde, ahkâm ayetleri ve fûru-ı fıkha dair bazı ayetlerin tefsiriyle iştilgal edilirken tasavvufta, genellikle işârî olarak tefsir edilmeye müsait bazı müteşâbih ayetlerin tefsiri üzerinde durulur. Tefsir ilminde ise Kur'ân'ın bütün ayetlerinin belli esas ve kural-lar çerçevesinde açıklanmasına gayret edilir.

**'Ulûmu'l-Kur'ân:** *'Ulûmu'l-Kur'ân*, Türkçe'de Kur'ân ilimleri manasına gelmektedir.<sup>14</sup> Kur'ân ilimleri de Kur'ân'a ait olan, Kur'ân'la bağlantısı bulunan ve Kur'ân'ın anlaşılmasına katkı sağlayan ilimlerdir.<sup>15</sup>

*'Ulûmu'l-Kur'ân* tâbiri Arapça'da bir izafet terkididir. Bu terkinin bileşenlerine bakıldığında; *'ulûm*, "ilm" kelimesinin çoğuludur. İlm ise lügatte "bilmek ve anlamak" manalarına gelir.<sup>16</sup> Cürcânî'nin *Ta'rîfât*'ında *ilm*, var olan şeye, uygun bir biçimde ve kesin olarak inanmak ya da var olanı anlamak, şeklinde tarif edilmiştir.<sup>17</sup>

*Kur'ân* kavramı hakkında ise lügatte farklı tanımlar görmek mümkündür. Bu farklılıklar genel olarak "Kur'an" lafzının herhangi bir kökten türeyip türemediğiyle ve şayet türemişse hangi kökten türediğiyle ilgili tartışmalardan kaynaklanmaktadır. Subhi Sâlih'e (öl. 1407/1986) göre İslam âlimleri içinde en çok makbul olan tanım Ebü'l-Hasen el-Lihyânî'ye (öl. 215/830) nispet edilen tanımdır. Buna göre Kur'ân lafzı, "okudu" manasını ifade eden قرأ fiilinden türemiş فعلان (fu'lân) vezninde bir mastardır. Ancak ism-i mef'ul manasında kullanılmaktadır. Nitekim إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ "Onu (göğsünde) toplamak, onu okutmak şüphesiz bize aittir. Öyleyse biz onu okuduğumuzda, sen onun kıraatına uy."<sup>18</sup> ayetinde yer alan Kur'ân lafzı da okumak manasındadır. Netice itibariyle Kur'ân kelimesi, "okudu" anlamını ifade eden قرأ fiilinden türeyen bir mastar olmakla birlikte ism-i mef'ul manasına nakledilmiş ve Mushaf'a özel isim olmuştur.<sup>19</sup>

<sup>14</sup> Abdurrahman Çetin, *Kur'ân İlimleri ve Kur'an-ı Kerim Tarihi* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2012), 205.

<sup>15</sup> Ömer Dumlu, *Tefsir Usûlü* (İzmir: Tibyan Yayıncılık, 2017), 32-33.

<sup>16</sup> İbn Manzûr, "ilm", 12/417.

<sup>17</sup> Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, 232-233.

<sup>18</sup> el-Kıyâme 75/17-18.

<sup>19</sup> Râğîb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, "karâe", 668-669; Subhi es-Salih, *Mebâhis fi 'ulûmi'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1990), 19; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, (Ankara: TDV Yayınları, 2013), 32; Duman, *Uygulamalı Tefsir Usulü ve Tefsir Tarihi*, 3; Demirci, *Tefsir Usûlü*, 67-68.

## 2.2. Tefsir Usûlü ve 'Ulûmu'l-Kur'ân'ın Teşekkülü

### 2.2.1. Tefsir Usûlünün Teşekkülü

Kur'ân tefsirini koruyan, ona hizmet eden, hüküm çıkarma yollarını gösteren ve müfessirin uyması gereken birtakım şartlar belirleyen tefsir usûlü<sup>20</sup> Kur'ân'ın ilâhî maksada uygun tefsir edilmesi sürecinin belli bir metoda göre icra edilmesini sağlar.

Yukarıda da değinildiği gibi fıkıh, kelâm, tasavvuf vb. ilimlerin, belli bir çerçeve dahilinde Kur'ân'daki birtakım ayetleri tefsir etme usulleri olduğu gibi bir bütün olarak Allah kelâmını ele alan ve ondaki maksatların tam anlamıyla ortaya çıkması, bununla birlikte yanlış mana ve tahriflere gidilmemesi için uğraşan tefsirin de belli bir usûle göre yapılması gereklidir.<sup>21</sup>

İnsanoğlu Allah Teâlâ'nın kendisine bahşetmiş olduğu akıl gereği yaptığı bütün eylemlerinde genellikle bir program, düzen ve usûl takip eder. Bilhassa yaptığı iş önemliyse o işin düzenli bir şekilde başlayıp devam edebilmesi ve en sonunda başarıyla bitmesi için bir plan dahilinde, programlı ve sistemli bir şekilde hareket eder. İslam inancında, insanın dünya ve ahiret saadetine kılavuzluk eden Kur'ân-ı Kerim'in, sağlıklı, doğru ve ilâhî maksada uygun bir şekilde anlaşılması gibi bir konuda ise İslam âlimleri, büyük çabalar sarf edip bu işi belirli bazı kurallara bina etmişlerdir. "Bu yüzden İslamiyetin ilk yıllarından itibaren Kur'ân'ın doğru bir şekilde anlaşılmasına çalışılmış ve bunun usulleri konmuştur."<sup>22</sup>

Bu bağlamda Kur'ân'ın ilk müfessiri Hz. Peygamber'in vefatından sonra Kur'ân'la ilgili meydana gelen problemlerde, genellikle büyük sahabîlere danışılmıştır. Zamanla İslam devletinin sınırlarının genişlemesiyle birlikte farklı milletlerden, farklı ırklardan insanlar İslam'a girmiş, akabinde bazı âlim sahabîlerin etrafında dinlerini öğrenmeye çalışan ve ilim elde etmek isteyen insan kümeleri oluşmuştur. Böylece farklı merkezlerde ilim medreseleri teşekkül etmiştir. Daha sonra bu medreseler ileriki zamanlarda fikrî olarak birer ekol olmuşlardır.<sup>23</sup>

Sahabe devrinden sonra oluşan bu ekollerin farklı anlayışlara sahip olmaları neticesinde, metodoloji sorunu ortaya çıkmıştır. Bunun bir sonucu olarak yeni fikhî mezhepler, kelâmî fırkalar ve tasavvuf alanında farklı akımlar meydana gelmiştir. İşte bu oluşumlardan her birisinin, hatta siyasi anlamda çok

<sup>20</sup> Sabbâğ, *Buhûs fi usûli't-tefsîr*, 11.

<sup>21</sup> bk. Sabbâğ, *Buhûs fi usûli't-tefsîr*, 11.

<sup>22</sup> Turgut, *Tefsir Usûlü ve Kaynakları*, 5.

<sup>23</sup> bk. Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirîn*, 1/76-77.

erken tarihte ortaya çıkan Haricilerin de kendilerine göre farklı bakış açıları oluşmuştur. Dolayısıyla bu farklılık Kur'ân'ın yorumunu da etkilemiş ve oluşan ekollerin fikirleri doğrultusunda tefsirler kaleme alınmıştır.<sup>24</sup>

Mu'tezilî âlimler, kendi mezhep ilkeleri doğrultusunda tefsirler yazmışlardır. Zemaşerî ve Kâdi Abdülcabbâr'ın tefsirleri buna örnek verilebilir. Aynı şekilde bazı fikhî mezhepler de Kur'ân'daki ahkâm, hukuk ve fûru-ı fıkıhla ilgili ayetleri bir araya getirmiş ve kendi mezhep nosyonları çerçevesinde *Ahkâmu'l-Kur'ân* veya *el-Câmî li Ahkâmi'l-Kur'ân* adı altında tefsirler yazmışlardır.

Neticede metodoloji sorunu çok erken dönemlerden itibaren ortaya çıkmış, üzerinde önemle durulmuş ve böylece tefsirle ilgili bir metot ortaya konulmaya çalışılmıştır.<sup>25</sup> Tefsirin sağlıklı bir şekilde yapılabilmesi için takip edilen bu metodolojik faaliyetler, tefsir usulü ilmi olarak isimlendirilmiştir. Ancak tefsir usulü, diğer bazı ilimlere oranla gelişimini yeterince tamamlamamış ilimlerden sayılmaktadır. Örneğin Muhammed b. Lutfi es-Sabbâğ bu ilmi, gelişmeye müsait/gelişmekte olan ilimler arasında saymıştır. O, *Buhûs fi usûli't-tefsîr* adlı çalışmasında, konuyla ilgili şöyle demektedir: "İlimler, gelişmelerini tamamlama noktasında birbirinden farklıdır. Bunlardan bir kısmı olgunlaşmada, son noktaya ulaşmıştır, hatta araştırmacılar bir ilmin olgunlaştığını ifade etmek üzere: 'O ilim pişti', derler ve buna örnek olarak nahiv ilmini zikrederler. Bir kısmı da olgunlaşmış ama pişmemiştir. Bir kısmı ise olgunlaşmaya devam etmektedir; ancak diğer ilimlerin ulaştıkları noktaya hâlâ gelmemiştir. Buna da belâgat ilmini örnek verirler. Biz de tefsir usulü ilmini, bu sınıfa dâhil edebiliriz."<sup>26</sup>

Öte yandan ilerleyen zaman içerisinde rivayet tefsiri, dirayet tefsiri, işârî tefsir, fikhî tefsir, ilmî tefsir, ictimâî tefsir ve modernist tefsir gibi birbirinden farklı ve belli ilkeler üzerinden icra edilen tefsir çeşitleri ve akımları neş'et etmiştir. Bunların her birisinin muhtelif ilke ve metotları kullanarak Kur'ân'ı tefsir etmeye çalışması, tefsir ilminin bir usule göre yapıldığını göstermekle beraber bu usûlün ilke ve esaslarının henüz tam anlamıyla netleşmediğini de ortaya koymaktadır.

<sup>24</sup> Dumlu, *Tefsir Usûlü*, 3.

<sup>25</sup> Dumlu, *Tefsir Usûlü*, 4.

<sup>26</sup> Sabbâğ, *Buhûs fi usûli't-tefsîr*, 12-13.

### 2.2.2. ‘Ulûmu’l-Kur’ân’ın Teşekkülü

Zürkânî’ye göre ‘ulûmu’l-Kur’ân, Kur’ân’a dayanan ve anlaşılması için ona hizmet eden ilimlerdir.<sup>27</sup> Kur’ân’ın nüzûlü, tertibi, cem’i, kıraatı, kitâbeti, tefsiri, i’câzı, nâsîh ve mensûhu, bu ilimlerden bazılarıdır.<sup>28</sup> Bu ilimler müstakil olarak, Kur’ân’ın bir bölümünü veya bir yönünü konu edinir. “Bunların bir kısmı Kur’ân’ın bazı özellikleri ve tarihi hakkında bilgi verirken, bir kısmı da onun doğru anlaşılıp yorumlanmasına katkıda bulunmaktadır. Bunun içindir ki tefsir tarihi ve tefsir usûlüne dair eserlerde bu konulara da yer verilmiştir.”<sup>29</sup>

‘Ulûmu’l-Kur’ân, esas itibariyle tefsirin doğuşu ve gelişimine paralel olarak doğup gelişmiştir. Bu ilimlerin temelini Hz. Peygamber ve sahabe döneminde atıldığı, söylenebilir. Nitekim vahiy peyderpey indikçe Hz. Peygamber bazı ayetlerle ilgili açıklamalarda bulunuyor ve sahâbîleri bu noktada teşvik ediyordu. Sahâbîler de Kur’ân’ı anlamak, hükümlerine vâkıf olmak ve hayatlarında tatbik etmek için çaba harcıyorlardı. Dolayısıyla Hz. Peygamber’in tefsir mahiyetindeki bazı açıklamaları ve sahâbîlerin de bu minvaldeki gayretleri, tefsir ilminin temellerini oluşturmuştur.<sup>30</sup>

‘Ulûmu’l-Kur’ân’ın oluşum sürecinde ise sırasıyla şu gelişmeler yaşanmıştır: “Hz. Peygamber zamanında Kur’ân’ın tamamı hem ezberlenmiş hem de yazılarak muhafaza altına alınmıştır. Bu aşamada Kur’ân’ın yedi harf üzere nâzil olmasına bağlı olarak kıraatlar ve kıraat ilminin şifâhî müfredâtı ortaya çıkmıştır.”<sup>31</sup> Hz. Ebu Bekir döneminde, Hz. Ömer’in önerisiyle ve Zeyd b. Sâbit başkanlığında Kur’ân’ın sayfaları bir araya getirilmiş ve adına *Mushaf* denilmiştir. Hz. Osman döneminde de şartların gerektirmesi üzerine bu Mushaf çoğaltılarak, belirli İslam merkezlerine gönderilmiştir. Bu şekilde Mushafların yazılıp çoğaltılmasıyla resm-i Osmânî veya resmü’l-Mushaf denilen ilmin esası ortaya konulmuştur. Böylece kıraat ilmiyle birlikte resmü’l-Mushaf ilmi de teşekkül etmiştir.<sup>32</sup>

Hz. Ali de Arapça dilini koruma amacıyla, Ebü’l-Esved ed-Düelî’ye (öl. h. 69) dilin bazı temel kaidelerini bildirmiş ve ona öğrettiği şekilde hareket etmesini emretmiştir. Hz. Ali’nin bu girişimiyle irâbu’l-Kur’ân ve nahiv gibi ilimle-

<sup>27</sup> Zürkânî, *Menâhilü’l-‘irfân*, 1/20.

<sup>28</sup> Zürkânî, *Menâhilü’l-‘irfân*, 1/23-24.

<sup>29</sup> Çetin, *Kur’ân İlimleri ve Kur’an-ı Kerîm Tarihi*, 206.

<sup>30</sup> bk. Kattân, *Mebâhis fi ‘ulûmi’l-Kur’ân*, 9-10.

<sup>31</sup> Çetin, *Kur’ân İlimleri ve Kur’an-ı Kerîm Tarihi*, 206.

<sup>32</sup> bk. Zürkânî, *Menâhilü’l-‘irfân*, 1/26; Zerkeşî, *el-Burhân fi ‘ulûmi’l-Kur’ân*, 1/235-236; Subhi es-Salih, *Mebâhis fi ‘ulûmi’l-Kur’ân*, 77-78, 120 Çetin, *Kur’ân İlimleri ve Kur’an-ı Kerîm Tarihi*, 206-207.



rin esası ortaya atılmıştır.<sup>33</sup> Bununla birlikte bazı ayetlerin nüzûl sebeplerini bilmek, onları nakletmek veya bu nüzûl sebeplerini öğrenmek için araştırmalar yapmak esbâb-ı nüzûl ilminin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır.<sup>34</sup>

Kaynakların bildirdiğine göre tefsir ve Kur'ân ilimleriyle ilgili çalışmaları ilk başlatanlar; sahabîlerden hulefâ-i râşidîn, İbn Abbas (öl. 68/687-88), İbn Mes'ud (öl. 32/652-53), Zeyd b. Sâbit (öl. 45/665 [?]), Übey b. Kâ'b (öl. 33/654 [?]), Ebû Mûsâ el-Eş'arî (öl. 42/662-63) ve Abdullah b. Zübeyr'dir (öl. 73/692).<sup>35</sup>

Tabiîlerden Alkame b. Kays (öl. 62/682), Mesrûk b. Ecdâ' (öl. 63/683), Esved b. Yezîd (öl. 75/694), Ebû'l-Âliye (öl. 90/708), Said b. Cübeyr (öl. 95/714), İbrâhim en-Nehâî (öl. 95/714), Mücahid b. Cebr (öl. 103/721), İkrime (öl. 105/723), Tavus b. Keysân (öl. 106/724), Hasan el-Basrî, (öl. 110/728), Atâ b. ebû Rebâh (öl. 114/732), Katade b. Diâme, (öl. 117/735), Muhammed b. Ka'b (öl. 118/736) ve Zeyd b. Eslem (öl. 136/753) gibi âlimler de tefsîr ve Kurân ilimleri alanında kayda değer isimlerdendir.<sup>36</sup>

Sahâbe ve tâbiûn ulemasının yanı sıra tâbiûn döneminin peşi sıra gelen Abdurahmân b. Zeyd ve Mâlik b. Enes (öl. 179/795) gibi âlimler; tefsir ilmiyle birlikte kıraat, resmü'l-Mushaf, esbâb-ı nüzûl, mekkî medenî, nâsîh mensûh ve ğarîbü'l-Kur'ân ilimlerini ilk ortaya koyanlardır.<sup>37</sup> Ancak tefsir ve Kur'ân ilimleriyle ilgili çalışmalar her ne kadar sahabîler döneminde başlamış olsa da tedvîn döneminde, yazıya geçirilinceye kadar sözlü olarak nakledilmiştir.<sup>38</sup>

Sahabe devrinde Kur'ân ilimleriyle ilgili teliflerin olmayışının bazı sebepleri vardır. Subhi Sâlih'e göre bu sebeplerin başında, sahabîlerin dildeki üst düzey üslupları iyi bilmeleri ve dolayısıyla Hz. Peygamber'e inen ayetleri iyi anlamalarıydı. Sahabîler, inen ayetler içerisinde ancak anlamadıkları bir durumla karşı karşıya kalırlarsa, bunu Hz. Peygamber'e sorup çözüme kavuşturdular. Resûlullâh'a da Allah Teâlâ tarafından Kitap verilmiş ve bu Kitap'la ilgili bilmedikleri kendisine öğretilmiştir. Dolayısıyla Resûlullâh ile sahabe zamanında, derin bir Arapça bilgisinin yanında sağlam bir hafızaya sahip olduğu için Kur'ân ilimleriyle ilgili te'liflere gerek olmamıştır.<sup>39</sup> Bir de o za-

<sup>33</sup> Zürkânî, *Menâhilü'l-'irfân*, 1/26; Subhi es-Salih, *Mebâhis fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, 120.

<sup>34</sup> Çetin, *Kur'ân İlimleri ve Kur'an-ı Kerîm Tarihi*, 207.

<sup>35</sup> Zürkânî, *Menâhilü'l-'irfân*, 1/26-27; Subhi es-Salih, *Mebâhis fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, 120; Çetin, *Kur'ân İlimleri ve Kur'an-ı Kerîm Tarihi*, 207.

<sup>36</sup> bk. Zürkânî, *Menâhilü'l-'irfân*, 1/26-27; Subhi es-Salih, *Mebâhis fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, 120; Çetin, *Kur'ân İlimleri ve Kur'an-ı Kerîm Tarihi*, 207.

<sup>37</sup> Zürkânî, *Menâhilü'l-'irfân*, 1/26-27; Subhi es-Salih, *Mebâhis fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, 120-121.

<sup>38</sup> bk. Muhsin Demirci, *Tefsir Tarihi* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2010), 103; Çetin, *Kur'ân İlimleri ve Kur'an-ı Kerîm Tarihi*, 207.

<sup>39</sup> bk. Subhi es-Salih, *Mebâhis fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, 119-120.

manlar sahabîlerin çoğu okuma yazma bilmiyor, yazı malzemeleri de kolay bulunmuyordu. İşte bu sebep de ‘ulûmu’l-Kur’ân alanında te’lif yapılmasının önünde bir engel teşkil etmekteydi.<sup>40</sup>

Aynı şekilde Hz. Peygamber’in bizzat kendisinin sahabeyi, Kur’ân dışında bir şey yazmaktan menetmesi buna ilave edilebilir. Vahyin ilk zamanlarında Hz. Peygamber sahabîlere: “Benden bir şey yazmayın! Kim benden Kur’ân dışında bir şey yazmışsa onu imha etsin. Benden hadis nakledin bunda sakınca yoktur. Kim kasıtlı olarak adıma yalan uydurursa cehennemdeki yerine hazırlansın.”<sup>41</sup> demiştir. Hz. Peygamber’in bu anlamdaki engellemesi, Kur’ân’a, Kur’ân olmayan şeylerin karışma endişesinden kaynaklanıyordu.<sup>42</sup> Ancak ‘ulûmu’l-Kur’ân ilk dönemlerde sistemli ve düzenli olmasa da âlimler tarafından bilinmekteydi. Nitekim şu hâdise buna delalet etmektedir. “Bir seferinde Hârûn er-Reşîd (öl. 193/809), İmam Şâfiî’ye (öl. 204/820) sorar:

-Allah’ın Kitabı hakkında ilmin nasıldır? Çünkü O, en öncelikli kitaptır.

İmam Şâfiî: -Allah’ın Kitaplarından hangisini soruyorsun? Allah (c.c) birçok kitap indirmiştir.

Hârûn er-Reşîd: -Doğru! Ancak ben amcamın oğlu Hz. Muhammed’e indirilen Kitab’ı soruyorum.

İmam Şâfiî: -‘Ulûmu’l-Kur’ân çoktur. Sen bana muhkem müteşâbihini mi, takdim tehirini mi, nâsih mehsûhunu mu ya da...ya da...soruyorsun? diye Kur’ân ilimlerini bir bir sayar. En sonunda her soruya, Hârûn er-Reşîd ve orada bulunanları hayrette bırakacak şekilde cevaplar verir.<sup>43</sup>

Yukarıdaki misalden anlaşılmaktadır ki henüz bir kitapta toplanmadan önce âlimlerin büyükleri, ‘ulûmu’l-Kur’ân hakkında bilgi sahibiydi.<sup>44</sup>

Neticede denilebilir ki söz konusu dönemde her ne kadar ‘ulûmu’l-Kur’ân alanında telifler yapılmamışsa da “tedvîn için hazırlık dönemi olarak addedilebilecek bu dönemde, sahâbîlerin önde gelenleri ve onları takip eden tabîiler tarafından tefsir, kıraat, resmü’l-Mushaf, esbâb-ı nüzûl, ğarîbü’l-Kur’ân, nâsih mensûh ve mekkî medenî gibi Kur’ân ilimlerinin esasî ortaya konulmuş-

<sup>40</sup> Subhi es-Salih, *Mebâhis fi ‘ulûmi’l-Kur’ân*, 119-120.

<sup>41</sup> Ebü’l-Hasan Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî, *el-Müsnedü’ş-şâhih el-muhtasar*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsî’l-‘Arabî, ts.), “Zühhd”, 72.

<sup>42</sup> Subhi es-Salih, *Mebâhis fi ‘ulûmi’l-Kur’ân*, 120.

<sup>43</sup> bk. Zürkânî, *Menâhilü’l-‘irfân*, 1/28-29; Subhi es-Salih, *Mebâhis fi ‘ulûmi’l-Kur’ân*, 123-124; Çetin, *Kur’ân İlimleri ve Kur’an-ı Kerîm Tarihi*, 208.

<sup>44</sup> bk. Zürkânî, *Menâhilü’l-‘irfân*, 1/28-29; Çetin, *Kur’ân İlimleri ve Kur’an-ı Kerîm Tarihi*, 208.

tur.”<sup>45</sup> Ne var ki Kur’ân ilimlerini ayrı ayrı değil de özlü bir şekilde ve bir eser içinde toplayıp tanıtan ilk eserin ne zaman yazıldığı ve ‘*ulûmu’l-Kur’ân* tabirinin ne zaman kullanılmaya başlandığı hususunda kesin bir bilgi bulunmamaktadır.<sup>46</sup>

Zürkânî’ye göre ‘*ulûmu’l-Kur’ân* sistemli ve derli toplu olarak dördüncü asrın sonlarında Hûfî ile doğmuş, altıncı ve yedinci asırlarda İbnü’l-Cevzî, Sehâvî ve Ebî Şâme’nin kucağında büyümüş. Sekizinci asırda Zerkeşî’nin gözetiminde serpilmiş. Sonra dokuzuncu asırda Kâfiyeci ve Celâlüddîn el-Bulkînî’nin inâyetiyle (ihtimamıyla) yetişip olgunlaşmıştır. En sonunda dokuzuncu asrın sonları ile onuncu asrın başlarında bu sahanın kahramanı *et-Tahbîr* ve *el-İtkân fî ‘ulûmi’l-Kur’ân* kitaplarının sahibi Suyûtî sayesinde dal budak salmış ve her açıdan görkemli meyvelerini vermiştir. Daha sonra bu son asrımıza (20. yy.) gelene kadar ilerlemesi durmuş, yakın zamanlarda ise yeniden canlanmaya başlamıştır.”<sup>47</sup>

‘*Ulûmu’l-Kur’ân* istilâhının ilk olarak hangi dönemde kullanılmaya başlandığıyla ilgili ise alanın mütehassısları arasında fikir birliği yoktur. Ancak kaynaklarda, bu terimin ilk olarak İmam Şâfiî tarafından şifâhî olarak kullanıldığını görmekteyiz.<sup>48</sup> Bununla birlikte ‘*ulûmu’l-Kur’ân* adıyla eserlerin ortaya çıkışı tedvînden sonraki dönemlere rastlamaktadır. Bu konuda Subhi Sâlih, hicri üçüncü asra kadar bu terimin kullanılmadığını, bu terimi ilk kullananın *el-Hâvî fî ‘ulûmi’l-Kur’ân* adlı eseriyle Muhammed b. Halef el-Merzûbân (öl. 309/921) olduğunu söyler.<sup>49</sup> Ancak *Fünûnu’l-efnân fî ‘uyûni ‘ulûmi’l-Kur’ân* eserinin muhakkiki Ziyâuddîn İtr, el-Merzûbân’ın söz konusu kitabını, tefsir niteliğinde bir çalışma olarak değerlendirmektedir.<sup>50</sup> Zürkânî’ye göre ise bu terimi ilk kullanan kişi, *el-Burhân fî ‘ulûmi’l-Kur’ân* adlı kitabıyla Ali b. İbrahim el-Hûfî’dir (öl. h. 430). Otuz ciltlik bu kitabın on beş cildi mevcut olup, kalan on beş cildi ise kaybolmuştur. Zürkânî bu eserde birbirine benzer ve ilişkili olan Kur’ân ilimlerinin aynı başlıkta ele alınmadığını bilakis dağınık ve Mushaf tertibine göre yazılmış ayetlerin tefsiri bağlamında ele alındığını söylemiştir. Ona

<sup>45</sup> Zürkânî, *Menâhilü’l-‘irfân*, 1/26-27; Subhi es-Salih, *Mebâhis fî ‘ulûmi’l-Kur’ân*, 120-121; Kattân, *Mebâhis fî ‘ulûmi’l-Kur’ân*, 10-11.

<sup>46</sup> Çetin, *Kur’ân İlimleri ve Kur’an-ı Kerîm Tarihi*, 208.

<sup>47</sup> Zürkânî, *Menâhilü’l-‘irfân*, 1/33.

<sup>48</sup> bk. Zürkânî, *Menâhilü’l-‘irfân*, 1/29; Subhi es-Salih, *Mebâhis fî ‘ulûmi’l-Kur’ân*, 123-124; Çetin, *Kur’ân İlimleri ve Kur’an-ı Kerîm Tarihi*, 208.

<sup>49</sup> Subhi es-Salih, *Mebâhis fî ‘ulûmi’l-Kur’ân*, 124; Bilal Deliser, *Kur’an İlimleri ve Tefsir Usûlü*, (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2014), 19.

<sup>50</sup> Ebü’l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Cevzî el-Bağdâdî, *Fünûnu’l-efnân fî ‘uyûni ‘ulûmi’l-Kur’ân*, (Beyrut: Dâru’l-Beşâir, 1987/1408), 73; Deliser, *Kur’an İlimleri ve Tefsir Usûlü*, 19.

göre bu eser, bilinen manasıyla bir 'ulûmu'l-Kur'ân çalışması olarak değerlendirilebileceği gibi bir tefsir çalışması olarak da kabul edilebilir.<sup>51</sup> Demirci, Zürkânî'nin bu konudaki değerlendirmesi hakkında şöyle demektedir: "Her ne kadar el-Hûfî 'ulûmu'l-Kur'ân kavramını eserinin isminde kullanmışsa da onun bu eseri Kur'ân ilimlerinin bütün şubelerini toplayıcı mahiyette olmayıp, ancak tefsir usûlüne dair bazı bilgiler içermektedir. Şayet Zürkânî'nin iddia ettiği gibi eser 30 cilt hacminde ise Kur'ân ilimlerine dair bir kısım malumatı ihtiva etmekle birlikte esasen bir Kur'ân tefsirinden ibarettir. Çünkü böylesi bir hacim onun tefsir olduğu iddiasını kuvvetlendirmektedir. Dolayısıyla Zürkânî'nin varmış olduğu neticenin, sağlıklı olduğu iddia edilemez. Tabiatıyla bu durumda da söz konusu kavramın ilk defa ez-Zerkeşî'nin (öl. 794/139) yazmış olduğu *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân* adlı eserle ortaya çıktığı söylenebilir. Çünkü bu eser, Kur'ân ilimlerinin tamamını kapsayıcı mahiyette yazılmış ilk ve en geniş eserdir."<sup>52</sup> Netice olarak Demirci, 'ulûmu'l-Kur'ân ifadesinin kavram olarak ilk defa Ali b. İbrahim el-Hûfî'nin (öl. h. 430) *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân* adlı eseriyle kullanıldığını kabul etmekle birlikte, kavramdaki içeriğe münasip olan kullanımının, ez-Zerkeşî ile birlikte hicri VIII. asırda gerçekleştiğini ileri sürmektedir.

Yukarıda geçen bilgiler ışığında bu kavramın günümüzde bilinen ıstılâhî manasıyla olmasa da her hâlükârda hicrî 3. asrın sonları veya 4. asrın başlarında kayda geçirilip kullanıldığını, Muhammed b. Halef el-Merzübân'ın söz konusu kitabının isminden anlamamız mümkündür.

### 3. TEFSİR USÛLÜ VE 'ULÛMU'L-KUR'ÂN İLİŞKİSİ

İslamiyetin ilk asırlarında Kur'ân'la ilgili çalışma ve araştırmaları karşılamak üzere 'ulûmu'l-Kur'ân tabiri kullanılmakta iken daha sonraları bu çalışma ve araştırmalar, tefsir usulü tabiriyle de ifade edilmiştir.<sup>53</sup> Ancak 'ulûmu'l-Kur'ân tabiri hicri ilk yüzyıllardan günümüze kadar hem tefsir eserlerinin isimlerinde bir terkip olarak hem de ıstılâhî bir kavram olarak literatürdeki yerini korumaya devam etmiştir.<sup>54</sup> Durum böyle olmakla birlikte tarihi sürece bakıldığında tefsir usûlü ve 'ulûmu'l-Kur'ân gerek muhteva yönünden gerekse bu alanlarda yapılan çalışmalar yönünden iç içe neşet etmiş bazen isimlendirmede

<sup>51</sup> Zürkânî, *Menâhilü'l-'irfân*, 1/30.

<sup>52</sup> Demirci, *Tefsir Usûlü*, 144.

<sup>53</sup> Turgut, *Tefsir Usûlü ve Kaynakları*, 5.

<sup>54</sup> bk. Ali Bulut, "Türkiye'de Tefsir Usûlü/Ulûmu'l-Kur'an Tartışmaları -Bir Literatür incelemesi-", *Tarihten Günümüze Kur'ân İlimleri ve Tefsir Usûlü*, ed. Bilal Gökkr vd. (İstanbul: İlim Yayma Vakfı Kur'an ve Tefsir Akademisi, 2009), 385.

birbirlerinin yerine kullanılmış bazen de biri, diğ erinin kapsamı altında değ erlendirilmiştir. Netice itib ariyle birbirleriyle yakından ilişk ili, bazen de eş anlamlı olarak kullanılan ve â limler tarafından sınırları tam anlamıyla belirlenmemiş ilimler olarak literatürde yer almaktadırlar. Bu sebeple bu iki ilim dalını mahiyetleri, kapsamları ve bu alanlarda yapılan çalışmalar itib ariyle karşı laşt ırmak; böylece aralarındaki iliş kiyi daha somut bir şekilde ortaya koymak yerinde olacaktır.

### 3.1. Mahiyet ve Kapsam İtib ariyle Tefsir Usûlü ve 'Ulûmu'l-Kur'ân İlişk isi

Mahiyeti itib ariyle tefsir usûlü, isminden de anlaş ılacağı üzere metodolojiktir ve Kur'ân'ın anlaş ılmasında doğ rudan etkilidir. 'Ulûmu'l-Kur'ân ise daha çok pratiktir, Kur'ân-ı Kerîm'in anlaş ılmasında dolaylı etkilidir ve genellikle Kur'ân'ın anlaş ılması için destekleyici bilgiler ihtiva eder.<sup>55</sup> Ayrıca tefsir usûlü, Kur'ân'ı tefsir edecek müfessirin önüne bir plan ortaya koyar. Böylece ayet anlamlandırılırken veya ayetten çıkarım yapılırken müfessirin hataya düş mesi engellenmiş olur. Aynı şekilde tefsir usûlü sayesinde sağlıklı ve doğru ş erh yapmanın ölçütleri bilinir.<sup>56</sup> Netice itib ariyle tefsir usulünün mahiyeti, gayesine göre teşekkül etmiştir. Gayesi ise Kur'ân'ın anlaş ılması, açıklanması ve yorumlanması için müfessirin önüne yol gösterici ve yardımcı kurallar koymaktır. Bu yönüyle tefsir usûlü, bir bütün olarak Kur'ân'ın anlaş ılması için baş ta 'ulûmu'l-Kur'ân olmak üzere tarih ve dil ilimlerinden de istifade eder.<sup>57</sup>

Uûmu'l-Kur'ân ise müfessirin bilmesi ve ihtimâm göstermesi gereken yardımcı ilimlerdir. Örneğ in mekkî ve medenî'nin bilinmesi, Allah Teâlâ'nın İslâm'ın ilk dönemleri ile son dönemlerinde müslümanlara nasıl hitap ettiğ ini ve ne ile sorumlu tutt uğ unu bilmek açısından önemlidir. Aynı şekilde bunları bilmek nâsîh mensûh'un bilinmesine de yardımcı olur. Çünkü neshî kabul edenlere göre bazı mekkî ve medenî ayetler arasında neshî ilişk isi vardır.<sup>58</sup> Bunun yanı sıra tefsirin sağlıklı bir şekilde yapılabilmesi için nâsîh mensûh, mekkî medenî ve esbâb-ı nüzul gibi Kur'ân tarihiyle alakalı ilimlerin bilinmesi ve bunlar eş liğ inde tefsir yapılması gerekmektedir. Bu yönüyle bakıld ığında, doğru ve sağlıklı tefsir yapabilmek için gerekli olan bu ilke, tefsir usulünün ilkelerinden birisi olarak değ erlendirilebilir.

<sup>55</sup> bk. Çiçek, s. 28.

<sup>56</sup> Sabbâğ, *Buhûs fi usûli't-tefsîr*, 14.

<sup>57</sup> İsmail Çalışkan, *Tefsir Usûlü* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017), 166.

<sup>58</sup> bk. Sabbâğ, *Buhûs fi usûli't-tefsîr*, 39.

Kapsamlarına gelince; 'ulûmu'l-Kur'ân, ayrı ayrı Kur'ân'ın bir bölümüyle veya herhangi bir alanıyla ilgili iken Tefsir usûlü, genel olarak Kur'ân'ın tamamıyla ilgilidir. Söz gelimi 'ulûmu'l-Kur'ân'dan birisi olan esbâb-ı nüzul ilmi, Kur'ân'ın ayet ve sûrelerinin iniş sebeplerini inceler.<sup>59</sup> Müşkilü'l-Kur'ân, "Kur'ân'ın bazı ayetleri arasında ihtilaf ve tenâkuz gibi görünen bazı hususlarla"<sup>60</sup>; aksâmu'l-Kur'ân, Kur'ân sureleri içinde geçen yeminlerle<sup>61</sup>; müteşâbihü'l-Kur'ân da "manaları bilinmeyen yahut herhangi bir sebepten ötürü anlamlandırında kapalılık bulunan ya da birden çok manaya ihtimali olup, bu manalardan birini tercihte zorluk söz konusu olan ayet, kelime ya da harflerle"<sup>62</sup> ilgilenir.

Tefsir usûlü kapsamında değerlendirilen ve belirli bir usûle göre Kur'ân'ı tefsir etmeyi amaç edinen rivayet tefsiri ise bir bütün olarak Kur'an'ı Kerim'i ele alır ve herhangi bir ayeti; ayetle, Hz. Peygamber'in sahih sünnetiyle, selef âlimlerinden nakledilen sahih rivayetlerle, Arap dili kurallarına göre ve eski Arap şiirine dayalı olarak tefsir etmeye çalışır."<sup>63</sup> Cerrahoğlu'nun bildirdiğine göre Hz. Peygamber'den nakledilen tefsir rivayetleri fevkalade bir usulle zapt edilmiştir. Burada hem rivayet edilenlere hem de rivayet edenlere ait olmak üzere birtakım usullere ve kaidelere ittibâ edilmiştir. Hafızalarda olan malumatın satırlara nakledilmesinde bazı esaslar vaz edilmiştir.<sup>64</sup> Görüldüğü üzere rivayetlerin nakledilmesi ile ilgili olan bu şart ve kurallar hadis usulü kapsamı altında değerlendirilse de tefsir çeşitlerinden olan rivayet tefsiri ile alakalı olması yönüyle tefsir usulünü de dolaylı olarak ilgilendirmektedir. Aynı şekilde belirli esaslara göre hareket eden *dirayet tefsiri*, Kur'an'ı bir bütün olarak ele alıp tefsirde naklin yanında dil, edebiyat ve çeşitli ilimlerin verilerine göre re'yi de kullanarak ayetleri tefsir eder.<sup>65</sup> Kendine has kuralları olan *lügavî tefsir*<sup>66</sup> de Arap dili verilerine göre Kur'ân kelimelerinin manalarını açıklar.<sup>67</sup> Bu örnekleri çoğaltmak pekâlâ mümkündür. Örneklerde görüldüğü üzere rivayet, dirayet ve lügavî gibi tefsir çeşitlerinin icra edildiği alanların kapsamı; esbâb-ı nüzul, müşkilü'l-Kur'ân, müteşâbihü'l-Kur'ân gibi Kur'ân ilimlerine oranla daha geniştir.

<sup>59</sup> Zürkânî, *Menâhilü'l-'irfân*, 1/89; Çetin, *Kur'ân İlimleri ve Kur'an-ı Kerim Tarihi*, 219.

<sup>60</sup> Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 179.

<sup>61</sup> Kattân, *Mebâhis fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, 266-267; Çetin, *Kur'ân İlimleri ve Kur'an-ı Kerim Tarihi*, 214.

<sup>62</sup> Demirci, *Tefsir Usûlü*, 166.

<sup>63</sup> Demirci, *Tefsir Tarihi*, 126.

<sup>64</sup> Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 228-229.

<sup>65</sup> Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 230.

<sup>66</sup> Müsâ'id b. Süleymân b. Nâsir et-Tayyâr, *et-Tefsîrü'l-lügavî li'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Riyâd: Dâru İbni'l-Cevzi, 1432), 557.

<sup>67</sup> Müsâ'id b. Süleymân, *et-Tefsîrü'l-lügavî*, ٧٨.

Zürkânî'ye göre ise 'ulûmu'l-Kur'ân ıstılahında "'ulûm/ilimler"' kelimesinin çoğul sigasıyla gelmesi, bu ilimlerin Kur'ân'a dayanan ve ona hizmet eden bütün ilimleri kapsadığını göstermektedir. Bu durumda kıraatlar, resm-i Osmânî, i'câzû'l-Kur'ân, esbâb-ı nüzul, nâsîh mensûh, i'râbü'l-Kur'ân, garîbü'l-Kur'ân, diğer bazı dinî ilimler ve lügat gibi tefsir ilmi de bu kapsama girmektedir.<sup>68</sup> Ancak Muhammed Adnân Zarzûr, tefsir ilmini 'ulûmu'l-Kur'ân'dan bir ilim olarak kabul etmemektedir. Zira ona göre kaynaklarda 'ulûmu'l-Kur'ân başlığı altında sayılan ilimlere dikkatlice bakıldığında, bunların genellikle Kur'ân'ın bazı yönlerinin tefsiriyle alakalı ve tefsire yardımcı ilimler oldukları görülecektir. Dolayısıyla bunlara "tefsir ilimleri" ya da "Kur'ân tefsirinin ilimleri" de denilebilir. Netice itibariyle tefsir ilmini bu ilimlerden saymak tartışmaya açık bir konudur. Çünkü bu ilimler tefsire yardımcı olan böylece Kur'ân'ın anlaşılmasına hizmet eden ilimlerdir. Bu sebepten olsa gerek Taberî gibi birçok tefsir kaynağımızda<sup>69</sup> tefsirden önce Kur'ân ilimlerine dair konuları ele alan mukaddimeler görmekteyiz.<sup>70</sup>

Meseleye umum-husûs ilişkisi açısından bakıldığında, bir bütün olarak 'ulûmu'l-Kur'ân 'âm (genel), tefsir usulü ise hâss (özel) olmaktadır. Çünkü 'ulûmu'l-Kur'ân, Kur'ân'la ilgili ilim dallarını içerisinde toplayan geniş bir yapıya sahiptir. *Tefsir usûlü* ise Kur'ân'ın anlaşılmasına yardımcı olan bir takım ilke ve esaslardan ibaret olup, tefsir çeşitleri, tefsir kaynakları, tefsir metotları, tefsirde ihtilaf sebepleri ve müfessirin uyması gereken kurallar gibi tefsir ilmiyle alakalı bazı konuları ihtiva eder. Bu şekilde düşünüldüğünde tefsir usulü, 'ulûmu'l-Kur'ân'ın kapsamı içerisinde sayılabilir. Ancak 'ulûmu'l-Kur'ân'dan her birisi ayrı ayrı ele alındığında, muhteva açısından bu ilimlerin Kur'ân'ın bir bölümüyle, tefsir usûlünün ise Kur'ân'ın tamamıyla uğraştığı görülür. Bu durumda da tefsir usûlü genel, 'ulûmu'l-Kur'ân özel olmaktadır.

Yukarıda kapsamları açısından yapılan karşılaştırmada tefsir usulü ve 'ulûmu'l-Kur'ân arasında özel ve genel olmaları itibariyle bir ilişki olduğu görülmüş, ayrı ayrı değerlendirildiğinde Kur'an ilimlerinin, Kur'ân'ın bir bölü-

<sup>68</sup> Zürkânî, *Menâhilü'l-'irfân*, 1/20.

<sup>69</sup> bk. Ebû Muhammed Abdülhakk b. Ğâlib İbn Atiyye el-Endelüsî, *el-Muharraru'l-vecîz fi tefsîri'l-Kitâbi'l-'Azîz* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1422); Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr el-Hazrecî el-Kurtubî, *el-Câmi'u li ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed el-Berdûnî - İbrâhîm Atfîş (Kâhire: Dâru'l-Kütübî'l-Mısıriyye, 1384/1964); İbn Cüzey, Muhammed b. Ahmed el-Ġirnâfî. *et-Teshîl li 'ulûmi't-Tenzîl*, thk. Abdullâh el-Hâlidî, Beyrut: Dâru'l-Erkam, ts.).

<sup>70</sup> Adnân Muhammed Zarzûr, *Ulûmu'l-Kur'ân/Medhal ilâ tefsîri'l-Kur'ân* (Dimeşk: Mektebetü'l-İslâmî, 1981/1401), 1/123.

müyle veya herhangi bir alanıyla ilgili olduğu, Tefsir usûlü’nün ise genel olarak Kur’ân’ın tamamıyla alakalı olduğu görülmüştür.

Bunun dışında Kur’ân’ın yazılması, toplanması, nokta ve harekelerinin konulması ve çoğaltılması gibi konular, her ne kadar direkt tefsir usulüyle alakalı olarak görünmese de aslında bu aşamalar iki açıdan tefsir usulüyle ilişkilidir:

Birincisi, Kur’ân’ı anlama ve yorumlama işi belli şartları olan bir süreçtir ve ancak bu sürecin sonunda tefsir yapılabilir. Hz. Peygamber’den sonraki dönemde sahabîler, Kur’ân’ın tefsirinde birtakım aşamalar kat etmişlerdir. Örneğin o dönemde Kur’ân’ın yazılması, toplanması, nokta ve harekelerinin konulması ve çoğaltılması gibi aşamaların her biri, bu neticenin elde edilmesi için birer *asl* mesabesindedir. Zira *usûl* kelimesinin anlamından hareketle meseleye bakıldığında hem fıkıhın hem de tefsirin asl’lardan teşekkül ettikleri görülecektir. Çünkü *usûl* demek salt *metot* demek değildir. *Usûl* kelimesi *asl* kelimesinin çoğuludur. *Asl* ise sözlükte “Bir başkasının üzerine bina edildiği şey,<sup>71</sup> bir şeyin kökü, üzerine kalktığı veya varlığı kendisine dayanan esası, üstüne yükseldiği veya üzerinde bittiği/yetiştiği temelidir.<sup>72</sup> Mesela bir terkîbin, bir binanın veya bir oluşumun meydana gelebilmesi için onu oluşturmaya yarayacak kök, dayanak ve parça gibi her bir umde, birer *asl* mesabesindedir. Söz gelimi bir evin temeli ve direkleri o ev için birer asl’dır. Onlar olmadan ev meydana gelmez. Yine *نصر* fiilinde, *ص - ن* harflerinden her birisi bu fiil için birer asl sayılır. Dolayısıyla usûlün bu anlamları göz önünde bulundurulduğunda, Kur’ân’ın kitâbeti, cem’i, istinsâhı, hareke ve noktalarının konulması; ayetin ayetle, sünnetle ve sahabe kavliyle; dil ve edebiyat kurallarıyla veya bilimin verileriyle açıklanması gibi her bir aşama Kur’ân’ın tefsiri sürecinde birer *asl* mesabesindedir.

*Usûl* kelimesinin söz konusu anlamlarından hareketle, tefsire yardımcı ilimler olarak addedilebilecek ‘ulûmu’l-Kur’ân’dan her bir ilim de tefsir için birer asl olarak değerlendirilebilir. Çünkü tefsir ancak bu asl’ların meydana gelmesi neticesinde yapılabilmektedir. Dolayısıyla ‘ulûmu’l-Kur’ân, tefsir usulünün kapsamı altında sayılabilir.

İkincisi de Kur’ân’ın kitâbeti (yazılması) esnasında Hz. Peygamberin sahabeden özel vahiy katipleri edinmesi, yazılan vahiylerde hata ve eksiklik olmaması için aşırı ihtimam göstermesi, inen vahiylerin Kur’ân’da nereye konulacağına dair sahabeye talimatta bulunması ve en sonunda bu vahiylerin onun

<sup>71</sup>Cürcânî, *et-Ta’rifât*, 85.

<sup>72</sup>Zebîdî, *Tâcu’l-‘arûs*, “asl”, 27/447; İbrâhîm Mustafâ vd., *Mu’cemu’l-vesît*, “asl”, 1/20.



evinde saklanması;<sup>73</sup> cem'i (derlenmesi) esnasında ayetin Hz. Peygamber zamanında yazıldığına dair iki şahit istenmesi<sup>74</sup>; istinsâhı (çoğaltılması) esnasında Hz. Ebubekir tarafından derlenen Mushaf'ın esas alınacağı, çoğaltılacak Kur'ânlara son arzada Kur'âniyeti kesinleşmiş okuma tarzının yazılacağı, tilaveti neshedilmiş ayetlerin bu nüshalara kaydedilmeyeceği ve komisyon üyeleri arasında lehçe bakımından ihtilaf çıkması durumunda Kureyş lehçesinin esas alınacağı gibi bazı prensiplerin şart koşulması<sup>75</sup>; aynı şekilde nokta ve harekelerinin belli usûl ve kaidelere göre yapılması<sup>76</sup>, bu faaliyetlerin düzenli ve planlı bir usûle göre yapıldığını göstermektedir. Söz konusu faaliyetler Kur'an'ın tefsiri sürecinde olmazsa olmaz aşamalar iken bu gibi faaliyetlerin dayandığı usûller de dolaylı olarak tefsir usulüne hizmet etmektedir.

Bunun yanı sıra rivayet, dirayet, ictimâî, bilimsel vb. tefsir çeşitlerine bakıldığında bunlardan her birisinin belli şartlara ve belirli bir usûle göre yapıldığı görülür. Dolayısıyla her bir tefsir geleneğinin kendine has bir metodunun ve kurallarının olması, esasları ve sınırları tam oturmamış olsa da aslında tefsirin bir usûle göre yapıldığını kanıtlamaktadır.

Bu şekilde hadiseye geniş bir yelpazeden bakıldığında tefsir usulünün çok yönlü ve Kur'an'ı anlama faaliyetlerinin hemen hepsiyle alakalı olduğu görülecektir. Bir başka açıdan bakıldığında ise yukarıda zikri geçen Kur'an'ın yazılması, toplanması, çoğaltılması, nokta ve harekelerinin konulması gibi faaliyetler tefsirin yapılabilmesi için birer asl/usûl mesabesinde olup her birisi belli bir usule göre yapılmakta iken diğer taraftan Kur'an ilimlerinden resmü'l-Mushaf ilminin kapsamı altında değerlendirilmektedirler. İşte bu durum da tefsir usulü ve 'ulûmu'l-Kur'an'ın ne kadar girift olduklarını gösteren çarpıcı örneklerdendir.

### 3.2. Yapılmış Çalışmalar İtibariyle Tefsir Usûlü ve 'Ulûmu'l-Kur'an İlişkisi

Geçmişte tefsir usulü, tefsir tarihi, Kur'an tarihi ve Kur'an ilimleri ile ilgili çalışmalar genellikle "'ulûmu'l-Kur'an" başlığı altında takdim edilmekteydi. Ancak daha sonraları bu çalışmalar tefsir usulü başlığı altında da işlenmiştir. İbn Teymiye'nin (öl: 728), *Mukaddime fî usûli't-tefsîr*, Şâh Velîyullâh ed-Dihlevî'nin (öl: h. 1176) *el-Fevzû'l-kebîr fî usûli't-tefsîr* adlı çalışmaları hariç

<sup>73</sup> Zürcânî, *Menâhilü'l-'irfân*, 1/198.

<sup>74</sup> Zürcânî, *Menâhilü'l-'irfân*, 1/202 Demirci, *Tefsir Usûlü*, 90-91.

<sup>75</sup> bk. Zürcânî, *Menâhilü'l-'irfân*, 1/206-208; Demirci, *Tefsir Usûlü*, 99-100; Abdullah Draz, *Kur'an'a Giriş* (Ankara: Otto Yayınları, 2016), 39-40.

<sup>76</sup> Mehmet Emin Maşalı, *Kur'an'ın Metin Yapısı* (Ankara: Otto Yayınları, 2015), 300-302, 323-324.

“Usûlü’t-tefsîr” başlığıyla kaleme alınan eserlerin hemen hepsi, son yüzyılda kaleme alınmıştır. Bu başlıkla kaleme alınan çalışmalar da muhteva olarak “‘ulûmu’l-Kur’ân” isimlendirmesiyle yazılan eserlerle hemen hemen aynı minvalde yazılmışlardır.

Örneğin İbn-i Teymiye, *Mukaddime fî usûli’t-tefsîr* adlı eserinde sahabe ve tâbiün’un Kur’ân tefsiri, tefsirin kaynakları, tefsirde ihtilaf sebepleri ve yedi kıraat gibi konulara yer vermiştir.<sup>77</sup>

Şâh Veliyullâh ed-Dihlevî, *el-Fevzü’l-kebîr fî usûli’t-tefsîr*’de genel olarak Kur’ân-ı Kerîm’in nass olarak delalet ettiği beş ilim (ilmü’l-ahkâm, ilmü’l-cedel, İlmü’t-tezkîr bi âlâillâh, ilmü’t-tezkîr-bi eyyâmillâh, ilmü’t-tezkîr bi’l-mevt vemâ ba’de’l-mevt), nazmu’l-Kur’ân, üslûbu’l-Kur’ân, tertîbü’l-Kur’ân, ğarîbü’l-Kur’ân, nâsîh-mensûh, esbâb-ı nüzul, i’câzü’l-Kur’ân, tefsir çeşitleri ve bazı belâgat konularına yer vermiştir.<sup>78</sup>

Fehd er-Rûmî, *Usûlü’t-tefsîr ve menâhicühû* adlı eserinde tefsir ilmi, tefsir tarihi, tefsirde ihtilaf sebepleri, tefsir yöntemleri, tefsir çeşitleri, i’râbü’l-Kur’ân, ğarîbü’l-Kur’ân, ve vücûh-nezâir konuları ile klasik ve modern olmak üzere mühim bazı tefsir eserleri hakkında bilgiler vermiştir.<sup>79</sup>

Müsâid b. Süleyman, *el-Füsûl fî usûli’t-tefsîr* isimli eserinde tefsir usulü kaynakları, tefsir usulü konuları, tefsirin kısımları, tefsir yöntemleri, tefsir çeşitleri ve kıraatların tefsire etkisi konularını ele almıştır.<sup>80</sup>

Muhammed b. Lutfi es-Sabbağ, *Buhûs fî usûli’t-tefsîr* adlı kitabında tefsir usûl ve metotlarını, tefsirin kaynakları gibi konuları; İbn Cerîr (öl. 310/923), Kurtûbî (öl. 671/1273), Ebû Hayyân (öl. 745/1344), İbn Kesîr (öl. 774/1373), İbn Teymiye ve Mevdûdî’nin (öl. 1979) tefsir usulüne dair mukaddimelerindeki görüşlerini ve Kur’ân tefsirine yarayan gerekli bazı bilgileri ele almıştır.<sup>81</sup>

Hâlid Abdurrahmân el-Akk, *Usûlü’t-tefsîr ve kavâidühû* adlı eserinde tefsir ilminin doğuşu, tefsirin kaideleri, tefsirin kaynakları, tefsirin kısımları, tefsir

<sup>77</sup> Ebü’l-Abbâs Ahmed b. Abdi’l-Halîm Takiyüddîn b. Teymiye el-Harrânî, *Mukaddime fî usûli’t-tefsîr* (Beyrut: Dâru Mektebeti’l-Hayât, 1490/1980).

<sup>78</sup> Ahmed b. Abdîrahîm Şâh Veliyyullâh ed-Dihlevî, *el-Fevzü’l-kebîr fî usûli’t-tefsîr*, çev. Selmân el-Hüseynî en-Nedvî (Kâhire: Dâru’s-Sahva, 1986/1407).

<sup>79</sup> Fehd b. Abdîrahmân b. Süleymân er-Rûmî, *Usûlü’t-tefsîr ve menâhicühû* (Riyad: Mektebetü’t-Tevbe, 1413), 181-186.

<sup>80</sup> Müsâid b. Süleyman b. Nâsîr et-Tayyâr, *Füsûl fî usûli’t-tefsîr*, haz. Muhammed b. Sâlih el-Fûzân (Dâru ibni’l-Cevzi, 1423).

<sup>81</sup> Sabbâğ, *Buhûs fî usûli’t-tefsîr*, 341-346.

metotları, tefsirde ihtilaf sebepleri, tefsir çeşitleri, esbâb-ı nüzul, kısasu'l-Kur'ân, yedi harf, kıraatlar ve resm-i Osmânî gibi konuları işlemiştir.<sup>82</sup>

Muhammed b. Sâlih el 'Useymîn, *Usûl fi't-Tefsîr* adlı eserinde Kur'ân'ın nüzulü, Mekkî Medenî, Kur'ân'ın kitabeti, cem'î, tertibi, tefsirin kaynakları, tefsirde ihtilaf, muhkem-müteşâbih, kısasu'l-Kur'ân, isrâiliyyât vb. konuları ele almıştır.<sup>83</sup>

Aynı şekilde Muhammed Ali el-Hasan'ın *el-Menâr fi 'ulûmi'l-Kur'ân ma'e medhelin fi usûli't-Tefsîr* adlı kitabında da Kur'ân-ı Kerîm'in manası isimleri, nüzûlü, toplanması, i'câzü'l-Kur'ân, kısasu'l-Kur'ân gibi Kur'ân'la alakalı bilgiler ile "ulûmu'l-Kur'ân" başlığı altında 'âm-hâss, mutlak-mukayyed, mantûk-mefhûm, muhkem-müteşâbih ve nesh konuları; "usûlü't-tefsîr" başlığı altında ise tefsirin tarihi, kaynakları ve tefsir çeşitleri gibi konulara yer verilmiştir.<sup>84</sup>

Mescid-i Harâm imam hatibi Suûd b. İbrahim eş-Şuraym'ın *En-Nazmu'l-habîr fi 'ulûmi'l-Kur'ân ve usûli't-tefsîr* adlı eserinde de Kur'ân'ın isimleri, nüzulü, Mekkî-Medenî, esbâb-ı nüzul, yedi harf, muhkem-müteşâbih, i'câzu'l-Kur'ân, emsâlû'l-Kur'ân, aksâmu'l-Kur'ân ile tefsirin kaynakları, tefsir çeşitleri, tefsirde ihtilaf sebepleri, tefsir üslupları ve müfessirde bulunması gereken şartlar gibi konular üzerinde durulmuştur.<sup>85</sup>

Yukarıda görüldüğü üzere hem sadece *usûlü't-tefsîr* isimlendirmesiyle ön plana çıkan eserlerde hem de *usûlü't-tefsîr* ve *'ulûmu'l-Kur'ân* isimlendirmesinin birlikte kullanıldığı eserlerde, benzer konular işlenmiştir. Buna ilaveten ülkemizde de "tefsir usûlü" başlığıyla ön plana çıkan çalışmalar yukarıdakilerle bazı tasnif farklılıkları olmakla beraber hemen hemen aynı muhtevaya sahiptirler. Örneğin Bergamalı Ahmet Cevdet Efendi (öl. 1926) *Tefsîr Usûlü ve Tarihi*, isimli kitabında, tefsir usûlü ve tefsir tarihini iki bölüm halinde incelemiştir. Tefsir usûlü başlığı altında; Kur'ân'ın toplanması, yedi kıraat, mekkî medenî, tefsir ve te'vil kavramları, tefsir ilminin konusu, mahiyeti ve bazı tefsir çeşitlerini açıklamıştır. Tefsir tarihi bölümünde ise baştan, yirminci yüzyıl müfessirlerine kadar bütün müfessir tabakalarını anlatmıştır. Ahmet Cevdet Efendi, bu çalışmasında bilinen Kur'ân ilimlerine değinmiştir. Bu da onun tefsir usûlü

<sup>82</sup> Hâlid Abdurrahmân el-Akk, *Usûlü't-tefsîr ve kavâidühû* (Beyrut: Daru'n-Nefâis, 1986/1406), 491-496.

<sup>83</sup> Muhammed b. Sâlih b. Muhammed el 'Useymîn, *Usûl fi't-tefsîr* (b.y.: Mektebetü'l-İslâmiyye, 1422/2001).

<sup>84</sup> Muhammed Ali el-Hasan, *el-Menâr fi 'ulûmi'l-Kur'ân ma'e medhelin fi usûli't-tefsîr* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2000).

<sup>85</sup> Suûd b. İbrahim eş-Şuraym, *en-Nazmu'l-habîr fi 'ulûmi'l-Kur'ân ve usûli't-tefsîr* (b.y.: Dâru'l-Vatan, 1422/2001).

ve ‘ulûmu’l-Kur’ân’ı birbirinden bağımsız ilimler olarak değerlendirdiğini göstermektedir.<sup>86</sup>

Ali Turgut da *Tefsir Usûlü ve Kaynakları* adlı çalışmasında, tefsir usulüne dair konuları, farklı bölüm başlıkları altında işlemiş, bilinen Kur’ân ilimlerini ise “*Konulu Tefsir Usûlü Çalışmaları*” başlığı altında ele almıştır. O, ayrıca tefsir usûlü ile ‘ulûmu’l-Kur’ân’ın birbirinden bağımsız düşünülmemeyeceğini, ilk dönemlerde Kur’ânî ilimlerin tamamı için kullanılan ‘ulûmu’l-Kur’ân tabirinin, daha sonraki dönemlerde *tefsir usûlü* tabirinin kullanılmasıyla bu kapsam altında değerlendirildiğini söylemiştir. Başka bir ifadeyle; Kur’ânî ilimlerin, ilk asırlarda ‘ulûmu’l-Kur’ân adıyla nitelendiğini, müteakip dönemlerde ise *tefsir usulü* tabiriyle de ifade edildiğini söylemiştir.<sup>87</sup>

İsmail Cerrahoğlu’nun da konuyla alakalı *Tefsir Usûlü ve Tefsir Tarihi* olmak üzere iki çalışması bulunmaktadır. *Cerrahoğlu, Tefsir Usûlü* kitabında genel olarak Kur’ân tarihi, Kur’ân ilimleri ve tefsir tarihini işlemiştir. Kur’ân ilimlerini, “Kur’ân tefsiriyle alakası olan ilimler” başlığı altında ele almıştır.<sup>88</sup> *Tefsir Tarihi* kitabındaysa Hz. Peygamber, sahabe ve tabîiler dönemindeki tefsir, tabîilerden sonraki tefsir faaliyetleri, tefsir çeşitleri ve günümüzdeki tefsir hareketlerinden bahsetmiştir.<sup>89</sup> Onun bu tasnifinden, ‘ulûmu’l-Kur’ân’ı, tefsirle alakalı ilimler olarak gördüğü ve tefsir usûlü çatısı altında değerlendirdiği anlaşılabilir.

Muhsin Demirci ise *Tefsir Usûlü* adlı kitabında tefsir usûlünün temel kaynakları, Kur’ân’ın nüzûlü ve metinleşme süreci, Kur’ân vahyi, Kur’ân ilimleri ve Kur’ân’ı anlama ve yorumlama yöntemi gibi konuları incelemiştir.<sup>90</sup> Tefsirin konusu, amacı, tefsirde farklılık sebepleri, tefsir tarihi ve tefsir çeşitlerini ise *Tefsir Tarihi* adlı kitabında ele almıştır.<sup>91</sup> Aynı şekilde *Arapça Tefsir Usûlü Literatürü* adlı eserinde de “Kapsamlı Tefsir Usûlü Literatürü” başlığı altında geçmişten günümüze değin *ulûmu’l-Kur’ân* isimlendirmesiyle kaleme alınmış 23 eserin tanıtımına yer vermiştir.<sup>92</sup> Görüldüğü üzere o da ‘ulûmu’l-Kur’ân’ı tefsir usûlünün kapsamında görmüştür.

<sup>86</sup> Cevdet Bey (Bergamalı Ahmet Cevdet Efendi), *Tefsir Usûlü ve Tarihi*, haz. Mustafa Özel (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2002), 237-242.

<sup>87</sup> bk. Turgut, *Tefsir Usûlü ve Kaynakları*, 2-5.

<sup>88</sup> Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 3-5.

<sup>89</sup> İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi* (Ankara: Fecr Yayınları, 6. Basım, 2014), 5-7.

<sup>90</sup> Demirci, *Tefsir Usûlü*, 5-11.

<sup>91</sup> Demirci, *Tefsir Tarihi*, 5-9.

<sup>92</sup> Muhsin Demirci, *Arapça Tefsir Usûlü Literatürü*, (İstanbul: İFAV Yayınları, 2019), 6-7.

Halis Albayrak da *Tefsir Usûlü* adlı çalışmasını dört bölüme ayırmıştır. Birinci bölümde “Kur’ân hakkında” başlığıyla Kur’ân’ın tarihi, tertibi, üslûbu ve Kur’ân’ın temel mevzuları gibi konuları; ikinci bölümde “Tefsir Tarihi” başlığıyla tefsirin gelişim seyrini ve tefsir çeşitlerini; üçüncü bölümde “Kur’ân’ın Anlaşılması ve Yorumlanması” başlığıyla Kur’ân’ı anlama yöntemlerini ve dördüncü bölümde “Kur’ân İlimleri ve Tefsir Usûlüyle İlgili Kavramlar” başlığıyla aksâmu’l-Kur’ân, dirayet tefsiri, emsâlü’l-Kur’ân, esbâbü’n-nüzûl, garîbü’l-Kur’ân, hurûfu’l-mukatta’a, i’câzü’l-Kur’ân ve bilinen diğer Kur’ân ilimlerini ele almıştır.<sup>93</sup> Bu eserde de müellifin, zikri geçen Kur’ân ilimlerini tefsir usûlünün kapsamı içerisinde değerlendirdiği görülmektedir.

Aynı şekilde Ömer Dumlu, *Tefsir Usûlü* adlı çalışmasında, tefsir usulü ve ‘ulûmu’l-Kur’ân hakkında genel bilgi verdikten sonra Kur’ân’ın yazılması, toplanması, çoğaltılması gibi Kur’ân tarihi konularını ele almış; “Tefsir Usûlünün Konuları” başlığı altında ise bilinen Kur’ân ilimleri konularını takdim etmiştir.<sup>94</sup> Ona göre tefsir usulü ilmi konularının bir arada toplanması ve yeniden düzenlenmesi gerekir. Böylece tefsir usulünün gelişimi, olgunlaşması ve sağlam bir şekilde ayaklarının yere basması sağlanmış olur.<sup>95</sup>

Ömer Çelik ise *Tefsir Usûlü ve Tarihi* adlı çalışmasında, ilk bölümde “Vahiy ve Kur’ân” başlığı altında Kur’ân-Kerîm’in özellikleri, nüzülü, mekkî-medenî, yedi harf, kıraat, Kur’ân’ın tertibi, ana konuları; ikinci bölümde “Ulûmu’l-Kur’ân başlığı altında i’câzü’l-Kur’ân, esbâb-ı nüzul, nâsîh-mensûh, muhkem müteşâbih, vücûh nezâir, hurûf-ı mukatta’a, ğârîbü’l-Kur’ân, müşkilü’l-Kur’ân, mübhemâtü’l-Kur’ân ve aksâmü’l-Kur’ân gibi bilinen Kur’ân ilimlerini; “Tefsir usulü” başlığı altında da tefsir, tercüme, tefsirin konusu ve gayesi, Kur’ân’ın kendini tefsir etmesi, Peygamber’in (s.a.s) Kur’ân’ı tefsir etmesi, sahabe’nin Kur’ân’ı tefsir etmesi, tabîiler ve sonraki dönemlerde tefsir faaliyetleri ve en sonunda rivayet, dirayet ve işârî tefsir çeşitleri gibi konuları ele almıştır.<sup>96</sup>

Görüldüğü üzere yukarıdaki çalışmalarda tefsir usulü, tefsir tarihi, Kur’ân tarihi ve bilinen Kur’ân ilimleri, genel itibariyle birlikte ele alınmış; tefsir usûlü ve ‘ulûmu’l-Kur’ân’ın konuları birbirinden kesin sınırlarla ayrılmamıştır. Ancak her ne kadar bu eserlerde söz konusu konulara birlikte yer verilmişse de “Usûlü’l-Tefsîr/Tefsir Usûlü” isimlendirmesinin bu eserlere başlık olarak kullanılması, eser sahiplerinin zihin dünyasında tefsir usulü diye bir

<sup>93</sup> Halis Albayrak, *Tefsir Usûlü* (İstanbul: Şule Yayınları, 2016), 5-8.

<sup>94</sup> Ömer Dumlu, *Tefsir Usûlü* (İzmir: Tibyan Yayıncılık, 2017).

<sup>95</sup> Dumlu, *Tefsir Usûlü*, 14-15.

<sup>96</sup> Ömer Çelik, *Tefsir Usûlü ve Tarihi* (İstanbul: Kampanya Kitapları, 2013), 5-8.

ilmin mevcut olduğunu, bu ilmin sınırlarının çizilmeye çalışıldığını ve muhtemelen bilinen Kur’ân ilimlerinin, tefsir usûlünün kapsamında değerlendirildiğini göstermektedir.

‘Ulûmu’l-Kur’ân isimlendirmesiyle ön plana çıkan eserlere bakıldığında ise bu eserler ilk olarak el-Hûfî’nin (öl. h. 430) *el-Burhân fi Ulûmi’l-Kur’ân* adlı eseriyle başlamış ve hem Arap dünyasında hem de ülkemizde günümüze kadar yazılmaya devam etmiştir. Bu eserlerde Kur’ân ve Kur’ân tarihi hakkında genel bilgiler, Kur’ân ilimleri, tefsir tarihi, tefsirin kaynakları ve tefsir çeşitleri gibi konular işlenmiştir.<sup>97</sup>

Bu gibi eserlere de ibnü’l-Cevzî’nin (öl. 597/1200), *Fünûnu’l-efnân fi ‘acâibi ‘ul’umi’l-Kur’ân*; Zerkeşî’nin (öl. 794/1392) *el-Burhân fi ‘ulûmi’l-Kur’ân*; Suyûtî’nin (öl. 911/1504) *el-İtkân fi ‘ulûmi’l-Kur’ân*; İbn Akîle’nin (öl. 1150/1737); *ez-Ziyâde ve’l-ihsân fi ‘ulûmi’l-Kur’ân*; Zürcânî’nin (öl. 1367/1948) *Menâhilü’l-‘irfân fi ‘ulûmi’l-Kur’ân*; Subhi es-Sâlih’in *Mebâhis fi ‘ulûmi’l-Kur’ân*; Mennâ Halîl el-Kattân’ın (öl. h. 1420/1999) *Mebâhis fi ‘ulûmi’l-Kur’ân*; Abdullâh Mahmûd Şehhâte’nin (öl. 1422/2001) *‘Ulûmu’l-Kur’ân*; Fadl Hasan Abbâs’ın (öl. 1432/2011) *İtkânü’l-Burhân fi ‘ulûmi’l-Kur’ân*; Muhammed Ali es-Sâbûnî’nin, *et-Tibyân fi ‘ulûmi’l-Kur’ân*; Muhammed b. Lutfî es-Sabbâğ’ın (öl. 1438/2017) *Lemahât fi ‘ulûmi’l-Kur’ân ve ittîcâhâti’t-tefsîr*; Nuruddîn İtr’ın (öl. 1442/2020) *Ulûmi’l-Kur’âni’l-Kerîm*; Mustafa Dîb el-Buğâ’nın *el-Vâdih fi ‘ulûmi’l-Kur’ân*; Gânim Kaddûri el-Hamed’in, *Muhâdarât fi ‘ulûmi’l-Kur’ân*; Fehd er-Rûmî’nin *Dirâsât fi ‘ulûmi’l-Kur’ân*; Mûsâ İbrâhîm el-İbrâhîm’in, *Buhûs menhecîyye fi ‘ulûmi’l-Kur’âni’l-Kerîm*; Mûsâid b. Süleymân et-Tayyâr’ın, *el-Muharrar fi ‘ulûmi’l-Kur’ân* ve Abdülkadir Mansûr’un, *Mevsu’atü ‘ulûmi’l-Kur’ân*<sup>98</sup> gibi eserlerini örnek verebiliriz.

Mesut Okumuş’a göre Zerkeşî’nin *el-Burhân fi ‘ulûmi’l-Kur’ân*, Suyûtî’nin *el-İtkân fi ‘ulûmi’l-Kur’ân* ve Subhi es-Sâlih’in *Mebâhis fi ‘ulûmi’l-Kur’ân* gibi eserlerin isimlerinde geçen “‘ulûmu’l-Kur’ân” ifadesi, bütün tefsir usûlü konularını içeren anlamıyla kullanılmıştır.<sup>99</sup>

Bunların dışında ülkemizde yapılan Osman Keskiöğlü’nun, *Nüzûlünden İtibaren Kur’an-ı Kerim Bilgileri: Ulum-ı Kur’an*; Halil Çiçek’in, *20. Asırda Kur’ân İlimleri Çalışmaları*; Abdurrahman Çetin’in, *Kur’ân ilimleri ve Kur’ân-ı Kerîm Tari-*

<sup>97</sup> ‘Ulûmu’l-Kur’ân isimlendirmesiyle kaleme alınan eserlerin içerdiği konular için bk. Abdulhamit Birişik, “Kur’ân İlimleri Terimlerinin Kaynağı ve Oluşumu”, *İslâmî Araştırmalar* 19/1 (2006), 42.

<sup>98</sup> Demirci, *Arapça Tefsir Usûlü Literatürü*, 6-7.

<sup>99</sup> Okumuş, “Ulûmu’l-Kur’ân (Kur’ân İlimleri)”, 331.

hi; Cüneyt Eren ve Muammer Erbaş'ın, *Kur'ân İlimleri ve Tefsir İstılahları*; Harun Ögmüş ve Halil Aldemir'in, *Kur'ân İlimleri ve Tefsir Tarihi*; Bilal Deliser'in, *Kur'ân İlimleri ve Tefsir Usûlü*; Fahretin Şeker'in *Kur'ân İlimleri ve Sûrelerin Özeti*; Mehmet Çalışkan'ın, *Tefsir Bilgileri (Kur'an Tarihi-Kur'an İlimleri-Tefsir Tarihi)*; Muhammed Müfid Yaray'ın, *Kuran Nesline Kuran İlimleri*; Ali Eroğlu'nun, *Kuran Tarihi ve Kuran İlimleri*; Mehmet Soysaldı'nın, *Nüzûlünden Günümüze Kur'an İlimleri ve Tarihi*; ve Erdoğan Baş'ın, "*Kur'an İlimlerinin Doğuşu ve Tarihi Gelişimi (I-IV. Asır)*" adlı çalışmaları da bu tarzda hazırlanan eserlerdendir.

Bu grup âlimler, diğer kesimin *tefsir usûlü* başlığı altında değerlendirdiği Kur'ân tarihi, bilinen Kuran ilimleri, tefsir tarihi, tefsirin kaynakları ve tefsir çeşitleri gibi konuları, *'ulûmu'l-Kurân* başlığı altında incelemişlerdir.

Bu meselede, sahanın uzmanı âlimler tarafından bir ittifak olmadığı; muhteva, kapsam ve sınırlılıkları itibarıyla *tefsir usulü* ile *'ulûmu'l-Kur'ân*'ın yerleşmiş ve kabul gören bir tasnifinin yapılamadığı, mevcut çalışmalarda açıkça görülmektedir. Ancak son yüzyılda özellikle Türkiye'de hazırlanmakta olan çalışmaların genelinde tefsir usûlünün üzerinde durulduğu, bununla birlikte tefsir usûlü ile *'ulûmu'l-Kur'ân*'ın birbirinden ayırt edilerek incelendiği ve bu alandaki muhtevanın tasnif edilerek sınırlarının çizilmeye çalışıldığı görülmektedir. Bizce de isabetli olan böyle bir ayırımın yegâne sebebi, aslında her ne kadar kaynaklarda sistematik bir şekilde yer almayıp yüksek sesle dillendirilmese de *'ulûmu'l-Kur'ân*'dan ayrı olarak, *tefsir usûlü* diye bir ilmin varlığıdır.

#### 4. SONUÇ

İnsanoğlu, Allah Teâlâ'nın kendisine bahşetmiş olduğu akıl gereği yaptığı bütün eylemlerinde genellikle bir program, düzen ve usûl takip eder. Bilhas- sa yaptığı iş önemliyse, o işin düzenli bir şekilde başlayıp devam edebilmesi ve en sonunda başarıyla bitmesi için bir plan dahilinde, programlı ve sistemli bir şekilde hareket eder. İslam inancında, insanın dünya ve ahiret saadetine kılavuzluk eden Kur'ân-ı Kerim'in sağlıklı, doğru ve ilâhî maksada uygun bir şekilde anlaşılması gibi bir konuda ise müfessirler büyük çabalar harcamış ve bu işi belirli bazı kurallar üzerine bina etmişlerdir. Bu yüzden İslamiyet'in ilk yıllarından itibaren Kur'ân'ın doğru bir şekilde anlaşılmasına gayret edilmiş ve bunun usulleri konulmaya çalışılmıştır. Nitekim Allah kelâmındaki maksatların tam anlamıyla ortaya çıkması, bununla birlikte yanlış mana ve tahriflere gidilmemesi için tefsirin belli bir usûle göre yapılması elzemdir.

İslamiyet'in ilk dönemlerinden itibaren Kur'ân; Kur'ân'la, sünnetle, sa- habe kavliyle ve bazen de ehl-i kitaptan gelen haberlerle tefsir edilmiştir. Riva-

yet tefsiri olarak adlandırılan bu tefsir metodunun yanı sıra, ilerleyen zaman içinde dirayet tefsiri, işârî, fikhî, ilmî, ictimâî ve modernist tefsir gibi birbirinden farklı metotlar takip eden ve belli ilkeler üzerinden icra edilen tefsir çeşitleri ve akımları neş’et etmiştir. Tefsirin sağlıklı bir şekilde yapılabilmesi için takip edilen bu metodolojik faaliyetler, *tefsir usulü* ilmi olarak isimlendirilmiştir. Ancak tefsir usulü her ne kadar fıkıh usulü gibi düzenli ve sistemli kurallar üzerine oturtulmamış olsa da Muhammed b. Lutfi es-Sabbâğ’ın dediği gibi bu ilim gelişmeye müsait/gelişmekte olan ilimler arasında sayılmaktadır. Zira genel anlamıyla düşünüldüğünde Kur’ân tefsirinin belli kural ve şartlar eşliğinde ve aynı zamanda bir metoda göre yapıldığı apaçaktır.

Diğer taraftan *usûl* kelimesi, salt *metot* anlamına gelmemektedir. Çünkü *usûl*, *asl* kelimesinin çoğuludur. *Asl* ise sözlükte “bir başkasının üzerine bina edildiği şey, bir şeyin üzerine kalktığı veya varlığı kendisine dayanan esas, üstüne yükseldiği veya üzerinde bittiği/yetiştiği temeli” gibi anlamlara gelir. Mesela bir terkîbin, bir binanın veya bir oluşumun meydana gelebilmesi için onu oluşturmaya yarayan kök, dayanak ve parça gibi her bir umde, birer *asl* mesabesinde. Dolayısıyla Kur’ân tefsiri sürecinde Kur’ân’ın yazılması, toplanması, nokta ve harekelerinin konulması ve çoğaltılması gibi aşamaların her birisi, bu neticenin elde edilmesi için birer *asl* mesabesinde. Aynı şekilde ayetin ayetle, sünnetle ve sahabe kavliyle; dil ve edebiyat kuralarıyla veya bilim verileriyle açıklanması gibi her bir aşama bu süreçte birer *asl* sayılabilir. Çünkü tefsir bu aşamalar eşliğinde meydana gelmektedir. Hatta tefsire yardımcı ilimler olarak addedilebilecek ‘ulûmu’l-Kur’ân’dan her bir ilim de tefsir için birer *asl* olarak değerlendirilebilir. Bu açıdan bakıldığında, Kur’ân’ın bünyesine ait olan ve anlaşılmasına katkı sağlayan ‘ulûmu’l-Kur’ân, tefsir usulünün kapsamı altında addedilebilir.

Kur’ân’la ilgili araştırmaların temelinde yer alan tefsir usulü ve ‘ulûmu’l-Kur’ân’a bu alanlarda yapılan çalışmalar itibariyle bakıldığında, tarihi süreç içerisinde *tefsir usulü* ve ‘*ulûmu’l-Kur’ân* tabirlerinin bütün Kur’ân çalışmalarına karşılık olarak kullanıldığına şahit olunur. İslamiyetin ilk dönemlerinde Kur’ân ve Kur’ân tarihi hakkındaki konular, tefsir çeşitleri, tefsirin kaynakları, tefsir tarihi ve bilinen Kur’ân ilimleri, ‘*ulûmu’l-Kur’ân* başlığı altında takdim edilmekteyken daha sonraları bu konular “tefsir usulü” başlığı altında da ele alınmıştır. Ancak hem klasik hem de çağdaş bazı âlimler bu gibi çalışmalarına isim verirken iki kavramı da kullanmaya devam etmiştir. Dolayısıyla bu kavramların, yerine göre bazen birbirleriyle karıştırıldığı/eş anlamda kullanıldığı bazen de birinin, diğerinin kapsamı içerisinde değerlendirildiği görülmektedir. Söz konusu çalışmalarda, aynı muhtevaya karşılık hem *tefsir usulü* hem de ‘*ulûmu’l-Kur’ân* kavramlarının kullanılması, bu ilimlerin sınırlarının tam olarak belirle-



nemediğini ve esasında bu meselede kavramsal bir karmaşa olduğunu göstermektedir. Halbuki günümüzde hem Türkiye’de hem de Arap dünyasında bazı araştırmacılar *tefsir usulü/usûlü’-t-tefsîr* kavramını mahiyet ve muhteva yönünden ‘*ulûmu’l-Kur’ân*’dan ayrı bir formda kullanmaktadırlar.

Mahiyet ve muhteva bakımından *tefsir usulü*, Kur’ân’ı anlamak için takip edilmesi gerekli olan yol ve yöntemleri öğreten, tefsir için kaideler koyan ve bu anlamda tefsire hizmet eden ilim olarak, ‘*ulûmu’l-Kur’ân*’da Kur’ân’ın bünyesine ait olan ve onun doğru bir şekilde anlaşılıp yorumlanmasına katkı sağlayan ilimler olarak kabul edilmektedir. Aynı şekilde kapsamı itibarıyla ‘*ulûmu’l-Kur’ân*’, ayrı ayrı Kur’ân’ın bir bölümüyle veya herhangi bir alanıyla ilgili iken tefsir usûlü, genel olarak Kur’ân’ın tamamıyla ilgilidir.

Neticede mahiyet, muhteva ve kapsam yönünden görülen bu farklılık bu iki kavramın eş anlamlı olmadığını göstermektedir. Özellikle son yüzyılda kalemeye alınan eserlerde bu alanların nispeten birbirinden ayrıldığı dikkat çekmektedir. Bu da tefsir usulü ve ‘*ulûmu’l-Kur’ân*’ın aslında birbirinden farklı ilimler olduğunu ve ayrıca tefsir usulü ilminin yavaş yavaş gelişmekte olan sınırları netleşmeye başlayan bir ilim olduğunu göstermektedir.

## 5. KAYNAKÇA

- Albayrak, Halis. *Tefsir Usûlü*. İstanbul: Şule Yayınları, 5. Basım, 2016.
- Birişik, Abdulhamit. “Kur’an İlimleri Terimlerinin Kaynağı ve Oluşumu”. *İslâmî Araştırmalar* 19/1 (2006). 29-43.
- Bulut, Ali. “Türkiye’de Tefsir Usûlü/Ulûmu’l-Kur’an Tartışmaları -Bir Literatür incelemesi-”. *Tarihten Günümüze Kur’ân İlimleri ve Tefsir Usûlü*. ed. Gökür, Bilal vd. 381-400. İstanbul: İlim Yayma Vakfı Kur’an ve Tefsir Akademisi, 2009.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Tarihi*. Ankara: Fecr Yayınları, 6. Basım, 2014.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Usûlü*. Ankara: TDV Yayınları, 24. Basım, 2013.
- Cevdet Bey (Bergamalı Ahmet Cevdet Efendi). *Tefsir Usûlü ve Tarihi*. haz. Mustafa Özel. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2002.
- Cürçânî, Seyyid Şerif Ali b. Muhammed. *et-Ta’rîfât*. thk. Muhammed Abdurrahman el-Mar’aşî. Beyrut: Dâru’n-Nefâis, 2. Basım, 2007.
- Çalışkan, İsmail. *Tefsir Usûlü*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017.
- Çelik, Ömer. *Tefsir Usûlü ve Tarihi*. İstanbul: Kampanya Kitapları, 2013.
- Çetin, Abdurrahman. *Kur’ân İlimleri ve Kur’an-ı Kerîm Tarihi*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2. Basım, 2012.
- Deliser, Bilal. *Kur’an İlimleri ve Tefsir Usûlü*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2014.

- Demirci, Muhsin. *Arapça Tefsir Usûlü Literatürü*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2019.
- Demirci, Muhsin. *Tefsir Tarihi*. İstanbul: İFAV Yayınları, 8. Basım, 2010.
- Demirci, Muhsin. *Tefsir Usûlü*. İstanbul: İFAV Yayınları, 13. Basım, 2011.
- Dihlevî, Ahmed b. Abdirrahîm Şah Veliyyullâh. *el-Fevzü’l-kebîr fi usûli’t-tefsîr*. çev. Selmân el-Hüseynî en-Nedvî. Kâhire: Dâru’s-Sahva, 2. Basım, 1986/1407.
- Draz, Abdullah. *Kur’ân’a Giriş*. Ankara: Otto Yayınları, 6. Basım, 2016.
- Duman, M. Zeki. *Uygulamalı Tefsir Usulü ve Tefsir Tarihi*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Yayınları, 1992.
- Dumlu, Ömer. *Tefsir Usûlü*. İzmir: Tibyan Yayıncılık, 2017.
- Fehd b. Abdirrahmân b. Süleymân er-Rûmî. *Usûlü’t-tefsîr ve menâhicühû*. Riyad: Mektebetü’t-Tevbe, 1413.
- Hâlid Abdurrahmân el-Akk. *Usûlü’t-tefsîr ve kavâidühû*. Beyrut: Daru’n-Nefâis, 1986/1406.
- İbn Atiyye, Ebû Muhammed Abdulhakk b. Ğâlib el-Endelüsî. *el-Muharraru’l-vecîz fi tefsîri’l-Kitâbi’l-‘Azîz*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1422.
- İbn Cüzey, Muhammed b. Ahmed el-Ğirnâtî, *et-Teshîl li ‘ulûmi’t-Tenzîl*, thk. Abdullâh el-Hâlidî. 2 cilt. Beyrut: Dâru’l-Erkam, ts.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem. *Lisân’u’l-‘Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, ts.
- İbn Teymiye, Ebû’l-Abbâs Ahmed b. Abdi’l-Halîm Takiyyüddîn el-Harrânî. *Mukaddime fi usûli’t-tefsîr*. Beyrut: Dâru Mektebeti’l-Hayât, 1490/1980.
- İbnü’l-Cevzî, Ebü’l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Cevzî el-Bağdâdî. *Fünûnu’l-efnân fi ‘uyûni ‘ulûmi’l-Kur’ân*. Beyrut: Dâru’l-Beşâir, 1987/1408.
- İbrâhîm Mustafâ vd. *Mu‘cemu’l-vesît*. 2 Cilt. b.y.: Dâru’d-Da’vâ, ts.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr el-Hazrecî. *el-Câmi’u li ahkâmi’l-Kur’ân*. thk. Ahmed el-Berdûnî - İbrâhîm Atfîş. Kâhire: Dâru’l-Kütübi’l-Mısriyye, 1384/1964.
- Maşalı, Mehmet Emin. *Kur’ân’ın Metin Yapısı*. Ankara: Otto Yayınları, 2. Basım, 2015.
- Mennâ’ Halîl el-Kattân. *Mebâhis fi ‘ulûmi’l-Kur’ân*. Dimaşk: Müessetü’r-Risâle, 2011.
- Muhammed Ali el-Hasan. *el-Menâr fi ‘ulûmi’l-Kur’ân mae medhelin fi usûli’t-tefsîr*. Beyrut: Müessetü’r-Risâle, 1421/2000.
- Muhammed b. Sâlih b. Muhammed el ‘Useymîn. *Usûl fi’t-tefsîr*. b.y.: Mektebetü’l-İslâmiyye, 1422/2001.
- Müsâid b. Süleymân b. Nâsır et-Tayyâr. *et-Tefsîrü’l-lügavî li’l-Kur’âni’l-Kerîm*. Riyâd: Dâru İbni’l-Cevzî, 1432.
- Müsâid b. Süleymân b. Nâsır et-Tayyâr. *Füsûl fi usûli’t-tefsîr*. haz. Muhammed b. Sâlih el-Fûzân. Dâru İbni’l-Cevzî, 2. Basım, 1423.
- Müslim, Ebü’l-Hasan b. el-Haccâc el-Kuşeyrî. *el-Müsnedü’ş-şahîh el-muhtasar*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-‘Arabî, ts.

- Okumuş, Mesut. “‘Ulûmu’l-Kur’ân (Kur’ân İlimleri)”. *Tefsir El Kitabı*. ed. Mehmet Akif Koç. 331-372. Ankara: Grafiker Yayınları, 2012.
- Râğıb el-İsfahânî. Ebü’l-Kâsım el-Hüseyn b. Muhammed. *el-Müfredât fi ğarîbi’l-Kur’ân*. thk. Safvân Adnân ed-Dâvûdî. Dimeşk-Beyrut: Dâru’l-Kalem-Dâru’s-Şâmiyye, 1412.
- Sabbâğ, Muhammed b. Lutfi. *Buhûs fi usûli’t-tefsîr*. Beyrut: el-Mektebü’l-İslâmî, 1988.
- Subhi es-Salih. *Mebâhis fi ‘ulûmi’l-Kur’ân*. Beyrut: Dâru’l-İlm li’l-Melâyîn, 19. Basım, 1990.
- Suyûtî, Abdurrahman b. Ebî Bekr Celâlüddîn, *el-İtkân fi ‘ulûmi’l-Kurân*, thk. Muhammed Ebü’l-Fadl İbrahim, 4 Cilt. b.y.: Hey’etü’l-Mısriyyeti’l-‘Ammeti li’l-Kitâb, 1974.
- Şuraym, Suûd b. İbrahim. *en-Nazmu’l-habîr fi ‘ulûmi’l-Kur’ân ve usûli’t-tefsîr*. b.y.: Dâru’l-Vatan, 1422/2001.
- Turgut, Ali. *Tefsir Usûlü ve Kaynakları*. İstanbul: İFAV Yayınları, 1991.
- Zarzûr, Adnân Muhammed. *‘Ulûmu’l-Kur’ân/Medhal ilâ tefsîri’l-Kur’ân*. 2 Cilt. Dimeşk: Mektebetü’l-İslâmî, 1981/1401.
- Zebîdî, Muhammed b. Muhammed b. Abdirrezzâk el-Huseynî. *Tâcu’l-‘arûs min cevâhiri’l-kâmûs*. 40 Cilt. b.y.: Daru’l-Hidâye, ts.
- Zehebî, Muhammed Seyyid Hüseyn. *et-Tefsîr ve’l-müfessirün*. Kahire: Mektebetü Vehbe, ts.
- Zerkeşî, Bedrüddîn Muhammed b. Abdillâh b. Bahâdır. *el-Burhân fi ‘ulûmi’l-Kur’ân*. thk. Muhammed Ebü’l-Fadl İbrahim. 4 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi Kütübî’l-‘Arabiyye, 1957.
- Zürkânî, Muhammed Abdü’l-Azîm. *Menâhilü’l-‘irfân*. thk. Ahmed İsâ el-Ma’sarâvî. 2 Cilt. Kâhire: Dâru’s-Selâm, 3. Basım, 2010.





## ARAŞTIRMA MAKALESİ | RESEARCH ARTICLE

(Bu Makalenin intihal içermediği benzerlik tarama programlarıyla teyit edilmiştir. / The similarity that this article does not contain plagiarism, has been confirmed by plagiarism checker programs.)

Gönderim Tarihi: 23.08.2020 | Kabul Tarihi: 21.12.2020

### مِنْ خَصَائِصِ الْأَسْلُوبِ فِي شِعْرِ الْمُهَاجِرِ الْعَرَبِيِّ

- Araçça Gurbet/Göçmen Şiiri'nin Biçimsel Özellikleri-

Abdelkarim AMIN MOHAMED SOLIMAN\*

**Atıf/Citation:** Soliman, Abdelkarim Amin Mohamed. "مِنْ خَصَائِصِ الْأَسْلُوبِ فِي شِعْرِ الْمُهَاجِرِ الْعَرَبِيِّ" / Araçça Gurbet/Göçmen Şiiri'nin Biçimsel Özellikleri / Some Stylistic Characteristics of the Arab Immigrants' Poetry". *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi/ Journal of Mesned Divinity Researches*, (Güz 2020-2): 573-640.

#### ملخص:

ترتكز الدِّراساتُ الأسلوبيةُ على مبدأين أساسيين، هما: الاختيار، والعُدُولُ، ولعلَّ تعريفَ الأسلوبِ على أنه اختيارٌ، أصبحَ من التَّعريفاتِ الشائعةِ في مجالِ الدِّراساتِ الأسلوبيةِ، فالأسلوبُ اختيارٌ واعٍ لِمفرداتِ اللُّغةِ وتراكيبها وأبعادها، ودور البحثِ الأسلوبِيِّ هو الكشفُ عن خواصِّ التَّميِّزِ في النَّصِّ، وطابعِ الانتقاءِ الذي أثره المبدعُ، ودوافع وأهداف هذا الاختيار.

وقد تَمَيَّزَ الشَّعْرُ المهجرِيُّ بينَ تياراتِ الشَّعْرِ العربيِّ الحديثِ بِسِمَاتٍ أسلوبيةٍ خاصَّةٍ؛ وذلك لِغَوَامِلَ عدَّةٍ، كالهجرة وما غاثه في مَهَاجِرِهِمِ الأمريكيَّةِ من عُربَةٍ، واعتراِبٍ، وفَقْرٍ، وغُنْضَرِيَّةٍ، وحينَ جَارِفِ لِمَواطِنِهِمِ الأصليَّةِ، ومُشارَكَتِهِمِ في قَضَايا بلادِهِمِ التُّحْرِيَّةِ، إضافةً إلى امتزاجِ ثقافتِهِمِ بِثقافةِ العَرَبِ، ممَّا انعكسَ أثرُهُ على أسلوبِ كِتَابَتِهِمِ التي تَخَلَّصَتْ من الإغزابِ والغُمُوضِ، ومآلتِ إلى البَساطَةِ والوضوحِ، واكتست بالصبغةِ القوميَّةِ والإنسانيَّةِ الراقيةِ.

الكلمات المفتاحية: خصائص، الأسلوب، في شعر، المهاجر، العربية.

#### Öz:

Şiirlerdeki biçimsel-yapısal özelliklerin araştırılmasının iki temel ilkesi bulunmaktadır. Bunlardan biri seçmek, diğeri vazgeçmektir. Biçimsel-yapısal özelliğin en iyi tanımı, seçimdir. Bu tanım, biçimsel-yapısal araştırma sahasında belirli bir şöhrete kavuşmuştur. Şiirdeki biçimsellik-yapısallık, dildeki kelimelerin özenle, kullanımlarının belirli bir bilinçle ve bu iki seçimde dilin inceliklerini göze-

\* abdelkreemameen@yahoo.com, Orcid: 0000-0003-2999-1031.

tilerek seçilmesi işlemidir. Bir şiirin biçimsel-yapısal özelliklerini araştırmak, aslında metnin derinliklerinde saklı yalın anlamın ortaya çıkarılmasıdır. Bu araştırma sırasında; şairin şiirindeki ana vurguları, tematik motifleri, hedefleri ve gerekçeleri dikkate alınmalıdır.

Gurbet içerikli şiir türü, modern Arapça şiir akımları arasından, kendine özgü yapısal, biçimsel ve içeriksel özellikleriyle ayrılmaktadır. Bu ayrışmanın birden çok nedeni bulunmaktadır. Yurtdışına hicret bunlardan biridir. Örneğin Amerikaya göç ederek gurbet, fakirlik, ırkçılık-ayrımcılık yaşamak, anavatan topraklarına duyulan derin hasret ve can yakıcı özlem hayatı, bu şiir türünün ortaya çıkmasını tetiklemiştir. Gurbetçilerin yurtdışında olmaları, onların kendi ülkelerinin bağımsızlıklarıyla ve kültürleriyle ilgilenmelerini zayıflatmamış veya engelleyememiştir. Üstelik bu ilgi, kendi kültürleriyle yabancı kültürlerin kaynaşmasına da zemin hazırlamıştır. Özlem dolu gurbetten, süzülerek gelen karmaşık duygular ve yaşantılar, gurbetçilerin yazdıkları şiirlerin yapısal ve içeriksel özelliklerine yansımıştır. Yazılanlardaki açıklık ve sadelik eğilimi bunun göstergelerindedir. Ayrıca baskın milliyetçi bir karakter, yüksek ahlâki-insanî özellikler yazılarına şekil vermiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Özellikler, Yapısal-Biçim, Şiir, Arap, Gurbet.

#### Abstract:

Among Stylistic studies are based on two basic principles: selection and fairness. Perhaps the definition of the style as a choice has become a common definition in stylistic studies. The style is a conscious choice of language vocabulary, its structures and dimensions, and the role of stylistic research is to reveal the characteristics of differences or excellence in the text, and the nature of the selections Which influenced the artist , as well as the motives and the objectives of this experiment.

Immigrants' Poetry has been characterized, among various currents of modern Arabic poetry, with special stylistic features; This is due to several factors, such as immigration to American lands where they suffered from alienation, loneliness , poverty, racism and sweeping nostalgia for their original homelands , their participation in the liberation causes of their countries, in addition to their culture being mixed with Western culture.All the above overshadowed its effect on their writing style which was free of alienation and ambiguity, and tended instead for simplicity and clarity. It was distinct with its elegant humane nationalism and humanity.

**Key words:** Characteristics, style, in poetry, Arab immigrant.

## ١. مدخل

يأخذ الأسلوب الشعري في مجال الدراسات الحديثة مكانة مهمة، والأسلوب اختيار واع لمفردات اللغة وتراكيبها وأبعادها، "فضغط الرصيد المعجمي على المتكلم أو الشاعر يتناسب عكسيا مع تقدمه في سلسلة الكلام، ومعنى ذلك أن الرصيد يتزاحم بأفعاله وأسمائه وحروفه على لسان المتكلم

عندما يهيم بالكلام، فإذا انطلقت الجملة على لسانه، وبدأها بفعل مثلاً، انسحبت كل الأفعال من الضغط، وبقيت الأسماء والحروف، وهكذا كلما تقدمت سلسلة الكلام، خُفَّ الضغط<sup>(١)</sup>.

والأسلوب عند الشاعر المهجري يعتمد مبدأ الاختيار، إذ إن تعدد الكلمات والتراكيب يضع أمامه جملة من الاحتمالات لقول الشيء نفسه بطريقة صحيحة، وعليه أن يختار من بين هذه الاحتمالات أكثرها دقة ومواءمة للسياق ولبيئة العمل ككل، وفي هذه المواءمة ما ينقل لغة الشاعر من مستوى الصحة الذي تفرضه الأعراف اللغوية إلى مستوى الجمال الذي يفرضه الأسلوب الأدبي.

وعن طريق الوصف والتحليل يتجلى لدينا مدى ربط المهاجر بين اختياره لأدواته وتراكيبه ووظيفة هذه الأدوات في السياق، ويرجع ذلك الربط في الأساس إلى أن مجالات استخدام اللغة الشعرية تتنوع بتنوع وظائفها، ومن ثم نجد أنفسنا أمام عدد من الأساليب الوظيفية، فيتبدل الأسلوب ويتحول من نمط لآخر، مثل تحوله من الخبر إلى الإنشاء ومن الاسم إلى الفعل، ومن المعرفة إلى النكرة، ولا ينم ذلك عن اضطراب أدوات الشاعر بقدر ما ينم عن تحوير وظيفتها أو ازدواجها بغيرها من الوظائف.

في ضوء هذا التفسير لطبيعة العلاقة بين الأسلوب ووظيفته يمكن لنا أن نفهم سر هذه التحولات الملحوظة في النماذج الشعرية، وهكذا فإن التلاؤم بين القالب والمحتوى يعكس قوة الإبداع والخلق عند الشاعر المهجري.

الدِّراسات السابقة: ولأهمية الشعر المهجري، وتميزه بين حلقات الشعر العربي، اهتمت به الكثير من الدراسات، ورغم هذه الكثرة فإنها سلكت مسارين: الأول تاريخي، والآخر فني، من دراسات المسار التاريخي: أدبنا وأدبنا في المهجر العربي لجورج صيدح، وأدب المهجر لعيسى الناعوري، وقصة الشعر المهجري لمحمد عبد المنعم خفاجي، ومن دراسات الجانب الفني: التجديد في شعر المهجر لمحمد

<sup>١</sup> محمد عبد المطلب، البلاغة والأسلوبية، الطبعة الأولى، لوتيمان، القاهرة، ١٩٩٤، ص ١٨٧.

من خصائص الأسلوب في شعر المهاجر العربي • 576

مصطفى هدارة ، والتجديد في شعر المهجر، والطبيعة في شعر المهجر وكلاهما لأنس داود، وأدب المهجر لصابر عبدالدايم.

وقد اعتمد البحث في تناوله للأسلوب عند الشاعر المهجري على تحليل ورصد القيمة الجمالية والكشف عنها إذ إن دور البحث هنا - ودور البحث الأسلوبية عامة - أن يكشف خواص التميز في النص، وطابع الانتقاء، الذي أثره المبدع، ودوافع وأهداف هذا الاختيار، ومن خلال ذلك أيضا - يكشف أثر هذه التجارب الإنسانية المتنوعة عند المهاجر في لغته الشعرية وتشكيلها تشكيلا خاصا، يتوافق وأبعاد هذه التجربة وآفاقها المختلفة، ومن هنا نتعرف على هذه التجارب في فيضها اللغوي، وحين نتأمل في الأسلوب وتكوين العبارة لدى الشاعر المهجري، نجد البساطة، والتلقائية، والوضوح، فليس هناك ضعف الأسلوب، أو عدم جمال في الصياغة، فرغم هذه البساطة الجلية تنكشف لنا أبعادا جمالية، وأسرا من إعجاز اللغة الشعرية الموحية التي تزخر بالدلالات والايحاءات المتعددة، وقد وقع الانتقاء في دراسة الأسلوب في شعر المهجر إلى خمسة مباحث، وهي:

١. الأسلوب الخبري.

٢. الأسلوب الإنشائي

٣. التعبير بالفعل.

٤. التعبير بالتركبة.

٥. التكرار

## ٢. المبحث الأول: الأسلوب الخبري:

يقسم علماء اللغة عموم الكلام إلى خبر وإنشاء، وليس من هنا الوقوف عند هذه المسألة في جزئياتها بقدر ما يعنينا تأثير كل من الخبر والإنشاء وتوظيفهما في هذه اللغة الأدبية شديدة الخصوصية؛ لأنها لغة شاعر يعيش تجارب إنسانية متنوعة ومتعمقة، وهي تجربة لغوية تتميز بالتفرد



والجدة في الرؤيا، كما تقوم على إيقاع نابع من الداخل، وهذا يعني أنها لغة صاعدة من التجربة وليست هابطة عليها.

وما يجب أن يكون واضحا منذ البداية أن الشعر في عمومه إطار حسن لاحتضان مختلف الأساليب فإذا كان "الخبر يمثل اللغة في جانبها القار فإن الإنشاء يمثلها في جانبها المتحرك، فالأساليب الإنشائية ... أبرز مظاهر اللغة التي تعبر عن حيويتها"<sup>(٢)</sup>، والتحول من أسلوب الخبر إلى أسلوب الإنشاء عند الشاعر المهجري يمثل تحولا من جانب القرار في لغته إلى جانب التحرك، وعلى مستوى العقل يمثل تحولا من جانب النشاط إلى السكون بينما على مستوى العاطفة يمثل تحولا من الهدوء إلى الانفعال والحيوية، ويمثل ذلك انعكاسا واضحا لتلك التجارب الإنسانية العنيفة التي مر بها على الشكل الفني عند المهاجر، وعلى أدوات التعبيرية الأخرى من أساليب وتراكيب، وصور، وإيقاع. وللخبر في لغة المهجري كثرة وشيوع وتنوع في التوظيف، وكثيرا ما نجد قصائد كاملة لا تسلك إلا طريق الخبر، وقصائد غيرها لا يطرقها الإنشاء إلا لماما أو بمعدل قليل. بهذا الحضور أدى الخبر - عبر اللغة الشعرية - وظائف متعددة، كما كان وسيطا أميناً في نقل تجربة الشاعر المهجري ونقل إحساسه وفكره عبر شعره، وكان مرآة لامعة أظهرت ملامح المهجري شاعرا قوميا مغتربا، وإنسانا صوفيا، وقد وظّف المهجريون الخبر في التعبير عن المعاني الآتية:

<sup>٢</sup> محمد الهادي الطرابلسي، خصائص الأسلوب في الشوقيات، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ١٩٩٦، ص ٣٤٩.

٢,١. التعبير عن حقائق يؤمن بها وتوضيح مهام يدعو إليها:

ومن الموضوعات التي استعمل الخبر لأدائها تلك الحقائق والفلسفات التي آمن بها المهجريون، وتلك المهام التي دعا إليها وذلك لأن الخبر يتناسب وتلك الحقائق التي استقرت في ذهن الشاعر وأصبحت من الثوابت المستقرة في نفسه، ومن ذلك إيمانه بحقيقة الموت، وخلود النفس وفناء الجسد، وإيمانه بالوحدة الوجودية الشاملة والحقيقة الإلهية المطلقة السارية في كل مظاهر الوجود، كما تتناسب وتلك المهام والواجبات التي دعا إليها، ومنها: مهام الشاعر ودوره، ومهام المواطن العربي، ومهام رجل الدين إلى غير ذلك مما اعتنقه وآمن به ودعا إليه. يرى أبو ماضي الله في كل شيء من حوله، ويشاهد الحقيقة الإلهية في كافة مظاهر الوجود، فيعبر عن ذلك بالخبر قائلا:

وَأَرَاهُ فِي النَّدى وَالزَّهْرِ وَالشَّهْبِ السُّوافرِ

فإذا الأُنْجُمُ غَازَتْ وانطَوَّتْ كُلُّ الأَزَاهِرِ

فَتتَلاشَى كُلُّ ما أنشأَ و سَوَى مِنَ المناظِرِ

لاخ لي في حُسْنِهِ الأَكْمَلِ في دِيوانِ شاعِرٍ<sup>(٣)</sup>.

ويعتمد ندرة حداد على بنية التركيب الخبري ليقتر هذه الحقيقة الوجودية ويعكس إيمانه بها قائلا:

ضَاءَ حَتَّى فِي نُفُوسِ الكَفَرَةِ

في وجوه للجدا مفتقرة

وقبىلا قسوة مُسْتَبْتَرَةٌ<sup>(٤)</sup>.

هُوَ نُورٌ فِي قُلُوبِ البَرِّه

هُوَ فِي المحسِنِ يُعْطَى باسمَا

هُوَ فِي المهدِ مُؤْ ظَاهِرٌ

<sup>٣</sup> إيليا أبو ماضي، الحمائل، الهيئة العامة لتصور الثقافة، القاهرة، ٢٠٠٤م، ص ١٩٠.

<sup>٤</sup> ندرة حداد، أوراق الخريف، نيويورك، مطبعة طربيا، ١٩٤١م، ص ١٤٩.

ولقد اعتمد الشاعر على بنية تركيبية تقوم على الجملة الاسمية البسيطة المكونة من مبتدأ معرفة وهو الضمير (هو) والضمير أعرف المعارف، وخبر جملة أو شبه جملة، والضمير هنا يعتبر أداة ربط يفيد الوحدة، مما يعكس وحدة الشكل الذي تتوافق ووحدة المضمون المتمثلة في وحدة الوجود وقد اعتمد المهاجر على بنية التركيب الخبري عندما تحدث عن حقيقة الموت وإيمانه به وخوفه وقلقه منه، يقول شفيق المعلوف عن حقيقة الموت:

هُوَ الْمَوْتُ أَوْرَثِيهِ جُدُودِي      فَلَا زَمَنِي مُقْلِقًا مَرْقَدِي  
وَيَعْتَالُ نَفْسًا فَيَخْنُقُ مِنْهَا      أَمَائِي تَقْضِي بِلا مَوْعِدِ  
هُوَ الْمَوْتُ يَقْتَادُنَا فِي الْمُهُود      لِيَوْمِ اللُّهُودِ يَدَا يَبِيدِ<sup>(٥)</sup>.

وقد جاءت بنية التركيب الخبري جملتين اسميتين تحصران جملة فعلية الأولى والثالثة جاءتا في صورة جملتين اسميتين مكوّنتين من مبتدأ معرفة وهو الضمير(هو) والضمير كما ذكرنا آنفا أعرف المعارف، وذلك دليل على عدم جهل أحد بحقيقة الموت أو نكرانه له، والخبر جاء جملة فعلية فعلها ماضٍ في الأولى، وفي الثالثة فعلها مضارع؛ وذلك لأنه في الأولى يتحدث عن حقيقة الموت وصورة الماضي للتأكيد، وفي الثالثة عن فعل الموت وجاء مضارعا دليل استمراره في ذلك الفعل عبر العصور والأجيال، وقد جاءت الجملة الثانية فعلية محصورة بين جملتين اسميتين تتحدثان عن حقيقة الموت لتدل على شدة وقع الموت على نفس الشاعر حيث جاء البيت مكونا من ثلاث جمل فعلية فعلها مضارع لتؤكد تنوع ما يخلقه الموت من أحزان وآلام، وهذا التنوع في استخدام البنية الخبرية يدل على فهم الشاعر المهجري لدلالة الأسلوب، وقدرته على تطويعه لأداء وظيفته الشعرية، كما استخدم المهاجر الأسلوب الخبري في التعبير عن نظرتة للحياة وتساؤمه منها، ونظرتة إلى الحياة، وبحثه المستمر عن وسيلة خلاص ومهرب، يقول فوزي المعلوف معلنا نظرتة إلى الحياة:

<sup>٥</sup> شفيق المعلوف، الأحلام، بيروت، ١٩٢٣م، ص ٢٩.

مَا وَلِيْدُ الْأَلَامِ غَيْرَ أَسِيرٍ      وَالرَّذَى وَحَدَهُ يُحْرِرُ أَسْرَهُ  
إِنَّ مَنْ جَاءَ مَهْدَهُ مُكْرَهَا يَم      ضِي إِلَى لِحْدِهِ غَدَا وَهُوَ مُكْرَهُ!  
مَنْ يَمُتُ أَلْفَ مَرَّةٍ كُلَّ يَوْمٍ      وَهُوَ حَيٌّ، يَسْتَهْوِنُ الْمَوْتَ مَرَّهُ!  
تَعَبْتُ كُلُّهَا الْحَيَاةُ وَهَذَا      كُلُّ مَا قَالَ فَيَلْسُوفُ الْمَعْرَةَ!<sup>(٦)</sup>

فالشاعر يقدم وجهة نظره في الحياة وفلسفته فيها التي بلغت حد الاعتناق والمذهب، ومن ثم اعتمد الشاعر في ذلك على بنية التركيب الخبري المؤكد بوسائل متنوعة ليؤكد لنا ويدل صواب رأيه، وصدق معتقده، فالبيت الأول مؤكد بأسلوب القصر والثاني مؤكد بإن الناصبة والآخر يأتي الشاعر فيه بتضمين شاعر البؤس والشقاء في التاريخ العربي أبي العلاء ليؤكد أن معتقته ليس جديدا قاصرا عليه، بل هو فلسفة ومعتقد قديم له جذوره المتشعبة في التراث العربي والإنساني، فالشاعر هنا مدرك لوظيفة البناء الخبري وقدرته على توصيل هدفه إلى المتلقي، وهذا ما يدل على أن الشاعر المهجري كان واعيا عند اختيار ألفاظه وتركيباته وقد كثر الأسلوب الخبري في تلك القصائد المهجرية، التي تتحدث عن آرائهم ومعتقداتهم وفلسفتهم في تلك الأمور والقضايا التي عنت لهم وشغلت فكرهم فاعتمدوا على بنية الأسلوب في ذلك، هذا بجانب القصائد التي تتحدث عن جوهر النفس وهبوطها وفناء الجسد وخلود الروح وحقيقة البعث، والصراع بين قوى النفس المختلفة، والسعادة وأسبابها وكيفية الوصول لها، والقومية العربية وموقفهم منها والافتخار بالعرب والعروبة، والحنين إلى بلادهم، هذا بجانب القصائد التي تحملهم وأحكامهم وتعريفهم للشاعر والتأكيد على دوره ووظيفته، والشعر وطبيعته، هذا مع بعض القصائد التي تحمل حقيقة فطرية كتقديس الأمهات، والحب والعطف على الأبناء، ونكتفي بهذه الأمثلة للأسلوب الخبري التي تؤكد لنا قدرة الشاعر المهجري قدرة الشاعر المهاجر وامتلاكه لأدواته الفنية، ومعرفته بأسرار لغته وتراكيبها، وقدرته على الاختيار والتأليف.

<sup>٦</sup> فوزي المعلوف، ديوان فوزي المعلوف، من مطولة شعلة العذاب، مؤسسة هندواوي، القاهرة، ٢٠١٢م، ١٩٥٨م، ص ٧٥

## ٢،٢ . الإخبار عن غربته

وظف الشاعر المهجري أسلوب الخبر للتعبير عن تجربة الغربة بشقيها المكاني والروحي، حيث السكون في الخبر والاستقرار بعيدا عن حيوية الإنشاء، والتي لا تتناسب وهذه الحالة الاغترابية الشديدة التي كانت تستحوذ عليه وتستبد به حتى إنها كانت تعزله وتقطعه عن العالم في حال الغربة الروحية، فجاء التعبير بالخبر عنها، إذ يتميز الخبر بارتباطه بالواقع، لا بالمستحيل، فهو ينقل "قولا أو كتابة ما حدث وما كان" (٧)، ومن أمثله في حالة الغربة المكانية قول أبي ماضي:

نَحْنُ فِي الْأَرْضِ نَأْتُهُونَ كَأَنَّا      قَوْمٌ مُوسَى فِي اللَّيْلَةِ اللَّيْلَاءِ  
ضُعَفَاءَ مُحَقَّرُونَ كَأَنَّا      مِنْ ظَلَامٍ وَالنَّاسُ مِنْ لِأَلَاءِ  
وَإِغْتَرَابُ الْقَوِي عِزٌّ وَفَخْرٌ      وَإِغْتَرَابُ الضَّعِيفِ بَدْءُ الْقَنَاءِ<sup>(٨)</sup>

اعتمد الشاعر على الأسلوب الخبري في نقل شعوره بالغربة وتأثير ذلك عليه وعلى بقية إخوانه المغتربين وقد جاءت بنية التركيب الخبري في صورة جمل اسمية بسيطة المبتدأ الضمير نحن ثم يأتي الخبر واصفا لحالة المبتدأ هؤلاء المغتربين، فهم تائهون وهم محقرون وهم أذلاء وضعفاء، وقد اعتمد الشاعر على التشبيه في توكيد أثر الغربة السيئ على المهاجر، فهو في البيت الأول يشبه حال المهاجرين في غربتهم وتيهيم بحال بني إسرائيل حينما عبدوا العجل وأتبعوا السامري من دون الله، وكفروا بأنعم الله وجحدوا بآياته فضلوا وأضلوا فكتب الله عليهم أن يظلوا تائهين طيلة أربعين عاما، هكذا المهاجرون استهوتهم الغربة وظنوا أنها مفتاح السعادة وتحقق الطموح وإثبات الذات، فكانت الخيبة والشقاء، وفي البيت الثاني عدّد الشاعر الخبر ليؤكد تلك الحالة المزرية التي وصلها المهاجر من مهانة وضعف.

<sup>٧</sup> راجع المعجم الوسيط، ج ١، دار المعارف القاهرة ١٩٧٢ م، ص ٢١٥.

<sup>٨</sup> زهير ميرزا، إيليا أبو ماضي شاعر المهجر الأكبر، دار العودة، بيروت، دت، ص ١٠٢ - ١٠٣.

من خصائص الأسلوب في شعر المهاجر العربي • 582

ومن أمثلة التي تمثل الغربة الروحية وما كان يعتري الشاعر المهجري في أثنائها قول الشاعر

القروي:

لَيْسَ لُبَّانٌ لِي حَمَى	مَهْجَرِي	البرازيلُ	ما
تَشْتَكِي البُعْدَ فِيهِمَا	عَرَبِيَّةٌ	نَفْسِي	إِنَّ
كَيْدِي كُلُّهَا خَبِين	جَوِي	كُلُّهَا	مُهْجَتِي
دَائِي النَّوْحُ وَالْأَنْزِين <sup>(٩)</sup>	النَّوَى	أَشْتَكِي	أَبْدَا

اعتمد الشاعر على الأسلوب الخبري في حديثه عن حال غربته الروحية، وقد وفق في اختياره لصيغة وتراكيبه، إذ جاء اعتماده في الأبيات على التعبير بالجملة الاسمية سواء المنفية أو المثبتة، وقد أكدها مستخدماً أداة التوكيد (إن) في البيت الثاني ليقر ويؤكد ما يعانیه، والجملة الاسمية دائماً تخدم الحقائق المستقرة والمعاني الثابتة. فالقروي يريد توصيل معنى، وإخبار عن شيء، فجاء تعبيره بالخبر نوعاً من ثبات المعنى واستقراره " فنحن نختار الاسم إذا كنا نريد التعبير عن الصفة الثانية"<sup>(١٠)</sup> وهذا ما قصده شاعرنا في اختياره لتراكيبه وصيغة اللغوية.

ومثل ذلك الأسلوب الخبري قول الشاعر أبي الفضل الوليد عن غربته الروحية:

وَجَسَمِي مَعَ الْأَجْسَامِ فِي دَارِ	فَرَوَحِي مَعَ الْأَرْوَاحِ فِي دَارِ أَنْسِهَا
وَأَبْعَضُهُ وَالْمَوْتُ آخِرُ عُرْبِي	عَرِيبٌ أَنَا بَيْنَ الَّذِينَ أُحِبُّهُمْ
عَنِ الْمَلَأِ الْأَدْنَى أَنْزَهُ رَفْعِي <sup>(١١)</sup>	إِلَى الْمَلَأِ الْأَعْلَى أَجِنُّ لَأَنِّي

<sup>٩</sup> الشاعر القروي رشيد سليم الخوري، ديوان القروي، دار المسيرة، بيروت، ١٩٧٨م، ج١، ص٣٤٨.

<sup>١٠</sup> أبو الفضل الوليد (إلياس عبد الله طعمة)، ديوان أبي الفضل الوليد، راجعه وقدم له: جورج مصروع، دار الثقافة، بيروت، ١٩٨١م، ص ٣٦٢

<sup>١١</sup> عن الخبر في التراث، راجع بنية العقل العربي، محمد عابدى الجابري، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ١٩٨٦، ص ١٠٩.

يعتمد الشاعر على الأسلوب الخبري في تقرير حال غربته الروحية أيضا، معتمدا في ذلك على الاسم الذي يفيد الاستقرار، وهكذا في كل الأمثلة التي عبر من خلالها المهاجر عن غربته بشقيها المكاني والروحي، وكان الأسلوب الخبري المثبت والمعتمد على الاسم غالبا يتلاءم وذلك المضمون الروحي.

### ٢,٣. الإطار السردى للقصص الشعرية

يعد الأسلوب الخبري الناقل للأحداث والمتتبع لمراحل الحكاية الأنسب للإطار السردى للشعر. فالخبر بالإضافة إلى أنه يربط بالواقع لا بالمتخيل، هو جنس سردي تراثي<sup>(١٢)</sup>.

وأسلوب القصص أحد الأشكال الفنية التي أبدع فيها الشاعر المهجري، فهي خصيصة مميزة لتجربة المهجري الفنية في صياغة القصيدة<sup>(١٣)</sup>، ومن القصص التي تجلّى فيها الأسلوب الخبري في سرد الأحداث القصصية قصيدة "الراهبة"<sup>(١٤)</sup> لإلياس فرحات، وهي تحكي قصة فتاة أجبّت وفجعت في حبها، فراحت تلتمس السلوى والنسيان في عالم الدير، ولبس الراهبات، حيث حياة الوحدة والعزلة عن الآخرين، ولكن أتى لمن أحب واجتمع بأن يعزل وينفرد ولمن تمتع بالجمال والحسن أن ينفر من هذا الجمال، فبمجرد أن رأت الفتاة زهرة ناضرة منفردة عن الزهر عصية على الناس راحت تفكر في حياتها وما آلت إليه من هذه الوحدة وتلك العزلة التي تحبس جمالها وتذهب به دون أن تتمتع به، وهنا تتغلب الطبيعة الإنسانية على حالة التغير والهروب الذي أصاب الفتاة، لتعود إلى طبيعتها التي فطرها الله عليها، وهذا مغزى القصيدة. يقول فرحات واصفا حال الفتاة وجمالها:

أَطَلَّتْ مِنْ الدَّيْرِ عِنْدَ الضُّحَى  
وَفِي نَاطِرَيْهَا بَرِيْقُ الأَسَى

<sup>١٢</sup> السابق، ص ١٠٩.

<sup>١٣</sup> راجع في ذلك: أنس داود، *التجديد في شعر المهجر*، دار الكاتب العربي، القاهرة، ١٩٦٧م، ص ٣٧٤ / ٤٠٩، وعيسى الناعوري، *أدب المهجر*، ط ٢، دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٣، ص ١٨٣، وحسن جاد، *الأدب العربي في المهجر*، ط ١، دار الطباعة المحمدية، القاهرة، ١٩٦٣، ص ١٧، ونعيمة مراد محمد، *العصبة الأندلسية*، منشأة المعارف، الإسكندرية، ص ١٨٣، وما بعدها.

<sup>١٤</sup> إلياس فرحات، *الربيع*، سان باولو، البرازيل، ١٩٥٤، ص ١٧٧.

فَتَاةٌ سَمَاءٌ إِيْلَهُ بِرَاهَا  
وَلَكِنَّهَا فِي صَبَاحِ الْحَيَاةِ  
رَمَاهَا الرَّمَانُ بِحَجْرِ الْحَبِيبِ  
نُصَلِّي فَتَحَسَّبُهَا دُمِيَّةً

وتخرج الفتاة وتسعى في ذات مرة إلى حديقة الدير في أثناء الشروق لتجمع ضمة زهر تهديها

لفادي الوري فترى ما يخلق بداخلها ذلك الصراع:

فَبَيْنَمَا تَسِيرُ عَلَى مَهْلِهَا  
وَقَدْ عَانَقَ الْوَرْدُ فِي كَفِّهَا  
رَأَتْ زَهْرَةً فِي أَعَالِي الْجِدَارِ  
فَأَعْجَبَهَا شَكْلُهَا الْمُسْتَطِيلُ  
وَقَدْ زَادَ فِي قَدْرِهَا أَنَّهَا  
فَحَرَكَ مِنْظَرُهَا نَفْسَهَا  
أُحْيَيْهِ يَهْنِيكَ هَذَا السُّمُوُ  
وَلَكِنْ أَمَا كَانَ أَشْهَى إِلَيْكَ  
تُحْوِمُ عَلَيْكَ بَنَاتُ الْقَفِيرِ  
وَتُسْمِعُكَ الطَّيْرُ إِشَادَهَا  
لَأَنْتِ نَعِيْشِيْنَ فِي عَزْلَةٍ  
لِمَنْ خَلَقَ اللهُ هَذَا الْجَمَالَ

وَتَجْمَعُهَا مِنْ هُنَا وَهُنَا  
حَسَانَ الشَّقِيقِ عِنَاقَ الْهُوَى  
تُدَاعِبُهَا نَسَمَاتُ الصَّبَا  
وَلَوْ كَقَفُوسِ السَّحَابِ زَهَا  
تَعَزُّ عَلَى مَنْ يُرِيدُ الْجَنَى  
وَقَالَتْ بِمِلءِ الْحَنَانِ  
وَهَذَا الْبَهَاءِ وَهَذَا الرِّضَا  
جَوَارِ الْأَرَاهِيرِ بَيْنَ الرُّبَا؟  
وَتَسْعَى إِلَيْكَ صَبَابَا الْقُرَى  
وَمِنْهُ الْحِجَارُ وَمِنْهُ الصَّبَا  
فَلَا فِي السَّمَاءِ وَلَا فِي النَّرَى  
وَمَنْ يَتَنَسَّقُ هَذَا الشَّدَى؟

وفي الليل عندما تنفرد الفتاة في خدرها تتحرك طبيعتها الأنثوية العاشقة للجمال ومفاته والتمتع به

فتخاطب الفتاة نفسها:

وَفِي اللَّيْلِ سَارَتْ إِلَى خَدْرِهَا  
وَفِي قَلْبِهَا مِثْلُ نَارِ الْعَصَا



وَلَمَّا نَضَتْ ثَوْبَهَا لِتَنَامَ  
فَمَدَّتْ إِلَى صَدْرِهَا كَفَّهَا  
وَقَالَ لَهَا قَائِلٌ صَامِتٌ  
وَأَنْتِ تَعِيشِينَ فِي عُزْلَةٍ  
لِمَنْ حَلَقَ اللَّهُ هَذَا الْجَمَالَ  
تَبَيَّنَ مِنْ حُسْنِهَا مَا اخْتَفَى  
وَقَدْ فَتَحَ الْوَزْدَ تَحْتَ النَّدَى  
وَكَأَنَّ الَّذِي قِيلَ رَجَعُ الصَّدَى  
فَلَا فِي السَّمَاءِ وَلَا فِي النَّرَى  
وَمَنْ يَتَنَشَّقُ هَذَا الشَّدَا؟

وقد أثبت القصيدة كاملة ليتضح حسن استخدام الشاعر المهجري لبنية التركيب الخبري وحسن توظيفه فالقصيدة في مجملها أسلوب خبري ماعدا الاستفهام المكرر الذي استخدمه الشاعر كوسيلة لإيقاظ وتنبيه الراهبة لنفسها، وعلى مثل هذا الأسلوب ورد الكثير من القصص الشعري المنتشر في دواوين الشعر المهجري، والذي قلما يخلو منه ديوان، ويكفيك في ذلك أن تطلع على دواوين أبي ماضي حيث أكثر الشاعر من هذا اللون بأنواعه القصصية المختلفة.

#### ٢.٤. التسجيل الأمين للخطة الراهنة

وذلك ما يمكن أن نسميه الشعر التسجيلي الذي يعتمد على الأسلوب الخبري الأمين في نقل لحظة مهمة، مثله في هذا الكاميرا الحرة الآمنة في الفيلم التسجيلي حيث السكون في الخبر بعيد عن حيوية الإنشاء، وهذه اللحظات هي التي يمكن أن نسميها لحظات أدبية كما هي دون تدخل التعبير الأدبي لها إن حدثت في الواقع، ويجب تسجيلها كما هي.

وقد سجل شعراء المهجر تلك اللحظات في أشعارهم معتمدين على الأسلوب الخبري، وما أكثر هذه اللحظات، خاصة عند المتصوفة المتأملين حساسي الأنظار والقلوب.

يصور أبو ماضي تلك اللحظات الصوفية السكزية حين يفنى الحبيب - الشاعر - في محبوه، وقد تمثله الشاعر في الحقيقة التي تبدو لعينه نارا تشده وتجذبه، ليتحد بها كما يجذب ضوء المصباح فراشة دارت حواليه فتحترق في لهبه، بل إنه جعل لنفسه أجنحة، وكأنه يجسد فراشة حقيقية سقطت مرتعشة في أشعة الحقيقة:

أَمْسَيْتُ حِينَ لَمَسْتَنِي بِيَدَيْكَ  
وَلَمَحْتُ نَارَ الْوَحْيِ فِي عَيْنَيْكَ  
فَنَشَرْتُ أَجْنِحَتِي وَحُمْتُ عَلَيْكَ  
قَدْ كَانَ حَتْفِي فِي الدُّنُوِّ إِلَيْكَ  
فَسَقَطْتُ مُرْتَعِشًا عَلَى قَدَمَيْكَ  
يَأْكُتُ نُورَكَ حِينَ أَحْرَقَنِي انْطَوَى  
لِي أَلْفُ بَاصِرَةٍ وَأَلْفُ جَنَاحِ  
وَالْوَحْيِ كَأَنَّ سُلَافَةَ الْأَرْوَاحِ  
مُتَوَهِّجًا أُنِّي وَجَدْتُ صَبَاحِي  
حَتَفَ الْفَرَّاشَةَ فِي فَمِ الْمَصْبَاحِ  
النَّارُ مَهْدِي وَالذُّخَانُ وَشَاحِي  
فَعَلَى ضِيَائِكَ قَدْ لَمَسْتُ

ومن نماذجها قصيدة "المتجرّدة"<sup>(١٦)</sup> كلها، لنسيب عريضة التي يعبر فيها عن موقفه تجاه الذات

الإلهية عندما حظي بمشاهدتها:

وَسَجَدْتُ يَغْمُرُنِي الْحُشُوعُ  
وَلَبِثْتُ أَعْبُدُهَا عِبَادَةً صَامِتٍ  
فَتَسْتَرَّتْ لِمَا رَأَيْتَنِي حَائِرًا  
نَفْسِي مِنَ الْأَسْرَارِ آخِرَ حُجْمِهَا  
نَظَرَ الْحَقِيقَةَ وَاسْتَقَلَّ بِعِلْمِهَا  
فِي وَصْفِهَا أَوْ رَسْمِهَا أَوْ ضَمِّهَا

ومن اللحظات التي أبدع المهاجر في تسجيلها موظفًا الخبر للتعبير عنها لحظات سُكْرِه الروحي

بخمر المحبّة الإلهية، مسجلاً آثار هذه الخمر على من ذاقها أو شرب منها، ومن أمثلة ذلك قول أبي

الفضل الوليد:

شَرِبْتُ وَلَمْ أَنْطِقْ وَقَارًا  
فَمَا أَعَذَبَ الْكَأْسِ الَّتِي قَدْ  
وَأَصْبَحَ فِي نَفْسِي جَمَالٌ  
وَفِي الْأُفُقِ الْأَسْنَى عَالِي  
نَطَقْتُ كَيْ أَلْتَدَّ أَطْيَبَ رَشْفَةٍ  
فَكَانَ بِهَا سُكْرِي الَّذِي مِنْهُ  
كَمَالًا يُرِينِي الطَّيْفَ مِنْ كُلِّ  
اسْتَوَى إِلَهُ الْوَرَى دُو الْقُدْرَةِ

<sup>١٥</sup> إيليا أبو ماضي، الجداول ، ط٩، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٧٢م، ص ٩٤.

<sup>١٦</sup> نسيب عريضة، الأرواح الحائرة، مطبعة جريدة الأخلاق، نيويورك، ١٩٤٦م، ص ٢٠٢.

<sup>١٧</sup> أبو الفضل الوليد، ديوان أبي الفضل الوليد، ص ٣٦٤

ويأمعان النظر في التراكييب اللغويّة للقصائد السابقة نلاحظ بساطة هذا التركيب الذي اعتمد على الجمل البسيطة، وتجنّب الجمل المركّبة والمعقّدة، فيأتي التركيب على مستوى الفاعلية مكوّنًا من جمل فعلية قصيرة، تتكوّن من فعل وفاعل دون ارتباط الجملة بمتعلّقات أو توابع أو ما يتسلّط عليها من معاني الاستفهام والنفي والتوكيد وغير ذلك، وأما على مستوى الاسميّة والنفي والتوكيد تأتي الجمل بسيطة أيضا، وغير مركبة، مكوّنّة من مبتدأ وخبر دون متعلّقات أخرى، وكلها جمل اسميّة وفعلية قصيرة يتلاءم قصرها مع الموقف الذي يعيشه الشاعر، فهو في حالة من الوجد والشكّر الصوفي العميق، والذي يميّز بالقصر أيضا، فهي لحظات يعيشها الشاعر متخلّيا عن وعيه ثم يعود، فتأتي الجمل القصيرة لتعبر عن قصر زمن هذه اللحظات أيضا، وهنا يأتي دور الشكل في التعبير عن المضمون وتجسيده، إذ إن أول شيء يقوله العمل الأدبي - هو أهم شيء أيضا - هو ما يقول عن كيفية تركيبه وبنائه نفسه<sup>(١٨)</sup>

تلك هي الوظائف التي أداها الأسلوب الخبري في الشعر المهجري، فقد تقمّص المهاجرون كثيرا شخصيّة المصلح والمعلّم والمرّي والعالم الموصل للحقائق المجرّدة الذي يعتمد على العقل أكثر من العاطفة.

### ٣. المبحث الثاني: الأسلوب الإنشائي

هو أسلوب الكلام الذي لا يصح أن يوصف قائله بالصدق أو الكذب، والإنشاء طلب يستدعي مطلوبا غير حاصل وقت الطلب ويعطي الأسلوب الإنشائي للشعر حيويّة، حيث يتمّتع بالقدرة على جذب انتباه المتلقي بواسطة الصور التي يجيء عليها، مثل: التمني، والاستفهام، والأمر، والنهي، والنداء، والشرط، والقسم، والدعاء، وغيرها.

<sup>١٨</sup> صلاح فضل، نظرية البنائية، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٩٨ م، ص ٢٩٦.

من خصائص الأسلوب في شعر المهاجر العربي • 588

وترجع هذه الحيوية إلى عوامل أساسية تقوم عليها الأساليب الإنشائية وتكمن فيها، من أهم هذه العوامل، العامل المعنوي البلاغي فمن مقومات هذه الأساليب الترجمة عن الانطباعات العاطفية دون المقررات العقلية، فهي تعكس أزمة الشعور وحيرة العقل أكثر من حقيقة العلم، وصادق الرأي؟ وهناك عامل آخر وهو: العامل النفسي المنطقي، فهذه الأساليب تنبئ بقيام حوار، وقد لا تفضي، وبحسب ذلك تتلون معانيها ودلالاتها.

وأساليب الإنشاء تنشط مراحل النص إذا داخلته، وتعرب أكثر من غيرها من الأساليب عن حاجة الباحث إلى مساهمة المستقبل الذي يتحوّل فيها من مستقبل مجرد إلى طرف مشارك<sup>(١٩)</sup> ونحاول فيما يلي أن نقف على كيفية استخدام الشاعر المهجري لهذا الأسلوب، وقدرته على توظيفه والاستفادة منه في نقل ما كان يعانيه في تجاربه الإنسانية المتنوعة، ونجاحه وتوفيقه في ذلك.

### ٣.١. الاستفهام:

للاستفهام حضور كمي في الشعر المهجري، لما تميّز به المهاجر من رغبة جامحة وعطش دائم وبحث دؤوب عن معرفة الحقائق واستكشاف الغوامض وفك الرموز والطلاسم واستقراء الأسرار، وهذا ما يتلاءم مع طبيعة الاستفهام الذي يربط بثورة العقل بحثاً عن الحقيقة الكاملة خلف حركة الحياة في هذا الوجود، لأنه الأسلوب الذي يصاحب الإنسان في تأملاته الكونية العميقة، وينوب عنه في فرض نفسه، لسير أغوار النفس الإنسانية، ولتفسير ظواهر الكون، وقد كثرت التساؤلات في الشعر المهجري لما مر بالمهاجر من حيرة وقلق وشك واضطراب، وما عاناه في تجاربه الإنسانية المتنوعة عامة، والتأملية والصفوية خاصة، لقد وقف المهاجر طويلاً يتساءل عن الكثير من الحقائق والقضايا مثل حقيقة الله، والكون، والحياة، والموت، والغنى، والفقر، والقدر، والسعادة، والحروب، والسلام، والقلب، والعقل،

<sup>١٩</sup> محمد المهدي الطرابلسي، خصائص الأسلوب في الشوقيات، ص ٣٥٠.

والروح، والنفس، وإلى غير ذلك من الحقائق والقضايا التي شغلته واستبدت به، وقد كان الاستفهام أهم أدواته في تناوله لهذه الحقائق، مما يجعلنا نقف عند الاستفهام، باعتباره ملمحا أسلوبيا بارزا تنوعت أغراضه ووظائفه، وسأذكر في الآتي بعض وظائف الاستفهام.

للاستفهام حضور كمي في الشعر المهجري، لما تميّز به المهاجر من رغبة جامحة وعطش دائم وبحث دؤوب عن معرفة الحقائق واستكشاف الغوامض وفك الرموز والطلاسم واستقراء الأسرار، وهذا ما يتلاءم مع طبيعة الاستفهام الذي يربط بثورة العقل بحثا عن الحقيقة الكاملة خلف حركة الحياة في هذا الوجود، لأنه الأسلوب الذي يصاحب الإنسان في تأملاته الكونية العميقة، وينوب عنه في فرض نفسه، لسبر أغوار النفس الإنسانية، ولتفسير ظواهر الكون، وقد كثرت التساؤلات في الشعر المهجري لما مر بالمهاجر من حيرة وقلق وشك واضطراب، وما عاناه في تجاربه الإنسانية المتنوعة عامة، والتأملية والصفوية خاصة، لقد وقف المهاجر طويلا يتساءل عن الكثير من الحقائق والقضايا مثل حقيقة الله، والكون، والحياة، والموت، والغنى، والفقير، والقدر، والسعادة، والحروب، والسلام، والقلب، والعقل، والروح، والنفس، وإلى غير ذلك من الحقائق والقضايا التي شغلته واستبدت به، وقد كان الاستفهام أهم أدواته في تناوله لهذه الحقائق، مما يجعلنا نقف عند الاستفهام، باعتباره ملمحا أسلوبيا بارزا تنوعت أغراضه ووظائفه، وسأذكر في الآتي بعض وظائف الاستفهام.

#### ١. الاستفهام الإنكاري: كثر الاستفهام الإنكاري في الشعر الاجتماعي حيث دعوة المهجريين

إلى المساواة والوجود على الفقراء، فقد كثرت تساؤلاتهم الاستنكارية للأغنياء المتكبرين التي تنم عن روح إنسانية شفافة ترى الناس سواسية لا تفرق بينهم الأموال ولا المناصب، يقول الشاعر القروي:

سَلِ الْمَتَكِّيرِينَ: هَلِ اسْتَشِيرُوا	بِمَوْلِدِهِمْ وَهَلِ أَمِنُوا الْحِمَامَا؟
وَهَلِ كَشَفُوا مِنَ الْأَكْوَانِ سِرًّا	وَهَلِ عَرَفُوا الْبِدَاءَةَ وَالْحِتَامَا؟
وَهَلِ جَبَلُوا جُسُومَهُمْ بِخَمْرٍ	وَهَلِ نَحْتُوا مِنَ الْعَاجِ الْعِظَامَا؟
وَهَلِ يَغْدُونَ تَحْتَ الْأَرْضِ تَبْرًا	وَيُمْسِي غَيْرُهُمْ فِيهَا رُغَامَا؟

فَإِنْ كَانُوا كَعَرِيهِمْ أَنَا مَا  
عَلَامَ إِذَنْ قَدْ احْتَقَرُوا الْأَنَا مَا  
وَإِنْ لَمْ يَنْفَعُوا الدُّنْيَا بِشَيْءٍ  
إِذَنْ فَعَلَامَ مِنْتَهُمْ عَلَامًا؟<sup>(٢٠)</sup>  
وقصيدة "الطين"<sup>(٢١)</sup> لأبي ماضي تحمل الكثير من هذه الاستفهامات التي تستنكر غرور الأغنياء

وكبرياءهم ومنها:

أَمَانِي كُلُّهَا مِنْ تُرَابٍ  
وَأَمَانِيكَ كُلُّهَا مِنْ عَسَجْدٍ؟  
أَيُّهَا الْمُرْدِي إِذَا مَسَّكَ السَّقْدُ  
مُ أَلَا تَشْتَكِي؟ أَلَا تَتَنَهَّدُ؟  
وَإِذَا رَاعَكَ الْحَيْبُ بِحَجْرٍ  
وَدَعَتَكَ الدِّكْرَى أَلَا تَتَوَجَّدُ؟  
أَدْمُوعِي خَلَّ وَدَمْعُكَ شَهْدُ  
وَبِتْسَامِي السَّرَابُ لَا رَيِّ فِيهِ  
أَلَكِ الْقَصْرُ دُونَهُ الْحَرَسُ الشَّا  
كِي وَمِنْ حَوْلِهِ الْجِدَارُ الْمَشِيدُ؟  
أَلَكِ الرَّوْضَةُ الْجَمِيلَةُ فِيهَا  
وَبِتْسَامَاتُكَ اللَّالِي الْحُرْدُ؟  
الماء والطير والأزهار والنَّدُ؟

إننا نلاحظ تكاثف الاستفهامات وتلاحقها في الشاهدين وهذا ما يدل على اهتمام المهاجر ووعيه لدلالة الاستفهام وقدرته على حمل ما يرغب فيه الشاعر، من أنه وسيلة محاجة ومحاوراة وإثارة تخلق نوع من مشاركة القارئ وانفعاله بموضوع النص.

٢. استنهاض الهمم: كثرت استفهامات المهجريين في قضاياهم القومية وتنوعت، وقد ذهب أكثرها إلى استنهاض همم العرب وتحريضهم على الثورة على المستعمر عن طريق تساؤلات تخلق نوعا من المقارنة بينهم وبين أجدادهم الذين سادوا العالم، أو بينهم وبين غيرهم من الأمم التي تحررت وصنعت لنفسها مكانة متقدمة، فهذا الشاعر أبو الفضل الواليد يتوجه بتساؤلاته إلى أبناء أمته حاثا لهم ومحرضا على النهوض باقتداء شيم الأجداد، والرجوع إلى العز القديم:

بَيِّ أُمَّ هَلْ مِنْ نُهْوِضٍ لَنَا؟  
وَهَلْ مِنْ هَيَامٍ يَتَلَكِ الثِّيمِ؟

<sup>٢٠</sup> الشاعر القروي، ديوان القروي، ج ١، ص ٣٨٠

<sup>٢١</sup> أبو ماضي، الجداول، ص ٣٩

وهَلْ مِنْ رُجُوعٍ إِلَى عِزِّنَا  
لَقَدْ فَقَدَ الْعَرَبُ أَخْلَاقَهُمْ  
فَمِنْهُمْ عُرَاةٌ وَمِنْهُمْ فُضَاةٌ  
وعلى الوتر نفسه ينشد زكي فنصل:

أَنْتَرَضَى بِالْهَوَانِ وَنَحْنُ قَوْمٌ  
أَيُّرْهُمْنَا الْعَرِيبُ وَيَزِدُّرِينَا  
مَعَاذَ اللَّهِ إِنَّ هُجُوعَ قَوْمِي  
مَلَأْنَا صَفْحَةَ التَّارِيخِ فَخْرًا؟  
وَيَجْعَلُ سُهْلَنَا بِالْحَسْفِ وَعَرَا؟  
وَأِنَّ سَرَ الْعِدَا - لَنْ يَسْتَمِيرَا<sup>(٢٢)</sup>

٣. **التَّائِبُ وَاللُّومُ:** ومن معاني الاستفهام التي استخدموها التائب واللوم لأبناء وطنهم وتخاذلهم عن نصرة أوطانهم والدفاع عن قضاياهم، فهذا الشاعر القروي تأخذه النخوة القومية، والحيوية العربية، فيتوجّه إلى أبناء وطنه المتقاعسين من اللبنانيين مؤكداً لهم عن طريق الاستفهام أهوية التراث العربي كوسيلة ربط بين أبناء العروبة، يقول:

أَوَلَيْسَ فِي لُبْنَانَ عِرْقٌ نَابِضٌ؟  
أَيِّنَ التَّرَاثِ ثَرَاثُ الْحِمَى؟  
لَا تُنْكِرُوهَا فَالِدُمُ الْعَرَبِيُّ قَدْ  
أَوَلَيْسَ فِي لُبْنَانَ مِنْ مُتَقَانٍ؟  
أَيِّنَ الْبَقِيَّةِ مِنْ بَنِي غَسَّانٍ؟  
جَلَّتْ أَصَالَتُهُ عَنِ النُّكْرَانِ<sup>(٢٣)</sup>

٤. **التَّحَسُّرُ وَالْأَلَمُ:** من معاني الاستفهام المستخدمة في الشعر المهجري إيداء التحسر والألم على ما كان يصيب بلادهم من أعمال وحشيّة يقوم بها الاستعمار البغيض مما كان يصيب المهاجر بالحرسة والألم التفتّج لما آلت إليه بلاده وما أصاب إخوانه، فهذا الشاعر إلياس فنصل ينشد على أثر ضرب الفرنسيين لدمشق، وتحويلها إلى كتلة من اللهب قائلاً في حسرة ومرارة:

أَجَلِقُ... مَا دَهَاكَ مِنَ الرَّزَايَا  
وَمَا بَالُ اللَّطَى مَلَأَ الشَّعَابَا؟  
وَمَا بَالُ الْمَنَازِلِ هَاوِيَا  
وَمَا بَالُ الطَّلُوسِ غَدَتِ خَرَابَا؟  
كَفَيَّيَا وَمَرَقَنَ الْحَجَابَا؟  
لَمَّا بَرَزَتْ حَرَائِرُ مِنْ حُدُورِ  
لَمَّا الْأَبْطَالِ رَاكِضَةَ حِيَارَى  
تَدُوسُ النَّارَ لَا تَحْشَى التَّهَابَا؟

<sup>٢٢</sup> عزيزة مريدن، القومية والإنسانية في شعر المهجر الجنوبي، الدار القومية للنشر، القاهرة، ١٩٦٥م، ص ٢٢٩.

<sup>٢٣</sup> زكي فنصل، السهام، ط ٣، بونيس أيرس، الأرجنتين، ١٩٣٥م، ص ٤١.

<sup>٢٤</sup> رشيد الخوري، ديوان القروي، ج ١، ص ٤٢٢.

من خصائص الأُسلوبِ في شعرِ المهاجرِ العَرَبِيَّةِ • 592

أَغِيظُ مِنْكَ يَا فِيحَاءَ هَذَا      وَوَقَدَ الْعَيْظُ فَدَ يَتَفِي الصَّوَابَا؟<sup>(٢٥)</sup>

إنها استفهامات تعكس لنا بشاعة هذه الحواث، يلفتنا إليها الشاعر بأسلوبه هذا، ويجعلنا عن طريق

هذه التساؤلات نشاركه في تصوّر بشاعة تلك النكبة، ومن هذا الاستفهام التحسّري قول القروي في

قصيدته "تحية الأندلس"<sup>(٢٦)</sup>

خَيْرِينَا كَيْفَ نُفْرِكَ السَّلَامَا؟

أَمِنَ الْمِيمَاسِ حَيْثُ الْعُلْجِ رَافِع؟

رَابِئَةً حَمْرَاءَ تَحْمِيهَا الْمَدَافِع؟

أَمِ مِنَ الشَّامِ وَطَرْفِ الشَّامِ دَامِع؟

أَمِ مِنَ الْأُرْزِ وَلَيْثِ الْأُرْزِ خَاضِع؟

أَمِ مِنَ الْأُرْدُنِ وَالْأُرْدُنِ ضَارِع؟

خَاشِعِ الرَّأْسِ ذَلِيلَا يَتْرَامِي

أَمِنَ الْعِبْدَاتِ تَرْضِينِ السَّلَامَا؟

إن هذه الاستفهامات المتتالية والمتكاثفة التي تحمل حسرة الشاعر وتألّمه تنقل لنا تلك الحالة

المزرية التي وصلت إليها الأمة العربية، إن الشاعر باستفهاماته تلك أوجز لنا تلك السيطرة الاستعمارية

<sup>٢٥</sup> إلياس فنصل، على مديح الوطنية، بيونس أيرس، الأرجنتين، ١٩٣١م، ص ٤٤.

<sup>٢٦</sup> رشيد الخوري، ديوان القروي، ج ١، ص ٤١٣.



على الأقطار العربية وإخضاعها التام لأبناء هذه البلاد وسلبها لهم من كل إرادة وقدرة في الدفاع عن تراثهم وحقوقهم.

٥. الشكوى والأنين: كما وجد المهجري في أسلوب الاستفهام وسيلة للتنفيس عما يعانیه من ألم وحزن وهم، فهذا نسيب عريضة يبعث صرخاته المدوية بالألم والشيخ المعول بالأسى، والنغم الهادر بالشكوى والأنين في استفهامات مكثفة تنقل لنا ما كان يعتصر الشاعر من ألم وأسى وما كان يسيطر عليه من تشاؤم وكآبة:

أَوَاهُ، أَلَمْ يُكْتَبْ لِهَذَا الْقَلَمِ  
يا قلمي الشارب خمر الشجا  
إلا بأن يشكو الأسى والألم؟  
والمُسْمِعِ الطَّرْسِ صَرِيرَ  
أَيُّ جَمَى الْغُرْبَانِ تُقِفْتِ أُمُّ  
بَيْنَ حَوَافِيهَا أَلْفَتِ الْأَلَمُ؟  
أُمُّ كُنْتُ عَوْدًا عِنْدَ مُسْتَنْقِعِ  
فِي نَبْتَةٍ تَمْتَصُّ  
أُمُّ عِشْتُ فِي ظِلِّ الْعَابِ لَمْ  
تُشْرِقْ عَلَيْهِ شَمْسٌ مُنْذُ الْقَدَمِ؟<sup>(٢٧)</sup>

٦. الشك والحيرة: ومن معاني الاستفهام المنتشرة في الشعر المهجري الشك والحيرة في بعض حقائق الوجود التي أخذت عندهم منحا تأمليا فلسفيا ومن هذا النوع تلك الاستفهامات التي قامت عليها قصيدة "الطلاسم" (٢٨) لأبي ماضي والتي يطلق عليها مصطفى هدارة "رحلة كشفية في عالم الحقيقة" (٢٩) ومنها قوله:

جِئْتُ لَا أَعْلَمُ مِنْ أَيْنَ، وَلَكِنِّي أَتَيْتُ

وَلَقَدْ أَبْصَرْتُ قَدَامِي طَرِيقًا فَمَشَيْتُ

وَسَأَبَقَى مَا شِئْنَا إِنْ شِئْتُ أُمُّ أَتَيْتُ

كَيْفَ جِئْتُ؟ كَيْفَ أَبْصَرْتُ طَرِيقِي؟

<sup>٢٧</sup> نسيب عريضة، الأرواح الخائفة، ص ٢٠١.

<sup>٢٨</sup> أبو ماضي، الجداول، ص ١٣٩.

<sup>٢٩</sup> مصطفى هدارة، التجديد في شعر المهجر، ط ١، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٧٧م، ص ١٤٥.

لَسْتُ أَذْرِي:

وَطَرِيقِي مَا طَرِيقِي، طَوِيلٌ أَمْ قَصِيرٌ؟

هَلْ أَنَا أَصْعَدُ أَمْ أَهْبِطُ فِيهِ أَمْ أُعَوِّزُ؟

أَأَنَا السَّائِرُ فِي الدَّرْبِ أَمْ الدَّرْبُ يَسِيرٌ؟

أَمْ كِلَانَا وَاقِفٌ وَالذَّهْرُ يَجْرِي؟

لَسْتُ أَذْرِي:

أَتُرَانِي قَبْلَمَا أَصْبَحْتُ إِنْسَانًا سَوِيًّا

أَتُرَانِي كُنْتُ مَحْوًا أَمْ تُرَانِي كُنْتُ شَيْئًا؟

أَلِهَذَا اللُّغْزُ حَلٌّ أَمْ سَيَبْقَى أَبَدِيًّا؟

لَسْتُ أَذْرِي؟ وَلِمَادَا لَسْتُ أَذْرِي؟

لَسْتُ أَذْرِي:

قَدْ سَأَلْتُ الْبَحْرَ يَوْمًا، هَلْ أَنَا يَا بَحْرُ مِنْكَ؟

هَلْ صَحِيحٌ مَا رَوَاهُ بَعْضُهُمْ عَنِّي وَعَنْكَ؟

أَمْ تُرَى مَا زَعَمُوا زُورًا وَبُهْتَانًا وَإِفْكًَا؟

لَسْتُ أَذْرِي:

وتستمرُّ القصيدة في طرح هذه التساؤلات الشاكّة في هذه الحقائق الوجودية المختلفة ولعلّ قضية الوجود الإنساني هذه أكثر القضايا إلحاحاً على فكرهم فكثرت تساؤلاتهم التي تحمل الشكّ والحيرة في هذه الحقيقة محاولين الوصول إلى الفهم الذي يروي ظمأهم المعرفي فلأبي ماضي تساؤلات أخرى في موضع آخر تحمل الشكّ والريب في بعض قضايا الوجود، يقول:

أفكّرُ كيفَ جئتُ وكيفَ أمضي  
على رغمي فأعينا بالجواب؟  
أتيثُ ولم أكن أدري محيبي  
وأذهبُ عَيرِ دارٍ بالإيابِ  
إذا كانَ المصيرُ إلى التلاشي  
فلما جئنا وكنا في حجاب؟  
وإن كانَ المصيرُ إلى الخلودِ  
فما معنى المنيّة والتّباب؟  
أُمورٌ لا يُحيطُ بِهنَّ فكّرُ  
ولو أمسى يُحيطُ بِكلِّ بابٍ<sup>(٣٠)</sup>

لقد كان المهجري توّافاً إلى المعرفة، غير أن المعرفة الإنسانية محدودة بحدود العقل الإنساني، فإذا ما فكر خارج هذه الحدود استعصت عليه المعرفة واستشكلت وصعب تحصيلها عندئذ يسقط صريح الشك الذي يقلقه ويذهب براحته، يقول فوزي المعلوف مستفهماً عن حقيقة الوجود الإنساني في أسلوب يغلب عليه الشك والحيرة والقلق:

كيفَ جئنا الدُّنيا؟ ومن أين  
وإلى أيِّ عالمٍ سوفَ نُفْضي؟  
هلَ حيناً قَبْلَ الوجودِ؟ وهل  
بَعْدَ الرّدى؟ وفي أيِّ أرضٍ؟  
هُوَ كُنْهُ الحَيَاةِ ما زالَ سِرّاً  
كُلُّ حُكْمٍ فِيهِ يؤولُ لِنَقْضٍ<sup>(٣١)</sup>

وفي الحديث عن حقيقة الموت يقدم لنا نسيب عريضة في قصيدته "أمم الغروب"<sup>(32)</sup> تكائفاً

استفهامياً يحمل دلالة الشك والرفض لتلك الحقيقة التي تؤدي بكل جمال وتشوه كل حسن:

<sup>٣٠</sup> حسن جاد، الأدب العربي في المهجر، ص ٢٦٥

<sup>٣١</sup> فوزي المعلوف، ديوان فوزي، دار الريحاني، بيروت، ١٩٥٧، ص ١٢١.

<sup>٣٢</sup> نسيب عريضة، الأرواح الحائرة، ص ١٦١.

وَمَا طَالَ فِيهَا الْمَقَامُ؟	أَمْضِي	الْحَيَاةُ	سُدَى
رَغَائِبَ نَفْسٍ طَمُوحٍ؟	أَمْضِي	وَلَمْ	تَنْلُ
وَتَنْدُكَ تِلْكَ الصُّرُوحُ؟	أَنْفُضِي	وَيَقْضِي	الْأَمَلُ
أَلَا رَحْمَةً أَوْ رَجَاءً؟	أَلَا	فُسْحَةً	فِي الْأَجْلِ؟
أَلَا عَفْوَ عِنْدَ الْقَضَاءِ؟	أَلَا	مُهَلَّةً	أَوْ بَدَلُ؟
لِنَبْلُغَ سُؤْلَ الشُّمُوسِ؟	أَجْتَاؤُ	هَذَا	التَّرَابِ

نلاحظ هنا اعتماد الشاعر على الهمزة في استفهاماته وذلك يعود لطبيعة الهمزة التي ترد لطلب

التصور ولطلب التصديق معاً<sup>(٣٣)</sup> وكذلك لاحتتمالها لدلالة الشك في الفعل أو في الاسم<sup>(٣٤)</sup> فالشاعر يقف

شاكاً في تلك الخطوط الفاصلة بين الحياة والموت وللشاعر قصيدة بعنوان "لماذا"<sup>(٣٥)</sup> هي في مجملها

تساؤلات عن قضايا مختلفة يقف الشاعر أمامها حائراً عاجزاً عن تقديم تعليل وتفسير مقبول، ليس هذا

فحسب بل إن استفهاماته تلك لتعبر عن عدم قبوله للتعليل الظاهري لهذه القضايا، ويقول الشاعر:

لِمَادَا نَحْسُ؟	وَلِمَادَا نُحِبُّ
لِمَادَا التَّنَاسُلُ	وَالنَّسْلُ نَدْرِي
لِمَادَا عَلَامٌ	يَمُوتُ وَتَبْقَى
لِمَادَا يُؤْتِ الْأَدِيبَ	الْعَنِي

هذا التكنيف الاستفهامي الذي يصل تكراره إلى عشر مرات داخل القصيدة بصيغة واحدة عن

قضايا عديدة وماهيات متنوعة يحمل دلالة واضحة على اهتمام المهاجر بالاستفهام كأداة فنية يستطيع

الشاعر إذا ما نجح في توظيفها أن تنقل صدق تجربة الشاعر وما يرغب في توصيله.

<sup>٣٣</sup> راجع: مغني اللبيب، ابن هشام الأنصاري، ج ١، ص ١١-١٥، وكذلك: بقية الإيضاح للقزويني، عبد المتعال الصعيدي، مكتبة الآداب، ١٩٩٩، ج ٢، ص ٣٠.

<sup>٣٤</sup> محمد عبد المطلب، البلاغة العربية، قراءة ثانية، ط ١، لوجمان، القاهرة، ١٩٩٧، ص ٢٨٧.

<sup>٣٥</sup> نسيب عريضة، الأرواح الحائرة، ص ٤.

إن شاعر المهجر جَوَّابٌ مستكشَّفٌ لا في عالم الأرض ذلك العالم الحَيِّيّ المحدود، بل تأملات فكره وسبحات خياله خرجت به إلى محاولة البحث والوصول عن سر الوجود وخالقه تلك الحقيقة المطلقة التي أعيت وأجهدت كل من خاض لججها فيقف أمامها متشوقاً لهفانا حائراً حزناناً عن كيفية السير والوصول، وصفة الطريق وسمات الرفيق وكيفية التصفية النفسية والبدنية والروحية وعلامات الوصول وتعد قصيدة "على طريق إرام" (٣٦) لنسيب عريضة أجل القصائد المهجرية في هذا الباب؛ لأن الشاعر سلك فيها طريق الصوفي المرید الذي اختار طريق نجاته واختار زاده ورفقاءه، ويقدم نسيب خلال قصيدته مجموعة من الاستفهامات المتتابعة في بحثه عن الحقيقة المطلقة، ومنها قوله:

هَلْ تُرَى تَبْلُغُ الْمَكَانَا؟      هَلْ تُرَى حُلْمَنَا عَيَانَا؟  
هَلْ تُرَى يَنْتَهِي مَدَانَا؟      قَبْلَ أَنْ تَنْتَهِيَ قُـوَانَا؟

إن هذه التساؤلات لا يبغى لها الشاعر جواباً ولا فهماً وإنما يوظفها الشاعر لتنتقل لنا تلك الحيرة الشديدة والقلق الذي استبد بالشاعر في رحلته الكشفية تلك، وهذا خروج بالاستفهام من معناه اللغوي إلى معنى بلاغي فني يرتبط أشد الارتباط بالسياق النفسي والشعوري وقرائن الأحوال.

وقد اجتهد غير شاعر من شعراء المهجر للوصول إلى هذه الحقيقة المطلقة وقد كان منهم جبران الذي رمز إليها "بالبلاد المحجوبة" وقد استخدم الأسلوب الاستفهامي ليميز هذه البلاد ويجعلها مختلفة عن جميع البلدان ويقول:

يَا بِلَادًا حُجِبَتْ مُنْذُ الْأَزَلِ      كَيْفَ نَرْجُوكِ وَمِنْ أَيْنَ السَّبِيلِ؟  
أَيُّ قَفْرِ دُوَّهَا، أَيُّ جَبَلِ      سُورُهَا الْعَالِي، وَمِنْ مِمَّا الدَّلِيلِ؟  
أَسْرَابُ أَنْتِ؟ أَمْ أَنْتِ الْأَمَلُ      فِي نُفُوسٍ تَتَمَتَّى الْمَسْتَجِيلِ؟  
أَمَنَّا يَتَهَادَى فِي الْقُلُوبِ      فَإِذَا مَا اسْتَيْقَظَتْ وَلَّى الْمَنَامِ؟

أَمْ عُيُومٌ طُفْنَ فِي شَتْسِ العُرُوبِ      قَبْلَ أَنْ يَعْرِفَنَّ فِي بَحْرِ الظَّلَامِ<sup>(٣٧)</sup>

وكما حاول المهجري استكشاف العالم الغيبي الخارجي، كذلك حاول اكتشاف العالم الداخلي لنفسه، وقد كان أكثر ما حاول المهجري معرفته واستكشاف كنهه والوقوف على أسراره من عالمه الداخلي هي "النفس" ومن ثم رأينا كثرة قصائدهم التي تتحدث عن حقيقة النفس وطبيعتها ومالها، ومن ثم ترددت في أشعارهم التساؤلات التي توضح حيرتهم ورغبتهم في التعرف على حقيقة النفس، وتعد قصيدة "يا نفس"<sup>(٣٨)</sup> لنسب عريضة أشهر قصائدهم في ذلك يقول نسب مسائلا نفسه:

يا نفس مالك والأين؟      تتألمين وتؤلمين  
عدبت قلبي بالحين      وكتمتيه ما تقصدين  
يا نفس مالك في اضطراب      كقريسة بين الذئاب؟  
هلا رجعت إلى الصواب      وبذلت ريبك باليقين!  
أحمامة بين الرياح      قد ساقها القدر المتاح؟  
فابتل بالمطر الجناح      يا نفس، مالك ترجفين

نلاحظ استخدام الشاعر لأداة الاستفهام "ما" في سؤاله عن حقيقة النفس، وهو استخدام موفق يدل على فهم الشاعر للغته ووعيه بوظيفة مفرداتها، فأداة الاستفهام "ما" يسأل بها عن الجنس الذي يعني الحقيقة الكلية فيشمل جميع أقسام ما يقال في جواب "ما هو؟" من النوع والجنس والحقيقة الإجمالية والتفصيلية<sup>(٣٩)</sup>، و"ما" يزدوج إنتاجها، حيث تكون مهمتها طلب شرح الدال الذي يتسلط عليه، أي شرح

<sup>٣٧</sup> جبران خليل جبران، البدايع والطرائف، دار الفرجاني، القاهرة، ١٩٨٤م ص ٢٠٧ - ٢٠٨.

<sup>٣٨</sup> نسب عريضة، الأرواح الحائرة، ص ٨٧.

<sup>٣٩</sup> عبد المتعال الصعدي، بغية الإيضاح للقرظوني، ج ٢، ص ٣٣.

مدلول أو كشف حقيقة هذا الدال الذي تسلط عليه، على معنى أن قولنا: ما الدنيا؟ يرتد في العمق إلى ما حقيقة الإنسان؟ وما حقيقة الدنيا؟<sup>(٤٠)</sup>.

بهذا نرى أن الاستفهام لعب دوراً هاماً في بنية القصيدة المهجرية، وقد تعددت أغراضه ووظائفه كما نجح الشاعر المهجري أن يخرج به من المعنى اللغوي المعجمي إلى المعنى البلاغي الفني الذي يرتبط أشد الارتباط بالسياق النفسي والشعوري وقرائن الأحوال.

### ٣،٢. النداء:

النداء هو طلب الإقبال بحرف نائب مناب أدعو ونحوه، والنداء مرادف للفقْد، وقد كثر النداء في الشعر المهجري، بشكل بارز وقد زاد من كثرته اقترانه بالاستفهام والأمر في جل صورته كما أن المهاجر رغب في محاوراة كل عناصر الكون فهو يميل إلى أن تشاركه عناصر الكون في كل ما يحس ويشعر، ولذلك نقول بلا مبالغة إن شاعر المهجر لم يترك شيئاً من عالمه الداخلي والخارجي إلا وتوجه إليه منادياً، فقد وجه المهاجر النداء لكل ما يحتمل أن يسمع أو لا يسمع يدرك أو لا يدرك من مظاهر وكائنات وجمادات وأحوال مثل الأخوة - والأبناء - والأمهات والصحاب والقوم والأمة والحكام والثورات والأبطال والعاهرة والليل والبحر والنجوم والرياح والنوم واليأس والهم والكأس والخمر والنديم والطيف والحبيب والرفيق والذكرى والفكرة والشمس والأفذاذ والشعراء والأنبياء والمصلحين والحجر والصفدع والعيير والفراشة والبلبل والحديقة والغابة... الخ.

إضافة إلى نداءاتهم لقوى الإنسان المختلفة، القلب، والعقل، والنفس، والروح التي احتلت مكانة كبيرة في نداءاتهم وخاصة "النفس" وقد نتج من اقتران النداء بالاستفهام والأمر أن جاء في أغلب حالاته تمهيداً لهما أو استفتاحاً، بهذا لا يؤدي أغلب النداء إلا تلك المهمة التقليدية الشائعة في الشعر القديم أو

<sup>٤٠</sup> محمد عبد المطلب، البلاغة العربية قراءة ثالثة، ص ٢٩٠ - ٢٩١.

من خصائص الأسلوب في شعر المهاجر العربي • 600

المحافظ وهي "استهلال القصائد أو المساهمة في بنية القصيدة الداخلية بفصل موضع عن آخر" (٤١) ولا يمكن - على الجانب الآخر - إهمال التوظيف الأدبي للنداء في حدود قليلة من مجمل محالاته وكان في توظيفه كالتالي:

١. التحسُّر: ينادي الشاعر زكي قنصل فلسطين متحسراً لما ألمَّ بها، ولما شاهده من التواني

والتخاذل من الملوك والرؤساء الذي أدى إلى ضياعها وفقدتها:

يَا فِلِسْطِينُ مَا يَمَسُّنَا وَلَكِنْ  
ضَاعَ إِيمَانُنَا بِمَنْ ضَيَّعُوكِ  
يَا صُغُورَ الْكَلَامِ لَا تُشْهَرُ  
الْحَرْبُ عَلَيَّ بِالْكَلامِ الْمَلُوكِ  
يَشْهَدُ اللَّهُ مَا ضَعَفْتُمْ وَلَكِنْ  
أَعَوَزْتُمْ عَقِيدَةَ الْيَرْمُوكِ (٤٢)

وينادي أبو الفضل الوليد إخوانه متحسراً على نسيانهم هويتهم وتماعبهم والانسلاخ من

جلودهم:

يَا إِخْوَتِي هَلْ نَسَيْتُمْ أَنَّكُمْ عَرَبٌ  
مَتَى رَأَيْتُمْ مِنَ الْأَعْرَابِ إِغْرَابَا  
مَا لِلتَّوَارِيخِ لَا تُذَكِّي حَمِيَّتِكُمْ  
وَقَدْ عَدَا الدُّلُ فِي ضَرَائِكُمْ دَابَا  
عُودُوا إِلَيْهَا تُعِيدُوا كُلَّ مَفْخَرَةٍ  
فَفِي الرُّسُومِ يَقِينٌ لِلَّذِي ارْتَابَا (٤٣)

ومنها قول القروي:

أَبْنِي الْعِرَاقِ وَمِصْرَ إِنَّا أُمَّةٌ  
فَعَدَتْ بِهَا الْأَيَّامُ أَسْوَأَ مَفْعَدِ  
إِنْ فَرَّقَتِ الْأَدْيَانَ جَمِوعَنَا  
فَلَيْسَانُنَا الْعَرَبِيُّ حَيْرٌ مُوَجِّدِ (٤٤)

٢. التعظيم: ومنها نداءاتهم المتعددة لرسول الله صلى الله عليه وسلم، يقول القروي في قصيدته

"عيد البرية":

<sup>٤١</sup> محمد المهدي الطرابلسي، خصائص الأسلوب في الشوقيات، ص ٣٧٠.

<sup>٤٢</sup> عزيزة مريدن، القومية والإنسانية، ص ٣٢٩.

<sup>٤٣</sup> ديوان أبي الفضل الوليد، ص ٨٢.

<sup>٤٤</sup> ديوان القروي، ج ٢، ص ١٤٩.



صَارَتْ بِلَادُكَ مِيدَانًا لِكُلِّ قَوِي  
لَا يَنْهَضُ الشَّرْقَ إِلَّا حُبْنَا

يَا فَاتِحَ الْأَرْضِ مِيدَانًا لِقُوَّتِهِ  
يَا قَوْمَ هَذَا مَسِيحِي يُدَكِّرْكُمْ

ويقول الشاعر رياض المعلوف:

حَيْرٌ مَنْ يُصْطَفَى، وَيُرْجَى،  
لِجَمِيعِ الْأَعْرَابِ، وَاللَّهُ يَشْهَدُ  
لِنَبِيِّ هُوَ النَّبِيُّ مُحَمَّدٌ<sup>(٤٦)</sup>

يَا رَسُولَ الْأَنْبَاءِ أَنْتَ وَعِيسَى  
عِيدُكَ الْيَوْمَ غِبْطَةٌ وَابْتِهَاجٌ  
وَكَفَى الْعَرَبَ فَخْرُهُمْ بِابْتِسَابِ

ويقول الشاعر ميشيل مغربي في قصيدته "يوم المولد النبوي"<sup>(٤٧)</sup>:

بَحْرِ دِينَ يَضُمُّ الدَّهْرُ سَرْمَدَهُ  
وَلَا رَوَاهَا جَمَالٌ، أَنْتَ مَوْرِدُهُ

يَا مَنْ طَلَعْتَ عَلَى الْفُضْحَى  
الضَّادُ لَوْلَاكَ مَا كَانَتْ مُحَلَّدَةً

يقول إلياس فرحات:

رَجَّحْنَا التَّضْلِيلُ فِي أَعْمَقِ هُوِهِ<sup>(٤٨)</sup>

يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّا أُمَّةٌ

ومن ذلك نداء الشاعر نصر سمعان لفلسطين قائلاً:

وَكَسَاكَ الْخُلُودُ أَسَى بُرُودِهِ  
لَا تَمَلُّ الْحَيَاةُ مِنْ تَرْدِيدِهِ  
عَيْنِ صُهَيْبُونَ أُخْتِ عَيْنِ

يَا فِلِسْطِينَ قَدَسْتِكَ  
أَنْتِ فِي مَعْرِفِ الْحَيَاةِ  
أَنْتِ مِنْ قَمَّةِ الْعُلَا فِي مَكَانِ

وينادي نسيب الشاعر قائلاً:

لِصُعَاةٍ يَرُونَ فِيكَ الْكَرَامَةَ<sup>(٥٠)</sup>

أَيُّهَا الشَّاعِرُ الْإِلَهِيُّ أَنْشِدْ

<sup>٤٥</sup> ديوان القروي، ج ١، ص ٤٠٠.

<sup>٤٦</sup> رياض المعلوف، خيالات (ديوان شعر)، سان باولو، البرازيل، ١٩٤٥م، ص ٣١.

<sup>٤٧</sup> عزيزة مريدن، القومية والإنسانية، ص ٣٩٦، من قصيدة أرسلها الشاعر للباحثة ١٩٦٣/٩/٤.

<sup>٤٨</sup> إلياس فرحات، الصيف، سان باولو، ١٩٥٤م، ص ٨٠.

<sup>٤٩</sup> جورج صيدح، أدبنا وادبائنا في المهاجر الأمريكية، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٦٤م، ص ١٣٦.

٣. الاستهلال المصاحب للتجريد<sup>٥١</sup> ومنه قول جبران:

يَا نَفْسُ لَوْلَا مَطْمَعِي بِالْخُلْدِ مَا كُنْتُ أَعْي  
لَحْنَا تُغَيِّبِ الدُّهُورُ

يَا نَفْسُ إِنَّ قَالَ الْجُهُولُ الرُّوحَ كَالجِسْمِ  
فُولِي لَهُ إِنَّ تَمْضِي وَلَكِنَّ  
تَبْقَى وَذَا كُنْهُ

الخُلُودُ<sup>(٥٢)</sup>

وقد كثرت هذه النداءات عند نسيب عريضة بشكل واضح، وهذا يدل على انشغال الشاعر بعالمه

الداخلي وانكفائه عليه والتزامه له، ومنها قوله:

لَا حَتَّ فُصُورُ الْخَيَالِ تَعْلَمُونَ الْعَمَامَ  
يَا أُحْتِ رُوحِي تَعَالِي أَطَلَّتْ فِيهَا الْمَقَامَ  
يَا أُحْتِ رُوحِي اسْمَعِينِي مِنْ أَوْجِ تِلْكَ السَّمَاءِ  
.. يَا أُحْتِ رُوحِي تَعَالِي قَدْ أَضَجَّرْتَنِي الْيَتَامَ  
.. يَا أُحْتِ رُوحِي تَعَالِي قَالَتَّاسُ صَرَعَى نِيَامَ  
.. يَا أُحْتِ رُوحِي الْحَزِينَةَ إِلَى مَيِّ ذَا الصُّدُودِ<sup>(٥٣)</sup>  
يَا نَفْسُ مَا لِكِ وَالْأَيْنِ تَتَأَلَّمِينَ وَتُؤَلِّمِينَ<sup>(٥٤)</sup>

<sup>٥٠</sup> نسيب عريضة، الأرواح الحائرة، ص ٤١

<sup>٥١</sup> التجريد المقصود به هنا - ان يتزع الإنسان من نفسه شخصاً "بخطبه". راجع: معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب، مجدي وهبة، كامل المهندس (التجريد) ص ٨٨.

<sup>٥٢</sup> جبران خليل جبران، البدائع والطرائف، ص ٢٨٣

<sup>٥٣</sup> نسيب عريضة، الأرواح الحائرة، ص ٧٦ : ٧٧.

<sup>٥٤</sup> السابق، ص ٨٧.

#### ٤. النصح والإرشاد: كثرت نداءات النصح والإرشاد في الجانب القومي من شعر المهاجر - فقد

نصحوا إخوانهم وأبناء أمتهم وحكامهم إلى ضرورة الوحدة والتماسك، ونبذ العصبية، ودواعي  
الفرقة يقول إلياس قنصل في قصيدته "أيها العرب" (٥٥):

أَيُّهَا الْعَرَبُ وَحَدُوا رَغَبَاتٍ  
كثُرَتْ وَانْحَجُوا السَّبِيلَ الرَّكِينَا  
وَارْفَعُوا لِلجِهَادِ بُرْجاً مَنِيفاً  
وَضَعُوا لِلبِنَاءِ أُسُساً مَتِينَا  
إِنَّ يَوْمًا يُلْمَلَمُ الشَّمْلُ فِيهِ  
هُوَ يَوْمٌ يَرُوعُ الْفَاشِلِينَا  
أَيُّهَا الْعَرَبُ لَيْسَ لِلْمَجْدِ هَذَا  
النَّوْمُ حَتَّى تَعْمِضُونَ الْعَيْونَا

ويقول الشاعر الدكتور جورج صوايا:

يَا أُمَّتِي جَاهِرِي بِالْحَقِّ لَا تَحْجِمِي  
وَنَازِعِي الْخَلْقَ بُغْيَا مَجْدِكِ الْمَهْرِمِ  
هُيَّيْ إِلَى الدَّوْدِ عَنْ حَقِّ لَكَ  
وَقَابِلِي ظُلْمَهُم بِالظُّلْمِ وَانْتَقِمِ  
يَا أَيُّهَا الشَّعْبُ دَافِعْ عَنْ كَيَانِكَ  
بِحُبِّ، وَدُدْ بِالْقَنَا عَنْ مَجْدِ دَا

ويقول جورج صيدح في قصيدته "جلوة الحرية" (٥٧):

يَا حُدَاةَ لِهَوْدَجِ النَّصْرِ ضَجُّوا  
بِدُعَاةٍ لِلوَحْدَةِ الْعَرَبِيَّةِ  
وَحَدَارِ يَا حَامِلِيهِ فَأَنْتُمْ  
تَحْمِلُونَ الْكِرَامَةَ الْقَوْمِيَّةِ  
أَوْفِقُوهُ أَمَامَ قَبْرِ (صَلاحِ)  
أَسْمَعُوهُ الْمَدَائِحَ النَّبَوِيَّةِ  
ويقول منادياً ولاة الأمور:

يَا وُلاةَ الْأُمُورِ سَمِعَا لِشِكْوَانَا  
وَسَعِيًّا إِنَّ الْمَهْمَ الْمُقَدَّمَ  
أَوْثِقُوا عُرْوَةَ الْعُرْوَةِ فِيْنَا  
ذَهَبَتْ رِيحَ أُمَّةٍ تَتَقَسَّمُ  
عَلَّلْنَا بِوَحْدَةِ الرُّوحِ تَأْتِي  
بَعْدَهَا وَحْدَةُ التَّحْوَمِ فَتَسْلَمُ (٥٨)

<sup>٥٥</sup> زكي قنصل، السهام، ص ٢٧.

<sup>٥٦</sup> عزيزة مريدن، القومية والإنسانية في شعر المهجر الجنوبي، ص ٢٦٧، ٢٦٨.

<sup>٥٧</sup> جورج صيدح، حكايات مغترب، دار مجلة شعر، بيروت، ط ١، ١٩٦٠م، ص ٣٢٩.

<sup>٥٨</sup> السابق، ص ٣٥٥.

وينادي الشاعر أبو الفضل الوليد المسلمين قائلاً:

ألا بني الإسلام كُونُوا عُصَابَةً  
فَلا قُوَّةَ إِلَّا بِالْحُسْبِ وَالْفَلَةِ  
لَكُمْ دَوْلَةٌ فِي الشَّرْقِ عَاصِمَةٌ هَا  
دِمَشْقُ الَّتِي عَزَّتْ بِمُلْكِ أُمَيَّةِ  
وَعَاصِمَةُ الْأُحْرَى مَدِينَةُ جَوْهَرٍ  
لِتَجْمَعَ إِفْرِيقِيَّةَ الْمُسْلِمِيَّةِ<sup>(٥٩)</sup>

وينادي توفيق ضعون في قصيدته "دفن الأحقاد"<sup>(٦٠)</sup> اللبنانيين من كل الطوائف والأحزاب بدفن

الأحقاد ويدعوهم إلى التآلف في ظل العروبة:

يَا أَيُّهَا السُّيِّيُّ، وَالتَّيْبَعِيُّ  
وَالدِّرَزِيُّ، وَالرُّومِيُّ، وَالمَوَارِنِيُّ  
يَا ابْنَ الحِمِيِّ، مِنْ أَيِّ طَائِفَةٍ،  
أَفْصَى مَكَانٍ فِي الدُّنَا وَزَمَانٍ  
إِنْ جَاءَ يَسْأَلُكَ المَثِيرُ بِكَ الهَوَى  
فَادْكُرْ حِمَاكَ، وَقُلْ أَنَا لُبْنَانِي  
فَاجْعَلْ شِعَارَكَ حُبَّ لُبْنَانَ، وَحُدَّ  
مِنْ أَرْزِهِ حِرْزاً لَدَى الحَدَثَانِ  
وَاقْرَأْ عُرُوبَتَهُ بِحُبِّ وُلَاتِهِ  
فَكِلَاهُمَا بِالوِدِّ مُتَّصِلَانِ

ومن نداءاتهم لقوى الإنسان من عقل وقلب وجسد وروح ونفس، وقد استأثرت النفس

بالجانب الأكبر منه، وينادي نفسه قائلاً:

يَا نَفْسُ رَفِقاً وَمَهْلاً  
فَأَنْتِ طَغَيْتِ وَرَحَلِي  
طَرَحْتِ كُلَّ رِحَالِي  
فِيهِمَا الْأَمَانِي تَبْوَرُ  
تَعَلَّلِي بِسُكُوتِ  
فَفِي الدَّرَا نَسْتَنْبِرُ<sup>(٦١)</sup>

ويناديها في قصيدته "يا نفس"<sup>(٦٢)</sup>:

يَا نَفْسُ صَبْرًا عَلَى البَلَايَا  
فَكُلُّ شَيْءٍ إِلَى زَوَالِ

<sup>٥٩</sup> ديوان أبي الفضل الوليد، ص ٣٦٦.

<sup>٦٠</sup> عزيزة مريدن، القومية والإنسانية، في شعر المهجر الجنوبي، ص ٢٩٧.

<sup>٦١</sup> السابق، ص ١٩٥.

<sup>٦٢</sup> السابق، ص ٨٧.

ونحو ذلك قول نعمة الحاج:

يَا نَفْسُ مَهْمَا رَمَتْكَ النَّائِبَاتُ فَلَا  
تَلْبَسِي الصَّبْرَ وَالْإِبَاءَ رِذَاءً  
تُرْوَعِي أَوْ تُبَالِي عِنْدَ بُلُوكِ  
إِيَّاكَ أَنْ تَشْتَكِي لِلنَّاسِ إِيَّاكَ<sup>(٦٣)</sup>

٥. المحاسبة والتعنيف: ومنها قول فرحات معنفاً لشاعريته وغيره من أئمة الشعراء الذين قصروا

وتوانوا عن تمجيد "يوسف العظمة" بطل ميسلون يقول:

شَاعِرَ الْأَحْزَارِ قَصَّرْتُ وَكَمْ  
لَمْ تَصِفْ حُرّاً شَهِيداً سَبَقَهُ  
فَصَّرْتُ فِي شِعْرِهَا عَنكَ الْأَنْمَةَ  
يَا لَقَوْمِي أَنْصِفُوا شَاعِرَكُمْ  
شَادَ مَجْدًا بِدَمِ الْأَبْطَالِ دَمُهُ  
أَيُّ نَسْرِ يَسْتَطِيعُ الْحَوْمُ نَمَةً<sup>(٦٤)</sup>

وينادي الشاعر زكي فنصل مروجي الأباطيل والخرافات من أبناء الغرب والذين يدعون حرصهم

على السلام ونشره، قائلاً:

يَا حَافِينَ عَلَى السَّلَامِ أَلَا تَحْجَلُوا  
بَيْتَ الصَّلَاةِ جَعَلْتُمُوهُ مَعَارَةً  
دَعَوَى السَّلَامِ حُرَافَةً وَفُضُولُ  
يَا شَائِدِينَ عَلَى الرِّزِيلَةِ دَوْلَةً  
قَدْ طَابَ فِيهَا لِلصُّوَصِ مَقِيلُ  
لِلْبَاطِلِ يَوْمَ صَاحِكِ وَيُرُولُ<sup>(٦٥)</sup>

ويناجي الشاعر القروي بلفورا بما جناه في فلسطين، قائلاً:

يَا مَصْدَرَ الكَذِبِ الَّذِي مَا بَعْدَهُ  
تَجْنِي عَلَى وَطَنِ الْمَسِيحِ مُدْمِرًا  
كَذِبٌ، تَعَالَى الْحَقُّ عَمَّا تَنْشُرُ  
يَا رَبَّةَ الدَّامَاءِ مَهْمَا تُكْتَرِي  
وَتَذِيعُ أَنْكَ فِي الْبِلَادِ مُعَمِّرُ  
عَدَدَ السِّنِينَ فَعِنْدَ رَبِّكَ أَكْثَرُ<sup>(٦٦)</sup>

ويتوعد فرحات اليهود قائلاً:

<sup>٦٣</sup> نعمة الحاج، ديوان نعمة الحاج، المطبعة التجارية السورية الأمريكية، نيويورك، د ت، ج ١، ص ١٤.

<sup>٦٤</sup> إلياس فرحات، الصيف، ص ٨٧.

<sup>٦٥</sup> عزيزة مريدن، القومية والإنسانية في شعر المهجر الجنوبي، ص ٣١٠.

<sup>٦٦</sup> ديوان القروي، ج، ص ٤٣٦.

وَعْدِ سَخِيفِ بِنَاءِ شَامِحِ الثُّبَابِ  
كَمْ فِي الْوُعُودِ فِي الْأَمَالِ مِنْ

عَلَّمْتِكَ السُّيُوفُ مَا لَيْسَ تَعْلَمُ  
لَا تَطُولُ الْهَيْلَالُ أَنْيَابُ أَرْقَمِ<sup>(٦٨)</sup>

قَدْ غَدَوْتُ عَلَى الْوُجُودِ مَصَابَا  
كَانَ وَعْدًا مُنَافِقًا كَذَابًا<sup>(٦٩)</sup>

حَاذِرُوا غَضَبَةَ الْكَرِيمِ وَذَارُوا  
أَوَّلَ النَّارِ لَوْ عَقَلْتُمْ شَرَّارُ  
أَوْ يَبْتَلُّ بِالسَّرَابِ أَوَارِ؟<sup>(٧٠)</sup>

كَيْفَ تَعُدُّو إِذَا غَدَوْتَ عَلِيلاً  
تَتَوَقَّى قَبْلَ الرَّحِيلِ الرَّحِيلَا<sup>(٧١)</sup>

أَنْتُمْ لِلرَّذَى بِهَا سَائِرُونَ

يَا مَنْ طَعُوا وَتَمَادُوا عَاقِدِينَ عَلَيَّ  
سَتَعْلَمُونَ مِنِّي حَاقَ الْبَلَاءِ بِكُمْ  
وقريب من ذلك قول جورج صيدح:

شَعَبَ صُهَيْوْنَ إِنْ جَهَلْتَ عَلَيْنَا  
إِنَّ لِلْقُدْسِ زَايَةً لَيْسَ تُطْوَى  
وقول إلياس قنصل في ذات الموضوع:

يَا جُنَاةَ الشُّعُوبِ فِي كُلِّ عَصْرِ  
مَنْ يَكُنْ مِنْ رِجَالِكُمْ غَيْرُ جَانٍ  
ويقول زكي قنصل على وتر أخيه:

يَا رَعَاةَ الْيَهُودِ مِنْ كُلِّ لَوْنٍ  
لَا تُثْبِرُوا شَرَارَةَ الْحِقْدِ فِيهِ  
وَعُدُّ بُلْفُورِكُمْ سَرَابٌ عَقِيمٌ

وينادي أبو ماضي ذلك المتشائم كثير الشكوى والألم معنفاً له:

أَيُّهَذَا الشَّاكِي، وَمَا بِكَ دَاءٌ  
إِنَّ شَرَّ الْجُنَاةِ فِي الْأَرْضِ نَفْسٌ  
ومثله قول فوزي المعلوف:

أَيُّهَا السَّائِرُونَ فِي الْأَرْضِ كِبْرًا

<sup>٦٧</sup> إلياس فرحات، الحريف، سان باولو، ١٩٥٤م، ص ٨٨.

<sup>٦٨</sup> جورج صيدح، حكاية مغترب، ص ٢٥٣.

<sup>٦٩</sup> عزيزة مريدن، القومية والإنسانية، ص ٣١٧.

<sup>٧٠</sup> السابق، ص ٣١٨.

<sup>٧١</sup> زهير ميزز، أبو ماضي شاعر المهجر الأكبر، ص ٦٠٤.

حَقِّفُوا الْوَطْءَ فَالْتَّعَجَّلْ يُدْنِيكُمْ  
مِنَ الْقَبْرِ، آه، لَوْ تَعَلَّمُونَا<sup>(٧٢)</sup>  
ومنها محاسبتهم للنفس، وتعنيفها كقول نسيب:

يَا نَفْسُ إِنَّ حَمَّ الْقَضَاءِ  
وَعَلَى قَمِيصِكَ مِنْ دَمٍ  
وَرَجَعْتَ أَنْتِ إِلَى السَّمَاءِ  
قَلْبِي فَمَاذَا تَصْنَعِينَ؟<sup>(٧٣)</sup>

٦. المناجاة وطلب الرحمة: كثيراً ما يتوجه المهاجر إلى ربه داعياً له مناجياً إياه وطالباً منه الرحمة والعفو وتقديم العون والمساعدة. يقول أمين الريحاني مناجياً ربه في صلاة خاصة:

يَا ذَا الْجَلَالِ الْأَزَلِيِّ  
يَا ذَا التُّورِ الدَّائِمِ  
يَا ذَا الْقُوَّةِ غَيْرِ الْمُتَنَاهِيَةِ  
أَلْحِقْنِي بِشَيْءٍ مِنْ جَلَالِكَ  
امْدُدْني بِقَبْسٍ مِنْ نُورِكَ  
ابْعَثْ مِنْهَا قُوَايَ<sup>(٧٤)</sup>

ويستغرق رياض المعلوف في مناجاته قائلاً:

يَا صَاحِبَ الْمَلِكِ الَّذِي لَا يَنْتَهِي  
بَيْتِي وَبَيْتِكَ أُلْفَةً وَمَوْدَةً  
أَبْدَاءً، وَسُدَّتُهُ الْمَلَا وَالسَّرْمَدُ  
أَبْدَاءً تَزِيدُ، وَدَائِمًا تَتَجَدَّدُ<sup>(٧٥)</sup>  
ويقول نسيب عريضة تائباً مستغفراً:

أَيَا مَنْ سَنَاهُ اخْتَقَى  
نَسِيئِكَ يَوْمَ الصَّفَا  
أَيَا غَافِرًا أَرْحَمًا  
مَعَادَكَ أَنْ تَنْفَمَا  
وَرَاءَ حُودِ الْبَشَرِ  
فَلَا تَنْسَنِي فِي الْكَدْرِ  
يَرَى ذُلَّ أَمْسِي وَعَدِي  
وَجَلْمِكَ مِلءُ الْأَبْدِ<sup>(٧٦)</sup>

ويناجي القروي ربه في تذلل وخشوع وسكينة:

<sup>٧٢</sup> صموئيل عبد الشهيد، فوزى المعلوف سيرته، أدبه، فنه، ط١، مؤسسة نوفل، بيروت، ١٩٧١م، الملحق، ص ٨.

<sup>٧٣</sup> السابق، ص ٩٠.

<sup>٧٤</sup> صابر عبد الدايم، أدب المهجر، دار المعارف، القاهرة، ط١، ١٩٩٣م، ص ٢٤٥.

<sup>٧٥</sup> حسن جاد، الأدب العربي في المهجر، ص ٣٩٧.

<sup>٧٦</sup> نسيب عريضة، الأرواح الحائرة، ص ٢٦٤.

يَا رَبُّ إِنَّكَ صَاحِبُ الْأَمْرِ      أَكْذَا أَظْلُ الدَّهْرَ مُرْتَبِطَا  
مَنْ لِي سِوَاكَ إِذَا الْهُمُومُ طَمَّتْ      وَتَلَاعَبَتْ بِسَفِينَةِ الْعُمْرِ  
أَكْذَا أَظْلُ الدَّهْرَ مُرْتَبِطَا      أَنْجُرٌ مِنْ ضَجْرِ إِلَى ضَجْرِ<sup>(٧٧)</sup>

هذا عن النداء ومعانيه أما من حيث استعمال أدوات النداء فنلاحظ من خلال الاستشهادات شيوع

الأداة التقليدية الشائعة "يا" التي تكون أحياناً لمجرد التنبيه لا للنداء<sup>(٧٨)</sup> وذلك في كثير من الحالات، أما

بأقي الأدوات فجاءت "أيا" و"الهمزة" قليلة.

وهكذا نرى الحضور الكمي للنداء في الشعر المهجري هذا بجانب نداءاتهم الإنسانية الكثيرة

الشيوع والتردد في شعرهم للأخ، والصديق، والرفيق، والزميل، والسمير، وهذا ما يعكس لنا حالة المهاجر،

وما كان يحياه ويشعر به من شعور بالغرابة والاعتراب حاد، وشعور بالاختلاف والانفراد والانفصال عن

العالم قاس، لقد استبدت الشعور بالوحدة والعزلة بالمهاجر، غير أن المهاجر راح يحارب هذا الشعور

ويقهره عن طريق محاولة الاختلاط والامتزاج بعالمه البشري وبعناصر الكون، كما أنهم على بعدهم من

أوطانهم حاولوا المشاركة في أحداثها وقضاياها فكثرت نداءاتهم وتنوعت وشملت كل ما وقع عليه بصره،

ووصل إليه فكره، إنه يريد أن يؤكد لنفسه ولغيره أنه عضو من هذا المجتمع وجزء من هذا العالم، وهو

عضو وجزء ليس منفصلاً بل شديد الاتصال والالتحام والتأثر والتأثير بغيره من أفراد المجتمع وعناصر

الكون، وهذا عندي أحد الأسباب القوية في شيوع الجانب الإنساني في الشعر المهجري عامة والنداء

خاصة.

<sup>٧٧</sup> السابق، ج ١، ٣٧٧

<sup>٧٨</sup> راجع، مغني اللبيب، ابن هشام الأنصاري، ج ٢، ص ٤١



٣،٣. الأمر:

يَتَّبِعُ الأمر بحضور كَثِيرٍ كبير وواضح في الشعر المهجري، ومن الممكن تفسير هذا الحضور في سياق الشعر العربي كله، فقد غلب على الشعر العربي طابعٌ عامٌ يتحو للإرشاد والتوجيه والتعليم، إلا أنَّ هذا الطابع التعليمي والإرشادي لا يمكن تعميمه على الشعر العربي كله في مراحلهِ المختلفة، فلم يكن ليثبت أمام حركات التجديد والتحرُّر من إسهام القديم، خاصة لدى شعراء المهجر.

وقد نتج عن كثرة الحضور الكمي للأمر أن اقترن بالاستفهام والنداء، فلم يرد مفرداً إلا قليلاً، وإلى جانب هذا الحضور الكمي للأمر في الشعر المهجري فقد تنوعت أغراضه منقسمة إلى قسمين، يمثل أحدهما الاتجاه الإرشادي التعليمي، وقد جاء هذا في سياق الحكمة أو الشعر الوطني الحماسي والشعر الاجتماعي، ويمكن تمثيل ذلك في الشواهد الواردة في الاستفهام والنداء، ويمثل الآخر ما يخرج عن الدائرة الإرشادية التعليمية ومنها:

١- الأمر للتهديد: وذلك إذا استخدمت صيغة الأمر في مقام عدم الرضا بالمأمور به يقول زكي

قنصل:

يَا رِعَاغَ الْيَهُودِ مِنْ كُلِّ لَوْنٍ  
لا تُثْبِرُوا شَرَارَةَ الْحَقْدِ فِيهِ  
حَاذِرُوا عَضْبَةَ الْكَبِيرِ وَذَائِرُوا  
أَوَّلُ النَّارِ لَوْ عَقَلْتُمْ شَرَارًا<sup>(٧٩)</sup>  
ويقول فرحات:

قُلْ لِلْمُغِيرِ عَلَى مَنَازِلِنَا  
حَمَلَتْ نَفْسَكَ فَوْقَ طَافَتِهَا  
كَالسَّيْلِ يَنْقُذُ مِنْ هُنَا وَهُنَا  
إِنَّ لَمْ يَكُنْ زَمَنٌ يُؤَافِقُنَا  
رَكِبْتَ وَيُحِبُّكَ مَرْكَبًا حَشِينًا  
فَاجْعَلْ ضَرْبَكَ جَاهِزًا أَبَدًا  
لِلنَّارِ مِنْكَ سَنَخْلُقُ الزَّمَانَ  
وَأَعِدْ نَعَشَكَ وَاحْمِلْ الكَفْنَ<sup>(٨٠)</sup>

<sup>٧٩</sup> عزيزة مريدن، القومية الإنسانية في شعر المهجر الجنوبي، ص ٣١٨.

<sup>٨٠</sup> إلياس فرحات، الخريف، سان باولو، ١٩٥٤م، ص ٨٨.

ويقول نسيب عريضة:

أَيَا نَاكِنِينَ عُهُودَ الدِّمَمِ      حَدَارٍ لَمَنْ تَعْرِضُونَ الرِّمَمَ؟  
لِصُّمِّ الْحِجَارَةِ أُمَّمَ لِلْعَنَمِ      حَدَارِ الشَّمَائَةِ يَوْمَ الْأَمِّ  
حَدَارٍ مِنَ النَّارِ  
الذَّاكِرِ<sup>(٨١)</sup>

٢- الأمر للإهانة: وذلك عند عدم المبالاة بالأمر على أي وجه كان، وتعد قصيدة نسيب عريضة

"النهاية" (٨٢) من القصائد الجميلة شكلاً وموضوعاً، وقد كان للأمر فيها حضور مركز يستهين فيه الشاعر

بذلك الشعب الذي رضي بالذل والعار وقنع بالخنوع والخضوع تحت وطأة استعمار بغيض، يقول:

كَفُنُوهُ!

وَادْفِنُوهُ! أَسْكِنُوهُ

هُوَّةَ اللَّحْدِ الْعَمِيقِ

وَلِنُتَاجِرِ

فِي الْمَهَاجِرِ

وَلِنُقَاخِرِ

بِمَزَايِنَا الْحِسَانِ

<sup>٨١</sup> نسيب عريضة، الأرواح الحائرة، ص ١٩٨.

<sup>٨٢</sup> السابق، ص ٦٥.

حيث يمثّل الأمر فيها أكبر إهانة للشعب، فهو في الحالتين خانع ذليل.

٣- الأمر للدعاء: وهو الطلب على سبيل التضرع، ويكون في كل صيغة للأمر يخاطب بها

الأدنى من هو أعلى منه منزلة وشأناً، ومن ذلك قول نسيب عريضة في قصيدته "صلاة" (٨٣):

نَسِيْتُكَ يَوْمَ الصَّفَا وَجِسْمِي دَهَاهُ الْعَنَا  
فَلَا تَنْسِنِي فِي الْكَدْرِ حَنَانِيكَ حُذِّ يَدِي

ويقول الشاعر القروي في قصيدته "صلاة" (٨٤) أيضاً:

سَيِّدِي كُنْ عَلَيَّ الْحَيَاةَ مُعِينًا فَتَعَطَّفْ عَلَيَّ رَبَّاهُ وَارَأْفْ  
تَأْتِباً ذَاقَ مِنْ رِضَاكَ مَعِينَا بِأَثِيمٍ يَرْجُوكَ رَبًّا حُنُونَا  
وَأَنْلِنِي مِنْ فَيْضِ نُعْمَاكَ رَوْحًا وَيَقُولُ مِيخَائِيلُ نَعِيمَةً:

فَأُبْدِلُ لَطْفِي نِيرَانِي وَاجْعَلْ مِنْ  
بِجْمَرَةِ لِقْلِبِ

٤- الأمر للتمني: وذلك حين يكون الأمر المطلوب محبوباً ويستبعد الأمر تحقيقه وحصوله، ومن

ذلك تمنى الشاعر عقل الجر العودة إلى وطنه في قصيدته "شبح الأرز" التي يدلُّ اسمها دلالة واضحة على صدقه في تحقيق ما يتمناه مع سيطرة شعور بالخوف والقلق من عدم تحقيق هذه الأمانى، يقول:

أَعِدْنِي إِلَى الْأَرْزِ يَا خَالِقِي أَعِدْنِي إِلَى الشَّقَقِ الْمَسْتَبِيرِ  
فَلَيْسَتْ بِبِلَادِي هَذِهِ الْبِلَادُ بَلْفُ الرُّبَى ضَوْوُهُ وَالْوَهَادُ

<sup>٨٣</sup> نسيب عريضة، الأرواح الحائرة، ص ٢٦٤

<sup>٨٤</sup> ديوان القروي، ج ١، ص ٢٠٧

<sup>٨٥</sup> ميخائيل نعيمة، همس الجفون، ص ٥٤

من خصائص الأسلوب في شعر المهاجر العربيّة • 612

أَعِدُّنِي إِلَى مَشْرِقِ الشَّمْسِ  
أَعِدُّنِي إِلَى مَسْرَحِي فِي الشَّبَابِ  
أَعِدُّنِي فَإِنِّي فِي مَهْجَرِي  
أَعِدُّنِي وَهَبْنِي شَقِيًّا نَفِيًّا  
صَبَاحِي فِي الْعَرَبِ جَمُّ السَّوَادِ  
وَمَطْلَعِ فَجْرِ الْمَيِّ وَالرَّشَادِ  
عَرِيبُ اللِّسَانِ، عَرِيبُ الْفَوَادِ  
أَلَيْسَ لِكُلِّ نَفْسٍ مَعَادٌ؟<sup>(٨٦)</sup>

ويقول نسيب عريضة متمنيا الموت:

أَشْتَمِسُ الْحَيَاةَ اغْرُبِي  
أَشْتَمِسُ الْخُلُودَ اسْطَعِي  
وَأَمْسِكِي لِي لِحْيَتِي  
إِلَيْكَ، إِلَيْكَ  
ويقول في موضع آخر مخاطبا الموت:

أَبْسُطْ يَدَيْكَ وَحُلَّ أَسْرِ  
فَاطْفِيءِ سِرَاجِي وَأَسْدِلْ  
الروح مِنْ هَذَا الرُّفَاتِ  
السِّتْرَ الْأَخِيرَ عَلَى

بهذا نرى أن أسلوب الأمر قد خرج في الشعر المهجري عن غايته الإرشادية والتعليمية التي غلبت

في عصور الشعر العربي، وقد كان التهديد، والإهانة، والدعاء، والتمني هي أهم سياقات الأمر التي خرجت عن ذلك السياق التعليمي، هذا بجانب بعض السياقات الأخرى للأمر كالحث والنصح والإرشاد والزجر والذي ذكرنا أنه مثر في شعرهم القومي والاجتماعي، وقد وردت هذه السياقات في أسلوب الاستفهام والنداء، فهذه الأساليب كثيرة الاقتران في الشعر المهجري، وهذا ما يدل على عدم خضوع الشعر المهجري للسلطة المطلقة للقديم، ويطابق رغبتهم الجادة في تجديد الشعر العربي.

<sup>٨٦</sup> عقل الجر، ديوان عقل الجر، دار الثقافة، بيروت، ١٩٤٦م، ص ٥٣.

<sup>٨٧</sup> نسيب عريضة، الأرواح الحائرة، ص ١٦٢ - ١٦٣.

<sup>٨٨</sup> نسيب عريضة، الأرواح الحائرة، ص ١٦٢ - ١٦٣.

<sup>٨٩</sup> السابق، ص ٢١٨.

#### ٤. المبحث الثالث: التَّعْيِيرُ بالفعل

يتميز الفعل بالخصوبة وطواعيته للخيال، لاشتماله على عنصرى الحدث والزمن، والشاعر يرتكز على العلاقات المألوفة بين الفعل والاسم والحرف، ثم بين التركيب والتركيب، ليخلق علاقات مجازية شديدة الحساسية، تولد من ذات الشاعر المبدع وتؤلف بين أبعاد رؤيته وتجربته المنعكسة في تلك الذات "تركيب الصيغ والعبارات شديد الالتحام بعملية الإبداع، فالعلاقات القائمة بينها تثري العمل الأدبي بمفاهيم ودلالات لا تكسب إلا عن طريق إمكانات النحو، فالنحو ليس عنصراً هامشياً أو جانباً ركنياً في العملية الإبداعية، بل هو لحمة هذه العملية وسداها في الشعر والنثر"<sup>(٩٠)</sup>.

ويختلف الأداء النحوي في الجملة إذا استهلها الشاعر بفعل أو باسم أو بأداة أو حرف؛ لأن لكل منها خصوصية تفرق بينها وبين غيرها، فالكلمة إن دلت على معنى في نفسها غير مقترنة بزمان فهي الاسم، وإن اقترنت بزمان فهي الفعل، وإن لم تدل على معنى في نفسها - بل في غيرها - فهي الحرف"<sup>(٩١)</sup> ولهذا كان ارتباط الجملة الفعلية بالزمان يعطيها نوعاً من الحيوية في الشعر، واستخدامها يساعد على مد جسور التواصل بين المبدع والملتقي.

والأسلوب بوصفه صورة تتمثل فيها العلاقات النحوية من حيث تركيب الجملة "ارتبط بمفهوم عبد القاهر الجرجاني لنظرية النظم، من حيث كان نظماً للمعاني، وترتيباً لها"<sup>(٩٢)</sup>.

والشاعر عندما يختار من بين الأفعال والجمل فعلاً وجملة، فإنه يخضع لضغط رصيدها المعجمي في ذاكرته التي تدفع بهما بشحنات نفسية عميقة، شديدة الخصوية بنفس الشاعر، ولذلك، "فإن الترتيب في

<sup>٩٠</sup> محمد عبد المطلب، البلاغة والأسلوبية، ص ٥١.

<sup>٩١</sup> ابن عقيل، شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك، ط ٢، مكتبة دار التراث، القاهرة، ج ١، ١٩٨٠، ص ١٥.

<sup>٩٢</sup> محمد عبد المطلب، البلاغة والأسلوبية، ص ٤٣٠.

من خصائص الأسلوب في شعر المهاجر العربيّة • 614

الأسلوب والنظم والتراكيب انعكاس حقيقي وصادق لترتيب المعاني في النفس، مما يحقّق الأداء النفسي الصادق في الأعمال الأدبية والفنية<sup>٩٣</sup>.

إن لكل معنى نفسي ما يوافقه من المعاني النحوية وهنا يكمن "النظم"<sup>٩٤</sup> الذي قال به عبد القاهر، والذي يتركز في مرعاة التلاؤم بين المعاني النفسية عن طريق الاختيار والتأليف. وستوقف إن شاء الله قليلاً على استخدام المهاجرين للفعل كأداة أسلوبية.

إن الشاعر المهجري عندما يتحدث عن ماضي قومه وتاريخهم المجيد في مواجهة الاستعمار، وصفحاتهم الخالدة في البطولة والتضحية والفداء، وتسجيله لأحداثه ومواقفه التاريخية التي لاتنسى وتصويره لهذا الجهاد والصراع والعراك بين أبناء وطنه وزعمائه من جانب وبين المستعمر وزبائنه من الجانب الآخر، يستخدم الجملة الفعلية أداة تعبيرية رفيعة وقوية، يجسد من خلالها صدق المجاهدين ونبيل اخلاقهم وإقدامهم وشجاعتهم ومروءتهم مع كذب العدو وخديعته ومكره وخداعه، يقول الشاعر القروي في وصف القائد اللبناني الأمير(سلطان الأطرش) وجماعة من أبناء العرب - تصدوا بشجاعة وبسالة للعدو الفرنسي المدفوع بغطرسته وتكبره وعدم احترامه للحقوق الإنسانية، فقد استطاع هذا القائد العربي وأتباعه بما يحملون من خصال العربي الشريف على الرغم من بساطة معداتهم الحربية أن يدمروا التنك الفرنسي ويصيبوا الفرنسيين بالدهشة والخوف والهلع، وقد أبدع القروي في وصف هذا الحدث مستخدماً الفعل كأداة أسلوبية أولى في تسجيل هذا الحدث، يقول في مطلعها:

حَفَقَتْ لِنَجْدَةِ الْعَائِي سَرِيْعًا  
وَحَوْلِكَ مِنْ بَنِي مَعْرُوفٍ جَمْعٌ  
عَضُوبًا، لَوْ رَأَى اللَّيْثُ رِيْعًا  
يُحِمُّ - وَيُدُوْنَهُمْ - تُفْنِي الْجُمُوعَا

<sup>٩٣</sup> شوقي ضيف، البلاغة تطور وتاريخ، دار المعارف، مصر، ١٩٦٢، ص ١٦٤.

<sup>٩٤</sup> النظم في أبسط عبارة هو صياغة الأسلوب صياغة تدل على المقصود أبلغ دلالة، ويقابل النظم بمجده الدلالة ما يعرف بعلم التراكيب عند الأوربيين، راجع: قضايا ومواقف في التراث البلاغي، عبد الواحد علام، مكتبة الشباب، القاهرة، ١٩٧٩، ص ٦٥.

كَأَنَّكَ قَائِدٌ مِنْهُمْ هَضَابَا  
 تَخَذْتَهُمْ لَدَى الْجَلَى سُيُوفَا  
 وَأَيِّ دَرِيئَةٍ تَعْصِي حُسَامَا  
 أَلَمْ يَلْبَسْ عِدَاكَ التَّنَّكَ دِرْعَا  
 أَغْرَتْ عَلَيْهِ تَلْقَى النَّارَ بَرْدَا  
 فَطَاشَتْ عَنْكَ جَازِعَةٌ وَلَوْ لَمْ  
 وَمُذْ هَطَلُ الرِّصَاصِ عَلَيْكَ سَنَحَا  
 زَعَقَتْ بِمِثْلِ فَرَحِ النَّسْرِ طَرْفَا  
 يَحْنُ إِلَى الْوَعَى تَحْنَانَ أُمَّ  
 فُطَارَ لَهَا كَأَنَّكَ مُسْتَقِلُّ  
 وَثَبْتَ إِلَى سَنَامِ التَّنَّكَ وَثَبَا  
 وَكَهَرَبْتَ الْبِطَاحَ بِحَدِّ عَضْبِ

وتسير القصيدة المكونة من أربعة مقاطع على هذا النحو من إيثار الجمل الفعلية فعدد أبيات القصيدة ثمانية وثلاثون بيتاً منها تسعة وعشرون بيتاً تبدأ أشطرها الأولى بفعل، وقريب من ذلك الأشطر الثانية، وإنما لو تعاملنا مع المقطع الأول من القصيدة الذي يتحدث عن غارة (سلطان الأترش) على الفرنسيين - نجده يتكون من واحد وعشرين بيتاً، ورد الفعل فيها سبعا وأربعين مرة، وهذا بجانب ورود اسم الفاعل أربع مرات، وصيغة المبالغة ثلاث مرات، فإذا ما أضيف اسم الفاعل، وصيغة المبالغة إلى عدد الأفعال لما يحملانه من دلالة على الحدث والحركة لتؤكد لنا أن الشاعر عمد إلى استخدام الجمل الفعلية ولم يأت منه صدفة أو اعتباطاً، وقد جاء هذا العمد من الشاعر موقفاً ومناسباً لموضوعه أولاً، وانفعالات الشاعر ثانياً، فالشاعر يتحدث عن غارة حربية تطلب الثأر من خصم بغيض، ولك أن ترى شراسة هذه الغارة، ومقدار ما فيها من شدة الحركة ودوي الانفجارات وغير ذلك مما ينتج من المعارك، والفعل هو

<sup>٩٥</sup> ديوان القروي، ج، ص ٤١٦، ٤١٨.

من خصائص الأسلوب في شعر المهاجر العربيّة • 616

الأداة اللغوية القادرة على التعبير عن هذا الكم الحركي والصوتي، وهذا ما يدل على فهم ووعي الشاعر لأدواته الأسلوبية وحسن استخدامها وتوظيفها.

وهذا الاستخدام للفعل كما يناسب موضوعه، فهو يناسب حالة الشاعر النفسية وانفعالاته الداخلية، فنفس الشاعر ملتهبة بالحماس تفور بالغليان ضد هذا العدو الذي لا يراعي حرمة ولا ذمة، فهو يأمل ولو كان مشاركاً لإخوانه في غارتهم، ولذا رأينا الشاعر يأتي بمفردات مدوية الرنين عالية الجرس تنم عن حركة مصل الدروع، الضلوع، الرصاص، هلع، الجلى، الوغى، الهيجاء، الثأر، الدماء، الموت، الجموع، السيف، العضب، الحسام، الدريئة"

هكذا نجد أن الشاعر المهجري كان على فهم دقيق بخصائص مفردات اللغة، مما أدى إلى نجاحه في مشاركة المتلقي له في موضوعاته وتجاربه.

وإذا كانت الأفعال عند القروي مدوية الصوت شديدة الحركة، فهي عند رشيد أيوب هادئة أميل إلى السكون منها إلى الحركة، والرقّة منها إلى الشدة، وذلك يرجع في المقام الأول إلى اختلاف الموضوع والتجربة الشعرية التي يمر بها الشاعر ويعبر عنها، يقول رشيد أيوب من شعر الحنين في قصيدته "الربيع"<sup>٩٦</sup>:

وَعَادَتِ الدُّنْيَا تُبَيِّرُ الشُّجُونَ	عَادَتِ إِلَى الأشجارِ أوزافُها
وَنَامَ بِالْأَحْلَامِ تَحْتَ العُصُونِ	تَدَكَّرَ المسكينُ وادي الحمى
وَأَبْقَظِيهِ مِنْ سُبَاتِ الجُنُونِ	مُرِّي عَلَيْهِ اليَوْمَ رِيحَ الصَّبَا
وَأَسْمِعِيهِ الحَفِيْفَ	نَحْرَشِي بِالوَرَقِ
مِنْ قَبْلِ يَأْتِي الحَرِيْفَ	رُدِّي إِلَيْهِ الرَّمَقِ
أحلامه قد بددتها المنونُ	يَوْمَ تَمْرَيْنَ عَلَى نَائِمِ

<sup>٩٦</sup> رشيد أيوب، هي الدنيا، نيويورك، ١٩٣٩م، ص ٩٩.



إنك لو نظرت إلى المقطع لرأيت أن الشاعر صبَّ نظمه كلّ في جمل فعلية عدا البيت الأخير فقد اشتركت الجمل الاسمية مع الفعلية في نظمه، ففي جمل الأبيات تسعة أفعال، بدأت بالفعل الماضي "عادت" وقد كرره ليدل على ما يحدثه الربيع في الكون من تغير يصل إلى نفوس البشر، وأثر هذا التغير في الحياة، يتذكر الشاعر وطنه ومسقط رأسه وهذا هو الفعل الماضي الثاني، وقد أسلمه هذا التذكر إلى نوم حالم عميق يسترجع فيه تلك الأيام الخالية أيام الصبا فهي ثلاثة أفعال عادت، تذكر، نام، تشير إلى هذا الانسحاب النفسي للشاعر، واختلاف حاله عن حال غيره من المحيطين وهي أفعال هادئة؛ لأنها تصور الإنسان في حالة بين الاستغراق والرجوع والانسحاب إلى الماضي، وهو ما يواءم نفس الشاعر عند تذكرها للوطن وبأسه من حصول الرجوع إليها، وقد جاءت أفعال الأمر الطلبي هامة تطلب أشياء بسيطة : ترحو الريح أن تمر وتوقظه بحفيف الورق، هنا يخلد الشاعر إلى نفسه وذكرياته، ولحظات التذكر دائما لحظات هادئة في ركن منزو بعيداً عن الناس الضوضاء، والصوت الآتي من الماضي يأتي متقطعاً هامساً خافتاً، يتوقف بين جملة وأخرى ليللمم خيوط الصورة من أعماق النفس.

فقد وُفِّقَ أيوب إذا، كما وُفِّقَ القروي في استخدام الفعل وتوظيفه على الرغم من خلاف الاستخدام؛ فالفعل عند القروي مجلجلاً مدوياً أكثر حركة وحيوية، بينما هو عند أيوب هادئ هامس خافت يميل إلى السكون، وذلك يعود إلى طبيعة الموضوع، وتجربة الشاعر، وامتلاك الشاعر لأدواته التعبيرية وهذا ما نجح فيه المهاجر فقد جاءت أدواته موفقة تنم عن شاعرية خالصة وفهم ووعي بأسرار لغته مما جعلها أداة طبيعية أحسن توظيفها.

والمهاجر عندما يصور جهاده النفسي وعراكه مع النفس فإنه يستخدم الجملة الفعلية أداة تعبيرية رفيعة، يجسد من خلالها النفس في صورة جواد جامح، يعصي أمر صاحبه لترتاد الجملة الفعلية أفقاً رمزية رحيبة، يقول أبو الفضل الوليد:

لَقَدْ جَمَحَتْ نَفْسِي فَرُضْتُ      فَلَانْتُ وَدَانْتُ لِي بِقَطْعِ الْأَعْنَةِ

من خصائص الأسلوب في شعر المهاجر العربيّة • 618

ولكنّها تهفو إلى هفواتها  
فأدرعُتها بالصبر والحلم والرضا  
وبين عراك الحقّ والباطل أذعنت  
لنهي نَهَاها إذ عنت

فالجمل الفعلية في الأبيات عشر أفعال، بدأت بالفعل الماضي البسيط، جمحت، رضت، لانت، دانت، تهفو، هاجها، أدرعها، أذعنت، عنت، اطمأنت، فالماضي تحقيق مؤكد للحدث الذي عناه الشاعر وصوره، وهو مجاهدته نفسه وعراكها، وكان من الممكن أن يستخدم أفعالاً وجمالاً أخرى، ولكن التجربة تأبى إلا أن تتمثل في صورة مثيلة لها صدقاً وأسلوباً وترتيباً.

وهكذا يكمن عنصر الجمال في الفعل دون الاسم، الذي راعى الشاعر من خلاله المعنى النفسي عن طريق الاختيار والتأليف الموفقين ويعتمد الشاعر المهجري على الفعل أيضاً في التعبير عن تلك الأحوال الصوفية التي يعشقها وترد على قلبه، وفي هذه الحالات يريد الشاعر أن يعبر عن الحدث المتحرك في النفس، ومن هذه الأحوال، حال السكر الروحي الذي يعيشه الشاعر عندما شرب من خمر المحبة الإلهية، يقول نسيب عريضة مستخدماً الفعل:

وهنّا فهام الخلق من ذكر حُبنا  
شَدونا لهم لحننا فأنوا وكَبروا  
وبننا ملوكاً نحسب الدهر و الوزي  
وتبّيه ونحظى بالجمال وبالمنى  
ولم ينظروا ليلى ولا وجه عزة  
ونحن على صمت مجانين حُرقة  
عبيداً ونسطو في قُصور المجرّة  
ونُدرك أسرار الجنان العليّة<sup>(٩٨)</sup>

إن استخدام الفعل هنا يتلاءم والموضوع الذي يعبر عنه فهو يعيش حالة من السكر، فقد ذاق وشرب خمر المحبة الروحية، ولهذا الخمر أثرها الفعال في تحريك النفس وهزها، فتجعل الشارب في حالة من الحركة الشديدة والفعل المتواصل، فقد غاب العقل، وهام الشاعر بخياله، فجاء الفعل أداة

<sup>٩٧</sup> ديوان أبو الفضل الوليد، ص ٣٦٢.

<sup>٩٨</sup> نسيب عريضة، الأرواح الحائرة، ص ٣٦.

أسلوبية خصبة وطبعة في يد الخيال يتحرك من خلالها ويطلق عنانه، وتردد الفعل في هذه الأبيات الأربعة اثنتا عشرة مرة، أي بمعدل ثلاثة أفعال في البيت الواحد، وهكذا يتلاءم التعبير والحالة النفسية والشعرية التي يصورها الشاعر وتدلنا نظرة واحدة - إلى الشعر المهجري - على أنهم يكثرون من استخدام الفعل الماضي عن غيره، ويشير ذلك على أنهم كانوا يرون أن رؤيتهم للحياة خاصة بعد هجرتهم واغترابهم عن موطنهم بما فيه مما يعشقون وسيطرة شعور باليأس والخوف من عدم الرجوع، فصار الماضي هو الزمن الأغر الذي يطرب بترديده المهاجر سواء أكان ماضي بلادهم المزدهر أو ماضيهم الشخصي في موطنهم.

وهكذا يبرز الدور الرئيسي للنحو في العملية الإبداعية، مما يؤكد أن الكشف الحقيقي للنص ينبع من بيئته اللغوية وتراكيبه وجمله والمضمون الفكري لدى شاعر المهجر في جل تجاربه، ولو رحنا نستقري ونتقصى اعتماد المهاجر على بنية الفعل في بنائه الأسلوبي لتصوير تجربته التي يمرُّ بها لأعيتنا كثرة الشواهد، وطالعتنا أمثلة متعددة متنوعة تعكس قدرة المهاجر وتوفيقه وبراعته في مبدأي الاختيار والتأليف، وبراعته في ملائمته وتوفيقه بين المعاني النحوية والمعاني النفسية.

#### ٥. المبحث الرابع: التعبير بالنكرة

تناول النحاة مسألة التنكير من خلال مقولة الأصل والفرع، حيث اعتبروا النكرة أشد تمكناً من المعرفة؛ لأن الأشياء تكون نكرة في الأصل ثم تعرف، فهي الأول نكرة، ثم يدخل عليها ما تُعرف به، فمن ثم أكثر الكلام ينصرف إلى النكرة<sup>(٩٩)</sup>.

وكما اعتمد الشاعر المهجري على الفعل في بنائه الأسلوبي للتعبير عن تجربته، فإنه يستخدم النكرة أداة تعبيرية في بنائه الأسلوبي أيضاً، وقد كان للنكرة حضور كبير في الشعر المهجري، ويرجع ذلك لدلالة النكرة على العموم والشمول وعدم التحديد، ودلالاتها على الجهل وعدم المعرفة، ولا شك أن كل

<sup>٩٩</sup> راجع الكتاب، سيبويه تحقيق وشرح، عبد السلام محمد هارون، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٩، ج ١، ص ٢٢.

من خصائص الأسلوب في شعر المهاجر العربيّة • 620

هذا التميز الكمي والكيفي للنكرة يتناسب وأفاق الرؤى الإنسانية و التأملية والصوفية وأبعادها عند الشاعر المهجري، كالنظرة المتأملة للكون وما فيه، والوجود من منظور فلسفي صوفي، وذلك من خلال العموم والشمول والاستغراق والإطلاق.

كما تتوافق النكرة وتجربة الغربة التي مروا بها من خلال الدلالة، الأفراد والاختلاف والعزلة والانطواء كما أنها تتوافق وتلك المجهولات والمعميات التي حاولوا معرفتها وتعريفها وتلمس أسبابها، كالخلود، والسعادة، والنفس، والموت، وغير ذلك من القضايا التي أخذت طابعاً صوفياً فلسفياً .

وللنكرة الكثير من السياقات التي يوظف المهاجر النكرة للتعبير عنها وقد اجتهد البلاغيون في تتبع دور النكرة وحصره في سياقات كثيرة تأتي من أجلها النكرة لتعبر - في معظم التفسيرات - عن نفسية المبدع ونيته، وتختلف هذه السياقات إلى حد التناقض<sup>١٠٠</sup>.

ومن الحق أنها سياقات تتداخل حدودها، وتبادل أماكنها بحيث أصبحت أغراض التنكير تتساوى مع أغراض التعريف، أو بمعنى آخر نقول إن المقامات هنا ترجع إلى نيّة المتكلم أكثر مما ترجع إلى الموقف الاجتماعي الذي يخلف السياق<sup>١٠١</sup>، وتحرى منها لدى الشاعر المهجري.

### أولاً : الدلالة على العموم والشمول:

يستعمل الشاعر المهجري النكرة لإفادة العموم والشمول عندما يعبر عن بعض حقائق الوجود التي بحث عنها وآمن بها ودعا إليها، أو بعض الوظائف والأدوار التي تبناها ورأى مصداقيتها فراح يرسم خطواتها ويسنُّ لها تعريفاته ونظرياته، فنسب عريضة في حديثه عن الشاعر وموضوعاته الشعرية في

<sup>١٠٠</sup> راجع تعدد هذه السياقات وتناقضها ورجوعها إلى المبدع أو المخاطب في كتابي محمد عبد المطلب: البلاغة العربية قراءة ثانية، ص ٢٣٣ - ٢٣٥، والبلاغة والأسلوبية، ص ٣٣٩، ٣٥٠، وكذلك: بغية الإيضاح للقزويني، عبد المنعم الصعيدي، ج ١، ص ٧٦ - ٧٩.

<sup>١٠١</sup> محمد عبد المطلب، البلاغة و الأسلوبية، ص ٣٤١

قصيدته "حديث الشاعر"<sup>١٠٢</sup> راح يكثر ويتابع من النكرات كموضوعات يستطيع الشاعر أن يعبر عنها ويتخذها مادة دسمة لشعره، يقول:

حَدَّثَ الشَّاعِرُ عَن نُّورِ الْقَمَرِ      وَافْتَرَارِ اللَّيْلِ عَن تَعْرِ السَّحَرِ  
عَن شُمُوسٍ سَطَعَتْ أَنْوَارُهَا      تَمَلُّأُ الْأَرْضَ سُورُواً وَالْبَشَرَ  
عَن رِيَاضٍ فَتَحَتْ أَحْضَانَهَا      لِعِنَاقِ الصَّبِّ فِي ظِلِّ الشَّجَرِ

ثم تتبعها بدايات الأبيات التالية في القصيدة بكلمات: عن جمال، عن عيون، وقدود، عن نفوس، عن ليال، عن أمان، عن حياة، عن جنان، وبعدها يأتي إلحاح نسيب على الرسالة الحقيقية للشاعر في قوله:

عَن خِدَاعِ، عَن شَقَاوٍ، عَن شَجَا      عَن فِرَاقِ، عَن دُمُوعِ، عَن سَهَرِ  
عَن شَقِيٍّ، عَن أَبِي عَاثِرٍ      عَن شَرِيدِ، عَن نَبِيٍّ مُخْتَفِرِ  
عَن فَقِيرٍ حَاسِدٍ طَيْرِ السَّمَاءِ      عَن طَرِيدِ مَا لَهُ الْعُمُرُ مَقَرِ  
عَن عَذَارَى بَدَلَتْ أَعْرَاضَهَا      فِي سَبِيلِ الْعَيْشِ.. بِئْسَ الْمُنْتَجِرِ  
عَن دِيَارِ مَجْدٍ حَمَلَتْ      وَبُنُوَهَا صَارُوا فِي النَّفَرِ<sup>١٠٣</sup>

وهكذا تتوالى النكرات "خداع، شقا، شجا، فراق، دموع، سهر، شقي، أبي، شريد، نبي، فقير، طريد، عذارى، ديار..."، لا بد وأنه يريد عموم رسالة الشاعر الحقيقي لكل البشر المحتاجين إليه، ولكل حالات الظلم والقهر، وشمول اهتمامه لكل تلك "النكرات" كي "يعرفها" للناس، ويوصل صوتها إليهم، وهذا ما حاول تأكيده عن طريق استخدامه النكرة في سياق العموم والشمول في قصيدة أخرى بعنوان يقول:

أَيُّهَا الشَّاعِرُ الْإِلَهِي أَنْشِدْ      لِبُصْعَاةٍ يَرُونَ فِيكَ الْكَرَامَةَ

<sup>١٠٢</sup> نسيب عريضة، الأرواح الحائرة، ص ١٧٨

<sup>١٠٣</sup> السابق، ص ١٩

<sup>١٠٤</sup> السابق، ص ٤١.

من خصائص الأشلوب في شعر المهاجر العزبي • 622

عَنْ فَقِيرٍ يَمُوتُ جُوعاً وَأَحْفُوا  
عَنْ فُجُورٍ حَقِيرٍ ضَاعَ فِيهَا  
عَنْ فُلُوبٍ كَسِيرَةٍ حَامِلُوهَا  
عَنْ شُجَاعٍ بِالْحَقِّ جَاهِرٍ قَوْمًا

ثم تتبعها أبيات تبدأ بـ "عن قيود، عن رياء، عن فراق، عن غرام، ..." وكأنه من فرط حرصه على العموم والشمول يكمل إحصاء النكرات التي تحتاج إلى "تعريف" ولم ترد على باله في قصيدته السابقة، كي لا يترك أيًا منها، وأبو ماضي عندما يعبر عن حبه لربه، يتحدث عن رؤيته له في عامة خلقه قائلاً:

فَأَنَا أَهْوَاهُ رَسَامًا وَفَنَانًا وَسَاحِرًا

وَأَرَاهُ فِي النَّدى وَالزَّهْرِ وَالشُّهْبِ السَّوْفِرِ

فَإِذَا الْأَنْجُمُ غَارَتْ وَانطَوَّتْ كُلُّ الْأَزْهَرِ

وَتَلَاشَى كُلُّ مَا أَنْشَأَ وَسَوَّى مِنْ مَنَاطِرِ

لَا حَ لِي فِي حُسْنِهِ الْأَكْمَلِ فِي دِيْوَانِ شَاعِرِ<sup>١٠٥</sup>

إن أبا ماضي في أبياته تغلب عليه النزعة الصوفية الفلسفية، ومن ثم فقد جاء استخدامه للنكرة مناسباً لرؤية الصوفية للألوهية والوجود، تلك الرؤية التي تتجلى في الإيمان والوحدة الوجودية الشاملة والعامية للكون بأسره، على أن الشاعر قد استخدم في أبياته معارفاً، غير أن تلك تدخل في باب المعارف المشبهة للنكرات، وهي التي اتصلت بـ"ال" الجنسية التي تأتي لاستغراق المفرد لاستغراق خصائص الأفراد أو لتعرف الماهية، فلم يفد كل من: الندى، والزهر، والشهب، والأنجم مسميات معينة، وإنما أفادت جميع

<sup>١٠٥</sup> أبو ماضي، الحمائل، ص ١٩٠.

ما يقع عليه الاسم وهكذا جاءت المعرفة في موقع النكرة وظل حرص الشاعر المهجري على التنكير يتبعه حتى على مستوى المعرفة التي يوظفها للدلالة على هدف من أهداف النكرة، فيكون تعريفاً كالتنكير، وهذا عندما يستعمل الأداة "أل" في التعريف دون أن تفيد التعريف المحض، ولكنها تفيد الاستغراق<sup>(١٠٦)</sup> وتمثل معظم حالات التعريف بـ"أل" عند الشاعر المهجري أحد نوعيها "الجنسية" التي تفيد الاستغراق، أما حالات استخدامه لها من النوع الثاني "العهدية" التي تفيد التخصيص لمعهد متفق عليه فقليل جداً<sup>(١٠٧)</sup>.

يقول نسيب عريضة:

يَا أَخِي، يَا أَخِي، الْمَصَاعِبُ شَتَّى  
وَأَمَامَ الْعُيُونِ دَرْبٌ عَسِيرٌ  
مُظْلِمٌ، مَوْحِشٌ، كَثِيرٌ الْأَفَاعِي  
وَبِعِيدٌ مُرَادُنَا وَالْمَوَارِدُ  
لَمْ تَسُرْ قَبْلَنَا عَلَيْهِ الْأَوَابِدُ  
وَالسَّعَالَى الْمُسْتَهْوِيَاتِ الطَّرَائِدُ<sup>١٠٨</sup>

فلم يفد كل من الموارد، الأوابد، العيون، الأفاعي، السعالى، الطرائد، لم تفد مسميات معينة، وإنما أفادت جميع ما يقع عليه الاسم، ولو حاولنا رصد جميع أمثلة هذا التوظيف الاستغراقي لأوردنا معظم حالات التعريف بـ"أل" لدى الشاعر المهجري، ومن ذلك قول الشاعر شكر الله الجري:

هُم يَعْبُدُونَ اللَّهَ فِي ثَوْبِ رَاهِبٍ  
وَأَعْبُدُهُ بِالْعُصْنِ يُعْطِي ثِمَارَهُ  
وَأَعْبُدُهُ بِالْبَحْرِ وَالصُّبْحِ وَالذُّجَى  
أَرَى فِي جَمَالِ الْكَائِنَاتِ جَمَالَهُ  
وَأَعْبُدُهُ بِالنُّورِ وَالْمَاءِ وَالزَّهْرِ  
وَأَعْبُدُهُ بِالْبَدْرِ يُثْمِرُ فِي الصَّخْرِ  
وَأَعْبُدُهُ بِالسَّمْسِ وَالنَّجْمِ وَالْبَدْرِ  
فَأَمَلًا نَفْسِي مِنْ مَحَاسِنِهِ الْعُرَى<sup>١٠٩</sup>

<sup>١٠٦</sup> محمد الهادي الطرابلسي، خصائص الأسلوب في الشوقيات، ص ٢٧٨.

<sup>١٠٧</sup> راجع أوجه "أل" في معني اللبيب، جمال الدين بن هشام الأنصاري، ج ١، ص ٤٨، ٤٩، وفي كتاب معاني الحروف، للروائي، تحقيق: عبد الفتاح إسماعيل شلبي، دار تحفة مصر، بدون تاريخ، ص ٦٥، وفي: بغية الإيضاح للقرظيني، عبد المتعال الصعدي، ج ١، ص ٧٠ - ٧٤

<sup>١٠٨</sup> نسيب عريضة، الأرواح الحائرة، ص ١١١

<sup>١٠٩</sup> شكر الله الجري، الروافد، مجلة الأندلس الجديدة، ديوجانير، ١٩٣٤م، ص ٩٠.

من خصائص الأسلوب في شعر المهاجر العربية • 624

إن "أل" في الأسماء المعرفة في الأبيات لا تفيد مطلق التعريف، فهي "جنسية" تفيد الاستغراق، فهو تعريف كالتكثير، يفيد العموم والشمول، فكلمات مثل: النور، الماء، الصبح، البحر، الدجى، والنجم، لم تفيد ولم تحدد نوعاً معيناً من هذه الأسماء، وإنما هي تشمل وتعم كل ما يقع تحت هذه المسميات.

ولاشك في دلالة كل هذا التميز الكمي والكيفي للنكرة في الشعر المهجري على نظرتهم الكلية للكون من منظور فلسفي، وذلك من خلال العموم والشمول والاستغراق والإطلاق، الذي يدل عليه الحضور الكمي، والتكثيف، وعدم التخصيص بالمعرفة. ورؤيتهم الصوفية من خلال الغموض، وعدم التحديد، والبحث عن الحقيقة، وتجربة الغربة، من خلال الدلالة على الأفراد، وهذا ما يعكس خضوع التعبير لمقتضيات البنية الفكرية والوجدانية والصوفية، وأثر تلك على النسيج اللغوي.

#### ثانياً : الدلالة على الغموض وعدم التحديد:

وظف الشاعر المهجري النكرة في معان راعت سياق الغموض وعدم التحديد، وخاصة عندما أخذ يحاول استكشاف أسراره ومعرفة قواه الداخلية - القلب، والنفس، والعقل، وماهية وخصائص كل منها، يقول نسيب عريضة في قصيدته "عد يا قلب عد"<sup>١١٠</sup>:

طَلَبْتُهُ الْيَوْمَ فَلَمْ أَلْقُهُ	قَدْ كَانَ لِي بِالْأَمْسِ قَلْبٌ سَعِيدٌ
وَرَطَّبْتُهُ فِيهِ وَمَ أَعْفُهُ	عَدَّيْتُهُ دَهْرًا بِحُبِّ شَدِيدٍ
وَكَانَ عَنِّي نَائِيًا فِي الظُّلَمِ	تِلْكَ لِيَالٍ كُنْتُ فِي قُرْبِهِ
دَقِيقَةً اللَّهُوِ بِدَهْرِ الأَلَمِ	دَلِيكَ عَرَامٌ بَعْتُ فِي حُبِّهِ
مَرَارَةَ الدُّكْرِى بِكَأْسِ الخُضُوعِ	دَلِيكَ مَنَامٌ دُقْتُ فِي عَقْبِهِ

ويحاول ميخائيل نعيمة في تحديد أصل النفس ومصدرها وماهيتها معتمداً على النكرة في التعبير

عن ذلك يقول:

<sup>١١٠</sup> نسيب عريضة، الأرواح الحائرة، ص ٢٨، ٢٩.



إِيَّهِ نَفْسِي! أَنْتِ لَحْنٌ قَدْ رَنَّ صَدَاهُ

وَقَعَّتْكَ يَدُ فَنَّانٍ حُنْفِيٍّ لَا أَرَاهُ

أَنْتِ رِيحٌ وَنَسِيمٌ، أَنْتِ بَحْرٌ

أَنْتِ بَرْقٌ، أَنْتِ رَعْدٌ، أَنْتِ لَيْلٌ، أَنْتِ فَجْرٌ

أَنْتِ فَيْضٌ مِنْ إِلَهٍ<sup>١١١</sup>

إن الشاعر يجهل حقيقة النفس فتوالت النكرات: لحن، ريح، نسيم، بحر، برق، رعد، ليل، فجر، والتي عبرت عن سياق الغموض، فالشاعر لا يعرف كنه هذه النفس، ولا يستطيع تحديد ماهيتها، فيستخدم النكرة أداة تعبيرية للإيحاء بذلك، فمن بداية القصيدة والشاعر يحاول جاهداً معرفة النفس وتحديدها، وعنوان القصيدة "من أنت يا نفسي" يوحي برغبة الشاعر في التعبير عن غموض تلك النفس وعدم معرفتها، ومحاولة الوصول إلى كنهها.

ورشيد أيوب عندما يرسم صورة للدرويش ذلك الحائر الجوّال في بلاد الله، الباحث عن سبل الترقّي وطريق الكشف والوصول حيث الحقيقة المطلقة والنور الأزلي الخالد، نراه يوظف النكرة في التعبير عن ذلك الغموض وعدم التحديد الذي يشعر به كل من يرى هذا الدرويش، فهم بلاشك يجهلون وجهته ومبتغاه لاختلاف الطرق والمسالك، يقول:

وَقَرَطُ الْحُجْبِ أَضْنَاهُ

فَمَا يُجْدِيهِ شَكْوَاهُ

رَأَوْهُ عَافَ دُنْيَاهُ

فَقَالُوا: إِنَّهُ صَبٌّ

وَقَالُوا: شَاعِرٌ يَشْكُو

وَقَالُوا: زَاهِدٌ لَمَّا

<sup>١١١</sup> ميخائيل نعيمة، همس الجفون، ص ٢١.

ومنههم قَالَ: دَرَوَيْشُ  
سَأَلْنَاهُ بِلا جَدْوَى  
غَرِيبٌ ضَاعَ مَأْوَاهُ  
وَوَلَّى مَا عَرَفْنَاهُ<sup>١١٢</sup>

لاشك أن الشاعر وُفِّق في توظيف النكرة التي تعبر بصدق عن ذلك الجو الغامض الذي يحيط بشخصية الدرويش الجوال والذي يعيا على المحيطين به فهمه فهما صحيحاً كاملاً، ومن ثم فقد جاء التوظيف مراعاة لسياق الغموض وعدم التحديد، فجاءت النكرات: صب، شاعر، زاهد، درويش، غريب، وقد كثر استخدامهم للنكرة في سياق الغموض في أشعارهم الصوفية عندما كانوا يعيشون أحوالهم، ويعبرون عن حبههم وهيامهم في المطلق واللامحدود، فتأتى النكرة للتعبير عن ذلك

### ثالثاً : الدلالة على الجهل وعم المعرفة:

وهذا في إطار بحث الشاعر المهاجر الدائم الدءوب عن المعرفة : محدد ومطلقة وسؤاله الملح عن أصل كل شيء وكنهه وسره، والحقيقة التي يظهر عدم تلمسها والوصول إليها مهما بحث عنها، فيظل كل شيء لديه غير معروف، أو نكرة، يقول نسيب عريضة في قصيدته "إلى برق"<sup>١١٣</sup>:

تُرَى مَنْ أَنْتَ يَا بَرْقًا  
أُورُورُ أَيْقُ تَبْكِيهِ  
يُرِدُّ رَعْدُهُ اللَّحْنَا  
أَرْوَاحُ الْعُلَى مُزْنَا؟  
أَجْرُخُ فِي السَّمَاءِ وَمَنْ  
تَعَمَّدَ شَقَّهَا طَعْنَا؟  
أَحَقُّ أَنْتَ أَمْ شَكُّ  
أَمَعْنَى أَنْتَ أَمْ مَبْنَى؟

فالشاعر يجهل حقيقة البرق، لذلك نراه يعبر عن حيرته في تعريف البرق عن طريق استعمال النكرات التي تؤكد جهل الشاعر بحقيقة البرق، فهو يستخدم "برقا، نور، أرواح، مزنا، جرح، طعنا، حق، شك، معنى، مبنى"

<sup>١١٢</sup> رشيد أيوب، أغاني الدراويش، المطبعة السورية الأمريكية، ١٩٨٢م، ص ١٣.

<sup>١١٣</sup> نسيب عريضة، الأرواح الحائرة، ص ١٣٠.

ويقول ميخائيل نعيمة :

تُثِيرُهُمُ الْأَقْدَارُ	نَار	فِي ضُلُوعِي	بَلْ
سِوَايَ مَوْقِدَا	تَحْتَا	لَيْتَهَا	بَلْ
يُشْوَى بِمَا فُؤَادِي	رَمَاد	بِلا	نَارٌ
يُشْوَى بِمَا فُؤَادِي	بَلِيَّة	هَلْ	رَبَّاهُ
وَيَعْدُبُ الْبَقَا؟ <sup>١١٤</sup>	الْمَنِيَّة	بِمَا	تَحْلُو

إن الشاعر يجهل هذه النار التي بداخله، ولا يعرف حقيقتها فيوظف النكرة "نار" للدلالة على

الجهل وعدم المعرفة فيسأل ربه أن يشكف عن كنه هذه النار وحقيقتها.

بهذا الاستخدام والتوظيف البارع للفعل والنكرة نستطيع أن نؤكد أن الشاعر المهجري امتلك ناصية اللغة وأدرك شاعريتها وقدرتها في التجاوب والتفاعل والتعبير عن الحالة النفسية للشاعر، وقد منح هذا التوظيف المتقن لخصائص اللغة مع عنصر الصدق في التعبير عن التجربة الشعرية المهجرية ذلك التجاوب والإقبال عليه من أبناء العروبة آنذاك وحتى الآن، وهو ما منحه تلك القدرة التأثيرية على الشعراء العرب في من ظهرت أعمالهم بعد ظهور الشعر المهجري.

## ٦. المبحث الخامس: التكرار

وهو كثير ومنتشر في الشعر المهجري حتى أنه ليمثل ظاهرة واضحة في أشعارهم، والتكرار المراد به إعادة ذكر كلمة، أو عبارة بلفظها ومعناها، في موضع آخر أو مواضع متعدّدة، من نصّ أدبي واحد<sup>(١١٥)</sup> هو ظاهرة قديمة في التراث العربي، ونماذجه المشهورة موجودة في القرآن الكريم، وله أنواع كتكرار الآية الكاملة في سورة الرحمن، أو تكرار الكلمة في سورة القارعة.. " القارعة ما القارعة" وما

<sup>١١٤</sup> ميخائيل نعيمة، همس الجفون، ص ٥٢.

<sup>١١٥</sup> شفيق السيد، البحث البلاغي عند العرب تأصيل وتقييد، ط ٢، دار المعارف، القاهرة، ١٩٩٦، ص ٢١٢.

أدراك ما القارعة.. والشعر العربي القديم الطراز نظراً لاعتماده على الإنشاد والإلقاء، كان يعتني أحياناً كثيرة بتكرار الكلمة أو العبارة لينبه السامع ويمهده، وقد كثر التكرار في شعرنا الحديث حتى صار خصيصة من خصائصه<sup>(١١٦)</sup>؛ "فالقارئ لشعر جماعة أبولو، والمهجرين يلمس اعتماد هؤلاء وأولئك، أو بعض منهم على الأقل على هذا الأسلوب في أشعارهم أكثر من اعتماد الشعراء القدامى عليه، ويدرك تعدد أساليبه، وتنوع دلالاته أكثر من ذي قبل"<sup>(١١٧)</sup> ولكن يجب التفرقة بين تكرار يأتي من أجل التجنيس فقط، أو لتحسين العبارة في شكلها وتقسيمها، وبين تكرار يأتي ليؤدي دوره في السياق العام للقصيدة، حتى لا يصبح لفظه متكلفة.

وتشترط نازك الملائكة في اللفظ المكرر أن يرتبط بالسياق وأن يلقي ما بعده عناية الشاعر، وعندها التكرار أربعة أقسام، تكرار الكلمة المفردة، وتكرار العبارة أو البيت، وتكرار المقطع الشعري الكامل، وتكرار الحرف<sup>(١١٨)</sup>، ومن تكرار الكلمة قول فرحات في الحنين إلى الوطن:

أَحْنُ إِلَى الْغَابِ حَيْثُ الشُّرُورُ      هُنَالِكَ مِيرَاثُهَا حَامِدَةٌ  
أَحْنُ إِلَى حَيْثُ لَا يَجْلِسُ الْعَدُوُّ      قُزْبَ الْوَقَا عَلَى مَائِدَةٍ  
أَحْنُ إِلَى حَيْثُ لَا الْمُنْكَرَاتِ      تَعِيشُ وَلَا الْأَعْيُنُ الْحَاسِدَةُ<sup>١١٩</sup>

وعندما يتحدث جبران عن الشباب في مرحلة الشيخوخة يكرر من جهل الإنسان وعدم معرفته بالكثير من أسرار الحياة وتقلبات الزمن مما يجعله يفقد الكثير من عمره القصير دون أن يستمتع به كما كان ينبغي لو أدرك حينذاك طبيعة الزمن ومرور الأيام فيقول:

<sup>١١٦</sup> انظر المرجع السابق، ص ٢١٢، ٢٥٥، وعن بناء القصيدة العربية الحديثة، على عشري زايد، مكتبة الشباب، القاهرة، ١٩٩٧م، و: قضايا الشعر المعاصر، نازك الملائكة، منشورات دار الآداب، بيروت، ١٩٦٢م، ص ٢٣٠، والبلاغة والأسلوبية، د. محمد عبد المطلب، ص ٢٨٩ - ٣٠٤.

<sup>١١٧</sup> شفيق السيد، البحث البلاغي عند العرب تأصيل وتقييم، ص ٢٢٣.

<sup>١١٨</sup> نازك الملائكة، قضايا الشعر المعاصر، ص ٢٣٠.

<sup>١١٩</sup> إلياس فرحات، ديوان فرحات، ص ١٦.

لَوْ عَرَفْنَا مَا تَرَكْنَا لَيْلَةً      تَنْقُضِي بَيْنَ نُعَاسٍ وَرُقَادٍ  
لَوْ عَرَفْنَا مَا تَرَكْنَا لِحُطَّةً      تَنْثُنِي بَيْنَ حُلُوهِ وَسَهَادِ  
لَوْ عَرَفْنَا مَا تَرَكْنَا بُرْهَةً      مِنْ زَمَانِ الْحُبِّ تَمُضِي بِالْبُعَادِ<sup>١٢٠</sup>

وعندما يشتد الحنين إلى الوطن بعقل الجر نراه يكرر فعل الأمر "أعدني" في قصيدته "شبح الأرز"

(<sup>١٢١</sup>) اثنتي عشرة مرة من جملة عشرين بيتاً في صدر كل بيت، وهذا ما يعكس حبّ الشاعر لوطنه، وحنينه اللاعج، وشوقه المتقد، وهيامه المضطرم هذا بجانب شعور حادّ وعنيف بالغرابة وشعور باليأس من عدم التكيّف والتألف في مهجره. إن الشاعر يكثر ويلجأ ويكرّر هذه المناجاة اليائسة متمنياً العودة إلى أزره في لبنان، وقد استخدم هذا التكرار وتوسّع فيه ليعدّد مفاتن بلاده العربية، وما فيها من شمس ساطعة، وفجر المنى ومسرح شبابه وملهى صباه، ويتمنى العودة إليها ولو قضى فيها حياته شقياً، فحياة الشقاء في وطنه خير من حياة العز والجمال في أرض الغربة، والحرية بأمريكا، يقول:

أَعِدْنِي إِلَى الْأَرزِّ يَا خَالِقِي      فَلَيْسَتْ بِبِلَادِي هَذِهِ الْبِلَادُ  
أَعِدْنِي إِلَى الشَّقَقِ الْمَسْتَبِيرِ      يَلْفُ الرُّبَى ضَوْوُهُ وَالْوَهَادُ  
أَعِدْنِي إِلَى مَشْرِقِ الشَّمْسِ      صَبَاحِي فِي الْعَرَبِ جَمُّ السَّوَادِ  
أَعِدْنِي إِلَى مَسْرَحِي فِي الشُّبَابِ      وَمَطْلَعِ فَجْرِ الْمَيِّ وَالرَّشَادِ  
أَعِدْنِي فَإِنِّي فِي مَهْجَرِي      عَرِيبُ اللِّسَانِ، عَرِيبُ الْفُؤَادِ  
أَعِدْنِي وَهَبْنِي شَقِيّاً نَفِيّاً      أَلَيْسَ لِكُلِّ نَفْسٍ مَعَادُ؟<sup>(١٢٢)</sup>

أما تكرار الحرف فمن القصائد التي تكثر فيها الحرف بشكل بارز ولافت قصيدة "ابتهاالات"<sup>(١٢٣)</sup>

لميخائيل نعيمة، فقد كرر الشاعر حرف الجر "في" سبعاً وأربعين مرة، وليس ذلك في كل أبيات القصيدة

<sup>١٢٠</sup> جبران خليل جبران، البدائع والطرائف، ص ٢٨٩.

<sup>١٢١</sup> ديوان عقل الجر، ص ٥٣.

<sup>١٢٢</sup> عقل الجر، ديوان عقل الجر، دار الثقافة، بيروت، ١٩٤٦م، ص ٥٣.

<sup>١٢٣</sup> ميخائيل نعيمة، همس الجفون، ص ٣٥.

من خصائص الأسلوب في شعر المهاجر العربية • 630

بل في المقطعين الأول والثاني بشكل تكثيفي بينما خلو المقطعين الثالث والرابع من حرف الجر "في" تماماً، وقد اعتمد الشاعر في بنية مقطعي القصيدة الأول والثاني على حرف الجر "في" فقد جاء المقطعان - بعد افتتاح كل مقطع ببنية تركيبية ثابتة - هي حرف الجر متبعاً باسم مجرور ثم مضاف إليه، ومنها قوله:

كَجَلِّ اللَّهُمَّ عَيْنِي

بِشُعَاعٍ مِنْ ضِيَاءِكَ

كَلَمَّ ي تَرَكَ

فِي جَمِيعِ الْخَلْقِ فِي دُودِ الْقُبُورِ

فِي نُسُورِ الْجَوِّ، فِي مَوْجِ الْبَحَارِ

فِي صَهَارِيجِ الْبَرَارِي، فِي الزُّهُورِ

فِي الْكَلَا، فِي التَّيْرِ، فِي رَمْلِ الْقِمَارِ

فِي يَدِ الْمُحْسِنِ، فِي كَفِّ الْبَحِيلِ

وقوله :

وافتح اللهم أذني

كي تعي دوماً نداءك

من غللاك

في نُعَاءِ الشَّاةِ، فِي زَارِ الْأَسْوَدِ

فِي نَعِيقِ الْبُومِ، فِي نُوحِ الْحَمَامِ

فِي حُرِيرِ الْمَاءِ، فِي قَصْفِ الرُّعُودِ

فِي هَدِيرِ الْبَحْرِ، فِي زَحْفِ الْعَمَامِ

إن هذا التكرار المكثف لحرف الجر "في" لم يأت مصادفة أو عن غير قصد، بل إنه يواءم ويعبر ويوافق فلسفة الشاعر ومعتقده، فهو يعكس إيمان الشاعر بنظرية وحدة الوجود واعتناقه لها، ومن ثم فإن الشاعر يطلب من خالقه أن يكجّل عينيه ويفتح أذنيه لتكون حواسه مهياة مكثفة لرؤية الإله في كل مخلوقاته، فهو ممتزج ومتماهي في خلقه.

ومن تكرار البيت قصيدة "هل يا ترى نعود"<sup>(١٢٤)</sup> لرياض المعلوف، فالقصيدة دعوة وأمنية يأمل فيها الشاعر ويتمنى تحقيقها وهي العودة والرجوع إلى الوطن فالشاعر يكرر بيته المتسائل:

إليك يا لبنان                      هل يا ترى نعود

عقب كل ثلاثة أبيات تأخذ قافية واحدة، بالإضافة إلى كونه مطلعاً للقصيدة، وبذلك تكوّن في

القصيدة ستّ مرات، ومنها:

هَلْ	يَا	تُرَى	نَعُودُ	إِلَيْكَ يَا لُبْنَانَ
فَتَصْدُقُ		الْوَعْدُ		وَيَسْمَحُ الزَّهْرَانُ
فَنَقْطُفُ		الْعُنُقُودُ		مُنْوَاعِ الْأَلْوَانُ
هَلْ	يَا	تُرَى	نَعُودُ	إِلَيْكَ يَا لُبْنَانَ

<sup>١٢٤</sup> رياض المعلوف، خيالات، ص ٣٧.

من خصائص الأُسلوبِ في شعرِ المهاجرِ العَرَبِيَّةِ • 632

إن هذا التكرار يعكس لنا ما يعانيه الشاعر من شوق ووجد إلى الوطن، وهو تكرر يأتي في صورة سؤال حائر من نفس مزقتها الألم، واستبد بها الهيام، فأطلقت زفرتها الواهية الذائبة، نبرات عذبة لأغنية حب وشوق وذكريات وحنان إلى لبنان.

هل يا ترى نعود؟ سؤال حائر يفيض بالشك بسبب غدرات الزمن وتقلبات الأيام، يردده بعد كل مقطع، فهو لحن الأساس في معزوفته، هو الذي يشغله ويعنيه، سؤال يلح على ذهن الشاعر ووجدانه فيلح به علينا، يعكس بالغبرة واليتم، شعوراً بالوحشة والضياح، وهذا النوع من التكرار أطلقت عليه نازك الملائكة "تكرار التقسيم"<sup>(١٢٥)</sup> وسماه د. شفيح السيد "التكرار المنتظم"<sup>(١٢٦)</sup> وفي إطار هذا النمط تتمثل "وحدة التكرار" أحياناً في بيت كامل من الشر يتردد مرتين فقط في مقطوعة قصيرة إحداهما في بدايتها، والأخرى في نهايتها، وأكثر ما يكون ذلك في القصائد المكونة من عدد من المقطوعات التي يستقل كل منها بتصويره فكرة أو خاطر، ووظيفة التكرار حينئذ إحكام الربط بين طرفي المقطوعة الواحدة، وكلما كانت المقطوعات أشبه بالتنوعات على فكرة واحدة كان ذلك أجود للتكرار، وأعون على تماسك القصيدة وترابط أجزائها.

ومن النماذج الجيدة لهذا اللون بجانب قصيدة رياض المعلوف السابقة، قصيدة "الطمانينة"<sup>(١٢٧)</sup>

لميخائيل نعيمة ومنها المقطوعة الأولى، يقول:

سَقْفُ	بَيْتِي	حَدِيدُ
فَاعْصِفِي	يَا	رِيَاخُ
وَأَسْبِجِي	يَا	عُيُومُ
زُكْنُ	بَيْتِي	حَجْرُ
وَأَنْتِجِي	يَا	شَجْرُ
وَأَهْطِئِي	بِالْمَطْرِ	زُ

<sup>١٢٥</sup> نازك الملائكة، قضايا الشعر المعاصر، ص ٢٣٠

<sup>١٢٦</sup> شفيح السيد، البحث البلاغي عند العرب تأصيل وتقييم، ص ٢٣٥.

<sup>١٢٧</sup> ميخائيل نعيمة، همس الجفون، ص ٧٣



سَفْفُ بَيْتِي حَدِيدُ زُكْرُنُ بَيْتِي حَجْرُ

وكذلك تبدأ المقطوعة الثانية وتنتهي بهذا البيت:

مِنْ سِرَاجِي الضُّئِيلُ أَسْتَمِدُّ البَصْرُ  
كُلَّمَا اللَّيْلُ طَالَ وَالظُّلَامُ انْتَشَرَ  
وَإِذَا الفَجْرُ مَاتَ وَالنَّهَارُ انْتَحَرَ  
فَأَخْتَفِي يَا نُجُومَ وَالنَّهَارُ انْتَحَرَ  
مِنْ سِرَاجِي الضُّئِيلُ أَسْتَمِدُّ البَصْرُ

ومن هذا النوع من التكرار المنتظم لون آخر فيه كلمة أو عبارة في جميع مقطوعات القصيدة الواحدة خلاف اللون السابق، بحيث يمكن وصف وحدة التكرار حينئذ بأنها "لازمة" تشبه القفل في الموشحة، ومن نماذج هذا اللون قصيدة "الطلاسم"<sup>(١٢٨)</sup> لأبي ماضي فقد قسمها الشاعر إلى مقطوعات تعرض بعض مجموعاتها لمشهد الشك الذي يراود فكر الشاعر، والعجز الذي يحس به إزاء أسرار الكون والنفس والطبيعة، وتنتهي كل مقطوعة بتساؤل يجيب عنه الشاعر بقوله "لست أدري" وقد جاءت مقطوعاته في شكل هندسي فني لا تزيد المقطوعة على أربعة أبيات متخذة بناء لغوياً خاصاً يقوده في نهاية البيت الرابع إلى تلك العبارة الملتزمة، ومنها قوله:

قِيلَ أَدْرَى النَّاسِ بِالْأَسْرَارِ سُكَّانُ الصَّوَامِعِ

قُلْتُ: إِنَّ صَحَّ الَّذِي قَالُوا، فَإِنَّ السِّرَّ شَائِع!

عَجَبًا! كَيْفَ تَرَى الشَّمْسَ عُيُونٌ فِي بَرَاقِعِ

وَالَّتِي لَمْ تَتَبَرَّزْ لَمْ تَرَاهَا...؟

<sup>١٢٨</sup> أبو ماضي، الجداول، ص ١٣٩

لَسْتُ أَذْرِي

إِنْ تَكُ الْعَزْلَةُ تُسْكَأُ وَتُقَىٰ فَالذُّنْبُ رَاهِبٌ

وَعَرِيرٌ اللَّيْثِ دَيْرٌ، حُبُّهُ فَرَضٌ وَوَأَجِبٌ

لَيْتَ شِعْرِي، أَيْمَيْتُ النَّسْكَ أَمْ يُجِيبِي الْمَوَاهِبُ؟

كَيْفَ يَمْحُو النَّسْكَ إِثْمًا، وَهُوَ إِثْمٌ...؟

لَسْتُ أَذْرِي

ونكتفي بهذه الشواهد التي تؤكد حسن استخدام الشاعر المهجري للتكرار وتوظيفه له، هذا مع تجديد في الاستخدام الدلالي له بما يتناسب وموضوع الشاعر وتجربته الذاتية مما أثرى من القيمة الفنية للتكرار، وهذه العناصر الفنية هي التي جعلت من الشعر المهجري حلقة هامة من حلقات التجديد والتطوير في الشعر العربي المعاصر.

## ٧. أهم النتائج

توصلت الدراسة إلى مجموعة من النتائج، منها ما يلي:

١. كثرة الأسلوب الخبري في شعر المهاجر العربية، وتعدد صور استعماله، وذلك يعود لتنوع موضوعات الشعر المهجري، ومفهوم الشعر عند المهجرين، فقد ارتبط مفهوم للشعر بالإنسان وقضاياها الذاتية والوطنية، ولذلك رأينا المهجرين كثيرا ما يتقنسون شخصية النبي، والمصلح، والواعظ، والحكيم، والدرويش، والمعلم، والمربي، والعالم الموصل للحقائق المجردة الذي يعتمد على العقل أكثر من العاطفة.
٢. لعب الاستفهام دوراً هاماً في بنية القصيدة المهجرية، وقد تعددت أغراضه ووظائفه ونقل بشكل فني ومؤثر تلك الحيرة وذلك الشك الذي سقطت فيه شخصية المهاجر نتيجة لتردي

أوضاعهم المعيشية، وسوء واقع بلادهم وحنينهم الجارف إليها، كما نجح الشاعر المهجري أن يخرِّجَ بالاستفهام من المعنى اللغوي المعجمي إلى المعنى البلاغي الفني الذي يرتبط أشد الارتباط بالسياق النفسي والشعوري وقرائن الأحوال.

٣. الحضور الكمي للنداء في الشعر المهجري هذا بجانب نداءاتهم الإنسانية الكثيرة الشيوخ في شعرهم للأخ، والصديق، والرفيق، والزميل، والسمير، وهذا ما يعكس لنا حالة المهاجر، وما كان يحياه ويشعر به من شعور بالغربة والاعتراب حاد، وشعور بالاختلاف والانفراد والانفصال عن العالم قاس، لقد استبد الشعور بالوحدة والعزلة بالمهاجر غير إن المهاجر راح يحارب هذا الشعور ويقهره عن طريق محاولة الاختلاط والامتزاج بعالمه البشري وبعناصر الكون، كما أنهم على بعدهم من أوطانهم حاولوا المشاركة في أحداثه وقضاياها فكثرت نداءاتهم وتنوعت وشملت كل ما وقع عليه بصرهم، ووصل إليه فكرهم.

٤. كثرة أسلوب الأمر، وخروج استعماله عن غايته الإرشادية والتعليمية التي غلبت في عصور الشعر العربي، وقد كان التهديد، والإهانة، والدعاء، والتمني هي أهم سياقات الأمر التي خرجت عن ذلك السياق التعليمي، هذا بجانب بعض السياقات الأخرى للأمر كالحث والنصح والإرشاد والزجر والذي ذكرنا أنه مثر في شعرهم القومي والاجتماعي.

٥. الاستخدام والتوظيف البارع للفعل وللإسم النكرة وهو ما يؤكد أن الشاعر المهجري امتلك ناصية اللغة وأدرك شاعريتها وقدرتها في التجاوب والتفاعل والتعبير عن الحالة النفسية للشاعر، وقد منح هذا التوظيف المتقن لخصائص اللغة مع عنصر الصدق في التعبير عن التجربة الشعرية المهجرية ذلك التجاوب والإقبال عليه من أبناء العروبة آنذاك وحتى الآن، وهو ما منحه تلك القدرة التأثيرية على التيارات الشعرية التي جاءت بعدهم.

٦. حسن استخدام الشاعر المهجري للتكرار وتوظيفه له، هذا مع تجديد في الاستخدام الدلالي له بما يتناسب وموضوع الشاعر وتجربته الذاتية مما أثرى من القيمة الفنية للتكرار، وهذه العناصر الفنية هي التي جعلت من الشعر المهجري حلقة هامة من حلقات التجديد والتطوير في الشعر العربي المعاصر.

## ٨. المراجع

- ابن عقيل، شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك، مكتبة دار التراث، القاهرة، ١٩٨٠م.  
ابن هشام، جمال الدين، مغني اللبيب عن كتب الأعراب، تحقيق: مازن المبارك، ومحمد علي حمد الله، دار الفكر، دمشق، ط١، ١٩٦٤.

من خصائص الأسلوب في شعر المهاجر العربيّة • 636

- أبو الفضل، الوليد، (إلياس عبدالله طعمة) ، راجعه وقدم له، جورج مصروع، دار الثقافة، بيروت، ١٩٨١م.
- أبو ماضي، إيليا، الجداول، دار العلم للملايين، بيروت، ٩، ١٩٧٢م.
- أبو ماضي، إيليا، الخمائل، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، ٢٠٠٤م.
- أيوب، رشيد، أغاني الدرويش، المطبعة السورية الأمريكية، نيويورك، ١٩٨٢م.
- أيوب، رشيد، هي الدنيا، نيو يورك ، ١٩٣٩م.
- الجابري، محمد عابد، بناء العقل العربي، الدار البيضاء ، المركز الثقافي العربي، ١٩٨٦م.
- جاد، حسن. الأدب العربي في المهجر، دار الطباعة المحمدية، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٦٣م.
- الجُرّ، شُكر الله، الروافد، مجلة الأندلس الجديدة ، ديوجانيرو ، ١٩٣٤م.
- الجر، عقل، ديوان عقل الجر، دار الثقافة، بيروت، ١٩٤٦م.
- الحاج، نعمة، ديوان نعمة الحاج ، المطبعة التجارية السورية الأمريكية ، نيويورك ، ج ١ ، دت.
- حدّاد، نُدرّة. أوراق الخريف، نيويورك، مطبعة طربيا، ١٩٤١م.
- حسن، محمد عبدالغني. الشّعر العربيّ في المهجر ، مكتبة الخانجي ، القاهرة، ١٩٥٥م.
- الخوري، رشيد سليم، ديوان الشاعر القروي، دار الحُرّيّة، بيروت، ١٩٧٣م.
- الخُوري، قيصر سليم، ديوان الشاعر المدني، دمشق، مطابع وزارة الثقافة والإرشاد القومي، ١٩٦٦م.
- الرماني، أبو الحسن، معاني الحروف، تحقيق: عبدالفتاح إسماعيل شليبي، دار نهضة مصر، القاهرة ، دت.
- زايد، علي عشري، عن بناء القصيدة الحديثة، مكتبة الشباب ، القاهرة ، ١٩٩٧م.
- سيبويه، الكتاب، تحقيق وشرح ، عبدالسلام محمد هارون ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٧٩م.
- السيد، شفيح، البحث البلاغي عند العرب تأصيل وتقييم، ط دار المعارف ، طبعة ثانية ١٩٩٦م.
- الصعيدي، عبد المتعال، بغية الإيضاح للقزويني لتلخيص المفتاح في علوم البلاغة، مكتبة الآداب، القاهرة، ١٩٩٩م.
- صيدح، جورج، حكاية مغترب في ديوان شعر ، جورج صيدح، دار مجلة شعر، بيروت، ١، ١٩٦٠م.
- ضيف، شوقي، البلاغة تطوير وتاريخ، دار المعارف ، ١٩٦٢م.
- الطرابلسي، محمد الهادي، خصائص الأسلوب في الشوقيات، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ١٩٩٦.
- عباس، إحسان، ونجم، محمد يوسف. الشّعر العربيّ في المهجر أمريكا الشمالية، دار صادر، بيروت، ٢، ١٩٦٧م.
- عبدالدايم، صابر. أدب المهجر، دار المعارف، الطبعة الاولى، ١٩٩٣م.

- عبدالشهيد، صموئيل. فوزي المعلوف، سيرته، أدبه، فنه، مؤسسة نوفل، بيروت، ط ١، ١٩٧١ م.
- عبد المطلب، محمد، البلاغة والأسلوبية، لونجمان ، الطبعة الأولى ، ١٩٩٤ م.
- عبد المطلب، محمد، البلاغة العربية ، قراءة ثانية، لونجمان ، القاهرة ، ١٩٩٧ م.
- عريضة، نسيب. الأرواح الحائرة، مطبعة جريدة الأخلاق، نيويورك، ١٩٤٦ م.
- فرحات، إلياس، الخريف، سان باولو، البرازيل، ١٩٥٤ م.
- فرحات، إلياس، الربيع، سان باولو، البرازيل ، ١٩٥٤ م.
- فرحات، إلياس، الصيف، إلياس فرحات ، سان باولو ، ١٩٥٤ م.
- فضل، صلاح، نظرية البنائية، مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة ، ١٩٩٨ م.
- فلسطين، وديع، العربي في المهجر الأمريكي، دار العلم للملايين ، بيروت، ط ٢، ١٩٩٣ م.
- فؤاد، نعمات أحمد، خصائص الشعر الحديث، دار الفكر العربي ، القاهرة ، ١٩٧١ م.
- قنصل، إلياس، على مذبح الوطنية، إلياس قنصل ، بوانس أيرس ، الأرجنتين ، ١٩٣١ م.
- قنصل، زكي، السهام، بوينس أيرس ، الأرجنتين ، ط ٣ ، ١٩٣٥ م.
- مراد، نعيمة، العصبية الأندلسية ، منشأة المعارف ، الإسكندرية ، دت.
- مريدن، عزيزة، القومية والإنسانية في شعر المهجر الجنوبي، الدار القومية للطباعة والنشر، دت
- الملائكة، نازك. قضايا الشعر المعاصر ، منشورات دار الآداب، بيروت، لبنان، ١٩٦٢ م.
- المعلوف، رياض، خيالات، رياض المعلوف ، سان باولو ، البرازيل ، ١٩٤٥ م.
- المعلوف، شفيق، الأحلام، بيروت ، ١٩٢٣ م.
- المعلوف، فوزي، ديوان فوزي المعلوف، بيروت، دار الريحاني، ١٩٥٧ م.
- المعلوف، فوزي، على بساط الريح (ملحمة شعرية)، دار صادر ، دار بيروت ، ١٩٥٨ م.
- ميرزا، زهير. ديوان إيليا أبو ماضي، شاعر المهجر الأكبر، دار العودة، بيروت، دت.
- الناعوري، عيسى، أدب المهجر، دار المعارف ، القاهرة ، الطبعة الثانية ، ١٩٦٣ م
- نعيمة، ميخائيل، همس الجفون، بيروت، مؤسسة نوفل، الطبعة الخامسة، ١٩٨٨ م.
- النويهي، محمد، قضية الشعر الجديد، دار الفكر العربي ، ط ٢ ، ١٩٧٦ م.
- هدّاره، مصطفى، التجديد في شعر المهجر، دار الفكر العربي ، ط ١ ، ١٩٧٧ م.

## KAYNAKÇA

- Abbas, İhsan , ve Nicm , Muhammad Yusuf . *el-Şiiri El-Arabi fil-Mehcer Emrike el-Şemeliyyeh* , Beyrut: Dâr sadr, 2.Bakı, 1967.
- Abdildeyim,Sabır. *Edeb el- Mehcer* ,Dârül-Maarif 1.Baskı, 1993.
- Abdil-Şehit, Sumuil. *Fevzi el-Maluf, Seyratuh, Edebuh, Finunuh, Muesesit Novul*, Beyrut: 1.Baskı,1971.
- Abdül Müttalip, Muhammad. *el-Belağa el-Arabiyye*, Kıra Seniye, el-Kahire: Lonciman, 1997.
- Abdül Müttalip, Muhammad. *el-Belağa ve-Uslubiyye*, lonciman 1.Baskı, 1994.
- Arida,Nesib.e l-*Ervah el-Harra*,Matbait Ceridit el-Ahlak New york:1946.
- el-Cebiri,Muhammed Abidbin. *el-Akl El-Arabi*, el-Dârül;Beyda, el-Merkez el-Sakafi el-Arabi198.
- Ced, Hasan. *el-Edeb el -Arabi Fil-Mehcer*, Dârül-Tabea el-Mehemmediye, el-Kahire, 1.Baskı, 1963.
- el-Cürr. *Akl, Divan Aklil-cürr*, Beyrut: Lübnan Dârül-Sakafa, Baskısız 1946.
- el-Cürr. Şükr illeh, el-Ravafid, *Mecellit el-Undulus el- Cedideh*, Diyıceniro , 1934.
- Dayf, Şavki. *el-Belğa Tatvir ve Tarih*, Dârül-Maarif, Dokuzuncu Baskı 1962.
- Ebu Madi, İlya, *el-Cedeoil*, Beyrut : Dârül-İlmi lilmeleyin, Baskı 9, 1972.
- Ebu Madi, ilya, *el-Hemail, el-Heye el-Amme likusur el-sakafe*, Kahire: 2004 .
- Ebul- Fadl. *el-Velid ( ilayas Abdullah tımah )*, Raceahu vekaddemahu leh, Corj Masrû Beyrut: Dârül-sakafa , 1981.
- Eyyüp, Raşid. *Eğani el-Derviş, el-Matbaa el-Suriye El-Amrikiyye*, New york:1982.
- Eyyüp, Raşid. *hiye Eddünye*, New York, 1939.
- Fadl, Salah. *NazriyyeEl Bineiyeh*, Mektebit El-encilu El -Masriyyeh, Kahire: 1998.
- Filistin, Vedi. *el-Arabi Fil Mehcer el-Amriki*, Beyrut: Dârül-İlmi Lilmeleyin, 2.Baskı, 1993.
- Ferhat, İlyas. *el-Harif Divan Şiiri*, Sen Baulu, Barazil, Baskısız 1954.
- Ferhat,İlyas. *el-Rabi Divan Şiiri*, Sen Baulu, el-Barazil, Baskısız 1954.
- Ferhat, İlyas, *el-Sayf Divan Şiiri*, Sen Baulu, el-Barazil, Baskısız 1954
- Fuad, Nimet Ahmed. *Asis el-Şiiril-Hadis*, Kahire Dârül -Fikril-Arabi , 1931.
- el-Hac, Nime. *Divan Nimetül-hac*, el-Matbaatül Ticariye Suriye Amrikiyye, Newyork, 1.cüz, ts.
- Haddat, Nüdra . *Evrakal- Harif*, New York ,Matbaait Tarbiyye, Baskısız 1941.
- Hasan, Mohamed Abdülğani. *el-şiril-Arabi Fil-Mehcer*, Mektebetil-Haneci, Kahire : 1955.
- Hedderah, Mustafa. *El-Tecdid Fi Şiiril-Mehcer*, Dârül - Fikril-Arabi, 1. Baskı, 1977.

- el-Huri, Kaysar Selim. *Divani-Şairil-Medeni*, Dimşak, Mataabi vizarit el-Sakafe Vel-İrşedil -Kavmi, 1966.
- el- Huri, Raşit Selim. *Divan el-Karavi*, Beyrut:, Dârül-Mesire, Baskısız 1978.
- İbn Akil. *İbn Şarh İbn Akil ale elfiyet melik*, Mektebit el-Kahire : Dârül-tiras , 1980.
- İbn Hişam. *Cemal El-dini , muğanni el-lebib an kuütblil-earib*, thk. Mazin el-Mubarak ve Muhammed ale Hamdullah, Dimaşk:Dârül-fikir , 1.Baskı , 1964.
- Kansal. *Zeki el-Sehem ,Divan Şiiri buyins Eirs*, Arjantin, 3.Baskı, 1935.
- Kansal. *İlyas Ale Mezbah el-Vataniyye*, İlyas Kansal Bevenis Eyirs, Arjantin, 1931.
- el-Mâlûf, Fevzi. *Ale Basat El-Riyah (Melhemit Şairiyye)*, Dâr Sadır, Beyrut: Dâr, 1958.
- el- Mâlûf, Fevzi, *Divan Fevzi el-Maluf*, Beyrut: Dâr el-Reyhani, Baskısız 1957
- el- Mâlûf, Riyad, *Hayalet Divan Şiiri*, Sen Baulu, el-Brazil, 1945.
- el- Mâlûf,Şafık, *el-Ahlam, Divan Şiiri*, Beyrut:Lübnan Baskısız 1957
- Mirze, Zuhir. *Divan İlya Ebu Madi*, Şair el-Mehcer El-Akbar Beyrut: Dârül-Avda , el-Melike, Nezik. *Kadaye el-Şiiril-Masir*, Menşurat Beyrut: Dârül-Edeb, Lübnan, 1962.
- Murat, Naima. *El-Asaba El-Undulusiyye*, el-İskenderiyye, TS. Baskısız
- Menşeit el-Mearif. *Naime*, Mihail Hemsil-Cefun, Beyrut: Muesesit Nufil, 5.Baskı, 1988.
- el-Nauri, *İsi Edeb*, el-Mehcer, Beyrut: Dârül-Mearif, 2.Baskı, 1963.
- el-Nauri. *Muhammet Kadiyye el-Şiiri-l-Cedidid*, Dârül-Fikril-Arabi, 2. Baskı, 1976.
- el-Rummeni, Ebül-Hasen. *Meani El-Huruf*, thk. Abdülfettah İsmail Şelebi ,Beyrut: Dârü Nahdit Masr, ts.
- el-Saidi, Abdül-Mütâl. *Beğyit el-İdah Lilkkazvini litalhis El-mefatih Fi ulum el- beleğa*, Mektebetil-Edeb, el-Kahire : 1999.
- Seyyid, Şefî. *el-Bahs el-Belaği İndel Arap Tesil ve Takyyin*, Dârül-Mearif, 2. Baskı 1996.
- Sıdh, Corj. *Hikeye muğtarab Fi Divanil Şiir*, Beyrut : Dâr Mecellit Şiir, 1. Baskı, 1960.
- Sibuyeh, *el-Kitap*, thk. ve nşr. Abdülselem Muhammed Hârun , el-Haya el-Masriyye el-amme lilkutteb, 1979.
- el-Taraiblisi, Muhammed. *el-Hedi Hasais el-üslup Fil-Şavkiyyet*, el-Meclis el- Ale Lil-Sakafa, el-Kahire, 1996.
- Uridn, Azize. *el-Kavmiyye Vellinseniyye Fil-Şiiril-Mehcer el-Cenubi*, el-Dârül-Kavmiyeh L,1-Tabiah Vel- Neşr.
- Zeyid, Ali Aşri, *An Dine Kside Elo-Hadise*, Mektebetil-Şebab, el-Kahire,1997.







## Mâtürîdîlikte İmâmet/Devlet Başkanlığı Anlayışı (Ebü'l-Yüsr El-Pezdevî ve Ebü'l-Muîn En-Neseî Örneği)

- The Doctrine of Imamate/Presidency In Maturidism (Examples of Abû l-Yusr al-Bazdawî and Abû l-Muîn al-Nasafî)-

Süleyman ÇAM\* – Muhammed Sefa ÖNGÜÇ\*\*

**Atıf/Citation:** Çam, Süleyman; Öngüç, Muhammed Sefa. "Mâtürîdîlikte İmâmet/Devlet Başkanlığı Anlayışı (Ebü'l-Yüsr El-Pezdevî ve Ebü'l-Muîn En-Neseî Örneği) / The Doctrine of Imamate/Presidency In Maturidism (Examples of Abû l-Yusr al-Bazdawî and Abû l-Muîn al-Nasafî)". *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi/ Journal of Mesned Divinity Researches*, ( Bahar 2020-2): 641-669.

### Öz:

Mezhep hüviyetine kavuşmuş itikâdî doktrinler, "ilâhiyat, nübüvvet ve sem'iyât" üzerinde bir akîde inşa etmeye çalışmışlardır. İlk dönem siyâsî ihtilafların yaşanmasından hemen sonra Şîa, bu akîdeye "imâmet/devlet başkanlığı" meselesini ilave etmiştir. Şîa, imâmet meselesini aklî ve naklî deliller ile Hz. Ali ve evlatlarına hasrederek onun hakkı olan devlet başkanlığının Hz. Ebû Bekir, Ömer ve Osman tarafından gasp edildiğini öne sürmüştür. Şîa'nın imâmet meselesini itikâdî boyuta taşınması İslâm kelâmında büyük bir etki yaratmıştır. Bu etkiye verilen tepkinin en büyüğü Ehl-i Sünnet'in önemli bir kanadını oluşturan Mâtürîdî kelâm ekolü tarafından ortaya konmuştur. Mâtürîdî imâmet anlayışının teşekkülünde Pezdevî ve Neseî'nin katkısının son derece önemli olması bu çalışmanın çıkış noktasını oluşturmaktadır. Çalışmanın amacı, Mâtürîdîliğin imâmet anlayışıyla ilgili Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî (ö. 493/1100) ile Ebü'l-Muîn en-Neseî'nin (ö. 508/1115) görüşlerini genel hatlarıyla ele alıp incelemek, karşılaştırma yaparak aralarındaki farkları değerlendirmek ve imâmet düşüncesinin teşekkülüne olan katkılarını ortaya çıkarmaktır. Sonuçta Neseî ve Pezdevî'nin Mâtürîdî imâmet nazariyesinin teşekkülünde ve Sünnî-Mâtürîdî çizgiyi muhafaza ederek imâmet düşüncesine önemli katkıları olduğu gözlemlenmiştir. Ayrıca Şîi düşüncenin nass temelli ele aldığı imâmet düşüncesine tepki olarak özgün bir imâmet teorisi ortaya koydukları tespit edilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Kelâm, Mâtürîdî, Pezdevî, Neseî, İmâmet.

### Abstract:

\* Dr. Öğretim Üyesi, Korkut Ata Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, [suleyman-cam@osmaniye.edu.tr](mailto:suleyman-cam@osmaniye.edu.tr), ORCID: 0000-0002-4588-8491.

\*\* [ongucmuhammedsefa@gmail.com](mailto:ongucmuhammedsefa@gmail.com), ORCID: 0000-0001-2345-6789.

Islamic doctrines with sectarian identity tried to build a contract on divinity, prophethood and semiyat. Immediately after the first period of political conflicts, Shia added the issue of "immigration/head of state" to this contract. Shia, the issue of imamate with rational and rational evidence, Hz. Ali and his children, and the right of the state presidency, He claimed that he was extorted by Abu Bakr, Ömer and Osman. The fact that Shia carried the issue of immaturity to the precise dimension had a great effect on the word of Islam. The fact that Shia carried the issue of immaturity to the precise dimension had a great effect on the word of Islam. The biggest response to this effect has been put forward by the school of Maturidy theology, which constitutes an important wing of the Ahl al-Sunnah. The fact that the contribution of Bazdawi and Nasafi is extremely important in the formation of the understanding of the immigration is the starting point of this study. The aim of the study is to examine and review the opinions of Ebü'l-Yüsr el-Bazdawi (d. 493/1100) and Ebü'l-Muîn en-Nasafi'in (d. 508/1115) general terms regarding the understanding of the faith of Maturidy to evaluate the differences and to reveal their contribution to the formation of the thought. As a result, it was observed that Nasafi and Bazdawi made important contributions to the thought of imam in the formation of the Maturidy theoretical and preserving the Sunni-Maturidy line. In addition, it has been determined that the Shiite thought has put forward a unique theory of faith in response to the thought of imam, which is based on nas.

**Key Words:** Theology, Maturidy, Bazdawi, Nasafi, İmamate.

## 1. GİRİŞ

Düşünce tarihi boyunca her fikrî grubun ve felsefî anlayışın başlıca meselelerinden birisi hiç şüphesiz yönetim ve siyaset meselesi olmuştur. Her din, fikir ya da felsefî anlayış, kendisini etkileyen unsurların çerçevesinde bir yönetim anlayışı ortaya koymuştur. Ortaya konan yönetim anlayışı zamandan, mekândan, insandan ve toplumdaki etkilenmiştir. İ'tikâdî mezheplerin hem bir ekol olarak ortaya çıkışında hem de siyaset düşüncelerinin teşekkülünde tarihi arka plan her zaman önemli olmuştur.

Hz. Peygamber'in vefatı ile ortaya çıkan devlet başkanlığı meselesi gündeme oturmuş ve Hz. Peygamber'den sonra Benî Sâide'de sahabe yaptığı siyasî seçimle ilk imtihanını vermiştir.<sup>1</sup> Nitekim daha Hz. Peygamber defnedilmeden önce Benî Sâide'de Ensar ve Muhacirlerin ileri gelenleri "devlet başkanlığı meselesini çözüme kavuşturmak üzere" bir araya gelmişlerdir. Devlet başkanının kim olacağı krizi fazla büyümeden Hz. Ebû Bekir'in (ö. 13/634) halife seçilmesi ile aşılmıştır. Hz. Ebû Bekir'den sonra onun vasiyeti ile halife olan Hz. Ömer, kendi döneminde siyasî bir krize fırsat vermemiştir. Öyle ki o, Medine dönemindeki uygulamaları ile asırlar boyu Müslüman yöneticilere örnek olmuştur. Ancak Hz. Osman'ın (ö. 35/656) halife seçilmesi ile beraber siyasî sorunlar her geçen zaman büyümeye başlamıştır. Halife Osman'ın uyguladığı devlet yönetimi zamanla İslâm toplumunda rahatsızlıklara yol açmıştır. Hatta ileri gelen bazı sahâbiler dahi açıkça halifeye tepki göstermiş, içerisine düştüğü bu siyasî

<sup>1</sup> Ahmet Akbulut, "İlk Devir Siyasî Olayların Müslüman Düşüncesine Etkileri", *İslâmî Araştırmalar*, 5/1 (Ocak 1991), 39.

hatalardan dönmesi konusunda uyarılmışlardır. Ancak sorunlar söz ve bürokrasi ile çözülemeyince Hz. Osman, bir grup âsî tarafından şehit edilmiştir.<sup>2</sup> Kaosa ve fitneye sebep olmuş bu toplum yapısını ve siyasî atmosferi devralan Hz. Ali (ö. 40/661), mevcut sorunların çözümü konusunda gerekenleri yapamamış, Cemel, Sıffîn ve Tahkim gibi hâdiseler meydana gelmiştir.<sup>3</sup> Bu kargaşa ortamında Hz. Ali de tıpkı selefi Hz. Osman gibi şehit edilmiştir. Kısa süre önce Hz. Peygamber tarafından Medine’de kardeş ilan edilen sahâbîler, birbirleriyle savaşmak zorunda kalmış ve bu durum İslâm toplumunda derin yaralar açmıştır. Sonuç itibariyle imâmet sorunu etrafında ortaya çıkan bu hâdiseler Şîa, Havâric, Müricie, Mu’tezile ve Ehl-i Sünnet gibi belli başlı ekollerin görüşlerinin oluşumuna ortam hazırlamıştır.<sup>4</sup>

Hicrî I. asırda İslâm toplumunda Hâricîler ve Şîa’nın ortaya çıkışında en önemli etkenlerden biri imâmet mücadelesi olmuştur. Şîa, Hz. Muhammed’den hemen sonra Hz. Ali’nin, nass ve tayinle imam tayin edildiğini,<sup>5</sup> imâmetin kıyamete kadar Hz. Ali’nin soyuyla devam edeceğini ve imamların masum oldukları inancını savunmuştur.<sup>6</sup> Dolayısıyla, Hz. Peygamber’den sonra Hz. Ali’nin nass ve tayinle imam olduğuna inanan Şîa’nın öncelikli meselesi imâmet konusu olmuştur. İlk zümreleştiği dönemden bu zamana Şîa, Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer (ö. 23/644) ve Hz. Osman’ı hilafeti gasp etmekle suçlamış ve imâmetin Hz. Ali ve hatta evlatlarının hakkı olduğunu savunmuş ve bunu Hz. Peygamber’e tasdik ettirmeye çalışmıştır.<sup>7</sup> Şîa, imâmet meselesini İslâm’ın rükünlerinden bir olarak kabul etmiş, imanın aslî bir unsuru olarak görmüş ve hatta buna inananları mü’min, inanmayanları ise Müslüman olarak nitelendirmiştir.<sup>8</sup>

<sup>2</sup> Bkz. Akbulut, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası-Alevî Sünnî Ayrışmasının Arka Planı-*, (Ankara: Otto Yayınları, 2017), 140-146.

<sup>3</sup> Bu hadiseler için bkz. Akbulut, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*, 186-202.

<sup>4</sup> Ahmed Emîn b. İbrâhîm et-Tabbâh, *Fecrû'l-İslâm (İslâm'ın Doğuşu)*, çev. Ahmed Sedaroglu, (Ankara: Kılıç Kitabevi, 1976), 363.

<sup>5</sup> Ahmed Mahmud Subhî, *Nazariyyetu'l-İmâme Lede's-Şîati'l-İsnâ Aşeriyye*, (Beyrut, 1991), 20; Allame M. Hüseyin Tabatabâi, *Tüm Boyutlarıyla İslâm'da Şîa*, çev. Kadir Akaras-Abbas Akyüz, (İstanbul: Kevser Yayınları, 4. Baskı, 2009), 190.

<sup>6</sup> Ebû Halef Sa'd b. Abdillâh el-Kummî, *Kitâbu'l-Makalât ve'l-Fırak*, nşr. Muhammed Cevâd Meşkûr, (Tahran, 1963), 16; Küleynî, Ebû Cafer Muhammed b. İshâk, *Usûlu'l-Kâfi* (Tahran, trs), 1: 176; Hasan Onat, *Emevî Dönemi Şîî Hareketler ve Günümüz Şîîliği*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993), 15; Ayrıca bkz. Ethem Ruhi Fıçlalı, *İmâmiyye Şîası*, (Ankara: Selçuk Yayınları, 1984), 9-13.

<sup>7</sup> İbn Babeveyh el-Kummî, *Risâletü'l-İtikâdâtü'l-İmâmiyye (Şîî İmâmiyye'nin İnanç Esasları)*, çev. Ethem Ruhi Fıçlalı, (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1978), 107-112; Muzaffer Rıza, *Şîa İnançları*, çev. Abdülbaki Gölpınarlı, (Germany: Ahl-ul Beyt Mescidler ve Kültür Federasyonu, 2. Baskı, 1992), 76-77.

<sup>8</sup> Muhammed Hüseyin Kâşifu'l-Gatâ, *Ca'ferî Mezhebi ve Esasları*, çev. Abdülbaki Gölpınarlı, (Kum: Ensariyan Yayınları, 5. Baskı, 1992), 44.

Şîa, Hz. Ali'nin imâmetini inanç haline dönüştürmek için bir taraftan nass<sup>9</sup> ve vâsiyetle öbür taraftan da Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer ve Hz. Osman'ın imâmete layık olmadıklarını ve gasp yoluyla ele geçirdiklerine dair çeşitli delilleri ileri sürmüştür.<sup>10</sup> Şîa, imâmeti itikadî bir alana taşıyınca bu konu Ehl-i Sünnet kelâmında daha geniş bir şekilde ele alınmıştır.<sup>11</sup> Bu nedenle imâmet meselesinin Sünnî kelâm kitaplarında yer almasında Şîa'nın etkisi kaçınılmaz olmuştur.

Şîa, imâmet meselesini itikadî bir alana taşımış, Hâricîler imâmeti halkın tercihine bırakmış,<sup>12</sup> Mu'tezile'nin önde gelen alimlerinden Ebû Bekir el-Esâm (ö. 200/816) ile Hişâm b. Amr (ö. 218/833) ise insanların kendilerini zulümden korudukları takdirde ve refahlık zamanlarında devlet başkanlığına gereksinim duyulmadığını ileri sürmüşlerdir.<sup>13</sup>

Şîa'nın imâmet nazariyesini itikadî alana taşımasıyla en büyük tepki Ehl-i Sünnet'in önemli bir kanadını oluşturan Mâtürîdî kelâm ekolü tarafından ortaya konmuştur. Mâtürîdî (ö. 333/944), Şîa'nın imâmet yaklaşımına karşın meseleyi dinî bir sorun olarak değil de aklî bir konu olarak değerlendirmiştir. Çünkü Mâtürîdî'ye göre imâmet gereklidir ancak, Şîa'nın iddialarının aksine imâmetle ilgili Kur'an'da açık bir nass ve tayin söz konusu değildir. Dolayısıyla da itikadî konularda zanna göre hareket edilemeyeceği için Şîilerin ileri sürdükleri iddialar temelsizdir.<sup>14</sup> Mâtürîdî'ye göre imâmet konusunda Kur'an'da açık bir ifade bulunmadığı için mezhepler farklı fikirler ileri sürmüşlerdir.<sup>15</sup> Ancak Eş'arîlik ve Mâtürîdîliğin, imâmet meselesinde diğer kelâmî konularda olduğu kadar ihtilafa düşmediği ve büyük oranda bir söylem birliği içerisinde olduğu söylenebilir.

Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'den sonra Mâtürîdî kelâmının en önemli iki temsilcisi olan Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî (ö. 493/1100) ile Ebü'l-Muîn en-Neseffî'nin

<sup>9</sup> Şîa'nın Hz. Ali'nin imâmetine dair dayandığı naslar için bkz. Ebû Cafer Muhammed b. İshâk el-Küleynî, *Usûlu'l-Kâfî*, (Tahran, trs), 1: 298; Subhî, *Nazariyyetu'l-İmâme Lede's-Şîati'l-İsnâ Aşeriyye*, 20.

<sup>10</sup> Bkz. Henri Laoust, "el-Hillî'nin Doktrininde Sünnîliğin Eleştirisi", çev. Mehmet Saffet Sankaya, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 13/300-315, (1997), 297-328.

<sup>11</sup> Ebü'l-Meâlî Abdulmelik Cüveynî, *Kitabü'l-İrşâd ilâ Kavâti'l-Edilleti fî Usûli'l-İ'tikâd*, thk. Esad Temim, (Beyrut, 1992), 345; Ebü'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdâm fî İlmi'l-Kelâm*, (Kahire: Mektebetü'l-Mütenebbî, trs.), 478.

<sup>12</sup> Bkz. Akbulut, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*, 91-102.

<sup>13</sup> Selim Özarslan, "Ebü'l-Muîn en-Neseffî'nin İmâmet Devlet Başkanlığı Anlayışı", *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, 14/3-4, (2001), 424.

<sup>14</sup> Ahmet Ak, *Büyük Türk Âlimi Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*, (İstanbul: Ensar Yayınları, 2. Baskı 2017), 99-101

<sup>15</sup> Ak, *Büyük Türk Âlimi Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*, 99-100.

(ö. 508/1115) imâmet anlayışı, ekol içerisinde önemli bir yer oluşturmaktadır. İmâmet konusuyla yakından ilgilenen Pezdevî ve Neseffî'nin eserlerinden hareketle Mâtürîdî kelâm ekolünün imâmet konusuna yaklaşım tarzını ortaya koymak ayrıca önemlidir. Çünkü onlar yaşadıkları dönemlerde Şîa'nın iddialarına cevap vererek İslâm toplumunu yanlış inançlardan korumaya çalışmışlardır. Dolayısıyla Mâtürîdî imâmet anlayışının teşekkülünde Pezdevî ile Neseffî'nin önemli katkılarının olması bu çalışmanın çıkış noktasını ve sınırlarını oluşturmaktadır. Çalışmanın maksadı, Mâtürîdîliğin imâmet anlayışıyla ilgili Pezdevî ve Neseffî'nin görüşlerini ana hatlarıyla incelemek, mukayese yaparak aralarındaki farkları ortaya koymak ve Mâtürîdî imâmet düşüncesinin teşekkülüne olan katkılarını tespit etmektir.

## 2. KAVRAMSAL ÇERÇEVE

Siyâsî bir mesele olan imâmet konusunu Şîa, görüşlerini meşrulaştırmak amacıyla dini referanslara başvurarak birtakım fikirler ileri sürmüş ve konuyu inanç unsuru haline getirmiştir. Şîa, imamın Allah tarafından nasbını vâcib olarak görmüş, onların tıpkı peygamberler gibi masum olduklarını ve ismet sıfatlarının bulunduğunu ileri sürmüştür.<sup>16</sup> Bunun üzerine Şîa'nın iddialarına cevap vermek ve İslâm toplumunu yanlış inançlardan korumak için imâmet sorunu kelâm ilminin konuları içerisinde ele alınmış ve Sünnî ekoller tarafından kelâmî meseleler altında işlenmiştir.<sup>17</sup> Şîa'nın imâmet anlayışını inanç haline getirmesi ve sahâbîlerin ileri gelenlerine yönelik tekfire varan ithamları İslâm toplumu tarafından tepki ile karşılanmıştır. İlmî ve kelâmî anlamda gerçekleşen tepkinin en büyüğünü hiç şüphesiz Pezdevî ve Neseffî gibi Mâtürîdî kelâmcılar göstermiştir. Onlar özellikle imamın nass ile tayin edilmesi, ilk üç halifenin gâsıp olarak nitelendirilmesi, imamların masumluluğu iddiasını aklî/naklî deliller ve tarihsel gerçeklik ile tenkide tabi tutmuşlardır. İmâmet meselesine ilişkin Sünnî ulemanın ortaya koyduğu anlayış, ilk dönemlerde bir tepki ürünü iken özellikle Eş'arî ve Mâtürîdî kelâm okullarının kurumsallaşmasıyla nevi şahsına münhasır bir imâmet anlayışı olarak ortaya çıkmıştır. Öyle ki imâmet meselesi kelâm kitaplarında başlı başına bir konu olarak ele alınmıştır.

<sup>16</sup> Nasîruddin Muhammed b. Muhammed b. el-Hasan et-Tûsî, "İmâmet Risâlesi", çev. Hasan Onat, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 35, (1996): 185-186; Abdulkaki Gölpinarlı, *Tarih Boyunca İslâm Mezhepleri ve Şiilik*, (İstanbul, 1987), 330-337.

<sup>17</sup> Cüveynî, *Kitabü'l-İrşâd ilâ Kavâti'l-Edilleti fî Usûli'l-İ'tikâd*, 345; Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdâm fî İlmî'l-Kelâm*, 478.

Problemi ele alırken öncelikle kelâm literatüründe “imam” kavramıyla neyin kastedilmek istendiğini belirtmemiz önem arz etmektedir. İmâmet kelimesi, imam olmak, öncülük etmek ve ön gibi anlamlara gelmekte,<sup>18</sup> önde bulunan, sorumluluk alan, öncülük ve rehberlik eden kimseye de imam denmektedir. Bu bağlamda özne olan imamın fiillerinden etkilenen ise Müslümanlardır. İmam, üstlendiği sorumluluk itibari ile dikey anlamda Allah’a, yatay düzlemde ise Müslümanlara karşı mesuldür. Kelâm literatüründe imâmetin ıstilahî anlamları incelendiğinde farklı tanımlamalar ile karşılaşmak pek mümkün değildir. Mevcut farklılıklar pek tabii olarak Şîî literatür içerisinde yoğunlaşmaktadır.

Şeriatta imâmet, “ümme üzerinde yöneticilik ve tasarruf hakkı olan kişi” için isim kılınmıştır. Şöyle ki, kadı ve vâliden farklı olarak, onun otoritesi üzerinde başka bir otorite yoktur. Çünkü kadı ve vâli de ümmetin içinde tasarruf eder fakat imamın hükmü onların hükümleri üzerindedir.<sup>19</sup> İmamın yetki alanı kadı ve vâliden farklı olduğu kadar “namaz kıldıran kimse” anlamında kullanılan imamdan da farklıdır. Bu ayrımı sağlamak adına devlet başkanlığı için “büyük imamlık” anlamına gelen “el-imâmetü'l-uzmâ” ile “el-imâmetü'l-kübrâ” gibi kavramlar tercih edilmiştir.<sup>20</sup>

Eş'arî mütekellimlerden Seyyid Şerîf Cürçânî (ö. 816/1413), imâmeti şöyle tarif eder: “İmâmet, din ve dünya işlerinde bir şahsa ait genel yöneticilik demektir.” Tarifteki “genel” kelimesiyle kâdî, reis vb. yöneticiliklerden sakınılmıştır. “Bir şahsa ait” ifadesiyle ise imamı fâsıklığından dolayı azlettiklerinde ümmetin tamamının yönetici olmasından kaçınılmıştır. Zira ümmetin bütünü tek bir şahıs değildir. Bu tarife peygamberlik tanımı ile karışması ihtimali sebebiyle karşı çıkmıştır.<sup>21</sup> Anlaşıldığı üzere o, imamın görevini kadı, müçtehit ve marufu emreden kimsenin görevlerinden ayırmaktadır.

Hız. Peygamber'den sonra Müslüman toplumların dinî ve siyâsî liderliği görevi anlamındaki<sup>22</sup> imâmet kelimesinin yanında halife ve “emîru'l-müminîn” kelimeleri de kullanılmıştır. Genel olarak İslâm dünyasında yönetim görevini

<sup>18</sup> Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, (Beyrut: Dâru Sadr, 1977), 287-288.

<sup>19</sup> Ebü'l-Hasen Kâdî'l-kudât Abdülcebbar b. Ahmed b. Abdilcebbar el-Hemedânî, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, çev. İlyas Çelebi, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013), 2: 690.

<sup>20</sup> Mustafa Öz-Avni İlhan, “İmâmet”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 22, (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 201-203.

<sup>21</sup> Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürçânî el-Hanefî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015), 3: 666.

<sup>22</sup> Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, (İstanbul: İSAM Yayınları, 5. Baskı, 2017), 153.

üstlenenler için geleneksel kelâm literatüründe bu üç kelimenin kullanıldığını söylemek mümkündür.<sup>23</sup>

### 3. MÂTÜRÎDLİKTE İMÂMET/DEVLET BAŞKANLIĞI ANLAYIŞI

#### 3.1. İmâmetin Gerekliliği/Vucubiyeti

İmâmet meselesinin teolojik bir zeminde incelenmesinin bir iç tutarlılık arz etmesi için, İmâmet kurumu neden var olmalıdır? İmam niçin gereklidir? sorularının cevaplanması önemlidir. Çünkü bu konuda Kur'an'da açık bir hüküm bulunmamaktadır. Dolayısıyla da mezhepler farklı görüşler ileri sürmüşlerdir.<sup>24</sup> Din siyaset ilişkisi bağlamında mezhepler kendilerine göre bir imâmet teorisi oluşturmuşlardır. Şîa, imâmeti Hz. Ali ve soyuna hasrederken, Ehl-i Sünnet Kureys'ten olması gerektiğini ileri sürmüş, Hâricîler ise başta Ehl-i Sünnet olmak üzere diğer fırkaların görüşlerini reddederek soyun önemli olmadığını; mü'min, âlim, zâhid ve adâlet sahibi olan herkesin seçimle imam olabileceğini belirtmiştir.<sup>25</sup>

Kelâm ekollerinin büyük çoğunluğu Hz. Peygamber'in vefatından sonra sahâbîlerin imam nasbı konusundaki ittifakını dikkate alarak imâmeti vâcip olarak görmektedir. Küçük bir kısmı ise zulmü, fitneyi defetmek için imama ihtiyaç duyulduğunu söylemekte, aksi halde ferahlık zamanlarında imama ihtiyaç duyulmadığından imam tayin etmeyi vâcip görmemektedir.<sup>26</sup> İmam tayin etmenin zorunlu olup olmadığı hususu ihtilâflıdır. Kelâm ekollerinden bir kısmına göre imamın nasbı aklen, bir kısmına göre naklen diğer bir kısmına göre ise hem aklen ve hem de naklen zorunludur.<sup>27</sup> Ehl-i Sünnet ise imâmet meselesinde naklî delilleri aklî delillerin önüne çıkarır ve imamın belirlenmesini esas olarak nakle dayandırır. Ehl-i Sünnet, İslâm toplumunun huzuru için imamın nasbını naklî olarak insanlara vâcip görürken Şîa ise Allah'a vâcip ol-

<sup>23</sup> Mehmet Evkuran, *Ehl-i Sünnet Siyaset Düşüncesinin Yapısı ve Sorunları*, (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2003), 110.

<sup>24</sup> Ak, *Büyük Türk Âlimi Mâtürîdî ve Mâtürîdilik*, 99-100.

<sup>25</sup> Ebû Mansûr Abülkâir el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar (el-Fark Beyne'l-Fırak)*, çev. Ethem Ruhi Fıçlalı, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları 1991), 54-55.

<sup>26</sup> Ebü'l-Hasan Ali b. İsmail el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfü'l-Musallîn*, thk. M. Muhyiddin Abdulhamid, (Beyrut, 1990), 2: 149; Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3: 666; Mustafa Saim Yeprem, *Mâtürîdî'nin Akâide Risâlesi ve Şerhi*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011), 96.

<sup>27</sup> Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3: 666.

duğunu ileri sürmektedir.<sup>28</sup> Her iki ekolün imâmetin gerekliliği konusundaki yaklaşımı, temelde bir farklılığın olmadığını göstermektedir.

Mâtürîdî, Hz. Peygamber'in vefatından sonra sahâbîlerin imam nasbı konusundaki ittifakını dikkate alarak insanların, işlerini yürütecek bir devlet başkanı edinmelerini vâcip görmüştür.<sup>29</sup> Neseffî'ye göre ise Müslümanlar arasında dini hükümleri yerine getirmek, cezaları uygulamak, devletin ordularını zamanın silahlarıyla donatmak, zekâtı toplamak, ülkenin sınırlarını korumak, güvenliği sağlamak, cuma ve bayram namazlarını eda etmek, Müslümanlar arasındaki tartışmaları önlemek, adâleti tesis etmek gibi birçok sebeplerden dolayı imamın tayin edilmesi vâciptir.<sup>30</sup> Bu gerekçelerden hareketle Neseffî'nin, imâmeti dünya ve ahiret menfaatleriyle ilişkili bir iş olarak gördüğü anlaşılmaktadır. Söz konusu nedenlerden dolayı Neseffî, peygamberin vefatından sonra sahâbenin imâmet sorununu en önemli vazife olarak gördüğü ve bu hususta fikir birliğine vardığı görüşündedir.<sup>31</sup>

Neseffî, imâmetin gerekliliği ile ilgili benzer gerekçelere *Tebsiratü'l-Edille* isimli hacimli eserinde de yer vermektedir.<sup>32</sup> İmâmet kurumunun gerekliliğini savunan Neseffî, bunu sahâbîlerin icmâsı ile desteklemektedir. Ayrıca Neseffî, imâmetin vucubiyeti ile ilgili Mu'tezile'nin önderlerinden Ebû Bekir el-Esâm ile Hişâm b. Amr'ın imamın gerekli olmadığı görüşüne de yer vermektedir. Neseffî onların, "Ümmet gruplara/fırkalara ayrılınca imamdan müstağni olurlar"<sup>33</sup> ya da "İmam tayin edilmesi vâcip değildir"<sup>34</sup> gibi görüşlerini eleştirmiştir. Bu eleştirisini hususi bir bâb başlığı altında ifade eden Neseffî'ye göre: "Bu söyledikleri batıldır zira mesele bir kavmin bunlardan müstağni olması ise bu durum en fazla sahabeye yaraşmaktadır."<sup>35</sup> O, bu sözleri ile Hz. Peygamber'den sonra sahâbenin, imamın gerekliliğini önemli bir görev olarak gördüğünü ve bu konuda fikir birliği içinde olduğunu vurgulamaktadır.

<sup>28</sup> Ebû'l-Vefâ et-Teftâzânî, *Kelâm İlminin Belli Başlı Meseleleri*, çev. Şerafeddin Gölcük, (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1980), 76-77.

<sup>29</sup> *Ebû Muhammed Nûruddîn Ahmed b. Mahmûd b. Ebî Bekr es-Sâbûnî, Mâtürîdiyye Akaidi*, çev. Bekir Topaloğlu, (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 19. Baskı 2020),114.

<sup>30</sup> Neseffî, Ebû'l Muîn, *Tevhidin Esasları: Kitâbü't-Temhid li Kavâidi't-Tevhîd*, çev. Hülya Alper, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2017), 150; Teftâzânî, *Kelâm İlminin Belli Başlı Meseleleri*, 77.

<sup>31</sup> Neseffî, *Kitâtabü't-Temhid li Kavâidi't-Tevhîd*,150.

<sup>32</sup> Bkz. Neseffî, *Tebsiratü'l-Edille fi Usulî'd-Din*, thk. Muhammed el-Enver Hamid İsa, (Kahire: el Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Tûras, 1. baskı, 2011), 2: 1103.

<sup>33</sup> Neseffî, *Tebsiratü'l-Edille*, 1103.

<sup>34</sup> Neseffî, *Tevhidin Esasları*, 150.

<sup>35</sup> Neseffî, *Tebsiratü'l-Edille*, 2: 1103-1104.



Müslüman toplum için imâmeti Şîa, Hâricîler, Mu'tezile ve Mürcie'nin ekseriyeti lüzumlu görürken, Haşeviyye, bazı Mürcîiler ve Hâricîler'den Necedât fırkası ise gerekli ve lüzumlu olmadığını söylemişlerdir. Mu'tezile de imâmetin gerekliliğini Neseffî'nin ileri sürdüğü gerekçelere dayandırmaktadır.<sup>36</sup> Dolayısıyla bazı Hâricîlerin dışında bütün İslâm fırkaları imamın belirlenmesi gerektiği görüşünü kabul etmektedirler. Onlar imamın belirlenmesinin İslâm toplumunun menfaatinin gereği olan bir iş olduğu hususunda fikir birliği içinde dirler.<sup>37</sup>

Nitekim Pezdevî meseleyi ele alırken Ehl-i kiblenin çoğunluğunun imâmetin gerekliliği ile ilgili hususu farz gördüğünü söylemekte, Ehl-i kible içerisinde istisna olarak Ebû Bekir el-Esâm ile Hâricîler'i saymaktadır. Esâm ve Hâricîler'in bir kısmı imamın gerekli olmadığı görüşünü ileri sürüp insanlara düşen tek vazifenin Allah'ın kitabıyla amel etmek olduğunu aktarır. Ancak Pezdevî'ye göre Müslümanların büyük çoğunluğunun üzerine birisini imâmete seçmek vâciptir. Fakat bu onlara farz-ı kifâyedir. İnsanların bir kısmının bunu yerine getirmesiyle diğerlerinden düşer.<sup>38</sup> Pezdevî'nin imâmet anlayışında Müslümanların yönetimini üstlenecek bir devlet başkanının bulunmasını vâcip olarak gördüğü anlaşılmaktadır.<sup>39</sup> Çünkü Pezdevî'ye göre Müslümanlar arasında dinî hükümleri yerine getirecek, cezaları uygulayacak, düşman saldırılarına karşı ülkenin sınırlarını koruyacak, orduyu zamanın şartlarına göre donatacak, zekâtları toplayacak, zayıf ve korunmaya muhtaç kimseleri koruyacak, topluma zarar verenleri engelleyecek bir imamın bulunması zorunludur.<sup>40</sup>

Pezdevî, imâmetin gerekliliğini ileri sürenlerin izahlarını makul görmektedir. İmâmetin gerekliliğini savunanlar, onun ifadesiyle, "Hz. Peygamber'in vefatından sonra ashap, imamın tayiniyle uğraşıp bunu diğer farzlara takdim etmişlerdir. Eğer bu durum farz olmasaydı diğer farzlara takdim etmezlerdi. Diğer farzlar kâfirlerle savaş, kazanç ve benzerleridir. Zira âlemde süreklilik ancak anlaşmazlıkları defetmek, mazlumun hakkını zalimden almak ve yeryüzünde fesat çıkarıcıları öldürmekle olur. Zira anlaşmazlıklar, yok olmaya, âlemin bozulmasına götürür. Bunların ortadan kalkması ise ancak imamın varlığıyla mümkündür."<sup>41</sup> Pezdevî'nin, imâmetin gerekliliğini şerî bir esas olarak

<sup>36</sup> Özarslan, "Ebü'l-Muîn en-Neseffî'nin/İmâmet Devlet Başkanlığı Anlayışı", 423-437.

<sup>37</sup> Teftâzânî, *Kelâm İlminin Belli Başlı Meseleleri*, 38.

<sup>38</sup> Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, çev. Şerafeddin Gölcük, (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 6. Baskı, 2017), 292.

<sup>39</sup> Selim Özarslan, *Pezdevî'nin Kelâmî Görüşleri*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2010), 70.

<sup>40</sup> Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, 292.

<sup>41</sup> Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, 292-293.

açıkça ifade etmesi ile Neseffî'den nispeten ayrıldığı görülmektedir. Bunu yaparken fikhî bir ıstılah olarak “farz-ı kifâye” ibaresini kullanmıştır.

Kısacası Neseffî ve Pezdevî, imâmetin vâcip olduğu konusunda Mâtürîdî gibi gerekliliğini savunmuşlar ve bunu sahabenin icmâsı ile delillendirmişlerdir. Neseffî ve Pezdevî, Mu'tezile âlimlerinden Ebû Bekir el-Esâm ile Hişâm b. Amr'ın, “imâmetin barış ve huzur sürecinde değil savaş ve fitne zamanlarında gerekli olacağı” görüşüne karşı çıkmışlardır. Onlar ileri sürdükleri gerekçeler doğrultusunda toplumda huzurun sağlanmasını, barış içinde yaşanmasını ve düzenin korunması için imamın varlığını zorunlu görmektedirler. Onlara göre her türlü olağanüstü durumda imamın görev başında olması gerekir. Aksi takdirde Müslümanlar, kargaşa, düşman tehlikesi ve fitnenin zuhur etmesi ile karşı karşıya kalırlar. Çünkü bu işler imam olmadan gerçekleştirilemez. Dolayısıyla Müslümanlara bir imam seçmek zorunludur.

### 3.2. İmamın Nitelikleri

İmamın nasıl seçileceği, kimin seçeceği ve seçilme usulü kadar önemli olan bir mesele de imamda bulunması gereken özelliklerdir. Özelde Müslümanların imamı, genelde ise toplumu idare edecek olan yöneticinin hangi özelliklere sahip olması gerekir sorusu disiplinler arası bir sorudur. Bunlar, İslâmî ilimler içerisinde kelâmın ve İslâm hukukunun cevap aradığı sorulardandır. Bu noktada bahsi geçen her ilim, kendi hareket noktası ve metodolojisi çerçevesinde bu soruya cevap vermeye çalışmıştır. İslâm kelâmında imâmetin şartları ile ilgili ilkeleri büyük ölçüde net olan düşünce farklılıklarından, nassın ve tarihin çeşitli yorumundan bahsetmek mümkündür. Pezdevî'ye göre Ehl-i Sünnet, Mu'tezile, Şîa ve dolayısıyla Zeydiyye,<sup>42</sup> imamda bulunması gereken özellikler ve imâmetin şartları ile ilgili ayırt edici farklılıklara sahiptir. Ancak bu husus mevcut meseleye dair benzerliklerin bulunmadığı anlamına gelmemelidir. Örneğin, imamın takvalı ve ilim sahibi olması gibi özellik ve şartlar bu benzerliklerden birkaçıdır. İmamın nitelikleri başlığı altında meseleyi zikreden Pezdevî, öncelikle Ehl-i Sünnet'in görüşünü belirtir. Sonra da diğer kelâm ekollerinin görüşlerine yer verir. Ehl-i Sünnet'e göre imam; takva, ilim, şecaat ve nesep yönünden insanların en faziletlisi olmalıdır.<sup>43</sup> Bunun dışında Kureyş kabilesinden olmakla birlikte âlim, cesur, rey ve tedbir sahibi olması icap eder. Şîa, bu

<sup>42</sup> Zeydiyye'nin imâmet anlayışı hakkında geniş bilgi için bkz. Mehmet Ümit, “Zeydiyye Mezhebi, İmâmet Anlayışı ve Sahâbe Hakkındaki Görüşleri”, *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi dergisi*, 1/2, (Güz 2015), 93-118.

<sup>43</sup> Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, 293; Mehmet Ali Kapar, *İslâm'ın İlk Döneminde Bey'at ve Seçim Sistemi*, (İstanbul: Beyan Yayınları, 1998), 105-106 Ayrıca bkz. Maksut Çetin, *Mâtürîdîliğin Siyaset (Hilâfeti/İmâmet) Anlayışı*, (Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi, 2013), 140-181.

şartları kabul etmekle birlikte imamın Hâşimoğullarından olması gerektiği fikrindedir. Mu'tezile, imam olacak şahsın özelliklerini sayarken onun belli bir soy ve kabileye aidiyetiyle birlikte, takva sahibi, âlim ve adil olması gerektiğini vurgular.<sup>44</sup> Hâricîler ise, Kureys'in üstünlüğü fikrine karşı çıkarak, imamın Kureys dışında birisi olması gerektiği hususunda hemfikirdirler.<sup>45</sup>

Pezdevî'nin bu girizgâhında imamda bulunması gereken özelliklerin sayısını altı olarak belirlediği görülmektedir. Ona göre, imamın bu özelliklere sahip olması yeterli değildir. Ayrıca toplumun geri kalan kısmından ayırt edilebilir bir üstünlüğe sahip olması gereklidir. Pezdevî, imamda bulunması gereken özelliklerden en üstün (efdal) olmak ve Kureyşîlik meselesine özellikle değinmekte ve bu iki özelliğin neden bulunması gerektiğini delillendirmektedir. O, imamın Kureyş kabilesinden olması gerektiğini savunurken diğer sünî kelâmçılar gibi Hz. Peygamber'in "*İmamlar Kureyş'tendir*" şeklindeki sözüne<sup>46</sup> ve Hz. Ebû Bekir'in ittifakla Benî Sâide'de halife seçilmesine dayandırır.<sup>47</sup> Ona göre imam olacak kimse Hz. Peygamber'in makamına geçtiği için toplumun sıradan bir ismi yerine en faziletli olması gerekir. Efdaliyet<sup>48</sup> tartışması etrafında görüşlerini izah eden Pezdevî, bu noktada namazdaki imâmet ile devlet yönetimindeki imâmet arasında bir bağ kurarak halifenin namaz kıldıracağı için toplumun en faziletli olması gerektiği görüşündedir.<sup>49</sup> Daha faziletli olanın terk edilip faziletli olanın seçilmesinde bir engel olmadığını ve imâmetinin geçerli olduğu fikrini savunan Pezdevî, bu geçerliliği imamın hükmetmeye yetkili ve düşmanlıkları ayırmaya salahiyet sahibi olmasına bağlamaktadır.<sup>50</sup>

<sup>44</sup> Mu'tezilî âlimlerinden Kâdî Abdülcebbar'a göre imamın özel bir soydan olması gerekir. Çünkü Hz. Ebû Bekir Sakîfe'de "İmamların Kureyş'ten olduğunu" söylediğinde orada bulunan hiçbir sahabe buna itiraz etmeyerek icmâ etmiştir. Bkz. Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Uşûl'l-Hamse*, 2: 692.

<sup>45</sup> Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, 293; Geniş bilgi için bkz. Osman Aydın, *Mu'tezile'de İmâmet Siyaset*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017); Ayrıca bkz. amlf. "Mu'tezile'nin İmâmet Nazariyesi: Teori ve Pratik", *Dini Araştırmalar*, 3/7, (Mayıs-Ağustos 2000), 17-20.

<sup>46</sup> İmamların Kureyş'ten olması, gerektiğini belirten rivayetlerin sahihliği hususunda İslâm âlimleri farklı görüşler ileri sürmüştür. Ancak Mehmet Sait Hatipoğlu bu tür hadisin sahih olmadığının gerekçelerini açıklayarak ortaya koymuştur. Bkz: Mehmet Sait Hatipoğlu, "İslâm'da İlk Siyasî Kavmiyetçilik Hilâfetin Kureyşîliği", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 23/1, (1979): 121-213; Ayrıca bkz. İsrail Balcı, "İmamlar/Halifeler Kureyş'tendir" İddiasının Kritiği", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 20, (2016): 5-32.

<sup>47</sup> Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, 294.

<sup>48</sup> Zeydiyye ve Mu'tezilenin çoğunluğu, imam olacak kişinin insanların en faziletli olması gerektiği yanında mefdûlün de imâmetinin caiz olduğu görüşünü savunmakla veraset yerine fazileti tercih etmektedirler. Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 2: 149; Ayrıca Bkz. Yusuf Gökalp, "Zeydiyye Mezhebinin Görüşleri, Kültürel Mirası ve İslâm Düşüncesine Katkıları", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi dergisi*, 7/2, (Aralık 2007), 102-104.

<sup>49</sup> Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, 294.

<sup>50</sup> Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, 294-95.

Pezdevî'nin burada zikrettiği "hükmetmeye yetkili ve düşmanlıkları ayırma kabiliyeti" konusuna vurgu yapması dikkat çekicidir. Ona göre devlet başkanlığının olmazsa olmaz şartı devleti idare edebilmek ve yöneticilik vasfına sahip olmaktır. Çünkü yöneticilik vasfının asgari düzeyde olması, imam olacak kimenin devlet yönetimine dair ayırt edici bir üstünlüğünün olmaması, doğrudan devletin otoritesini, dolaylı olarak da toplumun menfaatlerini ve düzenini tehdit etmesi kaçınılmazdır. Zira yukarıda yer verdiğimiz üzere ona göre, devleti ve toplumu yönetecek bir imamı gerekli kılan en önemli hususların tehdit edilmesi düşünülemez. Pezdevî, daha faziletlinin terk edilip faziletli olanın imam tayin edilmesinin geçerliliği ile ilgili Mâtürîdiyye'nin delilinden bahseder. Onun aktardığına göre Mâtürîdiyye, imâmetü'l-uzmâ (namazın imâmeti) ile imâmetü'l-kübrâ (devlet başkanlığı) arasında bir kıyas yapmaktadır. Ehl-i Sünnet'e göre namaz kıldırın imamın insanların en erdemlisi olması gerekir. O, Hz. Peygamber'in "Her iyi ve kötünün arkasında namaz kılındı."<sup>51</sup> hadisini bu hususa delil gösterirken faziletli (efdal) olmasa da (daha az) faziletli (mefdul) birisinin Müslümanların icmâsı ile imam tayin edilmesini doğru bulmaktadır.<sup>52</sup>

Neseî, Pezdevî'ye kıyasla imâmetin şartları ile ilgili hususları daha kapsamlı bir şekilde izah etmiştir. O da Pezdevî gibi devlet başkanlığı yapacak olan imamın soyunun Kureyş'e dayanmasını şart koşar ancak soy ağacının her aşamasında Kureyşli olması gerekir şeklinde sınırlandırma yapmaz. Dolayısıyla o, Hâşimî soyundan olmasını şart koşmaz.<sup>53</sup> Neseî, imamda aranması gereken şartları yine Kureyş kabilesine mensup olması, içtihad yapabilecek bir ilme sahip olması, Kur'an'ı ezberlemiş olması, helali ve haramı bilmesi, şahitlikte bulunacak bir adâlete, siyasî ve askerî hadiseleri yönetebilecek kabiliyete sahip olması şeklinde belirler.<sup>54</sup> *Temhîd* adlı eserinde Hz. Ebû Bekir'in imâmetinin geçerliliği ile ilgili açıklamalarda bulunan Neseî, onun özellikleri ve vasıfları ile ilgili şu bilgileri vermektedir: "Hz. Ebû Bekir, Kureyşli olmanın yanında imâmette ihtiyaç duyulanların hepsini kendinde toplamıştır. İlmi, dini, takvası, dindeki tavizsiz tutumu, orduyu bir arada tutma gücü, harp yöntemlerindeki bilgisi, askerleri hazırlamadaki icraatı, askerî mefrezelere nüfuzu, genel siyaset bilgisi, halkın işlerini düzeltmesi..."<sup>55</sup> Neseî'nin bu açıklamalarına göre imamda kişisel, siyasî, askerî ve toplumsal olmak üzere dört özelliğin bulunması

<sup>51</sup> Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî, *el-Câmiu's Sağîr li Ehadisi'l Beşeri ve'n-Nezir*, (Beyrut: 1423/1995), 14: 10, (13657); amlf. *el-Fethu'l Kebîr fi Dammi'z-Ziyâdeti ile'l-Câmi's-Sağîr*, (cem ve tertib, Yûsuf en-Nebhânî), (Beyrut: 1423/2004), (5022).

<sup>52</sup> Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, 295.

<sup>53</sup> Neseî, *Tevhidin Esasları*, 151.

<sup>54</sup> Neseî, *Tebziratü'l-Edille*, 2: 1118-1121.

<sup>55</sup> Neseî, *Tevhidin Esasları*, 152.

gerekir. Yine onun imamın neden gerekli olduğu konusunda aktardığımız görüşleri bu tespitimizi daha da kuvvetlendirmektedir. Neseî, imamın özelliklerini izah ederken Şîa'yı eleştirdiği üç önemli nokta bulunmaktadır. Bunlar imamın gaip, masum ve gayb ilmine sahip olması şeklindedir.

İmâmete dair Şî-Sünnî ekolün en çok tartıştığı meselelerden birisi Şîa'nın öne sürdüğü; "İmamlarda, tıpkı peygamberler gibi masumdur, günahattan beridir" anlayışıdır.<sup>56</sup> Şîa'nın bu düşünceyi savunmasının temelinde imâmetin nass ile tayin olduğunu iddia etmesi yatmaktadır. Bu anlayış çerçevesinde düşünüldüğünde, nassın görevlendirdiği bir kimsenin hata işlemesi, mevcut nass anlayışı ile çelişmektedir. Bu durum nassın mahiyeti açısından imkânsızdır. Bunun yanında imamın nass ile belirlenmediğini öne süren Sünnî anlayışın da imamın masum olduğunu ileri sürmesi çelişki olurdu. Çünkü tamamen beşerî şartlarda belirlenen bir imamın hayatı boyunca kusursuz olması ve ilâhî müdahalenin olmadığı bir görev sürecinde hiç hata işlememesi muhal olacaktır. Neseî, Şîa'nın imamın masumiyeti ile ilgili görüşlerini cahillik olarak yorumlamaktadır. İmamların masum olmadığı görüşünü savunan Neseî, bu düşüncesini "ismet sıfatı-mucize sahibi olma" ve "mucize gösterme-nübüvvet görevi" arasındaki ilişkiler temelinde izah etmektedir. Ona göre peygamber olan bir kimsenin mucizelerinin geçerli ve tesirli olması için dürüstlüğü ve doğruluğu ile bilinmesi gerekmektedir. Oysaki imamların böyle bir durumla karşı karşıya kalmaları söz konusu değildir. Onların masum olduğu düşüncesinin nassa dayanan hiçbir tarafı yoktur.<sup>57</sup>

Neseî'nin imamın özellikleri ile ilgili dikkat çektiği ve Şîa'yı eleştirdiği ikinci husus ise, imamın gâib olması ile ilgilidir. Ona göre imamın gâib olması demek imamın görevlerini yerine getirememesi demektir. İmamın atandığı görevi icra edebilmesi için her zaman zahir olması gerekir. Çünkü yerine getirmesi mümkün olmayan bir göreve tayin edilmesi anlamlı değildir. Dolayısıyla Neseî'ye göre Şîa'nın gizli, gâib ve ortaya çıkması beklenen imam düşüncesi batıl kalmaktadır.<sup>58</sup>

Neseî'nin Şîa'ya yönelttiği eleştirilerden bir diğeri ise imamın gaybı bilip bilmemesi ile ilgilidir. O, imamın gaybı bilebileceğine dair iddiaları kesin bir şekilde reddeder. Peygamberlerin dahi sınırlı ölçüde ve Allah'ın izin vermesi ile gaybı bileceğine işaret eden Neseî, imamların peygamberlerin aksine mutlak manada gaybı bilmesinin mümkün ve gerekli olmadığını öne sürer. Ona göre

<sup>56</sup> Küleynî, *Usûlu'l-Kâfi*, 1: 176.

<sup>57</sup> Neseî, *Tebîratü'l-Edille*, 2: 1115-1116.

<sup>58</sup> Neseî, *Tevhidin Esasları*, 151

Şîa'nın; imamların gaybı bildiğini iddia etmeleri imâmeti nübüvvete öncelikle anlamına gelir. Bu iddiayı savunmak ise, kişiyi imandan uzaklaştırır ve küfre girmesine sebep olur.<sup>59</sup> Neseffî'nin, Şîa'nın bu görüşünün küfre yol açacağını öne sürerek net tavrını ortaya koyması Şîi-Sünnî çekişmesinin fikrî anlamda ne derece sert olduğunu göstermesi açısından önemlidir ve dikkat çekicidir.

Neseffî'nin imâmette efdal-mefdul tartışmasına dair öne sürdüğü fikirler selefi Pezdevî'nin görüşleri ile aynıdır. O da tıpkı Pezdevî gibi en faziletli kimsenin imâmete tayin edilmesini zorunlu görmez. Çünkü en faziletli kimsenin belirlenmesi zor bir iştir. En faziletli kimse ya da daha az fazileti olan kimse belirlenirken hangi ölçütün esas alınacağı, kime veya neye göre hareket edileceği meselesi önemli sorulardır. Bunun yanında Neseffî daha az fazileti olan birisinin imam olabileceği görüşünü temellendirirken, Hz. Ömer'in kendisinden sonraki halifeyi seçme usulünü delil olarak gösterir. Hz. Ömer sahabe'nin ileri gelenlerinden oluşan bir şûrâ belirleyip, şuranın kendi içinden bir imam seçmesini istemiştir. O, Hz. Osman ve Hz. Ali'nin şûradaki diğer dört sahabeye göre daha faziletli olduğunu bilmesine rağmen böyle bir yola başvurmuştur. Bu da göstermektedir ki, daha faziletli bir kimse bulunurken, daha az faziletli kimsenin imâmete tayin edilmesi caizdir.<sup>60</sup> Neseffî, imamda bulunması gereken özellikler ve imâmetin şartları etrafında belirtmiş olduğu görüşlerini kişisel, siyasal, toplumsal ve askerî olmak üzere şu dörtlü tasnife tabi tutmuştur:

Müslüman olmak (*kişisel*)

Akıl sahibi olmak (*kişisel*)

İçtihad edecek derecede ilim sahibi olmak (*kişisel, siyasal*)

Şarî'in belirttiği haram ve helalleri bilerek takva sahibi olmak (*kişisel*)

Kureyş soyuna mensup olmak (*kişisel, toplumsal*)

Adil ve dürüst olmak (*kişisel, toplumsal*)

Askerî kabiliyetlere ve komuta edebilme gücüne sahip olmak (*askeri, siyasi*)

Siyaset bilgisine ve yönetme yeteneğine sahip olmak (*askeri, siyasi*)

Bu meziyetlerin toplum tarafından bilinmesi (*toplumsal*)<sup>61</sup>

<sup>59</sup> Neseffî, *Tebşiratü'l-Edille*, 2: 1110-1111.

<sup>60</sup> Neseffî, *Tebşiratü'l-Edille*, 2: 1113.

<sup>61</sup> Neseffî, *Tevhidin Esasları*, 152.

Kısaca imamda bulunması gereken şartlar konusunda kelâmcılar fikir birliğinde bulunamayarak farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Genel olarak bakıldığında ilim, adalet, siyaset ve Kureyş'e mensubiyetin imamın şartlarından olduğu Eh-i Sünnet kelâmcıları tarafından kabul edilmiştir.<sup>62</sup>

### 3.3. İmamın Seçilmesi/Nasbı

İmamın nasıl tayin edileceği meselesi, Şîi ve Sünnî düşüncenin gerek devlet yönetimi noktasında gerekse akâid sistemi konusunda en çok karşı karşıya kaldığı meseledir. Ehl-i Sünnet, imamın tayini meselesini Müslümanların istişaresine bırakırken, Şîi düşünce kendi teolojisi içerisinde nass<sup>63</sup> ve tarihi gerçeklik temelinde imâmetin Hz. Ali'nin ve evlatlarının hakkı olduğunu iddia etmektedir.<sup>64</sup> Buradan hareketle diyebiliriz ki Sünnî kelâmın, kendi literatüründe imâmet konusuna yer vermesine sebep olan şey Şîi inancın bu mezkûr iddiasıdır. Şîa'nın imamın nasla<sup>65</sup> atıldığı ve ümmete bırakılmadığı iddialarına hem Nesefî hem de Pezdevî delillerle cevap vermiş ve doğal olarak Sünnî çizgiyi takip etmişlerdir. Ayrıca unutulmamalıdır ki, imamın nasbı meselesi kendi içerisinde şûra, velâyet ve vesâyet, hilafetin Kureyşîliği, ehlü'l-hal ve'l-akd konuları ile doğrudan ilişkilidir.

İmamın ne şekilde tayin edileceği meselesi daha önce de işaret ettiğimiz üzere Hz. Peygamber'in vefatıyla Müslümanların yüz yüze kaldığı ilk problemdir. Bu aynı zamanda vahyin doğrudan hükmetme özelliğinin olmadığı bir ortamda meydana gelen ilk yöntem sorunudur. Şîa'nın doğrudan nassa dayandırdığı imâmet anlayışı karşısında, Sünnî ulema da nas ile tayinin olmadığını izah etmeye çalışmıştır.<sup>66</sup> Bu bağlamda Pezdevî, Ehl-i Sünnet'in görüşünü; "Hz. Peygamber, nasla hiçbir kimseyi imâmete tâyin etmemiştir. Bundan dolayı sahabeden herhangi birisi imâmetin kendisine verilmesi için iddiada bulunmamıştır. Ensar da "sizden bir emir, bizden bir emir olsun dedikleri zaman hiç kimse imâmetin birisine verilmesi için iddiada bulunmadı"<sup>67</sup> şeklinde aktarmaktadır. Burada şu soru akıllara gelebilir. Hz. Peygamber'in bir tayini söz konusu olup, bunun haberi bize ulaşmamış olabilir mi? Bu sorunun cevabı ayrı bir çalışma konusu olmakla beraber şunları söylemek mümkündür: Eğer nass ile bir tayin etme söz konusu ise bunun bize ulaşmaması imkân dâhilinde de-

<sup>62</sup> Özarslan, "Ebü'l-Muîn en-Nesefî'nin İmâmet/Devlet Başkanlığı Anlayışı", 14/3-4, (2001), 426.

<sup>63</sup> Ahmed Mahmud Subhî, *Nazariyyetu'l-İmâme Lede's-Şîati'l-İsnâ Aşeriyye*, (Beyrut, 1991), 20.

<sup>64</sup> Kummî, *Risâletü'l-İtikâdâtü'l-İmâmiyye*, 107-112; Muzaffer, *Şîa İnançları*, 76-77.

<sup>65</sup> Subhî, *Nazariyyetu'l-İmâme Lede's-Şîati'l-İsnâ Aşeriyye*, 20.

<sup>66</sup> Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, 300; Ak, *Büyük Türk Âlimi Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*, 99-101.

<sup>67</sup> Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, 300.

ğildir. Çünkü büyük bir birikim olarak gelenek, hadis literatürü, tabakat ve siyer kaynaklarına rahatlıkla ulaşmak imkân dâhilindedir. Her bir kaynağımız en teferruatlı olayları, haberleri ve toplumda konuşulanları aktarırken, imâmet gibi önemli bir meselede bu kadar ehemmiyetli bir hususu bize ulaştıramamasının söz konusu olamayacağı kanaatindeyiz.

Pezdevî, imamın nass ile tayin edilmediğini tespit etmenin yanında, bu tayin işlemi ile ilgili diğer fikirlerin de bir kritiğini yapmaktadır. O, imamın tayini konusunda Şîilerin, Mu'tezile'nin ve bazı Kaderiyye'nin Hz. Peygamber'den sonra halifenin Hz. Ali olması gerektiğini iddia ettiklerini söyler. Kaderiyye ve Mu'tezile'nin çoğunluğunun ve Mürcie'nin Ehl-i Sünnet ile aynı düşünceye sahip olduğunu belirtir.<sup>68</sup> Bunların yanında Şîilerin Hz. Ali'nin imâmetine referans olarak kullandıkları "*Sen benim için Musa'ya göre Harun makamundasın, ancak benden sonra peygamber yoktur*", "*Ben kimin mevlâsı isem Ali de onun mevlâsıdır*."<sup>69</sup> rivayetlerini zikreder ve bu rivayetleri şöyle değerlendirir: "*Şîiler bu konuda makul ve meşhur olmayan hadisleri kabul edip Hz. Peygamber'in vefatından sonra Hz. Ali'nin nasla imam olduğunu ileri sürüyorlar. Bütün bunlar uydurmadan ibarettir ve bu imâmet konusunda Hz. Peygamber'e yalan isnadında bulunuyorlar. Nitekim bu hadisleri Şîa'dan başka rivayet eden kimse yoktur*."<sup>70</sup>

Mâtürîdî'ye göre ise, bu ve benzeri rivayetler Hz. Ali'nin hilafete talip olduğu ve bunun için savaştığı zamanla ilgilidir. Ona göre Hz. Ali'nin Hz. Ebû Bekir döneminde hilafetin kendi hakkı olduğunu bilmesi ve sonra bu talebinden vazgeçmesi ihtimali yoktur. Hz. Ali'nin, bu sırada sükût edip talepte bulunmaması, hilafetin kendisinin değil Ebû Bekir'in hakkı olduğunu göstermektedir. Mâtürîdî'ye göre sahâbîlerin, halifeliği Hz. Ali'den bir itiraz gelmeden Hz. Ebû Bekir'e teslim etmesi bir yana şayet o ortamda hilafet hakkı Hz. Ali'nin olsaydı, bu konu tartışılırken Ali'nin de tartışmanın içinde olması gerekirdi. Hz. Ali'nin böyle bir talepte bulunmaması hilafet hakkının Hz. Ebû Bekir'e ait olduğu düşünmesinin delilini oluşturmuştur.<sup>71</sup>

Pezdevî, Şîî inancın rivayetlerini sahih kabul etmenin yanı sıra onların bu görüşünün batıl olduğuna dair Hz. Peygamber'in hastalığı sırasında Hz. Ebû

<sup>68</sup> Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, 279.

<sup>69</sup> Küleynî, *Usûlü'l-Kâfi*, 1: 298; Buhârî, "*Megâzî*", 79, (4416); Müslim, "*Sahabe*", 4, (2404); İbn Mâce, "*Mukaddime*", 11, Tirmizi, "*Menâkıb*", 19.

<sup>70</sup> Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, 281.

<sup>71</sup> *Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî es-Semerkindî, Te'vîlâtü'l Kur'ân Tercümesi*, çev. S. Kemal Sandıkçı, (İstanbul: Ensar Neşriyat 2016) 4: 263-266.



Bekir'in onun yerine onun emriyle namaz kıldırıldığına yönelik rivayeti aktarır. Ona göre, Hz. Ebû Bekir bu emir ile hem din işinde hem de dünya işinde onun yerine geçmiştir. Bunun devamında ise Hz. Ali'ye yaptığı şu atıfta Şii inanca bir cevap niteliğindedir: "Bu konuda yani Hz. Ebû Bekir'in, Hz. Peygamber'in yerine namaz kıldırması hususunda Hz. Ali'den rivayet edilen<sup>72</sup> şudur: "Rasûlullah din işlerimiz için senden razı oldu da, biz dünya işlerimiz için mi senden razı olmayacağız."<sup>73</sup> Pezdevî burada dinimiz derken Hz. Peygamber'in Hz. Ebû Bekir'i namaz için imâmete geçişiğini kastettiğini belirtir.<sup>74</sup>

Pezdevî, Şii imâmet düşüncesini eleştirirken Hz. Ebû Bekir'in imâmetinin sahihliği üzerinde durur. Ona göre Hz. Ebû Bekir'in imâmeti konusunda sahabenin bir icmâsı bulunmaktadır. Nitekim Ebû Ubeyde bin el-Cerrah (ö. 18/639) ve Hz. Ömer, Hz. Ebû Bekir'e biat etmiştir. Daha sonra sahabenin tamamı da ona biat etmiştir. Pezdevî, sahâbîlerin bu konudaki icmâsını bir hüccet olarak görmektedir. Hz. Ali'nin biat etmediği ve icmânın batıl olduğu konusunda ise Pezdevî'nin görüşü şu şekildedir: "Hz. Ali açık olarak değil de, gizli olarak biat etmiştir. Bu durum Hz. Fatıma vefat edinceye kadar böyle devam etmiştir. Hz. Fatıma vefat edince de Hz. Ali alenî olarak Ebû Bekir'e biat etmiştir."<sup>75</sup> Pezdevî'nin söylediği gibi Hz. Ali'nin biatı gizli olmamıştır. Sadece Hz. Ali, Fedek arazisi meselesinden dolayı Hz. Ebû Bekir'e kırgın olan eşi Hz. Fâtıma'yı üzmemek için onun vefatına kadar biat etmeyi ertelemiş ve hilâfet probleminin çözümünün kendisi dışında cereyan ettiği için kırgınlık duyduğu ileri sürülmüştür. Gerçekten de Hz. Ali, Ebû Bekir'e halife olduktan altı ay sonra Hz. Fâtıma vefat edince biat etmiştir.<sup>76</sup>

Velâyet ve vesâyet meselesi, imâmet konusunda tartışmaların en çok yoğunlaştığı meselelerden birisidir. Şii imâmet inancının bu noktada kanıt olarak sık sık kullandığı "Harun ve Musa" ve "Mevlâ" hadisleridir.<sup>77</sup> Bu anlamda tenkitlerin bu haberler üzerinde yoğunlaştığını söylememiz mümkündür. Yukarıda işaret ettiğimiz üzere Pezdevî, bu rivayetleri sahih kabul etmez. Ancak Şia'nın ısrarla vurgu yaptığı bu rivayetlere karşı eleştirisi sadece bununla sınırlı değildir. O, öncelikle Harun ve Musa'nın nispeti ile Hz. Ali ve Hz. Peygamber'in arasındaki nispetin farklılık arz ettiğini vurgular ve ardından şu değer-

<sup>72</sup> Bir başka yer de ise bu rivayetin Hz. Ömer tarafından yapıldığı hatta sahih olduğu belirtilir. Bkz: Yeprem, *Mâtürîdî'nin Akîde Risâlesi*, 97.

<sup>73</sup> Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, 284.

<sup>74</sup> Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, 284.

<sup>75</sup> Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, 284.

<sup>76</sup> Mustafa Fayda, "Ebû Bekir", (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi 1994) 10: 106.

<sup>77</sup> Küleynî, *Usûlü'l-Kâfi*, 1: 298.

lendirmeleri yapar: “Meçhul olan bazı işlerin murad edildiği anlaşılıyor. Allah bilir ama bu ifade ile kastedilenin Hz. Harun’un, Hz. Musa’nın Tur Dağı’na çıkmasından sonra ümmetin işleriyle ilgilenmekle bu vazifeye tayin edilmesi gibi Hz. Ali’nin, Hz. Peygamber’in sahabenin ekseriyeti ile gazaya çıkıp orada olmadığına ümmetin işleri ile ilgilenip onların durumlarını araştırma noktasında Musa’nın yanındaki Harun konumunda olduğuna dair bu hadisi delil göstermek mümkün değildir. Zira Hz. Peygamber gazveye çıkınca bazen İbn Ümmü Mektûm (ö. 15/636) bazen Hz. Osman ve bazen de bunların dışında başka birini yerine vekil olarak bırakıyordu. Bazıları Hz. Ali’yi kıskırttı ve “Hz. Peygamber seni yerine vekil bırakmıyor, sanki sana buğz ediyor gibidir” dediler. Bunun haberini alan Hz. Peygamber, Hz. Ali’yi yerine bırakarak yukarıdaki hadisi yani Harun-Musa hadisin söylemiştir.”<sup>78</sup> Kısacası Pezdevî’ye göre Şîa’nın iddia ettiği bu hadis, Hz. Peygamber’den sonra Hz. Ali’nin imam olduğuna delil teşkil etmemektedir.

“Harun, Musa ve Mevlâ hadisi”<sup>79</sup> ile ilgili bu değerlendirmeleri yapan Pezdevî, mevlâ hadisini eleştirirken farklı bir yol izlemektedir. Pezdevî’ye göre mevlâ hadisinde Müslümanlar için bir hüccet yoktur. Pezdevî, bu görüşünü mevlâ kelimesinin anlamsal tahlilini yaparak ve Kur’an’daki kullanımlardan delil getirerek izah eder. “*Kâfirlerin ise mevlâsı yoktur*” (Muhammed 47/11) ve “*Bilin ki Allah, bundan başka Cebrail, iyi mü’minler ve melekler de onun mevlâsıdır.*” (Tahrîm 66/4) âyetlerinde mevlâ kelimesi dost anlamındadır. Mevlâ ile muhtemel kastedilecek bir diğer anlamlar ise azad eden ya da azad edilen manalarıdır. Bunun yanında mevlâ ile yardımcı ve dost anlamları kastedilse dahi bunların hilafete delâlet etmesi mümkün değildir.<sup>80</sup>

Mâtürîdî, Şîa’nın ileri sürdüğü “*Sen benim için Musa’ya göre Harun makamındasın, ancak benden sonra peygamber yoktur*”, “*Ben kimin mevlâsı isem Ali de onun mevlâsıdır.*”<sup>81</sup> mealindeki rivayetlerin Hz. Ali’nin imâmetine delâlet etmediği görüşündedir. Çünkü ona göre kardeşlik kimseye hilafet hakkı vermemektedir. Ayrıca o dönemde Hz. Ali’de Resulullah’ın vekâleti bulunmuş olsa da, bu vekâletin bütün zamanlar boyunca geçerli olduğuna dair herhangi bir rivayet de bulunmamaktadır.<sup>82</sup>

<sup>78</sup> Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, 288-289.

<sup>79</sup> Küleynî, *Usûlü’l-Kâfi*, 1: 298; Tabatabâî, *Tüm Boyutlarıyla İslâm’da Şîa*, 176-180.

<sup>80</sup> Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, 289.

<sup>81</sup> Buhârî, “*Megâzî*”, 79, (4416); Müslim, “*Sahabe*”, 4, (2404); İbn Mâce, “*Mukaddime*”, 11, Tirmizi, “*Menâkıb*”, 19; Küleynî, *Usûlü’l-Kâfi*, 1: 298.

<sup>82</sup> Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l Kur’ân Tercümesi*, 4: 266.

Nesefî ise, muhtasar bir kelâm eseri olan *Bahrü'l-Kelâm*'da imâmet ile ilgili bölüme imamın tayini meselesi ile başlar. Onun bu konudaki görüşlerine değinmeden evvel dikkatimizi çeken bir hususa değinmemiz yerinde olacaktır. Nesefî, *Tebşiratü'l-Edille* ve *Kitabü't-Temhid* isimli eserlerinde imâmet meselesini izah etmeye "imâmetin vücûbiyeti" ile başlarken, *Bahrü'l-Kelâm*'da imâmete dair ilk mesele olarak "imamın nasbı" konusunu ele alır. Öyle anlaşılıyor ki Nesefî, bu iki meseleyi imâmet kurumunun temeli ve en büyük problemi olarak görmektedir. Onun, imâmete dair bu iki mesele hakkındaki görüşleri bütün bir imâmet nazariyesine şekil vermektedir. İmamın nasbı konusunda Nesefî' şunları söylemektedir: "Ehl-i Sünnet'in görüşleri doğrultusunda imâmetin Hz. Ali ve çocuklarına ait olduğuna dair herhangi bir âyet bulunmamaktadır. Şiîlere göre ise, imâmetin Ali'ye ait olduğu Kur'an'da belirlenmiş<sup>83</sup> ve Resulullâh ona kendisinden sonra imam olarak yerine geçmesini bizzat vasiyet etmiştir. Ehl-i Sünnet ise bu konuda, Hz. Peygamber'in Hz. Ali'yi borçlarını ödemesi ile ilgili bir meselede vasiyette bulunduğu kanaatindedir. Belli bir konuda verilen vasiyet de, her konuda geçerli olmaz."<sup>84</sup> Onun da ifade ettiği gibi Ehl-i Sünnet Hz. Ali'ye vasiyet edildiğini kabul etmekle beraber, bu vasiyeti mutlak vasîlik yerine mukayyed bir vasîlik olarak değerlendirdiği anlaşılmaktadır.

Nesefî'ye göre imamın tespiti Şîa'nın iddiasının aksine nass ile değil seçim yolu ile sağlanır. Bu seçimi yapacak olanlar ise, "adâlet ve salah ehli kimse-ler" olmalıdır. Yine ona göre, ümmetin âlimlerinin imâmetin geçerliliği ile ilgili söylediklerinin hepsi, imamın seçim ile belirleneceğini doğrulamaktadır.<sup>85</sup> Seçim konusuna dair kullanılan "ehlü'l-hal ve'l-akd" ifadesinin kullanılmaması dikkat çekicidir. Nitekim "ehlü'l-hal ve'l-akd" Sünnî terminolojide imamın seçimini yapan "Müslümanlar üzerinde etkili olan ve onlara söz geçiren ulema, kabile reisleri ve ordu komutanlarından" müteşekkil bir topluluğu ifade eder.<sup>86</sup> Nesefî'nin böyle bir ifadeyi kullanmak yerine, "adalet ve salah ehli" kavramını kullanmasına gelecek olursak o, sadece "akit için ehil olanlar" manasında "ehlü'l-akd" kavramını kullanmayı daha uygun görmüştür. Bu da bize kavramın kullanımı ile yerleşme süreci hakkında fikir verebilir. Görüldüğü gibi Mâtürîdî kaynaklarda kavramın kullanımı ile ilgili müşterek bir tercihten söz etmek de mümkün değildir. Hatta "ehlü'l-hal ve'l-akd" şeklinde bir kavramsallaştırmaya Mâtürîdî itikat metinlerinde rastlanılmamaktadır. Bunun sebebi ise meselenin

<sup>83</sup> Küleynî, *Usûlü'l-Kâfi*, 1: 298.

<sup>84</sup> Nesefî, Ebû'l-Muîn, *Bahrü'l-Kelâm fî Ehli'l-İslâm*, çev. Ramazan Biçer, (İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2010), 128.

<sup>85</sup> Nesefî, *Tebşiratü'l-Edille*, 2: 1116-1117.

<sup>86</sup> Abdulhamîd İsmail Ensârî, "Ehlü'l-Hal ve'l-Akd" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları 1994), 10: 540.

sadece teorik olarak mevcudiyetinde aranmalıdır. Çünkü Mâtürîdîliğin yaygın olduğu bölgelerin hilâfet seçimi ile doğrudan alâkası olmadığından kavramın varlığı da ayrıca bir önem arz etmemektedir.<sup>87</sup>

Nesefî, Şîî kelâmın imâmete dair iddialarına da kapsamlı bir şekilde cevap verir. Pezdevî gibi imâmetin nass ile tayin olmadığına işaret eden Nesefî şu ifadelerle yer vermiştir: “Eğer böyle bir şey olsaydı sahâbe tabîine, onlarda bir sonraki nesil olan salihlere, salihler de bize naklederlerdi. İmâmetin Hz. Ali’ye ait olduğu nasla açıkça belirtilseydi, sahâbîlerin bunu bize nakletmekten geri duracağı düşünülemezdi.”<sup>88</sup> O, imamın nass ile tayin olmadığına dair bir başka delil olarak Benî Sâide’de yaşananları ve bu toplanışın neticesini öne sürer. Ona göre sahâbîler, Benî Sâide’de birbirlerine Hz. Peygamber’in “Her kim ölür de ölünceye kadar yöneticiye yani mü’minlerin emirine biat etmezse, cahiliye ölümü üzere ölmüştür”<sup>89</sup> sözlerini aktarmışlardır. Ardından ise sahâbîler: “Bizim lider seçmemiş halde bir gün geçirmemiz bile caiz değildir.” şekliyle hükmetmişlerdir.<sup>90</sup>

Nesefî, Benî Sâide’de geçen bir başka olayı daha aktarmaktadır. Hz. Ali ve Hz. Ebû Bekir arasında geçen meseleyi şu şekilde aktarır: “...Ensar’dan bir adam kalkıp “Sizden bir yönetici, bizden de bir emir olsun” dedi. Hz. Ebû Bekir, “Ali’nin bu işi yapabileceğini umuyor ve ona biat etmek istiyorum” deyince Hz. Ali ileri sıçradı, kılıcını çekti, “Kalk Ey Resulullâh’ın halifesi” dedi ve ekledi: “Bir gün ben Resulullâh ile birlikteydim ve bana Hz. Ebû Bekir’i göstererek “insanlara namaz kıldırmasını istememi” söylemişti dedi. Hz. Ali; “Resulullâh’ın dini işlerimizde bize önder olmasına razı olduğu bir kimse, bizim dünya işlerimizde önderlik yapmasına da razı oluruz” demiştir.<sup>91</sup>

Nesefî de aynen Pezdevî gibi Benî Sâide’ye dair Hz. Ali ile Hz. Ebû Bekir arasında geçen diyalogu bize aktarmıştır. Ancak her iki mütekellimin aktardığı olayların cereyan edişindeki farklılıklar da gözden kaçırılmamalıdır. Nesefî, böyle bir hadiseyi bizlere aktarmakla aynı zamanda Şîî düşünceye üstü kapalı bir şekilde cevap vermektedir. Öyle anlaşılıyor ki bu cevap şu şekildedir: “İmam, eğer iddia ettiğiniz gibi nass ile tayin edilen Hz. Ali olsaydı neden bu sözleri sarf ederdi? Üstelik Hz. Ebû Bekir’in ona biat etme arzusuna rağmen...”<sup>92</sup> Nesefî, kendi sözlerinden çıkardığımız bu anlamları *Tebsiratü’l-Edille*

<sup>87</sup> Rıdvan Özdiç, *İtikat ve Siyaset Sünnî Kelâmında İmâmet-Hilafet Meselesi*, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2018), 151-152.

<sup>88</sup> Nesefî, *Mâtürîdî Akaidi*, 128.

<sup>89</sup> Müslim, “İmare”, 58 (1851)

<sup>90</sup> Nesefî, *Mâtürîdî Akaidi*, 129.

<sup>91</sup> Nesefî, *Mâtürîdî Akaidi*, 129.

<sup>92</sup> Nesefî, *Tebsiratü’l-Edille*, 2: 1121.

isimli eserinde açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Ona göre, eğer bu konuda nass mevcut olsaydı, imam olarak görevlendirilen kimse devlet başkanı olduğunu iddia ederdi. Bununla da kalmayıp karşısına devlet başkanı sıfatı ile çıkan herkese muhalefet ederdi. Hz. Ali, bu şekildeki bir tavrı takınmakta âciz bir kimse de değildir. Amellerindeki titiz tavrı, savaş becerileri ve cesareti ile ün salan Hz. Ali kendisinin imam olduğuna dair nass olmasına rağmen imâmet hakkı iddia eden bir kimseye karşı muhakkak hakkını arar ve onunla/onlarla mücadele etmekten geri durmazdı.<sup>93</sup>

Nesefî'nin, nass ile tayin fikrine karşı öne sürdüğü deliller sadece bunlarla sınırlı değildir. Ona göre bütün mü'minleri ilgilendiren bu neviden bir meselelerin bilinmemesi tutarlı değildir. Şîa'nın iddia ettiği gibi imamın nass ile belirlenmesi gibi bir durum olsaydı Müslümanların tamamının vahyin bu emrini bilmesi gerekirdi. Nasıl nass ile sabit olan kible, zekât miktarı, namaz vakitleri ve miktarı gibi meseleler herkes tarafından biliniyorsa bu tayin emrinin de bilinmesi gerekirdi. Ancak bu durum imamın nass ile tayin edilmediğinin bir göstergesidir.<sup>94</sup> Bununla beraber Nesefî, Şîa'nın imâmetin Hz. Ali ve onun soyundan gelenlerin hakkı olduğunu nassa dayandırdığı iddiasına<sup>95</sup> karşı çıkarak bu hususta herhangi bir âyet ve sağlam bir hadisin bulunmadığını belirtir.<sup>96</sup> Hz. Ali'nin imâmetine delil olacak bir âyet olmadığına vurgu yapmanın yanında Nesefî, aynı zamanda hadislerinde hüccet görevi üstlenecek sıhhatte olmadığına da işaret emektedir.

Kısaca söylemek gerekirse Mâtürîdî kelâmcılarından Nesefî ve Pezdevî, imamın seçilmesi/nasbı hususunda Şîa'nın doğrudan nassa dayandırdığı imâmet anlayışına karşı çıkmışlar ve nass ile tayinin mümkün olmadığını ileri sürdükleri delillerle izah etmeye çalışmışlardır.

### 3.4. Aynı Anda Birden Çok İmamın Mümkün Olup Olmaması

Bir kurumu ya da toplumu yönetmenin en önemli ilkelerinden birisi hiç şüphesiz otoriter boşluğun oluşmasına mahal vermemektir. Aynı mahiyette ve yetki alanına sahip tek bir otoriter konumun iki farklı kişi tarafından icra edilmesinin, huzur yerine çatışmayı doğurması kaçınılmaz olur. Bu durum bir anlamda otoriter boşluğunun oluşmasına yol açmak demektir. Burada ifade ettiğimiz durumun çok seslilikten ziyade çift başlılık olduğu dikkatten kaçmama-

<sup>93</sup> Nesefî, *Tebşiratü'l-Edille*, 2: 1121.

<sup>94</sup> Nesefî, *Tebşiratü'l-Edille*, 2: 1118.

<sup>95</sup> Subhî, *Nazariyyetu'l-İmâme Lede's-Şiati'l-İsnâ Aşeriyeye*, 20.

<sup>96</sup> Nesefî, *Mâtürîdî Akaidi*, 131.

lıdır. Mevcut imamlara göre esaslar belirleyen İslâm kelâmı bu minvalde aynı vakitte iki imamın bulunma imkânını tartışmıştır.

İslâm kelâmında imâmetle ilgili tartışmalara hem Pezdevî hem de Neseffî dâhil olmuştur. Bu bağlamda Pezdevî imâmette iki kişiye akdetmenin İslâm âlimlerine göre caiz olmadığını ifade eder. Bu durumda kendisine akit yapılmış bir imamın bulunduğu zaman diliminde ikinci imam için yapılan akit geçerli olmaz. Hatta ikincisi için de akit yapılacak olsa, ilk yapılan kişi Müslümanların imamı olarak kabul edilir. Kerramiyye'nin "iki kişinin ve daha fazlasının imâmetine akitte bulunmada bir beis yoktur" görüşünü sahabenin icmâsından hareketle eleştirir. Zira onlar yani sahâbîler bir tek halifeye biat etmişlerdir.<sup>97</sup> Aslında Pezdevî, Kerrâmiyye'nin yaklaşımını eleştirirken, Kerrâmî söylemi doğuran ve oluşturan koşulları hiç dikkate almamış gibi görünmektedir. Çünkü her dönem sahabenin dönemi gibi değil, ihtiyaç ve imkânlar değişmektedir. Ayrıca ona göre iki imama bağlılık ihtilafların ve fitnelerin doğmasına sebep olmasından dolayı caiz değildir.<sup>98</sup> Pezdevî bu konuyu iki yönü ile ele alır. Birincisi hilafetin meşruiyetini sağlayan icmânın ortadan kalkmasıdır. Çünkü iki imam olunca icmâ da olmaz bu da hilafetin Sünnî literatürdeki tek dayanağını ortadan kaldırmak demektir. İkincisi ise, imam nasbı için öne sürülen aklî şartların fiilen ortadan kalkmasına sebep olmasıdır. Adâletin tesisinin imkânsızlığı, fitne ve bozgunculuğun ortaya çıkması imam nasbının aklî olarak temellendirilmesini iptal eder.<sup>99</sup>

Neseffî'ye göre ise yapılması gereken işlerin yani üstlenilen sorumluluğun icrası için bir tek imamın bulunması yeterlidir. Bu şekilde iki imamın bulunmasını gerekli görmeyen Neseffî, bu durumu pek tabii doğru bir iş olarak görmez. Pezdevî gibi Neseffî de bu meselede sahâbîlerin uygulamasına müracaat eder. Bu bağlamda sahâbe aynı vakitte iki imam seçmek gibi bir işle meşgul olmamıştır. Bu sebeple iki imamın bulunması sahâbîlerin icmâsına aykırı olduğu gibi böyle bir durumun mevcudiyeti Müslümanlar arasında ayrışmalara ve çatışmalara sebep olur. Ona göre bir kişi imam olarak kabul edildikten yani biat ve akit gerçekleştikten sonra eğer bir kimse çıkıp kendisinin imam olduğunu söylerse bu ikinci kimse isyancı kabul edilir ve görevine son verilir. Şayet iki kişiye imâmet görevi verilirse, birbirine aykırı iki ayrı seçim meydana gelir. Bu şekildeki bir seçimi hükümsüz kabul eden Neseffî'ye göre iki kişiden birisi ya da bir başka kişi için tekrar akit yapılması gerekir. O, bu görüşlerinin yanında zaruri haller ile sınırlı olmak kaydıyla aynı vakitte iki imamın bulunmasını caiz

<sup>97</sup> Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, 297.

<sup>98</sup> Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, 297.

<sup>99</sup> Özdiñç, *İtikat ve Siyaset Sünnî Kelâmında İmâmet-Hilafet Meselesi*, 267-268.

görmektedir. Ona göre ancak iki farklı bölge arasında iletişim kurma, yardımlaşma ve dayanışma gibi elzem şeyleri engelleyen şartlar mevcutsa maslahatı gözetmek adına iki imamın bulunması caiz olur.<sup>100</sup>

Kısaca söylemek gerekirse, hem Pezdevî ve hem de Nesevî'ye göre birden fazla imam tayini Müslümanlar arasında ayrışmalara ve çatışmalara sebep olacağından ve aynı zamanda üstlenilen sorumluluğu rahat bir şekilde icra edebilmesi için bir tek imamın bulunması yeterlidir. Diğer taraftan onlar birden fazla imamın bulunmasının sahâbîlerin icmâsına aykırı olduğu görüşündedirler. Çünkü sahâbîler yapılması gereken işler için bir tek imamın bulunmasını yeterli görmüşlerdir. Birden fazla imamı başa getirmekle meşgul olmamışlardır.

### 3.5. İmamın Görevden Alınması/Azledilmesi

Sünnî literatür içerisinde imamın görevden alınıp alınamayacağı meselesi bir tartışma konusu olarak günümüze kadar gelmiştir. Aslında bakılırsa bugüne kadar kurulan bütün siyasal sistemlerde ve modern dönemde insanların yönetim sistemi olan demokrasilerde devlet başkanının görevden alınması farklı görüşlerin söz konusu olduğu bir problemdir. İslâm kelâmında da bu çok sesliliğin mevcut olduğunu söylememiz mümkündür. Ancak Eş'arî ve Mâtürîdî ekolün bu konuda toplumun menfaatini her daim gözetmeye, hakların yerine getirilmesinde öncelik tanımaya ve toplumda fitneye mahal verecek kararlardan kaçınmaya çalıştığını söylememiz mümkündür. Dolayısıyla Ehl-i Sünnet kelâmcıları, Müslümanların işlerinin düzene girmesi için imamı seçmeye ve tayin etmeye yetkileri olduğu gibi, yerine göre onu görevden uzaklaştırmak yetkisine de sahip oldukları görüşündedirler.<sup>101</sup> Diğer taraftan bazı Sünnî kelâmcılar, imamın görevden uzaklaştırılmasını gerektiren durumlarda azledilmesini uygun bulmayarak, ona nasihat türü öğütler verilmesini, tövbeye davet edilmesini ve uygun olmayan hususlardaki emir ve isteklerine uyulmaması gerektiğini belirtmişlerdir.<sup>102</sup>

Pezdevî, *Usulid-Din* isimli eserinde imamın azli konusunu; "Zalim ve Günahkâr İmam'ın Durumu" şeklinde müstakil bir başlık altında işlemektedir. İmamın azledilmesinin bir fitneye mahal vermemesi gerektiğine özellikle dikkat çekmektedir.<sup>103</sup> Adâletsizlik yapan ve günah işleyen imamın Kaderiyye, Mu'tezile ve Şiîlere göre azledilmesi gerektiğini aktaran Pezdevî, Ebû Hanîfe (ö. 150/767) ve ashabına göre ise azledilmesinin söz konusu olmadığını belirtir.

<sup>100</sup> Nesevî, *Tefsiratü'l-Edille*, 2: 1104-1105.

<sup>101</sup> Özarlan, *Pezdevî'nin Kelâmî Görüşleri*, 98.

<sup>102</sup> Özarlan, *Pezdevî'nin Kelâmî Görüşleri*, 99.

<sup>103</sup> Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, 29.

Ebû Hanîfe ve ashabının bu görüşü, kabul görmektedir. Pezdevî, koyuyla ilgili Ehl-i Sünnet'in görüşlerine yer vermiştir. Ehl-i Sünnet'e göre imam günah işlemek ile imandan çıkmaz ve o hala mü'min kabul edilir. Onun hilafeti geçerli olup azledilmesi söz konusu değildir. Ehl-i Sünnet'in ekseriyetinin fikri ümmetin icmâsına dayanmaktadır. Zira onlar günahkârları, fasıkları imam olarak tanımışlardır. Sahâbîlerin çoğu Benî Mervan'ı, Benî Ümeyye'yi imam olarak tanıyor hatta cumayı cemaat arkalarında olduğu halde kılıyor ve onların hükümlerinin icra edildiğini görüyorlardı.<sup>104</sup> Pezdevî, Ehl-i Sünnet dışındaki diğer kelâm ekollerinden Mu'tezile, Zeydiyye ve Hâricîler'in adaletsizlik yapan ve günah işleyen imamların imâmetini geçerli saymadıklarını belirtir.<sup>105</sup> Hâricîlere göre halifeye dinî hükümlere uyulduğu sürece itaat edilir, aksi halde adaletsizlik yaptığı sürece hem azli ve hem de katli gerekir.<sup>106</sup> Pezdevî'nin imamın görevden alınması konusunda Ehl-i Sünnet âlimlerinin görüşlerini benimsediği söylenebilir. Ehl-i Sünnet'in benimsediği amelleri imana dâhil etmeyen iman anlayışına göre söz konusu günahları işleyen imamın imandan çıkmayıp Müslüman olduğunu dolayısıyla da imamın imâmetinin geçerli olup azledilemeyeceğini kabul etmiştir.<sup>107</sup> Öte yandan Pezdevî, günahkâr imamın tövbeye davet edilmesi gerektiğini ve yaptıklarından dolayı da ona karşı herhangi bir isyanın da söz konusu olamayacağı görüşündedir.<sup>108</sup>

Neseffî'nin konuya dair görüşlerine gelecek olursak o, imamın azledilmesi meselesini izah ederken farklı bir metot takip etmiştir. Meseleyi bir kıyas ile izah eden Neseffî'ye göre kadı zalim dahi olsa görevine devam etmesi gerekir. Ona göre bu azledilmeme durumu imâmetü'l-kübrâ olan devlet başkanı için de geçerlidir. Yani devlet başkanı zalim bile olsa azledilmez. Çünkü imamın zalim olması, onun imâmet görevini yürürlüğe koyan ve vazifesine resmiyet kazandıran imâmet akdinin geçerliliğine tesir etmez.<sup>109</sup> Neseffî, Müslüman halkın yararını dikkate alacak, onların işleriyle ilgilenecek imamın seçilmesinin gerekliliğini geniş bir şekilde ele almaktadır.

Sonuç olarak, hem Neseffî ve hem de Pezdevî günah işleyen imamın imandan çıkmayıp Müslüman olduğu dolayısıyla da imâmetinin geçerli olup azledilemeyeceği görüşündedirler. Her ikisinin de bu meseleyi ele alırken farklı

<sup>104</sup> Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, 297-298.

<sup>105</sup> Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, 299.

<sup>106</sup> Saffet Sarıkaya, *İslâm Düşünce Tarihinde Mezhepler*, (İstanbul: Rağbet Yayınları 2013), 104.

<sup>107</sup> İmamın azledilebilmesi hakkında bkz. Özarlan, "Ebû'l-Muîn en-Neseffî'nin İmâmet Anlayışı", 435.

<sup>108</sup> Özarlan, *Pezdevî'nin Kelâmî Görüşleri*, 100.

<sup>109</sup> Neseffî, *Tebziratü'l-Edille fi Usulî'd-Din*, 2: 1112.



yöntem kullandıkları görülmüştür. Yukarıda izah edildiği üzere Pezdevî, imamın azledilmesine dair fikirlerini ve birikimini kelâmcı bakış açısıyla ortaya koymuştur. Onun sözlerinin benzerlerini farklı ilm-i kelâm eserlerinde bulmamız mümkündür. Ancak Nesefî ise kullanmış olduğu kadı-imam analojisi ile bu konuyu ele almıştır. Onun sözlerinde usulcü/müçtehit kimliğinin ağır bastığını görmemiz mümkündür. İslâmî ilimlerde bu şekilde aynı konuya dair farklı yöntemler ile yapılan izahlar, meselelerin anlaşılması adına büyük bir zenginliktir.

#### 4. SONUÇ

İlk dönem Müslümanların en önemli sorunlarından birisi olan imâmet meselesi, tarih boyunca farklı ekoller tarafından, çeşitli yaklaşımlar ile ele alınmıştır. Ekollerin konuya yaklaşımlarının farklı olması mezhepler arası bir etki-tepki ilişkisini doğurmuştur. Mâtürîdîlik başta olmak üzere Kelâm ekollerinin çoğunluğu Hz. Peygamber'in vefatından sonra, sahâbenin imam nasbı konusundaki ittifakını dikkate alarak imâmetin gerekli olduğunu belirtmişlerdir. Azınlıkta olan bir kısım ise fitne ortaya çıktığında defetmek için imama ihtiyaç duyulduğunu aksi halde ferahlık zamanlarında ihtiyaç olmadığından imam tayin etmeyi vâcip görmemiştir.

İmam tayin etmenin zorunlu olup olmadığı hususu kelâm ekolleri arasında ihtilaf söz konusudur. Ekollerden bir kısmı imamın nasbını aklen, bir kısmı naklen diğer bir kısmı ise hem aklen ve hem de naklen gerekli görmektedir. Mâtürîdîler ise imâmet meselesinde naklî delilleri aklî delillerin önüne çıkarmış ve imamın belirlenmesini nakle dayandırmıştır. Onlar İslâm toplumunun huzurunu sağlamak amacıyla imâmeti naklî olarak insanlara vâcip görürken Şîa ise Allah'a vâcip olduğunu ileri sürmüştür. Şîa, imâmeti Hz. Ali ve soyuna hasretmiş ve İslâm'ın rükünlerinden saymıştır. Mâtürîdîler, imamın Kureyş'ten olması gerektiğini ileri sürmüş ancak akîdevî bir mesele olarak görmemiştir. Hâricîler ise başta Ehl-i Sünnet olmak üzere diğer fırkaların görüşlerini reddederek ırk ve soyun önemli olmadığını seçim yoluyla belli özellikleri taşıyan herkesin imam olabileceğini ileri sürmüştür. Sünnî ekoller ve kelâmcılar ise Şîî düşüncenin nass temelli ele aldığı imâmet nazariyesine tepki olarak özgün bir imâmet veya devlet başkanlığı teorisi ortaya koymuşlardır.

Pezdevî, imâmet meselesini Şîa'nın aksine itikadî olarak değil aklî bir konu olarak değerlendirmiştir. Ayrıca o, imâmeti din adına değil halkın seçimine yönelik toplumun huzur ve menfaatini dikkate alarak görüşünü belirtmiştir.

Şîa'nın imâmetle ilgili ileri sürdüğü görüşlerin aksini ispat ederek Ehl-i Sünnet çizgisini korumaya çalışmıştır.

Neseffî ve Pezdevî, imamın seçilmesi konusunda Şîa'nın doğrudan nassa dayandırdığı imâmet anlayışına karşı çıkmışlar ve nass ile tayinin mümkün olmadığını delillerle izah etmeye çalışmışlardır. Neseffî, Pezdevî'ye oranla imâmetin şartları ile ilgili meseleleri daha kapsamlı bir şekilde anlatmıştır. O, Pezdevî gibi imâmete geçecek olan şahsın soyunun Kureyş'e dayanması gerektiğini ancak soy ağacının her aşamasında Kureyş'li olması gerekir şeklinde soy ve neseple sınırlandırma yapmanın yanlış olduğunu ifade etmeye çalışmıştır.

Her iki kelâmcının imâmet anlayışındaki en önemli ortak noktası; hiç şüphesiz Şîî kelâmının imâmet ile ilgili ortaya koyduğu imamın nass ile tayin edilmesi, imamın masumiyeti gibi meselelere karşı ciddi tenkitlerinin olmasıdır. Ancak hem tenkit noktasında hem de imâmete dair diğer hususlarda Neseffî, Pezdevî'ye nazaran argümanları daha yoğun kullanmış, imâmet meselesine ilişkin yine selefine nazaran daha derinlemesine bir çalışma ortaya koymuştur. Buna sebep olarak; Neseffî'nin, ansiklopedik tarzda kaleme aldığı, hâlihazırda Mâtürîdî kelâmının İmam Mâtürîdî'nin *Kitabü't-Tevhid*'den sonraki en önemli eseri olan ve Mâtürîdî'ye sık sık atıfta bulunduğu özgün eseri *Tebşirtü'l-Edille*'yi telif etmesini göstermek mümkündür. Netice itibari ile her iki Mâtürîdî kelâmcısının imâmet konusunda Sünnî düşüncüyü yansıtan önemli birer kaynak oluşturdukları söylenebilir.

Kısaca Neseffî ve Pezdevî, yaşadıkları dönemlerde Şîa'nın imâmetle ilgili iddialarına cevap vererek İslâm toplumunu yanlış inançlardan korumaya çalışmışlardır. Onların Sünnî imâmet nazariyesinin teşekkülünde ve Hanefî-Mâtürîdî çizgiyi muhafaza etmede imâmet düşüncesine önemli katkıları olmuştur.

## 5. KAYNAKÇA

- Abdulkaki Gölpınarlı. *Tarih Boyunca İslâm Mezhepleri ve Şîilik*, İstanbul, 2. baskı 1987.
- Ahmed Emînb. İbrâhîm et-Tabbâh. *Fecrü'l-İslâm (İslâm'ın Doğuşu)*, çev. Ahmed Serdaroglu, Ankara: Kılıç Kitabevi, 1976.
- Ak, Ahmet. *Büyük Türk Âlimi Mâtürîdî ve Mâtürîdilik*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2. baskı 2017.
- Akbulut, Ahmet. "İlk Devir Siyâsî Olayların Müslüman Düşüncesine Etkileri", *İslâmî Araştırmalar*, 5/1 (Ocak 1991), 38-44.
- Akbulut, Ahmet. *Sahâbe Dönemi İktidar Kavgası-Alevî Sünnî Ayrışmasının Arka Planı*-Ankara: Otto Yayınları, 2017.

- Aydınlı, Osman. "Mu'tezile'nin İmâmet Nazariyesi: Teori ve Pratik", *Dini Araştırmalar*, 3/7, (Mayıs-Ağustos 2000), 17-52.
- Aydınlı, Osman. *Mu'tezile'de İmâmet Siyaset*, Ankara: Ankara okulu Yayınları, 2017.
- Balçı, İsrâfil. "İmamlar/Halifeler Kureyş'tendir" İddiasının Kritiği", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 20, (2016), 5-32.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fî. *Sahîhu'l-Buhârî*, nşr. Dârüsselâm, Riyad, 1419/1999.
- Cürcânî, Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî el-Hanefî. *Şerhu'l-Mevâkıf*. çev. Ömer Türker, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015.
- Cüveynî, Ebû'l-Meâlî Abdulmelik. *Kitabü'l-İrşâd ilâ Kavâtii'l-Edilleti fî Usûli'l-İ'tikâd*, thk. Esad Temim, Beyrut, 1992.
- Çetin, Maksut. *Mâtürîdîliğin Siyaset (Hilâfet/İmâmet) Anlayışı*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013.
- Ensârî, Abdulhamid İsmail. "Ehlü'l-Hal ve'l-Akd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 10: 539-541 İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994.
- Eş'arî, Ebû'l-Hasan Ali b. İsmail. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfü'l-Musallîn*. thk. M. Muhyiddin Abdulhamid, Beyrut, 1990.
- Evkuran, Mehmet. *Ehl-i Sünnet Siyaset Düşüncesinin Yapısı ve Sorunları*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2003.
- Fayda, Mustafa. "Ebû Bekir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 10: 101-108, İstanbul: TDV Yayınları 1994.
- Fığlalı, Ethem Ruhi. *İmamiyye Şîası*, Ankara: Selçuk Yayınları, 1984.
- Gökalp, Yusuf. "Zeydiyye Mezhebinin Görüşleri, Kültürel Mirası ve İslâm Düşüncesine Katkıları", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7/2, (Aralık 2007), 95-112.
- Hatipoğlu, Mehmet Sait. "İslâm'da İlk Siyâsî Kavmiyetçilik Hilâfetin Kureyşiliği". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 23/1, (1979), 121-213.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî. *Lisânu'l-Arab*. Beyrut: Dâru Sadr, 1977.
- Kâdî Abdülcebâr. *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*. çev. İlyas Çelebi, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013.
- Kapar. Mehmet Ali, *İslam'ın İlk Döneminde Bey'at ve Seçim Sistemi*, İstanbul: Beyan Yayınları, 1998.
- Kâşîfî'l-Gitâ, Muhammed Hüseyin. *Ca'ferî Mezhebi ve Esasları*, çev. Abdülbaki Gölpınarlı, Kum: Ensariyan Yayınları, 5. Baskı, 1992.
- Kummî, Ebû Halef Sa'd b. Abdillâh. *Kitâbu'l-Makalât ve'l-Fırak*. nşr. Muhammed Cevâd Meşkûr, Tahran, 1963.

- Kummî, İbn Babeveyh. *Risâletü'l-İtikâdâtî'l-İmâmiyye (Şîî İmâmiyye'nin İnanç Esasları)*, çev. Ethem Ruhi Fıçlalı, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1978.
- Küleynî, Ebû Cafer Muhammed b. İshâk. *Usûlü'l-Kâfi*, Tahran, trs,
- Laoust, Henri. "el-Hillî'nin Doktrininde Sünnîliğin Eleştirisi", çev. Mehmet Saffet Sarıkaya, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 13, (1997), 297-328.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd es-Semerkindî. *Te'vîlâtü'l Kur'ân Tercümesi*, çev. S. Kemal Sandıkçı, I-XVII, İstanbul: Ensar Neşriyat 2016.
- Muzaffer Rıza. *Şîa İnançları*, çev. Abdulkaki Gölpınarlı, Germany: Ahl-ul Beyt Mezcidler ve Kültür Federasyonu, 2. Baskı, 1992.
- Müslim, Müslim b. Haccac el Kuşeyrî en-Nisaburî. *Sahîh-i Müslim*. nşr. Dârüsselâm. Riyad, 1421/2000.
- Neseffî, Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mu'temid. *Bahrü'l-Kelâm fi Ehli'l-İslâm (Mâtürîdî Akaidi)*. çev. Ramazan Biçer, İstanbul: Gelenek Yayınları, 2010.
- Neseffî, Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mu'temid. *Kitâbü't Temhîd li Kavâid't-Tevhîd (Tevhidin Esasları)*. çev. Hülya Alper, İstanbul: İz Yayıncılık, 2017.
- Neseffî, Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mu'temid. *Tebseratü'l-Edille fi Usûli'd-Dîn*. thk. Muhammed Hamid İsa, Kahire, 2011.
- Onat, Hasan. *Emevî Dönemi Şîi Hareketler ve Günümüz Şîiliği*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993.
- Öz, Mustafa-İlhan, Avni. "İmâmet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 22: 203-207. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Özarslan, Selim. "Ebü'l-Muîn en-Neseffî'nin/İmâmet Devlet Başkanlığı Anlayışı". *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, 14/3-4, (2001), 423-437.
- Özarslan, Selim. *Pezdevî'nin Kelâmî Görüşleri*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2010.
- Özdiñç, Rıdvan. *İtikat ve Siyaset Sünni Kelâmında İmâmet-Hilâfet Meselesi*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2018.
- Pezdevî, Sadrü'l-İslâm Ebü'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed b. el-Hüseyn b. Abdilkerîm. *Usûlü'd-Dîn (Ehl-i Sünnet Akaidi)*. çev. Şerafeddin Gölcük, İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2017.
- Sâbûnî, Ebû Muhammed Nüreddîn Ahmed b. Mahmûd b. Ebî Bekr. *Mâtürîdiyye Akaidi*, çev. Bekir Topaloğlu, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 19. Baskı 2020.
- Sarıkaya, Saffet. *İslâm Düşünce Tarihinde Mezhepler*, İstanbul: Rağbet Yayınları 2. baskı 2013.
- Subhî, Ahmed Mahmud. *Nazariyyetu'l-İmâme Lede's-Şîati'l-İsnâ Aşeriyye*, Beyrut, 1991.

- Süyûti, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûti eş-Şâfiî. *Câmiu's Sağîr li Ehadisi'l Beşeri ve'n-Nezir*. Beyrut: 1423/1995
- Süyûti, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûti eş-Şâfiî. *Fethu'l Kebîr fi Dammi'z-Ziyâdeti ile'l-Câmiî's-Sağîr, (cem ve tertib, Yûsuf en- Nebhâ ni)*, Beyrut, 1423/2004.
- Şehristânî, Ebü'l-Feth Muhammed b. Abdulkerim. *Nihâyetü'l-İkdâm fi İlmi'l-Kelâm*. Kahire: Mektebetü'l-Mütenebbî, trs.
- Tabatabâî, Allame M. Hüseyin. *Tüm Boyutlarıyla İslâm'da Şîa*, çev. Kadir Akaras-Abbas Akyüz, İstanbul: Kevser Yayınları, 4. Baskı, 2009.
- Teftâzânî, Ebü'l-Vefâ. *Kelâm İlminin Belli Başlı Meseleleri*, çev. Şerafeddin Gölcük, İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1980.
- Topaloğlu, Bekir-Çelebi, İlyas. *Kelâm Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İslâm Araştırmaları Merkezi Yayınları, 5. Baskı, 2017.
- Tûsî, Nasîruddin Muhammed b. Muhammed b. el-Hasan. "İmâmet Risâlesi", çev. Hasan Onat, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 35, (1996), 179-191.
- Ümit, Mehmet. "Zeydiyye Mezhebi, İmâmet Anlayışı ve Sahâbe Hakkındaki Görüşleri", *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi dergisi*, 1/2, (Güz 2015), 93-118.
- Yeprem, Mustafa Saim. *Mâtürîdî'nin Akîde Risâlesi ve Şerhi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011.





**ARAŞTIRMA MAKALESİ | RESEARCH ARTICLE**

(Bu Makalenin intihal içermediği benzerlik tarama programlarıyla teyit edilmiştir. / The similarity that this article does not contain plagiarism, has been confirmed by plagiarism checker programs.)

Gönderim Tarihi: 14.11.2020 | Kabul Tarihi: 18.12.2020

## **İbn Sînâ'da Ruh-Nefs Kavramı ve Ruh Kasidesi Bağlamında Ruhun Bedenle Olan Münasebeti\***

*-The Concept of Soul-Nafs in Avicenna and the Relationship of the Soul with the Body in the Context of The Soul Qasida-*

**Emine TAŞÇI YILDIRIM\*\***

**Atıf/Citation:** Taşçı Yıldırım, Emine. "İbn Sînâ'da Ruh-Nefs Kavramı ve Ruh Kasidesi Bağlamında Ruhun Bedenle Olan Münasebeti / The Concept of Soul-Nafs in Avicenna and the Relationship of the Soul with the Body in the Context of The Soul Qasida". *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi/ Journal of Mesned Divinity Researches*, (Güz 2020-2): 671-692.

### **Öz:**

İslam felsefesi içerisinde ele alınan konulardan biri de ruhtur. Bu konu çoğunlukla ruh-nefs kavramları ekseninde incelenmiştir. Ruh ve nefis kavramlarının aynı olup olmadığı hala tartışma konusudur. Bu makalede, İbn Sînâ'nın bu iki kavrama ilişkin değerlendirmelerine yer verilerek var olan kavramsal kargaşayı giderme yönünde bir adım atılmaya çalışılmıştır. Bunun için metinler üzerinden ruh kavramının izi sürülmüştür. Ayrıca onun, doğrudan bu konuyu ele aldığı ve birçok şerhi olan el-Kasîdetü'l-Ayniyetü'r-Rûhiyye fi'n-Nefs (Ruh Kasidesi) adlı eseri bağlamında ruh-beden münasebeti de ele alınmıştır. İbn Sînâ, bu kasidesinde hem ruhun bedenle olan geçici münasebetine işaret etmekte hem de ölümün bir yok oluş olmadığını ortaya koymaktadır. İbn Sînâ'nın ruh ve nefis kavramlarına ilişkin açıklamalarının ve ruh-beden ilişkisine dair yorumlarının günümüz insanın ruha dair sorularına belirli ölçülerde yanıt verici nitelikte olduğu söylenebilir.

**Anahtar Kelimeler:** İslam Felsefesi, İbn Sînâ, Ruh, Beden, Ölüm.

\* Bu makale, 22-23 Ekim 2020 tarihinde Uluslararası ve Disiplinlerarası Ruh Sempozyumu'nda sunulan "İbn Sînâ'nın Ruh Anlayışı" adlı tebliğin içeriği genişletilmiş ve kısmen değiştirilerek üretilmiş halidir.

\*\* Dr. Öğr. Üyesi. Yalova Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, emine.tasci@yalova.edu.tr, Orcid: 0000-0001-8520-8545.

**Abstract:**

One of the issues discussed in Islamic philosophy is the soul. This subject has been mostly studied in the axis of soul-nafs concepts. Whether the concepts of soul and nafs are the same is still a matter of debate. In this article, a step has been taken towards eliminating the existing conceptual confusion by including the evaluations of İbn Sînâ on these two concepts. In addition, the relationship between soul and body was also discussed in the context of his work titled *al-Kasîdetü'l-Ayniyyetü'r-Rûhiyye fi'n-Nafs* (Spirit Ode), which directly addressed this issue and has many commentaries. Avicenna points out both the temporal relationship of the soul with the body and reveals that death is not the extinction in this ode. It can be said that İbn Sînâ's explanations on the concepts of soul and nafs, her comments on the relationship between soul and body are in a certain extent responsive to the questions of today's human being about the soul.

**Key Words:** : Islamic Philosophy, Avicenna, Soul, Body, Death.

## 1. GİRİŞ

Ruh konusu felsefenin en çok tartıştığı meseleler arasında yerini almaktadır.<sup>1</sup> Genel olarak ruhun varlığı, mahiyeti, bedenle olan ilişkisi üzerinde durulmuştur. Antik Yunan felsefesinden İslam felsefesine birçok filozof tarafından ele alınan bu mesele güncelliğini hala korumaktadır. Ruha dair yapılan değerlendirmeler, insanın kendi varlığını tanıma çabasının da bir sonucu olarak görülebilir.

Tartışılan meselelerde kavramlar önemli bir yer işgal etmektedir. Ruh meselesi, İslam düşüncesi içerisinde ruh ve nefis kavramları üzerinden ele alınmıştır. Bu iki kavramın aynı olup olmadığına dair tartışmalar hala devam etmekte ve zaman zaman kavramsal bir karmaşaya sebep olabilmektedir. Günümüzde çoğunlukla ruh kavramının tercih edildiği söylenebilir.

İslam düşüncesi içerisinde bu iki kavramı ayıranlar bulunduğu gibi aynı kabul edenlerde vardır. Bununla birlikte ruh ve nefsi bazen birbirinden ayıran bazen aynı kavram olarak kullananlar da mevcuttur. Buna örnek olarak İbn Sînâ verilebilir. Çalışmada, İbn Sînâ'nın ortaya koyduğu ruh-nefis telakkinde bu kavramların yerinin ne olduğunu tespit etmek hedeflenmektedir. Bu bağlamda ona göre ruh ve nefis kavramlarının aynı veya farklı manalar taşıyıp taşımadığına ve insandan bahsederken ruh-nefis kavramlarından hangisini kullanmanın daha doğru olacağına işaret edilmeye çalışılacaktır.

---

<sup>1</sup> Bk. Aristoteles, *Anima (Ruh Üzerine)* (İstanbul: Ara Yayıncılık, 1992); Kusta B. Luka el-Yunani, "Ruh ve Nefs Arasındaki Fark Hakkında", çev. İbrahim Halil Üçer, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36 (2009), 195-208; İbn Sînâ, "el-Kasîdetü'l-Ayniyyetü'r-Rûhiyye fi'n-Nefs (Ruh Kasidesi)", çev. Mahmut Kaya, *Felsefe ve Ölüm Ötesi* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2011), 58-67; İbn Sînâ, *Avicenna's de Anima: Kitâbü's-Şifa Kitâbü'n-Nefs* (Durham: University of Durham Publication, 1970).



Nefsin varlığı, mahiyeti ve kuvveleri birçok çalışmada ele alınmıştır.<sup>2</sup> Ancak bizim bu çalışmadaki amacımız, filozofun eserleri üzerinden nefis ve ruh kavramına dair değerlendirmelerini ortaya koymaktır. Ruh anlayışının doğru anlaşılması açısından İbn Sînâ'nın bu iki kavramı kullanımı ve onlara yüklediği anlamları netleştirmek önemlidir. Ayrıca neden bu kavramları bazen ayırmayı bazen de birleştirmeyi seçmiş olabileceği üzerine düşünmek onun ruha dair yorumlarının anlaşılmasına katkı sağlayabilir. Bununla birlikte filozofun nefis ve ruhun ne olduğuna ilişkin düşüncelerini ortaya çıkarmak kavram kargaşasını giderme yönünde bir adım olabilir. Özellikle üzerinde durulacak olan kavram, günümüzde kullanımı daha çok tercih edilen ruh kavramıdır. Bu sebeple de ruh kavramının izi sürülmüş ve nefis ile aynı manada mı farklı manada mı kullanıldığı metinler üzerinden tespit edilmeye çalışılmıştır. Ayrıca İbn Sînâ'nın başlığında hem ruh hem de nefis kavramları geçen ancak içeriğinde iki kavramın da yer almadığı *el-Kasîdetü'l-Ayniyetü'r-Rûhiyye fi'n-Nefs (Ruh Kasidesi)* adlı eserindeki ruh-beden münasebetine dair görüşlerine önceki bölümdeki nefis-ruh kavramlarına ilişkin değerlendirmeleriyle bağlantı kurulmak suretiyle değinilecektir. Bu çalışmadaki amaç, İbn Sînâ'nın ruh-nefis kavramı kullanımına metinler üzerinden açıklık getirmek ve ruh-beden ilişkine, ruhun ölümden sonraki durumuna dair günümüz insanının sorularına filozofun değerlendirmeleri üzerinden cevap sunmaktır.

Ruha dair değerlendirmelerin doğru bir şekilde anlaşılması açısından zaman zaman nefis kavramıyla da karşılanan bazen de iki ayrı kavram olarak kullanılan ruh ve nefis kavramlarının sözlük ve ıstilahî manalarına işaret etmek faydalı olacaktır.

## 2. RUH VE NEFİS KAVRAMLARININ İSTİLAHÎ ANLAMI

İslam felsefesi içerisinde ruha dair yapılan açıklamalarda ruh ve nefis kavramlarına yer verilmektedir. Arapça kökenli olan ruh ve nefis kavramlarını çoğu zaman birbiri yerine kullananların yanı sıra birbirinden ayıranlar ve her birine farklı anlamlar yükleyenler de bulunmaktadır.

<sup>2</sup> Bunlardan bazıları şunlardır: Hasan Akkanat, "İbn Sina'nın 'Düşünen Nefsi ve Durumlarını Tanıma' Adlı Risalesinin Çeviri ve İncelemesi", *Felsefe Dünyası* 48 (2008), 163-185; Ali Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı, 2008); Süleyman Uludağ, "Nefis", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006).

Yunanca *psyche*, latince *anima*<sup>3</sup> kavramının Arapça karşılığı olan ruh kelimesi çoğulu 'ervâh' olan rih veya revh kökünden türetilmiş olup "gitmek, geçmek, (hava) rüzgarlı olmak; (bir şey) geniş ve ferahlık verici olmak",<sup>4</sup> "havanın ve her şeyin esintisi, üstünlük, koku, sevinç, gönül rahatlığı, dinlenme ve düşünce"<sup>5</sup> anlamlarına gelmektedir. İnsan ve hayvandaki madde-i hayatiyye, can, hareket, tesir,<sup>6</sup> nefes, canlılık, his, duygu, öz,<sup>7</sup> manevi benlik, karakter, yaratılış<sup>8</sup> manasında da kullanılan ruh,<sup>9</sup> terim olarak ise cesede hayat veren,<sup>10</sup> insanın kendisiyle yaşadığı şey<sup>11</sup> olarak tanımlanmaktadır.

Ruh için çoğunlukla ölümün tersine hayatın ve canlılığın ilkesi anlamının kullanıldığı söylenmektedir. Bu çerçevede ruh, bedenin harekete geçişini sağlayan aktif bir ilke olmanın yanı sıra pasif ve cansız bedene etki eden bir güçtür.<sup>12</sup> Ayrıca "ruh, insan ve hayvan bedeninin her tarafına yayılmış bir öz ve bedeni kontrol eden nefsin bir aracı anlamında bedene ait bir şey"<sup>13</sup> manasında kullanılmaktadır.

Belagat ve batın ilmi erbabı ile mütekellimin çoğunluğu ruhun hakikatini bilmenin mümkün olmayacağı görüşündedirler.<sup>14</sup> Buna dayanak olarak ise Kur'an'daki "Sana ruh hakkında soru sorarlar. De ki: "Ruhun ne olduğunu ancak Rabbim bilir, size ise pek az bilgi verilmiştir."<sup>15</sup> ayetini göstermektedirler. Kur'an'da ruh kavramı melekler, insan benliği, insanoglunun şahsını, aklını

<sup>3</sup> Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999), 737.

<sup>4</sup> Yusuf Şevki Yavuz, "Ruh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2008), 35/187.

<sup>5</sup> Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan*, 19-20.

<sup>6</sup> Şemseddin Sami, *Kâmûs-ı Türkî* (İstanbul: Çağın Yayınları, 1978), 673.

<sup>7</sup> Ferit Devellioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat* (Ankara: Aydın Kitabevi, 2007), 897.

<sup>8</sup> Tahsin Kula, "İslam Düşüncesinde Nefs ve Ruh Kavramları Üzerine Bazı Değerlendirmeler", *Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi* 8/16 (2010), 164.

<sup>9</sup> Lisânü'l-Arab'ta ruh, nefsin muadili olarak kullanılmakta ve birinin müzekker diğeri müennes olması dışında ruh ve nefsin aynı şey olduğu ifade edilmektedir. Bkz. İbn Manzur, *Lisânü'l-Arab* (Kahire: Daru'l-Maarif, 1984), 3/1767, 6/4500.

<sup>10</sup> Tehânevî, *Mevsuatu Keşşâfu ıstılâhâti'l-fünûn ve'l-ulûm* (Beyrut: Mektebetu Lübnan, 1996), 2/877.

<sup>11</sup> İbn Manzur, *Lisânü'l-Arab*, 3/1768.

<sup>12</sup> Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 737.

<sup>13</sup> A. S. Tritton, "İnsan, Nefs, Ruh, Akıl", çev. Tuğba Günel, *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 13/1 (2015), 556.

<sup>14</sup> Tehânevî, *Keşşâfu ıstılâhâti'l-fünûn*, 1/875.

<sup>15</sup> İsrâ Sûresi 17/85.

ifade etmek üzere kullanılmakla birlikte bunların hepsini içine alacak şekilde canlılardaki tanrısal boyutu kapsayıcı bir anlama sahiptir.<sup>16</sup>

Nefs kelimesi ise sözlükte “ruh, can, hayat, hayatın ilkesi, nefes, varlık, zat, insan, kişi, heva ve heves, kan, bedenden kaynaklanan sufli arzular”<sup>17</sup> “bir şeyin tamamı, hakikati, zatı, künhü ve cevheri”<sup>18</sup> anlamına gelmektedir. Nefs kelimesi daha çok varlığı ifade etmek üzere kullanılırken; ruh kelimesi fiil manasında kullanılmaktadır.<sup>19</sup>

Mâtürîdî, ruh ve nefis kavramlarına ilişkin farklı açıklamalara yer vermektedir. Yaptığı açıklamalara özellikle İbn Sînâ'nın ruh telakkisine büyük ölçüde benzerlik arz etmesi sebebiyle kısaca değinilecektir. Mâtürîdî, ruh ve nefsi mahiyet ve fonksiyonları açısından birbirinden ayırmaktadır. O, ruhu insana hayat veren şey olarak tanımlamaktadır. Hayatıyetten kastedilen, canlılık vasfını elde etmek değil, canlılığın kemâle erişmesidir. Ruh sayesinde vücut ve vücuttaki organlar fonksiyonlarını tam olarak yerine getirerek işlerlik kazanmaktadır. Nefse gelince o, idraki sağlayan şey diye tarif edilmektedir. Ruhla birlikte hayatıyet kazanan beden, fonksiyonlarını icra edebilmekte ve nefiste bir araç ve alet görevi gören ruh sayesinde bedendeki görevlerini ifa edebilmektedir. Mâtürîdî ile İbn Sînâ arasında bu konuda bir yakınlık mevcuttur. Nitekim her ikisine göre hayatın kaynağı olan ruh, bedene canlılık vermekte ve canlılığını sürdürmesini sağlamaktadır. Ayrıca ruh, nefsin bedendeki fonksiyonlarını icra etmesine de kaynaklık etmektedir.<sup>20</sup>

Cürçani, *Tarifat'*ında ruh ve nefse ilişkin farklı görüşlerin olduğundan bahsetmekte ve genel olarak ruhun, latif bir cisim, bedendeki hayat denilen bir araz, kalpteki hayvani, beyindeki nefsanî ve ciğerdeki nebati kuvvet şeklinde tanımlarının olduğunu söylemektedir. Ancak nefse gelince o, hiçbir zaman bir cisim olarak vasıflandırılmamakta, bedeni aydınlatan latif bir cevher olduğuna ve beden üzerinde hayati, hissi ve iradeli hareket kuvveti olmak üzere üç kuvvetinin varlığına işaret edilmektedir.<sup>21</sup>

<sup>16</sup> Kula, “İslam Düşüncesinde Nefis ve Ruh”, 165.

<sup>17</sup> Uludağ, “Nefis”, 32/526.

<sup>18</sup> Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan*, 19.

<sup>19</sup> Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan*, 19-20.

<sup>20</sup> Osman Nuri Demir, “İmam Mâtürîdî’de İnsan: Ruh, Nefs ve Beden İlişkisi Üzerine Bir İnceleme”, *Kelâm Araştırmaları Dergisi* XVII/1 (2019), 231-232, 237, 242-243; İbn Sînâ, “Kasîdetü'l-Ayniyye”, 58-59; İbn Sînâ, *Kânûn fi't-tıb* 1-3 (Erişim 13 Aralık 2020), 168.

<sup>21</sup> Seyyid Şerif Cürçânî, *Arapça-Türkçe Terimler Sözlüğü “Kitabu't-ta'rîfât”*, çev. Arif Erkan (İstanbul: Bahar Yayınları, 1997), 116, 239.

Bedene canlılık veren ruh hem hayvan hem de insanda bulunurken; nefis yalnızca insanda bulunmaktadır. Bu anlamda nefis sayesinde insan olunmaktadır. Ayrıca canlılık manasını taşıyan ruhun yitimi ölüm olarak ifade edilmektedir.<sup>22</sup> Bununla birlikte Gazzâlî, filozofların akleden nefsi yani insanî nefsi ruh manasında kullandığını söylemektedir.<sup>23</sup>

Ruh ve nefsin kelime anlamlarından ve düşünürlerin yorumlarından yola çıkılarak nefis kelimesinin ruhu da içine alacak daha kapsamlı bir kavram olduğu anlaşılmaktadır. Ruh, nefsin içerdiği bütün anlamları kuşatıcı bir kavram olmamakla birlikte bu iki kelimenin birbiri yerine kullanıldığı da görülmektedir.<sup>24</sup> Genel olarak nefis ile ruh kavramlarının sözlük anlamlarına bakıldığında can, canlılık ve özü ifade etmesi açısından bir benzerlik bulunmakla birlikte terimsel olarak ruh, bedene hayat veren bir şey olarak görülürken; nefis beden üzerinde tesirde bulunan kuvveleri olan latif bir cevher olarak ifade edilmektedir. Bu iki kavram arasındaki mahiyet farkı burada ortaya çıkmaktadır. Bu sebeple de ruh ve nefis kavramlarının kullanımı konusunda dikkatli olunması gerekmektedir. Bu anlamda İbn Sînâ'nın bu iki kavramı kullanım sahasına işaret etmenin kavram karmaşasının önüne geçmek açısından da mühim olduğu görülmektedir.

Istilahta ruh veya nefis canlı olarak nitelenen her varlığa hayatiyet veren manevi varlık anlamını taşımaktadır. İslam düşünürlerinin bu iki kavrama yaklaşımlarına gelince Fârâbî, ruh ile nefsi birbirinden farklı olarak ele almaktadır. Ancak bu farklılık onun daha çok tasavvufi görüşlerinde ortaya çıkmaktadır. Bu şekildeki nefis-ruh ayrımı ondan sonra gelen İbn Kayyım el-Cezviyye ve Celaleddin Devvânî tarafından da kabul görmüştür. İbn Sînâ, Gazzâlî ve Fahreddin Râzî'nin ruh ve nefis kelimelerini birbirinden ayırmayıp sinonim olarak kullandıkları zikredilmektedir.<sup>25</sup>

Nefis kelimesine bakıldığında kullanım sahası ruha göre daha geniş olan bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu da İslam düşüncesinde ruh yerine daha çok nefis kelimesi kullanılmasının sebebi olarak düşünülebilir. Ancak zaman zaman birbiri yerine kullanıldığı da görülmektedir. Ruh-beden ilişkisi, ölümden sonraki durumu ile ilgili yapılan açıklamalarda tercih edilen kavram günümüzde çoğunlukla ruh olmaktadır.

<sup>22</sup> Tritton, "İnsan, Nefs, Ruh, Akıl", 556.

<sup>23</sup> Tritton, "İnsan, Nefs, Ruh, Akıl", 557.

<sup>24</sup> Hasan Özalp, "Nefs-Mead İlişkisi Bağlamında Farabi ve İbn Sina'nın Görüşlerinin Karşılaştırılması", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/1 (2012), 253-254.

<sup>25</sup> İbrahim Hakkı Aydın, *Fârâbî'de Metafizik Düşünce* (İstanbul: Bil Yayınları, 2000), 198. Ayrıca bu iki kavram arasındaki fark için bkz. el-Yunani, "Ruh ve Nefs Arasındaki Fark Hakkında", 195-208.

### 3. İBN SÎNÂ'NIN RUH-NEFS TANIMI VE BU KAVRAMLARA İLİŞKİN DEĞERLENDİRMELERİ

İbn Sina, ruhu latif bir cisim,<sup>26</sup> cevher-i latif<sup>27</sup> ve cismani bir cevher olarak nitelendirmektedir. Ruh latif ve muharriktir,<sup>28</sup> cevher-i'l-hayattır.<sup>29</sup> Su nasıl ki bedenin gıdasıysa hava da ruhun gıdası olarak görülmektedir.<sup>30</sup> O, *Kitabu'l-Hudud* adlı eserinde nefsi şu şekilde tarif etmektedir:

“İnsan, hayvan ve bitkilerin ortak olduğu ve yine insan ve semavi meleklerin de ortak olduğunu bir manaya gelen ortak bir isimdir. - Nefsin birinci manaya göre tanımı- tabii cismin bilkuvve hayat sahibi olmaya yönelik kemâlidir. -Nefsin ikinci manaya göre tanımı ise- gayri cism (cismani olmayan) bir cevherdir. Ayrıca nefis, kendisini düşünsel(nutki) yani bilfiil ya da bilkuvve akli bir ilkeyi seçme yoluyla onu hareket ettiren bir cismin kemalidir. Bil-kuvve olan insani nefsin faslı, bil-fiil olan ise meleki nefsin faslı ya da hassası (özelliği)dir.”<sup>31</sup>

İbn Sina, nefis ile ilgili tanımlamalar yaparken nefsin, maddi olmayan bu varlığın kendi cevherini ifade etmek üzere kullanılmadığını belirtmektedir. Nefis kelimesi, onun cevherine izafe edilen yani fiil ve kuvvetlerine tekabül eden bir isim olarak görülmektedir. Yani hariçteki varlıklarla ilişkisi dikkate alınarak verilmiş bir isimdir. Bu sebeple ki İbn Sina, farklı yönlerden bakılarak nefse aşağıdaki isimlerin de verilebileceğini söylemektedir: "Neftsen sadır olan fillere kıyasla 'kuvvet' ismi; ilişkiye girdiği ve birlikte olduğu maddeye kıyasla 'cevher' ismi; diğer varlıklardan ayırıt edilebilecek belirli bir cins haline gelmesine binaen 'kemal' veya 'suret' ismi."<sup>32</sup>

İbn Sînâ'nın bu değerlendirmesi göstermektedir ki nefsin varlığını tam olarak tanımlamak kolay değildir. Filozof, soyut bir cevher olan bu varlığa izafe edilen şeyler üzerinden ona dair bilgi verme yolunu tercih etmiştir. Hem nefis hem de ruha dair buradaki tanımlamalar üzerinden İbn Sînâ'da ruh-nefs ayrımının olup olmadığı ortaya konulmaya çalışılacaktır. Bunun için İbn Sînâ'nın

<sup>26</sup> İbn Sînâ, *Kitâbü'n-Nefs*, 65, 263.

<sup>27</sup> İbn Sînâ, *Kânûn fi't-tıb* 1-3, 73.

<sup>28</sup> İbn Sînâ, *Kânûn fi't-tıb* 1-3, 62.

<sup>29</sup> İbn Sînâ, *Kânûn fi't-tıb* 1-3, 168.

<sup>30</sup> İbn Sînâ, *Kânûn fi't-tıb* 1-3, 745.

<sup>31</sup> İbn Sînâ, *Tanımlar Kitabı (Kitabu'l-hudud)*, çev. İclal Akyol, Aygün, Arslan (Ankara: Elis Yayınları, 2013), 30-31.

<sup>32</sup> Hayri Kaplan, *İslam Düşünürlerine Göre Ruh ve Nefs* (Ankara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 1995), 28; İbn Sînâ, *Kitâbü'n-Nefs*, 4-6.

eserlerinde ruh kavramının izi sürülecektir. Onun, bazen bir metin içerisinde hem ruhu hem de nefsi beraber kullandığı görülmekte, çoğunlukla tercih ettiği kavram ise nefis olmaktadır. Öncelikli olarak nefis ile ruhu birbirinden ayırdığı metinlere yer verdikten sonra eserleri içerisinde nefis ile ruhu eş anlamlı olarak kullandığı yerlerden bir kısmına işaret edilip ruh-nefis kavramlarına ilişkin düşüncelerine dair genel bir değerlendirme yapılacaktır.

Filozof, *Kânûn fi't-Tıbb*'ta ruhun kalpte olduğunu<sup>33</sup>, *Edviyei Kalbiyye* adlı eserinde ise ruhun, kalbin iki boşluğundan solda olan kısımda vücuda geldiğinden ve oradan bedene yayılıp azalara nüfuz ettiğinden bahsetmektedir. Ayrıca ruh, nefsanî kuvveleri organlara götürmede bir binek görevi de üstlenmektedir. Nefsanî güçler, öncelikli olarak ruha taalluk etmekte ardından onun vasıtasıyla azalara nüfuz edebilmektedir.<sup>34</sup> Kısacası, beden ile nefis arasındaki ilişki ruh vasıtasıyla sağlanmaktadır.

İbn Sînâ'nın *Edviyei Kalbiyye* adlı eserinde cismani bir niteliğe sahip olan ruh, nefisten anlamsal olarak farklıdır. Sadece anlamsal olarak değil, işlevsel olarak da ruh ile nefis arasında bir ayrım söz konusudur. Nitekim ruhun iki tür işlevi var olup o, ilk olarak nefsin güçlerini bedeninin organlarına ulaştırmaktadır. Bu noktada ruh, taşıyıcı görevini üstlenmektedir. İkinci olarak ise ruh, organları kendilerine ait nefsin güçlerini kabul etmek için uygun hale getirmektedir. Çünkü organlar ya da beden, karışımların yoğunlaşmasından meydana gelmektedir. Bu yoğunlaşma ise karışımların her bir organda farklı düzeyde ve bir ahenk içerisinde birleşmesidir. Bu organlar, nefsin kendileri ile ilgili olan güçlerini bu birleşme sayesinde kabul etmektedir.<sup>35</sup> Buradaki açıklamalarda nefis ile ruh arasındaki ayrım net olarak görülmektedir. Ruhun yukarıdaki "latif bir cisimdir." tanımıyla örtüşecek şekilde ruha mekansal bir yer verilmektedir. Nefsin ise kuvvelerinin varlığına işaret edilmekte ve bu kuvvelerle organlar arasındaki bağlantıda ruh, merkezi bir rol üstlenmektedir. Kısacası, ruh, nefsin bir aleti olarak tasavvur edilmektedir.

*Fi sebebi icâbetü'd-dua ve keyfiyeti'z-ziyâret* adlı eserde ise dimağın derinliklerine tesir eden ve nefis-i natıkanın aleti olan ruh, bedeninin tabiat ve fıtrat açısı-

<sup>33</sup> İbn Sînâ, *Kânûn fi't-tıbb* 1-3, 20.

<sup>34</sup> Ayrıca bkz. İbn Sînâ, *Kitâbü'n-Nefs*, 263-264; İbn Sînâ, *Kânûn fi't-tıbb* 1-3, 73.

<sup>35</sup> Hidayet Peker, *İbn Sina'nın Epistemolojisi* (Bursa: Arasta Yayınları, 2000), 8; İbn Sînâ, "Edviyei Kalbiyye Tercümesi", çev. Kılıslı Rıfat Bilge, *Büyük Türk Filozof ve Tıp Üstadı İbni Sina Şahsiyetleri ve Eserleri Hakkında Tetkikler* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2014), 721; İbn Sînâ, "Edviyei Kalbiyye (Arapça Metin)", çev. Kılıslı Rıfat Bilge, *Büyük Türk Filozof ve Tıp Üstadı İbni Sina Şahsiyetleri ve Eserleri Hakkında Tetkikler* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2014), 801.

sından mutedil olduğu durumda ortaya çıkmaktadır.<sup>36</sup> Burada ruh ile nefis iki ayrı kavram olarak sunulmaktadır. Ruh, düşünen nefsin bir aleti olarak sunulmaktadır. *Edviyei Kalbiyye'* de nefsanî kuvveler için bir binek olan ruh, burada özel olarak nefis-i natıkanın aleti olarak görülmektedir.

İbn Sînâ *el-İşârât ve't-tenbihât* isimli eserinde nefsin güçleriyle ilgili yaptığı açıklamalar sırasında ruh terimine yer vermektedir. Filozof, ruhun beynin ön ortasında özellikle sol tarafında dökülü (mesbub) ve ortak duyunun aleti olduğunu<sup>37</sup> ifade etmek suretiyle ona kalp dışında farklı bir mekan vermektedir. Nitekim aşağıdaki sınıflamada ruhun farklı mekanlarda bulunduğunu göstermektedir. Ruh, nefsin organı olarak gören İbn Sina, onu üç kısma ayırmaktadır:

1. “Hayvani ruh: Nefs, kalpte bulunan bu ruhla bedene canlılık verir.
2. Nefsani ruh: Beyin, omurilik ve sinirlerde bulunan bu güçle nefsin idrak ve hareket güçlerinin fiilleri gerçekleşir.
3. Tabi ruh: karaciğerde bulunan bu ruhla beslenme, büyüme ve üreme güçlerinin fiilleri gerçekleşir.”<sup>38</sup>

Buradan da anlaşılacağı üzere zorunlu olarak bedenle birlikte var olan insan nefsi, bedenle ilişkisini cismin en latif biçimi olan ruh ile gerçekleştirmektedir. Burada nefis ile ruh birbirinden ayrılmış gibi gözükmeyle birlikte filozofun, bazen maddi bir cevher olarak tanımladığı ruh kavramını nefis için de kullandığı görülmektedir. Ancak İbn Sînâ'nın maddi cevher anlamında ruhu daha çok tıpla ilgili yazılarında ve nefis-beden ilişkisini açıklamada kullandığını belirtmek suretiyle ortaya çıkabilecek karışıklığın önüne geçilebilir.<sup>39</sup>

İbn Sînâ'nın ruha dair bu değerlendirmeleri ruhu bedene yayılmış latif bir cisim olarak gören kalpte hayvanî ruhun, beyinde ise insanî ruhun bulunduğunu dile getiren Kusta b. Luka el-Yunânî'nin görüşleriyle benzerlik arz etmektedir. Nitekim Yunânî, bu iki kavramın mahiyetlerine ilişkin bilgi vermek suretiyle aralarındaki ayrımı ele almıştır. O, Eflatun'un ve Aristo'nun tanımla-

<sup>36</sup> İbn Sînâ, “Fi sebebi icâbetü'd-dua ve keyfiyeti'z-ziyâret”, *Câmiü'l-bedai'* (Beirut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2004), 37.

<sup>37</sup> İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, (çev. Ali Durusoy, Muhittin Macit, Ekrem Demirli) İstanbul 2005, s. 112.

<sup>38</sup> Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan*, 107.

<sup>39</sup> Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan*, 107.

rından hareketle nefsi bedeni harekete geçiren gayri cismanî bir cevher, canlının kemali olarak tarif etmektedir.<sup>40</sup> Aralarındaki farkı ise şu şekilde açıklamaktadır:

"Ruh cisimdir, nefis cisim değildir. Ruh beden tarafından içerilir, nefis içerilmez. Ruh bedenden ayrıldığında yok olur, nefsin bedene ait fiilleri ortadan kalkarken kendisi yok olmaz. Nefis duyu sayesinde bedeni hareket ettirir, ruh ise bunu duyu olmaksızın yapar. Nefis, bedene ve canlılığa ruh sayesinde ulaşır, ruh ise bunlara vasıtasız ulaşır. Nefis, bedeninin ilk illeti ve faili olmak bakımından duyuyu ve canlılığı kullanarak onu hareket ettirir, ruh ise bu fiili ikincil illet olarak icra eder. Şu halde ruh, bedendeki canlılığın, duyunun ve hareketin ve diğer uzak fiillerin yakın illetidir."<sup>41</sup>

Yunânî, yukarıdaki açıklamalarıyla nefis ve ruh kavramının birbirinden net olarak ayırmaktadır. İbn Sînâ'nın daha önce bahsedilen açıklamalarında görüleceği üzere onun bu ayırımına belirli ölçülerde katıldığı söylenebilir.

*Edviyei Kalbiyye* adlı eserinde İbn Sînâ'ya göre ruh, unsurların karışımından oluştuğundan dolayı semavi cisimlere benzeyen cismani bir cevher olup bu anlamda ruha cevher-i nurani de denmektedir. Ayrıca yine aynı eser içerisinde ruh-i insanî ibaresini de kullanan filozof, onun hayat-ı semaviyyeye benzediğini ve hayat-ı nutkiye ile kemal bulabileceğini ifade etmektedir.<sup>42</sup> Filozof, bu söylemiyle ruhu her zaman cisimsel bir manada kullanmadığını ortaya koymaktadır. Semavi varlıklara benzeme ve nutki kuvvet ile aslında burada bahsettiği nefis-i natikadır.

İbn Sînâ, *fi'l-Kelâmi ale'n-nefsi'n-nâtika* adlı eserinde ise insanı hayvanlardan ayıran şeyin makulâtı idrak kuvveti olduğunu belirtmekte ve bunun da zaman zaman nefis-i natika, nefis-i mutmainne, nefis-i kutsiyye, ruh-i ruhanîyye, ruh-i emriye, kelime-i tayyibe, sırrı ilahî vb. şekilde isimlendirildiğini ifade etmektedir.<sup>43</sup> Aynı şekilde burada da nefis-i natika için ruh kavramının kullanılabilmesine işaret edilmektedir. İbn Sînâ'nın ruhtan bahsederken her zaman maddi bir varlık kastetmediğini söylemek mümkündür. Nitekim hem nutki kuvvetle kemal bulan ruh-î insanî hem de burada nefis-i natikaya tekabül eden ruh onun latif cisim tanımına değil latif cevher tanımına daha uygun düşmektedir. Bu anlamda ruh ile nefsin benzer manada kullanıldığı söylenebilir.

<sup>40</sup> el-Yunani, "Ruh ve Nefs Arasındaki Fark Hakkında", 196, 198, 202,205.

<sup>41</sup> el-Yunani, "Ruh ve Nefs Arasındaki Fark Hakkında", 207.

<sup>42</sup> İbn Sînâ, "Edviyei Kalbiyye Tercümesi", 725; İbn Sînâ, "Edviyei Kalbiyye (Arapça Metin)", 804.

<sup>43</sup> İbn Sînâ, "fi'l-Kelâmi ale'n-nefsi'n-nâtika", *Ahvâlü'n-nefs* (Kahire: İsa el-Babi el-Halebi, 1952), 195.



İbn Sînâ *marifetü'n-nefsi natıka ve ahvaluha* adlı risalesini sıradan insanların habersiz olduğu nefis alemine dair gizli sırları iletmek üzere yazdığını ifade etmekte ve ardından ruha ilişkin daha önce geçmiş olan İsrâ Sûresi'nin 85. ayetine yer vermektedir.<sup>44</sup> Daha sonrasında ise nefis kavramını şu şekilde açıklamaktadır:

"Herkesin 'ben' sözüyle işaret ettiği şeydir. Bilginler bu sözle işaret edilen şeyin gözlemlenen-duyumsanan beden mi yoksa başka bir şey mi olduğu konusunda görüş ayrılığına düşmüşlerdir... 'O, cisim ya da cisimsel bir şey değil, [beden denen] o kalıba akan ve ona can veren ruhanî bir cevherdir. Bilgi ve tanınmaları (ma'rife) elde etmek üzere ona yetiler (âlet) verilmiştir ki, onlarla cevherini yetkinleştirip, Rabbini tanıyıp, O'nunla ilgili malumatların hakikatlerini bilebilsin. Dolayısıyla O'nun huzuruna geri dönüş için bunlarla hazırlık yapın ve sonsuz mutluluğa sahip meleklerden birisi olsun.' İşte bu, ilahî filozoflarla rabbânî bilginlerin görüşü olup bu konuda bir gurup riyazet erbabı ve mükâşefeciler de onlarla görüş birliği içerisinde olduklarıdır..."<sup>45</sup>

Filozof, yukarıda zikrettiği görüşün doğruluğuna ilişkin burhanlar sunarak bu düşüneyi onayladığını ifade etmektedir. Nefs ve ruh kavramlarını ayrı ayrı zikretmekte ve bu ayetin ruhun hakikati ve nefse ilişkin insanların çoğuna bir uyarı niteliği taşıdığını belirtmektedir. Bu uyarıyı, bahsi geçen risalesinin yararını gösteren bir işaret olarak görmektedir.<sup>46</sup> İbn Sînâ, yukarıdaki alıntısında nefse ilişkin yaptığı "[beden denen] o kalıba akan ve ona can veren ruhanî bir cevherdir." ifadesiyle ruhun latif cevher vasfını nefse vermiş gibi görünmektedir. Bununla birlikte nefsin ma'rifeti elde edebilmek üzere aletlere sahip olduğunu söyleyerek ruhtan farklı olduğunu da belirtmektedir. Ancak şu çıkarımda da bulunmak mümkündür ki nefis kavramı ruhun içerdiği bazı manaları (latif cevher, hayat cevheri) bir yönüyle içermektedir. Dolayısıyla nefis, ruhun can verme vasfını içine alan bir kavram olarak değerlendirilebilir.

İbn Sînâ, nefis-i natıka için ruhanî cevher nitelemesini kullanmaktadır. Ayrıca "Onu şekillendirip içine ruhumdan üflediğim zaman..."<sup>47</sup> ayetini zikreden filozof, şekillendirmenin düşünen nefsin bedene ilişebilmesini yani bedeninin insanî mizaca uygun hale getirilmesini sağlamak manasına geldiğini, 'ruhumdan' ibaresiyle cisim ya da cisimsel bir şey olmayan ruhanî cevher olarak düşünen nefsin Allah'a izafe edildiğini söylemektedir.<sup>48</sup> Buradan da anlaşılacağı

<sup>44</sup> Akkanat, "Düşünen Nefsi ve Durumlarını Tanıma", 164-165; İbn Sînâ, "Risale fi ma'rifeti'n-nefsi'n-nâtıka ve ahvâlihâ", *Ahvâlü'n-nefs* (Kahire: İsa el-Babi el-Halebi, 1952), 181-182.

<sup>45</sup> Akkanat, "Düşünen Nefsi ve Durumlarını Tanıma", 165; İbn Sînâ, "Ma'rifeti'n-Nefs", 183.

<sup>46</sup> İbn Sînâ, "Ma'rifeti'n-Nefs", 182.

<sup>47</sup> Sad 38/72.

<sup>48</sup> İbn Sînâ, "Ma'rifeti'n-Nefs", 184-185; Akkanat, "Düşünen Nefsi ve Durumlarını Tanıma", 166.

üzere İbn Sînâ'nın bu iki kavramı ayrı ayrı kullanmakla birlikte metin içerisinde aslında ruh ve nefis kavramlarına müradif olarak yer verdiği söylenebilir. Ruhü ayetten de hareketle çoğunlukla natık nefis için tercih eden filozof, metin içerisinde nefis kavramına ağırlıklı olarak yer vermektedir. Nitekim İbn Sînâ'nın başka eserlerinde kullandığı ruh-i insanî ibaresiyle de benzerlik arz etmektedir.

İbn Sînâ, *Kitâbü'n-Nefs* adlı eserinde ruha ilişkin bazı ibarelerine de yer vermektedir. Ruhî'l-basir<sup>49</sup>, Ruhî'l-muharrik<sup>50</sup>, Ruhî'l-hasâs<sup>51</sup>, Ruhî'l-müfekkire<sup>52</sup>, ruhu'l-bâtın<sup>53</sup>, ruhu'l-hâmile<sup>54</sup> ibarelerini kullanmakta ve görme fiilinin aklı kuvvede ruhi'l-bâsir ile gerçekleştiğini ifade etmektedir. Bu yukarıda da belirtildiği üzere ruhun organlarda nefsin güçlerinin aktif hale gelmesine açık bir örnektir.<sup>55</sup>

Ruhu'l-Mukaddes ifadesini ise peygamberin yasa koyuculuğunu anlatırken Cebrail için kullanılmaktadır.<sup>56</sup> Ruhü'l-Kutsî,<sup>57</sup> her şeyi kendiliğinden bilme düzeyinde istidadın en yüksek derecesini ifade eden ve her insanda bulunmayan kutsî akılla ilişkilendirilmekte; kuvvetinden ve yüceliğinden dolayı bunun Ruhü'l-kutsiye nispet edilebileceğinden bahsedilmektedir.<sup>58</sup> Filozofun burada bahsettiği ruhun, kesinlikle cismani bir cevher olması söz konusu değildir. Latif cevher tanımlaması daha uygun olabilir. Semavi meleklerle insan için ortak bir isim olan nefis anlamında kullandığı ruhun, cismanî olmayan bir cevheri ifade ettiği söylenebilir.

*el-Adhaviyye fi'l-me'âd* adlı eserinde İbn Sînâ, ruh ve beden ilişkisine değinirken genel olarak ruh kavramını tercih etmektedir. Ruhların bedenlerden önce var olduğunu düşünen pek çok milletin olduğundan bahsederken bu kavrama yer vermektedir.<sup>59</sup> Devamında ise çoğunlukla nefis kavramına başvurduğu görülmektedir. Ahiret hayatının bedenle, ruhla ve hem beden hem de ruhun birlikteliğiyle vuku bulacağını söyleyenlerin görüşlerini nüfus ve ebdân kav-

<sup>49</sup> İbn Sînâ, *Kitâbü'n-Nefs*, 144; İbn Sînâ, *Kânûn fi't-tıb* 1-3, 56, 647.

<sup>50</sup> İbn Sînâ, *Kitâbü'n-Nefs*, 263; İbn Sînâ, *Kânûn fi't-tıb* 1-3, 545.

<sup>51</sup> İbn Sînâ, *Kânûn fi't-tıb* 1-3, 545.

<sup>52</sup> İbn Sînâ, *Kitâbü'n-Nefs*, 268.

<sup>53</sup> İbn Sînâ, *Kitâbü'n-Nefs*, 159.

<sup>54</sup> İbn Sînâ, *Kitâbü'n-Nefs*, 152-153; İbn Sînâ, *Kânûn fi't-tıb* 1-3, 71.

<sup>55</sup> İbn Sînâ, *Kitâbü'n-Nefs*, 268.

<sup>56</sup> İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-şifâ Metafizik II*, çev. Ekrem Demirli - Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005), 188; İbn Sînâ, *Kitabu'n-necât* (Beyrut: Daru'l-Afaki'l-Cedide, 1982), 339.

<sup>57</sup> İbn Sînâ, *Kitabu'n-necât*, 205.

<sup>58</sup> İbn Sînâ, *Kitabu'n-necât*, 205.

<sup>59</sup> İbn Sînâ, "el- Adhaviyye fi'l-me'âd", *Felsefe ve Ölüm Ötesi* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2011), 4.

ramlarına başvurarak aktarmaktadır.<sup>60</sup> Ahiretin yalnızca bedenle gerçekleşeceğini söyleyenlerin nefis veya ruhun varlığını inkar ettiklerinden bahsettiğinde ise her iki kavramı birlikte kullandığı ancak yaptığı açıklamalara nefis ile devam ettiği görülmektedir.<sup>61</sup> Ruhun ölümsüzlüğünü savunanlara işaret ederken ruh kavramına yer vermekte ve açıklamalarında ise gerçek ödül ve cezanın nefse ait olduğu bilgisini aktarmaktadır.<sup>62</sup> Ruhun bir bedenden başka bir bedene dönmesinin tam bir ruh göçü yani tenasüh olduğunu söylediği zaman ise ruh kavramını tercih etmektedir. Ancak ruh göçünü savunanların iddialarını nefislerin maddeden ayrı birer cevher olduğu iddiasına değinirken ise nefis kavramına başvurmaktadır.<sup>63</sup> Bu da *el- Adhaviyye fi'l-me'âd* adlı eserinde filozofun, genel olarak ruh ile nefsi birbirlerinin yerine kullandığını söylemeyi mümkün kılmaktadır. Ancak daha çok nefsin tercih edildiği göze çarpmaktadır. Bunda nefis kavramının anlam çerçevesinin genişliği ve İslam düşüncesi içerisinde daha çok tercih edilmesinin etkisi olduğundan söz edilebilir. Şunu da belirtmekte fayda vardır ki buradaki nefisle benzer anlamda kullanılan ruh, latif bir cevher olup cismanî bir niteliğe sahip değildir. Bedenle nefsin ilişkisine özellikle de ölümden sonraki durumuna işaret ederken filozofun, her iki kavramı birlikte kullandığı ve bu kavramlardan kastının insanî ruh yani nefis-i natika olduğu söylenebilir.

İbn Sînâ *Ölümden Kurtuluş* risalesinde cevher-i şerif-i ilahi ve cevheri kesîf-i ilahi adında iki tür cevherden bahsetmektedir. Bunlardan ilki ruha ikincisi de bedene tekabül etmektedir. Cevher-i Şerif-i ilahi bedenden temiz ve pak bir şekilde kurtulduğunda yani kirlenmemiş bir şekilde ruhlar alemine yükselmekte ve kendi gibi temiz ve pak ruhlar ile beraber olmaktadır. Habis ruhlardan kurtulmaktadır. Filozof, bu risalesinde genel olarak nefis kavramını kullanmış sadece temiz ruhları ifade etmek üzere ervahu't-tayyibe terkiibine yer vermiştir.<sup>64</sup>

İbn Sînâ yine ruhu, nefis-i natikayı ifade etmek üzere kullandığı *marifetü'n-nefsi natika ve ahvaluha* adlı eserinde nefsin bedenden ayrılışı, mutluluk ve mutsuzluktaki derecesine işaret etmektedir. O, İnsan nefsinin durumunu bilgi ve eylemde yetkinleşenler, her ikisinde de yetersiz olanlar ve birinde yetkinle-

<sup>60</sup> İbn Sînâ, "el- Adhaviyye fi'l-me'âd", 5.

<sup>61</sup> İbn Sînâ, "el- Adhaviyye fi'l-me'âd", 8.

<sup>62</sup> İbn Sînâ, "el- Adhaviyye fi'l-me'âd", 12.

<sup>63</sup> İbn Sînâ, "el- Adhaviyye fi'l-me'âd", 15, 18.

<sup>64</sup> İbn Sînâ, "Ölüm Korkusundan Kurtuluş Risalesi", çev. M. Hazmi, *Ölüm Korkusundan Kurtuluş Risalesi; Namaz Risalesi* (İstanbul: Orhan Mete ve Ortağı Kollektif Şirketi Matbaası, 1959), 17; İbn Sînâ, "el-Şifâi min havfu'l-mevt" (Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2004), 41.

şip diğerinde eksik kalanlar şeklinde üç kısma ayrıldığını Kur'an'da geçen "Sizler üç sınıf olursunuz. [I] Ashab-ı yemin ki, onlar ne ashab-ı yemindir ama! [II] Ashab-ı şimal ki, onlar ne ashab-ı şimaldır!" Sonra şöyle buyurdu: "[III] Öncüler (sâbikûn) ki, onlar da ne öncüdür ama! İşte onlardır Allah'ın yakın dostları."<sup>65</sup> mealindeki ayet üzerinden açıklamaktadır. İlk grup yani bilgi ve eylemde yetkinleşenler öncüler, orta derecedekileri yani birinde yetkinleşip diğerinde yetersiz kalanları ashab-ı yemin, her ikisinde yetersiz olanlara ise ashab-ı şimale karşılık gelmektedir. Filozof, bu açıklamanın beşerî ruhların cisimlerden ayrıldıktan sonraki ve ahiretteki hallerine ilişkin olduğunu belirtmektedir. Burada İbn Sînâ hem ruh hem de nefis kavramlarını birbiri yerine kullanmış gibi görünmektedir. Cümlelerini insanî nefis ile başlayıp beşerî ruh diye sonlandırmıştır.<sup>66</sup> Buradaki beşerî ruhun, nefsin aleti olan ruhtan farklı olduğu ve nefsi-natıkaya tekabül eden latif bir cevher anlamına geldiği söylenebilir.

*el-Keşf an mahiyeti's-salat ve hikmetu teşriiha* adlı eserinde İbn Sînâ, nefisle birlikte ruh kavramına yer vermektedir. Filozof, risaleyi namazın lüzumu ve ruhanî hakikatini kalp ve ruhlar(ervâh) için uygun bir şekilde anlatma gayesiyle yazdığını dile getirmektedir.<sup>67</sup> Allahu Teala'nın insanı, birbirine benzemeyen şeylerden ve çeşitli mizaçlardan terkip ettiğini söyleyen İbn Sînâ, insanın cevherinin basitlik itibariyle ruha, çokluk itibariyle ise bedene ayrıldığını belirtmektedir.<sup>68</sup> "(İnsan); (ruhî hayvanî) ile hayvanata; (ruhî tabii) ile nebatata müşarık olup (ruhi insani) ile de (melaike)ye muvafık olmaktadır."<sup>69</sup> diyen filozofun sözlerinde nefsi hayvani, nefsi nebati ve nefsi natika yerine ruh kavramını koyarak nefis ile ruhu birbiri yerine kullandığını açık bir şekilde görmek mümkündür.

Aynı eser içerisinde natık insanın (insani nefis), ruhların en şerefli olup en şerefli fiillerin ondan çıktığına işaret edilmektedir. Kuvve-i nutkiye onu diğer ruhlardan ayırır.<sup>70</sup> İnsan kendisinden var olan ruhi kuvvetlerin etkisi altındadır. Tabi ve hayvani kuvvenin etkisinde kalan kimse bedenine aşık olup hayvan ya da bitki zümresindedir. Bedene olan bu düşkünlüğü sebebiyle yaratılı-

<sup>65</sup> Vakı'a 56/7-11.

<sup>66</sup> İbn Sînâ, "Ma'rifeti'n-Nefs", 187-188; Akkanat, "Düşünen Nefsi ve Durumlarını Tanıma", 167-168.

<sup>67</sup> İbn Sînâ, "el-Keşf an mahiyeti's-salat ve hikmetu teşriiha: Mahiyetü's-salat", *Câmiü'l-bedai': Yahtevi ala resâilî ş-Şeyh er-Reis İbn Sînâ* (Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2004), 7.

<sup>68</sup> İbn Sînâ, *Namaz Hakkındaki Görüşleri*, çev. M. Hazmi Tura (İstanbul: Bürhaneddin Matbaası, 1942), 8-9; İbn Sînâ, "el-Keşf an mahiyeti's-salat", 8-9.

<sup>69</sup> İbn Sînâ, *Namaz*, 9. Metnin Arapçasında ruh kavramı geçmemekle birlikte mütercim bunları parantez içerisinde göstererek öncesinde geçen ervâh kavramıyla ilişkilendirmiştir. Bkz. İbn Sînâ, "el-Keşf an mahiyeti's-salat", 8-9.

<sup>70</sup> İbn Sînâ, "el-Keşf an mahiyeti's-salat", 10; İbn Sînâ, *Namaz*, 11-12.

şındaki hikmeti kavramaktan da acizdir.<sup>71</sup> İnsani nefsin bedenle ilişkisine işaret edilirken daha önce de ifade edildiği üzere ruh kavramı nefisle ortak olan latif cevher manasında kullanılmıştır.

İbn Sînâ'nın *Fi'l-kuvveyi'l-insaniyye ve idrakatiha* adlı risalesinde ruh kavramını sıklıkla kullandığı görülmektedir. İnsanın açık ve gizli yönünün olduğunu dile getiren filozof, aleni olan kısmının hissedilen cismi; gizli olan kısmının ruhî kuvvelerden oluştuğunu belirtmektedir. İnsan ruhunun kuvveleri amel ve idrakle görevli olanlar şeklinde ikiye ayrılmaktadır. Amel, neş'ü (üreme, gelişme), insanî ve hayvanî olmak üzere üçe, idrak ise hayvanî ve insanî olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Bu beş kısım insanda bulunmaktadır. Amelin neş'ü, şahsı korur gıda ile büyür ve doğum ile de nevi korur. İnsan nefsinin kuvvelerinden biri bu ikisi üzerinde yöneticidir. Bu kuvvetü'n-nebatî olarak isimlendirilir. Ameli hayvana gelince, yararlı olana yönelmeyi sağlayan şehvet zarardan kaçmayı sağlayan korku ve öfkeye kapılma bunlar insan ruhunun kuvvelerindedir.<sup>72</sup> İbn Sînâ, buradaki açıklamalarıyla nefsin kuvvelerini ruha vererek iki kavramı eş anlamlı olarak kullanmıştır.

İbn Sînâ, ruhânî, rabbânî, latif ve mukaddes bir yapıya sahip olan<sup>73</sup> nefisle ruhu birbirinden ayırmakta ve ruhu, bedenın nefsi kuvvetlerin bir bineği olarak görmektedir. Onun ruhani ve latif bir cisim olarak tanımlamak suretiyle bir ayrıma gitmektedir. Bu ayrımda Aristo'dan izler görülmektedir. Ancak İbn Sina, zaman zaman nefsin kuvvetlerini ruha verip bu ayrıma son vermektedir. Buna bağlı olarak İbn Sina, ruhu bazen görme idrakinin yeri, bazen psiko-fizik kuvvetlerin ilk bineği, bazen de düşünen ruhu ifade etmek üzere kullanmaktadır.<sup>74</sup>

İbn Sînâ'nın ruh anlayışını ruh kavramına yüklediği üç farklı anlam üzerinden özetlemek mümkündür. Birinci olarak filozof nezdinde ruh, cismani bir cevher olup nefsin bir aletidir ve nefsin beden içerisindeki hareketinde onun için binek vazifesi görmektedir. Bu anlamda nefis ve ruh birbirlerinden farklıdır. İkinci olarak ise ruh, insanı diğer varlıklardan ayıran nefis-i natıkaya tekabül etmektedir. Bazen de filozofun, nebatî, hayvanî ve insanî nefis yerine ruhu kullandığı da olmaktadır. Üçüncü olarak ise özellikle ölümden sonra ruhun durumundan bahsederken nefis ile ruhu birbirinin aynı olarak görmektedir. Ağırlıklı

<sup>71</sup> İbn Sînâ, "el-Keşf an mahiyeti's-salat", 17; İbn Sînâ, *Namaz*, 25.

<sup>72</sup> İbn Sînâ, "Kuvve-i insanîyye ve idrakatiha", *Tis'u resâil* (Kostantiniye: Matbaatü'l-Cevaib, 1298), 42-43.

<sup>73</sup> İbn Sînâ, "el- Adhaviyye fi'l-me'âd", 41.

<sup>74</sup> Hayrani Altıntaş, *İbn Sina Metafizigi*, Elis Yayınları, Ankara 2008, s. 143.

olarak nefis ile ruh kavramlarını birbiri yerine kullandığını söylemek mümkündür. Bedendeki konumuna istinaden bazen nefis ile ruhu birbirinden ayırdığı da göze çarpmaktadır.

#### 4. İBN SÎNÂ'NIN *RUH KASİDESİ* BAĞLAMINDA RUH/NEFS-BEDEN MÜNASEBETİ

Sembolik anlatımla kaleme alınan ve metaforik ifadeler içeren *Kasîdetü'l-Ayniyyetü'r-Rûhiyye fi'n-Nefs*<sup>75</sup> (*Ruh Kasidesi*) adlı eserinde İbn Sînâ, ruhun beden ile olan ilişkisine açıklık getirmektedir. Bu risalenin başlığı dışında metin içerisinde ruh ya da nefis kavramlarına yer verilmemiştir. Ancak çoğunlukla *Ruh Kasidesi* olarak bilinmektedir. Bu risale, yukarıda bahsedilen ruh-nefis kavramına ilişkin değerlendirmeler bağlamında sadece bu konuya hasredilmiş müstakil bir risale olması ve birçok şerhi yapılarak İslam düşüncesi üzerinde etkili olması hasebiyle seçilmiştir. Kasidenin zikredilen ismi ve diğer isimlerinden yani sadece nefsin ya da ruhun bazen de her ikisinin kullanıldığı başlıklardan yola çıkılarak burada filozofun bahsettiği şeyin nefis-i natika yani ruhî insanî olduğu sonucuna varılabilir. Kasidenin ismine istinaden ruh kavramını tercih edilmiştir.

İbn Sînâ, ilk olarak ruhun bedene hayat vermek ve onu yönetmek gibi iki işlevinin varlığından bahsetmektedir. Daha sonra ise ruhun ten kafesine yani bedene misafir olduğunu belirtmekte ve onun asıl yerinin kutsal alem olduğuna işaret etmektedir. Ona göre akıl gözüyle bakanlar için ruhun varlığı apaçıkken; duyularla algılayanlar için ruh, görülemeyen bir sır olarak kalmaktadır.<sup>76</sup> Burada filozofun ifade ettiği üzere bedene hayat verme ruhun; onu yönetme yani hareket ettirme de nefsin fiilidir. Ancak yukarıda yer verildiği üzere muhtemelen filozofun burada ele aldığı insanî nefis yani zaman zaman ruh kavramıyla karşılanan nefis-i natikadır. Bu iki kavrama yüklenen yukarıdaki anlamların her ikisini de içermektedir.

İbn Sînâ, ruhun duyularla algılanabilecek bir şey olmadığını söyleyerek soyut varlığına dikkatleri çekmekte ve akıl ile ancak idrak edilmesinin mümkün

<sup>75</sup> Kasidenin yazma nüshalarda geçen isimleri şu şekildedir: *el-Kasidetü'l-Ayniyye*, *Kasidât el-ayniyye fi'n-nefs en-natika li's-şeyhü'r-reis Ebi Ali bin Sînâ fi'n-nefsi'n-natikati ve ahvaliha maa ha*, *Kaside-i Ruhiye*, *Kasidat er-Ruhaniyye* (Fatih Aydın, *İbn Sînâ'nın Ruh ile İlgili Kasidesi ve Yorumları* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2006), 70-71.).

<sup>76</sup> İbn Sînâ, "Kasîdetü'l-Ayniyye", 58-59.

oluşuna işaret etmektedir. Nitekim bu, filozofun uçan adam metaforuyla<sup>77</sup> açıklamaya çalıştığı nefsin latif, soyut bir varlık olduğu gerçeğiyle örtüşmektedir. Ayrıca şu da söylenebilir ki o, ruhu da zaman zaman latif bir cevher olarak ifade etmektedir.

Ruh, bedenle ilişki kurduktan sonra ona uyum sağlamıştır ve ölümle birlikte ondan ayrılmak ona zor gelmektedir. Ancak ruh için bir ağ ve kafes durumunda olan bedenin madde ile olan ilişkisi ruhun kemale ulaşmasının önünde önemli bir engel olarak durmaktadır. Ruhun bedenle olan ilişkisi bir müddet sonra sona ermiş olup ruhun ulvi aleme doğru yolculuk zamanı gelmiştir. Ölümle birlikte ruh alışmış olduğu bedenden ayrılmıştır. Bedenin bağlarından kurtulan ruh göremediği hakikatleri görür hale gelmiştir. Bu ulvi alemdeyken neden sufli aleme gönderildiğini sorgulayan ruh, buna tam olarak bir anlam verememektedir. Eğer bu Allah'ın bir hikmeti ise İbn Sina'ya göre akıl, zeka ve idrak sahipleri için bu hikmet gizlidir. Eğer ki bu durum ruhun iştmedikleri duyup öğrenmek için kaçınılmaz bir şey, iki dünyadaki bütün gizlilikleri öğrenip ana yurduna bilgin olarak dönmesi içinse, İbn Sina'ya göre bu açığı kapamak mümkün olamamıştır. Nitekim zaman, bunu engellemiştir. Ruh adeta bedende parıldayan bir şimşek gibi olup parıldayıp sönmüştür.<sup>78</sup> İbn Sina, ruh ile beden arasındaki ilişkiyi daha çok bir şimşek çakması gibi düşünmekte ve çok kısa bir sürede olup bittiği için hiç parıldamamış gibi algılamaktadır. Filozof, ruhun varlığını akıl sahiplerinin kavrayabileceğini söylemekle birlikte onun dünyaya gönderiliş gayesinin tam olarak açık olmadığına ve bunda bazı hikmetlerin gizli olduğuna işaret etmektedir.

Özetle, İbn Sînâ bu kasidesiyle ruh ve beden arasındaki münasebete dikkatleri çekmekte, ölümün bir yok oluş olmadığını hatırlatmakta, bedene aşırı bağlanmak suretiyle insanın asıl yurdunun neresi olduğunu unutmaması gerekti-

<sup>77</sup> Bu metaforunda "İbn Sînâ, nefsin kendini bilmesi olgusunu boşlukta uçan adam benzetmesiyle ispatlamaya çalışır. Buna göre boşlukta doğmuş, bedeni tamamen dış etkilere karşı izole edilmiş, herhangi bir şeyi, hatta kendi bedeninin ve organlarının dahi varlığını bilmeyen, kısaca dünyadaki hiçbir şeyi idrak edemeyen, bu sûretle asla duyu algısına sahip bulunmayan bir insan tasavvur edilecek olursa bu insan kendi varlığını bilir. Şu hâlde nefis bedenden bağımsız bir varlık olup beden ve organlar onun bir elbisesi gibidir. Tıpkı bir kimsenin giydiği elbiseye alıarak onu vücudunun bir parçası zannetmesi gibi bedenin de insanın kendi benliğinden ayrı düşünülmemeyen bir parçası olduğu zannedilir. Halbuki bu sadece alışkanlıktan kaynaklanan bir yanılgıdır. Bütün bunlar insanın bilgi, irade ve eylemlerinin ilkesi, dolayısıyla bir nevi insanın aslî tabiatı olan nefsin bedenle birlikte bulunsa da mahiyet olarak ondan ayrı, yalın, ölümsüz bir cevher olduğunu göstermektedir." (Ali Durusoy, "İbn Sînâ (Felsefesi-İslam Düşüncesindeki Yeri ve Metodu)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999), 20/326; İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler (el-İşârât ve't-tenbîhât)*, çev. Ali Durusoy vd. (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005), 107-108; İbn Sînâ, "el- Adhaviyye fi'l-me'âd", 27-28.)

<sup>78</sup> İbn Sînâ, "Kasîdetü'l-Ayniyye", 61-67.

ğini ve maddi bedenle olan ilişkisinin onun kemale erişimin önünde bir engel teşkil ettiğinden dolayı insanın bedene düşkünlüğünü azaltması gerektiğini söylemektedir.

İbn Sînâ'nın *Ruh Kasidesi*'nin İslam düşüncesi üzerindeki etkisini göstermek üzere kısaca yazılan şerhlere işaret etmek faydalı olacaktır.<sup>79</sup> Bunlardan bir kısmı şunlardır:

Yaşadığı döneme damgasını vuran dini ve akli ilimlerin hemen hemen hepsine dair eserler yazan, allame lakabıyla anılan Seyyid Şerif Cürcanî (ö. 816/1413)<sup>80</sup>, Abdülvacid b. Muhammed el-Leysi el-Kütahi (ö. 838/1435)<sup>81</sup>, Matematikçi ve astronomi alimi Uluğ Bey b. Şâhrüh b. Tîmûr (1448),<sup>82</sup> Genç yaşta eser yazmaya başlaması sebebiyle küçük yazar manasında musannifek lakabıyla anılmakta olan Osmanlı alimi Alaüddin Ali b. Muhammed eş-Şahrudi el-Bistami Musannifek (ö. 1470)<sup>83</sup>, Eşari kelimcisi olarak tanınan ancak aynı zamanda bir İbn Sina şarihi olan Celaleddin ed-Devvânî (ö. 1502)<sup>84</sup>, Hadis alimi, fakih ve sufi kimliğiyle tanınan el-Münavi, Zeynüddin Muhammed Abdür-rauf b. Tacü'l-Arifin (ö. 1031/1622)<sup>85</sup>, Erzurumlu Şeyhülislam Feyzullah Efendi (ö. 1115/1703)<sup>86</sup>, Seyyid Şerafeddin (ö.1146/1733)<sup>87</sup>, İlim ve edebiyatla meşgul olan Köprülüzade Abdullah Paşa (ö. 1148/1735)<sup>88</sup>, Urfa ulemasından olan dini ilimle-

<sup>79</sup> İbn Sînâ'nın Ruh Kasidesine yazılan şerhlerle alakalı detaylı bilgi için bkz. Aydın, *İbn Sînâ'nın Ruh Kasidesi*.

<sup>80</sup> Süleymaniye Kütüphanesi Pertev Paşa 621, vr. 9a-10b; Esad Efendi 3677, vr. 5-6.

<sup>81</sup> *Şerhu'l-Kasidetü'l-Ayniyye L'İbn Sina*, Süleymaniye Halet Efendi 000799, vr. 302-305; Süleymaniye Lala İsmail 536, vr. 98-106; Süleymaniye Şehid Ali Paşa 57, vr. 107-112.

<sup>82</sup> *Şerhü Kasidetü'r-Rûhîye*, Milli Kütüphane 01 Hk 664/5, vr. 50b-61a.

<sup>83</sup> *Şerh Kasidetü'l-Ruhiye*, Süleymaniye Laleli 3707, vr. 21.

<sup>84</sup> Süleymaniye Kütüphanesi Giresun Yazmalar 3645, Vr. 57b-60a; 3585, Vr. 133b-137a; Aşir Efendi 459, vr. 85.

<sup>85</sup> *Şerhu Kasidetü İbn Sina Fi Hakikati'n-Nefsi'n-Natka*, Süleymaniye Esad Efendi 1239, 1-61vr. Eser Matbu Olarak Basılmıştır. *Şerhü'l-Kasidetü'l-Ayniyye*, Kahire : Matbaatü'l-Mevsuat, 1950.

<sup>86</sup> Süleymaniye Kütüphanesi Hamidiye 389, vr. 62 Vr. Risaleye ilişkin detaylı bilgi için bkz. Nurettin Ceviz, "İbni Sînâ'nın el-Kasidetü'r-Rûhâniyye Kasidesine Şeyhülislam Feyzullah Efendi'nin Yaptığı Şerh", *Erzurumlu Şeyhülislam Seyyid Feyzullah Efendi Sempozyumu* (Erzurum, 2015), 309-317.

<sup>87</sup> *Er-Risaletü'l-Kudsiyye Fi Şerhi'l-Kasidetü'r-Ruhaniyye Li*, Nuruosmaniye Yazma Eser Kütüphanesi, 34 Nk 4909/21, vr. 67-70.

<sup>88</sup> *Şerhu'l-Kasidetü'l-Ayniyye L'İbn Sina*, Süleymaniye Hamidiye 000389, vr. 65.



rin yanı sıra matematik, astronomi, geometri ve fizik gibi fenni ilimlerde de bilgi sahibi olan son dönem alimlerinden Abbas Vasık Efendi (ö. 1922)<sup>89</sup>.

Abdülcevad el-Havanci,<sup>90</sup> Cemâleddin Alî b. Süleymân el-Bahranî<sup>91</sup>, Sedid es-Simnânî<sup>92</sup>Ebu Abdullah Hüseyin b. cemal b. Hüseyin en-Enberi el-Kuhistani<sup>93</sup>, Yusuf b. Ebi Bekr, Fatih devrindeki adamlardan olan kasım lenk<sup>94</sup>, Muhammed bin Ahmed b. İsa el-Mağribi el-Maliki<sup>95</sup>, Abdulvahid b. Muhammed<sup>96</sup> tarafından da şerhler yazılmıştır.

Sadece isimsel olarak bilip vefat tarihlerini tam olarak tespit edemediğimiz, kataloglarda şerhlerine rastladığımız yedi şerh dışında kalan şerhleri dikkate aldığımızda 15. yüzyıldan 20. yüzyıla kadar birçok alim tarafından filozofun bu kasidesine şerhler yazıldığı görülmektedir. İbn Sînâ'nın bu kasidesine farklı dönemlerde birçok şerh yazılması ve tercümesinin yapılması<sup>97</sup> filozofun ruh meselesine dair görüşlerinin farklı düşünürler üzerinde ne kadar etkili olduğunu göstermektedir. Metaforik ifadelerle yer vermesi, farklı bir anlatım tarzı kullanması, ruh konusunun her daim güncelliğini koruyor olması filozofun bu kasidesine olan yoğun ilginin sebepleri arasında sayılabilir.

## 5. SONUÇ

Felsefi konular içerisinde büyük ilgi gören ruh meselesi, insanın kendini tanıma çabası, bedenle olan ilişkisi hem bu dünya hem de öte dünya anlayışı, ölüm ve sonrası çerçevesinde çeşitli yönleriyle ele alınmıştır. İslam filozofları, ruh-beden ilişkisine işaret ederken ruha kıyasla daha geniş bir anlam çerçevesine sahip olan nefis kavramını tercih etmişlerdir. Ancak ruh-nefis kavramlarının aynı olup olmadığı hala tartışılmaktadır. Bu iki kavramın kullanımı kavram

<sup>89</sup> Mahmut Karakaş, *Şanlıurfa Evliya ve Alimleri* (Şanlıurfa: Şanlıurfa Valiliği İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü Yayınları, ts.), 221. Bu şerh Süleymaniye Kütüphanesi Yazma Başlıklar 3084, vr. 1-58a.

<sup>90</sup> *Şerhu Kasidet-i İbn Sînâ*, Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli Koleksiyonu 3763-02, vr. 21-29.

<sup>91</sup> *En-Nehcü'l-Müstakîm Ala Tariki'l-Hakîm* adıyla Köprülü Yazma Eser Kütüphanesi Fazıl Ahmed Paşa 1587/10, vr. 65-89 kayıtlıdır.

<sup>92</sup> *Şerhü'l-Kasidet-i'l-Ayniye Li İbn Sina*, Millet Ali Emiri Arabi 4354, 122-126; 4342, 25-32.

<sup>93</sup> Süleymaniye Kütüphanesi Serez 3824, vr. 60-67; Süleymaniye Kütüphanesi Laleli 3463-02, vr. 21-29.

<sup>94</sup> Süleymaniye Kütüphanesi Ayasofya 4073, vr. 100.

<sup>95</sup> Süleymaniye Kütüphanesi Veli 1637, vr. 200.

<sup>96</sup> Süleymaniye Kütüphanesi Şehid 57, vr. 12.

<sup>97</sup> Diğer şerh, tercüme ve tahmisler için bkz. Aydın, *İbn Sînâ'nın Ruh Kasidesi*, 72-76.

kargaşasına sebep olabilmektedir. Bu çalışmayla ruh anlayışıyla ön plana çıkan ve birçok düşünürü etkileyen İbn Sînâ'nın bu iki kavrama dair görüşleri netleştirilmeye ve kavramsal karmaşa azaltılmaya çalışılmıştır. Kısacası, İbn Sînâ'nın ele aldığı konuya göre ruha yüklediği anlamlar farklılaşmaktadır. Bu noktada onun düşüncelerinin daha iyi anlaşılması açısından ruh ile nefsi ayırdığı veya aynı kabul ettiği yerlerin tespiti önem arz etmektedir. Onun ruh-nefs kavramlarına yer verdiği metinlere dair incelemelerimiz göstermektedir ki o, çoğunlukla bu iki kavramı birbiri yerine kullanmakla beraber nefs kavramına eserlerinde daha çok tercih etmektedir. Bununla birlikte zaman zaman ruhu nefis için bir alet olarak tasavvur ettiği, ona cismani bir nitelik atfettiği de olmuştur. Ancak ölüm, ruhun bedenden ayrılışı ve kuvvelerinden bahsederken bu iki kavramı müradif olarak kullandığı görülmektedir. Hatta insanı diğer canlılardan ayıran nutki kuvveyi birçok eserinde ruh kavramıyla karşılamaktadır.

Ruh ve nefis kavramları ekseninde İbn Sînâ'nın *Ruh Kasidesi*'ne bakıldığında ruhu, nefis-i natıka manasında bedene hayat veren ve onu yöneten bir varlık olarak görmektedir. Ruhun beden ile olan münasebetine gelince beden, ruhun yetkinleşmesini kemale ermesini engelleyen bir unsur olarak karşımıza çıkmaktadır. İnsanı insan yapan nefis-i natıka diğer bir adlandırma ile insanî ruh sayesinde o, semavi varlıklara benzeme imkanına sahiptir. Ancak akli nefis, diğer nefsanî güçler üzerinde hakimiyet kuramadığında ise insanın bitki ve hayvan seviyesine inme ihtimali de söz konusudur. Bu anlamda Allah tarafından insana bahşedilen ruhani cevher olarak nefis-i natıkayı beden üzerinde hâkim kılmak kemale ermek açısından da önemlidir. Bu anlamda özellikle *Ruh Kasidesi*'nde filozof, ruhun bedenle ilişkiye geçip asıl vatanını unuttuğuna dikkatleri çekmekte ve bedene bu kadar bağlanmamak gerektiğini vurgulamaktadır. Geçici bir süreliğine kurulan bu birlikteliği daimî olarak algılamadığımız takdirde ölüm korkulacak bir şey olmaktan çıkmaktadır. Nitekim ölüm aslında İbn Sînâ nezdinde suffi alemden ulvi aleme bir yolculuk gibidir. Asla bir yok oluşu ifade etmediği gibi insanın hakiki anlamda var oluşu gerçekleştirilmesi için bir geçiş olarak değerlendirilmiştir. Bu anlamda *Ruh kasidesi* birçok düşünür üzerinde etkili olmakta, ruh-beden ilişkisinin, ölümden sonraki duruma dair insanların sorularına ışık tutucu bilgiler içermektedir. Nitekim İbn Sînâ'nın bu kasidesinde ortaya koyduğu ruh-beden münasebetinin günümüz insanın kendine özellikle de ruha dair sorularına belirli ölçülerde yanıt verici nitelikte olduğu da söylenebilir. Konuyla ilgili yapılacak olan çalışmalarda İbn Sînâ'nın bu kasidesine yazılan şerhler mukayeseli olarak incelenip ruh anlayışı daha derinlemesine ortaya konulabilir.

## 6. KAYNAKÇA

- Akkanat, Hasan. "İbn Sina'nın 'Düşünen Nefsi ve Durumlarını Tanıma' Adlı Risalesinin Çeviri ve İncelemesi". *Felsefe Dünyası* 48 (2008), 163-185.
- Aristoteles. *Anima (Ruh Üzerine)*. İstanbul: Ara Yayıncılık, 1992.
- Aydın, Fatih. *İbn Sînâ'nın Ruh ile İlgili Kasidesi ve Yorumları*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Aydın, İbrahim Hakkı. *Fârâbî'de Metafizik Düşünce*. İstanbul: Bil Yayınları, 2000.
- Ceviz, Nurettin. "İbni Sînâ'nın el-Kasîdetü'r-Rûhâniyye Kasidesine Şeyhülislâm Feyzullah Efendi'nin Yaptığı Şerh". *Erzurumlu Şeyhulislam Seyyid Feyzullah Efendi Sempozyumu*. 309-317. Erzurum, 2015.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999.
- Cürcânî, Seyyid Şerif. *Arapça-Türkçe Terimler Sözlüğü "Kitabu't-ta'rîfât"*. çev. Arif Erkan. İstanbul: Bahar Yayınları, 1997.
- Demir, Osman Nuri. "İmam Mâtürîdî'de İnsan: Ruh, Nefs ve Beden İlişkisi Üzerine Bir İnceleme". *Kelâm Araştırmaları Dergisi* XVII/1 (2019), 228-254.
- Devellioğlu, Ferit. *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*. Ankara: Aydın Kitabevi, 2007.
- Durusoy, Ali. "İbn Sînâ (Felsefesi-İslam Düşüncesindeki Yeri ve Metodu)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 20/322-331. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999.
- Durusoy, Ali. *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı, 2008.
- İbn Manzur. *Lisânü'l-Arab*. Kahire: Daru'l-Maarif, 1984.
- İbn Sînâ. *Avicenna's de Anima: Kitâbü'ş-Şifa Kitâbü'n-Nefs*. Durham: University of Durham Publication, 1970.
- İbn Sînâ. "Edviyei Kalbiye (Arapça Metin)". çev. Kilisli Rifat Bilge. *Büyük Türk Filozof ve Tıp Üstadı İbni Sina Şahsiyetleri ve Eserleri Hakkında Tetkikler*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2014.
- İbn Sînâ. "Edviyei Kalbiyye Tercümesi". çev. Kilisli Rifat Bilge. *Büyük Türk Filozof ve Tıp Üstadı İbni Sina Şahsiyetleri ve Eserleri Hakkında Tetkikler*. 721-799. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2014.
- İbn Sînâ. "el- Adhaviyye fi'l-me'âd". *Felsefe ve Ölüm Ötesi*. 1-46. İstanbul: Klasik Yayınları, 2011.
- İbn Sînâ. "el-Kasîdetü'l-Ayniyetü'r-Rûhiyye fi'n-Nefs (Ruh Kasidesi)". çev. Mahmut Kaya. *Felsefe ve Ölüm Ötesi*. 58-67. İstanbul: Klasik Yayınları, 2011.
- İbn Sînâ. "el-Keşf an mahiyyeti's-salat ve hikmetu teşriiha: Mahiyetü's-salat". *Câmiü'l-bedai': Yahtevi ala resâilî'ş-Şeyh er-Reis İbn Sînâ*. 7-12. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.
- İbn Sînâ. "el-Şifâi min havfü'l-mevt". 39-44. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.
- İbn Sînâ. "Fi sebebi icâbetü'd-dua ve keyfiyeti'z-ziyâret". *Câmiü'l-bedai'*. 35-38. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.
- İbn Sînâ. "fi'l-Kelâmi ale'n-nefsi'n-nâtika". *Ahvâlü'n-nefs*. 195-199. Kahire: İsa el-Babi el-Halebi, 1952.

692 • İbn Sînâ'da Ruh-Nefs Kavramı ve Ruh Kasidesi Bağlamında Ruhun Bedenle Olan Münasebeti

- İbn Sînâ. *İşaretler ve Tenbihler (el-İşârât ve't-tenbîhât)*. çev. Ali Durusoy vd. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005.
- İbn Sînâ. *Kânûn fi't-tib* 1-3. Erişim 13 Aralık 2020. <https://al-mostafa.info/data/arabic/depot/gap.php?file=001248a-www.al-mostafa.com.pdf>
- İbn Sînâ. *Kitabu'n-necât*. Beyrut: Daru'l-Afaki'l-Cedide, 1982.
- İbn Sînâ. *Kitâbu'ş-şifâ Metafizik II*. çev. Ekrem Demirli - Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005.
- İbn Sînâ. "Kuvve-i insanîyye ve idrakatiha". *Tis'u resâil*. 42-48. Kostantiniye: Matbaatü'l-Cevaib, 1298.
- İbn Sînâ. *Namaz Hakkındaki Görüşleri*. çev. M. Hazmi Tura. İstanbul: Bürhaneddin Matbaası, 1942.
- İbn Sînâ. "Ölüm Korkusundan Kurtuluş Risalesi". çev. M. Hazmi. *Ölüm Korkusundan Kurtuluş Risalesi; Namaz Risalesi*. İstanbul: Orhan Mete ve Ortağı Kollektif Şirketi Matbaası, 1959.
- İbn Sînâ. "Risale fi ma'rifeti'n-nefsi'n-nâtika ve ahvâlihâ". *Ahvâlü'n-nefs*. 181-192. Kahire: İsa el-Babi el-Halebi, 1952.
- İbn Sînâ. *Tanımlar Kitabı (Kitabu'l-hudud)*. çev. İclal Akyol, Aygün, Arslan. Ankara: Elis Yayınları, 2013.
- Kaplan, Hayri. *İslam Düşünürlerine Göre Ruh ve Nefs*. Ankara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 1995.
- Karakaş, Mahmut. *Şanlıurfa Evliya ve Alimleri*. Şanlıurfa: Şanlıurfa Valiliği İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü Yayınları, ts.
- Kula, Tahsin. "İslam Düşüncesinde Nefis ve Ruh Kavramları Üzerine Bazı Değerlendirmeler". *Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi* 8/16 (2010), 161-175.
- Özalp, Hasan. "Nefs-Mead İlişkisi Bağlamında Farabi ve İbn Sina'nın Görüşlerinin Karşılaştırılması". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/1 (2012), 245-288.
- Peker, Hidayet. *İbn Sina'nın Epistemolojisi*. Bursa: Arasta Yayınları, 2000.
- Sami, Şemseddin. *Kâmûs-ı Türkî*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1978.
- Tehânevî. *Mevsuatu Keşşâfu ıstılâhâti'l-fünûn ve'l-ulûm*. Beyrut: Mektebetu Lübnan, 1996.
- Tritton, A. S. "İnsan, Nefs, Ruh, Akıl". çev. Tuğba Günel. *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 13/1 (2015), 553-560.
- Uludağ, Süleyman. "Nefis". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 32/526-529. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Ruh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 35/187-192. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2008.
- Yunani, Kusta B. Luka el-. "Ruh ve Nefs Arasındaki Fark Hakkında". çev. İbrahim Halil Üçer. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36 (2009), 195-208.



**ARAŞTIRMA MAKALESİ | RESEARCH ARTICLE**

(Bu Makalenin intihal içermediği benzerlik tarama programlarıyla teyit edilmiştir. / The similarity that this article does not contain plagiarism, has been confirmed by plagiarism checker programs.)

Gönderim Tarihi: 14.11.2020 | Kabul Tarihi: 5.12.2020

## **İbn Battûta Seyahatnamesinde Şâzeliyye Tarikatı ve Adı Geçen Dervişleri**

- Sect of Shazeliyah and the Dervishes Mentioned in Ibn Battuta Travel Book -

**Mahmut Askeri KÜÇÜKKAYA\***

**Atıf/Citation:** Küçükkaya, Mahmut Askeri. "İbn Battûta Seyahatnamesinde Şâzeliyye Tarikatı ve Adı Geçen Dervişleri / Sect of Şâzeliyye and the Dervishes Mentioned in Ibn Battuta Travel Book". *Mesned: İlahiyat Araştırmaları Dergisi / Journal of Mesned Divinity Researches*, (Güz 2020-2): 693-708.

### **Öz:**

İbn Battûta Seyahatnamesi dünya tarihi ve İslam kültürünün önemli eserlerindedir. Seyahatnamede birçok memleketin, coğrafya, din, kültür ve insan ilişkileri hakkında önemli bulgulara ulaşmak mümkündür. İbn Battûta Seyahatnamesinde tasavvuf kültürü konusunda da bilgiler verilmiştir. Birçok tarikat ve dervişleri hakkında önemli bilgiler bulunmaktadır. Seyahatnamede adı geçen tarikatlardan bir tanesi de Şâzeliyye'dir. Tarikatın kurucusu Ebu'l-Hasan Şâzelî, Şâzeliyye dervişleri hakkında bilgi verilmiş ve hizbü'l-bahr adlı dua metni seyahatnameye alınmıştır. Bu tasavvuf kültürü açısından önemli bir belgedir. İbn Battûta, gezdiği yerlerde tarikat mensuplarını ziyaret etmeye önem vermiş ve yanlarında misafir olarak kalmıştır. Şâzeliyye tarikatının ilk dönem yayılış yerleri olan İskenderiye, Kahire, Suriye'de Şâzeliyye dervişlerini ziyaret etmiştir. Mısır'da Ebu'l-Hasan Şâzelî'nin türbesine uğramıştır. İbn Battûta, seyahatnamesinde dört dervişin Şâzeliyye tarikatına mensup olduğunu bildirmiştir. Seyahatnamede tarikatları bildirilmeyip adı geçen dervişlerin, memleketleri, arkadaşları ve ders aldıkları şeyhlerin incelenmesinde beş dervişin daha muhtemelen Şâzeliyye tarikatına mensup oldukları tespit edilmiştir. Seyahatnamede adı geçen ve tarikatları belirtilmeyen beş dervişin muhtemelen Şâzeliyye tarikatına mensup olduklarının tespit edilmesi önemli bir unsur olmuştur.

**Anahtar Kelimeler:** İbn Battûta Seyahatnamesi, Şâzeliyye Tarikatı, Ebu'l-Hasan Şâzelî, Derviş, Hizbü'l-bahr duası.

### **Abstract:**

Ibn Battuta Seyahatname is one of the important works of world history and Islamic culture. It is possible to find important findings about the geography, religion, culture and human relations of many countries in the travel book. Information on Sufism culture is also given in the Book of Travels by Ibn Battuta. There is important information about many sects and dervishes. One of the sects mentioned in the travel book is Shazeliyye. The founder of the sect, Ebu'l-Hasan Şâzelî, was given information about the Shazeliyye dervishes and the prayer text called hizbü'l-bahr was inclu-

\* Dr. Öğr. Üyesi, Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, mahmutaskeri@hotmail.com, Orcid: 0000-0001-5600-6450.

ded in the travel book. This is an important document in terms of Sufism culture. İbn Battûta gave importance to visiting the members of the order in the places he visited and stayed with them as a guest. He visited the Shazeliyye dervishes in Alexandria, Cairo and Syria, which were the first spread places of the Shazeliyye sect. In Egypt, he was visited by the mausoleum of Ebu'l-Hasan Şâzelî. İbn Battuta stated in his travel book that four dervishes were members of the Shazeliyye sect. Their sects were not reported in the travel book, and in the examination of the mentioned dervishes, their hometown, friends and the sheikhs they took lessons, it was determined that the five more dervishes were more likely to belong to the Shazeliyye sect. It was an important factor to determine that the five dervishes mentioned in the travel book and whose sects were not mentioned were probably members of the Shazeliyye sect.

**Key Words:** Travel Book of İbn Battuta, Shazeliyye Sect, Ebu'l-Hasan Şazeli, Dervish, Hizbul-bahr prayer.

## 1. GİRİŞ

İslam kültürünün önemli kaynaklarından olan İbn Battûta Seyahatnamesi, birçok konuda verdiği bilgilerden dolayı oldukça kıymetli bir eserdir. Seyahatnamede dönemin kendine özgü yaşam biçimleri, sosyal ve dinî hayat ile ticaret alanındaki malûmatları birçok yönden önemlidir. Tarihi açıdan büyük seyahatnamelerden kabul edilen İbn Battûta Seyahatnamesi coğrafya, tarih, kültür ve inanç bakımından başvurulmuş bir kaynak olmuştur.

İbn Battuta'nın asıl ismi, Ebû Abdillâh Şemsüddîn (Bedrüddîn) Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed b. İbrahim el-Levâtî et-Tancî (ö.770/1368)'dir. Ifrikiyye (Fas)'ta Tanca kentinde 17 Receb 703 (24 Şubat 1304)'de doğdu. Berberî Levâte kabilesinden olup, Kadılık görevini ifa etmekle ün salmış bir aileye mensuptur.<sup>1</sup> İbn Battûta da birçok yerde kadılık yapmış ve Tâmesnâ'da kadılık görevini yaparken vefat etmiştir.<sup>2</sup>

İbn Battûta, 1325 tarihinde hac ibadetini eda etmek niyetiyle Tanca'dan ayrıldı. Gittiği ve kaldığı yerlerde büyük itibar gördü. Seyahat ettiği yerlerin ileri gelenleriyle tanıştı. Diğer Müslüman diyarlarına da seyahat etmek arzusunda idi. İskenderiyye'de Şeyh Burhâneddin el-A'rec'le arasında geçen konuşmadan sonra kendisinde Hind, Sind ve Çin diyarlarına seyahat etmek arzusu uyandı.<sup>3</sup> Kahire, İskenderiyye, Mekke, Medine, Şam, Lazkiye, Bağdat gibi

<sup>1</sup> İbn Battûta, *Rihle* nşr. Abdülhâdî et-Tâzî. (Rabat: 1997) 3:233.; Mahmud Beylûnî, *Muhtasaru Rihleti İbn Battûta*, İzmir Millî Kütüphane 1753.; İbn Battûta, *Terceme-i Seyahatnâme-i İbn Battûta*, İstanbul Üniversitesi. Kütüphanesi, 508-4904.; İbrahim Kafesoğlu, "İbn Battûta", *İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: tsz) V/2:708-711.; A. Sait Aykut, "İbn Battûta", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1999) 19: 361-368.

<sup>2</sup> İbn Hacer, ed-Dürerü'l-Kâmine, (Beyrut,tsz) 6: 100.

<sup>3</sup>İbn Battûta, *Rihlet'ü İbn Battuta Tuhfetü'n-Nuzzar fi Garâibi'l-Emsar* (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2011) 42., İbn Battûta, *İbn Battuta Seyahatnamesi*, Çev. A. Sait Aykut (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2018) 1: 24- 25.

merkezlerden başka Afrika'nın kuzey ve iç kesimi, İran, Anadolu, Kafkasya, Orta Asya, Hindistan, Çin, Malezya, Endonezya gibi birçok ülkelere seyahatlerde bulundu.<sup>4</sup>

İbn Battûta gittiği yerlerin yöneticileri ile tanışmış, gezip gördükleri hakkında bilgi vermiş, ikramlarına mazhar olmuştur. Ama daha çok zâviye, tekke ve dergâhlarda kalmayı tercih etmiştir. Tasavvuf ehlî ve tarikat erbâbı kişileri ziyaret etmiş ve kendileri hakkında bilgiler vermiştir.

Değişik konular hakkında bilgiler verilen İbn Battûta seyahatnamesinde tasavvuf kültürü açısından da ehemmiyetli bilgiler bulunmaktadır. Birçok tarikatın şeyhleri, dervişleri ve tekkeleri ele alınmıştır. İbn Battûta'nın ele aldığı tarikatlardan biri de Şâzelîyye'dir. Tarikatın kurucusu Ebu'l-Hasan Şâzelî'nin kabrini ziyaret etmiş ve *hizbü'l-bahr* adlı duasını seyahatnamesine almıştır. Seyahatnamedeki *hizbü'l-bahr* virdi tasavvuf tarihi açısından önemli bir belgedir.<sup>5</sup> Şâzelîyye kaynaklarından müellif İbn Sabbağ'ın *Dürretü'l-esrâr ve Tuhfetü'l-ebrâr* isimli eserinden sonra İbn Battûta Seyahatnamesi *hizbü'l-bahr*'i ele alan ikinci önemli kaynaktır.<sup>6</sup> Bu çalışmada Ebu'l-Hasan Şâzelî ve tarikatı, dervişleri ve Seyahatnamede geçen şekliyle "*hizbü'l bahr*" duası ele alındı.

İbn Battûta, dört Şâzelîyye dervişinin ismini vermiştir. Bunlar: Ebu'l-Abbas Mürsî, Şeyh Yâkut Habeşî, Şeyh Bedreddîn ve Şeyh Takıyuddîn b. Sirâc'tır.

İbn Battûta Seyahatnamesinde adı geçip tarikatları belirtilmeyen dervişlerin birbirleriyle bağlantıları, memleketleri ve ders aldıkları şeyhlerin incelenmesinde beş dervişin daha muhtemelen Şâzelîyye'ye mensup oldukları görülmüştür. Bu çalışmanın en önemli tarafı tarikatları belirtilmeyen beş dervişin Şâzelîyye'den olduklarının tespiti olmuştur. Bunlar: Şeyh Şerif Ebu Muhammed el-Hasenî, Alâeddîn Konevî, Şeyh Merzûk, Yahya Selâvî ve Şeyh Said el-Becâî'dir.

<sup>4</sup> İbn Battûta, *Şark İslam Klasikleri İbn Battûta Seyahatnamesi, Seçmeler*, Haz. İsmet Parmaksızoğlu, (İstanbul: MEB Yayınları, 1989), İbn-i Battûta, *Rihle*, 43.; İbn-i Battûta, *Seyahatname*, (Aykut), 1: 26-28

<sup>5</sup> İbn-i Battûta, *Rihle*, 43.; İbn-i Battûta, *Seyahatname*, (Aykut), 1: 26-28., Mehmet Uysal, *Hizbu'l-Bahr* (İstanbul: Endülüs Kitap, 2012),12.

<sup>6</sup> İbn Sabbağ Muhammed b. Ebu'l-Kasım el-Himyari, *Dürretü'l-esrâr ve tuhfetü'l-ebrâr* (Kahire:2001), 78-79

## 2. EBU'L-HASAN ŞÂZELÎ VE TARİKATI

Şâzelîyye tarikatı, Ebu'l-Hasan Şâzelî tarafından kurulmuştur. Şâzelî 593/1196 tarihinde Tunus Gumâre'de doğdu.<sup>7</sup> Soyu Hz. Hasan'a dayanır.<sup>8</sup> İbn Battûta, Ebu'l-Hasan Şâzelî'nin kabrini ziyaret ettiğini ve mezar taşında Hz. Ali'nin oğlu Hz. Hasan'a kadar soy kütüğünün yazılı olduğunu söyler.<sup>9</sup> Ebu'l-Hasan Şâzelî, baba tarafından Hz. Hasan'a anne tarafından Hz. Hüseyin'e ulaşır.<sup>10</sup> Ebu'l-Hasan Şâzelî, hem seyyid hem de şeriftir.<sup>11</sup>

Ebu'l-Hasan Şâzelî daha çocuk denen yaşta medresede eğitim gördü. Küçüklüğünde hafızlığını tekmiil etti. On yaşında Tunus'a gitti. Simya ilmini tedris etmek niyetindeydi. Aldığı bazı manevi işaretlerden dolayı bundan vazgeçti.<sup>12</sup> Birçok âlimden dini ve zahiri ilimler tahsil etti. Zahiri ilimlerde muaraza yapacak seviyeye geldikten sonra tasavvuf yoluna girdi.<sup>13</sup> Tasavvufta ilk olarak Ali b. Harrâzim'e intisap etti.<sup>14</sup> Öğrenciliği ve tasavvufa intisabı döneminde ilim, amel ve nefis terbiyesi konularında nasıl bir metod takip etmesi gerektiği konusunda bir ikileme girdi. Nefis terbiyesi için inzivaya mı çekilmeli, yoksa ilim meclislerine mi devam edilmeli diye kafasında sorular oluştu.<sup>15</sup> Bu sorunun cevabını bulmak için birçok kişiyle görüştü ama hiç kimseden tatmin edici cevap alamadı. En sonunda Ebu Said el-Bâcî ile karşılaştı. Kendisi bir şey söylemeden Şeyh Bâcî, ilim, amel ve nefis terbiyesi konusunu dile getirdi. Bunların beraber yürütülebileceğini söyledi. Bundan çok etkilenen Ebu'l-Hasan Şâzelî, Şeyh Ebu Said el-Bâcî'ye intisap etti. Derslerine devam ederek kendisinden tasavvufî eğitim aldı.<sup>16</sup> Daha sonra ibadet, zikir ve tasavvufta derinleşmek ama-

<sup>7</sup> Ali Sâlim Ammâr, *Ebu'l-Hasan Şâzili*, (Mısır:1951),33., Muhammed Ahmed Dernûka, *et-Tarîkütü's-Şâziliyye ve A'lâmühâ* (Beyrut: 1990),14.

<sup>8</sup> İbn İyad Ahmed b. Muhammed eş-Şafî, *el-Mefâhiru'l-aliyye fi'l-meâsiri's-Şâziliyye* (Mısır. 1993), 9-10.

<sup>9</sup> İbn Battûta, *Rihle*, 42., İbn Battûta, İbn Battûta, *Seyahatname*, (Aykut), 1: 25.

<sup>10</sup> Ali Sâlim, *Ebu'l-Hasan Şâzili*,30.

<sup>11</sup> Abdurraûf Münâvi, *el-Kevâkibü'd-dürriyye* ,(Kahire: tarihsiz) 2: 126. Mustafa Salim Güven. *Ebu'l-Hasan Şâzili ve Şâziliyye*. (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi 1999), 58.

<sup>12</sup> İbn Sabbağ, *Dürretü'l-esrâr*. 24.

<sup>13</sup> İbn Atâullah *el-İskenderî*, *Letâ'ifü'l-minen*, (Beyrut: 2005), 51., Ahmet Murat Özel, "Şâzili" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul, 2010), 38:385-387.

<sup>14</sup> İbn İyad, *el-Mefâhiru'l-aliyye fi'l-meâsiri's-Şâziliyye*, 17.

<sup>15</sup> İskenderî, *Letâif*, 85-86. Muhammed Zafir, *el-Envâr'ul-kudsiyye fi-tenzîhi turuku'l-kavmi'l-aliyye*, (İstanbul: Matbaa-i behiyyetü'l-Osmâniyye, 1302),37-39. Abdulhalim Mahmud *el-Medresetü's-Şâziliyye* (Kahire: 1988), 66-67.

<sup>16</sup> İbn Sabbağ, *Dürretü'l-esrâr*, 24-25., İbn İyâd, *el-Mefâhiru'l-aliyye*,13., Güven, "Ebu'l-Hasan Şâzili",66.



cıyla bazen tek başına bazen de birkaç kişiyle dağda, mağarada inzivaya çekildi.<sup>17</sup>

Ebu'l-Hasan Şâzelî, yaşadığı tasavvufî tecrübeden dolayı, zamanın kutbunu bulmak istedi. Bu arzusuna kavuşmak için inzivadan ayrılıp, seyahatlere başladı.<sup>18</sup> Önce Tunus ve Mağrib'e gitti. Daha sonra Kahire oradan da Bağdat'a seyahatte bulundu.<sup>19</sup> Rifaiyye'den Şeyh Ebü'l-Feth el-Vâsıtî ile buluştu. Bir süre kendisinden tasavvufî eğitim aldı. Aradığı kişinin Mağrib'te olduğu söylendi. Bunun üzerine yurduna döndü.<sup>20</sup> Mağrib'te Rabata mevkiinde Abdüsselâm b. Meşîş'in yanına giderek intisap etti.<sup>21</sup> Ebu'l-Hasan Şâzelî'nin şeyhi Abdüsselâm b. Meşîş'in hayatı hakkındaki bilgiler daha çok menkıbelere dayanır. Yedi yaşında iken ibadete başlamış, daha genç iken keşf mertebesine vasil olmuştur. On altı yıl süren seyahatte bulunmuştur. Bir seyahatinde tanıştığı Abdurrahman b. Hüseyin ez-Zeyyât kendisini yedi yaşından itibaren manen terbiye ettiğini söylemesi üzerine intisap etmiştir. Kur'an ve sünnete son derece bağlı birisiydi. Zamanın çoğunu inzivada geçirmiştir. Muhammed b. Ebû Tavâcîn isminde birisinin peygamberlik iddiasında bulunduğunu öğrenmesi üzerine inzivadan çıkarak karşı koyma kararını verdi. Bu mücadelede Ebu Tavâcîn taraftarları tarafından şehit edildi.<sup>22</sup>

İbn Meşîş, seyrü's-sülûkunu tamamlayan Ebu'l-Hasan Şâzelî'ye Ifrîkiye'de Şâzile'ye gidip orada kalmasını istemişti. Daha sonra Tunus'a geçmesini, burada bazı idarecilerin baskılarına uğrayacağını bildirmişti. Ardından Mısır'a gitmesini, orada kutupluğa varis olacağını söylemişti.<sup>23</sup> Şeyhinin emrine imtisal ederek Şâzile'ye giden Ebu'l-Hasan Şâzelî'yi takva sahibi olan Ebu Muhammed Abdullah b. Selâme el-Habîbi karşıladı. Kendisine intisap ederek ilk müridi oldu.<sup>24</sup> Ebu'l-Hasan Şâzelî ve Abdullah b. Selâme el-Habîbî ile birlikte Zağvân dağındaki bir mağarada inzivaya çekildi. Burada ot ve bitkilerle çok sıkı bir uzlet dönemi geçirdi. Şâzelî, uzlet döneminden sonra Tunus'a gitti.<sup>25</sup> Tunus'ta

<sup>17</sup> İskenderî, *Letâif*, 85-86.

<sup>18</sup> Zafir, *el-Envâr'ul-kudsiyye*, 39-40. Güven, "Ebu'l-Hasan Şâzili", 66.

<sup>19</sup> Abdulhalîm, *el-Medresetü's-Şâziliyye*, 19-20.; Güven, "Ebu'l-Hasan Şâzili", 67.

<sup>20</sup> Abdulhalîm, *el-Medresetü's-Şâziliyye*, 20.

<sup>21</sup> Ahmet Murat Özel, "Şâzelî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları 2010), 38: 385-387.

<sup>22</sup> Süleyman Uludağ, "Abdüsselâm b. Meşîş el-Hasenî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1: 302.

<sup>23</sup> İbn Sabbâğ, *Dürretü'l-esrâr*, 23., Özel, "Şâzelî", TDV İslam Ansiklopedisi, 38: 385-387.

<sup>24</sup> İbn Sabbâğ, *Dürretü'l-esrâr*, 27., İbn İyâd, *el-Mefâhiru'l-aliyye*, 27., Güven, *Ebu'l-Hasan Şâzili*, 77.

<sup>25</sup> Özel, "Şâzelî", 38: 385-387.

başkadrının kıskançlıkları yüzünden Mısır'a oradan da hacca gitti. Tunus'a döndüğünde Ebu'l-Abbas Mürsî ile karşılaştı.<sup>26</sup> Ebu'l-Hasan Şâzelî, Tunus'a sırf Ebu'l-Abbas Mürsî için döndüğünü söylemiştir.<sup>27</sup> 642/ 1244 yılında manevi bir işaretle Tunus'tan İskenderiyye'ye hicret etti.<sup>28</sup> Burada Attârin Mescidinde kaldı. Namazlardan sonra halka vaazlar verdi. Kalabalıklar halinde gelen insanlar burada misafir ediliyordu. İskenderiyye, Şâzelîyye'nin yayılmasında önemli bir merkez haline geldi.<sup>29</sup> Ebu'l-Hasan Şâzelî, İskenderiyye'ye geldikten dört yıl sonra 646/1248 yılında gözlerinden rahatsızlık yaşadı ve artık görmemeye başladı.<sup>30</sup> Ebu'l-Hasan Şâzelî, a'mâ olduğu halde Fransa kralı emrindeki haçlılara karşı yapılan Mansûra savaşına katıldı.<sup>31</sup>

Ebu'l-Hasan Şâzelî, 656/1258 yılı Ekim ayında mukaddes topraklara yolculuk için Kahire'den ayrıldı. Geceyi geçirmek için Ayzâb bölgesinde Humeysêrâ'da konakladı. Müridlerine tertiplediği hizbü'l-bahr'ı okumalarını vasiyet etti. Halife olarak Ebu'l- Abbas el-Mürsî'yi tayin etti. Sabaha karşı vefat etti.<sup>32</sup>

İbn Battûta, Ebu'l-Hasan Şâzelî'nin müridlerinden Şeyh Yâkût'un, Ebu'l-Abbas Mürsî'den naklen kendisine şöyle bir bilgi verdiğini söyler: Ebu'l-Hasan Şâzelî, her yıl Yukarı Mısır yoluyla hacca giderdi. Recep ayına kadar Mekke'de kalırdı. Hac vazifesini ifa ettikten sonra Medine'ye giderdi. Daha sonra Hicazı, çölü ve birçok yerleri dolaştıktan sonra memleketine dönerdi. Son hac seferine çıkarken müridine: "Bir balta, bir küfe, cenaze tütsüsü, bir ölü için ne gerekiyorsa hepsini yanına al, getir!" demişti. Müridi: "Efendim, bunları niçin alıyoruz?" diye sorduğunda: "Humeysêrâ'da görürsün" demişti. Humeysêrâ, Yukarı Mısır'da Ayzâb çölünde, suyu acı ve vahşi hayvanları çok olan bir yerdir. Buraya ulaştıklarında Şeyh Ebu'l-Hasan Şâzelî tepeden tırnağa yıkandı. İki rekât namaz kıldı. Namazdan sonra ruhunu hakka teslim etti ve oraya defnedildi. İbn Battûta, Ebu'l-Hasan Şâzelî'nin kabrini ziyaret ettiğini ve mezar

<sup>26</sup> Özel, "Şâzelî", 38: 385-387.

<sup>27</sup> İbn Sabbâğ, *Dürretü'l-esrâr*, 27-33.

<sup>28</sup> Özel, "Şâzelî", 38: 385-387.

<sup>29</sup> Ali Salim, *Ebu'l-Hasan Şâzili*, 102., Özel, "Şâzelî", 38: 385-387.

<sup>30</sup> Dernîka, *et-Tarikütü's-Şâzilîyye*, 18., Güven, *Ebu'l-Hasan Şâzili*, 89.

<sup>31</sup> Hasan H. İbrahim, *İslam Tarihi*, Trc. İsmail Yiğit. (İstanbul: yy. 1992)5: 142-143., Ramazan Şeşen, "Eyyûbiler" *Büyük İslam Tarihi*, (İstanbul: yy.1992), 6:388-392., Özel, "Şâzelî", 38: 385-387.

<sup>32</sup> İbn Sabbâğ, *Dürretü'l-esrâr*, 44.

taşında Hz. Ali'nin oğlu Hasan'a kadar soy kütüğünün yazılı olduğunu söyler.<sup>33</sup>

Şâzelîyye tarikatı İskenderiyye, Kahire, Tunus ve Fas gibi yerlerde ortaya çıktı. Daha sonra, Mısır ve Mağrib bölgelerinde hızla yayılma imkânı buldu. Şâzelîyye, halkla birlikte medrese âlimleri tarafından da kabul gördü. Yıllar içerisinde Afrika, Arabistan, Hindistan, Anadolu, Avrupa ve Amerika'da yayıldı. Şâzelîyye tarikatı Anadolu'ya, Ali b. Meymûn tarafından getirildi. 1200/1786 yılında İstanbul'da ilk olarak Alibeyköy Şâzelî Dergâhı açıldı. Daha sonraları Unkapanı, Beşiktaş (Ertuğrul), Kabataş (Çizmeciler) ve Çemberlitaş gibi semtlerde Şâzelîyye zâviyeleri açıldı. Sultan II. Abdülhamid, Şâzelîyye şeyhi Muhammed Zâfir el-Medenî (ö. 1903) için Ertuğrul Tekkesini yaptırdı ve vakıf gelirlerini temin etti. Kendisi de bu tekkeye gidip gelmiştir.<sup>34</sup>

Şâzelîyye, teşekkülünden günümüze kadar en fazla yayılan tarikatlardandır. Batı'da en çok ilgi ve alaka gören tarikatların başında gelmektedir. Şâzelîyye kollarına bağlı birçok yerde bu tarikatın zaviyeleri bulunmaktadır.<sup>35</sup>

### 3. İBN BATTÛTA SEYAHATNAMESİNDE ADI GEÇEN ŞÂZELİYYE DERVİŞLERİ

#### 3.1. Ebu'l-Abbas Mürsî

İbn Battûta, Ebu'l- Abbas Mürsî'nin, Ebu'l- Hasan Şâzelî'nin müridi olduğunu söyler. <sup>36</sup> Ebu'l- Abbas Mürsî, "616'da (1219) Endülüs'ün Mürsiye (Murcia) şehrinde doğdu. Soyuna ensardan Sa'd b. Ubâde'ye ulaşır. Ebü'l-Hasan Şâzelî ile Tunus'ta tanıştı. Kendisine intisap etti. Ebü'l-Hasan eş-Şâzelî ile birlikte İskenderiye'ye gitti.<sup>37</sup>

<sup>33</sup> İbn- Battûta, *Rihle*, 42., İbn Battûta, *Seyahatname*, (Aykut),1: 25.

<sup>34</sup> Ali Murat Özel, "Şâzelîyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38: 387-390.

<sup>35</sup> Güven, *Ebu'l-Hasan Şâzelî*,307., Özel, "Şâzelîyye", 38: 387-390.

<sup>36</sup> İbn Battûta, *Rihle*, 42.

<sup>37</sup> Mustafa Kara, "Mürsî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32: 55-56.

Şâzelîyye tarikatının yayılmasını gerçekleştiren kişi olarak kabul edilmiştir.<sup>38</sup> Ebu'l-Abbas Mürsî, şeyhinin vefatına kadar kendisinden ayrılmadı.<sup>39</sup> Şâzelî, vefat edeceği gece Mürsî'yi halife tayin etti; irşad yetkisini ve tarikatı sürdürme görevini ona verdiğini belirtti. İskenderiye'de otuz yıl ilim ve irşadla meşgul olan Mürsî 25 Zilhicce 685 (11 Şubat 1287) tarihinde burada vefat etti ve Bâbülbahr Kabristanı'na defnedildi."<sup>40</sup>

### 3.2. Şeyh Yâkut Habeşî

Ebu'l- Abbas Mürsî'nin mürididir.<sup>41</sup> Şâzelîyye tarikatına mensup meşhur sûfidir. Birçok kerametinin olduğu anlatılırdı. 732/1332'te vefat etti. Kabri İskenderiye'de Sîdî Yâkût el-Arşî diye bilinen câminin haziresindedir.<sup>42</sup>

### 3.3. Şeyh Burhânedîn

Ebu'l-Hasan Şâzelî'nin kızının oğludur. Kahire yakınlarında Salih Mescidi'nde görev yapmaktaydı. Ayrıca Başkadı vekilliğini yürütüyordu.<sup>43</sup> Babası Ebu'l-Hasan Şâzelî'nin müridlerinden Ali Demenhurî idi. Sabbağ, Ebu'l- Hasan Şâzelî ile bu torunu hakkında konuştuklarını söyler.<sup>44</sup>

### 3.4. Şeyh Takıyyüddîn b. Sirâc

Şâzelîyye tarikatına mensuptur. Mısır'da Hû şehrindeki tekkesinde yaşamaktaydı. Seyyahımız Şeyh Takıyyüddîn b. Sirâc ve müridlerinin Ebu'l-Hasan Şâzelî'nin Hizb'ül-bahr duasını okurken gördüğünü söyler.<sup>45</sup>

### 3.5. Şeyh Şerif Ebû Muhammed Abdullah el-Hasenî

Mısır'ın Hû şehrinde yaşamaktaydı. Seyyahımız bu şeyhin bir kerametini de nakleder. Ziyaretine gittiğinde şeyh maksadının ne olduğunu sorar. Seyyahımız da Cidde yoluyla hac ibadetini yapmak niyetinde olduğunu bildirir. Şeyh geri dönmelerini, ilk haccını bu yoldan değil Şam üzerinden yapacağını söyler. İbn Battûta, şeyhin söylediğinin aksine Ayzâb yoluyla devam ettiğini

<sup>38</sup> İskenderî, *Letâif*, 91., Güven, *Ebu'l-Hasan Şâzilî*, 246.

<sup>39</sup> İskenderî, *Letâif*, 88.

<sup>40</sup> Kara, "Mürsî", 32: 55-56.

<sup>41</sup> İbn Battûta, *Rihle*, 42.

<sup>42</sup> İbn Battûta, *Seyahatname*, (Aykut), 32.; İbn Tağrıberdî, *en-Nücûmu'z-Zâhire fi Mülûkî Mısır ve'l-Kahire*, (Kahire: yy. 1956), 9:295.

<sup>43</sup> İbn Battûta, *Rihle*, 63.

<sup>44</sup> İbn Sabbağ, *Dürretü'l-esrâr*, 43.

<sup>45</sup> İbn Battûta, *Rihle*, 69.

ancak, ileriye gidemediğini Mısır'a geri döndüğünü söyler. Daha sonra şeyhin söylediği şekilde Şam yoluyla hacca gittiğini ifade eder.<sup>46</sup> Fas'ta Hz. Hasan'ın soyundan gelen kişiler için Hasenî nisbesi kullanılmaktaydı.<sup>47</sup> Şâzelî'nin şeyhi Abdüsselâm b. Meşîş el-Hasenî, Hz. Hasan'ın soyundan geldiği için Hasenî nisbesiyle anılıyordu.<sup>48</sup> Şâzeliyye, İskenderiyye, Kahire, Tunus gibi yerleşim yerlerinde teşekkül ettikten sonra Mısır ve Mağrib bölgesinde yayılma imkânı buldu. Kuzey Afrika ve batısında Hz. Hasan'ın soyundan gelen şerifler Şazeliye tarikatına intisap etmişlerdi. Şazeliye'de birçok şerif bulunmaktaydı.<sup>49</sup> Şâzelî'nin Mısır'a yerleşmek için geldiğinde beraberinde birçok mensubu da gelmişti.<sup>50</sup> Dolayısıyla Şeyh Şerif Ebû Muhammed Abdullah el-Hasenî'nin de Şâzeliyye'ye mensup olduğunu söylemek mümkündür.

### 3.6. Alâeddin Konevî

Şam kadısıydı. Seyyahımız kendisini ariflerin kutbu, mütekellimlerin dili şeklinde tanıtır.<sup>51</sup> Asıl adı Alâeddin Ali b. İsmail Konevî'dir. 668 de Konya'da doğdu, 693'te Şam'a geldi. İkbâliye Medresesi'nde okudu. Daha sonra Kahire'ye gitti ve Saîdüs's-Suedâ Hankâhı'nda yönetici oldu. Burada devrin en meşhur hocalarından ve şeyhlerinden usûl, tefsir, fıkıh ve tasavvuf dersleri aldı. 727 yılında Şam kadılığına geldiğinde yirmi beygir yükü kitabı da beraberinde getirmiştir. Fıkıh, Arapça ve tasavvufa dair kitaplar yazdı. Alâeddin Konevî, İbn Dakikî'l- İyd'den ders aldı. 729/1329'da Şam'da vefat etti. Kabri, meşhur bilginlerin defnedildiği Kâsiyûn denilen yerdedir.<sup>52</sup> Birçok dini ilimlerde olduğu gibi, tasavvufta da saygın bir yer edinmiştir.<sup>53</sup> Ebu'l-Hasan Şâzelî'nin Mısır'daki öğrencisi İbn Dakik el-İyd'den<sup>54</sup> ders aldığından Şâzeliyye tarikatına

<sup>46</sup> İbn Battûta, *Rihle*, 69-70., İbn Battûta, *Seyahatname*, (Aykut), 1: 70.

<sup>47</sup> Muhammed Razûk, "Hasenîler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16: 377-378.

<sup>48</sup> Süleyman Uludağ, "Abdüsselâm b. Meşîş el-Hasenî" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1: 302.

<sup>49</sup> Özel, "Şâzeliyye", 38: 387-390.

<sup>50</sup> İskenderî, *Letâif*. 88., İbn İyâd, *el- Mefâhiru'l-aliyye*, 23-27., İbn Sabbâğ, *Dürretü'l-esrâr*, 29.

<sup>51</sup> İbn Battûta, *Rihle*, 112.

<sup>52</sup> İbn Battûta, *Seyahatname*, (Aykut), 1:159.; Bkz. İbn Hacer, *ed-Durer*, (Beyrut:1997),3/15-17.; İbnü'l-İmâd Hanbelî, *Şezerâtü'z-Zehab*.ed-kritik. Abdulkadir Arnaût-Mahmut Arnaût (Beyrut: 1992),8/158-159.

<sup>53</sup> Tahsin Özcan, "Konevî, Alâeddin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26: 163-164.

<sup>54</sup> Celâeddin Suyûtî, *Husnü'l-Muhâdara*. (Beyrut: 1997),1:274-276.

mensup olduğu görülmektedir.<sup>55</sup> İbn Merzûk'un kendisinden ders almasından dolayı Şâzelîyye tarikatına mensup olduğu anlaşılmaktadır.<sup>56</sup>

### 3.7. Şeyh Merzûk

Asıl adı Muhammed el-Acîsî et-Tilimsânî'dir.<sup>57</sup> Seyyahımız Şeyh Merzûk hakkında keşif sahibi bir zat olduğunu, zaviyesini ziyaret ettiğini söyler. Kabri Bürüllüs Maltim'de hurma ve diğer birçok meyve bahçelerinin bulunduğu bir yerdedi. Burada çeşitli deniz kuşları ve "Bûrî" denilen balık türünün bolca olduğunu da ifade eder.<sup>58</sup> Alâeddin Konevî'den ders almasından dolayı Şâzelîyye tarikatına mensup olduğunu söylemek mümkündür.<sup>59</sup>

### 3.8. Yahya Selâvî

Seyyahımız bu zatı Lazkiye'de ziyaret etmişti. Alâeddin b. Bahâ isminde cömert ve erdem sahibi birisinin yaptığı mescitte Şeyh Said Becâî ile birlikte kalıyordu. Alâeddin b. Bahâ tarafından bu iki şeyh için mescidin bitişiğinde bir tekke yaptırılmıştı. Gelen misafirlere yapılacak her türlü ikramı üstlenmişti.<sup>60</sup> Selâ köyü Mağrib'in Rabat şehrine bağlı bir yerleşim yeri idi. Şâzelîyye tarikatının halifelerinden Şeyh Muhammed es-Selâvî burada yaşıyordu. Burada Şâzelîyye çok yaygındı. <sup>61</sup> Seyyahımızın ziyaret ettiği Yahya Selâvî' de bu yerleşim yerinden olmasından dolayı muhtemelen Şâzelîyye tarikatına mensuptu.

### 3.9. Şeyh Said el-Becâî

Lazkiye'de yaşıyordu. Seyyahımız kendisini ziyaret etmiştir.<sup>62</sup> Ebu'l-Hasan Şâzelî'i ile birlikte Mısır'a giden talebeleri içerisinde aynı yerleşim yerinden Hasan el-Becâî ve Abdullah el-Becâî de bulunuyordu.<sup>63</sup> Şeyh Said'in de Becâî'li olması Şâzelîyye tarikatının bu yerleşim merkezinde revaçta olduğunu

<sup>55</sup> İbn Ataullah İskenderî, *Letâifü'l-Minen*, (Kahire: 1992), 76-77-88,92,103., İbn Sabbağ, *Dürretü'l-esrâr*,42,

<sup>56</sup> Özcan, "Konevî, Alâeddin", 26: 163-164.

<sup>57</sup> Saffet Köse, "İbn-i Merzûk el-Hatîb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20: 186.

<sup>58</sup> İbn Battûta, *Rihle*, 49.; İbn Battûta, *Seyahatname*, (Aykut), 1: 40.

<sup>59</sup> Özcan, "Konevî, Alâeddin", , 26: 163-164.

<sup>60</sup> İbn Battûta, *Rihle*, 100.

<sup>61</sup> Semih Ceyhan, " Selâvî, Ahmed b. Muhammed", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2009),36: 360-361.

<sup>62</sup> İbn Battûta, *Rihle*, 100.

<sup>63</sup> İbn Sabbağ, *Dürretü'l-esrâr*,29., İskenderî, *Letâif*, 88.

göstermektedir. Ayrıca Şeyh Said el-Becâî'nin Yahya Selâvî ile birlikte aynı tekkede irşad hizmetlerini vermesi de Şâzelîyye'ye mensup olduğunu göstermektedir.

Seyyahımızın Lazkiye'de ziyaret ettiği Şeyh Said el-Becâî, Ebu'l-Hasan Şâzelî'nin şeyhlerinden Ebu Said el-Bâcî (ö. 628/1229) ile karıştırılmamalıdır. Ebu Said el-Bâcî, Ebu'l-Hasan Şâzelî'nin Tunus'ta iken intisap ettiği şeyhlerindendi.<sup>64</sup>

#### 4. İBN BATTÛTA SEYAHATNAMESİNDE HİZBÜ'L-BAHR DUASI

Hizb kelimesi, kısım, parça, bölüm, silah gibi anlamlara gelen bir sözcüktür. Maddi ve manevi isteklerin gerçekleşmesi için tarikat ehli ve dindar kişiler tarafından okunan duaların genel anlamını ifade eder. Hizbin manasına yakın vird kelimesi de vardır. Bazı sure ve ayetler okumak, belli rek'atlarda namaz kılmak vird olarak isimlendirilir. Hizb ise belli şartlar dâhilinde isteğin gerçekleşmesine kadar okunan dua demektir.<sup>65</sup> Tasavvuf ve tarikatlarda dua etmek büyük bir önem taşır. "Kulluğunuz ve niyazınız olmasa Allah size ne diye değer versin!" (Furkan 25 / 77) buyurulmuştur.

Allah'ı anmak ve zikretmek, belli konularda isteklerin gerçekleşmesi için yazılmış hizbler vardır. Bunlar genellikle, sağlık, borçtan kurtulma, sıkıntıdan selamete kavuşma, zenginliğe kavuşma, hapisten kurtulma, barış ve huzur niyetiyle okunur.

Ebu'l-Hasan Şâzelî'nin Allah'ın verdiği bir ilhamla yazdığı ve içinde ism-i a'zam bulunduğu inanan "*hizbü'l-bahr*" deniz yolculuğunda sahili selamete ulaşmak için okunur.<sup>66</sup> Ebu'l-Hasan Şâzelî, içinde ism-i a'zam'ın (Allah'ın en yüce ismi) bulunduğu *hizbü'l-bahr*'in çocuklara öğretilmesini istemiştir.<sup>67</sup> Hz. Resulullah'ın kendisine bu hizbi telkin ettiğini ve içinde ism-i a'zam'ın olduğunu bildirdiğini ifade etmiştir.<sup>68</sup> Ebu'l-Hasan Şâzelî, *hizbü'l-bahr*'in

<sup>64</sup> İbn Sabbağ, *Dürretü'l-esrâr*, 24-25.

<sup>65</sup> Süleyman Uludağ, "Hizb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18: 182-183.

<sup>66</sup> Uludağ, "Hizb", 18: 182-183.

<sup>67</sup> İbn Sabbağ, *Dürretü'l-esrâr*, 221.

<sup>68</sup> İbn Sabbağ, *Dürretü'l-esrâr*, 77.

okunduğu yerde güven ve asayiş olur. Bu hizb eğer Bağdat'lıların yanında olsaydı, Moğollar oraya bir zarar veremez ve Bağdat'ı alamazlardı demiştir.<sup>69</sup>

Kaynaklarda hizbü'l-bahr'in sadece ismini zikreden İbn Atâullah el-İskenderî olurken, ilk müellif İbn Sabbağ, ikincisi de İbn Battuta olmuştur.<sup>70</sup> Gümüşhânevî, Mecmû'atü'l-ahzâb adlı eserinde birçok hizbe yer verdiği gibi, hizbü'l-bahr'i de ele almıştır.<sup>71</sup>

İbn Battûta, Şâzelî'nin her yıl Saîd-i Mısır denilen Yukarı Mısır'a, oradan da deniz yoluyla Cidde'ye gittiğini söyler. Gemiye bindiği zaman müritleriyle birlikte Hizbü'l-bahr ismindeki duasını okuduğunu ve Şâzelîyye'ye mensup olanların bugüne kadar bu duayı okuduklarını ifade eder.<sup>72</sup>

İbn Battûta, Ebu'l-Hasan Şâzelî'nin hizbü'l-Bahr duasını da seyahatnamesine almıştır. Seyahatnamesindeki dua mealen şöyledir:

“Ya Allah Ya Alîyyü, Ya Azîm, Ya Halim, Ya Alîm. Sen benim Rabbimsin. Seni bilmek, tanımak yeter bana. Benim Rabbim ne güzel bir Rab! Benim seninle doygunluğa ulaşmam ne güzel! Dilediğine yardım edersin! Sensin yüceler yücesi, sensin kullarını esirgeyen. Oturuşumuzda, kalkışımızda, söyleyişimizde, isteyişimizde, tüm hareketlerimizde kalbimizi gayba imandan uzak tutacak vehim ve şüphelere düşmekten koru bizi! O kuşklar, vehimler ve gamlar; kalplerimizi senin gayb hazinelerinden alıkoyuyor. Mü'minler, büyük bir imtihan içindedir. Zelzeleye uğramış gibi sarsılırlar. Ve kalplerinde yamukluk bulunan münafıklar “Allah ve Allah elçisi bize boş şeyler vadetti!” derler. (Ahzâb 33/12)

Bize yardım et! Adımlarımızı sağlam basalım. Bizi ayakta tut! Denizi Hz. Musa'ya açtığın gibi, ateşi Hz. İbrahim'e hizmetkâr kıldığın gibi, dağları ve demiri Hz. Davud'a hamur ettiğin gibi, rüzgârı ve cinleri Hz. Süleyman'a köle ettiğin gibi, şu üzerinde bulunduğumuz deryayı da bize bende kıl! Yerde ve gökte, melekût âleminde yarattığın tüm deryaları bizim emrimize ver! Dünyanın ve ahiretin denizlerini bize hizmetçi yap! Ey Kâinatın gücünü elinde bulunduran! Her şeyi bize kolay kıl! Kâf-Hâ-Yâ-Ayn-Sâd. Hâ-Mîm-Ayn-Sîn-Kâf! Yardım et! Sen yardım elini uzatanların en hayırlısıdır. Bize fetihler ver! Bizi bağışla! Sen bağışlayanların en hayırlısıdır! Bizi rızıklandır. Sen rızık verenlerin en

<sup>69</sup> İbn Sabbağ, *Dürretü'l-esrâr*, 77.

<sup>70</sup> İbn Sabbağ, *Dürretü'l-esrâr*, 78-79, İskenderî, *Letâif*, 191., İbn- Battûta, *Rihle*, 43., İbn Battûta, *Seyahatname*, (Aykut), 1:25.

<sup>71</sup> Ahmed Ziyâeddin Gümüşhânevî, *Mecmû'atü'l-ahzâb*, (İstanbul: yy.1311/1893-1894)

<sup>72</sup> İbn- Battûta, *Rihle*, 43., İbn Battûta, *Seyahatname*, (Aykut), 1:25.



hayırlısısın! Bize hidayet ver! Bizi haksızlık yapan, zulmeden topluluğun şerlerinden kuru! Bilgin dâhilindedir elbet, bize tatlı meltemler ver! Rahmet hazinelerinden bir meltem kopar ve sal önümüze! Yücelik, esenlik, dünya ve ahirette ferahlık anlamına gelen gücünle kat bizi bu rüzgârın önüne! Senin her şeye gücün yeter! Ey Rabbimiz! İçimizde ve dışımızda, gönüllerimizde ve bedenlerimizde bir sıkıntı bırakmadan işlerimizi kolaylaştır! Dinimiz ve dünyamızda başarıyı, sağlığı ve esenliği nasip et bize! Yolculuğumuzda bize yardım et bize arkadaş ol! Bizim ehlimizden olanlar (bizim ilkelerimizi paylaşanlar ve akrabalarımız) için koruyucu ol! Bize düşmanlık edenlerin yüzlerini sil! Oldukları yerde onların şeklini boz! Ne geriye kaçabilsinler ne de bize yetişebilsinler! “Dilesek onların gözlerini büsbütün kör ederdik. O zaman doğru yolu bulmaya koşuşurlar, ama nasıl görecekerdi? Eğer dilesek oldukları yerde onların şekillerini değiştirirdik de ne ileri gitmeye güçleri yeterdi ne de geri gelmeye!” (Yâsin 36/66-67)

“Yâsîn. Hikmetli Kur’an hakkı için. Sen kuşku yok, peygamberlerdensin. Dosdoğru bir yol üzerinde! Güçlü ve merhametli olan Allah’tan indirilmedir bu! Ataları uyarılmadığından, kendileri de aymaz olan bir toplumu uyarısın diye! And olsun kesin söz çıktı onların çoğu hakkında! Artık inanmazlar. Biz onların boyunlarına halkalar geçirdik. O halkalar çenelere dek uzanmakta, bu yüzden başları yukarı kalkık! Bir set çektik önlerine ve arkalarına da bir set. Perdeledik onları, göremezler artık.” (Yâsin 36/ 1-9) “Yüzleri bozuldu, yüzleri bozuldu, yüzleri bozuldu! ‘Yüzler yeri göğü ayakta tutan dipdiri Allah için eğildi. Haksızlık eden, zulüm yüklenen insan hüsrana uğradı!” (Tâhâ 20/111)

Tâ-sîn, Hâ-Mîm, Ayn-Sîn-Kâf! “İki denizi birbirine kavuşmak üzere salıverdi. Aralarında bir engel var, birbirine geçip karışmazlar.” (Rahman: 55/19-20).

Hâ-Mîm, Hâ-Mîm, Hâ-Mîm, Hâ-Mîm, Hâ-Mîm, Hâ-Mîm, Hâ-Mîm, Hâ-Mîm. İş bitti, zafer geldi, bize karşı olanlara yardım edilmez! “Hâ-Mîm. Bu kitap mutlak galip, hakkıyla bilen, günahı bağışlayan, tevbeyle kabul eden, azabı çetin, lütfu geniş Allah’tan indirilmedir. Ondan başka tanrı yok, dönüş ancak O’na!”, (Mü’min 40/1-3) Bismillahtır kapımız. Tebâreke duvarlarımız, Yâ- Sîn tavandır bize. Kâf-Hâ-Yâ- Ayn-Sâd bize yeter! Hâ-Mîm, Ayn-Sîn-Kâf korunacağımız. ‘Onlara karşı seni korur, sana yeter Allah. O her şeyi bilen, o her şeyi duyan!’, (Bakara 2/137). Arşın örtüsü salındı üzerimize, Allah bizi gözlemekte. Allah’ın yardımıyla yenilmez oluruz biz! ‘Allah onları arkalarından kuşatmıştır. Hakikatte o inanmayıp yalanladıkları şey, Levh-i Mahfuz’da bulunan şerefli Kur’an’dır.’, (Burûc 85/20-22)

'Allah en güzel koruyucudur. O merhametlilerin de en merhametlisidir!' (Yusuf 12/64), 'Şüphesiz ki benim dostum Kitab'ı indiren Allah'dır. O, bütün sadık kullarını korur, gözetir.' (A'raf 7/196). (Ey Muhammed)! Yüz çevirirlerse de ki; Allah bana yeter, O'ndan başka İlah yok! Ben O'na güvenip dayanırım. O yüce Arş'ın sahibidir.' (Tevbe 9/129). Allah'ın adıyla, onun adı anıldıkça gökte ve yerde hiçbir şey zarar veremez! O her şeyi duyan, o her şeyi bilen! Tüm güç, hareket ve eylemin kaynağı Yüce Allah'ın adıyla! Ya Râb, Hz. Muhammed'e, onun âl ve ashabına rahmet yağdır, esenlikler ver!"<sup>73</sup>

## 5. SONUÇ

Dünya seyahatnamelerinde haklı bir yerde bulunan İbn Battûta Seyahatnamesi aynı zamanda İslam kültürünün de önemli eserlerindedir. İbn Battûta, seyahat ettiği beldelerin tarihi, kültürü, ticareti ve insan ilişkilerini gözlemleyerek ve bizzat yaşayarak eserine aktarmıştır.

İbn Battûta, seyahatnamesinde birçok konuyu ele almıştır. Ele alınan konulardan biri de tasavvuf kültürüdür. Gezdiği ve gördüğü beldelerde tasavvuf ve tarikat kültürünü yaşayan insanlarla karşılaşmış ve onlar hakkında bilgiler vermiştir. Seyahatnamesinde bilgi verdiği tarikatlardan biri de Şâzelîyye tarikatı ve kurucusu Ebu'l-Hasan Şâzelî ile dervişleridir. Şâzelîyye kültüründe önemli bir yer tutan Şâzelî'nin hizbü'l-bahr isimli duasını eserine almış olması da ayrıca kayda değerdir. Bu çalışmada Ebu'l-Hasan Şâzelî ve tarikatı, dervişleri ve hizbü'l-bahrı ele alındı. İbn Battûta, Ebu'l-Hasan Şâzelî'nin Mısır'ın Humeysera beldesindeki türbesini ziyaret etmiş, müridleriyle görüşmüştür. Şâzelîyye dervişlerinin kaldığı yerlerde bulunmuş, kendilerine misafir olmuştur.

İbn Battûta, Şâzelîyye'ye mensup dört dervişin ismini vermiştir. Bu çalışmada Seyahatnamede tarikatı bildirilmeyip adı geçen dervişlerin şeyhleri, memleketleri ve arkadaşlarının incelenmesinde beş dervişin daha muhtemelen Şâzelîyye'ye mensup olduğu tespit edildi. İbn Battûta Seyahatnamesinde tarikatı bildirilen dört dervişin dışında muhtemelen beş Şâzelîyye dervişinin daha olduğu tespit edildi.

<sup>73</sup> İbn Battûta, *Rihle*, 43; İbn Battûta, *Seyahatname*, (Aykut), 1: 26-28., Mehmet Uysal, *Hizbu'l-Bahr*. (İstanbul: Endülüs Kitap, 2012),12.

## 6. KAYNAKÇA

- Abdulhalim Mahmud. *el- Medresetü's-Şâziliyye*. Kahire: 1988.
- Ammâr, Ali Sâlim. *Ebu'l-Hasan Şâzîlî*. Mısır: 1951.
- Aykut, A. Sait. "İbn Battûta". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 19: 361-368. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Ceyhan, Semih. "Selâvî, Ahmed b. Muhammed". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 36: 360-361. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Dernîka, Muhammed Ahmed. *et-Tarîkütü's-Şâziliyye ve A'lâmühâ*. Beyrut: 1990.
- el-Beylûnî, Mahmud. *Muhtasarı Rihleti İbn Battûta*. İzmir Millî Kütüphane, nr. 1753.
- Gümüşhânevî, Ahmed Ziyâeddin. *Mecmû'atü'l-ahzâb*. İstanbul: yy.1311/1894.
- Güven, Mustafa Salim. *Ebu'l-Hasan Şâzîlî ve Şâziliyye*. Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi 1999.
- Hasan H. İbrahim. *İslam Tarihi*. Trc. İsmail Yiğit. 5. İstanbul: yy. 1992.
- İbn Battûta. *er-Rihle*. nşr. Abdülhâdî et-Tâzî. Rabat: 1417/1997.
- İbn Battûta. *Terceme-i Seyahatnâme-i İbn Battûta*. İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi nr. 508-4904.
- İbn Battûta. *Rihlet'ü İbn Battuta Tuhfetü'n-Nuzzar fi Garâibi'l- Emsâr*. Editör: Talâl Harb. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-ilmîyye, 2011.
- İbn Battûta. *İbn Battuta Seyahatnamesi*. Çev. A. Sait Aykut. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2018.
- İbn Battûta. *Şark İslam Klasikleri İbn Battuta Seyahatnamesi, Seçmeler*. Haz. İsmet Parmaksızoğlu. İstanbul: MEB Yayınları, 1989.
- İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-Kâmine*. Beyrut, tsz.
- İbn İyad Ahmed b. Muhammed eş-Şafiî. *el- Mefâhiru'l-aliyye fi'l meâsiri's-Şâziliyye*. Mısır. 1993.
- İbnü'l-İmâd Hanbelî. *Şezerâtü'z-Zehab*. ed-kritik. Abdulkadir Arnaût-Mahmut Arnaût 8. Beyrut: 1992.
- İbn Sabbağ Muhammed b. Ebu'l-Kasım el-Himyari. *Dürretü'l-esrâr ve tuhfetü'l-ibrâr*. Kahire: 2001.
- İbn Tağrıberdî. *en-Nücûmu'z-Zâhire fi Mülûkî Mısır ve'l-Kahire*. 9. Kahire: yy. 1956.
- İskenderî, İbn Ataullah. *Letâifü'l-Minen*. Kahire: 1992.
- Kafesoğlu, İbrahim. "İbn Battûta". *İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: tarihsiz.
- Kara, Mustafa. "Mürsî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 32: 55-56. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Köse, Saffet. "İbn-i Merzûk el-Hatîb". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 20: 186. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Münâvî, Abdurraûf. *el-Kevâkibü'd-dürriyye*. 2. Kahire: yy. tarihsiz

- Suyûtî, Celâleddin. *Husnü'l-Muhâdara*. Beyrut: yy. 1997.
- Özcan, Tahsin. "Konevî, Alâeddin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 1: 302. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Özel, Ahmet Murat. "Şâzeli". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 38: 385-387. İstanbul, 2010.
- Özel, Ali Murat. "Şâzeliyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 38: 387-390. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Razûk, Muhammed. "Hasenîler". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 32: 55-56. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Şeşen, Ramazan. "Eyyûbiler". *Büyük İslam Tarihi*. 6. İstanbul: yy.1992.
- Uysal, Mehmet. *Hizbu'l-Bahr*. İstanbul: Endülüs Kitap, 2012.
- Uludağ, Süleyman. "Abdüsselâm b. Meşîş el-Hasenî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 1: 302. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Zâfir, Muhammed. *el-Envâr'ul-kudsiyye fî-tenzîhi Turukı'l-kaumi'l-aliyye*. İstanbul: Matbaa-i Behiyyetü'l-Osmâniyye, 1302.



**ARAŞTIRMA MAKALESİ | RESEARCH ARTICLE**

(Bu Makalenin intihal içermediği benzerlik tarama programlarıyla teyit edilmiştir. / The similarity that this article does not contain plagiarism, has been confirmed by plagiarism checker programs.)

Gönderim Tarihi: 28.08.2020 | Kabul Tarihi: 17.12.2020

## Kur'ân'da İnşâallah Kavramı ve Kültürümüzdeki Yeri

- The Concept Of Insha'allah "In Quran And It's Magnitude In Our Culture -

**Hasan Fehmi ULUS\***

**Atıf/Citation:** Ulus, Hasan Fehmi. "Kur'an'da İnşâallah Kavramı ve Kültürümüzdeki Yeri/ The Concept Of Insha'allah" In Quran And It's Magnitude In Our Culture". *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi/ Journal of Mesned Divinity Researches*, (Güz 2020-2): 709-729.

### Öz:

İnşâallah kavramı, bizim toplumumuz dâhil, İslâm toplumlarının yazılı-sözlü iletişimlerinde, özellikle de günlük konuşmalarında sıkça kullanılır. Tam olarak mânasını bilmeyenler bile bu ifadeyi, duâ-dilek, temennî anlamında ve çoğu zaman dil alışkanlığı olarak kullanırlar. Bunu yaparken aslında, bir âyet hükmünü yerine getirmiş olurlar. Bir İslâm toplumu olmamız hasebiyle kültürümüzün bir parçası haline gelen İnşâallah tabirinin, yapılması planlanan işler öncesinde mutlaka telaffuz edilmesinin ilâhî bir emir olduğu çalışmamızda görülecektir. Ancak, zamanla bu kavramın dil alışkanlığına dönüştüğü, lafız ve anlam doğruluğuna özen gösterilmediği, uygulamadaki yansımalarından anlaşılıyor. Makalemizde, İnşâallah kavramının lafız ve anlam yapısı yanında, Kur'an bir ifade olması sebebiyle aslına özen gösterilmesinin önemi üzerinde duracağız. Lafızlardaki bozulmanın anlam bozulmalarını beraberinde getireceği dikkate alınırca, Allah kelâmı olan Kur'ânî lafızlarda buna meydan verilmemesi ayrı bir önem kazanır. Kültürümüzün de ayırıcı ve kuşatıcı bir parçası olan bu kavramın, yazım ve telaffuz yanlışlarından arındırılarak lafızda ve mânada daha etkin bir keyfiyete kavuşturulmasının bir zaruret olduğuna inanıyoruz.

**Anahtar Kelimeler:** Tefsir. İnşâallah. Kur'an. Hadis. Kültür. İletişim. Toplum.

### Abstract:

It is seen that the concept of "insha'allah" is often used in oral and written communication, whether in our society or in other Islamic societies. Even those who do not know the meaning of this concept, which means linking the achievement of a work planned to be done in the far or near future to divine will, use this concept in the sense of prayer, wish, hope and as a reflex. Moreover, we should state that it is a divine command to use the saying insha'allah, which has become a part of our culture from the past to the future, with its true meaning and non-verbal structure and for the same purpose. However, we see that this concept has been eroded in languages and hearts over time, and that it has been removed from its original meaning and spirit. This study will consider, while the correct spelling and pronunciation of the concept is "insha'allah", it has become common to write and pronounce it in the form of "inshallah" as a matter of habit. We believe that this flawed situa-

\* Dr., Kırklareli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, hasanfehmiulus@klu.edu.tr, Orcid: 0000-0002-9329-2393.

tion of insha'allah, which is a Quranic word, should be corrected in every aspect. We believe that this concept, which is also a distinctive and encompassing part of our culture, is necessary to be cleared of spelling and pronunciation errors and to be more effective in wording and meaning.

**Key words:** Tafsir. Insha'allah. Quran. Hadith. Culture. Communication. Society.

## 1. GİRİŞ

Bir İslâm toplumu olmamız ve asırlar öncesine uzanan İslâm kaynaklı bir medeniyet geçmişimizin bulunması hasebiyle, Kur'an referanslı pek çok kelime ve kavramın kültürümüze girdiğini görürüz. Çalışmamızın konusu olan *İnşâallah* kavramı bunlardan biridir. Konu olarak seçmemizin sebebi, öncelikle Kur'an kaynaklı bir ifade olması ve sözlü-yazılı iletişim kültürümüzde etkin bir yere sahip bulunmasıdır. Günlük konuşmalar dâhil, kültürümüzün belirleyici unsurları arasında yer alan bu ve benzeri ifadeler, beşerî ilişkilerin sağlıklı ve doğru istikamette sürdürülmesinde hayâtî kurallar olarak değerlendirilir. Ne var ki, bunların bir kısmında toplum fertlerindeki bilgi eksikliği yüzünden zamanla lafız bozulmaları ve mânâ kayıpları yaşadığı görülmektedir. Nitekim, *inşâallah* kavramının da bu süreçten geçen ifadelerden biri olduğunu anlıyoruz.

Mânâ ve lafızda kısmî bozulmaya uğramış ve dil alışkanlığına dönüşmüş Kur'ânî ifadelerden biri olarak ele aldığımız *inşâallah* kavramının, esas itibariyle kul irade ve azminin önündeki ilâhî irade kapısını açacak bir anahtar olduğunun bilinmesine, bu bilginin inançla bütünleşmesine ihtiyaç olduğu inancındayız. Fert ve toplum hayatını düzenleyip prensiplere bağlayan Kur'ân-ı Kerîm'in pek çok âyetinde, asıl iradenin Allah'ın iradesi olduğunun bildirilmesi, *inşâallah*'ın da bu mânâya gelmesi konunun önemini ortaya koymaktadır. Buradan bakıldığında bu ve benzeri ifadelerin inancımızın gereği olarak dilimize yerleştiği anlaşılıyor. Nitekim, çalışmamızda görüleceği üzere o âyetlerden birinde, gelecekte yapılması planlanan işlerin öncesinde; mutlaka inşâallah/ Allah dilerse, izin verirse denilmesi emredilmiştir.<sup>1</sup>

Kur'ân temelli inşâallah kavramını, içinde yer aldığı âyet ve bağlamındaki diğer âyetlerle birlikte ele alırken, taşıdığı anlam çerçevesinde kültürel boyutunu incelemeye çalışacağız.

Makâlemizin yazım aşamasından önce yaptığımız kaynak taramalarında bu konuda daha evvel yapılmış müstakil bir çalışmaya rastlayamadık. O sebeple tefsir, hadîs, lügat ve ansiklopedi maddeleri gibi kaynaklardan edindiğimiz bilgileri değerlendirmekle yetinmek durumunda kaldık.

---

<sup>1</sup>bk. el-Kehf, 18/23-24.

Çalışmamızda yer alan âyet meâllerini, meâl kaynaklarındaki anlam farklılıkları sebebiyle belli bir meâle bağlı kalmadan değişik meâllerden yararlanarak oluşturduğumuz için kaynakçada meâl kaynağı belirtmedik.

## 2. İNŞÂALLAH (إِنْ شَاءَ اللَّهُ) KAVRAMININ ANALİZİ

### 2.1. Semantik Tahlili:

Gelecekte yapılması planlanan bir işin gerçekleşmesini ilâhî izne ve iradeye bağlamayı ifade eden bu Arapça terkipte; in / إِنْ (eğer) mânasında şart edatı, şâe/شاء (dilerse) mânasında fiili mâzî, Allâh/الله lafza-i celâli de fâildir. Şart-ceza alan in / إِنْ edatının cümlede şâe/شاء fiili şartı olurken, ceza-cevap olarak aldığı yekün/يَكُن kelimesi hazfedilmiş, gizli tutulmuştur.<sup>2</sup> Müfessirler bununu sebebinin; cümlenin bu hal ve yapısıyla ifade edilmesinin isteneni yeterli derecede yansıtmış olduğunu, dolayısıyla îcâz gereği cümlenin böyle kalmasının daha uygun olacağı yolundaki ortak görüşe bağlamaktadır.<sup>3</sup> Ayrıca, cümlenin asıl telaffuzu: “in-şâe-Allah’u” şeklinde olması gerekirken, Arapçadaki yaygın kullanımını gereği ve bir de hemze-i vasl olan lafza-i celâlin hemzesinin düşmesi neticesinde müşterek bir kabulle “inşâallah” olarak telaffuz edilmiş ve öylece yerleşmiştir.

Kur’ân-ı Kerîm’de türevleriyle birlikte 236 yerde geçen şâe/ شاء fiilinin büyük çoğunlukla Allah’a nisbetle kullanıldığını bir kısmının da insana nisbetle kullanıldığını görüyoruz. Fiilin Allah’a nisbet edilen hali insanın, yerin ve göğün yaratılması; rızık, hidayet, rahmet, azap, cennet, cehennem ve mutlak irade gibi konuları içeren âyetler bağlamında yer alır ve geniş bir anlam alanı oluşturur. Şâe fiilinin ayrıca, pek çok ayette müradifi olan erâde / أَرَادَ kelimesinin karşılığı olarak kullanıldığı görülür. Konu bütünlüğünü muhafaza düşüncesiyle fiilin masdarı meşîet / مَشِيئَة’in kelâmî boyutuna girmeyi uygun bulmadığımızı belirtmek isteriz.

<sup>2</sup>Taberî, Ebû Ca’fer Muhammed b.Cerîr. *Câmi’u’l-Beyân ‘an Tefsîr-i Âyi’l-Kur’ân*.Thk. Dr. Abdullah Abdulmuhsin et-Turkî. Kahire 2001, 15/223-224; Zemahşerî, Ebu’l-Kâsım Cârullâh Mahmud b. Omer. *el-Keşşâf ‘an hakâiki’t-Tenzil ve ‘uyûni’l-çâvîl*. thk. Halil Me’mun Şihâ, Beyrut 2009. 617; Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Zekeriyâ. *el-Câmi’u li Ahkâmi’l-Kur’ân*. Thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Turkî. Muessetu’r-risâle, Beyrut 2006, 13/249-25; Beydâvî, *Envâru’t-Tenzil ve esrâru’t-te’vîl*, Şeriket-ü mektebet-i ve matbaat-i Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve evlâdühû bi Mısır, 1939. 2/7; İbn Kesîr, İsmail b. Omer. *Tefsîru’l-Kur’ânı’l-‘Azîm*. İhts. Prof.Dr. Hikmet b. Beşîr b. Yâsîn. Dâr-u ibni’l-Cevzî, 1431 h. 5/149.

<sup>3</sup>Zeccâc, Ebû İshak İbrahim b. es-Seriyu, *Maâni’l-Kur’ân ve i’râbuhû*, thk. Dr. Abdulcelîl Abduh Şelebî, Âlemü’l-kütüb, Beyrut 1988. 3/278.

## 2.2. Sözlük anlamı:

İnşâallah (إن شاء الله) cümlesindeki şâe/شاء fiili, ş-y-e/-ي-ش kökünden gelmektedir. Ayrıca, شيء/sey' kelimesi isim olduğunda çoğulu أشياء / eşyâ, fiil olduğunda şâe fiilinin masdarı olur.<sup>4</sup> Şâe fiili lügâtlarda mürâdifi olan ve diledi, istedi mânasına gelen erâde/أراد fiili ile karşılanmakta, dolayısıyla İnşâallah (إن شاء الله) cümlesi Allah dilerse anlamına gelmektedir.<sup>5</sup> Luğatlarda bu terkinin gelecekte yapılması planlanan bir şeyin gerçekleşmesini veya verilen sözün yerine getirilmesini Allah'ın dilemesine ve iznine bağlayan bir temenni ifadesi olarak kullanıldığı ifade edilmektedir.<sup>6</sup>

Günlük hayatımızda başından beri çok yaygın ve hep aynı mânada kullanılması sebebiyle lüğât/ıstılah ayırımı yapılmamaktadır. Bu kavram, ş â e fiilinin شياً'den başka diğer bir masdarı olan meşîet/مشيئة kelimesiyle; "Allah'ın dilemesiyle" mânasına gelen "bimeşîetillâh/بمشيئة الله" terkihiyle de kullanılır. Meşîet/مشيئة'in kelâmçıların çoğunluğuna göre irâde/إرادة gibi olduğunu söyleyen İsfahânî (öl. 399/1009) , şâe/شاء fiili ilgili olarak: "Bu kelime ile Allah nisbet edildiğinde anlamı şâin/شاء (dileyen); onunla başkasına nisbet edildiğinde ise meşîun/مشي (dilenen) olur." der.<sup>7</sup>

## 2.3. Türkçe sözlüklerdeki anlamı:

Kavramın Türkçe sözlüklerdeki karşılığında, anlatım çeşitliliği dışında farklılık görülmez. Bir tarifi şöyledir: "İnşâallahu Teâlâ; Yüce Allah isterse, Allah'ın emri olursa mânasıyla çok kullanılan bir tabirdir ki, istikbâlden bahs olunurken kullanılır. Yarın inşâallah erkenden çıkıp gideriz, gibi. Bâzan inşâel-Mevlâ dahî denilir."<sup>8</sup> Buradaki tanımında, kavramın örnekli anlatımı yanında, "İnşâel-Mevlâ/ Mevlâ dilerse" şeklindeki eşanlamlı örneğini görüyoruz.

<sup>4</sup>Ferâhîdî, el-Halil Ahmed, *Kitâbü'l'Ayn*, thk. Abdulhamîd Hendâvî, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut-Lübnan, 1424/2003. 2/368

<sup>5</sup>İsfahânî, Râgıb, "ş-y-e", *el-Müfredât Kur'an Kavramaları Sözlüğü*, trc. Abdulkaki Güneş-Mehmet Yolcu, Çıra Yayınları, İstanbul 2012. 571 ; İbn Manzur, Cemaleddin Muhammed b. Mükrem, Lisânu'l-'Arab, Dâr Sâdır, Beyrut. ts. \103; Mustafa, İbrahim vd., *el-Mu'cemu'l-vasî*, el-Mektebetü'l-ilmîyye, Tahran trs. 1/504.

<sup>6</sup>Fîrûzâbâdî, Mecdüddin Muhammed b. Yakub, *el-Ķâmûsu'l- MuĶtâ*, thk. Muhammed Naim el-Arkasûsî., Müessesetu'r-risâle, Beyrut-Lübnan 2005. 1175; Zebîdî, Muhammed Murtaza el-Hüseynî, Tâcu'l-'Arûs, thk. Ali Hilâlî, 2. Baskı, Kuveyt 2004. 1/292

<sup>7</sup>İsfahânî, "ş-y-e", 571.

<sup>8</sup>Şemseddin Sâmî, *Kâmûs-ı Türki*, Dersaadet 1317/1899, Tıpkıbs.Çağrı yayınları, (İstanbul 1978), "inşâallah". 177; bk. Muallim Nâci, *Lüğât-ı Nâci, nşr. Kirkor. y.y., b.y.*, ts. Tıpkıbs.Çağrı Yayınları, (İstanbul 1978), "inşâallah".127.



Başka bir tarifi: “İn-şâ’ Allah: Tanrı dilerse, anlamında dilek anlatır. İnşallah iyi olacaksın, inşallah seni mahcup etmem, gibi.”<sup>9</sup> Kavramın bu tanımda inşallah şeklindeki yazım hatasıyla yer aldığı görülüyor.

Açıklamalar içeren başka bir tarifi şöyledir: “İnşallah; 1) Allah izin verirse, Allah isterse, Allah nasip ederse, Allah dilerse, kısmet olursa, anlamlarında bir dua ifadesi. 2) Bir işin, Allah’ın dilemesi ve iznine bağlı olarak gerçekleşebileceğini belirtmek amacıyla öncesinde veya sonrasında söylenmesi gereken bir söz. Kur’ân-ı Kerim ve hadislerde öğütlediği üzere, Allah’a inanan her mü’min, bir iş yapacağı zaman Allah’ın gözetiminde olduğunu hissetmelidir. Bunun bir göstergesi olarak olumlu ve yararlı bir iş yaparken inşallah denilmesi İslam dinine göre ahlakî bir davranıştır.”<sup>10</sup>

Kavramın diğer bir tarifi: “Arapça’da şart edatı olan in ile ‘dilemek, istemek’ anlamındaki şey’ kökünden türeyen şâe fiili ve lafza-i celâlden meydana gelmiş olup ‘Allah dilerse’ demektir. (...) Yapılması düşünülen işin vukûuna ilişkin tereddüdü ifade etmek için kullanılan inşallah sözü, vukûunda şüphe bulunmayan konularda daha çok nezaket amacıyla söylenir.”<sup>11</sup> Bu tanımın, ilahî iradeye bağlılık yanında, ilişkilerdeki nezaket ve incelik yönüne de dikkat içerdiğini görüyoruz.

İnşâallah/الله شاء إن kavramı, Kur’ân-ı Kerîm’de şâe/ شاء fiili türevleri kapsamında altı âyette yer almaktadır.<sup>12</sup> Söz konusu âyetlerin sebab-i nüzûlü, ana konuları birbirinden farklı olsa da, inşâallah/الله شاء إن’ın kullanımdaki mâna ve işlevinin hep aynı olduğu görülür.

### 3. İLGİLİ AYETLER, SEBEB-İ NÜZÛLÜ VE MÜFESSİRLERİN GÖRÜŞLERİ

Bilindiği gibi, Kur’ân-ı Kerîm muhtelif sebeplerle inen âyetleriyle bir bütün halinde insanların hayatlarını şekillendirir, düzen ve tertibe bağlar. Allah’ı tanımak ve O’na kullukla başlayan hayat mâcerasında bilhassa söz-eylem ilişkisi ve bundan doğacak neticeler kimi zaman önceden yaşanmış olaylar vesî-

<sup>9</sup> Eren, Hasan vd., “inşallah” *Türkçe Sözlük2 K-Z*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara 1988. 711.

<sup>10</sup> Serinsu, Ahmet Nedim vd., “inşallah” *Dinî Terimler Sözlüğü*, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, (Ankara: MEB Yayınları 2009). 171.

<sup>11</sup> Özbek, Durmuş, “İnşallah” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul:TDV Yayınları, 2000) 22/342-343.

<sup>12</sup> el-Bakara, 2/70; Yûsuf, 12/99; el-Kehf, 18/23-24; el-Kasas, 28/27; es-Sâffât, 37/102; el-Feth, 48/27.

le kılınarak ve devamındaki gelişmelerle de ilişkilendirilerek usûl ve esaslara bağlanır.

Kâinât, insan, yer-gök, eşya ve tabiat düzenine bakıldığında, yaratılmışlar âleminde tek başınalığın olmadığı görülür. Topyekûn varlıklar arasında fizikî olduğu kadar ruhî ve manevî bir beraberlik, bağlılık ve tutkunluk da vardır. Bu mûcizevî yapı ve doku ilâhî irâde ve dilemenin eseri ve gereği olup, başlama evresinde olduğu gibi devam sürecinde de aynı zarûrete bağlı olarak hep o irâde ve dileme ekseninde seyrederek.<sup>13</sup>

Makâlemizde ele aldığımız konu, buna dair örneklerden birini teşkil ediyor. Allah Teâlâ, Hz. Peygamber (a.s.)'a hitâben şöyle buyuruyor: "İnşâallah/Allah dilerse demeden, sakın yarın şu işi yapacağım deme! Unutman halinde ise Rabbini zikret ve; umarım Rabbim beni, doğruya bundan daha yakın olana ulaştırır, de!"<sup>14</sup> Burada, mâna bütünlüğü zarûretinden dolayı iki âyet birleştirilerek tek âyet şeklinde yazılmıştır. Birinci âyet ذلک غدا ile sona eriyor ve ikinci âyet إنا ان يشاء الله ile başlıyor. İki âyetin birleştirilmesiyle konumuzla ilgili mâna bütünlüğü sağlanmış oluyor. Müfessirlerin de tefsir ve izahlarında bu iki ayeti tek âyet şeklinde ele aldıklarını görüyoruz.

### 3.1. Ayetlerin Tefsir ve Yorumlarına Dair Müfessir Görüşleri

#### 3.1.1. Mukâtil b. Süleyman (150/767)

Mukâtil b. Süleyman tefsirinde yer alan sebab-i nüzûl âyetiyle ilgili rivâyet, aşağıda serdedeceğimiz diğer tefsir örneklerindeki rivayetle aynılık göstermesine rağmen bazı farklılıklar içerir. Sebeb-i nüzûl âyetiyle ilgili rivâyet aşağıdaki örneklerde yer alacağından burada sadece söz konusu farklılıklara teması uygun buluyoruz. Bunları şöyle sıralayabiliriz: 1)Peygamber (s.a.v.)'e karşı fikir desteği almak için Mekke'den Medîne Yahudilerine gönderilen grup beş kişiden oluşmakta ve aralarında en-Nadr Bin el-Hâris ve Ukbe Bin Ebî Muayt da bulunmaktadır.2) Bu organizasyon baştan sona Ebu Cehil tarafından yönetilmektedir. 3) Medine Yahudileri, Hz. Peygambere sorulmasını istedikleri üç sorunun üçüncüsü olan ruh hakkında, eğer az-çok bilgi vermeye kalkışırsa yalancı olduğu ortaya çıkar demiştir. 4) Hz. Peygambere soruların sorulmasından üç gün sonra bu âyetle birlikte cevapları içeren vahiy gelmiştir.<sup>15</sup> Diğer

<sup>13</sup>bk. Fâtır, 35/1, 13, 41, 42; Yâsîn, 36/81-83; el-Mâide, 5/17.

<sup>14</sup>“اولا تقول لن لشيء إني فاعل ذلك غدا، إلا ان يشاء الله واذكر ربك إذا نسيت وقل عسى ان يهدين ربي لأقرب من هذا ارشد“ el-Kehf, 18/23-24.

<sup>15</sup>Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîr-ü Mukâtil b. Süleyman*, thk. Dr. Abdullah Mahmud Şahâta, Dâru't-türâsî'l-Arabî. Beyrut-Lübnan, 1423/2002. 2/574-576.

müfessirler, sebab-i nüzûl âyetinden bir itâb-ı ilâhî, te'dîb veya ta'lîm-i ilâhî mesajlarını çıkarırken, Mukâtil b. Süleyman'ın bu hususta herhangi bir yorumda bulunmadığı görülür.

### 3.1.2. Taberî (öl. 310/923)

Taberî, âyetin tefsiri bağlamında şunları söylüyor:

“Yapılacak bir işi, başlama öncesinde, Allah'ın dilemesine/meşîetine bağlamak esastır. Çünkü, Allah'ın isteyip dilemesi olmadan hiçbir şey olamaz. Bunun O'na söylenme sebebi şu olaydır: Peygamber (s.a.v.); biri ashâb-ı kehf ile ilgili olan üç soru soruldu. O da; inşaallah demeden yarın gelin, anlatayım buyurdu. On beş gün vahiy gelmedi, Hz. Peygamber buna çok üzüldü. Sonra, beklenen cevapla bu âyet indi. Böylece, beklenen vahyin gecikme sebebi belli oluyordu. Bu, bir ta'lîm-i ilâhîdir. Bir şey yapmak istediğinde, en başta mutlaka Allah dilerse, inşaallah demelisin, ilkesini öğretmiş oluyordu. Âyetin *إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ* lafzı, *إِلَّا أَنْ تَقُولَ مَعَهُ إِنَّ شَاءَ اللَّهُ* yani *sözünle birlikte inşaallah demelisin* mânâsıdır. Şayet söylenmesi unutulmuşsa, aradan hayli zaman geçmiş olsa bile hatırladığı anda söylenecektir.”<sup>16</sup>

Taberî'nin yorumunda öncelikle ilâhî iradeye vurgu yapıldığını, daha sonra âyetlerin sebab-i nüzûlüne yer verildiğini görüyoruz. Taberî ayrıca, konumuz olan âyetin devamındaki âyetlerin tefsiri sadedinde, inşaallah demeyi unutan bir kimsenin geç de olsa, hatırladığında söylemesi gerektiğini ifade ettiğini belirtmeliyiz.

### 3.1.3. Zemahşerî (öl. 538/1144)

Zemahşerî, âyetin tefsirine farklı bir yöntemle yaklaşıyor ve şöyle diyor:

“Âyetteki *غدا / yarın* kelimesi *“yarın”*a özgü bir ifade değildir; bütün bir gelecek zamanı içine alır. Âyetteki nehiy, *إِلَّا يَشَاءَ اللَّهُ*, *إِلَّا يَشَاءَ اللَّهُ* ile alâkalı değildir. Çünkü, eğer *إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ* deseydi, bunun mânâsı: Şu işi yapacağım, ama Allah'ın irâdesi engel olmazsa, demek olurdu. Bu durumda nehye hâcet yoktur. Nehyin, *إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ* ile alâkalı oluşu iki cihetledir: 1) Bu sözü, ancak, Allah izin vererek söylemeni dilerse söyle! 2) Bu sözü, ancak Allah'ın dilemesiyle ilişkilendirerek, inşaallah/*إِنْ شَاءَ اللَّهُ* diyerek söyle! demek olur. Buna göre *“إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ”*ın cümle içindeki yeri hal olur. Üçüncü bir cihet de; *إِنْ يَشَاءَ اللَّهُ*ın te'yit ifadesi şeklinde kullanılmış olmasıdır. Buna göre O'na: Asla bunu söyleme denmiş olur. Bu da *إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ* / *“Allah dilemedikçe onlara dönmemiz söz konusu olmaz.”*<sup>17</sup> âyetindeki durum gibidir. Çünkü, onların millet-

<sup>16</sup>Taberî, *Câmi'u'l-Beyân an Tefsîr-i Âyi'l-Kur'ân*. Thk. Dr. Abdullah Abdulmuhsin et-Turkî. 2001, 15/223-224.

<sup>17</sup>el-A'râf, 7/89

lerine dönmeleri Allah'ın asla isteyip dileyeyeceği bir şey değildir. Kureyşliler, Yahudilerden aldıkları telkinle Peygamber (s.a.v.)'e rûhu, ashâb-ı kehf ve Zülkarneyn kıssalarını sorup anlatmasını istediler. O da, inşâallah demeden, yarın gelin, anlatayım buyurdu. Beklediği vahiy gecikince zorda kaldı. Bu durum, aleyhteki Kureyş'in de işine yaradı. Neticede, bir nehy-i te'dîp ve ince bir îkâz olarak bu âyet nâzil oldu. Ayrıca, *و إذ كر ربك إذا نسيت / Unuttuğun zaman hatırlan-  
dığında Rabbini zikret!* demek, unuttuğunda Rabbinin meşîetini/dilemesini dile-  
getir ve inşâallah/اللهم ان شاء الله! mânâsıdır. Bunu kim unutursa hemen yapması  
gereken şey: inşâallah, demesidir."<sup>18</sup>

Zemahşerî, görüşlerini beyan ederken önceliği âyette geçen "غدا / yarın" kelimesinin anlam kapsamına veriyor. Buna dâir kısa yorumundan söz konusu inşâallah kavramının anlam çerçevesinde önemli bir yere sahip olduğunu görüyoruz. Bunu takip eden açıklamalarında, kavramın anlam bütünlüğünün anlaşılmasına yönelik nahiv ağırlıklı tahlillere ve âyetlerin sebep-i nüzûlüne yer veriyor.

### 3.1.4. Kurtubî (öl. 671/1273)

Kurtubî, âyetin tefsiri sadedinde şunları söyler:

"Bu âyette iki mesele ön plana çıkıyor: 1) Ulemâya göre; küffârın rûh, ashâb-ı kehf ve Zülkarneyn kıssalarına dair sorularına Peygamber (s.a.v.)'in inşâallah demeden, yarın gelin anlatayım diye karşılık vermesi üzerine bir itâb-ı ilâhî, usûl uyarısıdır. On beş gün vahiy gelmemiş, bu da O'nu üzmüş, diğer taraftan küffârı sevindirmişti. Daha sonra bu sûre nazil olmuş ve kederli hava dağılmıştır. Bu âyetle şu emrediliyor: Bir şey yapmak istediğin zaman arzunu, azmini Allah'ın meşîeti/dilemesiyle ilişkilendirip İnşâallah demeden, sakın yaparım dememelisin. Aksi halde, o işi yapamazsan, bu durumda yalancı olursun. Ama, eğer inşâallah demiş olsaydın neticeden sorumlu tutulmazdın. 2) İbn Atıyye: "insanlar, istisnâ/inşâallah'ın bu âyete istinâden yeminlerde de geçerli olabileceğini konuşuyor, demiştir. Bu âyet yeminler konusuyla ilgili gelmedi ki, öyle bir yorum çıkarılsın. Ayrıca, *إلا ان يشاء الله* da zâhir zarûreti ve îcâz gereği hazf söz konusudur. Bu cümlelerin yapısı aslında; *إن شاء الله* takdirindedir. Ancak, şimdiki hâlimden maksadın anlaşılması ve îcâza uygun düşmesi sebebiyle böyle kalmıştır."<sup>19</sup>

Kurtubî'nin yorumu, öncekilere göre âyetin mânâsına getirdiği açılım ve kavramın tartışmalı fikhî yönüne işaretiyle farklılık gösteriyor.

<sup>18</sup>Zemahşerî, *el-Keşşâf an haqâiki't-Tenzil ve 'uyûni'l-çâvîl*. thk. Halil Me'mun Şihâ. 2009. 617.

### 3.1.5. Beydâvî (öl. 685/1287)

Beydâvî'nin ilgili âyeti, takip eden âyetlerle de birleştirerek yaptığı yorum şöyledir:

“Yahudilerin telkinleriyle Kureyşliler Peygamber'e (s.a.v.) yönelttikleri bir soru ile; rûh'u, ashâb-ı kehf ve Zülkarneyn kıssalarını anlatmasını istediler. O da: yarın gelin, anlatayım, buyurdu. Yani, inşaallah demeden. Cevabın vahiy ile gelmesini bekliyordu, gelmedi. Bu gecikme O'na çok ağır geldi. Yalancılık iddiasındaki Kureyş bundan mutlu olmuştu. On küsur gün sonra gelen vahiy ile bu âyetler nâzil oldu. Bu, Allah Teâlâ'dan Peygamberine bir te'dîp nehiydi. “Gelecekte yapmak istediğin bir şeyi, Allah'ın dileyip istemesine bağlamadan, yani inşaallah demeden veya bu söze izin vermesini beklemeden demek. Çünkü meşîeti fiil ile ilişkilendirerek yapılan istisnâ doğru olmadığı gibi, fiile engel olduğu düşüncesiyle yapılan istisnâ da âyetteki nehye uygun düşmez. Ayrıca, *واذكر ربك إذا نسيت / Unuttuğunda Rabbini zikret*, (el-Kehf, 18/24) âyetiyle de başlangıçta unutulması halinde hatırladığı vakit Allah'ı anarak, inşaallahın dile getirilmesi emredilmiştir. Nitekim, bu âyet indiğinde Hz. Peygamber(s.a.v.)'in hemen İnşâallah/Allah dilerse dediği rivayet edilmiştir. Buna göre, bir kimse başlangıçta İnşâallah demeyi unutmuşsa hatırladığında söyleyecektir.”<sup>20</sup> Beydâvî'nin açıklamalarında ayrıca, âyet nâzil olunca Peygamber (s.a.v.)'in hemen İnşâallah dediği bilgisinin yer aldığını görüyoruz.

### 3.1.6. İbn Kesîr (öl.774/1373)

İbn Kesîr, âyetin gayb boyutuna da dikkat çektiği yorumunda şunları söylüyor:

“Bu âyetle, Allah Teâlâ Peygamberini iş âdâbı konusunda bilgilendirmiş ve gayb âlemlerini, olanı-olacağı, olmayanın dahi olması halinde nasıl olacağını bilen Allah'ın isteyip dilmesine bağlamadan, sakın gelecekte bir iş yapacağını söyleme! Şeklinde uyulması gereken usulü göstermiştir. Ayetin nüzûl sebebine sûrenin başında uzunca yer verdiğimiz için burada tekrarlamıyoruz. Ashâb-ı kehf ile ilgili sorulan sorunun cevabı, bu âyetle birlikte on beş günlük gecikmeyle gelen vahiyle bildirilmişti. Ayetteki *واذكر ربك إذا نسيت / Unuttuğunda Rabbini zikret!* (el-Kehf, 18/24) kısmının mânası, Ebu'l Âliye ve Hasan-ı Basrî'nin dediği gibi, hemen, inşaallah'ı dile getir demektir. İbn Abbas'tan da gelen rivayette görüldüğü üzere, bir sene veya daha fazla bir zaman geçse bile söz veya

<sup>20</sup>Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl ve esrâru't-te'vil*. 1939. 2/7.

yemininde unuttuğunu hatırlasa, yine istisna etmeli, yani inşâallah demelidir. Ayetin bir önemli yönü de, unutanları Allah'ı zikre, anmaya yönlendirmesidir. Hz. Musa'nın yol arkadaşı olan gencin; ( وما أنسانيه إلا الشيطان أن أذكره / *Bana, onu dile getirmeyi kesinlikle şeytan unutturdu.*)<sup>21</sup> sözünden de anlaşılıyor ki, unutmamanın kaynağı şeytandır. Dolayısıyla Allah'ı zikirle, anmakla şeytan kovulmuş oluyor, bu kovulma neticesinde unutmama riski de ortadan kalkıyor.<sup>22</sup>

İbn Kesîr'in bu yorumunda, önceki açıklamalardan farklı olarak İbn Abbas, Hasan-ı Basrî ve Ebu'l- Âliye'ye atıflar yapılmak suretiyle, geleceğe dönük söz ve vaadlerde inşâallah demenin unutulması halinde, aradan uzun zaman geçse bile hatırlanmışında söylenmesi gerektiğine dikkat çekiliyor.

### 3.1.7. Seyyid Kutub (öl. 1386/1966)

Seyyid Kutub tefsirinde, âyetin hikmet yönünü ele alarak hayata nasıl yansımaları gerektiği üzerinde duruyor ve şunları söylüyor:

"Her türlü hareket, her ses ve nefes Allah'ın iradesine bağlıdır. İçinde bulunduğumuz ân ile ötesi arasına perdeler çekilmiştir, o yüzden yarının da içinde bulunduğu ötelere uzanan zamanı göremeyiz, bilemeyiz. Bu meselede de gayb söz konusu olduğundan, bilen de, belirleyen de Allah'tır! Ancak bu, İnsan oturacak, geleceğe dair iş planları yapmayacak demek değildir. Tam aksine, hayata daha köklü, daha kapsamlı bakacak; geçmişini, bugününü ve geleceğini birbirine bağlı ve aynı bütünlük içinde görecektir, gaybı da hesaba katarak ilâhî iradeyi arkasına almaya çalışacaktır."<sup>23</sup>

Seyyid Kutub'un yorumunda, âyetlerin klasik gelenekten farklı bir bakış açısıyla ele alındığı ve kavramın mânasındaki dinamizme vurgu yapıldığı görülmüyor.

### 3.1.8. İbn Âşûr (öl. 1393/1973)

İbn Âşûr'un daha özgün görünen âyet yorumu şu şekildedir:

"İnşâallah demek, Allah'tan izin istemektir ve bu olmadan bir şey olmaz.(... ) Bir itâb-ı ilâhîyi, uyarıyı içeren bu âyetler Peygamber (s.a.v.)'e üç cihetle ayrıcalık kazandırmıştır: 1. Bilmediği cevap gelmiş, O da bu cevabı onlara,

<sup>21</sup>el-Kehf, 18/63.

<sup>22</sup>İbn Kesîr, *Tefsîru'l-ğur'ânî'l-'Azîm*. İhts. Hikmet b. Beşîr b. Yâsîn. 1431 h. 5/149.

<sup>23</sup>Kutub, Seyyid, *Fîlâli'l-ğur'ân*, et-Tab'atu'r-râbia, Dâru'l-Arabiyye, Beyrut-Lübnan 1968. 13/90-91.

kibirli hallerini dikkate almadan normal iletişim akışı içinde iletmiştir. 2.Böylece, Allah Teâlâ O'na peygamberlik âdâbıyla ilgili muazzam bir bilgi vermiştir.3.Bu taltifler, gönlü hoş olsun diye cevabın hemen arkasından geldi, şayet cevaptan önce gelseydi 'sakın söyleme' nehyinden dolayı cevabın gelmeyeceği vehmine kapılabilirdi."<sup>24</sup> İbn Âşûr'un buraya aldığımız yorumunda, âyetlerin mâna ve içeriğine dikkate değer farklı bir bakış açısı getirildiği görülmüyor.

### 3.1.9. Şa'râvî (öl. 1419/1998)

Şa'râvî, âyetin tefsirinde yorumunu kısa tutuyor ve şöyle diyor:

"Allah teâlâ, bu ayetle, Peygamberini konuşmasında inşaallah dememesi sebebiyle ince bir irşad üslubuyla ikâz ederken, beklediği bilgileri ikâzdan önce vermekle O'na olan sevgi ve rahmetini ön plana çıkarmış oluyordu. İnşâallah'ın unutulması halinde hatırlandığında söylenebiliyor olması da ayrı bir ilâhî lütuftur. Lâkin, kula düşen şey gelecekle ilgili planlarından bahsederken, söze mutlaka inşaallah ile başlamaktır."<sup>25</sup>

Alıntılar yaptığımız müfessirler dahil, genelde bütün müfessirlerin âyetlerin sebab-i nüzûlüne dair aynı rivayeti paylaştıkları görülüyor. Detaylarının anlaşıldığını düşündüğümüz bu rivayeti, fazla yer tutmaması mülâhazasıyla alıntıların tamamında tekrarlamayı uygun bulmadık. Ayrıca, alıntılardaki tercimimizde farklı yorum ve bakış açılarını yansıtan örnekler sunma düşüncemizin etken olduğunu belirtmek isteriz. Kavramın anlam çerçevesiyle ilgili müfessir görüşleri birbirini tamamlar mahiyette olduğu için, bunları anlaşılır şekilde bir araya getirmeye çalıştık. Sebeb-i nüzûl rivayetinin içeriğinde müfessirler arasında kayda değer bir fark bulunmazken, Mukâtil b. Süleyman'ın yer verdiği rivayette diğerlerine göre yukarıda serdettiğimiz bazı detayların yer aldığı görülür. Müfessirlerin yorumlarından, inşaallah kavramının anlam çerçevesinde görüş farklarının olmadığı anlaşılmaktadır.

### 3.2. İnşâallah (إن شاء الله) Kavramının Yer Aldığı Ayetler

Kur'ân-ı Kerîm'de, inşaallah denmesinin emredildiği âyetin dışında, farklı sûrelerde ve farklı bağlamlardaki altı âyette إن شاء الله / Allah dilerse cümlesi geçer. Bu âyetler şöyledir:

<sup>24</sup>İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, ed-Dâru't-Tûnisiyyeli'n-neşr, Tunus. 1984. 15/296.

<sup>25</sup>Şa'râvî, Muhammed Mütevelli, *Tefsîrû's-Şa'râvî*, Matâbü dâri ahbârî'l-yevm, Mısır 1991. 8869-8870.

1) “Dediler ki: Rabbine bizim için dua et de onun nasıl bir şey olduğunu bize iyice açıklasın; çünkü, bu sığırın evsafını tam olarak anlayamadık. İnşâallah, böylece, anlar ve buluruz.”<sup>26</sup>

Bakara sûresi 67-73 ayetlerinde yer alan kıssada, işlenen bir cinayetin fâilinin bulunması için bir ineğin kesilmesi emredilerek kesilen ineğin bir parçasının cesede vurulmasıyla maktûlün dirilip kâtilini haber vereceği bildirilir. Hz. Musa bu ilâhî emri davacılar bildirir, ancak davacılar emri hemen yerine getirip sonuca ulaşmak yerine, ineğin evsâfıyla ilgili üst üste lüzumsuz sorularla işi çıkmaza sokarlar. Söz konusu âyet davacıların bu konudaki son hamlelerini; inşâallah demek suretiyle bu zor işi yakın bir gelecekte başarmaya kararlı olduklarını vurgular. Buradaki “inşâallah” ilâhî emre bağlılığın, başlangıçtaki ihmâle duyulan pişmanlığın ifadesi olarak değerlendirilir.<sup>27</sup>

2)“Mûsa: İnşâallah sen benim sabırlı olduğumu ve hiçbir hususta sana karşı çıkmadığımı göreceksin! dedi.”<sup>28</sup>

Kehf sûresi 60-82 ayetlerinde anlatılan Hz. Mûsa-Salih Kul kıssasında, birlikte yapacakları yolculuk öncesi o Kul’un Hz. Mûsa’ya: “Doğrusu sen benimle beraberliğe asla katlanamazsın, içyüzünü bilmediğin bir şeye nasıl katlanırsın?”<sup>29</sup> demiş, Hz. Musa da bu âyette ifade edilen cevabı vermiştir. Tefsirlerde bu kişi için salih kul, salih adam, âlim gibi tavsifler yapılıyorsa da, ağırlıklı olarak الخضر / Hızır adı veriliyor.<sup>30</sup> Zor geçeceği daha başından belli olan bu yolculuğa bilmediği şeyleri öğrenme iştiağıyla sabırla katlanacağını ve azminin ifadesi olan inşâallah demek suretiyle ilâhî irade desteğine güvendiğini anlıyoruz.

3) “Yûsuf’un yanına geldiklerinde ana babasını bağrına bastı ve: İnşâallah Mısır’a güven içinde girin.”<sup>31</sup>

<sup>26</sup>“ el-Bakara, 2/70. “ اقالوا لمهتدون دع لنا ربك بيين لنا ماهي ان البقر تشابه علينا و انا ان شاء الله “

<sup>27</sup>bk. Taberî, *Câmi’u’l-Beyân ‘an Tefsîr-i Âyi’l-Kur’ân*. Thk. Dr. Abdullah Abdulmuhsin et-Turkî. 2001, 15/223-224; İbn Kesîr, *Tefsîru’l-ğur’ânî’l-‘Azîm*. İhts. Hikmet b. Beşîr b. Yâsin. 1431 h. 5/149; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*. 1984. 15/296.

<sup>28</sup>“ el-Kehf, 18/69. “ صابرا ولا أعصي لك أمرا ان شاء الله ستجدني “

<sup>29</sup> el-Kehf, 18/67-68.

<sup>30</sup>Taberî, *Câmi’u’l-Beyân an Tefsîr-i Âyi’l-ğur’ân*.Thk. Dr. Abdullah Abdulmuhsin et-Turkî. 2001, 15/223-224; Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki’t-Tenzîl ve ‘uyûni’l-çkâvil*. thk. Halil Me’mun Şihâ.2009. 2/6170; İbn Kesîr, *Tefsîru’l-ğur’ânî’l-‘Azîm*. İhts. Hikmet b. Beşîr b.Yâsin. 1431 h. 5/149.

<sup>31</sup>“ Yusuf, 12/99. “ فلما دخلوا علي يوسف آوي إليه أبويه وقال ادخلوا مصر ان شاء الله آمين “



Ayette ifade edilen sözü Hz. Yusuf, âile efradıyla birlikte Mısır'a gelen babasına ülke girişindeki karşılama esnasında söylemiştir. Bununla, güven içinde olmak dahil gelecekteki her şeyin ilâhî iradeye bağlanması gerektiği ifade edilmiş oluyor. Kıssa, Yûsuf sûresi 3-101 ayetleri bütününde detaylıca yer alır.

4) “(Babaları, Mûsa’ya) şöyle dedi: Bana sekiz yıl çalışmana karşılık şu iki kızından birini seninle evlendirmek istiyorum. Eğer süreyi on yıla tamamlarsan bu senin lütfun olur. Sana zahmet vermek istemem. İnşâallah benim sâlihlerden olduğumu göreceksin.”<sup>32</sup>

Hz. Şuayb kızıyla evlenmesini istediği Hz. Mûsa ile konuşurken sözün burasında inşâallah demekle ahde sadık kalmasını ve Hz. Mûsa’ya karşı salih insan olabildiğini ilâhî izne ve iradeye bağlamaktadır. Kıssanın tamamı Kasas sûresi 2-46 âyetlerinde yer almaktadır.

5) “Çocuk babasıyla iş tutacak yaşa gelince, babası ona: yavrucuğum, rüyâmda seni kurban ettiğimi görüyorum; düşün bakalım, ne dersin? dedi. Dedi ki: babacığım, sana emredileni yap, inşâallah benim, sabredenlerden olduğumu göreceksin!”<sup>33</sup>

Kurban edilmenin fevkalâde zorluğunu hisseden, ama bir emr-i ilâhî olduğu için mutlaka yerine getirilmesi gerektiğine inanan İsmail’in, buna göstereceği sabrın da kolay olmayacağını düşündüğü anlaşılıyor. İnşâallah demekle sabırda muvaffak olmasını ve emrin yerine gelmesini Allah’ın iznine havale ettiği görülüyor. Kurtubî: “İnşâallah dediği için Allah onu sabırda muvaffak kılmıştır.” der.<sup>34</sup> Kıssa, Sâffât sûresi 100-107 âyetlerinde geçmektedir.

6) “Allah, resûlüne gerçeğe uygun rüyasında doğuyu bildirmişti. İnşâallah hiçbir şeyden korkmaksızın (umreden sonra) ya saçlarınızı kazıtarak veya kısmen kestirerek, güven duygusu içinde Mescid-i Haram’a muhakkak girecek-

<sup>32</sup> قال إني أريد أن أنكحك إحدى ابنتي ها تين علي ان تأجرني ثمانى حجج فإن أتممت عشرا فمن عندك وما أريد ان أشق عليك el-Kasas, 28/27. “ستجدني إن شاء الله من الصالحين.

<sup>33</sup> فلما بلغ معه السعي قال يا بني إني أرى في المنام أنني أذبحك فانظر ما ذا ترى، قال يا أبت افعل ما تؤمر ستجدني إن شاء الله من الصابرين es-Sâffât, 37/102.

<sup>34</sup>Kurtubî, *el-Câmi’uliAhkâmi’l-Kur’ân*. Thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Turkî. 2006. 13/249-25.

siniz. Allah sizin bilmediğinizi bilmektedir. Bundan başka, hemen gerçekleşecek bir fethi de takdir buyurmuştur.”<sup>35</sup>

Müfessirler, buradaki inşallah ifadesinin bilinen mânada bir istisnâ olmadığını, gerçekleşeceği muhakkak olan bir hadisenin teyîdi anlamına geldiğini değerlendirirler. Allah Teâlâ, Peygamber (s.a.v)’e rüyâsında mü’minlerle birlikte Mescid-i Harâm’a gireceğini bildirmişti. Bu, vahiy anlamına geldiği için sözü edilen hadisenin vukûunda tereddüde mahal olmazdı. Allah Teâlâ bu istisnâyı resûlünün dilinden nakletmekle O’nun ilâhî âdâba uyduğuna işaret etmiş olmaktadır.<sup>36</sup>

Kur’ân-ı Kerîm’deki inşallah kavramı, yer aldığı âyetlerin beşinde aynı anlam çerçevesinde ve ait olduğu bağlamda kullanılırken, sadece feth sûresindeki Mescid-i Haram’a girişle ilgili âyette farklı anlamda, yani gelecekteki vukûu muhakkak bir hâdisenin teyidi mânasında geçmektedir. Ayrıca, bu âyetlerden inşallah kavramının konuşma kültürlerindeki yerinin yeni olmadığı, geçmiş kavimlerin kültürlerinde de yer aldığı ve aynı anlam çerçevesinde kullanıldığı anlaşılıyor. Bunun sebebi, ilâhî iradenin kul tarafından her zaman ve her yerde birinci planda tutulma zarureti olmalıdır.

#### 4. HADÎS-İ ŞERÎFLERDE İNŞÂALLAH KAVRAMI

Peygamberimiz (s.a.v.)’in, sözlerinde inşallah ifadesini kullandığına dair pek çok örnek vardır. Âişe (r.anhâ.), Peygamberimiz (s.a.v.)’in geceleme sırası kendisine geldiğinde, gecenin sonunda daimâ el-Bakî’ mezarlığını ziyaret edip: “Esselâmu aleyküm ey mü’minler yurdu! Size, yarın geleceği vâdolunan şeyler geldi, gördünüz, bir de kıyamet sonrasına ertelenenler var. İnşallah bizler de sizlere katılacağız. Allah’ım, Bakî’u’l-ğarqad’ dakilere mağfiret eyle!” dediğini belirtmiştir.<sup>37</sup>

Abdullah b. Ömer (r.a.) anlatıyor: “Resûlullah (s.a.v.) Tâif halkını kuşatma altına aldı, ama fetih mümkün olmadı. Bunun üzerine; ‘inşallah yarın dö-

<sup>35</sup> لقد صدق الله رسوله الرءيا بالحق لتدخلن المسجد الحرام / إن شاء اللهآمنين محلقتين رؤسكم و مقصرين لا تخافون فعلم ما <sup>36</sup> bk.Taberî, *Câmu’l-Beyân an Tefsîr-i Âyi’l-Kur’ân*.Thk. Dr. Abdullah Abdulmuhsin et-Turkî. 2001, 15/223-224; Zemahşerî, *el-Keşşâf an haqâiki’t-Tenzil ve ‘uyûni’l-ekâvil*. thk. Halil Me’mun Şihâ. 2009. 1029; İbn Kesîr, *Tefsîru’l-kur’âni’l-‘Azîm*. İhts. Hikmet b. Beşîr b. Yâsîn. 1431 h. 5/149.

<sup>37</sup>Ebu’l-Huseyn Müslim b. el-Haccâc, *Şahîh-u Müslim*, thk. EbûKuteybe Nazar b. Muhammed el-Fâryâbî er-Riyâd. Dâru’t- Tayyibe, 1427/2006. “Kitâbü’l-cenâiz” 35 (No: 974).

nüyoruz' buyurdu. Müslümanlar; fethedemeden dönüyoruz, dediler. Resûlullah da; O halde yarın erken hüçûma hazır olun! emrini verdi. Bu emir aynen yerine getirildi, yaralananlar oldu. Peygamber (s.a.v.); inşaallah yarın dönüyoruz, buyurdu. O'nun bu sözü, Müslümanların hoşuna gitmiş gibiydi. O da bu vaziyete tebessümle karşılık verdi."<sup>38</sup>

Ebû Hüreyre'nin anlatımıyla Resûlullah (s.a.v.): "Yarın inşaallah Kinâne oğulları vâdisine iniyoruz. Çünkü, küfür üzerinde andlaşmışlar."<sup>39</sup>buyurdu.

Buna dair örnekleri çoğaltmak mümkünse de bu kadarının yeterli olacağı kanâatindeyiz. Örneklerde görüldüğü gibi, Peygamberimiz (s.a.v.)'in gelecekte yapmak istediği bir iş veya plandan bahsederken mutlaka inşaallah dediği anlaşılmaktadır.

#### 4.1. İstisnâ / إستثناء

İstisnâ'nın, geniş kapsamlı bir kavram olduğu, fıkıh ve kelim boyutunun da bulunduğu biliniyor. Biz istisnâyı burada, "inşaallah/ إن شاء الله" telaffuz ve anlamını içeren yönüyle ele almaktayız. Tefsirlerde, bir kıssanın anlatıldığı âyetler bütününden biri olan *ولا يستثنون* / "İstisnâ etmediler"<sup>40</sup> âyetini inşaallah demediler şeklinde açıklanırken, buradaki istisnânın da İllâ inşaallah/إلا إن شاء الله veya; illâ en yeşâallah/إلا أن يشاء الله takdirinde olduğu söylenmiştir.<sup>41</sup>

Bir Ansiklopedinin *İstisnâ* maddesinde şu bilgiler yer alıyor: "Kelâm literatüründe istisnâ 'inşallah müminim' mânasında kullanılır. (...) Kelâm literatüründe istisnaya dair ileri sürülen görüşleri üç noktada toplamak mümkündür: 1) Mümin gerçekten mümin, kâfir de gerçekten kâfirdir. İmanda şüphe bulunmadığı gibi inkârda da şüphe yoktur. Bu sebeple kişi, 'Ben inşaallah müminim' yerine şüpheyi tamamen ortadan kaldıracak şekilde, 'Ben gerçekten müminim' demelidir. Başta Ebu Hanife olmak üzere Mâtürîdiyye-Hanefiyye ve Mu'tezile âlimleri bu görüştedir. (...) 2) Kişinin, 'Ben gerçek müminim' diyebilmesi için mümin olarak öleceğini kesinlikle bilmesi gerekir. Bunun bilinmesi mümkün olmadığına göre, 'inşallah müminim' deyip istisna yapmak kaçınılmaz hale

<sup>38</sup>Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *Şahîhu'l-Buhârî*, Dimâşk-Beyrut. Dâr ibn Kesîr.1423/2002. "Kitâbü'ttevhid" 31 (No. 7480).

<sup>39</sup>Buhârî, "Kitâbü'ttevhid" 31 (No.7479).

<sup>40</sup>el-Kalem, 68/18.

<sup>41</sup> bk.Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b.Cerîr. *Câmiu'l-Beyân an Tefsîri-Âyi'l-Şur'ân*. Thk. Dr. Abdullah Abdulmuhsin et-Turkî. Kahire 2001, 15/223-224; Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki't-Tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl*. thk. Halil Me'mun Şihâ. 2009. 617; Kurtubî, *el-Câmi'uliAhkâmi'l-Kur'ân*. Thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Turkî. Beyrut. 2006, 13/249-25; Bedâvî, *Envâru't-Tenzîl ve esrâru't-te'vîl*,.Mısır, 1939. 2/391.

gelir.( ... ) 3) Kişinin tasdik ve ikrar açısından imanda istisnayı terk etmesi, fakat işlediği amellerin Allah nezdinde kabul görmesi ve kemâl mertebesinde bir iman açısından 'inşallah müminim' demesi uygundur. Başta Ahmed b. Hanbel olmak üzere selefiyye âlimleri bu görüşü benimsemiştir.( ... ) Âlimler arasındaki bu farklı görüşler onların bakış açılarının farklı oluşundan kaynaklanmış olup her birinin kendi görüşlerine göre isabetli olduğunu söylemek mümkündür. <sup>42</sup>

Şinkîti'nin istisnâ ile ilgili görüşleri şöyle: "Âlimler, İbn Abbas'ın âyetten yaptığı istinbâta uygun düşen görüşüne göre istisnânın müstesnâminh'den çok sonra da olabileceğini söylediler. Bâzıları bir ay, bâzıları bir yıl, bâzıları da ucu sınırsız açık bir istisnâ hakkının bulunduğu görüşündedir. Bunu da, *واذكر ربك إذا نسيت* " *Unuttuğun zaman Rabbini zikret*" âyetine dayandırıyorlar. İncelemeler sonucu ortaya çıkan gerçek şudur: İstisnâ müstesnâminh ile bir arada olursa sıhhat kazanır. Sonradan istisnâ sahih olmaz. Yeminde de bu böyledir. Sonradan yapılan istisnâ sahih olsaydı dünyada yeminler dahil hiçbir anlaşma geçerlilik kazanamazdı. Çünkü, taraflardan birinin sonradan inşallah diyerek istisnâda bulunma ihtimali her zaman söz konusudur. Halife Mansûr, İbn Abbas'ın konuyla ilgili görüşüne muhalefet eden Ebu Hanife'yi huzuruna ister ve Ebu Hanife'ye, bu muhalefetini doğru bulmadığını söyler. Ebu Hanife de Halife Mansur'a: Bu görüş senin aleyhine neticeler verir, çünkü burada sana yeminle biat edenler, huzurdan ayrıldıktan sonra inşâallah diyerek istisnâda bulunmak suretiyle aleyhine dönebilirler, der. Bu gerekçeli cevap Mansûr'un hoşuna gider ve Ebu Hanife'den memnun kalır. <sup>43</sup>

Fikhî boyutuyla da inşâallah anlamındaki istisnâ, fikhî meselelerde farklı neticelere yol açması bakımından âlimler arasında tartışılmıştır. TDV İslam Ansiklopedisindeki *inşallah* maddesinde kavramla ilgili şu bilgiler veriliyor: "Bir şahsın eşini boşamasının, yemin etmesinin veya mü'min olduğunu söylemesinin ardından inşâallah tabirini zikretmesi durumunda farklı hükümler ortaya çıkar. Buna göre eşini boşadığını söylemesi veya yemin etmesinden sonra talâk vâki olmadığı gibi, yeminine uymadığı takdirde onu bozmuş (hânis) sayılmaz. İnşâallah mü'minim ifadesini ise kelâmcıların çoğu imanun kesinliği açısından problemlili görmüşlerdir." <sup>44</sup>

<sup>42</sup> Üzüm, İlyas, "İstisna" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul:TDV Yayınları, 2001), 23 /392-393.

<sup>43</sup>Şinkîti, Muhammedü'l-Emin, b. Muhammed, *Eğvâu'l-Beyân fî İdâhi'l-Ķur'ânibi'l-Ķur'ân*, vakf-umüessesetü's Süleyman b. Abdilazîz er-Râcîhi el-Hayriyye, Dâru âlemi'l-fevâid, b.y. ts. 4/103.

<sup>44</sup> Özbek, "İnşallah", 22/343.

## 4.2. İnşâallah (إن شاء الله) Yerine Biiznillâh (بإذن الله) Denmesi

Biiznillâh (بإذن الله) Allah'ın izniyle mânasında ve muzâf/muzâfun ileyh şeklinde bir terkiptir. Bu mefhûm Kur'ân-ı Kerîm'de bu terkipte on sekiz yerde geçer.<sup>45</sup> Terkîbin muzâfı olan İzn (إذن) kelimesi lügatlarda: kulak vermek, bilmek, ruhsat vermek, yasağı kaldırmak mânalarında açıklanıyor.<sup>46</sup> Kelimenin ذ أ ن/e-zi-ne fiilinin masdar kalıbından Arapçada إذن /izn, Türkçede izin şeklinde telaffuz edilir ve aynı mânada kullanılır.

Bu kelime, toplumumuzun her kesiminde, "izin verir misiniz? izninizle, izin aldım." kalıplarında, tam Türkçeleşmiş bir kelime olarak yazılı ve sözlü iletişimde kullanılır.

Görüldüğü gibi, biiznillâh ile inşâallah terkipleri, birbirine çok yakın iki kavramdır. Dolayısıyla birinin yerine diğerinin kullanılmasında bir beis görülmediği gibi, bazen da çeşitlilik olsun düşüncesiyle özellikle kullanılır. Ayrıca, âyetteki inşâallah lafzı "Allah izin verirse" şeklinde de tefsir edilmiştir.<sup>47</sup> Yani, mâna bakımından da aralarında fark görülmemiştir.

## 4.3. Duâlarda İnşâallah Denilmesi Meselesi

İnşâallahın ayrıca dilek, temennî, dua maksadıyla ve teberriken kullanıldığını da burada hatırlamamız gerekir. Nitekim biri, yapılması düşünülen hayırlı bir iş ve teşebbüsten bahsederken, oradakiler, aslî mânasından ziyade duâ maksadıyla inşâallah diyerek o iş ve teşebbüsün başarıya ulaşması yolundaki temennîlerini dile getirirler.

Ebû Hüreyre (r.a.)'nin rivayetine göre Peygamber (s.a.v.) şöyle buyuruyor: "Sizlerden biri duâ ederken: Allahum, eğer dilersen beni mağfiret et demesin; mağfireti azimle, şartsız ve güçlü bir taleple istesin. Çünkü, Allah'ın karşılayamayacağı bir talep yoktur."<sup>48</sup> Bu ve benzeri hadîslerden anlıyoruz ki, "inşâallah/Allah dilerse" veya muhâtab vezninde "inşî'te/dilersen" şeklinde duâ etmek uygun görülüyor. Günlük münasebetlerde sıkça kullanılan "Allah

<sup>45</sup> Abdalbâkî, Muhammed Fuâd, *el-Mu'cemu'l-müfêhres li el-fâzı'l-Şur'âni'l-Kerîm*, Dâr-u İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts. Beyrut-Lübnan. 25-26.

<sup>46</sup> İbn Manzur, *Lisânu'l-Arab*. 13/9; el-İsfahânî, Râgıb, "ş-y-e", *el-Müfredât Kur'ân Kavramaları Sözlüğü*, trc. Abdalbaki Güneş – Mehmet Yolcu.75; Mustafa, İbrahim vd., *el-Mu'cemu'l-vasît*. 1/11.

<sup>47</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf an haqâiki't-Tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvil*. thk. Halil Me'munŞihâ. 2009. 617; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*.1984. 15/296.

<sup>48</sup> Müslim, "*Kitâbü'z zikri ve'dduâve'ttevbeve'listiğfâr*". 3 (No:2679).

kabul etsin, inşâallah”, “Allah bizi cennetinde buluştursun inşâallah.”, “Başarılar dilerim inşâallah” gibi duâ ve temennî ifadelerinin de aynı anlama geldiği açıktır. Yani, duâlardaki af talebinin karşılanmasını ilâhî iradeye havale etmek yerine, bu talebin yine ilâhî irade tarafından karşılanacağına kesin inanmış olarak Allah’a duâ edilmesi tavsiye ediliyor. Duâlarda bu önemli ayrıntının dikkate alınması gerektiğini anlıyoruz.

## 5. YAZIM VE TELAFFUZ HATALARI

Toplumumuzun büyük bir kısmının, bu kavramın yazımında, telaffuz ve kullanımında yanlışlara düştüğünü ve bunun neredeyse kimse tarafından fark edilmediğini veya önemsenmediğini görüyoruz. Zamanla Türkçe’de yazım ve buna bağlı telaffuz şekilleri: İnşallah, inşallah, inşâallah olarak yerleşmiş ve hemen herkes yazıda ve telaffuzda bu alışılmış kalıpları kullanır olmuştur. Yani, zincirleme bir yanılma ve farkına varılmayan bir yanılma seyri izleniyor.

Hemen belirtelim ki, bu kavramın doğru yazılışı, telaffuzu ve kullanımı âyetteki haliyle “inşâallah” şeklinde olanıdır. Hatta yazarken, Allah lafza-i celâlindeki (a) harfini saygı gereği büyük (A) olarak yazmanın, yani “*İnşâAllah*” şeklinde ortaya koymanın daha isabetli olacağı görüşündeyiz. Ne var ki, Türkçe’de böyle bir yazım şekli olmadığı bilinmektedir.

Aslî harfleriyle yazarken, izafet terkibi halinde (اللهم انشاء) inşâallah şeklinde yazanlar, ama “inşallah” diye telaffuz edenler, cümlenin hem lafız, hem de mâna dokusunu bozmuş oluyorlar. Bu yazılışa göre mâna; Allah’ın inşâ etmesi, var etmesi, yeni baştan kurması gibi alâkasız bir yöne, belirsizliğe kayıyor. Çünkü, bu duruma göre kelime, enşee/ أنشأ fiilinden inşâ/إنشاء vezninde masdar haline getirilmiş olmakta ve ilgisiz bir mânaya savrularak her yönüyle değişikliğe uğramış bulunmaktadır.

Türkçede, inşâallah yerine; “Nasip olursa, kismetse, mukadderse, takdirde varsa” gibi tabirler de kullanılır. Bu tabirlerin; Allah nasip ederse- Allah kismet ederse-Allah takdir etmişse “ şeklinde kullanılması halinde inşâallahın yerini tutacağı düşünülebilirse de doğru olan; “inşâallah”ı tercih etmektir. Diğer taraftan; “Umarım, şansım varsa, şans yâver giderse, tâlih yüzüme gülerse, ömrüm varsa” gibi tabirlerin bu bağlamda yeri ve tutarlılığının olmadığı görüşündeyiz. Çünkü bu tabirler, ilâhî irade destek talebi taşımamakta ve kaynağı belli olmayan temenniden öte bir anlam ifade etmemektedir.

## 6. SONUÇ

Çalışmamızda yer alan âyetlerden ve o âyetlere dair müfessirlerin yorum ve izahlarından *inşâallah* ifadesinin Kur'ân esaslı bir kavram olduğu, inşâallah demeden geleceğe dönük vaad ve iş planından söz etmemek gerektiği anlaşılıyor. Yine çalışmamızda yer verdiğimiz hadis örneklerinden, peygamber (s.a.v)'in buna önem verdiği ve titizlikle uyguladığı görülüyor. Çünkü, *inşâallah* ifadesi daha işin başında en yalın ve en belirgin şekilde ilâhî kudret ve iradeyi ön plana çıkarıyor; o kudret ve irade desteğini almayan plan ve teşebbüslerin başarıya ulaşamayacağı gerçeğini yansıtıyor. Müslümanların başından beri bu kavrama tutkunluğunun ve sık kullanmalarının sebebi esasen bu olmalıdır. Bir taraftan da, *inşâallah* gibi geleceğe dönük plan ve kararlarımızın önünü açacak ve ilâhî irade ile bütünleştirecek ifadelerin yazım ve kullanım yanlışlardan arındırılma zarûretinin olduğu anlaşılmaktadır.

Diğer taraftan, bu ve benzeri kavramların bizim İslamî özelliklerimiz arasında yer aldığı herkesçe bilinir. İnşâallah diyen bir kişi, muhatabına mü'min olduğu mesajını verir; mü'min ise her ortamda bir ön kabul şansına sahiptir. Bugünkü İslam toplumlarında *inşâallah*'ın her seviye ve düşünceden insanın dilinde yer ettiğini, günlük konuşma ve yazışmalarda sıkça kullanıldığını görüyor ve biliyoruz. Bir vecibe niteliğindeki bu uygulamanın doğru telaffuz ve doğru içerik bilgisiyle sürdürülmesi zarureti ortaya çıkıyor.

Bunlara ilâveten, *inşâallah* ifadesinin günümüzde tam tersi algı ve anlayışa savrulmuş olması gerçeği vardır. Günlük ilişkilerde görüldüğü üzere, eğer muhatabınız, kendisinden beklediğiniz bir konudaki yardım talebinize inşâallah diyerek karşılık veriyorsa, sırf inşâallah dediği için verilen sözün yerine gelmeyeceği hükmüne kapılırsınız. Halbuki, asıl inşâallah denmeden verilen sözün akıbetinden endişe duyulması gerekir. Bunun sebebi, taraflarca inşâallah'ın ne mânaya geldiğinin bilinmemesi ve çoğu zaman da kötü niyetlere alet edilmesi olmalıdır. Ayrıca, böyle durumlarda muhatapların bu konuda birbirlerini nazikçe bilgilendirmelerinin isabetli olacağı inancındayız.

## 7. KAYNAKÇA

Abdulbâkî, Muhammed Fuâd. el-Mu'cemu'l-müfehres li elfâz'l-Kur'âni'l-Kerîm. Dâr-u İhyâi't-Türâsi'l-Arabî. Beyrut-Lübnan. 1364/1945.

Beydâvî, Nâsiruddîn Ebu'l-Hayr Abdullah b. Ömer. Envâru't-Tenzîl ve esrâru't-te'vîl. 2 Cilt. Mısır: Şeriket-ü mektebet-i ve matbaat-i Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve evlâdühû bi Mısır, 1358/1939.

- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. Şâhîhu'l-Buḥârî. Dimaşk-Beyrut: Dâr-u İbn Kesîr. 1. Basım, 1423/2002.
- Eren, Hasan vd. Türkçe Sözlük. K-Z.2 Cilt. Ankara: Türk Dil Kurumu, Yeni Baskı, 1988.
- Ferâhîdî, el-Halil Ahmed, Kitâbü'l'Ayn, thk. Abdulhamîd Hendâvî. 4 cilt. Dâru'l kütübî'l ilmiyye, Beyrut-Lübnan, 1. Baskı,1424/2003.
- Fîrûzâbâdî, Mecdüddin Muhammed b. Yakub. el-Ḳâmûsu'l-Muḥîṭ. thk. Muhammed Naim el-Arkasûsî. Müessesetü'r-risâle, Beyrut-Lübnan,1426/2005.
- İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir. et-Tahrîr ve't-Tenvîr. 30 Cilt. Tunus: ed-Dâru't-Tûnisîyye li'n-neşr, 1404/1984.
- İbn Kesîr, İsmail b. Omer. Tefsîru'l-Ḳur'âni'l-'Azîm. İhts. Hikmet b. Beşîr b. Yâsîn. 7 Cilt. Dâr ibni'l-Cevzî, 1431/2010.
- İbn Manzur, Cemaleddin Muhammed b. Mükrrem. Lisânu'l-'Arab. Dâr-u Sâdır, Beyrut. ts.
- İsfahânî, Râgıb. el-Müfredât Kur'ân Kavramaları Sözlüğü. trc. Abdalbâki Güneş-Mehmet Yolcu, İstanbul: Çıra Yayınları,3. Baskı, 2012.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Zekerîyyâ. el-Câmi'u li Ahkâmî'l-Ḳur'ân. Thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. 24 Cilt. Beyrut-Lübnan: Muesse-tü'r-risâle,1427/2006.
- Kutub, Seyyid. Fîzilâli'l-Ḳur'ân. 28 Cilt. Beyrut-Lübnan: Dâru'l-Arabiyye, 4. Basım,1387/1968.
- Muallim Nâci, Lüğat-ı Nâci.nşr. Kirkor.y.y., b.y. İstanbul: Çağrı Yayınları, Tıpkıbs. 1978.
- Mukâtil b. Süleyman, Tefsîr-ü Mukâtil b. Süleyman, thk. Dr. Abdullah Mahmud Şahâta. 5 cilt. Beyrut-Lübnan: Dâru't-türâsi'l-Arabî, 1423/2002.
- Mustafa, İbrahim vd. el-Mu'cemu'l-vasîṭ. nşr. Abdüsselâm Hârun, 2 Cilt.Tahran:el-Mektebetü'l-ilmîyye, ts.
- Müslim, Ebu'l-Huseyn Müslim b. el-Haccâc. Şâhîḥ-i Müslim. thk. Ebû Kuteybe Nazar b. Muhammed el-Fâryâbî, er-Riyâd:Dâru't Tayyibe,1427/2006.
- Özbek, Durmuş."İnşallah" Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. 22/342-343 İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Sâmî, Şemseddin, Kâmûs-ı Türkî. nşr. Ahmet Cevdet. Dersaadet: 1317/1901,İstanbul:Çağrı yayınları,Tıpkıbs. 1978.
- Serinsu, Ahmet Nedim vd. Dinî Terimler Sözlüğü. nşr. Ahmet Nedim Serinsu. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 2009.
- Şa'râvî, Muhammed Mütevellî. Şa'râvî.nşr. Ahbâru'l-Yevm kıtâu'l-hâs. 24 Clt. Mısır: dâr-u ahbâr'l-yevm, 1411/1991.
- Şinkîti, Muhammedü'l-Emîn, b. Muhammed. Eḍvâu'l-Beyân fî idâhi'l-Ḳur'âni bî'l-Ḳur'ân.9 Cilt.y.y.: Dâr-u âlemi'l-fevâid, 2. Basım, 1400/1979.



- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b.Cerîr. *Câmi'u'l-Beyân 'an Tefsîr-i Âyi'l-Kur'ân*. Thk. Dr. Abdullah Abdulmuhsin et-Türkî. 25 Cilt. Kahire: Dâr-u Hicr, 1. Basım, 1422/2001.
- Üzüm, İlyas. "İstisna" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 23/392-393, İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Zebîdî, Muhammed Murtaza el-Hüseynî. *Tâcu'l-'Arûs*.thk. Ali Hilâlî, 2. Baskı, Kuveyt 2004
- Zeccâc, Ebû İshak İbrahim b. es-Seriy. *Ma'ânî'l-Kur'ân ve i'râbuhû*. thk. Abdulcelîl Abduh Şelebî, Âlemü'l-kütüb, Beyrut 1409/1988.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Cârullâh Mahmud b. Ömer. *el-Keşşâf 'an haķâiki't-Tenzîl ve 'uyûni'l-eķâvîl*. thk. Halil Me'mun Şihâ. 2 Cilt. Beyrut-Lübnan: Dâru'l-Ma'rife, 1430/2009.





## Şeyh Ahmed Ahsâî'ye Göre Hurkalyâ

-Hurqalya Acoording to Ahmad Ahsai-

Buşra Arslan MEÇİN\*

**Atıf/Citation:** Arslan Meçin, Buşra. "Şeyh Ahmed Ahsâî'ye Göre Hurkalyâ/Hurqalya Acoording to Ahmad Ahsai". *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi/ Journal of Mesned Divinity Researches*, (Güz 2020-2): 731-751.

### Öz:

Çalışmanın konusu on sekizinci yüzyılın sonlarında yaşayan ve Şeyhiyye ekolünün kurucusu Şeyh Ahmed Ahsâî'nin Hurkalyâ âlemine ait düşünceleridir. Çalışma Şeyh Ahmed Ahsâî'nin, eserlerinde bir ara âlem olarak söz ettiği Hurkalyâ düşüncesinden hareketle ele alınmıştır. Çalışmada Ahsâî'nin eserleri ile Ahsâî'ye dair yazılan çalışmalar esas alınmıştır. Mülk ve melekût âlemi arasında bir berzah olan ve cismani âlemin özelliklerine sahip ancak maddî form ve kalıplardan arınık, latif ve şeffaf olan misâl âleminin şehirlerinden biri olarak kabul edilen Hurkalyâ âlemi, Ahsâî'ye göre nefse dair olayların gerçekleştiği âlemdir. Bu âlemi idrak etmekle birçok irfânî tecrübeler ve ruhânî olaylar açıklanabilir ve yorumlanabilir. Hurkalyâ, İbnü'l-Arabî'nin munfasıl misâl âlemi ya da ayruk hayal âlemi olarak bahsettiği âlemdir. Bu âleme yükselmek için ruhun, bedenın dört unsurundan sıyrılarak, asıl bedeni olan Hurkalyâî bedene bürünmesi gerekir. Bu çalışmanın amacı, hayal ve nefse dair olayların yaşandığı, yeri ve yönü asla tayin edilemeyen, vahiy, ilham keşf, müşâhede ve kıyamet ülkesi olarak tarif edilen Hurkalyâ âlemini idrak etmeyi sağlamak, böylece bu nefsin bu konaklarını daha anlaşılır kılmaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Tasavvuf, Şeyhiyye, Şeyh Ahmed Ahsâî, Misâl Âlemi, Hurkalyâ.

### Abstract:

The subject of the study is the thoughts of Sheikh Ahmad Ahsai, who lived in the late eighteenth century and the founder of the "Shayhiyyah" school, about the world of Hurqalya. The study has been handled with reference to the idea of Hurqalya that Sheikh Ahmad Ahsai mentions as an intermediate realm in his works. In the study, the works of Ahsai and the works written about Ahsai were taken as basis. According to Ahsai, Hurqalya is a barzakh between the realm of mulk and the malakoot world, and although it has the properties of the corporeal world, it is a abstract and transparent realm that is free from material forms and patterns. Likewise, Hurqalya is the realm, which is accepted as one of the cities of 'alam al mithal, where the events of the human soul take place. Many intellectual experiences and spiritual events can be explained and interpreted by understanding this world. Hurqalya is the realm that Ibn al-Arabi speaks of as the discrete imaginal realm. In order to ascend to this world, the soul must get rid of the four elements of the body and enter the Hurqalyai body, which is its main body. The aim of this study is to enable us to compre-

\* Dr., busrarslanm@hotmail.com, Orcid: 0000-0001-6117-6024.

hend the realm of Hurqalya, which is described as the land of revelation, inspiration, kashf, shuhud and doomsday, where the events of imagination and the soul are experienced, whose place and direction are never determined, and thus to make these mansions of the soul more understandable.

**Key words:** Sufism, Shayhiyyah, Sheikh Ahmad Ahsai, 'Alam al mithal, Hurqalya.

## 1. GİRİŞ

İslam irfanı ve felsefesinin önemli konuları arasında yer alan misâl âlemini ârifler, ruhânî âlem ile maddî âlem arasında var olan ara bir âlem ve berzah olarak nitelendirmişlerdir. Madde âlemi ile rûhânî âlem arasında bir ara âlem olan misâl âlemi, cismanî ve maddî özelliklerden arınık olduğundan soyut âlemle, en, boy ve derinlik gibi cismanî özelliklere sahip olması nedeniyle de somut âlemle irtibatlıdır. İbnü'l-Arabî'nin munfasıl hayal âlemi<sup>1</sup> olarak da isimlendirdiği bu ara âlem ya da berzahta ruhlar hayalî şekilde ortaya çıkar, idrakler tezahür eder ve mücerred olan varlıklar sûret bulur. Mutlak mücerred olan varlıklar, tenezzül yoluyla maddeden arınık sûretlere bürünerek bu âlemde belirirken maddî formlar içerisindeki varlıklarsa maddî ağlar ve bağlardan soyutlanarak bu âlemde tezâhür ederler. Maddî âlemdeki insânî eylemler ve gerçekleştirilen erdemler hatta düşünce ve hayaller yine misâl âleminde maddeden arınık sûretler şeklinde tecelli ederler.<sup>2</sup>

Meşşâî filozoflar misâl âlemini inkâr ederken İşrâkî filozoflar bu âlemin varlığına kanaat getirerek onu ispatlama yoluna gitmişlerdir. Şeyhiyye ekolünün kurucusu olan Şeyh Ahmed Ahsâî (ö. 1241/1826) de misâl âlemini Hurkalyâ âlemi olarak isimlendirmiş ve bu âlemi dünyamızla ahiret arasında bulunan berzah âlemi ve aynı zamanda zatlarıyla kâim sûretler dünyası olan misâl âlemi olarak izah etmiştir.<sup>3</sup> Ona göre Hurkalyâ, diğer bir âleme işaret eden bir kelime olduğundan dolayı misâlî sûretlerin berzah âlemidir. Aynı şekilde misâl âlemini bazen mülk ve melekût âlemi arasında, bazen de melekût ve ceberût

<sup>1</sup> Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *el-Futuhâtü'l-Mekkiye*, ed. Osman Yahya, 2. Bs (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, 1994), 2: 229.

<sup>2</sup> Sühreverdi, "Hikmetü'l-İşrâk", *Mecmua-yi Musannefât*, 2. Bs (Tahran: İntişârât-i Muessese-i Mutaalat ve Tahkikat-i Ferhengi, 1373), 2: 232; Şemseddin Muhammed Şehrezûrî, *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*, ed. Hüseyin Ziyai Tarabbeti, 1. Bs (Tahran: İntişârât-i Muessese-i Mutaalat ve Tahkikat-i Ferhengi, 1373), 493-495; Misâl Âlemi ile ilgili daha fazla bilgi için Bkz. Buşra Arslan Meçin, *Tasavvuf Düşünce Sisteminde Misâl Âlemi* (Yayınlanmamış Doktora Tezi, Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2020).

<sup>3</sup> Şeyh Ahmed b. Zeyneddin Ahsâî, "Şerhu'l-Arşîyye", *Mecmua-yi Resâil*, 2: 9, erişim: 05 Temmuz 2019, <http://www.alabrar.info/>; Yasir Salarî - Mehdi Efçengî, "Ruykerdî İntikâdî be Şeyhiyye der Tatbik-i Hurkalyâ ber Âlem-i Misâl", *Fasılname-i İlmî-Pejuheşi-yi Âyine-yi Marifet*, 31 (1999): 944-945; Mustafa Öz, "Şeyhiyye", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul, 2010), 39: 84.

âlemi arasında bir ara âlem ve berzah olarak tanımlamıştır. Buna göre Ahsâî, Hurkalyâ âlemini hem dünya ve ahiret arasında yer alan kıyamet ülkesi olarak hem de maddî âlem ile ruhânî âlem arasında bulunan misâlî suretlerin yer aldığı ara âlem olarak izah etmiştir. Bu ara âlem felsefede ve tasavvuf düşüncesinde *misâl âlemi* olarak isimlendirilmiştir.<sup>4</sup>

Buradan da anlaşıldığı üzere Şeyhiyye ekolünde misâlî bir âlem olan Hurkalyâ, mebd'e'den meâda ve hatta kozmolojiye kadar birçok önemli mesele- nin kaynağı olarak görülmektedir. Bu açıdan bu kavramın anlaşılır kılınarak misâl âlemine tatbik edilmesi oldukça önemlidir.

Bu makalede Şeyh Ahmed Ahsâî'nin düşünceleri, misâl âlemi ve bu âle- min şehirlerinden biri olarak kabul edilen Hurkalyâ çerçevesinde tartışılacaktır.

Ahsâî'nin Hurkalyâ (misâl) âlemi ile ilgili düşüncelerine geçmeden önce konuya bir temel oluşturması açısından Şeyh Ahmed Ahsâî ve kurduğu Şey- hiyye Okulu üzerinde kısaca duracak, daha sonra Ahsâî'nin Hurkalyâ âlemi ile ilgili düşüncelerine geçeceğiz.

## 2. ŞEYH AHMED AHSÂÎ VE ŞEYHIYYE EKOLÜ

Tam adı Ahmed b. Zeyniddîn b. İbrâhîm el-Ahsâî el-Bahrânî olan Şeyh Ahmed Ahsâî 1166/1753 yılında Bahreyn'in Ahsâ şehrinde doğmuştur. Küçük yaşlarda Kur'an-ı Kerîm öğrenerek dini ilimlerle meşgul olan Ahsâî birçok din âliminden ders aldı. Yirmili yaşlarda Necef ve Kerbela'yı ziyaret ederek orada Şiî müçtehitlerden biri olan Ahmed b. Hasan el-Bahrânî'den icazet aldı. Şia'da gördüğü tahrif ve bozulmalardan rahatsız olan Ahsâî bu durumu düzeltmeyi kendisine bir görev bildi ve bu nedenle İran, Irak, Bahreyn gibi şiiilerin yoğun yaşadığı yerlere seyahatler gerçekleştirdi. Ehl-i Beyt ve imamlara duyduğu büyük sevgi ve saygı neticesinde, birçok kişiyi etrafında toplamayı başardı. Ancak miraç, kıyamet, mehdeviyet gibi düşüncelerinden dolayı Şiî kelamcılarının ciddi eleştirilerine maruz kaldı. Miraç ve haşrin cismanîliğini reddetme konu- sunda İsnâaşeriye'ye muhalefet ettiğinden dolayı küfürle itham edilen ve bu nedenle ulemanın eleştirilerinden tedirgin olan Ahsâî hac seferine çıktı ve bu

<sup>4</sup> İbnü'l-Arabî, *el-Futuhâtü'l-Mekkiye*, 2: 229; Abdurrezzak Kâşânî, *Tefsir-i İbn Arabî (Tevilat-ı Abdurre- zâk)*, ed. Semir Mustafa Rebab, 1. Bs (Beirut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, 1422), 1: 343; Abdur- rezzak Kâşânî, *Mecmuâ-yi Resâil ve Musannefât-i Kâşânî*, ed. Mecid Hadizade, 2. Bs (Tahran: Mi- ras-i Mektub, t.y.), 572; Sühreverdî, "Hikmetü'l-İşrâk", 2: 2: 254; Kutbeddin Şirazî, *Şerhu Hikme- ti'l-İşrâk*, ed. Abdullah Nuranî - Mehdi Muhakkik, 1. Bs (Tahran: Encümen-i Asar ve Mefahir-i Ferhengi, 1383), 383, 493.

sefer esnasında Medine yakınlarında vefat etti. Dinî ilimlerin yanı sıra tıp ve matematik ilmiyle de uğraşan Ahsâî, Molla Sadrâ'nın görüşlerini esas almış ve İbnü'l-Arabî'yi bazı konularda tenkit etmiştir.<sup>5</sup> Ancak o, İbnü'l-Arabî'nin nazarı görüşleri ile Sühreverdî'nin İşrakî görüşlerinden oldukça istifade etmiştir.<sup>6</sup>

Ahsâî'nin düşünceleri etrafında şekillenen ve kendisinden sonra özellikle takipçisi Kâzım Reştî (ö. 1259/1843) tarafından Keşfiyye olarak da adlandırılan ve İsnâaşerî temele dayanan Şeyhiyye ekolü, Şia'nın dini doktrin ve usul konularında farklı düşünceler ileri sürerek İmamiyye Şiası'ndan farklılık göstermektedir. Şeyhiyye Ekolü'ne göre on iki imam, ilahî iradenin zuhur mahalli olduklarından yaradılışın nihaî gayesidirler. Var olan her şey onlar sayesinde vardır ve onlar Allah'ın, varlığı yaratma sebebidirler. Allah'ın iradesiyle ortaya çıkan ilk şey ise Nûr-i Muhammedî'dir. Nûr-i Muhammedî'den de imamların nuru ortaya çıkmıştır. Onlar marifetullaha ulaşmanın yegâne yolu oldukları gibi aynı zamanda ilahî lütuf ve desteğin insanlara ulaşmasında da aracıdırlar. Şeyhiyye'nin bu düşüncesi İsnâaşeriyye Şiası tarafından Allah'ın fiillerinin başkalarına izafe edilmesi şeklinde yorumlanarak şiddetle tenkit edilmiştir.<sup>7</sup> Şeyhiyye ekolü, İsnâaşeriyye'nin beş inanç esası olarak benimsediği tevhit, nübüvvet, imamet, adl ve meâd ilkelerini üçe indirgeyerek tevhit, nübüvvet ve imamet şeklinde değiştirmiştir. Ahsâî'den sonra takipçileri bu ilkelere bir tane daha ekleyerek dörde çıkarmıştır.<sup>8</sup> Er-rüknu'r-rabî' olarak isimlendirilen bu ilke, Hurkalyâ'da bulunan imam ile madde âleminde bulunan insanlar arasında aracı olan *Kâmil Şîi* inancıdır. Bu düşünceye göre imamlar, bilgi ve hakikatin merkezi ve marifetullaha açılan bâblardır. Kâmil Şîi, keşf ve müşâhede ile imamların lütfuna mazhar olmuştur. Bu dördüncü ilke, Ahsâî'nin talebelerine göre şeyhlerinin şahsında tecelli etmiştir.<sup>9</sup> Burada Kâmil Şîi düşüncesinin tasavvuf düşüncesindeki *İnsân-ı Kâmil* düşüncesiyle benzerliği akla gelebilir. Ancak bu iki kavram birbirinden farklıdır. Çünkü ehl-i sünnet tasavvuf düşünce-

<sup>5</sup> Mehmet Demirci, "Ahsâî", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul, 1989), 2: 177; Mustafa Ünsal, *Ali Muhammed Şîrâzî ve Bâbilik Hareketi* (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2003), 16-17; Metin Bozkuş, "Bahâilîğin Arka Planı ve Söylemi Üzerine Bir Değerlendirme (Sivas Örneği)", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/2 (2002): 142.

<sup>6</sup> Öz, "Şeyhiyye", 39: 84.

<sup>7</sup> Öz, "Şeyhiyye", 39: 84.

<sup>8</sup> Abdülali İbrahimî, "Tavziât-i Derbâre-i Istilahât-i Rükni Râbi' Ez Nazar-i Silsile-i Şeyhiyye", 8, erişim: 09 Eylül 2020, <https://www.alabrar.info/library/ROKNRABE-IA/f0000>.

<sup>9</sup> Öz, "Şeyhiyye", 39: 84-85; Bozkuş, "Bahâilîğin Arka Planı ve Söylemi Üzerine Bir Değerlendirme (Sivas Örneği)", 143; İbrahimî, "Tavziât-i Derbâre-i Istilahât-i Rükni Râbi' Ez Nazar-i Silsile-i Şeyhiyye", 14-17.

sindeki İnsân-ı Kâmil, Allah ve insan arasında bir köprü ve berzah iken,<sup>10</sup> Şeyhiyye'deki Kâmil Şîi düşüncesi, İnsân-ı Kâmil olan imam ve halk arasındaki köprü ve berzaktır. Dolayısıyla Kâmil Şîi, İnsân-ı Kâmil'in bir alt basamağı ya da mertebesidir.

Keşf, sezgi ve ilhama büyük bir önem atfeden Şeyhiyye ekolünde bilgi kaynağı istidlali bilgi şeklinde değildir. Ahsâî ve takipçileri, bilginin gerçek kaynağının keşf, sezgi ve rüyaya dayandığını söyleyerek İsnâaşeriyye'nin bilgi teorisinden farklı bir görüş ortaya koymuşlardır. Şeyhiyye ekolünün keşfe dayalı bilgiyi benimsemesi nedeniyle bu ekol daha sonra Keşfiyye olarak anılmış ve Ahsâî'den sonra öğrencisi Kazım Reştî zamanında daha çok bu isimle anılmıştır.<sup>11</sup>

Hurkalyâ ya da misâl âleminde bulunan imamın mânevi nurunu yansıtan ve müşâhede yoluyla onunla irtibat sağlanarak kendisine açılan kapı (bâb) anlamına gelen *Kâmil Şîi* düşüncesi, daha sonra Bâbilik ve Bahâîliğin kurulmasına öncülük etmiştir.

### 3. SEKİZİNCİ İKLİM (MİSÂL ÂLEMİ) VE ŞEHİRLERİ

İslam felsefe ve irfan alanının en önemli meselelerinden biri misal ya da hayal âlemi konusudur. Çünkü hayal âlemi ya da misal âlemi lâhut (soyut) âlem ile nâsut (somut) âlem arasında geçiş âlemi olmasının yanı sıra keşf ve suhudun ana vatanıdır.

Misal âlemine kadîm dönem filozof ve sûfileri işaret etmiş, maddî dünyanın ve duyuşal âlemin dışında boyut ve miktarlara sahip bir diğer dünyanın da var olduğunu dile getirmişlerdir. Daha önce de belirttiğimiz gibi bu âlem, ruhânî âlem ile maddî âlem arasında kalan üçüncü bir âlemdir. Bu âlem birbirine zıt iki türe sahip olan maddî âlem ile ruhânî âlem arasında bir köprü ve berzah olduğu için her iki âleme ait özellikler taşır. O, ne maddî ne de ruhânî aksine, maddeden arınık olduğu halde üç boyutlu niteliklere sahip olan cismanî sûretler âlemdir. Misâl âleminin cismanî oluşu, onu maddî kılmaz çünkü heyula ve unsurlardan müteşekkil bir maddî varoluştan uzak bir âlemdir. Aynı şe-

<sup>10</sup> Bkz. Ebu'l-Hasan Ali Hucvirî, *Keşfü'l-mahcûb*, 4. Bs (Tahran: Neşr-i Tahurî, 1375), 463; İbnü'l-Arabî, *el-Futuhâtü'l-Mekkiye*, 1: 336; 2: 388, 400-404; 3: 444-445; Abdulvahhab Şa'ranî, *et-Tabakâtü'l-kübra*, ed. Ahmed Abdurrahim es-Sayih, 1. Bs (Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, 1426), 200; Suad el-Hakîm, *İbnü'l Arabî Sözlüğü*, trc. Ekrem Demirli, 1. Bs (İstanbul: Kabcacı yay., 2005), 430-434; Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı: Arap-İslam Kültüründeki Bilgi Sistemlerinin Eleştirel Bir Analizi*, trc. Burhan Köroğlu v.dğr. (İstanbul: Kitabevi, 2001), 441-436.

<sup>11</sup> Seyyid Kazım Reştî, *Tercüme-i Delilü'l-mutahayyirîn*, 15-16, erişim: 15 Eylül 2020.

kilde cismanî niteliklerden ve sûretlerden arınık olan ruhânî âlem de değildir. Bu açıdan bu âlem maddî olan üç boyutlu cisimlere ait nitelikler taşıması bakımından cismânîyken, nesnelere dünyasına ait olan maddeden tamamen arınık olduğu için ise ruhânîdir.<sup>12</sup> Bu âlemi idrak etme ve algılama yetisi hayal gücü olduğundan dolayı İbnü'l-Arabî ve takipçileri bu âlemi hayal âlemi olarak da izah etmişlerdir.<sup>13</sup> Çünkü hayal gücü akledilir vakalara duyusal bir form giydirirken maddî ve duyusal vakaları ise maddeden soyutlayarak arındırır. Aynı şekilde hayal gücü beden yok olmasından sonra da baki kalır ve sürekli bir şekilde insanın düşünen nefsine eşlik eder. Böylece nefis hayal gücü sayesinde mistik yolculuklara çıkar, mükâşefelerde bulunur, ruhânî deneyimler yaşar ve misâlî sûretlere tanıklık eder.

Bu nedenle mutasavvıflara ve Ahsâî'ye göre bu âlem, sadece riyazetle elde edilen kabiliyet sonucu bedenlerin yükselebildiği yerdir ve maddî bedenlerin oraya yükselmesi mümkün değildir. Enbiya ve evliyaların keramet ve mucizelerinin birçoğu, bu âlemin tezâhürlerine ulaşım sağladıklarından dolayı gerçekleşir. Bir dereceden daha üst bir dereceye çıkan sâlik daha üst katman veya derecede daha latif (şeffaf) bir varlık kazanır. Daha büyüleyici bir güzellik, daha yoğun bir ruhânîlik ve manevîlik ve daha büyük bir pay ve şansa sahip olur. Bu katman veya derecelerin en yükseği akledilir soyut nurlarla komşudur. Öyleyse ancak misâl âleminin varlığına olanak tanıyarak ruhani olaylar, irfânî tecrübeler, keramet ve mucizeler, aynı şekilde ahiret, cennet, cehennem ve ölüm sonrası olaylarla ilgili açıklama yapılabilir.

İşrâk hekimi Sühreverdî ve şârihleri ile Şeyh Ahmed Ahsâî, misâl âlemini *Câbelkâ*, *Cabelsâ* ve *Hurkalyâ* gibi şaşkırtıcı şehirlerinin yer aldığı *sekizinci iklim* (bölge) olarak isimlendirir.<sup>14</sup> Doğudan batıya doğru paralel olarak yedi parçaya ayrılan dünyanın her bir parçası, *iklim* (bölge) olarak adlandırılmaktadır. Duyusal dünya, geleneksel coğrafyaya ait olan yedi bölgeden meydana gelmiştir. Ancak renk, şekil ve boyutlara sahip, bir âlem şeklinde ortaya çıkan bir bölge

<sup>12</sup> Sühreverdî, "Hikmetü'l-İşrâk", 2: 138; Şehrezûrî, *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*, 544-545,574,594; Şirazî, *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*, 493-495, 514.

<sup>13</sup> Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Fusûsü'l Hikem*, 1. Bs (Kahire: Dâru'l İhyai'l Kutubi'l Arabî, 1946), 2: 75; Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Marifet ve Hikmet*, trc. Mahmut Kanık, 4. Bs (İstanbul: İz Yayıncılık, 2003), 55; Kâşânî, *Tefsir-i İbn Arabî*, 1: 343; Seyyid Celaleddin Aştıyanî, *Şerh-i Mukaddime-i Kayserî ber Fusûsü'l-Hikem*, 3. Bs (Tahran: İntişârât-i Emir Kebir, 1370), 218.

<sup>14</sup> Sühreverdî, "Hikmetü'l-İşrâk", 2: 254; Şehrezûrî, *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*, 554; Şirazî, *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*, 493-495; Şemsuddin Muhammed Lâhicî, *Mefâtihu'l İcaz fî Şehri Gulşen-i Râz*, ed. Muhammed Rıza Borzger Haliki - İffet Kerbazçı (Tahran: İntişârât-i Revvar, 1385), 52-53; Şeyh Ahmed b. Zeyneddin Ahsâî, *Cevâmi'u'l-kelim* (Basra: Tab'un fî Matbaati'l-ğadır, 1431), 2: 10,56; Ahsâî, "Şerhu'l-Arşıyye", 5: 212-513.



daha vardır. Her ne kadar misâl âlemine ait olan renk, şekil, boyut gibi özellikler, duyu yardımıyla yani doğal cismanî özellikleri algıladığımız yolla idrak edilemese de bu özellikler hayâlî idrake ve rûhânî yani nefsanî olan bâtnî duylara aittir. Duyusal dünyada var olan ve duyu organlarıyla idrak edilmeyenin karşılığına denk gelen bu objektif ve gerçek âlem sekizinci iklim (iklim-i heştom) olarak isimlendirilir.<sup>15</sup>

Buna göre bu sekizinci iklim misâl âlemidir ve bu âlemde mevcut birçok harikalar arasından, sayısız varlıkların ve yaratıkların yurdu sınırsız üç şehir olan Câbelkâ, Câbelsâ ve Hurkalyâ isimli üç şehir vardır. Misâl âleminin bu üç şehri, tıpkı yeryüzü ve gökyüzü arasındaki ilişkide olduğu gibi Câbelkâ ve Câbelsâ misâlî zemini oluştururken Hurkalyâ ise misâlî göğü oluşturur.<sup>16</sup> Nitekim İsrakî düşünceci şarihlerinden olan Şehrezûrî (687/1288) ve Giyâsuddîn Deşteğî Şirazî (ö. 903/1498); *Câbelkâ* ve *Câbelsâ*'nın "misâlî unsurlar âlemi"nden iki şehir olduğunu *Hurkalyâ*'nın ise "misâlî felekler âlemi"nden bir şehir olduğunu söyleyerek misâl âlemini feleklerin ötesinde konumlandırır.<sup>17</sup> Aynı şekilde İbnü'l-Arabî'nin şarihlerinden Dâvûd-i Kayserî ve Şemsuddin Muhammed Lâhicî (ö. 912/1506) de bu üç şehri misâl âleminin şehirleri olarak zikreder.<sup>18</sup>

Ahmed el-Ahsâî de misâl âleminin şehirlerinden biri olan Hurkalyâ'nın misâlî feleklerde bulunduğunu ileri sürer. Hurkalyâ misâl âleminin gökleri için kullanılırken Câbelkâ ve Câbelsâ ise bu âlemin zemini için kullanılır. Câbelkâ varlığın aslı ve mebdî olan doğuda, Câbelsâ ise dönüş ve yöneliş merkezi olan batıda yer alır.<sup>19</sup> Ancak o, Hurkalyâ'yı misâl âleminin tamamı için de kullanmıştır. Ona göre dünya, feleklerin de içinde bulunduğu birinci mülk âlemidir. Mülk âlemi ise iki kısma ayrılır. Birincisi içinde bulunduğumuz duyuşsal mülk âlemi, ikinci mülk âlemi ise feleklerde yer alan diğer Hurkalyâ âlemidir.<sup>20</sup>

<sup>15</sup> Sühreverdî, "Hikmetü'l-İşrâk", 2: 254; Şehrezûrî, *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*, 594; Pîr Cemâluddîn Muhammed Erdistânî, *Mîr'âtü'l-Efrâd*, ed. Hüseyin Enisipur, 1. Bs (Tahran: İntişârât-i Zevâr, 1371), 305; Ebulkasım Raz Şirazî, *Menâhîcu Envâri'l-ma'rifeti fi Şerhi Misbâhi's-şerîati*, ed. Seyyid Muhammed Cafer Bakırî, 2. Bs (Tahran: Neşr-i Hankâh-i Ahmedî, 1363), 1: 63, 76; Allame Hasanza-de Amulî, *Hezâr u Yek Kelîme*, 3. Bs (Kum: Neşr-i Bustân-i Kitâb, 1381), 1: 239.

<sup>16</sup> Ahsâî, *Cevâmi'u'l-kelîm*, 5: 512; Salarî - Efcengî, "Ruykerdî İntikâdî be Şeyhiyye der Tatbik-i Hurkalyâ ber Âlem-i Misâl", 945; Meçin, *Tasavvuf Düşünce Sisteminde Misâl Âlemi*, 133-135.

<sup>17</sup> Şirazî, *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*, 531; Giyâsuddîn Deşteğî Şirazî, *İşrâku Heyâkili'n-Nur*, 1. Bs (Tahran: Neşr-i Miras-i Mektûb, 1382), 256.

<sup>18</sup> Dâvûd Kayserî, "Mukaddime", *Şerhu Fusûsi'l Hikem*, ed. Seyyid Celaleddin Aştıyani, 1. Bs (Tahran: Şirket- İntişârât-i İlmî ve Ferhengî, 1375), 102-103; Lâhicî, *Mefâtihu'l İcaz*, 52.

<sup>19</sup> Ahsâî, *Cevâmi'u'l-kelîm*, 5: 513; Ahsâî, "Şerhu'l-Arşıyye", 2: 56.

<sup>20</sup> Ahsâî, *Cevâmi'u'l-kelîm*, 5: 512-513; Ahsâî, "Şerhu'l-Arşıyye", 2: 10.

Gayb ve şehadet âlemi arasında bulunan Câbelkâ, ruhların doğmadan önce buldukları yerdir ve dünyada bulunan her şeyin bir sûreti burada mevcuttur. Bu manevî coğrafyada Câbelkâ doğuda olduğu için Câbelsâ'daki sûretlere göre daha şeffaf ve latiftir. Batıda bulunan Câbelsâ ise ruhun battığı yerdir ve dolayısıyla doğunun batısında yani misâl âlemine giren kişinin karşılaşacağı ilk yerdedir.<sup>21</sup> Ruhların öldükten sonra döndükleri yer olması hasebiyle dünyadaki işlenen her amelin bir sûreti burada mevcuttur. Câbelkâ bazılarında göre vücûb ve imkân dairelerini içine alan ulûhiyyet mertebesidir. Eşyanın esas sûretleri burada mevcuttur. Bütün varlıkların doğuş yeri orasıdır. Câbelsâ ise gerek ilâhî isimler gerekse maddeyle ilgili bütün hakikatlerin zuhur yeri olan insanın varlığıdır. Zât-ı İlâhî'nin doğusunda doğan her şey insanın varlığının batısında batar ve kaybolur. Bundan dolayı Câbelkâ'nın doğuda Câbelsâ'nın batıda olduğuna inanılmıştır. Bu şehirlerden birinin doğuda diğerrinin batıda bulunduğunun farz edilmesinin amacı, ruhların doğuş ve batış yerlerinin sembolize edilmesidir.<sup>22</sup>

#### 4. HURKALYÂ ÂLEMÎ

Hurkalyâ âlemi, İshrâkî hekimlerin rüya, ilham ve nübüvvet olaylarının gerçekleştiğine kanaat ettikleri bir âlemdir. Literatürde Hurkalyâ, Horkalya Herekliya gibi farklı şekillerde yazılan Hurkalyâ kelimesinin hangi dilden geldiği ve ne anlama geldiği konusunda ihtilaflar bulunmaktadır. M. Zeki Pakalın'a göre Hurkalyâ kelimesi Yunancada "diğer mülk" anlamına gelen "Herekliya" kelimesinden gelmektedir.<sup>23</sup> İsmail Erdoğan, bu gizemli beldeler ile ilgili yaptığı çalışmasında bu kelimenin, İbranice "sıcak hava" anlamına gelen "hibel garnim" kelimesinden Arapçaya geçmiş olabileceğine dair iddiaların olduğunu söylemektedir.<sup>24</sup> Ancak İshrâk hekimlerinin ilginçliklerle dolu olarak söz ettiği söz konusu bu şehrin, İslam öncesi Zerdüştilik geleneğinde de kullanıldığını görmekteyiz. Zerdüştilerin mitolojik kahramanlarının hayat hikâyelerinin ele

<sup>21</sup> Lâhicî, *Mefâtihu'l İcaz*, 52.

<sup>22</sup> Ebu'l-fazl Cemaluddîn Muhammed b. Mukerrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dâru's-Sadr, 2003), (Câbulk ve Câburs maddeleri).

<sup>23</sup> Mehmet Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Meb yay., 1993), 1: 253.

<sup>24</sup> İsmail Erdoğan, "İslam Düşüncesinde Gizemli Beldeler", *Dini Araştırmalar* 6/16 (t.y.): 202.

alındığı Yeşt metinlerinde Hurkalyâ âleminin, maddî âlemin ötesinde bir mekân olan “Hukairya” olarak geçtiği görülmektedir.<sup>25</sup>

Şeyhiyye ekolünün birçok düşüncesi Hurkalyâ âlemine dayanmaktadır. Zira Şeyh Ahmed Ahsâî Hurkalyâ âlemine büyük bir önem atfetmiştir. Ahsâî’den önce bu kelimenin Sühreverdî ve onun şârihleri tarafından kullanıldığını görmekteyiz ancak Ahsâî’nin muhtelif eserlerinde bu kavram çok daha geniş bir şekilde tartışılmıştır. Hurkalyâ kelimesinin Süryanice kökenden geldiğini ve bu kelimenin, günümüzde Basra ve etrafında yaşayan Sabiiler veya mandaistler tarafından kullandığını söyleyen Ahsâî bu kelimenin ıstılah anlamını ise şöyle tarif eder:

“Hurkalyâ kelimesinin anlamı diğer mülk anlamındadır. Zira cismanî âlem bizzat bu dünya iken Hurkalyâ âleminden kastedilen ise berzah âlemidir. Yani nefisler âlemi bizzat melekût âlemidir ancak berzah âlemi mülk ve melekût âlemi dışında bir âlemidir. Yani cisimler âlemi mülk âlemi iken Hurkalyâ âlemi sekizinci iklimde yer alan diğer bir mülk âlemidir.”<sup>26</sup>

Ahsâî’ye göre Hurkalyâ kelimesi diğer bir âleme işaret eden bir kelime olduğu için berzah ya da ara âlemidir. Hakikatte duyu organlarıyla algılanan elementler dünyasının maddî nesnelere sahip mülk âlemi, duyusal maddî dünya olan mülk âlemiyle melekût âlemi arasında bulunan nefisler âlemi ve duyusal âlemde gördüğümüz tüm maddî nesnelere oluşturan latif, cismanî diğer bir dünya olan Hurkalyâ âlemi vardır.<sup>27</sup>

Kaynaklar Hurkalyâ âlemini, dünya seması dışında, duyusal olarak idrak edilemeyen, içerisinde *Câbelkâ* ve *Câbelsâ* gibi şehirlerin yanı sıra Kafdağı ve Sîmurg gibi varlıkların bulunduğu zümrüt şehir ve sekizinci iklim olarak belirtir. Böylece Hurkalyâ âlemi, o gaybî bölgenin tümüne ismini vermektedir.<sup>28</sup> Sekizinci iklimde yer alan Hurkalyâ âleminin en alt mertebesi feleku’l-eflâk ile

<sup>25</sup> Behram Fravaşî, *Avesta-Yeştha(1)*, 1. Bs (Tahran: Muessese-i İntişârât-i Niğah, 1394), 555; Cihangir Uşiderî, *Danışname-yi Mazdayesna*, 5. Bs (Tahran: Neşr-i Merkez, 1370), 494 (Huker, Hukairya maddesi).

<sup>26</sup> Ahsâî, *Cevâmi’u’l-kelim*, 5: 512-513; Şeyh Ahmed b. Zeyneddin Ahsâî, “Risâletü fi cevâbi’l-Molla Muhammed Hüseyin el-Enarî (Anî’l-murâdi bi lafzi Hurkalyâ ve mesâil-i uhra)”, *Mecmua-yi Resâil*, 1, erişim: 09 Ağustos 2020, <https://www.alabrar.info/library/>.

<sup>27</sup> Ahsâî, “Şerhu’l-Arşiyeye”, 2: 10.

<sup>28</sup> Muhammed b. Cerîr Taberî, *Tarihu’t-Taberî*, ed. Muhammed Ebu’l-fazl İbrahim, 2. Bs (Beyrut: Dâru’t-Turâs, 1967), 1: 69; Azizuddin Nesefî, *Keşfu’l-hakâyık*, ed. Ahmed Mehdi Damganî (Tahran: İntişârât-i İlmî ve Ferhengî, 1386), 270; Molla Hâdi Sebzevârî, *Şerh-i Mesnevi*, ed. Mustafa Burucerdî, 1. Bs (Tahran: Sazmân-i Çap ve İntişârât-i Vezâret-i İrşâd-i İslamî, 1374), 63; Amulî, *Hezâr u Yek Kelime*, 2: 285-286; Henry Corbin, *Arz-ı Melekût*, trc. Ziyauddin Dehşirî, 4. Bs (Tahran: İntişârât-i Tahuri, 1378), 150.

bitişiktir ve bu dünyanın astronomik yönlerini oluşturur. Ama buradaki boyutlar, miktarlar ve yönler maddî dünyamızdaki nitelikleri taşımazlar. Aynada gördüğümüz yansımalar Hurkalyâ âleminin en alt mertebesiyle ilişkilidir. Buna göre Hurkalyâ ülkesi hakiki, misâlî sûret ve formların berzah âlemidir.<sup>29</sup> Ahsâî'ye göre Hurkalyâ, Hz. Âdem'in yaratılıp daha sonra dünyaya gönderildiği cennettir (Âdem'in Cenneti). Buna göre Hz. Âdem'in aslı ve tıyneti Hurkalyâ âleminin unsurlarından yaratılmış ve daha sonra bu dünyaya gönderilmiştir. Bu dünya sürgününe gönderilen Âdem'in latif bedeni cismanî ve maddî unsurlarla birleşerek ağır ve kesif bir hale gelmiştir. Bu ara âlemin elementleri ile Ahsâî'nin ikinci ceset olarak tarif ettiği rûhânî cisim bir araya gelir. Balçığı (salsal) gayb âleminde kabirde bulunan bu ikinci ceset veya rûhânî cisim baki kalır ve kâmil bir şekilde niteliklerini muhafaza eder. Bu âlemin doğusunda cehennem bölgesi yer alırken batı dünyasında dünya cenneti yani Hz. Âdem'in cenneti yer alır.<sup>30</sup>

Şeyh Ahsâî'ye göre melekût âlemi tüm maddî niteliklerden ve sûretlerden arınırken cisim, tabiat ve mülk âlemi ise maddî varlıklardan meydana gelir. Eğer tamamen soyut olan melekût âlemi ile tamamen somut olan maddî âlem arasında bir berzah, bir köprü, bir ara âlem olmasaydı varlık hiyerarşisi arasında bir kopukluk meydana gelirdi.

Ona göre bu dinî veya manevî dünyaya ayak basmak ve bu ülkeye giriş yapmak için Hurkalyâ ülkesinin sakini olmak ve Hurkalyâî bir varoluşa bürünmek gerekir. Bu olay çok uzak bir mekanda birkaç günlük mülakatla gerçekleşen formel (sûretlere bürünmüş) bir olay değil aksine ruhlarda pişen, olgunlaşan ve orada yavaş yavaş ilerleyen ve tekâmül eden bir olaydır. O, *Şerhü'l-Arşîyye* isimli eserinde zamanı geldiğinde yeryüzüne tekrar dönecek olan Gâib İmam Mehdi'nin bu âlemde bedenlenmiş olduğunu izah etmiştir. Ahsâî'ye göre İmam Mehdi'nin zuhûru ve tecellisi bu âlemin ötesindeki göz, yani berzah gözümüzün açılmasıyla gerçekleşir. Bu manevî gözün açılmasıyla onun hükümlerinin tezâhür ve tecellisi bütün âlemlerde müşâhede edilmiş olur. Ancak bunu müşâhede edebilmek için bu dünyevî bedenden sıyrılıp, Hurkalyâî bir bedene bürünmek gerekir. Şeyhe göre mana ehli kimseler için imam, bizzat bu günden Hurkalyâ'da görülebilir ve müşâhede edilebilirdir. Batıda güneşin doğuşunun anlamı budur. Hakiki anlamıyla doğu maddî dünyanın işleyiş çarkıyla sınırlı olan ve ruhun meylettiği deneyimsel formel varlıkların doğasının bat-

<sup>29</sup> Ahsâî, "Şerhu'l-Arşîyye", 2: 9; Salarî - Efçengî, "Ruykerdî İntikâdî be Şeyhiyye der Tatbik-i Hurkalyâ ber Âlem-i Misâl", 944-945; Öz, "Şeyhiyye", 39: 84.

<sup>30</sup> Ahsâî, *Cevâmi'u'l-kelim*, 512-513; İsmail Erdoğan, *Misâl Âlemi*, 1. Bs (İstanbul: TBBD yay., 2012), 92.

ması anlamına gelir. Şeyhe göre böyle bir anda Hurkalyâ âlemi müşâhede edilebilir, bu alçak dünyadan daha yüce bir ülkeye hicret edilebilir ve kendi imanın misâlî ve nurânî varlığı müşâhede edilebilir.<sup>31</sup>

Ahsâî kendisince Hurkalyâ'nın yerini belirlemiştir. Ona göre bu yer belirimi dokuzuncu feleğin çift boyutlu yüzeyinden başlar. Bu öyle bir zemindir ki dünyevî mekânın boyutlarının bir parçası değildir. Ona göre Hurkalyâ ülkesi duyusal olmayan bir yeryüzü ve eflaka diğer bir ifadeyle sembolik bir yere ve göğe sahiptir. Hurkalyâ zemini duyusal dünyada var olan cismanî tikel varlıkların misâlî suretlerini içerir. Kapsamı oldukça geniş olan misâl âlemindeki varlıkların sahip oldukları duyular, duyu ve duygular tarafından bölünmez ve parçalanmaz. Bu âlem, zaman ve mekânın doğal yasalarını delen, ilhamlar, kerametler, olağanüstü hadiseler ve mükâşefeler gibi tüm nefsanî ve rûhânî olayların gerçekleştiği alandır. Burada gerçekleşen olaylar da realitenin tersine tamamen hayali sayılırlar.<sup>32</sup>

Elbette burada kastedilen hayal, hakikatin karşıtı olan hayal/serap/hülya değil, o âlemin temsili olan hayaldir. Şöyle ki zihinde olan hayalî varlıklar da aynen misâlî varlıklar gibi cisim değil ama cismanîdirler. Yani maddenin özelliklerini barındırmalarına rağmen maddî değiller. Zira bu âlemde ne varsa realiteden daha gerçektir. Nefsin yansıttığı Hurkalyâ zemini de bu zeminin ilk evveliyat dönemindeki mutlak durumudur. Çünkü aracısız nefsin daha önce düşündüğü bir formu yansıtır. Böyle bir bağlamda tasavvur edilen âlem hissedilen duyusal varlıklardan arınmış bir âlemdir. Bu yüzden bu âlem, duyusal âlemden daha üstün olan mutlak hayal gücünün işlevlerinden biridir ve yalnızca kendine ait bir terminolojiyle tanımlanabilir. Bundan dolayı bu âlem misâl âlemi olarak yani misâlî tasvirler/semboller dünyası, varlığı kendisiyle var olan hayali sûretler olarak görülmüş diğer bir ifadeyle denklikler ve temsiller dünyası olarak tanımlanmıştır.

Bu âlem, âlemlerin merkezidir ve insan nefsi olan küçük doğu ile akledilir panteonların/heyetlerin teşkil ettikleri manevi uzak doğu arasında bir Ortadoğu'dur. İnsan nefsi tıpkı mânâ ehlinin kendi anlayışları gereği formülize ettikleri salt madde ile salt ruh arasında bir berzah ülkesidir. Burası hayalî olayların anlaşılması, nefsin hem meydana getirdiği hem de bizzat onların sahnesi

<sup>31</sup> Ahsâî, *Cevâmi'u'l-kelim*, 8: 362; Şeyh Ahmed b. Zeyneddin Ahsâî, "er-Risâletü'r-Rüştiyyetü", *Mecmua-yi Resâil*, 76, erişim: 10 Eylül 2020, <https://www.alabrar.info/library/ALF104/f0000>.

<sup>32</sup> Corbin, *Arz-ı Melekût*, 156.

olduğu tümel olayların yaradılışı için zorunlu bir ara âlemdir.<sup>33</sup> Sühreverdî bu âlemin gerçekliği ile ilgili şöyle yazar:

“Sen ne zaman kadim bilgelerin risalelerinde boyutları olan, miktara sahip bulunan ama akli heyetlerden ayrı feleki nefislerin yönetimi altında olan, sayıları sayılamayacak kadar çok şehrin kendisinde bulunduğu bir âlem ile ilgili bir haber duyarsan acele etme, hemen feryat edip onları yalan ve saçma sayma. Çünkü rûhânî yolculuğun başında olan sâliklerin fikirleri bu konuda ortaktır. Burası onların meylettikleri ve talep ettikleri her ne varsa bulabildikleri bir âlemdir.”<sup>34</sup>

Ahsâî'de zikredilen Hurkalyâ âlemi, nefsin kendini bizzat temaşa ettiği âlemdir. İbnü'l-Arâbî'nin Hakikat Arzı (Arz-ı hakikat) olarak tabir ettiği bu âlem, ilhama dayalı olayların mekânı ve gayb âlemiyle kurulan iletişimlerin ve ilahi tecellilerin sahasıdır. Bu zemin göklere, yerlere, cennet ve cehennemlere sahip olan sınırsız bir alan, âriflerin müşâhede ile rûhânî lezzete ulaştıkları hiçbir zaman ondan doymadıkları kuşlar bahçesidir. Akıl ve burhanın kavrayamadığı binlerce durum burada yer alır. Orada yalnızca Allah'ın sayılarını bildiği bostanlar, cennetler, hayvanlar ve madenler bulunur. Bütün âlemler içerisinde o gerçek vatanı, her bir ruha uygun bir âlem olarak yaratmıştır. Arif bu âleme baktığında onun bizzat kendisi olduğunu görür.<sup>35</sup>

Ahsâî'nin düşüncelerinden yola çıkarak bu âlemin, nefiste gerçekleşen bir tecelli olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü ilhamlar, keşifler kişinin iç dünyasında gerçekleşmektedir. Maddî âlemin duyumsanan varlıkları, nefsin mutlak faaliyetlerinden türeyen sûretlerin tezahür ve tecelli mekânlarıdır. Burada nefis kendisiyle baş başadır. Nefsin rüya ya da yarı rüya halinde müşâhede ettiği bütün tecelliler ve hayal sırasında canlandırdığı bütün sûretler bu hakikat zemininde gerçekleşir. Bu yüzden ağır ve hantal olan maddî cisimle bu hakikat ülkesine girilemez. Bu dünyanın duyuusal varlıkları aynasında beliren sûretlerin hakikatini ve mutlak gerçekliğini temaşa etmek için başka bir göze ihtiyaç vardır. Bu diğer göz, nefsin mutlak etkinliklerinin bir parçası ve sadık hayal veya aktif hayalin muadili olan görülmez olanı gören bir organdır. Sâlik eğer kendi müşâhede gözleriyle mücerred ruhu bu âlemde görebilirse meleklerin özelliklerinden birine kavuşabilir. Bu yüzden Hurkalyâ'yı, duyuusal âlemde bulunan tüm şehirlerin bir aynası olarak görebilir, Hurkalyâ'nın irfanî zemininin ise, yeryüzünün mutlak tezâhürü olduğunu söyleyebiliriz.

<sup>33</sup> Corbin, *Arz-ı Melekût*, 153-154.

<sup>34</sup> Sühreverdî, “el Meşari' ve'l-Mutârahât”, *Mecmua-yi Musannefât*, 2. Bs (Tahran: İntişârât-i Muesse-se-i Mutalaat ve Tahkikat-i Ferhengi, 1375), 1: 109.

<sup>35</sup> İbnü'l-Arâbî, *el-Futuhâtü'l-Mekkiye*, 2: 257-259.

Bu müşâhede, soyut ve kavramsal düşünceler veya felsefi algılamalarla değil, tamamen kişisel irfânî bir tecrübe olarak bunların ötesinde bir müşâhededir. Nefis, bu müşâhede ile bu âlemin varlığını keşfetmiş ve onların misâlî suretlerini zihninde yaratmıştır. Bu yüzden hakikî veya irfânî bilgi diğer bir ifadeyle marifet, bütün varlıkların zümrüt şehirlerine sahip olan Hurkalyâ âleminde buldukları hal ve hakikat üzerine görmektir. O halde Hurkalyâ âlemindeki varlıkların bir yansıması olan bu maddî dünyadaki varlıklara dair bilgi hakiki bilgi değildir. Gerçek bilgi, varlıkların maddeden arınık gerçek suretleri içerisinde yer aldıkları anavatanlarında ve kaynaklarında müşahede edebilecek yüce âlem gözüyle ya da irfânî marifetle görmek ve bilmektir.

#### 4.1. Kıyamet Ülkesi Olarak Hurkalyâ'da Beden ve Cisim Taksimi

Ahsâî'ye göre cisimler unsuri, felekî, berzahî ve mücerred cisimler olmak üzere dört kısma ayrılmaktadır. Bunlardan unsurî ve felekî cisimler bu dünyaya ait cisimlerken berzahî ve mücerred cisimler ise aklı âleme ait cisimlerdir. Berzahî cisimler maddî âlemden farklı bir cismanî âlem iken mücerred cisimler ise nefistir ve cisimlerin en yücesidir.<sup>36</sup>

Şeyhiyye düşüncesinin belki de en önemli özelliği, Şeyh Ahmed Ahsâî'nin bu cisim ve beden arasına ince bir çizgi çekmesinde ortaya çıkmaktadır. Onlardan biri organlara sahip olan canlı cisim diğeri ise cismin hacmidir. Çünkü ona göre insanın varlığı iki ceset ve iki cisimden oluşur. İlk ceset elementlerden meydana gelen maddî cesettir. Bu ceset veya maddî heykel insanın bir elbise gibi giydiği ve onunla zahirî bir görünüme kavuştuğu ve ölümden sonra ondan sıyrılıp ayrıldığı niteliktedir. Bu maddî cisim aynı şekilde ne haz ne de acı duyumsar, ne nimet, ne azabın, ne de iman ve küfrün merkezi sayılır. Nitekim insan kronik bir hastalıkla bu maddî cismini günbegün kaybederken hakikatte ne imanını, ne küfrünü, ne şahsiyetini, ne de karakterini kaybeder. Bu maddî cisim gelişirken de zayıflarken de kişinin şahsiyeti ve buna bağlı olarak kötülükleri yahut erdemleri ne güçlenir ne de zayıflar. Bu cesetler ve cisimler katlamalı bir arazî cisme ve katlamalı bir cevherî cisme sahiptir. Buna göre organik cisim olarak adlandırdığımız ilk ceset, her birimizin zahirî cisimidir. Bunu maddî ve fani olarak görürüz. Bu aynı zamanda gördüğümüz, dokunduğumuz, tattığımız ve tanıdığımız heykeldir. Bu cisim sonradan meydana gelen arızî bir bileşen (mürekkep), zayıf ve ay altı felekteki doğal unsurların birleşmesinin bir sonucu olarak ölümlü ve yok olucudur.<sup>37</sup>

<sup>36</sup> Ahsâî, *Cevâmi'u'l-kelim*, 5: 513-514; Ahsâî, "Şerhu'l-Arşıyye", 1: 113; Erdoğan, *Misâl Âlemi*, 88.

<sup>37</sup> Şeyh Ahmed b. Zeyneddin Ahsâî, *Şerhu'z-Ziyâretü'l-Câmiatü'l-Kebîreh*, 1. Bs (Beyrut: Dâru'l Mufid, 1460), 4: 34-35; Ahsâî, "Şerhu'l-Arşıyye", 3: 30, 78; Corbin, *Arz-ı Melekût*, 170, 309; Salarî - Ef-

İkinci ceset ise rûhânî âlemin unsurlarının birleşmesinden meydana gelen bir cisimdir ve kabirde baki kalan öz balçıktır (*salsal*). Kabirde et, deri ve kemikten oluşan maddî elementlerden müteşekkil ceset dağılırken ve böylece dört unsura ait elementler kendi asıl ve özlerine dönüşürken felekî veyahut misâlî ceset diriliş gününe kadar kabirde baki kalır.<sup>38</sup> Bu ceset felekî veya misâlî insan varlığının gerçek hakikatidir. Artmadan veya eksilmeden kabirde baki kalır.<sup>39</sup>

Bu ceset saklı, gaybî ve gözlerden uzak ama ilk cesedin içinde yer alan bir varlıktır. O da mürekkep, suni ve organiktir. Ancak ilk cesedin aksine bizim maddî, balçıktan, organik ve fani cesedimiz değildir. Aksine misâlî veya latif unsurlardan müteşekkil, akışkan, Hurkalyâ ülkesine aittir. Bu ceset ara âlem veya berzah dünyasına ait olan bir oluşuma sahiptir. Bu yüzden boyutlara sahiptir ancak ilk cesedin aksine ârâzî bir cisim değil, baki, ölümsüz ve asil bir heykeldir. Bu latif organik cisim rûhânî bedenin cismi veya mayasıdır. İlk cismi *a cismi* olarak adlandırırsak *a cismi* önceki iki cesede göre organik olmayan bir heykeldir. Ne yeryüzündeki unsurlara ne latif ve esîrî unsurlara aittir. Aksine *a cismine* benzerdir. Çünkü onun gibi ârâzîdir ve ilelebet kalıcı değildir. Bu cisim ara âlemde oluşan mürekkep bir varoluştan dolayı ise *b cismine* benzerdir. Bu betime göre bu cisim Hurkalyâ ülkesinin latif (şeffaf) unsurlarından meydana gelmiştir. Onun kaynağı göksel madde ve Hurkalyâ göklerinin maddesidir. Bu cisim göksel latif bir cisimdir. *B cismi* olarak adlandırdığımız ikincil cisim ise latif, cevheri, misâlî, baki ve ölümsüzdür. Hakiki, asıl olan bu cisim ruhun asla kopmadığı cisimdir. Çünkü ezeli olan bireyin özelliklerinin var edicisi ve şekillendiricisidir. Bu cisim insan varlığındaki gökler üstü cisim olarak görülebilir.<sup>40</sup>

Ahsâî, rûhânî cisimden meydana gelen cesedin, diğer bir dünyaya veya arz-ı melekûta ait olduğunu kendi doğumunu kabirde gerçekleştireceğini ifade eder. Ona göre her ruh koşarak rûhânî cisimden meydana gelen bu cesede yönelecek. Dirilecek olan bu rûhânî cisim Hurkalyâî cisimdir. Ahsâî bu şekildeki cismanî dirilişi şöyle ifade eder:

---

çengî, "Ruykerdî İntikâdî be Şeyhiyye der Tatbik-i Hurkalyâ ber Âlem-i Misâl", 954; Erdoğan, *Misâl Âlemi*, 108.

<sup>38</sup> Ahsâî, *Cevâmi'u'l-kelim*, 5: 514, 529; Ahsâî, *Şerhu'z-Ziyâre*, 4: 35-36; Ahsâî, "Şerhu'l-Arşıyye", 3: 78; Salarî - Efçengî, "Ruykerdî İntikâdî be Şeyhiyye der Tatbik-i Hurkalyâ ber Âlem-i Misâl", 954-955, 958-959.

<sup>39</sup> Saffat, 124

<sup>40</sup> Ahsâî, *Cevâmi'u'l-kelim*, 5: 514, 527-528; Ahsâî, "Şerhu'l-Arşıyye", 2: 187-188; Ahsâî, "Risâletü fî cevâbi'l-Molla Muhammed Hüseyin el-Enarî", 3; Şeyh Ahmed b. Zeyneddin Ahsâî, "Risâletü fî cevâbi Ba'zî'l-ihvân fî meâdi cismânî", *Mecmua-yi Resâil*, 1-2, erişim: 09 Ağustos 2020, <https://www.alabarar.info/library/ALF064/f0000>; Corbin, *Arz-ı Melekût*, 173-174, 307-308.



“Eğer biri benim dünyada mevcut olan maddî cesedin kıyamette dirilme-yeceğini ifade ettiğini söyler ve bunun da İslam akidesi ve Kur’an ile çeliştiğini ifade ederse ben ona benim inandığının aynısına Müslümanların da inandığını söylerim. Nitekim Müslümanlar da kıyamet günü dirilişin cismanî olacağını ve bu cismin dünya hayatındaki cisim olmakla beraber daha arı, duru, şeffaf veya üstün olacağına inanırlar. Kıyametteki dirilişin dünyadaki karalık, yoğunluk ve ağırlıktan daha saf, daha temiz, daha şeffaf veya daha üstün olduğuna inandıkları gibi bu cismin farklı bir cisim olacağını söylemekle aynıdır.”<sup>41</sup>

Ahsâî’ye göre cesetler ikiye ayrıldığı gibi cisimler de ikiye ayrılır. Bu cisimlerin ilki akışkan ve esîrî iken ikinci cisim felek ötesi, rûhânî ve misâlîdir. İlk cisim ruhun maddî cesetten onunla ayrıldığı cisimdir. Bu esîrî latif cisim ruhla beraber kalır. Bu cisim rûhânî ve latif cisim olan ikinci cesedin aksine ölümle beraber çıkar. Bu şeffaf ve esîrî cisim batıda bulunan yeryüzü cennetindedir ve ruhla birliktedir. Ruh bu latif cisimle beraber selamet yurduna gider. Orada çıkarıldığı yuvasına kavuşur. Kâfirin ruhu ise bu esîrî latif cisimle beraber dünya cehenneminde güneşin doğduğu yerde birliktedir ve güneş batımında bu cisimle birlikte Barhud vadisine gömülür, bir sığınak edinir ve gece boyu Kü-kürt vadisi vadisinde başıboş dolunur.<sup>42</sup>

İsrafil’in sura ilk üfürdüğü zamana kadar bu iki gurubun durumu bu şekilde devam eder. Sonra ruhların kendisi İsrafil’in sura iki defa üfürüş zaman aralığında yok olurlar. Her türlü felek hareketi ortadan kalkar, ruh ve nefse sahip olan her varlığın hareketi sona erer. Daha sonra ruhlar yeniden canlanır ve gönderilirler. Her biri ikinci cismine yani felek ötesi misâlî cismine yönelir. Ruhların ikinci defa yöneldikleri bu cisim, ilk cisme göre arınmış, durulmuş, saf ve şeffaf haldedirler. Böylece ruhlardan her biri kendi ikincil cismine göre ya da misâlî cismiyle dirilmiş olur. Bu göksel cisim daha önce dünya hayatında mevcut olan cismin ta kendisidir. Eğer böyle olmasaydı ruhlar sevap veya azaba maruz kaldıkları süre içerisinde yok olup giderdi. Bununla beraber dünyadaki bu cisim letafete ve kesafete (yoğunluğa) sahiptir. Ama onun kararmasına sebep olan kesafetten arınacak ve bu kesafet yok olacak. Bu iki cisim arasındaki bu münasebet maddî cisim diye adlandırdığımız ilk cesedin unsurlara dağılmasından sonra kendisinden geriye kalan ve yok olmayan ikinci baki ceset arasındaki münasebet gibidir.<sup>43</sup>

<sup>41</sup> Ahsâî, *Şerhu’z-Ziyâre*, 4: 37.

<sup>42</sup> Ahsâî, *Şerhu’z-Ziyâre*, 4: 37-38; Ahsâî, “Risâletü fî cevâbi’l-Molla Muhammed Hüseyin el-Enarî”, 4; Salarî - Efçengî, “Ruykerdî İntikâdî be Şeyhiyye der Tatbik-i Hurkalyâ ber Âlem-i Misâl”, 995.

<sup>43</sup> Ahsâî, *Cevâmi’u’l-kelim*, 5: 515; Ahsâî, *Şerhu’z-Ziyâre*, 4: 38-39;; Ahsâî, “Risâletü fî cevâbi’l-Molla Muhammed Hüseyin el-Enarî”, 6; Corbin, *Arz-ı Melekût*, 310-311; Salarî - Efçengî, “Ruykerdî İntikâdî be Şeyhiyye der Tatbik-i Hurkalyâ ber Âlem-i Misâl”, 955-956.

Ruh, ilk cisim olan esîrî cisimle beraber ara âlem olan berzahta tezahür eder. Bu esîrî cisim İsrâfil'in sura ilk üfürüşü anına kadar ruhun taşıyıcısı konumundadır. Sura ilk üfürülüşten sonra son defa ruh bir arınma ve saflaşma sürecinden geçer. Böylece ilk cismin sahip olduğu yoğunluk (kesafet) ondan uzaklaşır. Yalnızca ruha ait latif unsur yoğunluğun üç mahzeninden kurtulurken *Zer*<sup>44</sup> veya *Dehr*<sup>45</sup> âleminde üç mahzende baki kalır. Bu altı mahzen İsrâfil'in bir rahim gibi olan sura üfürdüğü dünyada ruha yerleştirilmiştir. İsrâfil kıyamet ve diriliş suru olan ikinci sura üfürdüğünde ruh bütün mahzenlerin bir arada olduğu kabre iner ve ikinci ceset olan latif cesede girer. Böylece ruh yeniden canlanır ve haşir gerçekleşir.<sup>46</sup>

Ahsâî'nin vermiş olduğu bu bilgilerden onun Batlamyus'un semavî sistemini kabul ettiğini görüyoruz. Çünkü Batlamyus'un semavî sisteminde, yer kürenin etrafında her biri diğerini çember gibi kuşatan toprak, su, hava ve ateş kürelerinden oluşan dört daire bulunmaktadır. Bu sistemde semavi feleklerin tamamını içine alan ve onları günlük olarak harekete geçiren dokuzuncu felek, bu felekî bir sûrete sahip olmayan göksel özelliğe sahiptir.<sup>47</sup>

Ahsâî'nin verdiği bu bilgilere göre insanoğlunun semavî feleklere çıkabilmesi ve böylece Hurkalyâ âlemine gidebilmesi için dünya üzerindeki bu katmanlardan her bir katmana gelindiğinde o katmana ait unsurların orada bırakarak yükselmesi gerekir. Çünkü madde bölgesi, bizim zemînî bölgemiz olan ayaltı toprak âlemi oluş ve bozuluşun hedefindedir. Felekî maddenin bölgesi ise esîrî cevherden müteşekkil felekler bölgesidir. Şeffaf ve bozulmaz fakat bununla birlikte cisme bağlıdır. O halde Hurkalyâî beden bu dünyaya ait bed-

<sup>44</sup> Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî (ö. 672/1273), İbnü'l-Arabî ve Molla Sadrâ'nın takipçisi olan Molla Muhsin Feyz-i Kâşânî (ö. 1090/1679) ile Allame Muhammed Hüseyin Tabatabâî (ö. 1904/1981)'ye göre bütün mevcûdât bir zerre halinde iken ruhların ve mânâların ilk defa sûrete büründükleri âlem olan ve Kur'an-ı Kerim'de geçen ilk ilahî misakın gerçekleştiği "elest bezmi" misâl âleminde gerçekleşmiştir. Burada yapılan hitap, henüz zerre halinde olan bu misâlî sûretlere yapıldığı için misâl âlemini "zer âlemi" olarak da isimlendirmişlerdir. Bkz. Mevlânâ Celâleddîn-i Muhammed Rûmî, *Mesnevi-yi Mânevî*, 18. Bs (Tahran: İntişârât-i Tulu, 1385), 169 (1. Defter); Molla Muhsin Feyz-i Kâşânî, *Divân-i Feyz-i Kâşânî*, 2. Bs (Kum: İntişârât-i Usve, 1381), 1: 141; Allame Seyyid Muhammed Hüseyin Tabatabâî, *Nihâyetü'l-Hikme*, ed. Gulamrıza Feyyâzî (Kum: Muesse-se-i Amuzîşi ve Pejuheşi-yi İmam Humeyni, 1381), 525.

<sup>45</sup> Dehr kelimesi âlemin varlığının başlangıcından son bulacağı ana kadarki zaman aralığına verilen isimdir. Bkz. Rağıp el-İsfahânî, *Müfredât (Kur'an Kavramları Sözlüğü)*, trc. Yusuf Türker, 5. Bs (İstanbul: Pınar yay., 2018), 557; Seyyid Şerif Cürçânî, *Kitâbu't-Ta'rifât*, 4. Bs (Tahran: Neşri-i Nasır Hüsrev, 1370), 47.

<sup>46</sup> Ahsâî, *Şerhu'z-Ziyâre*, 39.

<sup>47</sup> Batlamyus'un semavî sistemi için Bkz. Aynulkudât Hemedânî, *Zübdetu'l Hakâik: Şekve'l-Çarib ani'l-Evtan ila Ulemai'l-Buldan*, 1. Bs (Paris: Dâr-i Bibliyun, 1962), 112.

nin maddî form ve boyutlarının niteliğini taşımayan, cisim ve cismanî özelliklerden arınmış, duyusal boyutların aksine misâlî kriterler olan düşünsel ve tipik boyutlara sahip, latif ve şeffaf bir bedendir. Bu nedenle bu âleme yükselmek için tüm maddî özelliklerden sıyrılmak gerekir.<sup>48</sup>

Bu öyle bir âlemdir ki forma, boyutlara ve ölçülere sahip olduğundan dolayı hem cismanî olarak tezahür eder hem de nuranî cevher olduğundan dolayı maddeden ayrı bir öz ya da soyut bir öz olarak tezahür eder. Hem de bu dünyadaki maddeden farklı bir maddeye sahiptir. Bu, boyutlara, sûrete miktarlara ve ölçülere sahip olması açısından maddî, ancak cismanî âlemdeki ağırlık ve hantallığa sahip olan maddeden arınık olması açısından cismanî olmayan bir varoluştur. Bu öyle bir sınırdır ki hem onları birbirinden ayırır hem de onları birleştirir. Bundan dolayı sûflerin ilahî teorisinde bu âlem genel olarak berzah (yani perde, had, ara, orta âlem, ara âlem) olarak vasıflandırılmıştır.

Şeyhiyye'ye göre uhrevî yaşam ise şu şekilde özetlenebilir: Ârâzî cisme ya da a cesedi ve a cisminden müteşekkil olan her şey sonunda yok olucudur. Asıl olan cisim veya b cesedi ile b cisminden müteşekkil olan her şey ise ebedi ve ölümsüzdür. A cesedi yoğunluğa sahip, elementsel bir cisimden meydana gelmiştir ve düşünüşle bu toprak dünyaya yetişerek nefisle birleşmiştir. Bu ceset asıl değildir aksine tamamen arızî olan bir elbise hükmündedir ve bu yüzden çözülmekte, bozulmakta ve yok olmaktadır. Onu oluşturan her bir element sonunda kendi kaynağına dönmekte ve ona karışmaktadır. Ölüm meleği insanın canını aldığı anda bu fani cisimden ayrılan şey ise iki kısımdır. Birincisi asıl ve ilk cevher ya da b cismidir. Bu cisim ebedi olan nefsin dayandığı ve yaslandığı kaynak diğer bir ifadeyle nefsin taşıyıcısıdır. A ve b cisimleri cesedin yok oluşundan sonra geride kalmakta ve insanın bireysel tümel kimliğini oluşturmaktadır.<sup>49</sup>

Yukarıdaki açıklamalardan da anlaşılacağı üzere insanın hakikî dünyası ve Firdevsi onun insani şahsiyetidir. Organik beşerden daha üstün bir varoluşa sahip olan insanın bu şahsiyeti; değişim ve dönüşüm, oluş ve bozuluş, karanlık ve karalıktan uzak, şeffaf, zati ve bitişik yani bizzat öz varlığıyla birliktelik içindedir. Kıyamet günü dirilecek olan insan; bu ruhânî cisimle diğer bir ifadeyle nefsin taşıyıcısı, koruyucu meleği, misâlî ben ile birleşmiş olan bir varoluşa sahiptir. Buna göre Hurkalyâ ülkesi hakiki, misâlî sûret ve formların berzah âlemidir. Nefsin kurtulduğu ya da geçici cezbeyle ve esrime (hulsa) sayesinde ölerek misâlî beniyle veya kâmil tabiata sahip aşkın ben'i (müteal ben) olan

<sup>48</sup> Ahsâî, *Cevâmi'u'l-kelim*, 5: 529-531, 560-561.

<sup>49</sup> Ahsâî, "Şerhu'l-Arşîyye", 2: 188; Corbin, *Arz-ı Melekût*, 171-172.

göksel ikiziyle görüştüğü bu ülke insanın Firdevsi olan Hurkalyâ'dır. Öyleyse misâlî ve Hurkalyâî âlemi müşâhede etmek nefis âleminin zuhuru, kıyameti ve haşrini yaşamaktır. Buna göre gerçek âlem olan misâl âlemi, nefsin şuhûdî âlemine tekabül etmektedir ve nefisle müşâhede edilmektedir.

## 5. SONUÇ

Ahmed Ahsâî'nin düşünceleri etrafında şekillenen Şeyhiyye ekolü, On dokuzuncu yüzyılın başlarında İmamiyye ekolünden çıkmıştır. Bu ekol, Şeyh Ahmed Ahsâî'nin bu düşünceye öncülük etmesi sebebiyle Şeyhiyye olarak isimlendirilmiş ancak keşf ve sezgiye dayalı bâtinî bilgiye dayandığı için Keşfiyye olarak da anılmıştır. Şeyhiyye düşüncesi tevhid, nübüvvet ve imamet olmak üzere üç rükn üzere şekillenmiştir. Daha sonra bu esaslara, imam ile insan arasında aracı olan Kâmil Şiî rüknü de eklenerek dört rükne tamamlanmıştır. Misâl âlemi ya da Hurkalyâ âleminde bulunan imamın mânevi nurunu yansıtan Kâmil Şiî, mârifetullaha açılan kapılar olduğundan dolayı bilgi ve marifetin merkezidir.

Ahsâî'ye göre misâl âlemi, maddî âlemde var olan ve duyusal olarak idrak edilmeyene karşılık gelen gerçek âlem olan sekizinci bölgedir. İçinde birçok ilginçlikler barındıran bu bölge, misâl âleminin feleklerinden olan Hurkalyâ âlemi olarak da isimlendirilir. Hurkalyâ âlemi ise mülk ve melekût âlemi arasında bir ara âlem olan berzah âlemidir. Bu âleme giriş yapmak ancak Hurkalyâî bir bedenle mümkündür. Bu da herhangi bir zaman ve mekânda formel olarak gerçekleşen bir olay değil kişinin keşf ve müşâhede ile manevî gözünün açılması sonucu nefsinde gerçekleştirdiği ruhânî bir olaydır. Bu nedenle Hurkalyâî âlemde gerçekleşen yolculuk, aslında insan nefsinin derin katmanlarında gerçekleştirdiği ruhânî yolculuktan başka bir şey değildir. Bu âlemde nefis kendini temâşâ eder. Bu nedenle bu âleme ağır ve hantal olan maddî bedenle değil, ancak Hurkalyâî bedenle girilebilir.

İki ceset ve iki cisimden oluşan insan varlığının birinci cesedi maddî ceset, ikinci cesedi ise rûhânî âlemin unsurlarından müteşekkil ve ilk cesedin içerisinde saklı olan Hurkalyâ âlemine aittir. İki cisimden biri esîrî diğeri ise rûhânî ve misâlî cisimdir. Esîrî ve latif cisim ruhla beraber kalırken rûhânî cisim ise ölümle beraber dağılır. İnsanın madde âlemini kat edebilmesi ve Hurkalyâî âleme çıkabilmesi için madde âlemine ait tüm unsurları, dünya üzerindeki her bir katmandan geçerken o katmana ait unsurları bırakması ve böylece Hurkalyâî bedene bürünmesi gerekir.

## 6. KAYNAKÇA

- Ahsâî, Şeyh Ahmed b. Zeyneddin. *Cevâmi'u'l-kelim*. Basra: Tab'un fî Matbaati'l-ğadır, 1431.
- Ahsâî, Şeyh Ahmed b. Zeyneddin. "er-Risâletü'r-Rüştiyyetü". *Mecmua-yi Resâil*. Erişim: 10 Eylül 2020. <https://www.alabrar.info/library/ALF104/f0000>.
- Ahsâî, Şeyh Ahmed b. Zeyneddin. "Risâletü fî cevâbi Ba'zi'l-ihvân fî meâdi cismânî". *Mecmua-yi Resâil*. Erişim: 09 Ağustos 2020. <https://www.alabrar.info/library/ALF064/f0000>.
- Ahsâî, Şeyh Ahmed b. Zeyneddin. "Risâletü fî cevâbi'l-Molla Muhammed Hüseyin el-Enarî (Anî'l-murâdi bi lafzi Hurkalyâ ve mesâil-i uhra)". *Mecmua-yi Resâil*. Erişim: 09 Ağustos 2020. <https://www.alabrar.info/library/>.
- Ahsâî, Şeyh Ahmed b. Zeyneddin. "Şerhu'l-Arşıyye". *Mecmua-yi Resâil*. Erişim: 05 Temmuz 2019. <http://www.alabrar.info/>.
- Ahsâî, Şeyh Ahmed b. Zeyneddin. *Şerhu'z-Ziyâretü'l-Câmiatü'l-Kebîreh*. 1. Bs. Beyrut: Dâru'l Mufid, 1460.
- Amulî, Allame Hasanzade. *Hezâr u Yek Kelime*. 3. Bs. Kum: Neşr-i Bustân-i Kitâb, 1381.
- Aştıyanî, Seyyid Celaledin. *Şerh-i Mukaddime-i Kayserî ber Fusûsü'l-Hikem*. 3. Bs. Tahran: İntişârât-i Emir Kebir, 1370.
- Bozkuş, Metin. "Bahâliğin Arka Planı ve Söylemi Üzerine Bir Değerlendirme (Sivas Örneği)". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/2 (2002): 139-156.
- Câbirî, Muhammed Âbid el-. *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı: Arap-İslam Kültüründeki Bilgi Sistemlerinin Eleştirel Bir Analizi*. Trc. Burhan Köroğlu - Hasan Hacak - Ekrme Demirli. İstanbul: Kitabevi, 2001.
- Corbin, Henry. *Arz-ı Melekût*. Trc. Ziyauddin Deşirî. 4. Bs. Tahran: İntişârât-i Tahuri, 1378.
- Cürcânî, Seyyid Şerif. *Kitâbu't-Ta'rifât*. 4. Bs. Tahran: Neşri-i Nasır Hüsrev, 1370.
- Demirci, Mehmet. "Ahsâî". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 2: 177-178. İstanbul, 1989.
- Erdistânî, Pîr Cemâlüddîn Muhammed. *Mir'âtü'l-Efrâd*. Ed. Hüseyin Enisipur. 1. Bs. Tahran: İntişârât-i Zevâr, 1371.
- Erdoğan, İsmail. "İslam Düşüncesinde Gizemli Beldeler". *Dini Araştırmalar* 6/16 (t.y.): 201-209.
- Erdoğan, İsmail. *Misâl Âlemi*. 1. Bs. İstanbul: TBBD yay., 2012.
- Feyz-i Kâşânî, Molla Muhsin. *Divân-i Feyz-i Kâşânî*. 2. Bs. Kum: İntişârât-i Usve, 1381.
- Fravaşî, Behram. *Avesta-Yeştha(1)*. 1. Bs. Tahran: Muessese-i İntişârât-i Nigah, 1394.
- Hakîm, Suad el-. *İbnü'l Arabî Sözlüğü*. Trc. Ekrem Demirli. 1. Bs. İstanbul: Kambalçı yay., 2005.
- Hemedânî, Aynulkudât. *Zübdetu'l Hakâik: Şekve'l-Ğarib ani'l-Evtan ila Ulemai'l-Buldan*. 1. Bs. Paris: Dâr-i Bibliyun, 1962.
- Hucvirî, Ebu'l-Hasan Ali. *Keşfü'l-mahcûb*. 4. Bs. Tahran: Neşr-i Tahurî, 1375.

- İbn Manzûr, Ebu'l-fazl Cemaluddîn Muhammed b. Mukerrem. *Lisânü'l-Arab*. Beyrut: Dâru's-Sadr, 2003.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddin. *el-Futuhâtü'l-Mekkiye*. Ed. Osman Yahya. 2. Bs. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1994.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddin. *Fusûsü'l Hikem*. 1. Bs. Kahire: Dâru'l İhyai'l Kutubi'l Arabî, 1946.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddin. *Marifet ve Hikmet*. Trc. Mahmut Kanık. 4. Bs. İstanbul: İz Yayıncılık, 2003.
- İbrahimî, Abdülali. "Tavziât-i Derbâre-i Istilahât-i Rûkn-i Râbi' Ez Nazar-i Silsile-i Şeyhiyye". Erişim: 09 Eylül 2020. <https://www.alabrar.info/library/ROKNRABE-IA/f0000>.
- İsfahânî, Rağıp el-. *Müfredât (Kur'an Kavramları Sözlüğü)*. Trc. Yusuf Türker. 5. Bs. İstanbul: Pınar yay., 2018.
- Kâşânî, Abdurrezzak. *Mecmuâ-yi Resâil ve Musannefât-i Kâşânî*. Ed. Mecid Hadi-zade. 2. Bs. Tahran: Miras-i Mektub, t.y.
- Kâşânî, Abdurrezzak. *Tefsir-i İbn Arabî (Tevilat-ı Abdurrezak)*. Ed. Semir Mustafa Rebab. 1. Bs. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1422.
- Kayserî, Dâvûd. *Şerhu Fusûsi'l Hikem*. Ed. Seyyid Celaleddin Aştıyani. 1. Bs. Tahran: Şirket- İntişârât-i İlmî ve Ferhengî, 1375.
- Lâhicî, Şemsuddin Muhammed. *Mefâtihu'l İcaz fi Şehri Gulşen-i Râz*. Ed. Muhammed Rıza Borzger Haliki- İffet Kerbazçi. Tahran: İntişârât-i Rev-var, 1385.
- Meçin, Buşra Arslan. *Tasavvuf Düşünce Sisteminde Misâl Âlemi*. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2020.
- Nesefî, Azizuddin. *Keşfu'l-hakâyık*. Ed. Ahmed Mehdi Damganî. Tahran: İntişârât-i İlmî ve Ferhengî, 1386.
- Öz, Mustafa. "Şeyhiyye". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 39: 84-86. İstanbul, 2010.
- Pakalın, Mehmet Zeki. *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Meb yay., 1993.
- Rûmî, Mevlânâ Celâleddîn-i Muhammed. *Mesnevi-yi Mânevî*. 18. Bs. Tahran: İntişârât-i Tulu, 1385.
- Salarî, Yasir - Efçengî, Mehdi. "Ruykerdî İntikâdî be Şeyhiyye der Tatbik-i Hurkalyâ ber Âlem-i Misâl". *Fasilname-i İlmî-Pejuheşi-yi Âyine-yi Marifet*. 31 (1999): 948-965.
- Sebzevârî, Molla Hâdi. *Şerh-i Mesnevi*. Ed. Mustafa Burucerdî. 1. Bs. Tahran: Sazmân-i Çap ve İntişârât-i Vezâret-i İrşâd-i İslamî, 1374.
- Seyyid Kazım Reşfî. *Tercüme-i Delilü'l-mutahayyirîn*. Erişim: 15 Eylül 2020. [https://www.alabrar.info/library/DALIL\\_F/f0000](https://www.alabrar.info/library/DALIL_F/f0000).
- Sühreverdî. "el Meşari' ve'l-Mutârahât". *Mecmua-yi Musannefât*. 2. Bs. 1. Tahran: İntişârât-i Muessese-i Mutalaat ve Tahkikat-i Ferhengî, 1375.
- Sühreverdî. "Hikmetü'l-İşrâk". *Mecmua-yi Musannefât*. 2. Bs. 2. Tahran: İntişârât-i Muessese-i Mutalaat ve Tahkikat-i Ferhengî, 1373.
- Şa'ranî, Abdulvahhab. *et-Tabakâtü'l-kübra*. Ed. Ahmed Abdurrahim es-Sayih. 1. Bs. Kahire: Mektebetu's-Sekâfeti'd-Diniyye, 1426.

- Şehrezûrî, Şemseddin Muhammed. *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*. Ed. Hüseyin Ziyai Tarabbeti,. 1. Bs. Tahran: İntişârât-i Muessese-i Mutalaat ve Tahkikat-i Ferhengi, 1373.
- Şirazî, Ebulkasım Raz. *Menâhîcu Envâri'l-ma'rifeti fi Şerhi Misbâhi's-şerâti*. Ed. Seyyid Muhammed Cafer Bakırî. 2. Bs. Tahran: Neşr-i Hankâh-i Ahmedî, 1363.
- Şirazî, Gıyasuddin Deşteğî. *İşrâku Heyâkili'n-Nur*. 1. Bs. Tahran: Neşr-i Miras-i Mektûb, 1382.
- Şirazî, Kutbeddin. *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*. Ed. Abdullah Nuranî - Mehdi Muhakkik. 1. Bs. Tahran: Encümen-i Asar ve Mefahir-i Ferhengi, 1383.
- Tabatabaî, Allame Seyyid Muhammed Hüseyin. *Nihâyetü'l-Hikme*. Ed. Ğulamrıza Feyyâzî. Kum: Muessese-i Amuzîşi ve Pejuheşi-yi İmam Humeyni, 1381.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Tarihu't-Taberî*. Ed. Muhammed Ebu'l-fazl İbrahim. 2. Bs. Beyrut: Dâru't-Turâs, 1967.
- Uşiderî, Cihangir. *Danışname-yi Mazdayesna*. 5. Bs. Tahran: Neşr-i Merkez, 1370.
- Ünsal, Mustafa. *Ali Muhammed Şîrâzî ve Bâbilik Hareketi*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstîtüsü, 2003.







Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi/ Journal of Mesned Divinity Researches  
ISSN 2667-7075 | e-ISSN 2687-3605 | <https://dergipark.org.tr/tr/pub/mesned>  
Cilt (Vol.) 11 Sayı (Issue 2) Güz - (Autumn) 2020

## ARAŞTIRMA MAKALESİ | RESEARCH ARTICLE

(Bu Makalenin intihal içermediği benzerlik tarama programlarıyla teyit edilmiştir. / The similarity that this article does not contain plagiarism, has been confirmed by plagiarism checker programs.)

Gönderim Tarihi: 28.10.2020 | Kabul Tarihi: 11.12.2020

# Hisbe Kurumundan Diyanet İşleri Başkanlığı ve TSE'ye İyiliği Önerme

*-The Principles of Offering Goodness From The Institution of Hisbe to the Presidency of Religious Affairs And TSI-*

**Mustafa BARIŞ\***

**Atıf/Citation:** Barış, Mustafa. "Hisbe Kurumundan Diyanet İşleri Başkanlığı ve Tse'ye İyiliği Önerme / The Principles of Offering Goodness From The Institution of Hisbe to the Presidency of Religious Affairs And TSI". *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi/ Journal of Mesned Divinity Researches*, (Güz 2020-2): 753-779.

### Öz:

Makalede Rasulullah döneminden başlayıp, Halife Ömer zamanında müesseseleşen, XX. yüzyıla kadar tüm Müslüman ülkelerde devam eden ve bir anlamda Emri bi'l-Ma'ruf Nehyi ani'l-Münker uygulamalarının bir göstergesi olan "Hisbe" kurumu incelenmiştir. Gerek tarihi süreç içinde yaşadığı değişiklikler, gerek hukuki statüsü, gerek uygulama koşulları ve mahiyetleri ve son olarak da günümüzde bu kurumsal yapıya denk düşen müesseselerle benzerlik yönleri ve ilişkileri irdelenmiştir. Söz gelimi Diyanet İşleri Başkanlığı ve Türk Standardları Enstitüsü iki temsili kurum olarak örneklemiştir. İnsanların özelden Müslümanların, yapılan işin kalite ve şartlarına önem vermenin erdemi-ne ulaşmış bir ideali fikri planda yakalama şiarında oldukları sonucuna ulaşılmış, en azından bu şiarı gerçekleştirmeye çalışanların, gerçekleştirenlerin uzun vadede ayakta kalabileceklerinin önemi belirtilmiştir. Allah'ın insanlara zulmedici olmadığı, çoğu kötülüklerin insanların kendi edimleri dolayısıyla gerçekleştiği gerekçelendirilmesiyle, insan temelli sorunların yine insan odaklı ortak akıl kullanılmasıyla çözülebileceği, dolayısıyla bilim ve akl-ı selimin tüm insanlık için ulaşılması gereken bir ileri medeniyet ülküsü olduğu ve bu ülkünün bir kere ulaşıp durulan bir hedef olmadığı sonucuna varılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Hisbe, Diyanet, TSE, Ulu'l-Emr, Danışma-Ehliyet, Basiret.

### Abstract:

In the article, the institute of "Hisbe", an indicator of implementations of Commanding Right and Forbidding Wrong which began in the period of Rasulullah, institutionalized in the era of Caliph Ömer, continued in all the Muslim countries until the century of XX has been examined. The chan-

\* Arş. Gör., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, mustafabaris@gmail.com. Orcid: 0000-0002-0647-1917.

ges it experienced during the historical period, as well as its legal status, the conditions, and natures of implementations, and finally the similarities and relations with the institutions, which corresponds to this institution today, were addressed. For instance, the Presidency of Religious Affairs and the Turkish Standard Institution were sampled as two representative institutions. It has been concluded that people, specific to Muslims, have intended to acquire an ideal at the mental level of reaching the virtue of caring about the qualities and conditions of the work done, the importance of capability of standing in the long run of the people at least trying to realize this intention or achieved this, was expressed. Justifying that Allah does not crush the human, many badnesses are realized because of humans' own acts, it was concluded that human-sourced problems can be solved by using human-focused common sense, thus science and good sense are an advanced civilization ideal that should be reached for all humankind and this ideal is not such an ideal to stop after reached.

**Key words:** Hisbe, Religious Affairs, TSI, Ulu'l-Emr, Counseling-Competency, Foresight.

## 1. GİRİŞ

Gerek dini gerek felsefi gerek diğer metinler olsun, bir disiplin veya bilgi kümesinin kendini açıklaması veya hem yatay hem dikey anlamda “o”nu anlayabilmek; “o”na saygıyla başlar. Kur’an başlangıçta, Bakara Suresi’nin ilk ayetlerinde; Hüseyin Atay’ın tercümesiyle, “Şüphe götürmeyen bu kitap saygılı olanlara doğru yolu göstergesidir.”<sup>1</sup> ifadesine yer verir. Başka anlamda da anlaşılabilir olan ayeti bu çeviriye sadık kalarak anlamaya çalışalım. Ayetin devamında gelen ve içselleştirilmesi öğüdü verilen görünmeyene inanma, salatı ikame ve rızıkları paylaşım esaslarıyla ancak ve ancak Kur’an’ın anlaşılmasına ve yorumlanmasına başlanmasının ussalığı bir kez de zahir olarak ortaya çıkmaktadır. Görünmeyene inanma erdemi; insanın ussal aktivitelerine, sadece duyu ve nakil bilgileriyle sınırlı olmayan ve fakat görünenin ötesine ussal gerekçelendirmelerle ulaşılabilen bir akıllı bireyin yetisi olarak tavsif edilse gerektir. Salat’ın ikamesi, kişisel disiplin ve aşkın olan ile bağın hiç kopmaması gerekliliğini görürüz kılar. Rızıkı adaletle bölüşüm ve paylaşım ise sosyal bir varlık olan insanın, sırf bireysellikten ancak kurtulabileceği ve tehlikeleri engelleyen duvarda kenetlenmiş “taşlardan bir taş” olarak toplum hayatında konum elde edebileceğini işaret eden bir müessese olarak karşımızda durur. Kur’an’ın hemen başında insana verilen bu üç öğüt, onun tüm çağlara hitap edebilmesindeki espriyi de barındırır.

Dinin kaynağı ilahidir. İnsanlar din üretmezler. Bir kol ne kadar güçlü olursa olsun, kendi vücudunu kaldıramaz. Ancak bir başka tutamaktan yardım alarak vücudunu taşıyabilir. Bu realite; dinin de akıldan farklı olan ama büsbütün akıldan uzak da kalmadan temellendirilen bir yönünün olduğunu gösterir. “Allah’ın size fazlı ve rahmeti olmasaydı, az bir kısmınız hariç şeytana uyardı-

<sup>1</sup> *Kur’an: Türkçe Çeviri*, çev. Hüseyin Atay (Ankara: Atay ve Atay, 2007), 1.

nız.”<sup>2</sup> ayeti de dayanak sağlamaktadır ki, vahiy olmadan da insanlar *Emri bi'l-Ma'rûf Nehyi ani'l-Münker* olan şeyleri yani iyi ve kötüyü, güzel ve çirkini, doğru ve yanlış, faydalı ve zararlı anlayabilirler.<sup>3</sup>

Kur'an-ı Kerim'in önderliğini kabul eden Müslüman bireyler olarak bizler en temelde iki şeyden sorumlu olduğumuzu düşünürüz. Biri kendi Müslümanlığımız, diğeri başkalarının davranışlarıdır. Bu kapsama, yönetsel erki bulduran kişiler de dâhildir. Fakat bu alanda bireyin cahilliği, liyakat sahibi olmaması, realiteleri tam incelememesi veya onlara hâkim olamaması yüzünden karmaşa çıkabilir. Bu yüzden, aşağıdaki soruların araştırılıp cevaplanması gerekmektedir.

- 'Emri bi'l-Ma'rûf'un şartları nelerdir?
- Neden/niçin önemlidir?
- Kimler, hangi derecede kime karşı sorumludur?
- Uygulama sahaları nerelerde, kimlerin eliyle gerçekleşmelidir?
- Gerçekleştirme vasıtaları nelerdir?
- Özel hayat-mahremiyet kavramıyla nasıl bir ilişkisi vardır?

Yoksa toplumda huzursuzluk başlayabilir. İnsanın ancak gücünün yettiğinden sorumlu olduğunu gözden kaçırmamak gerekir. *Emri bi'l-Ma'rûf Nehyi ani'l-Münker* ve din özgürlüğü konusunun özel bir hassasiyetle incelenmesi gerekmektedir.<sup>4</sup> Zira akıllı ve özgür olmak, ilahi 'hitab, davet ve icâba' muhatap olmanın iki temel koşuludur.

İyiliği önermek, kötülüğü önermemek; İslam'ın en önemli ilkelerinden biridir. Çünkü bu önerilerin sahibi Allah (c.c)'dir.<sup>5</sup> Ayrıca Rasulullah'tan: "Kim bir kötülük görürse, onu eliyle değiştirsin. Şayet eliyle değiştirmeye gücü yetmezse, diliyle değiştirsin. Diliyle değiştirmeye de gücü yetmezse, kalbiyle düzeltme cihetine gitsin ki, bu imanın en zayıf derecesidir."<sup>6</sup> şeklinde bir rivayet de vardır. Tüm kesimlerce bilinen, anonim olan ama İmam Âzam'a da nispet

<sup>2</sup> en-Nisa 4/83.

<sup>3</sup> Şaban Ali Düzgün, *Dini Anlama Kılavuzu* (Ankara: OTTO Yayınları, 2018), 73.

<sup>4</sup> Hüseyin Atay, *İslam'ı Yeniden Anlama* (Ankara: Atay Yayınları, 2015), 196-197; Michael Cook, *Forbidding Wrong in Islam: An Introduction* (Cambridge University Press, 2003), VII-VIII.

<sup>5</sup> Cook, *Forbidding Wrong in Islam*, 11., İlgili ayetler için bkz: et-Tevbe, 9/71. En-Nisa, 4/34.

<sup>6</sup> Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *el-Câmi'u's-Sahîh*, 1329, "İman", 78., Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre et-Tirmizî, *Sünen-ü Tirmizî*, thk. İbrahim Atva Avd (Kahire, 1962), 4/469-470.

edilen şu anlayış üzerinde Müslüman ümmeti ittifak etmiştir: “Ümera yani politik erki elinde bulunduranlar “el” ile, ulemâ yani âlimler “söz-dil” ile, halk ise mümkün olanları el ile”<sup>7</sup> değilse sorunu gerekli mercilere ulaştırarak ya da kalbiyle onaylamadan iyiliği önerir ve kötülüğe engel olur.

*Emri bi'l-Ma'rûf Nehyi ani'l-Münker* kapsamındaki ayetlerin ifadeleri, kökleşmiş kesin bir anlatım ile yerini almıştır. Fakat sonraki Müslüman bilginlerin onu nasıl anlayacağı, onunla ne demek istendiği hakkında ne sonuçlar çıkaracağı konusu veya onun nasıl kavramsallaştırılacağı, ifadelerdeki kesinlikte olduğu gibi, netliğe kavuşturulmamıştır. İfadeler genel ve belirsizdir, görevin somut karakterine hiçbir gönderme yapmamaktadır. Yani ortada bir emir vardır ama sonrakiler için uygulama biçimi Cook'a göre müphemdir. Rasulullah zamanında bu *emirden*, Allah'ın birliğine ve elçinin doğruluğuna inanma, *nehiyden* ise putperestlikten ve elçiyi inkardan uzak durma anlaşılmıştır.<sup>8</sup>

“Onlar ki, Allah'a verdikleri ahdi, onunla anlaşıp bağlandıktan sonra bozar, Allah'ın birleştirilmesini *emrettiği şeyi* keser ve yeryüzünde bozgun çıkarırlar. İşte bunlardır hüsrana uğrayanlar.”<sup>9</sup>

Kur'an'da ilk “e-m-r” kelimesi, yukarıdaki ayette geçer. Buradaki emir şu anlamları içerir. Emir ile üst konumdaki biri, daha alt konumdakinden bir eylemi talep eder. İş, kasıt manasındaki *umur* kelimesinin tekili olan *emr* kelimesi de bu yüzden bu şekilde kullanılmıştır.<sup>10</sup> Ayette hüsrana uğrayacak olanlar; ahde vefayı ahdi bozmakla, Allah'ın birleştirmesini emrettiği şeyi koparmak ve ayrı tutmakla, salâhı fesatla, ilahî sevabı da ilahî eza ile değiştirenler olacaktır.<sup>11</sup> Yazır'a göre Allah'ın birleştirilmesini istedikleri şeyleri kesmek; güzel amel yapmama, kurtuluşu temin eden emirlerin ve ilahi hükümlerin tersine hareket etmektir. Yeryüzünü fesat etmek ise isyanlar çıkarmak ve büyük günah işlemektir. Fısk; “büyük günah işleme suretiyle Allah'a uymaktan dışarı çıkma” anlamı taşır. Şer'i bakımdan üç derecesi vardır: İlki, günahı çirkin saymakla beraber ara sıra günah işlemek. İkincisi, üzerine düşerek sürekli yapmaktır. Üçüncüsü ise çirkinliği inkar ederek yapmaktır.<sup>12</sup>

<sup>7</sup> Cook, *Forbidding Wrong in Islam*, 17.

<sup>8</sup> Cook, *Forbidding Wrong in Islam*, 3.

<sup>9</sup> el-Bakara 2/27.

<sup>10</sup> Maḥmūd ibn 'Umar ez-Zemahşerî, *El-Keşşâf 'an Hakā'iki Ğavâmidü't-Tenzîl Ve 'Uyûni'l-Ekâvîl Fî Vucûhi't-Te'vîl: Keşşâf Tefsiri*, çev. Muhammed Coşkun (Fatih, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı), 1/332.

<sup>11</sup> ez-Zemahşerî, *El-Keşşâf*, 1/332.

<sup>12</sup> Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Feza Gazetecilik Yayınları, 1992), 1/245.

Ayette geçen ahd, Allah'a verilen güvence anlamındadır. Bu güvenceler, Allah'ın insanlara yerleştirdiği tevhit delilleridir.<sup>13</sup> Bir görüşe göre Allah'ın ah-dinden maksat, Allah'ın Yahudilerden kanlarını akıtmayacakları birbirlerine saldırmayacakları, akrabalık bağlarını kopartmayacakları konularında almış olduğu ahittir.<sup>14</sup> Genel olarak ahdi bozmak, Allah'ın ayetlerini, kitaplarını, elçilerinin emirlerini kabul edip güvence verdikten sonra bozmak anlamında kullanılmıştır.<sup>15</sup>

## 2. İYİLİĞİ ÖNERME İLE İLGİLİ BAZI KAVRAMLAR

### 2.1. Temyiz Gücü/Melekesi

Kur'an, her şeyden önce dini ve ahlaki ilke, uyarı ve öneriler kitabıdır. Bununla birlikte Medine'de oluşan toplumu şekillendiren ayetlerle hukuki bir belge niteliği de vardır.<sup>16</sup> Kur'an'ın "benzersiz" bir kitap olması onun dizgesel-liğinde de yatmaktadır. Kur'an besmeleyle başlar ve onda Allah'ın "Rahman" ve "Rahim" isimleri yer alır.

Kur'an'da "rā ḥā mīm" "رحم" kökünden türeyen kelimeler toplamda 339 defa geçer. "Raḥmān" "رَحْمَن" kelimesi Allah'tan başkaları için kullanılmaz. Rahim ise Allah'tan başkası için de kullanılır. Bu bağlamda denilir ki; Yüce Allah dünyada Rahman, ahirette Rahim'dir. Zira O'nun ihsanı dünyada mü'min ve kafirlerin tümünü kapsarken, ahirette ise yalnız mü'minleri kapsamaktadır. "Rahmetim her şeyi kuşatmıştır. Onu korunanlara yazacağım."<sup>17</sup> ayeti bunu gösterir. Başka bir görüşe göre Rahmet, Allah'tan nimet ve lütuflardır; insanlardan ise incelik ve şefkattir.<sup>18</sup>

شكر kelimesi Kur'an'da 69 ayette 75 defa geçer. حمد kelimesi de 66 ayette 68 kez geçer. Fatiha; Ümmü'l-Kur'an, Ümmü'l-Kitâp olarak adlandırılır. Kur'an'ın bütün surelerinin özü, ana kökü ve genel temsilcisidir ki; besmele tac, Kur'ân en mükemmel vücut, Fatiha onun başı, "Hamd Allah içindir." ifadesi bu başın çehresidir. *Medih* ve *teşekkür* ile bazı durumlarda eş anlamlı olabilen hamd

<sup>13</sup> el-Araf 7/172, el-Bakara 2/40.

<sup>14</sup> ez-Zemahşerî, *El-Keşşâf*, 1/330.

<sup>15</sup> ez-Zemahşerî, *El-Keşşâf*, 1/330.

<sup>16</sup> Fazlur Rahman, *İslâm*, çev. Mehmet Dağ - Mehmet Aydın (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014), 86.

<sup>17</sup> Araf 7/156.

<sup>18</sup> Rağıp el-İsfahani, *Müfredat*, çev. Abdülbaki Güneş - Mehmet Yolcu (İstanbul: Çıra Yayınları, 2012), 420.

kelimesi; bir çeşit 'övmek' ve 'övlmek' anlamına gelir. Hamd, Allah'a, onun lütuf ve ilmüne yapılır. Bir iyilikten sonra yapılması gerekir. Bu iyiliğin, hamd edene ulaşmış olması şart değildir. Şükürde ise bu iyilik kişiye ulaşınca yapılır. Şükür gelmiş olan bir nimete sözlü, fiili veya kalp ile nimeti verene saygıda bulunmak kastıyla ona karşılık vermektir. Dil ile şükür yapılırsa hem hamd hem de medh olur ve minnettarlık ifade eder. Hamd daha özel, şükür ise daha genel bir ifadedir. Hamd delile dayalı haklı bir ümidin sevincini veya minnettarlık gibi gerçekleşmiş bir nimet içinde bulunarak rahat etmenin mutluluk zevki ile yapılır. Hamd ve şükür; ikisi de hak ve hakikat sevgisi, gönlün sevinç ile dolması ve bundan dolayı ahlaka uygun olmakla birlikte, 'hamd'de; sevinç ve arzu manası, 'şükür'de; içten bağlılık ve dostluk manası daha net bir şekilde bulunur.<sup>19</sup>

Besmeledeki Allah'ın iki isminin zikredilmesi, başlangıçta Allah'ın diğer isimlerinin ve niteliklerinin de farkındalığına varılması öğüdünü vermektedir. Zira tanımlama, bir sorunu zihni planda anlamamanın, çözümlerin ilk ve en önemli adımıdır. Bu durum matematikte de psikolojide de diğer disiplinlerde de geçerlidir. İsimlerle ilgili yapılacak araştırmalardan elde edilecek çözüm ile Allah'a hamd ve şükür gerekliliği dizgeselliğin benzersizliği ve çok anlamlılığından sadece bir tanesidir.

Yukarıda özetle ortaya koymaya çalıştığımız Allah'ın isimleri arasındaki anlam farklılıklarının bilinmesiyle inancın içeriğinin doğru oluşturulması, Türkçemizde hemen hemen aynı anlama gelen fakat, hemen yukarıda Yazır'ın da belirttiği gibi, nüanslarla birbirinden ayrılabilen hamd ve şükür örneği, Kur'an'ı anlama ve anlatmada dil çalışmalarının önemini ortaya koyar.

Klasik tüm kaynaklarda yer alan nesnel ve maddi gerçeklik Kur'an-ı Kerim'in besmele ve Fatıha ile başlıyor olmasıdır. Yukarıdaki giriş de göstermiştir ki, bu gerçeklik Kur'an'ın başta gelen, baş ve başat kavramının "temyiz" olmasını ifade etmektedir. Besmele ve Fatıha'nın ilk ayetinde yer alan içkin anlam "temyiz", zahiri olarak Kur'an'ın tamamında dört defa, "birbirine benzeyen, benzemeyen şeyleri ayırmak, anlama gücü, çatlak, paralanmak, uzak ve ayrı durmak" anlamlarında kullanılmıştır.<sup>20</sup> Günlük hayattan bir örneklendirmenin yeridir.

كُرَّةُ طَائِرَةٍ	Voleybol	Literal anlamı "uçan top"tur.
كُرَّةُ الْيَدِ	Hentbol	Literal anlamı "el topu"dur.

<sup>19</sup> Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1/70-72.

<sup>20</sup> el-İsfahani, *Müfredat*, 420.

Her iki oyunda top elle oynanır ve top aynı zamanda oyuncular arasında havadan birbirine iletilir. İki oyunu Arapça öğrenen bir yabancıya anlatmak gerektiğini varsayalım. Burada temyiz gücüne sahip olmak demek; el ile oynanan iki oyun arasındaki farkı idrak edebilecek bir anlayışa sahip olmayı ifade etmektedir. Dili öğrenen kişi cevaba ulaşmak için, “Hangi kelimedeki filenin kalede, hangisinde iki takımın arasındaki direklerde bulunmakta olduğu” sorusunu sormalıdır. Bu sorunun cevabını anladığı zaman, iki kelimeyi zihinde konumlandırmış olacaktır.

O halde, *Emri bi'l-Ma'rûf Nehyi ani'l-Münker* için de ilk şart insanın temyiz gücüne sahip olması gerekliliği olduğudur. Zira kavramlar, realiteler ve noktalar arası bağlantıyı kurmada yardımcı olacak temyiz gücü olmazsa *Emri bi'l-Ma'rûf Nehyi ani'l-Münker* konusunda sorunlar çıkabilir.

## 2.2. Ulu'l-Emr Kavramı

“Ey iman edenler; Allah'a ve elçisine uyun; sizden ‘ulu'l-emr’ olanlara da. Herhangi bir konuda anlaşmazlığa düşerseniz onu Allah'a ve elçisine havale ediniz...”<sup>21</sup>

“Onlara güvenlik ve tehlikeyle ilgili bir söylenti ulaşsa onu yayarlar. Durumu elçiye ve aralarındaki ‘ulu'l-emr’ e iletselerdi uzmanları/görevlileri onu değerlendirirdi.”<sup>22</sup>

Söz konusu ayetlerden yola çıkarak bazı kavramları izah etmek gerekmektedir. İlk ayetten çıkarılacak sonuç “Ulu'l-Emr”in, “uyulması gerekenler”, “Allah’ın ve Rasul’ünün yolundan gidenlere rehberlik edecek niteliklere sahip olanlar” olduğu anlaşılmaktadır. ‘Ulu'l-Emr’ ifadesi çoğul bir ifadedir. Literal olarak insanlar arasında “otorite sahipleri, uzmanlar” anlamına gelir.

“أُولُو” kelimesinin tekili “ذُو” , dişil için karşılığı “أُولَاتُ” olur. Onun da tekili “ذَاتُ” kelimesidir.

Ulu'l-Elbab; anlama ve kavrama yetisi olanlar,<sup>23</sup> Ulu'l-Ebsar; vizyon ve basiret sahipleri,<sup>24</sup> Ulu'l-İlm; ilim sahipleri,<sup>25</sup> Ulu'l-Erhâm; hısımlık ve yakınlık

<sup>21</sup> en-Nisa 4/59.

<sup>22</sup> en-Nisa 4/83.

<sup>23</sup> el-Bakara 2/179.

<sup>24</sup> Al-i İmran 3/13.

<sup>25</sup> Al-i İmran 3/18.

sahipleri,<sup>26</sup> Ulu'l-Azm; davet, tebliğ görevinde kararlılık, sebat ve azim sahipleri elçiler<sup>27</sup> anlamlarında kullanılmıştır.

أَمْرٌ

Kelimesi 'mevzu, emir, ferman, husus, içerik' anlamlarına gelir.

Örneğin **أَمْرُ اللَّهِ** ifadesi 'kıyamet' için kullanılmıştır.<sup>28</sup> "Emr" kelimesinin çoğulu **أُمُورٌ** şeklinde gelir.<sup>29</sup> **أَوَامِرٌ** kelimesi de bir diğer çoğuldur.<sup>30</sup>

En-Nisa 4/83. ayetten anlaşılana göre "Ulu'l-Emr" in; kendilerine ulaşan haber, mevzu, iş her ne ise onun hakkında *doğru akıl yürüterek, doğru sonuca ulaşabilme* melekesine sahip ilim sahipleri oldukları anlaşılmaktadır. "İlim" ile "istinbat"ın ayette onlar için sahip olunması gereken iki önemli nitelik olduğu anlaşılmaktadır.

Sadece bu iki ayet bağlamında Ulu'l-Emr;

- Çoğul bir ifade olduğu için sadece devlet başkanı anlamına gelemez.
- Bir olayı değerlendirecek ilme sahip olmalıdırlar. Hem de bu küme, doğru akıl yürütmeye, çıkarım yapmaya ehil, uzman kişilerden oluşmalıdır.
- En-Nisa 4/59'da Allah ve Rasul'üne mutlak itaat emredilirken, "mutlak itaat emri", Ulu'l-Emr için de kullanılmamaktadır. Ulu'l-Emr'in bizden yani Müslüman ve mü'min olması gerekmektedir. Onlara itaat Allah ve Rasul'üne itaat ettikleri müddetçe geçerlidir. Müslüman olmayan idarecilere din hususunda itaat gerekli değildir. Fakat anlaşmaya dayalı işlerde sözleşmeye sadık kalınmalıdır.<sup>31</sup> Yazır'ın bu yorumlarına anlamlı bir katkı ve

<sup>26</sup> el-Enfal 8/75.

<sup>27</sup> el-Ahkaf 46/35.

<sup>28</sup> en-Nahl 16/1.

<sup>29</sup> el-Kehf 18/10.

<sup>30</sup> Haserîzade Şeyh Mehmet Elif Efendi, *En-Nûru'l-Furkân Fî Şerhi Lugati'l-Kur'ân* =: *Kur'ân Lügati*, ed. Mustafa Koç (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı), 1/154.

<sup>31</sup> Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 3/14.



eleştiri olarak Ahmet Akbulut, “ulu'l-emr” kavramının ilim ve siyasi alana tahsis edilemeyeceğini belirtir. Ona göre bir şeyi siyasi ve ilmi alanda kullanmak ile bu iki alana tahsis etmek farklı şeylerdir. Alanında yetkinlik gösteren kişilerin tavsiyelerine uymak dini bir emirdir. Akbulut'a göre, yaygın anlayış olan Allah ve elçisine uyma iki farklı kaynak değil, tek kaynaktır.<sup>32</sup> Burada Allah'ın elçisinin din adına Allah'ın buyruğundan başka bir şey söylemesi, tavsiye etmesinin imkansızlığına vurgu vardır. O halde, ayetteki birinci otorite Allah ve elçisi, diğerleri ise alanında uzman olan kişilerdir.

- d. Ayette “el-Ümera” lafzı kullanılmazken, Ulu'l-Emr kelimesinin kullanılmasını bazı müfessirler bu ifadenin “amirleri ve hakimleri, işlerde başvurulacak uzman ve görevli kişileri” kapsadığını savunmuşlardır.<sup>33</sup>

Sonuç olarak iyiliği önermenin ilk ve en önemli şartlarından birisi ilim sahibi olmak ve olaylar hakkında doğru bağlantılar kurup isabetli çıkarımlar yapabilme kabiliyetidir.

Ulu'l-Emr'i yöneticiler olarak anlarsak, Müslüman geleneğinde yöneticilere tavsiye veren eserler geleneğinden kısaca bahsetmek gerekliliği doğar. *Toplumun yönetme sanatı* başlığı altına giren eserlerden biri de İbn Zafer'in *Sulvânu'l-Mutâ' fî 'Udvâni'l Etbâ'*ıdır. Burada yazar, Kur'an'dan ve hadislerden yaptığı alıntılarını açıklayarak, tarihi örneklikler vererek, felsefi temellendirmeler yaparak ve temsili hikayeler kurgulayarak iknai üslubun ağır bastığı bir dille eserini kaleme almıştır. Kitapta iyi yönetim için yöneticide bulunması gerekçelendirilen nitelikler şöyledir:

- a. Tevekkül,
- b. Metanet,
- c. Sabır,
- d. Aktif bir eylem olarak “Rıza”,

<sup>32</sup> Ahmet Akbulut, *Müslüman Kültürde Kur'an'a Yabancılaşma Süreci* (Ankara: OTTO Yayınları), 177.

<sup>33</sup> Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 3/15-16.

e. Zühd, Takva.<sup>34</sup>

Bu nitelikleri, *Emri bi'l-ma'rûf*'un önemli bir parçası olan yöneticilere öz-gülemek elbette yanlışlık olacaktır. Yusuf Has Hacip'in mesnevi tarzında yazmış olduğu ve "mutluluk veren bilgi", "kutlu kılan bilgi", "mesut eden bilgi" anlamlarındaki eseri Kutadgu Bilig'inde de benzer temalar işlenmiştir. Yazarın ifadesiyle kitap; "her iki dünya için de doğruyu gösteren bir rehberdir, yardımcı bir eldir." Zira "Her iki dünyayı da devletle elinde tutabilecek olan kişiden daha mutlu kimse yoktur." Yazar, kitapta baştan sona hitap ettiği hükümdar, vezir, zahit, kim varsa hepsinin "insana" karşılık geldiğini bildirir. İnsana, kendini bütün öğütlerin muhatabı olarak görmesini salık verir.<sup>35</sup> Böylece toplumdaki her bir bireyin kendini en az hükümdar ya da vezir kadar değerli hissetmesini ve görmesini sağlayan nazar ortaya konur.

### 2.3. Danışma ve Ehliyet

Pozitif hukuk, fıkıh, kelam, bilgi bilim disiplinlerinin ve onların felsefelerinin temelini oluşturduğu çıkarsama yönteminin ilgili bireylerin vakıaları yorumlamaları ve değer yargılarına ulaşmaları için yardımcı bir araç olması beklenir.<sup>36</sup> Kur'an'da hem yöneticilerin hem de yönetilenlerin sahip olması gereken nitelikler vardır. Zira ne yönetici için seçilmiş olmakla ne de yönetilenler için bir defa yöneticiyi seçmekle sorumluluk bitmektedir. En alttan en üste toplumda herkesin birtakım sorumluluk ve görevleri vardır. Bunlar hem dünyevi hem uhrevi yönleri barındırır. Bunların en önemlilerinden ikisi istişare ve ehliyet kavramlarıdır. Her ne üzerine çalışıyorlarsa o alanda ehliyet sahibi olunması gerekir. Diğer yandan davranışlara yön vermesi gereken ana özellik ise istişaredir. Karar süreçlerinden önce gerçekleşir.

"... Şu halde onları affet; bağışlanmaları için dua et; iş hakkında onlara danış. Kararını verdiğin zaman da artık Allah'a dayanıp güven. Çünkü Allah, kendisine dayanıp güvenenleri sever."<sup>37</sup>

"Yine onlar, Rablerinin davetine icabet ederler ve salatı ikame ederler. Onların işleri, aralarında danışmaylıdır. Kendilerine verdiğimiz rızıktan da harcarlar."<sup>38</sup>

<sup>34</sup> İbn Zafer al-Makki Huccat al-din Muhammed b. Ali al-Ka m, *Sulvânu'l-Mutâ' fi 'Udvâni'l Etbâ*, çev. Barış Doğru (mikroform: Kırmızıkeci Yayınları, ts.), 105-315.

<sup>35</sup> Yusuf Has Hacib, *Kutadgu Bilig*, ed. Yaşar Çağbayır (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı), 241.

<sup>36</sup> Barış Mustafa, *Kelam'da Burhan Delili* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2016).

<sup>37</sup> Al-i İmran 3/159.

<sup>38</sup> eş-Şûrâ 42/38.

“مَشَاوَرَةٌ” ; ‘bilgi üretmek üzere akıllı kişilerin birbiriyle görüş alış-verişinde bulunması, ortak akıla ulaşma müzakereleri’ anlamında kullanılmıştır. “مَشَاوَرَةٌ” ve “سُورَى” da bu anlamdadır. “إِشْتِشَارَةٌ” de müşavere ve meşveret gibidir.<sup>39</sup> Kur’an’daki 42. Surenin adı da ‘eş-Şura’dır. Bireyler arası müzakerelerden, devlet yönetimine varan geniş bir alanda kullanımı tavsiye edilmiştir. Yönetmel bir dahi olan Hali-fe Ömer şöyle demiştir: “Tek kişinin fikri kopmaya yatkın zayıflıkta bir iplik gibidir. İki kişinin görüşü bu ipliklerden iki tanesinin bir araya gelmesi gibidir. Üç kişinin görüşü ise kopması imkansız bir halat durumundadır.”<sup>40</sup>

Arapça’da **ehl** kökünden türemiş bir masdar olan **ehliyet** “yetki, elverişlilik, liyakat ve yeterlilik” anlamlarına gelir. Varlıklar arasında sadece insan ehliyet ve sorumluluk taşıdığına işaret edilir.<sup>41</sup> Vücup ve eda ehliyeti olmak üzere ikiye ayrılmıştır. ‘Dini-hukukî hak ve borçların doğmasına kişinin elverişli olmasını’ vücup ehliyeti, ‘kişinin dinen ve hukuken muteber olacak tarzda davranmaya ve hukukî işlem yapmaya elverişliliği’ ise eda ehliyeti olarak tanımlanmıştır.<sup>42</sup> *Emri bi’l-Ma’rûf Nehyi ani’l-Münker* yapacak kişinin hem eda hem de vücup ehliyeti olan bir kişi olması gerekir.

#### 2.4. Basiret

Mâturîdî hem ekonominin hem de yönetimin teslim edileceği kişide aranması gereken nitelikler arasında basireti öne çıkarmaktadır. Basireti “insanlar için en optimaliyi seçmek” şeklinde ele almaktadır.<sup>43</sup> En genel anlamıyla ekonomi bilimi, hizmet ve malların üretim, dağıtım ve tüketimiyle ilgilenen sosyal bir daldır. Ekonomi biliminin insanların alacakları kararlarda, gerek toplumsal gerek bireysel ölçekte, en optimal sonuçları doğurmasına matuf oynadığı rol onu önemli ve değerli kılar. En optimal seçeneği bulmayı yalnız bu disipline hasretmek haksızlık olacaktır. Zira günümüzde bu bilimin dışında, diğer bütün disiplinlerden de hayatta alınacak kararların nasıl gerekçelendirileceği üzerine bilgi ve perspektif kazanmak mümkündür.

<sup>39</sup> Hasenîzade Şeyh Mehmet Elif Efendi, *En-Nûru’l-Furkân Fî Şerhi Lugati’l-Kur’ân*, 3/521-522.

<sup>40</sup> Muhammed B. Turtuşi, *Siracu’l- Müllûk* (Kahire, 2006, 158), 320.

<sup>41</sup> el-Araf 7/172, el-İsra 17/13.

<sup>42</sup> Bardakoğlu Ali, “Ehliyet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 1994, 10/533-534.

<sup>43</sup> Şaban Ali Düzgün, *Kimliksiz Hakikatler* (Ankara: OTTO Yayınları), 90.

El, dil ya da yetkili kişiye yönlendirme, kalp ile kınama vb. değişik şekillerde herhangi bir olaya müdahalede kısaca genel olarak “kötülüğü önermeme, iyiliği önerme” bahsinde rol alacak insanların, en tepeden aşağıya basiret sahibi olması gereklidir. Basiret sahibi olmak da, doğuştan gelen yeteneklerin eğitim ve öğretimle buluşması sonucu elde edilen bilgi ve vizyon ile hayırlı gelecek için perspektifler çizebilme kabiliyetidir. Burada insanın bilgisinin iyi ve kötünün ortaya çıkmasında önemli bir etken olduğu ortaya çıkar. İnsanın neden olduğu kötülüğün Tanrı'nın yokluğuna değil, insanın özgür iradesinin varlığına kanıt olduğu çıkarsaması yapılır.<sup>44</sup>

Basiret sahibi olmak şans, kader vb. gibi “doğuştan verili” ile ilgili değil en temelde “sabır” gibi bir vizyona sahip olmakla ilgilidir. Sabır, baki haslet ve tabiatların, aktif huyların dizginini elinde tutar, zafer ve ganimetlerin liderliğini yapar. Bütün faziletleri koruyan ve kontrol eden haslet de sabırdır. Nitekim Kur'an'da İsrailoğullarının Firavun karşısında zafer elde etmeleri, “Rabbinin, İsrailoğullarına verdiği güzel söz, **sabretmeleri/direnç göstermeleri** yüzünden hedefine vardı.”<sup>45</sup> ifadesiyle “sabra” yani “direnç gösterme” ve “azme” bağlanmıştır.<sup>46</sup> Sabrın; yeme-içmeye, mala, mülke, zamana, bilgi elde etmeye kısaca hayatın her anında ve alanında hayat boyu öğrenmeye yönelik olması Rasulullah'tan bize kalan en önemli mirastır.<sup>47</sup>

## 2.5. Merhamet/Tolerans

“Ey iman edenler! Öz benliğiniz, anne-babanız, yakınlarınız aleyhine de olsa, zengin veya fakir de olsalar, adaleti dimdik ayakta tutarak Allah için tanıklık edenler olun. Allah, ikisine de sizden daha yakındır. O halde, nefsinizin arzusuna uyarak adaletten sapmayın. Eğer dilinizi eğip büker yahut çekimser kalırsanız, Allah, yapmakta olduklarınızdan haberdardır. **Ey iman edenler!** Allah'a, O'nun Resulüne, resulüne indirmiş olduğu Kitap'a, daha önce indirmiş olduğu Kitap'a **inanın**. Kim Allah'ı, O'nun meleklerini, kitaplarını, resullerini ve âhiret gününü inkâr ederse geri dönüşü olmayan bir sapıklığa düşmüş olur. Onlar ki inandılar, sonra küfre saptılar; yine inandılar, tekrar küfre saptılar, sonra da küfrü artırdılar; işte Allah onları affetmeyecek, onları hiçbir yola kılavuzlamayacaktır. İkiyüzlülere şunu muştula: Kendileri için korkunç bir azap öngörülmüştür.”<sup>48</sup>

<sup>44</sup> Düzgün, *Dini Anlama Kılavuzu*, 27.

<sup>45</sup> el-Araf 7/137.

<sup>46</sup> Turtuşi, *Siracu'l- Mülük*, 390.

<sup>47</sup> Rasulullah'ın siretini en öz ifade eden örneklem, onun açlığının tok olduğu zamanlardan oldukça fazla olduğu gerçekliğidir. Bk. Turtuşi, *Siracu'l- Mülük*, 500.

<sup>48</sup> en-Nisa 4/135-138.

İlk ayette, eğer akli gerekçelendirmeleriniz sizin menfaatlerinize ters düşüyor, nefse hoş geliyor olsa bile doğru bilinenden ayrılmama öğüdü verilmiştir. Örneğin adalet uğruna haksızlığa uğramaktan korkmadan adalet için savaşım verebilmek, adaleti kavramsal planda temellendirecek bir var oluşu gerektirir. Bu bir ilim meselesi olduğu kadar iman meselesidir. Ayette geçen iman edenlerin ikinci kez iman etmesi, kuramsal olarak varılan düşüncenin tekrar düşünülmesi, tetkik edilmesi değildir. Düşüncelerin tatbik edilmesidir. İmanın üzerine kuşkunun/düşüncenin bir kez daha tekrarı insanı fasit daireye düşürecektir. Zira düşüncenin düşünülmesi üçüncü bir evreyi yani başka bir düşünceyi doğuracak ve metod gereği onun da düşünülmesi gerekliliği ortaya “sonsuz düşünce teselsülünü” çıkaracaktır.

Ayette iki kere iman edilmesi yer almaktadır. Bu, sonrasında gelen ifadelerden de anlaşılacağı üzere, akli bir gerekçelendirme bulunduktan sonra onun aktifleştirilmesi yani zihin-eylem uyumluluğuna çalışılması çağrısıdır. **İlk kez iman edenler**, sonrasında *ma'ruf* ile hareket etmeye, *münker* olanlardan ise kaçınma yoluna girmelidirler. Zihin-eylem uyumluluğunun bir defada yakalanan bir yaşam durumu olmadığı gerçekliği herhangi bir alanda **uzman** olan/olmaya çalışan herkes tarafından kabul edilen uzlaşımsal bir realitedir. O halde bu ayet, gerekçelendirilmiş yaşam tarzlarının her türlü pratikliğine verilen tolerans ve özgürlüğüne bir delil olur. Bu bağlamda yukarıdaki ayet grubu, hayatta O'na inanmak için hiçbir dini gerekçe bulamayanlar için de, başkalarına zulüm etmemeleri koşuluyla,<sup>49</sup> bir yaşam alanı olduğunu yüzyıllar önceden imlemektedir.

Diğer taraftan tolerans ve merhametin öznelere ve bu öznelere “neye karşı” merhamet gösterecekleri oldukça geniş bir konudur. En kısa ifadesiyle problem şu şekilde ifade edilir: Eğer her şeyde uzlaşma olsaydı yani sözleşmeye dayalı tam bir mutabakat olsaydı, toleransa hiçbir gereksinim olmayacaktı. Toplum, ülke veya dünya ölçeğinde homojen bir yapının/iskeletin olduğunu söylemek mümkün değildir. Bu bağlamda kimileri ahlaki olarak yanlış saydıklarımızın tolerans kapsamına girmeyeceğini savunur. Kimileri ise toleransın zaten ahlaki olarak uygun görmediklerimize uygulanabileceğini ileri sürmüşlerdir.<sup>50</sup> Yukarıdaki ayet yorumu özgürlükçü eğitim süreçlerine vurguyu amaçlamaktadır hem de topluma sunduğu reçete bakımından daha sorunlar ortaya çıkmadan problemlerin çözümüne yönelik bir anlayışı simgelemektedir.

<sup>49</sup> el-Bakara 2/193, “Fitne kalmayınca ve din yalnız Allah'ın oluncaya kadar onlarla çarpışın. Eğer çarpışmaktan vazgeçerlerse artık zulme sapanlardan başkasına düşmanlık edilmez.”

<sup>50</sup> Langerak Edward, “Pluralism, Tolerans, and Disagreement”, *Philosophy of Religion*, ed. Paul Griffiths - Charles Taliaferro (Oxford: Blackwell Publishing, 2003), 453.

Anlamalı olanın peşinde olmak, değerli olanla ilgili ve değer ifade eden şekilde konuşmakla elde edilir.<sup>51</sup> Tüm bu süreçler, yukarıda da bahsedilen insanın temyiz gücü, istinbat yeteneği, insana perspektif sağlayan basiret, liyakat ve akıl sahipleriyle meşveret gerçekliklerinin insanda eğitim ve öğretim süreçleriyle geliştirilmesinin önemine karşılık gelmektedir. Allah insanı Kur'an ile inşa etmiş ve insana kendi değişmeyen doğası/fitratını tanımasını öğütlemiştir. Birey kendine faydalı olduğu kadar topluma ve dünyaya ait insanları birbirine bağlayan değerler üretebilecek, ancak böylelikle yaşamının ve yaşatmanın erdemine ulaşabilecektir. Kendi hesabına değer üretemeyen birey ve dolayısıyla toplumlar da her türlü esaret, bağımlılık, yolsuzluk ve kokuşmuşluk içinde yaşamaya devam edeceklerdir. *Emri bi'l-Ma'rûf Nehyi ani'l-Münker*'in önce birey ve toplumu sonra tüm dünya millet ve ülkeleri için oynadığı kilit rol tam olarak burada yatmaktadır.

*Emri bi'l-Ma'rûf Nehyi ani'l-Münker*'i ilke edinen, özel bir prensip olarak teorisine alıp, geliştiren mezhep Mu'tezile olmuştur. Mu'tezile, büyük oranda, İslam'a sonradan dâhil olan milletlerin yol açtığı sorunlarla eş zamanlı olarak tarih sahnesine çıkmıştır. Çeşitli etnik, kültürel, dinsel ve felsefi cereyanların ürettiği sorunlar ve bir arada yaşamının problemlerinin çözümlerinin geleneksel yaklaşımlarda olmaması, zamanında ve sonrasında da Mu'tezilî düşünceyi ilgi odağı yapmıştır. Mu'tezile İslam'la karşılaşan topluluklarla öncelikle akıl üzerinden bir iletişim dili kurmuştur. Bu iletişimin manevi motivasyonu ise *Emri bi'l-Ma'rûf Nehyi ani'l-Münker* ilkesi olmuştur.<sup>52</sup>

Görevini yerine getirmeyen İsrailoğullarının helak olduğunu ve kötülükten alıkoyanların Allah'ın nimetlerine mazhar olacağını bildiren ayetler<sup>53</sup> *Emri bi'l-Ma'rûf Nehyi ani'l-Münker* ilkesinin yalnız Mu'tezile'nin bir ilkesi olmadığını gösterir. "İçinizden hayra çağıran, iyiliği önerip kötülüğü engelleyen bir topluluk bulunsun. İşte onlar kurtuluşa erenlerdir."<sup>54</sup> ayeti tüm insanları kapsar.

<sup>51</sup> Jordan B. Peterson, *12 Rules for Life: An Antidote to Chaos* (London: Allen Lane, 2018), V.

<sup>52</sup> Mahsum Aytepe, "Mu'tezile Kelamında Ötekine Ulaşma Kaygısı Olarak Emr-i Bi'l-Ma'rûf Nehy-i 'Ani'l-Münker İlkesi", *Mukaddime* 8/1 (25 Temmuz 2017), 83-97.

<sup>53</sup> el-Maide 5/79., el-Araf 7/165.

<sup>54</sup> Âl-i İmran, 3/104.

### 3. HİSBE

İslam tarihinde *Emri bi'l-Ma'rûf Nehyi ani'l-Münker*'in bağlamı ve kapsamı içine girecek olan; "hisbe" kavram ve kurumudur. Hisbe konusunu el-Ahkâmü's-Sultâniyye<sup>55</sup> eserinde nazârî planda ilk ele alan Mâverdî olmuştur. Hisbe teşkilatı, İslam'ın zuhurundan XX. asrın ilk devirlerine kadar hemen hemen bütün Müslüman devletlerde bazı farklılıklar olsa da uygulanma alanı bulmuştur.<sup>56</sup>

Hisbe kurumunun orjinalliği konusunda birçok tartışma meydana gelmiştir.<sup>57</sup> Hisbenin ilk olarak Rasulullah'ın uygulamalarıyla hayat bulduğu sonra ise el-emr bi'l maruf, nehy ani'l münker'in müesseseseleşmesinin Halife Ömer zamanında gerçekleşmesi bir realitedir. Bu görev için maaşlı memurlar atanmış ve devlet hizmeti olarak bazı kişiler "denetçi" olarak görevlendirilmiştir.<sup>58</sup> Rasulullah, *Emri bi'l-Ma'rûf Nehyi ani'l-Münker* bağlamında hayatının tamamını, hayatın bütününe kapsayan çok yönlü mücadeleye içinde olmuştur. Ferdî mesuliyetleri artınca vasfı uygun bazı kişileri esnaf ve sanatkarları denetlemek bağlamında *sâhibu's-sûk* diğer adıyla *âmilü's-sûk* sıfatıyla görevlendirmiştir.<sup>59</sup>

Hamidullah'a göre hiçbir fakih, hangi mezhepten olursa olsun, hiçbir zaman Roma kitapları türünde bir kitap yazmamıştır.<sup>60</sup> Bu bilgi, Müslüman fıkhnın özgünlüğünü göstermektedir. Hisbe kurumunun özgünlüğü meselesi-

<sup>55</sup> Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Hasan Mâverdî, *el-Ahkâmü's-Sultâniyye*, çev. Ali Şafak (İstanbul: Bedir Yayınları, 1976), 272-292.

<sup>56</sup> Yusuf Ziya Kavakçı, *Hisbe Teşkilatı* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi İslami Fakültesi), XI.

<sup>57</sup> Bu konuda çok çeşitli kaynakları inceleyip analiz eden Kavakçı'ya göre, hisbenin İslam ile hayat bulmuş olması ve ictihad müessesesiyle geliştiği konusunda şüphe yoktur. bk. Kavakçı, *Hisbe Teşkilatı*, 41-46. Yalnız Kavakçı da, Şeyzerî de, çarşı ve pazarların düzeninin Rum yapılarından esinlendiğini tespit eder. Bk.Şeyzerî Abdurrahman b. Nasır b. Abdullah eş-Şeyzerî, *İslâm Devletinde Hisbe Teşkilâtı*, çev. Abdullah Tunca (İstanbul: Marifet Yayınları), 39. "**The Eadiles Curules**" Roma devrinde muhtesiplik kavramına en yakın uygulamanın adlandırılmasıdır. Önce asilzadelere sonra halktan daha sonra fark etmeksizin her ikisinden de seçilmeye devam edildiler Bu görevin ilk müesseseseleşmesi m.ö. 365 yılına kadar uzanır. Tayin edildikten sonra yol ve sokakların temizlik ve bakımından, halk şenliklerine birçok organizasyonun içinde yer almışlardır. Geniş bilgi için bk. William Smith LL.D, *A School Dictionary of Greek and Roman Antiquities* (New York: Harpers and Brothers Publishers, 1857), 8-9., Antik Yunan ve Bizans'ta pazaryerinin ticari denetçisi anlamında, seçimle resmi konuma gelen görevliler vardır. "**Agoranomos**" olarak adlandırılırlar. Bk. Michael de Brauw, "A Glossary of Athenian Legal Terms", *agoranomos* (2003).

<sup>58</sup> Kavakçı, *Hisbe Teşkilatı*, 143.

<sup>59</sup> Cengiz Kallek, "Hisbe" (Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, 1998), 18/135.

<sup>60</sup> Muhammed Hamidullah, "Roma Kanunu İle İslam Kanunu Arasındaki Münâsebetler", çev. Nafiz Danışman, (ts.), 75.

ni de bu bağlamda ele almak gerektir. Birbirinden bağımsız paralel uygulamaların bulunması ortak aklın bir belirtisidir.

Arapça'da hesap vermek saymak, yeterli olmak anlamlarındaki *hasp* kökünden türeyen *ihtisap*; 'sevabını umarak bir iş yapmak, akıllı ve basiretli bir şekilde yönetmek, çirkin bir iş yapana kınamak veya hesaba çekmek' anlamlarına gelir. Bu mastardan isim olan *hisbe*; terim olarak 'iyiliği önerme, kötülüğü önermeme prensibi uyarınca gerçekleştirilen genel ahlakı ve kamu düzenini koruma faaliyetlerini ve özellikle bu konularla ilgili müesseseyi' ifade eder.<sup>61</sup> Taşköprüzade hisbe kurumu hakkında şu tanımı verir: "İhtisap ıstılahı, devlet başkanlığınca resmedileni icra, ona muhalif düşeni nehy, şeriatta ma'rufu emir, münkeri nehy bakımından takarrur edeni tenfiz suretiyle belde ehlinin işleri hususunda kontroldür ki gece gündüz, gizli âşikar bu işlere devam olunur."<sup>62</sup> Kısaca ve öz olarak hisbe: "İyiliği önermek, kötülüğü önermemek ve insanların arasını düzeltmektir."<sup>63</sup> Bu yönüyle hisbenin içeriğine Allah'ın kulları üzerindeki hakları, insanların kendi aralarındaki hakları ve bu iki hak arasında müşterek olanlar başlıklarında mündemiç konuların girmesi söz konusudur.<sup>64</sup>

Yusuf Ziya Kavakçı, İslam'ın ortaya çıkışından Osmanlıların sükutuna kadar olan sürede bütün Müslüman yönetimlerin bir takım müesseseleri olduğunu tespit eder. Kısmi tesir ve teessür problemleriyle doğan değişikliklerin var olmasıyla müesseselerinin devletten devlete intikalinde bazı farklılıklar oluşturmuştur. Ona göre yönetim kademeleri; 'Hilafet yani İmamet, Vezaret, Kitabet, Hacâbet, Divan, Valilikler, El-Berid, Şurta, Beytü'l-Mal, Ordu, Kaza Sistemi, El-Mezâlim' olmak üzere on iki başlıkta toplanır.<sup>65</sup> Mâverdi'ye göre hisbe teşkilatı *kaza sistemi* ile *mezalim* arasında yer almıştır. Ona göre hisbe teşkilatı, halkı korku içinde denetlemek amacıyla kurulmuştur. Bu bağlamda muhasip yumuşak davranamaz, ama kimsenin hakkını da çiğneyemez.<sup>66</sup> Diğer bir yoruma göre ise muhtesibin otoritesi 'kadı'nın üstünde yer alır. Kadılar yalnız şikayet olduğunda bir soruşturma ve araştırma yapabilirlerken, muhtesipler şikayette

<sup>61</sup> Kallek, "Hisbe", 18/133.

<sup>62</sup> Taşköprüzâde Ahmed Efendi, *Miftahu's-Saâde ve Misbâhu's-Siyâde* (Beyrut, 2002), 1/393-394.

<sup>63</sup> Abdurrahman b. Nasır b. Abdullah eş-Şeyzerî, *İslâm Devletinde Hisbe Teşkilâtı*, 41.

<sup>64</sup> Mâverdi, *el-Ahkâmü's-Sultâniyye*, 275-292.

<sup>65</sup> Kavakçı, *Hisbe Teşkilatı*, 1-8.

<sup>66</sup> Mâverdi, *el-Ahkâmü's-Sultâniyye*, 274.



bağlı olmadan, bağımsız olarak şüphe duydukları durumları araştırma yetkilerine sahiptirler.<sup>67</sup>

Tarih içinde 'örfün önerilmesi ve münkerin önerilmemesi' dayandığı ayetlerden ve hadislerden kaynağını bulan hisbe kurumu içinde muhtesiblik için bazı nitelikler belirlenmiştir: Müslüman olmak, mükellef olmak, erkek olmak, vâlinin izni olması, muhtesibin amel ve istikamet sahibi yani adil olması, muktedir olmasıdır. Ayrıca ilim sahibi olmalı ve ilmiyle amel etmeli, Allah'ın rızasını yani takvayı amaçlamalı, kısaca "iyi ahlak" kapsamı içine giren özelliklere sahip olmalıdır. Gelenekte müçtehitlik şartı da aranmamış değildir. Hisbe faaliyetleri muhtesip için hukukî-resmî bir hal alırken, dinen de farz-ı ayn hükmünde olduğu konusu ileri sürülmüştür.<sup>68</sup>

Muhtesip, kadı gibi kul hakları hususundaki davaları kabul etmede yetkili görülse de cinayetler ve haddi gerektiren suçlar hakkında hüküm veremez. Muhtesiple müftü arasındaki benzerlik ise halkı dini konularda bilgilendirip, uygulamaya teşvik etmeleri açısından dır.

İşlenen münker, tecessüse kaçmadan ve yalnız şüphe üzerine kişilik haklarını çiğnemenen tespit edildikten sonra en hafiften en ağıra doğru şu cezalar verilmiştir:

1. İşlenen fiilin gayri meşru olduğunun anlatılması,
2. Bilerek ve isteyerek kötülük işleyene öğüt verilmesi,
3. Tekdir ve tehdit,
4. Kötülüğe vesile olan alet ve edevatın ortadan kaldırılması,
5. Hapis, darp, teşhir, meslekten men, silahlı müdahale ve sürgün.<sup>69</sup>

İbn Teymiyye'ye göre Tevbe suresi 71. ayet bağlamında iyiliği önermek, kötülüğü önermemek her müslümana vaciptir. Aslında farz-ı kifaye yani sosyal görev, olan bu uyarma faaliyeti ya da bilinçlendirme amacı, başkaları yerine getirmediğinde farz-ı ayn yani bireysel görev olur.<sup>70</sup> Ona göre en üst makamdan vezirlikten aşağı doğru olmak üzere yüksek askerî otorite, hakimlik, maliye

<sup>67</sup> Al-Din Muhammad Ibn Muhammad el-Kureşi, *Ma'alim Al Qurba Fi Ahkam Al-Hisba*, çev. Reuben Levy (London: Cambridge University Press, 1938), 5.

<sup>68</sup> el-Kureşi, *Ma'alim Al Qurba Fi Ahkam Al-Hisba*, 22-29.

<sup>69</sup> Kallek, "Hisbe", 18/134.

<sup>70</sup> İbn-i Teymiyye Takiyüddin b. Abbas Ahmed, *Hisbe*, çev. Akyüz Vecdi (İstanbul: İnsan Yayınları, 1989), 28.

görevlileri, bakan, denetçi, muhafız, vali, sulh hakimi ve en alt görevli yani muhtesibe kadar tüm kamu görevlileri iyiliği önermede, kötülüğü önermemede eşit derecede sorumludurlar.<sup>71</sup>

Özel olarak muhtesibin, vulât,<sup>72</sup> kudât<sup>73</sup> ve ehlu'd-dîvan<sup>74</sup> vb. görevliler arasında bulunmayan iyiliği önerme, kötülüğü önermeme görevleri vardır. İbn Teymiyye'ye göre muhtesibin halka beş vakit salatı emretmesi, kılmayanları dayak ve hapisle cezalandırması gerekir. Ona göre ölüm cezası ise başkalarının elindedir.<sup>75</sup> Bu konuda İbn Teymiyye'ye katılmak mümkün değildir. Zira ibadetlerin içselleştirilmeden, anlamlandırılmadan yapılması ne bireysel ne de toplumsal fayda sağlar. Bu, salat ibadetinin önemiminin az olduğuna değil,<sup>76</sup> ibadetlerin Allah-kul arası bir unsur olduğuna işaret eder. İbadetlerin bireyler tarafından eksik yapılması, terki veya yapılmamasının Allah'a karşı bir sorumluluk olduğu muhakkaktır.

İbn Haldun da hisbe kurumundan bahseder. Muhtesip görevini yerine getirmek için yardımcı talep edebilir, gerekli gördüğünde yardımcıları atayabi-

<sup>71</sup> İbn-i Teymiyye Takiyüddin b. Abbas Ahmed, *Hisbe*, 29.

<sup>72</sup> Valiler

<sup>73</sup> Yargıçlar

<sup>74</sup> İdari Birimler

<sup>75</sup> İbn-i Teymiyye Takiyüddin b. Abbas Ahmed, *Hisbe*, 34.

<sup>76</sup> El-Araf 7/170, el-Ankebut 29/45, el-Bakara 2/45-110, el-En'am 6/162, el-Fetih 48/29 ve daha bir çok ayette 'salat'ın öneminden bahsedilmiştir. Rasulullah savaşta dahi salat'ı bırakmamış, nöbetleşerek aksatmadan o ikame edilmiştir. ( صل و ) kökünden üretilen ve diğer türevleriyle salat kelimesi Kur'an'da 99 defa geçer. Salat'ın farz olduğunda bir şüphe yoktur. Müslümanlığın alamet-i farikasıdır. Yalnız onun maddi kılınışı kadar manevi yönüne, insanı kötülüklerden alıkoyması ve iyiliklere yöneltmesi gibi, önem vermek gerekmektedir. Akli ve kalbi olarak onu anlamayan/konumlandıramayan için zorlama yapmak değil, eğitimle aydınlatmak yolu tercih edilmelidir. Hüseyin Atay, **salat** kelimesinin 'dua etmek, yalvarmak, yakarmak, övmek, iyiliği ve affını istemek' anlamlarına geldiğini belirtir. Dua etmenin yeri, yurdu, zamanı ve şekli yoktur. İçtenlik ile yapılması değerini artırır. Salat olarak adlandırdığımız ibadet, duanın özel halidir. Atay, bir matematik denkleminin çözümü yine matematik ilmi içindeki kaidelere uygun olarak yapılmasını örnek olarak verir. Dinde de öncelikle iman yani neyi, kim için, ne maksatla yapmanın gerekliliğindeki açıklık hasıl olduktan sonra salat esastır. Yani matematik sorusunu çözmek için gerekli denklemleri bilmeyenleri sorunun çözümüne yönelik şiddete veya zorlamaya maruz bırakmak değil, eğitmek gereklidir. Bk. Hüseyin Atay, *Kur'an'a Göre Araştırmalar I - III* (Ankara: Atay Yayınevi, 1997), 231. Kimi kişiler bu gerçekliği yedi yaşında kimileri de kırk yaşında anlar. Hayat bir imtihan ise, özgür seçimli bireylerin yaşam bulmasına olanak sağlanmalıdır. Nitekim İsfahani bazılarına göre "Dinde zorlama yoktur." ayetindeki "din"den kastın *ibadette zorlama olmadığına* tekabül edeceğini belirtmiştir. Çünkü ibadetler ancak **ihlas** ile yapılır. İhlas ise zorlamayla olmaz. Bk. el-İsfahani, *Müfredat*, 393.

lir. Dönemin koşulları gereği dayağı bir caydırıcı güç olarak kullanan<sup>77</sup> muhtesiplerin amacı genel olarak halkı, şehir ve ahalisinin fayda ve maslahatına uygun hareket etmeye sevk etmektir. Yollardaki sıkışıklık ve kalabalığa engel olurlar. Hamalların ve gemicilerin fazla yük yüklenmelerini men eder. Yıkılma tehlikesi gösteren yapıların yıktırılmasını sahiplerine emreder. Yolları kullananlar için zararı dokunabilecek nesnelere ortadan kaldırır. Okullardaki öğrencileri haddinden aşırı döven öğretmenleri bunlardan alıkoyar.

Hisbe uygulamasından Türkiye Cumhuriyeti kurumu olarak bir dönüşümün simgesi olarak Diyanet İşleri Teşkilatı'nın kurulmasına giden yolun önemine vurgu yapmak gerekmektedir. Hisbeyi özelde Endülüs'te hisbe realitesini ele aldığı tezinde Mustafa Hizmetli'nin tespitiyle muhtesibin görevleri üç ana başlıkta incelenmiştir:

1. Pazarların düzen ve kontrolü,
2. Belediye hizmetlerinin düzen ve kontrolü,
3. Genel ahlak kurallarına riayetin kontrolüdür.

<sup>77</sup> Geçmişte te'dip vasıtalarından biri olarak dayak terbiye mevzusunda mühim bir yer işgal etmiştir. Söz gelimi Asli Günah telakkisi dolayısıyla Hıristiyanlıkta insan tabiatı yaratılıştan fenadır. Günahkardır. Bu görüşe göre çocuğun dünyaya dizginlenmesi gereken birtakım vahşi istidatlarla geldiği kabul edilir. Örneğin Cizvit okullarında *dayakçı* denilen ve "dövülmesi gereken ya da dövülmek isteyenleri tam bir emniyetle döven" bir uygulayıcı bulunurdu. Diğer örnek ise 28 Aralık'a karşılık gelen Saints-Innocent günü okullarda öğrencilerin, bilinmeyen bütün hataları için sopa ile sıra dayağından geçirilmesidir. Realite, dayağın eski çağlardan beri bütün toplumlar da en çok kullanılan zorla öğretme ve terbiye vasıtalarından biri olduğudur. Mesela İbraniçe'de "musar" kelimesi hem **ceza** hem **eğitim** anlamına gelir. Mısır'da "Çocuğun kulağı sırtındadır, dövüldüğü zaman dinler." sözü vardır. Hatta Erasmus, 1467-1536 yıllarında yaşamıştır, okulu "içerisinde sopa şakırtıları, ağlayışlar ve hıçkırık sesleri, tehdit ve azarlamalardan başka bir şey duyulmayan **dayakhane**" olarak tanımlamıştır. Geniş bilgi için bk. İbrahim Cânan, *Hizmetli'nin Sünnetinde Terbiye* (İstanbul: Türdav Yayınları, 1982), 282-284. Dayağı yücelten atasözleri sadece Mısır'da değil, hemen hemen çoğu toplumda bir realitedir. Dayağın eğitici olarak fonksiyon gösterir. Bunun meşruiyetini sağlaması için temel bazı niteliklerin **olmaması** gerekir: Eğitici olarak iyi **yetişmiş eleman**, eğitim için gerekli **ekipman**, **zaman ve mekan**. Başka hiçbir şekilde fiziksel ve diğer şiddet çeşitlerinin eğitim araçları olarak kullanılması meşru görülmez. Anakronizme kaçarak, eskilerin dayağı eğitimde kullanmasını eleştirmek bir tür konformizmdir ve isabetli değildir. İnsanlığın eğitimle ilgili bir rüyası var ise bu, eğitim seviyesinde aklî ve kalbî inşirah ve inkişafın; nakilden de duyu verilerinden de daha sağlam ve muteber olduğunu, sonuçlarının kesinlik ve güvenilirlik derecesinin diğer bilgi türlerinden üstün olmasının farkındalığının dayaktan daha iyi ve adil enstrümanlarla öğrenip-öğretmenin uğraşını veren eğitimcilerle çağın ruhunun yakalanması idealidir. İnsanı geçmişte mahkum etmiş dayağı mahkum etmek, insanın *Allah'ı bilmeye* ve *misak'a* yatkın fitratının zaman tüneline bir engeli daha aşması anlamına gelecektir. Rum 30/30; "Böylece sen, batıl olan her şeyden uzaklaşarak yüzünü hanif olarak dine çevir ve Allah'ın insan bünyesine kodladığı fitrata uygun davran ki Allah'ın yarattığında bir bozulma meydana gelmesin. Bu, sahih dinin gayesidir; ama çoğu insan bilmez."

Ona göre muhtesiplik, eksik ölçülü satışlardan, kusurlu malın iadesine günümüz polis ve yargısal güçlerini andırmaktadır.<sup>78</sup> Muhtesipliğin sadece bir bölümünün günümüz Diyanet İşleri Başkanlığı faaliyetlerine denk geldiği düşünülürse, geçmişte bu müessesenin ne kadar önemli ve değerli olduğunu göstermektedir.<sup>79</sup> Yalnız Endülüs'te değil, Türkiye Selçuklu devletinde bu kurum idari teşkilat içerisinde bulunmaktaydı. Bu dönemde muhtesipler Selçuklu devletinin önemli şehirleri Konya, Kayseri, Sivas, Niğde, Kırşehir olmak üzere hemen hemen bütün şehirlerinde görevli bulunmaktaydı. Muhtesipler bu dönemde de çarşı ve pazarların en yetkili memurlarıydı.<sup>80</sup>

#### 4. DİYANET İŞLERİ BAŞKANLIĞININ BAZI GÖREVLERİ VE SORUMLULUKLARI

Teşkilatın içinde önemli bir birim olan "Din İşleri Yüksek Kurulunun" görevleri özetle şunlardır:

a) "İslam dininin temel bilgi kaynaklarını ve metodolojisini, tarihî tecrübesini ve güncel talep ve ihtiyaçları dikkate alarak dinî konularda karar vermek, görüş bildirmek ve dinî soruları cevaplandırmak.

b) Dinî konularda telif, tercüme, inceleme ve araştırmalar yapmak, yaptırmak, ihtiyaç duyduğu konularda inceleme ve araştırma grupları oluşturmak, bu hususta yurt içi veya yurt dışındaki uzman kişi ve kuruluşlardan yararlanmak, gerektiğinde bu alanlarda hizmet satın almak ve sonuçlarını Başkanlığa sunmak.

c) Yurt içinde ve yurt dışında İslam dinine mensup farklı dinî yorum çevrelerini, dinî-sosyal teşekkülleri ve geleneksel dinî-kültürel oluşumları incelemek, değerlendirmek, bu konularda ilmî ve istişari toplantılar, konferanslar düzenlemek ve çalışmalar yapmak.

---

<sup>78</sup> Mustafa Hizmetli, *Endülüs'te Hisbe Teşkilatı* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2002), 162-163.

<sup>79</sup> Hizmetli, *Endülüs'te Hisbe Teşkilatı*, 164.

<sup>80</sup> Uğur Canbolat, *Türkiye Selçukluları Dönemi Anadolu'da Hisbe Teşkilatı* (Batman: Fırat Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2015), 65.

d) Yurt içinde ve yurt dışında İslam dini ile ilgili gelişmeleri, dinî, ilmî faaliyetleri, neşriyatı ve dinî propaganda mahiyetindeki çalışmalarını takip etmek, bunları değerlendirmek ve sonucu Başkanlığa sunmak.

e) Başkanlıkça incelenmek üzere havale edilen basılı, sesli ve görüntülü eserleri dini bakımdan inceleyerek yayınlanıp yayınlanamayacağına karar vermek.”<sup>81</sup>

Tarih içinde muhtesiplerin, sadece imam ve müezzinleri denetlemesi<sup>82</sup> görev ve sorumlulukları göz önüne alındığında, Diyanet İşlerinin gerçekleştirdiği doğal dönüşüm tüm Müslüman dünya için örnek bir uygulamadır.

Yine hisbe kurumu içinde, doğru ölçü ve tartı, alış-verişte her türlü hileli işin kontrolü, alıcıyı zarara uğratabilecek hilelerin önlenmesi, karaborsacılık<sup>83</sup> gibi içtimaî hayatı ilgilendiren konuların zaman içinde, Türkiye Cumhuriyeti dikkate alındığında, Rasulullah’tan günümüze değişik müesseseler içinde var olan yukarıdaki kontrol ve denge uygulamaları; ölçü ve tartı düzenlemelerinde Türk Standardları Enstitüsü olmak üzere, Maliye, Ticaret, Sanayii ve Sağlık bakanlıklarında, belediyelerde, Milli Eğitim, İç İşleri ve Diyanet İşleri Teşkilatı’nda ilgili oldukları alanlara yönelik hizmetler ve denetimlerle devam etmektedir.<sup>84</sup>

Hisbe müessesesi bütün İslam ülkelerinde genel olarak XIX. asrın sonları ve XX. asrın başlarında ilğâ edilmiştir.<sup>85</sup> Bazı meşhur muhtesipler şunlardır:

1. El-Istahrî al-Hasan, 858-940 yılları arasında yaşamış ve Bağdat muhtesibliği yapmıştır.
2. Ebu Naşr Menşûr, Buhârâ’da muhtesiblik yapmıştır.
3. İbnu’l Nuri. Ebu Hasan el-Ahmet, 974-1050 yıllarında yaşamış Bağdatlı muhtesibdir.
4. Abdurrahman b. Nasr eş-Şeyzerî, 1193 yılında vefat etmiştir.
5. Ahmed el-Markızî, 1364-1441 yılları arasında yaşamış ve Kahire muhtesibliği yapmıştır.

<sup>81</sup> Diyanet İşleri Başkanlığı, “Din İşleri Yüksek Kurulu Başkanlığı Görevleri”, *Din İşleri Yüksek Kurulu Başkanlığı* (26 Kasım 2020).

<sup>82</sup> İbn-i Teymiyye Takiyüddin b. Abbas Ahmed, *Hisbe*, 34-35.

<sup>83</sup> İbn-i Teymiyye Takiyüddin b. Abbas Ahmed, *Hisbe*, 37-44.

<sup>84</sup> Ziya Kazıcı, “Hisbe” (Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, 1998), 18/145.

<sup>85</sup> Kallek, “Hisbe”, 18/141.

6. El-Aynî Mahmud, 1360-1451 tarihleri arasında yaşamış ve Kahire muhtesibliği yapmıştır.
7. Hüseyin Baykara, Herat muhtesibi Şihabu'd dîn Abdullah ve İbrahim Bethâ isimleri bilinmektedir.<sup>86</sup>

## 5. TÜRK STANDARDLARI ENSTİTÜSÜ KISA GÖREV TANIMI, BAZI SORUMLULUKLARI

“Türk Standardları Enstitüsü; her türlü madde ve mamüller ile usul ve hizmet standartlarını yapmak amacıyla 18.11.1960 tarih ve 132 sayılı kanunla kurulmuştur. Enstitünün ilgili olduğu bakanlık Sanayi ve Teknoloji Bakanlığıdır. Enstitünün kısa adı ve markası TSE'dir.”<sup>87</sup> Türk Standardları Enstitüsü'nün muhtesiplik ya da sahibu's-sûk bağlamında değerlendirilebilecek başlıca görevleri şunlardır:

- “Her türlü standardı hazırlamak ve hazırlatmak.
- Enstitü bünyesinde veya hariçte hazırlanan standartları tetkik etmek ve uygun bulduğu takdirde Türk Standardları olarak kabul etmek.
- Kabul edilen standartları yayımlamak ve ihtiyari olarak uygulanmalarını teşvik etmek, mecburi olarak yürürlüğe konmalarında fayda görülenleri ilgili bakanlığın onayına sunmak.
- Kamu sektörü ve özel sektörün talebi üzerine standartları veya projelerini hazırlamak ve görüş bildirmek.
- Standartlar konusunda her türlü bilimsel teknik incelemelerle araştırmalarda bulunmak, yabancı ülkelerdeki benzer çalışmalarını takip etmek, uluslararası ve yabancı standard kurumları ile ilişkiler kurmak ve bunlarla işbirliği yapmak.
- Standartlarla ilgili araştırma yapmak ve ihtiyari standartların uygulanmasını kontrol etmek için laboratuvarlar kurmak, kamu sektörü veya özel sektörün isteyeceği teknik çalışmalarını yapmak ve rapor vermek.

---

<sup>86</sup> Kavakçı, *Hisbe Teşkilatı*, 146-147.

<sup>87</sup> T.C. Sanayi ve Teknoloji Bakanlığı, “Türk Standardları Enstitüsü Görevleri”, *Türk Standardları Enstitüsü* (26 Kasım 2020).

- Yurtta standard işlerini yerleştirmek ve geliştirmek için elemanlar yetiştirmek ve bu amaçla kurslar açmak ve seminerler düzenlemek.
- Standardlara uygun ve kaliteli üretimi teşvik edecek çalışmalar yapmak ve bunlarla ilgili belgeleri düzenlemek.”<sup>88</sup>

## 6. SONUÇ

Toplumsal ölçekte ortaya çıkan sorunlar karşısında kullanılabilecek iki temel enstrüman vardır. Bunlar sorunların ya eğitim ya da hukuk rengi ağır basan uygulamalarla çözümüne gitmektir. Söz gelimi ekmeğin çalındığı bir durumda **kişiyi** cezalandıran sistemlerin “adalet”, **açlığı** cezalandıran sistemlerin “rahmet” toplumunun temsilcileri olduğunu çıkarsamak yanlış olmaz. Bir diğer tabirle, adalet toplumları kurallarla iş görürken, rahmet toplumları ilerlemeci sabiteler kullanır. Adalet toplumlarında söz konusu kanunlar/kurallar, zaman ve mekanın değişmesiyle cezanın şeklinin değişim sağlaması ile tarihte ilerler. Bazen bu yeniliğe bile gerek görülmez. Rahmet toplumları ise insan hayatının tüm yönlerinde *tedrici ilerleme* ilkesiyle yaşar. Bu tür toplumlarda, sorunların tedbirleri daha o problemler doğmadan çok önce alınma maslahatı temeldir. Esas olan ve hedeflenmesi gereken, hem sağlam bir adalet hem de sağlam bir eğitim sistemine sahip olmaktır. Bu da, eğitilmiş toplum bireyleri bir tarafta, sağlıklı adalet sistemi diğer bir tarafta olmak üzere iki sağlam yapıya ihtiyacı ortaya koyar. Bu iki yapıya yapacağı katkıyla yaşatıldığı toplumu bayındır ve medeni kılan sabite İslam’ın *Emri bi'l-Ma'rûf Nehyi ani'l-Münker* ilkesidir. Zira bu ilke, hem adalet hem eğitim hem de dini olanla ilgilidir. Rasulullah’ın buyurduğu gibi; gerek “el” ile fiili olarak olaylara müdahale ederek, gerek “söz” ile bilgilendirip aydınlatarak, gerek “kalp” fiilleri ile destekleyip veya onamayıp olumsuzlama ile devletin tepesinden en alttaki bireye tüm şahıslar aktif bir katılım öznesi olarak toplumu inşa ederler.

Eğer ortaya çıkan kötülükler *insan nedenli* ise, diğer insanların kötülük sahibi insanın yaptığını düzeltme imkânı vardır. Çünkü “her bilenin üstünde başka bir bilen”<sup>89</sup> vardır. Bu hakikattir. Ayet olmasa da şüphe duyulacak bir bilgi değildir. İnsanların yarattıkları, neden oldukları kötülüklerin diğerleri tarafından telafi edilme şansına sahip bir mekan olarak dünyanın var olduğu

<sup>88</sup> T.C. Sanayi ve Teknoloji Bakanlığı, “Türk Standardları Enstitüsü Görevleri” (26 Kasım 2020).

<sup>89</sup> Yusuf 12/76. “وَفُوقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ”

sonucuna ulaşabiliriz. Bu da, hem Tanrı'yı adil, hem dünyayı adaletin meskeni bir yuva yapma epistemolojisini ortaya koyar. Bu bağlamda her türlü hastalık, afet ve sorunlar karşısında insanlara düşen, çözüm odaklı ortak akli kullanmak yani reçete olacak bir gerekçelendirmenin bulunması üzerine çalışmaktır. Zira bu süreçlere insanları götüren sebepler, yine insanlar tarafından ortaya konulmuştur. İnsanlara düşen bu kötülüklerin nedenlerini ve çözüm yollarını araştırmak yani **bilim** yapmaktır.

Diğer taraftan eğer kötülüklerin kaynağı Tanrı olsaydı, o zaman Tanrı'nın kurduğu "kötülük denklemlerini" insanlar arasından çözebilecek kimse'nin çıkmama ihtimali vardı. Bu ihtimalin gerçekleşmesi İslam Tanrı'sını zalim yapardı. Ama "Size gelip çatan her musibet ellerinizin kazandığı yüzündendir. Allah birçoklarını da affediyor."<sup>90</sup> ayeti Allah'ın esirgeyici ve bağışlayıcı olduğunu gösteriyor. O halde, bu tespitler *her derdin bir şifası* olduğunu gerekçelendirir. İnsana düşen şifayı doğru yerde aramaktır. Çünkü aramadan bulunmaz. Söz gelimi depremin değil, yanlış yapılaşmanın ölüme neden olduğu genel geçer bir gerçektir. Bir insanın yanlışını diğer insanların bu yanlışta izin vererek düzeltmesi oluşacak kötülüğü engeller. Dere yatağına ya da heyelan bölgesine ev yapmak gibi diğer kötülük çeşitlerini önlerken insanlar "öneriden" ziyade "net" ve "herkesin uyması gereken yasalara" ihtiyaç duyarlar. Olayın diğer vechesi doğal kötülük tartışmalarında ise "Sevmediğiniz bir şey sizin için iyi ve sevdiğiniz bir şey de sizin için kötü olabilir. Siz bilmeseniz de Allah bilir."<sup>91</sup> ayeti mü'minin hayatı anlamlandırmasında önemli rol oynar. Zira sınırlı yapısıyla insan dünyadaki her şeyin, lehine ve aleyhine olan konumlandırmasını tam olarak başarıyla bilemeye güç yetiremez. Ayrıca İlahi maksadın nasıllığını bütünüyle ihata edemez. Bu anlayış da, tevekkül kavramının önemini her zaman hatırlatır.<sup>92</sup>

Bazı kötülüklerin diğer anlamda eksiklerin cevabını Tanrı, tarihe müdahale ederek insanlığa yardımcı olmuştur.<sup>93</sup> Vahiy süreçleri olarak adlandırılan ve tamamlanmış olan bu toplam, doğru anlaşıldığında, insanları cehaletten, ahlaki yoksunluklardan, iyi, güzel ve faydalıya iletmede başat rol oynamıştır.

Dinin aslı; ayırt etmeksizin tüm insanlığa **iyiliği** ulaştırmak diğerkâmlığında yatmaktadır. Bu iyilik de herkesin ilgisi, bilgisi, gücü, görgüsü oranın-

<sup>90</sup> eş-Şûrâ 42/30.

<sup>91</sup> el-Bakara 2/216.

<sup>92</sup> el-A'raf 7/89.

<sup>93</sup> el-İsrâ 17/9.



da/sorumluluğunda *iyiliği önermesidir*. Zira Allah kolaylaştırır,<sup>94</sup> taşınabilecek olandan fazlasını yüklemes.<sup>95</sup> İyiliği önermek başlı başına bir hayat tarzıdır. Ama elde edilecek muvaffakiyet, her olayda olduğu gibi Allah'ın rızasında saklıdır. Örneğin İbrahim (a.s)'ın Kur'an'da belirtilen aşağıdaki örnekleme bu bağlamı açıklar.

“İbrahim: ‘Rabbim! Ölülerini nasıl dirilttiğini bana göster’ dediğinde, ‘İnanmıyor musun?’ deyince de, ‘Hayır öyle değil, fakat kalbim iyice kansın’ demişti. ‘Öyleyse dört çeşit kuş al, onları kendine alıştır, sonra onlardan her dağın üzerine bir parça koy, sonra onları çağır; koşarak sana gelirler. O halde Allah'ın güçlü ve Hakim olduğunu bil’ demişti.”<sup>96</sup>

Bu ayeti; Hz. İbrahim'in irşat ile görevlendirildiği ama başarılı olamadan uzaklaştığı bazı toplumların nasıl diriltileceğine yönelik “Allah'a duası” olarak okumak, ayet sınırları dahilinde olsa gerektir. Allah'ın bu ayette “Kendisinden başka hidayete erdirici hiçbir kuvvet ve merci olmamasını vurgulaması” hidayet yolunun Allah'ın izniyle mümkün olduğunu belirtmektedir.<sup>97</sup> Bireysel düzlemde Allah'a inanıp dosdoğru bir yol tutmada, geçmişteki başarısızlıkların ileride birer pozitif değer olarak insanın karşısına çıkacağı öğüdü, ayetteki çok anlamlılıklardan sadece bir yöndür.<sup>98</sup>

Diyanet İşleri Teşkilatı'ndan belediyelere, Türk Standardları Enstitüsü'nden diğer bakanlık ve kurumlara Türkiye Cumhuriyeti'nin, İslam'ın temel prensiplerini özümseyerek bir dönüşüm gerçekleştirdiği ve tarihte ilerlemeye öncülük ettiği önemli birer realite olarak karşımızda durmaktadır. İnsanlık özelde Müslümanlar, yapılan işin kalite ve şartlarına önem vermenin erdemine ulaşmış bir ideali fikri planda yakalamayı şiar edinmelidir. Bu şiarı gerçekleştirmeye azminde olmak vakası, doğru yolda kalmayı ve ilerleyebilmeyi sürdürmenin en önemli etkenidir. Tüm kurumlarda işini en iyi yapacak; inanan, inanmayan, esmer, beyaz ve diğer tüm ayrımcılıkları kaldıracak, bir uçtan bir uca tüm insanî unsurlar için yaşam alanı açmayı hedefleyen bireyler için Kur'an prensiplerinde ve Rasulullah uygulamalarında güzel fırsatlar vardır. Bu fırsatları değerlendirme çabası içinde olma farkındalığını yaşama ve yaşatma azmi, kolay ulaşılabilecek bir değer değildir. Fakirler için sadaka taşları, tasarladığı mimaride kuşlar için yuvalar yapmayı unutmayan ve daha nice inceliği ahlak ve seciye edinen bir milletin mirasını taşıma sorumluluğunu almayı göze alanlar,

<sup>94</sup> el-Bakara 2/185.

<sup>95</sup> el-Bakara 2/286.

<sup>96</sup> el-Bakara 2/260.

<sup>97</sup> el-Kasas 28/56.

<sup>98</sup> el-Furkan 25/70.

alanlar ve ileride alacak olanlar; hem yenilenme sorumluluğunun hem de tarihin yüklediği gücün farkındalığını hiçbir zaman unutmamalıdır.

## 7. KAYNAKÇA

- Abdurrahman b. Nasır b. Abdullah eş-Şeyzerî, Şeyzerî. *İslâm Devletinde Hisbe Teşkilâtı*. çev. Abdullah Tunca. İstanbul: Marifet Yayınları, 2. Baskı.
- Akbulut, Ahmet. *Müslüman Kültürde Kur'an'a Yabancılaşma Süreci*. Ankara: OTTO Yayınları, 1. Baskı.
- Ali, Bardakoğlu. "Ehliyet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 10/533-539, 1994.
- Atay, Hüseyin. *İslam'ı Yeniden Anlama*. Ankara: Atay Yayınları, 4. Baskı., 2015.
- Kur'an: Türkçe Çeviri*. çev. Hüseyin Atay. Ankara: Atay ve Atay, 2007.
- Atay, Hüseyin. *Kur'an'a Göre Araştırmalar I - III*. Ankara: Atay Yayınevi, 1997.
- Aytepe, Mahsum. "Mu'tezile Kelamında Ötekine Ulaşma Kaygısı Olarak Emr-I Bi'l-Ma'rûf Nehy-I 'Ani'l-Münker İlkesi". *Mukaddime* 8/1 (25 Temmuz 2017), 83-97. <https://doi.org/10.19059/mukaddime.294940>
- Cânan, İbrahim. Hz. Peygamberin Sünnetinde Terbiye. İstanbul: Türdav Yayınları, 2. Baskı., 1982.
- Canbolat, Uğur. *Türkiye Selçukluları Dönemi Anadolu'da Hisbe Teşkilatı*. Batman: Fırat Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Cook, Michael. *Forbidding Wrong in Islam: An Introduction*. Cambridge University Press, 2003.
- Diyanet İşleri Başkanlığı. "Din İşleri Yüksek Kurulu Başkanlığı Görevleri". *Din İşleri Yüksek Kurulu Başkanlığı*. 26 Kasım 2020. <https://kurul.diyamet.gov.tr/Hakimizda>
- Düzgün, Şaban Ali. *Dini Anlama Kılavuzu*. Ankara: OTTO Yayınları, 5. Baskı., 2018.
- Düzgün, Şaban Ali. *Kimliksiz Hakikatler*. Ankara: OTTO Yayınları, 1. Baskı.
- Ebü İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre et-Tirmizî. *Sünen-ü Tirmizî*. ed. İbrahim Atva Avd. Kahire, 1962.
- Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim. *el-Câmi 'u's-Sahîh*.
- Edward, Langerak. "Pluralism, Toleration, and Disagreement". *Philosophy of Religion*. ed. Paul Griffiths - Charles Taliaferro. Oxford: Blackwell Publishing, 2003.
- Hamidullah, Muhammed. "Roma Kanunu İle İslam Kanunu Arasındaki Münâsebetler". çev. Nafiz Danışman.
- Haserîzade Şeyh Mehmet Elif Efendi. *En-Nûru'l-Furkân Fî Şerhi Lugati'l-Kur'ân =: Kur'ân Lügati*. ed. Mustafa Koç. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 1. Baskı.
- Hizmetli, Mustafa. *Endülüs'te Hisbe Teşkilatı*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2002.

- İbn Zafer al-Makki Huccat al-din Muhammed b. Ali al-Ka m. *Sulvânu'l-Mutâ' fi 'Udvâni'l Etbâ*. çev. Barış Doğru. Kırmızıkeci Yayınları.
- İbn-i Teymiyye Takiyüddin b. Abbas Ahmed. *Hisbe*. çev. Akyüz Vecdi. İstanbul: İnsan Yayınları, 1989.
- İsfahani, Rağıp el-. *Müfredat*. çev. Abdalbaki Güneş - Mehmet Yolcu. İstanbul: Çıra Yayınları, 3. Baskı., 2012.
- Kallek, Cengiz. "Hisbe". 18/133-143. Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, 1998. <https://islamansiklopedisi.org.tr/hisbe#1>
- Kavakçı, Yusuf Ziya. *Hisbe Teşkilatı*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi İslami Fakültesi.
- Kazıcı, Ziya. "Hisbe". 18/143-145. Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, 1998.
- Kureşi, Al-Din Muhammad Ibn Muhammada el-. *Ma'alim Al Qurba Fi Ahkam Al-Hisba*. çev. Reuben Levy. London: Cambridge University Press, 1938.
- LL.D, William Smith. *A School Dictionary of Greek and Roman Antiquities*. New York: Harpers and Brothers Publishers, 1857.
- Mâverdî, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Hasan. *el-Ahkâmü's-Sultâniyye*. çev. Ali Şafak. İstanbul: Bedir Yayınları, 1976.
- Michael de Brauw. "A Glossary of Athenian Legal Terms". *agoranomos*. 2003. Erişim 26 Kasım 2020. [http://www.stoa.org/demos/article\\_law\\_glossary@page=all&greekEncoding=Unicode.html#section\\_2](http://www.stoa.org/demos/article_law_glossary@page=all&greekEncoding=Unicode.html#section_2),
- Mustafa, Barış. *Kelam'da Burhan Delili*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Peterson, Jordan B. *12 Rules for Life: An Antidote to Chaos*. London: Allen Lane, 2018.
- Rahman, Fazlur. *İslâm*. çev. Mehmet Dağ - Mehmet Aydın. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 11. Baskı., 2014.
- Taşköprüzâde Ahmed Efendi. *Miftahu's-Saâde ve Misbâhu's-Siyâde*. 1 Cilt. Beyrut, 2002.
- T.C. Sanayi ve Teknoloji Bakanlığı. "Türk Standardları Enstitüsü Görevleri". *Türk Standardları Enstitüsü*. Erişim 26 Kasım 2020. <https://tse.org.tr>
- Turtuşi, Muhammed B. *Siracu'l- Mülûk*. Kahire, 2. Baskı., 2006, 158.
- Yazır, Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. İstanbul: Feza Gazetecilik Yayınları, 1992.
- Yusuf Has Hacib. *Kutadgu Bilig*. ed. Yaşar Çağbayır. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 3. Baskı.
- Zemahşerî, Maḥmūd ibn 'Umar ez-. *El-Keşşâf 'an Hakā'iki Ğavâmidî't-Tenzîl Ve 'Uyûni'l-Ekāvîl Fî Vucûhi't-Te'vîl: Keşşaf Tefsiri*. çev. Muhammed Coşkun. 6 Cilt. Fatih, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 1. Baskı.





Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi/ Journal of Mesned Divinity Researches  
ISSN 2667-7075 | e-ISSN 2687-3605 | <https://dergipark.org.tr/tr/pub/mesned>  
Cilt (Vol.) 11 Sayı (Issue 2) Güz - (Autumn) 2020

## ARAŞTIRMA MAKALESİ | RESEARCH ARTICLE

(Bu Makalenin intihal içermediği benzerlik tarama programlarıyla teyit edilmiştir. / The similarity that this article does not contain plagiarism, has been confirmed by plagiarism checker programs.)

Gönderim Tarihi: 10.11.2020 | Kabul Tarihi: 17.12.2020

# Kur'ân'da Yer Alan Huzn ve Yakın Anlamlı Kelimelerin Furûk Bağlamında Tahlili

- The Analysis of the Word Huzn and Words Close to it in Terms of Meaning in the Qur'an in the Context of Furûq-

**Sıddıka TÜRKMEN\***

**Atıf/Citation:** Türkmen,Sıddıka. "Kur'ân'da Yer Alan Huzn ve Yakın Anlamlı Kelimelerin Furûk Bağlamında Tahlil/ The Analysis of the Word Huzn and Words Close to it in Terms of Meaning in the Qur'an in the Context of Furûq". *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi/ Journal of Mesned Divinity Researches*, (Güz 2020-2): 781-804.

### Öz:

İnsanlık tarihinin en önemli mesajını içermesi ve ilahi vahyin insanla buluşması nedeniyle, dilin doğru anlaşılması büyük önem arz etmektedir. Kur'an'ın daha iyi anlaşılabilmesi, onunla aramızdaki mesafelerin kalkması ve ulaşılabilirliğinin kolaylaşması açısından, tarih boyunca Kur'an kelimeleri üzerine çokça bilimsel çalışmalar yapılmıştır. Bu meyanda dil dilbilimciler tarafından dikkatle ele alınıp, kelime ve cümlelerin ifade ettiği anlam ve alan ciddiyetle incelenmiş, dönem ve şartlarla olan ilişkisi değerlendirilmiş, kelimeler özelde ve genelde taşıdıkları manalarla kıyaslanmış, hangi değeri bulması gerekiyorsa o minvalde, imkânlar elverdiğince çalışılmış, ihtiyaca binaen, tarihi serüvenin gerektirdiği ölçüde birçok ilim zuhur etmiştir.

Arap literatüründe, genel anlamda müteradif kabul edilen sözcükler arasındaki ince farklara ve el-furûk ismi verilmektedir. Kur'an kavramlarının farklılıklarını bulabilmek için evvela yapılması gereken, terâdufe mukabil furûk olgusunu esas alarak Kur'an'ı farklı bir perspektiften değerlendirmeye tabi tutup onun muradını anlamaya çalışmak olmalıdır.

Bu bağlamda elinizdeki çalışmada; Kur'an-ı Kerim'den seçilen yakın anlamlı birtakım kelimeler değerlendirilmeye tabi tutulmuş, lügat ve tefsir açısından incelenerek aralarındaki nüanslar tespit edilmiştir. Ayrıca ulaşılan çıkarımları desteklemek için yer yer Arap şiirinden ve hadislerden yararlanılmıştır. *Huzn* ve yakın anlamlı kelimelerin furuk bağlamında tahlili yapılmış, giriş bölümünde araştırmanın konusu, yöntemi ve önemine yer verilmiştir. Sonuçta ise ortaya çıkan bazı çıkarımlar sunulmuştur.

**Anahtar Kelimeler:** Arapça, Kur'an, Kelime, Furûk, Terâduf.

\*İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Öğrencisi,  
siddikaturkmen@hotmail.com, Orcid: 0000-0003-1526-2532.

**Abstract:**

The correct understanding of the language is of great importance as it contains the most important message of human history and the meeting of divine revelation with man. Throughout history, many scientific studies have been carried out on the words of the Qur'an in order to better understand the Qur'an, to remove the distance between us and to facilitate its accessibility. In this context, the meaning and the area expressed by words and sentences have been carefully examined by linguists, their relationship with periods and conditions has been evaluated, words have been compared with their meanings in particular and generally, studied as much as possible. Depending on the need, many sciences have emerged as required by the historical adventure.

The subtle differences in words with close meanings in the Arabic language and its literature are called al-furûku'l-luğaviyye. In order to see the subtleties of the words of the Qur'an, what needs to be done in the first step is to make it better understood by looking at the Qur'an from a framework built on the theory of differences, as opposed to the idea of synonymy.

In this context, in this study; some words with close meaning selected from the Qur'an, have been evaluated and determined the nuances between them, examining in terms of lexicon and commentary. In addition, Arabic poetry and hadiths were used occasionally to support the conclusions reached. The analysis of huzn and closely related words in the context of furuk was made, in the introduction part, the subject, method and importance of the research were given. In the conclusion part, some implications are presented.

**Keywords:** Arabic, Word, Terâduf (synonym), Furûk, Qur'an.

## 1. GİRİŞ

Dilin tarihi serüveni içinde tanımı konusunda, dilbilimcilerin birçok yorumu mevcuttur. Dil, bir toplumun konuştuğu belli kaideleri bulunan ve her hangi bir manayı ifade için bir araya gelen sözcükler veya cümlelerden oluşan ifadeler zinciridir.<sup>1</sup> Zira dil, asli benliğimizle hakikat arasında irtibat kurmanın en önemli aracıdır. Dili oluşturan kelimeler bir alemde diğerine geçen elçilerdir.<sup>2</sup> Dil; duygu, düşünce ve taleplerin, anlam ve ses yönünden müşterek olan unsurlar ve kaidelerden faydalanılarak aktarılmasına sebep olan, çok yönlü ve gelişmiş bir ifade biçimidir.<sup>3</sup>

Dilin yapı taşlarını oluşturan kelimeler vaz'ı sebebiyle farklılıklar arz ettiği gibi şekil açısından da çeşitlilik arz etmektedir. Tarih boyunca bu çeşitlilik semantik açıdan incelenerek yakın anlamlı olanlar tespit edilmiş ve onların birbiriyle ilişkisi araştırma konusu olmuştur. Bu serüvende kelimelerin taşıdığı anlam gerek genişleyerek gerek daralarak zaman zaman farklılık göstermiş, benzerleriyle kıyaslanmış ve aralarındaki ince nüanslar ortaya çıkarılmıştır. Bu

<sup>1</sup> Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Maḥbûb el-Câhîz el-Kinânî, *Kitâbu'l-hayavân*, thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn, (Beyrût: 1969), 1/348.

<sup>2</sup> Cenân Kuvancı, *Din Dili Dil Oyunu mu?*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2012), 157.

<sup>3</sup> Doğan Aksan, *Her Yönüyle Dil*, (Ankara: TDK, 2015), 1/55.

çalışmalar zamanla ete kemiğe bürünmüş ve farklı başlıklarla karşımıza çıkmıştır.

Arapçada kelimeler yalnız başına veya cümle ile beraber olmak üzere eşine az rastlanır bir biçimde incelemeye konu olmuştur. Yalnız başına yekdiğendinden farklı, zıt anlamlılık, eş anlamlılık, çok anlamlılık fonetik gibi açılardan incelenmiştir.<sup>4</sup>

Anlam bakımından yakın olan kelimelerin anlam farkları kaybolmaya veya birbiriyle karışmaya başlayınca müterâdif olgusu ortaya çıkmıştır. Bu husus bazı dilbilimcilerin dikkatini çekmiş, aynı anlamda olduğu düşünülen bu kelimelerin, dile zarar verdiği düşüncesiyle onlara esas manasını iade etmek üzere, ilk dönem dilcilerin ve Arapların fasihlerinin, kelimelerin anlamlarına yönelik görüşlerine iltifat ederek terâdüf olgusunu reddetmişlerdir. Öyle anlaşıyor ki terâdüfle başlayan bu sürecin, tamamlanma yolunda yakın ilişkisi olduğu düşünülen olgu, *furûk* olmuştur. Dolayısıyla konular birbirinin zıddı değil birbirinin mütemim cüzleri olarak karşımıza çıkmaktadır.

Ele alınan konu her ne kadar Arap dili kapsamında incelense de Kur'an ilimlerinin öne çıkan başlıklarından biri haline gelmiştir. Bu sebeple araştırma yöntemi olarak, kelimenin lügat çalışmasının arz ettiği önem kadar, tefsir kitaplarındaki dilsel yorumlar da dikkatle incelenmiş ve çalışmanın boyutu ile orantılı olarak minimize edilme gayretiyle, amacı dahilinde çalışmada yer bulmuştur. İhtiyaca binaen çalışma, Arap şiiirinden ufak dizeler ve bazı hadislerin furukla ilgili kısımlarını da içine almış ve aralarındaki farklar değerlendirilmiştir.

## 2. TERÂDÜF VE FURÛK OLGUSU

Terâdüf “ترادف” sözcüğü r-d-f kökünün *tefâul* bâbından masdarıdır. Herhangi bir şeyi takip eden için *ridf* (ردف) ifadesi kullanılmıştır. Bu bağlamda bir şeyin peş peşe gelmesine *terâdüf* (ترادف) denilmektedir. رديف kelimesinin cemi sığası ise جاء القوم رُدافي olarak kullanılır. “جاء القوم رُدافي” kavim peşpeşe geldi anlamındadır.<sup>5</sup> Tükçedeki eşanlamlılık ve anlamdaşlık kelimeleriyle ifade edilen terâdüf kavramı, çoğu dil bilimcilere göre anlamları birbirine yakın veya aynı olan sözcük ya da deyimler arasındaki bağlantı<sup>6</sup> olarak izah edilmektedir.

<sup>4</sup> Kadir Kınar, *Anlambilimi ve Arap Anlambilimi*, (İstanbul: Ravza Yay., 2008), 11.

<sup>5</sup> Bk. Ebû Adirrahmân el-Halil b. Ahmed el-Ferâhidî, *Kitâbu'l-'Ayn*, thk. Mehdî el-Mahzûmî ve Ahmed es-Sâmerrâi, (Beyrut: Dâr ve Mektebetu'l-Hilâl), 8/22-23.

<sup>6</sup> Zeynep Korkmaz, *Gramer Terimleri Sözlüğü*, (Ankara: Türk Dil Tarih Kur. Yay. 1992), 55.

Sibeveyh (180/796), lafızların manalarla ilgisini açıklarken kelimeleri üç kısma ayırmış, daha sonra onun bu yapmış olduğu taksimât, tebâyun, terâduf ve lafzî iştirâk olarak şöhret bulmuş ve ondan sonra gelen ilim adamları mütebâyin, müterâdif ve lafzî müşterek konularında çalışmalar yapmışlardır.<sup>7</sup>

Geçmişten günümüze terâdufün ortaya çıkışı dilbilimcileri meşgul etmiştir. Bu husus, konuya dair çalışma yapan ilim adamları nezdinde terâdufün tanımının netleşmemiş olması ve bu olgu ile ilgili farklı görüşlere sahip olmalarından kaynaklanmaktadır.<sup>8</sup> Bazı dilbilimciler terâdufün fesâhat ve beyân yönünden birçok faydasından bahsetmişler, bazıları ise fesâhate zarar verdiği görüşünü savunmuşlardır. Terâdufî savunanlar, dilde fesâhat ve belâgat açısından zenginlik ve telaffuzda kolaylık sağladığı, dili sanatsal açıdan güzelleştirdiği gibi sebeplerle olumlu bir yaklaşım sergilerken, terâduf karşıtı düşünenler fesâhat açısından dile katkı değil aksine zarar verdiği, tercümeyle zorlaştırdığı gibi sebeplerle terâduf için olumsuz tutum sergilemişlerdir.<sup>9</sup>

“Farklılıklar anlamına gelen *furûk* kelimesi, ilk dönemlerde hayvan türleri ve onların farklı uzuvlarına verilen isimlerle ilgili çalışmaların ana konusu idi. Ancak son asırlarda dilbilimciler bu mefhumu dil geneli hakkında yorumlamış ve Arapçada semantik açıdan ele alınan dilsel farklılıklar bu isimde mercek altına alınmıştır.”<sup>10</sup> Semantik kavramı *furûk* ile ilgili olduğu halde birebir aynı şeyleri ifade etmez. Semantik kavramı kolay anlaşılabilir bir kavram gibi düşünülse de öyle değildir. Konunun girift olması, konuyla ilgili altyapı çalışmalarının yeterli olmayışı ve birçok ilimle ilgili geniş bir alana sahip olmasıyla irtibatlandırılmıştır. Bu konuda çalışmalarıyla ünlü İzutsu'ya göre anlamı olan her kelime semantiğin konusu olarak zikredilebilir.<sup>11</sup>

Semantik, bir dil kavramı olarak; etimolojik kökten başlayarak tarih süresince kelimelerin aldığı halleri ve manalarını inceleyip tahkik eder. Bu analitik bakışı sağlamak için kelimenin etimolojisinin bilinmesi gereklidir. Sonrasında semantik biliminin kuralları tatbik edilip tarihi serüvende elde edilen yeni anlamları ve o kelimeden müştak, ulaşılabilen tüm kelimelerin manaları belirlenmelidir. Buna ilaveten kök manaları esas alınarak, kelimenin uğradığı değişik-

<sup>7</sup> Bk. Sıdkî, Hâmid-Tibe Seyfi, “Kadiyyetu't-Terâduf beyne'l-İsbât ve'l-İnkâr, *Mecelletu'l-Luğati'l-Arabiyye ve Âdâbiha*, 1/3, (Yıl: 2006), 46.

<sup>8</sup> Sabri Türkmen, *Kur'an-ı Kerim'de Anlam İncelikleri (Furuk Bağlamında)*, (İstanbul: Çıra Akademi Yayınları, 2017), 57.

<sup>9</sup> Türkmen, *Kur'an-ı Kerim'de Anlam İncelikleri*, 62-65.

<sup>10</sup> Chaudhary, Mohammad Akram, *Al-Furûq al-Lughawiyah The Culmination of a Genre*, 26/1, (İslamâbâd: Islamic Studies, 1987), 63 akt. Türkmen, *Kur'an-ı Kerim'de Anlam İncelikleri*, 69.

<sup>11</sup> İzutsu Toshihiko, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, çev. Süleyman Ateş, (Ankara: Kevser Yayınları), 14.



liklerle aldığı diğer anlamlar tespit edilmelidir. Etimolojik anlamda uygunluk gösterenler, *semantik* olarak tanımlanmaya hazırdır. Semantik tanımına uygun olmayan kelimeler, anlam bilimi tespit edilmemiş, sonradan kazandığı manalarla semantik anlamda değerlendirilmeyen kelimeler olarak karşımıza çıkar. Böyle bir çalışma dilin semantik analizini yapmak açısından büyük gereklilik arzeder. Aksi takdirde bir dilin analizini semantik açıdan yapmak mümkün değildir.<sup>12</sup>

Dilbilimcilerin bazıları tam terâdüf olgusunu reddetmiş, müterâdif olduğu iddia edilen kelimelerin muhtelif manalar aldığını ifade etmişlerdir. Bu kelimeler analiz edildiğinde benzer görülen özelliklerinde ortak olmayan noktalar tespit etmişlerdir.<sup>13</sup> Müradif olduğu ifade edilen birinin ismin kendisi için kullanılmışken, diğeri sıfat olarak verilmiş olabilir. *İnsân* (إنسان) ve *nâtık* (ناطق) kelimeleri böyledir. Bazen de duruma göre değişiklik gösteren kelimelerdir. Örneğin *ku'ûd* (قعود) ve *culûs* (جلوس) kelimeleri oturmak anlamında oldukları halde; *culûs* yatarken doğrulup oturmayı, *ku'ûd* ise ayakta iken oturmayı ifade eder.<sup>14</sup> Hülâsa bu çalışmalar ışığında, Kur'an'ın daha iyi anlaşılması için Arapça'da kelimelerin anlam ve kullanım farklarını ifade eden bir kavram olarak *furûk* olgusu gündeme gelmiştir.

*Furûk*, fark sözcüğünün çoğulu olup *terâdufe* alternatif olarak kullanılmıştır. *Fark* kelimesi iki şeyin farklılığını ortaya koymak veya birbirinden ayırmaktır.<sup>15</sup> İbn Fâris (ö. 395/1004) فرق sözcüğündeki ف-ر-ق harflerinin kelimenin asli harflerinden olduğunu ve kelimenin, bir şeyi başka bir şeyden ayırmak ve aralarını tefrik etmek manasına geldiğini söylemiştir.<sup>16</sup> Arap dilinde önemli bir yere sahip olan *furûk*, ıstılahi anlamda geçmişten bugüne birçok dilbilimcinin dikkatini çekmiş, onların çalışmalarına konu olmuş böylelikle *furûk* kelimelerin arasındaki ince anlam farkları olarak literatürde yerini almıştır. İlk dönem dilbilimciler kelimeler arasındaki nüansları biliyorlardı. Fakat zamanla insanlar bilgi yetersizliği ve ihmal gibi sebeplerle bu detaylara dikkat etmemişler ve yakın anlamlı birçok kelimeyi aynı manada kullanmışlardır. Bu durum yakın anlamlı olan kelimelerin aynı anlamda kullanılmasıyla zuhur etmiş ve *furûk* ilmini gün-

<sup>12</sup> İsmail Yakıt, "Doğru Bir Kur'an Tercümesinde Semantik Metodun Önemi", *SDÜİFD*, 1/1 (Yıl: 1994), 17.

<sup>13</sup> Muhammed b. Abdurrahman eş-Şâyi', *el-Furûku'l-luğaviyye ve eseruha fi tefsiri'l-Kur'an*, (Riyad: y.y., 1993), 82.

<sup>14</sup> Celâluddîn es-Suyûtî, *el-Muzhir fi 'ulûmi'l-luğati ve envâiha*, thk. Fuâd Ali Mansur, (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye 1998), 1/318.

<sup>15</sup> el-Ferâhîdî, *Kitâbu'l-'Ayn*, 5/147.

<sup>16</sup> Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ, *Mu'cemü mekâyîsil-luğa*, thk. Muhammed Abdüsselâm Hârûn, (Dâru'l-Fikr 1979), 4/493.

deme getirmiştir.<sup>17</sup> Bu ilmin bilinmesi ve dikkate alınarak Kur'an kelimelerinin incelenmesi, kelimelerin bağlamının ifade ettiği manalar açısından oldukça önemlidir.

Kur'an'ın Arapça bir metin olarak anlaşılması ve yorumlanmasında, onun dilini bilmek kadar bağlamını bilmek de gereklidir. Vahiy süreci yirmi üç yılı bulmuş bu mukaddes kitabı değerlendirirken bu zaman zarfında, olayların akışını ve hikaye edilen konuların örüntüsünü gözardı ederek, kelimeleri bağlamı dışında değerlendirmeye tabi tutmak, onun yanlış anlaşılmasına hatta yanlış hüküm verilmesine olanak sağlar. Oysa emir ve yasakların doğru anlaşılabilmesi için kelimelerin bağlamını bilmek gerekir. Şayet kelimelerin tek tek anlamlarının ilerisine geçerek onların kullanıldıkları cümle içindeki anlamlarını tespit edersek, işte o zaman kelimelerin kullanıldıkları bağlamlardaki anlamını tam olarak bulabilme imkanını elde edebiliriz.<sup>18</sup>

Ayrıca Kur'an mealleri incelendiği taktirde *furûk* ilminin Kur'an'ın muhtevasına uygun zenginlikte aktarılmadığı müşahede edilir. Oysa hangi dile çevrilmesi amaçlanıyorsa o dil için meal çalışmalarında ihmal edilmeyecek kadar önemli bir mevzudur. Kur'an'ın manasını Türkçeye çevirmenin zorluğu *furûku* gözardı etmeye bahane olmamalıdır. *Furûk* kavramı bu tenbihi neredeyse her kelimedede bize hatırlatmaktadır.<sup>19</sup>

## 2.1. حزن / H-z-n

الحزن/الحزن bir şeydeki sertlik demektir. Yerdeki ve hayvanlardaki hasinlik, hüzn kelimesiyle ifade edilmiştir.<sup>20</sup> Kişinin gönlünü kaplayan üzüntü nedeniyle bu ifade gönüldeki sertlik için de kullanılmıştır. Bu bağlamda sertlik üzüntü ile birlikte ifade edildiğinde خَشْنَتْ بِصَدْرِهِ denir ki bu, 'kişiyi üzdüm' demektir. Zıddı ise ferahlık/sevinçtir.<sup>21</sup>

Hüzn kelimesi Kur'an'da 42 yerde geçmektedir.

فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ

<sup>17</sup> ed-Dûri, Muhammed Yâs, *Dekâiku'l-furûki'l-luğaviyya fi'l-beyani'l-Kur'ânî*, (Bağdâd: Kulliyetu't-terbiye fi Câmi'ati Bağdâd, 2005), 7-8.

<sup>18</sup> Halis Albayrak, *Kur'an'ın Bütünlüğü Üzerine- Kur'an'ın Kur'an'la Tefsiri*, (İstanbul: Şüle Yayınları, 1992), 118.

<sup>19</sup> Sabri Türkmen, "Furûq İlmi Açısından Ecr, Sevab ve Ceza' Kelimelerinin Kur'an'daki Kullanımları", *İ.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4/1 (Bahar 2013), 159.

<sup>20</sup> el-Ferâhîdî, *Kitâbu'l-'Ayn*, 3/161; İbn Fâris, *Mu'cemü mekâyisil-luğa*, 2/43.

<sup>21</sup> er-Râğîb Ebu'l-Kâsım Huseyin b. Muhammed el-İsfahânî, *el-Mufredât fi garibi'l-Kur'ân*, thk. Safvân 'Adnân, (Dimeşk: Dâru'l-İlm, 1412 h.), 231.

“Onlar için herhangi bir korku yoktur ve onlar üzülmeyeceklerdir.”<sup>22</sup> Özellikle *lâ havfun* ifadesi bir çok ayette bu haliyle geçmektedir.<sup>23</sup> Tefsir alimleri, bu ayette hüznle ilgili tüm içerikleri zikretmelerinin yanısıra, *havf* kelimesiyle birlikte gelmesine, takdim-tehirle ilgili yorumlara dikkat çekmişlerdir.

Bu ayetin tefsirinde Ebû Hayyân (ö. 745/1344), korkmamanın hüznlenmemeye takdim edildiğini belirtmiştir. Ona göre gelecek için korku taşımamak, geçip gidene üzülmekten daha mühimdir. Devamında Ebu Hayyân ayetle ilgili müfessirlerin açıklamalarına yer vermiştir: Hüzn; geçmiş ve şimdiki zamanla alakalı iken, korku gelecekle ilgilidir. Ölecek olan kimse için ölümden sonra ne olacak endişesinden daha büyük bir korku yoktur. İşte bu ifadeyle Allah Teâlâ müminleri güven altına almıştır. Bu sebeple müminler, asi kimseleri ahirette bekleyen azaptan korkmazlar. Dolayısıyla ne mazide ne de şimdi istedikleri ve elde edemedikleri şeylere üzülmazler. Müstakbele dair azab korkusu, ölüm anındaki hüzn, yarınla alakalı kötü duygular, isteyip de ellerinden kaçırdıkları şimdi veya geçmişteki fırsatlar onları endişelendirmeyecektir.<sup>24</sup> Bu durumda hüzn akıbetle ilgili tasalanmak için korkudan daha hafif bir duygudur. Ayette ise müminin, ister ağır ister hafif olsun hiçbir olumsuz duyguyla yüz yüze gelmeyeceği açıkça anlaşılmaktadır.

وَلَا يَحْزُنُكَ الَّذِينَ يُسَارِعُونَ فِي الْكُفْرِ إِنَّهُمْ لَنُضْضُوا اللَّهُ شَيْئًا يَريْدُ اللَّهُ أَلَّا يَجْعَلَ لَهُمْ حِطًّا فِي  
الْآخِرَةِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ

“Küfürde yarışanlar seni üzmesin. Onlar, Allah'a hiçbir şekilde zarar veremezler. Allah, onlara ahirette bir pay vermemek istiyor. Onlar için büyük azap vardır.”<sup>25</sup>

Bu ayetin münafıklar, irtidat eden bir kavim, Kureyş müşrikleri yada Yahudi liderleri ile ilgili nazil olduğu ifade edilirken, Ebû Hayyân, mananın umuma teşmil edilmesinin daha uygun olacağı tespitinde bulunmuş ve şu açıklamayı ilave etmiştir: Rasulullahın küfre girenlerin akıbeti için endişelenmesi onlara olan merhameti ve şefkati sebebiyledir ki o, onların islama girerek ateşten kurtulmalarını arzu ediyordu. Bu üzüntüyü abartması nehyedilerek bir başka ayette de:

<sup>22</sup> el-Bakara 2/38.

<sup>23</sup> Bk. el-Bakara 2/62, 112, 262, 274, 277; Maide 5/69; el-Enâm 6 /48.

<sup>24</sup> Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelûsî, *el-Bahrü'l-muhîr*, (Beyrut: Dâru'l-Fikr), 1/143.

<sup>25</sup> Âl-i İmrân 3/176.

“O halde onlar için üzülüp kendini helak etme.” (ayet numarası?) şeklinde uyarılmıştır.<sup>26</sup>

er-Râzî'nin (ö. 606/1210) yukarıdaki ayetle ilgili, hüzn kelimesinin, elden kaçırılan fırsatla ilgili olduğu ve bu durumun daha önce mümin iken irtidat eden bir grupla alakalı olarak, kaçırdıkları cennet nimeti üzerine Rasulullahın hüznlendiğini yorumlarına ilave ettiği görülmektedir.<sup>27</sup>

Ayette Hz. Peygamberin üzüntüsünde sarfedilen hüzn kelimesinin; O'nun insanlığa olan hoşgörüsünden hareketle, küfre girmiş, isyan bataklığında gezinen, hatta düşmanlık besleyen şahıslara dahi merhametle muamele ettiği için, buradaki hüznün şefkat bağlamında kullanıldığı anlaşılmaktadır.

وَقَالُوا الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَذْهَبَ عَنَّا الْحَزْنَ إِنَّ رَبَّنَا لَغَفُورٌ شَكُورٌ

“Şöyle derler: Hamd, bizden hüznü gideren Allah'a mahsustur. Şüphesiz Rabbimiz çok bağışlayandır, şükürün karşılığını verendir.”<sup>28</sup> Ayetteki bizden hüznü gideren ifadesini dil alimlerinden Ferrâ (ö. 207/822), 'dünya maişeti ve dünyalık için tasalanma' olarak yorumlar ve şu görüşlerin de olduğunu dile getirir: Buradaki hüznle kastedilen ölüm üzüntüsüdür. Bu, ateş ve cennete dair duyulan endişeyle alakalı bir hüznüdür ki; nitekim onların hangisine gideceğimizi bilmemekteyiz.<sup>29</sup>

Hüznün en önemlisi, müttakilerin kötü akibete duyduğu hüzn olarak bahsedilmiş; hayatın afetleri ve ölümle ilgili, iblis ve vesvesesinin sebep oldukları, geçim tasası ve nimetlerin kaybolması ile ilgili olduğu gibi farklı şekillerde yorumlanmıştır. Hülâsa bu kelime din ve dünyaya ait duyulan endişeyi ve kederi kapsamaktadır.<sup>30</sup>

er-Râzî bu ayetle ilgili özetle şöyle demiştir: Hüznle ilgili çok söz söylenmiştir, en uygun olanı, ona dair ne varsa mananın hepsine hamledilmesidir. Çünkü ayette geçen hüzn kelimesiyle gelen “ال” cinsini istiğrak için gelmiştir. Dolayısıyla hüznün tüm hallerini teşmil eder. Hüznün giderilmesi, ihtiyacın elde edilmesi ve sürekliliğinin sağlanması ile olur. İhtiyaç duyulan şeylerden bir kısmının olmaması hüznün sebebidir; bu ihtiyaçların olup da devam etmemesi halinde yine hüzn olur. Zira nimete ulaşmamak veya ulaşip onu kay-

<sup>26</sup> Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhît*, 3/96.

<sup>27</sup> er-Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 9/84.

<sup>28</sup> el-Fâtır 35/34.

<sup>29</sup> Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd b. Abdillâh el-Absî el-Ferrâ', *Me'âni'l-Kur'an*, thk. Ahmed Yusuf Necâti vd., (Mısır: Dârü'l-Kütübî'l-Mısriyye li't-te'lif ve't-terceme), 2/370.

<sup>30</sup> Bk. ez-Zemahşeri, *el-Keşşâf*, 3/614.

betmek korkusu aynı şeydir.<sup>31</sup> Yani nimetle karşılaşmamak ve elde edip de onu kaybetmek bunların her ikisi de hüznün sebebidir.

Seyyid Kutup (ö. 1386/1966) burada geçen *hazen* kelimesinin fonetik anlamda rahatlatıcı bir değere sahip olduğunu, kelimenin fetha ile tahfifinin, ifadeye yumuşak ve sakinlik sağladığı gibi manaya da hafiflik getirdiğini belirtmiş, ayette kullanılan diğer sözcüklerin de bu meyanda melodisinin yumuşak tatlı ve sessiz olduğuna vurgu yapmıştır.<sup>32</sup> Zira cennet ashabı, artık cennet yurdunda sınırsız nimetlerle ödüllendirilmenin keyfini yaşamakta ve can sıkıcı hiçbirşey ile muhatab olmamaktadırlar.

تَوَلَّوْا وَأَعْيُنُهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ حَزَنًا

“Üzüntüden gözlerinde yaş aktığı halde dönüp gidenler.”<sup>33</sup> Bu ayetteki tablo, vazifeyi ifa edememekten kaynaklanan üzüntüyü dile getirmektedir.<sup>34</sup> Dolayısıyla hüznün, bambaşka bir boyutta müşahede edilmektedir. Dikkat edilirse ne ele geçmiş bir mal ne de onun kaybı vardır. Burada, en zorlu seferlerden biri olarak bilinen Tebuk seferine katılmayı çokça arzulayıp, Rasulullahın sefer emri üzerine kusursuz bir itaatle koşup gelen, fakat binecek binek olmadığı için geri dönmek zorunda kalan sahabenin takındığı tavıra işaret edilmekte, dökülen gözyaşının; Rasulullahın yanında olma arzusu, onun mücadelesine omuz verme şevki ve Allah’ın dinine yardım onuruna ulaşma çabası olarak yorumlanmaktadır.

Bir de üzüntünün engellenemeyen boyutu vardır ki bu; insanın elinde olmadan etkilenmesine sebep olan imtihanlardır. Rasulullah dahi hayatının farklı safhalarında üzüntünün bu boyutunu yaşamıştır. Ancak böyle bakıldığında oğlu İbrahim’in vefatıyla muhatap olduğu hüznü anlamak mümkün olabilir. Zira İbrahim öldüğü zaman Rasulullah şu sözleri sarfetmiştir:

إِنَّ الْعَيْنَ تَدْمَعُ وَالْقَلْبَ يَحْزَنُ وَلَا نَقُولُ إِلَّا مَا يَرْضَى رَبُّنَا وَإِنَّا بِفِرَاقِكَ يَا إِبْرَاهِيمَ لَمَحْزُونُونَ

“Göz yaş döker, kalp üzüdür fakat biz ancak Rabbimizin razı olacağını söyleriz. Ey İbrahim senin ayrılığın bizi mahzun kılıyor.”<sup>35</sup>

“Üzüntüye kapılmayın,”<sup>36</sup> وَلَا تَحْزَنُوا “Ve üzülme,”<sup>37</sup> gibi ayetlerde ise nehyedilen, üzüntüye kapılmayı istememek değildir. Zira üzüntü talep edilerek

<sup>31</sup> Ebü Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî et-Taberistânî, *Mefâtihu'l-ğayb*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1421/2000), 26/25.

<sup>32</sup> Seyyid Kutub b. İbrâhîm, *Fî zilâli'l-Kur'ân*, (Kahire: Dâru's-Şurûk, ts.), 5/2945.

<sup>33</sup> Tevbe 9/92.

<sup>34</sup> Seyyid Kutub, *Fî zilâli'l-Kur'ân*, 3/1685.

<sup>35</sup> Muhammed İsmâil el-Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî*, (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 2007), Cenâiz, 43.

elde edilemez. O taktirde burada asıl olan şey, insanın kederlenmesine yol açan ve onun başına gelmesine sebep olan şeylerle meşguliyetten alıkoymaktır. Hicivleriyle tanınan İbnü'r-Rûmi (283/896) aşağıdaki beyitte bu manaya şöyle değinmiştir:

مَنْ سَرَّهُ أَنْ لَا يَرَى مَا يَسُوهُهُ فَلَا يَتَّخِذُ شَيْئاً يُبَالِي لَهُ فَقَدْ

“Kim kendisini üzen bir şey görmek istemiyorsa, kaybolduğunda **üzüleceği** bir şeyi edinmesin.”

Bu özellikle, insanın dünyaya bakış açısını değiştirip onu doğru algılaması konusunda bir teşviktir. Böylece fert, dünyevi herhangi bir musibetle karşılaştığında, onu tanıdığından büyük bir yıkım olarak görmeyecektir. Çünkü kişinin kendini küçük zorluklara hazırlaması, daha büyüklerini kaldırabilme gücünü elde etmesini sağlar.<sup>38</sup>

İmam eş-Şâfiî de bir şiirinde hüzn kelimesine şöyle yer vermiştir:

وَلَا حُزْنَ يَدُومُ وَلَا سُورُورَ وَلَا بُؤْسَ عَلَيْكَ وَلَا رَحَاءَ

“Ne bir **hüzün** daimidir ne de bir sevinç, ne keder ne de rahatlık.”<sup>39</sup>

Hüzün; geçmiş ve geleceğe dair her türlü tasa ve endişeyi taşıyan bir özelliktedir. Esasen haşiniliği ifade eden bu sözcük, birlikte kullanıldığı kelimelerle farklı anlamlara gelebildiği gibi, genel olarak iç sıkıntısını ifade eder.

## 2.2. اسف / E-s-f

اسف *Esef*, belli durumlarda hüzn belli durumlarda da kızgınlık anlamında kullanılır. Eğer bir kişi gücünün yettiği birisiyle sürtüşürse, ona karşı öfke halini gösterir. Ancak gücünün yetmediği veya kendi seviyesinde bir kimse ile bir çekişme yaşarsa o zaman hüznlenir.<sup>40</sup> *Esef* üzüntü ve öfkenin birlikte olmasıdır fakat zaman zaman farklı anlamlarda da kullanılabilir. Asıl manası ise kalpteki kanın insanın içindeki intikam duygusunu tetiklemesidir. Eğer kişinin problem yaşadığı şahıs mevki bakımından kendisinden alt konumda ise bu duygu yayılır, öfkeye dönüşür; eğer bu kişi konumu itibarıyla kendi konu-

<sup>36</sup> Âl-i İmrân 3/139.

<sup>37</sup> Hicr 15/88.

<sup>38</sup> er-Râğıb, *el-Mufredât*, 231.

<sup>39</sup> Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, *Divânu'l-İmâm eş-Şâfiî*, (Kahire: Mektebetu İbn Sinâ), 10.

<sup>40</sup> el-Ferâhîdî, *Kitâbu'l-'Ayn*, 7/311.

mundan üstünse o zaman da içine kapanır üzüntü halini alır. Nitekim İbni 'Abbâs'a üzüntü ve öfkenin mahiyetiyle ilgili sorulduğunda şöyle cevap vermiştir: "Kaynakları birdir ama isimleri farklıdır."<sup>41</sup>

el-Vâhidî, gazab ve hüzün kelimelerinin esef kelimesinde birleştiğini söyleyerek şu değerlendirmede bulunmuştur: Bu iki kelimenin anlamı birbirine yakındır. Çünkü gazap hüzünden hüzün de gazaptan kaynaklanır.<sup>42</sup>

Esef lugatta gadabda aşırılığı ifade eder.<sup>43</sup> Müfessirler esef kelimesinin anlamı ile ilgili farklı manalar vermişlerdir. İbn 'Abbâs (ö. 68/687-8): Âsif, hazîn/hüzünlü kimse manası verirken, Mücahit (ö. 103/721) *cez'i*/kederli, Zemaşerî ve İbn 'Atiyye ise hayıflanan ve aşırı gazablanan manası vermişlerdir.<sup>44</sup>

Gazab anlamında ele alanlar Yüce Allah'ın şu ayetini delil getirmişlerdir:

انْتَقَمْنَا مِنْهُمْ فَأَغْرَقْنَاهُمْ أَجْمَعِينَ فَلَمَّا اسْفُونا

"Böylece bizi öfkelenince, onlardan intikam aldık ve hepsini suda boğduk."<sup>45</sup> Yani, bizi gazaba getirdiler.<sup>46</sup> İbn 'Abbâs da ayetin tefsiriyle ilgili iki görüş ileri sürmüştür. Birincisi: 'Bizi gazablandırdılar, ikincisi: 'Bizim mümin dostlarımızı üzdüler'.<sup>47</sup>

Âsefünâ (bizi üzdüler) kelimesi ise firavun ve kavminin yaptıkları için kullanılmıştır. Çünkü onların yaptıkları Allah'ın hesap sormasını gerekli kılan davranışlardır. Bu durum, üzülen bir kimsenin kendisini üzenden intikam alması gibidir. Çünkü onlar Allah Resulüne isyan ettiler. Hz. Musâ'yı tasdik eden birçok mucizeye rağmen şirk içerisinde olmaya devam ettiler. Buradaki gazabı çağrıştıran ifade, efendisini üzüp de onun rahmetinden uzaklaşmasına sebep olan kimseye, efendisinin verdiği tepki olarak nitelenebilir. Zira Allah'ın gerçek manada gazaplanmakla vafedilmesi mümkün olmadığı gibi üzüntü ile vafedilmesi de imkân dâhilinde değildir. Ancak bu yorumlanabilir. Allah'ın onlara olan muamelesi, kölesine karşı çok merhametli olduğu halde kölenin çok serkeş davranarak efendisine iyilik yapacak bir yol bırakmamasına benzetilmiştir.<sup>48</sup>

<sup>41</sup> er-Râgıb, *el-Mufredât*, 75.

<sup>42</sup> Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhît*, 4/319.

<sup>43</sup> Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhît*, 6/196.

<sup>44</sup> Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhît*, 4/319.

<sup>45</sup> Zuhuf 43/55.

<sup>46</sup> er-Râgıb el-İsfahânî, *el-Mufredât*, 75.

<sup>47</sup> Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhît*, 8/17.

<sup>48</sup> İbn 'Âşûr, *et-Tahrîr vet-tenvîr*, 25/272.

*Esefi* el-'Askeri, 'beraberinde gazap veya gayz olan hasrettir' şeklinde yorumlamıştır. *Âsif*, gazablanan ve yanıp yakılandır. Sonrasında bu kelimenin kullanımı artmış ve '*Ne zaman ki bizi eseflendirdiler (gazablandırıldılar), biz de onlardan intikam aldık*' ayetinde sadece 'gazab' öfke anlamında kullanılmıştır. Gazabın, Allah'ın sıfatları konusunda kullanılması mecâzdır ve onun hakîkati, 'kendine gazab edilenler için 'ikâbın (cezanın) gerekli olması'dır.<sup>49</sup>

Bazı âlimler ise *âsif* kelimesinin *muğtâz*/öfkeli, kin tutan anlamı da taşıdığını söylemiş ve öfke/kin ile kızmak kelimelerinin farklı anlamlar taşıdığını belirtmişlerdir. Şöyle ki Allah Teâlâ öfke/kin ile vafedilemez ancak kızmak ile vafedilebilir. Çünkü kızmak kızılan kimseye zarar verme iradesidir. Öfke ve kin ise öfkelenen kimsede meydana gelen bir değişimdir ve öfkelenene zarar verir. Bu durum gülmek ve ağlamak gibi olup cismanidir. Allah için kullanılması uygun olmaz. Nitekim Allah Teâlâ Hz. Musa'dan söz ederken onun kendisinden sonra buzağıya tapan kavmini azarladığından haber vermiştir.<sup>50</sup> Bu da tepkisini dışa vurduğu için gazab halinin ifadesi olmuştur.

Ebû Abdillâh İbnü'r-Ridâ (ö. 247) der ki: Allah, kulların üzüldüğü gibi üzülmez/öfkelenmez; fakat onun esef duyan ve razı olmayan dostları vardır; onların hoşnutluğunu kendi hoşnutluğu; üzüntülerini de kendi öfkesi kılmıştır. Nitekim bu konuyla ilgili şöyle buyurmuştur: "Kim benim bir dostumu aşağılarsa, bana karşı savaş açmış olur."<sup>51</sup>

مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِلَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَرُسُلِهِ وَجِبْرِيلَ وَمِيكَالَ فَإِنَّ اللَّهَ عَدُوٌّ لِلْكَافِرِينَ

"Kim, Allah'a, meleklerine, peygamberlerine, Cebrail'e ve Mik'âil'e düşman olursa bilsin ki Allah da inkarcı kâfirlerin düşmanıdır."<sup>52</sup>

وَلَمَّا رَجَعَ مُوسَىٰ إِلَىٰ قَوْمِهِ غَضْبَانَ أَسِفًا

"Musa, kızgın ve öfkeli bir halde kavmine dönünce"<sup>53</sup> ayetinde yer alan *esif* kelimesiyle aynı manada olan *اسيف* *esîf*, öfkelenen anlamında kullanılır, istiare yoluyla, kişinin hizmetlisi için ve pek tanınmayan şahıslar için de kullanılır. هو اسيف 'o esiftir' sözü bunu ifade eder.<sup>54</sup>

<sup>49</sup> Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl el-Askerî, *el-Furûku'l-luğaviyye*, (Kum: Muessesetu'n-Neşri'l-İslâmî, 1412/2000), 186.

<sup>50</sup> er-Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 22/88.

<sup>51</sup> er-Râğîb el-İsfahânî, *el-Mufredât*, 75.

<sup>52</sup> Bakara 2/98.

<sup>53</sup> A'râf 7/150.

<sup>54</sup> er-Râğîb el-İsfahânî, *el-Mufredât*, 76.



*Esef* in hüznün anlamında olduğunu söyleyenler bu manayı Hz. Aişe hadisinde *Ebu Bekir hüznünlü bir adamdır* sözü ile desteklemiştir.<sup>55</sup>

وَتَوَلَّى عَنْهُمْ وَقَالَ يَا أَسْفَىٰ عَلَىٰ يُونُسَ مَا أَدْرَأْتَهُ مِنَ الْحُزْنِ فَهُوَ كَظِيمٌ

“Onlardan yüz çevirdi, ‘Ah Yusuf’um ah’ diye sızlandı ve kederini içine gömmesi yüzünden gözlerine ak düştü.”<sup>56</sup> Zemaşeri *esef* i bu ayet bağlamında; hüznün, hasret ve kederin en ağır hali olarak değerlendirmiş ve bu halin sahibi ile birlikte üzerinden uzun zaman geçse de varlığını sürdürdüğünü ifade etmiştir. Zemaşeri’nin görüşünü ayetlerin siyaki desteklemektedir. Nitekim Yakup’un (a.s.) oğlu Yusuf’a (a.s.) olan hüznü uzun sürmüş ve gönlüne ağır gelen bir hal almıştır. Bu sebeple onun kederi öyle bir boyuta ulaşmıştır ki gözleri kapanmıştır.<sup>57</sup>

### 2.3. بث / B-s-s

*Bess*, aslında ayırmak demektir. بثت الشيء والحيز ‘bir şeyi, bir hayrı yaydım’ demektir. Saldırı anında atların (hücum için) salıverilmesi veya av üzerine köpeklerin bırakılması manasına da gelir.<sup>58</sup> *Bess*, rüzgarın toprağı saçıp savurması gibi herhangi bir şeyi saçıp savurmaktır. Allah’ın, yarattıklarını geçimlerini sağlasınlar diye yeryüzüne yayması da *bess* sözcüğüyle ifade edilmiştir.<sup>59</sup>

“Yeryüzünde her çeşit canlıyı yaymıştır”<sup>60</sup> ayeti Allah Teâlâ’nın yoktan var edip yarattıklarını ortaya çıkarmasına işaret eder.<sup>61</sup> Kelimenin aslı, ‘dağınıklık çokluğu’ dur. Yüce Allah’ın, كَالْفَرَاشِ الْمَبْثُوثِ “Darmadağınık pervaneler gibi”<sup>62</sup> ayeti de bu anlamdadır.<sup>63</sup>

“Dağılıp toz duman haline geldiğinde.”<sup>64</sup> Bu ayette, dengeli ve sarsıntısız bilinen, dünyada en sağlam görüntüyü temsil eden dağların her zer-

<sup>55</sup> er-Râzi, *Mefâtihü'l-ğayb*, ١٥/١٠.

<sup>56</sup> Yusuf 12/84.

<sup>57</sup> Bk. ez-Zemaşeri, *el-Keşşâf*, 2/٤٩٧.

<sup>58</sup> el-Ferâhidî, *Kitâbu'l-'Ayn*, 8/217; İbn Fâris, *Mu'cemu mekâyisi'l-luğa*, 1/172.

<sup>59</sup> İbn Fâris, *Mu'cemu mekâyisi'l-luğa*, 1/172.

<sup>60</sup> Bakara 2/164.

<sup>61</sup> er-Râğib el-İsfahânî, *el-Mufredât*, 108.

<sup>62</sup> el-Kâri'a 101/4.

<sup>63</sup> el-Askerî, *el-Furûku'l-luğaviyye*, 185.

<sup>64</sup> Vakıa 56/6.

resinin dağılmış olmasını resmederek ve kıyamet gününün dehşetini tasvir etmek için *bess* kelimesi kullanılmıştır.<sup>65</sup>

*Bess* kelimesinin kullanıldığı farklı bir alan da hüzn ile alakalıdır. *Huzn*, 'Hemmin (kederin) gılazını (ağırlığını) ifade eder'. *Bess* ise, 'üzüntünün yayıldığı ve gizlenmediğini ifade eder'. Kelime, birine sırrını açıkladığında *أَبَشَّهُ مَا* 'ona sırrımı açıkladım' sözünden alınmıştır. *بَشَّ النَّفْسِ* İnsanın içindeki üzüntü ve sırları ifade eder.<sup>66</sup> Hüznle ilişkisi ise kendisinden şikayet edilen durumun tezahür edip yayılmasıyla alakalıdır.<sup>67</sup>

*Bess* kelimesi Kur'an'da hüznle yakın anlamda, bir yerde geçmektedir.

"*Ben kederimi ve üzüntümü Allah'a şikayet ediyorum.*"<sup>68</sup> قَالَ إِنَّمَا أَشْكُوا بَنِي وَحُزْنِي إِلَى اللَّهِ

Ayette Allah Teâlâ Yakup'dan (a.s.), onun "Ben kederimi ve üzüntümü Allah'a şikayet ediyorum" sözüyle durumunu muhataplarına yakınmaksızın, Allah'ın huzurunda olduğu idrakiyle sadece O'na arzettiğinden bahsetmiştir. Eğer insan sıkıntılarını Allah'a arz ediyorsa o taktirde ideal olanı yapıyor demektir. Nitekim Rasulullah (s.a.v.); 'Allah'ım senin kızgınlığından senin rızana, senin gazabından senin affına, senden yine sana sığınırım' diyerek dua etmiştir. *Huzn/üzüntü*, insanın içinde saklayıp gizlediği bir şey ise *hemm*, saklamayıp başkasına haber verirse *bess* olarak isimlendirilir. *Bess*, hüznün şiddetli olanı, hüzn ise *hemmin* şiddetli olanıdır denilmiştir. Çünkü kişi dilini tutabiliyor, başkasına haber vermiyorsa bu durumda hüzn onu kuşatmış ele geçirmiş sayılmaz. Ancak hüzn, insanın onu içinde saklayamayacağı derecede büyürse, kişi onu içinde tutamaz ve ister istemez onu dışa vurur. İşte bu durum *bess* diye ifade edilir. Bu da insanın onu gizlemekten aciz kaldığını, büyüyen o hüznün insana hakim olduğunu gösterir. Ayrıca Yakup'un (a.s.) 'kederimi ve üzüntümü Allah'a' ifadesi hüznün büyük veya küçük her halini sadece Allah'a arz ettiğini gösterir.<sup>69</sup> Yâkub'un (a.s.) ifadesinde kullanılan *بَشِي* kelimesi, gizliden gizliye içime yaydığım kederim anlamına gelmektedir.<sup>70</sup> Bu ayette, *bess* kelimesinin, hüzn kelimesine atfedilmesi, aralarındaki anlam farkı sebebiyledir.<sup>71</sup>

<sup>65</sup> Bk. Seyyid Kutb, *Fî zilâli'l-Kur'ân*, 6/3462.

<sup>66</sup> er-Râğb el-İsfahâni, *el-Mufredât*, 108.

<sup>67</sup> İbn Fâris, *Mu'cemu mekâyisi'l-luğa*, 1/172.

<sup>68</sup> Yusuf 12/86.

<sup>69</sup> er-Râzi, *Mefâtihu'l-ğayb*, 18/١٥٨.

<sup>70</sup> er-Râğb el-İsfahâni, *el-Mufredât*, 108.

<sup>71</sup> el-'Askerî, *el-Furûku'l-luğaviyye*, 184.

Müfessirlerin çoğu *bessi hüznün şiddetli olanı* olarak tarif etmişler; bu şekilde isimlendirilmesinin nedenini; zorluğundan ve insanın taşıma kapasitesini aşıp başkalarıyla paylaşmasından ve onu yaymasından kaynaklandığını açıklamışlardır.<sup>72</sup>

*Bessi* diğer kelimelerden ayırt eden özelliği, zorluğunun ve şiddetinin yanı sıra onun yayılıp neşredilmesidir.

#### 2.4. حسر / H-s-r

*حَسَرَ* kelimesi, bir şeyi başka bir şeyden çıkarıp almaktır. *حَسَرَ* عن ذراعَيْه ‘kollarını sıvadı’ demektir.<sup>73</sup> Giyinik kişinin üzerindeki çıkarılması anlamında da kullanılmıştır. *حَاسِرٌ* ise, üzerinde zırhı ve miğferi olmayan kişidir.<sup>74</sup> *نَاقَةٌ حَسِيرٌ* eti ve gücü kaybolmuş dişi deve demektir. *حَاسِرٌ* potansiyel güçlerini bizzat kendisi işlemekten aciz olandır. Aciz kimseye *مَحْسُورٌ* denmesi ise, yorgunluğun onu gücünü kullanmaktan alıkoyduğu düşünülmesindedir.<sup>75</sup>

Hasret kelimesi ve onun türevleri Kur’an’da dokuz defa geçmektedir.

Yüce Allah şöyle buyurmuştur: *يَنْقَلِبُ إِلَيْكَ الْبَصَرُ حَاسِئًا وَهُوَ حَسِيرٌ* “Göz aradığı kusuru bulmaktan umudunu kesmiş yorgun ve bitkin bir halde sana dönecektir.”<sup>76</sup> Ayette *hasîr* gözün bakmaktan yorulup zelil olmuş bir halde işlevini yitirmesi tekrar bakmaya gücünün kalmaması anlamındadır.<sup>77</sup> Aynı zamanda *حَسِرَتِ الْعَيْنُ* gözün uzaktaki bir şeye dikkatlice bakması sebebiyle bitkin düşmesidir.<sup>78</sup>

Melekleri tanımlarken bir ayette onların bıkmak usanmak bilmeden Allah’a itaat ve ibadet etmeleri vurgulanmış ve şöyle buyrulmuştur:

*“O’nun ka-  
tındakiler hiçbir büyüklük kompleksine kapılmaksızın ve hiç bıkmaksızın O’na ibadet ederler.”*<sup>79</sup>

<sup>72</sup> Bk. Ebû Hayyân, *el-Bahrü’l-muhît*, ۱/۳۹۶; er-Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb*, 18/83.

<sup>73</sup> el-Ferâhîdî, *Kitâbu’l-Ayn*, 3/133.

<sup>74</sup> İbn Fâris, *Mu’cemu mekâyisi’l-luğâ*, 2/61.

<sup>75</sup> er-Râğîb el-İsfahânî, *el-Mufredât*, 234-235.

<sup>76</sup> Mülk 67/4.

<sup>77</sup> er-Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb*, 3/104.

<sup>78</sup> Ebu’l-Hasan Ali b. İsmâil İbn Sîde, *el-Muhassas*, thk. Halil İbrâhîm, (Beirut: Dâru İhyâ-i Turâsî’l-Arabî, 1417/1996), 1/104.

<sup>79</sup> Enbiya 21/19.

Yine rabbimiz: فَتَقَعْدَ مَلُومًا مَّحْسُورًا “Sonra kınanır ve (kaybettiklerin için) hasret çeker durursun.”<sup>80</sup> buyurmuştur. Ayette Resulullah’a nasıl infak edeceği ile ilgili bilgi verilmiş ve ne eli sıkı davranıp vermemesi ne de fazla dağıtıp muhtaç hale gelmesi istenmeyip ölçülü olması tavsiye edilmiştir. Nitekim daha önce de sözlük manasında da geçtiği üzere *mahsûr* kelimesi ile kastedilen, kişinin elindeki her şeyi çıkarıp dağıtması ve başkalarına muhtaç olmasıdır.

Hasret kelimesinin manalarından bir diğeri de pişmanlık ifade etmesidir. Yüce Allah şöyle buyurur: لِيَجْعَلَ اللَّهُ ذَلِكَ حَسْرَةً فِي قُلُوبِهِمْ “Allah bu asılsız saplantıyı onların kalplerine çöreklenen acı bir hayıflanma kılsın diye...”<sup>81</sup>

Râgıb el-İsfehânî hasret kelimesi için şöyle demiştir: Kaçırıldığı bir şeye üzülme ve buna pişman olmaktır. Sanki işlediği günahlara sevk eden cehaleti kendisini kuşatmış, kişinin elini kolunu bağlamış ya da aşırı üzüntü sebebiyle onun kuvvetlerini kontrol eder hale gelmiş veya elinden kaçırdıklarını elde etmesine engel bir yorgunluk kendisine isabet etmiştir.

وَأِنَّهُ لَحَسْرَةٌ عَلَى الْكَافِرِينَ “Doğrusu Kur’an kafirler için bir üzüntüdür.”<sup>82</sup> Burada ki hasret nedamettir. Kıyamet günü iman edenlere mükâfâtları verilince kafirlerin bu duruma şahit olmalarıyla başlayan bir pişmanlığı anlatır. Denilir ki aslında kafirler, yalanlamalarına karşı Kur’an’ın onlara meydan okumasına cevap veremedikleri için, dünyada da hep hüsrân dolu bir pişmanlık içinde yaşamışlardır.<sup>83</sup> En’âm sûresindeki şu ayet bu durumla ilgili en özel ifadeleri taşır:

“Allah’ın huzuruna çıkmayı yalanlayanlar gerçekten ziyana uğramıştır. Nihayet onlara ansızın o saat (kıyamet) gelip çatınca bütün günahlarını sırtlarına yüklenerek, “Hayatta yaptığımız kusurlardan ötürü **vay halimize!**” diyecekler. Dikkat edin, yüklenedikleri günah yükü ne kötüdür!”<sup>84</sup>

أَنْ تَقُولَ نَفْسٌ يَا حَسْرَتِي عَلَى مَا فَرَّطْتُ فِي جَنْبِ اللَّهِ

“Kişinin: Allah’a karşı aşırı gitmeden ötürü bana yazıklar olsun! (demesi de böyledir).”<sup>85</sup>

<sup>80</sup> İsra 17/29.

<sup>81</sup> Âl-i İmrân 3/156.

<sup>82</sup> Hakka 69/50.

<sup>83</sup> el-Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’an*, 18/277.

<sup>84</sup> En’âm 6/31.

<sup>85</sup> Zümer 39/56.

Muhammed Seyyid Tantâvî (ö. 1431/2010) “hasret; geçip gidene kederlenmek ve üzülmektir. Onlara duyulan pişmanlık fayda vermeyen bir pişmanlıktır. Sanki üzülen bu kimsenin gücü gitmiştir de geçip gidene döndürmeye gücü yetmemektedir.<sup>86</sup> Yani bu keder ve tükenmişlik halinin insanın nefesine dadanıp, sürekli bir hüznün ile onu şiddetli bir eleme maruz bırakması ve hayat sevincini yok etmesidir.

*Hasra* حَسْرَة kelimesini müfessirler şu şekillerde yorumlamışlardır:

- التلهف hayıflanma ve pişmanlık,<sup>87</sup>
- الندم pişmanlığın şiddetli olanı, umudundan uzaklaştığından dolayı kalbin acı çekmesi,<sup>88</sup>
- Şiddetli hüznün,<sup>89</sup>
- Pişmanlık halinin ortaya çıkması.<sup>90</sup>

Şairler hasret ve hüznün temalarını şiirlerinde çokça kullanmışlardır. Örnek olarak, Temîm b. Cemil el-Evsî'nin özür ile ilgili şiirinde *hasret* kelimesiyle hüznü şöyle vurgu yaptığı görülür:

وَمَا جَزَعِي مِنْ أَنْ أَمُوتَ وَإِنِّي لِأَعْلَمُ أَنَّ الْمَوْتَ شَيْءٌ مُؤَقَّتٌ

ولكنَّ خَلْفِي صَبِيَّةٌ قَدْ تَرَكْتُهُمْ وَأَكْبَادُهُمْ مِنْ حَسْرَةٍ تَنْقَثُ

“Ben ölmekten korkmuyorum. Çünkü ölüm, vakti belli olan şeydir.

Fakat arkamda üzüntüden ciğerleri parçalanan çocuklar bıraktım.”<sup>91</sup>

Yukarıdaki şiirde de olduğu gibi Arap edebiyatında, pişmanlık ve onun gerektirdiği özür, gerek nesir de gerekse şiirde müstesna bir yere sahip olmuştur. Özellikle İslamî dönemde cahiliye şairlerinden bazılarının Allah Rasulüne

<sup>86</sup> et-Tantâvî, Muhammed Seyyid, *et-Tefsîrü'l-vasit li'l-Kur'âni'l-Kerîm*, (Kâhire: y.y., 1998), 15/325.

<sup>87</sup> Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, thk. Semir el-Buhârî, (Riyad: Dâru 'Âlemi'l-Kütüb, 1423/2003), 15/23.

<sup>88</sup> Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhîd*, 1/397.

<sup>89</sup> Muhammed Tâhir İbn 'Âşûr, *et-Tahrîr vet-tenvîr*, (Beyrut: Müessesetu't-Târîhi'l-'Arabî, 1420/2000), 3/264.

<sup>90</sup> er-Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 4/191.

<sup>91</sup> Bk. Ramazan Meşe, *Endülüs Arap Şiirinde Özür ve Merhamet (İ'tizâr ve İsti'tâf)*, (Kayseri: Kimlik Yayınları, 2019), 81.

karşı onun davasına hakaret etmek için şiir inşad etmeleri, daha sonrasında İslama girince özür beyân etmeleri ve bu özrün Rasulullah tarafından kabul görmesini de O'nun merhametinin pişmanlığa verdiği cevabı göstermektedir.<sup>92</sup> Konuyla alakalı olarak bu şiirlerde pişmanlık ve üzüntü ifadesi olan kelimeler, hüzn ve yakın anlamı birçok kelimeyi de barındırmaktadır.

## 2.5. غم / Ğ-m-m

غم *Ğamm* bir şeyi örtmektir. “عَمَمْتُ الشَّيْءَ” bir şeyi örttüm onu kapattım demektir.<sup>93</sup> Bu manada buluta, güneşin ışığını kapattığı için غَمَامٌ *ğamâm* denir. Yüce Allah şöyle buyurmaktadır.<sup>94</sup>

“هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَامِ وَالْمَلَائِكَةُ” *Onlar; Allah'ın buluttan gölgeler içinde, meleklerle birlikte kendilerine gelivermesini mi bekliyorlar?*<sup>95</sup>

Ayrıca لَيْلَةٌ لَيْلَةٌ غَمَّةٌ bulutlu gün, يَوْمٌ غَمٌّ ay bulutla örtüldü, غَمُّ الْهَلَالِ gece demektir. Şair bir beyitte şu ifadeyi kullanır:

لَيْلَةٌ غَمِّي طَامِسٌ هَلَالُهَا

*Bulutlu ve ayı sönmüş bir gecede*

غمامة devenin burnu ile gözlerinin üzerine örtülen bez, ناصية غمامة yüzü örtüp kapatan bez demektir.<sup>96</sup>

الغَمَاءُ zamanın sıkıntılarının şiddetini ifade eder. İşler girift hale geldiğinde de bu ifade kullanılır.<sup>97</sup> غممة ve غم karışık/problemlili demektir. غممة ve غم tıpkı كربة ve كرب (dert) kelimeleri gibidir.<sup>98</sup>

Ğam kelimesi Kur'an'da altı yerde geçmektedir.

إِذْ تُضْعَدُونَ وَلَا تَلْوَنَ عَلَى أَحَدٍ وَالرَّسُولُ يَدْعُوكُمْ فِي أُخْرَيْكُمْ فَأَتَابَكُمْ غَمًّا بِغَمِّ لَكِنَّا لَا تَحْزَنُوا عَلَى مَا فَاتَكُمْ وَلَا مَا أَصَابَكُمْ وَاللَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ

<sup>92</sup> Bk. Meşe, *Endülüs Arap Şiirinde Özür ve Merhamet*, 65.

<sup>93</sup> İbn Fâris, *Mu'cemu mekâyisi 'l-luğa*, 4/377.

<sup>94</sup> er-Râğib, *el-Mufredât*, 613.

<sup>95</sup> Bakara 2/210.

<sup>96</sup> er-Râğib, *el-Mufredât*, 614.

<sup>97</sup> el-Ferâhîdî, *Kitâbu 'l-'Ayn*, 4/351.

<sup>98</sup> er-Râğib, *el-Mufredât*, 614.

“Peygamber, arkanızdan sizi çağırırken siz durmadan dağa yukarı kaçıyor, hiç kimseye dönüp bakmıyordunuz. Bundan dolayı Allah, size keder üstüne keder verdi ki, (bu durumlara alışasınız ve daha sonra) **elinizden gidene, ve başınıza gelene üzülme**yesiniz. Allah, yaptıklarımızdan hakkıyla haberdardır.”<sup>99</sup>

İbni Abbas bu ayeti şöyle yorumlamış: (Uhut savaşında) ellerinden kacırdıkları şey ganimet ve zaferdi, fakat başarısız olup hezimete uğradılar. Ayet-ten şöyle bir anlam çıkarılabilir; Peygamber (s.a.v) onları savaşa çağırdığı halde onların imtina etmeleri ve yukarı çıkıp kaçmaları ve bu hali sürdürmelerindeki ısrarları sebebiyle Allah Teâlâ onlara keder üstüne keder vermiştir. Bu gam kendilerini öyle meşgul etti ki nefislerini kurtarma harici bir şey düşünemez oldular. Ölüm sebebiyle çektikleri tasa ve keder öyle bir hal aldı ki ganimet fırsatını kaçırmamanın hüznünü onlara unutturdu.<sup>100</sup> Bu ayet gammın hüznünden daha ağır olduğunu ifade eder.<sup>101</sup> Hac sûresinde ise:

كُلَّمَا أَرَادُوا أَنْ يَخْرُجُوا مِنْهَا مِنْ غَمٍّ أُعِيدُوا فِيهَا وَذُوقُوا عَذَابَ الْحَرِيقِ

“**Izdıraptan** dolayı oradan her çıkmak istediklerinde, oraya geri döndürülürler ve: ‘Tadın bu yakıcı azabı’(denilir).”<sup>102</sup>

**İçinde buldukları ızdırapdan** dolayı nefes almaları zorlaşır. Bu nedenle oradan kurtulmaya çalışırlar, buna her yeltendiklerinde geri döndürülürler. Böylece hayal kırıklığı yaşarlar ve onlara denir ki; tadın yakıcı azabı!<sup>103</sup>

Yüce Allah şöyle buyurmaktadır: ثُمَّ لَا يَكُنْ أَمْرُكُمْ عَلَيْكُمْ غَمًّا “Sonra işiniz başınıza **ğumme** (dert) olmasın.”<sup>104</sup> Bu ayette de gamm kelimesi karışık ve problemliliş olarak görülmüş ve dert nitelemesi almıştır.

Hülâsa gamm, bedensel ızdırabı da barındırmakla birlikte, sahibinin kendini kaybetmesine sebep olan bir ağırlıkla onun nefsinin ablukaya alan ve olayları tahlil etmesine fırsat vermeyecek şekilde basiretini kapatan şiddetli hüznü ifade eder.

<sup>99</sup> Âl-i İmrân 3/153.

<sup>100</sup> Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhît*, 3/67.

<sup>101</sup> Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhît*, 3/85.

<sup>102</sup> Hacc 22/22.

<sup>103</sup> İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr vet-tenvîr*, 17/168.

<sup>104</sup> Yunus 10/71.

## 2.6. اسی / Esâ

*Esâ* kelimesi, hüznün bir şeyin üzerine hasredilmesi ve ona tahsis edilmesi manasındadır.<sup>105</sup> Müfessirlerin çoğuna göre *esa* kelimesi hüznün veya şiddetli hüznle müteradiftir, yakın anlamlıdır. Bu kelime Kur'an'da dört yerde zikredilmiştir.

فَلَا تَأْسُ عَلَى الْقَوْمِ الْفَاسِقِينَ *"Artık sen, yoldan çıkmış bir kavim için üzülme."*<sup>106</sup>

فَلَا تَأْسُ عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ *"Kafirler topluluğuna üzülme."*<sup>107</sup>

Hüznle ilgili ayetlerde de geçtiği üzere Rasulullahın kafirler ve fasıklar için üzülmemesi gerektiği, yaptıkları hareketlerin kendi akıbetlerini belirleyeceği bu ayetlerde de ifade edilmiştir.

يَا قَوْمِ لَقَدْ أَبْلَغْتُكُمْ رِسَالَاتِ رَبِّي وَنَصَحْتُ لَكُمْ فَكَيْفَ آسَىٰ عَلَىٰ قَوْمٍ كَافِرِينَ

*"Ey kavimim! Ben size Rabbimin gönderdiği gerçekleri duyurdum ve size öğüt verdim. Artık kafir bir kavme nasıl acırım!"*<sup>108</sup>

ez-Zemahşerî, Şu'ayb'ın (a.s.) kavmiyle olan diyalogunu anlatan bu ayeti iki şekilde yorumlamıştır. Birincisinde: 'Kavmi ile ilgili hüznü artmış ve kendini kınayarak; onlar küfür üzere iken ve başlarına geleni hak etmişken üzülmeğe de değmez iken nasıl onlar için bu kadar çok üzülürüm' demiştir. İkincisinde: 'Bu konuda size tebliğ, nasihat ve uyarıda bulunmam benim mazeret sebebidir. Zira uyardığım zaman sözlerimi dinlemediğiniz ve beni tasdik etmediğiniz halde nasıl üzülürüm' diyerek onların üzülmeğe değer kimseler olmadığını beyan etmiştir.<sup>109</sup> Her iki yorumda da üzüntünün şiddetine vurgu yapılmış acıma duygusuna işaret edilmiştir.

لِكَيْلَا تَأْسَوْا عَلَىٰ مَا فَاتَكُمْ وَلَا تَفْرَحُوا بِمَا آتَيْكُمْ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ

*"(Allah bunu) elinizden çıkana üzülmesiniz ve Allah'ın size verdiği nimetlerle şımarmanız diye açıklamaktadır."*<sup>110</sup> ez-Zemahşerî 'ayette nehyedilen şeyin; kişiyi Allah'ın emirlerine teslimiyetten uzaklaştıran, sabırdan gafil kılan ve sabredenlerin alacağı ecir beklentisinden ümidini kesen bir hüzn olduğunu, buna mukabil kişiyi meşgul edip kaplayan ve Allah'a şükretmekten alıkoyan

<sup>105</sup> el-Ferâhidî, *Kitâbu'l-'Ayn*, 7/332.

<sup>106</sup> Maide 5/26.

<sup>107</sup> Maide 5/68.

<sup>108</sup> Araf 7/93.

<sup>109</sup> ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/131.

<sup>110</sup> Hadid 57/23.



sevincin de nehyedildiğini, ancak hüznün Allah'a teslimiyete mani olumuyor ve yine sevinç de Allah'ın nimetine şükürden alıkoymuyorsa herhangi bir mahzuru olmadığını ifade etmiştir.<sup>111</sup>

ez-Zemahşeri'nin bu yorumu ayetlerin siyâkına uygunluk arzeder. Kur'an'da *esân*ın kullanıldığı yerlerde elden kaçırılan fırsatlara hissedilen faydasız üzüntüyle irtibatlı olması hasebiyle o anlamda hüznün nehyedilmiş ve kerih görülmüştür.<sup>112</sup>

"Mu'allaka şairlerinden İmriu'l-Kays'ın, mahbubunun terkettiği diyâra gidip söylediği şiirde de elden kaçırılan fırsatlara hissedilen üzüntüyü betimlemek için *esa* kelimesini kullandığı görülmektedir :

وَقُوْفًا بِهَا صَحْبِي عَلَيَّ مَطَّيْهَمٌ      يَقُولُونَ: لَا تَهْلِكْ أَسَى، وَتَجَمَّلْ

"Binekleriyle yanımda duran arkadaşlarım bana, **üzüntüyle** kendini helak etme, *metin ol!* diyorlar." <sup>113</sup>

Yine muallaka şairi olan Tarafa b. el-'Abd'in mu'allakasının ikinci dizesinde bu beytin aynısını sadece beyit sonundaki '*metin ol!*' manasındaki *tecemmelî* sözcüğü yerine *tecelledî* ifadesini kullandığını dikkat çekmektedir.<sup>114</sup> Yukarıda zikredilen tüm bu bilgilerden sonra *esâ* kelimesinin, elden kaçan fırsata pişmanlıkla birlikte hüznü ifade ettiği söylenebilir.

<sup>111</sup> ez-Zemahşeri, *el-Keşşâf*, 4/480.

<sup>112</sup> Muhammed Muhammed Dâvûd, *Mu'cemu'l-Furûgu'd-Delâliyye*, (Kahire: Dâru Garîb, 2008), 56.

<sup>113</sup> Abdullah el-Hasan b. Ahmed ez-Zevzenî, *Şerhu'l-Mu'allakât es-Seb'*, thk. Muhammed Abdullkâdir el-Fâdilî, (Beyrut: el-Mektebetu'l-'Asriyye, 1431/2010), 12.

<sup>114</sup> ez-Zevzenî, *Şerhu'l-Mu'allakât es-Seb'*, 66.

### 3. SONUÇ

Kur'an'ın Arapça olması, Arap dilinin özelliği gereği, vucûh, nezâir, terâdüf ve furûk gibi konuların öneminin olgusal açıdan araştırılmasına olanak sağlar. Kur'an kelimeleri anlam incelikleri açısından değerlendirilmediği takdirde bu güne kadar anlam aktarım yanlışlarına sebep olabildiği gibi, kasıtlı yaklaşım sergileyen bazı kesimlerin Kur'an'la ilgili girişimlerinin de, amaçlarına kolayca ulaşabilmelerini ve yanlış bilgi aktarımlarını destekleyecek yorumlara sebep olabileceği açıkça görülmektedir.

Bu araştırmaya konu olan kelimeler incelendiğinde, kullanım alanlarına ve siyakına göre aralarında farklılıkların olduğu görülmektedir. Şöyle ki:

Hüzün; çalışmada ele alınan lafızların tümüyle alakalı olup onlar arasında en kapsamlı mana içeren çatı kelimedir.

Esef; keder/katlanamama, hüznün sürekli yenilenecek devam etmesi, hüznü ve gadabı bir arada barındırması gibi özelliklerle ayırt edilmektedir.

Bess; tahammül edilemeyecek kadar büyük bir sıkıntı içinde olup onu ifşa etmek, yaymak, dışa vurmaktır.

Hasret; şiddet, zayıflık, tükenmişlik, hüznün halinin deşifre olması, hüznün ve nedametnin birlikte süreklilik arz etmesi gibi manalara gelir.

Gamm; hüznün ağırlığı, kişiyi kuşatıp kasvetle kaplaması, kederin ağırlığının kişinin zihnini karıştırarak olayları doğru bir şekilde değerlendirme olasılığını engellemesidir.

Esâ; zihin karşıklığına sebep olan endişe ve kerih görme anlamında değerlendirilir. Aynı zamanda, elden kaçırılan fırsatlara üzüntünün gereksizliğini de ifade eder.

Bu çalışma, özellikle Kur'an'ı Kerim için detaylı ve tatmin edici bir kelime ve bağlam çalışması yapılmasının gerekliliğini gündeme getirme çabasını taşımış ve o amaçla hazırlanmıştır.

#### 4. KAYNAKÇA

- Aksan, Doğan. *Her Yönüyle Dil*. Ankara: TDK, 2015.
- Albayrak, Halis. Kur'an'ın Bütünlüğü Üzerine- Kur'an'ın Kur'an'la Tefsiri. İstanbul: Şûle Yayınları, 1992.
- el-Askerî, Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl. *el-Furûku'l-luğaviyye*. Kum: Mûessestü'n-Neşri'l-İslâmî, 1412/2000.
- Buhârî, Muhammed İsmâil *Sahîhu'l-Buhârî*. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 2007.
- el-Câhiz, Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Kinânî. *Kitâbu'l-hayavân*. thk. Abduselâm Muhammed Hârûn, Beyrût: 1969.
- Chaudhary, Mohammad Akram, *Al-Furûq al-Lughawiyyah The Culmination of a Genre*, 26/1, (Islamâbâd:İslamic Studies, 1987), 63 akt. Türkmen, *Kur'an-ı Kerim'de Anlam İncelikleri*.
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân. el-Endelüsî, *el-Bahrü'l-muhît*. Beyrut: Dâru'l-Fikr.
- el-Ferâhîdî, Ebû Adirrahmân el-Halil b. Ahmed. *Kitâbu'l-'Ayn*. thk. Mehdi el-Mahzûmî ve Ahmed es-Sâmerrâî. Beyrut: Dâr ve Mektebetu'l-Hilâl.
- el-Ferrâ, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd b. Abdillâh el-Absî. *el-Me'âni'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Yusuf Necât vd. Mısır: Dârü'l-Kütübî'l-Mısriyye li't-Te'lîf ve't-Terceme.
- Hâmid, Sıdkî. Seyfî, Tîbe. "Kadiyyetu't-Terâduf beyne'l-İsbât ve'l-İnkâr". *Mecelletu'l-Luğati'l-'Arabiyye ve Âdâbiha*. 1/3. 2006.
- İbn 'Âşûr, Muhammed Tâhir. *et-Tahrîr vet-tenvîr*. Beyrut: Mûessestü't-Târîhi'l-'Arabî, 1420/2000.
- İbn Fâris, Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Zekeriyâ. *Mu'cemü mekâyîsil-luğa*. thk. Muhammed Abduselâm Hârûn. Dâru'l-Fikr, 1979.
- İbn Sîde, Ebû'l-Hasan Ali b. İsmâîl *el-Muhassas*. thk. Halil İbrâhîm. Beyrut: Dâru İhyâi Turâsî'l-'Arabî.
- Kınar, Kadir. *Anlambilimi ve Arap Anlambilimi*. İstanbul: Ravza Yayınları, 2008.
- Korkmaz, Zeynep. *Gramer Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Türk Dil Tarih Kurulu Yayınları, 1992.
- el-Kurtubî, Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*. thk. Semir el-Buhârî. Riyad: Dâru 'Âlemi'l-Kütüb, 1423/2003.
- Kutb, Seyyid b. İbrâhîm. *Fî zilâli'l-Kur'ân*. Kahire: Dâru'ş-Şurûk, ts.
- Kuvancı, Cenân. *Din Dili Dil Oyunu mu?*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2012.
- Meşe, Ramazan. Endülüs Arap Şiirinde Özur ve Merhamet (İ'tizâr ve İsti'tâf). Kayseri: Kimlik Yayınları, 2019.
- Muhammed Dâvûd, Muhammed. *Mu'cemu'l-Furugu'd-Delâliyye*. Kahire: Dâru Garîb, 2008.

- er-Râğib, Ebu'l-Kâsım Huseyin b. Muhammed el-İsfahânî. *el-Mufredât fi garîbi'l-Kur'ân*. thk. Safvân 'Adnân. Dimeşk: Dâru'l-İlm, 1412/1992.
- er-Râzî, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin et-Taberistânî. *Mefâtihu'l-ğayb*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1421/2000.
- es-Suyûtî, Celâluddîn. *el-Muzhir fi 'ulûmi'l-lugati ve envâiha*. thk. Fuâd Ali Mansur. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.
- eş-Şâfiî, Muhammed b. İdrîs. *Divânu'l-İmâm eş-Şâfiî*. Kahire: Mektebetu İbn Sînâ.
- eş-Şâyi', Muhammed b. Abdurrahman. *el-Furûku'l-luğaviyye ve eseruha fi tefsîri'l-Kur'ân*. Riyad: y.y., 1993.
- et-Tantâvî, Muhammed Seyyid. *et-Tefsîrü'l-vasit li'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Kâhire: y.y., 1998.
- Toshihiko, Izutsu. *Kur'an'da Allah ve İnsan*, çev. Süleyman Ateş. Ankara: Kevser Yayınları.
- Türkmen, Sabri. "Furûq İlmi Açısından Ecr, Sevab ve Ceza' Kelimelerinin Kur'an'daki Kullanımları". *İ.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4/1 (Bahar 2013), 155-170.
- Türkmen, Sabri. *Kur'an-ı Kerim'de Anlam İncelikleri (Furûk Bağlamında)*. İstanbul: Çıra Akademi Yayınları, 2017.
- Yakıt, İsmail. "Doğru Bir Kur'an Tercümesinde Semantik Metodun Önemi". *SDÜİFD*. 1/1 (Yıl: 1994), 16-24.
- Yâs, ed-Dûri Muhammed. *Dekâiku'l-furûki'l-luğaviyya fi'l-beyani'l-Kur'ânî*. Bağdâd: Kuliyetu't-terbiye fi Câmî'ati Bağdâd, 2005.
- ez-Zevzenî, Abdullah el-Hasan b. Ahmed. *Şerhu'l-Mu'allakât es-Seb'*. thk. Muhammed Abdullkâdir el-Fâdilî. Beyrut: el-Mektebetu'l-'Asriyye, 1431/2010.



## MESNED İlahiyat Araştırmaları Dergisi

Journal of MESNED Divinity Researches

### YAYIN İLKELERİ

1. MESNED İlahiyat Araştırmaları Dergisi, 6 ay aralıklarla yılda iki kez yayımlanan bilimsel ve hakemli bir dergidir.
2. Derginin yazı dili Türkçe olmakla birlikte diğer dillerdeki yazıların yayımına Yayın Kurulu karar verir.
3. Makalelerin ana başlığından sonraki kısmına 150 kelimelik öz/abstract ve 3-5 kelime civarında Türkçe-İngilizce anahtar kelimeler ve makale sonuna kaynakça eklenmelidir.
4. Dergide telif ve çeviri makale, sadeleştirme, edisyon, kritik, kitap ve tez tanıtımı, sempozyum, seminer ve konferans değerlendirmeleri vb. çalışmalar yayımlanır.
5. Dergide daha önce başka bir yerde yayımlanmamış veya yayımlanmasına karar verilmemiş makaleler yayımlanır.
6. Dergiyle ilgili hususlarda karar yetkisi Yayın Kuruluna aittir. Dergimize gönderilen yazılar, Yayın Kurulu'nca dergi ilkelerine uygunluk aısından incelenir. Derginin yayın amaç ve kapsamı ile uygunluk gösteren akademik tarafsızlık ve bilimsellik ölçütleri bakımından değerlendirilir. Genel şartları taşıyan makaleler alan editörü tarafından derginin yazım kurallarına uygunluk bakımından incelenir ve yazardan yapılması gereken değişiklikleri talep eder.
7. Değerlendirme için uygun bulunanlar, ilgili alanda en az iki hakeme gönderilir. Hakemlerin isimleri gizli tutulur ve raporlar beş yıl süreyle saklanır. Hakem raporlarından biri olumlu, diğeri olumsuz olduğu takdirde, yazı, üçüncü bir hakeme gönderilebilir veya Yayın Kurulu, hakem raporlarını inceleyerek nihai kararı verebilir. Yazarlar, hakem ve Yayın Kurulunun eleştiri ve önerilerini dikkate alırlar. Katılmadıkları hususlar varsa, gerekçeleriyle birlikte itiraz etme hakkına sahiptirler. Yayına kabul edilmeyen yazılar, yazarlarına iade edilmez. Yayınlanmak üzere gönderilen makaleler, intihal tespitinde kullanılan özel bir program aracılığıyla intihal kontrolünden geçirilir.
8. Yayımlanan yazıların telif hakları saklı olup, kaynak gösterilmeden kısmen veya tamamen iktibas edilemez.
9. Bir sayıda aynı yazara ait en fazla bir çalışma yayımlanabilmektedir.
10. Dergiye gönderilen yazılar iade edilmez.
11. Yayımlanan yazıların ilmi ve hukuki her türlü sorumluluğu yazarlarına aittir.
12. Dergiye gönderilen yazılar ve süreçler, <http://dergipark.gov.tr/mesned> adresi üzerinden yürütülür.
13. Derginin Yazışma Adresi: İlahiyat Fakültesi Dergisi, İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Elazığ Yolu 15. Km. 44280/ Malatya

ISSN 2667-7075 | e-ISSN 2687-3605

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



## **MESNED İlahiyat Araştırmaları Dergisi**

Journal of MESNED Divinity Researches

### **YAZIM İLKELERİ**

1. Dergiye gönderilen yazılar, Microsoft Office Word programında yazılmalıdır.
2. Makale Yazım Word Şablonu, <https://dergipark.org.tr/mesned> adresindeki Yayın İlkeleri ve Süreci sekmesinde yer almaktadır. Makale yazarı bu şablonu kullanarak yazısını düzenlemelidir.
3. Dergideki tüm yazılarda Chicago ile uyumlu İsnad Atıf Sistemi kullanılacaktır. İsnad Atıf Sistemine [www.isnadsistemi.org](http://www.isnadsistemi.org) adresinden ulaşılabilir.
4. Makale hacmi, 9.000 kelimeyi geçmemelidir.
5. Metin yazı tipi Palatino Linotype ve boyutu 10 punto, dipnotlar ise 8 punto olmalıdır.

**ISSN 2667-7075 | e-ISSN 2687-3605**

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

*Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi*'nin 2020 yılı 11. cildinin Bahar ve Güz sayılarında aşağıda isimleri yazılan öğretim üyeleri değerlendirme sürecinde hakem olarak görev almışlardır.

<b>Adı Soyadı (Unvanı)</b>	<b>Görev Yaptığı Kurum</b>	<b>Hakemlik Sayısı</b>
Abdulahdi Timurtaş ( Doç. Dr.)	Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi	1
Abdulhan Ünlüsoy ( Dr. Öğr. Üyesi)	İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi	1
Abdullah Çolak ( Prof. Dr.)	Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi	1
Abdulvahap Yıldız ( Prof. Dr.)	Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi	1
Abdurrahman Ateş ( Prof. Dr.)	İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi	1
Abdülcelil Bilgin ( Prof. Dr.)	Muş Alparslan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi	1
Adnan Algül ( Dr. Öğr. Üyesi)	Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi	1
Ahmet Bağlıoğlu ( Doç. Dr.)	Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi	1
Ahmet Karadağ ( Dr. Öğr. Üyesi)	İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi	2
Ahmet Öz ( Doç. Dr.)	Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi	1
Ali Hatalmış ( Dr. Öğr. Üyesi)	Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi	1
Atik AYDIN ( Doç. Dr.)	İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi	1
Aykut Küçükparmak ( Doç. Dr.)	İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi	1
Bayramali Nazıroğlu ( Doç. Dr.)	Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi	1
Bilal Gök ( Doç. Dr.)	İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi	1
Cemil Oruç ( Prof. Dr.)	İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi	2
Erkan Yar ( Prof. Dr.)	Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi	1
Fatih Zengin ( Dr. Öğr. Üyesi)	İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi	1
Fevzi Rençber ( Doç. Dr.)	Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi	1
Harun Bekiroğlu ( Dr. Öğr. Üyesi)	İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi	1
Hasan Sözen ( Dr. Öğr. Üyesi)	Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi	1
Hulusi Arslan ( Prof. Dr.)	İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi	3
Hüseyin Doğan ( Doç. Dr.)	Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi	2
Hüseyin Kurt ( Doç. Dr.)	Ahi Evran Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi	1
Hüseyin Polat ( Dr. Öğr. Üyesi)	İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi	1
İbrahim Aşlamacı ( Doç. Dr.)	İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi	2
İsa Çelik ( Prof. Dr.)	Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi	1
Kerim Özmen ( Dr. Öğr. Üyesi),	Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi	1
Mahmut Çınar (Prof. Dr. )	Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi	1
Mahsum Aytepe ( Doç. Dr.)	Mersin Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi	1
Mehmet Erdem ( Prof. Dr.)	Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi	1
Mehmet Keskin ( Doç. Dr.),	Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi	1
Mehmet Öztürk ( Dr. Öğr. Üyesi)	İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi	1
Mesut Sandıkçı ( Dr. Öğr. Üyesi)	Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi	1
Mithat Eser ( Prof. Dr.)	Selçuk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi	1
Muhammad Nur Yusuf ( Dr. Öğr. Üyesi)	İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi	2
Muhammed Kızılgeçit ( Doç. Dr.)	Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi	1
Muhyettin İğne ( Dr. Öğr. Üyesi)	Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi	1
Murat Kayacan ( Doç. Dr.)	İzmir Katip Çelebi Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi	1
Murat Sarıgül ( Dr. Öğr. Üyesi),	Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi	1
Mustafa Altunkaya ( Doç. Dr.)	İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi	1
Mustafa Bozkurt ( Doç. Dr.)	İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi	2

Nezir Harman ( Doç. Dr.),	Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi	1
Ömer Sabuncu ( Doç. Dr.)	Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi	1
Ramazan Gürel ( Dr. Öğr. Üyesi)	Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi	1
Ramazan Meşe ( Dr. Öğr. Üyesi)	İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi	1
Ramazan Yıldırım (Prof. Dr.)	İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi	1
Recep Özdemir ( Doç. Dr.)	Adıyaman Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi	1
Recep Uçar ( Doç. Dr.),	İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi	2
Sabri Türkmen ( Prof. Dr.)	İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi	3
Selahattin Yıldırım ( Dr. Öğr. Üyesi)	İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi	1
Seyithan Can ( Dr. Öğr. Üyesi)	Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi	1
Sıddık Korkmaz ( Prof. Dr.),	İzmir Katip Çelebi Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi	1
Sümevra Arıcan Tekin ( Dr. Öğr. Üyesi),	Yalova Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi	1
Tacedtin Bıyık ( Dr. Öğr. Üyesi),	İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi	1
Tuncay Karateke ( Dr. Öğr. Üyesi),	Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi	1
Veysel Özdemir ( Doç. Dr.),	İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi	1
Yunus Cengiz ( Doç. Dr.)	Artuklu Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü	1
Zeliha Öteleş ( Dr. Öğr. Üyesi)	Adıyaman Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi	1