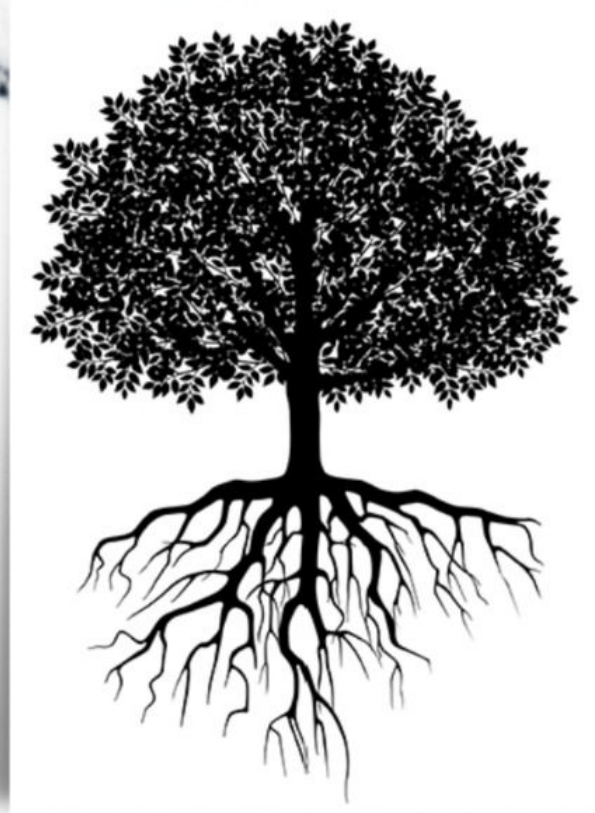


RUSUH

UŞAK ÜNİVERSİTESİ
İSLAMİ İLİMLER FAKÜLTESİ DERGİSİ





RUSUH UŞAK ÜNİVERSİTESİ İSLAMİ İLİMLER FAKÜLTESİ DERGİSİ
RUSUH UŞAK UNIVERSITY THE JOURNAL OF FACULTY OF ISLAMIC SCIENCES

Cilt/Volume: 2 Sayı/Issue: 1 (Haziran/June 2022)
(ISSN: 2791-7398)

YAYINLAYAN KURUM VE SAHİBİ/PUBLISHING INSTITUTION AND OWNER

Uşak Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi adına/ on behalf of Uşak University Faculty of Islamic Sciences

Prof. Dr. Ali Yılmaz (Dekan/Dean)

EDİTÖR/EDITOR IN CHIEF

Doç. Dr. Mehmet Saki Çakır, Uşak Üniversitesi

EDİTÖR YARDIMCISI/ASSISTANT EDITOR

Dr. Mustafa İbiş, Uşak Üniversitesi

EDİTÖRLER KURULU/EDITORIAL BOARD

Doç. Dr. Nurullah Denizer (Temel İslam Bilimleri Alan Editörü/Basic Islamic Sciences Field Editor) **Arş. Gör. Halil Büyüksaka** (Temel İslam Bilimleri Alan Editörü/Basic Islamic Sciences Field Editor), **Arş. Gör. Mehmet Dallı** (Felsefe ve Din Bilimleri Alan Editörü/Philosophy and Religious Studies Field Editor), **Arş. Gör. Ferdi Karabulut** (İslam Tarihi ve Sanatları Alan Editörü/Islamic History and Arts Field Editor), **Dr. Sadık Seymen** (Yabancı Dil Editörü/Foreign Language Editor)

YAYIN KURULU/PUBLISHING BOARD

Prof. Dr. Hüseyin Yaşar, Uşak Üniversitesi | **Prof. Dr. Sayın Dalkıran**, Uşak Üniversitesi | **Prof. Dr. Zülfikar Güngör**, Ankara Üniversitesi | **Prof. Dr. Hasan Aksoy**, Hakkari Üniversitesi | **Doç. Dr. Nurullah Denizer**, Uşak Üniversitesi | **Doç. Dr. Yusuf Eşit**, Batman Üniversitesi | **Doç. Dr. Yakup Bıyıkoglu**, Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi | **Doç. Dr. Hüseyin Okur**, Kocaeli Üniversitesi | **Dr. Yusuf Kabakcı**, Uşak Üniversitesi

DANIŞMA KURULU/ADVISORY BOARD

Prof. Dr. Ali Yılmaz, Uşak Üniversitesi | **Prof. Dr. Habil Şentürk**, Uşak Üniversitesi | **Prof. Dr. Ramazan Ege**, Uşak Üniversitesi | **Prof. Dr. Sayın Dalkıran**, Uşak Üniversitesi | **Prof. Dr. Hüseyin Yaşar**, Uşak Üniversitesi | **Prof. Dr. İrfan Aycan**, Ankara Üniversitesi | **Prof. Dr. Mehmet Akkuş**, Ankara Üniversitesi | **Prof. Dr. Bilal Sezer**, Uşak Üniversitesi | **Prof. Dr. Murat Sezgin**, Uşak Üniversitesi | **Doç. Dr. Nazım Bayrakdar**, Uşak Üniversitesi | **Doç. Dr. Nurullah Denizer**, Uşak Üniversitesi | **Doç. Dr. Mahmut Avcı**, Uşak Üniversitesi | **Doç. Dr. Hikmet Gültekin**, Uşak Üniversitesi | **Doç. Dr. Yasin Ulutaş**, Uşak Üniversitesi | **Dr. Orhan Parlak**, Uşak Üniversitesi | **Dr. Halil İbrahim Kocabıyık**, Uşak Üniversitesi | **Dr. Ayşe Gültekin**, Uşak Üniversitesi | **Dr. Saliha Esen**, Uşak Üniversitesi | **Dr. Ramazan Bulut**, Uşak Üniversitesi | **Dr. Ramazan Şahin**, Uşak Üniversitesi

ONLİNE YAYIN TARİHİ

Haziran/June 2022

YAZI İŞLERİ MÜDÜRÜ

Fakülte Sekreteri Süleyman KOZAK

İLETİŞİM ADRESİ/CORRESPONDENCE

Uşak Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Bir Eylül Yerleşkesi İzmir Yolu 8. Km- Uşak

Tel: 0 276 221 21 30 e-mail: rusuhdergisi@usak.edu.tr

GENEL BİLGİLER/GENERAL INFORMATION

Rusuh Uşak Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi, Uşak Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi tarafından yayınlanmaktadır. Türkçe, İngilizce ya da Arapça yazılmış sosyal ve beşeri bilimler/din ile ilgili akademik çalışmaları yılda iki sayı (Haziran-Aralık) olarak, elektronik ortamda yayınlayan açık erişimli, ulusal hakemli ve bilimsel bir dergidir.

AMAÇ/AIM

Rusuh Uşak Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi, Uşak Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi tarafından yayımlanan ulusal akademik bir dergidir. Rusuh Dergisi, özgün makale, kitap kritiği ve sempozyum değerlendirmesi gibi dini araştırmalar alanına dair çeşitli çalışmaları yayınlamayı amaçlamaktadır.

KAPSAM/SCOPE

Rusuh Uşak Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi, dini araştırmalar alanına dair (Sosyal ve Beşeri Bilimler/Din) makale, kitap kritiği, yüksek lisans ve doktora tez özetleri ve sempozyum değerlendirmesi gibi çalışmaları yayınlamaktadır.

ETİK İLKELER/ETHICAL PRINCIPLES

Derginin etik ilkeleri, yazarlar ve editörler, yazarlar ve hakemler arasında ortaya çıkabilecek çıkar çatışmalarının önlenmesi ve tüm makale değerlendirme formları bu ilke doğrultusunda gerekli uyarılarla birlikte hazırlanmıştır. Dergide yayınlanan yazıların telif hakkının, yazarlar tarafından dergi editörlüğüne verildiği kabul edilmektedir. Yazıların içeriğine dair tüm sorumluluk yazarlara aittir. Yazarlara yayın için herhangi bir ücret ödenmez. Yazılar dergiye ulaştırılmadan önce Rusuh Uşak Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi Yayın Rehberi'nin incelenmesi ve çalışmaların buradaki formatlara uygun gönderilmesi beklenir. Makale gönderimlerinde yazar tarafından intihal raporu gönderilir. İntihal raporu % 20 oranını geçmemelidir. Herhangi bir durumda belirtilen oranın üzerinde yer alan raporlar sürece alınmayacaktır.

DEĞERLENDİRME VE YAYIN SÜRECİ/EVALUATION AND PUBLICATION PROCESS

Yayınlanmak üzere gönderilen makaleler ön kontrol, intihal taraması, hakem değerlendirmesi ile Türkçe-İngilizce dil kontrolü aşamalarından geçirilmektedir. Ön kontrol aşamasında üç defa incelendiği halde bu süreçten geçmeyen çalışma, yazara iade edilmekte ve aynı yayın döneminde tekrar işleme alınmamaktadır. Ön kontrol aşamasını geçen çalışmalar en az iki hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik değerlendirmesine tabi tutulur. Ayrıca intihal programları aracılığıyla makalelerin daha önce yayımlanmamış olduğu ve intihal içermediğine dikkat edilerek değerlendirmeye alınır. Ön değerlendirme süreci yaklaşık 15 gün, hakem değerlendirme süreci ise yaklaşık 30 gün devam eder. Belirtilen süreler zaman zaman değişebilmektedir. Yazarlara makale önerilerini yazarken yol göstermesi için derginin kullandığı tüm değerlendirme formlarını (biçim ve içerik ön değerlendirme, alan editörü ve hakem formları) dergi web sitesinden indirerek incelemeleri tavsiye edilir.

RUSUH UŞAK ÜNİVERSİTESİ İSLAMİ İLİMLER FAKÜLTESİ DERGİSİ
RUSUH UŞAK UNIVERSITY THE JOURNAL OF FACULTY OF ISLAMIC SCIENCES

Cilt/Volume: 2 Sayı/Issue: 1 (Haziran/June 2022)

(ISSN: 2791-7398)

İÇİNDEKİLER

Araştırma Makaleleri

Kurtubî Tefsiri'nde Meânî İlmi Uygulamaları

Ilm al-Maâni Practices within Tafsir al-Qurtubi

İSMAİL ERKEN.....7-27

Sebilürreşâd (Sırât-ı Müstakîm) Dergisinde Yayınlanan Yazılarda Hutbe ve Vaazlara Yönelik Tespitler

Findings Regarding Khutbahs And Sermons In The Articles Published In The Magazine Of Sebilurresad (Sirat-i Mustakim)

ABDULLAH DUMAN29-46

Hz. Peygamber'in (s.a.s.) Hataları Düzeltme Yöntemleri

The Prophet's Methods Of Correcting Mistakes

NECATİ AYKON.....48-62

Zerdüş, Öğretisi ve Avrupa'ya Yansımaları: Nietzsche Örneği

Zoroaster, His Teaching And Its Reflections On Europe: The Case Of Nietzsche

AYŞE EROĞLU- MEHMET ADLİM.....64-85

el-Ķarâfi ve İstisna Hakkındaki Görüşleri

el-Qarafi and His Opinions About Exception

ENES ARSLAN –RAMAZAN ŞAHİN.....87-103

Hifâdü'n-Nisâ'ya İlişkin Mevkûf ve Maktû Hadislerin Sıhhat ve Delâlet Açısından Değerlendirilmesi

Evaluation of the Mawqûf and Maqtû Hadiths Regarding Female Circumcision (Female Genital Mutilation) in Terms of Authenticity and Indication

NECMİ SARI105-125

**el-Kavvâs'ın Makâmât'ında Lugaz/Bilmece ve Fabl Sanatlarının
Kullanılması: el-Makâmetu'l-Halebiyye Örneği**

Using The Arts of Lugaz/Rides And Fables In The Makamat of al-Kawwas: The
Example of al-Makamat al-Halabiyya

HALİS DEDE- RAMAZAN EGE127-138

علم الكلام الجديد في مؤلفات بديع الزمان سعيد النورسي

Bediüzzaman Said Nursi'nin Eserlerinde Yeni İlm-i Kelam

The New Kalam in the Works of Bediuzzaman Said Nursi

YASİN İBRAHİM - SAYIN DALKIRAN.....140-159

“Zîynet” Kavramının Kur'an'ı Kerim'deki Kullanım Formlarına Dair Bir İnceleme

An Investigation on The Use of The Concept of “Zeenat/adornment” In The Qur'an

İBRAHİM HALİL KARAKEÇİLİ- SABRİ TÜRKMEN.....161-180

Mâide Sûresinde Kıraat Farklılığı Olan Bazı Ayetlerin Tefsire Etkisi

The Effect Of Some Verses With A Difference In Qiraah On The Meaning

SADULLAH TİLKİTAŞ182-193

RUSUH Uşak Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi/**RUSUH** Uşak University the Journal of
Faculty of Islamic Sciences

ISSN: 2791-7398

June/Haziran 2022, 2 (1): 7-27

rusuhdergisi@usak.edu.tr

Kurtubî Tefsiri'nde Meânî İlmi Uygulamaları
İlm al-Maâni Practices within Tafsir al-Qurtubi

İsmail Erken

Dr. Öğr. Üyesi, Kâtip Çelebi Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı
Lecturer, PhD, Katip Celebi University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Basic Islamic Science

Izmir, Turkey

ismail.erken@ikc.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-4327-4496>

Makale Bilgisi/Article Information

Makale Türü/Article Types: Araştırma Makalesi

Geliş Tarihi/Received: 27.04.2022

Kabul Tarihi/Accepted: 6.6.2022

Yayın Tarihi/Published: 30.6.2022

Cilt/Volume: 2

Sayı/Issue: 1

Sayfa/Pages: 7-27

Atıf/Cite as: Erken, İsmail. "Kurtubî Tefsiri'nde Meânî İlmi Uygulamaları [İlm al-Maâni Practices within Tafsir al-Qurtubi]". *Rusuh Uşak Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi - Rusuh Uşak University the Journal of Faculty of Islamic Sciences* 2/1 (Haziran 2022):7-27

İntihal/Statement of Publication Ethics: Bu makale en az iki hakem tarafından incelenmiş, Turnitin kullanılarak benzerlik raporu alınmış ve araştırma/yayın etiğine uygunluğu onaylanmıştır. /This article was reviewed by at least two referees, a similarity report was obtained using Turnitin, and compliance with research/publication ethics was confirmed.

Copyright: 2022 by Uşak University, Faculty of Islamic Sciences, Uşak, Turkey

KURTUBÎ TEFSİRİ'NDE MEÂNÎ İLMİ UYGULAMALARI***Öz**

Bu çalışma, tam adı Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-Kurtubî'nin (ö. 671/1273) "el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân ve'l-Mübeyyinü limâ tazammenehû mine's-Sünneti ve Âyi'l-Furkân" tefsirinin meânî ilmi açısından incelenmesini ve değerlendirilmesini içerir. Kurtubî, tefsirinde ayetleri açıklarken sözlükbilim, dilbilim ve söz sanatlarına dair açıklamalar yapar. Bu sebeple tefsirin dil yönü güçlüdür. Müfessir tefsirde belâgat konusuna sözlük ve dilbilim konularından daha az yer verir. Fakat tefsirin mukaddimesinde Kur'ân'ın rey ile tefsiri için bu bilimin konularının bilinmesini zorunlu görür. Arapça'da belâgat olarak isimlendirilen retorik yani söz sanatlarının amacı bir lafzı mana açısından en uygun ve en etkili duruma getirmektir. Meânî ilmi bilindiği üzere Arap dilinin ifade hallerini/çeşitlerini ele alır ve belâgatın beyan ve bed'î ilimleri ile birlikte üç bölümünden biridir. Müfessir mukaddimesinde belirttiği üzere bu ilmi bilmeden ayetlerin anlamının kavranmasının zorluğundan bahseder. Bu sebeple tefsirinde isnâd, fasl ve vasl, te'kid, îcâz, kasr, inşa/haber ve takdim/te'hir gibi meânî ilminin konularını ayetleri anlama bağlamında ele alır. Çalışmada müfessirin ele aldığı bu konular örnekleri ile birlikte değerlendirilecektir.

Anahtar kelimeler: Kurtubî, Meânî, Tefsir, Belâgat, Fesâhat.

ILM AL-MAĀNI PRACTICES WITHIN TAFSIR AL-QURTUBI**Abstract**

This study includes analyses and assessments of "al-Jami li Ahkam al-Qur'an va'l-Mubayyinü Lima Tadammanahu min as-Sunnah ve Ayi'l-Furqan" which is written by Abu Abdallah Mohammad b. Ahmad Abu Bakr b. Farh al-Qurtubi within the scope of ilm al-Maāni. While Qurtubi interprets ayahs, he also makes explanations about lexicology, linguistics, and rhetoric. Therefore, the interpretation has a strong linguistic feature. The exegete gives less place to the subject of rhetoric in tafsir than the subjects of dictionary and linguistics. However, in the introduction of tafsir, he considers its necessary to know the subjects of rhetoric for the interpretation of the Qur'an with opinion. Rhetoric, is named as balagha in Arabic, has an aim to compose the sentence in the most convenient and effective form according to meaning. In this respect. As it is known that ilm al-Maāni consists of the wording styles of sentence and it is the third part of balagha with al-bayan and al-badi'. As the exegete mentions in the beginning of his interpretation, it is too tough to understand the meaning of ayahs without this knowledge. So he handles topics of ilm al-Maāni such as 'fasl' and 'wasl', emphasize, 'i'jaaz', 'khabar' and conditionals, hastening the predicate and delaying the subjects". Subjects which the exegete deals with will be assessed with the examples.

Keywords: Qurtubi, al-Maāni, Interpretation, Balaghat, Fasahat.

* Bu çalışma doktora tezinden türetilmiştir: İsmail Erken, "el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân'ın Filolojik Açıdan İncelenmesi", (Doktora Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2020).

Giriş

Bir sözün söyleyeninin ağzından çıktıktan sonra en önemli ve temel amacı dinleyiciye ifade edilmek istenen şeyi tamamıyla aktarabilmesidir. Lafız, bu amaca hizmet etmek için konuşan tarafından ustaca tertip edilmelidir. Ayrıca lafız yine durumun ve muhatabın ihtiyaçlarını karşılayabilecek yeterlilikte düzenlenmelidir. Bütün bu süreç söz sanatlarını kullanabilmek ve anlayabilmek ile mümkündür. İlahi hitap yani Kur'ân, bu amacı en iyi şekilde gerçekleştirir ve bu özelliği ile mucizevî bir özelliğe sahip ifade gücüne sahiptir.

Kur'ân Hz. Muhammed'e vahiy yolu ile 23 sene içerisinde peyderpey indirilmiş -yani bir anlamda hitap edilmiş- bir kitaptır. Vahyin ilk döneminde Hz. Muhammed'in açıklamaları ve cevapları ile başlayan anlama çabası sonrasında müfessirler/din âlimleri tarafından devam ettirilmiştir. Bu anlama çabası içinde anlaşılması için Arapça olarak gönderildiğinden dolayı¹ Arap dili önemli bir araştırma alanı olmuştur. Müfessirler ve dilbilimciler bu araştırma sürecinde sözlük, dil bilim ve söz sanatları üzerinde araştırmalar yapmıştır. İmam Kurtubî olarak bilinen, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-Kurtubî'nin (ö. 671/1273) (kendi isimlendirmesi ile) yazmış olduğu *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân ve'l-Mübeyyinü limâ Tazammenehû mine's-Sünneti ve Âyi'l-Furkân* adlı tefsir de böyle bir çabanın ürünüdür. Bu çalışma meânî ilminin mezkûr tefsirde yerini aktarmayı/göstermeyi amaçlar.

Kurtubî nisbesinden de anlaşılacağı üzere günümüzde İspanya sınırları içerisinde yer alan ve o zaman Muvahhidler Hanedanlığı'nın² (1147-1238) sınırları içinde bulunan Kurtuba'da dünyaya gelmiştir (Cordoba). Doğum tarihi 6/12. yüzyılın sonları veya 7/13. yüzyılın başları olarak bilinmektedir. Müellifin çiftçi olan babası Hıristiyan İspanyolların saldırısı sebebi ile vefat etmiştir (3 Ramazan 627/3 Temmuz 1230).³ Emeviler ve Hıristiyan İspanyollar arasında var olan bu savaş ortamı neticesinde müellif Kurtuba'dan (1236)⁴ İskenderiye'ye geçmiştir. Ardından Feyyûm ve Mansûre beldelerine ilmi seyahatler gerçekleştirmiş ve Kahire'de bir süre yaşayan müfessir ömrünün sonuna kadar kalacağı Said bölgesindeki Münyetü Benî Hasîb'e yerleşmiştir. Burada 9 Şevval 671'de (29 Nisan 1273) vefat etmiştir.

Kurtubî Kur'ân ayetlerini açıklamaya çalışırken Arap diline ait ilimlerden faydalanmıştır. Dilbilim ve lügat açısından daha zengin bir içeriğe sahip olan tefsirde ayetler meânî ve beyân ilimlerinde yer alan sanatlar bağlamında da incelenmiştir. Müellifin, rey ile tefsir meselesini ele alırken yüzeysel bir Arapça bilgisinden ziyade (meânî ilmüne ait) ihtisar, hazf, takdîm-te'hir gibi konuları bilmeden bir görüş belirtmenin hata olduğunu söylemesinden bu alana da özen göstereceği sonucu çıkarılabilir.⁵ Ama tabi bunu ifade ederken az önce zikrettiğimiz üzere belâgat konuları nispeten daha az yer kaplar. Belâgat içerisinde de meânî ve beyân ilmi kapsamındaki sanatlar alanında söz söylemiştir.

Kurtubî'nin belâgat konularını ele alırken yararlandığı ve zikrettiği âlimlerden bazıları şunlardır:

¹ Yûsuf Sûresi 2. ayet.

² Ayrıntılı bilgi için bk. Mehmet Özdemir, *Endülüs Müslümanları (Siyasi Tarihi)* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017), 215-238.

³ Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr el-Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân ve'l-Mübeyyinü limâ Tazammenehû mine's-Sünneti ve Âyi'l-Furkân*, thk. Abdullah b. Abdî'l-Muhsin et-Türkî (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2006), 5/412-413; Özdemir, *Endülüs Müslümanları*, 234.

⁴ Mehmet Özdemir, *Endülüs Müslümanları (Kültür ve Medeniyet)* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017), 165.

⁵ Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, 1/59.

- Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd b. Abdillâh el-Absî el-Ferrâ' (ö. 207/822)
- Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl ez-Zeccâc el-Bağdâdî (ö. 311/923)
- Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Ammâr b. Ebi'l-Abbâs el-Mehdevî (ö. 440/1048-49 [?])
- Ebû Bekr Abdülkâhir b. Abdirrahmân b. Muhammed el-Cürcânî (ö. 471/1078-79)
- Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib b. Abdirrahmân b. Gâlib el-Muhâribî el-Gırnâtî el-Endelüsî (ö. 541/1147) İbn Atıyye el-Endelüsî

Müellif tefsirde belâgat ve fesâhat hakkında açıklamalar yapar. Bu bağlamda müfessir, Mâide Sûresi 99. ayette geçen “الْبَلَاغُ” kelimesini ele alır. Bu kelime ile belâgat kelimesinin aynı asıldan olduklarını aktarır. Belâgati “lafızlarla en güzel biçimi oluşturarak manayı nefse ulaştırmak” şeklinde tanımlar.⁶

Kurtubî “إِنَّ مِنَ الْبَيِّنَاتِ لَيْسَ حَرًا”⁷ hadisinin belâgatın ve fesâhatın övülmesi ve yerilmesi şeklinde anlaşıldığını ve yerilmesinin sebebinin ise söz söyleme kabiliyetinin kötü bir amaçla yapılması olduğunu söyler.⁸ Müellif Kur’ân’ı anlamak için elzem gördüğü bu bilimin kullanım amacına göre yerilip övüldüğünü ifade eder.

Bu açıklamalardan yola çıkarak yazarın belâgatın iyi veya kötü amaçlarla da olsa mananın lafızlara dökülmesi konusunu ele alan bir ilim olduğunu düşündüğünü söyleyebiliriz.

Müfessir fesâhat konusuna da değinir. Kanaatimiz odur ki ona göre bu iki kavramın ayrışması konusu tefsirde muğlaktır. Örneğin Kurtubî bir ayet içerisinde iki emir, iki nehiy, iki haber ve iki müjde paylaşılmasını fesâhatten sayar.⁹ Esasen bu zikri geçen konular meânî ilminin konularıdır.

Ayrıca, Kur’ân’ın fesâhatini ele alırken “Fasihler onun karşılığını ortaya koymada aciz kalmıştır. Beligler benzeri hususunda dilsizdirler”¹⁰ şeklinde bir ifade kullanan müellif Kur’ân’ı fesâhatin zirvesi olarak görür. Burada da görüldüğü üzere iki ayrı kavram söz konusu gibidir.

Kur’ân’ın i’câzını tefsiri içinde birçok yerde ele alan Kurtubî mukaddimesinde konuyla ilgili bir kıyasa yer verir ve onu şiir ile kıyaslar. Kur’ân’ın nazımının şiir ya da ona benzer bir şey olmadığı gibi Arap dili ve tüm dillerin üstünde bir nazım özelliğine sahip olduğunu belirtmiştir.¹¹

Yine mukaddimedede Kur’ân’ın i’câzıyla ilgili bir benzerinin getirilip getirilemeyeceğine değinen müellif, Nazzâm (ö. 231/845) ve Kaderiye’den “Arapların Kur’ân’ın bir benzeri getirmesini engellemesi sebebi (sarfe¹²) ile Kur’ân’ın i’caz özelliği olduğu” görüşünü aktarıp bu görüşe karşı çıkar. Bunun kabul edilmesinin Kur’ân’ın mucizevi özelliğine hâlel getireceğini

⁶ Kurtubî, *el-Câmi’ li Ahkâmi’l-Kur’ân*, 8/225; Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd el-Fârâbî el-Cevherî, *es-Sihâh Tâcü’l-Luga*, thk. Ahmed Abdülgaffur Attâr (Beyrut: Dâru’l-İlm li’l-Melâyîn, 1987), 4/1316-1317.

⁷ Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebi Bekr el-Kurtubî, *el-Câmi’ li Ahkâmi’l-Kur’ân*, thk. Hişam Hamid el-Buhari (Riyad: Daru Alemi’l-Kütüb, ts.), “Nikah”, 48 (Hadis no: 5146).

⁸ Kurtubî, *el-Câmi’ li Ahkâmi’l-Kur’ân*, 2/274-275.

⁹ Kurtubî, *el-Câmi’ li Ahkâmi’l-Kur’ân*, 1/120-122.

¹⁰ Örnek olarak da Kasas Sûresi 7., Âl-i İmrân Sûresi 185., Ankebût Sûresi 40. ve Hûd Sûresi 41-44. ayetlerini paylaşır. Kurtubî, *el-Câmi’ li Ahkâmi’l-Kur’ân*, 1/5.

¹¹ Kurtubî, *el-Câmi’ li Ahkâmi’l-Kur’ân*, 1/116-117.

¹² Yusuf Şevki Yavuz, “Sarfe”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 08.10.2020).

söyler. Kur'ân'ın bir benzerinin hiçbir canlı tarafından getirilmesinin mümkün olmadığını söyler.¹³

Meânî ilmi belâgatın üç alanından biridir. Kazvînî, duruma uygun bir şekilde Arap dilinin ifade hallerinin/çeşitlerinin bu ilim ile öğrenildiğini belirtir. Yani bu ilmin kuralları sayesinde, kelamın maksadı farklı ifade kalıpları yoluyla duruma uygun olarak belirtilir ve bu ilim bu ifadelerin oluşumlarını konu edinir.¹⁴

Bu makalede, Kurtubî tefsirinde tespit edilen isnâd, fasl ve vasl, te'kid, îcâz, kasr, inşa/haber ve tahsis konuları ele alınacaktır.

1. Haber ve İnşâ' Cümleleri

Haber cümlesi ya da diğer bir deyişle haberî cümle ifade ettiği anlamın doğru veya yanlış olma ihtimali bulunan cümledir.¹⁵ İnşâ ise haber cümlesine kıyasla doğruluğu ve yanlışlığı söz konusu edilemeyen cümledir. Kısaca istek/dilek bildiren cümlelerdir. Aynı haber cümlesi gibi bu cümlelerde ikiye ayrılır. Bu iki grup talebî ve gayr-i talebî inşa cümleleridir. Talebî inşâ' içerisinde emir, nehiy, istifham, temennî ve nidâ üslupları yer alır. Gayr-i talebî inşâ' çeşit itibarıyla çok olmakla beraber bazıları; taaccüb, yemin, medh, zemm ve recâ üsluplarıdır.¹⁶

Kurtubî tefsirde hem haber cümleleri için hem de inşa cümleleri için temel anlamlarının dışına çıkıldığında oluşan yeni manayı okuyucuya aktarır. Mukaddimede ise yedi harf ile nâzil olma konusunu ele alırken bu yedi harfin yedi üslup olduğu düşüncesini değerlendirir. Bu konu daha çok yedi harfle ilgili olsa da müfessir son görüş içinde konumuz ile alakalı bir konuyu işlemektedir. Son görüş olarak ele aldığı bu görüşte yedi anlatım tarzını yedi harf olarak sunmaktadır. Bunlar: Emir, nehiy, vaad, vaid, kıssa, cedel ve emsaldır. Bu görüşe karşı çıkan Kurtubî, bunların hiçbirinin harf olarak isimlendirilmediğini ve bu görüşün gerekçelerinin zayıf olduğunu belirtir.¹⁷

1.1. Haberî Cümleler

Kurtubî A'râf Sûresi 81. ayette¹⁸ geçen "إِنَّكُمْ" lafzının Nâfi' ve Hafs tarafından haberî cümle olarak kesreli tek bir hemze ile okunduğunu, bu şekilde önceki ayette geçen "الْفَاحِشَةُ" lafzını açıklayan bir cümle haline geldiğini ve böylece öncesi ve sonrası ile bağımlı koparması sebebiyle soru harfinin cümle başına dâhil edilmesinin doğru olmadığını aktarır. Geri kalanların iki hemze ile soru cümlesi olarak okuyup bunun uyarı/azarlama anlamına getirdiklerini, bunun doğru olduğunu çünkü öncesi ve sonrasının müstakil sözler olduğunu zikreder.

Müellif istifhamın bu cümleye dâhil edilmesinin uygun olmadığını ve benzemeyen iki şeyin birbirine benzetildiğini belirtir.¹⁹

¹³ Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, 1/119.

¹⁴ el-Hatib el-Kazvînî, *el-İzâh fi Ulumi'l-Belâga* (Beyrut: Daru'l-Mektebeti'l-İlmiyye, 2003), 23; Ahmed el-Haşimî, *Cevâhiru'l-Belâga* (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriye, 1999), 46.

¹⁵ Ebu Yakub Yusuf İbni Ebi Bekr Muhammed b. Ali es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-Ulûm* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1987), 166.

¹⁶ Sekkâkî, *Miftâh*, 165, Kazvînî, *el-İzah*, 108; el-Haşimî, *Cevâhiru'l-Belâga*, 69-70; Ahmed Matlûb, *Mu'cemu'l-Mustalahâti'l-Belâgiyye ve Tetavvuruhâ* (Bağdat: Matba'atu'l-Mecme'î'l-İlmi'l-'Irâkî, 1983), 1/332-334.

¹⁷ Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, 1/78-79.

¹⁸ "إِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ الرِّجَالَ شَهْوَةً مِنْ دُونِ النِّسَاءِ بَلْ أَنْتُمْ قَوْمٌ مُشْرِقُونَ"

¹⁹ Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, 9/278.

Kurtubî iki farklı okuyuş sebebi ile gündeme gelen haberî veya inşâî cümle olma ihtimalini değerlendirir. Her iki ihtimalin de mümkün olduğunu ve uygun olacağını söyler. Bu konuda verilen örneklerle karşı çıkar.

1.1.1. Emir Anlamı

Müellif haber cümlelerinin iki temel amacı dışında ifade ettiği anlamları konu edinir. Örneğin Bakara Sûresi 145. ayette geçen “وَمَا أَنْتَ بِتَابِعٍ قِبَلْتَهُمْ” ibaresinin haber cümlesi lafızıyla emir (yani nehiy) anlamı (Sen de onların kiblesine uymayacaksın/Sen onların kiblesine uyanlardan değilsin) içerdiğini söyler.²⁰

1.1.2. Vaad Anlamı

Kurtubî Bakara Sûresi 237. ayette ise (إِنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ) ibaresinin haber olup iyi olanlara ve iyi olmayandan sakınanlara vaad anlamında olduğunu belirtir.²¹

1.1.3. Alay Anlamı

Müellif Hûd Sûresi 87. ayette de “إِنَّكَ لَأَنْتَ الْحَلِيمُ الرَّشِيدُ” lafzının Katâde'nin²² görüşü ile alay etme ve dalga geçme anlamında olduğunu ifade eder.²³

1.1.4. Azarlama Anlamı

Müfessir “لَنْ تَجِدُوا الْعِجْلَ” ayetinde²⁴ ise (Bakara Sûresi 92. ayet) azarlama (Sonra da buzağıyı put edindiniz!) anlamında olduğunu söyledikten sonra bu ibarede ^{لَنْ}'nin و bağlacından azarlama üslubunda daha belîğ olduğunu söyler.²⁵ Bu iki atıf görevini yerine getiren unsur arasında bu bağlamda bir kıyas yapması dikkat çekicidir.

1.1.5. Diğér Anlamlar

Bu zikrettiğimiz örneklerin yanı sıra müellif Bakara Sûresi 2. ayette²⁶ nehiy²⁷, 220. ayette²⁸ uyarı²⁹, Hûd Sûresi 40. ayette³⁰ tehdit³¹ üslubunda kullanılan haber cümlelerinden bahseder.

1.2. İnşâî Cümleler

1.2.1. İstifhâm Cümleleri

Tefsirde soru cümlelerinin anlamlarından da bahsedilir. Örneğin Hâkka Sûresi 3. ayette “وَمَا أَذْرَاكَ مَا الْخَائِفَةُ” ibaresinde yer alan sorunun var olan şeyi yüceltme amacıyla olduğu aktarılır.³²

²⁰ Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, 2/446.

²¹ Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, 4/174.

²² Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Mâverdî, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, thk. İbnu Abdi'l-Maksûd b. Abdi'r-Rahîm (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiye, ts.), 2/496.

²³ Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, 11/194.

²⁴ el-Bakara 2/92.

²⁵ Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, 2/254.

²⁶ “لَا رَيْبَ فِيهِ”

²⁷ Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, 1/246.

²⁸ “وَاللَّهُ يَعْلَمُ الْمُفْسِدَ مِنَ الْمُصْلِحِ”

²⁹ Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, 3/452.

³⁰ “فَسَوْفَ تَعْلَمُونَ مَنْ يَأْتِيهِ عَذَابٌ يُخْزِيهِ”

³¹ Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, 11/113.

Müddessir Sûresi 27. ayette ise “وما أدراك ما سقر” sorusunun mübalağa anlamında olduğu belirtilir.³³ Neml Sûresi 20. ayette de “مَا لِي لَا أَرَى الْآلِهَةَ” sorusu ile yok olma durumuna işaret edecek belirtiler üzerinde durulduğu zikredilir.³⁴

Bu örneklerin yanı sıra müellif Yunus Sûresi 42. ayette³⁵ soru ibaresinin zahiren soru fakat anlam olarak olumsuzluk anlamına geldiğini söyler. Aynı Sûrede 2. ayette yer alan “أَكَانَ لِلنَّاسِ عَجَبًا” sorunun takrîr ve tevbih anlamında olduğunu ifade eder.³⁶ Tevbe Sûresi 78. ayette “أَلَمْ يَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ” ibaresinde sorunun kınama anlamında olduğunu beyan eder.³⁷ Tevbe Sûresi 7. ayette “كَيْفَ يَكُونُ لِلْمُشْرِكِينَ عَهْدٌ عِنْدَ اللَّهِ وَعِنْدَ رَسُولِهِ إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ” ibaresinde soru lafzının taaccüb anlamında olduğunu söyler.³⁸ Müellif A'râf Sûresi 53. ayette “فَهَلْ لَنَا مِنْ شُعَاءٍ” sorusunun temennî³⁹, “وَكَيْفَ أَخَافُ مَا أَشْرَكْتُمْ” sorusunun (En'âm Sûresi 81. ayet) inkâr⁴⁰ ve En'âm Sûresi 22. ayette “أَلَيْسَ شِرْكًاؤُكُمْ الَّذِينَ كُنتُمْ تَزْعُمُونَ” sorusunun yüze vurma⁴¹ anlamında olduğunu okuyucuya aktarır.

1.2.2. Emir Cümleleri

Müellif ayetlerde geçen emir cümleleri üzerinde durmuştur. Örneğin Bakara 40. ayette geçen “وَأَوْفُوا بِعَهْدِي أُوفِ بِعَهْدِكُمْ” lafzı hakkında emir ve cevabı olduğunu ifade etmiştir.⁴²

Ayrıca emir cümlelerinin normal anlamlarının dışına çıkması üzerine yorumlarda bulunur. Örneğin Tevbe Sûresi 82. ayette geçen “فَلْيَضْحَكُوا قَلِيلًا” lafzının tehdit⁴³, En'âm Sûresi 141. ayette “كُلُوا مِنْ ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَآتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ” ifadesindeki ilk emrin mübahlık ikincisinin vaciblik⁴⁴, Bakara Sûresi 23. ayette “فَاتُوا بِسُورَةٍ” lafzında emrin aciz bırakma (ta'cîz)⁴⁵ ve Bakara Sûresi 48. ayette yer alan “Korkun!” emrinin vaîd⁴⁶ anlamlarında olduğunu söyler.

Ayrıca tefsirde emir lafzı ile olmayan emirler de belirtilir. Bakara Sûresi 83. ayette geçen “وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا” ibaresinin emir olduğu söylenir.⁴⁷ Fakat aynı zamanda İbn Ebi Able'nin 4/36. ayette “وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا” lafzında geçen kelimeyi ref ile إْحْسَانًا olarak okumuş olduğu ve bu sayede anne babaya ihsanın vacib olduğu anlamına getirdiği belirtilir. Diğer kâriflerin ise nasb halinde okudukları ve

³² Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, 21/189.

³³ Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, 21/381.

³⁴ Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, 16/132.

³⁵ “أَفَأَنْتَ تُسْمِعُ الصَّمَّ وَلَوْ كَانُوا لَا يَفْقَهُونَ”

³⁶ Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, 10/448, 506.

³⁷ Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, 10/314.

³⁸ Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, 10/117.

³⁹ Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, 9/236.

⁴⁰ Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, 8/444.

⁴¹ Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, 8/339.

⁴² “Bana verdiğiniz sözü tutun, ben de size verdiğim sözü yerine getireyim”; Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, 2/8.

⁴³ Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, 10/317.

⁴⁴ Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, 9/52.

⁴⁵ Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, 1/350.

⁴⁶ Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, 2/73.

⁴⁷ Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, 2/289.

bu okuyuşa göre anlamın أَحْسِنُوا إِلَيْهِمَا إِحْسَانًا cümlesindeki gibi pekiştirme minvalinde olduğu zikredilir.⁴⁸

2. Te'kid

İfadelerin muhataba göre kimi zaman daha vurgulu bir şekilde zikredilmesi gerekir. Örneğin sizin görüşünüze şüpheli bir yaklaşım sergileyen muhataba talebî bir kelam ile hitap edilmelidir. Ama durum söylediklerinizi inkâr edeceği bir aşamada ise inkârî kelam kullanılır. Arap dilinde bu pekiştirmeyi sağlayan ve sözü muhataba göre uyarlamaya yarayan bazı edat ve harfler bulunmaktadır.⁴⁹

Müfessirin çoğu yerde cümleyi pekiştiren bu edatlar ve benzeri diğer öğeler üzerinde durduğunu görüyoruz. Bu başlık altında müellifin bu pekiştirme yani te'kid konusuna nasıl yaklaştığı üzerinde duracağız. Örneğin müellif Enfâl Sûresi 59. ayette⁵⁰ bir grubun إِنَّ ile başlayan ifadenin isti'na'fî bir cümle olmasının pekiştirme anlamı için daha uygun olduğunu belirtir.⁵¹ Fiile benzeyen harf üzerine yapılan bu seçim ile müellif pekiştirmeye göre bir kıyas yapar. Söylediklerinden anlaşılacağı eğer bu ifade öncesi ile ilişkili bir ifade olsaydı pekiştirme anlamının durumu değişmiş olacaktı.

Kurtubî Enfâl Sûresi 41. ayette de “وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ” ifadesinde ikinci “أَنَّ” lafzının ilki için te'kid olduğunu söyler.⁵² Bu örnekte müellifin tekrar üzerine kurulu bir pekiştirmeden bahsettiği açıktır.

Mü'min Sûresi 59. ayette ise müellif pekiştirme harflerinin birlikte kullanımı hakkında ilgi çekici bir bilgi paylaşır. İki te'kid harfi olan إِنَّ ve ل lafzının aynı anlamı ifade etmesi sebebiyle aynı yerde gelediklerini aktaran müfessir bu durumun Basralılara göre aynı şekilde إِنَّ ve أَنَّ arasında da vuku bulduğunu ve Hişam'ın⁵³ bunu uygun gördüğünü “إِنَّ أَنْ زيدا منطلق حق” örneğiyle paylaşır.⁵⁴

مُؤَلِّفٌ إِنَّ زَيْدًا فِي الدَّارِ لَجَالِسٍ (Muhakkak Zeyd evdedir, kesinlikle oturmaktadır) kullanımı ile إِنَّ زَيْدًا لَجَالِسٍ (Muhakkak Zeyd gerçekten evdedir, kesinlikle oturmaktadır) kullanımının mümkün olduğunu fakat إِنَّ زَيْدًا لَجَالِسٍ لَفِي الدَّارِ cümlesi ile إِنَّ زَيْدًا لَجَالِسٍ لَفِي الدَّارِ cümlesinin uygun olmadığını aktarır. Burada إِنَّ زَيْدًا لَجَالِسٍ لَفِي الدَّارِ cümlesinin ardından bu harfin sadece إِنَّ'nin ismi veya haberine geleceğini

⁴⁸ Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, 6/302.

⁴⁹ İbtidâî Haber: Muhatabın bilgilendirilmesi için yalın ve sade ifadeler; Talebî haber: Muhatabın verilecek bilgi hakkında şüphesi olduğu durumda ifadenin bir pekiştirme ile desteklenerek oluşturulmuş hali; İnkârî haber: Muhatabın verilecek bilgiye reddedecek durumda bulunması halinde ifadenin birden fazla pekiştirme ile desteklenerek oluşturulmuş halidir. Kazvînî, *el-İzâh*, 28-29; es-Seyyid eş-Şerif el-Cürçânî, *el-Hâşiyetü ale'l-Mutavvel*, thk. Reşid A'radî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiye, 2007), 65-66. Ayrıca bk. el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-Belâğa*, 67-70; Ahmed Matlûb, *Mu'cem*, 2/6-9, 467-468; Mehmet Akif Özdoğan, “Arap Dilinde Muhatabı İnkâr Etme Açısından Haberi Cümlede Tekid Edatlarının Rolü”, *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/17 (2011), 11-32.

⁵⁰ “وَلَا يَحْسَبَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَبَقُوا سَبَقُوا إِنَّهُمْ لَا يُعْجِزُونَ”

⁵¹ Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, 10/53-55.

⁵² Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, 10/18.

⁵³ Ebu Abdillâh Hişam b. Muaviye ed-Darir (ö. H. 209) olması muhtemeldir.

⁵⁴ Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, 18/374.

ve ikisine birden gelemeyeceğini belirtir.⁵⁵ Müfessirin fiile benzeyen bir harfin cümlesinde cerr ve mecrûrun müteallakına takdîm olduğu durumlarda cerr ve mecrûrun ل harfini kabul edebileceğini aksi takdirde ise haber tamam olduktan sonra uygun olmayacağını belirttiğini anlayabiliriz. Müellif burada te'kid unsuru ile dilbilimsel bir analizi beraber yapmaktadır.

Mü'min Sûresi 59. ayette “إِنَّ السَّاعَةَ لَأْتِيَةٌ” lafzını ele alırken ل harfinin (haber konumuna kaydırılmış ibtidâ lâmi) ا'nin haberine gelen te'kid harfi olduğunu söyleyen müfessir, bu harfin esas kullanımının cümlenin başında olması gerektiğini ve bunu Sîbeveyhi'nin de söylediğini aktarır. Bu harfin cümle içerisinde kaydırılmasını ا ile aynı anlamı (pekiştirme) eda etmelerine bağlar.⁵⁶

Müellif Tevbe Sûresi 108. ayette (لَا تَقُمْ فِيهِ أَبَدًا لِمَسْجِدٍ) ve Yusuf Sûresi 8. ayette (إِذْ قَالُوا لَيُوسُفُ) ل bu harfin kasemi karşılayan bir harf olduğunu beyan eder. Fakat sonrasında te'kid harfi de olabileceği ihtimaline değinir.⁵⁷ Müellifin fiili benzeyen bir harfi takip etmeyen bu harfi önce kase yapısının karşılığı olarak düşündüğü sonucuna ulaşılabilir.

Pekiştirmenin yollarından biri de cümleye zâid bir harf eklemektir. Tefsirde ayetler ele alınırken bu harfler okuyucuya aktarılır.

Müellif Mâide Sûresi 13. ayette ise “فِيمَا نَقُضُّهُمْ مِيثَاقَهُمْ” ifadesinde ما harfinin zâid olup te'kid için geldiğini tartışır. Burada konu açısından dikkat çeken açıklamalarda bulunur. Bu şekilde bir sözü pekiştirmenin o sözün nazımının güzelliği ile muhatap üzerinde etki gücünü artıracaklarını ifade eder. Yani sanatsal bir değerlendirme yapar. Ayrıca bir lafız kullanarak yapılan te'kidin, tekrar ile te'kid konumunda olduğunu ifade eder.⁵⁸

Müellif kimi zaman ayetlerin i'râbı üzerinde dururken cümleyi pekiştiren masdarları da ele alır. Nisâ Sûresi 11. ayette geçen “فَرِيضَةً” kelimesini müekked masdar olarak ifade eder.⁵⁹

Pekiştirme bağlamında müfessirin zikrettiği bir diğer konu da zamirlerdir. Örneğin Tevbe Sûresi 104. ayette “أَلَمْ يَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ هُوَ يُمِيتُ النَّوْبَةَ” ifadesinde munfasıl zamirin sadece tövbeyi Allah'ın kabul ettiğine te'kid olduğu ve zamirin olmaması durumunda da resulün kabulünün Allah'ın kabulü olma ihtimalinin belirttiği söylenir.⁶⁰

Tekrar da yine bir cümlenin anlamını pekiştirme yollarından biridir. Bu aynı lafızlarla veya anlamları yakın kelimelerle olur. Müellif En'am Sûresi 125. ayette geçen “حَرْجًا” kelimesinin darlık anlamında olup حَرْجًا ile aynı manada olduğunu ve bu kelimenin farklı lafızla tekrar olduğu için güzel bir kullanım olduğunu belirtir.⁶¹ Dikkat edileceği üzere aynı anlamlı iki farklı kelimenin tekrarının güzel olduğunu söylerken bir pekiştirmeden bahsetmez. Ama güzellik kastı bir sanat olabilir.

⁵⁵ Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, 16/402.

⁵⁶ Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, 18/374.

⁵⁷ Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, 10/178; 11/261.

⁵⁸ Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, 7/379-380.

⁵⁹ Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, 6/125.

⁶⁰ Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, 10/366.

⁶¹ Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, 9/24-25.

Müellif Mâide Sûresi 2. ayette ise birr ve takva kelimelerinin yan yana zikredilmesini te'kid ve mübalağa anlamına bağlayanların var olduğunu söyler. Çünkü onlara göre her birr takva olduğu gibi takva da birrdir. Fakat buna karşın İbn Atıyye'den ise bu şekilde bir düşüncenin kelimelerin anlam sınırlarının aşılması ile mümkün olabileceğini nakleder.⁶² Kurtubî "حَطِيئَةٌ أَوْ إِثْمًا" lafzının Nisâ Sûresi 112. ayette bu şekliyle zikredilmesini aynı mananın farklı lafızlarla ifade edilmesi olduğu için te'kide bağlar.⁶³ Zikredilen üç örnekte de görüleceği üzere mevzu farklı lafızlarla tekrardır. Müellif ilk örnekte güzel olarak nitelerken ikinci örnekte İbn Atıyye'nin muhalif sayılabilecek görüşünün yanında te'kid ve mübalağa olarak niteleme yapar. Son örnekte ise müfessir sadece te'kid olmasını açıklamakla kalmaz bu tekrar niteliği hakkında da açıklama yapar.

Kurtubî Bakara Sûresi 59. ayette aynı lafzın tekrarı ile tekrar edilen şey üzerine bir ta'zim yani bir anlamda pekiştirme olduğunu ifade eder. Bu ayette " قَبَدَ الَّذِينَ ظَلَمُوا قَوْلًا غَيْرَ الَّذِي قِيلَ لَهُمْ فَأَنْزَلْنَا عَلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا رِجْزًا مِنَ السَّمَاءِ " ibaresinde iki kere "zulmedenler" lafzının geçmesi üzerine bu lafzın izmar edilmeden yani gizlenmeden tekrar edilmesini zikredilen şeyin ta'zimine bağlar. Ayrıca bu çeşit tekrarın iki şekilde olacağını söyler:

1- Söz tamamlandıktan sonra kullanılması: Bakara Sûresi 79. ayet buna örnek olarak verilir.

2- Söz tamamlanmadan önce izmar edilmiş kelime yerinde zahir olanın tekrarı: Bunun için Hakka ve Kârfa Sûreleri ilk ayetleri örnek verilmiştir. Kurtubî ta'zim niyeti olmadığında bu ayetlerin "الْحَاقَّةُ مَا هِيَ، وَالْقَارِعَةُ مَا هِيَ" şeklinde zikredilmesi gerektiğini söylemiştir. Yine ek olarak Vakia Sûresinin 8-9. ayetlerini⁶⁴ zikretmiştir.

Görüldüğü üzere müellif bu şekilde bir pekiştirmeyi iki gruba ayırır: Cümlenin tamamlanması ve tamamlanmadan yapılan tekrar.⁶⁵

Müellif tefsirde bir pekiştirme yöntemi olarak yapılan işi gerçekleştiren şeyin zikredilmesini aktarır. Örneğin Bakara Sûresi 79. ayette "يَكْتُبُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ" lafzının te'kid amaçlı olduğunu çünkü yazma eyleminin bir tek bu uzuv ile gerçekleştirilebileceğini söyler. Ayrıca bu tarz bir kullanıma örnek olarak Enam Sûresi 38. ayeti (وَلَا طَائِرٌ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ) ve Âl-i İmrân Sûresi 167. ayetini (يَقُولُونَ بِأَفْوَاهِهِمْ) gösterir.⁶⁶

Tefsirde muzâri fiile gelen müşedded ve muhaffef ن harfinin pekiştirme anlamından da bahsedilir. Hatta bu pekiştirme unsurunun diğer yapılarla olan ilişkisi de ele alınır. Örneğin Enfâl Sûresi 57. ayette "إِنَّمَا تَتَفَقَّهُهُمْ فِي الْحَرْبِ فَشَرَّ بِحِمِّ مَنْ خَلَفَهُمْ لَعَلَّهُمْ يَدَّكُرُونَ" ibaresinde şart ve cevabı içerisinde Basralılardan ما'nın cümleye girişi ile te'kid nununun geldiğini söylediklerini ve Kûfelilerden ise

⁶² Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib b. Abdirrahmân b. Gâlib el-Muhâribî el-Gırnâtî el-Endelüsî, *el-Muharrerü'l-vecîz fi tefsîri'l-kitâbi'l-azîz*, thk. Abdusselam Abdüşşâfi Muhammed (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiye, h. 1422), 2/150; Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, 7/268-269.

⁶³ Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, 7/121.

⁶⁴ "فَأَصْحَابُ الْمَيْمَنَةِ مَا أَصْحَابُ الْمَيْمَنَةِ"; وَأَصْحَابُ الْمَشْأَمَةِ مَا أَصْحَابُ الْمَشْأَمَةِ"

⁶⁵ Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, 2/132-133.

⁶⁶ Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, 2/222.

şart yapılarında -onların haberî cümlelerden ayrılması sebebiyle- ما ile şeddeli ve şeddesiz te'kid nununun olabileceğini nakleder.⁶⁷

Müellif Nahl Sûresi 51. ayette “إِلَهِينَ اثْنَيْنِ” lafzında sayının⁶⁸ ve Bakara Sûresi 196. ayette geçen “عَشْرَةَ” lafzının⁶⁹ pekiştirme olduğunu söyleyerek sayı lafızları ile te'kid anlamı arasında bir bağ kurar.

Kurtubî tefsirde başka pekiştirme yöntemlerini de aktarır. Bakara 102. ayette “لَمَنْ اشْتَرَاهُ” ibaresinde yer alan ’ın yemin lamı olup te'kid için geldiğini söyler.⁷⁰ Buruc Sûresi 10. ayette “إِنَّ” ifadesinde lafzının ilk ayetteki yeminin cevabı olduğunu söyleyen müellif yemin ile cevabı arasına i'tirazi cümlelerin girmesinin anlamı pekiştirdiğini ifade eder.⁷¹ Nahl Sûresi 79. ayette ise “أُمَّهَاتِكُمْ” lafzındaki ه harfinin te'kid olduğunu belirtir.⁷² Saf Sûresi 5. ayette de “وَقَدْ تَعَلَّمُونَ” ifadesinde قد harfinin te'kid anlamı kattığını ve ayette yer alan bilmeyi şüphe etmeksizin yakîn olarak bilme anlamına getirdiğini aktarır.⁷³ Bilindiği üzere bu harf muzâri fiile taklîl anlamı vermektedir. Lakin bağlama göre tahkîk anlamı da mevzubahis olur.⁷⁴ Besmelede⁷⁵ ve Â'la Sûresi ilk ayette isim lafzının müsemmanın anlamını ta'zim eden bir sıla olduğunu beyan eder.⁷⁶ Nur Sûresi 2. ayette zina edenin, Maide Sûresi 38. ayette hırsızın müennes ve müzekker olarak yani hem kadın ve hem erkek olarak zikredilmesinin te'kid olduğunu ifade eden görüşü paylaşır.⁷⁷

Sonuç olarak görüyoruz ki müellif ayetlerde pekiştirmeyi ve onu sağlayan harf, edat ve yapıları konu edinmiş ve yeri geldiğinde okuyucuya aktarmıştır. Örnekleri aktardığımız ayetlerde sadece bir pekiştirmeden bahsetmez. Aynı zamanda bazı yerlerde anlamın mübalağa edilmesi veya zikredilen şeyin yüceltilmesini konu edinir.

3. İsnâd

Bir ifadeyi oluşturan temel iki unsur bulunur. Bunlardan ilki ifadenin hakkında bilgi verdiği öge, diğeri ise o öge hakkında verilen bilgidir. Bu ikisi arasındaki ilişkiye isnâd denir. Birincisi müsnedün ileyh, ikincisi ise müsneddir.⁷⁸

Kurtubî tefsirde bir ifade içerisinde yer alan bu ilişkiyi farklı yönlerden ele alır. Örneğin Nisa Sûresi 4. ayette “وَأَتُوا النِّسَاءَ صِدْقَاتِهِنَّ” ifadesinde hitabın kime ait olduğu tartışmasını ele alan müfessir bu konuda hitabın eşlere veya velilere olduğu yönünde iki görüş aktarır. Kurtubî bu ayetin önceki ayet ile uyum içerisinde olması gerektiği sebebiyle hitabın eşlere olmasının daha

⁶⁷ Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, 10/47.

⁶⁸ Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, 12/336.

⁶⁹ Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, 3/316.

⁷⁰ Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, 2/291.

⁷¹ Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, 22/195.

⁷² Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, 12/390.

⁷³ Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, 20/439.

⁷⁴ Yûsuf es-Sîdâvî, *el-Kefâf Yuûdu Savğa Kavâidi'l-Lugati'l-Arabiye* (Şam: Dâru'l-Fikr, 1999), 1/483.

⁷⁵ Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, 1/153.

⁷⁶ Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, 22/219.

⁷⁷ Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, 15/103.

⁷⁸ Hâşimî, *Cevâhiru'l-Belâğa*, 99; Ahmed Matlûb, *Mu'cem*, 1/201-2002; 3/254-257.

açık olacağını söyler.⁷⁹ Müellif ayette yer alan emri bir müsnedün ileyhe yönlendirme çabası içinde ele aldığı görüşleri değerlendirip ardından bağlam üzerinden bir çıkarımda bulunur.

Nahl Sûresi 2. ayette de aynı tartışmayı bu sefer daha fazla çeşitlilik ile görmek mümkündür. Ayette “يُنزِّلُ الْمَلَائِكَةَ” lafzının bazı kârilerce نَزَّلَ olarak okunup fiilin meleklere isnâd edildiğini belirten müellif bunu “مسند إلى الملائكة” olarak ifade eder. نَزَّلَ olarak fâili zikredilmeyen, نُزِّلَ olarak fâili zikredilerek ve ayette geçtiği üzere fâili Allah olarak rivayet edilen okuyuşları da aktarır.⁸⁰

Müellif cümle içerisinde cümlenin temel öğelerinin hazfinin olduğu yerleri de zikreder. Örneğin Tevbe Sûresi 1. ayette “براءة” kelimesinin muzmar ibtidânın haberi ve ref' olduğunu söyler. Mübtedâ olarak da ref' olmasının doğruluğunu aktaran müellif haberi “إِلَى الَّذِينَ” ifadesiyle belirtir.⁸¹

Görüldüğü üzere Kurtubî kıraatler çerçevesinde fiilin kime isnâd edileceğini zikretmeye çalışmıştır. Fakat نَزَّلَ kıraati için özel bir fâil paylaşmamıştır. Ayrıca mechûl olan ve okuyuşta da naib-i fâil olması hasebiyle yine müsnedün ileyhin melekler olduğunu zikretmemiştir. Buna ilaveten ilk meleklere isnâd edilen okuyuşta bunu terim ile ifade etmesi de dikkat çekicidir. Son olarak da müsned ve müsnedün ileyhin cümle içerisinde hazf olduğu durumların müellif tarafından belirtildiği örneklerle sabittir.

4. İltifât

İltifât bir anlatım içerisinde ifadenin hedefini değiştirmektir.⁸² Kurtubî tefsirinde bu konuyu farklı kavram ve anlatımlarla ele alır.

Müellif Fâtır Sûresi 9. ayette⁸³ “وَاللَّهُ الَّذِي أَرْسَلَ الرِّيحَ” ifadesinden sonra gelen “فَسُقْنَاهُ” ibaresinin telvînu'l-hitab bağlamında olduğunu söyler.⁸⁴ Benzer bir meseleden aynı Sûrenin 27. ayetinde de⁸⁵ bahsedilir. Bu sefer “فَأَخْرَجْنَا” ibaresinin de telvînu'l-hitab bağlamında olduğunu belirtir.⁸⁶ Bu örneklerde müellifin bu kavram ile zikrettiği şey kanaatimizce iltifâttır. Anlatımdaki akış içerisinde hitabın öznesinin değişiklik gösterdiği durumlarda söz konusudur. İlk ayette ve ikinci ayette gaib bir hitaptan müttekellim bir hitaba geçiş olmuştur.⁸⁷

Kurtubî tefsirde bu kavramı kullanmadan da iltifât konusunu aktarır. Örneğin Yunus Sûresi 22. ayette “هُوَ الَّذِي يُسَيِّرُكُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ حَتَّىٰ إِذَا كُنْتُمْ فِي الْفُلِكِ وَجَرَئِينَ بِمِمْ بِرِيحٍ طَيِّبَةٍ” ifadesinde “وَجَرَئِينَ بِمِمْ” ibaresinin

⁷⁹ Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, 6/44.

⁸⁰ Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, 12/268-269. Başka örnekler için bk. Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, 10/96; 8/366.

⁸¹ Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, 10/96.

⁸² Sekkâkî, *Miftâh*, 199; Abdurrahman Hasan Habenneke el-Meydânî, *el-Belâgatü'l-Arabiyye* (Şam: Daru'l-Kalem, 1996), 1/479.

⁸³ “وَاللَّهُ الَّذِي أَرْسَلَ الرِّيحَ فَتُبِيرُ سَحَابًا فَسُقْنَاهُ إِلَىٰ بَلَدٍ مَّيِّتٍ فَأَحْيَيْنَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا كَذَلِكَ التَّشْوِيرُ”

⁸⁴ Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, 17/352.

⁸⁵ “أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ ثَمَرَاتٍ مُّخْتَلِفًا أَلْوَانُهَا وَمِنَ الْجِبَالِ جُدَدٌ بَيضٌ وَحُمْرٌ مُّخْتَلِفٌ أَلْوَانُهَا وَغَرَابِيبُ سُودٌ”

⁸⁶ Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, 17/373.

⁸⁷ Daha fazla bilgi için bk. Ramazan Ege, *Telvînu'l-Hitab ve İbn Kemal* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1995); Ahmed Matlûb, *Mu'cem*, 1/294-303.

hitaptan gaibe bir geçiş olduğunu ve bunun Kur'ân'da ve şiirde çok olduğunu zikreder. Bu bağlamda Nâbiga ez-Zübyânî'nin (ö. 604 [?])

“يَا دَارَ مَيَّةَ بِالْعَلْيَاءِ فَالسَّنْدِ ... أَقْوَتَ وَطَالَ عَلَيْهَا سَأَلْتُ الْأَمْدِ”⁸⁸

“Ey Meyye diyarı, yükseklerde ve yüksek vadilerde... Artık bomboş kalmıştır ve onun üzerinden zaman geçmiştir” beytini paylaşır.⁸⁹

Bu durumun tersini ise Bakara Sûresi'nde zikreder. Kurtubî “Yalnız sana ibadet ederiz” ayeti ile gaib olan hitabın muhataba yönlendiğini ve bunun telvîn üzerine yapıldığını söyler. Buraya kadar sûrede Allah hakkında haber verildiğini ve Allah'ın sena edildiğini de belirtir.⁹⁰ Burada da görüldüğü üzere ilk iki örnekle farklı olarak üslubu ifade ederken sadece telvîn kelimesini zikreder.

Müellifin Abese Sûresi ilk ayette peygamberimize hitab edilirken “عَسَىٰ وَتَوَلَّىٰ” ifadesinde gaib şekilde bir lafız kullanılmasına ta'zîm açıklaması da dikkat çekicidir.⁹¹ Yani müellif burada fiilin direkt değil de dolaylı olarak 3. tekil şahıs üzerinden bir kimseye olan hitabın yüceltme anlamını belirtir. Talak Sûresi ilk ayette de peygambere “يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ” şeklinde çoğul ile isnâd edilen fiilin de yüceltme gerekçesi ile olduğunu belirtir.⁹²

Buna benzer bir durumu müellif müşahhaslaştırma üzerinden ele alır. A'râf Sûresi 191. ve 192. ayette yer alan “يُخْلِقُونَ” fiilinin ve “يُنصُرُونَ” fiilinin bu iki ayette vav ve nun harfi ile kullanılmasını ele alan müellif bu fiillerin cansız olan putlara isnâd edilmesini ele alır. Ona göre ayette zikredilen insanların putların zarar verip fayda sağlayabileceklerine inançları sebebiyle ifade bu şekildedir. Kurtubî, burada putların insan yerine konulduklarını belirtir. Buna örnek olarak Yasin Sûresi 30. ayeti (فِي فَلَكٍ يَسْبِخُونَ) ve Neml Sûresi 18. ayeti (يَا أَيُّهَا النَّعْلُ ادْخُلُوا مَسَاكِنَكُمْ) aktarır.⁹³ Bu ayetlerde akılsız varlıklara isnâd edilen fiiller aslen akıllı varlıklara isnâd edilir. Burada başka bir üslup daha bulunmaktadır: asıl muhatab olan putlara inanan insanlara uygun bir ifade ile ayet hitap etmiştir. Burada aynı zamanda bir istiâre de söz konusudur.

Görüldüğü üzere müellif iltifât konusunu okuyucuya aktarır ve bunu telvîn veya telvînü'l-hitab kavramı ile zikreder. Ayrıca bunun Arap dilinde çok kullanılan bir üslup olduğunu belirtmekten de geri durmaz. Müellif lafzî olarak hitabın yapıldığı hedeften farklı bir muhataba yapılmak istenen bir hitabı da konu edinir. Burada zikrettiğimiz örneklerde muhatab olarak değilde gaib olarak, tekil olarak değil de çoğul olarak hitabın ta'zîm anlamına geldiğini belirttiği görülmektedir. Bir de müşahhaslaştırma ile cansız varlıklara canlı varlıklarmış gibi isnâd edilen fiillerin de esas muhataplar ile iletişimin bir gereği olduğunu ifade eder.

5. Takdîm ve Te'hîr

Sıradan bir cümle kuruluşunda olması gereken yerden önceye bir ögenin alınması ve bu sebeple önüne geçtiği öğeleri gerisinde bırakan bir değişikliğe veya cümlede bir ögenin normal

⁸⁸ Ebû Amr İshâk b. Mirâr eş-Şeybânî, *Şerhu'l-Muallakâti't-Tis'a* (Beyrut: Müessesetü'l-A'lamî, 2001), 84.

⁸⁹ Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, 10/474.

⁹⁰ Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, 1/221.

⁹¹ Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, 22/72.

⁹² Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, 21/26.

⁹³ Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, 9/414-415.

zikredilmesi gereken yerden sonra getirilmesi ve böylece bazı ögelerin önüne geçmesine sebep olan bir uygulamaya takdîm-te'hîr denilir.⁹⁴

Tefsirin mukaddimesinde müellif bu konu ve 7 harf üzere nazil olma bağlamında bir görüşü aktarır. Kasım b. Sâbit es-Sarakustî'den (ö. 313/925)ve bazı âlimlerden rivayet edildiği söylenen görüşe göre yedi harf ile nazil olma lafızda yer alan 7 farklı değişime tekabül eder ve bu değişimlerden biri de takdîm ve te'hîr ile yaşanan değişimdir.⁹⁵

Müellif, ayetlerde takdîm ve te'hîrin yer aldığı düşünüşü yerlerde bu diziliş değişikliğini bildirmekle kalmamış aynı zamanda takdîrî olarak normal bir yol ile nasıl olacağını da zikretmiştir. Örneğin Tevbe Sûresi 101. ayette “وَمَنْ حَوْلَكُمْ مِنَ الْأَعْرَابِ مُنَافِقُونَ وَمِنْ أَهْلِ الْمَدِينَةِ مَرَدُوا عَلَى الْبَيْتِ” ifadesinde yer alan “مَرَدُوا” ibaresinin munafıkların na'tı olduğunun söylendiğini ve bu bağlamda ayette وَمَنْ حَوْلَكُمْ مِنَ الْأَعْرَابِ مُنَافِقُونَ مَرَدُوا عَلَى الْبَيْتِ، وَمِنْ أَهْلِ الْمَدِينَةِ مَرَدُوا عَلَى الْبَيْتِ مِثْلَ ذَلِكَ ifadesinde yer alan “مَرَدُوا” ibaresinin munafıkların na'tı olduğunun söylendiğini ve bu bağlamda ayette وَمَنْ حَوْلَكُمْ مِنَ الْأَعْرَابِ مُنَافِقُونَ مَرَدُوا عَلَى الْبَيْتِ، وَمِنْ أَهْلِ الْمَدِينَةِ مَرَدُوا عَلَى الْبَيْتِ MİTHLİ DİLİK aktarır.⁹⁶

Kurtubî Tevbe Sûresi 62. ayette “وَاللَّهُ وَرَسُولُهُ أَحَقُّ أَنْ يُرْضَوْهُ” ifadesininibtidâ ve haber olup Sîbeveyhi'nin görüşü ile burada وَرَسُولُهُ أَحَقُّ أَنْ يُرْضَوْهُ ile buradaki وَرَسُولُهُ أَحَقُّ أَنْ يُرْضَوْهُ (وَاللَّهُ أَحَقُّ أَنْ يُرْضَوْهُ وَرَسُولُهُ) takdîrîyle hazf olduğunu söyler. Müberred'den ise burada hazf olmadığını ve takdîm ve te'hîr olduğunu da (وَاللَّهُ أَحَقُّ أَنْ يُرْضَوْهُ وَرَسُولُهُ) aktarır.⁹⁷

Âl-i İmrân Sûresi 193. ayette “رَبَّنَا إِنَّا أَمَّا بَيْنَنَا وَمَنْدَابًا يُبَادِي لِلْإِيمَانِ” ifadesinde de aynı olgudan bahseden müellif ayette takdîm ve te'hîr olduğunu ve ibarenin (إِيمَانًا) İmana çağıran bir davetçi (بَيْنَنَا وَمَنْدَابًا يُبَادِي لِلْإِيمَانِ) anlamına geldiğini belirtir. Buna örnek olarak Mücâdele 8. (لَمَّا يُعْذِرُونَ لِمَا نُهُوا عَنْهُ), Zilzâl 4. (بِأَنَّ) (لَمَّا يُعْذِرُونَ لِمَا نُهُوا عَنْهُ) ve A'râf 43. ayetleri (الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي هَدَانَا لِهَذَا) zikreder.⁹⁸

Müfessir En 'âm Sûresi 60. ayette⁹⁹ ise “وهو الذي يتوفاكم بالليل ثم يبعثكم بالنهار ويعلم ما جرحتم فيه” takdîrî ile takdîm ve te'hîr'in olduğunu zikretmektedir. Kurtubî zikrettiği ögenin öne alınmasının nedeni üzerine de fikir beyan eder. Ona göre bu sebep; sabahleyin yeniden dirilmenin kendisi tarafından gerçekleştirilmesi sebebiyle “neler yaptığınızı bilen” lafzının önemini ortaya çıkarmaktır.¹⁰⁰

Fatır Sûresi 32. ayette¹⁰¹ ise müellif kendine zulüm yani kötülük edenlerin neden hayır işlerinde yarışanlardan önce zikredildiği ile ilgili “zikirde takdîmin şereflendirmeyi gerektirmediği” açıklamasını yapar ve Haşr Sûresi 20. ayette cehennem ehlinin cennet ehlinden önce zikredilmesini örnek verir. Hâlbuki önce verdiğimiz örnekte ise “önce zikredilme ile bir önem arz etme” anlamını beyan eder. Sonrasında ise müellif diğer görüşleri serdedir:

⁹⁴ Daha fazla bilgi için bk. Ahmed Matlûb, *Mu'cem*, 2/325-329; el-Haşimî, *Cevâhiru'l-Belâğâ*, 123-127; 136-137.

⁹⁵ Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, 1/78.

⁹⁶ Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, 10/351.

⁹⁷ Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, 10/284-285.

⁹⁸ Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, 5/476.

⁹⁹ “وهو الذي يتوفاكم بالليل ثم يبعثكم بالنهار ويعلم ما جرحتم فيه ليقتضى أجل مسمى ثم إليه مرجعكم ثم يبئركم بما كنتم تعملون”

¹⁰⁰ Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, 8/408.

¹⁰¹ “ثم أوزننا الكتاب الذين اضطفبنا من عبادنا فمنهم ظالم لنفسه ومنهم متقصد ومنهم سابق بالخيرات بإذن الله ذلك هو الفضل الكبير” (Sonra biz kullarımızdan seçtiklerimizi o kitaba mirasçı kıldık. Onlardan kimi kendine kötülük eder, kimi orta bir durumdadır, kimi de Allah'ın izniyle hayır işlerinde yarışır; işte büyük fazilet budur.)

- 1- Ayette yer alan gruplar sayıları yönünden fazladan aza doğru sıralanır.
- 2- Sonraki 3 görüş Allah'ın rahmeti ile bu grup arasında ilişki kurulması sebebini arz eder.
- 3- Hayır işlerinde yarışan grubun te'hîr edilmesi onların cennete daha yakın olması sebebiyledir. Buna örnek olarak ise Hacc Sûresi 40. ayette meşicilerin diğcr ibadethanelere göre sonradan zikredilmesi gösterilir.
- 4- Hükümdarların birkaç şeyi bir arada zikretmek istediklerinde önce en alt grubu zikrettikleri söylenir. A'râf Sûresi 167. ayette ceza verilmesinin, Şûrâ Sûresi 49. ayette kız ihşan edilmesinin ve daha önce zikredilen Haşr Sûresi 20. ayette cehennem ehlinin takdîm edilmesi bu görüş için örnek olarak verilir.

Kurtubî kendi görüşünü ise ilginç bir şekilde bir beyt ile açıklar:

“الغایات فی آخر الأمر غایة هذا الجود أنت وإنما... یوایى إلى”

“Bu çabaların gayesi sensin, sadece... İşin sonunda gayelere ulaşılır”.¹⁰²

Kanaatimizce müellif ilk zikrettiği ifadeye uygun olarak takdîm edilmesinin şereflendirme ile alakasını kurmayıp sonunda zikredilmeyi bu bağlamda değerlendirir. Üçüncü, dördüncü görüş ve müellifin görüşü ile pekiştirme sonda zikredilme ile yapılmıştır. Birinci ve ikinci zikrettiğimiz görüşlerde ise takdîm edilme dikkat çekme bağlamında değerlendirilmiştir.

Tefsirde birçok yerde görmeye alışık olunan ihtimalli bakış bu konuda da görülür. Nisâ Sûresi 73. ayette¹⁰³ “یا لیتنی کنت معهم فأفور فوزاً عظیماً” ibaresinin ardından “کان لم تکن بینکم و بینة مودة” ifadesinin gelebileceği ve bu zamanda bir takdim te'hîr olacağı belirtilmiştir.¹⁰⁴

Müfessir konunun bağlamının dışında anlatılan kıssalarda olay örgüsünde bir takdîm ve te'hîrden bahseder. Kurtubî Yahudiler ile anlatılan sığır kesme kıssasında sonradan bir adamın öldürüldüğünden bahsedilmesinin aslında o adamın sığır meselesinden sonra öldürüldüğü anlamına gelmediğini ve bunun gibi bir üslubun Kur'ân'ın başka yerlerinde de olduğunu söyler. Örnek olarak; Nuh peygamberin kıssasında da gemiye binişin önce ve helakın ise sonradan gerçekleştiği ama anlatımın bunun tersi olduğunu paylaşır.¹⁰⁵

Sonuç olarak müellif ayetlerde takdirleri ile birlikte takdîm ve te'hîr durumlarını, görüşlerini ve ihtimallerini aktarmış ve bu değişikliğin anlam üzerindeki etkisini açıklamaya çalışmıştır. Kurtubî takdîm ve te'hîri sadece cümle planında ele almamış ve aynı zamanda anlatım içerisinde yer alan değişimleri de bu minvalde değerlendirmiştir. Son örnekte ise işin doğal bağlamının dışında anlatımın olay örgüsünde yer alan bir takdîmden bahsetmiştir.

6. İcâz, İtnâb ve Müsâvât

İcâz ifade edilmek istenilen anlamı ve maksadı özlü bir şekilde ifade etmektir. Bir anlamda lafzın olduğundan daha çok anlamı aktarabilmesi durumudur. İtnab, icâzın aksine mananın olması gerekenden daha çok lafız ile ifadesidir. Müsavat ise kişinin lafzı, maksûd olunan mana ile

¹⁰² Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, 17/384-385.

¹⁰³ “ولین أصابکم فضل من الله لیقولن کأن لم تکن بینکم و بینة مودة یا لیتنی کنت معهم فأفور فوزاً عظیماً”

¹⁰⁴ Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, 6/456.

¹⁰⁵ Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, 2/176-177.

denk getirdiği ifade tarzıdır. Burada lafız ve anlam kelimedenden de anlaşılacağı üzere denk ve eşittir.¹⁰⁶

Müellif ayetleri ele alırken îcâz bağlamında olan hazf konusuna sıkça değinir. Hatta bu konuda takdîrî cümleleri de zikreder. Bunun yanı sıra bazı ayetlerin az bir lafız ile ifade ettiği îcâzî anlamları da aktarır. Biz burada daha çok hazf konusundan ziyade diğer îcâz misallerine eğilmek istiyoruz.

Örneğin A'râf Sûresi 199. ayette “حَذِّ الْعَمُوْا وَأَمُرُوا بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِيْنَ” ifadesinin üç mesele içermesine karşın emirler ve yasakları bağlamında şeriatın kurallarını kapsadığı söylenir.¹⁰⁷ Müellifin burada üç kelime ile kastı ayette bahsi geçen 3 maddedir. Bunlardan ilki af, ikincisi iyiliğin emri ve üçüncüsü ise cahillerden yüz çevirmedir. Dikkat edileceği üzere Kurtubî burada belâgat ilmine dair bir kavram kullanmadan ayetin îcâzî özelliğini gözler önüne serer.

Kurtubî Mâide Sûresi ilk ayeti (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ أُحِلَّتْ لَكُمْ بَيْمَةُ الْأَنْعَامِ إِلَّا مَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ غَيْرِ مُحْلِي الصَّيْدِ وَأَنْتُمْ) (حُرْمٌ إِنَّ اللَّهَ يَحْكُمُ مَا يُرِيدُ) lafızdan fazla anlam içeren ve fasih bir ifade olarak değerlendirir.¹⁰⁸ Sonrasında bu ayetin ifade ettiği anlamı açıklamaya koyulan müellif, îcâz terimini kullanmadan, bu terimin belâgat ilmi içerisinde tanımını yaparcasına ayeti değerlendirmiştir. Birde fasih olduğunu söyleyerek bu tanımını pekiştirmiştir.

Bakara Sûresi 132. ayette geçen “O halde siz ancak Müslümanlar olarak can verin” ibaresinin belâgat bir îcâz olduğu söylenmiştir. Anlamı ise Müslüman olmalarını bir mecburiyet olması ve o Müslümanlığın devam etmesinin gerekliliği olarak açıklanmıştır. Bu ayette aynı zamanda ölüm de hatırlatılmıştır ve bu sebeple îcâz olduğu belirtilmiştir.¹⁰⁹ Örnekte görüldüğü üzere îcâz edilen ibare bu seferde belâgat olarak vâsfe edilip îcâz olarak tarif edilmiştir.

Kurtubî Bakara Sûresi 179. ayette yer alan “وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ” ifadenin son derece vecîz bir ifade olduğunu ifade eder. Ebu Malik'ten Süddî'nin, ondan da Süfyan'ın rivayet ettiğine göre anlamı “birbirinizi öldürmeyin” demektir. Müellif kısasın uygulanması halinde bir başkasını öldürmek isteyen insanın caydırılacağını ve kısas uygulanmasından korktuğu için öldürmek isteyen ve istenilenin hayatta kalacağını söyler ve anlamın bu şekilde olduğunu belirtir. Ayrıca Kurtubî Araplarda bir adam öldürüldüğünde iki tarafın kabilesinin onlara sahip çıktığı ve savaştıklarını bu sayede daha çok can kaybının olduğunu da ekler. Fakat bu ayet ile birlikte Allah'ın koyduğu kanunun bu savaşa engel olduğunu belirtir.¹¹⁰ Bu örnekte ise müfessir detaylı bir şekilde vecîz olarak vâsfe ettiği ifadenin anlam açılımlarını okuyucuya aktarır.

Müellif Yusuf Sûresi 25. ayette “وَاسْتَنْبَعْنَا النَّبَأَ” ifadesini âlimlerin muciz ve Kur'an'ın özlü bir anlatımı (“Rabbinin burhanını görür görmez ondan uzaklaştı ve geri döndü...” anlamında) olarak tanımladıklarını söyler.¹¹¹ Bu ifade de özlü/ihtisar tanımlamasıyla Kurtubî konumuz çerçevesinde anlaşılabilir bir açıklama yapar. Benzer bir tanımlamayı aynı Sûrenin 58.

¹⁰⁶ Kazvînî, *el-İzâh*, 139-162; Hâşimî, *Cevâhiru'l-Belâğa*, 195-207.

¹⁰⁷ Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an*, 9/418.

¹⁰⁸ Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an*, 7/245.

¹⁰⁹ Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an*, 2/411.

¹¹⁰ Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an*, 3/89.

¹¹¹ Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an*, 11/319.

ayetinde (وَجَاءَ إِخْوَةُ يُوسُفَ) de “kıtlık yaşadıkları vakit erzak toplama amacı ile Mısır’a geldiler” anlamında yapar.¹¹²

Kurtubî Ra'd Sûresi 31. ayette ise “وَلَوْ أَنَّ قُرَآنًا سُيِّرَتْ بِهِ الْجِبَالُ” ifadesi için cevap cümlesinin ona açıkca delalet edilmesi sebebiyle hafz edildiğini söyler. Müellif Kur'ân'da bunun yapıldığını ve bu hafz için; icâzî bir hafz olduğunu söyler.¹¹³ Bu açıklamadan anladığımız kadarıyla müellif hafz ile icâz olmayı, diğer haziflerden ayırır.

Sonuç olarak müellifin kasr icâzî diye isimlendirilen ve hafz ile olan icâzdan tefsirde bahsettiğini görüyoruz. Bu açıklamaları kimi zaman terimlerle ve kimi zaman ise ek açıklamalar ve ayrıca vasıflandırmalar ile okuyucuya aktarmaktadır. Aynı zamanda icâz olan bu ifadelerin detaylı açıklamalarını da yapmış olduğu örneklerden çıkarılmaktadır.

İtnâb ile alakalı ise Kurtubî'nin tefsirde bir tek yerde açıklaması geçmektedir. İnşirâh Sûresi 5. ayette “إِنَّا مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا” ifadesi ile 6. ayette “إِنَّا مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا” ibaresinde tekrar edilmesini ele alan müellif bir grup olarak vafettiği âlimlerden bu şekilde bir tekrarın te'kid olduğunu aktarır. Tekasür Sûresi 3. ve 4. ayeti buna örnek verir. Ardından Ferrâ'nın bu ayette yer alan tekrarı itnâb ve mübalağa şeklinde açıkladığını paylaşır.¹¹⁴ Ayrıca müellif, örnek verdiği Tekâsür Sûresi'nde yer alan ayetleri incelerken itnâbdan bahsetmez.¹¹⁵

Görüldüğü üzere müellif bu çeşit bir cümle hakkında sadece Ferrâ'nın açıklaması ile bir paylaşımında bulunmuştur. Diğer açılardan bakarsak itnâb üslubu içerisinde tahsis, te'kid ve i'tirâzî cümle bağlamında müellif ayetleri ele almıştır. Te'kid konusunu öncesinde müstakil bir başlık altında ele aldığımızdan sadece burada i'tirâzî cümle ve tahsîs konuları işlenecektir.

İtnâb bağlamında tefsirde ele alacağımız bir konu da i'tirâzî cümlelerdir. Kurtubî 2/229. ayette geçen “وَلَا يَجِدُ لَكُمْ أَنْ تَأْخُذُوا” ibaresinin, öncesinde yer alan “Talak ikidir” ve bir sonraki ayette geçen “Eğer onu boşarsa...” lafızları arasında bu lafızları ayıran, ara bir cümle olduğunu ifade eder.¹¹⁶ Müellif Âl-i İmrân Sûresi 130. ayette ise “يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافًا مُضَاعَفَةً” ifadesinin nehiy ve Uhud savaşı hakkındaki anlatım sırasında bir ara cümle olduğunu söyler.¹¹⁷

Müellif kimi zamanda bu yönde yer alan bir görüşü paylaşır. Örneğin Âl-i İmrân Sûresi 101. ayette geçen “إِنَّ الْكَافِرِينَ كَانُوا لَكُمْ عَدُوًّا مُبِينًا” ibaresinin Cürçânî (ö. 471/1078-79), Mehdevî (ö. 440/1048-49 [?]) ve bu ikisi dışında bazı âlimlerin görüşü ile mu'teriz cümle olduğunu söylediklerini ve Kuşeyrî (ö. 465/1072) ile İbnü'l-Arabî'nin (ö. 543/1148) bu görüşe karşı çıktıklarını beyan eder.¹¹⁸

Daha önce te'kid başlığı altında Buruc Sûresi 10. ayette müellifin yemin ile cevabı arasına i'tirâzî cümlelerin girmesinin anlamı te'kid ettiği görüşünü burada da zikretmek gerekir.¹¹⁹ Bu bağlamda bu tür itnâb üslubuna yönlendiren i'tirâzî cümlelerin bulunduğu bağlama farklı bir açıdan da etki ettiğini müellif burada paylaşır.

¹¹² Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, 11/391.

¹¹³ Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, 12/71.

¹¹⁴ Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, 22/358.

¹¹⁵ Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, 22/454.

¹¹⁶ Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, 4/73.

¹¹⁷ Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, 5/310.

¹¹⁸ Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, 7/92.

¹¹⁹ Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, 22/195.

Kurtubî i'tirazi cümleler ile ilgili öncelikle hangi iki ifadeyi ya da hangi anlatımı ayırdığını zikreder ve ayırma işlemi ile bu cümleyi vasfeder. Bu konuda yer alan görüşleri de aktarır. Ayrıca son örneğimizde görüldüğü üzere bağlama kattığı pekiştirme anlamını da ifade eder.

Kurtubî, tefsirde tahsîsten bahseder fakat bu konu ile itnâb bağlamında bir değerlendirmede bulunmaz. Örneğin o "وَمَا أَنْزَلَ عَلَى الْمَلَائِكَةِ" Bakara Sûresi 102. ayette (وَأَتَّبِعُوا مَا تَتْلُوا الشَّيَاطِينُ) Harut ve Marut'un şeytanlardan bedel olduğunu aktarır fakat bu iki kelimenin nasıl çoğul olan Şeytan kelimesine bedel olabildiğini sorar. Bunun cevabının 3 türlü olduğunu bildirir.

Bu cevaplardan dikkati çeken şu şekildedir: Harut ve Marut'un zikri anlatımın hususileştirilmesidir. Buna örnek olarak Rahman Sûresi 68. ayeti (فِيهِمَا فَكَاهَةٌ وَخَلٌّ وَرَمَانٌ) zikretmiş ve Araplarda bu kullanımın sık olduğunu söylemiştir.¹²⁰ Görüldüğü üzere müellif zikrettiği cevaplar içinde tahsis edilmeye de paylaştırmıştır.

Kurtubî Bakara Sûresi 173. ayette geçen (إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ) ibaresinde "إِنَّمَا" lafzının hasr amaçlı olduğunu, olumlu ve olumsuz anlamı içerdiğini yani kapsamındaki olumlu anlam ile kapsam dışında kalanları olumsuz anlamı ile aktardığını söyler. Ayette ise haram kılınanların münhasıran aktarıldığını da ifade eder. Müfessir önceki ayette yer alan " يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُفُّوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا " "رَزَقْنَاكُمْ" ifadesinin genel bir mübahlık ve sonra hasr üslubunu ikame eden bu edat ile tahsis olduğunu zikreder.¹²¹

Müellif Tevbe Sûresi 41. ayetten¹²² sonra 42. ayette¹²³ yer alan ifadenin münafıkları kastettiğini anlatmakta, bu şekilde bir ifade tarzının Arapların bir üslubu olduğunu zikretmektedir. Bu üslupta, önce bir grubun genelinden bahsedilmesinin ardından onların bir kısmı hakkında ifadeler zikredildiğini aktarmaktadır. Kurtubî bu üsluba Kur'ân'dan örnekler de paylaşmaktadır; Meryem Sûresi 71 ve 72. ayetlerde¹²⁴ ilk ayette konu kıyamet iken ikinci ayette ise cehennem olmaktadır.¹²⁵ Dikkat edileceği üzere bu ayeti ele alırken müellif zikrettiği tahsis durumunu Arap dilinde yer alan bir üslup olarak tanıtır.

Hucurât Sûresi 11. ayette ise (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَكُونُوا خَيْرًا مِنْهُمْ وَلَا نِسَاءً مِنْ نِسَاءِ عَسَى أَنْ يَكُونَ خَيْرًا مِنْكُمْ) kadınların ayrı bir şekilde zikredilmesini ele alan müellif bunun sebebinin kadınların çok dalga geçmeleri olarak açıklar.¹²⁶

¹²⁰ Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, 2/282.

¹²¹ Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, 3/22.

¹²² "انْفِرُوا خِفَافًا وَثِقَالًا وَجَاهِدُوا بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ذَلِكَ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ" (Kolay da olsa zor da olsa sefere çıkın ve mallarınızla canlarınızla Allah yolunda cihad edin. Bilerseniz, bu sizin kendi iyiliğinizdir.)

¹²³ "لَوْ كَانَ عَرَضًا قَرِيبًا وَسَفَرًا قَاصِدًا لَاتَّبَعُوكَ وَلَكِنْ بَعَدَتْ عَلَيْهِمُ السُّمَّةُ وَسَيَجْلِفُونَ بِاللَّهِ لَوِ اسْتَطَعْنَا لَخَرَجْنَا مَعَكُمْ يُهْلِكُونَ أَنْفُسَهُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ" (Kolay elde edilecek bir kazanç ve kısa bir yolculuk olsaydı mutlaka peşinden gelirlerdi; fakat o meşakkatli yol onlara uzun geldi. Bir de kalkıp, "Gücümüz olsaydı inanın ki sizinle beraber sefere çıkardık" diye Allah'ın adına yemin edecek, böylece kendilerini helâke sürükleyecekler. Oysa Allah onların yalan söylediklerini elbette biliyor.)

¹²⁴ "وَإِنْ مِنْكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا كَانَ عَلَى رَبِّكَ حَتْمًا مَقْضِيًّا" (İçinizden, oraya varmayacak hiçbir kimse yoktur. Bu, rabbinin kesinleşmiş bir hükmüdür.) "مَنْ نُنَجِّي الَّذِينَ اتَّقَوْا وَنَذَرُ الظَّالِمِينَ فِيهَا جِثًّا" (Sonra biz kötülükten sakınanları (cehennemden) esirgeriz; zalimleri de diz üstü çökmüş olarak orada bırakırız.)

¹²⁵ Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, 10/226.

¹²⁶ Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, 19/388.

Bu örnekte de Kurtubî genel bir hitaptan sonra ayrı ve özel bir şekilde hitap edilmeyi söz konusu gruba ait bir özellik olarak açıklamaya çalışır.

Sonuç olarak müellif, ayetlerde yer alan tahsis konularını zikreder ve bunu bir üslup konusu olarak tanıtır. Son örnekte ise bu şekilde bir kullanımın nedenini paylaşır.

7. Kasr

Kasr, hasr veya istisna bir anlamı bir şeye tahsis etmede kullanılan bir üsluptur. Farklı şekillerde bu anlam tesis edilir; olumsuzluk edatlarının ardından istisna edatları getirilmesi, sadece bir edat veya harf getirilmesi ve ma'mülün amilinin önüne geçtiği durumlar bunlardandır.¹²⁷

Kurtubî istisna konusuyla ilgili ayetleri ele alırken daha çok munkatî' ve muttasıl olmak üzere istisnanın iki çeşidi üzerinde durur. İstisna cümlesinin iki tarafının birbiriyle ilişkilerini okuyucuya aktarmak ister. Örneğin Tevbe Sûresi 4. ayette geçen "إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ" lafzının muttasıl istisna ve anlamın "أن الله برئ من المشركين إلا من المعاهدين في مدة عهدهم" (Allah'ın anlaşmaları süresince anlaşmalı olduklarınız istisna olmak kaydıyla müşriklerden berî olması) şeklinde olduğunu söyler. Müfessir birde munkatî' istisna olduğunu söylediğini ve o zaman anlamın "أن الله برئ منهم" (Allah müşriklerden beridir fakat anlaştığınız ve sözlerine bağlı kalanlara sözleşmelerin gereğini yerine getirin) şeklinde geleceğini aktarır.¹²⁸

Örnekte görüleceği üzere tefsirde ayetin anlamının ortaya konulması bağlamında istisna edatı ile ayrılan bu üslubun iki tarafının aynı veya farklı olması esas konudur. Bu iki duruma da uygun anlam zikredilmiştir.

A'râf Sûresi 11. ayette istisnayı ele alan müellif onun taraflarının aynı olup olmadığı hususunda bir tartışma olduğunu belirtir. Ayette "فَسَجِدُوا إِلَّا إِنْ لَيْسَ لَكُمْ يَكْفُ مِنَ السَّاجِدِينَ" lafzında yer alan istisnanın taraflarının birbirinin cinsinden olmadığını söyleyen müellif, tam tersini söyleyenlerin olduğunu ve bu konuda tartışma olduğunu söyler.¹²⁹ Esas mesele şeytanın ve secde edenlerin aynı varlık olup olmamasıdır.

Kimi zaman da müellif bu yönüyle istisnanın çeşidini belirtir. Örneğin, 2/78. ayette "لَا يَأْتِيَنَّكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ الَّذِينَ كَانُوا لَا يَدْخُلُونَ الْبَيْتَ إِلَّا مِنْ أَمَانٍ" ifadesinde yer alan "إِلَّا"nın "لكن" anlamında ve ibarenin munkatî' istisna olduğunu söyler. Örnek olarak Nisa Sûresi 157. ayeti zikreder (مَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِلَّا اتِّبَاعَ الظُّلُمِ). Ayrıca en-Nabiga'dan

"خَلَقْتُ مِثْلًا غَيْرَ ذِي مَثْنَوِيَّةٍ ... وَلَا عِلْمَ إِلَّا حُسْنَ ظَنٍّ بِصَاحِبٍ"¹³⁰

"İstisnam olmadan yemin ettim...Bir arkadaş hakkında hüsn-i zandan başka bilgi yoktur" beytini paylaşır.¹³¹ 5/13. ayette de¹³² "إِلَّا قَلِيلًا مِنْهُمْ" lafzının muttasıl istisna olduğunu belirten

¹²⁷ Daha fazla bilgi için bk. el-Kazvîni, *el-İzâh*, 98-107; el-Haşimi, *Cevâhiru'l-Belâğâ*, 165-173; Cürcânî, *el-Hâşiyetü ale'l-Mutavvel*, 236-249; İsmail Durmuş, "İstisna", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı 2001), 23/388-390.

¹²⁸ Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, 10/107.

¹²⁹ Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, 9/163.

¹³⁰ Ebû Ümâme Ziyâd b. Muâviye b. Dabâb b. Câbir en-Nâbîga ez-Zübyânî, *Dîvan*, thk. Abbâs Abdîs-Sâtîr (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2009), 29.

¹³¹ Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, 2/217.

¹³² "وَلَا تَزَالُ تَطَّلِعُ عَلَى خَائِنَةٍ مِنْهُمْ إِلَّا قَلِيلًا مِنْهُمْ"

müellif bu ibareden hemen önce cerr harfine muttasıl zamirden (مِنْهُمْ) istisna olduğunu ifade eder.¹³³

İstisna edatı tefsirde ele alınırken müellif yapısal konulara da değinir. Örneğin Tevbe Sûresi 32. ayette “وَيَأْتِي اللَّهَ إِلَّا أَنْ يُنِيمَ نُورُهُ” ifadesinde olumsuzluk ifade eden bir harf olmadan لا'nın nasıl kullanıldığını sorgular. صَرَبْتُ إِلَّا زَيْدًا cümlesinin mümkün olmadığını hatırlatır. Müfessir Ferrâ'dan bir ifadeye لا'nın dâhil olmasını cümlede bir çeşit olumsuzluk olduğu düşüncesini nakleder. Buna karşın Zeccâc'dan olumsuzluk ve gerçekliğin ifadesinde çeşitlilik olmayıp olumsuzluk edatlarının tek bir grup şeklinde belli olduğunu ifade ettiğini ve ayette geçen fiil ile birlikte Arapların hazifte buldukları cevabını aktarır (Takdir: (وَيَأْتِي اللَّهَ كُلَّ شَيْءٍ إِلَّا أَنْ يُنِيمَ نُورُهُ).

Bu görüşlere ilaveten Ahfeş el-Asgar'dan (ö. 316/928 [?]) bu fiilde yasaklama ve men etme anlamı olup nefye benzediğini ve Nehhâs'ın bu görüşü makbul bulduğu aktarılır. (el-Mütelemmis'in ö. 569 veya 580) Bu bağlamda:

“وَهَلْ لِي أُمَّ غَيْرَهَا إِنْ تَرَكْتُهَا ... أَبِي اللَّهَ إِلَّا أَنْ أَكُونَ لَهَا ابْنًا”¹³⁴

“Benim ondan başka bir annem var mı ki, ben onu terk edecek olursam Allah benim, onun oğlu olmamdan başka bir şeyi de kabul etmiyor”

beyti paylaşılır.¹³⁵

Enbiyâ Sûresi 101. ayette ise “إِنَّ الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُمْ مِنَّا الْحُسْنَىٰ” ifadesinde müellif istisna anlamının olduğunu söyler. Hatta (bazı ilim adamları olarak tarif ettiği bir gruptan) ayetin başında yer alan لا'nın لا olarak kullanıldığını paylaşır.¹³⁶

Sonuç olarak Kurtubî istisnanın taraflarının aynı olup olmaması üzerinde daha çok durur. Ayrıca bu bağlamda istisnanın munkatı' veya muttasıl olduğunu da belirtir. İstisnanın yapılışında yapısal yönüyle değerlendirmeleri de aktarır.

Sonuç

Kurtubî tefsiri içerisinde genel anlamda belâgata dair meselelere, nispeten daha az rastlanmaktadır. Müellif belâgati sadece bir bilim olarak değerlendirmemekte aynı zamanda amacı olan bir yetenek olarak görüp belâgî zevklerle konuya yaklaşmaktadır.

Tefsirde meânî ilmüne yer veren müellif iltifat sanatına telvîn veya telvînü'l-hitab terimleri ile işaret etmeyi tercih etmektedir. Takdîm-te'hîr konusunun kapsamına sadece cümleyi almayıp anlatı yönüyle cümleleri değerlendirmektedir. Müfessir bazı ayetleri îcâz olarak nitelemekte ayetin az bir lafız ile ifade ettiği anlamları tafsilatı ile aktarmaktadır.

Haberî ve inşâî cümlelerin tümüyle ilgili tefsirde malumat bulunmamaktadır Fakat müellif bu tarz cümlelerin çeşitleri ve anlamları üzerinde durur. Müellif pekiştirme konusunu da

¹³³ Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, 7/382.

¹³⁴ Ebû Saîd Abdülmelik b. Kureyb el-Asmaî el-Bâhilî, *el-Asma'iyât*, thk. Abdusselam Muhammed Harun (Dâru'l-Maarif, Beyrut, ts.), 90, 245.

¹³⁵ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd b. Abdillâh el-Absî el-Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân* (b.y.: Dâru'l-Mısriyye, ts.), 1/433; Ebû Ca'fer en-Nehhâs Ahmed b. Muhammed b. İsmâîl b. Yunus el-Murâdî, *İ'râbü'l-Kur'ân*, thk. Abdü'l-Mun'im Halîl İbrahim (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiye, ts.), 2/116; Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, 10/178-179.

¹³⁶ Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, 14/293-294.

tefsirinde ele alır ve sadece bu üslubu anlatmaktan ziyade mübalağa ve yüceltme anlamları üzerinde de durur.

İsnad konusuna değinecek olursak müellif okuyuşlar çerçevesinde muhtemel ilişkiler üzerinde durmuş ve fiilin isnadı konusunda farklı görüşleri tefsirinde zikretmiştir. Hatta bu durumların ta'zîm anlamına gelebileceğini ifade etmiştir. Bu konuda önemli bir diğer husus; muşahhaslaştırma ile cansız varlıklara canlı varlıkları gibi isnâd edilen fiillerdir. Bunun muhatabın zihnine uygun bir iletişim olduğunu tespit etmiştir.

Müellif takdîm ve te'hîr durumlarını, görüşlerini ve ihtimallerini aktarmış ve anlam odaklı bir değerlendirme yapmıştır. Ayrıca konuyu aynı zamanda anlatım içerisinde yer alan değişimler olarak da işlemiştir. Kurtubî i'tirazî cümleler konusunda ise bu yapının hangi cümleleri veya hangi anlatımı ayırdığını zikrederken aynı zamanda pekiştirme anlamından da bahseder. Tahsisi ise bir üslup konusu olarak tanıtır.

Tefsirde kasr îcâzı diye isimlendirilen ve hazf ile olan îcâz hakkında açıklamalar görülür. Bu açıklamalar kimi zaman terimlerle ve kimi zaman ise ek açıklamalar ve ayrıca vasıflandırmalar ile okuyucuya aktarılır ve îcâz olarak sınıflandırdığı lafızlar kapsamlı bir şekilde açıklanır. İstisnânın taraflarının aynı olup olmaması üzerinde çok durulur. Munkatî' veya muttasıl olduğu da belirtilir.

Sonuç olarak belagat konusu tefsirde çok detaylı ve kapsamlı işlenirse de üzerinde durulması elzem bir olgudur. Müellif tefsirin amacı gereği ayetleri açıklamak için bu konulara değinmiştir. Filolojik nitelik taşıyan Kurtubî Tefsiri'nin meânî ilminin tüm konularına dair açıklamaları olmasa da, bu ilme verdiği önem yukarıda zikredilen görüşleri hesaba katıldığı zaman gözden kaçmamalıdır. Zira bizzat kendisi bu ilmin konularını Kur'ân'ı anlamak için gerekli görmüştür.

Kaynakça

- Altıkulaç, Tayyar. "Mehdevî". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 14 Ekim 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/mehdevi>
- Asmaî, Ebû Saîd Abdülmelik b. Kureyb el-Bâhilî. *el-Asma'ıyyât*. thk. Abdusselam Muhammed Harun. Beyrut: Dâru'l-Maarif, 1993.
- Cârimî, Ali - Emin, Mustafa. *el-Belâgatü'l-Vadîha*. b.y.: Daru'l-Maarif, ts.
- el-Cürcânî, Seyyid eş-Şerif. *el-Hâşiyetü ale'l-Mutavvel*. thk. Reşid A'radî Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiye, 2007.
- Durmuş, İsmail. "İstisna". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 23/388-390. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Ege, Ramazan. *Telvînu'l-Hitab ve İbn Kemal*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1995.
- el-Ferrâ', Ebû Zekerıyyâ Yaḥyâ b. Ziyâd ed-Deylemî. *Me'ânî'l-Kur'ân*. Mısır: Dâru'l-Mısriyye, ts.
- Habenneke, Abdurrahman Hasan el-Meydânî. *el-Belâgatü'l-Arabiyye*. Şam: Daru'l-Kalem, 1996.
- Hacımüftüoğlu, Nasrullah. "*Abdülkâhir el-Cürcânî*". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 14 Ekim 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/abdulkahir-el-curcani>
- Haşimî, Ahmed. *Cevâhiru'l-Belâğa*. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriye, 1999.

- İbn 'Atiyye, Ebû Muhammed 'Abdulhaq b. Ğâlib b. 'Abdirrahman b. Temmâm el-Endelûsî. *el-Muḥarreru'l-Vecîz fî Tefsîri'l-Kitâbi'l-'Azîz*. thk. 'Abdusselâm 'Abduşşâfi Muhammed. Beyrut: y.y., 1422.
- el-Kazvîni, el-Hatib. *Îzâh fî Ulumi'l-Belâga*. Beyrut: Daru'l-Mektebeti'l-İlmiyye, 2003.
- el-Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr. *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân ve'l-Mübeyyinü limâ Tazammenehû mine's-Sünneti ve Âyi'l-Furkân*. 24 Cilt. thk. Abdullah b. Abdî'l-Muhsin et-Türkî. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2006.
- Matlûb, Ahmed. *Mu'cemu'l-Mustalahâti'l-Belâgiyye ve Tetavvuruhâ*. Bağdat: Matba'atu'l-Mecme'l-'İlmi'l-'Irâkî, 1983.
- Mâverdî, Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî. *en-Nüket ve'l-Uyûn*. thk. İbnu Abdî'l-Maksûd b. Abdî'r-Rahîm. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- en-Nâbiga, Ebû Ümâme Ziyâd b. Muâviye b. Dabâb b. Câbir ez-Zübyânî. *Dîvan*. thk. Abbâs Abdîs-Sâtîr. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009.
- Nehâs, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. İsmâil b. Yunus el-Murâdî. *Îrâbü'l-Kur'ân*. 4 Cilt. thk. Abdü'l-Mun'im Halîl İbrahim. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1431.
- Özdemir, Mehmet. *Endülüs Müslümanları (Siyasi Tarihi)*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017.
- Özdemir, Mehmet. *Endülüs Müslümanları (Kültür ve Medeniyet)*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017.
- Özdoğan, M. Akif. "Arap Dilinde Muhâtabı İkna Etme Açısından Haberî Cümlede Tekîd Edatlarının Rolü". *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17 (01 Haziran 2011), 1-32.
- Sekkâkî, Ebu Yakub Yusuf İbni Ebi Bekr Muhammed b. Ali. *Miftâhu'l-Ulûm*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1987.
- Sîdâvî, Yûsuf. *el-Kefâf Yuûdu Savġa Kavâidi'l-Lugati'l-Arabiyye*. Şam: Dâru'l-Fikr, 1999.
- Sîbeveyhi, Ebû Bişr 'Amr b. 'Oşmân b. Kânber el-Hârişî. *el-Kitâb*. thk. 'Abdusselâm Muhammed Hârûn. 4 Cilt. Kahire: Mektebetu'l-Hâncî, 1408/1988.
- Şeybânî, Ebû Amr İshâk b. Mirâr. *Şerhu'l-Muallakâti't-Tis'a*. Beyrut: Müessesetü'l-A'lamî, 2001.
- Tülücü, Süleyman. "Ma'Mer b. Müsennâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 14 Ekim 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/mamer-b-musenna>
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Sarfe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 8 Ekim 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/sarfe>

RUSUH Uşak Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi/RUSUH Uşak University the Journal of
Faculty of Islamic Sciences

ISSN: 2791-7398

June/Haziran 2022, 2 (1): 29-46

rusuhdergisi@usak.edu.tr

***Sebîlürreşâd (Sırât-ı Müstakîm) Dergisinde Yayınlanan Yazılarda Hutbe ve Vaazlara
Yönelik Tespitler***

***Findings Regarding Khutbahs And Sermons In The Articles Published In The Magazine Of
Sebilurresad (Sirat-i Mustakim)***

Abdullah Duman

Dr., Felsefe ve Din Bilimleri

Philosophy and Religious Studies

abduman1001@hotmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-7930-4060>

Makale Bilgisi/Article Information

Makale Türü/Article Types: Araştırma Makalesi

Geliş Tarihi/Received: 22.05.2022

Kabul Tarihi/Accepted: 07.06.2022

Yayın Tarihi/Published: 30.6.2022

Cilt/Volume: 2

Sayı/Issue: 1

Sayfa/Pages: 29-46

Atıf/Cite as: Duman, Abdullah. "Sebîlürreşâd (Sırât-ı Müstakîm) Dergisinde Yayınlanan Yazılarda Hutbe ve Vaazlara Yönelik Tespitler [Findings Regarding Khutbahs and Sermons In The Articles Published In The Magazine Of *Sebilurresad (Sirat-i Mustakim)*]. *Rusuh Uşak Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi - Rusuh Uşak University the Journal of Faculty of Islamic Sciences* 2/1 (Haziran 2022): 29-46

İntihal/Statement of Publication Ethics: Bu makale en az iki hakem tarafından incelenmiş, Turnitin kullanılarak benzerlik raporu alınmış ve araştırma/yayın etiğine uygunluğu onaylanmıştır. /This article was reviewed by at least two referees, a similarity report was obtained using Turnitin, and compliance with research/publication ethics was confirmed.

Copyright: 2022 by Uşak University, Faculty of Islamic Sciences, Uşak, Turkey

**SEBİLÜRREŞÂD (SİRÂT-I MÜSTAKÎM) DERGİSİNDE YAYINLANAN
YAZILARDA HUTBE VE VAAZLARA YÖNELİK TESPİTLER**

Öz

Bu araştırmanın amacı, hutbe ve vaazların günümüze uzanan boyutu ile Sebîlürreşâd (Sîrât-ı Müstakîm) ekseninde değerlendirilerek yaygın din eğitiminde daha etkin hale getirilmesine katkı sağlamaktır. İslam'ın ilk dönemlerinden itibaren cami içi eğitim vasıtası olan, halkı din konusunda aydınlatan hutbe ve vaazlar, sunum ve fonksiyonerlik bakımından II. Meşrutiyet döneminde belli başlı dergilerce ele alınmıştır. Bu dergilerden Sebîlürreşâd tarihe yakından tanıklık etmiş, aktüalitesi ve ilmi değeri yüksek bir dergidir. Bu çalışma ile dergide hutbe ve vaaz konularındaki yazılar incelenmiştir. Derginin tüm sayılarının taranması ile yazarlarının söylem ve düşüncelerine göre bir seçim yapılmıştır. Çalışma, Sebîlürreşâd'ın 1908 ile 1925 yılları arasında kapsamaktadır. Sebîlürreşâd'da hutbe ve vaazların daha etkin ve yerinde ifa edilebilmesi için yapılan tespit ve tenkitler, konu seçiminden dil ve üsluba kadar birkaç boyuta sahiptir. Donmuş bir yapıdan daha esnek ve günceli merkeze alan bir anlayışı benimseyen dergi yazarlarının fikirleri genel olarak aynı doğrultudadır. Günümüz açısından bakıldığında benzer sorunların hala yaşandığı görülmektedir. Bu anlamda dergide sunulan öneriler yol gösterici özellik taşımaktadır.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, Sebîlürreşâd Dergisi, Hutbe, Vaaz ve Vaiz.

**FINDINGS REGARDING KHUTBAHS AND SERMONS IN THE ARTICLES PUBLISHED
IN THE MAGAZINE OF SEBILURRESAD (SIRAT-I MUSTAKIM)**

Abstract

The aim of this research is to contribute to making the khutbah and sermons more effective in non-formal religious education by evaluating them on the axis of Sebilurresad with its extent to the present day. Khutbah and sermons, which have been means of education in mosques since the first periods of Islam and enlighten the public on religion, were handled by major magazines in the 2nd Constitutional Era (II. Mesrutiyet) in terms of presentation and functionality. Among these journals, Sebilurresad is a journal that witnessed history closely and had a high actuality and scientific value. With this study, the articles on khutbah and sermons in the journal are examined. By scanning full series of the journal, a selection is made according to the discourse and thoughts of its authors. The study covers Sebilurresad's publication years between 1908 and 1925. The determinations and criticisms made in order to perform the khutbah and sermons more effectively and appropriately in Sebilurresad possess several dimensions, from the choice of subject to the language and style. The ideas of the journal writers, who adopt a more flexible and contemporary-centered approach than a frozen structure, are generally in the same direction. In looking from the point of view of today, it is seen that similar problems are still being experienced. In this sense, the suggestions presented in the journal are guiding.

Keywords: Religious Education, Sebilurresad Magazine, Khutbah, Sermon and Preacher.

Giriş

Hutbe ve vaazlar halkın inanç, ibadet ve ahlak yönünden bilgilendirilmesi ve bilinçlenmesini sağlayan yaygın din eğitimi faaliyetleridir. Hutbe ve vaazların bu hedefleri daha iyi gerçekleştirmesi yönünde, II. Meşrutiyet döneminin önde gelen dergilerinden olan Sebülürreşâd (Sırât-ı Müstakîm)¹, bilgi ve entelektüel birikimi ile bu alana ışık tutmaktadır.

Osmanlı Devleti'nde yaygın eğitim kurumlarının halk eğitimi üzerinde oldukça etkin bir yeri vardır. Hemen hemen halkın büyük bir çoğunluğu bu kurumlardan geçmiştir. Bunlar sırasıyla cami, tekke ve zaviyeler ile kütüphanelerdir.² Bu kurumlardan camiler, günümüze değin eğitimin yanında daha birçok işlev görmüşlerdir. Zaman ve ihtiyaçlar, camilere yeni veya yeniden yorumlanmış işlevler ve görevler yüklemiştir. Ama camilerin değişmeyen tek işlevi din eğitimi işlevi olmuştur.³ Yararlanan insan sayısı dikkate alındığında, hutbelerin cami eğitiminin temelini oluşturduğunu söylemek mümkündür.⁴ Dinî literatürde hutbe, başta cuma ve bayram namazları olmak üzere belirli ibadetlerin yerine getirilmesi esnasında icra edilen, genelde vaaz ve nasihati içeren konuşmayı ifade etmektedir. Câhiliye devri Arap toplumunda çok yaygın olan bu konuşma sanatı, İslâm döneminde de bir yandan sosyal hayatın bir parçası ve edebî sanatların bir türü olarak devam etmiş, öte yandan dinî bir muhteva kazanarak bazı ibadetlerin tamamlayıcı unsuru olmuştur.⁵

Osmanlı döneminde hatiplerin görevlendirilmelerine önem verilmiş ve hatiplerin yetiştirilmesi için de II. Meşrutiyet döneminde özel bir medrese açılmıştır.⁶ Hutbeler, Osmanlı'nın son dönemlerine kadar tamamen Arapça okunmuştur. Diğer taraftan, hutbe metinlerinin neredeyse birbirinin tekrarı biçiminde olduğu da görülmektedir. Bu dönemde hutbe, dinî bilginin insanlara ulaştırılma vasıtası değil, Cuma namazının bir şartının yerine getirilmesi olarak görülmüş, böylece yaygın din eğitiminin bir parçası olan hutbelere yeterli ölçüde yararlanılamamıştır.⁷ Cumhuriyet'ten sonraki dönemde hutbeler, halkın problemleri ile daha da yakından ilgilenmiştir. Yani mesele sadece hutbeler vasıtası ile Cumhuriyet Rejimine geçişi kolaylaştırmak ile sınırlı kalmamış, bir Anadolu köyündeki hastalık, bir Anadolu kasabasındaki tüccarın yaşadığı sorunlar hutbelere konu edilmiştir.⁸ Günümüzde Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından hazırlanan ya da belirlenen hutbeler görevlilere ulaştırılmaktadır. Yerel ihtiyaçlara daha iyi cevap verebilmek amacıyla hutbe konularının tespiti ve yazımı 2006 yılı

¹ Sebülürreşâd Dergisi için Bk. M. Ertuğrul Düzdağ, "Bir Devri Temsil Eden Yakın Tarihimizin Canlı Şahidi: Sırât-ı Müstakîm-Sebülürreşâd", *Meşrutiyet'ten Cumhuriyete Yakın Tarihimizin Belgeseli 1908-1925, Sırât-ı Müstakîm Mecmûası* 1 (2013), 9-22. Adem Efe, "Sebülürreşâd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/251-253.

² M. Hidayet Vahapoğlu, *Osmanlı'dan Günümüze Azınlık ve Yabancı Okullar* (İstanbul: MEB Yay., 1997), 86. Yaygın eğitim örgün eğitim sistemi dışında planlı, programlı ve sistemli olarak yürütülen eğitimidir. Bk. Cemal Tosun, *Din Eğitimi Giriş* (Ankara: Pegem Akademi, 2012), 181.

³ Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB), "Dini Yayınlar Genel Müdürlüğü" (Erişim 27 Nisan 2022).

⁴ Hüseyin Yılmaz, *Din Eğitimi El Kitabı* (Ankara: Grafiker Yay., 2017), 310.

⁵ M. Kâmil Yaşaroğlu, "Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Hutbe Hizmetlerine Genel Bir Bakış", *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/1 (Bahar 2016), 94.

⁶ Konu ile ilgili geniş bilgi için Bk. Zeki Salih Zengin, "Osmanlılar'da II. Meşrutiyet Döneminde Yeni Açılan Medreseler ve Din Görevlisi Yetiştirme Çalışmaları", *İslâm Araştırmaları Dergisi* 36 (2016), 33-61.

⁷ Zeki Salih Zengin, "Osmanlılar Döneminde Yaygın Din Eğitimi Faaliyeti Olarak Hutbeler", *Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 17/1 (2008), 379.

⁸ Murat Kılıç, "Cumhuriyetin İlk Yıllarında Devlet İle Vatandaş Arasında Bir İletişim Aracı Olarak Hutbeler", *Çağdaş Türkiye Tarihi Araştırmaları Dergisi* 37/35 (2017), 164.

Haziran ayında il müftülüklerine devredilmiştir. 2013 yılında Başkanlık daimi genelgesinde yapılan bir değişiklikle il ve ilçe irşat kurulları oluşturulmuş ve hutbe hizmetleri il irşat kuruluna bırakılmıştır.⁹

Hutbelerden ayrı olarak vaaz yoluyla eğitim de, yetişkin din eğitiminde önemli bir yere sahiptir. Vaaz bir kimseye kalbini yumuşatacak, kendisini iyiliğe sevk edecek surette söz söyleme ve dinî öğüt verme anlamlarına gelmektedir.¹⁰ Yaygın din eğitimi denince akla ilk gelen vaazlardır. İslâm'ın başlangıcından itibaren Müslüman halkı eğitici, dinî konularda bilgilendirici bir vasıta olarak kullanıldığı gibi, siyasi, ictimâî ve ahlâki esasların telkin ve ta'lîminde de en çok kullanılan yollardan biridir.¹¹ Osmanlı'da vaazın formatı ve vâizde bulunması gereken vasıflar, üzerinde önemle durulan bir konu olmuştur. Vaazların zamanın en önemli iletişim aracı olması ve kamuoyu oluşturma gücü diğer taraftan vâizlerin en seçkin ve bilgili kimseler arasından seçilmesi, vaaz ve vâizlerin gündemde kalmasını sağlamıştır. Ancak vaaz ve vâizlerin esas önem kazanması, II. Meşrutiyet dönemine denk gelmektedir.¹² Osmanlı'nın son dönemlerinde, liyakat sahibi vaizler yetiştirmek üzere 6 Şubat 1913 tarihinde Medreset'ül-Vaizin adı altında bir medrese kurulmuş ise de, yeterince rağbet olmaması sebebiyle beklenen işlevi yerine getirememiş medrese birkaç yıl sonra da kapatılmıştır. Diyanet İşleri Başkanlığı, kurulduğu 3 Mart 1924 tarihinden itibaren vaaz ve irşat hizmetlerine özel bir önem vermiş ve vaiz istihdam etmeye başlamıştır. Vaizler günümüzde, ilgili mevzuat gereği haftanın belirli günlerinde camilerde vaaz vermek, cezaevleri, hastaneler, huzurevleri ve çocuk yuvalarında vaaz ve irşat hizmetinde bulunmak, fetva nöbeti tutmak, aile ve dini rehberlik bürolarında görev yapmak gibi birçok görevi yerine getirmektedirler.¹³

Diyanet İşleri Başkanlığının uhdesinde olan ve Türkiye'deki yetişkin din eğitiminin önemli imkânlarından olan hutbe ve vaazların amaçlarının belirlenmesinden muhteva tespitine kadar ciddi problemler bulunmaktadır.¹⁴ Hutbe ve vaazların sunumunda karşılaşılan olumsuzluklar arasında korkutma, zorlama, buyurgan ve ayrımcı bir söylemlerde bulunma ve mesajların iletilmesinde toptancı ya da genellemeci dil ve üslubun kullanılması bulunmaktadır.¹⁵ Günümüzde bireylerin talep ve ihtiyaçları değiştiği gibi kitle ve bireysel iletişim biçimleri farklılaşmıştır. Tebliğ ve davet yollarından biri olan hutbe ve vaazların da bu değişime paralel olarak kendini yenilemesi gerekmektedir. Bu anlamda, Sebülürreşâd amaç, konu seçimi, dil ve üslup gibi boyutları ile bu yaygın din eğitimi hakkında bir çerçeve çizmektedir.

Araştırmada, dokümantasyon metodu çerçevesinde dergi yazarlarının söylemlerine bakılarak inceleme yapılmıştır. Hutbe ve vaazlarla ilgili konuların tespitinde tarama modeli kullanılmış, Sebülürreşâd'ın 1908 ile 1925 yılları arasındaki tüm sayılarının taranması ile toplanan veriler yaygın din eğitimi açısından yorumlanarak güncel meselelere çözüm önerileri aranmıştır.

⁹ Yaşaroğlu, "Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Hutbe Hizmetlerine Genel Bir Bakış", 106.

¹⁰ Ferit Devellioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat* (Ankara: Aydın Kitabevi, "va'z", 2003, 1140.

¹¹ Recai Doğan, "Yaygın Din Eğitim Açısından İkinci Meşrutiyet Dönemine Kadar Vaaz ve Vâizliğin Gelişimine Tarihi Bir Bakış", *Dini Araştırmalar Dergisi* 1/3 (Ocak-Nisan 1999), 258-259.

¹² Doğan, "Yaygın Din Eğitim Açısından İkinci Meşrutiyet Dönemine Kadar Vaaz ve Vâizliğin Gelişimine Tarihi Bir Bakış", 269-270.

¹³ Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB), "Din Hizmetleri Genel Müdürlüğü" (Erişim 30 Nisan 2022).

¹⁴ Tosun, *Din Eğitimi Giriş*, 200-201.

¹⁵ Şükrü Keyifli, "Hutbe ve Vaazların Dili ve Üslubuyla İlgili Yaşanan Olumsuzluklar", *Mevzu: Sosyal Bilimler Dergisi* 2/25 (30 Eylül 2019), 26.

1. Sebülürreşâd'da Hutbe

1.1. Amaç ve Konu Seçimi

Sebülürreşâd yazarlarına göre hutbelerle ulaşılmak istenen amaç ile konu seçimi arasında sıkı bir ilişki vardır. Ayrıca hutbe nutuk ile eş anlamlı olarak kullanılmış ve bu yönü ile hutbelerin daha geniş bir konu yelpazesine sahip olması gerektiği düşünülmüştür.¹⁶ Kazanlı Halim Sabit, hutbelerin Cuma ve bayram namazlarında irad edildiğini, dinî, ilmi ve önemli siyasi konuları içerdiğin, nutuk ile eş anlamlı olduğunu ve hutbelerin daha çok dini konuları ihtiva etmesi yönü ile bilindiğini ifade etmektedir: “Nutm dahi hutbe ile müterâdiftir, biri diğerinin mahallinde isti'mâl olunabilir. Fakat şer'at-i garrâ-yı Muhammediyye'nin gösterdiği mevâzı'-ı mu'ayyenede irâd edilenlere 'hutbe' sâirlerine de 'nutk' itlâkı daha şâyî'dir.”¹⁷ Nutuk ile eş anlamlı olduğu belirtilen hutbenin amacı halkı dini, ilmi, siyasi ve sosyal meselelerde bilgilendirme ve onlara ahlaki açıdan yol göstermektir. Sebülürreşâd bir yazısında dergide yayınlacakları hutbelerle ümmetin fikir ve ahlakına faydalı olmayı amaçladıklarını duyurmaktadır: “İşte bu ümniyenin husûlü ümidiyle mecmûamız hutbeler için sırası gelince nümûneler derc etmeyi münâsib gördüğü gibi, ümmetin efkârını tenvîre, ahlâkını tehzîbe hâdim mev'izaların dercini de elzem addetmiştir.”¹⁸ Sâbık Karahisâr-ı Şarkî Mutasarrıfı Ahmed Câvid, hutbelerin cemaati din ve dünya işlerinde bilgilendirerek umumi ve İslâmî açıdan topluma hizmet etmeyi hedeflediğini söylemektedir: “Hutbeden maksad, halkı umûr-ı dünyevîyye ve uhrevîyye hakkında îkâz ederek selâmet-i umûmiyye ve İslâmiyyeye hizmet olduğuna şüphe yoktur...”¹⁹

Dergi, hutbelerin yetersiz kaldığı ve bu durumun değiştirilmesi gerektiği üzerinde durmaktadır. Hutbelerle ulaşılmak istenen amacın yerine getirilemediğine dikkat çeken Kazanlı Halim Sabit, zamanın hutbelerinin asli konulardan ve hakiki ekseninden çıktığını hatta bu durumun ibadetlere kadar vardığını dile getirmiştir: “Zamânımızda hutbeler büsbütün mevzû'-ı aslîsinden ve mihver-i hakîksinden inhirâf etmiştir... aynı hâl, belki daha fenâsı, ibâdetlerimize kadar, yegâne vâsıta-i necâtımız olan a'mâl-i uhrevîyyemize değin nüfûz etmiştir.”²⁰ İbrahim Besim de, hutbelerin belirli konularla sınırlı tutulduğuna ve irşad hizmetlerinde zayıf kaldığına işaret etmiştir: “Cennetin vasfı, cehennem zebânîlerinin vazîfesi, kabir ve mahşer, eşrât-ı sâ'atten başka bir sîret işitilmiyor... Ezberledik... Lâkin cennetin tarîkı nedir? ... Kûhûf ve mağaralarda yatıp kalkmak, sabah akşam kuru tesbih çekmek ile mi? Hayır.”²¹

Dergi bir yazısında ise hutbelerin kalıplaşmasından ve çağın gereklerinden uzak kalmasından yakınmaktadır: “Hutbeler, vaktiyle ancak ahvâlin îcâbâtına göre îrâd olunması meşrû' kılındığı hâlde gitgide maa-t-teessüf hikmet-i meşrûiyyeti unutulmuş gibi sırf kalıptan ibâret tuhaf bir şekil almıştır ki her hâlde şekl-i aslîsine ircâ'ı lâzımdır.”²²

¹⁶ Dinleyenleri coşturmak ve belli bir amaca yöneltmek; onlara bir duyguyu, bir düşünceyi, bir isteği, bir ülküyü aşlamak; önemli açıklamalarda bulunmak için yapılan etkili, coşkulu konuşmalara Söylev (Nutuk) denir. Bk. Türk Dili ve Edebiyatı, “Söylev”, (Erişim 22 Nisan 2022).

¹⁷ Kazanlı Halim Sabit, “Hutbelere Dair: Kablebise Hutbe”, *Sırât-ı Müstakîm* 1/6 (18 Eylül 1324), 88.

¹⁸ “Hutbe ve Mevâ'iz”, *Sebülürreşâd* 8/183 (24 Şubat 1327), 12.

¹⁹ Ahmed Cavid, “Hutbelere Dair”, *Sebülürreşâd* 3/64 (12 Teşrîn-i Sâni 1325), 184.

²⁰ Kazanlı Halim Sabit, “Hutbelere Dâir: Şetta”, *Sırât-ı Müstakîm* 1/13 (6 Teşrîn-i Sâni 1324), 199.

²¹ İbrahim Besim, “İntibah-ı İslam - İttihad-ı Müslimin: Camilerde Hutbe ve Mevaiz-i Diniyye Encümenleri: Sırât-ı Müstakîm Ceride-i Muteberesi İdare-i Aliyyesine”, *Sırât-ı Müstakîm* 5/110 (29 Eylül 1326), 95.

²² “Hutbe ve Mevâ'iz”, 12.

Hutbelerde aynı konuların sürekli işlenmesinin yanında bid'at, hurafe ve mevzu hadislere yer verilmesi de tenkit edilmiştir. Ali Şeyhü'l Arab, İslâmiyet'e birçok bidatin girdiğini ve en büyük bidatin de bugünkü hutbelerde yer aldığından bahsetmektedir. Yazara göre hutbelerden mevzu hadîsler çıkarılmalıdır: "En büyük bid'at ise hutbelerimizin bugünkü hâlidir... Tagannîden başka bir şey var mı? Hattâ garibdir ki o silsile-i nagamât içinde az çok mevzû' hadîsler de kulağa çarpıyor!"²³

Alimcan el-İdrisi'ye göre hutbelerde uyulması gereken bir husus da konu seçiminin yanında konuların zaman ve zemin dengesine oturtularak ele alınmasıdır. Her ne kadar dönemin teknik ve ulaşım şartları bazı aksaklıkların yaşanmasına sebep olsa da yazar bu durumu dair bir örnek göstermektedir. Abdürreşid İbrahim Efendi'nin Kurban Bayramı'ndan sonra Sırât-ı Müstakîm'de geçen hutbesi, derginin 114. sayısında neşredilmesi gerekirken derginin 119. sayısında neşredilmiştir. Derginin birkaç yüz nüshası daha önce belde-i tayyibeye, Arafat'ta hüccaca gönderilemediğinden zaman zemin dengesi sağlanamamıştır: "Şu hutbe-i müfide Sırât-ı Müstakîm'in 114'üncü numarasında yazılıp da o numaradan birkaç yüz nüshası belde-i tayyibeye gönderilmiş olsa yahud Arabî ve Farisî lisânlarına da tercüme ve ayrıca tab' olunup Arafat'ta hüccâc-ı kirâma tevzî' olunmak üzere irsâl olunmuş olsa ne olurdu?"²⁴

Dergi yazarlarına göre din ve dünya meselelerinde halkı bilgilendirme ve ahlaki açıdan eğitme amacına sahip hutbelerden verim alınmamaktadır. Konuların sınırlı tutulması ve çağa uygun özellikte olmaması, zaman ve zemin dengesinin gözetilememesi, bid'at, hurafe ve mevzu hadislere yer verilmesi hutbelerin eğitici yönünü zayıflatmaktadır.

1.2. Dil ve Üslup

Hutbelerde konu seçiminin yanında bir önemli nokta da dil ve üsluptur. Bereketzade Safvet'e göre hal ve mevkiye münasip olmayan bir takım nazik cümleler, anlaşılmayan ibareler, seci ve kafiyelerle hutbeler kendi ekseninin dışına çıkmakta ve bir dua mahiyetinden öteye geçmemektedir: "...zemîn ve zamâna, mevki' ve hâle gayr-i münâsib öyle birtakım rekîk cümleler, muğlak ibâreler, seci'ler, kâfiyelerle hutbeler yalnız du'âlara hasr u kasr edilmemelidir."²⁵ Hafız Mehmed Tahir de taşrada okunan hutbelerin galat ifadeler, teganni ve sınırlı nutuklarla cemaat üzerindeki etkisini yitirdiğinden bahsetmektedir: "Taşralarda ise hatipler ve gerek hutbeler o kadar çığırından çıkmış ki bu mübeccel vazîfe birtakım nâehiller yedlerine geçmiş, öyle galat ibâreler, türlü türlü tegannî ve sadâlar ile kırâat olunan hutbeleri istimâ ettikçe insan dûcâr-ı te'essüf oluyor!... Mâdem ki hutbe va'z u nasîhattir. Öyle ise zamana tâbidir. Ahvâl-i umûmiyyeye mahsûs ve muntazam hutbeler îrâd olunmalı."²⁶ Mehmed Ferid de benzer şekilde bir örnek vererek yaşanan soruna işaret etmiştir: "Mûsikîye ta'allük eden teğannîlerin, kararların yerli yerine gelmesinden başka bir ciheti nazar-ı mütâla'aya almıyorlar... (Ey nâs biliniz ki bu ay Muharrem ayıdır) mânasına olan (اعلموا ان شهرکم هذا الشهر المحرم الحرام) ibâresini okurken büyük bir nükte, dehşetli bir siyâset, azametli bir râh-ı reşâdet arz ediliyormuş gibi tavırlar arz olunuyor. Fakat "el-Muharrem" kelimesinin kesr ile lafzatullaha sıfat olmak sûretiyle okuyarak büyük bir çam devriliyor."²⁷ Bir başka yazar Ali Şeyhü'l Arap da hutbelerin sunumunda teganniden kaçınılması gerektiği üzerinde durmaktadır: "Geçen Cuma

²³ Ali Şeyhü'l-Arap, "Hutbeler Nasıl Olmalı?: Hutbe-I", *Sırât-ı Müstakîm* 3/61 (22 Teşrîn-i Evvel 1325), 134.

²⁴ Âlim Can el-İdrîsî, "Hutbelere Dair", *Sırât-ı Müstakîm* 5/120 (9 Kanûn-ı Evvel 1326), 264.

²⁵ Bereketzade Safvet, "Hutbelere Dair", *Sırât-ı Müstakîm* 2/27 (12 Şubat 1324), 10.

²⁶ Balcızade Edremitli Tahir, "Taşralarda Hutbe ve Hatipler", *Sırât-ı Müstakîm* 3/73 (14 Kânûn-ı Sâni 1325), 331.

²⁷ Üsküp Belediye Re'is-i Sâbıkı Mehmed Ferîd, "Hutbeler", *Sırât-ı Müstakîm* 2/30 (5 Mart 1325), 59.

günü İstanbul'un büyük câmilerinden birinde hatîb efendi kâfiyeyi kâf harfiyle getirmek için minberden ²⁸ (وَمَا أَرْسَلْنَاكَ) diyerek indi... İmdi maksad-ı âcizânem şudur ki artık bu eski hutbeler ile bu tagannîyi terk edelim."²⁹

Diğer taraftan Mehmed el-Celveti çoğunluğu Türk olan beldelerde Arapça okunan hutbelerin manasının anlaşılamayacağı, ağır kaçacağı ve uzun okunduğundan cemaatin dağılacığından bahisle bu gibi yerlerde hutbelerin kısa tutulmasını önermektedir: "Derece-i sâniyyede ise cümlelerin malûmu olduğu vechile meselâ kırk satırlı uzun hutbeler minel-kadîm Arabistan'da bilâ-tegannî kırâat oluna gelmekte ve ekser ahâlîsi Türk olan bilâd-ı sâirede ise muhtasar olarak tarz-ı mahsûsta kezâlik kadîmen kırâat ve tilâvet olunmakta olmasına ve tarz-ı mezkûr ile uzun hutbe okunması ise cemâatin ekserîsinin maânîsini anlayamayacakları ve kırâatin pek uzun süreceği mülâbesesiyle tenfir-i cemâati mûcib olacağından..."³⁰

Dergi yazarlarına göre duruma uygun düşmeyen, anlaşılmayan ve gereksiz ifadeler, hutbelerin şarkı söyler gibi nameli icrası ve dua tarzında tatbiki, mantık ve gramer hataları, Türklerin yoğunlukta yaşadığı Arap beldelerinde hutbelerin uzun tutulması hutbelerden istenen faydanın alınmasına mani olmaktadır.

1.3. Türkçe Hutbe

Dergide hutbelerde konu seçimi, ifade, dil ve üslubun yanında hutbelerin muhatabın lisanına göre hazırlanması ve sunulması da gündeme gelmiştir.³¹ Alimcan el-İdrisi'ye göre hutbelerde ıslaha gidilmelidir. Yapılacak ıslah sadece Osmanlı Devleti için değil tüm Müslümanlığın ilerlemesinde önemli bir rol oynayacaktır. Bunun için hutbeler muhatabın lisanına göre okunmalı ve Arapça mukaddimeye uygun Türkçe hutbeler hazırlanmalıdır. Yazar kolera salgını yaşandığını buna dair irad edilecek hutbelerin Türkçe hazırlanmasının daha faydalı olacağını belirtmektedir: "Zirâ hutbelerimiz, daha doğrusu hutebâmız hakkıyla ıslah ve ihzâr olunursa bunun yalnız Hükûmet-i Osmâniyye'de değil, tekâmül âlem-i İslâmiyyet'te mühim bir te'siri ve İslâmların terakki ve teâlîleri için pek büyük fâidesi olacağı vâreste-i îzâhtır... zemîn-ü zamâna muvâfık Arapça mukaddimelerle müterâfık Türkçe olarak hutbeler okusalar, bilhassa kolera illet-i müdhişesinin şiddetle hüküm-fermâ olduğu şu günlerde hatîplerimiz Cuma'larda nezâfet ve tehaffuzun lüzûmunu... ahâlimize lisân-i münâsible anlatsalar da şu illet-i müdhişenin def'u izâlesine hizmet etseler..."³²

Filipe'de Camii Kebîr Hatîbi Hâfız Sâni Cuma hutbesinin muhatabının diline göre okunmasına farklı bir açıdan bakarak, Kur'ân ve hadîs dışında şunun bunun sözlerinin hutbede bulunmasının lafzen farz kılınmadığına işaret etmektedir. Ona göre hutbeler mana itibari ile farz kılınmış olsaydı hatip ve cemaatin o hutbeleri anlaması gerekirdi. Hutbelerle verilmek istenen mesajın muhatabın lisanını kullanarak iletmekte bir sakınca olmamalıdır. Yazar, ulemâdan bu konuya bir netlik kazandırmasını istemektedir: "Her hâlde elfâzı i'tibârıyla olmayacak. Çünkü hutbelerimizde Kur'ân-ı Kerîm'den, ehâdis-i nebeviyyeden mâ'adâsı şunun bunun sözleri

²⁸ el-İsrâ 17/54.

²⁹ Ali Şeyhü'l-Arap, "Hutbeler Nasıl Olmalı?: Hutbe-I", 134.

³⁰ Mehmed el-Celveti, "Hutbelere Dair", *Sırât-ı Müstakîm* 3/69 (17 Kânûn-ı Evvel 1325), 263.

³¹ Dönemin şimdilik ilk Türkçe örnek hutbe kitabı olarak 1918'de İstanbul'da basılmış olan Mahkeme-i Evkaf Müşaviri Uryani-zâde Ali Vahid'in Türkçe Hutbeler isimli eseridir. Bk. Işıl Gökteş, "Ahmet Hamdi Akseki ve Türkçe Hutbeler", *Ahmet Hamdi Akseki Sempozyumu (08-09 Kasım 2013)* (Ankara: DİB Yay., 2. Basım, 2017), 324.

³² Âlim Can el-İdrîsî, "Hutbelere Dair", 263-264.

olduğundan elfâzında kudsiyet yok ki mefrûz bulunmuş olsun. Eğer ma'nâsı i'tibârıyla farz kılınmış ise hutbeleri değil hatîbin, hattâ ahâlînin bile anlaması lâzım gelir. O hâlde âyet-i kerîme ve ehâdîs-i şerîfe müstesnâ olduğu halde edeceğimiz nesâyîhi, vereceğimiz telkînâtı lisânımızla edâ ve îfâ etsek bir mahzûru var mı?... Buraları mechûlümüz bulunduğundan keyfiyeti yine ecille-i ulemâmızdan istîzâh etmekteyiz."³³

Bir çözüm yolu olarak Sâbık Karahisâr-ı Şarkî Mutasarrıfı Ahmed Câvid'e göre hutbeler, Türkçe olarak okunamayacaksa hatip hutbeden önce anlaşılır bir lisân ile cemaate hutbeyi özet bir şekilde anlatmalıdır. Eğer hutbe sadece Arapça okunursa Arapça bilmeyen cemaat hutbeyi anlamayacak ve hutbe onlar için bir dua mahiyetinden öteye gitmeyecektir. Yazar, Hindistan'da hutbenin Arapça okunduktan sonra mahallî lisân ile cemaate izah edilmesini örnek olarak vermektedir: "Binâenaleyh bu nasîhat-ı dîniyyenin ya Türkçe olarak söylenilmesi, kabil olmaz ise, minbere çıkmazdan evvel hatîb efendi tarafından okunacak hutbenin etrâfıca ve mücmelen mahallin en çok söylenilen lisân ile anlatılması fevâid-i küllîyye hâsıl eder zannındayım... Hutbeyi yalnız Arapça bilenler anlamış olup diğer akvâm yalnız bir duâ dinlemiş olarak beklenen fayda hâsıl olmadan camiden çıkmış olurlar. Hutbeyi evvelâ Arapça kırâat ederek sonra mahallî lisânı ile izâh eylemek Hindistan'da cârîdir."³⁴ Yazar, hutbelerin Türkçe okunmasının bid'at-i seyyie değil de bid'at-i hasene olduğunu belirtmiştir. Hindistan'da hutbenin Arapça okunmasından sonra mahallî dilde cemaate açıklanması orada bid'ati seyyie olarak görülmediği halde Osmanlı Müslümanları için neden bid'ati seyyie görülsün? Hatibin hutbeyi okuduktan sonra veya hutbeye çıkmadan önce cemaate bugün okuyacağım hutbenin mesajı şudur demesinin yazara göre bir sakıncası yoktur: "Hutbelerin Türkçe okunması bid'at-i seyyie olacağı beyân buyuruluyor. Hâlbuki bunda ben bir bid'at göremiyorum, bil-akis bid'at-i hasene görüyorum... Hem Hindistan'da Arapça'sından sonra mahallî lisânı ile hutbe kırâat etmek bid'at-i seyyie addolunmuyor da Osmanlı müslümanları için ne sebebe binâen bid'at-i seyyie addedilsin... Binâenaleyh anlaşılıyor ki yalnız Arabî hutbelerin kırâatten sonra yahud hatip hutbeye çıkmazdan biraz evvel 'Ey cemâat bugün okuyacağım hutbenin meâli şudur' diye Türkçe tefsîr edilmesi pek büyük fayda te'mîn ettikten başka tenfir-i ahâlîyi de mûcib olmayacak."³⁵

Diğer taraftan Ali Şeyhü'l Arap Türkçe hutbe yerine Arapça hutbe taraftarıdır ve dergide hutbelerini Arapça olarak yayımlamıştır.³⁶ Mehmed Remzi bu durumu hutbeyi Türkler arasında Türkçe okumak bid'ati seyyie imiş diyerek şaşkınlıkla karşılamıştır. "Sırât-ı Müstakîm'de Türkçe hutbe numûnelerini intizâr eder iken 69 No'lu nüshasında, mübâhesât kısmında, bir zât-ı muhterem tarafından, hutbelerin Türkçe olarak tilâvet edilmeleri aleyhindeki bendini gördüm. Doğrusu taaccüb ettim. Hutbeyi Türkler arasında Türkçe okumak bid'at-i seyyie imiş? Bunda 'bazı mehâzîr' de var imiş?!. Lâ havle...."³⁷

Dergi yazarlarına göre muhatabının dilinde sunulmayan hutbeler anlaşılammaktadır. Bu sebeple hutbelerin Türkçe hazırlanması ve okunması gerekmektedir. Burada temel yaklaşım halkın verilen mesajı almasıdır. Buna karşın dergi yazarlarından Ali Şeyhü'l Arap hutbelerin Arapça okunmasından yanadır.

³³ Filibe'de Câmi'-i Kebîr Hatîbi Hâfız Sâni, "Hutbelere Dair", *Sırât-ı Müstakîm* 1/14 (13 Teşrîn-i Sâni 1324), 218.

³⁴ Ahmed Câvid, "Hutbelere Dair", 184.

³⁵ Ahmed Câvid, "Hutbelere Dair", *Sebülürreşâd* 3/71 (31 Kânûn-ı Evvel 1325), 297.

³⁶ Ali Şeyhü'l-Arap, "Hutbeler Nasıl Olmalı?: Hutbe-I", 134-135.

³⁷ Mehmed Remzi, "Hutbelere Dair", *Sırât-ı Müstakîm* 3/74 (21 Kânûn-ı Sâni 1325), 345.

2. Sebîlürreşâd'da Vaaz

2.1. Amaç ve Konu Seçimi

Vaazlar halkı din ve dünya işlerinde bilgilendirmekte, bireyin ahlaklı ve huzurlu bir hayat sürmesine katkıda bulunmaktadır. Vaaz ve nasihatın eşanlamlı olduğunu ifade eden Ömer Nasuhi Bilmen'e göre vaaz ve nasihatler kalbi yumuşatmalı, dünyevî ve uhrevî fazilet ve vazifeleri halka öğretmeli, Allah'ın sevap ve azabını hatırlatarak kişiyi doğru yola sevk etmelidir:³⁸ "Nasihat: Dinleyenlerin kalplerini yumuşatacak bir tarzda idare-i lisân ile nasa dünyevî, uhrevî vazifelerini öğretmekten; onlara Cenâb-ı Hakkın sevap ve ikabını ihtar ile kendilerini doğru yola sevk etmekten ibarettir... Vaaz, mev'iza lafızları da nasihat lafzıyla müteradif olarak aynı manada isti'mal olunurlar."³⁹ Diğer taraftan vaazlar yoluyla meşrutiyet fikri halka yayılmalı ve öğretilmelidir. Sireti'ye göre meşrutiyeti yaymak ve kuvvetli kılmak için halkta bulunan cehalet ortadan kaldırılmalı, halkın çoğu köylerde yaşadığından vaazlar yoluyla köylülerde ilim ve irfana karşı bir iştiaq oluşturulmalıdır: "Meşrutiyet efkâr-ı umûmiyyeye müsteniddir. Efkar-ı umûmiyye, ekseriyetin muhassalasıdır. Ekseriyet ise -bilhassa Anadolu içerilerinde- köylerde! Şu hâlde meşrutiyeti feyyâz ve müsmir bir hâle getirebilmek için evvel emirde kısm-ı ekseriyyeti, yani köylüleri tenvîr ve hiç olmazsa orta bir seviyeye getirebilmenin çâresine tevessül etmek lâzımdır."⁴⁰ Vaazlardan milli mücadeleye destek vermek için de istifade edilmiştir. Dergi bu vaazları okuyucuları ile paylaşmış ve bazılarını da cephelere dağıtmıştır.⁴¹

Dergi yazarları vaaz konularının çağın ihtiyacı ve güncel meseleler dikkate alınarak seçilmesini, vaazlarda hurafe, akıl ve mantığa aykırı hususlara yer verilmemesini istemektedir. Sireti, yazısında bu duruma dikkat çekmiştir. Ona göre vaazlar içerik ve konu itibari ile çağın gerisindedir. Hurafelere en çok din düşman olduğu halde dünya koca öküzün boynuzunda durmaktadır gibi konular vaazlarda işlenmektedir. Vaazlar çağın gereklerini karşılayamamakta, halkın duygu ve düşüncelerine yeterince tercüman olamamaktadır. Hâlbuki ki Hz. Muhammed vaaz ve irşad zamanının talep ve ihtiyaçlarına göre sürdürmüştür: "Dinlediğimiz va'zların mevzûu hep zeman, zamanın ihtiyacına uymayan bir takım bahislerle akla mantığa taban tabana zıt hurâfelerden ibarettir. Hala dünyayı koca öküzün boynuzu üstünde durdurmaya çalışan gafil ve cahillerimiz vardır!... Şimdi va'zlara gelelim: va'zlar zamanın hakikî ihtiyaçlarıyla mütenasip olmak lazımdır. Buna peygamberan azim hazeratı ne kadar itina buyurmuşlardır."⁴² Hamdullah Suphi de, mabetlerin cemaatsiz kaldığı bir dönemi yaşadıklarını, âlim vâiz ve hatiplerin yerini hurâfeleri anlatan kişilerin aldığını söylemektedir: "Mabedlerimiz boşalmıştır. Çünkü orada kutb-u cazib hizmetini gören bütün vâizlerimiz, büyük hutebâ-yı dîn eksilmiş ve kısmen onların yerine dînî bir takım hurâfelerle karıştıran yarım âlimler kaim olmuştur."⁴³

³⁸ Nasihat kavramı için Bk. Mustafa Çağrı, "Nasihat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/408-409.

³⁹ Ömer Nasuhi Bilmen, "Vaaz ve Vâizler", *Sebîlürreşâd* 23/589 (21 Şubat 1340), 266.

⁴⁰ Balıkesirli Sireti, "Ramazân Vaazları", *Sebîlürreşâd* 1-8/21-203 (12 Temmuz 1328), 404.

⁴¹ Mehmet Akif Ersoy'un Milli Mücadele için verdiği vaaz için Bk. Sebîlürreşâd, "Nasrullah Kürsüsünde", *Sebîlürreşâd* 18/464 (25 Teşrin-i Sani 1336), 249-259. "Sebîlürreşâd'ın bu hizmetlerini takdir eden Başkumandan, Sebîlürreşâd'ı Kastamonu'dan Ankara'ya dâvet ediyor. Arka arkaya on binlerce, yüz binlerce nüshaları bütün cephelere sevk olunuyor. Millî Mücadele'nin yegâne mecmuası olan Sebîlürreşâd, bütün askerî kıt'alarda okunuyor..." Bk. Düzdağ, "Bir Devri Temsil Eden Dergi Yakın Tarihimizin Canlı Şahidi: Sırât-ı Müstakîm, Sebîlürreşâd", 15.

⁴² Sireti, "Vaazlar, Vâizler", *Sebîlürreşâd* 19/481 (21 Mayıs 1337), 134.

⁴³ Hamdullah Suphi, "Maârife Bir İstikamet-i Salime Vermek Zamanı Gelmiştir: Hamdullah Suphi Beyefendi'nin Maârife Mütcellik Mesâil-i Muhtelif Hakkındaki Nokta-i Nazarları I", *Sebîlürreşâd* 19/477 (23 Nisan 1337), 90.

Sireti, Ramazân aylarında köy ve büyük kasabalara giden hoca ve ulemânın irşâd faaliyetlerini yerine getirirken yaptıkları vaazların çoğunun İsrâîloğullarının hikâyelerinden, akıl ve mantıkla örtüşmeyen hurâfelerden ibaret olduğundan bahsetmektedir: “Biz; köylere giden akıllı uslu, gerçekten hocaların, hattâ büyük kasabalarda da vazîfe-i irşâdî îfâ eden ulemânın (bit-tâbi’ hepsini murâd etmiyorum) verdikleri va’zları dinliyor, bunların medâr-ı bahs-ü iştigallerini -ekseriyetle- Benî İsrâîl hikâyelerinden, akıl ve mantığa hiç uymayan hurâfâtta, mesela, dünyanın koca öküzün boynuzu üzerinde durduğuna dâir u’cûbelerden- ibâret buluyoruz!...”⁴⁴ Sireti, altı madde halinde bir vâizin vaaz ve irşâd faaliyetlerinde dikkat etmesi gereken hususları açıklamıştır. Yazara göre vâizler, vakitlerini sırf hurâfe ve İsrâîloğulları hikâyeleri ile geçirdikleri takdirde vatana hizmet etmiş olmayacaklardır: “Netîce, bunlar ve buna mümâsil dertlerdir ki, her hâlde vâizlerce nazar-ı dikkate alınacak birer mâhiyettedirler. Vâizler bu cihetleri düşünmüyor da sırf Benî İsrâîl hikâyeleriyle (bunlar bahsedilmesin demiyorum. Fikrim, hasran ve kasden bu gibi hikâyelerle vakit geçirilmemesi merkezindedir.) bazı hurâfât ile vakit geçirirlerse bu vatana hizmet etmiş sayılmazlar.”⁴⁵

Dergide vaazlarda hurafe, akıl ve mantık dışı konulara yer verilmesinin yanında bir de tevekkül, hürriyet, özgürlük gibi temel bazı kavramların tek boyutu ile ele alınması yanlış görülmektedir. Vaazlar, halkın karşılaştığı bireysel ve sosyal problemlere çıkış yolları göstermelidir. Özellikle köylü bu açıdan ihmal edilmiştir. Sireti, köylüye dünya hayatını terk etme, atalet, tevekkül gibi kavramların doğru bir şekilde öğretilmediğini söylemektedir. Köylünün tarlayı sürüp buğdayı attıktan sonra tarlaya hiç uğramadan Allah’a tevekkül ettim demesi buna bir örnektir. Tevekkül anlayışı halka doğru bir şekilde anlatılamamaktadır: “Bugün köylü, atâleti mahz-ı şerîat, tevekkülü ayn-ı ibâdet, yakıcı ve ihtiyârî bir fakrı mûcib-i dühûl-i cennet olarak biliyor... Köylü, tarlayı iki parmak tülünde sabanlarla yalnız bir kere sürer, buğdayı atar, tarlanın hiç semtine varmaz, oturur, sonra Allah’a tevekkül eder!.. Allah ne verirse ona râzıyım. Cevabını verir....”⁴⁶ Sosyal problemlerin çözümü noktasından bakıldığında, örneğin köylü arasındaki geçimsizlikleri ıslah etmek ve köylüleri barıştırmak da vâizlerin görevlerindedir. Vaaz konuları problem çözmeye yardımcı olacak şekilde seçilmelidir. Yazara göre köylü orduyu cülûs ve şenlik zannetmektedir. Hürriyeti ise tamamen özgürlük ve sadece bir bayraktan ibaret görmektedir. Köylüye bunların hakiki manaları öğretilerek gerçek bir yardımlaşma hissi uyandırılmasına ihtiyaç vardır: “Zaman olur ki köylüler, ellerine söğenleri alarak birbirine girerler, mehâkime düşerler... Bunları Kur’ân-ı Azîmü’l-Burhân’ın emri vech ile ıslah etmek, bir kardeş hâline getirmek, aralarında hakîkî bir ittihâd ve teâvünün husûlüne çalışmak, dînî, târîhî, ictimâî delîllerle zihinlerini kandırmak... vâizlerin vezâif-i esâsiyyesindedir... Köylü donanmayı hâlâ cülûs, vilâdet şenlikleri zannediyor! Hürriyeti alabildiğine bir serbestî, bazıları da bayraktan ibâret olarak biliyor!!”⁴⁷ Yine köylü üzerinden

⁴⁴ Balıkesirli Sireti, “Ramazân Vaazları”, 403.

⁴⁵ Balıkesirli Sireti, “Ramazân Vaazları”, 405. İrşad faaliyetlerinde hurâfe, bidat gibi unsurların medrese eğitiminde dikkate alındığına bir örnek. Bk. Muhammed Reşid Rıza (Emeği Geçen: Abdüllatif Nevzad), “ed-Da’vetü ve’l-İrşâd’da Usûl-i Tadrîs (mâba’d): Bid’a ve Hurâfât, Tekâlid ve Âdât”, *Sırât-ı Müstakîm* 7/178 (19 Kânûn-ı Sâni 1327), 353.

⁴⁶ Balıkesirli Sireti, “Ramazân Vaazları”, 404. Tevekkül inancı için Bk. Fikret Karaman, “Tevekkül İnancı Üzerine Bir İnceleme”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (1996), 67-92. Tevekkül bireyin işlerini Allah’a bırakıp, pasif bir duruş sergilemesi değil askine tüm gayretlerini kullanabilme kararlılığıdır. Bir başka ifadeyle tevekkül, irade ve azimden sonra meydana gelen bir süreci göstermektedir. Bk. Handan Yalvaç Arıcı, *Kur’an’ın Dilinden Mutluluğun Alfabeti* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 375.

⁴⁷ Balıkesirli Sireti, “Ramazân Vaazları”, 404.

verilen bir örnekte Sireti, köylerde kolera, firengi, uyuz ve çiçek gibi hastalıkların kol gezdiğini söylemektedir. Köylü ise doktora gitmeyi haram ve dinsizlik zannetmekte, bazıları askerlikten kurtulmak için frengi hastalığını başkalarına da bulaştırmaktadır. “Köylerde nezâfete karşı dehşetli bir lâkaydî hüküm fermâ. Bu yüzden kolera, illet-i efrençiyeye, uyuzluk, çiçek... gibi emrâz-ı sâriyye tekessür etmektedir. Tabîbe mürâcaat, köylüler nazarında âdetâ harâm ve dinsizliktir!! Şurası garîb ki, cehlin, ahlâksızlığın verdiği cesaret ve cür’etin sevki ve askerlikten kurtulmak sevdâsı ile bazıları frengiyi yekdiğerine telkîh de ediyorlar!”⁴⁸ Bu durumdan kurtulmak için köylüye temizlik ve taharetin hükümlerinden bahsetmeli, Tıbb-ı Nebevî⁴⁹ gösterilerek tedavinin gerekliliği ispat edilmeli, cihattan kaçmanın cezası, din ve vatan için can vermenin önemi izah edilmelidir. “Kendilerine evvel emirde nezâfet ve tahâretin lüzûmunu, bazı hastalıkların sârî olduğunu -çünkü bunlar sirâyet-i emrâza da kani’ değildirler!- anlatmak, sonra Tıbb-ı Nebî’den bahs ile lüzûm-ı tedâvîyi isbât etmek, o mukaddes cihâddan kaçmanın cezâsı ne olduğunu, harbin farziyyetini, muhâfaza-i dîn ve vatan için can, kan vermenin lüzûm ve ehemmiyetini îzâh eylemek lâzımdır...”⁵⁰

Bir diğer sorun da köy düğünlerinde çok fazla harcamaya gidilmesidir. Bu sebeple evlenemeyen delikanlılar kızları dağlara kaçırmakta, hükümet bu delikanlıları yakaladığında zindanda çürümeye terk etmekte veya kız kaçırma olaylarından sonra taraflar arasında cinayetler işlenmektedir. Masraflı köy düğünlerinin borçları ise bazen kuşaktan kuşağa geçmektedir. Düğünlerin israfa düşmeden yapılması dinî yönden köylüye anlatılmalıdır. “Köylerde bir düğün -lâ-ekall- elli liraya patlar. Bu yüzden fukarâ birçok borç ve derde giriftâr olur... bu borç -ekseriya- evlâda kadar da intikâl eder! Bu âdeti îfâ edemeyecek delikanlılar ise bil-mecbûriye istediği kızı dağa kaldırır, bilâ-nikâh ona takarrub eder. Bilâhare o delikanlı hükümet tarafından ele geçirilir, senelerce zindanlarda çürür, zinde ve kavî vücûdu yıprar. Bu yüzden birçok cinâyetler tahaddüs eder, hânümânlar söner... İşte bu gibi husûsâtta tam bir fakir düğünü yapılmasını tavsiye, kendilerini isrâf ve tebzîr aleyhine ahd-ü misâka, ittifâka da’vet eylemek... hülâsa dimâğlarında lâ-yemût bir hiss-i iktisâd uyandırmak mukaddes bir vazîfedir...”⁵¹

Bir diğer dikkat edilmesi gereken konu da vaazlarda kullanılan eserlerdir. Vaazlarda yararlanılan eserler açısından özellikle Ramazan ayında köylere giden hocaların hep aynı kaynakları kullanmaları vaaz konularını sınırlandırmıştır. Ramazân ayında medrese talebeleri köylerde vaaz ve nasihatte bulunmaları köylü için bir fırsattır. Ancak Sireti, Dürretü’n-Nâsihîn ve hikâye kitapları üzerinden daha önce anlatılan konuların tekrar tekrar işlendiğini söylemektedir: “Ramazân-ı Şerîf yaklaşıyor. Talebe-i ulûmun pek çoğu köylere va’z u nasihat için gitmeye hazırlanmakta ve şimdiden ellerde Dürretü’n-Nâsihîn’ler, hikâye kitapları tedâvül etmektedir.

⁴⁸ Balıkesirli Siretî, “Ramazân Vaazları”, 404. II. Abdülhamit döneminde illet-i Efrençiyeliler’in askere alınmaması olmuştu. Yemen çöllerinde askerlik yapmak istemeyenler, bilinçli olarak frengi kapmışlardır. Osmanlı’da 93 harbinden sonra frengili hasta sayısındaki artıştan dolayı yeni arayışlara girildi. Bk. Fatma Bulut, “Osmanlı’dan Cumhuriyet’e Tehlikeli Bir Miras: Frengi”, *Tarih Okulu Dergisi* 3 (İlkbahar 2009), 112-113.

⁴⁹ Hz. Peygamber’in tıpla ilgili sünnet ve sözleri temel hadîs kaynaklarında umûmîyetle “Kitabu’t-Tıb” başlığı altında yer almıştır. Bk. Orhan Yılmaz, “İbn Kayyim’in Tıbb-ı Nebevî İle İlgili Görüşlerinin Değerlendirilmesi”, *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (2014), 7. Tıp ve Tıbb-ı Nebevî hakkında çağdaş çalışmalar için Bk. Veli Atmaca, “Tıp ve Tıbb-ı Nebevî Hakkında Muâsır Çalışmalar (Bibliyoğrafya Denemesi)”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/1 (2011), 45-70.

⁵⁰ Balıkesirli Siretî, “Ramazân Vaazları”, 404-405.

⁵¹ Balıkesirli Siretî, “Ramazân Vaazları”, 405.

Gâlibâ bu sene de köylerde o eski mev'izalar, Benî İsrâil hikâyeleri söylenecek, evet köylülerin artık hâfızı olduğu o eski şeyler tekrar edilecek!... ki buna acımalıdır..."⁵² Ona göre köylünün uyanması ve yetişmesi sosyal hayat için elzem bir durumdur. Ramazan ayı ise halkı tenvîr etmek için bulunmaz bir fırsattır. Bunun için Sireti, köylere vaaz ve irşâd için gidecek öğrencilere verilen rehber kitapların seçimine özen gösterilmesini önermektedir. Böylece dine ve meşrutiyete büyük bir iyilik edilmiş olacaktır: "İşte bunun için ulemâ-yı kirâm tarafından hemen talebe-i ulûma Türkçe ve sade bir va'z kitabı, armağanı tertîb edilir ve tevzî olunursa dînimize, meşrûtiyetimize büyük bir iyilik edilmiş olur i'tikâdayım."⁵³ Ömer Nasuhi Bilmen'e göre, bir başka husus da vaazda şahsî ve siyasi konulara girilmemesi, vaizin söyleyeceklerini önceden bir tertip ve düzene koyması ve va'z kürsüsüne hazırlıklı çıkılmasıdır.⁵⁴ "Şahsiyattan, siyasi cereyanlardan içtinab etmelidir... Vâiz söyleyeceği şeyleri evvelce tertip ve tensik etmeli..."⁵⁵ Aksekili dinlediği bir vaazı bu açıdan tentik etmekte, meşihatı da bu şekilde vaaz yapanlara karşı uyarmaktadır: "İşte bu vak'adır ki şu makaleyi yazmaklığa sebep olmuştur, vâiz-i ma'hûd orada gerek cemâatten ve gerek bizden cevâb-ı lâyıkmı aldı. Şimdi de o gece istemiş olduğu kitabın (!) cevâbını alsın da bir daha şerîat-i mukaddeseyi makasîd-ı şahsiyyesine âlet etmemeyi öğrensin! Ancak bizim diyeceğimiz bir şey varsa o da Meşihat bu gibi şeyleri nazar-ı dikkate alsın! Bu gibi eşhâsa vazîfesini bildirsın. Şerîat başka, fırka kavgası yine başka bir şey olduğunu anlatsın!"⁵⁶

Dergi yazarlarına göre vaazlarla ulaşılmak istenen amaç bireye dünyevi ve uhrevi faziletleri kazandırmak, cehaleti ortadan kaldırmak, halkın ahlaki yönden gelişmesine katkı sağlamak ve meşrutiyet fikrini yaymaktır. Özellikle köylüler bu anlamda ihmal edilmiştir. Vaazlardan verim alınabilmesi için konuların çağın ihtiyacına göre seçilmesi, vaazlarda hurafe, akıl ve mantığa aykırı unsurlara yer verilmemesi, siyasi ve şahsi konulara girilmemesi, tefekkür, hürriyet ve özgürlük gibi konuların birkaç boyutu ile ele alınması, belirli eser ve kaynaklarla vaazların sınırlandırılmaması ve konuların problem çözmeye yönelik seçilmesi tavsiye edilmektedir.

2.2. Vaizlerin Mesleki Ehliyetleri, Dil ve Üslup

Vaazların muhteva açısından önemi kadar bu işi yürüten vaizlerin de mesleki bilgi, tecrübe ve donanımı o kadar önemlidir. Vaazlar vaiz, muhteva, dil ve üslup açısından çok yönlü bir özellik taşımaktadır. Bunlardan birinde yaşanan eksiklik o vaazın kalitesini ve etkisini düşürmektedir.

⁵² Balıkesirli Sireti, "Ulemâ-yı Muhterememize Bir İhtar-ı Naçizane", *Sırât-ı Müstakîm*, 4/94 (10 Haziran 1326), 281. Hopalı Osman Efendinin (öl.1241/1825) büyük rağbet gören vaaz kitabı Dürretü'n-nâsîhîn'de bazı uydurma rivayet ve hurâfelerin yer almış olması sadece bu eser için söz konusu değildir, bu tür eserlerde iyiliğe yöneltip kötülüklerden sakındırmak için zayıf veya uydurma da olsa bazı hadîsler, menkıbe ve hikâyeler, hatta İsrâiliyat cinsinden rivayetler öteden beri nakledilegelmiştir. Bk. Süleyman Uludağ, "Dürretü'n-Nâsîhîn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/32.

⁵³ Balıkesirli Sireti, "Ulemâ-yı Muhterememize Bir İhtar-ı Naçizane", 281.

⁵⁴ Son dönemlerde vâizlik kurumunun olması gereken nitelikten uzaklaşmaya başlayarak bir gelir kapısı olarak görüldüğü, kimi vâizlerin gayri ciddi tavırlar gösterdikleri, vaazlarında bazı kişileri doğrudan ya da dolaylı olarak hedef alarak siyasî konulara girdikleri anlaşılmaktadır. Bk. Zengin, "Osmanlılar'da II. Meşrutiyet Döneminde Yeni Açılan Medreseler ve Din Görevlisi Yetiştirme Çalışmaları", 38.

⁵⁵ Ömer Nasuhi Bilmen, "Vaaz ve Vâizler", 267.

⁵⁶ Aksekili Ahmed Hamdi, "Şeriatı Menfaat ve Keyiflerine Alet Eden Vaizler", *Sırât-ı Müstakîm* 7/182 (16 Şubat 1327), 409.

Ahmed Hamdi Aksekili'ye göre vaizler, vahyin kesilmesinden sonra tebliğ vazifesinin varisleridir. Vâiz, ümmeti terbiye eden kişidir, hikmeti anlatan telkin eden bir muallimdir. "İnkita-i vahiyden sonra vazife-i tebliğin varisi hakikîleri vâizler olmuştur... Binâenaleyh vaizler mürebbi-i ümmettir, muallim fazîlettir, mülaggini hikmettir, varis ve vazife-i nübüvvettir."⁵⁷ Tebliğ görevinin varisleri olan vaizler aynı zamanda sorumluluk sahibi de olmalıdır. Bu konuda Şer'iyye Vekâleti, müftülere yönelik çıkardığı bir genelgede millete rehber olan ilim adamlarının Müslümanların fiil ve hareketlerinin Kur'ân i'tikadı ve ahlâkına uygun bir hale getirilmesindeki sorumluluğuna işaret etmektedir: "El hâsılı Müslümanların bilumûm ef'âl ve harekâtını Kur'ân-ı Kerim'in i'tikadı, ahlâkı, ictimâî, siyasi bütün ahkâmı celîlesine tevfiğe çalışmak, bu husûsda elinden gelen irşâd ve mücahedede bulunmak millet rehberlerinin en mühim vazîfeleridir."⁵⁸ Ancak bu önemli vazifeyi yürüten vâizlerin mesleki seviyesi akıl sahiplerini şaşkırtacak bir durumdadır. Vaizler kendi vazifelerinin önemini idrak edecek kadar âlim, cemaatin ve dönemin ihtiyacını takdir etmeyi bilecek şekilde yetişmemektedir. Son zamanlarda ise vaizler dersiâmlardan düşük bir mertebede tutulmuş ve bu vazife daima ruûs imtihanlarını kazanamayanlara verilmiştir. Bundan dolayı ulemâ vaaza tenezzül etmemekte, vaaz yapanların nitelikleri de gittikçe düşmektedir: "Kendi vazife-i mesuliyetinin kudsiyet ve azametini idrak edecek kadar âlim, cemaatin her saatteki ihtiyacı hakikîyesini takdir edecek nisbette hâkim vâizler yetiştirmek bu ümmetin üzerine borç olduğu halde kim bilir ne gibi bir düşünce ile son zamanlarda vâizler, resmen dersiâmlardan dun bir mertebede tutulmuş ve bu mühim vazife daima ruûs imtihanlarını kazanamayanlara tahsis edilmiştir. Bunun içindir ki, erbâb-ı iktidardan olan azam ulemâ va'za tenezzül etmez. Bu yüzden gitgide va'z ve nasîhat yollu iki satırlık sözü bir araya getiremez bir hale gelmiştir."⁵⁹ M. Şemseddin de benzer şekilde, İstanbul'da yüzlerce vaaz ve irşad görevini en iyi şekilde yapabilecek âlim ve dersiâm dururken vaaz ve nasihatte bulunan kişilerin Köroğlu kitabını okurken zorlandıklarını dile getirmektedir: "Fihâkîka İstanbul ve taşralarda yüzlerce dersiâm efendiler, birçok hakîkî âlimler dururken sermâye-i irfânları harekeli Köroğlu kitabını müşkilâtla heceleylebilmekten ibâret olan sürü sürü cehelenin halka va'z u nasîhat nâmına zehir saçmalarına meydân verilmektedir ki bit-tabî' bunun mes'ûliyeti Dersasâdet'te Bâb-ı Meşihat'e, taşralarda da müftü ve nâib efendilere râci'dir."⁶⁰ Sireti, Ramazân hocalarının, değil köylerde şehir ve kasabalarda bile hakkıyla vazifelerini yapamadıklarından bahsetmektedir. Müftüler, vâizlerin mesleki durumunu dikkate alıp köylerin büyüklük, nüfus gibi özelliklerine uygun vaizler seçip göndermemektedirler: "Tenvîr ve irşâd vazifelerini hakkıyla yapabiliyor muyuz? -asla ve kat'a!!... Biz, değil köylere giden hocaların, hatta en büyük kasaba ve şehirlerde va'z ve nasîhat vazifesi tefil eden hocalarımız bile-ekseriyetle- bu vazifeyi ifâ etmediklerini veya edemediklerini meal esef kanıyız... Taşralarda Şaban ayında müfti efendiler tarafından hocalar birer tavsiyeyle köylere gönderilirler. Fakat köyün cesimet ve ehemmiyetiyle hocanın ehliyet ve liyakati arasında çok defa nispet gözetilmez..."⁶¹

Daha önce Vâizin adıyla kurulmuş ve daha sonra Medresetü'l-Eimme ve'l-Hutebâ ile birleştirilen Medresetü'l İrşad'ı ziyaret ve teftiş eden Ahmed Hamdi Aksekili, medresenin oldukça kötü bir durumda olduğunu ve medreseye rağbet kalmadığını görmüştür. "Evvelce yalnız Vâizin namıyla tesis edilmiş olduğu halde ahiren Medresetü'l-Eimme ve'l-Hutebâ ile de

⁵⁷ Aksekili Ahmed Hamdi, "Medresetü'l-İrşâd", *Sebîlürreşâd* 21/538-539 (21 Haziran 1339), 142.

⁵⁸ "Şer'iyye Vekâletinin Tamimi: Bilumum Müftülere, Memurin-i Şer'iyyeye", *Sebîlürreşâd* 20/502 (18 Mayıs 1338), 88.

⁵⁹ Aksekili Ahmed Hamdi, "Medresetü'l-İrşâd", 142.

⁶⁰ Mehmed Şemseddin, "Vâizler Meselesi", *Sebîlürreşâd* 10/256 (25 Temmuz 1329), 353.

⁶¹ Sireti, "Vaazlar, Vâizler", 134.

bi'tevhîd Medresetü'l-İrşad namıyla tevsim edilmiştir. Medreseyi bu defaki ziyaret ve teftişimde pek elîm bir vaziyette buldum... medreseye karşı da rağbet azalmıştır.”⁶² Aksekili, medresenin Anadolu'nun en önemli merkezlerine nakledilmesini ve programlarında yapılacak ıslahatın bir gayeye göre düzenlenmesini teklif etmektedir: “Medresetü'l İrşâdı Anadolunun en mühim merâkizinden birine nakletmek... Vâizlik mertebesinin ehemmiyet ve kutsiyeti nazar-ı dikkate alınarak derhâl programında ıslahât yapılmalı ve bunu yaparken daima gayeyi göz önünde bulundurmalıdır...”⁶³ Yazar, bu alanda alınacak önlemleri 14 madde halinde sıralamıştır, ona göre vaizin görevi kürsünden nasihatle bulunmakla sınırlı kalmamalıdır: “Vâizin vazifesi yalnız kürsiye çıkararak nasîhat etmek olmamalı. Aynı zamanda her gittiği yerde İslâmi teşkilat yapmak, köylerimizin ahkâmı aliye-i diniye ve ahlâk-ı seniye-i Muhammediye dairesinde inkişâfını ve idârî, iktisâdî, zirâî, her türlü refahını te'min edecek ameli vasıtalarla çalışmakla da mükellef olmalı...”⁶⁴

Ahmed Naim'e göre vâizler tefsîr ve hadîs ilimlerine vakıf olmalı, ilmi ile amel etmeli, cemaatin ihtiyaç ve durumunu iyi bilmelidir. Artık böyle vâizler azalmıştır: “Bir vâ'iz âlim olmalıdır... Tefâsîr-i şerife ile fevkalâde tevaggul etmiş, ehâdîs-i nebeviyyeden çok şeyler ezberlemiş olmalıdır... Bir vâiz kendi ilmiyle âmil ve cemâ'atine nümûne-i imtisâl olacak bir zâhid-i mücâhid olmalıdır... Hâsılı bir vâ'iz hakîm olmalıdır, cemâ'atin o sa'atteki ihtiyâcını takdîr etmelidir... Böyle vâ'izlerimiz ma'at-teessüf yok denecek kadar enderdir.”⁶⁵ Ömer Nasuhi Bilmen, vaaz ve nasihatlerde bazı temel esaslara dikkat edilmesi gerektiğini söylemektedir. Ona göre vâiz, güzel ahlâk sahibi olmalıdır. Vâiz ne kadar âlim ve bilgili olursa olsun iyi ahlâka sahip olmadığı ve anlattıklarını kendi hayatına tatbik etmediği sürece sözlerine halk itibar etmemektedir: “Vâiz hüsn-ü hale, mekarim-i ahlâka mâlik olmalıdır... Ne kadar âlim olursa olsun nas arasında sui hal ile tanınmış olan bir vâizin sözleri cemaatin kalbine teshir edecek kuvvete haiz olamaz. Böyle vaizler hakkında: (عظ نفسك ثم عظ لناس; önce kendine, sonra insanlara nasihat et!) denilir.”⁶⁶ Yazara göre vaiz alçakgönüllü, güler yüzlü, şirin sözlü olmanın yanında ilmin şerefini korumak ve tesirli olmak için vakar sahibi de olmalıdır: “Vâiz, mütevazı, beşuş, şirin kelâm olmakla beraber ilmin şerefini, sözlerinin te'sirini te'min için vakur olmalıdır.”⁶⁷

Dergi yazarlarına göre vaizler mesleki açıdan yeterli seviyede değildir. Artık medreseden iyi vaizler çıkmamaktadır. Vaizlik ruûs imtihanlarını kazanamayanların da yaptıkları bir meslek haline dönüştüğünden nitelikli vaiz sayısı azalmıştır. Müslümanları Kur'ân i'tikadı ve ahlâkına uygun bir hale getirecek, çağın idrakini yakalayacak, gittikleri yerde sadece vaaz ve nasihatle kalmayıp teşkilatlanma çalışmaları yapabilecek, köylüye ulaşacak, özellikle İslâmi ilimler yönünden yetişmiş, söyledikleri ile yaptıkları bir, ahlaken ve edeben kâmil vaizler yetişmelidir. Ayrıca vaazların görev yapacakları yerler mesleki ehliyetlerine uygun olarak seçilmelidir.

⁶² Aksekili Ahmed Hamdi, “Medresetü'l-İrşâd”, 143. Medresetü'l-Vâizin ile Medresetü'l-Eimme ve'l-Hutebâ, 1919 yılında Medresetü'l-İrşâd adı ile birleştirilmiştir. Bk. Zeki Salih Zengin, “İslam Din Eğitiminin Tarihsel Gelişimi: İslam'da Eğitim ve Öğretim”, *Din Eğitimi El Kitabı* (Ankara: Grafiker Yayınları, 2017), 33.

⁶³ Aksekili Ahmed Hamdi, “Medresetü'l-İrşâd”, 143.

⁶⁴ Aksekili Ahmed Hamdi, “Medresetü'l-İrşâd”, 143.

⁶⁵ Babanzade Ahmed Naim, “Vâizler: Vâiz nedir?”, *Sırât-ı Müstakîm* 1/2, (21 Ağustos 1324), 23.

⁶⁶ Ömer Nasuhi Bilmen, “Vaaz ve Vâizler”, 266-267. Vaaz edecek kimselerin 27.03.1330 tarihli yönetmeliğe göre seçilmeleri ve siyasi konularda olumlu-olumsuz görüş bildirmemelerinin kontrolü için Bk. Türkiye Cumhuriyeti Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı Cumhuriyet Arşivi (BCA), 51-0-0-0/13-109-8. Vaizlerin yönetmelik hükümlerine göre seçilmeleri ve vaaz ve hutbe esnasında siyasi konulara girmemeleri için Bk. Türkiye Cumhuriyeti Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı Cumhuriyet Arşivi (BCA), 51-0-0-0/5-43-9.

⁶⁷ Ömer Nasuhi Bilmen, “Vaaz ve Vâizler”, 267.

Bir vaazın etkin ve dinlenebilir olması onun dil ve üslubu ile de çok yakından ilgilidir. Bu konuda vaizin dikkat etmesi gereken bazı hususlar vardır. Ömer Nasuhi Bilmen'e göre vâiz, ifadelerini güzel ve nezaket içinde sunmaya özen göstermeli, cemaati rencide etmemeli ve konuları işlerken daha çok siz yerine biz ifadesi kullanılmalıdır: "Vâizler, hüsn-ü beyana, nezahat-lisâna dikkat etmeli... alel ekser mütekellim meal gayrı sigasını isti'mal etmemeli, siz yerine biz demelidir."⁶⁸ Yazar, dünya hayatına tamamıyla dalmış bir cemaate dünyayı tavsiye etmek veya dünyadan koparak tamamen âhirete yönelmiş bir cemaate âhireti tavsiye etmenin uygun bir vaaz ve irşâd tarzı olmadığını belirtmektedir: "Vâizler emraz-ı ruhiye ve ictimâiyenin itbâsı mesabesinde diler... Mesela: bütün bütün dünyaya dalmış olan bir cemaate dünyayı tavsiye etmek bilakis dünyadan bilkülliyeye kat'î alaka ederek âhirete yönelmiş zevata da âhireti tavsiye eylemek hâsılı tahsîl kabilinden olacağından sevap olamaz..."⁶⁹ Diğer taraftan cemaatin kalplerini heyecanlandırmak ve şenlendirmek için vaaz konusu mümkün olduğu kadar bölümlere ayrılmalıdır. Vaazın bir saati yalnız namaz veya oruca ayrıldığında veya ticaret ve ziraat gibi bir konuya hasredildiğinde cemaat dağılmakta ve vaazlar sıkıcı geçmektedir: "Vâiz, cemaatin tenşit-i kulûbunu te'min edebilmek için mevzanın mevzûunu mümkün mertebe muhtelif aksama ayırmalıdır. Mesela: Bir saatin bir mevzanın mevzûu yalnız namaz veya oruç mesâiline aid olur, yahud yalnız ticaret ve ziraat gibi iktisâdî mesalemeden birine dair bulunursa bu mevzûa mutlaka cemaatten birçoklarının dağılmasıyla neticelenir."⁷⁰ Vaazlarda halkın farklı tabaka ve özellikleri ise dikkate alınması gereken bir diğer konudur. Vaiz zorunlu bir neden olmadıkça bir mesele hakkında uzun uzadıya tetkiklerde bulunmamalıdır. "Vâiz, muhtelif tabakata mensup bir cemaate va'z ettiği takdirde heyet-i mecmûasının ahvâlini nazarı dikkate almalıdır. Binaan aleyh mevzanın mevzûu mümkün mertebe yeknesak olmamalı, cemaatten her birinin ruhunu okşayacak, istifadesini te'min edebilecek bir tarzda bulunmalıdır... Mevzeler ekseri hitabiyât kabilindedir. Binâenaleyh vâiz kat'î bir lüzûm görmedikçe bir mesele hakkında uzun uzadıya ta'migatta bulunmamalıdır..."⁷¹ Vaiz, uygunsuz hikâye ve rivayetlerden kaçınmalı, vaazda sunduğu örneklerle konunun önemini ve etkisini gölgeleyecek tarzda vaazı uzun tutmamalıdır: "Hele efkâr-ı selîmenin kabul edemeyeceği hikayât ve rivayetlerden son derece ictinâb etmelidir. Temsiller ise ibret-i amîz, hikmet-i perver bir halde olmalı, meviânın kıymetini izale edecek derecede uzun bulunmamalıdır."⁷²

Ömer Nasuhi Bilmen, vaazlarda cemaatin rencide edilmemesini, nazik bir üslup takınılmasını, siz yerine biz ifadesinin kullanılmasını, muhatabın durumuna uygun bir yaklaşım

⁶⁸ Ömer Nasuhi Bilmen, "Vaaz ve Vâizler", 267. Bir vaizde bulunması gereken özellikler için Bk. Bahattin Turgut, "Etkin Bir İletişim Aracı Olarak Vaaz", *Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/1 (2015), 70-76.

⁶⁹ Ömer Nasuhi Bilmen, "Vaaz ve Vâizler", 267.

⁷⁰ Ömer Nasuhi Bilmen, "Vaaz ve Vâizler", 267. Vaiz, anlatacağı konuya çok iyi hazırlanmalı, konu bütünlüğünü koruyarak sunum yapmalıdır. Konu bitmediyse bir sonraki vaazına kaldığı yerden devam edeceğini cemaate açıklamalı ve bir sonraki vaazda eksik hususları tamamlamaya çalışmalıdır. Bk. Turgut, "Etkin Bir İletişim Aracı Olarak Vaaz", 78.

⁷¹ Ömer Nasuhi Bilmen, "Vaaz ve Vâizler", 267. Eğer vaiz konuyu seçerken ve özellikle de muhtevalandırırken cemaatin seviyesini yakalayamazsa, ilgi sağlama problemi de kendiliğinden ortaya çıkacaktır. Cemaatin seviyesini yakalayabilmek ise büyük ölçüde camiye gelen cemaati yakından tanımaya bağlıdır. Vaiz, vaaz edeceği cemaatin yaş ortalamaları, eğitim seviyeleri vb. hakkında ön bilgiye sahip olmalıdır. Bk. Cemal Tosun, "İlahiyat Fakültelerinde Vaizlik Eğitimi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36/1 (1997), 192.

⁷² Ömer Nasuhi Bilmen, "Vaaz ve Vâizler", 267. Ömer Nasuhi Bilmen'e göre vaaz ve vaizlerde aranacak özellikler için ayrıca Bk. Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB), "Dini Yayınlar Genel Müdürlüğü" (Erişim 29 Nisan 2022).

sergilenmesini, vaazların tek bir konu ile bitirilmemesini, vaazın gereğinden fazla uzun tutulmamasını ve bölümlere ayrılmasını tavsiye etmektedir.

Sonuç

Yaygın din eğitimi faaliyetlerinden olan hutbe ve vaazlarla İslâm dininin inanç, ibadet ve ahlak esasları konusunda halkın aydınlatılması, batıl inanç ve hurafelerden uzak bir din anlayışının yerleşmesi, dini bilgi ve değerlerin hayata tatbik edilmesi ve insan hayatına anlam kazandıran unsurlarının fark ettirilmesi, din ve dünya dengesinin kurulması hedeflenmektedir.

Çalışmamızda ise, bu eğitim faaliyetlerinin etkinliğinin ve verimliliğinin arttırılmasına yönelik günümüze uzanan boyutu ile Sebülürreşâd incelenmiştir. Dergide hutbe ve vaazlara yönelik yapılan tespit ve değerlendirmeler ilmi niteliğe sahiptir. Sorunlara bütüncül bir şekilde yaklaşımış ve makul çözüm önerileri sunulmuştur.

Dergi yazarlarına göre, hutbe ve vaazların hedefleri arasında uhrevi olmanın yanında dünyevi fazilet ve bilgileri halka öğretmek, ahlaki yönden gelişmek ve güncel meselelere de çözüm yolları bulmak olmalıdır. Dil ve üslup açısından da konuya yaklaşan müellifler, hutbelerin nutuk, vaazların da nasihat tarzında eğitici, sevdirci, muhatap kitle ve zamana uygun özelliklere sahip bir şekilde icra edilmesi gerektiğini düşünmektedirler. Ayrıca mesleki ehliyet ve niteliğe haiz vaiz ve hatip yetiştirilmesine de ihtiyaç olduğunu kaydederek.

Bu araştırma sonucunda, dergi yazarlarının çerçevesini çizdiği ilkeler ışığında, günümüzde de hutbe ve vaaz faaliyetlerinde bazı eksikliklerin hala devam ettiği görülmektedir. Buna hutbelerde belirli konu, ayet ve hadislerin dışına çıkılmaması ve meseleleri izah etmede yüzeysel kalınması, vaazların halka yeterince seslenememesi ve sunuş gücünün zayıf kalması örnek olarak verilebilir. Bir caminin etki, fonksiyon ve mehabeti, içinde icra edilen hutbe ve vaaz gibi faaliyetlerle arttırılır. Bu anlamda, dergide sunulan öneriler temel prensipler açısından bir rehber olma mahiyeti taşımaktadır.

Kaynakça

Ahmed Câvid. "Hutbelere Dair". *Sebülürreşâd* 3/64 (12 Teşrîn-i Sâni 1325), 184-185.

Ahmed Câvid. "Hutbelere Dair". *Sebülürreşâd* 3/71 (31 Kânûn-ı Evvel 1325), 297.

Aksekili Ahmed Hamdi. "Medresetü'l-İrşâd". *Sebülürreşâd* 21/538-539 (21 Haziran 1339), 142-144.

Aksekili Ahmed Hamdi. "Şeriatı Menfaat ve Keyiflerine Alet Eden Vaizler". *Sırât-ı Müstakîm* 7/182 (16 Şubat 1327), 408-409.

Ali Şeyhü'l-Arap. "Hutbeler Nasıl Olmalı?: Hutbe-I". *Sırât-ı Müstakîm* 3/61 (22 Teşrîn-i Evvel 1325), 134-135.

Âlim Can el-İdrîsî. "Hutbelere Dair". *Sırât-ı Müstakîm* 5/120 (9 Kanûn-ı Evvel 1326), 263-264.

Arıcı, Handan Yalvaç. *Kur'an'ın Dilinden Mutluluğun Alfabeti*. Ankara: TDV Yayınları, 2020.

Atmaca, Veli. "Tıp ve Tıbb-ı Nebevî Hakkında Muâsır Çalışmalar (Bibliyografya Denemesi)". *Fırat Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi* 16/1 (2011), 45-70.

Babanzade Ahmed Naim. "Vâizler: Vâiz nedir?", *Sırât-ı Müstakîm* 1/2 (21 Ağustos 1324), 22-23.

- Balcızade Edremitli Tahir. "Taşralarda Hutbe ve Hatipler". *Sirât-ı Müstakîm* 3/73 (14 Kânûn-ı Sâni 1325), 331.
- Balıkesirli Sireti, "Ulemâ-yı Muhterememize Bir İhtar-ı Naçizane". *Sirât-ı Müstakîm* 4/94 (10 Haziran 1326), 281.
- Balıkesirli Sireti. "Ramazân Vaazları". *Sebülürreşâd* 1-8/21-203 (12 Temmuz 1328), 403-404.
- Bereketzade Safvet. "Hutbelere Dair". *Sirât-ı Müstakîm* 2/27 (12 Şubat 1324), 9-10.
- Bulut, Fatma. "Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Tehlikeli Bir Miras: Frengi". *Tarih Okulu Dergisi* 3 (İlkbahar 2009), 109-123.
- Çağrıçı, Mustafa. "Nasihât". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/408-409. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Devellioğlu, Ferit. *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*. Ankara: Aydın Kitabevi, 2003.
- Doğan, Recai. "Yaygın Din Eğitim Açısından İkinci Meşrutiyet Dönemine Kadar Vaaz ve Vâizliğin Gelişimine Tarihi Bir Bakış". *Dini Araştırmalar Dergisi* 1/3 (Ocak-Nisan 1999), 257-272.
- Düzdağ, M. Ertuğrul. "Bir Devri Temsil Eden Dergi Yakın Tarihimizin Canlı Şahidi: Sirât-ı Müstakîm-Sebülürreşâd". *Meşrutiyet'ten Cumhuriyete Yakın Tarihimizin Belgeseli 1908-1925, Sirât-ı Müstakîm Mecmûası* 1 (2013).
- Efe, Adem. "Sebülürreşâd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/251-253. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Filibe'de Câmi'-i Kebîr Hatîbi Hâfız Sâni. "Hutbelere Dair". *Sirât-ı Müstakîm* 1/14 (13 Teşrin-i Sâni 1324), 217-218.
- Göktaş, Işıl. "Ahmet Hamdi Akseki ve Türkçe Hutbeler". *Ahmet Hamdi Akseki Sempozyumu* (08-09 Kasım 2013). 319-338. Ankara: DİB Yay., 2. Basım, 2017.
- Hamdullah Suphi. "Maârife Bir İstikamet-i Salime Vermek Zamanı Gelmiştir: Hamdullah Suphi Beyefendi'nin Maârife Müteallik Mesâil-i Muhtelifi Hakkındaki Nokta-i Nazarları I". *Sebülürreşâd* 19/477 (23 Nisan 1337), 90-92.
- "Hutbe ve Mevâ'iz". *Sebülürreşâd* 8/183 (24 Şubat 1327), 12.
- İbrahim Besim. "İntibah-ı İslam - İttihad-ı Müslimin: Camilerde Hutbe ve Mevaiz-i Diniyye Encümenleri: Sırat-ı Müstakim Ceride-i Muteberesi İdare-i Aliyyesine". *Sirât-ı Müstakîm* 5/110 (29 Eylül 1326), 94-97.
- Karaman, Fikret. "Tevekkül İnancı Üzerine Bir İnceleme". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (1996), 67-92.
- Kazanlı Halim Sabit. "Hutbelere Dair: Kablebise Hutbe". *Sirât-ı Müstakîm* 1/6 (18 Eylül 1324), 88-89.
- Kazanlı Halim Sabit. "Hutbelere Dâir: Şetta". *Sirât-ı Müstakîm*. 1/13 (6 Teşrin-i Sâni 1324), 199-
- Keyifli, Şükrü. "Hutbe ve Vaazların Dili ve Üslubuyla İlgili Yaşanan Olumsuzluklar". *Mevzu: Sosyal Bilimler Dergisi* 2/25 (30 Eylül 2019), 25-41.
- Kılıç, Murat. "Cumhuriyetin İlk Yıllarında Devlet İle Vatandaş Arasında Bir İletişim Aracı Olarak Hutbeler". *Çağdaş Türkiye Tarihi Araştırmaları Dergisi* 37/35 (2017), 137-166.

- Mehmed el-Celveti. "Hutbelere Dair". *Sırât-ı Müstakîm* 3/69 (17 Kânûn-ı Evvel 1325), 263-264.
- Mehmed Remzi. "Hutbelere Dair". *Sırât-ı Müstakîm* 3/74 (21 Kânûn-ı Sâni 1325), 345-356.
- Mehmed Şemseddin. "Vâizler Meselesi". *Sebülürreşâd* 10/256 (25 Temmuz 1329), 352-353.
- Muhammed Reşid Rıza (Emeği Geçen: Abdülatif Nevzad). "ed-Da'vetü ve'l-İrşâd'da Usûl-i Tadrîs (mâba'd): Bid'a ve Hurâfât, Tekâlid ve Âdât". *Sırât-ı Müstakîm* 7/178 (19 Kânûn-ı Sâni 1327), 353.
- Ömer Nasuhi Bilmen. "Vaaz ve Vâizler". *Sebülürreşâd* 23/589 (21 Şubat 1340), 265-267.
- Sebülürreşâd. "Nasrullah Kürsüsünde". *Sebülürreşâd* 18/464, (25 Teşrin-i Sani 1336), 249-259.
- Sireti. "Vaazlar, Vâizler". *Sebülürreşâd* 19/481 (21 Mayıs 1337), 133-134.
- "Şeriyeye Vekâletinin Tamimi: Bilumum Müftülere, Memurin-i Şeriyeye". *Sebülürreşâd* 20/502 (18 Mayıs 1338), 87-88. 201.
- Tosun, Cemal. "İlahiyat Fakültelerinde Vaizlik Eğitimi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36/1 (1997), 179-221.
- Tosun, Cemal. *Din Eğitime Giriş*. Ankara: Pegem Akademi, 2012.
- Turgut, Bahattin. "Etkin Bir İletişim Aracı Olarak Vaaz". *Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/1 (2015), 67-85.
- Türk Dili ve Edebiyatı. "Söylev" (Erişim 22 Nisan 2022). https://www.turkedebiyati.org/yazi_turleri/nutuk.html
- Uludağ, Süleyman. "Dürretü'n-Nâsihîn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/32-33. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Üsküp Belediye Re'is-i Sâbıkı Mehmed Ferîd. "Hutbeler". *Sırât-ı Müstakîm* 2/30 (5 Mart 1325), 58-59.
- Vahapoğlu, M. Hidayet. *Osmanlı'dan Günümüze Azınlık ve Yabancı Okullar*. İstanbul: MEB Yay., 1997.
- Yaşaroğlu, M. Kâmil. "Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Hutbe Hizmetlerine Genel Bir Bakış". *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/1 (Bahar 2016), 93-107.
- Yılmaz, Hüseyin. *Din Eğitimi El Kitabı*. Ankara: Grafiker Yay., 2017.
- Yılmaz, Orhan. "İbn Kayyim'in Tıbb-ı Nebevi İle İlgili Görüşlerinin Değerlendirilmesi". *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (2014), 5-18.
- Zengin, Zeki Salih. "İslam Din Eğitiminin Tarihsel Gelişimi: İslam'da Eğitim ve Öğretim", *Din Eğitimi El Kitabı*. Ankara: Grafiker Yayınları, 2017.
- Zengin, Zeki Salih. "Osmanlılar Döneminde Yaygın Din Eğitimi Faaliyeti Olarak Hutbeler". *Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 17/1 (2008), 379-398.
- Zengin, Zeki Salih. "Osmanlılar'da II. Meşrutiyet Döneminde Yeni Açılan Medreseler ve Din Görevlisi Yetiştirme Çalışmaları". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 36 (2016), 33-61.

İnternet Kaynakları

(BCA), Türkiye Cumhuriyeti Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı Cumhuriyet Arşivi.
51-0-0-0/13-109-8. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>

(BCA), Türkiye Cumhuriyeti Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı Cumhuriyet Arşivi.
51-0-0-0/5-43-9.
<https://katalog.devletarsivleri.gov.tr/dinhizmetleri.diyamet.gov.tr/Documents/Vaizli%C4%9Fin%20Tarih%C3%A7esi.pdf> // dergi.diyamet.gov.tr/makaledetay.php?ID=17956

DİB, Diyanet İşleri Başkanlığı. "Din Hizmetleri Genel Müdürlüğü". Erişim 30 Nisan 2022.

RUSUH Uşak Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi/**RUSUH** Uşak University the Journal of Faculty of Islamic Sciences

ISSN: 2791-7398

June/Haziran 2022, 2 (1): 48-62

rusuhdergisi@usak.edu.tr

Hız. Peygamber'in (s.a.s.) Hataları Düzeltme Yöntemleri

The Prophet's Methods Of Correcting Mistakes

Necati Aykon

Dr. Öğr. Üyesi, Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Sıyer-i Nebi ve İslam Tarihi Anabilim Dalı

Lecturer, PhD, Mehmet Akif Ersoy University, Faculty of Theology, Department of Islamic History and Arts

Burdur, Turkey

naykon@mehmetakif.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0003-3853-0552>

Makale Bilgisi/Article Information

Makale Türü/Article Types: Araştırma Makalesi

Geliş Tarihi/Received: 20.04.2022

Kabul Tarihi/Accepted: 10.6.2022

Yayın Tarihi/Published: 30.6.2022

Cilt/Volume: 2

Sayı/Issue: 1

Sayfa/Pages: 48-62

Atıf/Cite as: Aykon, Necati. "Hz. Peygamber'in (s.a.s.) Hataları Düzeltme Yöntemleri [The Prophet's Methods Of Correcting Mistakes]". *Rusuh Uşak Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi - Rusuh Uşak University the Journal of Faculty of Islamic Sciences* 2/1 (Haziran 2022): 48-62

İntihal/Statement of Publication Ethics: Bu makale en az iki hakem tarafından incelenmiş, Turnitin kullanılarak benzerlik raporu alınmış ve araştırma/yayın etiğine uygunluğu onaylanmıştır./This article was reviewed by at least two referees, a similarity report was obtained using Turnitin, and compliance with research/publication ethics was confirmed.

Copyright: 2022 by Uşak University, Faculty of Islamic Sciences, Uşak, Turkey

HZ. PEYGAMBER'İN (S.A.S.) HATALARI DÜZELTME YÖNTEMLERİ

Öz

Allah Teâlâ, “Halifem,” dediği insanı en güzel bir şekilde yaratmış, tüm yaratıkların arasında ona ayrı bir mevki vermiş, akıl ve fikirle donatmış, konuşma kabiliyetiyle süslemiş, yeryüzünde olanların hepsini onun için yaratmış, göklerde olanları da onun emrine vermiş, karada ve denizde taşımış, helal ve temiz olan şeylerle rızıklandırmıştır. İnsan akıl ve fikirle donatılmış olmasına rağmen hata yapma ihtimali olan bir varlıktır. Nitekim kazandığı imtihan neticesinde yerleştirildiği cennette ilk hatasını yapmış ve bu hata neticesinde yeryüzüne indirilmiştir. Bundan sonraki hayatında da başıboş bırakılmamış, hayatını düzene sokmak, bir hata yaptığı zaman ona doğru yolu gösterecek binlerce peygamber gönderilmiştir. Her peygamber kendi bölgesinde hizmet ederken Hz. Muhammed, tüm insanlığa gönderilmiş âlemlere rahmet bir peygamberdir. Hz. Muhammed, hata yapanlara karşı yumuşaklığı, hoş görüyü elden bırakmamış, daima af yolunu tutmuş, hiç kimsenin yüzüne hatasını vurmamış, kimseyi toplum içinde rencide etmemiş, problemi çözüme kavuştururken daima alternatifini söyleyerek yol gösterici olmuş, nadir de olsa öfkelenmiştir. Bu öfkelenme şahsına karşı yapılan bir hareketten dolayı olmamış, insanlara yapılan muameleden dolayı olmuştur. Tüm bunlar insan kazanmayı amaç edinen herkes için en mükemmel örneklerdir. Biz bu çalışmamızda onun hataları düzeltirken kullandığı bu prensipleri örnekleriyle anlatmaya çalışacağız.

Anahtar kelimeler: İslam Tarihi, Siyer, Hz. Peygamber, Nebvî Metod, İnsan Terbiyesi, Hataların Düzeltilmesi.

THE PROPHET'S METHODS OF CORRECTING MISTAKES

Abstract

Allah the Omnipotent created the man whom He calls “My Caliph” in the most beautiful way, gave him a special place among all creatures, equipped him with intelligence and idea, adorned him with the ability to speak, created everything on earth for him, put what is in the firmament under his command, carried him on the earth and the sea and provided him with halal and clean things. Although man is equipped with reason and idea, he is a being who may make mistakes. As a matter of fact, he made his first mistake in the Heaven, where he was placed as a result of the test he passed, and as a result of this mistake, he was sent down to earth. In the next life he was not left unattended, and thousands of prophets were sent to put life in order and to show him the right way when he made a mistake. While each prophet served in his own region, Muhammad (Pbuh) has been sent as a prophet of mercy sent to all humanity. Muhammad (Pbuh) did not lose his softness and tolerance towards those who made mistakes, he always took the path of forgiveness, did not hit anyone in the face, did not offend anyone in the society, always showed the way by saying his alternative when solving the problem, and was angry even though it was rare. This anger is not due to a behavior towards the person, but to the treatment of people. All these are prime examples for anyone aiming to gain people. In this study, we will try to explain these principles with examples, which our prophet used while correcting mistakes.

Keywords: Islamic History, Sirah, Messenger of Allah, Prophetic Method, Human Training, Correction of Errors.

Giriş

İnsan, çamur haline getirilen topraktan var edilmesi¹ nedeniyle tabiatın bir parçası olan bedenden ve bir de Allah tarafından üflenen ve o sayede hayat kazandığı bir ruhtan² oluşmaktadır. Kâinattaki tüm varlıklar arasında seçkin ve üstün bir konumdadır.³ Yerde ve göklerde var olan bütün varlıklar ona yardımcı olmak için yaratılmıştır.⁴ Öğrenme ve bilgi edinme yeteneği ile de meleklerden üstün bir konumdadır.⁵ Halife⁶ sıfatıyla gönderildiği yeryüzünü imar etme,⁷ orada ahlaka dayalı adaletli bir sosyal düzen kurma görevi verilmiştir. Üzerine aldığı emaneti en iyi şekilde muhafaza etmesi⁸, yaratıcısına karşı kulluk görevini yerine getirmesi⁹, halife sıfatının yüklediği yükün bilincinde olması, Allah'ın düzeninin yeryüzünde hâkim olmasına yardım etmesi¹⁰, bu sayede yeryüzünün hem maddi, hem de manevi yönden mamur hale getirilerek yaşanır bir yer olmasını sağlaması istenmektedir. İnsan başıboş bırakılan, kendi halinde bir varlık değildir; daima kontrol altındadır.¹¹

En güzel bir şekilde yaratılmış¹² olmasına rağmen insan kusursuz bir varlık değildir. Kendisine Allah'ın emirlerine uyup uymamak arasında seçim yapma yeteneği verilmiştir.¹³ Bu nedenle her iki tarafa da eğilimlidir. Zayıflık¹⁴, acelecilik¹⁵ ve dengesiz hareket etme¹⁶ gibi bazı özellikleri vardır. Bu gibi özellikler de onun hata yapmasına neden olmaktadır.

Bu ve benzeri özellikler üzere yaratılan ve kendisine verilen görevi yerine getirmek üzere yeryüzüne indirilen insanoğlu kendi haline bırakılmamış, sahip olduğu en büyük nimet olan akıl ve irade ile hareket etmesi istenmiştir. Hata yapma ihtimali üzerine de kendisini uyaracak, yol gösterecek, örnek olacak bazıları kitaplarla desteklenmiş hidayet önderleri olarak nitelendirilen peygamberler gönderilmiştir. İlk insan, ilk peygamber Hz. Âdem ile başlayıp son peygamber Hz. Muhammed ile biten yüzbinlerle ifade edilen yol göstericiler gönderildikleri ümmetlere iyiyi-kötüyü, güzeli-çirkini, doğruyu-yanlışını öğretmişler; insanları yaptıkları hatalardan dolayı uyarılmışlar; güzel davranışların neticesiyle müjdelemişler; dünya ve ahiret saadetinin yollarını göstermişlerdir. Tüm peygamberlerin bu çabalarına rağmen onların tebliğ ettiklerine uyan, hatasından dönenler olduğu gibi ısrarla hata yapmaya devam eden ve sonunda ilahi azapla cezalandırılan pek çok kavim tarihte yerini almıştır.

¹ el-En'âm 6/2; el-A'raf 7/12; el-Hicr 15/26, 28, 33; Sâd 38/71-72; er-Rahmân 55/14.

² es-Secde 32/72.

³ el-İsrâ' 17/70.

⁴ el-Bakara 2/29.

⁵ el-Bakara 2/33-36.

⁶ el-Bakara 2/30.

⁷ Hûd 11/61.

⁸ el-Ahzâb 33/72.

⁹ ez-Zâriyât 51/56.

¹⁰ el-Hadîd 57/25; es-Saff 61/14.

¹¹ el-Kiyâme 75/36.

¹² et-Tîn 94/4.

¹³ el-Bakara 2/256.

¹⁴ en-Nisâ' 4/28.

¹⁵ el-Enbiyâ' 21/37; el-İsrâ' 17/11.

¹⁶ el-Meâric 70/19.

İnsanoğlu akıllı ve düşünen bir varlık olmasına rağmen hata yapmaya meyilli olarak yaratılmıştır. Nefis sahibidir. Nefsi onu daima hata yapmaya yönlendirir.¹⁷ Nefsine hâkim olamaz ise sık sık da hata yapar. Hatasız kul olmaz. Ama hata yaptığını anlar, ısrar etmez ve hatasından geri döner, tövbe ederse hata yapmamış gibi kabul edilir.¹⁸ Nitekim Hz. Âdem ve eşi Havva yapmış oldukları hatadan dolayı hemen tövbe etmişlerdi.¹⁹ Ama bazen hata yaptığının farkına varmaz. İşte burada yol göstericiler devreye girer.²⁰

Biz bu çalışmamızda âlemlere rahmet olarak gönderilen²¹, en güzel örnekleri üzerinde barındıran²² Hz. Peygamber'in bir hata ile karşılaştığında bu hataları düzeltmede ne gibi yöntemler uyguladığı üzerinde duracağız. Şimdi bu yöntemleri örneklerle açıklamaya çalışalım.

1. Yumuşak Davranması

Hz. Peygamber, insanlarla ilişkilerinde gayet yumuşak bir üsluba sahipti. Onun yumuşak huyluluğu atası İbrahim'den mirastı.²³ Tebliğinde bu huyunu daima ön planda tutmuştur. Kur'ân'ın ifadesiyle: "O vakit sen, Allah'tan bir rahmet ile onlara yumuşak davrandın. Şayet sen, kaba, katı yürekli olsaydın, hiç şüphesiz etrafındakiler dağılır giderlerdi,"²⁴ buyrularak onun bu huyuna işaret edilmiştir. Yine Kur'ân'ın ifadesiyle: "İyilikle kötülük bir değildir. Sen kötülüğü en güzel bir şekilde önlemeye çalış. O zaman göreceksin ki seninle arasında düşmanlık bulunan kimse sanki candan ve sıcak bir dost oluvermiştir. Bu mükemmel davranışı, ancak sabredenler gösterebilir. Bu mertebeye ancak hayırdan yana büyük bir nasibi olanlar erişebilir."²⁵ Bunun yanı sıra kendi ifadeleriyle: " Nerede yumuşaklık ve kolaylık varsa, orada güzellik vardır. Kolaylığın bulunmadığı her şey çirkindir,"²⁶ buyurmaktadır.

Gerek İslâm'a davetinde, gerekse sonraki dönemlerde ashabının yapmış olduğu bir hatayı gördüğünde diğerlerinin kaba bir şekilde fevri çıkışlarına rağmen hata yapana bağırma, çağırma yerine gayet nazik bir tarzda davranmış ve onların gönlünü kazanmıştır.

"Muâviye b. Hakem -muhtemelen Müslümanlığının ilk yıllarında olsa gerekir- başından geçen bir olayı şöyle nakleder: Peygamberin ardında namaz kılarken cemaatten biri aksırdı. Ben de hemen, 'Yerhamükellâh (Allah sana rahmet etsin).' dedim. Bunun üzerine orada bulunanlar bana dik dik bakmaya başladılar. Ben, 'Vay başıma gelenlere! Bana niye öyle bakıyorsunuz?' deyince ellerini uyluklarına vurmaya başladılar. Beni susturmaya çalıştıklarını görünce sustum. Namazın bitiminde Peygamber beni ne azarladı, ne dövdü, ne de kötü bir söz söyledi. Ben ne ondan önce, ne de ondan sonra ondan daha iyi bir öğretici görmedim. -Anam babam onun için feda olsun- Sadece, 'Bu ibadet namazdır. Namaz kılarken

¹⁷ Yûsuf 12/53.

¹⁸ İbn-i Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd, *es-Sünen* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), "Zühd", 30 (No. 4250).

¹⁹ el-A'râf 7/23; el-Bakara 2/37

²⁰ Daha geniş bilgi için bk. Hayati Hökeleki, "İnsan" *İslam'da İnanç, İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi*, ed. İbrahim Kâfi Dönmez (İstanbul: İFAV Yayınları, 2006), 2/932-935.

²¹ el-Enbiyâ' 21/107.

²² el-Ahzâb 33/21.

²³ et-Tevbe 9/114.

²⁴ Âl-i İmrân 3/159.

²⁵ el-Fussilet 41/34-35.

²⁶ Müslim, Ebu'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc el-Kureşî, en-Nisâbü'rî, *el-Câmiu's-Sahîh* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), "Birr", 78 (No. 6602); Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'âs es-Sicistânî, *es-Sünen* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), "Edeb", 10 (No. 4809).

dünya ile ilgili söz konuşulmaz. Çünkü namaz tesbih, tekbir ve Kur'ân okumaktan ibarettir.' diyerek beni nazikçe uyardı."²⁷

Hz. Peygamber tüm insanların peygamberidir.²⁸ Karşılaştığı her tabakadan insanla konuşur, onlarla ilgilenir, onları imana davet eder, yaptığı yanlış varsa usulünce düzeltirdi. Rasûlullah bazen hatayı kendisi görür, bazen de duyardı. Böyle durumlarda kusurları söyler, doğrusunu gösterirdi. Çevresindekilerin hatalarına devam etmelerini istemezdi. Bu şekilde dini yaşantının yanlış anlaşılmasına ve uygulanmasına müsaade etmezdi.²⁹

Çölün sakinleri olan bedeviler dobra insanlardır. Laflarını sözlerini pek sakınmazlar, soracaklarını doğrudan sorarlar, isteyeceklerini de doğrudan isterlerdi. Çölün şartları onları sert tabiatlı olarak yetiştirmişti. Nezaket nedir, bilmezlerdi. Zaman zaman Medine'ye gelir, Hz. Peygamber'e bazen soru sorarlar, bazen de ondan bir şeyler isterlerdi. Hz. Peygamber de onların bu sertliklerine, uygunsuz davranışlarına aldırış etmez, onlara kızmaz, her zamanki yumuşaklığı ile ilgilenir, ihtiyaçlarını giderir, ortam müsait ise yanlışlarını onların anlayacağı bir dille düzeltirdi.³⁰ Enes b. Malik'in naklettiği şu rivayet konuya güzel bir örnek teşkil etmektedir. O şöyle anlatır:

"Bizler mescitte oturuyorken bir adam devesiyle geldi. Mescittekilere, 'Muhammed hanginiz?' diye sordu. Hz. Peygamber mescitte sırtını yaslamış oturuyordu. Bizler, 'Şu yaslanan beyaz adam Rasûlullah'tır.' diye kendisini işaret ettik. Adam ona, 'Ey Abdulmuttalib'in oğlu!' diyerek seslendi. Hz. Peygamber, seni dinliyorum dedi. Adam, 'Ey Muhammed! Sana bir şey soracağım. Bana kızma.' dedi. Hz. Peygamber, 'İstediğini sor.' buyurdu. Adam, 'Senin ve öncekilerin rabbinin hakkı için sana soruyorum: Allah mı seni bütün insanlara gönderdi?' diye sordu. Rasûlullah, 'Evet.' karşılığını verdi. Adam, 'Allah hakkı için soruyorum! Allah mı her gün ve gece beş vakit namaz kılmayı, oruç tutmayı ve sadakayı zenginlerden alıp fakirlere vermeyi emretti?' biçiminde sualini yeniledi. Hz. Peygamber her birine, 'Evet.' cevabını verdi. Adam bunun üzerine, 'Senin getirdiğin dine inandım.' karşılığını verdi."³¹

Görüldüğü üzere Hz. Peygamber, muhatabının sertliğine ve kabalığına rağmen, gayet nazik davranmış ve tevazuyla karşılık vermiştir. Çünkü onların tabiatını biliyordu. Üstelik bir şeyler öğrenmek için gelmişti. Bu da zaten Hz. Peygamber'in arayıp da bulamadığı bir konuydu.

İmam Maverdi, âlimlerin Rasûlullah'ı (s.a.s.) örnek alarak talebelerine karşı merhametli davranmalarını ve onlara hoşgörülle muamele etmelerini tavsiye eder. O, bu şekilde davranılması durumunda, öğrencilerin hocalar ile arasındaki bağın kuvvetleneceği ve talebelerin ilme olan iştiaklarının artacağı görüşündedir.³²

²⁷ Müslim, "Mesâcid", 33 (No. 1199).

²⁸ Sebe' 34/28.

²⁹ Recep Gözelceoğlu, *Hz. Peygamber'in Muhatap Olduğu Öğüt Talepleri* (Çorum: Hitit Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013), 24.

³⁰ Bedeviler hakkında geniş bilgi için bk. Mustafa Fayda, "Bedevi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/311-317; Orhan Karmış, "A'râb" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/242.

³¹ Buhârî, "İman" 3; Müslim, "İman" 13; Nesâî, Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şuayb, *es-Sünen*, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), "Savm" 1; İbn Mâce, "İman", 3; Darîmî, "Taharet", 1.

³² Mâverdi, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb el-Basrî, *Edebü'd-Dünyâ ve'd-Dîn*, thk. Mustafa es-Sakkâ, (Mısır: Şeriketü Mektebetü ve Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebi ve Evlâdihî, 1375/1955), 77; Yûsuf Karadavi, *Hz. Peygamber ve İlim*, çev. Dilaver Selvi (İstanbul: Şule Yayınları, 1991), 171.

Yine bir gün bir bedevi Hz. Peygamberi ziyarete gelmişti. Mescidin bir köşesinde namaz kıldıktan sonra ellerini kaldırıp dua etmeye başladı: "Allahım! Bana ve Muhammed'e merhamet et. İkimizden başkasına da merhamet etme." Onun bu şekilde dua ettiğini duyan Hz. Peygamber güldü ve ona dönerek: "Allah'ın geniş olan rahmetini daralttın," buyurdu. Bir müddet Hz. Peygamberin yanında oturan bedevi, idrarı sıkıştığında kalktı, kendince gayet normal bir şekilde gidip mescidin bir köşesine abdestini bozmaya başladı. Oradakiler için hiç de hoş olmayan bu davranış karşısında bir müddet bocalayan ashab hemen olaya müdahale etmek istedi. Bazıları da öfkeyle bedevinin üzerine yürüyüp yaptığı işten onu alıkoymaya çalıştı. Ancak Hz. peygamber, onlara engel oldu ve: "Bırakın işini bitirsin. Siz kolaylık göstermek için gönderildiniz, zorluk çıkarmak için değil. Onun üzerine bir kova su dökün," buyurdu.³³

Bedeviler her zaman aynı kalmamışlardır. Eğer sıkça huzura gelmişler, o kaynaktan beslenmişler ise zamanla belli bir mesafe kat etmişlerdir. Aynı bedevi yıllar sonra bu olayı hatırlayıp şöyle diyecektir: "-Anam babam ona feda olsun- Allah'ın Rasûlü beni ne azarladı, ne de bana kötü bir söz söyledi. Ancak: 'Mescidlere abdest bozulmaz. Buralar Allah'ı zikretmek ve namaz kılmak için yapılmıştır,' diyerek beni uarmıştı."³⁴

Hz. Peygamber, yapılan bir yanlış düzeltirken, aynı zaman da ashabına da nasıl davranmaları gerektiğini öğretiyordu:

"Ashaptan bazıları Hz. Peygamber'in eşlerine, onun yalnız iken nasıl ibadet ettiğini sordular. Birisi, 'Kadınlarla evlenmeyeceğim.'; birisi 'Et yemeyeceğim.'; birisi de 'Yatakta uyumayacağım.' dedi. (Bu sözler üzerine Resûlullah) şöyle buyurdu: 'Bazılarına ne oluyor da bu sözleri söylüyorlar? Hâlbuki ben namaz da kılarım, uyurum da, oruç da tutarım, tutmadığım da olur; kadınlarla da evlenirim. Her kim benim sünnetimden yüz çevirirse, benden değildir.'"³⁵

Hz. Peygamber'in kullanmış olduğu bu yöntemler bu gün eğitimciler tarafından da sıklıkla tatbik edilen metotlardır. Bu yöntemlerde, eğitimciler için en güzel örnekler yer almaktadır. Çünkü İnsanlar fitrat itibarıyla hoşgörülü yaklaşımlardan daha fazla etkilenirler. Eğitim sırasında hoşgörülü bir üslup kullanmak, en katı insanlar üzerinde bile etkili olmakta ve onların yumuşamalarını sağlamaktadır. Yumuşak üslup karşısında muhatabın kalbi yumuşayınca inat ve muhalefet duyguları zayıflayacak, bireyin etkili mesajlar karşısında ikna olup verilen bilgileri içselleştirmesi kolaylaşacaktır. Bu yüzden "yumuşaklık" ilkesini gözetten eğitimciler hedeflerine daha kısa yoldan ulaşabilirler.³⁶

2. Hiç Kimseyi Toplum İçinde Rencide Etmemesi

Doğru acıdır, karşısındakini de acıtır. Bu yüzden kişiler kendilerindeki yanlışın söylenmesinden, kusurun ortaya çıkmasından, hele hele yüzlerine vurulmasından asla hoşlanmazlar. Ancak gönül kırmadan bunun söylenmesi ve ortada olan yanlışın düzeltilmesi gerekir. Bunun uygun bir dille olması Kur'ânî bir emirdir. Nitekim Hz. Mûsâ ile Hz. Hârûn Fir'avn'e gittiklerinde gayet yumuşak bir üslup kullanmaları istenmiştir: "Firavun'a gidin, ona yumuşak söz söyleyin. Çünkü o haddi aştı."³⁷ Haddi aşan, kendini en büyük ilah olarak anan kimseye bile yumuşak davranılması isteniyorsa diğerleri yumuşak davranmayı hayli hayli hak ediyor demektir. Çünkü tatlı dil yılanı deliğinden çıkarır. Kaba ve katı olmak karşıdaki insanı

³³ Ebû Dâvûd, "Tahâret", 136 (No. 380).

³⁴ İbn Mâce, "Tahâret", 78 (No. 529).

³⁵ Müslim, "Nikah", 5 (No. 3403).

³⁶ Recep Gözelceoğlu, *Hz. Peygamber'in Muhatap Olduğu Öğüt Talepleri*, 29.

³⁷ Tâhâ 20/43-44.

daha da sertleştirebilir, aksileştirebilir. Bundan dolayı Hz. Peygamber, birine bir şey söyleyip ortadaki yanlış düzeltteğinde: “Falana ne oluyor ki, şöyle şöyle söylüyor,” demez; “Bazı kimselere ne oluyor ki şöyle şöyle söylüyorlar,”³⁸ diyerek hatayı yapan kimseyi zikredip rencide etmeden ortaya konuşur, hata yapan ya da hata yapma eğiliminde olanlar bu hareketlerini yapmaktan vazgeçerlerdi. Bu hal günümüzde en çok uygulanması gereken metotlardan biri olmalıdır. Çünkü günümüz insanı hatasının söylenmesinden asla hoşlanmamaktadır. Hele genç nesil daha da alıngandır; hatta söylenenin aksini yapmaktadır.

3. Yapılan Hatalara Karşı Sabırlı Olması

Sabır, kolay bir iş değildir. Üstelik her kişinin değil er kişinin işidir. Bu sebeple Kur’ân-ı Kerim’de sabredenler övülmüştür, müjdelenmiştir.³⁹ Ayrıca Hz. Peygamber’in ifadesiyle ilk anda olandır.⁴⁰

Hz. Peygamber, hata edene şefkat ve merhametle yaklaşmış, kolaylık göstermiştir. Aksi bir davranış kusur işleyeni hatada ısrara, batılda devama, hakka karşı olmaya götürebilir. O kimse kendini savunmaya ve kusurunu gizlemeye çalışacak ve hiç de hoş olmayan sonuçlar ortaya çıkabilecektir.⁴¹

Hz. Peygamber, ilk etapta kendi kavmi olan Araplara elçi olarak gönderilmiştir. İlk muhatap onlardır. Bu toplumun büyük bir kısmı çölde yaşayan bedevilerden ibaretti. Bunlar yol yordam bilmeyen, serbest yaşayan, kanunları kendileri koyan kimselerdi. Pek çok hareket onlar için olağandı.⁴² Enes b. Mâlik’in anlattığı olay şu meseleyi en güzel şekilde anlatmaktadır:

“Bir gün Rasûlullah ile birlikte yürüyordum. Üzerinde Nocrân kumaşından yapılmış kalın yakalı bir cübbe vardı. Bu arada bir bedevi arkadan yaklaştı ve cübbesinden hızla çekiştirdi. Bu hareketten dolayı Rasûlullah’ın boynunda görünür derecede bir iz oluşmuştu. Bedevi bununla kalmayıp: ‘Yâ Muhammed! Allah’ın, senin yanında bulunan malından şu iki devemin üzerine yükle. Çünkü sen ne kendi malından, ne de babanın malından vermiyorsun; Allah’ın sana verdiklerinden veriyorsun.’ dedi. Bunun üzerine Rasûlullah adama bakıp gülümsedi ve sonra birini çağırıp: ‘Şu iki devenin birisine arpa, birisine de hurma yükle.’ buyurdu.⁴³

Yine buna benzer bir başka olay Huneyn gazvesi dönüşünde ortaya çıkmıştır. Bu savaşta elde edilen yüklü miktarda ganimetin bir an önce dağıtılmasını isteyen ordudaki bedevi guruhu Hz. Peygamber’i fena halde sıkıştırmışlardır. Öyle ki Hz. Peygamber, bir ağacın gölgesine sığınmak zorunda kalmıştır.⁴⁴ Anlaşılan o ki, bazı kimseler savaşa ganimet elde etmek amacıyla katılmıştır. Öyle olmasaydı Hz. Peygamber’in dağıtılmasını bekler, payına düşeni razı olmuş bir şekilde alırdı.

³⁸ Ebû Dâvûd, “Edeb”, 6 (No. 4788).

³⁹ el-Bakara 2/153.

⁴⁰ Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail, *el-Câmiu’s-Sahîh* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), “Cenâiz”, 31 (No. 1283).

⁴¹ Yûsuf Karadavi, *Hz. Peygamber ve İlim*, 173.

⁴² Geniş bilgi için bk. İbrahim Sarıçam, *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, ts.), 40-50.

⁴³ Ebû Dâvûd, “Edeb”, 1 (No. 4775).

⁴⁴ Buhârî, “Cihâd”, 24 (No. 2821); Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik b. Hişâm, *es-Siretü’n-Nebeviyye*, thk. Mustafa es-Sekâ vd. (Beyrût: Dâru’l-Ma’rife, ts.), 3-4/491; Vâkidî, Muhammed b. Ömer, *Kitâbü’l-Meğâzî* (Beyrût: Âlemü’l-Kütüb, 1984), 3/947-948; Muhammed Gazâlî, *Fıkhu’s-Sîre*, çev. Resul Tosun (İstanbul: Risale Yayınları, 1991), 426-432.

Görüldüğü üzere Hz. Peygamber yapılan hareketleri sükûnetle karşılama, bağırıp çağırmadan, karşısında bulunanları kırmadan halletme yoluna gitmiştir. Haddi zatında kendi şahsına yapılan hiçbir harekete misliyle karşılık vermemiş; aksine af yolunu tutmuştur.

4. Kişiyi Aklının Ereceği Bir Şekilde İkna Etmesi

İnsanoğlu akılla donatılmış mükemmel bir varlıktır. Ancak herkese aynı oranda akıl verilmemiştir. Herkesin anlayışı farklı farklıdır. Akıl akıldan üstündür, denmiştir. Durum böyle olunca herkese anlayacağı şekilde anlatmak, izah etmek gerekir. Hz. Peygamber'in uğraştığı en önemli işlerden biri de inanç ile ilgili yanlış bilgileri düzeltmek, karşısındaki kişinin aklını erdirerek onu bu batıl yoldan döndürmektir. Hz. Peygamber: "Biz peygamberler, insanlarla zekâ seviyelerine uygun olarak konuşmakla emrolunduk,"⁴⁵ buyurmuştur.

"Hz. Peygamber, kendisine verilen görevi tebliği ettikçe Kureyş her defasında farklı bir teklifle geliyor, ya da hatırı sayılır kişileri araya katıyordu. Bir defasında da Kureyş, saygı duydukları Husayn b. Ubeyd'i gönderdiler. Hz. Peygamber, Husayn'ı dinledikten sonra kaç tane ilaha taptığını sordu. O, sekiz cevabını verince bu sefer onların nerede olduklarını sordu. 'Yedi tanesi yerde, bir tanesi de gökte.' diye cevap verdi. Hz. Peygamber, 'Başına bir felaket geldiğinde hangisine yalvarıyorsun?' diye sorunca Husayn, 'Göktekine.' dedi. 'Peki, malın helak olursa hangisine yalvarıyorsun?' 'Göktekine.' 'Gökteki tek başına senin duanı kabul ediyor, sen tutmuşsun ötekileri de ona ortak koşuyorsun. Şükürle onu memnun mu etmek istersin, yoksa seni kahretmesinden mi korkarsın?' 'Hayır, hiç biri değil.' Husayn akıllı bir adamdı. Ne dese Hz. Peygamber'i ikna edemeyecekti. Hz. Peygamber ondan Müslüman olmasını ve bu sayede şirk bataklığından kurtulmasını istedi. Ancak Husayn kendisini gönderenlerden çekindiği için biraz geri durmak istedi. Fakat Hz. Peygamber onun şöyle dua etmesini istedi: 'Allahım! İşimde doğruyu bulmam için Senden hidayet istiyorum. Bana faydası olacak ilmimi arttır.' Husayn bunları söyleyince hemen ardından Müslüman oldu. Husayn'ın oğlu İmrân daha önce Müslüman olmuştu. Bu olayın geçtiği sırada aynı meclisteydi. Babası ilk geldiği ebnada oralı bile olmamış, hatta o yöne bile dönmemişti. Ancak Müslüman olunca oturduğu yerden kalkmış, babasını kucaklamış, yüzünü, gözünü, ellerini, ayaklarını öpmüştü. Bu olay karşısında Hz. Peygamber sevinç gözyaşları dökmüştü. Daha sonra Husayn için gereken hürmeti göstermiş, orada bulunanlara onu evine kadar geçirmelerini emretmişti. Tabii olarak umduklarını bulamayan müşrikler ondan uzaklaşmıştır."⁴⁶

Şu olay bu konuyu izah etmek için sıkça verilen bir örnektir:

"Bir gün bir genç Hz. Peygamber'e geldi ve 'Yâ Rasûlallah! (Evlenmek için gücüm yok, kendime de hâkim olamıyorum.) Bu işi başka türlü halletmem için bana izin ver.' dedi. Onun bu hareketi mecliste bulunanların pek hoşuna gitmemiş olacak ki gencin üzerine yürüyüp, onu azarlayarak susturmak istediler. Ancak Hz. Peygamber gence yaklaşmasını söyledi. Genç de gelip Hz. Peygamberin yanına yaklaştı ve oturdu. Hz. Peygamber, 'Annenin böyle bir şey yapmasını ister misin?' dedi. Genç, 'Allah beni senin yoluna feda etsin yâ Rasûlallah! Vallahi istemem.' dedi. Bunun üzerine Hz. Peygamber, 'Diğer insanlar da anneleri için böyle bir şeyi istemezler.' dedi. Akabinde peş peşe aynı soruyu gencin kızı, kız kardeşi, halası, teyzesi hakkında tekrarladı. Genç de her defasında aynı cevabı verdi. Alternatif sorularıyla gencin aklını erdiren Hz. Peygamber, 'Allahım! Bunun günahlarını bağışla, kalbini temizle ve avretini

⁴⁵ Aclûnî, İsmail b. Muhammed, *Keşfu'l-Hafâ ve Muzîlu'l-İlbâs* (Beyrut: b.y., 1988), 1/196.

⁴⁶ Muhammed Yûsuf el-Kandehlevî, *Hayâtü's-Sahâbe*, thk. Muhammed Bekr İsmâîl (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1433/2012), 1/56; İbn Hacer el-Askalânî, *el-İsâbe fî Temyîzi's-Sahâbe-Sahâbe-i Kirâm Ansiklopedisi*, çev. Naim Erdoğan (İstanbul: İz Yayıncılık, 2018), 1/508-509.

zinadan muhafaza buyur.' diye dua etti. Genç de bundan sonra böyle bir şeye asla tevessül etmedi."⁴⁷

Bu olay göstermektedir ki Hz. Peygamber, yapılan iş ne kadar kötü olursa olsun doğrudan bir engelleme yoluna gitmemiş, muhatabının durumuna göre aklını erdirecek bir şekilde açıklama getirmiş ve onu bu işten vaz geçirmiştir. Genci en yakınlarından vurmak suretiyle etkili bir yöntem kullanmıştır. Bu olay günümüz erkekleri için de güzel bir örneklik teşkil etmektedir. Çok basit bir örnekle açıklamak gerekirse genç bir delikanlı bir genç kızla rahatça gezip dolaşabilirken kız kardeşini bir başka erkekle gördüğü zaman namus havarisi kesilebilmektedir. Hâlbuki kendi dolaştığı genç kız da birilerinin kız kardeşidir.⁴⁸

"Hz. Peygamber'e gelerek hanımıyla alakalı şüpheli dile getiren sahabenin urumu, konuya çarpıcı bir örnek teşkil eder. Rivayete göre Fezâre oğullarından bir kişi Hz. Peygamber'e gelerek, 'Benim karım, siyah bir oğlan doğurdu.' diye hanımına yönelik şüphesini anlatmaya çalışır. Hz. Peygamber de bu soruya, 'Senin develerin var mı?' diyerek karşı bir sualle mukabele eder. O kişi, 'Evet, var.' deyince, Allah Resûlü devamla, 'O develerin renkleri nasıldır?' diye sorar. Adam, 'Kırmızıdır.' karşılığını verir. Bu sefer Hz. Peygamber, 'Bunların içinde boz renkte olanları da var mı?' diye tekrar bir soru yöneltir. Adam, 'Tabi, develerim içinde boz renkli olanları da var.' diye mukabele eder. Rasûlullah suallerini sürdürerek, 'Peki, develere o boz renk nereden geldi?' der. Adam, 'Soyunun bir damarına çekmiş olmalı.' şeklinde karşılık verince, esasen bu cevabı bekleyen Allah Rasûlü, 'İşte oğlun da, soyunun bir damarına çekmiş olabilir.' buyurur."⁴⁹

Hz. Peygamber kendi çocuğunun siyah olmasını yadırgayan ya da bundan dolayı eşinden şüphe eden bu sahabeye aklının alabileceği şekilde konuyu izah etmiştir. Develerin renklerinin farklı olmasından yola çıkarak, çocuğun, eşinin ya da kendi soyunun her hangi bir damarına çekebileceği, bu sebeple renginin anne ve babasından farklı olmasının gayet normal bir olay olduğunu en açık biçimde anlatmış, böylece bir aile faciasının önüne geçmiştir.

5. Olaylara Alternatifli Olarak Yaklaşması

İnsan bazen nasıl davranacağını bilemez ve bu yüzden hatalar yapabilir. Burada da yine tecrübe sahibi insanların devreye girmesi gerekir. Çünkü bu tür insanlar tecrübeleri gereği olaylara daha sağduyulu yaklaşabilmekte ve sağlıklı çözümler üretebilmektedir. Geçmiş dönemlerde Anadolu'nun pek çok köşesinde gördüğümüz âkil adamlara günümüzde de ihtiyacın olduğu açık bir gerçektir. Bu kişiler buldukları yörede olaylara el atarlar, çözüm üretirler, dargınları barıştırırlar, hayatı kolaylaştırırlardı. Bir noktada bu şahıslar peygamberlerin görevlerini yaparlardı.

"Râfi b. Amr küçük bir çocuktur. Zaman zaman komşuların hurmalarını taşlamakta, döktüğü hurmaları da yemektir. Bu da hurma sahiplerinin pek hoşuna gitmemektedir. Bir gün yine böyle bir harekette bulunduğu bir sırada yakalanmış ve Hz. Peygamber'in huzuruna götürülmüştür. Olayı anlayan Hz. Peygamber ona bağırıp çağırıp kızmak yerine her zamanki nazikliği ile: 'Yavrucuğum, hurmaları niye taşıyorsun?' diye sorar. Râfi aç olduğundan dolayı karnını doyurmak için taşıdığını söyleyince, bir daha taşlamamasını, yere düşenlerden alıp

⁴⁷ Ahmed b. Hanbel, *Müsned* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), 5/256-257 (No. 22211).

⁴⁸ Bu tür olaylarla günlük hayatta sıkça karşılaşılmaktadır.

⁴⁹ Buhârî, "Talâk", 26 (No. 5305), "Hudûd", 41 (No. 6847); Müslim, "Li'ân", 18 (No. 3766); Ebû Davûd, "Talâk", 28 (No. 2260).

yemesini söyleyip bunun yolunu öğrettikten sonra onun için dua eder: 'Allahım! Onun karnını doyur.'⁵⁰

Yine aşağıdaki şu olay bu madde için güzel bir örnektir.

"Hz. Peygamber zaman zaman Medine sokaklarında dolaşırdı. Yine bir gün bu şekilde dolaşırken insanların yollarda oturduklarını gördü ve onları bundan men etmek istedi. Ancak onlar, 'Buralarda oturmaya mecburuz. Çünkü meselelerimizi buralarda konuşuyoruz.' diyerek mecburiyetlerini dile getirdiler. Bunun üzerine Hz. Peygamber, eğer vaz geçmeyeceklerse yolun hakkını vermelerini söyledi. Bunun ne olduğu sorulunca da harama bakmamaları, gelip geçenleri incitmemeleri, selam verilince almaları, iyiliği emredip kötülükten alıkoymaları olduğunu söyledi."⁵¹

Problem belirlenmiş ise çözüm yolları muhakkak aranmalıdır. Peygamberlerin görevi çözüm üretmek, yol göstermektir. Hz. Peygamber de daima örnek olmuştur. Günümüz insanı problemleri sayıp dökmekte ancak çözüm noktasında en ufak bir harekette bulunmamaktadır. Ayrıca çözümü değil çözümsüzlüğü konuşmaktadır.

6. Af Yolunu Tutması

Allah Teâlâ'nın isimlerinden birisi de çok affeden, günahları silen, tevbe edeni affeden, suç işleyene ceza uygulamayan anlamında el-Afüvv, kullarını dünya ve ahirette rezil etmeyen, onların günahlarını gizleyen, örten, bağışlayan ve günahlarından dolayı cezalandırmayan anlamındaki el-Ğafûr'dur. Yaratan böyle olunca kullarına da bu yönde hareket etme görevi düşer. İslâm'da yapılan bir hataya karşılık ceza verme yöntemi olduğu gibi affetme yolu da tavsiye edilmiştir.⁵² Hz. Peygamber'e hitaben yapılan " Sen af yolunu tut, iyiliği emret ve cahillerden olma"⁵³ " Onları bağışla, kendilerine güzel davran"⁵⁴ ve " Kötülükle iyilik bir değildir. Sen kötülüğü en güzel olan (af) ile önle. O vakit göreceksin ki seninle arasında düşmanlık bulunan kimse sanki sıcak bir dost gibi olur,"⁵⁵ ayetleri bu gerçeği ortaya koyar.

Hz. Peygamber şahsına yönelik yapılan hatalarda af yolunu tutarken hukukullah'a ve hukukulibâde karşı af yolunu tutmayı şiddetle cezalandırma yoluna gitmiştir.

Şurası da unutulmamalıdır: Af bilerek olmayan ve bir hadde varmayan hatalar hakkında olup bilerek, kasten işlenen; ilahi prensipler ve kanunlarca suç sayılan ve cezayı gerektiren kötülöklere karşı af ile davranmak, buna benzer kötölüklerin işlenmesine ruhsat vermek ve sınırları çiğnemek demek olduğundan caiz olmaz.⁵⁶ Bunlardan da anlaşılmaktadır ki kul hakkında tarafların birbirine haklarını helal etmeleriyle caiz olacağı, affin suçu ve suçluyu arttırmayacağı, kötölük ancak kötölükle def edilecekse, başka da bir çare de yoksa af değil, savaşlarda olduğu gibi kötölüğe kötölükle karşılık vermek gerekeceği, af ya da cezanın hangisi

⁵⁰ İbn Mâce, "Ticârât", 67 (No. 2299).

⁵¹ Buhârî, "Mezâlim", 22 (No. 2465); Müslim, "Libâs", 114 (No. 5563).

⁵² eş-Şûrâ 42/40-43. "Kötülüğün cezası (karşılığı) ona denk bir kötölük(le karşılık vermektir). Her kim affedip barışırsa onun mükâfatı Allah'a aittir (kat kat ve bol bol verir). Doğrusu O, zulmedenleri sevmez. Kim zulme uğradıktan sonra kendini savunursa, böyle hareket edenlerin aleyhine bir yol yoktur (bunlar kınanmaz ve cezalandırılmaz). Ancak şunların aleyhine yol vardır ki, insanlara zulmederler ve yeryüzünde haksız yere saldırırlar (işte bunlar kınanır ve) böylelerine acı bir azap vardır. Fakat kim sabreder (kendine yapılan kötülüğü affederse, şüphesiz bu, azmedilmesi (çok önem verilmesi) gereken işlerdendir."

⁵³ el-A'râf 7/199.

⁵⁴ el-Hicr 15/85.

⁵⁵ el-Fussilet 41/34.

⁵⁶ Ahmed Rifat, *Tasvîr-i Ahlâk*, sad. Hüseyin Algül (İstanbul: Tercüman 1001 Temel Eser, 1980), 27 vd.

muhatap için faydalı ise onun uygulanması gerektiğidir.⁵⁷ Bütün bunlardan adalet ile merhamet dengesinin iyi ayarlanması gerektiği ortaya çıkmaktadır.

Hz. Peygamber, hata edene hoşgörü göstermekle birlikte onu uyarır, yanı sıra devam etmesine müsaade etmezdi. Yapılan yanlışlara olgunlukla yaklaşmaktan, onları görmezden gelmek, onlara göz yummak anlamı çıkarılmaz. Resûlullah (s.a.), hata edeni en güzel şekilde uyarır, yanlış olan davranıştan sakındırır, iyi ve güzel olana yönlendirirdi.⁵⁸

Mekke fethedildikten sonra Ka'be avlusunda bekleyenlere karşı kendisinden ne beklediklerini sormuş, onlar da hayır ve iyi davranış beklediklerini söyleyince: "Benim halimle sizin haliniz Yusuf ile kardeşleri gibi olacaktır. Yûsuf'un kardeşlerine dediği gibi, ben de: 'Size bugün hiçbir kınama ve ayıplama yoktur. Allah sizi bağışlasın. Çünkü O, merhamet edenlerin en merhametlisidir,'⁵⁹ diyorum. Gidin, serbestsiniz." Tabi bu arada İslâm'a dil uzatmış, Müslümanlara çeşitli eziyetler etmiş olan on on beş kişinin ölüm emri çıkarılmış, bunlardan bir kaç öldürülürken pek çoğu bir şekilde Peygamberimize ulaşarak ölümden kurtulmuşlardır.⁶⁰

7. Öneme Binaen Bazı Hataları Hemen Düzeltmesi

Hz. Peygamber bazı hataları ya görmezlikten gelmiş, ya da af etme yolunu seçmiştir. Ama bazı hatalar vardır ki görmezlikten gelmesi mümkün olmamış, yapılan bu hatayı hemen düzeltme ihtiyacını hissetmiştir.

Bilindiği gibi Hz. Peygamber şirk üzere yaşayan bir topluma peygamber olarak gönderilmiştir. Haliyle inanç yönünden pek çok hatalar görülmektedir. Bu hatalar bazen bir alışkanlık olarak İslâmî dönemde de kendini göstermektedir. Ebu Vâkıd el-Leysî'nin anlattığı şu olay buna çok güzel bir örneklik teşkil etmektedir:

"Peygamberimizle birlikte Huneyn seferine çıktık. Biz küfür ve şirk âleminde henüz yeni ayrılmıştık. Müşriklerin Zâtü Envât dedikleri ve kutsal saydıkları bir ağaçları vardı. Silahlarını o ağacın altında kuşanırlardı. İbadet de ederlerdi. Böyle bir ulu ağacın altından geçiyorduk. Peygamberimize, 'Ey Allah'ın Resûlü! Onların Zâtü Envât'ı gibi bize de Zâtü Envât yap.' dedik. Bunun üzerine Hz. Peygamber, 'Allahu Ekber, yine aynı yol, yemin ederim ki, İsrâil oğullarının Hz.Musa'ya, 'Ey Musa! Bunların taptıkları gibi bize de bir tanrı yap.' demelerinin aynını diyorsunuz. Sizden önceki (kavimlerin) yolundan yürüyeceksiniz.' cevabını verdi.⁶¹

Hz. Peygamber, İslâmî temele dayanmayan kimi halk inançlarını tashih cihetine gitmiştir:

"Bunların en meşhur olanlarından birisi de oğlu İbrahim'in vefat ettiği gün güneşin de tutulması olayı idi. Hemen halk güneşin tutulmasını İbrahim'in vefatıyla ilişkilendirerek, onun ölümünden dolayı tutulduğuna dair bir inanca kapılmışlardı. Bunun üzerine Hz. Peygamber: 'Güneş ve ay hiç kimsenin ne ölümünden ne de hayatından dolayı tutulur. Ay ve güneş tutulmasını görünce namaza durup Allah'a duaya koyulun.' buyurmuşlardır."⁶²

"Hudeybiye'de gece yağın bir yağmur akabinde sabah namazını kıldırıldı. Namazı bitince Ashab-ı Kiram'a doğru döndü ve: 'Rabbimizin ne buyurduğunu biliyor musunuz?' diye sordu. Onlar: 'Allah ve Resûlü daha iyi bilir.' dediler. Allah Teâlâ'nın şöyle buyurduğunu nakletti:

⁵⁷ İbrahim Cüçük, *Ayet ve Hadislerle Peygamberimiz* (Ankara: Anadolu Gençlik Dergisi Yayınları, 2004), 257.

⁵⁸ Gözelceoğlu, *Hz. Peygamber'in Muhatap Olduğu Öğüt Talepleri*, 49.

⁵⁹ Yûsuf 12/92.

⁶⁰ İbn Hişâm, *es-Siretü'n-Nebeviyye*, 3-4/389-426.

⁶¹ Tirmizî, "Fiten", 18 (No. 2180); İbn Hişâm, *es-Siretü'n-Nebeviyye*, 3-4/442.

⁶² Buhârî, "Küsûf", 13 (No. 1057, 1058); Nesâî, "Küsûf", 16 (No. 1460).

'Kullarımdan bir kısmı mümin olarak sabahladığı gibi bir kısmı da kâfir olarak sabahlamıştır. –Allah'ın fazlı, keremi ve rahmetiyle bize yağmur yağdırdı- diyenler, işte bunlar bana inanan, yıldızların yağmur yağdırabileceğine inanmayanlardır. Ama –bize filan ve filan yıldızın etkisiyle yağmur yağdırıldı- diyenlere gelince işte bunlar, beni inkâr edip yıldızlara inanlardır.'"63

Bu örnekler açıkça göstermektedir ki itikadi yönden yapılan hatalar anında Hz. Peygamber tarafından düzeltilmiştir. Çünkü İslâm'ın temeli itikattir. İtikat sağlam olmazsa hiçbir şeyin kıymeti olmayacaktır. Ayeti kerimelerde görüldüğü üzere önce iman, ardından salih ameldir. Ameller konusunda da Hz. Peygamber'in ikazları devam etmiştir.

Abdest, Mâide sûresi 6. ayette açıkça belirtilmiş namazın olmazsa olmaz şartlarından biridir. Yani abdest olmadan namazın olması mümkün değildir. Abdest aynı zamanda maddi temizlikten birisidir. Ayette açıkça belirtilen yerlerin güzel bir şekilde yıkanması gerekmektedir. Hz. Peygamber bu konuda çok hassastır ve bu hassasiyetini zaman zaman uyarılarıyla göstermektedir. Abdest alan ama aldığı abdestte olması gereken hassasiyeti göstermeyen bir adam Hz. Peygamber'e gelince: "Git, abdestini güzel bir şekilde al," diyerek uyarmıştır.⁶⁴ Abdest tam olmayınca namaz da olmayacaktır. Çünkü namazın ilk şartı abdestli olmaktır.

Namaz dinin direğidir. İlk hesap namazdır. Bu nedenle namaz Müslümanın hayatında çok önemli bir yere sahiptir, sahip olmalıdır.

"Bir gün Hz. Peygamber ashabı ile birlikte mescidde otururken bir bedevi geldi, kibleye yönelip hızlı bir şekilde namaz kıldı, sonra gelip selam verdi. Hz. Peygamber selamını aldıktan sonra 'Git, namazı yeniden kıl; Çünkü senin namazın olmadı.' dedi. Adam dönüp namazını yeniden kıldı ve geldi. Hz. Peygambere tekrar selam verdi. Hz. Peygamber selamını aldıktan sonra az önce olduğu gibi namazını yenilemesini istedi. Bu durum birkaç defa tekrar edince orada bulunanları bir korku aldı. Sonunda o kişi: 'Ben bir insanım; doğru da yaparım, yanlış da yaparım. Bana hatamı göster, doğruyu öğret.' dedi. Bunun üzerine Hz. Peygamber ona namazın ta'dil-i erkân üzere nasıl kılınacağını güzel bir şekilde onun anlayacağı bir hal üzere anlattı: Namaza kalkınca önce Allah'ın sana emrettiği şekilde abdest al, sonra kâmet getir ve namaza dur. Ezberinde Kur'ân varsa onu oku. Yoksa Allah'a hamd et, tekbir, tehlil getir. Sonra rükûya git. Rükû halinde azaların mutedil bir şekilde dursun. Sonra kalk. Kıyam halinde itidâle er. Ardından secdeye git. Secdede iken itidale er. Sonra otur ve bir süre o halde dur. Sonra kalk. İşte bu söylenenleri yaparsan namazını mükemmel kılmış olursun. Bundan bir şey eksik bırakırsan namazını eksiltmiş olursun.'"65

Hz. Peygamber eğitimci kişiliğini göstermiş, usulüne göre yapılması gerekenleri tek tek sıralamıştır. Konuyu bedeviye anlatmakla birlikte tabii olarak orada bulunanlara da anlatmış ve öğretmiş oluyordu.

Hz. Peygamberin en büyük mücadelesi şirke karşı olmuştur. Mekke müşrikler puta tapıyor, kendilerine bile faydası olmayan ağaçtan taştan yapılmış bu nesnelere fayda umuyorlardı. Çünkü atalarından öyle görmüşlerdi. H. 8/M. 630 yılında Mekke fethedilince Ka'be ve etrafı putlardan temizlenmiş ve Ka'be yeniden tevhidin sembolü olmuştu. Fethin ardından Mekkelilerin tamamına yakını isteyerek ya da istemeyerek Müslüman olmuşlardı.

⁶³ Buhârî, "Ezan", 156 (No. 846); "İstiska", 28 (No. 1038); Müslim, "İmân", 125 (No. 231); Ebû Dâvûd, "Tıb" 22 (No. 3906).

⁶⁴ Ebû Dâvûd, "Tahâret", 66 (No. 173).

⁶⁵ Tirmizî, Ebû İshâ Muhammed b. İshâ, *es-Sünen* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), "Salât", 110, (No. 302); Ebû Dâvûd, "Salât", 143-144 (No. 856).

Putlar sadece Ka'be ve çevresinde değildi, evler de hatta Arap yarımadasının pek çok yerinde bulunuyordu. Bunlarında yıkılması için Hz. Peygamber değişik bölgelere seriyyeler göndermiştir.⁶⁶

"Tâif'te bulunan Sakîf kabilesi Lât putuna sahipti; ona ibadet ediyorlardı. Yapılan anlaşma ile bu putun üç yıl süreyle yıkılmayıp kalmasını Hz. Peygamber'den istediler. Putlarla ve putperestlikle mücadele etmesi için gönderilen Hz. Peygamberin bunu kabul etmesi asla düşünülemezdi; zaten kabul de etmedi. Ama onlar da ısrarla bir süre daha putlarıyla beraber yaşamak istiyorlardı. Bu nedenle süreyi iki, bir yıl, hatta bir aya kadar indirdiler. Ancak Hz. Peygamber onlara asla taviz vermedi ve putun yıkılmasını emretti. En son çare olarak Sakîfliler putlarını kendilerine yıktırmamasını istediler. Bu istekleri ise kabul olundu ve Hz. Peygamber'in görevlendirdiği Ebû Süfyân ile Muğîre b. Şu'be Tâif'e gelerek Lât putunu yıktı."

Bu olay Arap toplumunda putun ve putperestliğin Arapların içine ne kadar sindiğinin açık bir göstergesidir. Heyet Müslüman olmuştu ama geride daha pek çok müşrik vardı. Onları korkutmamayı ve kazanmayı umuyorlardı. Ancak Hz. Peygamber'in de bu konuda taviz vermesi söz konusu değildi.⁶⁷

8. Gerektiğinde Öfkelenmesi ve Muhatabını Azarlaması

Hz. Peygamber Rabbinin yetiştirdiği üzere yumuşak olmayı rıfk ile muamele etmeyi kendine ilke edinmiştir. Ancak nadir de olsa kızdığı, öfkeleniği, karşısındakini azarladığı da olmuştur. Bu durum genellikle kendini zora sokan bir hareket yapanı ve Allah'ın haklarının çiğnendiğini gördüğünde olmuştur.

Hz. Peygamber iki şey arasında muhayyer bırakıldığında en kolay olanı tercih ederdi. Bir gün bu muhayyerlikten yararlanmak amacıyla bir ruhsatı tercih ederek bir iş yapmıştı. Ancak ashabından bazı kişiler onu yapmaktan kaçınmışlardı. Bunu duyan Hz. Peygamber minbere çıktı, Allah'a hamd ettikten sonra: "Bazılarına ne oluyor ki benim yaptıklarımı yapmaktan kaçınıyorlar? Vallahi ben, Allah'ı onlardan çok daha iyi biliyorum. Allah'tan korkum da onlarınkinden daha fazladır," diyerek tepkisini ortaya koymuştur.⁶⁸ Hatta o kadar öfkelenmiştir ki, bu durum yüzünde açıkça görülmüştür.⁶⁹

Allah katında üstünlük alameti takvadır. Bunun yanında ruhsatlar vardır ki hayat kolaylaşsın. Yukarıdaki örnekte olduğu gibi Hz. Peygamber zaman zaman bu ruhsatlardan faydalanmış ve ashabına da bu konuda örnek olmuştur. Bunları bilmenin yolu da onun örnek hayatını öğrenmekten, bilmekten geçer. Öğrenmenin yolu, anahtarı sormaktır. Gerçi çok soru sorulması hoş karşılanmamıştır ama zaruret hallerinde soru sormak gereklidir ki şu olayda bu açıkça görülmektedir. Sefere çıkan bir müfreze saldırıya uğramış olmalı ki içlerinden birine bir taş isabet etmiş ve o kişinin başı yarılmıştır. Bir müddet sonra o kişi ihtilam olmuştur. Yanındaki diğer kişilere yaralı olduğundan dolayı yıkanamayacağını, bundan dolayı teyemmüm edip edemeyeceğini sormuştur. Ancak diğerleri suyu kullanmaya gücünün yettiğini, bu nedenle teyemmüm konusunda ruhsatın olup olmadığını bilmediklerini ifade etmişlerdir. Yaralı adam yıkanmış, ancak bir müddet sonra bu sebepten dolayı vefat etmiştir. Hz. Peygamber bu olayı duyunca, öfkelenmiş: " Onu öldürmüşler! Allah da onları öldürsün. Madem bilmiyorlardı, niye

⁶⁶ Kelbî, Ebu'l-Münzir Hişâm b. Muhammed Ebu'n-Nadr b. Sâib, *Kitâbu'l-Esnâm-Putlar Kitabı* (Arapça-Türkçe bir arada), çev. Beyza Bilgin (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017), 99-108.

⁶⁷ İbn Hişâm, *es-Siretü'n-Nebeviyye*, 3-4/540.

⁶⁸ Buhârî, "Edeb", 72 (No. 6101); Müslim, "Fedâil", 127 (No. 6109).

⁶⁹ Müslim, "Fedâil", 128 (No. 6111).

sormadılar. Bilgisizliğin şifası sormaktır. Ona, teyemmüm ettirip yarasının üzerine bir bez sarması, sonra da sarığının üzerini mesh etmesi, bedeninin geri kalan kısmını da yıkaması yeterliydi," buyurmuştur.⁷⁰

Olayın vahameti ortadadır. Bundan dolayı Hz. Peygamber nadir olan beddualarından birini yapmıştır. Yine anlaşılmaktadır ki bilmeden fetva vermek yanlış bir harekettir. İşi ehline bırakmak gerekir.

Kelime-i tevhidi söyleyen kişi Müslüman sayılır. İç dünyası Allah'a aittir. Hüküm zahire göre verilir.

"Üsâme b. Zeyd, bir seriyyede görevlendirilmişti. Şiddetli çatışmaların neticesinde pek çok Müslümanı şehid eden bir adamın peşine düşer ve tam onu öldürecekken adam kelime-i tevhidi söyler. Ama buna rağmen Üsâme adamı öldürür. Seriyyede bulunanlar tarafından bu hareketi hoş karşılanmaz ve dönüşte Hz. Peygamber'e durum haber verilir. Bunu duyan Hz. Peygamber, 'Üsâme! Lâ İlâhe İllallâh! diyen adamı öldürdün mü?' diye sorar. Üsâme, 'Yâ Rasûlallâh! Kurtulmak için yaptı.' diye cevap vermesine rağmen, 'Lâ İlâhe İllallâh! dedikten sonra öldürdün mü?' sözünü o kadar çok tekrarlardı ki Üsâme, 'O günden önce Müslüman olmayaydım diye temenni ettim.' diyerek pişmanlığını dile getirmiştir."⁷¹

Yine benzeri bir olay Hâlid b. Velîd tarafından işlenmiştir.

"Mekke'nin Fethi sonrası Hz. Peygamber, Hâlid b. Velîd'i Mekke'ye bir günlük uzaklıktaki Yelemlem bölgesinde bulunan Kinâne Kabilesinden Benî Cezîme'ye gönderdi. Ensâr, muhâcir ve Benî Süleym'den oluşan üç yüz elli kişilik bu birliğin görevi onları İslâm'a davet etmektir. Hâlid, adı geçen bölgeye varınca onları İslâm'a davet etti. Bölge halkı 'Eslemnâ: Müslüman olduk.' demeyi beceremediler. Bunun yerine, 'Sabe'nâ: şirkten çıktık, dinden çıktık.' dediler. Hâlid bu sözü, iman etmeyi kabul etmediler anlamında değerlendirerek bir kısmını öldürmeye, bir kısmını da esir etmeye başladı. Herkesin aldığı esiri de kendisine verdi. Bir süre sonra da herkese elindeki esirlerini öldürmeleri emretti. Muhâcir ve ensâr bu emre uymamakla birlikte Benî Süleym'den olanlar emri yerine getirip esirlerini öldürdüler. Bu durum daha sonra Hz. Peygamber'e duyuruldu. Hz. Peygamber ellerini kaldırıp iki defa, 'Allahım! Hâlid'in yaptıklarından sana sığınırım.' diye dua ederek tepkisini ve üzüntüsünü ortaya koydu.⁷² Ardından da yeterince parayla Hz. Ali'yi onlara gönderdi. Hz. Ali öldürülenlerin diyetini ödedi ve zararlarını karşıladı."⁷³

Bu olayda görüldüğü üzere öfkelenmesi kızması şahsına karşı yapılan bir hareketten dolayı değildir. O hep insanları düşünmüştür. Çünkü insanlar onun nezdinde değerlidir. Onları kaybetmeyi değil, kazanmayı amaçlamıştır. Hayatı boyunca da hep bu uğurda mücadele etmiş, düşman olsa bile kısa sürede pek çoğunu kazanmıştır. Hz. Peygamber karşılaştığı her yanlışa karşı mutlaka bir tavır takınmıştır. Çünkü herhangi bir tavır takınmaması, bu hatalı davranışın onaylanması, tasdik edilmesi anlamına gelirdi. Bu yüzden Hz. Peygamber gördüğü, duyduğu, hissettiği her hataya karşı bir mukabelede bulunmuştur. Ashabına karşı yumuşak davrandı ve

⁷⁰ Ebû Dâvûd, "Tahâret", 125 (No. 336); İbn Mâce, "Tahâret", 93 (No. 572).

⁷¹ Buhârî, "Diyât", 2 (No. 6872).

⁷² İbn Hişâm, *es-Siretü'n-Nebeviyye*, 3-4/428-431; Buhârî, "Meğâzi", 59 (No. 4339)

⁷³ İbn Sa'd, Muhammed b. Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ* (Beyrût: Dâru Sâder, ts.), 2/147-148; İbn Hişâm, *es-Siretü'n-Nebeviyye*, 3-4/429 vd.; Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî, *Târîhu'r-Rusûl ve Mülûk*, thk. Ebu'l-Fazl İbrahim (Kahire: Dâru'l-Meârif, ts.), 3/67-68.

insanları muhterem kabul etti. Dışlayıcı değil, birleştirip bütünleştirici bir yaklaşım sergiledi. İnsanları hatalarıyla kabul ederek onların hatalarını görmelerini sağladı.⁷⁴

Sonuç

İnsanoğlu hata eden bir varlıktır. Bunu bilen yüce Yaratıcı kullarının hataları düzeltmesi için peygamberleri göndermiştir. Son peygamber Hz. Muhammed de ashabına karşı daima en güzel örneği sergilemiş, her konuda örnek olduğu gibi hata yapanların hatalarını düzeltirken de çağlara ders niteliğinde olan yöntemleri ortaya koymuştur. Herkesi aynı şekilde muhatap olarak kabul etmiş, onlara değerli birer varlık olduklarını hissettirmiştir. Yumuşaklığı, hoş görüyü elden bırakmamış, daima af yolunu tutmuş, hiç kimsenin yüzüne hatasını vurmamış, kimseyi toplum içinde rencide etmemiş, problemi çözüme kavuştururken daima alternatifini söyleyerek yol gösterici olmuş, nadir de olsa öfkelenmiştir. Bu öfkelenme şahsına karşı yapılan bir hareketten dolayı olmamış, insanlara yapılan muameleden dolayı olmuştur. Hataları düzeltirken hata yapanın durumunu göz önüne almış, kasten yapanla hataen yapanı birbirinden ayırmıştır. Yine yaşını, sosyal durumunu göz önünde bulundurmamıştır. Tüm bunlar insan kazanmayı amaç edinen herkes için en mükemmel örneklerdir. Hele hele hata yaptığını kabul etmek istemeyen günümüz insanını kazanmak için daha da bir önem arz etmektedir. Allah'ın rızası gözetilerek yapılan her iş mutlaka hedefine varacaktır. Unutulmamalıdır ki dinin ve bu dinin tebliğ edicisinin amacı insanları dünya ve ahirette mutlu etmektir, kişilerin kurtuluşudur.

Kaynakça

- Aclûnî, Ebu'l-Fida İsmâîl b. Muhammed. *Keşfu'l-hafâ ve müzîlü'l-ilbâs ammâ iştehera mine'l-hâdîsi alâ elsineti'n-nâs*. 2 Cilt. Beyrut: b.y., 1351.
- Ahmed b. Hanbel. *Müsned*. 4 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Ahmed Rifat. *Tasvîr-i Ahlâk*. sad. Hüseyin Algül. İstanbul: Tercüman 1001 Temel Eser, 1980.
- Askalânî, İbn Hacer. *el-İsâbe fî temyîzi's-sahâbe-Sahâbe-i Kirâm Ansiklopedisi*. çev. Naim Erdoğan. 4 Cilt. İstanbul: İz Yayıncılık, 3. Basım, 2018.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail. *el-Câmiu's-Sahîh*. 8 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman. *es-Sünen*. 2 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'âs es-Sicistânî. *es-Sünen*. 2 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Fayda, Mustafa. "Bedevi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 5/311-317. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Gazalî, Muhammed. *Fıkhu's-Sîre*. çev. Resul Tosun. İstanbul: Risale Yayınları, 1991.
- Gözelceoğlu, Recep. *Hz. Peygamber'in Muhatap Olduğu Öğüt Talepleri*. Çorum: Hitit Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.
- Hökelekli, Hayati, "İnsan". *İslam'da İnanç, İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi*. ed. İ. Kâfi

⁷⁴ Muhammet Meral, *Hz. Peygamber'in Hatalar Karşısındaki Tavrı* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011), 111-112.

- Dönmez. 2 Cilt. İstanbul: İFAV Yayınları, 2006.
- İbn Hişâm, Abdülmelik b. Hişâm. *es-Siretü'n-Nebeviyye*. thk. Mustafa es-Sekâ vd. Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd. *es-Sünen*. 2 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- İbn Sa'd, Ebû Abdullah Muhammed. *et-Tabakâtü'l-kübrâ*. 9 Cilt. Beyrût: Dâru Sader, ts.
- İbnü'l-Kelbî, Ebu'l-Münzir Hişâm b. Muhammed Ebu'n-Nadr b. Sâib. *Kitâbu'l-Esnâm-Putlar Kitabı (Arapça-Türkçe bir arada)*. çev. Beyza Bilgin. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017.
- Kandehlevî, Muhammed Yûsuf. *Hayâtü's-sahâbe*. thk. Muhammed Bekr İsmâîl. 3 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1433/2012.
- Karadavi, Yusuf. *Hz. Peygamber ve İlim*. çev. Dilaver Selvi. İstanbul: Şule Yayınları, 1991.
- Karmış, Orhan, "A'râb" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 3/242. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Kur'ân-ı Kerim, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Mâverdî, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb el-Basrî. *Edebü'd-Dünyâ ve'd-Dîn*. thk. Mustafa es-Sekâ. Mısır: Şeriketü Mektebetü ve Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebi ve Evlâdihî, 3. Basım, 1375/1955.
- Meral, Muhammed. *Hz. Peygamber'in Hatalar Karşısındaki Tavrı*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc el-Kureysî en-Nisâbü'rî. *el-Câmiu's-sahîh*. 3 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Nesâî, Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şuayb. *Sünen*. 8 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Sarıçam, İbrahim. *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 12. Basım, ts..
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî. *Târîhu'r-rusül ve mülûk*. thk. Ebu'l-Fazl İbrahim. 3 Cilt. Kahire: Dâru'l-Meârif, 4. Basım, ts.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ. *es-Sünen*. 6 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Vâkidî, Muhammed b. Ömer. *Kitâbü'l-meğâzî*. Beyrût: Âlemü'l-Kütüb, 1984.

RUSUH Uşak Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi/RUSUH Uşak University the Journal of Faculty of Islamic Sciences

ISSN: 2791-7398

June/Haziran 2022, 2 (1): 64-85

rusuhdergisi@usak.edu.tr

Zerdüş, Öğretisi ve Avrupa'ya Yansımaları: Nietzsche Örneği

Zoroaster, His Teaching And Its Reflections On Europe: The Case Of Nietzsche

Ayşe Eroğlu

Dr. Öğr. Üyesi, Gaziantep Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Felsefe Tarihi Ana Bilim Dalı
Assist. Prof., Gaziantep University, Faculty of Theology Department of History of Philosophy

Gaziantep, Turkey

ayseeroglu27@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0003-3935-1353>

Mehmet Adlım

Yüksek Lisans Öğrencisi, Gaziantep Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı

Graduate Student, Gaziantep University, Institute of Social Sciences Philosophy and Religious Sciences Department

Gaziantep, Turkey

mehmetadlimr@outlook.com

<https://orcid.org/0000-0001-8110-1943>

Makale Bilgisi/Article Information

Makale Türü/Article Types: Araştırma Makalesi

Geliş Tarihi/Received: 16.04.2022

Kabul Tarihi/Accepted: 15.6.2022

Yayın Tarihi/Published: 30.6.2022

Cilt/Volume: 2

Sayı/Issue: 1

Sayfa/Pages: 64-85

Atıf/Cite as: Ayşe Eroğlu, Mehmet Adlım. "Zerdüş, Öğretisi ve Avrupa'ya Yansımaları: Nietzsche Örneği [Zoroaster, His Teaching And Its Reflections On Europe: The Case Of Nietzsche]". *Rusuh Uşak Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi - Rusuh Uşak University the Journal of Faculty of Islamic Sciences* 2/1 (Haziran 2022): 64-85

İntihal/Statement of Publication Ethics: Bu makale en az iki hakem tarafından incelenmiş, Turnitin kullanılarak benzerlik raporu alınmış ve araştırma/yayın etiğine uygunluğu onaylanmıştır. /This article was reviewed by at least two referees, a similarity report was obtained using Turnitin, and compliance with research/publication ethics was confirmed.

Copyright: 2022 by Uşak University, Faculty of Islamic Sciences, Uşak, Turkey

ZERDÜŞT, ÖĞRETİSİ VE AVRUPA'YA YANSIMALARI: NIETZSCHE ÖRNEĞİ***Öz**

Bu çalışma, M.Ö. 1500 ile M.Ö. 600 yılları arasında, Kuzey İran bölgesinde yaşadığı kabul edilen Zerdüşt peygamber ile onun öğretisini ve Nietzsche özelinde bu öğretinin Avrupa'ya yansımalarını konu edinmektedir. Zerdüşt ve öğretisine dair bilgiler, Zerdüştlüğün kutsal eseri kabul edilen *Avesta* üzerinden günümüze kadar ulaşmıştır. 1272 yılında meşhur seyyah Marco Polo'nun İran'a yaptığı ziyaretle birlikte birçok Batılı seyyahın dikkati Zerdüşt ve *Avesta*'ya yönelmiştir. 16. yüzyıldan 18. yüzyıla kadar pek çok seyyah, tüccar ya da misyoner İran'ı ziyaret etmişler ve çalışmalarında Zerdüştlüğe yer vermişlerdir. Bu çalışmalar Batı'da değer görmüş, Zerdüşt ve öğretisinin Avrupa, Amerika ve Asya'da ilgi ile takip edilmesinin önünü açmıştır. Alman idealizminin en büyük temsilcilerinden Hegel'in *Avesta*'ya ilgi duyduğu söylenmekte, Dante'nin *İlahi Komedyası*, Goethe'nin *Faust* ve *Doğu-Batı Divanı*, Voltaire'in *Zadig* eserlerinin Zerdüştlüğün mitlerinin en güzel yansımalarını içerdiği yorumları yapılmaktadır. Hatta Schopenhauer'un *Avesta*'yı yeniden ele aldığı yine Nietzsche'nin *Böyle Söyledi Zerdüşt* eseriyle Zerdüştlüğün yeni bir yorumunu yapmaya çalıştığı iddia edilmektedir. Zerdüşt ve öğretisi, Avrupa'ya etkilemiştir. Çalışma, belli çalışmalar üzerinden Nietzsche çağına kadarki dönemde, Zerdüşt ve öğretisinin Avrupa'ya birçok anlamda yansıdığını göstermeyi amaçlar. Bu çalışma, Zerdüşt öğretisinin Avrupa yansımalarını Nietzsche felsefesi ve Nietzsche'nin Zerdüşt karakteri bağlamında ele almayı amaçlar. Nietzsche, tarihsel Zerdüştlüğü 'iyi' ve 'kötü' kavramları ekseninde şekillenen ahlakın kurucusu olarak görmüştür. Bu ahlakı aşmak isteyen Nietzsche, tarihsel Zerdüştlüğü ters yüz ederek kendi Zerdüştlüğünü ahlakın ötesinde konumlandığı 'Üstinsan' formunun inşa edilmesinde sözcü olarak kullanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Felsefe Tarihi, Zerdüşt, Avrupa, Nietzsche.

ZOROASTER, HIS TEACHING AND ITS REFLECTIONS ON EUROPE: THE CASE OF NIETZSCHE**Abstract**

This work, deals with the teaching of the Zoroaster, who is accepted to have lived in the Northern Iran region between 1500 BC and 600 BC, and the reflection of this teaching on Europe, in particular Nietzsche. The information about Zoroastrianism and its teaching has reached today through the *Avesta*, which is considered the sacred book of Zoroastrianism. With the visit of the famous traveler Marco Polo to Iran in 1272, the attention of many western travelers turned to Zoroaster and *Avesta*. From the 16th to the 18th centuries, many travelers, traders or missionaries visited Iran and included Zoroastrianism in their studies. These studies were appreciated in the West and paved the way for Zoroaster and his teaching to be followed with interest in Europe, America and Asia. It is said that Hegel, one of the greatest representatives of German idealism, was interested in *Avesta*, Dante's *Divine Comedy*, Goethe's *Faust* and *East-West Divan*, Voltaire's *Zadig* works contain the most beautiful reflections of Zoroastrian myths. It is even claimed that Schopenhauer reconsidered the *Avesta* and tried to make a new interpretation of Zoroastrianism with Nietzsche's *Also Sprach Zarathustra*. Zoroaster and his teaching influenced Europe. The study aims to show that Zoroaster and his teachings were reflected in Europe in many ways in the period up to the age of Nietzsche through certain studies. This study aims to deal with the European reflection of Zoroastrianism in the context of Nietzsche's philosophy and Nietzsche's Zoroastrian character. Nietzsche saw the historical Zoroastrian as the founder of morality shaped around the concepts of 'good' and 'evil'. Nietzsche, who wanted to transcend this morality, turned historical Zoroaster upside down and used his own Zoroastrian as a spokesperson in the construction of the "Overman" form, which he positioned beyond morality.

Keywords: History of Philosophy, Zoroaster, Europe, Nietzsche.

* Bu makale Dr. Öğr. Üyesi Ayşe EROĞLU danışmanlığında, Mehmet ADLİM tarafından hazırlanan Nietzsche Felsefesinde "Zerdüşt" Karakteri adlı tezden hareketle hazırlanmıştır.

Giriş

19. yüzyılın en önemli filozoflarından biri olan Friedrich Nietzsche'nin (1844-1900), onlarca eseri içerisinde başyapıt sayılan *Böyle Söyledi Zerdüşt (Also Sprach Zarathustra)*¹ eseri şüphesiz onun en çok okunan, tartışılan ve değişik açılardan yorumlanan eseridir.² Eserin merkezinde yer alan Nietzsche felsefesinin de temel kavramlarından olan 'Üstinsan'³ söyleminin de etkisiyle eser, Nietzsche çağında ve sonraki çağlarda ilgiyle takip edilmiştir.⁴ Nietzsche felsefesinde önemli bir yere sahip olan 'Güç İstenci' kavramı, Nietzsche'nin *İnsanca Pek İnsanca*⁵ ve *Tan Kızılığ*⁶ eserlerinden sonra bu eserde genişçe yer alır. Bunlar dışında Nietzsche'nin ilk defa *Şen Bilim*⁷ eserinde dile getirdiği 'Tanrı Öldü' ifadesi ve Nietzsche'nin daha önceki çalışmalarından 'Bengi Dönüş/Ebedi Dönüş, Amor Fati' gibi birçok konu bu eserde kapsamlı bir şekilde tartışılmaktadır.⁸ Kişinin kendisini alt etmesinin manifestosu olarak kabul gören eser, eserin yayınlanmasından otuz yıl sonra Alman hükümeti tarafından yüz elli bin adet basılmış ve askerlere İncil ile beraber dağıtılması tartışılmıştır.⁹ Öyle ki I. Dünya Savaşı'na katılan şehit askerlerin evlerine künye ve saat ile birlikte *Böyle Söyledi Zerdüşt* eserinin gönderildiği söylenmektedir. Eser incelendiğinde, başka eserlerde rastlanmayacak kadar dini kitaplara atıf yaptığı görülmektedir. Nietzsche'ye göre bu eser 'geleceğin İncil'i olarak tarif edilebilir. Çünkü ona göre, inançlı Hristiyanların İncil'de bulduğu şeyi Tanrıya ve ahirete inanmayan 20. yüzyıl insanına bu eser verecektir. 'Herkesin ve Hiç Kimsenin Kitabı' alt başlığıyla yayınlanan eser, Nietzsche'ye göre 'İnsanlığın sahip olduğu en derin kitap' olduğu için Dante ve Goethe'nin sanatını gerisinde bırakmıştır.¹⁰ Bir taraftan aşırı övgülere layık görülen ve kutsal kitap muamelesi gören yapıt diğer taraftan eleştirilmiştir.¹¹ Zerdüşt ve öğretisini ele alan bazı kaynaklarda, Nietzsche'nin Zerdüşt ve öğretisiyle ilişkisine dikkat çeken pasajlara yer

¹ Friedrich Nietzsche, *Böyle Söyledi Zerdüşt*, çev. Mustafa Tüzel (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2016).

² Nejat Bozkurt'a göre Nietzsche, eserinin adını Sanskritçedeki "Böyle buyurdu kutsal olan (Jti vuttakam)" ifadesinden türetmiştir. Bk. Nejat Bozkurt, *Friedrich Nietzsche, Filozofun Kitabı(Kuramsal İncelemeler)* (İstanbul: Sentez Yayıncılık, 2011), 65.

³ "Almanca Obermensch sözcüğünün tercümedeki karşılığı 'Usta'dır. Çizgi roman kahramanıyla bağlantılanarak insanları bir tür insanüstü figüre inanma yanılması sürüklemesine rağmen 'Üstinsan' (Superman) terimi yaygın olarak kullanılmaya devam eder. Terimi Nietzsche icat etmemiştir. Büyük Alman şair Goethe'nin (1749-1832) klasik filolog olarak yazdığı bir çalışmada ayrıca Yunan yazar Samsatlı Lukeanus'un (MS 120-180) eserlerinde bu terime rastlanabilir. Terime yeni bir anlam katansa Nietzsche olmuştur" Bk. Roy Jackson, *Nietzsche, Kilit Fikirler*, çev. Nevra Yaraç (İstanbul: Optimist Yayınları, 2012), 100.

⁴ Friedrich Nietzsche, *Böyle Buyurdu Zerdüşt, Herkesin ve Hiç Kimsenin Kitabı*, çev. Gülperi Sert (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2019), 23.

⁵ Friedrich Nietzsche, *İnsanca, Pek İnsanca 1*, çev. Mustafa Tüzel (İstanbul: İthaki Yayınları, 2007).

⁶ Friedrich Nietzsche, *Tan Kızılığ, Ahlaksal Önyargılar Üzerine Düşünceler*, çev. Hüseyin Salihoğlu - Ümit Özdağ (İstanbul: İmge Kitabevi Yayınları, 2015).

⁷ Friedrich Nietzsche, *Şen Bilim, Şiirler*, çev. Ahmet İnam (İstanbul: Say Yayınları, 2009).

⁸ Jackson, *Nietzsche*, 91-92.

⁹ Abraham Wolf, *Nietzsche'nin Felsefesi*, çev. Hüseyin Subhi Erdem - Sebahattin Çevikbaş (İstanbul: Hikemiyat Yayınları, 2020), 31.

¹⁰ "Bu yapıtın yeri apayrıdır. Ozanları bir yana bırakalım: Belki de hiçbir şey böylesine bir güç bolluğu içinde yaratılmamıştır daha. 'Dionysosca' kavramım en yüksek uygulandığını buldu burada; onunla ölçülünce, insanoğlunun yaptığı öbür işlerin hepsi zavallica, olağan şeyler olarak görünür. Bir Goethe, bir Shakespeare bu korkunç tutku içinde, bu yüksekliklerde bir an bile soluk alamazlardı; Dante, Zerdüşt'ün yanında yalnızca bir inanandır, doğruyu kendi yaratan, dünyayı yöne ten bir kafa, bir yazgı değildir. Veda'ların ozanları rahiptirler, Zerdüşt'ün eline su bile dökemezler; doğruluğuna doğrudur ya, daha bir şey değildir bunlar, hiçbiri bu yapıtın apayrı yerini, içinde yaşadığı gök mavisi yalnızlığı belirtmezler" Bk. Friedrich Nietzsche, *Ecce Homo, Kişi Nasıl Kendisi Olur*, çev. Can Alkor (İstanbul: İthaki Yayınları, 2006), 91.

¹¹ Nietzsche, *Böyle Buyurdu Zerdüşt*, 23-24.

verilmiştir. Mehmet Korkmaz, *Zerdüş Dini İnan Mitolojisi*¹² adlı eserde, Avrupa'nın 19. yüzyılda Zerdüş dini etkisinde kaldığına ve Nietzsche'nin de *Avesta*'dan etkilenip *Böyle Söyledi Zerdüş* eseriyle Zerdüşlüğü yeniden yorumladığına dikkat çekmiştir.¹³ Çalışmamızda bu iddiaya elbette cevap olunmaya çalışılacaktır. Fakat peşinen söylemek gerekir ki Nietzsche'nin 'Zerdüş' karakterini ve *Böyle Söyledi Zerdüş* eserini, Zerdüşlüğü yeniden yorumlanmasından ibaret saymak Nietzsche'yi yanlış yorumlamak olacaktır. Nietzsche'nin Zerdüş karakterini kullanmasını sert bir şekilde eleştiren ve Nietzsche'yi Zerdüş ve öğretisini çarpıtmakla suçlayan İbrahim Ülger, *Zerdüş*¹⁴ adlı eserinde; Nietzsche'nin *Böyle Söyledi Zerdüş* eseriyle 'sözde Zerdüş'ü anlatmaya çalıştığını iddia etmektedir. Hatta Nietzsche'nin bu eserin ciddi satış rakamlarına ulaştığını ve bu sayede de Zerdüş'ün dünya çapında tanınmasına katkı sağladığını da iddialarına eklemektedir. Fakat Ülger'e göre Nietzsche, aslında bu eserle, Zerdüş karakteri üzerinden kendisini tanıtmaktadır. Çünkü ona göre Nietzsche, akıcı ve etkileyici üslubuyla yazdığı bu eserle tarihsel Zerdüş'ü ters yüz etmiş ve çarpıtmıştır.¹⁵ Ülger eserinin devamında bu görüşlerine benzer yorumlara devam etmektedir. Hatta Nietzsche felsefesiyle Zerdüş ve öğretisini karşılaştırma girişimlerinde bulunmakta, eserde, yer yer Nietzsche'nin *Böyle Söyledi Zerdüş* eseriyle *Avesta*'dan bazı pasajları karıştırmaktadır. Bu yönüyle Ülger'in eseri, güvenilir akademik bir çalışma olmaktan uzaktır.

Nietzsche felsefesinin belki de Nietzsche'yi bu kadar popüler ve tartışılır kılan *Böyle Söyledi Zerdüş* eserinin, doğruluğu rehber edinen ve bu çerçevede ahlaki bir sistem geliştiren bir peygamberin (Zerdüş) karakterinde şekillenmesi dikkat çekicidir. Nietzsche'nin yaşadığı coğrafya, içinde doğup büyüdüğü kültür ve inanç sistemi düşünüldüğünde yine Nietzsche'nin Antik Yunan felsefesine sempatisi¹⁶ dikkate alındığında neden Antik Yunan'dan bir karakter değil de Doğu toplumlarından bir karakteri, 'Zerdüş Peygamber'i seçtiği ilginç olduğu gibi Nietzsche'yi anlama noktasında, Zerdüş ve öğretisinin Avrupa'ya yansımalarını ortaya koyma noktasında yol gösterici de olabilir.

Nietzsche'nin 'Zerdüş' karakteri, tarihsel bir karakter olmanın yanında, aynı zamanda Nietzsche'nin kurgusu olarak kabul edilmektedir.¹⁷ Peki Nietzsche tarihsel bir karakteri, üstelik kendi tarihinden, kültüründen ve yaşadığı dönemin inanç sisteminden farklı bir öğretiye sahip bir karakteri neden seçmiştir? Zerdüş ve öğretisi ile ilgili bilgi kirliliği ve öğretilerde zamanla meydana gelen değişimlere bakıldığında, Nietzsche, Zerdüş ve öğretisini hangi boyutlarıyla incelemiş ve ele almıştır? Zerdüş ve öğretisinin temel kaynağı kabul edilen *Avesta*¹⁸ ile tanışmış mıdır? Bu soruları cevaplandırabilmek için tarihsel Zerdüş karakterine değineceğiz. Nietzsche'nin Zerdüş karakterinin bu karakter ile bir ilişkisi olup olmadığını ortaya koymaya

¹² Mehmet Korkmaz, *Zerdüş Dini İnan Mitolojisi* (İstanbul: Alter Yayıncılık, 2010).

¹³ Korkmaz, *Zerdüş Dini İnan Mitolojisi*, 49.

¹⁴ İbrahim Ülger, *Zerdüş, Güzel Söz, Güzel Davranış, Güzel Eylem* (İstanbul: Berfin Yayınları, 2009).

¹⁵ Ülger, *Zerdüş*, 21.

¹⁶ Nietzsche, felsefeyi Antik Yunan mucizesi olarak görmektedir: "Felsefenin başlangıcı nedir? sorusu hiç önemli değildir. Çünkü başta her yerde kaba olan, şekil almamış, boş ve çirkin olan bulunur ve her şeyde yüksek basamaklar önem taşır. Kim Mısır yahut Pers felsefeleri daha 'orijinal'dir ve herhâlde daha eskidir diye Yunan felsefesi yerine onlarla meşgul olursa, o kim-se, Yunanlıların o derin anlamlı nefis mitologiyasını ve onun ilk başlangıcını, fizik alanından beylik sözlere, güneşe, şimşeğe, fırtına ve sise indirgemenen rahat edemeyenler ve örneğin başka Hint-Cermenlerde gördükleri gök kubbesine tapmanın dar bir şeklini, Yunanlıların çok tanrılı dininden daha saf bulduklarını sananlar kadar düşüncesiz davranmış olur." Bk. Friedrich Nietzsche, *Yunanlıların Trajik Çağında Felsefe*, çev. Nusret Hızır (İstanbul: Kırmızı Yayınları, 2021), 33.

¹⁷ Yıldız Işık, "Böyle Duyurdu Zerdüş (1)" (E-Posta 2016) (Erişim 4 Ağustos 2021).

¹⁸ Abdullah Keskin (ed.), *Avesta*, çev. Fahriye Adsay – İbrahim Bingöl (İstanbul: Avesta, 2017).

çalışacağız. O halde tarihsel Zerdüşt karakterinin ve bu karakter ile şekillenen Zerdüştlük ve öğretisinin kendi çağından Nietzsche çağına kadar ki süreci de göz önünde bulundurarak ortaya koyduğumuzda amacımıza ulaşmış olacağız.

Toplumlara önderlik etmiş, tarihsel kişilik haline gelmiş şahsiyetlerin hayatıyla ilgili tek elden ve üzerinde uzlaşmış bir bilgi inşa etmek zordur. Bu anlamda Zerdüşt ve Zerdüştlük ile ilgili bütünlüklü bir çalışma ortaya koymak da bazı zorlukları beraberinde getirmektedir. Bu zorluklar, Zerdüşt'ün eski bir dönemde yaşamış olması, o dönemden kalma eserlerin bir kısmının tahrip edilmiş olması şeklinde ifade edilebilir. Ayrıca Zerdüşt'ün birçok mitolojiye ve destana konu olması da onun hakkındaki bilgilerin gerçek mi yoksa kurgu mu olduğu konusunda araştırmacıları şüpheye düşürebilmektedir. Hatta bazı araştırmacılar onu, gerçekte yaşamayan efsanevi bir karakter olarak kabul etmektedir. Fakat tüm bu zorluklara rağmen Zerdüşt ve öğretisine, onun sözleri olarak kabul edilen 'Gatha'ların¹⁹ da içinde bulunduğu Zerdüştlük inancının kutsal kitabı olarak kabul edilen *Avesta* sayesinde ulaşmak mümkündür.²⁰ On iki bin öküz derisine yazıldığı kabul edilen²¹ *Avesta*'nın tek bir dönemde yazılmadığı, farklı dönemlerde yazılmış eserlerin bir derlemesi olduğu eserin dilinden hareketle söylenebilir. Yine eserin diline dayanarak 'Gatha'ların, *Avesta*'daki en eski kısım olduğu kabul edilmektedir. Fakat 'Gatha'ların tarihlendirilmesi, Zerdüşt'ün hangi tarihte yaşadığı ile ilgili araştırmacıların anlaşmazlık içinde olmasından kaynaklı değişiklik göstermektedir.²² Zerdüşt'ün yaşadığı dönemin tarihlendirilmesi ile ilgili anlaşmazlıklar, onun yaşadığı coğrafyanın belirlenmesi konusunda da söz konusudur. Hatta Zerdüşt isminin anlamı ile ilgili de farklı görüşler ileri sürülmüştür. Fakat bu çalışma, karşılaştırmalı dinler tarihine yönelik bir çalışma olmadığı için yukarıda saydığımız ihtilafli konular tek tek ele alınıp tartışılmamış bunun yerine üzerinde uzlaşmış bilgilerden hareketle Zerdüşt ve öğretisi sunulmuştur.

1. Zerdüşt ve Öğretisi

Zerdüşt'ün yaşadığı dönem ile ilgili tartışmalar, onun M.Ö. 1500 ile M.Ö. 600 yılları arasındaki bir tarihte yaşadığını göstermektedir. Zerdüşt'ün yaşadığı coğrafya olarak Kuzey İran bölgesi gösterilebilir. Birçok kaynak onun, Urmiye Gölü'nün batısında Aras Nehri yakınlarında doğduğunu yazmaktadır.²³ Bazı kaynaklarda Zerdüşt'ün adının önüne veya arkasına getirilen Spîta, onun mensubu olduğu ailenin adıdır. Zerathuştriş, Zoroastres, Zoroester, Zerdoşt, Zertoşt, Zarathustra gibi isimlerle kaynaklarda yer edinen Zerdüşt, Gatha'larda ise Zaratuştra Spitama olarak geçmektedir. Zerdüşt'ün adının anlamı ile ilgili "sarı develerin sahibi, güzel

¹⁹ "Avesta'nın 'Yasna' adıyla anılan birinci bölümünü oluşturan, kutsal Zerdüşt metinlerine verilen ad. *Avesta*'nın Gatha bölümü, Zerdüşt'ün özdeyişlerinden oluşur; inancın temel ilkelerini, ibadet ve biçimlerini açıklar. Ahuramazda'ya kurban sunulması sırasında okunan ve özellikle Zerdüşt'e bağlanan 'Yasna'ları içerir. Tören sırasında okunan dini özlü sözleri, ilahileri ve ana ibadetlerde okunan giriş metinlerini kapsar." Bk. Esat Korkmaz, *Zerdüştlük Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Anahtar Kitaplar Yayınevi, 2004).

²⁰ Haşim Rezi, *Zerdüşt, Hayat Zaman Mekan*, çev. Erkan Çardakçı (İstanbul: Avesta, 2014), 9.

²¹ Nimet Yıldırım, *İran Mitolojisi, Kökenleri, Kaynakları, Ana Temaları* (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2012), 157.

²² Asiye Tıgılı, *Zerdüşt, Hayatı ve Öğretisi* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2004), 16; Kadri Yıldırım, *Zerdüştî ve İslamî Kaynaklara Göre Zerdüşt Avesta ve Temel Öğretileri* (İstanbul: Avesta, 2019), 41; Mehmet Alıcı, *Mecusi Geleneğinde Tektarıncılık ve Düalizm İlişkisi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011), 7-8; Deniz Şensoy, *İlahi Komedyâ ile Erdâvîrâfnâme'nin Karşılaştırılması* (İstanbul: Yeditepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011), 13.

²³ Yıldırım, *Zerdüştî ve İslamî Kaynaklara Göre Zerdüşt Avesta ve Temel Öğretileri*, 42-43; Mehmet Mekin Meçin, *Zerdüştîliğin Temel Öğretileri* (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 44; Oral Oprak, *İran Kültür İnşasında Zerdüştlük* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 28.

develerin sahibi, altın yıldız, yıldıza kurban sunan, yıldız tapıcısı, ateşin arkadaşı” gibi çeşitli fikirler ileri sürülmüştür.²⁴

Zerdüşt'ün yedi yaşından itibaren tıp, ziraat ve dini konularda eğitim aldığı ve bu eğitiminin on beş yaşına kadar sürdüğü çeşitli kaynaklarda geçmektedir.²⁵ Zerdüşt'ün aldığı bu eğitimin içeriği ile ilgili Gatha'ların şiirselliği, edebi değer taşıması ve barındırdığı mesajların derinliğinden hareketle yapılan yorumlarda, Zerdüşt'ün sıradan bir insan olamayacağı, iyi bir dini eğitim aldığı sonucu çıkarılabilir. Hinduirani geleneğinde, dini tahsil için uygun görülen çocukların yedi yaşından itibaren bir din alimine teslim edildiği ve gece gündüz dini adap eğitimi verildiği ve dini metinler ezberletildiği bilinmektedir. Zerdüşt'ün de aldığı eğitimin bu yönlü bir eğitim olabileceği düşünülmektedir.²⁶ Zerdüşt'ün küçük yaştan itibaren sürekli bir arayış içerisinde olduğu, dağlarda inzivaya çekildiği, toplumsal sorunlar üzerine düşündüğü ifade edilir. Zerdüşt'ün yirmili yaşlarda başladığı bu inziva hayatının on yıl sürdüğü ve on yılın sonunda tanrı Ahura Mazda'ya eriştiği, bunun neticesinde de aydınlanmış olarak dağdan indiği rivayet edilir.²⁷ Ondaki bu aydınlanma mevcut çok tanrılı inanç sistemine, dönemin ibadetlerine ve kurban ayinlerine itiraz olarak kabul edilir.²⁸ Zerdüşt'ün bu itirazları, uzun süre halkın içinde karşılık bulamadığından Zerdüşt'ün yurdunu terk etmek zorunda kalmasıyla sonuçlanır. Bir nevi sürgün hayatı yaşayan Zerdüşt'ün İran'ın doğusundaki Belh şehrine yerleştiği ve dönemin krallarından Viştaspa'yı, öğretisine ikna ettiği bilinmektedir. Kral Viştapa'nın Zerdüşt'ü himayesine almasıyla beraber Zerdüşt öğretisi yaygınlaşmaya başladığı görülmektedir. Zerdüşt'ün öğretisinin, Kral Viştaspa'nın hüküm sürdüğü coğrafyadaki inanç sistemine ters düştüğü için, bu öğretiyi benimseyerek yeni düşmanlar edindiği söylenmektedir. Hatta Zerdüşt'ün yetmiş yedi yaşında iken bu düşmanlık neticesinde öldürüldüğü de birçok kaynakta geçmektedir.²⁹

Zerdüşt'ün yaşadığı dönemin gerek dinsel gerekse toplumsal anlamda çeşitli sorunlarla dolu olduğu bilinmektedir. Döneme bakıldığında tarım ve hayvancılığın gelişme halinde olduğu, göçebe olarak yaşayan bir kısım insanın ise avcılık ve hayvancılıkla geçindiği görülmektedir. Dolayısıyla yerleşik hayata geçen insanlarla göçebeler arasında sık sık sorunlar yaşanmaktadır.³⁰ Hayat şartları değişip gelişmekte iken eskinin sosyal yapıları, ahlak kuralları, ekonomik sistemleri yeni çağa cevap olamamaktadır.³¹ Zerdüşt, dönemin problemlerinin üstesinden gelebilmek için insanların eylemlerinden sorumlu olduğu, insanların tercihlerine göre yargılanacağı bir düşünce geliştirmiştir. Ona göre doğru tercihlerin sahipleri cennete, yanlış tercihlerin sahipleri yani günahkârlar ise cehenneme gidecektir.³² Bu da Zerdüşt öğretisinde insanın özgür iradesini kullanarak doğru eylemi seçmesinin önemli olduğunu göstermektedir. Zerdüşt, insanların birden fazla tanrıya inanmasına ve kötülüğü tanrılara atfetme problemine de Ahura Mazda'yı merkeze alan, onu iyiliğin, erdemin ve iyi olan her şeyin yaratıcısı kabul eden

²⁴ Tıgılı, *Zerdüşt, Hayatı ve Öğretisi*, 93.

²⁵ Najiba Ziyayi Azizi, *Zerdüştiliğin Kutsal Kitabı(Avesta) Üzerine Bir Araştırma* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009), 21.

²⁶ Mehmet Mekin Meçin, *Gatalar'a Göre Zerdüşt* (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013), 28.

²⁷ Rezi, *Zerdüşt*, 10-11.

²⁸ Azizi, *Zerdüştiliğin Kutsal Kitabı(Avesta) Üzerine Bir Araştırma*, 21.

²⁹ Şensoy, *İlahi Komedy ile Erdâvîrâfnâme'nin Karşılaştırılması*, 13.

³⁰ Meçin, *Gatalar'a Göre Zerdüşt*, 76.

³¹ Yıldırım, *İran Mitolojisi*, 204.

³² Mircea Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi, Taş Devrinden Eleusis Mystera'larına*, çev. Ali Berktaş (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2003), 384.

öğretisiyle çözüm olmaya çalışmıştır.³³ Zerdüşt ile birlikte Ahura Mazda, yegâne yaratıcı ve en büyük tanrı kabul edilmiştir.³⁴

Zerdüşt öğretisine göre dünyanın ömrü, her biri 3000 yıl sürecek dört dönemden toplamda 12000 yıldan oluşmaktadır. Bu dönemlerin ilkinde, asli yaratılış gerçekleşmiştir. İkinci 3000 yıllık dönemde, Ahura Mazda'nın iradesiyle yaratılış süreci tamamlanmıştır. Üçüncü 3000 yıllık dönem, iyiliğin taraftarı Ahura Mazda ile kötülüğün taraftarı Ehrimen'in³⁵ mücadele ettiği dönemdir. Son 3000 yıllık dönemde ise iyilik güçleri, kötülük güçlerini yeneceklerdir ve dünya asli yaratılışına ulaşacaktır.³⁶ Zerdüşt, insanları eğitmek ve onlara doğru yolu öğretmek için dünyaya son 3000 yıllık dönemde gelmiştir.³⁷ Bu dönemde, Ahura Mazda'nın mutlak adaleti yeryüzüne hâkim olacaktır.³⁸

Zerdüşt öğretisine göre Ahura Mazda; fizikötesi bir alemde, insandan kopuk bir dünyada değildir. Tanrı, toplumsal hayatın ve insanın ahlaki eylemlerinin dışında değildir. O; hayat, hareket ve canlılığın olduğu her yerdedir.³⁹ Bu durumda Zerdüşt öğretisine göre dünya tarihi, iyilik ve kötülük arasında geçecek olan bir mücadele tarihidir. İnsan da bu mücadelede, Ahura Mazda'nın yanında yer almalıdır.⁴⁰ Zerdüşt, kötülüğün kaynağını da Angra Mainyu'ya⁴¹ dayandırmıştır.⁴² Ayrıca Zerdüşt, insanların tanrıya yaklaşmak için uyuşturucu kullanarak ve sarhoş olarak kendinden geçmelerini vazgeçmelerini istemiştir. Zerdüşt'ün insanlardan vazgeçmelerini istediği diğer bir ritüel ise kanlı kurban törenleridir. Tüm bunların neticesinde Zerdüşt, Ahura Mazda yolunda olan insanların sonsuz mutluluk ile mükafatlandırılacağını belirtmiştir.⁴³

Zerdüşt öğretisinde insan, bireysel ve toplumsal başarı ve mutluluğu inşa etmek için yaratılmıştır. İyilik ve kötülük arasındaki mücadele olarak tanımlanan bu dünyada insan, daima doğruluğun ve dürüstlüğün tarafındadır. O, iyilik yolunda yaşayan kötülük ve bozgunculuk ile mücadele edendir.⁴⁴ Zerdüşt öğretisine göre insan, sevgi ile varolan bir varlıktır. İnsanın bu sevgisi sınırsızdır. İnsan kendisini ve diğer insanları sevdiği gibi doğayı meydana getiren öteki varlıkları da sevmelidir. Nasıl ki Ahura Mazda'nın güneşi, ışıklarını yeryüzüne eşit şekilde serpiyorsa insan da sevgisini, bütün varlıklara göstermelidir. Öfke, dargınlık ya da başkasına yöneltilen kötü düşünceler, sevginin zıttı olan kötülüğün unsurlarıdır. Kaynağını Ehrimen'den alan kötülük; bilgisizliği, karanlığı, sevgisizliği ifade eder. Bunlar, insanlar arası barış ve

³³ Alıcı, *Mecusi Geleneğinde Tektanrıcılık ve Düalizm İlişkisi*, 26.

³⁴ Tıgılı, *Zerdüşt, Hayatı ve Öğretisi*, 132.

³⁵ "İyilik tanrısı Ahura Mazda ile sürekli çatışan ve ölümü yarattığına inanılan kötülük tanrısı, yeraltı tanrısı." Bk. Korkmaz, *Zerdüştlük Terimleri Sözlüğü*, 61.

³⁶ Meçin, *Zerdüştlüğün Temel Öğretileri*, 144.

³⁷ Yıldırım, *İran Mitolojisi*, 160.

³⁸ Meçin, *Zerdüştlüğün Temel Öğretileri*, 144.

³⁹ Meçin, *Zerdüştlüğün Temel Öğretileri*, 92.

⁴⁰ Meçin, *Zerdüştlüğün Temel Öğretileri*, 147.

⁴¹ "Zerdüşt öncesi; Ahuramazda'nın özünde var olan karşıtlığın kötülük yanının kimliklendirilmesiyle yaratılan düşman ruh. Zerdüştlük'te, Ahuramazda kötülük yanlarından arındırılıp iyilik tanrısı olarak en yüce makama taşınınca kötülük tanrısı Ehrimen'le özdeşleşen, yalancı, karanlığı ve ölümü simgeleyen yokedici ruh." Bk. Korkmaz, *Zerdüştlük Terimleri Sözlüğü*, 23.

⁴² Alıcı, *Mecusi Geleneğinde Tektanrıcılık ve Düalizm İlişkisi*, 26.

⁴³ Korkmaz, *Zerdüşt Dini İran Mitolojisi*, 53.

⁴⁴ Meçin, *Gatalar'a Göre Zerdüşt*, 134.

kardeşliği engelleyen hususlardır. Bunlarla yaşayan insanların Ahura Mazda'ya ulaşması mümkün değildir.⁴⁵

Zerdüşt öğretisine göre insanın bu dünyadaki amacı, Aşa (doğru yaşama yolu)⁴⁶ yolunda yürümek ve Ahura Mazda'nın kötülükle mücadelesinde onun yanında yer almaktır. İnsanın bu amaca uygun yaşaması, eylem dini olarak kabul edilen Zerdüştlüğün temel yasalarına uygun yaşamakla mümkündür. Bu yasalar; Humata (iyi düşün), Hukhta (iyi konuş) ve Huvaršta (iyi yap) şeklinde ifade edilmektedir. İnsanın iyi eylemde bulunmasının koşulu olarak iyi düşünebilmesi ve iyi konuşabilmesi gerekir.⁴⁷ Zerdüşt 'iyi düşünce' yoluyla en yüksek makama erişmiş ve Ahura Mazda fikrine ulaşmıştır.⁴⁸ İnsan da kendini tanıyarak, Ahura Mazda'dan kaynağını alan kemale erişebilir. İnsan iyi düşünce yoluyla çaba sarf ederek bu noktaya ulaştığında, olgunlaşmış olur. İnsan olgunlaştığında, kendini tanımış ve bu dünyadaki asli görevini yerine getirmiş demektir. Bu da Ahura Mazda'ya erişmek anlamına gelmektedir.⁴⁹ Zerdüşt öğretisinde 'iyi düşünce' aynı zamanda insanın özgür iradesine de bir vurgudur. Çünkü bu öğretilerde insanın ahlaki eylemlerinde belirleyici olan onun özgür iradesidir.⁵⁰ Gatha'lara göre özgür olarak yaratılan insan, kendi kaderini kendisi tayin etmelidir. İyi ve doğruyu seçerek insan, özgür iradesiyle Ahura Mazda'ya itaat ve ibadet etmelidir.⁵¹ Özgür irade, doğanın işleyişinin bir parçası olarak hayatın başlangıcında tanrı tarafından insanlara bahşedilmiştir:

Ey Mazda sen başlangıçta ruhun aracılığıyla Bireyi ve bireyselliği, kavrayış gücünü yarattığında -canı bedenle örttüğünde- eylemleri ve öğretileri (yaptığında), bununla insan kendi özgür iradesiyle inançlarını yerine getirebilir;
O zaman sahte konuşmacı ya da doğru konuşmacı kendi yüreğine ve aklına göre bilen ya da bilmeyen biri olarak sesini yükseltir.⁵²

Zerdüşt öğretisine göre iyiyi ve kötüyü seçecek olan insandır. İnsan özgür iradesiyle iyi ya da kötüyü seçerek onları, sözlerinde ya da eylemlerinde meydana getirir. Haliyle insanın iyi eylemlerinin ya da kötü eylemlerinin kaynağı insan düşüncesidir. İyilik ya da kötülük tanrıdan kaynaklı değildir. Tanrı sadece insanın iyiyi ya da kötüyü seçebilmesi için ona özgür irade vermiştir.⁵³

Dünyayı iki ezeli ruhun mücadele alanı olarak kabul edilen Zerdüşt öğretisine göre Ahura Mazda dünyayı yarattığında, Yıkıcı Ruh'un (Angra Mainyu-Ehrimen) kötülüğü seçeceğini bildiği halde onu engellememiştir. Buna karşın kendisine ait bir özellik olan özgür iradeyi, insana bahşederek insanı yüceltmıştır. Bu şekilde insan, özgür iradesini kullanarak eylemlerinin sorumluluğunu da taşıyabilecektir.⁵⁴ Bu yönüyle düalist bir karakterde tanımlanan Zerdüşt

⁴⁵ Korkmaz, *Zerdüştlük Terimleri Sözlüğü*, 47.

⁴⁶ "Aşa hem Ahura Mazda'nın lütfü hem de kendisidir. O insanların işlerine karışmaz, insanın seçme özgürlüğü vardır. Fakat amellerinin sonucu Aşa terazisinde tartılacaktır. Bu ölçüm sebep-sonuç ilişkisine göre yapılır. (Yesna 31/4-8; 33/5-8). Yaşam ve gelecek belirlenmiş değildir; ama Aşa Kanunu, davranışların sonuç ve karşılıklarını muayyen kılar. Bu açıdan davranışlar mukadderdir. Herkes davranışının varacağı neticeyi bilerek kendi yolunu seçer." Bk. Tığlı, *Zerdüşt, Hayatı ve Öğretisi*, 143.

⁴⁷ Meçin, *Zerdüştlüğün Temel Öğretileri*, 141-142.

⁴⁸ Tığlı, *Zerdüşt, Hayatı ve Öğretisi*, 119.

⁴⁹ Tığlı, *Zerdüşt, Hayatı ve Öğretisi*, 153-154.

⁵⁰ Meçin, *Zerdüştlüğün Temel Öğretileri*, 81.

⁵¹ Tığlı, *Zerdüşt, Hayatı ve Öğretisi*, 178.

⁵² Keskin, *Avesta*, 235.

⁵³ Tığlı, *Zerdüşt, Hayatı ve Öğretisi*, 177.

⁵⁴ Tığlı, *Zerdüşt, Hayatı ve Öğretisi*, 181.

öğretisi, Ehrimen'in kesin yenilgisiyle sonuçlanacağından Ehrimen geçici bir güçtür. Yani Ehrimen'in varlığı, Zerdüşt dininin tek tanrı inancı olduğu görüşünü değiştirmemektedir.⁵⁵

Zerdüşt öğretisinde, Ahura Mazda'dan sonra gelen bütün varlıklar, düalist bir karakterde tasavvur edilmektedir. Fakat varoluşun bu düalist yapısı ruhani olan ile maddi olanın karşı karşıya olduğu bir yapı değildir. Burada maddi olan ruhani olanın tamamlayıcısı, devamı niteliğindedir.⁵⁶ Bu yönüyle Zerdüşt öğretisi, insanı dünyaya bağlar ve onu dünya ile birleştirir. İnsanın bütün varlığı doğanın içinde ve işleyişinde anlam kazanır.⁵⁷ Dünyanın faniliği, dünya hayatını önemsemenin önünde engel değildir.⁵⁸ Dünya, üzerinde hüküm süren bütün kötülöklere rağmen özü itibarıyla iyidir. Asıl olan maddi ve ruhani varlığın bir arada bulunması ve uyum içerisinde olmasıdır.⁵⁹ Bu da göstermektedir ki Zerdüşt öğretisi, insanı fizikötesi bir yolculuğa çıkarmanın ötesinde, onun fiziki dünyası ile ilgilenmektedir. İnsanın huzur içinde, refah içinde, mutlu bir şekilde yaşamasının somut yollarını inşa etmeye çalışmaktadır. Yani insanın bu dünyadaki yaşamını düzenlemeye çalışmaktadır.⁶⁰ Gatha'lardaki ilahlara bakıldığında insanın bireysel ve toplumsal mutluluğunun hedeflendiği görölmektedir. Bu da Zerdüşt öğretisinin, dünya meselelerini temele alan, dünyayı inziva yeri olarak görmeyen, insanın bu dünyaya yönelmesini ayıplamayan bir yapıda olduğunu göstermektedir. Yine Zerdüşt öğretisi bireyselliği, her bireyin üzerine düşeni yaparak toplumsal olana hizmet etmesi şeklinde tarif etmektedir.⁶¹

Zerdüşt ve öğretisinin fiziki dünya ile ilgilenmesi, insan ve doğa arasında kurduğu bağ üzerinden kendisini göstermiştir. *Avesta*'da doğa, bütün öğeleriyle kutsanmakta ve övgülerle dile getirilmektedir. Zerdüşt öğretilerine göre insan, doğadaki diğer canlılar gibi doğanın bir parçasıdır. Fakat insan, düşünce gücü ve aklı ile doğanın, hayatın sahibidir. İnsan bu gücüyle doğanın kanunlarını anlamakta ve hayata yön vermektedir. İnsan, yaratıcının yer yüzündeki tecellisi olarak doğadaki ve insanın toplumsal yaşamındaki yaratımı sürdürmektedir. İnsan; doğru düşünce, doğru söz ve doğru eylem ile Ahura Mazda yolunda bu amaca hizmet etmektedir. Ayrıca Zerdüşt'e göre yaşamı var eden enerji, uygun şartların olduğu her yerde var olur ve ebedi bir yapıdadır. Üzerinde yaşadığımız dünyanın ve insanların yok olması, yaşam enerjisinin değişmesinden başka bir şey değildir.⁶²

1.1. Avrupa'ya Yansımaları

İran edebiyatında büyük bir yere sahip olan Zerdüşt ve öğretisi, efsanevi bir karaktere ve yapıya ulaşmıştır. Özellikle Pehlevice metinler bu durumun oluşmasında büyük bir rol oynamıştır. Helenistik dünyada Zerdüşt, örnek din adamı anlamına gelen Magus olarak yüceltilmiştir. İtalyan Rönesansı'nın filozoflarınca da Zerdüşt, Magus sıfatıyla ele alınmıştır.⁶³ Zerdüşt ve *Avesta* ile ilgili birçok seyyahın notları bulunmaktadır. Meşhur seyyah Marco Polo 1272 yılında, İranlı Zerdüştilerin merkezi olarak kabul edilen Yezd'i ziyaret etmiş ve eserlerinde Zerdüştlüğe yer vermiştir. Bu ziyaret Avrupalıların Zerdüştlük ile ilk teması olarak kabul edilmektedir. 16. yüzyıldan 18. yüzyıla kadar Pietro Della Valle, V.A. Zhukovsky, N.V. Khanikov

⁵⁵ Meçin, *Zerdüştlüğün Temel Öğretileri*, 106.

⁵⁶ Meçin, *Zerdüştlüğün Temel Öğretileri*, 106.

⁵⁷ Rezi, *Zerdüşt*, 39.

⁵⁸ Meçin, *Zerdüştlüğün Temel Öğretileri*, 78.

⁵⁹ Meçin, *Zerdüştlüğün Temel Öğretileri*, 147.

⁶⁰ Meçin, *Gatalar'a Göre Zerdüşt*, 86.

⁶¹ Meçin, *Zerdüştlüğün Temel Öğretileri*, 78.

⁶² Rezi, *Zerdüşt*, 45-48.

⁶³ Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, 388.

gibi pek çok seyyah, tüccar ya da misyoner İran kentlerini ziyaret etmişler ve çalışmalarında Zerdüştlüğe yer vermişlerdir. Bu çalışmalar Batı'da ilgi ile karşılanmıştır.⁶⁴

Zerdüş ve öğretisinin Avrupa'da ciddi anlamda ilk yankısı Doğubilimci yazar Tomas Hyde'nin mevcut kaynaklardan hareketle İran edebiyatını irdelediği "Oxford 1700 basımlı, 'De Vetere Religione Persarum' adlı tek ciltlik" çalışması sayesinde olmuştur.⁶⁵ Bu çalışma, Paris'teki Doğu Dilleri okulu mezunu Fransız bilim insanı Anquetil Du Perron (1731-1805)'ün dikkatini çekmiştir. Anquetil Du Perron, 1754 yılından itibaren *Avesta* üzerinde çalışmalara başlamıştır.⁶⁶ 1771 yılında *The Zend Avesta* ismi ile *Avesta*'nın ilk Fransızca çevirisini yapan Anquetil Du Perron, Zerdüş'ü, öğretisini, kutsal kitabını ve ona inananların varlığını tereddütsüz bir şekilde ortaya koymuştur.⁶⁷ Anquetil Du Perron'un *Avesta* tercümesi, Doğu çalışmalarına ilgiyi arttırmış ama aynı zamanda Zerdüş ve öğretisi Avrupa kültürünü etkilemeye başlamıştır. Klender adlı bir araştırmacı, Anquetil Du Perron'un *Avesta* tercümesini ve *Avesta* üzerine çalışmalarını Almanca'ya çevirmiştir. Daha sonra *Avesta*'nın orijinalliği üzerine kendi çalışmalarını yayınlamıştır. *Avesta*'nın orijinalliği ile ilgili 1791 yılında Tychsen, *Avesta*'nın orijinal olduğu sonucuna vardığı çalışmasını Göttingen'de yayınlamıştır. Yine Silvester de Sasy, *Avesta*'nın orijinal olduğunu kanıtladığı kitabını, 1793 yılında Paris'te yayınlamıştır. Bu çalışmaların ortak özelliği, Anquetil Du Perron'un *Avesta* tercümesini hareket noktası olarak seçmeleridir. Bu çalışmaların dışında, "1872 yılında Berlin'de E. Rask'ın 'About antiquity and authenticity of the Zend language and Zend Avesta' (Zend dili ve Zend Avesta'nın eskiliği ve orijinalliğine dair)" eseri yayınlamıştır. Bu çalışma, *Avesta* dilinin gramerini ele alan ilk çalışmadır.⁶⁸ *Avesta* ile ilgili önemli gelişmelerden bir tanesi de Alman Filolog Martin Haug'un Gatha'lar ile ilgili tespitidir. Haug'a göre, *Avesta*'nın en eski kısmı Gatha'lardır. Sadece Gatha'lar, Zerdüş'e atfedilebilir ve onun orijinal sözleri olarak kabul edilebilir. Haug bu düşüncelerini *Essays on the sacred language (Kutsal Dil Üzerine Makaleler)* adlı çalışmasında yayınlamıştır.⁶⁹ Haug'un Zerdüş ve öğretisi üzerine çalışmaları, daha önce düalist olarak kabul gören Zerdüşlük inancına monoteist bir yaklaşım getirmiştir. Bu yaklaşım felsefi olarak düalist kabul edilen Zerdüşlüğün teolojik anlamda monoteist olduğu yorumlarını uzun süre savunulur kılmıştır.⁷⁰

19. yüzyılın ikinci yarısında K. Geldner, *Avesta*'nın doğrulanmış metinlerini derleyerek üç ciltlik bir çalışma yayınlamıştır. Bu çalışma birçok eleştirinin ve doğrulanmış metinlerin bir sonucudur.⁷¹ Yine bu dönemde, West'in Pehlevi araştırmaları ve Darmesteter'in eserleri önemli çalışmalardır. Bu çalışmaları da kapsayan Maks Muller'in 49 ciltlik *Doğunun Kutsal Kitapları (1879-1904)* dizisi, *Avesta* ile ilgili önemli bir külliyatın oluşmasını sağlamıştır.⁷²

Tüm bu çalışmalar ve daha fazlası Zerdüş ve öğretisinin Avrupa, Amerika ve Asya'da ilgi ile takip edilmesinin önünü açmıştır. En çok ilgiyi Almanya'da gören Zerdüş ve öğretisi, Fransa ve İngiltere'de de etkisini göstermiştir.⁷³ Daha önce de felsefi çalışmalara konu olan Zerdüş ve öğretisi, 19. yüzyıldan itibaren birçok yazarın ve filozofun eserlerinde yer edinmeye başlamıştır.

⁶⁴ Keskin, *Avesta*, 24.

⁶⁵ Tıgılı, *Zerdüş, Hayatı ve Öğretisi*, 37.

⁶⁶ Keskin, *Avesta*, 24-25.

⁶⁷ Rezi, *Zerdüş*, 12.

⁶⁸ Keskin, *Avesta*, 25.

⁶⁹ Keskin, *Avesta*, 25-26; Tıgılı, *Zerdüş, Hayatı ve Öğretisi*, 37-38.

⁷⁰ Tıgılı, *Zerdüş, Hayatı ve Öğretisi*, 38.

⁷¹ Rezi, *Zerdüş*, 12.

⁷² Keskin, *Avesta*, 27.

⁷³ Rezi, *Zerdüş*, 13.

P. Beyl ve G. Ritter gibi yazarların eserleri bu duruma örnek verilebilir. Ayrıca Alman idealizminin en büyük temsilcilerinden Hegel'in *Avesta*'ya ilgi duyduğu ifade edilmektedir.⁷⁴ Goethe'nin *Faust (1806-1832)*⁷⁵ adlı eserinin Zerdüş'ün mitlerinin en güzel yansımalarını içerdiği yorumları yapılmaktadır.⁷⁶ Hatta Schopenhauer'un Hint felsefesi etkisinde kalarak *Avesta*'yı yeniden ele aldığı yine Nietzsche'nin *Böyle Söyledi Zerdüş* eseriyle Zerdüşlüğün yeni bir yorumunu yapmaya çalıştığı iddia edilmektedir.⁷⁷ Almanya'nın Göttingen Üniversitesi İran Çalışmaları Bölümü Direktörü Prof. Dr. Philip G. Kreyenbroek bir röportajında Nietzsche'nin, kadim İran metinleri üzerine çalışan Friedrich Carl Andreas aracılığıyla Zerdüş ile tanıştığını söylemektedir. Nietzsche'nin Zerdüş'ten çok etkilendiğini ve bir eserini Zerdüş'e ithaf ettiğini de sözlerine eklemektedir.⁷⁸

Zerdüş ve Öğretisinin Batı Avrupa'ya yansımalarıyla ilgili yukarıdaki iddiaların bir kısmını da içerecek şekilde 1300'lü yıllardan günümüze kadar birçok eserin Zerdüş etkisiyle yazıldığını konu alan bir makale, *BBC Culture Dergi*'sinde Joobin Bekhrad imzasıyla yayımlanmıştır. Joobin'e göre, Zerdüşlüğün kitabı olarak bilinen *Ardâvîrâfnâme*'de⁷⁹ cennet ve cehenneme yolculuk ayrıntılı bir şekilde tasvir edilmiştir. Dante'nin bu eserden yüzyıllar sonra kaleme aldığı *İlahi Komedya (1320)*⁸⁰ adlı eserinde de cennet ve cehennemin tasviri benzer şekilde yapılmıştır. Joobin'e göre 10. yüzyılda son şeklini alan *Ardâvîrâfnâme*'den Dante'nin etkilenmiş olması imkân dahilindedir. Joobin'in dikkat çektiği diğer bir kişi de Fransız Aydınlanma filozoflarından Voltaire'dir. Ona göre Voltaire, İran kültüründen etkilenmiş ve *Zadig (1747)*⁸¹ adlı eserinde, Zerdüş inancına mensup bir Pers kahramanına yer vermiştir. Joobin, Goethe'nin *Doğu Batı Divanı (1814)*⁸² adlı eserinin bir kısmında Zerdüşlüğü konu aldığını ve bu eserini de İranlı şair Hafız'a ithaf ettiğini söylemektedir. Joobin'in iddiaları bunlarla sınırlı değildir. İrlandalı şair ve filozof Thomas Moore'un da oryantal bir aşk hikayesini anlatan *Lalla Rookh (1817)* adlı eserinde, Zerdüş'lerin kaderine ağıt yaktığını ifade etmektedir. Mozart'ın *Sihirli Flüt (1791)* bestesine de dikkat çeken Joobin, bu eserdeki ateş ve suyla sınanma, aydınlık ve karanlık, akıl ve iyilik arayışı gibi temaların Zerdüşlüğü çağrıştıran temalardan esintiler olduğunu söylemektedir. Son olarak Joobin, günümüzdeki bazı filmlerin ve müzik gruplarının da Zerdüş'ü çağrıştıran motiflerden yararlandığını örneklerle göstermektedir.⁸³

⁷⁴ Keskin, *Avesta*, 25.

⁷⁵ Johann Wolfgang von Goethe, *Faust*, çev. Sadi Irmak (İstanbul: İstanbul Kitabevi, 1973).

⁷⁶ Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, 388.

⁷⁷ Korkmaz, *Zerdüş Dini İran Mitolojisi*, 49.

⁷⁸ Muhammed Burhan, "Alman filozof Nietzsche, Zerdüş'ü "ahlaklı" olarak tanımlıyor", *Mehr News Agency* (12 Eylül 2018).

⁷⁹ "Sasaniler döneminde Pehlevîce yazılan ve 'miracname' türüne giren bir eser olan *Ardâvîrâfnâme*'nin yazarı, Zerdüş'te bir din adamı olan *Ardâvîrâf* veya kısaca *Vîrâf*'tir. Zerdüş'te din adamları olan mübedler, öbür dünyaya yapılacak ruhanî bir yolculuğa kimin daha layık olduğuna dair yaptıkları bir toplantıda ve çekilen kurada hiç günah işlemediğine inanılan *Ardâvîrâf* seçilir. Buna göre *Ardâvîrâf* öbür dünyaya gidecek; daha önce ölüp oraya gidenlerin Cennet, Cehennem, Araf, Terazi ve Sırat Köprüsü karşısındaki mevcut durumlarını yerinde görecektir ve dünyaya döndüğünde bunları hemen yazdıracaktır. *Ardâvîrâf* bu bağlamda yedi gün yedi gece boyunca *Surûş* ve *Âzer İzed* adlı iki meleğin refakatinde öbür dünyaya yaptığı ruhanî yolculukta buradakilerin ahvalini yerinde görür ve yedinci gün Ahura Mazda'nın da hitabına mazhar olur. Ahura Mazda bu ruhanî âlemde gördüklerini dünyaya dönüştürüp dünyalılara anlatmasını istediği için *Ardâvîrâf* dünyaya döner dönmez ahrette gördüklerini bilge bir yazara yazdırır ve böylece *Ardâvîrâfnâme* ortaya çıkar." Bk. Yıldırım, *Zerdüş'te ve İslamî Kaynaklara Göre Zerdüş Avesta ve Temel Öğretileri*, 169.

⁸⁰ Dante Alighieri, *İlahi Komedya*, çev. Rekin Teksoy (İstanbul: Oğlak Yayıncılık, 2011).

⁸¹ Voltaire, *Zadig*, çev. Hasan Fehmi Nemli (İstanbul: Alfa Yayıncılık, 2015).

⁸² Johann Wolfgang von Goethe, *Doğu-Batı Divanı*, çev. Bayram Yılmaz (İstanbul: İyiyadam Yayınları, 2000).

⁸³ Joobin Bekhrad, "Batıya esin veren esrarengiz doğu dini", *BBC News Türkçe* (4 Ekim 2017).

Zerdüşt ve öğretisinin Avrupa'ya yansımalarını açığa çıkarmak adına Joobin'in iddia ettiği eserlerin bir kısmını incelemekte ve bu eserlerin Zerdüşt ve öğretisinden ne şekilde yararlandığını ortaya çıkarmakta fayda vardır. Joobin'in *Erdâvîrâfnâme* ile Dante'nin *İlahi Komedyâ* adlı eseri arasındaki ilişkiye dair iddiası incelendiğinde, hiç de haksız olmadığı anlaşılmaktadır. Deniz Şensoy, *İlahi Komedyâ ve Erdâvîrâfnâme'nin Karşılaştırılması* adlı yüksek lisans tez çalışmasında bu iddiaya da yer vermiştir. Şensoy, çalışmasının neticesinde iki eserin arasında on yüzyıl olmasına rağmen benzer konuları işlemiş olmalarını dikkat çekici bulmaktadır. Ona göre iki eser de ait oldukları inancı merkeze alarak Cennet, Cehennem ve A'râf konularını işlemeleri bakımından ortaktır.⁸⁴ Şensoy, *Erdâvîrâfnâme* ve *İlahi Komedyâ*'nın kutsal kitaplarıyla ilişkisinde ise *Erdâvîrâfnâme*'nin, *Avesta* ve öğretisine bağlı bir tarzda yazıldığına dikkat çekmektedir. Fakat yine de verilen cezalar açısından kutsal kitaptan sapıldığını da tespitlerine eklemektedir. *İlahi Komedyâ*'da ise sadece öte dünyanın konu alınmadığını, çalışmanın mitoloji, tarih, edebiyat ve dinsel kimlik gibi konuları da işlediğini vurgulamaktadır. *İlahi Komedyâ*'nın kendisinden önce yazılan eserlerden beslenerek din ve dindeki yozlaşmayı "felsefe, edebiyat, tarih, teoloji, mitoloji, o dönem İtalya'sının içinde bulunduğu durum ve evrensel ahlak öğretileri" de dikkate alarak ortaya konulan bir çalışma olduğu sonucu ile de çalışmasını tamamlamaktadır.⁸⁵ *Erdâvîrâfnâme* ve *İlahi Komedyâ* arasındaki ilişki bu çalışma ile sınırlı değildir. Kadri Yıldırım'ın, *Zerdüştî ve İslâmî Kaynaklara göre Zerdüşt Avesta ve Temel Öğretileri*⁸⁶ adlı kitabının Dante'nin "*İlahî Komedyâ*"sı Üzerinde "*Ardâvîrâfnâme*"nin Etkisi konu başlığında, *Ardâvîrâfnâme* ile *İlahî Komedyâ*'da geçen Cennet, Cehennem ve A'râf tasvirleri arasındaki benzerliklere dikkat çekmiştir. Yıldırım'a göre *İlahi Komedyâ*'dan en az bin yıl önce yazılmış olan *Ardâvîrâfnâme*'den Dante'nin etkilendiği apaçıktır.⁸⁷ Söz konusu iki eser arasındaki ilişkiye dikkat çeken çalışmalardan bir diğeri de Nimet Yıldırım tarafından *Ardâvîrâfnâme*'nin Türkçe'ye çevrilmesinden sonra Murat Bardakçı tarafından yapılmıştır. Bardakçı'nın *Dante'nin 'İlâhî Komedyâ'sına İlham Veren Cennet ve Cehennem Günlüğü* konu başlıklı yazısı, Zerdüşt ve Öğretisi ile ilgili tanıtıcı bir girişten sonra *Ardâvîrâfnâme* ve *İlahi Komedyâ* arasındaki ilişkiye dair tartışmayı şöyle ifade etmektedir:

Ardâvîrâf'ın eseri, asırlar boyunca hem İslam, hem de Batı dünyasında tartışma konusu oldu. Zerdüşt inancının yüksek rütbeli din adamı Ardâ Vîrâf, öteki âleme yaptığı yolculuğa Çekâ Dâitî dağından ve Çinvâd köprüsünden başlıyordu. Zerdüşt'lük'te önemli yeri olan Çinvâd ile İslamiyet'teki Sırat Köprüsü arasındaki benzerlik hakkında asırlar boyunca çok sayıda eser yazıldı. Ama, asıl tartışma *Ardâvîrâfnâme* ile 1265 ile 1321 seneleri arasında yaşamış olan Dante'nin *İlâhî Komedyâ*'sının mukayesesi konusunda çıktı, zira her iki eserde de birbirine çok yakın ifadeler vardı. Meselâ, Ardâ Vîrâf'ın sözünü ettiği "ârâf" yani günahları ile sevapları eşit olanların bekletildiği mekân ile Dante'nin aynı anlama gelen "purgatorio"su, kurulu oldukları yerler ve sâkinleri bakımından birbirlerine çok benziyorlardı. Dante, *Ardâvîrâfnâme*'de anlatılan her üç mekânı yani ârâfı, cenneti ve cehennemi çok daha geniş ve teferruatlı bir şekilde ele alıyordu ama cennetin bazı bölümleri ile tanrıya mahsus katın aydınlığından söz eden cümleler her iki eserde de neredeyse aynı gibi idi.⁸⁸

Tüm bu bilgiler dikkate alındığında Joobin'in *Ardâvîrâfnâme* ile Dante'nin *İlahi Komedyâ* adlı eseri arasındaki ilişkiye dair iddiasında haklı olduğu sonucuna ulaşılabilir. Joobin'in,

⁸⁴ Şensoy, *İlahi Komedyâ ile Erdâvîrâfnâme'nin Karşılaştırılması*, 85.

⁸⁵ Şensoy, *İlahi Komedyâ ile Erdâvîrâfnâme'nin Karşılaştırılması*, 85–86.

⁸⁶ Yıldırım, *Zerdüştî ve İslâmî Kaynaklara Göre Zerdüşt Avesta ve Temel Öğretileri*.

⁸⁷ Yıldırım, *Zerdüştî ve İslâmî Kaynaklara Göre Zerdüşt Avesta ve Temel Öğretileri*, 175.

⁸⁸ Murat Bardakçı, "Dante'nin 'İlâhî Komedyâ'sına ilham veren cennet ve cehennem günlüğü", *Habertürk* (24 Temmuz 2011).

Voltaire'in *Zadig* adlı eserine dair iddiası incelendiğinde, iddiasında haklı olduğu görülecektir. *Zadig*⁸⁹ eserinin Türkçe tercümesini yapan Hasan Fehmi Nemli, eserde Zerdüşt isminin geçtiği yere "Zerdüşt üzerine, Voltaire'in başvuru kaynağı, Hyde'in *Historia Religionis Veterum Persarum* (1700) adlı kitabıdır." notunu düşmüştür.⁹⁰ Eserin girişinde baş kahraman Zadig ve onun Zerdüştü kişiliği şöyle anlatılmaktadır:

Kral Moabdar zamanında, Babil' de Zadig adında, doğuştan iyi nitelikleri eğitimle daha da gelişmiş bir genç vardı. (...) Zerdüşt'ün ilk kitabından özsaygının havayla şişirilmiş bir balon olduğunu ve iğne batırıldığında patlama sesinden başka bir şey çıkmayacağını öğrenmişti. Zadig, özellikle de kadınları hor görmez ve onları fethetmekte zorluk çekmeyişiyle övünmezdi. Eli açtı, yüce gönüllüydü; Zerdüşt'ün "Sen yerken, yemeleri için köpeklere de bir şeyler ver, isterse seni ısırırlar," öğüdüne uyararak, nankörleri minnet altında bırakmaktan çekinmezdi. Bir insanın olabileceği kadar bilgeydi, çünkü bilgilerle birlikte yaşamaya çalışırdı.⁹¹

Eserin girişinden de anlaşıldığı gibi Voltaire, *Zadig* adlı eserinde Zerdüşt öğretisini benimsemiş bir baş karakter inşa etmiştir.

Goethe'nin *Doğu-Batı Divanı* adlı eseri incelendiğinde Joobin'in bu konuda da haklı olduğu görülecektir. Eser Türkçeye, *Batı-Doğu Divanı* ve *Doğu-Batı Divanı* şeklinde iki farklı isimle çevrilmiştir. *Doğu-Batı Divanı* şeklinde çeviriyi yapan Bayram Yılmaz, eserin önsözünde Goethe'nin, İranlı Şair Hafız ile temasına şu sözlerle yer vermektedir:

Avusturya'lı şarkiyatçı ve saray mütercimi Joseph Freiherr von Hammer-Purgstall (1774-1856), Doğu'ya taalluk eden çalışmalar içindeydi. Bu meyanda, İran'lı şâir Muhammed Şemseddin Hâfız (tahminen 1300-1389)'ın Divânı'nı Almanca'ya tercüme ederek 1812/13 yıllarında yayınladı. Divân'ın sadece mukaddime kısmını okumak bile, Goethe'nin Doğu'lu şâirin hayatı ve şahsiyeti hakkında en sıcak ilgiyi duymasına kâfi gelmişti. Çünkü, Hâfız ile kendisinde aynı aşk ve şevki, aynı sadeliği, aynı ateşin tabiatı, aynı heyecanı, aynı mertliği ve aynı rindâne edayı bulmuştu. Doğu'ya yönelik bu kültür seferberliği esnasında o da Hâfız'ın Divânı'na benzer bir Divân husule getirmeye teşebbüs etti ve Divân'da "Hâtem" ismiyle yer aldı.⁹²

Goethe'nin *Doğu-Batı Divanı* adlı eserinin Persler Bahsi kısmındaki şiirler incelendiğinde, Joobin'in iddia ettiği gibi Zerdüşt ve öğretisi ile ilgili birçok konunun burada övgüler içinde geçtiği görülecektir:

Hemen uzatır yeni doğan mâsum ellerini
Güneşe çevrildiğinde. Ruhu ve bedeni
Takdis edilir ateşgedenin hararetinde
Duyulacakmış böylece her sabahın rahmeti.⁹³

⁸⁹ "Bilindiği gibi, Voltaire, kahramanının adını ilkin Memnon koymuştu. Zadig adının kaynağının Sadi veya Saad'ın yanı sıra Chec Zade'nin *Pers Sultanının Öyküsü* adlı kitabındaki "Büyük Seyis Saadyk'in Öyküsü" olabileceği de ileri sürülmüştür. Saadyk (Sadık), Arapça'da doğru sözlü, doğru, gerçek anlamına; Zadig, İbranice'de hak bilir anlamına gelmektedir. Voltaire, 1727'de Westminster'de Haendel'in Kral'dan alınma Papaz Zadog başlıklı bir Motet'sini duymuş olmalıdır. Bu çeşitli kaynaklar birbirlerini dışlamamaktadır." Bk. Voltaire, *Micromegas ve Diğer Hikayeler*, çev. Hasan Fehmi Nemli (İstanbul: Helikopter, 2012), 156.

⁹⁰ Voltaire, *Micromegas ve Diğer Hikayeler*, 159.

⁹¹ Voltaire, *Micromegas ve Diğer Hikayeler*, 159.

⁹² Goethe, *Doğu-Batı Divanı*, 10-11.

⁹³ Goethe, *Doğu-Batı Divanı*, 264.

Zerdüş ve öğretisinde, doğanın korunması ve yaşanılır hale getirilmesinin önemli olduğuna hatta ibadet olduğuna değinmiştik. Aşağıdaki dördlüklerde, Goethe'nin bu hususa vurgu yaptığı görülecektir:

Toprak değil gergef işlemişsiniz sanki, pırıl pırıl
Tarlalar. Güneş de bu emek karşısında parıl parıl
Parıldar. Muhtemel, sıra sıra dikilmiştir ağaçlarınız
Çünkü, nizam içinde dikilenler gelişir fâsılasız.

Ne mutlu size, toprağınız tertemiz, suyunuz berrak,
Baksanıza, Güneş de havayı severek ısıtacak;
Çalışkanlığınız yükseltti sizi, gıpta edilecek seviyeye
Mâlûm, çalışkanlık refaha erdirir, olur hayra vesile.⁹⁴

Aşağıdaki dördlükte ise Goethe, Zerdüş öğretisindeki gibi ateşin önemini vurgulamaktadır:

Ateşin yandığı yerde neşve belirir,
Geceler gündüze döner, oynar nesiller;
Ortadaki ateşin hararetinden
Hayvanlar, bitkiler öz sularıyla pişer.⁹⁵

Goethe'nin Persler Bahsi konu başlıklı şiiri gerek yukarıda sunduğumuz kesitlerde gerekse bütünlüğü itibariyle Zerdüş ve öğretisini övgüler içinde sunduğu sonucuna ulaşılabilir. Burada Goethe'nin Zerdüş ve öğretisine dair ilgisine dikkat çekmişken Eliade'nin, Goethe'nin *Faust* adlı eserini "Zerdüş'ün mitlerinin en güzel yorumlaması" olarak ele almasını da incelemekte yarar vardır. Goethe'nin *Faust* eserinde Mefistofeles, başkalarına tuzak kuran şeytani bir karakter olarak karşımıza çıkmaktadır. Aynı şekilde Zerdüş ve öğretisinde de Ahura Mazda'nın şeytanlaştırılmış düşmanı ve rakibi olan Ehrimen ile karşılaşmaktayız. Zerdüş ve öğretisinde Ahura Mazda, bilgelik ve iyiliğin savunucusu iken Ehrimen ise cahillik ve kötülüğün koruyucusudur. Benzer şekilde *Faust* eserinde, Faust karakteri bilgelik ve iyilik sıfatları ile ön plana çıkmakta Mefistofeles ise Faust'a tuzaklar kurmakta, ona türlü oyunlar oynamakta ve onu kötü olana sevk etmeye çalışmaktadır. Buradan hareketle de Zerdüş ve öğretisinin iyilik ve kötülüğün mücadele alanı olan ikili doğasının Goethe tarafından *Faust* eserinde, Faust ve Mefistofeles karakterlerinde kullanıldığı sonucuna varılabilir.⁹⁶

Zerdüş ve öğretisine dair tüm bu çalışmalar ışığında, Avrupa'nın hem araştırma ve inceleme anlamında hem de bu araştırma ve incelemelerin sanatsal çalışmaların temalarına dönüşmesi anlamında, Zerdüş ve öğretisinden etkilendiğini söylemek mümkündür.

1.2. Nietzsche'nin Zerdüş ve Öğretisiyle Teması: Nietzsche'nin Zerdüş'ü

Nietzsche'nin Zerdüş ve öğretisiyle temasına ilişkin araştırmalara baktığımızda, Jung'un bu konuda ulaştığı bazı bilgiler ve değerlendirmeler dikkat çekicidir. Jung'a göre Nietzsche, küçük yaşta iken Zerdüş'ü rüyasında gördüğünü, kız kardeşi Elizabeth'e anlatmıştır. Ayrıca Nietzsche'nin Leipzig'de öğrenci olduğu yıllarda, Mazdaznan adında İran kökenli bir tarikat ile ilişkisine dair bilgiler olduğuna dikkat çekmiştir. Fakat bu tarikatın tam olarak Zerdüş ve öğretisini temsil edemeyeceğini, Nietzsche'nin de böyle bir tarikat üzerinden Zerdüş'ü çalışmasının ana karakteri yapacak düzeyde etkilenemeyeceğini ifade etmektedir. Jung,

⁹⁴ Goethe, *Doğu-Batı Divânı*, 264.

⁹⁵ Goethe, *Doğu-Batı Divânı*, 266.

⁹⁶ Melanie Christina Mohr, "Goethe and Zoroastrianism : The eternal battle between good and evil - Qantara.de" (E-Posta 8/11/2021) (Erişim 11 Ağustos 2021).

Nietzsche'nin çok okuyan ve birçok alanda birçok şey öğrenen biri olduğunu söyler. Ona göre Nietzsche'nin yaşadığı dönemde, *Avesta*'nın büyük bir bölümünün çevrilmiş olması, onun bu konuda özel çalışmalar yapmış olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla Jung, Nietzsche'nin Zerdüşt ve öğretisinin ana kaynağı olan *Avesta* ile tanışmış olduğu kanaatindedir.⁹⁷ Jung'un bu kanaatini Zerdüşt ve öğretisinin Avrupa'ya yansımalarını ortaya koyarken ulaştığımız sonuçlarla da desteklemek mümkündür. Özellikle Dante'nin *Ardâvîrâfnâme*, Voltaire'in *Zadig*, Goethe'nin *Faust* ve *Doğu Batı Divanı* adlı eserlerinin Zerdüşt ve öğretisini ne şekilde yansıttıklarına dikkat çekmiştik. Bu eserlerin yazarlarından Goethe'nin, Nietzsche'nin düşün dünyasında yeri tartışmasıdır. Scholpforta gibi Goethe'nin düşün dünyasını yansıtan bir okuldan mezun olan ve Goethe'nin sözlerini kitaplarının önsözlerinde yazan Nietzsche'nin, Goethe'nin eserlerini okumamış olması imkansızdır. Zaten Nietzsche'nin birçok eserinde, özellikle Goethe'nin *Faust* eserinden çokça alıntılar bulmak mümkündür. Yine Nietzsche'nin Sorrento'da kaldığı dönemde, Voltaire'in *Zadig* eserini arkadaşlarıyla birlikte okuduğunu ve bu eserin onu etkilediğini bilinmektedir.⁹⁸ Bu tespitler dışında, Zerdüşt ve öğretisinin eski Hint inanışlarıyla ilişkisi düşünüldüğünde ve 'Schopenhauer'ın da eski Hint felsefesinden ilham aldığı' tespitleri dikkate alındığında, Nietzsche'nin Schopenhauer aracılığıyla da Zerdüşt ve öğretisi ile temasa girdiği iddia edilebilir.⁹⁹

Son tahlilde söyleyebiliriz ki hem Nietzsche'nin yaşadığı dönem hem de onun hayatında önemli yeri olan düşünürler ve onlara dair okumalar, Nietzsche'nin Zerdüşt ve öğretisiyle tanışmasına imkân tanımıştır. Fakat Nietzsche'nin Zerdüşt ve öğretisiyle tanışmış olması, onun felsefesinde Zerdüşt karakterini hem tarihsel hem de kurgusal boyutta neden tercih ettiği sorusuna yeterli bir cevap değildir. O halde Nietzsche'nin Zerdüşt karakterini kullandığı ilk yerden başlayarak onun bu karakteri kullanmadaki amacını ortaya koymak yerinde olacaktır.

Nietzsche ilk defa 1882 yılında yayınlanan *Şen Bilim* eserinde Zerdüşt ismini, tarihsel Zerdüşt karakterine uygun bir kimlikle kullanmaktadır:

Zerdüşt otuzuna geldiğinde evinden, Urmi gölünden ayrılıp dağlara gitti. Orada ruhunu yalnızlığını yaşadı, on yıl boyunca bundan yorulmadı. Ama sonunda yüreği değişti- bir sabah, gün doğarken kalktı, güneşin önüne adım atıp ona şunları söyledi:

"Sen büyük yıldız, parladıkların olmasa senin mutluluğuna ne olurdu? Dört yıldır inime tırmanıyorsun. Ben olmasaydım, yılanım, kartalım olmasaydı ışığından, yolculuğundan usanırdın. Ama biz her günün eşiğinde seni bekledik, senden taşanları aldık, bunun için seni kutsadık. Bak, gör kendi bilgeliğim hasta etti beni, çok fazla bal toplayan bir arı gibi, onu almaya uzanan eller gerek bana. Armağan vermek, dağıtmak istiyorum ta ki bir kez daha akli başında olanlar budalalıklarından, yoksullar zenginliklerinden memnun olasıya. Bunun için derinlere inmeliyim, senin gibi ey aşırı varlıklı yıldız, senin akşamları denizin arkasına giderken, ışığını yer altı dünyasına götürürken yaptığın gibi. İnmek istediğim insanların dediği gibi, batmalıyım ben de, sen nasıl batıyorsan. Fazla büyük bir mutluluğa bile kıskanmadan bakabilen dingin göz, kutsa beni öyleyse. İçindeki su, altına dönüşüp akabilsin

⁹⁷ Carl Gustav Jung, *Nietzsche'nin Zerdüşt'ü Üzerine Seminerler*, çev. Turgut Berkes (İstanbul: Alfa Yayınevi, 2019), 27-28.

⁹⁸ Nietzsche'nin Sorrento yolculuğunda yer alan Malwida'nın kaleme aldığı mektupta, Sorrento'da zamanın nasıl geçirildiği ile ilgili şu ifadeler yer alır: "Akşam, eve döndüğümüzde, Ree bize yemekten önce bir, yemekten sonra bir saat boyunca kitap okuyordu. Saat 9'de uyumaya gidiyorduk. Şimdilerde Voltaire'den *Zadig* ve *XIV. Louis'nin Yüzyılı*'ni okuyoruz ve mest olmuş durumdayız. Özellikle Nietzsche ve Ree eski Fransız Edebiyatının ateşli hayranlarından." Bk. Paolo D'Iorio, *Nietzsche'nin Sorrento Yolculuğu*, çev. Burcu Bilgiç (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2015), 43.

⁹⁹ Korkmaz, *Zerdüşt Dini İran Mitolojisi*, 49.

diye, senin esrimenin yansımaları her yere taşıyabilirsin diye taşımak isteyen bu kabı kutsa. Bak, gör bu kap gene boşalmak istiyor. Zerdüşt yeniden insan olmak istiyor. - Böylece Zerdüşt batmaya başladı.”¹⁰⁰

Daha sonra Nietzsche'nin *Böyle Söyledi Zerdüşt* eserinin başlangıç kısmında yer alacak olan bu pasaj, hatırlanacağı üzere Zerdüşt peygamberin *Avesta*'dan aktarılan yaşam öyküsüyle örtüşmektedir. Zerdüşt peygamberin yurdunu terk etmesi ve dağa çekilmesiyle Nietzsche'nin 1881 yılında kaldığı Sils Maria köyü arasında bir benzerlik kurulabilir. Sils Maria bir dağ köyüdür ve yakınlarında Silvaplana Gölü bulunmaktadır. Nietzsche, *Böyle Söyledi Zerdüşt* eserindeki Zerdüşt kurgusunun ilk burada aklına geldiğini söylemektedir:

Zerdüşt'ün öyküsünü anlatmama geldi sıra. Yapıtın ana düşünüyü olan bengi-dönüş düşüncesi, erişilebilecek o en yüksek olumlama ilkesi, 1881 yılı Ağustos'una rastlar: Bir kâğıt parçasına karalanmıştır, altında şu yazılıdır: “İnsan ve zamanın altı bin ayak ötesinde”. O gün Silvaplana Gölü kıyısındaki ormanlarda yürüyordum; Surlei yakınlarında, piramid biçimi yükselen kocaman bir kayanın dibinde mola verdim. Bu düşünce orada geldi bana.¹⁰¹

Nietzsche'nin *Şen Bilim* eserinin 'Prens Vogelfrei'in Şarkıları' başlıklı ekinde yer alan Sils Maria başlıklı şiir de onun bu iddiasını güçlendirmektedir:

Oturdum burda, bekleyip durdum boş yere
iyinin kötünün ötesinde
kimi ışık kimi gölge ikisi de oyun işte
bütün göl, bütün öğle, bütün zaman amaçsız
o anda arkadaş (Freundin, bayan arkadaş) ansızın bir iki oldu
Zerdüşt önümde yürümeğe başladı.¹⁰²

Nietzsche, “...sanki benim ilkemi, yani gerçekten bir diyeceği olan şeyin ‘her ne olursa olsun’ ortaya çıkacağını kanıtlamak ister gibi, o kış, o güç koşullar içinde ortaya çıktı Zerdüşt’üm.” sözleriyle sağlık sorunlarıyla boğuştuğu, karlı ve yağmurlu bir kışta Zerdüşt karakterinin belirlediğine dikkat çekmektedir. Hatta Nietzsche Zerdüşt kurgusunu birazda mistik bir boyuta, vahiy boyutuna taşıyacak şu sözleri sarf etmektedir: “en başta Zerdüşt’ün kendisi, kişiliği doğdu: daha doğrusu çullandı üstüme.”¹⁰³ Jackson’a göre Nietzsche'nin *Böyle Söyledi Zerdüşt* eserini yazmaya başladığı dönem, ailesi olarak gördüğü Lau Salome ve Paul Ree'yi kaybettiği bir dönemdir. Haliyle Nietzsche, derin yalnızlık içindedir. Zerdüşt karakteri de bu yalnızlığa uygun şekilde tasarlanmıştır ve insanların en yalnızıdır.¹⁰⁴ Nietzsche'nin ‘en yüksek olumlama ilkesi’ olarak da düşündüğü bengi-dönüş fikri, onun hem fiziksel hastalığıyla hem de düşünsel olarak düştüğü bunalımı aşma iradesini göstermesiyle Zerdüşt karakterinde ortaya çıkmıştır. Zerdüşt karakteri, onun bu iradesinin tezahürüdür. Peki bu karakter nasıl değerlendirilmelidir? Nietzsche bu soruya şöyle cevap vermektedir:

Bu kişiliği anlamak için, insan onun çıktığı fizyolojik koşulları, yani benim büyük sağlık dediğim şeyi iyice kavramış olmalıdır. Bu kavramı *Gaya Scienza*'da, beşinci kitabın son bölümünde yaptığımdan daha iyi, daha kişisel bir biçimde açıklayamam. Orada şöyle deniyor: “Biz yeniler, adsızlar, kötü anlaşılabilirler, biz, henüz karanlık bir geleceğin erken doğmuş çocukları, yeni amaçlar için yeni yollar gerek bize, yeni bir sağlık gerek, şimdiye dek olanlardan daha güçlü, daha açık göz, daha dayanıklı, daha atak, daha keyifli bir sağlık. Her

¹⁰⁰ Friedrich Nietzsche, *Şen Bilim, La Gaya Scienza*, çev. Levent Özşar (Bursa: Asa Kitabevi, 2003), 206.

¹⁰¹ Nietzsche, *Ecce Homo*, 83.

¹⁰² Nietzsche, *Şen Bilim*, 277.

¹⁰³ Nietzsche, *Ecce Homo*, 84–85.

¹⁰⁴ Jackson, *Nietzsche*, 92.

kim bugüne dek gelen değerlerin, dileklerin çevresini baştanbaşa dolaşıp görmek, bu ülküsel "Akdeniz" in kıyılarında yelken açmak için can atıyorsa, her kim ülkeler bulan, ele geçiren birinin, bir sanatçının, bir ermişin, bir yasa koyucusunun, bir bilgenin, bir bilginin, bir sofunun, eski çağda her şeyden el etek çekmiş tanrısal birinin neler duyduğunu içinde yaşayıp bilmek istiyorsa, ona en başta büyük sağlık gereklidir- bu da yetmez tek başına, insan onu her gün yeni baştan elde etmelidir, çünkü ondan her an geçilir, geçilmelidir de.¹⁰⁵

Heidegger'e göre öncelikle Zerdüş, bir halk hatibi ya da vaiz değildir. Eserin isminden de anlaşılacağı üzere bir müdafidir. Fakat o bir şeyleri önden söyleyen, birilerinin yararına söyleyen ve bir şeyler ortaya koyan bir müdafidir.¹⁰⁶ Zerdüş önden neyi ve kim için söylemektedir? Heidegger'e göre Nietzsche için yaşamın anlamı, insan da dahil bütün varolanların temel özelliği olan güç istencidir ve her şey güç istenci yoluyla var olur. Bu var olma hali de çember şeklinde, "(...) kendi kendine dönen ve böylece daima dönen aynıyı elde eden halkanın işaretidir." Zerdüş de bu pozisyona uygun olarak "kendisini bütün varolanların güç istenci olduğu -kendi yaratması ve çarpışması içinde acı çeken ve böylece kendisini aynının bengi dönüşü içinde isteyen bir istenç- görüşünün savunucusu olarak sunmaktadır."¹⁰⁷ Zerdüş, bunu yaparken önceden gördüğü 'Üstinsan'ın özünü, görülebilir bir figüre yerleştirerek öğretmeye çalışmaktadır.¹⁰⁸ Nietzsche'nin 'Üstinsan'ı kimdir? Heidegger'e göre 'Üstinsan'; "her şeyden önce şimdiye kadarki insanı, çoktan vadesi dolmuş olan kendi özüne götürmek ve onu sıkı bir şekilde bu öze yerleştirmek için aşandır."¹⁰⁹ Haliyle Zerdüş 'Üstinsan' değildir, onu öğretmeye çalışan bir öğretmendir. "Diğer taraftan Nietzsche, Zerdüş değil; aksine Zerdüş'ün özünü bütünüyle düşünmeyi denemek için soru soran kimsedir."¹¹⁰ Heidegger'e göre Nietzsche'nin Zerdüş'ü; kendisini, kendi özünün zemininde zorunlu olarak anlatır.¹¹¹ Zerdüş'ün bunu nasıl yaptığını ise Heidegger şöyle ifade etmektedir:

Bu "o zaman" ve "eskiden" in, gelecek ve geçmiş'in tıpkı "bugün" gibi olduğudur. Ama bugün, geçmiş olan ve gelecek olan gibidir. Zamanın bu üç evresi, aralıksız süren tek bir şimdiki zaman içinde aynı olarak aynda birbirlerine yaklaşırlar. Metafizik bu sürekli şimdi'yi, bengilik olarak adlandırır. Nietzsche de zamanın bu üç evresini sürekli şimdi olarak, bengilik'ten hareketle düşünür. Ama onun için süreklilik, durmadan değil, aksine aynının dönüşünden meydana gelir. Zerdüş kendi ruhuna bu sözcükleri söylemeyi öğretirken, aynının bengi gelişinin öğretmenidir. Bu geliş neşeli-acı çeken bir yaşamın bitmez tükenmez bolluğudur. Bu bolluk, "Büyük Özlem" in, aynının bengi gelişinin öğretmenini götürdüğü yerdir.¹¹²

Heidegger'e göre Zerdüş'ün Üstinsan ve bengi gelişin öğretmeni olmasını iki ayrı şeyin öğretmeni olması olarak düşünmemek gerekir. Çünkü bu iki öğreti, aynı çemberde yer almaktadır. "Bu dönme aracılığıyla öğreti, var olanın varlığını aynının bengi dönüşü olarak ortaya çıkaran çemberde olana yani oluşta kalanı/sürüp gideni tutana karşılık gelir."¹¹³ Heidegger için metafizik bir düşünme hali olan bu durum "(...) Zerdüş'ün 'Büyük Özlem'nin arzuladığı bu aşırı bolluk, aynının bengi dönüşündeki güç istencinin olmak istediği oluşun

¹⁰⁵ Nietzsche, *Ecce Homo*, 85-86.

¹⁰⁶ Martin Heidegger, "Nietzsche'nin Zerdüş'ü Kimdir?", çev. Engin Yurt - Erdal Yıldız, Armağanın Fenomenolojisi, ed. Engin Yurt - Erdal Yıldız (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2021), 61-62.

¹⁰⁷ Martin Heidegger, "Nietzsche'nin Zerdüş'ü Kimdir?", 63.

¹⁰⁸ Martin Heidegger, "Nietzsche'nin Zerdüş'ü Kimdir?", 66.

¹⁰⁹ Martin Heidegger, "Nietzsche'nin Zerdüş'ü Kimdir?", 65.

¹¹⁰ Martin Heidegger, "Nietzsche'nin Zerdüş'ü Kimdir?", 67.

¹¹¹ Martin Heidegger, "Nietzsche'nin Zerdüş'ü Kimdir?", 68.

¹¹² Martin Heidegger, "Nietzsche'nin Zerdüş'ü Kimdir?", 68.

¹¹³ Martin Heidegger, "Nietzsche'nin Zerdüş'ü Kimdir?" 77.

bitmez tükenmez sürekliliğidir.” Ona göre Zerdüşt bir yönüyle Dionysos’un savunucusudur.¹¹⁴ Zerdüşt’ün Dionysos’un savunucusu olmasının sebebi de Dionysos’un Nietzsche’nin en derin düşüncelerinin yani metafiziğinin “yorumlanmasına ve deneyimlenmesine” karşılık gelmektedir.¹¹⁵

Sonuç olarak Heidegger’e göre Nietzsche, yaşamın anlamını güç istenciyle ifade etmekte bunu da aynının bengi dönüşü içinde, ‘Üstinsan’ formunda metafizik bir düşünüş olarak ortaya koymaktadır. Zerdüşt de bu metafizik düşünüşün savunuculuğunu yapmakta ve Nietzsche’nin ‘Büyük Özlem’ olarak tarif ettiği bu düşünüşün gerçekleşmesinin ortamını yaratmaktadır.

1965 yılında Gilles Deleuze *Nietzsche*¹¹⁶ başlığı ve ‘Bengi dönüş aynının tekrarı değil, olumlanmanın geri dönüşüdür.’ altbaşlığında kaleme aldığı eserinde, Nietzsche’nin Zerdüşt’ünün kim olduğu konusunda Heidegger’den farklı bir bakış açısı sunmaktadır. Deleuze’a göre Zerdüşt, “saf olumlama; ama tam da olumsuzlamayı, olumlayanın ve yaratanın hizmetinde bir eylem, bir merci haline getirerek en yüksek derecesine taşıyan saf olumlama.” Burada olumlama istencin en yüksek gücü olarak yeryüzünün ve yaşamın olumlanmasıdır. Deleuze’un, Nihilizmin karşısına konumlandığı bu olumlama, Nihilizmin mahkûm ettiği çokluğa, oluşa bir vurgudur.¹¹⁷ Burada “Çok’un Biri ve Oluşun Varlığı olumlanır.” Burada olumlanan Dionysos oyunculuğunda tesadüfün zorunlu olarak olumlanmasıdır. “Gerçek oyuncu, tesadüf bir olumlama nesnesi haline getirir: Parçaları ve tesadüfün öğelerini olumlar; bu olumlama zar atımını yeniden kuran zorunlu sayı doğar.” Deleuze göre burada sergilenen ‘Bengi Dönüş’ün oyunudur. “Geri gelmek tam da oluşun varlığı, Çok’un biri, tesadüfün zorunluluğudur.” Bu durumda ‘Bengi Dönüş’ü, ‘aynının geri dönüşü’ şeklinde yorumlamamak gerekir. “Geri gelmek, yalnızca çeşitli olana, yalnızca Çok’a ve Oluşa ait olan Aynının orijinal biçimi olduğundan, geri gelen aynı değildir. Aynı olan geri gelmez, sadece, geri gelmek olmakta olanın aynısıdır.”¹¹⁸ Deleuze’a göre, Nietzsche’nin ‘Bengi Dönüş’ fikrini Doğu öğretilerinin ya da Antik Yunan ve Herakleitos’un görüşlerinin tekrarı olarak da düşünmemek gerekir:

Bir yılını boğaza dolar gibi Bengi Dönüşü Zerdüşt’ün ağızına dolmasının da tek anlamı, antik Zerdüşt karakterine, anlamayı en az bileceği şeyi yüklemiş olmasıdır. Nietzsche, Zerdüşt karakterine kendisinin oluşturamayacağı yeni kavramları gönüllü olarak sunarak, onu bir kinaye, daha doğrusu bir ters deyiş ve bir mecazı mürsel olarak aldığı açıklar.¹¹⁹

Deleuze’a göre ‘Bengi Dönüş’ü bir tekrar olarak düşüneceksek bu seçen, özgürleştiren ve seçici olan bir tekrardır. Aynı zamanda ‘Üstinsan’ı da kapsayan ve üreten bu tekrar, nihilizmi de dışarda bırakır. “Dönüşüm, insanda üretilen, ama üstinsanı üreten radikal bir öz değişimdir.” Burada üstinsan olumlanmış olanın bir araya gelmesinin ve “olanın en üstün biçimini ifade eder; seçici Varlığı temsil eden tipi, bu varlığın filizlenmesini ve öznelliğini gösterir.” Dönüşüm bir taraftan “insanların sonuncusu ve batmak isteyen insan aracılığıyla insanda üretilir; ama bunların ötesinde insanın özünde bir yırtılma, bir biçim değiştirme olarak ortaya çıkar.” Fakat insanda üretildiği halde bu dönüşümü insan yaratmamıştır. “O, Dionysos ve Ariadne’nin meyvesidir.” Haliyle dönüşüm, iki soykütüğün ortaklaştığı yerde gerçekleşir. Burada Zerdüşt, birinci soykütüğü temsil ederek hiyerarşik olarak Dionysos’un alt basamağında yer alır. Bu durumda Zerdüşt, Dionysos’un ‘yalvarıcı ya da habercisi’ konumundadır. “Zerdüşt, üstinsana

¹¹⁴ Martin Heidegger, “Nietzsche’nin Zerdüşt’ü Kimdir?”, 79.

¹¹⁵ Martin Heidegger, “Nietzsche’nin Zerdüşt’ü Kimdir?” 81.

¹¹⁶ Gilles Deleuze, *Nietzsche*, çev. İlke Karadağ (İstanbul: Alfa Yayınevi, 2021).

¹¹⁷ Deleuze, *Nietzsche*, 34–35.

¹¹⁸ Deleuze, *Nietzsche*, 38.

¹¹⁹ Deleuze, *Nietzsche*, 38–39.

çocuğum der ama çocuğu tarafından aşılır. Bu çocuğun gerçek babası Dionysos'tur." Son tahlilde Deleuze'a göre olumlama, Dionysos'ta ve Ariadne'de tek başına; Bengi Dönüşte ikiye katlanmış olarak kendini gösterir. 'Üstinsan' da 'olumlamanın tipi ve ürünü' olarak karşımıza çıkar.¹²⁰

Deleuze, 'Nietzsche'nin Temel Kişilikleri Sözlükçesi' başlığı altında Nietzsche'nin *Böyle Söyledi Zerdüşt* eserindeki kişilikleri de kapsayacak şekilde şu kavramları açıklamaya girişir: Ariadne (ve Theseus), Dionysos, Eşek (ya da Deve), İsa (Aziz Pavlus ve Buda), Kartal (ve Yılan), Örümcek (ya da Tarantida), Soyтары (Maymun, Cüce ya da İblis), Üstün İnsanlar (Son Papa, İki Kral, İnsanların En Çirkini, Sülüklü Adam, Gönüllü Dilenci, Büyücü, Gezgin Gölge, Kâhin), (Zerdüşt ve Aslan).¹²¹ Deleuze'a göre bu kavramlardan Zerdüşt, Dionysos'un habercisi olarak 'Hayır'ı temsil eder. Fakat bunu nihilizmin 'Hayır'ı olarak değil de nihilizmi ortaya çıkaran tüm tanrısal ve insanca değerlerin karşısında yer alan 'Aslan'ın 'Kutsal Hayır'ı olarak düşünmek gerekir. Haliyle bu nihilizmin ötesine geçen bir 'Hayır'dır. Deleuze'a göre, Zerdüşt zamanla bu 'Hayır'ı aşar ve Dionysosçu olumlamaya dahil olur. Bu dahil olma hali Zerdüşt'ün Dionysos'un olumlama düşüncesinin kendisi olduğu anlamına gelir.¹²²

Nasıl Dionysos Bengi Dönüşte Ariadne'yle nişanlandıysa, Zerdüşt de kendi nişanlığını Bengi Dönüşte bulur. Nasıl Dionysos Üstinsanın babasıysa, Zerdüşt de çocuğuna Üstinsan ismini verir. Bununla birlikte Zerdüşt, kendi çocukları tarafından aşılır. O yalnızca bir habercidir, Bengi Dönüş halkasının kurucu ögesi değildir. O Üstinsanı üretmekten çok, insanın kendini aşacağı ve aşılabileceği, Aslanın Çocuğa dönüşeceği tüm şartları yaratarak, insanda bu üretimin gerçekleşmesini güvence altına alır.¹²³

Heidegger ve Deleuze, Nietzsche'nin Zerdüşt'ünü; 'Bengi Dönüş' ve 'Üstinsan' görüşlerinin savunucusu ve hazırlayıcısı olarak yorumlamışlar ve bu yorumlarla da Dionysos'u ilişkilendirmişlerdir. Fakat yukarıda da ifade edildiği üzere Heidegger ve Deleuze, Nietzsche'nin 'Bengi Dönüş' düşüncesinden farklı şeyleri anlamaktadırlar. Heidegger'in aynının tekrarı olarak gördüğü 'Bengi Dönüş', metafizik bir düşünüş olarak ortaya konulurken Deleuze açısından 'Bengi Dönüş', oluşun varlığı olduğundan sadece olmakta olanın aynılığından bahsedilebilir. Bu da aynının tekrarı anlamına gelmez. İki filozofun ayrıştığı bu nokta 'Bengi Dönüş' düşüncelerinin üzerine inşa ettikleri 'Üstinsan', Dionysos ve Zerdüşt görüşlerine de yansımaktadır.

Jackson'a göre; tarihsel Zerdüşt, insanlık tarihini karşıtların savaşı olarak yorumlayan, 'iyi' ve 'kötü' kavramlarını keşfeden ve insanlığın kurtuluşunu ahlaki davranışlarına dayandıran ilk peygamberdir. Zerdüşt öğretisi, insanı ahlaki eylemlerinden sorumlu tutar ve çizgisel olan zamanın son aşamasında yani kıyamet gününde insanın yargılanacağını söyler. Bu durum Zerdüşt öğretisinin temeli olan iyi ile kötünün savaşında iyinin galip gelmesinin de tezahürüdür. Jackson, Zerdüşt öğretisindeki bu bakış açısının Nietzsche tarafından tespit edildiğini söyler. Ona göre Nietzsche, semavi dinlerdeki ahlaki öğretilerin temelini Zerdüşt öğretisine dayandırmaktadır. Zerdüşt, güç istenci aracılığıyla bunu başarmıştır. Haliyle Yahudilik, Zerdüşt öğretisinden Hristiyanlık da Yahudilikten esinlenmiştir. Jackson açısından Nietzsche'nin Zerdüşt karakterini inşa ederken onu bir yasa koyucu olarak tasvir etmesi ve Zerdüşt'ü; Buda, Hz. Musa, Hz. İsa ve Hz. Muhammed gibi peygamberlerle birlikte anması da bundan kaynaklanmaktadır. Fakat Nietzsche'nin Zerdüşt'ü, tarihsel Zerdüşt'ün düştüğü hatayı fark eden insanı, iyi ve kötünün ötesine geçirmeyi amaçlayan yeni bir öğretille insanlığa dönmüştür.¹²⁴ Nietzsche,

¹²⁰ Deleuze, *Nietzsche*, 42-43.

¹²¹ Deleuze, *Nietzsche*.

¹²² Deleuze, *Nietzsche*, 51-52.

¹²³ Deleuze, *Nietzsche*, 52.

¹²⁴ Jackson, *Nietzsche*, 132.

"Doğruyu söylemek ve iyi ok atmak, budur Pers erdemi. -bilmem anlıyor musunuz? Töre'nin dürüst olduğu için, kendi kendini yenmesi, törecinin ise tam karşıtına- yani bana dönüşmesi... Budur benim ağzımda Zerdüşt adının anlamı."¹²⁵ sözleriyle Zerdüşt'ünü, tarihsel Zerdüşt'ün karşısında konumlandırır.¹²⁶ Jackson'a göre bu yönüyle tarihsel Zerdüşt, Nietzsche'nin Zerdüşt'ü ile tezatlık içerse de herkesin kendi kaderinden sorumlu olması anlayışı itibarıyla Nietzsche, Zerdüşt öğretisini olumlamaktadır.¹²⁷ Nietzsche, hayata dair olumlama düşüncesini Zerdüşt karakteri üzerinden şu sözlerle ifade etmektedir:

Zerdüşt örneğindeki psikolojik sorun şudur: Şimdiye dek evet denen her şeye, duyulmamış ölçüde, sözle ve eylemle hayır diyen kimse, nasıl gene de yadsıyan bir düşüncenin tam tersi oluyor; yazgıların en ağırını, yıkımlı bir ödevi taşıyan düşünce, nasıl gene böyle hafif, böylesine az yersel oluyor -bir dansçıdır Zerdüşt-; gerçeği en katı yüreklilikle, en korkunç olarak gören, o "uçurum gibi derin" düşüncüyü düşünen kimse, nasıl oluyor da varlığı, onun bengi dönüşüne karşı durmuyor, -tam tersine evrensel olumlayışın "o sonsuz, sınırsız evet ve amin deyiş"in ta kendisidir... "Ta uçurumların dibine dek taşıyorum bu kutsayan evet deyiş."¹²⁸

Nietzsche'ye göre Zerdüşt'ün tek bir konuşması bile şimdiye kadar gelmiş en büyük kişilerin düşüncelerinin gücünün ötesindedir. Zerdüşt'ün gördükleri, istedikleri ve başardıkları şimdiye kadar görülmemiş, istenmemiş ve başarılmamıştır. Bu anlamda Zerdüşt en büyük olumlama düşüncesinin sahibidir. Fakat Zerdüşt, bir karşı durma hali olarak bütün karşıtlıkları kendinde toplama ve bunları yeniden yaratma gücüne de sahiptir. Haliyle Zerdüşt, insan yaradılışından beri bütün karşıtlıkları kendi içinde sürdürdüğünden, "yükseklik nedir, derinlik nedir, hiçbiri bilinmezdi. Zerdüşt'ten önce; hele doğru hiç bilinmezdi."¹²⁹ Peki Zerdüşt ne yapmak istemektedir? Nietzsche'ye göre Zerdüşt, yeni türden bir insan tasarlamaktadır. Bu tasarımdaki insan; gücüne yabancılaşmayan, gücünü kullanabilen ve gerçeği olduğu gibi görebilen büyük bir insandır. Bu büyük insanın diğer bir özelliği de korkunçluklarını ve sorunsallıklarını kendi içinde taşıyabiliyor olmasıdır.¹³⁰

Sonuç

Zerdüştlük, ortaya çıktığı çağdan itibaren geniş coğrafyalara yayılmış ve bu öğretinin peygamberi olan Zerdüşt ise birçok destana, edebi ve felsefi esere konu olmuştur. Zerdüşt'ün Avrupa'ya yansımalarına bakıldığında, 19. yüzyılın önemli filozoflarından Nietzsche'nin felsefesinin 'Güç İstenci', 'Üstinsan', 'Amor Fati' ve 'Bengi Dönüş/Ebedi Dönüş' gibi önemli kavramlarını anlatmak için Zerdüşt karakterini seçmiş olması mümkündür. Çünkü Nietzsche'nin, Zerdüşt'lükten hareketle eserler yazan Dante, Goethe ve Voltaire gibi düşünörlere ilgisi olduğu görölmektedir. Özellikle Goethe ve Voltaire, Nietzsche açısından belli özellikleriyle kendi dönemlerinin dehalarıdır. Nietzsche bu düşünörlere olan hayranlığını, onlara ithaf ettiği

¹²⁵ Nietzsche, *Ecce Homo*, 115.

¹²⁶ Arthur Danto, Nietzsche'nin bu sözlerini şöyle yorumlamıştır: "Tarihsel Zerdüşt dünyanın, birer nesnel güç olarak değerlendirilen iyi ile kötü arasında sürekli bir çatışma ve savaşın hüküm sürdüğü yer olduğuna inanıyordu. Nietzsche'nin Zerdüşt'ü buna, elbette inanmaz. Fakat Zerdüşt bu temel hatayı yapan ilk kimse olduğundan, Nietzsche söz konusu hatayı düzelterek ilk kişinin de o olması gerektiğini yazar. Onun felsefesinin sözcüsü olarak Zerdüşt'ü seçmesinin görünüşteki nedeni budur." Bk. Arthur Danto, *Nietzsche, Hayatı, Eserleri ve Felsefesi*, çev. Ahmet Cevizci (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2002), 73-74.

¹²⁷ Jackson, *Nietzsche*, 92.

¹²⁸ Nietzsche, *Ecce Homo*, 93.

¹²⁹ Nietzsche, *Ecce Homo*, 91.

¹³⁰ Nietzsche, *Ecce Homo*, 118.

eserleriyle de göstermiştir. Fakat Nietzsche, yarattığı Zerdüşt karakteriyle Dante ve Goethe gibi düşünürlerin sanatını aşmak istemiş olabilir.

Nietzsche'nin Zerdüşt karakteri, tarihsel Zerdüşt ve öğretisinden bağımsız bir şekilde düşünülemeyeceği gibi Nietzsche'nin Zerdüşt karakteriyle Zerdüşt ve öğretisini anlatmaya çalıştığı da iddia edilemez. Şüphesiz Nietzsche, Zerdüşt ve öğretisinin farkındadır. Nietzsche, tarihsel Zerdüşt'ü, insanlık tarihinde ahlakın temel kavramları olan 'iyi' ve 'kötü'nün icatçısı olarak görmektedir. Ona göre tarihsel Zerdüşt'ün inşa ettiği bu ahlak daha sonra tek tanrılı inançların ahlakına dönüşmüştür. Ayrıca Nietzsche, Zerdüşt ve öğretisinin bu dünyayı olumlayan; insanı, kendi eylemlerinin sorumlusu olarak gören bakış açısının da farkındadır. Nietzsche, Hristiyan ahlakından başlayarak ahlakın soy kütüğünü çıkarmaya yönelik girişimlerini tarihsel Zerdüşt'e kadar götürmüş ve bu ahlakın aşılması gerektiğini söylemiştir. Tarihsel Zerdüşt karakterini ters yüz ederek yarattığı Zerdüşt karakteriyle ahlakın ötesinde yeni değerler yaratma girişiminde bulunmuştur. Nietzsche'ye göre Zerdüşt karakterinin müjdecisi olduğu bu değerler, 'Üstinsan' formunda gerçekleşecektir. Çünkü 'Üstinsan', Hristiyan bakış açısının tersine bu dünyayı olumlayan, değerleri yeniden değerlendirmeye, yeni değerler yaratmaya 'Evet' diyen insandır. Nietzsche'nin 'Güç İstenci' düşüncesi bağlamında da 'Üstinsan'; gücü, eski değerleri yıkması ve bunun yerine yeni değerler yaratabilmesi için kullanması açısından önemlidir. Zaten bu, 'Üstinsan'ın yaşamı sevmesinin ya da kaderini sevmesinin (Amor Fati) zorunlu sonucudur. Nietzsche, değerleri yeniden değerlendirmenin ve yeni değerler yaratmanın koşullarını da Zerdüşt karakterinin ağzından dile getirmiştir. Dolayısıyla bu manada Nietzsche'nin düşüncelerini ifade etmek için Zerdüşt'ü seçmesi, felsefi düşüncenin içerisinde Doğu'nun varlığını yadsımadığını görmek mümkündür. Tabi Nietzsche'ye göre 'Üstinsan', insanlık tarihinde pek az karşımıza çıkan nadir bir tiptir. Bu tipi de Nietzsche, Batı'dan değil Doğu'dan seçmiştir. Bu da bize Felsefe'nin sadece Batı'nın inşası değil Doğu'nun da inşasıyla var olduğunu göstermektedir. O halde felsefe bütün insanlığın varoluşsal gayesini gerçekleştirmek anlamında ne Batılı ne de Doğulu'dur. Felsefe, insanın kendine, öze yolculuğunu gerçekleştirmektedir. Nietzsche de 'Üstinsan'ı, Zerdüşt ile gerçekleştirmiştir. Nietzsche Zerdüşt ile Batı'yı özgürleştirmiştir. Çünkü Zerdüşt Batı'dan çok önce insanın kendi iradesiyle değerlerini inşa edebileceğini iddia etmiştir. Dolayısıyla bireyselleşmeyi Doğu ya da Batı'dan çok önce insanın varoluşsal ülküsü olarak düşünmüştür.

Kaynakça

- Alıcı, Mehmet. *Mecusi Geleneğinde Tektanrıcılık ve Düalizm İlişkisi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011.
- Alighieri, Dante. *İlahi Komedyası*. çev. Rekin Teksoy. İstanbul: Oğlak Yayıncılık, 12. Basım, 2011.
- Azizi, Najiba Ziyayi. *Zerdüştiliğin Kutsal Kitabı (Avesta) Üzerine Bir Araştırma*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009.
- Bardakçı, Murat. "Dante'nin 'İlâhî Komedyası'na ilham veren cennet ve cehennem günlüğü". *Habertürk* (24 Temmuz 2011).
- Bekhrad, Joobin. "Batıya esin veren esrarengiz doğu dini". *BBC News Türkçe* (4 Ekim 2017). <https://www.bbc.com/turkce/vert-cul-39556026>
- Bozkurt, Nejat. *Friedrich Nietzsche: Filozofun Kitabı (Kuramsal İncelemeler)*. İstanbul: Sentez Yayıncılık, 2011.

- Burhan, Muhammed. "Alman filozof Nietzsche, Zerdüşt'ü "ahlaklı" olarak tanımlıyor". *Mehr News Agency* (12 Eylül 2018). <https://tr.mehrnews.com/news/1874875/Alman-filozof-Nietzsche-Zerdüşt-ü-ahlaklı-olarak-tanımlıyor>
- Christina Mohr, Melanie. "Goethe and Zoroastrianism : The eternal battle between good and evil - Qantara.de". Erişim 11 Ağustos 2021. Erişim 11 Ağustos 2021. <https://en.qantara.de/content/goethe-and-zoroastrianism-the-eternal-battle-between-good-and-evil>
- Danto, Arthur. *Nietzsche: Hayatı, Eserleri ve Felsefesi*. çev. Ahmet Cevizci. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2002.
- Deleuze, Gilles. *Nietzsche*. çev. İlke Karadağ. İstanbul: Alfa Yayınevi, 2021.
- D'Iorio, Paolo. *Nietzsche'nin Sorrento Yolculuğu*. çev. Burcu Bilgiç. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2015.
- Eliade, Mircea. *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi: Taş Devrinden Eleusis Mysteria'larına*. çev. Ali Berktaş. 1 Cilt. İstanbul: Kabalıcı Yayınevi, 2003.
- Goethe, Johann Wolfgang von. *Faust*. çev. Sadi Irmak. İstanbul: İstanbul Kitabevi, 2. Basım, 1973.
- Goethe, Johann Wolfgang von. *Doğu-Batı Divânı*. çev. Bayram Yılmaz. İstanbul: İyiyadam Yayınları, 2000.
- Heidegger, Martin. "Nietzsche'nin Zerdüşt'ü Kimdir?". çev. Engin Yurt – Erdal Yıldız. Armağan Fenomenolojisi. ed. Engin Yurt – Erdal Yıldız. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2021.
- Işık, Yıldız. "Böyle Duyurdu Zerdüşt (1)". Erişim 4 Ağustos 2021. Erişim 19 Nisan 2020. <https://yildizisik.wordpress.com/2016/02/05/boyle-duyurdu-zerdust-1/>
- Jackson, Roy. *Nietzsche: Kilit Fikirler*. çev. Nevra Yaraç. İstanbul: Optimist Yayınları, 2012.
- Jung, Carl Gustav. *Nietzsche'nin Zerdüşt'ü Üzerine Seminerler*. çev. Turgut Berkes. İstanbul: Alfa Yayınevi, 2019.
- Keskin, Abdullah (ed.). *Avesta: Zerdüştlerin Kutsal Metinleri*. çev. Fahriye Adsay – İbrahim Bingöl. İstanbul: Avesta, 3. Basım, 2017.
- Korkmaz, Esat. *Zerdüştlük Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Anahtar Kitaplar Yayınevi, 2004.
- Korkmaz, Mehmet. *Zerdüşt Dini İran Mitolojisi*. İstanbul: Alter Yayıncılık, 2. Basım, 2010.
- Meçin, Mehmet Mekin. *Gatalar'a Göre Zerdüşt*. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.
- Meçin, Mehmet Mekin. *Zerdüştliğin Temel Öğretileri*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Nietzsche, Friedrich. *Şen Bilim: La Gaya Scienza*. çev. Levent Özşar. Bursa: Asa Kitabevi, 2003.
- Nietzsche, Friedrich. *Ecce Homo: Kişi Nasıl Kendisi Olur*. çev. Can Alkor. İstanbul: İthaki Yayınları, 2. Basım, 2006.
- Nietzsche, Friedrich. *İnsanca, Pek İnsanca 1*. çev. Mustafa Tüzel. İstanbul: İthaki Yayınları, 2. Basım, 2007.
- Nietzsche, Friedrich. *Şen Bilim: Şiirler*. çev. Ahmet İnam. İstanbul: Say Yayınları, 3. Basım, 2009.

- Nietzsche, Friedrich. *Tan Kızılığı: Ahlaksal Önyargılar Üzerine Düşünceler*. çev. Hüseyin Salihoğlu – Ümit Özdağ. İstanbul: İmge Kitabevi Yayınları, 5. Basım, 2015.
- Nietzsche, Friedrich. *Böyle Söyledi Zerdüşt*. çev. Mustafa Tüzel. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 9. Basım, 2016.
- Nietzsche, Friedrich. *Böyle Buyurdu Zerdüşt: Herkesin ve Hiç Kimsenin Kitabı*. çev. Gülperi Sert. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 4. Basım, 2019.
- Nietzsche, Friedrich. *Yunanlıların Trajik Çağında Felsefe*. çev. Nusret Hızır. İstanbul: Kırmızı Yayınları, 2021.
- Oprak, Oral. *İran Kültür İnşasında Zerdüştlük*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Rezi, Haşım. *Zerdüşt: Hayat Zaman Mekan*. çev. Erkan Çardakçı. İstanbul: Avesta, 2014.
- Şensoy, Deniz. *İlahi Komedya ile Erdâvîrâfnâme'nin Karşılaştırılması*. İstanbul: Yeditepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011.
- Tığlı, Asiye. *Zerdüşt, Hayatı ve Öğretisi*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2004.
- Ülger, İbrahim. *Zerdüşt: Güzel Söz, Güzel Davranış, Güzel Eylem*. İstanbul: Berfin Yayınları, 2009.
- Voltaire. *Micromegas ve Diğer Hikayeler*. çev. Hasan Fehmi Nemli. İstanbul: Helikopter, 2012.
- Voltaire. *Zadig*. çev. Hasan Fehmi Nemli. İstanbul: Alfa Yayıncılık, 2015.
- Wolf, Abraham. *Nietzsche'nin Felsefesi*. çev. Hüseyin Subhi Erdem – Sebahattin Çevikbaş. İstanbul: Hikemiyat Yayınları, 2020.
- Yıldırım, Kadri. *Zerdüştü ve İslamî Kaynaklara Göre Zerdüşt Avesta ve Temel Öğretileri*. İstanbul: Avesta, 2019.
- Yıldırım, Nimet. *İran Mitolojisi: Kökenleri, Kaynakları, Ana Temaları*. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2012.

RUSUH Uşak Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi/**RUSUH** Uşak University the Journal of Faculty of Islamic Sciences

ISSN: 2791-7398

June/Haziran 2022, 2 (1): 87-103

rusuhdergisi@usak.edu.tr

el-Ķarâfi ve İstisna Hakkındaki Görüşleri
el-Qarafi and His Opinions About Exception

Enes Arslan

Yüksek Lisans Öğrencisi, Uşak Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri

Graduate student, Uşak University Graduate Education Institute, Basic Islamic Sciences

Uşak, Turkey

enesarslan723@hotmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-4474-5405>

Ramazan Şahin

Dr. Öğretim Üyesi, Uşak Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı
Lecturer, PhD, Uşak University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Arabic Language and Its Rethoric

Uşak, Turkey

ramazansahin@usak.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-1160-6265>

Makale Bilgisi/Article Information

Makale Türü/Article Types: Araştırma Makalesi

Geliş Tarihi/Received: 08.05.2022

Kabul Tarihi/Accepted: 22.6.2022

Yayın Tarihi/Published: 30.6.2022

Cilt/Volume: 2

Sayı/Issue: 1

Sayfa/Pages: 87-103

Atıf/Cite as: Arslan, Enes. Şahin, Ramazan. "el-Ķarâfi ve İstisna Hakkındaki Görüşleri [el-Qarafi and His Opinions About Exception]". *Rusuh Uşak Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi - Rusuh Uşak University the Journal of Faculty of Islamic Sciences* 2/1 (Haziran 2022): 87-103

İntihal/Statement of Publication Ethics: Bu makale en az iki hakem tarafından incelenmiş, Turnitin kullanılarak benzerlik raporu alınmış ve araştırma/yayın etiğine uygunluğu onaylanmıştır. /This article was reviewed by at least two referees, a similarity report was obtained using Turnitin, and compliance with research/publication ethics was confirmed.

Copyright: 2022 by Uşak University, Faculty of Islamic Sciences, Uşak, Turkey

el-ĶARÂFÎ VE İSTİSNA HAKKINDAKİ GÖRÜŞLERİ***Öz**

626 yılında Mısır'ın Behnesâ bölgesinin Bûş köyünde doğan Ķarâfî'nin ilk eğitimi babası Şeyh İdrîs ile başlar. Babasından aldığı eğitimden sonra Sahibiyye, Kamhiyye ve Faziliyye medreselerinde eğitim görmüştür. Asıl alanı fıkıh ve fıkıh usûlü olan Ķarâfî'nin bu ilimler dışında da çalışmaları mevcuttur. Ķarâfî, nahiv alanında bilinen üç eser bırakmış olup, bunlar nahiv ilmini baştan sona ele alan geniş çaplı çalışmalar olmayıp konu ve kurallar bazında ele alınan kitaplardır. Ķarâfî, bu çalışmanın da konusunu teşkil eden istisna ile ilgili *el-İstîğnâ fi'l-iştîšnâ* adlı eseri telif etmiş ve bu eserinde konuyla alakalı zengin bilgiler vermiştir. İstisna hakkında yapılan tanımları derleyip yorumlama ve eleştirme, istisna edatlarına değinme, müstesnâyı irap açısından değerlendirme ve en önemlisi kitabın telif edilme amaçlarından biri olan içinde istisnanın bulunduğu bazı âyet ve hadisleri tahlil etme bu zengin bilgiler arasındadır. Ķarâfî bu eserinde kendisinin de belirttiği üzere daha önce hiçbir nahiv bilgininin değinmediği konuya değinmiş, müstesnaya yapılan atfı, atf harflerine ve cümlenin olumlu-olumsuz olmasına göre değerlendirmiş ve buna göre hangi atf harfiyle atf yapılıp yapılamayacağından bahsetmiş ve böylece bu konuya değinen ilk kişi olmuştur.

Bu çalışmada Ķarâfî hakkında kısa bir bilgi verilmiş daha sonra onun istisna konusuyla ilgili olan *el-İstîğnâ fi'l-iştîšnâ* adlı eseri başta olmak üzere eserleri incelenip onun istisna konusuyla ilgili düşünceleri tespit edilmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Ķarâfî, İstisna, Arap dili, Nahiv.

AL-QARAFY AND HIS OPINIONS ABOUT EXCEPTION**Abstract**

Al-Qarafy was born in 626 in the village of Bûş in the Behnesa region of Egypt. He's first education begins with his father, Sheikh Idris. After the education which he takes from his father, he was educated in Sahibiyye, Kamhiyye and Faziliyye schools. Al-Qarafy, whose main field is fiqh and jurisprudence, also has studies outside of these sciences. Al-Qarafy has left three well-known works in the field of syntax, these are not large-scale studies that deal with the science of syntax from beginning to the end, but they are books that deal with based on subjects and rules. Al-Qarafy has copyrighted the work called al-Istîğnâ fi'l-iştîšnâ, which is also the subject of this study, and has given rich information about the subject in this work. Compiling and interpreting the definitions about exception, criticizing, referring to the prepositions of exception, evaluating the exception in terms of irap, and most importantly, analyzing some verses and hadiths that contain the exception, which is one of the purposes of the book, are among this rich information. As he himself stated in this work, Al-Qarafy touched upon the subject that no syntax scholars had mentioned before, evaluated the reference to the exception according to the reference letters and the positive-negative nature of the sentence, and talked about which letter of reference can be made or not, and thus became the first person to mention this subject.

In this study, a brief information about al-Qarafy have given, then his works, especially his work called İstîğnâ fi'l-iştîšnâ, which is about the subject of exception, are examined and his thoughts about exception are tried to be determined.

Keywords: al-Qarafy, Exception, Arabic language, Grammar.

* Bu makale Uşak Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsünde devam eden el-Karafi ve Gramerciliği konulu yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

Giriş

Dil, insanlar arasında iletişimi ve anlaşmayı sağlayan tabii bir araç olup kendi kanunları içerisinde yaşar ve gelişir. Kuşaktan kuşağa farklı koşullar içinde gerçekleşen bu gelişim sürecinde dilin sürekli değişim ve güncellenme içerisinde bulunması gayet doğaldır.

Dil, temelde bir kavramın kendisi ile o kavramın sesinin zihindeki karşılığının birbirine bağlanmasından doğar ve bu bağlanma doğal ve zorunlu değildir. Mesela “kalem” kavramı için Araplar “el-kalem” sesini kullanırken, İngilizler tarafından “pencil”, Fransızlar tarafından “stylo” ve diğer farklı dillerde dilin sahipleri tarafından farklı sesler kullanılmıştır. Dolayısıyla verilen örnekteki “kalem” kavramının sesi doğal/natürel olmayıp zorunlu da değildir. Zira doğal ve zorunlu olsaydı her birey aynı sesi kullanmak zorunda kalırdı.

Ancak aynı dilin konuşanları iletişim birliği için aynı kavramların aynı seslerini kullanmak zorundadırlar, yoksa toplumsal anlaşma sağlanamaz.

Arap dili Afroasya veya eski adıyla **Hâmî-Sâmî** dilleri ailesinin Sami koluna mensup bir dildir. Sâmî diller doğu ve batı olmak üzere iki büyük kola ayrılır. Doğü Sâmî dilleri Akkadca batı Sâmî dilleri ise Fenike, İbrânî ve Nabâtî dillerini içine alan Ken’ânî diller ile Arâmî dilini yer aldığı eski ve yeni lehçeleriyle Habeşçedir. Günümüzde başta Arap devletleri olmak üzere Kuzey Afrika ve Orta Doğü ile Mağrip ve azınlıkların bulunduğu ülkelerde konuşulup 22 ülkede resmi dil olarak kabul edilmiştir. Tüm lehçeleriyle birlikte 420 milyonu aşkın kişinin bu dili konuştuğu tahmin edilmektedir.¹

Miladi 7. Yüzyıla kadar sadece Arap Yarımadası’nda sınırlı kalan Araça, İslamiyet güneşinin doğuşundan sonra fetihlerle birlikte Arap Yarımadası’nın dışına; Irak, Suriye, Mısır ve Kuzey Afrika’ya yayılmış ve bu yerlerin dilinin yerini alıp bir kültür ve medeniyet dili olmuştur. Arapça, büyük kültürler, medeniyetler ve imparatorluklar doğuran bir dil olmuştur. Sonradan fetihlerin artmasıyla birlikte İspanya’ya kadar uzanmıştır.²

Arap dili hakkındaki çalışmalar İslamiyet’in doğuşundan kısa bir süre sonra başlamış zaman içinde önemli mesafeler kat etmiştir. Bu makalede hayatı ve Arap Dili gramerindeki üsluplardan birisi olan istisna hakkındaki görüşleri ele alınacak olan Çarâfî de Arap dili hakkında önemli çalışmaları olan önemli bir âlimdir.

1. el-Çarâfî’nin Hayatı

Tam adı Ebu’l-Abbâs Şihâbuddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdirrahmân b. Yellîn el-Çarâfî es-Sinhâcî el-Behfeşîmî el-Behnesî’dir.³ Mısır’ın Behnesâ bölgesinin Bûş köyünde 626/1229 yılında doğdu.⁴ Aslen Mağrip’in Sanhâce kabilesinden olan ailesi Sanhâce’den Mısır’a göç etmişlerdir. Çarâfe adlı bölge ile çok da fazla alakası olmamasına rağmen bu adı almasının sebebi hakkında birkaç rivâyetin⁵ bulunmasıyla birlikte o, *el-İkdu’l-manzûm* adlı eserinde kendisinin Çarâfe’de biraz bulunduğunu ve bu yüzden bu adla meşhur olduğunu belirtir.⁶

Çarâfî’nin vefat tarihi konusunda farklı görüşler ileri sürülmüştür. İbn Ferhûn (ö.799/1397)

¹ Nihad M. Çetin, “Arap (Yazı)” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/276-278.

² Çetin, “Arap (Yazı), 3/278.

³ İbn Ferhûn, İbrahim b. Ali b. Muhammed, *ed-Dîbâcu’l-müzheb fî ma’rifeti a’yâni ulemâi’l-mezheb* (Kâhire: Dâru’t-Turâs, 2011), 1/236.

⁴ Ahmed b. İdrîs, Şihâbuddîn, el-Çarâfî, *el-İkdu’l-Manzûm fî’l-husûs ve’l-umûm* (Mısır: Dâru’l-kutubî,1999), 1/440.

⁵ İlgili rivâyetler için bk: İbn Ferhûn, *ed-Dîbâcu’l-Müzheb*, 1/236.

⁶ el-Çarâfî, *el-İkdu’l-manzûm*, 1/236.

Dîbâc'ında Şarâfî'nin vefat tarihini h. 684 olarak kaydederken⁷, İbn Tağrîberdî⁸ (ö. 874/1470) ve Safedî (ö. 764/1363) vefat tarihinin h. 682 olduğunu belirtmektedir.⁹ Vefat yeri Kâhire olup, Şarâfe'de defnedilmiştir.¹⁰

1.1. İlmî Yönü

Şarâfî'nin ilmi hayatı babası Şeyh İdrîs ile başlar. Medreselerde eğitim görmeden önce babasından şiir, edebiyat, lügat, nahiv ve fıkıh gibi ilimleri tahsil etmiştir.¹¹ Şarâfî on dört – on beş yaşlarında eğitim için Sahibiyye medresesine gitmiştir. Bunun dışında Mâlikî medresesi olan Kamhiyye medresesi ve Fâziliyye medreselerinde de öğrenim görmüştür.¹²

1.2. Hocaları ve Talebeleri

Şarâfî eğitiminin çoğunu "Sultânü'l-'ulemâ" lakaplı İzzeddin b. Abdisselâm'dan (ö.660/1262) almıştır. Şarâfî, İzzeddin b. Abdisselâm vefat edene kadar onun yanında ilim tahsil etmiştir ki bu süre de yaklaşık 33 senedir.

Şarâfî'nin hocalarından biri de İbnu'l-Hâcib'tir (ö.646/1249). Bunun dışında Hûnecî (ö.646/1248), Hüsrevşâhî (ö.652/1254), Kadî'l-Kudât Şemsuddîn Ebu Bekr Muhammed b. İbrâhîm el-Makdisî¹³, Şerafuddîn Fâkihânî¹⁴, Abdulazîm b. Abdulkavî el-Munzirî (ö.656), İbn Ebî'l-Fazl el-Mersî Şerîf el-Kerekî (ö.688-689) gibileri de kendisinden ders aldığı âlimlerdir.

Şarâfî Salihîyye medresesinde, vefat edene kadar müderrislik yapmış ve önemli öğrenciler yetiştirmiştir.¹⁵ Öne çıkan bazı öğrencileri şunlardır:

- Ebu'r-Rebî' Süleyman el-Cübbâî
- Ebû Abdillâh Muhammed b. İbrahim el-Bakkûrî
- Esîruddîn Ebû Hayyan el-Endülüsî
- Abdurrahman b. Abdilvehhab b. Halef el-Alâmî, ya da meşhur adıyla İbn. Binti'l-E'az
- Tacüddîn el-Fâkihânî
- Cârullah en-Nîsâbûrî
- Muhammed b. Ebi Bekr b. Adlân
- İbnu'l-Mühtâr¹⁶

1.3. Eserleri

Şarâfî İslami ilimlerin pek çok alanında eğitim almıştır. Şarâfî hem aklî ve naklî ilimlerde hem de alet ilimlerinde derinleşmiş ve bu alanlarda eserler bırakmıştır. Bu alanlar kelâm gibi akli, dinler ve mezhepler tarihi, fıkıh ve fıkıh usûlü gibi nakli ilimler ve sarf, nahiv gibi alet ilimleridir. Onun bu alanlarda yazmış olduğu eserler aşağıda verilmiştir.

1.3.1. Kelâm, Mezhepler ve Dinler Tarihi:

⁷ İbn Ferhûn, *ed-Dîbâc*, 1/239.

⁸ Yusuf b. Tağrîberdî el-Atâbekî Cemaluddin el-Mehâsin, *el-Menhelü's-sâfî*, thk. Muhammed Emîn (Mısır: el-Hey'etü'l-Misriyye'l-Amme li'l-Kitab 1984), 1/234.

⁹ Ebû's-Safâ Salâhuddîn Hâilî b. İzzî'd-Dîn Aybeg es-Safedî, *el-Vâfî bi'l-vefeyât*, thk. Ahmed el-Arnâvût ve Türkî Mustafâ (Beyrut: İhyâi Turâs, 2000), 4/147.

¹⁰ Yusuf b. Tağrîberdî, *el-Menhel*, 1/236.

¹¹ el-Vekîlî, Sağır b. Abdü's-Selâm, *el-İmamü'l-Şarâfî halakatü vaslin beyne'l-meşrik ve'l-mağrip fi mezhebi Mâlik (Fas: Vezâretü'l-Evkâf ve's-Şuûnî'l-İslâmiyye, 1996)*, 1/158.

¹² el-Vekîlî, *el-İmam Şihâbuddîn el-Şarâfî*, 1/159-160.

¹³ İbn. Ferhûn, *ed-Dîbâc*, 1/236.

¹⁴ el-Vekîlî, *el-İmam Şihâbuddîn el-Şarâfî*, 1/175.

¹⁵ el-Vekîlî, *el-İmam Şihâbuddîn el-Şarâfî*, 1/159-160.

¹⁶ Ayrıca diğer öğrenciler için bk. el-Vekîlî, *el-İmam Şehabuddin el-Şarâfî*, 1/242.

1. *el-İnkâz fi'l-i'tikâd*2. *Şerhu'l-Erba'în fi Usûli'd-dîn* (Fahrettin Râzi'ye ait el-Erba'în fi Usûli'd-dîn şerhidir.)3. *el-Ecvibestu'l-fâhire 'ani'l-es'ileti'l-fâcire* (4 bölümden oluşan bu kitabın birinci bölümünde Hristiyan ve Yahudiler hakkında bilgi verir. İkinci bölümde gayri Müslimlerin yönelttiği bazı soruları ele alır. Üçüncü bölümde şu anda mevcut olan Hristiyanlık ve Yahudilik dinlerinin neden batıl olduğu açıklamaya çalışır. Dördüncü bölümde ise İncil ve Tevrat'ta Hz. Muhammed'in peygamberliğini müjdeleyen delillerden bahseder.)4. *el-İstibsâr fi mâ tudrikuhu'l-epsâr*. (Bağdatlı İsmail Paşa bu kitabın adını *el-İstibsâr fi Müdrekâti'l-epsâr* olarak vermiş, İbn Ferhûn ise *el-İbsar fi Müdrekâti'l-epsâr* olarak zikretmiştir.)¹⁷**1.3.2. Fıkıh Usûlü:**1. *Nefâisu'l-usûl fi Şerhi'l-mahsûl*. (Fahredden Râzi'ye ait olan *el-Mahsûl* adlı eserinin şerhidir)2. *Tenkihî'l-Fusûl fi'l-usûl*. (Fıkıh alanında kendi yazmış olduğu *ez-Zâhire* adlı eserine mukaddime olarak yazmıştır)3. *Şerhu Tenkihî'l-Fusûl*. (İnsanların kendi eseri olan *Tenkih* adlı eserine yoğun ilgi gösterdiklerini görünce bu eserinin anlaşılmasını kolaylaştırmak için yazdığı şerhidir.)4. *el-'İkdu'l-manzûm fi'l-husûs ve'l-umûm*.5. *el-Furûk*. Asıl adı *Envâru'l-burûk fi envâ'i'l-furûk*.6. *el-İhkâm fi temzyîzi'l-fetâvâ 'ani'l-ahkâm ve tasarrufâti'l-kâdî ve'l-imâm*7. *İntişâru'l-fâkiri's-sâlik fi tercihi mezhebi Mâlik*¹⁸**1.3.3. Fıkıh:**1. *ez-Zâhire*. (Fıkıh alanında yazmış olduğu en kapsamlı eser olup Mâlikî mezhebinin en önemli kitapları arasında sayılır.)2. *el-Ümniyye fi idrâki'n-niyye*. (Niyetle alakalı eseri olup, niyet ve iradenin tanımı ve mahiyeti, niyete ihtiyaç duyulan ameller gibi konuları ele aldığı önemli bir eserdir.)3. *el-Beyan fi mâ üşkile mine't-tâ'lik ve'l-eymân*.4. *el-Yevâkîf fi 'ilmi'l-mevâkîf*. (Adından da anlaşılacağı üzere vakitler üzerine yani ibadetlerin zamanları ve namazların vakitleriyle alakalı kendisine sorulan sorular üzerine verdiği cevapları toplayan eserdir.)5. *Kifâyetü'l-lebîb fi keşfi gâvâmizi't-tehzîb*. (Ebû Saîd el-Berâziî (ö.430/1039)'ye ait olan *Tehzib fi'htisâri'l-müdevvene* adlı eser üzerine yazdığı şerhtir.)6. *el-Mu'în 'ale't-telkîn*. (Kâdî Abdulvehhab'ın *Telkîn*'i üzerine yazdığı şerhidir.)7. *el-Münciyât ve'l-mûbikât fi'l-ed'îye ve mâ yecûzu ve mâ yukrah zikruh*.8. *Şerhu'l-Cellâb*. (İbnü'l-Cellâb (ö. 378/988)'in *et-Tefrî'* adlı eserine şerhidir.)9. *er-Ra'îd fi'l-Ferâiz*¹⁹¹⁷ Bağdatlı İsmail Paşa, *Hedîyyetu'l-ârifîn*, (Beirut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1951) 1/99; İbn Ferhûn, *ed-Dîbâc*, 1/238.¹⁸ Bağdatlı İsmail Paşa, *Hedîyyetu'l-ârifîn*, 1/99.¹⁹ Bağdatlı İsmail Paşa, *Hedîyyetu'l-ârifîn*, 1/99.

1.3.4. Arap Diline Dair Eserleri

Çarâfi'nin Arap grameriyle alakalı üç eseri mevcuttur. Bunlar *el-Çavâ'idu's-şelâşûn fi 'ilmi'l-arabiyye*, *Kitâbu'l-ğasâis* ve *el-İstiğnâ fi'l-istişnâ* adlı eserlerdir.²⁰

el-Çavâ'idu's-şelâşûn fi 'ilmi'l-arabiyye adlı eseri, sarf ne nahiv ilmiyle ilgili 30 kaideyi içeren eserdir.

Çarâfi'nin *Kitâbu'l-ğasâis* adlı eseri nahiv ilmi konularında bakış açısının en belirgin olduğu eserlerinden biridir. Bu eserinde otuz hâssa/özellige değinmekte olup bunlar isim, fiil ve harflerin özellikleridir. O bu eserinde kelimenin kısımlarına değinmiş ve çoğu nahiv bilginlerinin kabul ettiği görüşleri eleştirmiştir. Sözelimi çoğu nahiv bilginlerinin kabul ettiği kelime üç kısımdır görüşünü reddetmiş ve dördüncü kısmı eklemiştir.²¹Yine bu eserinde Çarâfi fiil ve harflerin de isimlerde olduğu gibi hükme söz konusu olabileceklerini ifade etmiştir. Buna göre fiil ve harfler de mübteda/fail yani özne olabilirler.²²

Çarâfi'nin bu çalışmanın ana konusunu teşkil eden istisna ile ilgili eseri olan *el-İstiğnâ fi'l-istişnâ* ismini verdiği kitap yaklaşık 600 sayfalık bir eserdir. Müellif bu eserinde genel olarak Kur'an'da bazen de hadislerde geçen istisna üslubunun kullanıldığı cümleleri tahlil etmiştir. Bunun dışında istisnaya alakalı gerek fikhî gerek nahvî bilgilere yer vermiştir.

Çarâfi ilgili kitabın mukaddimesinde Allah'ın, kendi kalbine istisna hakkında değerli bilgiler ilham ettiğini ve bu değerli bilgilerin bir kitapta bir araya getirilmesi gerektiğini düşündüğünü ve bundan dolayı söz konusu eseri yazdığını belirtir.²³

Çarâfi bahsi geçen kitapta istisna hakkında eşsiz bilgilere yer vermiştir. Bu bilgilerden bazıları Çarâfi'nin kendi ifadesiyle sıradan olmayıp daha önce kimsenin değinmediği şeylerdir. Örneğin Çarâfi, bir sonraki bölümde görüleceği üzere müstesnâya hangi atıf harfleriyle atıf yapılabileceğine, hangisiyle yapılamayacağı konusuna değinir ve bu konuda kendisinden önce kimsenin bu konuyu zikretmediğini aktarır.²⁴

Çarâfi bu eserinde Kur'an'da içinde istisnanın olduğu çoğu âyeti tahlil etmiştir. Bu tahlil de önce âyette geçen müstesnânın muttasıl²⁵ mı munfasıl²⁶ mı olduğunun tespit edilmesi ve buna göre bir anlam çıkarılması şeklinde gerçekleşir. Eğer müferrağ müstesnâysa gayrı mezkûr olan müstesnâ minhi tespit etmeye çalışır ve âyette hiçbir kapalılık bırakmamaya gayret gösterir.

Çarâfi'nin *el-İstiğnâ fi'l-istişnâ* isimli eseri 51 bölümden oluşmaktadır. Bunlar da istisnanın tanımı, kelime anlamı, istisna edatları, müstesnânın irabı, müstesnânın takdimi, müstesnâya atıf, muttasıl müstesnâ, munfasıl müstesnâ, müferrağ²⁷ müstesnâ, müstesnâdan müstesnâ gibi bölümlerdir. Çarâfi bunların yanında istisnayı mantûk ve gayrı mantûk diye ikiye ayırır. Bu taksime göre kendisinden istisna edilen şey/müstesnâ minhu mezkûr ise mantûk, mezkûr değilse gayrı mantûktur.²⁸

²⁰ Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetu'l-ârifîn*, 1/99; İbn Ferhûn, *ed-Dibâc*, 1/238.

²¹ el-Çarâfi Şihâbuddîn Ahmed b. İdrîs, *Kitâbu'l-ğasâis* (Beyrut: el-Medâru'l-İslâmî, 2013), 65.

²² el-Çarâfi, *Kitâbu'l-ğasâis*, 73-79.

²³ el-Çarâfi, *el-İstiğnâ*, 11.

²⁴ el-Çarâfi, *el-İstiğnâ*, 140.

²⁵ Muttasıl müstesnâ: Müstesnâ/istisna edilen şey müstesnâ minhu/kendisinden istisna edilen şeyin cüz'ü olmasını ifade eder.

²⁶ Munkat'/munfasıl Müstesnâ: Müstesnâ, müstesnâ minhu'nun bir parçası değilse munkat'/munfasıl olmasını ifade eder.

²⁷ Müferrağ müstesnâ: Müstesnâ minhu'nun mezkûr olmamasını ifade eder.

²⁸ el-Çarâfi, *el-İstiğnâ*, 484.

Ķarâfi mantuk müstesnâyı hükümlerden istisna ve sıfatlardan istisna diye ikiye ayırmış ve sonuncusu hakkında “*bu ilginç bir konudur*” demiştir.²⁹ Gayrı mantuku ise sebeplerden istisna, şartlardan istisna, mâni’lerden istisna, mahâlden istisna, zamanlardan istisna, mekanlardan istisna, durumlardan/halden istisna ve mutlak varlıktan istisna diye sekiz bölüme ayırmıştır.

Bir sonraki bölümde Ķarâfi’nin yukarıda bahsedilen kitabından yola çıkılarak istisna hakkındaki görüşleri ele alınıp aktarılmaya çalışılacaktır.

2. Ķarâfi’ye Göre İstisna

Ķarâfi’ye göre istisna tanımını zikretmeden önce istisnanın kelime anlamına, köküne ve yapılan genel tanımlara göz atmakta fayda vardır. İstisna استفعال babından olup ثا kökünden türemiştir. Sözlükte bir şeyden sarf etmek, çevirmek anlamına gelmekte olup terim olarak müstesnâyı çıkartarak lafzın umumundan sarf etmek, uzaklaştırmak anlamındadır. Sîrâfi (ö.368) istisnanın aslının lafzın ya da hükmün umumunun gerektirdiği bazı şeyleri çıkarması olduğunu belirtir.³⁰

İbn Ya’îş (ö.643) istisnanın hakikatının umum bir sıfatı tahsis etmesi olduğunu belirterek her istisnanın aslında bir tahsis olduğunu ancak her tahsisin istisna olmadığını altını çizer.³¹ İmam Gazzâlî (ö.505/1111) istisnayı “*Mezkûrun birinci sözle kastedilmediğine delalet eden belli kalıplara sahip sözdür*” şeklinde tanımlamıştır.³²

İbn Mâlik (ö.672/1274) müstesnâyı “*Mezkûr ya da metruk olan bir şeyden fayda sağlaması şartıyla لا harfi ile tahkiken yahut takdiren çıkartılan şeye denir. Eğer müstesnâ minhin bir parçası ise muttasıl değilse munfasıldır.*” şeklinde tanımlamıştır. İbn Mâlik muttasıl ve munfasıl için farklı bir tanım kullanmıştır. Ona göre müstesnâ-ı muttasıl “*Eğer istisna edilmeseydi o da ilgili hükmün içine girerdi*” Munfasıl müstesnâ ise “*Eğer istisna edilmeseydi yine de hükmün içine girmezdi.*”³³

Suyûtî (ö.911), İbn Mâlik’in yaptığı tanıma yakın bir tanım yapmış ve müstesnânın لا harfi ya da diğer istisna edatlarıyla anlam açısından bir fayda sağlaması kaydıyla çıkartılmasıdır demiştir.³⁴

İbn Hacib (ö.1249) müstesnâyı şöyle tanımlamıştır: “*Müstesnâ ya muttasıl ya da munfasıldır. Muttasıl olan müstesnâ lafzen ya da takdiren, çoğul olan bir şeyden لا harfi ya da diğer harflerle çıkarılandır. Munfasıl ise çıkmadığı halde bu harflerden sonra zikredilendir.*”³⁵ İbn Hacib’in istisnayı bu şekilde önce taksim sonra mana ile ayrı ayrı tanımlamasının sebebi hiç şüphesiz muttasıl ve munfasılın birbirinden ayrı kavramlar olmasındandır. Zira birbirinden farklı olan iki kavramı tek bir lafız ile tanımlamak mümkün gözükmemektedir.³⁶

Fahreddîn Râzî (ö. 606) istisnayı بِنَفْسِهِ “*Kelâma, sadece onun bazı şeylerini çıkarmak için gelen ve tek başına (cümle olarak) müstakil olmayan şeydir*”

²⁹ el-Ķarâfi, *el-İstignâ*, 484.

³⁰ Ebû Saîd Sîrâfi Hasen b. Abdillâh b. Merzebân, *Şerhu Kitabi Sîbeveyh* (Beyrut: Daru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 2008), 3/66.

³¹ İbn Ya’îş Ebû’l-Bekâ Ya’îş b. Alî b. Ya’îş b. Ebî’s-Serâyâ Muhammed b. Alî, *Şerhu’l-Mufassal li’z-Zemâşerî* (Beyrut: Daru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 2001), 2/46.

³² Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî et-Tûsî, *el-Mustasfâ min ‘ilmi’-Usûl* (Beyrut: Dâru’l-Risâleti’l-Âlemiyye, 2012), 2/179.

³³ İbn Mâlik, Muhammed b. Abdillâh b. Abdillâh et-Tâî, *Şerhu Teshîl-i İbn Mâlik*, 1990.

³⁴ Cemaluddîn es-Suyûtî Abdurrahman b. Ebi Bekr, *Hem’u’l-Hevâmi’ fi Şerhi Cem’u’l-Cevâmi’* (Mısır: el-Mektebetü’l-Tevfikîyye), 2/248.

³⁵ İbn Hacib Ebû Amr Cemaluddîn Osman b. Ömer b. Ebi Bekr b. Yûnus, *el-Kâfiye fi’n-Nahv* (Kahire: Mektebetü’l-Âdâb, 2010), 25.

³⁶ Radî el-Esterâbâdî Necmü’l-Eimme Radiyyüddin Muhammed b. Hasen el-Garavî, *Şerhu’r-Radî ‘ale’l-Kâfiye* (Medine: Vezaretü’t-Ta’lîm el-‘âli), 1/716.

şeklinde tanımlamıştır.³⁷ Râzî'ye göre bu tanım sahihtir. Zira cümlenin bir parçasını çıkarmak için gelen şey ya cümleye gerek kalmaksızın aklın gerektirmesi gibi manevî³⁸ olur ki bu durumda bu kısım ortada bir cümle olmamasından dolayı tanımdan çıkar ya da lafzî/cümlede kullanılmış şeklinde gerçekleşir. Bu şekilde de ya (yapılan istisna) ayrı bir cümle olarak gelir³⁹ ki bu durumda bu kısım da istisna edatına gerek kalınmamasından dolayı tanımdan çıkar ya da bir sıfat, şart ya da istisna ile kayıtlanarak çıkartılır ki bu durumda istisna hariç hepsi çıkar. Zira *أكرم بني تميم الطوال* "Uzun boylu olan Benî Temîmlilere ikramda bulun" cümlesinde her ne kadar kısa boylular hükümden çıkartılsa dahi الطوال kelimesinden bir çıkarma söz konusu değildir. Zira kısa boylular bu kelimenin altında değildir ki istisna edilsin. Aynı şekilde *أحسن بني تميم إن أحسنوا* "İyilikte bulunurlarsa Benî Temîmlilere iyilikte bulun" cümlesinde iyilik yapmak, onların da iyilik yapmasıyla şart koşulmuştur. Bu durumda iyilikte bulunmayanlar her ne kadar çıksa da buna istisna denilmez.⁴⁰

Ķarâfi'ye göre ne nahiv bilginlerinin ne de fıkıh usûlü âlimlerinin yaptığı tanımlar Râzî'nin yapmış olduğu tanımdan daha güzeldir. Bununla birlikte o, Râzî'nin yaptığı tanıma itirazlarda bulunmuştur. Çünkü "cümleye sadece çıkarmak için gelen şey/إخراج الكلام إلا لإخراج" kaydı, bazı istisna edatlarını tanımın dışında bırakır. Sözelimi غير kelimesi sadece cümleden bir şeyler çıkarmak için değil bazen مَرَّتْ بِرَجُلٍ غَيْرِكَ örneğinde olduğu gibi sıfat için kullanılabilir.⁴¹

Aynı şekilde Ķarâfi'ye göre istisna sadece önceki cümleden bir şeyleri çıkarmak için değil, o cümlede var olmayan şeyleri/gayrı mantûk bihi⁴² de çıkarmak için de kullanılır.⁴³ Dolayısıyla yapılan bu tanım tüm fertlerini içinde barındırmamaktadır.

O, Râzî'nin yapmış olduğu tanıma bazı itirazlar yaptıktan sonra kendince daha doğru olan tanımı *الإستثناء إخراج بعض الجملة أو ما يعرض لها من الأحوال والأزمنة والبقاع والمحال والأسباب بلفظ لا يستعمل بنفسه مع لفظ المخرج* "İstisna cümlenin bir kısmını ya da kendisine arız olan hâller, zamanlar, mekanlar, mahaller ve sebepleri cümle olarak müstakil olmayan bir lafızla çıkan şeyin lafızla birlikte çıkarmaktır" şeklinde tanımlar.⁴⁴ O yaptığı tanıma *الإستثناء إخراج بعض الجملة* şeklinde başlayarak غير kelimesine yapılan itirazı defetmiş ve bu kelimenin istisna tanımına girmesini sağlamıştır. Aynı şekilde ... ما يعرض لها من الأحوال ... kelimelerini kullanarak da gayrı mantûk bih ile yapılan istisnaları da tanımın içerisine almıştır. مع لفظ المخرج kaydıyla da yukarıda zikredilen sıfat ve şart ile "çıkarma" işlemini istisnanın tanımından çıkarmıştır.⁴⁵

Ķarâfi'ye göre müstesnânın, muttasıl ve munfasıl olan kısımları üzerinden çoğunluğun yaptığı gibi tanımlanması yanlıştır.⁴⁶ Yani müstesnâ eğer müstesnâ minh'in cinsinden olursa muttasıl olur eğer olmazsa munfasıl-munkatı' olur gibi tanımlar yanlıştır. Çünkü herkes لا يدوفون فيها *"İlk tattıkları ölüm dışında, orada artık ölümü tatmazlar"*⁴⁷ âyetindeki istisnayı munkatı' olarak yorumlar. Oysaki müstesnâ olan "mevt" kelimesi önceki "mevt" kelimesinin

³⁷ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Hasan Fahreddîn er-Râzî, *el-Mahsûl* (Müessesetü'r-Risâle, 1997), 3/27.

³⁸ Buradaki manevî, kasîminden/diğer kısımdan da anlaşılacağı üzere lafzen bir cümleye sahip olmayan anlamındadır.

³⁹ *أكرم جميع القوم ولا تُكرم أحمد* "Kavmin hepsine ikramda bulun. Ahmed'e ikramda bulunma" cümlesinde olduğu gibi hükümden istisna edilen Ahmet, ayrı bir cümlede söylendiği için bu cümle istisna sayılmaz.

⁴⁰ er-Râzî, *el-Mahsûl*, 3/27.

⁴¹ el-Ķarâfi, *el-İstîğnâ fi'l-İstîšnâ*, 22.

⁴² Gayrı mantûk bih, "istisnanın kısımları" bölümünde daha detaylı anlatılacağı üzere istisnanın ikinci kısmı olan cümledeki lafızdan değil, anlamından yapılan istisna kısmıdır.

⁴³ el-Ķarâfi, *el-İstîğnâ fi'l-İstîšnâ*, 23.

⁴⁴ el-Ķarâfi, *el-İstîğnâ fi'l-İstîšnâ*, 24.

⁴⁵ el-Ķarâfi, *el-İstîğnâ fi'l-İstîšnâ*, 24.

⁴⁶ Ebû'l-Abbas Şehâbu'd-Dîn Ahmed b. İdrîs b. Abdirrahmân el-Ķarâfi, *Şerhu Tenkîhi'l-Fusûl fi'l-Usûl* (Şirketü't-Tabâ'ati'l-Fenniyyeti'l-Muttehide, 1973), 239.

⁴⁷ Duhân 44/56.

cinsindedir. İkisi de ölüm anlamına gelir.⁴⁸

Ķarâfi bu ve bunun gibi âyetler ile muhataplarının yapmış olduğu tanımların yanlış olduğunu göstermeye çalışır. Bu delillerden sonra kendisine göre muttasıl ve munfasıl tanımların şöyle olması gerektiğini söyler: *Muttasıl müstesnâ به أولاً بنقيض ما حكمت به أولاً*. Yani ilk hükmünü verdiğimiz şeyin cinsine, ilk hükmünün tam tersini vermemizdir.⁴⁹ Örnek olarak, *قام القوم* *إلا زيد* örneğinde ilk hükmü verilen “*kavm*”dir. Buna verilen hüküm ise “*kıyam*”dır. İşte bu kavmin cinsinden olan Zeyd’e ilk hükmünü verdiğimiz ki bu da kıyamdır- tam tersini veriyoruz. İşte muttasıl müstesnâ budur. Eğer bu iki şarttan yani aynı cins olması ve ilk hükmün nakîzi⁵⁰ verilmesinden herhangi biri bulunmazsa *munkatı’* olur. Mesela *قام القوم إلا فرساً* örneğinde her ne kadar “*kavm*”e hüküm konusu olan “*kalkmak*”ın nakîzi ki bu da kalkmamaktır “*at*” kelimesine verilse bile *at*, kavmin cinsinden olmadığı için yani muttasıl müstesnâda aranan birinci şart mevcut olmadığı için *munkatı’* olur.⁵¹

Buna göre yukarıda verilen âyetin tevili ise şöyle olur. Ayette geçen *mevte-i ûlâ* her ne kadar mutlak ölümün cinsinden olsa dahi cinsin nakîzi ile hüküm almayıp muttasılda aranan ikinci şart mevcut değildir. Zira âyette geçen *ölümü tatmayacaklardır* ifadesi, cennetteki ölüm olup *mevte-i ûlâ* ise kişinin dünyada tattığı ölüm acısıdır. Dolayısıyla âyette geçen *tatmayacaklar* ifadesi *cennette tatmayacaklar* anlamındadır. Kaldı ki *mevte-i ûlâ* dünyadaki ölümdür. Dünyadaki ölüm tadı ile cennetteki ölüm haliyle birbirinden farklı olduğu için bu istisna da *munkatı-munfasıl* bir istisnadır.⁵²

2.1. İstisna Edatları

Ķarâfi’ye göre istisna edatları altı kısımda incelenir ve edatlar toplam on üç adettir. Birinci kısım sadece harf olan ki bu da *لا* harfidir. İkinci kısım sadece isim olandır ki bu da *سوى، سوى، سوى*, *سوى* edatlarıdır. Üçüncü kısım sadece fiil olan *ما خلا، ما عدا، ما يكون، لا يكون، ليس* edatlarıdır. Dördüncü kısım fiil ve harf olması hakkında ihtilafın bulunduğu kısım ki bunlar da *عدا، خلا، عدا* edatlarıdır. Beşinci kısım harf olmasında ittifak edilen ancak fiil olabilir mi diye ihtilaf edilen kısım ki bu da *حاشا* dır. Son kısım ise harf ve isimden oluşan edattır ki bu da *لا سيما* edatıdır.⁵³

2.2. İstisnanın Kısımları

İstisna itibara göre farklı kısımlara söz konusu olur. Buna göre yukarıda da anlatıldığı gibi eğer müstesnâ müstesnâ minhin cinsindense muttasıl değilse munfasıl olur. İstisna, istisna harfinin müstesnâyı çıkarıp çıkarmaması bakımından da ya tahkiki ya da takdîrî istisna olur. Takdiri istisna, müstesnânın müstesnâ minhin çatısı altına girmemesine rağmen sanki onun çatısının altındaymış da istisna harfi ile çıkartılmış şeklinde gerçekleşir.⁵⁴

İstisna çoğu zaman mantûk bih üzerine gelirken bazen de zikredilmeyen şey üzerine gelir. *قام القوم إلا زيداً* örneğinde Zeyd “*kavm*” kelimesinden istisna edilmiş ve bu kelime de *melfûz/mantûktur*. Dolayısıyla yapılan istisna, verilen cümledeki zikredilen bir kelimedenden yapılmıştır.⁵⁵

Bazen de istisna yukarıdaki verilen örneğin aksine cümlede geçen kelimenin bizzat kendisine değil

⁴⁸ el-Ķarâfi, *el-İstignâ fi'l-İstisnâ*, 295.

⁴⁹ el-Ķarâfi, *el-İstignâ fi'l-İstisnâ*, 296.

⁵⁰ Nakîz: Bir şeyin, bir önermenin hükmüne yahut anlamına muhalif olan şey. “*Her insan hayvandır, Bazı insanlar hayvan değildir*” önermeleri birbirinin nakîzidir.

⁵¹ el-Ķarâfi, *el-İstignâ fi'l-İstisnâ*, 296.

⁵² el-Ķarâfi, *el-İstignâ fi'l-İstisnâ*, 296.

⁵³ el-Ķarâfi, *el-İstignâ*, 29.

⁵⁴ İbn Mâlik et-Tâî, *Şerhu't-Teshîl li'bni Mâlik*, 2/264.

⁵⁵ el-Ķarâfi, *el-İstignâ fi'l-İstisnâ*, 484.

de o lafzın delalet ettiği bir anlama yapılır ve bu anlam verilen cümlede söylenmemiştir. Ķarâfi bu kısmın beyan ilmi âlimlerince *el-istisna min e'ammi'l-e'am* من أعم الأعم şeklinde adlandırıldığını ifade eder.⁵⁶

Mantûk bihden olan istisna iki şekilde gerçekleşir. Hükümlerden yapılan istisna ve sıfatlardan yapılan istisna. Gayrı mantûk bihden olanlar ise sekiz bâb olup bunlar:

- Sebepler
- Şartlar
- Mâni'ler
- Mahâll (Mahaller)⁵⁷
- Zamanlar
- Mekanlar
- Haller
- Mutlak varlıktan yapılan istisnalardır.⁵⁸

2.2.1. Mantûk bihden Yapılan İstisna

Mantuk bih Arapçada *söylenilen* anlamına gelip müstesnâ minhin gizli olmadığını ifade eder.

2.2.1.1. Hükümlerden İstisna

Genel olarak yapılan istisna türüdür. Bunun kuralı mantûk bih olan fiil ya da fiil manasına gelen ism-i fa'il, ism-i mef'ûl gibilerinden yapılmasıdır.⁵⁹

كل رجل قائم إلا زيداً , قام القوم إلا زيداً , Zeyd hariç tüm kavim kalktı ya da *Zeyd hariç herkes ayaktadır* anlamında olan bu cümlede istisna hükümlerden yapılmıştır. Zira herkese verilen "kalkma" hükmü Zeyd'e verilmemiştir.

2.2.1.2. Sıfatlardan İstisna

Bunun kuralı mevsûfu bir sıfatla zikredip sonra o sıfatın bir çeşidinin istisna edilmesi suretiyle meydana gelir.⁶⁰ İstisna edilen bu sıfat zıttının bir ya da birden fazla olması açısından ikiye ayrılır. Eğer istisna edilen sıfatın sadece bir zıttı varsa bu durumda o zıt tayin edilir. Ķarâfi buna *مررت بالعالم إلا العالم* *Álim olmayan bir âlime uğradım*, *مررت بالحي إلا الحي*, *Canlı olmayan bir canlı ile karşılaştım* cümlelerini örnek olarak verir. Âlimin tek zıddı vardır o da cahildir. Burada bir sıfattan zikredilen mevsûf yani âlim istisna ile o sıfattan çıkartılmıştır. Dolayısıyla verilen ilk cümlede anlam *cahile uğradım* şeklinde olur. Zira âlim olmayan bir mevsûf ancak ve ancak cahildir. Aynı şekilde canlı kavramının tek zıddı ölüdür. Kendisinde canlılık bulunmayan mevsûf ancak ölü olabilir. Buna göre verilen ikinci cümlede anlam *ölüye uğradım* şeklinde gerçekleşir.⁶¹

Eğer bir sıfatın birden fazla zıttı varsa o zıtlardan her biri söz konusu cümlede ihtimal olup ancak niyetle tayin edilebilir. Eğer niyet de belli değilse o zıtlardan her bir anlam cümle içerisinde muhtemeldir.⁶² Bu kısımda ilgili sıfatın zıttının çeşitliliğine göre ihtimal de söz konusu olur.

⁵⁶ el-Ķarâfi, *el-İstiğnâ fi'l-İstiğnâ*, 484.

⁵⁷ Buradaki "mahal" kavramı, altıncı sırada bulunan "mekân" kavramından farklı olup, umum bildiren kavramların alt kategorilerde "mahal/yer" edinmesini ifade eder. Zira her küllî anlamı ifade eden kavramlar türünün cüz'üdür. Mesela "insan" kavramı "hayvan" kavramının bir mahallidir. Çünkü "canlılık/hayvanlık" insanda bulunan bir şeydir. Aynı şekilde "adam" kavramı da "insan" kavramının mahallidir. Zira "insanlık" adamlık kavramında var olan bir şeydir.

⁵⁸ el-Ķarâfi, *Şerhu Tenkîhi'l-Fusûl*, 258.

⁵⁹ el-Ķarâfi, *el-İstiğnâ fi'l-İstiğnâ*, 485.

⁶⁰ el-Ķarâfi, *el-İstiğnâ fi'l-İstiğnâ*, 487.

⁶¹ el-Ķarâfi, *el-İstiğnâ fi'l-İstiğnâ*, 490.

⁶² el-Ķarâfi, *el-İstiğnâ fi'l-İstiğnâ*, 490.

Sözgelimi *Senin mübah olmayan mübah filini gördüm* örneğinde önce mübâhlık sıfatı zikredilmiş sonradan aynı sıfat istisna edilmiştir. Şer'î hükümler beş olduğuna göre⁶³ ve bunlardan mübâh olan istisna edilmesiyle geriye diğer dört hükümler kalır. Bunlardan herhangi birinin ilgili cümlede maksut olması muhtemeldir.⁶⁴ Bunun dışında eğer söz konusu sıfatın altı ya da yedi zıttı varsa istisna edilen sıfat dışında beş ya da altı ihtimal vardır.

Çarâfi sıfattan yapılan istisnaya *Nasıl, ilk ölümümüzden başka ölmeyecek miymişiz?* âyetini⁶⁵ de örnek olarak gösterir. Çarâfi'nin yaptığı açıklamalardan önce bu âyetin tefsirinin verilmesi daha uygun olacaktır. Bu âyet, önceki âyetlerden de anlaşılacağı üzere aralarında konuşan müminlerden bahseder. 51. âyette cennet ehlinde bir mümin diğer ehli cennetten birine "Benim bir arkadaşım vardı bana sen de mi inananlardansın?" diye sorar ve "biz toprak ve kemik olduktan sonra hesaba mı çekileceğiz" derdi. Bunu da sırf ayıplamak inkâr etmek için yapardı. Konuşan kimse yanındakilere "Bakar mısınız hali ne oldu?" der kendisi de bakar ve o arkadaşının cehennemde ortasında olduğunu görür. Bu konuşmalardan sonra yanındaki diğer ehli cennetten olan arkadaşına döner *Nasıl, ilk ölümümüzden başka ölmeyecek miymişiz?* der⁶⁶. Fahreddin er-Râzî bu âyet hakkında iki görüş olduğunu ifade eder. Buna göre cennet ehli aslında ölmeyeceklerini bilmiyorlardı. Ancak ne zaman ki ölüm hoş bir koç suretinde getirilip boğazlanınca *Nasıl yani ölmeyecek miymişiz?* diye sorarlar. Diğer bir görüşe göre ise aslında müminler ölmeyeceklerini biliyorlar ancak o kadar saadeti fazlasıyla yaşayan müminler bu mutluluk karşısında şaşkınlıkları arttıkça hayretlerinden "Nasıl yani bu sürekli devam mı edecek, ben burada kalıcı mıyım bir de?" derler.⁶⁷ İşte müminler ilk başta kendileri için ölümün söz konusu olmadığını sorup ardından ölüm sıfatının bir kısmı olan dünyevî ölümü istisna etmişlerdir.⁶⁸

Burada yapılan istisna munkatı'dır. Çarâfi'nin muttasıl müstesnâ için koştığı şartları daha önce de belirttiğimiz üzere istisna harfinden sonra gelen *ölüm* kavramı her ne kadar müstesnâ minhin cinsinden olsa dahi nakîzi ile hüküm verilmemiştir. Buradaki istisnânın müferrağ müstesnâ olduğunu söyleyenler de vardır.⁶⁹

2.2.2. Gayrı Mantûk bihden Yapılan İstisna

Gayrı mantuk bih Arapçada *zikredilmeyen/söylenmeyen* anlamına gelip söz konusu müstesnâ minhin gizli olmasını ifade eder. Bu da altı kısımda gerçekleşir.

2.2.2.1. Sebeplerden Yapılan İstisna

Bu tür istisna gayrı mantûk bih sebeplerden yapılan istisnadır.⁷⁰ Çarâfi bu tür istisnaya örnek olarak *Halbuki onlar Allah'ın izni olmadıkça o sihirle hiç kimseye zarar veremezlerdi*⁷¹ âyetini verir. Çarâfi'ye göre bu âyetteki istisna sebeplere yapılmıştır. Zira müstesnâda geçen ب harfi cerri sebebiyet içindir. Kelamın takdiri ise şöyle olur: *Onlar o sihirle herhangi birine hiçbir sebeple zarar veremezler, Allah'ın izin verme sebebi dışında*.⁷² Buradaki

⁶³ Ebû'l-Abbas Şehâbu'd-Dîn Ahmed b. İdrîs el-Çarâfi, *el-Emniyye fi İdrâki'n-Niyye*, (Beyrut: Dârul-Kutubi'l-İlmiyye), 46.

⁶⁴ el-Çarâfi, *el-İstignâ fi'l-iştisnâ*, 491.

⁶⁵ Saffât 37/59.

⁶⁶ Ebû'l-Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, (Mekke: Daru't-Terbiye ve't-Turâs) 21/51.

⁶⁷ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Hasan b. Hüseyin Fahreddin er-Râzî, *Mefâthi'l-Ğayb*, (Beyrût: Daru İhyâ't-Turâs el-Arabî, 1999), 26/334.

⁶⁸ el-Çarâfi, *el-İstignâ fi'l-iştisnâ*, 491.

⁶⁹ Muhyi'd-Dîn ed-Dervîşî, *İ'rabu'l-Kur'ân ve Beyânuhu* (Beyrut: Dâr'u ibn Kesîr) 3/3684.

⁷⁰ el-Çarâfi, *el-İstignâ fi'l-iştisnâ*, 493.

⁷¹ Bakara 2/102.

⁷² el-Çarâfi, *el-İstignâ fi'l-iştisnâ*, 493.

şartlar yerine geldiği için muttasıldır.⁷³

Çarâfi sebeplerden yapılan istisnaya *“Biz her peygamberi sırf, Allah’ın izni ile itaat edilsin diye gönderdik”*⁷⁴ âyetini örnek olarak vermiştir.⁷⁵ Buradaki lââm harfi cerri ta’lil için olup âyetin takdiri *“Biz peygamberleri Allah’ın izniyle itaat edilmesi sebebi dışında başka bir sebeple göndermedik”* şeklindedir. Çarâfi bu takdiri yaptıktan sonra ve oradaki lââm harfi cerrinin ta’lil için olduğu belirttikten sonra Ebû’l-Hasen el-Eş’arî’den (ö.324/935-36) Kur’an’da geçen her lââm harfi cerrinin sayrûret ya da ‘âkibet lââmı olduğunu Kur’an’da *كي* (illet) lââmının bulunmadığına dair görüşün rivâyet edildiğini belirtir.⁷⁶ Buna göre Çarâfi’nin lââm harfi cerrinin Kur’an-ı Kerim’de ta’lil anlamında kullanılabilmesi açısından Eş’arî’ye uymadığı söylenebilir.

2.2.2.2. Şartlardan İstisna

Sebepe kendisinin varlığından başka bir şeyin varlığına lazım olmasını ifade ederken, şart kendisinin varlığının başka bir şeyin ne varlığını ne de yokluğunu gerektiren ancak onsuz da meydana gelmeyen manayı ifade eder.⁷⁷

لا تَبِيعُوا الذَّهَبَ بِالذَّهَبِ إِلَّا مِثْلًا بِمِثْلٍ *Abdestsiz namaz yoktu r* *لا صَلَاةَ إِلَّا بِطُهْرٍ* *Velisiz nikah olmaz, لا نِكَاحَ إِلَّا بِوَلِيٍّ* *Altını ancak misliyle altın karşılığında satın* gibi hadislerde bulunan istisna şart istisnasıdır. Buna göre nikahın şartı velinin akit esnasında hazır olması, namazın şartı kişinin temiz/abdestli olması ve altının altın karşılığında satıldığı akdin sahih olması için de misli misline olması gerekir.⁷⁸

2.2.2.3. Mâni’den İstisna

Mâni’ şer’î bir hükmün veya sebebin gerçekleşmesini engelleyen vasıf ya da durumu ifade eder.⁷⁹

Mâni’den yapılan istisnanın örneği *لا تَسْقُطُ الزَّكَاةُ إِلَّا بِالذَّيْنِ*, *لا يَمْتَنِعُ المِيرَاثُ إِلَّا بِالْقَتْلِ أَوْ الكُفْرِ*, *لا تَسْقُطُ الصَّلَاةُ عَنِ الْمَرْأَةِ إِلَّا بِالْخَيْضِ* *Zekât ancak ödemekle düşer*, *“Kişi mirastan öldürmekle ya da dinden çıkmakla mahrum kalır”*, *“Kadından namaz ancak hayızla düşer”* gibi sözlerdir. Burada istisna harfinden sonra gelen her kavram birer mâni’yi ifade eder. Zekâtın ödenmemesi zekâtın eda edilmesine mâni’dir. Kişinin mal sahibini öldürmesi mirası almaya mâni’dir. Kadının adet halinde bulunması da namaza mâni’dir.⁸⁰

2.2.2.4. Mahallerden İstisna

Bunun kuralı şöyledir: umum ifade eden bir manadan bir şahsın ya da çeşidinin/türünün çıkartılmasıdır. Her küllî mana başka bir tür/nev’ ya da şahsın cüz’üdür. O halde her şahıs ya da tür kendi e’ammi için bir mahaldir.⁸¹ Mesela insan, canlı kavramının mahallidir. Adam kavramı ise insan kavramının bir mahallidir zira insanlık kavramı adam kavramının içinde bulunur. Mesela özel isim olarak Ahmet cisim, nâmî/gelişen, canlı, insan ve adam kavramlarının her birine mahaldir. Zira bu kavramların hepsi Ahmet’te bulunur. O halde Ahmet kendi e’ammi yani kendisinden daha genel olan kavramlar için bir mahaldir.

Çarâfi bu tür istisnayı muttasıl olarak değerlendirir hatta bunu munkatî’ ya da imkânsız

⁷³ el-Çarâfi, *el-İstignâ fi’l-İstisnâ*, 493.

⁷⁴ Nisâ 4/64

⁷⁵ el-Çarâfi, *el-İstignâ fi’l-İstisnâ*, 499.

⁷⁶ el-Çarâfi, *el-İstignâ fi’l-İstisnâ*, 499.

⁷⁷ el-Çarâfi, *el-İstignâ fi’l-İstisnâ*, 520; a.mlf, *Şerhu Tenkîhi’l-Fusûl*, 261.

⁷⁸ el-Çarâfi, *el-İstignâ fi’l-İstisnâ*, 520.

⁷⁹ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer Fahreddîn er-Râzî, *el-Mahsûl* (Müessesetü’r-Risâle, 1998) 1/105.

⁸⁰ el-Çarâfi, *el-İstignâ fi’l-İstisnâ*, 521.

⁸¹ el-Çarâfi, *el-İstignâ fi’l-İstisnâ*, 522.

olarak değerlendiren kişilerin fikirlerinin zayıf olduğunu söyler.⁸²

Çarâfi bu tür istisnaya örnek olarak *وَإِنْ كَثِيرًا مِنَ الْخُلَاطَاءِ لَيَبْغِي بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ* "Esasen ortakların çoğu birbirine haksızlık ederler. Ancak iman edip sâlih ameller işleyenler başka"⁸³ âyetini gösterir. Buna göre âyette geçen كَثِيرًا kelimesi müşterek küllî bir kavramdır. "Çok" denilebilecek her şeye kullanılır. Ancak oradan müminlerin istisna edilmesi sonrası hüküm mümin olanların dışındakiler için sabit olur.⁸⁴ Konunun başında da belirtildiği üzere buradaki istisna muttasıldır.

Bunun gibi sonsuz umumların gerçekleştiği istisna bu kısma dâhildir. كُلُّ طَعَامٍ إِلَّا الْهَرَامَ , أكرَمَ كِل طعماماً إلا الحرام , أكرَمَ كِل طعماماً إلا اللصوص gibi.

2.2.2.5. Zamanlardan İstisna

Bunun kuralı istisna harfinden sonra zikredilen şeyin zaman olması, zaman anlamı ifade eden bir kavrama izafe olması ya da zaman sıfatını içermesidir.⁸⁵

Çarâfi bu tür istisnaya *وَمَا اخْتَلَفَ الَّذِينَ أَوْثُوا الْكِتَابَ إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ بَعِيًّا بَيْنَهُمْ* "Kendilerine kitap verilenler ancak kendilerine ilim⁸⁶ geldikten sonra ihtilafa düştüler" âyetini⁸⁷ örnek olarak getirir.⁸⁸ Ona göre âyetin takdiri "Onlar herhangi bir zamanda değil, ilim geldikten sonraki bir zamanda ihtilafa düştüler" şeklindedir. Çarâfi'ye göre buradaki مِنْ harfi cerri ibtidâ-i gaye⁸⁹ için olup, kendisine kitap verilenlerin ilim geldikten hemen sonra ihtilafa düştüklerini ifade ettiğini söyler.⁹⁰ Zira بَعْد zarfı mutlak zarf olup ihtilafın herhangi bir zamanda meydana gelmesine muhtemeldir.⁹¹

Karâfi zamanlardan yapılan istisnaya bir diğer örnek olarak da *فَلَا يُؤْمِنُونَ إِلَّا قَلِيلًا* âyeti⁹² verir.⁹³ Ona göre قَلِيلًا kelimesinde üç farklı vecih vardır. Bunlar:

- قَلِيلًا kelimesinin gizli bir mastara sıfat olmasıdır. Bu veçhe göre âyetin anlamı "Onlar az iman ederler" olur. Bu durumdaki istisna ise bulunduğumuz konuya örnek olmaz.⁹⁴
- قَلِيلًا kelimesinin gizli ve asıl müstesnâ durumunda bulunan فَرِيقًا kelimesine sıfat olmasıdır. Bu veçhe göre ise âyetin anlamı "Ancak azı iman eder" şeklindedir. Bu durumda da yine bu tevile yapılan istisna bulunduğumuz konuya örnek teşkil etmez.⁹⁵
- Son vecihse قَلِيلًا kelimesinin hazfa gitmiş gizli bir "zaman" kelimesine sıfat olmasıdır. Bu durumda âyetin anlamı "Ancak az bir süre iman ederler" şeklinde olup, istisnada zaman bulunduğundan konumuza örnek olarak teşkil eder.⁹⁶

2.2.2.6. Mekanlardan Yapılan İstisna

⁸² el-Çarâfi, *el-İstignâ fi'l-iştisnâ*, 522.

⁸³ Sâd 38/24.

⁸⁴ el-Çarâfi, *el-İstignâ fi'l-iştisnâ*, 523.

⁸⁵ el-Çarâfi, *el-İstignâ fi'l-iştisnâ*, 525.

⁸⁶ Ayetteki "ilim" ve "kitap" kavramlarının neyi ifade ettiği hakkında farklı görüşler olup şu eserlere bakılabilir: Ebû İshâk Ahmed b. İbrâhîm es-Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân 'an Tefsîri'l-Kur'ân* (Cidde: Dâru't-Tefsîr, 2010), 6/166-170, et-Taberî, *Câmi'u'l-Beyân* 6/276-280. er-Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, 7/171.

⁸⁷ Âli İmrân 3/19.

⁸⁸ el-Çarâfi, *el-İstignâ fi'l-iştisnâ*, 525.

⁸⁹ İbtidâ-i gaye: Sonu olan bir şeyin başını ifade eder.

⁹⁰ el-Çarâfi, *el-İstignâ fi'l-iştisnâ*, 525.

⁹¹ el-Çarâfi, *el-İstignâ fi'l-iştisnâ*, 525.

⁹² Nisâ 4/16.

⁹³ el-Çarâfi, *el-İstignâ fi'l-iştisnâ*, 526.

⁹⁴ el-Çarâfi, *el-İstignâ fi'l-iştisnâ*, 526.

⁹⁵ el-Çarâfi, *el-İstignâ fi'l-iştisnâ*, 526-527.

⁹⁶ el-Çarâfi, *el-İstignâ fi'l-iştisnâ*, 527.

Bu tür istisnanın kuralı ise istisna harfinden sonra mekân adı veya sadece bir mekânda gerçekleşebilen bir şeyin gelmesidir.⁹⁷

Çarâfi bu tür istisnaya سِرَتْ إِلَّا أَمَامَكَ, سِرَتْ إِلَّا يَسَارَكَ örneklerini verir ve tüm altı yönün de bu kısma örnek teşkil olabileceğini ifade eder.⁹⁸ Bunların dışında mil, fersâh gibi bir mekâna vazedilmiş her türlü kavramların da bu kısma dahil olduğunu da belirtir.⁹⁹

2.2.2.7. Hallerden Yapılan İstisna

Bu tür istisnanın kâide de istisna harfinden sonra hal ya da hal olmaya imkânı olan bir şeyin gelmesidir. Bu cümleden de zaten istisnanın hallerden geldiği anlaşılır.¹⁰⁰

Çarâfi bu tür istisnaya örnek olarak أُولَئِكَ مَا كَانَ لَهُمْ أَنْ يَدْخُلُوهَا إِلَّا خَائِفِينَ *“Böyleleri (Allah’ın mescitlerinde onun adının anılmasını yasaklayanlar) mescitlere (eğer girerlerse) ancak korka korka girebilmelidir.”*¹⁰¹ âyetini gösterir. Buradaki istisna hal üzerinden olup âyetin anlamı *“Korku hali dışında hiçbir halde giremezler”* şeklindedir.¹⁰²

Çarâfi bu tür istisnaya başka örnekler de verir.¹⁰³ Bu örneklerden biri de الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا الَّذِينَ يَفُومُونَ إِلَّا كَمَا يُفُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِينِ *“Faiz yiyenler, ancak şeytanın çarptığı kimsenin kalktığı gibi kalkarlar”* âyetidir.¹⁰⁴ Ona göre bu âyetin takdiri *“Onlar şeytanın çarpması hali dışında herhangi bir hal üzere kalkmazlar”* şeklindedir.¹⁰⁵

2.2.2.8. Mutlak Varlıktan Yapılan İstisna

Bu tür istisnada varlıklarla alakalı hiçbir hususi durum müstesnâda söz konusu değildir.¹⁰⁶ Yani buradaki istisnanın amacı müstesnâ minhunun varlığının kendisinden istisna edilmesi ve varlığının iptal edilmesidir. Çarâfi bu bâbın, gayrı mantuk bihde meydana gelen istisna türleri arasında en genel olduğunu belirtir.¹⁰⁷

Çarâfi bu tür istisna çeşidine إِنَّ هِيَ إِلَّا أَسْمَاءٌ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَأَبَاؤُكُمْ *“Onlar ancak sizin ve atalarınız (ilah edindiğiniz şeylere) takmış olduğunuz isimlerdir.”*¹⁰⁸ âyetini örnek olarak verir.¹⁰⁹ Çarâfi bu âyette putları tahkir için son derece mübalağalı bir anlatım olduğunu aktarır. Şöyle ki âyette istisna ile yapılan hasırda putların gerçek ilahlığını bir kenara, onların varlığı ancak ve ancak isimlerden başka bir şey değildir. Yani putlar için varlıktan söz dahi edilemez¹¹⁰ ve bu varlık bir adlandırma varlığından başka bir şey değildir. İşte bu âyette istisna çeşidinin sonuncusu olan mutlak varlıktan istisna çeşidi vardır.

2.3. İstisnanın Birden Fazla Cümleden Sonra Gelmesi Meselesi

Nahiv ve fıkıh usûl tarihinde istisnanın birden fazla hükmü verilmiş cümleden sonra geldiğinde, yapılan istisnanın hangi cümle için geçerli olacağı hususunda âlimler tarafından farklı

⁹⁷ el-Çarâfi, *el-İstignâ fi'l-iştisnâ*, 531.

⁹⁸ el-Çarâfi, *el-İstignâ fi'l-iştisnâ*, 531.

⁹⁹ el-Çarâfi, *el-İstignâ fi'l-iştisnâ*, 531.

¹⁰⁰ el-Çarâfi, *el-İstignâ fi'l-iştisnâ*, 532.

¹⁰¹ Bakara 2/114.

¹⁰² el-Çarâfi, *el-İstignâ fi'l-iştisnâ*, 523.

¹⁰³ Bk. el-Çarâfi, *el-İstignâ fi'l-iştisnâ*, 532-558.

¹⁰⁴ Bakara 2/275.

¹⁰⁵ el-Çarâfi, *el-İstignâ fi'l-iştisnâ*, 536.

¹⁰⁶ el-Çarâfi, *el-İstignâ fi'l-iştisnâ*, 559.

¹⁰⁷ el-Çarâfi, *el-İstignâ fi'l-iştisnâ*, 559.

¹⁰⁸ Necm 53/23.

¹⁰⁹ el-Çarâfi, *el-İstignâ fi'l-iştisnâ*, 559.

¹¹⁰ el-Çarâfi, *el-İstignâ fi'l-iştisnâ*, 559.

görüşler öne sürülmüştür. Buna göre Ķarâfi'nin de dahil olduğu, İmam Mâlik (ö.179/795), İmam Şâfiî (ö.204/820) gibi alimler ve bunların ashabına göre yapılan istisna her cümle için geçerlidir.¹¹¹ Ebû Hanîfe'ye (ö. 150) göre ise istisna son cümle için geçerlidir.¹¹²

2.4. Müstesnâya Atıf Meselesi

Ķarâfi, atıf harflerine göre müstesnâya atfetme konusuna -kendisinin de belirttiği gibi- kendinden önce kimsenin değinmediği tafsilatlara değinmiştir.¹¹³

Buna göre; Ķarâfi müstesnâya atıf yapmakta kullanılan atıf harflerini üç kısımda incelemiştir:¹¹⁴

- Harfin hem ma'tûf hem de ma'tûfun aleyh için olduğunu ifade eden harfler. Bu harfler الواو, الفاء, ثم, حتى harfleridir.
- Harfin, atfedilen ya da kendisine atfedilen kelimelerden belli olan birine delalet etmesidir ki bunlar da لا, بل, لكن harfleridir.
- Harfin, atfedilen ya da kendisine atfedilen kelimelerden belli olmayan birine delalet etmesidir ki bu harfler de أو, إما, أم harfleridir.¹¹⁵

2.4.1. الواو, الفاء, ثم, حتى Harfleri ile Müstesnâya Atıf Yapma

Eğer istisna, olumsuz cümleden yapılıyorsa bu dört harf ile de atıf yapmak mümkündür.¹¹⁶ Zira olumsuz cümle, istisna edatından sonra olumlu cümleye dönüşeceğinden bu harflerin herhangi biriyle atıf yapma konusunda bir sıkıntı çıkmayacaktır. Ķarâfi bunlara örnek olarak ما قام إلا زيداً و عمراً, ما قام احد إلا زيداً ثم عمراً, ما قام احد إلا الحجاج حتى المشاة cümlelerini verir. Bu cümlelerde olumsuz cümle olumluya döndüğünden cümlenin anlamı *Zeyd ve Amr hariç kimse kalkmadı, Zeyd sonra Amr dışında kimse kalkmadı, Zeyd hemen sonra Amr kalktı* gibi anlamlara dönüşüp her bir anlam sahih olur.¹¹⁷

Eğer istisna olumlu cümleden yapılırsa, bu cümle olumsuz olacağından her harf buraya uygun düşmeyecektir. Çünkü olumsuzluk denilen şey aslî ezeli ve kadîm bir yoklukla beraber olur.¹¹⁸ Yani var olmayan bir şey ya da bir hüküm hiç olmamıştır. Bu durumda da takip ya da terâhî bildiren harflerin girmesine de gerek yoktur. Örnek olarak terâhî/sonralık bildiren ثم harfi buraya uygun düşmemektedir. Zira önceki yerlerde örneği verilen cümleler üzerinden gidersek Amr ve Zeyd'in kalkmaması durumunda önce Amr sonra Zeyd kalkmadı gibi bir şey söylemek gereksiz olur. Çünkü her iki kişinin de kalkmaması en baştan beri olup bu yargıda öncelik/sonralık kurmak abes kaçacaktır. Dolayısıyla olumlu cümleden yapılan istisnada, atıf söz konusu olduğu zaman buraya gelecek en uygun harf الواو harfinden başkası değildir.¹¹⁹

2.4.2. لا, بل, لكن Harfleri ile Müstesnâya Atıf Yapma

Eğer istisnası yapılan cümle olumsuzsa bu durumda cümle olumluya dönüşecektir. Bu durumda لا harfiyle istisna yapmak mümkündür¹²⁰. Zira bu harfin atıf yapabilmesi için kendinden

¹¹¹ el-Ķarâfi, *Şerhu Tenkîhi'l-Fusûl*, 248; a.mlf., *el-İstignâ fi'l-iştîšnâ*, 560.

¹¹² el-Ķarâfi, *el-İstignâ fi'l-iştîšnâ*, 560; a.mlf., *Şerhu Tenkîhi'l-Fusûl*, 248.

¹¹³ el-Ķarâfi, *el-İstignâ fi'l-iştîšnâ*, 140.

¹¹⁴ el-Ķarâfi, *el-İstignâ fi'l-iştîšnâ*, 137.

¹¹⁵ el-Ķarâfi, *el-İstignâ fi'l-iştîšnâ*, 137.

¹¹⁶ el-Ķarâfi, *el-İstignâ fi'l-iştîšnâ*, 137-138.

¹¹⁷ el-Ķarâfi, *el-İstignâ fi'l-iştîšnâ*, 137-138.

¹¹⁸ el-Ķarâfi, *el-İstignâ fi'l-iştîšnâ*, 137-138.

¹¹⁹ el-Ķarâfi, *el-İstignâ fi'l-iştîšnâ*, 137-138.

¹²⁰ el-Ķarâfi, *el-İstignâ fi'l-iştîšnâ*, 138-139.

önceki cümlelerin olumlu olması gerekir. Çarâfi buna örnek olarak şu cümleyi verir: ما قام أحد إلا زيدا لا عمراً “Zeyd’den başkası kalkmadı, Amr da kalkmadı”¹²¹. Burada aslında Amr’ın kalkmadığı إلا ما قام أحد زيدا cümlesinden biliniyordu. Zira bu cümle “Sadece Zeyd kalktı” anlamına gelir ve Zeyd’den başka kimsenin kalkmadığını ifade eder. Ancak Çarâfi’ye göre, sonradan kullanılan لا عمراً ifadesi bu durumu te’kit etmek için getirilir.¹²²

Böyle bir cümlede kullanılması mümkün olan ikinci harf de بل harfidir¹²³. Zira bu harfin kullanılmasının şartı, kendinden önce gelen cümlelerin olumlu olmasıdır.¹²⁴ Çarâfi buna örnek olarak ما قام أحد إلا زيدا بل عمراً “Zeyd’den başkası değil bilakis Amr kalktı” cümlesini verir.¹²⁵

لكن harfinin kullanımı için kendinden önce olumsuz cümlelerin gelmesi şart olduğundan böyle bir istisnada kullanılamaz.¹²⁶

Eğer istisnası yapılan cümle olumlu ise, olumsuz cümleye dönüşeceğinden burada بل harflerinin kullanılması mümkündür.¹²⁷ لا harfi ise önceki cümleyi olumlu istediğinden burada kullanılması mümkün gözükmemektedir.¹²⁸

2.4.3. أو, إِمَّا, أَمْ Harfleri ile Müstesnâya Atıf Yapma

Bu harflerle yapılan atıfta cümle ister olumlu ister olumsuz olsun sadece أو harfiyle mümkündür.¹²⁹ Zira أَمْ harfi kendinden önce istifham harfinin gelmesini ister. إِمَّا ise kendinden önce أو gelmesini istediğinden bu da mümkün olmamaktadır.¹³⁰

Buraya kadar anlatılan tüm kurallar, müstesnânın öne alınmış-alınmamış (müstesnânın müstesnâ minh’tan önce ya da sonra gelsin) hepsi için geçerlidir.¹³¹

Çarâfi, herhangi bir nahiv âliminin ya da diğer âlimlerin bu konuya bu kadar tafsilatlı değindiğini görmediğini ancak ilim kaideleri gereği böyle bir sonuca ulaştığını söyler ve verilen bu bilgilerin sahih olması gerektiğini belirtir.¹³² Gerçekten de kendisinden önce gelmiş ve nahiv alanında meşhur olmuş âlimlerin eserlerine göz atıldığı zaman onların bu konuya bu kadar tafsilatlı değinmediği görülür. Sözelimi bazı nahiv büyüklerinden olan Sibeveyh (ö. 180), İbn Serrâc (ö. 316), Sîrâfi (ö. 368) ve Zemahşerî (ö. 538) gibi isimler ilgili eserlerinde bahsedilen konuya değinmemişlerdir.¹³³ Bu durumda Çarâfi’nin mezkûr konuya ilk değinen kişi olduğu söylenebilir.

Sonuç

Asıl alanı fıkıh ve fıkıh usûlü olan Çarâfi’nin bu ilimler dışında kelam, dinler tarihi ve Arap

¹²¹ el-Çarâfi, *el-İstîğnâ fi’l-iştîsnâ*, 139.

¹²² el-Çarâfi, *el-İstîğnâ fi’l-iştîsnâ*, 139.

¹²³ el-Çarâfi, *el-İstîğnâ fi’l-iştîsnâ*, 139.

¹²⁴ el-Çarâfi, *el-İstîğnâ fi’l-iştîsnâ*, 139.

¹²⁵ el-Çarâfi, *el-İstîğnâ fi’l-iştîsnâ*, 139.

¹²⁶ el-Çarâfi, *el-İstîğnâ fi’l-iştîsnâ*, 139.

¹²⁷ el-Çarâfi, *el-İstîğnâ fi’l-iştîsnâ*, 139.

¹²⁸ el-Çarâfi, *el-İstîğnâ fi’l-iştîsnâ*, 139.

¹²⁹ el-Çarâfi, *el-İstîğnâ fi’l-iştîsnâ*, 139-140.

¹³⁰ el-Çarâfi, *el-İstîğnâ fi’l-iştîsnâ*, 139-140.

¹³¹ el-Çarâfi, *el-İstîğnâ fi’l-iştîsnâ*, 140.

¹³² el-Çarâfi, *el-İstîğnâ fi’l-iştîsnâ*, 140.

¹³³ İlgili yerler için bk. Ömer b. Osman Sibeveyh, *el-Kitâb* (Kâhire: Mektebetü’l-Hâncî, 1988), 2/309; Ebû Bekir Muhammed b. es-Seriyy b. Sehl İbn Serrâc, *el-Usûl fi’n-nahv* (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle) 1/281; Ebû Saîd es-Sîrâfi, *Şerhu Kitâbi Sibeveyh* (Beyrut: Dâru’l-kutubi’l-ilmîyye, 2008) 3/47; Ebu’l-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Mufasssal*, (Beyrut: Mektebetü Hilâl, 1993) s. 96.

grameri ile ilgili çalışmaları da mevcuttur. O, Arap dili grameriyle alakalı üç eser telif etmiştir ki bunlar da *Kitâbu'l-Hasâis, el-Kavâidu'selâsûn fi 'ilmi'l-arabiyye ve el-İstignâ fi'l-iştisnâ* adlı eserleridir. Çarâfi'nin özellikle *el-İstignâ*'sında istisna hakkında verdiği bilgilere ve daha önce kimsenin değinmediği konulara değinmesine bakıldığı zaman onun nahiv ilmi ve usûlündeki yeri ortaya çıkar. Çarâfi istisnayı farklı bir taksimatla değerlendirmiştir. O, istisnayı mantuk bih'den ve gayrı mantuk bih'den yapılan istisna şeklinde ikiye ayırmıştır. Aynı zamanda Çarâfi müstesnâya atıf konusunu geniş bir şekilde ele almış ve bu konuya kendisinin de belirttiği üzere ilk kez o değinmiştir. Bunu yaparken atıf yapılan her harfi belli bir gruba almış ve ona göre değerlendirmiştir. Buna göre bazı atıf harfleriyle istisna yapılabiliyorken bazılarıyla yapılamamaktadır. Çarâfi bunu yaparken sadece harflerin kendi ifade ettiği anlamlar üzerinden değerlendirmeyip aynı zamanda ilgili cümlenin olumlu/olumsuz olmasına göre de değerlendirmektedir.

Bu çalışmada kısaca aktarılan konulara ve başkalarına -kendisinin de belirttiği gibi- ilk olarak onun değinmesi, nahiv hakkındaki ilmi derecesini ortaya koymaktadır.

Kaynakça

Bağdatlı İsmail Paşa. *Hediyetü'l-ârifin*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1951.

Çetin, Nihad M. "Arap (Yazı)" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3/276-309. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.

Ebû's-Safâ, Salâhuddîn Halil b. İzzi'd-Dîn Aybeg es-Safedî. *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, thk. Ahmed el-Arnâvût ve Türkî Müstafâ. Beyrut: İhyâi Türâs, 2000.

ed-Dervîşi, Muhyiddin. *İ'rabu'l-Kur'ân ve Beyânuhu*. Beyrut: Daru İbn Kesir, 1999.

el-Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed et-Tûsî. *el-Mustasfâ min 'ilmi'-Usûl*. Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2012.

el-Karâfi, Ebû'l-Abbâs Şehâbu'd-Dîn Ahmed b. İdrîs. *el-İstignâ fi'l-İstisnâ*. Lübnan-Beyrut: Daru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 1986.

el-Karâfi, Ebû'l-Abbâs Şehâbu'd-Dîn Ahmed b. İdrîs. *el-İkdu'l-Manzûm fi'l-husûs ve'l-umûm*. Mısır: Dâru'l-Kutubî, 1999.

el-Karâfi, Ebû'l-Abbâs Şehâbu'd-Dîn Ahmed b. İdrîs. *el-Kava'idu's-Selâsûn fi İlmi'l-Arabiyye*. Riyad: Mektebetü't-Tevbe, 2002.

el-Karâfi, Ebû'l-Abbâs Şehâbu'd-Dîn Ahmed b. İdrîs. *Kitabu'l-Hasâis fi'l-Lügati'l-Arabiyye*. Beyrut: el-Medâru'l-İslami, 2013.

er-Radî, el-Esterâbâdî Muhammed b. Hasen el-Garavî. *Şerhu'r-Radî 'ale'l-Kâfiye*. Medine: Vezâretü't-Ta'lîm el-'âli.

er-Râzî, Fahreddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer. *Mefâtihu'l-Gayb*. Daru'l-Fikr, 1981.

er-Râzî, Fahreddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer. *el-Mahsûl*. Mektebetü'r-Risâle, 1998.

es-Sa'lebî, Ebû İshak İbrahim. *el-Keşf ve'l-beyân 'an tefsiri'l-Kur'ân*. Cidde: Daru't-Tefsir, 2010.

İbn Ferhûnİbrahim b. Ali b. Muhammed. *ed-Dîbâcu'l-müzheb fi ma'rifeti a'yâni ulemâi'l-mezheb*. Kâhire: Dâru't-Turâs, 2011.

İbn Mâlik et-Tâî, Muhammed b. Abdillâh b. Abdillâh. *Şerhu Teshîl-i İbn Mâlik*. Kahire: Hicru Li't-Tıbbâti ve'n-Neşr, 1990.

- İbn Serrac, Ebu Bekr Muhammed el-Bağdadi. *el-Usul fi'n-Nahv*. Beyrut: Mektebetü Risale, 1996.
- İbn Tağrîberdî Yusuf el-Atâbekî Cemalüddin el-Mehâsin. *el-Menhelü's-sâfi*. thk. Mühammed Emîn. Mısır: el-Hey'etü'l-Misriyye'l-Amme li'l-Kitab 1984.
- İbn Ya'îş, Ebu'l-Beka Ya'îş b. Alî b. Ya'îş. *Şerh'ul-Mufasssal li'z-Zemahşerî*. Beyrut: Daru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 2001.
- Sîbeveyh, Ömer b. Osman. *el-Kitâb*. Kâhire: Mektebetü'l-Hâncî, 1988.
- es-Sîrâfî, Ebû Said Hasen b. Abdillâh b. Merzebân. *Şerhu Kitabi Sîbeveyh*. Beyrut: Daru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 2008.
- es-Suyûtî, Cemaluddin Abdurrahman b. Ebi Bekr. *Hem'u'l-Hevâmi' fi Şerhi Cem'u'l-Cevâmi'*. Mısır: el-Mektebetü't-Tefkîfiyye.
- et-Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Cami'u'l-Beyân*. Mekke: Daru't-Terbiye ve't-Turâs.
- el-Vekîlî, Sağir b. Abdi's-Selâm. *el-İmamu'l-Çarâfi halakatü vaslin beyne'l-meşrik ve'l-mağrip fi mezhebi Mâlik*. Fas: Vezâretü'l-Evkâf ve's-Şüûni'l-İslâmiyye, 1996.
- ez-Zemahşerî, Ebu'l-Kasım Mahmud b. Ömer. *el-Mufasssal*. Umman: Daru Ammâr, 2003.

RUSUH Uşak Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi/**RUSUH** Uşak University the Journal of Faculty of Islamic Sciences

ISSN: 2791-7398

June/Haziran 2022, 2 (1): 105-125

rusuhdergisi@usak.edu.tr

Hifâdü'n-Nisâ'ya İlişkin Mevkûf ve Maktû Hadislerin Sıhhat ve Delâlet Açısından Değerlendirilmesi

Evaluation of the Mawqûf and Maqtû Hadiths Regarding Female Circumcision (Female Genital Mutilation) in Terms of Authenticity and Indication

Necmi Sarı

Dr. Öğr. Üyesi, Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı

Lecturer, PhD, Bolu Abant Izzet Baysal University, Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Science

Bolu, Turkey

necmisari@ibu.edu.tr (rahaveyh@hotmail.com)

<https://orcid.org/0000-0003-0910-7691>

Makale Bilgisi/Article Information

Makale Türü/Article Types: Araştırma Makalesi

Geliş Tarihi/Received: 24.04.2022

Kabul Tarihi/Accepted: 17.6.2022

Yayın Tarihi/Published: 30.6.2022

Cilt/Volume: 2

Sayı/Issue: 1

Sayfa/Pages: 105-125

Atıf/Cite as: Sarı, Necmi. "Hifâdü'n-Nisâ'ya İlişkin Mevkûf ve Maktû Hadislerin Sıhhat ve Delâlet Açısından Değerlendirilmesi [Evaluation of the Mawqûf and Maqtû Hadiths Regarding Female Circumcision (Female Genital Mutilation) in Terms of Authenticity and Indication]". *Rusuh Uşak Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi - Rusuh Uşak University the Journal of Faculty of Islamic Sciences* 2/1 (Haziran 2022):105-125

İntihal/Statement of Publication Ethics: Bu makale en az iki hakem tarafından incelenmiş, Turnitin kullanılarak benzerlik raporu alınmış ve araştırma/yayın etiğine uygunluğu onaylanmıştır. /This article was reviewed by at least two referees, a similarity report was obtained using Turnitin, and compliance with research/publication ethics was confirmed.

Copyright: 2022 by Uşak University, Faculty of Islamic Sciences, Uşak, Turkey

HİFÂDÜ'N-NİSÂ'YA İLİŞKİN MEVKÛF VE MAQTÛ HADİSLERİN SİHHAT VE DELÂLET AÇISINDAN DEĞERLENDİRİLMESİ

Öz

Hz. İbrâhim'in eşi Hz. Hâcer'den miras kaldığı belirtilen hifâdü'n-nisâ (kadın sünneti) tatbikatı, Araplar arasında İslâm öncesi dönemde de yapılmaktaydı. Kadın sünnetine yönelik Kur'ân'da bir hüküm yer almamakla beraber Hz. Peygamber, sahâbe ve tâbiünden rivâyet edilen birçok hadiste bu uygulamaya İslâm sonrası dönemde de devam edildiği anlaşılmaktadır. Kadın sünneti ve sonrasında tertip edilen sünnet merasimi ile ilgili birtakım rivâyetler merfû, diğer birtakım rivâyetler ise mevkûf ve maktû hadislerdir. Bu rivâyetlerin hepsi kadın sünneti âdetinin Hz. Peygamber, sahâbe ve tâbiîn dönemlerinde yaygın bir şekilde tatbik edildiğini göstermektedir. Kadın sünnetini mevzu edinen hadisler genel ve özel nitelikli rivâyetlerden oluşmaktadır. Bunlardan genel nitelikli olanlarda erkek kız ayrımı yapılmamış, özel nitelikler olanlarda ise sadece kadın sünnetinden bahsedilmiştir. Bu hadislerin bir kısmı merfû diğer bir kısmı ise mevkûf ve maktû rivâyetlerden müteşekkildir. Bu hadislerden İslâm ulemâsının tamamının delil olarak bağlayıcı gördüğü merfû olanları başka bir çalışmada ayrıntılı bir şekilde ele alındığından burada kadın sünnetini konu edinen hadislerden sadece mevkûf ve maktû olanlar sıhhat ve delâlet yönünden incelenmiştir. Bu mevkûf ve maktû rivâyetler hadis ilmi açısından incelenildiğinde sahih, hasen, zayıf gibi hükümler alabilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Rivâyetler, Mevkûf, Maktû, Kadın, Sünnet/hafd/hifâd.

EVALUATION OF THE MAWQÛF AND MAQTÛ HADITHS REGARDING FEMALE CIRCUMCISION (FEMALE GENITAL MUTILATION) IN TERMS OF AUTHENTICITY AND INDICATION

Abstract

The practice of female circumcision, which is stated to have been inherited from Hagar Ibrahim's wife was also practiced among Arabs in the pre-Islamic period. Although there is no provision in the Qur'an regarding the practice of female circumcision, in many hadiths narrated from the Prophet (p.b.u.h.), his companions and followers, it is understood that this practice continued in the post-Islamic period. With the female circumcision and the circumcision ceremony organized after it, some narrations are merfû, and some other narrations are mawqûf and maqtû hadiths. All of these narrations are about the tradition of female circumcision, it shows that it was widely practiced in the periods of the Prophet, Companions and Tabi'un. The hadiths about female circumcision consist of general and specific narrations. Among these, no distinction was made between boys and girls with general qualifications, and only female genital mutilation was mentioned in those with special qualifications. While some of these hadiths are merfû hadiths, others are composed of mawqûf and maqtû hadiths. Since among these hadiths, the merfû hadiths, which all Islamic scholars regard as binding as evidence, have been dealt with in another study in detail, only the mawqûf and maqtû ones among the hadiths dealing with female circumcision are examined in terms of their authenticity and indifference. When these mawqûf and maqtû hadiths are examined in terms of the science of hadith, they can take judgments such as sound, hasen and weak.

Keywords: Hadith, Narrations, Mawqûf, Maqtû, Female, Circumcision/hafd/hifâd.

Giriş

Arapçada hitân/الختان kelimesiyle gerek erkek gerek kadın olsun cinsel organın ucundan bir miktar derinin kesilmesi işlemi veya bu ameliye sırasında kesilen yer ve sünnet mahalli/bölgesi kastedilir. Kadın sünneti kadının cinsel uzvunun üst tarafındaki derinin (prepus) ve kısmen bızırın (klitoris/dilcik) alınması şeklinde icra edilir.¹ Hitân/hitâne aynı zamanda sünnetçinin yaptığı işe de denir. Hâtin veya hattân erkek sünnetçi için kullanılırken hâtine veya hattâne kadın sünnetçi için istimal edilir.²

Hitân ve i'zâr kelimeleri, hem kız hem erkek için müşterek bir kullanımken dilcilerin çoğunluğuna göre hafd ve hifâd kelimeleri sadece kızlar için kullanılır.³ Mahtûn sünnet edilmiş erkek, mahtûne ise sünnet edilmiş kadın anlamındadır. Hatîn ise sünnetli erkek (gulâmun hatîn) ve sünnetli kadın (câriyetün hatîn) için ortak anlamda istimal edilmiştir.⁴

Kadın sünneti uygulaması İslâm öncesi dönemde Araplar arasında yaygındı. Kadın sünneti uygulamasını Hz. İbrâhim'in iki eşinden biri olan Hz. Hâcer'e dayandıran Taberî (ö. 310/923), sünnet olan ilk kadının Hz. Hâcer olduğunu gösteren şu rivâyeti nakletmektedir: "Hz. İbrâhim'in hanımı (ve Hz. İshak'ın annesi) Sâre, Hz. İbrâhim'in diğer eşi (ve Hz. İsmâil'in annesi) Hz. Hâcer'i Hz. İbrâhim'e verip de Hz. İbrâhim onunla münasebette bulununca Hz. Sâre, Hz. İbrâhim'den hâmile kaldı. Fakat daha sonra Hz. Sâre, Hz. Hâcer'i kıskanmış, ona kızarak Hz. Hâcer'in vücudundan et keseceğine yemin etmiştir. Sâre, yeminini nasıl yerine getireceğini düşünmüş, kulak ve burnunu kesmesi durumunda çirkinleşeceğinden endişe etmesi sebebiyle Hz. Hâcer'i sünnet etmiştir. Hz. Hâcer de kanını gizlemek için etek giymiş ve etek giymek, sünnet olmak âdeti bundan kalmıştır."⁵

Hz. Sâre'nin Hz. Hâcer'e kıskançlık duyduğunu ifade eden rivâyetler Tevrat'ta da geçmektedir.⁶ Ancak Tevrat'ta, Hz. Hâcer'in Hz. Sâre tarafından sünnet edilmesine yönelik bir ifade yer almamaktadır. Bu durum Taberî'nin naklinin Tevrat'tan başka bir kaynaktan istifadeyle aktarılmış olabileceğini göstermektedir.⁷

Anlaşıldığına göre Hz. İbrâhim'in eşi Hz. Hâcer'in sünnet olma geleneğini, oğlu Hz. İsmâil'in soyundan geldiği belirtilen Arab-ı müsta'ribe ile Arab-ı âribe olarak bilinen Yemen asıllı Kahtânîler⁸ de devam ettirmişlerdir. Nitekim Ümmetü'l-Hitân (sünnet olan millet) olarak bilinen

¹ Merdâvî, Alî b. Süleymân, *el-İnsâf fî ma'rifeti'r-râcih mine'l-hilâf'alâ mezhebi'l-İmâmi'l-mübeccel Ahmed b. Hanbel*, nşr. Muhammed el-Fikî (Beirut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1419/1998), 1/98, 125; 2/257; İbn Teymiyye, Ahmed b. Abdülhalîm, *Fetâva'n-nisâ'*, nşr. Ahmed es-Sâyih - es-Seyyid el-Cemîlî (Kâhire: Dâru'r-Reyyân, 1408/1987), 18; a.mlf., *Mecmûu'l-fetâvâ*, nşr. Abdurrahmân b. Muhammed (Riyâd: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 1412/1991), 21/114.

² Zemahşerî, Mahmûd b. Ömer, *el-Fâik fî garîbi'l-hadîs* (nşr. Ali Muhammed el-Bicâvî - Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim, Beirut: Dâru'l-Ma'rife, ts.) 1/354; Mecdüddîn İbnü'l-Esîr, el-Mübârek b. Esîrüddîn, *en-Nihâye fî garîbi'l-hadîs*, nşr. Tâhir ez-Zâvâ - Mahmûd et-Tanâhî (Beirut: el-Mektebetü'l-İlmiyye), ts. 2/10; İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem, *Lisânü'l-'Arab* (Beirut: Dâru Sâdır, 1410/1990), 13/137-138.

³ Cevherî, İsmâil b. Hammâd, *es-Sihâh Tâcü'l-lugat ve sıhâhu'l-arabiyye*, nşr. Ahmed Abdülgafûr Attâr (Beirut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 1407/1987), 2/739; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 13/138.

⁴ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 13/137-138.

⁵ Taberî, Muhammed b. Cerîr, *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk* (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1411/1991), 1/153.

⁶ *Kitâb-ı Mukaddes, Eski (Ahit/Tevrat) ve Yeni (İncil) Ahit* (İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 1949, 1958, 1969), (*Eski Ahit/Tevrat*), Tekvîn, 16/1-15; 21/9-12.

⁷ Ali Osman Ateş, *İslam'a Göre Cahiliye ve Ehl-i Kitâb Örf ve Âdetleri* (İstanbul: Beyan Yayınları, 1996), 272.

⁸ Arab-ı müsta'ribe ve Arab-ı âribe kavramları hakkında geniş bilgi için bk. Adnan Demircan, *Cahiliye Arapları* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2015), 34, 131.

Araplar,⁹ hem erkeği hem de kadını sünnet etmişlerdir.¹⁰ Kadın sünneti uygulamasının İslâm öncesi dönemde Araplar arasında yaygın olduğuna dair bilgiler tarih ve hadis kitapları yanında Arap Dili ve Edebiyatına ilişkin birçok eserde geçmektedir. Dil-kültür ilişkisi de bu hususu ayrıca desteklemektedir.¹¹ Kur'ân'da kadın sünnetine yönelik bir ifade yer almamakla beraber kadın sünneti ve sonrasında düzenlenen sünnet merasimlerinden söz eden rivâyetlerin gösterdiğine göre bu uygulama İslâm sonrası dönemde de devam etmiştir. Bir kısmı merfû bir kısmı mevkûf ve maktû olan bu rivâyetler, hadis kaynakları başta olmak üzere tarih, tefsir ve fıkıh kitaplarında yaygın bir şekilde yer almaktadır.

Kadınların Câhiliye asrında sünnet edildiğine, o dönemde yaygın bir kullanımı olan “İbnu Mukattâ'ati'l-Buzûr” (Kadın sünnetçisi kadının oğlu) lakabı işaret etmektedir.¹² Nitekim Buhârî ve diğer muharriclerin rivâyetine göre Hz. Hamza (ö. 3/625) Uhud harbinde savaştığı bir sırada, Ümmü Enmâr adındaki annesi Mekke'deki kadınları sünnet eden Sibâ' b. Abdiluzza'yı çarpışmak için savaş meydanına çağırması ve “Ey Sibâ! Ey buzûr kesicisi (kadın sünnetçisi) kadının oğlu buraya gel!” diye ona meydan okumuştur.¹³ Bu durum, kadın sünneti uygulamasının o dönemde başta Mekke olmak üzere Arap yarımadasında yaygın bir şekilde uygulandığını göstermektedir.¹⁴

Yine o dönemde kadın sünneti uygulaması Medine'de de görülmektedir. Nitekim Ümmü Atıyye el-Ensâriyye'nin (r. anhâ) (ö. 70/689-90 [?]) aktardığına göre “Bir kadın Medine'de kızları sünnet ederdi. Kadını çağırılan Resûlullah ona: “Derin kesme. Zira derin kesmemen kadın için daha çok lezzet vesilesidir; koca için de daha makbûldür.” diye emir vermiştir.”¹⁵ Bu hadis, kadın sünneti uygulamasının meşrû bir uygulama olduğunu göstermektedir.¹⁶

Hz. Hamza ve Ümmü Atıyye el-Ensâriyye'den rivâyet edilen bu hadisler, kadınların İslâm sonrası dönemde de sünnet edildiğine işaret etmektedir ki bu konuya bir sonraki bölümde ayrıntılı bir şekilde değinilecektir.

1. Hifâdü'n-Nisâ'ya İlişkin Mevkûf ve Maktû Hadislerin Değerlendirilmesi

Kadın sünnetini konu edinen hadisler genel ve özel nitelikli rivâyetler olmak üzere iki kısımdan oluşmaktadır. Bunlardan genel nitelikli olanlarda erkek kız ayrımı yapılmamış, özel nitelikler olanlarda ise sadece kadın sünnetinden bahsedilmiştir. Bu rivâyetlerin bir kısmı merfû hadislerken ekserisi mevkûf ve maktû hadislerden müteşekkildir. Delil olma yönünden İslâm

⁹ İbnü'l-Kayyim, Muhammed b. Ebî Bekr, *Tuhfetü'l-mevdûd bi ahkâmî'l-mevlûd*, nşr. Salâhuddîn Makbûl (Kuveyt: Dâru İlâfi'd-Düveliyye, 1416/1996), 352.

¹⁰ Cevherî, *es-Sihâh*, 2/739; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 13/137-138; İbnü'l-Kayyim, *Tuhfe*, 305; İbn Hacer, Ahmed b. Alî, *Fethu'l-bârî bi şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, nşr. Abdülazîz b. Bâz (Kâhire: Dâru'r-Reyyân, 1407/1986), 10/353.

¹¹ Dil-kültür ilişkisi hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Ruhattin Yazoğlu, “Dil-Kültür İlişkisi”, *EKEV Akademi Dergisi - Sosyal Bilimler* - 6/11 (2002), 39-43; Soner Gündüzöz, “Arapçada Kültür Dil İlişkisi: Arapça'nın Yapılanması ve Algılanmasında Etkili Öğeler”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 5/2 (2005), 215-229; Ali Göçer, “Dil-Kültür İlişkisi ve Etkileşimi Üzerine”, *Türk Dili Dil ve Edebiyat Dergisi* 103/729 (Eylül), 50-57.

¹² Belâzürî, Ahmed b. Yahyâ, *Fütûhu'l-büldân* (Beyrut: Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl, 1408/1988), 59-60; Abdülazîz İbrâhîm el-Ömerî, *el-Hıraf ve's-sanâât fi'l-Hicâz fi asri'r-Rasûli sallallâhu aleyhi ve sellem* (Riyâd: Dâru İşbilyâ, 1420/2000), 270.

¹³ Hadisin tahrîci ileride gelecek. bk. 32 nolu dipnot.

¹⁴ Mer'î b. Ahmed el-Halkî, *el-Hitân ve ahkâmuh* (Riyâd: Dâru'l-Âsime, 1435/2014), 50-51.

¹⁵ Hadisin tahrîci ileride gelecek. bk. 20 nolu dipnot.

¹⁶ Belâzürî, *Fütûhu'l-büldân*, 59-60.

ulemâsının tamamının bağlayıcı gördüğü merfû hadislerden¹⁷ genel nitelikli “fitrat”¹⁸ ve “sünnet mahalleri/yerleri”¹⁹ hadisleri ile özel nitelikli Ümmü Atıyye el-Ensâriyye²⁰ (ö. 70/689-90 [?]) ve “mekrume”²¹ hadisleri başka bir çalışmada ayrıntılı bir şekilde ele alındığından²² burada kadın sünnetini konu edinen hadislerden sadece mevkûf ve maktû olanlar sıhhat ve delâlet yönünden incelenecektir. Bu hadislerin sıhhat değerlendirmesi yapılırken isnâdlarında yer alan ve sika oldukları hususunda muhaddisler nezdinde ittifak bulunan râvilerin durumlarına Hâfız İbn Hacer’in (ö. 852/1449) 8923 râvinin²³ çok kısa biyografilerine ve onlar hakkındaki cerh ve ta’dîle dair kendi görüşlerine yer verdiği *Takrîbü't-Tehzîb* adlı eserinde zikrettiği ta’dîl lafızlarıyla işaret edilmiş, diğer râvilerin durumları hakkında ise cerh ve ta’dîl ulemâsının görüşlerine ayrıca müracaat edilmiştir.

Sahâbîlerin söz, fiil ve takrîrlerini içeren muttasıl veya munkatı haberlere “mevkûf hadis” denir.²⁴ Mevkûf hadis kaynak değeri açısından sadece dinî bir meselenin ispatı için değil aynı zamanda iki merfû hadisin çelişmesi durumunda da tercih sebebi olarak kullanılmıştır. Nitekim Ebû Dâvûd (ö. 275/889) “Şayet Rasûlullâh’tan rivâyet edilen iki haber birbirine muhâlif olurlarsa, Peygamberin ashâbının, Onun vefatından sonra hangisiyle amel ettiğine bakılır.”²⁵ diyerek bu hususa işaret etmiştir.

Tâbîün veya sonraki nesil olan etbâu't-tâbîüne ait söz, fiil ve takrîrlere “maktû hadis” denir.²⁶ Hadis ilmi açısından Allah Rasûlünün arkadaşları olan sahâbîlerin söz, fiil ve takrîrleri nasıl büyük bir öneme sahipse aynı şekilde sahâbeye olan yakınlıkları nedeniyle ikinci nesil olan tâbîünün da söz, fiil ve takrîrleri de büyük bir öneme hâizdir. Ancak bu haberlerin hiçbirisi

¹⁷ Mahmûd et-Tahhân, *Teysîru mustalahi'l-hadîs* (Riyâd: Mektebetü'l-Meârif, 1432/2011), 160-161; İsmail Lütü Çakan, *Hadîs Usûlü* (İstanbul: İFAV, 2009), 102.

¹⁸ “Beş şey fitrat gereğidir veya beş şey fitrat gereklerindedir: Sünnet olmak, kasıklardaki kılları tıraş etmek, koltuk altındaki kılları almak/temizlemek, tırnakları kesmek ve bıyıkları kısaltmak.” Buhârî, Muhammed b. İsmâil, *Sahîhu'l-Buhârî*, nşr. Âlü's-Şeyh (Riyâd: Dârü's-Selâm, 1420/1999), “Libâs”, 63, 64; “İsti'zân”, 51; Müslim, Müslim b. el-Haccâc, *Sahîhu Müslim*, nşr. Âlü's-Şeyh (Riyâd: Dârü's-Selâm, 1420/1999), “Tahâret”, 49, 50 ve diğerleri.

¹⁹ “İki sünnet mahalli/yeri birbiriyle temasta bulunursa gusûl gerekir (farz olur).” Buhârî, “Gusûl”, 28 [İlgili lafız olmadan “İki sünnet mahallinin/yerinin birbiriyle buluşması/temasta bulunması” bâb başlığı altında]; Müslim, “Hayz”, 88 [bk. “Hayz”, 87] ve diğerleri.

²⁰ Ümmü Atıyye el-Ensâriyye'nin (r. anhâ) haber verdiği göre “Medine’de kızları sünnet bir kadın vardı. Kadını yanına çağırta Resûlullah ona: “Derin kesme. Zira derin kesmemen kadının ilişkiden daha fazla lezzet almasını sağlar; koca için de ilişkiyi daha keyifli kılar.” diye talimat vermiştir.” Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as, *es-Sünen*, nşr. Âlü's-Şeyh (Riyâd: Dârü's-Selâm, 1420/1999), “Edeb”, 179; Beyhakî, Ahmed b. Hüseyin, *es-Sünenü'l-kübrâ* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, ts.), 8/324 ve diğerleri.

²¹ “Sünnet olmak erkekler için bir sünnet, kadınlar için bir mekrumedir (fazilettir/ikramdır).” İbn Ebî Şeybe, Abdullâh b. Muhammed, *el-Musannef*, nşr. Muhammed Şâhîn (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1416/1995), 5/318; Taberânî, Süleymân b. Ahmed, *el-Mu'cemu'l-kebîr*, nşr. Hamdî Abdülmecîd (Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ys., ts.), 7/329 ve diğerleri.

²² bk. Necmi Sarı, “Kız Çocukların Sünnet Edilmesine Yönelik Merfû Hadislerin Sened ve Metin Yönünden Değerlendirilmesi”, 2. Uluslararası Multidisipliner Çocuk Çalışmaları Kongresi (2.nd International Multi-Disciplinary Children's Studies Congress), 01-02 Aralık 2021, *İktisadi Kalkınma ve Sosyal Araştırmalar Enstitüsü* (Ankara 2021), Tam Metin Kitabı, 173-190.

²³ Bu sayının tespitinde *Takrîbü't-Tehzîb*'in Ebü'l-Eşbâl Sağır Ahmed Şâgîf el-Pâkistânî neşri (Riyâd: Dârü'l-Âsime, 1416/1995) esas alınmıştır.

²⁴ İbnü's-Salâh, Osmân b. Abdîrrahmân, *Ulûmü'l-hadîs*, nşr. Nüreddîn İtr (Dımaşk: Dârü'l-Fikr, 1419/1998), 46; İbn Hacer, Ahmed b. Alî, *Nüzhetü'n-nazar fî tavzîhi Nuhbeti'l-fiker fî mustalahi ehli'l-eser*, nşr. Ali Hasen Abdülhamîd (Beyrut: Dâru İbni'l-Cevzî, 1413/1992), 154.

²⁵ Ebû Dâvûd, “Salât”, 114.

²⁶ İbnü's-Salâh, *Ulûmü'l-hadîs*, 47; İbn Hacer, *Nüzhe*, 154.

doğrudan Rasûlullâh'tan rivâyet edilen merfû hadislere denk değildir. Hatta Ebû Hanîfe (ö. 150/767) ve İmam Şâfiî (ö. 204/820) tâbiûndan rivâyet edilen sözleri mutlak manâda uyulması gereken birer delil olarak görmemişlerdir.²⁷

1.1. Genel Nitelikli Rivâyetler

Sünnetin dindeki yerini konu edinen birtakım rivâyetlerde kadın erkek arasında hiçbir farkın gözetilmediği genel nitelikli lafızlar kullanılmıştır. Genel nitelikli mevkûf ve maktû rivâyetlerden tespit edebildiğimiz tek rivâyet maktû olan şu hadistir:

1.1.1. Mücâhid b. Cebr (ö. 103/721) ve İbrâhim en-Nehaî'nin (ö. 96/714) Maktû Hadisleri

Mansûr b. el-Mu'temir'in (ö. 132/750) rivâyetine göre Mücâhid ve İbrâhim en-Nehaî şöyle demişlerdir: "Sünnet olmak sünnettir."

Bu lafızla hadisi İbn Ebî Şeybe (ö. 235/849); İshâk b. Mansûr es-Selûlî (ö. 204/819) ⇒ İsrâîl b. Yûnus es-Sebîî (ö. 160/177 [?]) ⇒ Mansûr b. el-Mu'temir (ö. 132/750) tarîkiyle maktû olarak tâbiîn büyüklerinden Mücâhid ve İbrâhim en-Nehaî'den rivâyet etmiştir.²⁸

1.1.1.1. Hadisin Sıhhat Açısından Değerlendirilmesi

İsnâdda yer alan râvilerden İbn Ebî Şeybe'nin hocası İshâk b. Mansûr cerh ve ta'dîl ulemâsının ekserisine göre sika bir râvidir.²⁹ Diğer iki râvi İsrâîl b. Yûnus es-Sebîî ile Mansûr b. el-Mu'temir'in sika râviler olduğu hususunda hadis huffâzi nezdinde ittifak vardır. Hâfız İbn Hacer, *Takrîbü't-Tehzîb* adlı eserinde bu râvilerden İsrâîl hakkında "sika" ifadesini kullanırken,³⁰ Mansûr hakkında "sika sebt" lafzını kullanmıştır.³¹ Görüldüğü üzere sika râvilerden tarafından muttasıl bir isnâdla rivâyet edilen bu hadisin isnâdı sahihtir.

1.1.1.2. Hadisin Delâlet Açısından Değerlendirilmesi

Hadis herhangi bir fark gözetmeden genel olarak erkek ve kadınların sünnet olmasının sünnet olduğunu ifade etmektedir.

1.2. Özel Nitelikli Rivâyetler

Bazı rivâyetlerde sadece kadın sünnetini konu edinen özel nitelikli lafızlar kullanılmıştır. İlgili rivâyetlerden tespit edebildiğimiz yedisi mevkûf, ikisi maktû olan hadisler aşağıdaki gibidir:

1.2.1. Hz. Hamza (ö. 3/625) Hadisi

Hz. Hamza (ö. 3/625) Uhud harbinde savaştığı bir sırada, Ümmü Enmâr adındaki annesi Mekke'deki kadınları sünnet eden Sibâ' b. Abdiluzzâ'yı çarpışmak için savaş meydanına çağırması ve "Ey Sibâ! Ey buzûr kesicisi (kadın sünnetçisi) kadının oğlu buraya gel!" diye meydan okumuştur.

²⁷ Mahmûd et-Tahhân, *Teysîr*, 168; Çakan, *Hadis Usûlü*, 105.

²⁸ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 5/318.

²⁹ Beşşâr Avvâd Marûf - Şuayb el-Arnaût, *Tahrîru Takrîbi't-Tehzîb* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1417/1997), 1/123. Hakkında geniş bilgi için bk. İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, nşr. Mustafa Abdülkâdir 'Atâ' (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1415/1994), 1/227.

³⁰ İbn Hacer, *Takrîb*, 134.

³¹ İbn Hacer, *Takrîb*, 973.

Hadisi bu lafızla başta Buhârî olmak üzere Ahmed, Beyhakî ve diğer muharricler Hz. Vahşî b. Harb (ö. 23/644'ten sonra) kanalıyla Hz. Hamza'dan mevkûf olarak rivâyet etmişlerdir.³²

1.2.1.1. Hadisin Sıhhat Açısından Değerlendirilmesi

Buhârî rivâyeti olan bu hadisin sahih olduğu hususunda hadis ulemâsı hem fikirdir.

1.2.1.2. Hadisin Delâlet Açısından Değerlendirilmesi

Câhiliye döneminde kullanımı yaygın olan "İbnu Mukattî'ati'l-Buzûr" (Kadın sünnetçisi kadının oğlu) lakabı, kadınların o dönemde sünnet edildiğinin açık işaretidir.³³ Bu durum, kadın sünnetinin Câhiliye döneminde başta Mekke olmak üzere Arap yarımadasında cârî bir uygulama olduğunu göstermektedir.³⁴

1.2.2. Hz. Ömer (ö. 23/644) Hadisi

Hz. Ömer kadın sünnetçisi bir kadına "Sünnet edeceğin zaman derinin bir kısmını bırak, dibinden kesme!" demiştir.

Hz. Ömer'den mevkûf olarak aktarılan hadisi bu lafızla İbrâhîm el-Harbî, Mûsâ (b. İsmâîl el-Minkarî et-Tebûzekî) (ö. 223/838) ⇒ Hammâd b. Seleme (ö. 167/784) ⇒ Ubeydullâh b. Ebî'l-Melîh (Âmir) ⇒ Ebû'l-Melîh (Âmir b. Usâme el-Hüzelî) (ö. 98/717 veya 108/726 veya 112/730) ⇒ Hz. Ömer kanalıyla rivâyet etmiştir.³⁵ Ayrıca İbn Hânî (İshâk b. İbrâhîm b. Hânî' en-Nisâbü'rî) (ö. 275/888) doğrudan hocası Ahmed b. Hanbel'e sorulan bir soruya cevap olarak,³⁶ Ebû Bekr el-Hallâl, Muhammed b. Hârûn (ö. 283/896) ⇒ İbn Hânî kanalıyla Ahmed b. Hanbel'e sorulan bir soruya cevap olarak,³⁷ yine Ebû Bekr el-Hallâl, Ebû Bekr el-Mervezî (ö. 275/888) ⇒ Abdülkerîm b. el-Heysen (ö. 278/891) ve Yûsuf b. Mûsâ (b. Râşid el-Kattân)'ın (ö. 253/867) kanalıyla Ahmed b. Hanbel'e sorulan bir soruya cevap olarak³⁸ Ahmed b. Hanbel'in doğrudan Hz. Ömer'den rivâyetiyle muallak olarak herhangi bir sened zikretmeden nakletmişlerdir.

İbn Ebî Şeybe bu mevkûf hadisi, Abdülvehhâb b. Abdülmecîd es-Sekafî (ö. 194/810) ⇒ Eyyûb es-Sahtiyânî (ö. 131/749) ⇒ Ebû Kılâbe Abdullâh b. Zeyd b. Amr el-Cermî (ö. 104/722) ⇒ Ebû'l-Melîh (Âmir b. Usâme el-Hüzelî) (ö. 98 veya 108 veya 112/717 veya 726 veya 730) kanalıyla "Medine'de kızları sünnet eden sünnetçi bir kadın bir câriyeyi sünnet etti ve câriye bu sünnetten dolayı vefat etti. Bunun üzerine Hz. Ömer sünnetçi kadına "Dikkatli davranıp bunu böylece bıraksaydın ya! (derinin birazını bırakıp dibinden kesmeseydin ya!)." demiş ve sünnetçi

³² Buhârî, "Megâzî", 24; Ahmed, Ahmed b. Muhammed, *el-Müsned* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1398/1978), 3/501; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 9/97-98.

³³ Ateş, *İslam'a Göre Cahiliye*, 273; Ahmed Muhammed Ahmed Tâhâ, *Hitânü'r-ricâl ve hifâdü'n-nisâ'* (İskenderiyye: Mektebetü'l-Vefâ' el-Kânûniyye, 1435/2014), 10-11.

³⁴ bk. Necmi Sarı, *Din Tarih Ahlak Tıp ve Hukuk Açısından Erkek Sünneti ve Kadın Sünneti* (İstanbul: Ümmülkura Yayınları, 2021), 68-72.

³⁵ İbrâhîm el-Harbî, İbrâhîm b. İshâk, *Garîbü'l-hadîs*, nşr. Süleymân el-Âyid (Mekke: Câmi'atü Ümmi'l-Kurâ, 1405/1985), 2/553.

³⁶ İbn Hânî, İshâk b. İbrâhîm, *Mesâilü'l-İmâm Ahmed*, nşr. Züheyr eş-Şâvîş (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1400/1980), 2/151.

³⁷ Ebû Bekr el-Hallâl, Ahmed b. Muhammed, *Kitâbü't-Tereccül min kitâbi'l-câmi' li ulûmi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, nşr. Abdullah b. Muhammed el-Mutlak (Riyâd: Mektebetü'l-Meârif, 1416/1996), 173.

³⁸ Ebû Bekr el-Hallâl, *Kitâbü't-Tereccül*, 172-173.

kadının kusurundan dolayı ödemesi geren diyeti âkilesine³⁹ kesmiştir.” lafzıyla rivâyet etmiştir.⁴⁰ İbn Ebî Şeybe bir diğer rivâyetinde hadisi, Hafs b. Gıyâs b. Talk en-Nehâf el-Ezdî (ö. 194/810) ⇒ İbn Cüreyc (ö. 150/767) ⇒ Eyyûb es-Sahtiyânî (ö. 131/749) ⇒ Ebû Kılâbe Abdullâh b. Zeyd b. Amr el-Cermî (ö. 104/722) kanalıyla “Kızları sünnet eden sünnetçi bir kadın vardı. Bir gün bu sünnetçi kadın, sünnet ettiği bir câriyeye zarar verdi. Bunun üzerine Hz. Ömer sünnet ettiği câriyeye verdiği zararı bu sünnetçi kadına tazmin ettirdi ve (ona) şöyle dedi: Dikkatli davranıp bunu böylece bıraksaydın ya! (derinin birazını bırakıp dibinden kesmeseydin ya!)”⁴¹ lafzıyla rivâyet etmiştir.

1.2.2.1. Hadisin Sıhhat Açısından Değerlendirilmesi

İbn Teymiyye (ö. 728/1328) ilgili rivâyeti “hikaye edildiğine/anlatıldığına göre” diyerek temrîz sîgasıyla ve de doğrudan İbn Ömer’den nakletmiş, sıhhatine dair bir şey söylememiştir.⁴² Bu söz, rivâyetlerde de belirtildiği üzere İbn Ömer’e değil babası Hz. Ömer’e aittir. İbrâhîm el-Harbî ve İbn Ebî Şeybe’nin hadisinin ilk isnâdındaki râviler Mûsâ b. İsmâîl,⁴³ Hammâd b. Seleme,⁴⁴ Ubeydullâh b. Ebi'l-Melîh (Âmir),⁴⁵ Ebû'l-Melîh (Âmir b. Usâme),⁴⁶ Abdülvehhâb b. Abdülmecîd,⁴⁷ Eyyûb es-Sahtiyânî,⁴⁸ Ebû Kılâbe⁴⁹ İbn Hacer’in ifadesiyle sika râvilerdir ve hadisi muttasıl bir isnâdla rivâyet etmişlerdir. İbn Ebî Şeybe’nin hadisinin ikinci isnâdındaki râviler Hafs b. Gıyâs,⁵⁰ İbn Cüreyc,⁵¹ Eyyûb es-Sahtiyânî ve Ebû Kılâbe sika râviler olmakla beraber İbn Hacer’in “Sika fâzil olup kesîrû'l-irsâl/mürsellersi çoktur.”⁵² dediği Ebû Kılâbe Abdullâh b. Zeyd b. Amr el-Cermî,⁵³ Hz. Ömer’e yetişemediği⁵⁴ için hadis bu tarîkten mürseldir yani munkatıdır. Mürsel hadis rivâyet eden râvilerin, zayıf râvilerden hadis almakla ve bu konuda müsamahalı davranmakla bilinen kişiler olması durumunda mürsel rivâyetlerinin delil kabul edilmeyeceğini ifade eden İbn Abdilber (ö. 463/1071), Ebû Kılâbe’nin sika zayıf demeden herkesten hadis aldığını söylemektedir.⁵⁵ Kaynaklarda Muhammed b. Sîrîn’in (ö. 110/729) muasırı Ebû

³⁹ Mensup olduğu kabile, meslek grubu veya akrabaları gibi kasıt bulunmayan öldürme yahut yaralama olayında suçlu namına diyet ödemeyi üstlenen kişiler. bk. Mecdüddîn İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye fî garîbî'l-hadis*, 3/278-279; İbn Hacer, *Feth*, 12/256.

⁴⁰ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 5/420.

⁴¹ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 5/420.

⁴² İbn Teymiyye, *Şerhu'l-Umde fî'l-fikh (Kitâbu't-Tahâra)*, nşr. Suûd b. Sâlih (Riyâd: Mektebetü'l-Ubeykân, 1412/1991), 246.

⁴³ Sika sebt. İbn Hacer, *Takrîb*, 977.

⁴⁴ Sika âbid. İbn Hacer, *Takrîb*, 268-269.

⁴⁵ Sika. İbn Hacer, *Takrîb*, 584; 639.

⁴⁶ Sika. İbn Hacer, *Takrîb*, 1210.

⁴⁷ Sika. İbn Hacer, *Takrîb*, 633.

⁴⁸ Sika sebt hucce. İbn Hacer, *Takrîb*, 158.

⁴⁹ Sika fâzil. İbn Hacer, *Takrîb*, 508.

⁵⁰ Sika fakîh. İbn Hacer, *Takrîb*, 260.

⁵¹ Sika fakîh fâzil. İbn Hacer, *Takrîb*, 624.

⁵² İbn Hacer, *Takrîb*, 508.

⁵³ Hakkında geniş bilgi için bk. Mizzî, Yûsuf b. Abdurrahmân, *Tehzîbü'l-Kemâl fî esmâi'r-ricâl*, nşr. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1422/2002), 14/542-548; Zehebî, Muhammed b. Ahmed, *Mizânü'l-i'tidâl fî nakdi'r-ricâl*, nşr. Alî Muhammed el-Becâvî (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 2/425-426; a.mlf., *el-Kâşif fî ma'rifeti men lehu rivâye fî'l-Kütübi's-sitte*, nşr. Muhammed 'Avvâme ve Ahmed Muhammed el-Hatîb (Cidde: Dâru'l-Kible - Müessesetü 'Ulûmi'l-Kur'ân, 1413/1992), 1/554-555; İbn Hacer, *Tehzîb*, 5/200-202.

⁵⁴ Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 14/543; Zehebî, *el-Kâşif*, 1/554-555; Alâî, Halîl b. Keykeldî, *Câmiu't-tahsil fî ahkâmi'l-merâsîl*, nşr. Hamdî Abdülmecîd (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1407/1986), 211; İbn Hacer, *Tehzîb*, 5/201.

⁵⁵ İbn Abdilber, Yûsuf b. Abdullah, *et-Temhîd limâ fî'l-Muvatta' mine'l-me'ânî ve'l-esânîd*, nşr. Komisyon (Fas: Vizâretü'l-Evkâf, 1387-1412/1967-1991), 1/30.

Kılâbe'nin (ö. 104/722) sâlih bir kişi olduğunu ifade etmesine rağmen zayıf kimselerden rivâyetinden dolayı mürsellerini kabul etmediği bilgisi geçmektedir.⁵⁶ Bu hususa ilaveten Zehebî ve Alâî tarafından tedlîs yapmakla nitelenen Ebû Kılâbe,⁵⁷ İbn Hacer tarafından nâdiren tedlîste bulunanların yer aldığı birinci mertebede kaydedilmiştir.⁵⁸ Müsfir ed-Dümeynî, Zehebî tarafından müdelles hadis olmakla itham edilen rivâyetlerin başka âlimler tarafından mürsel hadis olarak sayıldığını, doğru olanın da bu olduğunu özellikle belirtmiştir.⁵⁹

1.2.2.2. Hadisin Delâlet Açısından Değerlendirilmesi

İbnü'l-Kayyim, İmam Ahmed'den "Sünnetçi kadın deriyi tam dibinden kesmemelidir. Çünkü Hz. Ömer kadın sünnetçisi bir kadına, "Sünnet edeceğin zaman derinin bir kısmını bırak, dibinden kesme!"⁶⁰ sözünü aktardıktan sonra "Daha önce bahsetmiş olduğumuz sünnet olmanın hikmeti erkeklerde daha bariz olsa da, kadınlar için de geçerlidir."⁶¹ demiştir. Bu hadis bir yandan kadın sünnetinin doğası itibarıyla erkek sünnetine göre cinsel duygular ve sağlık açısından daha fazla risk taşıdığını diğer yandan da kadın sünnetinin meşrû olduğunu göstermektedir.⁶²

1.2.3. Hz. Osman (ö. 35/656) Hadisi

Tâbiînden Ümmü'l-Muhâcir er-Rûmiyye'nin (ö. [?]) anlattığına göre kendisi müslüman olmadan önce esir edilince Rûm câriyeler arasında Hz. Osman'a (ö. 35/656) götürülmüştür. Kendilerine müslüman olmaları teklif edilince İslâm'ı kabul etmelerinin ardından Hz. Osman câriyelerin temizlenmelerini ve sünnet edilmelerini emretmiştir.

Hadisi bu lafızla Buhârî, *el-Edebü'l-müfred*'de Mûsâ b. İsmâîl et-Tebûzekî el-Basrî (ö. 223/838) ⇒ Abdülvâhid b. Ziyâd el-Abdî (ö. 176/792) ⇒ Kufe halkından yaşlı bir kadın [Ali b. Gurâb'ın Ninesi] (ö. 122/740) ⇒ Ümmü'l-Muhâcir yoluyla Hz. Osman'dan mevkûf olarak rivâyet etmiştir.⁶³

1.2.3.1. Hadisin Sıhhat Açısından Değerlendirilmesi

Hadisin isnâdında yer alan râvilerden Ali b. Gurâb'ın ninesi Talha Ümmü Gurâb dışındaki Mûsâ b. İsmâîl⁶⁴ ile Abdülvâhid b. Ziyâd⁶⁵ İbn Hacer'in ifadesiyle sika râvilerdir. İbn Hacer'in "hali bilinmiyor"⁶⁶ dediği Ali b. Gurâb'ın ninesi Talha Ümmü Gurâb ise mechûlü'l-hâl bir râvidir.⁶⁷

⁵⁶ Buhârî, *et-Târîhu'l-kebîr*, nşr. Abdurrahmân el-Muallimî (Hindistan: Dârü'l-Meârifî'l-Osmâniyye, 1362-1380/1943-1960), 5/92; İbn Adî, Abdullâh b. Adî, *el-Kâmil fî duafâi'r-ricâl*, nşr. Kurul (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1405/1985), 1/154; İbn Abdilber, *et-Temhîd*, 1/34.

⁵⁷ Zehebî, *Mizân*, 2/425-426; Alâî, *Câmiu't-tahsîl*, 211.

⁵⁸ İbn Hacer, *Ta'rifü ehli't-takdîs bi merâtibi'l-mevsûfîne bi't-tedlîs*, nşr. Abdülgaffâr Süleymân – Muhammed Ahmed (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1407/1987), 39.

⁵⁹ Müsfir ed-Dümeynî, *et-Tedlîs fî'l-hadîs hakikatuhû ve aksâmuhû ve ahkâmuhû ve merâtibuhû ve'l-mevsûfîn bih* (Riyad: y.y., 1412/1992), 206-207.

⁶⁰ Muvaffakuddîn İbn Kudâme, Abdullah b. Ahmed, *el-Muğnî 'alâ Muhtasari'l-Hırakî*, nşr. Abdülmuhsin et-Türkî - Abdülfettâh el-Hulv (Kâhire: Mektebetü Hecr, 1412/1992), 1/116-117.

⁶¹ İbnü'l-Kayyim, *Tuhfe*, 362-363.

⁶² Ramazan Altınay, *Emevîlerde Günlük Yaşam* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2006), 350 (627 nolu dipnot).

⁶³ Buhârî, *el-Edebü'l-müfred*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1417/1997), 426, 427.

⁶⁴ Sika sebt. İbn Hacer, *Takrîb*, 977.

⁶⁵ Sika. İbn Hacer, *Takrîb*, 630.

⁶⁶ İbn Hacer, *Takrîb*, 1363 [ayrıca bk. 1383].

Bu nedenle hadisin isnâdı zayıftır. Ebü't-Tayyib el-Azîmâbâdî (1857-1911), Elbânî (1914-1999), Mer'î b. Ahmed el-Halkî, Ahmed Muhammed Ahmed Tâhâ ve Ahmed el-İsevî de hadisin aynı nedenle zayıf olduğunu belirtmektedirler.⁶⁸

1.2.3.2. Hadisin Delâlet Açısından Değerlendirilmesi

İsnâdı zayıf olan bu rivâyete göre, kadınların sünnet edilmesi Hz. Peygamber tarafından yasaklanmamıştır. Zira böyle bir yasaklayıcı hüküm olsaydı, Hz. Osman müslüman olmayı kabul eden bu Rûm câriyelerin sünnet edilmesini emretmezdi.⁶⁹

1.2.4. Hz. Ali (ö. 40/661) Hadisi

“Sünnetçi bir kadın bir câriyeyi sünnet etmiş ve ona zarar vermiştir. Bunun üzerine Hz. Ali sünnet ettiği câriyeye verdiği zararı bu sünnetçi kadına tazmin ettirmiştir.”

Hadisi bu lafızla İbn Ebî Şeybe, İsmâîl b. Ayyâş el-Hımsî (ö. 181/797) ⇒ Saîd b. Yûsuf er-Rahbî el-Hımsî (ö. ?) ⇒ Yahyâ b. Ebî Kesîr el-Yemâmî (ö. 129/747) kanalıyla Hz. Ali'den mevkûf olarak rivâyet etmiştir.⁷⁰

1.2.4.1. Hadisin Sıhhat Açısından Değerlendirilmesi

Hadis, isnâdındaki zayıf râvi Saîd b. Yûsuf⁷¹ nedeniyle zayıftır. İsnâdın diğer bir râvisi olan İsmâîl b. Ayyâş el-Hımsî'nin hemşerilerinden (Dimaşklılar'dan) rivâyet ettiği hadisleri sahih, diğer rivâyetleri ise güvenilir kabul edilmiştir.⁷² İbn Hacer “Kendi bölgesinden olan râvilerden yaptığı rivâyetlerinde sadûk, diğer bölgelerin râvilerinden yaptığı rivâyetlerinde ise muhallit'tir.”⁷³ diyerek bu hususa işaret etmiştir. Burada kendisinden rivâyette bulunduğu Saîd b. Yûsuf er-Rahbî el-Hımsî kendisi gibi Hıms (Humus) şehrinde olduğu için ondan rivâyeti makbul görülmüştür. Bununla birlikte İbn Hacer'in bir yerde hakkında “Sika sebt'tir ancak tedlîs ve irsâlde bulunur.”⁷⁴ diğer bir yerde ise “Hâfiz meşhur olup kesîrî'l-irsâl/mürsellersi çoktur.”⁷⁵ dediği isnâdın bir diğer râvisi Yahyâ b. Ebî Kesîr, sahâbeden Enes b. Mâlik dışında hiçbir sahâbîye yetişemediği⁷⁶ için hadis ayrıca mürseldir (munkatıdır). İbn Hacer *Ta'rîfû ehli't-takdîs* adlı kitabında onu az tedlîs yapan râvilerin bulunduğu ikinci mertebeye zikretmiştir.⁷⁷

⁶⁷ Talha Ümmü Gurâb hakkında ayrıca bk. Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 35/225; Zehebî, *el-Kâşif*, 2/513 [ayrıca bk. 2/527]; İbn Hacer, *Tehzîb*, 12/384.

⁶⁸ Ebü't-Tayyib el-Azîmâbâdî, Şemsü'l-Hak b. Emîr Alî ed-Diyânüvî, *Avnü'l-ma'bûd Şerhu Süneni Ebî Dâvûd* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1410/1990), 14/125; Elbânî, Muhammed Nâsiruddîn, *Da'ifu'l-Edebi'l-müfred li'l-İmâmi'l-Buhârî* (Cübeyl: Dâru's-Siddîk, 1415/1994), 110; *Silsiletü'l-ehâdîsi's-sahîha* (Riyâd: Mektebetü'l-Meârif, 1415/1995), 2/348-349; Mer'î b. Ahmed el-Halkî, *el-Hitân ve ahkâmuh*, 80, 154; Ahmed Muhammed Ahmed Tâhâ, *Hitânü'r-ricâl ve hifâdü'n-nisâ'*, 111; Ahmed el-İsevî, *Ahkâmu't-tıf*, takdîm Mustafâ el-'Adevî (Riyâd: Dârü'l-Hicra, 1413/1992), 207.

⁶⁹ Elbânî, *Silsiletü'l-ehâdîsi's-sahîha*, 2/348; Ahmed Muhammed, *Hitânü'r-ricâl ve hifâdü'n-nisâ'*, 112; Ateş, *İslam'a Göre Cahiliye*, 274.

⁷⁰ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 5/419.

⁷¹ bk. Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 11/124-126; Zehebî, *Mizân*, 2/163; İbn Hacer, *Tehzîb*, 4/93; a.mlf., *Takrîb*, 392.

⁷² bk. Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 3/163-181; Zehebî, *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ'*, nşr. Şuayb el-Arnaût - Hüseyin el-Esed (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1412/1992), 8/312-328; a.mlf., *Tezkiretü'l-huffâz* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 1/253-255; İbn Hacer, *Tehzîb*, 1/290-293.

⁷³ İbn Hacer, *Takrîb*, 142-143.

⁷⁴ İbn Hacer, *Takrîb*, 1065.

⁷⁵ İbn Hacer, *Ta'rîf*, 76.

⁷⁶ Kaynaklarda Yahyâ b. Ebî Kesîr'in, Enes b. Mâlik'i gördüğü ancak ondan hiçbir şey dinlemediği ifade edilmektedir. bk. Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 31/505, 509; Zehebî, *el-Kâşif*, 2/373-374; Alâî, *Câmiu't-tahsil*, 299; İbn Hacer, *Tehzîb*, 11/234, 234-235; a.mlf., *Ta'rîf*, 76.

⁷⁷ İbn Hacer, *Ta'rîf*, 76.

Sahâbeden yaptığı mürsel rivâyetlerle meşhur olan Yahyâ b. Ebî Kesîr'in bu tür rivâyetleri munkatı rivâyetlerdir. Muhaddislerin onu tedlîs yapmakla nitelemelerinin nedeni muhtemelen onun bu tür munkatı rivâyetleridir.⁷⁸

1.2.4.2. Hadisin Delâlet Açısından Değerlendirilmesi

Hız. Ali'den mevkûf olarak zayıf bir isnâdla rivâyet edilen bu hadis ile daha önce geçen Hız. Ömer hadisi İbn Ebî Şeybe tarafından kadınları sünnet etme uygulamasının sünnetçi kadınlar tarafından hulefâ-ı râşidîn döneminde de icra edildiği hususuna delil olarak zikredilmiştir.

1.2.5. Hız. Meymûne (ö. 51/671) Hadisi

Hız. Peygamber'in (en son evlendiği) hanımı Meymûne'nin (r. anhâ) kadın sünnetçisi bir kadına şöyle dediği nakledilmiştir: "Sünnet ederken yukarı taraftan kes; fazla derine inme. Çünkü bu, yüzün parlak olmasını sağlar, kocası nazarında da kadını daha makbûl kılar."

Harb b. İsmâil el-Kirmânî hadisi bu lafızla Abdurrahmân b. Muhammed b. Selâm et-Tarasûsî (ö. ?) ⇒ Mübeşşir b. İsmâil el-Halebî (ö. 200/816) ⇒ Ali b. Urve ed-Dımaşkî el-Kureşî (ö. ?) ⇒ İbn Abbâs (ö. 68/687-88) kanalıyla (teyzesi ve aynı zamanda Hız. Peygamber'in hanımı) Hız. Meymûne'den (r. anhâ) mevkûf olarak rivâyet etmiştir.⁷⁹

1.2.5.1. Hadisin Sıhhat Açısından Değerlendirilmesi

Hadisin isnâdında bulunan Ali b. Urve dışındaki Abdurrahmân b. Muhammed⁸⁰ ile Mübeşşir b. İsmâil⁸¹ hadis ulemâsının ekserisine göre sika râvilerdir.⁸² Ali b. Urve ise hadis uydurduğu ifade edilen ve genel olarak cerh ve ta'dîl ulemâsının "münkerü'l-hadîs", "metrûk", "metrûku'l-hadîs" ve "leyse bi şeyin" lafızlarıyla ağır bir şekilde cerhettikleri bir râvidir. Ayrıca Ali b. Urve'nin İbn Abbâs'dan semâi bilinmediği⁸³ için hadisin isnâdı munkatıdır. Hadis isnâdındaki bu iki kusurdan dolayı çok zayıftır.

1.2.5.2. Hadisin Delâlet Açısından Değerlendirilmesi

İsnâdı çok zayıf olduğu için delil olmaya elverişli olmamasına rağmen bir kısım ulemânın, kadınları sünnet etme uygulamasının sahâbe hanımları tarafından da bilindiğini göstermek amacıyla eserlerinde bu hadise yer verdiği görülmektedir.⁸⁴

1.2.6. Hız. Âişe Hadisi (ö. 58/678)

Hız. Âişe'nin azatlısı Ümmü Alkame (Mercâne) (ö. ?) şahit olduğu şu hâdiseyi anlatmaktadır: "Erkek kardeşinin kızları (yeğenleri) sünnet edildiğinde halaları Hız. Âişe'ye

⁷⁸ Beşşâr - Şuayb, *Tahrîr*, 4/99.

⁷⁹ Harb b. İsmâil, Harb b. İsmâil, *Mesâilü Harb b. İsmâil el-Kirmânî (et-Tahâre ve's-salâh)*, nşr. Muhammed es-Süreyyî (Beyrut: Müessesetü'r-Reyyân, 1434/2013), 225. Hadis bu lafızla muhtelif kaynaklarda Enes b. Mâlik ve ed-Dahhâk b. Kays yoluyla Ümmü Atıyye (r. anhâ) ile doğrudan Hız. Ali'den merfû olarak rivâyet edilmiştir. bk. Hatîb el-Bağdâdî, Ahmed b. Alî, *Târîhu Bağdâd* (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, ts.), 12/291.

⁸⁰ Beşşâr - Şuayb, *Tahrîr*, 2/346-347.

⁸¹ Beşşâr - Şuayb, *Tahrîr*, 3/345.

⁸² Abdurrahmân b. Muhammed hakkında geniş bilgi için bk. Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 17/390-392; Zehebî, *el-Kâşif*, 1/642; İbn Hacer, *Tehzîb*, 6/237-238. Mübeşşir b. İsmâil hakkında geniş bilgi için bk. Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 27/190-193; Zehebî, *el-Kâşif*, 1/238; İbn Hacer, *Tehzîb*, 10/28.

⁸³ bk. İbn Adî, *el-Kâmil*, 5/1851-1852; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 21/69-70; Zehebî, *Mîzân*, 3/145-146; a.mlf., *el-Kâşif*, 2/44; İbn Hacer, *Tehzîb*, 7/307-308; a.mlf., *Lisânü'l-Mîzân* (Kâhire: Dârü'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.), 7/312; a.mlf., *Takrîb*, 701.

⁸⁴ bk. İbn Teymiyye, *Şerhu'l-Umde*, 247; İbnü'l-Kayyim, *Tuhfe*, 355.

'Çocukları eğlendirecek birini çağıralım mı?' diye sorulunca: 'Peki, çağırın' dedi. Bunun üzerine ben de (Ümmü Alkame) Adî'ye (Beyhakî rivâyetinde: Falan şarkıcıya/فلان المغني) haber gönderdim. Adî, kendilerini eğlendirmek için çocukların bulunduğu eve gitti. Ardından eve uğrayan Hz. Âişe, çocukları eğlendirmek üzere davet edilen o adamı şarkı söylerken gördü. Şarkı söylemenin yanı sıra çok iyi şiir bilen bu adam, coşkudan kendini öyle bir kaybetmişti ki başını bir o yana bir bu yana sallıyordu. Hz. Âişe bunun üzerine şöyle dedi: 'Öf! Bu adam bir şeytan, onu buradan dışarı çıkarın, onu buradan dışarı çıkarın.'"

Hadisi bu lafızla *el-Edebü'l-müfred*'de Buhârî, hocası Asbağ b. el-Ferec b. Saîd el-Ümevî (ö. 225/840) tarîkinden; Beyhakî hocası Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Ebî İshâk İbrâhîm b. Muhammed el-Müzekkî (ö. 414/1023) ⇒ Ebu'l-Abbâs (Muhammed b. Ya'kûb) el-Asam (ö. 346/957) ⇒ Muhammed b. Abdullah b. Abdülhakem el-Mısrî (ö. 268/882) tarîkinden Abdullah b. Vehb (ö. 197/813) ⇒ Amr b. el-Hâris el-Ensârî el-Mısrî (ö. 148/765) ⇒ Bükeyr b. Abdullah el-Eşec (ö. 122/740) ⇒ Ümmü Alkame yoluyla Hz. Hz. Âişe'den mevkûf olarak rivâyet etmişlerdir.⁸⁵

1.2.6.1. Hadisin Sıhhat Açısından Değerlendirilmesi

Hadisin her iki tarikinde de yer alan Asbağ b. el-Ferec,⁸⁶ Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Ebî İshâk,⁸⁷ Ebu'l-Abbâs el-Asam,⁸⁸ Muhammed b. Abdullah,⁸⁹ Abdullah b. Vehb,⁹⁰ Amr b. el-Hâris⁹¹ ve Bükeyr b. Abdullah el-Eşec⁹² sika râvilerdir. Sika râvilerden tarafından muttasıl bir isnâdla rivâyet edilen bu hadisin isnâdı sahihtir. Hadisin metnini zikretmekle yetinen Mizzî ve İbn Hacer hadisin sıhhatine dair herhangi bir kanaat belirtmemişlerdir.⁹³ Elbânî, hadisin hasen olduğunu ifade etmektedir.⁹⁴

1.2.6.2. Hadisin Delâlet Açısından Değerlendirilmesi

Başta Hanefî fakihî Halvânî (ö. 452/1060 [?]) olmak üzere⁹⁵ birçok âlimin de ifade ettiği gibi bu ve benzeri rivâyetlerden, kadınların sünnet edilmesi uygulamasının, sahâbe ve tâbiîn dönemlerinde de devam ettiği anlaşılmaktadır.⁹⁶ Hz. Âişe'nin şarkı söyleyenin dışarı çıkarılmasını istemesi, adamın taşkınlığı ve kendini kaptırması sebebiyledir. Eğlencede ölçü kaçırılmamalı, aşırılığa düşülmemelidir.⁹⁷

1.2.7. Osman b. Ebi'l-Âs (ö. 51/671) Hadisi

Hasan-ı Basrî'nin aktardığına göre "Sünnet yemeğine davet edilen Osman b. Ebi'l-Âs'a 'Sen bunun ne yemeği olduğunu biliyor musun? Bu bir câriyenin sünnetidir (sünnet yemeğidir)' denilince O: 'Bu, bizim Hz. Peygamber zamanında görmediğimiz bir şeydir" dedi ve yemek yemeyi kabul etmedi."

⁸⁵ Buhârî, *el-Edebü'l-müfred*, 427; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 10/223-224.

⁸⁶ Sika. İbn Hacer, *Takrîb*, 150.

⁸⁷ Sika. Zehebî, *Siyer*, 17/295-296.

⁸⁸ Sika. Zehebî, *Siyer*, 15/452-460; a.mlf., *Tezkire*, 3/860-864.

⁸⁹ Sika. İbn Hacer, *Takrîb*, 862.

⁹⁰ Sika hâfız âbid. İbn Hacer, *Takrîb*, 556.

⁹¹ Sika fakîh hâfız. İbn Hacer, *Takrîb*, 732.

⁹² Sika. İbn Hacer, *Takrîb*, 177.

⁹³ Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 35/371-372; İbn Hacer, *Tehzîb*, 12/421.

⁹⁴ Elbânî, *Sahîhu'l-Edebî'l-müfred li'l-İmâmi'l-Buhârî* (Cübeyl: Dâru's-Siddîk, 1415/1994), 482; a.mlf., *Silsiletü'l-ehâdîsi's-sahîha*, 2/349.

⁹⁵ İbn Nuceym, Zeynuddîn b. İbrâhîm, *el-Bahru'r-râik Şerhu Kenzi'd-dekâik* (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1413/1993), 7/96.

⁹⁶ İbn Nuceym, *el-Bahru'r-râik*, 7/96; Elbânî, *Silsiletü'l-ehâdîsi's-sahîha*, 2/348-349.

⁹⁷ Hüseyin b. 'Avde el-Avâyişe, *Şerhu Sahîhi'l-Edebî'l-müfred* (Kuveyt: Gırâs, 1439/2018), 3/342-343.

Hadisi bu lafızla mevkûf olarak Taberânî ve İbn Hacer'in belirttiğine göre ayrıca Ebû Ya'lâ (ö. 307/919) ve Ebû's-Şeyh (ö. 369/979) rivâyet etmiştir.⁹⁸ Hadisi câriye lafzı olmadan Ahmed, İbn Hânî, Taberânî ve İbn Hacer'in kaydettiğine göre ayrıca Ebû Ya'lâ rivâyet etmişlerdir.⁹⁹

1.2.7.1. Hadisin Sıhhat Açısından Değerlendirilmesi

Hadis, isnâdında bulunan Ebû Hamza el-Attâr (İshâk b. er-Rebî' el-Basrî) nedeniyle tenkid edilmiştir.¹⁰⁰ Ebû Hâtim onun hakkında "Hadisi yazılır. Hasenü'l-hadis biriydi." demektedir.¹⁰¹ Heysemî hadisin isnâdında yer alan Ebû Hamza el-Attâr'ın Ebû Hâtim tarafından tevsik edildiğini, başkalarının ise onu zayıf saydıklarını söylemektedir.¹⁰² İbn Adî "Zayıf olmakla beraber hadisi yazılır." demiştir.¹⁰³ Zehebî, Ebû Hâtim'den naklen hadisi yazılır demiştir.¹⁰⁴ Ebû Hamza el-Attâr'ın sadûk olduğunu belirten İbn Hacer kaderle ilgili görüşlerinden¹⁰⁵ dolayı hakkında konuşulduğunu söylemektedir.¹⁰⁶ Elbânî ise Ebû Hamza ile ilgili şu bilgileri vermektedir: "Ebû Hamza künyeli İshâk b. er-Rebî', Ebû Hâtim'in de söylediği gibi *hasenü'l-hadîs* biridir. Hadisin isnâdında yer alan diğer râviler ise sika oldukları ifade edilmiş kimselerdir.¹⁰⁷ Hasan-ı Basrî'nin Osman b. Ebi'l-Âs'tan semâna gelince şayet Hasan-ı Basrî bu hadisi ondan gerçekten işitmişse bu hasen bir isnâddır."¹⁰⁸ Şuayb el-Arnaût ve Âdil Mürşid de Ebû Hamza nedeniyle bu isnâdın zayıf olduğunu, Osman b. Ebi'l-Âs'tan rivâyette bulunan Hasan-ı Basrî'nin Osman b. Ebi'l-Âs'tan semâî hususunda ise ihtilaf bulunduğunu belirtmektedirler.¹⁰⁹ Hasan-ı Basrî'nin Osman b. Ebi'l-Âs kanalıyla rivâyet ettiği hadislerle başta Kütüb-i Sitte ashâbından Ebû Dâvûd, Tirmizî ve İbn Mâce olmak üzere birçok musannif eserlerinde yer vermiştir.¹¹⁰ Ali b. el-Medîni, "Osman b. Ebi'l-Âs'tan da işitmiştir" diyerek Hasan-ı Basrî'nin Osman b. Ebi'l-Âs'tan semâını kabul etmiştir.¹¹¹ Tirmizî, Hasan-ı Basrî ⇒ Osman b. Ebi'l-Âs tarîkiyle yer verdiği bir hadisin ardından "Osman hadisi hasen sahih bir hadistir" diyerek¹¹² zımnen Hasan-ı Basrî'nin Osman b. Ebi'l-Âs'tan semâını kabul etmiştir. Aksi taktirde bu hadisi sahih görmez ve bu hususa açıklama getirmesi beklenirdi. Zeylaî'nin (ö. 762/1360) Bezzâr'ın *el-Bahru'z-zehhâr* adlı

⁹⁸ Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebîr*, 9/57; Ebû Ya'lâ [bk. İbn Hacer, *el-Metâlibü'l-âliye bi zevâidi'l-mesânîdi's-semâniye*, nşr. Habîburrahmân el-A'zamî (Dârü'l-Ma'rife, Beyrut, 1414/1993), 2/41]; Ebu's-Şeyh [bk. İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 10/355]. *Fethu'l-bârî* ve *el-Metâlibü'l-âliye* adlı eserlerinde bu rivâyete yer veren İbn Hacer hadisin sıhhatine yönelik herhangi bir hüküm beyânında bulunmamıştır.

⁹⁹ Ahmed, *el-Müsned*, 4/217; İbn Hânî, *Mesâil*, 2/249; Ebû Ya'lâ [bk. İbn Hacer, *el-Metâlibü'l-âliye*, 2/41]; Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebîr*, 9/57. *Fethu'l-bârî* ve *el-Metâlibü'l-âliye* adlı eserlerinde bu rivâyeti kaydeden İbn Hacer hadisin sıhhatine dair kanaatini belirtmemiştir. bk. *Feth*, 9/50; 10/355; *el-Metâlibü'l-âliye*, 2/41.

¹⁰⁰ Hakkında geniş bilgi için bk. Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 2/423-424; Zehebî, *Mizân*, 1/191; İbn Hacer, *Tehzîb*, 1/210.

¹⁰¹ İbn Ebî Hâtim, Abdurrahmân b. Muhammed, *Kitâbü'l-Cerh ve't-ta'dîl*, nşr. Abdurrahmân el-Muallimî (Haydarâbâd: Meclisu Dâireti'l-Me'ârifî'l-Osmâniyye, 1371/1952), 2/220.

¹⁰² Heysemî, Nûruddîn el-Heysemî, *Mecma'u'z-zevâid ve menba'u'l-fevâid* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1408/1988), 4/60.

¹⁰³ İbn Adî, *el-Kâmil*, 1/330.

¹⁰⁴ Zehebî, *el-Kâşif*, 1/235.

¹⁰⁵ Bu hususu Ebû Dâvûd'dan naklen İbn Hacer ve ayrıca Mizzî ifade etmişlerdir. bk. Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 2/424; İbn Hacer, *Tehzîb*, 1/210.

¹⁰⁶ İbn Hacer, *Takrîb*, 128.

¹⁰⁷ Heysemî, *Mecma'u'z-zevâid*, 4/60.

¹⁰⁸ *Silsiletü'l-ehâdîsi's-sahîha*, 2/348.

¹⁰⁹ Şuayb el-Arnaût - Âdil Mürşid, *el-Müsned Tahkiki*, [Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1419/1999)], 29/436, 1 nolu dipnot; 26/207, 1 nolu dipnot.

¹¹⁰ Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 6/98; Veliyyüddîn el-İrâkî, Ahmed b. Abdurrahîm, *Tuhfetü't-tahsîl fî zikri ruvâti'l-merâsîl*, nşr. Abdullah Nevvâra (Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1419, 1999), 76.

¹¹¹ Ali b. el-Medîni, Alî b. Abdillâh, *el-İlel*, nşr. Husâm Muhammed Bû Kurays (Kuveyt: Gırâs, 1423/2002), 91-92.

¹¹² Tirmizî, Muhammed b. İshâk, *el-Câmi'u's-sahîh*, nşr. Âlû's-Şeyh (Riyâd: Dârü's-Selâm, 1420/1999), "Salât", 41.

eserinden aktardığına göre o “Hasan-ı Basrî, Osman b. Ebi'l-Âs'tan rivâyette bulunmuş ve ondan işitmiştir” demektedir.¹¹³ Mer'î b. Ahmed el-Halkî de aynı kanaattedir.¹¹⁴ İbn Maîn “Hasan-ı Basrî, Osman b. Ebi'l-Âs'ı gördü, denilmiştir” diyerek bu hususa olumsuz baktığını zira rü'yet sâbit olsa bile bundan semâin sâbit olması gerekmeceğini anlatmak istemiştir.¹¹⁵ Hâkim, Hasan-ı Basrî ⇒ Osman b. Ebi'l-Âs tarîkiyle yer verdiği bir hadisin ardından “Çünkü Hasan-ı Basrî, Osman b. Ebi'l-Âs'tan işitmemiştir.” diyerek Hasan-ı Basrî'nin Ondan semâını reddetmiştir Zehebî de bu hususta Ona muvafakat etmiştir.¹¹⁶ Mizzî, Hasan-ı Basrî'nin Osman b. Ebi'l-Âs'tan rivâyette bulunduğunu ifade ettikten sonra “Ondan işitmedi de, denilmiştir” diyerek bu hususa ihtiyatla yaklaşmış,¹¹⁷ İbn Hacer ise “Hasan-ı Basrî, Osman b. Ebi'l-Âs'tan rivâyette bulundu, ancak Ondan işitmedi” diyerek kesin bir dille Ondan semâını reddetmiştir.¹¹⁸ Öte yandan kaynaklarda Hasan-ı Basrî'nin Osman b. Ebi'l-Âs'tan semâ ettiğini gösteren kendine ait açık ifadeler bulunmaktadır. Bunlardan birinde kendisine “bu hadisi sana kim haber verdi?” denildiğinde “Osman b. Ebi'l-Âs” diye cevap vermiştir.¹¹⁹ Bir diğerinde ise bizzat kendisi hadis rivâyet etmek için bir ev tahsis eden Osman b. Ebi'l-Âs'ın yanına girdiklerinden bahsetmiştir.¹²⁰ Aydınli Hoca “Hasan-ı Basrî'nin Osman b. Ebi'l-Âs'tan semâı vardı” dedikten sonra İbn Hacer'in semâı olmadığı halde Ondan rivâyet etti sözünü nakletmiştir.¹²¹ Hasan-ı Basrî çokça irsâlde bulunmak yanında ayrıca tedlîs yapmakla da tenkit edilmiştir.¹²² Zehebî onun çokça tedlîs yapan biri olduğunu ifade etmektedir.¹²³ İbn Hacer *Takrîbü't-Tehzîb*'de onun çokça irsâlde bulunan ve tedlîs yapan sika, fakîh, faziletli ve meşhur bir râvi olduğunu ifade etmiştir.¹²⁴ *Ta'rîfü ehli't-takdîs* adlı eserinde ise onu tedlîsi az yapan râvilerin yer aldığı ikinci mertebede kaydetmiştir.¹²⁵ Müsfir ed-Dümeynî ise Hasan el-Basrî'yi mertebe olarak çokça tedlîs yapanların bulunduğu üçüncü mertebe zikretmiş ve bunun daha doğru olduğunu savunmuştur.¹²⁶

Heysemî, hadisin câriye lafzı zikredilmeyen rivâyetinin isnâdında yer alan Muhammed b. İshâk'ın sika/güvenilir lakin müdellis bir râvi olduğunu ifade etmektedir.¹²⁷ Aynı kanaati Beşşâr Avvâd Marûf, Şuayb el-Arnaût ve Amr Abdülmunim Selîm de paylaşmaktadırlar.¹²⁸ Elbânî “Şayet

¹¹³ Zeylaî, Abdullah b. Yûsûf, *Nasbü'r-râye li tahrîci ehâdîsi'l-Hidâye*, nşr. İdâretü'l-Meclisi'l-İlmî (Mektebetü'r-Riyâdi'l-Hadîse, ys., ts.), 1/90.

¹¹⁴ Mer'î, *el-Hitân*, 196-197.

¹¹⁵ Yahyâ b. Maîn, Yahyâ b. Maîn, *Târîhu Yahyâ b. Maîn*, nşr. Ahmed Muhammed Nûr Seyf (Mekke: Merkezü'l-Bahsi'l-İlmî ve İhyâi't-Türâsi'l-İslâmî, 1399/1979), 4/260.

¹¹⁶ Hâkim, Ebû Abdillâh el-Hâkim en-Nisâbü'rî, *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, ts.), 1/177.

¹¹⁷ Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 6/98.

¹¹⁸ İbn Hacer, *Tehzîb*, 2/243.

¹¹⁹ Ahmed b. Hanbel, *el-İlel ve ma'rifetü'r-ricâl*, nşr. Vasıyyullah b. Muhammed (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî ve Dâru'l-Hânî, 1408/1988), 3/126. Mer'î b. Ahmed el-Halkî senedinin hasen olduğunu söylemektedir. Mer'î, *el-Hitân*, 197, 1 nolu dipnot.

¹²⁰ Ahmed b. Hanbel, *el-İlel*, 2/111; Buhârî, *et-Târîhu'l-kebîr*, 6/212.

¹²¹ Abdullah Aydınli, “Hasan Basri, Hayatı ve Hadîs İlmindeki Yeri”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (1988), 109.

¹²² Bu konu hakkında geniş bilgi için bk. Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 6/95-127; Zehebî, *Mîzân*, 1/527; a.mlf., *Siyer*, 4/563-589; a.mlf., *Tezkire*, 1/71-72; a.mlf., *el-Kâşif*, 1/322-324; Alâî, *Câmiu't-tahsil*, 162-165; İbn Hacer, *Tehzîb*, 2/243-248; Aydınli, “Hasan Basri, Hayatı ve Hadîs İlmindeki Yeri”, 98-111.

¹²³ Zehebî, *Mîzân*, 1/527.

¹²⁴ İbn Hacer, *Takrîb*, 236.

¹²⁵ İbn Hacer, *Ta'rîf*, 56-57.

¹²⁶ Müsfir ed-Dümeynî, *et-Tedlîs*, 293.

¹²⁷ Heysemî, *Mecma'u'z-zevâid*, 4/60.

¹²⁸ Beşşâr - Şuayb, *Tahrîr*, 3/212; Amr Abdülmunim Selîm, *Tahrîru ahvâli'r-rüvâti'l-muhtelif fihim bi mâ lâ yûcibu'r-red* (Tantâ: Dâru'd-Diyâ', 1425/2005), 386.

bu hadis İbn İshâk'ın muan'an rivâyetlerinden biri olmasaydı isnâdı ceyyid olurdu. Çünkü İbn İshâk müdellistir. Heysemî de bu sebepten ötürü hadisi¹²⁹ illetli görmüştür." demektedir.¹³⁰ İbn Hacer tarafından "sadûk olup tedlîs yapar, teşeyyü' ve kadercilikle itham edilmiştir" şeklinde tanımlanan¹³¹ ve müdellislerin dördüncü mertebesinde yer aldığı ifade edilen¹³² Muhammed b. İshâk,¹³³ bu isnâdda; gerek hocası Ubeydullâh (Abdullâh) b. Talha b. Kurey'z'den gerekse yukarıdaki diğer râvilerden bu hadisi "عن" rivâyet lafzını kullanarak muan'an olarak rivâyet ettiği için bu isnâd zayıftır.¹³⁴ Zira dördüncü mertebede yer alan müdellis râviler, zayıf ve mechûl râvilerden çokça tedlîs yaptıklarından dolayı hadisi aldıkları kişilerden bu hadisi işittiklerini açıkça gösteren rivâyet lafızlarından birini kullanmadıkları sürece hadisleri ile ihticâc edilemeyeceği hususu, hadis usûlünde ittifak edilen kâidelerden biridir.¹³⁵ Bu nedenle Muhammed b. İshâk işittiğini açıkça belirtmediği sürece bu isnâdda olduğu gibi kendisiyle ihticâc edilmez.¹³⁶ Bu bağlamda Zehebî'nin "Muhammed b. İshâk ile ihticâc hususunda ihtilaf edilmiştir. Ancak hadisi hasendir."¹³⁷ "Muhammed b. İshâk'ın yüksek mertebesi özellikle de siyer (megâzî) konularındaki konumu zâtına yakışır bir yerdedir. Ahkâm hadislerindeki durumu ise, bu hadislerin rivâyetinde tek başına kalmadığı sürece bu konulara yönelik hadisleri sahih hadis mertebesinde hasen hadis mertebesine düşer. Çünkü rivâyetinde tek başına kaldığı hadisleri münker hadis sayılır."¹³⁸ şeklindeki ifadelerini Muhammed b. İshâk'ın açıkça işittiğini belirttiği hadislerle hamletmek doğru olacaktır. Zira Zehebî'nin Muhammed b. İshâk hakkındaki genel kanaati onun sadûk olduğu yönündedir.¹³⁹

Hadise Ahmed'in rivâyetiyle yer veren Muvaffakuddîn İbn Kudâme hadisin sâbit olmadığına işaret ederken Şemsüddîn İbn Kudâme ise sıhhati hakkında herhangi bir hüküm beyanında bulunmamıştır.¹⁴⁰ *Fethu'l-bârî* ve *el-Metâlibü'l-âliye* adlı eserlerinde hadisin her iki rivâyetine de yer veren İbn Hacer, hadisin sıhhatine dair kanaat belirtmemiştir.¹⁴¹ Sâlim Alî eş-Şiblî ve Muhammed Halîfe er-Rebâh ise hadisin sıhhatine yönelik şunları söylemektedirler: "Hadisin her iki tarikhinde de Hasan-ı Basrî vardır ki o müdellis olup bu isnâdda hadisi Osman b. Ebi'l-Âs'tan açıkça işittiğini ifade eden bir siga kullanmamıştır. Eğer Hasan-ı Basrî'nin tedlisi olmasaydı bu hadise hasen derdik."¹⁴² Mer'î b. Ahmed el-Halkî ise hadisin senedinde Ebû Hamza el-Attâr bulunmasına, müdellis olan İbn İshâk'ın bu hadisi "عن" rivâyet lafzını kullanarak muan'an olarak rivâyet etmesine ve bir başka müdellis olan Hasan-ı Basrî'nin bu isnâdda hadisi Osman b. Ebi'l-Âs'tan açıkça işittiğini ifade eden bir siga kullanmamasına rağmen hadisin hasen olduğunu ifade etmiş buna gerekçe olarak da isnâdlarıyla birlikte zikrettiği hadisin iki şâhidini

¹²⁹ Heysemî, *Mecma'u'z-zevâid*, 4/60.

¹³⁰ Elbânî, *Silsiletü'l-ehâdîs's-sahîha*, 2/348.

¹³¹ İbn Hacer, *Takrîb*, 825.

¹³² İbn Hacer, *Ta'rîf*, 132.

¹³³ Bu konu hakkında daha geniş bilgi için bk. Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 24/405-429; Zehebî, *Mîzân*, 3/468-475; a.mlf., *el-Kâşif*, 2/156; İbn Hacer, *Tehzîb*, 9/33-38; Amr, *Tahrîr*, 385-386.

¹³⁴ Şuayb - Âdil, *el-Müsned Tahkiki*, 29/436, 1 nolu dipnot; Sâlim - Muhammed, *Ahkâmü'l-mevlûd fi's-sünneti'l-mutahhara* (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1415/1994), 115-116.

¹³⁵ İbnü's-Salâh, *Ulûmü'l-hadîs*, 75; İbn Hacer, *Ta'rîf*, 24.

¹³⁶ Beşşâr - Şuayb, *Tahrîr*, 3/212.

¹³⁷ Zehebî, *el-Kâşif*, 2/156.

¹³⁸ Zehebî, *Siyer*, 7/41.

¹³⁹ Zehebî, *el-Kâşif*, 2/156.

¹⁴⁰ bk. Muvaffakuddîn İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 10/207, 207-208; Şemsüddîn İbn Kudâme, Abdurrahmân b. Muhammed, *eş-Şerhu'l-kebîr* (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1392/1972), 8/108.

¹⁴¹ bk. *Feth*, 9/50; 10/355; *el-Metâlibü'l-âliye*, 2/41.

¹⁴² Sâlim - Muhammed, *Ahkâmü'l-mevlûd*, 115.

göstermiştir.¹⁴³ Zikrettiği her iki şâhidde de yukarıda zikredilen aynı kusurların mevcut olması Mer'î b. Ahmed el-Halkî'nin hadisin hasen olduğuna dair görüşünde isabet etmediğinin göstergesidir.

1.2.7.2. Hadisin Delâlet Açısından Değerlendirilmesi

Bu rivâyetin açık beyanına göre Osman b. Ebi'l-Âs'ın sünnet yemeği davetine iştirak etmeyi reddetmesinin nedeni, bu yemeğin bir câriyenin sünnetinden dolayı düzenlenmiş olmasıdır. Zira o dönemde Araplar'daki câri ve yaygın uygulama, kadın sünnetinin gizli yapılmasıdır.¹⁴⁴ Öte yandan bu rivâyet sünnet yemeklerinin Hz. Peygamber'in vefatının ardından sahâbe döneminde ortaya çıkmaya başladığına delâlet etmektedir.¹⁴⁵

1.2.8. Amr b. Dînâr'ın (ö. 126/744 [?]) Maktû Hadisi

Ma'mer b. Râşid es-San'ânî (ö. 153/770), Amr b. Dînâr'ın sünnet hakkında şöyle dediğini nakletmiştir: "Sünnet olmak erkekler için bir sünnet, kadınlar için ise bir temizliktir."

Hadisi bu lafızla Abdürrezzâk (ö. 211/826-27), hocası Ma'mer b. Râşid es-San'ânî (ö. 153/770) tarîkiyle maktû olarak tâbiünden Amr b. Dînâr'dan rivâyet etmiştir.¹⁴⁶

1.2.8.1 Hadisin Sıhhat Açısından Değerlendirilmesi

Sika oldukları hususunda muhaddisler nezdinde ittifak bulunan râviler Ma'mer b. Râşid¹⁴⁷ ile Amr b. Dînâr¹⁴⁸ kanalıyla muttasıl bir isnâdla rivâyet edilen bu hadisin isnâdı sahihtir.

1.2.8.2. Hadisin Delâlet Açısından Değerlendirilmesi

Ma'mer'in, Mekke fukahâsından, müctehid ve muhaddis olan hocası Amr b. Dînâr'dan rivâyet ettiği bu hadisten, kadınların sünnet edilmesi uygulamasının tâbiîn döneminde de devam ettiği anlaşılmaktadır.

1.2.9. Zeyd b. Eslem'in (ö. 136/754) Maktû Hadisi

Mübeşşir b. Ubeyd'in (ö. ?) haber verdiğine göre bir gün kendisi Zeyd b. Eslem'in yanında otururken Zeyd b. Eslem'e "Kız çocuklar ne zaman sünnet edilir? şeklinde soru sorulmuş O da: "Sekiz yaşından dokuz yaşına kadar. Dokuz yaşından sonrasına tehir edilmez." diye cevap vermiştir.

Hadisi bu lafızla Harb b. İsmâil el-Kirmânî (ö. 280/893); Amr b. Osmân b. Saîd el-Kureşî el-Hımsî (ö. 250/864) ⇒ Bakıyye b. el-Velîd el-Hımsî (ö. 197/812) ⇒ Mübeşşir b. Ubeyd el-Kureşî el-Hımsî (ö. ?) tarîkiyle maktû olarak Hz. Ömer'in azatlısı tâbiînin büyüklerinden Zeyd b. Eslem'den rivâyet etmiştir.¹⁴⁹ Begavî bu rivâyete; "Zeyd b. Eslem'e 'Kız çocukların sünneti ne

¹⁴³ bk. Mer'î, *el-Hitân*, 195-198.

¹⁴⁴ Ebû Abdillâh b. el-Hâc, Muhammed b. Muhammed, *el-Medhal* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, ts.), 3/296.

¹⁴⁵ Rahmi Yaran, "Düğün", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/16; Ali Kara, *Ayet ve Hadisler Işığında Aile İlmihali (Güncel Konularla)* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2013), 616.

¹⁴⁶ Abdürrezzâk, Abdürrezzâk b. Hemâm, *el-Musannef*, nşr. Habîbu'r-Rahmân el-A'zamî (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1403/1983), 11/174.

¹⁴⁷ Sika sebt fâzil. İbn Hacer, *Takrîb*, 961.

¹⁴⁸ Sika sebt. İbn Hacer, *Takrîb*, 734.

¹⁴⁹ Harb b. İsmâil, *Mesâil*, 224.

zamana kadar tehir edilebilir?' şeklinde soru sorulunca 'sekiz yaşına kadar' diye cevap vermiştir." lafzıyla senedsiz muallak olarak yer vermiştir.¹⁵⁰

1.2.9.1. Hadisin Sıhhat Açısından Değerlendirilmesi

Hadisin isnâdındaki Mübeşşir b. Ubeyd, cerh ve ta'dîl ulemâsı tarafından umumen metrûk, metrûk'l-hadîs, münkerül-hadîs gibi ağır cerh ifadeleriyle vasfedilen ve hadis uydurmakla itham edilen çok zayıf bir râvidir. Bu hadiste olduğu gibi ayrıca kaynaklarda Bakıyye b. el-Velîd'in ondan uydurma ve yalan hadisler rivâyet ettiği ifade edilmektedir.¹⁵¹ İbn Hacer tarafından "sadûk olup zayıf ve mechûl râvilerden çokça tedlîs yapardı" şeklinde tanımlanan¹⁵² ve müdellislerin dördüncü mertebesinde yer aldığı ifade edilen¹⁵³ Bakıyye b. el-Velîd,¹⁵⁴ bu isnâdda hocası Mübeşşir b. Ubeyd'den hadisi "عن" rivâyet lafzını kullanarak muan'an olarak rivâyet etmiştir. Dördüncü mertebede zikredilenler, zayıf ve mechûl râvilerden çokça tedlîs yaptıklarından dolayı işittiklerini açıkça belirtmedikleri sürece hadislerinin delil olarak alınmayacağı husunda ittifak olan râvilerdir.¹⁵⁵ Bakıyye'nin yapmış olduğu tedlîs, tedlîs çeşitlerinin en şerlisi olan tesviye tedlîsidir. Bu nedenle Bakıyye b. el-Velîd senedin başından sonuna kadar işittiğini açıkça belirtmediği sürece mezkur isnâdda olduğu gibi kendisiyle ihticâc edilmez.¹⁵⁶ Ayrıca dördüncü mertebede zikredilen râvinin işittiğini belirtmesi de yeterli değildir. Çünkü yapmış olduğu hazf (isnâddan râvi düşürme eylemi) isnâdın başka bir yerinde de olabilir. Hadisin isnâdındaki bir diğer râvi olan Amr b. Osmân ise hakkında her ne kadar Zehebî "sadûk hâfız"¹⁵⁷ ve İbn Hacer "sadûk"¹⁵⁸ demiş olsalar da ulemânın onun hakkındaki genel kanaati sika olduğu yönündedir.¹⁵⁹

Sonuç olarak hadis, isnâdında bulunan Mübeşşir b. Ubeyd'in aşırı derecede zayıf bir râvi olması ve tedlîs mertebelerinin dördüncü mertebesinde yer alan Bakıyye b. el-Velîd'in muan'an rivâyeti nedeniyle çok zayıftır.

1.2.9.2. Hadisin Delâlet Açısından Değerlendirilmesi

İsnâden çok zayıf olmasından ötürü delil olmaya elverişli olmayan bu hadis, muharricleri tarafından tâbiîn döneminde kız çocukların sekiz ile dokuz yaşları arasında sünnet edildikleri ve sünnet etme uygulamasının dokuz yaşından sonrasına bırakılmadığı hususlarının delili sayılmıştır.

Sonuç

Hifâdü'n-nisâ (kadın sünneti) uygulaması İslâm öncesi dönemde Araplar arasında yaygın bir şekilde uygulanmaktaydı. Bu hususa dair bilgiler, tarih ve hadis kitapları yanında Arap Dili ve

¹⁵⁰ Begavî, el-Hüseyn b. Mes'ûd, *Şerhu's-sünne*, nşr. Züheyr eş-Şâvîş - Şuayb el-Arnaût (Beyrut: el-Mektebül-İslâmî, 1403/1983), 12/111.

¹⁵¹ İbn Adî, *el-Kâmil*, 6/2411-2414; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 27/194-196; Zehebî, *Mîzân*, 3/433-434; a.mlf., *el-Kâşif*, 2/238; İbn Hacer, *Tehzîb*, 10/29; a.mlf., *Takrîb*, 919.

¹⁵² İbn Hacer, *Takrîb*, 174; a.mlf., *Ta'rif*, 121.

¹⁵³ İbn Hacer, *Ta'rif*, 121.

¹⁵⁴ Bakıyye b. el-Velîd hakkında geniş bilgi için bk. Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 4/192-200; Zehebî, *Mîzân*, 1/331-339; a.mlf., *el-Kâşif*, 1/273; İbn Hacer, *Tehzîb*, 1/434-437.

¹⁵⁵ İbn Hacer, *Ta'rif*, 24.

¹⁵⁶ Beşşâr - Şuayb, *Tahrîr*, 1/179; Amr, *Tahrîr*, 95.

¹⁵⁷ Zehebî, *el-Kâşif*, 2/83.

¹⁵⁸ İbn Hacer, *Takrîb*, 741.

¹⁵⁹ bk. Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 22/144-146; İbn Hacer, *Tehzîb*, 8/62-63.

Edebiyatına ilişkin birçok kaynakta geçmektedir. Dil-kültür ilişkisi de bu hususu ayrıca desteklemektedir. Kadın sünneti hakkında Kur'ân-ı Kerîm'de bir hüküm yer almamaktadır. Ancak birçok hadiste gerek kadınların sünnet edilmesini konu edinen gerekse sünnet sonrası tertip edilen sünnet merasimlerinden bahseden lafızlar kullanılmıştır.

Kadın sünnetini konu edinen hadisler genel ve özel nitelikli rivâyetler olmak üzere iki kısımdan oluşmaktadır. Bunlardan genel nitelikli olanlarda erkek kız ayrımı yapılmamış, özel nitelikler olanlarda ise sadece kadın sünnetinden bahsedilmiştir. Bu hadislerin bir kısmı merfû hadislerken diğer bir kısmı mevkûf ve maktû hadislerden müteşekkildir. Sahih yollardan rivâyet edilmiş merfû hadislerin dinen hüccet olduğu konusunda İslâm ulemâsı arasında görüş ayrılığı yoktur. Mevkûf ve maktû hadislere gelince muhaddislerin genel kanaati merfû hadislerle çelişmedikleri sürece sahih isnâdlarla gelen bu tür hadislerin i'tibâr ve istîshâd için, iki merfû hadisin çelişmesi durumunda da tercih sebebi olarak kullanılabilirlerdir. Mevkûf ve maktû hadislerden genel nitelikli tek rivâyet olan maktû Mücâhid b. Cebr ve İbrâhim en-Nehâî hadisi sahih hadistir. Özel nitelikli mevkûf hadislerden; Buhârî rivâyeti olan Hz. Hamza hadisi ittifakla sahih, Hz. Ömer ile Hz. Âişe hadislerinin isnâdı sahihtir. Muhtelif sebeplerden dolayı isnâdları zayıf olan Hz. Osman, Hz. Ali, Hz. Meymûne ve Osman b. Ebi'l-Âs hadisleri delil olmaya elverişli olmayan diğer mevkûf rivâyetlerdir. Maktû hadisler içinde tek sahih hadis olan Amr b. Dînâr hadisinin isnâdı sahih, diğer maktû hadis Zeyd b. Eslem hadisinin isnâdı ise zikredilen sebeplerden ötürü çok zayıftır. Kadın sünnetine ilişkin sahih merfû hadisler yanında bu hadislerle çelişmediği gibi delâlet açısından da bu hadisleri destekleyen ve sahih kanallardan rivâyet edilen mevkûf Hz. Hamza, Hz. Ömer ve Hz. Âişe hadisleri ile maktû Mücâhid b. Cebr, İbrâhim en-Nehâî ve Amr b. Dînâr hadislerinin varlığı kadın sünneti uygulamasının meşrûiyetini pekiştiren delillerdir.

Kaynakça

- Abdülazîz İbrâhîm el-Ömerî. *el-Hıraf ve's-sanâât fi'l-Hicâz fi asri'r-Rasûli sallallâhu aleyhi ve sellem*. Riyâd: Dâru İşbilyâ, 1420/2000.
- Abdürrezzâk es-San'ânî, Abdürrezzâk b. Hemmâm. *el-Musannef*. nşr. Habîbu'r-Rahmân el-A'zamî. 12 Cilt. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1403/1983.
- Ahmed b. Hanbel, Ahmed b. Muhammed. *el-İlel ve ma'rifetü'r-ricâl*. nşr. Vasıyyullah b. Muhammed. 3 Cilt. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî ve Dâru'l-Hânî, 1408/1988.
- Ahmed b. Hanbel. *el-Müsned*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1398/1978; nşr. Şuayb el-Arnaût - Âdil Mürşid. 50 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1419/1999.
- Ahmed el-İsevî. *Ahkâmu't-tıfl*. takdîm Mustafâ el-'Adevî. Riyâd: Dâru'l-Hicra, 1413/1992.
- Ahmed Muhammed Ahmed Tâhâ. *Hitânü'r-ricâl ve hifâdü'n-nisâ' dirâse ta'sîliyye tatbikiyye min manzûri'l-fikhi'l-İslâmî ve't-tıbbi'l-muâsır*. İskenderiyye: Mektebetü'l-Vefâ' el-Kânûniyye, 1435/2014.
- Ali b. el-Medînî, Alî b. Abdillâh. *el-İlel*. nşr. Husâm Muhammed Bû Kurays. Kuveyt: Girâs, 1423/2002.
- Alâî, Halîl b. Keykeldî. *Câmiu't-tahsîl fi ahkâmi'l-merâsîl*. nşr. Hamdî Abdülmecîd. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1407/1986.

- Ali el-Kârî, Ali b. Sultân Muhammed, *Mirkâtü'l-mefâtîh Şerhu Mişkâtî'l-Mesâbîh*. nşr. Cemâl Aytânî. 11 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1422/2001.
- Altınay, Ramazan. *Emevîlerde Günlük Yaşam*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2006.
- Amr Abdülmunim Selîm. *Tahrîru ahvâli'r-rüvâti'l-muhtelef fihim bi mâ lâ yûcibu'r-red dirâse nakdiyye li kitâbi: Men tüküllime fihî ve hüve mevsûk li'l-Hâfizi'z-Zehebî*. Tantâ: Dâru'd-Diyâ', 1425/2005.
- Ateş, Ali Osman. *İslam'a Göre Cahiliye ve Ehl-i Kitab Örf ve Âdetleri*. İstanbul: Beyan Yayınları, 1996.
- Aydınlı, Abdullah. "Hasan Basri, Hayatı ve Hadîs İlmindeki Yeri". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (1988), 91-113.
- Begavî, el-Hüseyn b. Mes'ûd. *Şerhu's-sünne*. nşr. Züheyr eş-Şâvîş - Şuayb el-Arnaût. 16 Cilt. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1403/1983.
- Belâzürî, Ahmed b. Yahyâ. *Fütûhu'l-büldân*. Beyrut: Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl, 1408/1988.
- Beşşâr Avvâd Marûf - Şuayb el-Arnaût. *Tahrîru Takrîbi't-Tehzîb*. 4 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1417/1997.
- Beyhakî, Ahmed b. Hüseyin. *es-Sünenü'l-kübrâ*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâil. *Sahîhu'l-Buhârî*. nşr. Âlü's-Şeyh. Riyâd: Dâru's-Selâm, 1420/1999.
- Buhârî. *el-Edebü'l-müfred*. nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1417/1997.
- Buhârî. *et-Târîhu'l-kebîr*. nşr. Abdurrahmân el-Muallimî el-Yemânî. 9 Cilt. Hindistan: Dâru'l-Meârifî'l-Osmâniyye, 1362-1380/1943-1960.
- Cevherî, İsmâil b. Hammâd. *es-Sihâh Tâcü'l-lugat ve sıhâhu'l-arabiyye*. nşr. Ahmed Abdülgafûr Attâr. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 1407/1987.
- Çakan, İsmail Lütfi. *Hadis Usûlü*. İstanbul: İFAV, 2009.
- Demircan, Adnan. *Cahiliye Arapları*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2015.
- Ebû Abdillâh b. el-Hâc, Muhammed b. Muhammed. *el-Medhal*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- Ebû Bekr el-Hallâl, Ahmed b. Muhammed. *Kitâbü't-Tereccül min kitâbi'l-câmi' li ulûmi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*. nşr. Abdullah b. Muhammed el-Mutlak. Riyâd: Mektebetü'l-Meârif, 1416/1996.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as. *es-Sünen*. nşr. Âlü's-Şeyh. Riyâd: Dâru's-Selâm, 1420/1999.
- Ebü't-Tayyib el-Azîmâbâdî, Şemsü'l-Hak b. Emîr Alî ed-Diyânüvî. *Avnü'l-ma'bûd Şerhu Süneni Ebî Dâvûd*. 6 Cilt (12 Cüz). Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1410/1990.
- Elbânî, Muhammed Nâsıruddîn. *Da'ifu'l-Edebi'l-müfred li'l-İmâmi'l-Buhârî*. Cübeyl: Dâru's-Sıddîk, 1415/1994.
- Elbânî. *Sahîhu'l-Edebi'l-müfred li'l-İmâmi'l-Buhârî*. Cübeyl: Dâru's-Sıddîk, 1415/1994.
- Elbânî. *Silsiletü'l-ehâdisi's-sahîha*. 7(3) Cilt. Riyâd: Mektebetü'l-Meârif, 1415/1995.

- Gündüzöz, Soner. "Arapçada Kültür Dil İlişkisi: Arapça'nın Yapılanması ve Algılanmasında Etkili Öğeler". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 5/2 (2005), 215-229.
- Göçer, Ali. "Dil-Kültür İlişkisi ve Etkileşimi Üzerine". *Türk Dili Dil ve Edebiyat Dergisi* 103/729 (Eylül), 50-57.
- Hâkim, Ebû Abdillâh el-Hâkim en-Nîsâbûrî. *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, ts.
- Harb b. İsmâil, Harb b. İsmâil. *Mesâilü Harb b. İsmâil el-Kirmânî (et-Tahâre ve's-salâh)*. nşr. Muhammed es-Süreyyî'. Beyrut: Müessesetü'r-Reyyân, 1434/2013.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ahmed b. Alî. *Târîhu Bağdâd*. 18 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, ts.
- Heysemî, Nûruddîn el-Heysemî. *Mecma'u'z-zevâid ve menba'u'l-fevâid*. 10 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1408/1988.
- Hüseyin b. 'Avde el-Avâyişe. *Şerhu Sahîhi'l-Edebi'l-müfred*. 3 Cilt. Kuveyt: Gırâs, 1439/2018.
- İbn Abdilber, Yûsuf b. Abdullah. *et-Temhîd limâ fi'l-Muvatta' mine'l-me'ânî ve'l-esânîd*. nşr. Komisyon. 26 Cilt. Fas: Vizâretü'l-Evkâf, 1387-1412/1967-1991.
- İbn Adî, Abdullâh b. Adî. *el-Kâmil fî duafâi'r-ricâl*. nşr. Kurul. 7 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1405/1985.
- İbn Hacer, Ahmed b. Alî. *Fethu'l-bârî bi şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. nşr. Abdülazîz b. Bâz. 13 Cilt. Kâhire: Dâru'r-Reyyân, 1407/1986.
- İbn Hacer. *Lisânü'l-Mîzân*. 7 Cilt. Kâhire: Dârü'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.
- İbn Hacer. *el-Metâlibü'l-âliye bi zevâidi'l-mesânîdi's-semâniye*. nşr. Habîburrahmân el-A'zamî. 5 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1414/1993.
- İbn Hacer. *Nüzhetü'n-nazar fî tavzîhi Nuhbeti'l-fiker fî mustalahi ehli'l-eser*. nşr. Ali Hasen Abdülhamîd (*en-Nüket 'alâ Nüzheti'n-nazar fî tavzîhi Nuhbeti'l-fiker*). Beyrut: Dâru İbni'l-Cevzî, 1413/1992.
- İbn Hacer. *Takrîbü't-Tehzîb*. nşr. Ebü'l-Eşbâl Sağîr Ahmed Şâğıf el-Pâkistânî. Riyâd: Dâru'l-Âsime, 1416/1995.
- İbn Hacer. *Ta'rîfü ehli't-takdîs bi merâtibi'l-mevsûfine bi't-tedlîs*. nşr. Abdülgaffâr Süleymân – Muhammed Ahmed. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1407/1987.
- İbn Hacer. *Tehzîbü't-Tehzîb*. nşr. Mustafa Abdülkâdir 'Atâ'. 12 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415/1994.
- İbn Hânî, İshâk b. İbrâhîm. *Mesâilü'l-İmâm Ahmed*. nşr. Züheyr eş-Şâvîş. 2 Cilt. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1400/1980.
- İbn Ebî Hâtîm, Abdurrahmân b. Muhammed. *Kitâbü'l-Cerh ve't-ta'dîl*. 9 Cilt. nşr. Abdurrahmân el-Muallimî. Haydarâbâd: Meclisu Dâireti'l-Me'ârifî'l-Osmâniyye, 1371/1952.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-'Arab*, 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1410/1990.
- İbn Nuceym, Zeynuddîn b. İbrâhîm. *el-Bahru'r-râik Şerhu Kenzi'd-dekâik*. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1413/1993.

- İbn Teymiyye, Ahmed b. Abdülhalîm. *Fetâva'n-nisâ'*. nşr. Ahmed es-Sâyih – es-Seyyid el-Cemîlî, Kâhire: Dârü'r-Reyyân, 1408/1987.
- İbn Teymiyye. *Mecmû'u'l-fetâvâ*. nşr. Abdurrahmân b. Muhammed. 37 Cilt. Riyâd: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 1412/1991.
- İbn Teymiyye. *Şerhu'l-Umde fi'l-fikh (Kitâbu't-Tahâra)*. nşr. Suûd b. Sâlih. Riyâd: Mektebetü'l-Ubeykân, 1412/1991.
- İbrâhîm el-Harbî, İbrâhîm b. İshâk. *Garîbü'l-hadîs*. nşr. Süleymân el-Âyid. 3 Cilt. Mekke: Câmi'atü Ümmi'l-Kurâ, 1405/1985.
- İbnü'l-Kayyim, Muhammed b. Ebî Bekr. *Tuhfetü'l-mevdûd bi ahkâmi'l-mevlûd*. nşr. Salâhuddîn Makbûl. Kuveyt: Dâru Îlâfi'd-Düveliyye, 1416/1996.
- İbnü's-Salâh, Osmân b. Abdurrahmân. *Ulûmü'l-hadîs*. nşr. Nüreddîn İtr, Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1419/1998.
- Kara, Ali. *Ayet ve Hadisler Işığında Aile İlmihali (Güncel Konularla)*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2013.
- Kitâb-ı Mukaddes Eski (Ahit/Tevrat) ve Yeni (İncil) Ahit*. İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 1949, 1958, 1969.
- Mahmûd et-Tahhân. *Teyşîru mustalahi'l-hadîs*. Riyâd: Mektebetü'l-Meârif, 1432/2011.
- Mecdüddîn İbnü'l-Esîr, el-Mübârek b. Esîrüddîn. *en-Nihâye fi garîbi'l-hadîs*. nşr. Tâhir ez-Zâvâ - Mahmûd et-Tanâhî, 5 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, ts.
- Merdâvî, Alî b. Süleymân. *el-İnsâf fi ma'rifeti'r-râcih mine'l-hilâf 'alâ mezhebi'l-İmâmî'l-mübeccel Ahmed b. Hanbel*. nşr. Muhammed el-Fıkî. 12 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1419/1998.
- Mer'î b. Ahmed el-Halkî. *el-Hitân ve ahkâmuh*. Riyâd: Dâru'l-Âsime, 1435/2014.
- Mizzî, Yûsuf b. Abdurrahmân. *Tehzîbü'l-Kemâl fi esmâi'r-ricâl*. nşr. Beşşâr Avvâd Marûf. 35 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1422/2002.
- Muvaffakuddîn İbn Kudâme, Abdullah b. Ahmed. *el-Muğnî 'alâ Muhtasari'l-Hırakî*. nşr. Abdülmuhsin et-Türkî - Abdülfettâh el-Hulv. 15 Cilt. Kâhire: Mektebetü Hecr, 1412/1992.
- Müsfir ed-Dümeynî. *et-Tedlîs fi'l-hadîs hakikatuhû ve aksâmuhû ve ahkâmuhû ve merâtibuhû ve'l-mevsûfûn bih*. Riyad: y.y., 1412/1992.
- Müslim, Müslim b. el-Haccâc. *Sahîhu Müslim*. nşr. Âlü's-Şeyh. Riyâd: Dârü's-Selâm, 1420/1999.
- Sâlim Alî Râşid eş-Şiblî - Muhammed Halîfe Muhammed er-Rebâh. *Ahkâmü'l-mevlûd fi's-sünneti'l-mutahhara*. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1415/1994.
- Sarı, Necmi. *Din Tarih Ahlak Tıp ve Hukuk Açısından Erkek Sünneti ve Kadın Sünneti*. İstanbul: Ümmülkura Yayınları, 2021.
- Sarı, Necmi. "Kız Çocukların Sünnet Edilmesine Yönelik Merfû Hadislerin Sened ve Metin Yönünden Değerlendirilmesi". 2. Uluslararası Multidisipliner Çocuk Çalışmaları Kongresi (2. nd International Multi-Disciplinary Children's Studies Congress), 01-02 Aralık 2021. *İktisadi Kalkınma ve Sosyal Araştırmalar Enstitüsü* (Ankara 2021), Tam Metin Kitabı, 173-190.

- Şemsüddîn İbn Kudâme, Abdurrahmân b. Muhammed. *eş-Şerhu'l-kebîr (el-Muğnî içinde)*. 12 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1392/1972.
- Taberânî, Süleymân b. Ahmed. *el-Mu'cemu'l-kebîr*. nşr. Hamdî Abdülmecîd. 25 Cilt. Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ys., ts.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk*. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1411/1991.
- Tirmizî, Muhammed b. İsâ. *el-Câmi'u's-sahîh*. nşr. Âlü's-Şeyh. Riyâd: Dârü's-Selâm, 1420/1999.
- Veliyyüddîn el-İrâkî, Ahmed b. Abdirrahîm. *Tuhfetü't-tahsil fî zikri ruvâti'l-merâsil*. nşr. Abdullah Nevvâra. Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1419, 1999.
- Yahyâ b. Maîn, Yahyâ b. Maîn. *Târîhu Yahyâ b. Maîn (Rivâyetü'd-Dûrî ö. 248/862 [?])*. nşr. Ahmed Muhammed Nûr Seyf. 4 Cilt. Mekke: Merkezü'l-Bahsi'l-İlmî ve İhyâi't-Türâsi'l-İslâmî, 1399/1979.
- Yaran, Rahmi. "Düğün". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/15-16. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Yazoğlu, Ruhattin. "Dil-Kültür İlişkisi". *EKEV Akademi Dergisi - Sosyal Bilimler* - 6/11 (2002), 21-44.
- Zehebî, Muhammed b. Ahmed. *el-Kâşif fî ma'rifeti men lehu rivâye fî'l-Kütübi's-sitte*. nşr. Muhammed Avvâme ve Ahmed Muhammed el-Hatîb. 2 Cilt. Cidde: Dârü'l-Kible - Müessesetü Ulûmi'l-Kur'ân, 1413/1992.
- Zehebî. *Mîzânü'l-i'tidâl fî nakdi'r-ricâl*. nşr. Alî Muhammed el-Becâvî. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, ts.
- Zehebî. *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ'*. nşr. Şuayb el-Arnaût - Hüseyin el-Esed. 25 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1412/1992.
- Zehebî. *Tezkiretü'l-huffâz*. 5 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Zemahşerî, Mahmûd b. Ömer, *el-Fâik fî garîbi'l-hadîs*. nşr. Ali Muhammed el-Bicâvî - Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, ts.
- Zeylaî, Abdullah b. Yûsûf. *Nasbü'r-râye li tahrîci ehâdîsi'l-Hidâye*. nşr. İdâretü'l-Meclisi'l-İlmî. 4 Cilt. Mektebetü'r-Riyâdi'l-Hadîse, ys., ts.

RUSUH Uşak Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi/RUSUH Uşak University the Journal of
Faculty of Islamic Sciences

ISSN: 2791-7398

June/Haziran 2022, 2 (1): 127-138

rusuhdergisi@usak.edu.tr

**el-Kavvâs'ın Makâmât'ında Lugaz/Bilmece ve Fabl Sanatlarının Kullanılması: el-Makâmetu'l-
Halebiyye Örneği**

***Using The Arts of Lugaz/Rides And Fabels In The Makamat of al-Kawwas:
The Example of al-Makamat al-Halabiyya***

Halis Dede

Öğretim Görevlisi, Uşak Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı Bilim Dalı
Lecturer, Usak University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Arabic Language and Rhetoric

Uşak/Turkey

halis.dede@usak.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0003-2388-5406>

Ramazan Ege

Prof. Dr., Uşak Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı Bilim Dalı

Prof. Dr., Usak University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Arabic Language and Rhetoric

ramazan.ege@usak.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-5749-510X>

Makale Bilgisi/Article Information

Makale Türü/Article Types: Araştırma Makalesi

Geliş Tarihi/Received: 29.04.2022

Kabul Tarihi/Accepted: 15.6.2022

Yayın Tarihi/Published: 30.6.2022

Cilt/Volume: 2

Sayı/Issue: 1

Sayfa/Pages: 127-138

Atıf/Cite as: Dede, Halis. Ege Ramazan. "el-Kavvâs'ın Makâmât'ında Lugaz/Bilmece ve Fabl Sanatlarının Kullanılması: el-Makâmetu'l-Halebiyye Örneği [Using The Arts of Lugaz/Rides And Fabels In The Makamat of al-Kawwas: The Example of al-Makamat al-Halabiyya]". *Rusuh Uşak Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi - Rusuh Uşak University the Journal of Faculty of Islamic Sciences* 2/1 (Haziran 2022): 127-138

İntihal/Statement of Publication Ethics: Bu makale en az iki hakem tarafından incelenmiş, Turnitin kullanılarak benzerlik raporu alınmış ve araştırma/yayın etiğine uygunluğu onaylanmıştır. /This article was reviewed by at least two referees, a similarity report was obtained using Turnitin, and compliance with research/publication ethics was confirmed.

Copyright: 2022 by Uşak University, Faculty of Islamic Sciences, Uşak, Turkey

**EI-KAVVÂS'IN MAKÂMÂT'INDA LUGAZ/BİLMECE VE FABL SANATLARININ KULLANILMASI:
EL-MAKÂMETU'L-HALEBİYYE ÖRNEĞİ***

Öz

el-Makâmetu'l-Halebiyye adlı eser, Şemsuddîn Muhammed el-Kavvâs'ın dokuz makâmesi içerisinde sekizinci sırada ele alınmıştır. Bu makâmenin olayları, Suriye'nin Halep şehrinde geçmektedir. Gayesi, lugaz/bilmece sanatını kullanarak okurlarını herhangi bir konuda düşündürmek, eğlendirmek, onlara bir takım şeyleri öğretmek, zihinsel aktiviteler gerçekleştirmek ve hoş vakit geçirtmektir. Makâmenin râvisi, râvilerden biri ve kahramanı ise râvinin mescitte tanıştığı bir adamdır. Makâmenin sonunda fabl sanatıyla ele alınmış ve içki ile gül arasında geçen bir hikâye de işlenmiştir. Bu hikâyede rol alan karakterler: içki, mum, zurna/kaval, kefgir/süzgeç, şişe, değnek/dal, kadeh/bardak, nergis ve güldür. Hikâyede içki ile diğer unsurlar arasında uzayıp giden üstünlük kavgasına gül, müdahale eder ve içkiyle mektuplaşarak olayı çözüp işi tatlıya bağlar. Böylece içki ile gül hikâyesi/makâmesi güzel bir sonla biter. Bu çalışmada *el-Makâmetu'l-Halebiyye* tahlil edilmiş ve bir örneklilik teşkil etmesi açısından makâme yazılarının bilmece sanatını kullanarak okura mesajını etkili ve eğlenceli, aynı zamanda düşündürücü bir tarzdaki sunumu üzerinde durulmuştur. Ayrıca fabl sanatını kullanmakla her ortamda dile getirilmesi mümkün olmayan bir ifadeyi bile hem akıcı hem de etkili bir tarzdaki sunumunun bir örneği de verilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belagatı, el-Ķavvâs, Makâmât, Riyâdu'l-Ezhâr ve Nesîmu'l-Eshâr, Lugaz/Bilmece.

**USING THE ARTS OF LUGAZ/RIDES AND FABELS IN THE MAKAMAT OF AL-KAWWAS:
THE EXAMPLE OF AL-MAKAMATU'L-HALABIYYA**

Abstract

al-Makâmetu'l-Halabiyya is the Aleppo maqâme is the eighth maqâme among the nine maqâme al-Kawwas. The events of this office take place in the city of Aleppo, Syria. Its purpose is to make its readers think about any subject, to entertain them, to teach them a number of things, to perform mental activities and to have a pleasant time by using the art of lugaz/riddle. The narrator of the maqama is one of the narrators and the hero is a man whom the narrator met in the mosque. At the end of the maqâme, it was handled with fable art and a story between a drink and a rose was also processed. The characters taking part in this story are: drink, candle, zurna/kaval, kefgir/strainer, bottle, wand/branch, goblet/glass, daffodil and rose. Rose intervenes in the ongoing fight for supremacy between the drink and the other elements in the story and resolves the case by correspondence with the drink and settles the matter. Thus, the story/ maqâme of the drink and the rose ends with a beautiful ending. In this study, *al-Makâmetu'l-Halabiyya* was analyzed and in terms of being an example, the presentation of the maqâme writings to the reader in an effective and entertaining, but also thought-provoking style using the art of riddles was emphasized. In addition, an example of a fluent and effective presentation of an expression that cannot be expressed in every environment by using fable art is also given.

Keywords: Arabic Language and Rhetoric, al-Kawwas, Makâmât, Riyâdu'l-Ezhâr wa Nasîmu'l-Eshâr, Lugaz/Riddle.

* Bu çalışma "Muhammed Halebî el-Ķavvâs'ın "Riyâdu'l-Ezhâr ve Nesîmu'l-Eshâr" Adlı Eseri (Edisyon Kritik)" adlı devam eden doktora tezinden üretilerek hazırlanmıştır.

Giriş

Kavvâs'ın tam adı: Şemsuddîn el-Kâsım¹ b. Muhammed ed-Dımeşkî² el-Halebî'dir.³ Hicri 900 (m.1494-1495) yılında doğmuştur. Vefat tarihi net olmamakla birlikte h.1000/m.1591-2 civarı olduğu ifade edilmiştir.⁴ Kaynaklarda *Riyâdu'l-Ezhâr* ve *Nesîmu'l-Eshâr* adında tek bir eserinin ismi zikredilmektedir ki bu makâme sanatında yazılmış bir eserdir. Kavvâs, bu eserini hicri 886 yılında hayatta olduğu söylenen⁵ Şihâbuddîn Ahmed İbnu'l-Merhûm el-Cemâlî Atûş veya Akkuş⁶ en-Nâsırî'ye ithafen yazdığını ifade etmiştir.

Makâme: قَامَ - يَفُومُ - قِيَامٌ fiil kökünden ism-i zaman, ism-i mekân ve mimli mastarı olup sözlükte “iki ayağın basıldığı yer”,⁷ “meclis”, “bir grup insan”, “ayakta durmak”, “kalkmak”, “ayakta durma yeri”⁸ vb. gibi anlamlara gelir.

Terim olarak ise farklı tarifleri yapılmış olup bazıları şöyledir: “Camilerde vaaz amacıyla söylenmesinin yanı sıra hikâye, masal, harp sanatları ve genel kültürle alakalı konuşmalar”,⁹ “Hayali bir kişinin ağzından aktarılan, ibret, öğüt veya nükteli ifadelerle biten kısa hikâyeler”,¹⁰ “Topluluklar huzurunda söylenen, bir kahramanı ve bir râvisinin olduğu, etkileyici ve sanatlı bir usluba sahip kısa (bazen de uzun) hikâyeler”.¹¹

1. Kavramsal Çerçeve

1.1.Lugaz

1.1.1. Lugazın Tanımı

Lugaz: اللُّغَزُ، اللُّغَزُ ve اللُّغَزُ şeklindeki farklı telaffuzlarla okunan bu isim: "bir sözün manasının üstü örtülerek girift/anlaşılmaz hale getirilmesi", "karıştırılmış söz", "ifadenin maksadının gizlenerek söylenmesi", "çöl faresi, kertenkele ve Arap tavşanın, gizlendiği yerin tespit edilmemesi için yuvasını dolambaçlı, labirent gibi bir sağa bir sola kazması" ve "kırımlı çukur" gibi anlamlara gelir. Bu kökten kullanılan اللُّغَيْرَى، اللُّغَيْرَاءُ ve اللُّغَيْرَةُ ifadeleri، اللُّغَزُ ifadesi gibidir.

¹ Bazı kaynaklarda “Kâsım” şeklinde ta’rif lamı olmaksızın yazılmıştır. Ali Rıza Karabulut-Ahmet Turan Karabulut, *Mu’cemu’t-Târîhi’t-Turâsî’l-İslâmî fî Mektebâti’l-Alem (el-Mahtûtât ve’l-Matbûat)* (Kayseri: Dâru’l-Akabe, 2001), 3/2386; Şeyh Necmeddîn Muḥammed b. Muḥammed ed-Dımaşkî el-Gazzî, *el-Kevâkibu’s-Sâire bia’yâni’l-Mieti’l-Âşire* (Beyrut: Hâşiyelendiren: Halîl el-Mansûr, Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1418/1997), 3/178; Şeyh Necmeddîn Muḥammed b. Muḥammed ed-Dımaşkî el-Gazzî, *Lutfu’s-Semer ve Katfu’s-Semer min Terâcumî A’yâni’t-Tabakati’l-Ûlâ mine’l-Karni’l-Hâdî Aşer*, thk. Mahmûd eş-Şeyh (Dımaşk: Vizâretu’s-Sekâfe ve’l-İrşâdu’l-Kavmî, ts.), 2/605.

² Ömer Rıza Kehhâle, *Mu’cemu’l-Müellifîn Terâcîmu Musannifî’l-Kutubi’l-Arabîyye* (Beyrut: Mektebetu’l-Müsennâ-Dâru İhyâi’t-Turâsî’l-Arabî, 1957), 8/118; İsmail Paşa el-Bağdâdî, *Hedîyyetu’l-Arifîn Esmâu’l-Muelliifîn ve Asâru’l-Musannifîn* (İstanbul: Muessesetu’t-Târîhi’l-Arabî, 1951), 1/833; Karabulut, *Mu’cemu’t-Târîh*, 3/2386; el-Gazzî, *el-Kevâkibu’s-Sâire*, 3/178; el-Gazzî, *Lutfu’s-Semer*, 2/605.

³ Karabulut, *Mu’cemu’t-Târîh*, 3/2386.

⁴ Karabulut, *Mu’cemu’t-Târîh*, 3/2386; Kehhâle, *Mu’cemu’l-Müellifîn*, 8/118; el-Bağdâdî, *Hedîyyetu’l-Arifîn* 1/833; el-Gazzî, *el-Kevâkibu’s-Sâire*, 3/178.

⁵ Yûsuf Nûr ‘Avad, *Fennu’l-Makâmat Beyne’l-Meşrik ve’l-Mağrib* (Beyrut: Dâru’l-Kalem, 1979), 230.

⁶ Karabulut, *Mu’cemu’t-Târîh*, 3/2386.

⁷ Ebû Mansûr Muḥammed b. Ahmed el-Ezherî, *Tehzîbu’l-Luğa*, thk. Abdusselâm Serhân (Kâhire: Mektebetu’l-Hancî, 1396/1976), 9/357.

⁸ İsmâîl b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh: Tâcu’l-Luğa ve Sihâhu’l-Arabîyye*, thk. Ahmed Abdulgaffûr Attâr (Kâhire: Dâru’l-İlim li’l-melâ’îyîn, II. Basım, 1376/1956), 5/2017.

⁹ ‘Avad, *Fennu’l-Makâmât*, 7.

¹⁰ Muḥammed Rüşdî Hasan, *Eseru’l-Makâme fî Neş’eti’l-Kıssati’l-Mısıriyyeti’l-Hadîse* (Kâhire: el-Mektebetu’l-Arabîyye, 1394/1974), 23-24.

¹¹ Şevkî Dayf, *el-Makâme* (Kâhire: Dâru’l-Maârif, III. Basım, h.1119), 8; Hasan, *Eseru’l-Makâme*, 24-25; Sıtkı Gülle, *el-Harîrî Hayatı, Arap Dil ve Edebiyatına Dair Çalışmaları* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1995), 3-5.

اللَّغَزُ، اللَّغَزَاءُ kelimesinin memdûd hali olup "Arap tavşanının, bir taraftan girip diğer taraftan çıktığı iki delikli yuvası" anlamında olduğu söylenmiştir. Çoğulu الأَلْعَازُ şeklinde olup "sahibini, dolandıran ve ona karışık gelen yollar" anlamındadır. أَلْعَزَ فِيهِ ve أَلْعَزَ الْكَلَامَ şeklindeki fiil kullanımı ise "gösterdiği/izhar ettiği şeyin hilafına/tersine olarak maksadını anlaşılabilir hale getirmek ve gizlemek" anlamındadır.¹²

1.2. Fabl

1.2.1. Fablın tanımı

Fabl, Latince Fabula kökünden gelip Fransızca kökenli bir kelimedir. Barındırdığı ifadelerin hayvanlara isnad edildiği, öğretici amaçla yazılmış, okuyucunun gönlüne ve beynine ulaşmayı hedef edinen, nesir veya nazım olarak yazılan ve hayali konuları ihtiva eden hikayelerdir.¹³

Edebi literatürde ise Hayvan veya cansız varlıkların konuşturulduğu öğüt verici yazılar/hikayeler demektir. Arap edebiyatında bu bağlamda الخرافة ifadesi kullanılmıştır.¹⁴ Ayrıca hassasiyeti olmayan cansız bir varlığa hassasiyet verip insana özgü özellikleri ona verme sanatı olan teşhis ile cansız ve konuşma özelliği olmayan varlıkları konuşurma sanatı olan intak terimleri de kullanılmıştır.¹⁵

2. el-Makâmetu'l-Halebiyye

2.1. el-Makâmetu'l-Halebiyye'nin Genel Muhtevası ve Çerçevesi

Ravilerden biri, güvenilir bazı arkadaşlarla Haleb'e gelir.¹⁶ Oranın yeşillikleri, tepe ve ovaları, dereleri, yapıları vb. gibi insanın içini açan ve gözleri kendisine doğru çeken güzellikleri karşısında hayran kalır.¹⁷ Orada bir camiye gider. Namaz kıldıktan sonra orada heybetli, zarif, ağırbaşlı, derin bilgi sahibi görünümlü ve tavırlarıyla insanı etkileyen biriyle tanışır ve aralarında koyu bir sohbet başlar.¹⁸ Ravi, adamı düşünceli ve dertli görünce bunun sebebini ve sırrının ne olduğunu, kalbinin derinliklerinde neyi gizlediğini sorar. Adam da cebinden bir muska çıkarıp onu kime gösterdiyse ve sorduysa, hangi şairin yeteneğine ve bilgisine, hangi

¹² Cemâluddîn Ebu'l-Fadl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali İbn Manzûr. *Lisânu'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, III. Basım, 1414), 5/405-406. Kısaca bir ifadeyi açık söylemek yerine onu kapalı, bilmececi ve muammalı bir şekilde söylemek olan lugaz konusunda geniş bilgi için bk. İsmail Durmuş, "Lugaz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/221-222; M. Faruk Toprak, "Klâsik Arap Şiirinde Luğaz", *Nüsha: Şarkiyat Araştırmaları Dergisi*, 1/3 (2001), 97-110; İbrahim Usta, "Arap Literatüründe "Luğaz" Kültürü", *Doğu Araştırmaları: Doğu Dil, Edebiyat, Tarih, Sanat ve Kültür Araştırmaları Dergisi* 2/10 (2012), 159-170; Ethem Demir, "Klasik Nahiv Öğretiminde Didaktik Bir Öge Olarak "Elğâz"", *Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/14 (2019), 533-548; Halil İbrahim Kocabıyık, *es-Suyûti ve "Kitabü'l-Eşbâh ve'nnezâir fi'n-Nahv" İsimli Eseri* (Ankara: Sonçağ Akademi, Aralık 2021), 98-100.

¹³ M. Selim İpek, "Arap Edebiyatında Fabl Türü", *Nüsha* 12/35 (2012/II), 80.

¹⁴ İpek, *Arap Edebiyatında Fabl Türü*, 80; Fabl konusunda geniş bilgi için bk. Abdullah Öztürk, "Hayvan Hikâyelerinin Yorumunda, Hz. Mevlana'yı Batılı Fabl Yazarlarından Ayıran Özellikler", *Birinci Uluslararası Mevlânâ, Mesnevî ve Mevlevîhâneler Sempozyumu Bildirileri (19-21 Aralık 2001-Manisa Mevlevîhânesi)* (2002), 241-250; İpek, *Arap Edebiyatında Fabl Türü*, 79-92.

¹⁵ Hayati Aydın, "Kur'an'da Anlamı Güçlü Kılan Üç Unsur: Teşhis-İntak, Ses-Anlam Uyumu, İstâre", *Akademik Araştırmalar Dergisi* 4/16 (2003), 103-104.

¹⁶ Kâsım b. Muhammed el-Halebî el-Kavvâs, "Paris Bibliothèque Nationale de France/BNF Gallica Nüshası (El yazma eserin en eski nüshası)", *Paris Milli Kütüphane "Arabe 3952"*, 6/ظ91.

¹⁷ 12/ظ91-6/ظ91.

¹⁸ 6/ظ92-1/ظ92.

fesahat ve belagat sahibi edebiyatçının yeteneğine, hangi ilim ve irfan sahibinin bilgi ve tecrübesine başvurduysa muskasının içermiş olduğu gizeme cevap alamadığını söyler. Râvi, belki kendisinin onun gizemini çözebileceğini ve o gizemli bahçenin kapılarını aralayabileceğini söyleyip muskaya bakmak ister. Muskayı alıp baktığında onda, aşağıda lugaz/bilmece sanatına bazı örnekler bölümünde ele aldığımız “*Hangi ismi, incelediğinde...*” ifadesiyle başlayan şiirin yazılı olduğunu görür. Râvi, ilk etapta onun sanatının ve i'cazının karşısında kifayetsiz kalır. Ancak üzerinde biraz düşündükten ve yoğunlaştıktan sonra onu çözenin bir yolunu bulur ve bir şiirle kendisine açılan/çözülen o sırrı ifade eder.¹⁹ Bunun üzerine adam ona övgü dolu sözlerle methiyeler dizerek teşekkür eder ve onu evinde misafir etmek ister.²⁰ Adam onu, son derece lüks, göz alıcı bir bahçesi olan, güzelliğiyle köşkleri ve sarayları geride bırakan yüksek yapılı bir eve götürür. Evde hizmetçiler ve râvinin öve öve güzelliğini bitiremediği bir cariye kendilerine ikramlarda bulunup hizmet ederler.²¹ Orada eğlence ve içki âlemine dalıp adamın yalnızlığından ve yalnızlığının sebeplerinden bahsederek karşılıklı şiirler serd ederler.²² Adam, toplum içerisinde ne yaptıysa fayda etmediğini bu yüzden de yalnızlığı tercih ettiğini söyleyerek bazı şiirler okur. Bu bağlamda okuduğu şiirlerden biri şöyledir:

رَأَيْتُ الدَّهْرَ لَا يَأْتِي بِخِلٍ يُوَافِقُ فِي الْأُمُورِ فَعِشْتُ فَرْدًا
وَمِنْ رِزْقِي قَنَعْتُ بِبَعْضِ شَيْءٍ وَمَنْ طَلَبَ الْقَنَاعَةَ مَا تَعْدَى

Zamanın, işlerde benimle uzlaşan/benim görüşümde olan herhangi bir dostu getirmediğini (karşıma çıkarmadığını) gördüm ve bundan dolayı yalnız yaşadım.

Rızıkım konusunda ise bazı (ufak tefek) şeylere kanaat ettim ve kim kanaat etmeyi talep ederse o haddi aşmaz/aşmamış olur.²³

Adam, sohbeti koyulaştırıp benzerinin kitaplarda görülmediği, ciddiliğini açıklayan hezl sanatından hayret edeceği ve okuyucuların inceliklerini/nükteli ifadelerini düşündüklerinde dersler ve ibretler alacakları bir sırrı/hikâyeyi kendisine açıklayacağını söyler ve içki ile gül arasında geçen bir makâmeyi/hikâyeyi anlatır.²⁴

Söz konusu hikâyedeki diyaloglarda rol alan karakterler: içki, mum, zurna/kaval, kefgir/süzgeç, şişe, değnek/dal, kadeh/bardak, nergis ve güldür. Makâmenin/hikâyenin özeti şudur: içki ile diğer unsurlar arasındaki üstünlük kavgasına gül, müdahale eder ve içkiyle mektuplaşarak olayı çözüp işi tatlıya bağlar. Böylece içki ile gül makâmesi biter.²⁵

Râvi, ciddiyeti mizahla örtülü bir anlatım tarzıyla sunulan bu hikâyenin ne kadar da iyi olduğunu, sırrların kapalılıklarını nasıl da açtığını ve iyilik yollarını/yöntemlerini nasıl açıkladığını ifade eder. Sabaha kadar bu şekildeki sohbetten sonra sabah ezanın okunmasıyla beraber râvi, adamla camiye giderler ve namazın ardından birbirinden ayrılmadan önce kadri yüce olan böyle bir şahsiyetten kendisine bazı nasihatlerde bulunmasını ister. Adam da sıkıntıların acılığına sabretmesini, işlerini Allah (cc)'a havale etmesini, gam/sıkıntı esnasında

¹⁹ 1/94-12/93.

²⁰ 12/94-6/94.

²¹ 6/94-1/94.

²² 1/96-12/95.

²³ 12/95.

²⁴ 12/96-6/96.

²⁵ 12/104-6/104.

inşirah suresini hatırına getirmesini, takva elbisesini giymesini vb. gibi yoğun öğüt içerikli uzun bir şiirle kendisine tavsiyelerde bulunur ve ardından birbirinden hatır isteyerek her biri kendi yoluna gider.

Münâzara sanatına da örneklik teşkil eden ve fabl sanatıyla kaleme alınan içki ile gül makâmenin/hikâyenin detayları aşağıda verilmiştir.

2.2. el-Makâmetu'l-Halebiyye'de Geçen Lugazlı/Bilmeceli Şiirler

Kavvâs, *Riyâdu'l-Ezhâr* ve *Nesîmu'l-Eshâr* adlı eserinin bazı makâmelerinde hem okuyucuyu düşünmeye sevk etmek, eğlendirmek ve onlara güzel vakit eçirtmek hem de anlatımını çeşitlendirmek ve etkili kılmak için lugaz sanatına başvurmuştur. Sekizinci makâme olan *el-Makâmetu'l-Halebiyye* de bunlardan biridir. Kavvâs, burada "Şi'run Mulgaz"²⁶ ismiyle lugaz sanatına güzel bir örnek teşkil eden bir şiiri şöyledir:

| | |
|--|--|
| تَرَاهُ سِنَّةً مِنْ غَيْرِ زُورٍ | وَأَيُّ اسْمٍ إِذَا حَقَّقْتَ فِيهِ |
| وَبَاقِيهِ بَيْنِيهِ بِالْعُرُورِ | بُصَحَّفَ نِصْفُهُ سَكَنًا رَجِيئًا |
| تَرَى فِي النَّاسِ مِنْهُ وَفِي الطُّيُورِ | وَأَوْلُهُ وَبَاقِي النَّصْفِ مِنْهُ |
| يَصِيرُ لَهُ بِلَادٌ فِي الثُّغُورِ | وَتَلْتَأَاهُ الْأَخِيرُ بِغَيْرِ حَرْفٍ |
| بِآخِرِهِ إِلَى يَوْمِ الثُّغُورِ | وَأَوْلُهُ وَأَوْسَطُهُ وَحَرْفٌ |
| يُكْنَى حِينَ يُنْعَتُ بِالْكُورِ | مِنَ الْحَيَوَانِ فِيهِ قَلْبٌ وَحُسٌّ |
| بِأَوْسَطِهِ عَلَى مَرِّ الدُّهُورِ | وَبَاقِيهِ إِذَا صَحَّفْتَ حَرْفًا |
| يَكُونُ لَنَا مُعِينًا فِي الْأُمُورِ | تَرَاهُ مُعْظَمًا حَسَنًا وَمِنْهُ |
| تَحْنُ لَهُ الْجَوَارِحُ فِي الْكُورِ | وَأَوْلُهُ وَآخِرُهُ فَطِيرٌ |
| وَصَحَّفَهُ مَعِينًا بِالْفُجُورِ | وَفِي دُوِّ بَأْسٍ مُعِينٌ |
| مِنَ الْمَاءِ الْمُنَاسِبِ لِلنُّحُورِ | وَتَصْحِيفُ ذَلِكَ الطَّيْرُ شَيْءٌ |
| لِمَنْ يَأْتِي بِقَلْبٍ لِلْغُفُورِ | وَتَلْتَأَاهُ مِنْ أَوْلِهِ هَنِيئًا |
| يُنَاسِبُ بِاسْمِهِ بَعْضَ الشُّهُورِ | وَبَاقِيهِ تُصَحَّفُهُ نَبَاتٌ |
| بِتَصْحِيفِ يُشِيرُ إِلَى الظُّهُورِ | وَحَرْفَاهُ مِنْ أَوْلِهِ حَرَامٌ |
| يُحْرَكُ كُلُّ غَيْظٍ فِي الصُّدُورِ | وَصَحَّفَ وَاحِدٌ مِنْهُ قَبِيحٌ |
| وَيَرْفَعُ فِي السَّمَاءِ عَلَى الثُّغُورِ | وَآخِرُهُ لَهُ فِي الْبَحْرِ مَأْوَى |
| بِلَا قَلْبٍ يُمْتَلُ فِي السُّطُورِ | بِلَا عَيْنٍ وَيَنْظُرُ مِنْ بَعِيدٍ |

²⁶ Lugaz sanatıyla yazılmış şiir demektir.

وَأَوَّلُ اسْمِهِ فِي كُلِّ اسْمٍ وَأَخْرَهُ تَرَاهُ بِكُلِّ نُوْرٍ

Hangi ismi, incelediğinde iftirasız/yalansız bir şekilde onu bir yöntem olarak görürsün?

Yarısı tashif edildiğinde geniş bir mekân (oluverir) ve geriye kalan kısmı ise gurura/yalana dikkat çeker.²⁷

Başını ve onun geriye kalan kısmını insanlarda da kuşlarda da olduğunu görürsün.²⁸

Bir harf eksik olarak son üçte ikilik bölümü, onun için ağızlarda memleket olur (memleket ismi olarak dillendirilir).²⁹

Başı, ortası ve sondan bir harf ile tekrar dirilme gününe kadar,

Canlıda erkeklik ile vasıflandığında (canlıların erilerinde), onda yalnızlığın kalbi vardır.³⁰

Geriye kalan kısmının ortasında zamanın geçmesi üzere bir harfi bozduğunda,

Onu yüceltilmiş ve güzel olarak görürsün ve onda işlerde bizim için bir yardımcı bulunur/olur.

Başı ve sonu (birleştiğinde) bir kuştur ki yırtıcı hayvanlar, yuvalarda ona şefkat gösterir.³¹

(O), vefalı, güçlü ve yardımseverdir ve onu fasıklıkla ayıplayarak tashif etmiştir.

Bu kuşun tashifi, göğüslere münasip olan sudan bir şeydir.

Baş kısmının üçte ikisi, bağışlayıcı bir kalple gelenler için afiyetlidir/mutluluk vericidir.³²

Ve geri kalan kısmının tashifi bir bitkidir ki ismiyle aylardan birine münasip düşer.³³

Ve onun baş tarafından iki harfi, açıklığa/görünürlüğe işaret eden bir tashif ile haramdır.

Onda bir (harf) tashif edildiğinde göğüslerdeki tüm kini harekete geçiren bir çirkin (şey olur).³⁴

Ve sonu, denizde onun için bir sığınak/varılacak yer vardır ve göklerde kartalların üzerine yükselir.³⁵

Ve göz olmaksızın uzaktan bakar, kalp olmaksızın da satırlarda örneklendirilir.

Onun isminin başı her isimde vardır ve sonu ise onu her ışıktı/nurda görürsün.³⁶

²⁷ İzmir Milli Kütüphanesi nüshasının haşiyesinde bu yarım olan kısmın “مان” olduğu ifade edilmiştir.

²⁸ İzmir Milli Kütüphanesi nüshasının haşiyesinde bunun kuşlarda bulunanın “سَمَان” ve insanlarda bulunanının ise “سَمَان” olduğu ifade edilmiştir.

²⁹ İzmir Milli Kütüphanesi nüshasının haşiyesinde bunun “يَمِين” olduğu ifade edilmiştir.

³⁰ İzmir Milli Kütüphanesi nüshasının haşiyesinde “إن معه منس” notu düşülmüştür.

³¹ 1/ظ93.

³² İzmir Milli Kütüphanesi nüshasının haşiyesinde bunun “سَلِيم” olduğu ifade edilmiştir.

³³ İzmir Milli Kütüphanesi nüshasının haşiyesinde bitkinin “أَب” ve ayın ise “أَب” olduğu ifade edilmiştir.

³⁴ İzmir Milli Kütüphanesi nüshasının haşiyesinde bunun “تَيْل” olduğu ifade edilmiştir. 6/ظ93.

³⁵ İzmir Milli Kütüphanesi nüshasının haşiyesinde bunun “نُون” yani balina olduğu ifade edilmiştir.

Bu mulgaz şiirin cevabı, ravinin ağzından şu dizelerle verilmiştir:

| | |
|--|---|
| سَأَوْضَحُ مَا أَشْرَزْتُ إِلَيْهِ حَقًّا | بَيَانًا شَافِيًّا مِنْ غَيْرِ زُورٍ |
| لَقَدْ ظَهَرَتْ دَلَالَتُهُ بِسِرِّ | يُشِيرُ بِهِ الْبَيَانُ إِلَى الظُّهُورِ |
| تُصَجِّفُ كَأَنَّكَ الْمُؤْضُوعُ لَأَمَّا | وَأَنْتَ يَا فَنُتَمَحَّ بِالسُّرُورِ |
| مُلَازِمُهَا ثَلَاثٌ وَهِيَ مَيِّنٌ | يُعَانِيهِ الْجَهْلُ مِنَ الْعُرُورِ |
| إِذَا حَقَّقْتَ أَوَّلَ كُلِّ بَيْتٍ | تَكَلِّمُ بِالْإِشَارَةِ فِي السُّطُورِ |
| نَعْمَ فِي الْأَرْضِ مِنْهُ وَفِي السَّمَاءِ | وَفِي الْوَحْشِ النُّفُورِ وَفِي الطُّيُورِ |

Senin işaret ettiğin şeyi gerçek olarak yalansız bir şekilde yeterli bir izahatla açıklayacağım.

Onun alametleri, beyanın onunla açıklığa işaret ettiği bir sır ile ortaya çıktı.

Konulmuş kef hafîni, lam harfine ve nun harfini de ya harfine tashif edersin, böylece mutlulukla mükâfatlandırılırsın.

Buna gerekli olan üç (harftir) ki bu da مَيِّنٌ (yalan)dır, cahil kişi gururla buna maruz kalır.

Her bir dizenin başını incelediğinde satırlara işaret ederek konuşur.

Evet! Ondan hem yerde hem gökte hem evcil olmayan vahşi hayvanlarda ve hem de kuşlarda vardır.³⁷

Kavvâs, beşinci makâme olan *et-Tarâbulusiyye*'de de lugaz sanatıyla bir şiir kaleme almıştır ki o da şöyledir:

| | |
|---|---|
| اسْمُ الَّذِي فُتِنْتُ فِي حُبِّهَا | مِنْ أَرْبَعِ أَوْلَاهَا ثَمَانِيَّةَ |
| إِذَا حَذَقْنَا وَاجِدًا مِنْ اسْمِهَا | يَصِيرُ اسْمًا وَهِيَ فِيهِ غَانِيَّةَ |
| وَأَنْتِ الْأَوَّلُ مِنْ حُرُوفِهِ | يَصِيرُ فِي الْبَدْرِ نُغُوتُ بَانِيَّةَ |
| وَأَسْفَطِ الثَّانِي وَفُلْنِ: يَا لَيْتَهُ | مُقَرَّرٌ فِي قَلْبِهَا ذِي الْغَانِيَّةَ |

Sevgisine mübtela olduğun kişinin ismi, dört (harften oluşmaktadır) ki ilki sekizdir (sekiz harfine benzemektedir).

Onun isminden bir harf sildiğimizde, içinde bayan şarkıcının olduğu bir isme (mekân ismine) dönüşmektedir.

³⁶ İzmir Milli Kütüphanesi nüshasının haşiyesinde “ن” harfinin her isme (girdiği) ifade edilmiştir. Burada cümle yarıda kesilmiş ve devamı görülmemektedir. 1/94.

³⁷ 1/94.

Onun harflerinden ilkini sabitle/silmeden bırak, dolunayın yapıcı/belirleyici özellikleri olur (dolunayda belirleyici özellikler olur).

İkinci (harfi) düşür ve de ki: keşke bu, şu bayan şarkıcının kalbinde yer edinseydi/bulunsaydı.³⁸

Riyâdu'l-Ezhâr ve Nesîmu'l-Eshâr'ın Ürdün'de yapılan tahkikinde bu bilmeceli şiire şöyle bir açıklama getirilmiştir: "Söz konusu isim كَسْنَا'dır. Birinci harf olan ح harfi sekiz rakamına benzemektedir (doğrulttuğunda Arapçada sekiz rakamı olur). Bu isimden س harfini sildiğinde geriye kalan harfler حان (Han/içinde içkinin içildiği ve bayan şarkıcıların olduğu yer) kelimesini oluşturmaktadır. Bu isimden ikinci harf silindiğinde ise şefkat/özlem manasında حَنَّا kelimesi kalmaktadır."³⁹

Sekizinci makâme olan el-Makâmetu'l-Halebiyye'de lugaz tarzında Şîrun Dâiretun (daire/kare şeklinde yazılmış şiir) başlığıyla da bir şiir kaleme alınmıştır. Bunun tam olarak anlaşılması için bazı nüshalardaki orijinal metnini verdik ki bu da şöyledir:



Farklı nüshalardan resimlerini verdiğimiz bu şiir ortada bulunan ta (ت) harfiyle başladığını ve bu harf, oradaki her bir kelimenin başına eklenerek okunduğunu tahmin etmekteyiz. Çünkü "Süleymaniye Kütüphanesi Reisülküttab Nüshası"nda bir ayrıntı olarak bu şiirin tek bir harften başlanarak okunduğu ifade edilmiştir. Bu şekilde okunduğunda şu dizeler oluşmaktadır:

تَحْرُسُ الحُدَّ، بِطَرْفِ رَاشِقٍ بِنَيْالٍ وَنَصَالٍ

تَحْرُمُ العُشَاقَ، مِنْهَا نَظْرَةٌ كَيْفَ يَكْفِيهَا دُمُوعٌ

³⁸ 6/و54.

³⁹ Kâsım b. Muḥammed el-Ḥalebî el-Kavvâs, *Makâmâtü'l-Kavvâs el-Ḥalebî el-Müsemmât Riyâdu'l-Ezhâr ve Nesîmu'l-Eshâr*, thk. Salâh Muḥammed Mahmûd Cerrâr - Hamdî Mahmûd Nâcî Mansûr - el-Mu'tez Billâh Handî Mahmûd Mansûr (Ammân: Dâru'l-Kunuzi'l-Ma'rife, 1440/2019), 183.

تُخْرِجُ الصَّبَّ، وَكَمْ مِنْ مُثَلِّلٍ بِبُكَاءٍ وَسُهَادٍ تُحْرِقُ الْقَلْبَ، فَتَأْتِي كُلَّمَا فِي رِياضِ الْحَسَنِ بِبَهَا

Âşıkları mahrum bırakır, onda bir bakış vardır ki gözyaşları ona nasıl yeterli gelsin! Ok ve mızraklardan (onlar gibi) fırlatıcı/vurucu bir bakış ile yanağı (kendi yanağını) korur.

Âşık olanı ve nice ağlayan ve uykusuz kalan gözleri sıkıntıya sokar. Bir genç kız ki parıltısıyla güzellik bahçelerinde her görüldüğünde kalbi yakar.

Bütün bu örneklerden anlaşılmaktadır ki maşkâm yazıları son derece öğretici ve etkileyici yazılardır. Lugaz sanatıyla yazılanlar ise bu bağlamda bir üst aşamada olmuştur. Çünkü okurun hem belli bir seviyeye/ilmi birikime sahip olmuş, hem de edebî bir melekeyi kazanmış olmasını gerektirir. Bir yandan zihin aktivitesi yaptırırken, öte yandan hem öğretmekte, hem de eğlendirmektedir. Kavvâs, bu makâmesinde bu sanatı son derece etkili ve edebi bir şekilde ortaya koymuştur.

2.3. el-Makâmetu'l-Halebiyye'de Geçen İçki İle Gül Hikâyesi

Fabl sanatıyla yazılan ve Arap edebiyatında kişileştirme/teşhis sanatına giren bu hikâyenin/makâmenin detayları şöyledir:

İçki, insanların akıllarını gidermekle ve her zaman el üstünde yani kadehlerde olmakla övünerek bir hükümdar edasıyla etrafındakilere üstünlük taslar.⁴⁰

Mum, içkinin bu davranışları üzerine onun en kötü kaynak ve ayıpların ayıbı gibi kötü vasıflarla niteleyerek ve şiirler inşad ederek asıl değerli ve üstün olanın kendisi olduğunu söyler. İçki ile mum, karşılıklı şiirler okuyarak aralarında bu şekilde bir üstünlük mücadelesine girişirler.⁴¹

Zurna, içki ile mumun bu mücadelesinin ardından mumun güçlü bir düşman olduğunu, dilinin koparılması ve susturulması gerektiğini ifade ederek içkinin tarafını tutar.⁴²

Kevgir, zurnanın hitabının ardından içkiye sert çıkışarak mumun onun (içkinin) uğrunda kendisini yaktığını ve canını feda ettiğini, dolayısıyla bunca fedakârlığa karşı kendisine ihsanlarda bulunulması gerektiğini söyleyip mumun tarafını tutar.⁴³

Şişe, bunun devamında tartışmaya katılarak kevgire sitem edip içkinin onun eğlencede oturma arkadaşı, nitelikte dostu ve kendisinin de doğrudan onunla ilişkileri olduğu halde onun kendi arkadaşı içkiyi bırakıp mumun tarafını tuttuğu için azarlar.⁴⁴

Değnek/Dal, onlar böyle hararetli bir tartışmadayken bir haykırıyla lafa girer ve şişeyi, içkinin huzurundayken onu öven, ardından da onu yeren davranışı sebebiyle ikiye bölmeyle suçlar. Asıl makamı yüce olanın kendisi olduğu halde bunun içki tarafından göz ardı edildiğini,

⁴⁰ 12/96-6/96.

⁴¹ 1/98-12/96.

⁴² 6/98.

⁴³ 1/98-6/98.

⁴⁴ 12/98-1/98.

kendisinin bir kenara itildiğini ve konumunun düşürülerek değerinin ayaklar altına alındığını söyleyip içkiye sitemlerde bulunur.⁴⁵

Kadeh, bu esnada dalın sözlerine gülümseyerek onun, kendisini içkiyle denk tutma görüşünün delilik ve körlük olduğunu söyler ve onu nankörlükle suçlar.⁴⁶

Nergis, bu ifadeden sonra paçalarını sıvarak kadehe saldırır ve bu kadar gururlanmaması gerektiğini, işlerin zamanla tersine dönebileceğini/döndüğünü, dünya hayatının bir oyun/eğlence ve aldanmadan ibaret olduğunu vb. ifadelerle ağzından geleni söyleyerek dalın tarafını tutar.⁴⁷ Bu şekilde aralarında çekişme devam eder.

Gül, onların bu uzayıp giden tartışmalarına müdahale ederek nergise hitaben tavsiyelerde bulunur. Onların her birinin kendine göre üstünlüklerinin olduğunu, herkesin mecliste bir araya geldiğini, hüznü zamanlarda birleştiklerini, hep birlikte kardeş olduklarını, dolayısıyla aralarına tefrika koymamaları gerektiğini söyler. İçkiye de bir mektup yazıp onun da onların başında bir büyük olarak sözüne karşı gelinmemesi ve onun da olayı bir an önce çözüme kavuşturması gerektiğini, zira huzurundaki/meclisindeki her bir ferdin kendisine özgü meziyetlerinin olduğunu ve onların da kadrinin bilinmesi ve kalplerinin kırılmaması gerektiğini ifade ederek gönderir.⁴⁸ İçki de bu mektubun içeriğine boyun eğerek ve güle şükranlarını arz ederek bir mektupla cevap verir.

İçki ile gül arasında karşılıklı şiir okumaları ve övücü sözler devam eder. Böylece gülün müdahalesi ve çabalarıyla herkes birbiriyle barışır ve sorun çözüme kavuşturulur.⁴⁹

İçki ile gül makâmesi, her ne kadar müstakil bir makâme sayılabilse de Kavvâs, bunu müstakil bir makâme olarak sunmayıp *el-Halebiyye* makâmesinin içinde onun bir bölümü olarak vermeyi tercih etmiştir.

Sonuç ve Değerlendirme

el-Makâmetu'l-Halebiyye, Kavvâs'ın *Riyâdu'l-Ezhâr* ve *Nesîmu'l-Eshâr* adındaki makâmâtında yer alan bir makâmedir. Yazar, hicri onuncu asırda Suriye bölgesinde yaşamış yetkin bir edebiyatçıdır. Kaynaklarda sadece bu eserinin ismi geçmektedir.

Kavvâs'ın bu makâmesi, makâme sanatında başvurulan yazım türlerinden iki tanesini barındırmaktadır ki bunlar bilmece/lugaz ve fabl/teşhis sanatlarıdır. Lugaz türünün kullanılmasıyla görüldüğü üzere makâme monotonluktan kurtarılmış ve ifadeye heyecan katılmıştır. Bu sayede okunması bir yandan zevkli hale getirilirken öte yandan okuru bilmece üzerinde düşünmeye ve onu zihin jimnastiği yapmaya sevk etmesi açısından eğitici/öğretici bir özellik katılmıştır.

Fabl/teşhis sanatının kullanılmasıyla da aynı şekilde hikâye çeşitlendirilmiş, süslenmiş, zevkli hale getirilmiş ve bir çırpıda okunması sağlanmıştır. Öte yandan bu yolla hem açık hem de üstü kapalı olarak öğüt ve tavsiyelerde bulunulmuştur. Bazı ortamlarda doğrudan/açıkça dile getirilemeyen bazı noktalar/konular bu sayede dile getirilme imkânı sağlanmıştır. Bu aynı

⁴⁵ 12/399-12/398.

⁴⁶ 1/3100-1/399.

⁴⁷ 12/3100-1/3100.

⁴⁸ 1/3101-1/3100.

⁴⁹ 6/3104-6/3101.

zamanda buna benzer yerlerde kişiye nasıl davranması, bir ifadeyi nasıl dile getirmesi noktasında ona örneklik teşkil etmesi açısından da son derece güzel bir timsaldir.

Bu örnek maqâme üzerinden maqâme yazılarının edebiyatta, söz sanatlarında ve toplum üzerinde ne kadar da mümtaz bir yerinin olduğu, hem akla hem de ruha hitap etmesi yönüyle edebi türler içerisindeki konumunun yüksekliği anlaşılmaktadır.

Kaynakça

- 'Avad, Yûsuf Nûr. *Fennu'l-Makâmat Beyne'l-Meşrik ve'l-Mağrib*. Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1979.
- Aydın, Hayati. "Kur'ân'da Anlamı Güçlü Kılan Üç Unsur: Teşhis-İntak, Ses-Anlam Uyumu, İstâre". *Akademik Araştırmalar Dergisi* 4/16 (2003), 103-114.
- Bağdâdî, İsmail Paşa. *Hediyyetu'l-Arifîn Esmâu'l-Muellifîn ve Asâru'l-Musannifîn*. İstanbul: Muessesetu't-Târîhi'l-Arabî, 1951.
- Cevherî, İsmâîl b. Hammâd. *es-Sihâh Tâcu'l-Luğa ve Sihâhu'l-Arabiyye*, thk. Aḥmed Abdulgaffûr Attâr. Kâhire: Dâru'l-İlim li'l-melâyîn, 2. Basım, 1376/1956, 2017.
- Dayf, Şevkî. *el-Maqâme*. Kâhire: Dâru'l-Maârif, 3. Basım, 1119.
- Demir, Ethem. "Klasik Nahiv Öğretiminde Didaktik Bir Öge Olarak "Elğâz"". *Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/14 (2019), 533-548.
- Durmuş, İsmail. "Lugaz". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27/221-222. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Ezherî, Ebû Mansûr Muḥammed b. Aḥmed. *Tehzîbu'l-Luğa*. thk. Abdusselâm Serhân. Kâhire: Mektebetu'l-Hancî, 1396/1976.
- Gülle, Sıtkı. "Arap Edebiyatında Maqâme ve el-Harîrî'nin Osmanlı Medreselerinde Yüksek Arapça Öğretimi Çerçevesinde Okutulan el-Makâmâtı". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [Darulfunun İlahiyat]* 2 (2000), 179-201.
- Ġazzî, Şeyh Necmeddîn Muḥammed b. Muḥammed ed-Dımaşkî. *el-Kevâkibu's-Sâire bia'yâni'l-Mieti'l-Âşire*. Hâşiyelendiren: Halîl el-Mansûr. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1418/1997.
- Ġazzî, Şeyh Necmeddîn Muḥammed b. Muḥammed ed-Dımaşkî. *Lutfu's-Semer ve Katfu's-Semer min Terâcumî A'yâni't-Tabakati'l-Ûlâ mine'l-Karni'l-Hâdî Aşer*. thk. Mahmûd eş-Şeyh. Dımaşk: Vizâretu's-Sekâfe ve'l-İrşâdu'l-Kavmî, ts.
- Hasan, Muḥammed Rüşdî. *Eseru'l-Maqâme fi Neş'eti'l-Kıssati'l-Mısriyyeti'l-Hadîse*. Kâhire: el-Mektebetu'l-Arabiyye, 1394/1974.
- İbn Manzûr, Cemâluddîn Ebu'l-Fadl Muhammed b. Mûkerrem b. Ali. *Lisânu'l-Arab*. Beyrut: Dâru Sâdır, 3. Basım, 1414.
- İpek, M. Selim. "Arap Edebiyatında Fabl Türü". *Nûsha: Şarkiyat Araştırmaları Dergisi* 12/35 (2012/II), 79-92.
- Karabulut, Ali Rıza-Karabulut, Ahmet Turan. *Mu'cemu't-Târîhi't-Turâsi'l-İslâmî fi Mektebâti'l-Alem (el-Mahtûtât ve'l-Matbûat)*. Kayseri: Dâru'l-Akabe, 2001.
- Kavvâs, Kâsım b. Muhammed el-Halebî. "Paris Bibliothèque Nationale de France/BNF Gallica Nüshası (El yazma eserin en eski nüshası)". *Paris Milli Kütüphanesi "Arabe 3952"*.
- Kavvâs, Kâsım b. Muhammed el-Halebî. *Makâmâtü'l-Kavvâs el-Halebî el-Müsemmât Riyâdu'l-Ezhâr ve Nesîmu'l-Eşhâr*. thk. Salâh Muhammed Mahmûd Cerrâr vd. Ammân: Dâru'l-Kunuzi'l-Ma'rife, 1440/2019.

- Kehhâle, Ömer Rıza. *Mu'cemu'l-Müellifîn Terâcimu Musannif'l-Kutubî'l-Arabiyye*. Beyrut: Mektebetu'l-Müsennâ-Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1957.
- Kocabıyık, Halil İbrahim. *es-Suyûtî ve "Kitabü'l-Eşbâh ve'nnezâir fi'n-Nahv" İsimli Eseri*. Ankara: Sonçağ Akademi, Aralık 2021.
- Öztürk, Abdullah. "Hayvan Hikâyelerinin Yorumunda, Hz. Mevlana'yı Batılı Fabl Yazarlarından Ayıran Özellikler". *Birinci Uluslararası Mevlânâ, Mesnevî ve Mevlevîhâneler Sempozyumu Bildirileri (19-21 Aralık 2001-Manisa Mevlevîhânesi)* (2002), 241-250.
- Toprak, M. Faruk. "Klâsik Arap Şiirinde Luğaz". *Nüşa: Şarkiyat Araştırmaları Dergisi* 1/3 (2001), 97-110.
- Usta, İbrahim. "Arap Literatüründe "Luğaz" Kültürü". *Doğu Araştırmaları: Doğu Dil, Edebiyat, Tarih, Sanat ve Kültür Araştırmaları Dergisi*, 2/10 (2012), 159-170.

RUSUH Uşak Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi/**RUSUH** Uşak University the Journal of Faculty of Islamic Sciences

ISSN: 2791-7398

June/Haziran 2022, 2 (1): 140-159

rusuhdergisi@usak.edu.tr

علم الكلام الجديد في مؤلفات بديع الزمان سعيد النورسي

Bediüzzaman Said Nursi'nin Eserlerinde Yeni İlm-i Kelam

The New Kalam in the Works of Bediuzzaman Said Nursi

Yasin İbrahim

Dr., Uşak Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Kelam ve Mezhepler Tarihi Ana Bilim Dalı

*Dr., Uşak University, Faculty of Islamic Sciences, Department Of Kalam And History Of Islamic Sects
Uşak/ Turkey*

yassine.mahamat@usak.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-0650-4467>

Sayın Dalkıran

Prof. Dr., Uşak Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Kelam ve Mezhepler Tarihi Ana Bilim Dalı

Prof., Usak University, Faculty of Islamic Sciences, Department Of Kalam And History Of Islamic Sects

sayin.dalkiran@usak.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-6247-8187>

Makale Bilgisi/Article Information

Makale Türü/ Article Types: Araştırma Makalesi

Geliş Tarihi/Received: 01.05.2022

Kabul Tarihi/Accepted: 22.06.2022

Yayın Tarihi/Published: 30.06.2022

Cilt/Volume: 2

Sayı/Issue: 1

Sayfa/Pages: 140-159

Atıf/Cite as: İbrahim, Yasin. Dalkıran, Sayın "Bediüzzaman Nursi'nin eserlerinde Yeni İlm-i Kelam [علم الكلام الجديد في مؤلفات بديع الزمان سعيد النورسي The New Kalam in the Books of Bediuzzaman Said Nursi]". *Rusuh Uşak Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi - Rusuh Uşak University the Journal of Faculty of Islamic Sciences* 2/1 (Haziran 2022): 140-159

İntihal/Statement of Publication Ethics: Bu makale en az iki hakem tarafından incelenmiş, Turnitin kullanılarak benzerlik raporu alınmış ve araştırma/yayın etiğine uygunluğu onaylanmıştır. /This article was reviewed by at least two referees, a similarity report was obtained using Turnitin, and compliance with research/publication ethics was confirmed.

Copyright: 2022 by Uşak University, Faculty of Islamic Sciences, Uşak, Turkey

BEDİÜZZAMAN SAİD NURSİ'NİN ESERLERİNDE YENİ İLM-İ KELAM***Öz**

İki asırdır ilm-i kelamın tecdidi ve modern dönemde beşeri hayatta meydana gelen gelişmelere uygun bir tarzda yeniden takdim edilmesinin zorunlu olduğu dile getirilmektedir. Makale, yeni ilm-i kelam bağlamında ciddi katkıları olan muasır düşünürlerden biri olan Bediüzzaman Said Nursi'nin çalışmalarını ele almaktadır. Makale çerçevesinde şu nokta netlik kazanacaktır: Bediüzzaman, kelam ilminde yapmış olduğu derin araştırmaların akabinde bu ilmin asırlar boyunca ümmetin karşılaştığı felsefi saldırıları bertaraf etmede önemli bir rol üstlendiğini, ancak içinde yaşadığımız çağın eski ilm-i kelamın argümanlarıyla karşı konulması zor olan yeni problemler getirdiğini kavramıştır. Bundan dolayı kendisi, ilm-i kelamın yenilenip, bu asrın insanının zihin dünyasına uygun bir tarzda sunulmasının gerekli olduğu fikrine sahip olmuştur. Bu makalede Esmâül-Hüsna konusu çerçevesinde Bediüzzaman'ın eserlerinde yeni ilm-i kelamın izlerine ışık tutmaya çalışacağız. Risale-i Nur Külliyyatı denen eserler üzerine yapmış olduğumuz uzun süren çalışmamız esnasında Bediüzzaman'ın Kur'an-ı Kerim'in ışığında dikkat çeken bir yöntem izlediği ortaya çıkmıştır. Makalede örneklerini ortaya koyacağımız bu yönteme Kur'ânî yöntem ismini verebiliriz. Bu yöntem, tahkiki imana ermek için Allah'ın isimlerini varlıklardaki tecellileri üzerinden tanıtmaktadır.

Anahtar kelimeler: Yeni ilm-i kelam, Bediüzzaman Nursi, Risale-i Nur, Esmâül-Hüsna, Kur'ânî yöntem.

THE NEW KALAM IN THE BOOKS OF BEDIUZZAMAN SAID NURSI**Abstract**

Calls were launched two centuries ago to the need to renew the science of kalam and present it in a new dress that suits the growth that occurred in human life in the later ages. This article deals with the efforts of Bediuzzaman Said Nursi, one of the contemporary thinkers who have made distinguished contributions in this context. It will become clear through this article that Bediuzzaman, after he explored the depths of Kalam, realized that this science had played a pivotal role in addressing the philosophical challenges that the Ummah faced through the ages. However, the modern era in which we live imposes new problems that are difficult to confront with the weapons of the old Kalam, for this reason Bediuzzaman saw that working on renewing Kalam and presenting it in a new way that suits the people of this age is the first priority in the project of reviving the Ummah to exercise its mission in leading mankind to achieve the happiness of both worlds. In this article, we will try to shed light on the features of the renewal of kalam in the works Badiuzzaman Nursi through the topic of the Beautiful Names of Allah. It was evident during the careful study of Bediuzzaman's books named (the Risale-i Nur), that he took a unique approach in dealing with this subject in the light of the Holy Qur'an. We can call this approach, which we will present examples of it in this article, as a Quranic approach that defines the Beautiful Names of Allah through their manifestations in the universe.

Keywords: New Kalam, Bediuzzaman Said Nursi, Risale-i Nur, the Beautiful Names of Allah, Quranic approach.

* Bu makale, "Bediüzzaman Said Nursi'nin Esmâül-Hüsna Konusundaki Metodu (Kalam İlmi Çerçevesinde Analitik Bir Çalışma) başlıklı doktora tezinden üretilmiştir.

علم الكلام الجديد في مؤلفات بديع الزمان سعيد النورسي

ملخص

انطلقت الدعوات منذ قرنين إلى ضرورة تجديد علم الكلام وتقديمه بثوب جديد يناسب النمو الذي طرأ على الحياة البشرية في العصور المتأخرة، يعالج هذا المقال جهود بديع الزمان النورسي وهو أحد المفكرين المعاصرين الذين لهم إسهامات متميزة في هذا السياق. سيتضح من خلال هذا المقال أن بديع الزمان بعد أن سبر أغوار علم الكلام أدرك أن هذا العلم قد أدى دوراً محورياً في التصدي للتحديات الفلسفية التي واجهتها الأمة عبر العصور، إلا أن العصر الحديث الذي نعيش فيه فرض إشكاليات مستجدة يعسر مجابتهها بأسلحة علم الكلام القديم، لأجل ذلك رأى أن العمل على تجديد علم الكلام وعرضه بأسلوب جديد يناسب أبناء العصر هو أول الأولويات في مشروع استنهاض الأمة لتمارس مهمتها في ريادة البشرية لتحقيق سعادة الدارين. سنحاول في هذا المقال أن نلقي الضوء على ملامح تجديد علم الكلام عند بديع الزمان النورسي من خلال موضوع الأسماء الحسنى، فقد تجلّى أثناء الدراسة المتأنية في مؤلفات بديع الزمان الموسومة بـ (كليات رسائل النور) أنه انتهج منهجاً فريداً في التعاطي مع هذا الموضوع في ضوء القرآن الكريم. يمكن أن نعرف هذا المنهج الذي سنعرض نماذج له في هذا المقال على أنه منهج قرآني يعرف أسماء الله الحسنى من خلال تجلياتها في المصنوعات.

الكلمات المفتاحية: علم الكلام الجديد، بديع الزمان سعيد النورسي، رسائل النور، الأسماء الحسنى، منهج قرآني.

1. تمهيد حول علم الكلام.

1.1. تعريفات علم الكلام عبر العصور.

علم الكلام هو أحد أشهر العلوم الإسلامية، بل يعد أشرفها من حيث موضوعه وغايته، فموضوعه هو الأحكام العقدية المتعلقة بأركان الإيمان، وغايته إثبات تلك الأركان بالأدلة النقلية والبراهين العقلية، لتقوية إيمان المؤمنين وردّ شبه الجاحدين، حيث أن الأحكام الإسلامية تنقسم إلى قسمين: الأحكام العملية، والأحكام الاعتقادية.

إذا أردنا معرفة ماهية علم الكلام نجد أن هناك تعريفات كثيرة، وأقدمها هو تعريف الفارابي (ت 339هـ) في كتابه إحصاء العلوم، يقول: "صناعة الكلام يقتدر بها الإنسان على نصرة الآراء والأفعال المحمودة التي صرح بها واضع الملة، وتزييف كل ما خالفها بالأقوال، وهذا ينقسم إلى جزأين أيضاً، جزء في الآراء، وجزء في الأفعال، وهي غير الفقه، لأن الفقه يأخذ الآراء والأفعال التي صرح بها واضع الملة مسلّمة، ويجعلها أصولاً، فيستنبط منها الأشياء اللازمة عنها، والمتكلم ينصر الأشياء التي يستعملها الفقيه أصولاً من غير أن يستنبط عنها أشياء آخر"¹ ويلاحظ من هذا التعريف أن لعلم الكلام وظيفتين أساسيتين:

الأولى: وظيفة إيجابية تتمثل في تأييد الأحكام الاعتقادية والعملية التي وردت في الشرع.

الثانية: مهمة دفاعية تهدف إلى دحض كل ما يخالف دين الإسلام من أفكار باطلة.

¹ الفارابي، محمد بن محمد بن أبو نصر، إحصاء العلوم، تحقيق: عثمان أمين، مكتبة الخانجي، ص 71

ومما يجدر التنبيه إليه في هذا التعريف أنه وسَّع دائرة علم الكلام بقوله (الأفعال المحمودة) حيث أدرج بذلك ما في الدين من أحكام عملية، يتناولها بالدرس عادة علم الفقه، ولعله يقصد بذلك أن علم الفقه يتعلق بالأحكام العملية المستنبطة من الأدلة، وعلم الكلام يتناول نفس المواضيع الفقهية، لكن بغرض بيان معقوليتها.

ويعرف أبو حامد الغزالي (ت 505هـ) علم الكلام، فيقول: "العلم الكلي من العلوم الدينية هو الكلام، وسائر العلوم من الفقه وأصوله والحديث والتفسير علوم جزئية، لأن المفسر لا ينظر إلا في معنى الكتاب خاصة، والمحدث لا ينظر إلا في طريق ثبوت الحديث خاصة، والفقيه لا ينظر إلا في أحكام أفعال المكلفين خاصة، والأصولي لا ينظر إلا في أدلة الأحكام الشرعية خاصة، والمتكلم هو الذي ينظر في أعم الأشياء وهو الموجود"² ويقول أيضا في كتابه المنقذ من الضلال: "وإنما المقصود منه حفظ عقيدة أهل السنة، وحراستها عن تشويش أهل البدعة، فقد أنهى الله تعالى إلى عباده على لسان رسوله عقيدة هي الحق، على ما فيه صلاح دينهم وديانهم، كما نطق بمقدماته القرآن والأخبار، ثم بما، وكادوا يشوشون عقيدة الحق على أهلها، فأنشأ الله طائفة من المتكلمين وحرك دواعيهم لنصرة السنة بكلام مرتب يكشف عن تلبسات أهل البدع المحدثه على خلاف السنة المأثورة، فمنه نشأ علم الكلام وأهله"³

أما الأمدي (ت 631 هـ) فإنه يقدم تعريفا لعلم الكلام بقوله: "أشرف العلوم إنما هو العلم الملقب بعلم الكلام، الباحث عن ذات واجب الوجود وصفاته وأفعاله ومتعلقاته"⁴ كما عرف عضد الدين الإيجي (ت 756 هـ) علم الكلام بأنه "علم يُقتدر معه على إثبات العقائد الدينية، بإيراد الحجج ودفع الشبه، والمراد بالعقائد ما يقصد به نفس الاعتقاد دون العمل، وبالدينية المنسوبة إلى دين محمد صلى الله عليه وسلم"⁵ ويعرّف التفتازاني (ت 793 هـ) هذا العلم بأنه "علم بالقواعد الشرعية الاعتقادية المكتسب من أدلتها اليقينية"⁶

ويقدم ابن خلدون (ت 808 هـ) في مقدمته تعريفا لعلم الكلام بقوله: "هو علم يتضمن الحجج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية، والرد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف، وأهل السنة، وسر هذه العقائد الإيمانية هو التوحيد"⁷ ويتبين من ذلك أن موضوع علم الكلام عند ابن خلدون ينحصر في مسائل الاعتقاد والإيمان، وغايته إثباتها من خلال إيراد الحجج والبراهين التي تخاطب العقول.

وللجرجاني (ت 816 هـ) تعريف يقول فيه عن علم الكلام بأنه: "علم يُبحث فيه عن ذات الله تعالى وصفاته، وأحوال الممكنات من المبدأ والمعاد على قانون الإسلام"⁸ ويتضح من ذلك أن موضوع علم الكلام هو الإلهيات بالأصالة، ويستتبع ما

² الغزالي، محمد بن محمد أبو حامد، المستصفي من علم الأصول، (تحقيق: حمزة زهير حافظ)، المدينة: شركة المدينة المنورة للطباعة، ص 12

³ الغزالي، محمد بن محمد أبو حامد، المنقذ من الضلال، (تحقيق: سعد كريم الفقي)، مصر: دار ابن خلدون، ص 13

⁴ الأمدي، سيف الدين، غاية المرام في علم الكلام، (تحقيق: حسن محمود عبد اللطيف)، القاهرة: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، ص 4

⁵ الإيجي، عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد، المواقف في علم الكلام، بيروت: عالم الكتب، ص 7

⁶ التفتازاني، سعد الدين مسعود بن عمر، شرح المقاصد، (تحقيق: عبد الرحمن عميرة)، بيروت: عالم الكتب، ص 165

⁷ ابن خلدون، عبد الرحمن، مقدمة ابن خلدون، بيروت: دار القلم، ص 458

⁸ الجرجاني، علي بن محمد، معجم التعريفات، (تحقيق: محمد صديق المنشاوي)، القاهرة: دار الفضيلة، ص 155

سوى ذلك من أحوال الكائنات من حيث المبدأ والمصير، وقد أخرج بقيد (قانون الإسلام) العلوم الفلسفية التي تسير على مقتضيات العقول المجردة، ولا تستهدي بالوحي.

وقد أطلق على علم الكلام أسماء عديدة، وأشهرها: الفقه الأكبر، وأصول الدين، والعقائد، وعلم التوحيد، ومعلوم أن في كثرة الأسماء دلالة على علو الشأن والرفعة.

الفقه الأكبر: وهي أقدم تسمية لهذا العلم، أطلقها الإمام أبي حنيفة (ت 150هـ)، ولا يخفى أن تسمية الأحكام العقدية بالفقه الأكبر يدل على أهميتها وأسبقيتها على الأحكام العملية، يقول أبو حنيفة رحمه الله: "اعلم أن الفقه في الدين أفضل من الفقه في الأحكام، والفقه معرفة النفس مالها وما عليها، وما يتعلق منها بالاعتقادات هو الفقه الأكبر"⁹

أصول الدين: والأصل في اللغة هو ما ينبني عليه غيره، ويأتي بمعنى الأساس، وقد سمي هذا العلم بهذا الاسم لأن مسأله هي الأحكام العقدية التي تترتب عليه الأحكام العملية، التي هي الفروع. وقد سميت بعض مؤلفات علم الكلام بهذا الاسم، كما نجده عن عبد القاهر البغدادي¹⁰ (ت 429 هـ)

العقائد: جمع عقيدة بمعنى ما يُعقد عليه القلب، قال ابن فارس: "عقد" العين والقاف والذال أصل واحد، يدلُّ على شِدَّةٍ وشِدَّةٍ وثوق، وإليه ترجع فروع الباب كلها"¹¹ وقد سمي بالعقائد لأن موضوع علم الكلام هو اليقينيّات التي يجب على كل مؤمن التصديق بها، مثل الإيمان بوجود الله، والإيمان بالملائكة، والكتب، والرسل، واليوم الآخر.

التوحيد: ولأن أشهر مباحث هذا العلم هو توحيد الله، سمي هذا العلم بهذا الاسم، إذ التوحيد هو شعار الملة الإسلامية، وتحقيق التوحيد هو الغاية من أحكام الإسلام، سواء العقدية أو العملية. ولذلك سمي أحد أشهر علماء أهل السنة، وهو الإمام الماتريدي¹² (ت 333 هـ) كتابه بذلك الاسم.

ويحسن أن نذكر أن هناك أسباباً لتسمية هذا العلم بعلم الكلام، فقد أشار إلى ذلك سعد الدين التفتازاني (ت 793 هـ) معللاً سبب تسميته بعلم الكلام حيث قال: "لأن مباحثه كانت مصدرة بقولهم الكلام في كذا وكذا، ولأن أشهر الاختلافات فيه كانت مسألة كلام الله تعالى أنه قديم أو حادث، ولأنه يورث قدرة على الكلام في تحقيق الشرعيات"¹³

2.1. أصالة علم الكلام ومشروعية الاشتغال به.

يهدف علم الكلام إلى الدفاع عن العقيدة الإسلامية والرد على شبهات الخصوم، وقد عدّه الإمام الغزالي من فروض الكفائيات، فيقول: "اعلم أن التبحر في هذا العلم والاشتغال بمجمعه ليس من فروض الأعيان، وهو من فروض الكفائيات"¹⁴

⁹ البياضي، أحمد بن حسن كمال الدين، إشارات المرام من عبارات الإمام أبي حنيفة النعمان، (تحقيق: فريد المزيدي)، بيروت: دار الكتب العلمية، ص 15.

¹⁰ انظر: البغدادي، عبد القاهر بن طاهر أبو منصور، أصول الدين، إسطنبول: مطبعة الدولة

¹¹ ابن فارس، أبو الحسين أحمد، معجم مقاييس اللغة، (تحقيق: عبد السلام هارون)، دمشق: دار الفكر، ص 86

¹² انظر: الماتريدي، محمد بن محمد أبو منصور، كتاب التوحيد، (تحقيق: بكر طوبال اوغلي، ومحمد آروشي) إسطنبول: مكتبة الإرشاد

¹³ شرح المقاصد، ص 164

فالغزالي رغم ما ألفه من (إلجام العوام عن علم الكلام)¹⁵ يرى أهمية أن تشتغل طائفة من المحققين بإثبات العقائد ودحض الأباطيل، لذلك نراه يقول في الكتاب نفسه: "فوجب أن يكون في كل قطر من الأقطار، وصقع من الأصقاع قائم بالحق، فيشتغل بهذا العلم، يقاوم دعة المبتدعة، ويستميل المائلين عن الحق، ويصفي قلوب أهل السنة عن عوارض الشبهة"¹⁶

لقد روي عن الأئمة الأربعة أقوال يفهم منها ذمهم لعلم الكلام والخوض فيه، لكن عند تأمل آرائهم يتضح أن ما يقصدونه هو كلام أهل البدع، فإن كتاب الفقه الأكبر للإمام أبي حنيفة هو من أول الكتب المؤلفة في هذا العلم في الساحة الإسلامية، وعنه قال البرزدي (ت 493 هـ): "صنف أبو حنيفة رضي الله عنه في ذلك الفقه الأكبر وذكر فيه إثبات الصفات وإثبات تقدير الخير والشر من الله، وأن ذلك كله بمشيئته، وأثبت الاستطاعة مع الفعل، وأن أفعال العباد مخلوقة، يخلق الله تعالى إياها، وردّ القول بالأصلح"¹⁷ ومعلوم أن المسائل التي ناقشها الإمام أبو حنيفة في كتابه ذلك هي مسائل كلامية أسست لظهور مذهب الإمام أبي منصور الماتريدي.

كما يستفاد من العبارة المشهورة للإمام مالك بن أنس رحمه الله ورضي عنه بأن الاستواء معلوم، والكيف مجهول، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعه، أن الإمام مالك يذهب إلى مذهب التفويض، ويرد التجسيم، موضحاً بذلك المذهب القويم لأهل السنة والجماعة، حيث "ينأى عن النقاش في الاستواء، ولكن قوله بأن الكيفية مجهولة هو إنكار للمشبهة والمجسمة الذين أثبتوا الاستواء استواء مادياً، وإنكار أيضاً للمعتزلة الذين نادوا بأنه لم يكن ثمة استواء، كان مالك يضع أساس العقيدة العملية ويعلن أنه لا يتكلم إلا فيما تحته عمل، ولكنه كان يمهّد أيضاً لظهور أبي الحسن الأشعري"¹⁸

إن الحاجة إلى علم الكلام ظهرت بسبب التطورات السياسية والاجتماعية بعد عصر النبوة، وامتداد رقة العالم الإسلامي نتيجة للفتوح، ودخول طوائف مختلفة من ثقافات عديدة إلى دائرة الإسلام، هذه العوامل مجتمعة حفّزت المسلمين وعلى رأسهم الصحابة الكرام على الذود عن العقيدة الإسلامية، والحفاظ على صفاتها.

كانت تلك الجهود المباركة بواكير لظهور علم الكلام، فكما يقول التفتازاني: "ودخل علم علماء الصحابة بذلك فإنه (كلام) وإن لم يكن يسمى في ذلك الزمان بهذا الاسم، كما أن عملهم بالعمليات فقه، وإن لم يكن ثمة هذ التدوين والترتيب"¹⁹

لقد كان للصحابة الكرام الريادة في الدفاع عن العقيدة الإسلامية، والرد على أهواء أهل البدع، فقد رد ابن عباس وابن عمر رضي الله عنهما على المخالفين، وناقش علي بن أبي طالب رضي الله عنه الخوارج وألزمهم الحجة.

¹⁴ الغزالي، محمد بن محمد أبو حامد، الاقتصاد في الاعتقاد، بيروت: دار المنهاج، ص 78

¹⁵ الغزالي، محمد بن محمد أبو حامد، إلجام العوام عن علم الكلام، بيروت: دار المنهاج

¹⁶ الاقتصاد في الاعتقاد، ص 78

¹⁷ البرزدي، علي بن محمد، أصول البرزدي، (تحقيق: سائد بكتاش)، بيروت: دار البشائر، ص 89-90

¹⁸ النشار، علي سامي، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، القاهرة: دار المعارف، ص 244

¹⁹ شرح المقاصد، ص 164

لقد انطلق علماء الإسلام في إثبات العقائد الإسلامية بالاستدلال العقلي متأثراً بالقرآن الكريم الذي ينبذ التقليد، ويدعو إلى الأخذ بالبرهان، كما في قوله تعالى: (قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ)²⁰، والقرآن كذلك يدعو أتباعه إلى التفكير في آيات الأفاق والأنفس (قُلْ انظُرُوا مَاذَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ)²¹ (وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ)²²

إن علماء الكلام استدلوا على جوهر العقيدة الإسلامية وهو التوحيد بأدلة قرآنية تخاطب العقول، مثل قوله تعالى: (لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا)²³ وقوله: (مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذَا لَدَّهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَّ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ)²⁴ ويعقب إمام أهل السنة أبو الحسن الأشعري على ذلك بقوله: "وكلام المتكلمين في توحيد الله إنما مرجعه إلى هذه الآيات التي ذكرناها، كذلك سائر الكلام في تفصيل فروع التوحيد والعدل إنما هو مأخوذ من القرآن"²⁵

لقد ورد في القرآن الكريم آيات كثيرة فيها الرد على العقائد الباطلة، فقد ردّ على الدهرية الذين قالوا: (وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ)²⁶ وردّ على عبدة الكواكب والأجرام العلوية بذكر قصة إبراهيم عليه السلام (فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَبًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أُحِبُّ الْإِفْلِينَ)²⁷ ورد على منكري البعث بآيات مثل قوله تعالى: (يَوْمَ نَطْوِي السَّمَاءَ كَطَيِّ السِّجِلِ لِلْكِتَابِ ۗ كَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نُعِيدُهُ)²⁸

وفي هذا السياق نذكر ما قاله عضد الدين الإيجي (ت 756 هـ) في بيان أهمية علم الكلام وثمراته، فإن لعلم الكلام فوائد منها "التزقي من حضيض التقليد إلى ذروة الإيقان، و (يَرْفَعُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ)²⁹، الثاني: إرشاد المسترشدين بإيضاح المحجة، وإلزام المعاندين بإقامة المحجة، الثالث: حفظ قواعد الدين عن أن تزلزلها شبه المبطلين، الرابع: أن يبني عليه العلوم الشرعية، فإنه أساسها وإليه يؤول أخذها واقتباسها، الخامس: صحة النية والاعتقاد، إذ بها يرجى قبول العمل، وغاية ذلك كله الفوز بسعادة الدارين"³⁰

2. ملامح تجديد علم الكلام عند بديع الزمان النورسي.

منذ أواخر العهد العثماني كانت هناك دعوات من المفكرين الإسلاميين في بقاع متفرقة من العالم الإسلامي إلى ضرورة تجديد أساليب علم الكلام، ومن هؤلاء: شبلي النعماني، وعبد اللطيف الخربوطي، وإسماعيل حقي الأزميزلي، ومحمد عبدو، وغيرهم

²⁰ البقرة: 111

²¹ يونس: 101

²² الذاريات: 21

²³ الأنبياء: 22

²⁴ المؤمنون: 91

²⁵ الأشعري، علي بن إسماعيل أبو الحسن، استحسان الخوض في علم الكلام، حيدر آباد: دائرة المعارف العثمانية، ص 4

²⁶ الجاثية: 24

²⁷ الأنعام: 76

²⁸ الأنبياء: 104

²⁹ المجادلة: 11

³⁰ المواقف في علم الكلام، ص 8

كانوا يهدفون إلى أن يكون علم الكلام قادراً على مواجهة التحديات المعاصرة، ذلك أن علم الكلام بنمطه القديم لم يعد يناسب العقلية المعاصرة التي نشأت على العلوم التجريبية الحديثة وليس المنطق القديم، إلا أن تلك الدعوات لم تترجم إلى واقع ملموس يتمثل في مؤلفات كلامية،³¹ تنطلق من محكمات القرآن، وتجيّب على الأسئلة المستجدة.

نستثني من ذلك دور بديع الزمان النورسي، فقد اشتغل بدراسة تراث المتكلمين، وهضم مباحث علم الكلام المبثوثة في دواوينه، فكما مر بنا أثناء الحديث عن مرحلة سعيد القديم أنه حفظ كتاب (لواقف) في علم الكلام وهو ما يزال في السادسة عشرة من عمره، ونجده يحدث عن نفسه فيقول: عندما قَدِمْتُ إلى اسطنبول أول مرة، كنت أقتني بعض الكتب القيمة في أصول الدين وعلم الكلام فطالعتها بدقة بالغة، دعوت معلمي المدارس الدينية وأهل العلم إلى المناقشة³²

لا شك أن بديع الزمان لاحظ بعد إحاطته بعلم الكلام أنه بصورته القديمة لم يعد يلبي حاجات العصر، فقد استجدت إشكالات جديدة، وطراً تغيير في عقلية النشأ، ما يدعو إلى تغيير أسلوب الخطاب، ومن هنا "ارتضى لنفسه أن يكون طريق الإصلاح هو تجديد علم الكلام، لأن الفترة المعاصرة كانت في حاجة إلى رؤية موضوعات هذا العلم في إطار المستجدات"³³

فالجيل المعاصر طالع العلوم الحديثة التي ازدهرت في القرنين الماضيين، وتضلع بموضوعاتها، وكذلك فعل بديع الزمان فقد أكب في (وان) على دراسة علوم الجغرافيا والفلك والفيزياء والكيمياء بقصد توسيع آفاقه، وحتى يقدم أفكاره بلغة تناسب مدارك أبناء عصره، و"في (وان) وصل إلى قناعة تامة بأن علم الكلام بشكله القديم لا يكفي للدفاع عن العقيدة الإسلامية في وجه الشبهات والشكوك التي يثيرها أعداء الدين في هذا العصر"³⁴

لم تكن غاية الأستاذ النورسي من مسعاه ذلك أن يحدث قطيعة مع علم الكلام القديم تماماً، وإنما كان يتعيّن إلى تجديد وسائله مع الحفاظ على مقاصده التي يتفق عليها أهل السنة والجماعة، فقد ارتضى أصولهم حيث يقول: إن أئمة علم الكلام وعلماء أصول الدين ومحققى أهل السنة والجماعة، بعد إجراء بحوث دقيقة حول العقائد الدينية، وإقامة الموازنات والتدقيقات في ضوء الآيات القرآنية الكريمة، والأحاديث النبوية الشريفة ارتضوا بقواعد أصول الدين³⁵

ولا عجب في ذلكم فهم يأخذون من مشكاة واحدة وينهلون من معين واحد، فقد أقر الأستاذ النورسي في السياق نفسه أن رسائله تسير في الاتجاه نفسه، وتخدم عين القضية.

ففي العهد الذي كتبت رسائل النور أغلقت المدارس الدينية، التي تعلم العلوم الشرعية والعقدية، وسدت القنوات التي كان أهل الإسلام يتلقون فيها علوم دينهم، فأدركت العناية الإلهية أهل الأناضول بظهور رسائل النور التي تعلم تلك الحقائق في مدة قصيرة، فكما بيّن مؤلفها أن دراسة علم الكلام و تعلم الحقائق الإسلامية في المدارس الشرعية يحتاج إلى وقت طويل وزمن مديد،

³¹ انظر: شميتكه، زايننه، المرجع في تاريخ علم الكلام، (ترجمة: أسامه شفيح السيد)، بيروت: مركز نماء للبحوث والدراسات، ص 1232 – 1234.

³² انظر: بديع الزمان، سعيد النورسي، الملاحق، (إحسان قاسم الصالحى) ص 241.

³³ سالم، أحمد محمد، تجديد علم الكلام قراءة في فكر بديع الزمان سعيد النورسي، القاهرة: دار سوزلر، ص 9.

³⁴ انظر: سيرة بديع الزمان سعيد النورسي بلسانه وأقلام تلامذته، ص 63.

³⁵ انظر: الملاحق، ص 286.

لا تسمح به الأوضاع في هذا الزمان، فأغلق ذلك الباب أيضا أمام أكثر الناس، إلا أن رسائل النور تعلم العقائد الإسلامية الحقائق الإيمانية بطريقة ميسرة يفهمها الجميع في وقت قصير رغم عمق الحقائق³⁶

لذلك حث الأستاذ النورسي أحد طلابه أن يتلقى علم الكلام من رسائل النور، ففيها ما يعني ويفي بالحاجة، فعلى الرغم "من أن بديع الزمان لم يكن متكلمًا بالمعنى التقليدي المعروف، إلا أنه كان متصلًا بتراث علم الكلام لأهل السنة"³⁷ لأن رسائل النور مجموعة علمية تلقن قارئها دروس أصول الدين وعلم الكلام على أكمل وجه، لذلك قال لتلميذه: إنك عبرت في رسالتك عن رغبتك في تلقي دروس في علم الكلام مني، فاعلم أن كل رسالة من رسائل النور هي دروس قيمة تحتوي على علم الكلام الحقيقي³⁸

ومن الجدير بالذكر، أن السبب الذي دعا بديع الزمان إلى تسمية دروس رسائل النور بعلم الكلام الحقيقي، هو بسبب صفاتها من شوائب الفلسفة، وانتهاجها طريق القرآن الذي يوصل إلى المعرفة التامة والاطمئنان الكامل، لأنه يرى أن المعرفة التي يصل إليها المرء من طريق علم الكلام ودلائله ليست معرفة كاملة، وهي لا تورث القلب الاطمئنان التام، بينما المعرفة التي تكون وفق منهج القرآن المعجز، فهي تامة وتورث القلب طمأنينة كاملة³⁹

ومن هنا كان يدعو أن يبلغ غايته المنشودة في استلهاهم علم كلام جديد، يسلك سبيل القرآن الكريم في عرض الحقائق الإيمانية، ويسأل الله سبحانه أن يجعل كل رسالة من رسائل النور بمثابة مصباح ينير الطريق ويضيء السبيل القويم للقرآن الكريم⁴⁰ وقد تحقق التجديد فعلا من خلال رسائل النور، حيث "أوجد علم كلام قرآني، استطاع من خلاله نقل علم التوحيد من نظريات فكرية مجردة يفهمها الخاصة إيمانا عقليا مجردة يفهمها الخاصة إيمانا عقليا مجردا، إلى سلوك في الحياة ينفعل به العقل وتثور العاطفة ويتحول إلى ممارسة يومية"⁴¹

ومن أبرز ملامح تجديد علم الكلام في رسائل النور كما تجلّى لنا، هو أنه قدم العلم بالصورة الآتية:

1.2. علم كلام يوصل إلى معرفة الله من كل شيء.

لقد جاءت رسائل النور بعلم كلام جديد، يسير على هدي القرآن في فتح طريق إلى المعرفة الإلهية من خلال نوافذ المخلوقات كلها، تصديقا لقول القائل:

وفي كل شيء له آية تدل على أنه واحد

³⁶ انظر: الملاحق، ص 209.

³⁷ أوزرفارلي، محمد سعيد، مشروع سعيد النورسي لإعادة إثراء الفكر الإسلامي المعاصر، (من كتاب الإسلام على مفترق الطرق لمجموعة من الباحثين)، القاهرة: دار سوزلر، ص 351.

³⁸ انظر: المصدر نفسه، ص 70.

³⁹ انظر: بديع الزمان، سعيد النورسي، المكتوبات، (ترجمة إحسان قاسم الصالح)، القاهرة، دار سوزلر، ص 411.

⁴⁰ انظر: المصدر نفسه، ص 411.

⁴¹ النورسي متكلم العصر الحديث، ص 106.

ذكر بديع الزمان مثالا لإيضاح مسلكه الجديد، و المثال هو أنه لكي يحصل الناس على الماء، هناك من يأتي به عن طريق أنابيب من أماكن بعيدة، يخفر حفرة من أسفل الجبل، وآخرون يحصلون على الماء أينما حفروا، يفجرونه في أي مكان، فالأول سير في طريق صعب، والماء معرض فيه للانقطاع في أي لحظة، بينما الذين يخفرون الآبار، فإنهم يجدون الماء بكل سهولة ويسر⁴²

بعد إيراد هذا التمثيل، يبين الأستاذ النورسي مقصده، موضحا الفرق بين مسلك رسائل النور القرآني، ومسلك كتب علم الكلام، لأن أكثر ما اعتمد عليه المتكلمون في إثبات وجود الصانع هو دليل الإمكان والحدوث، وهو طريق طويل في رأي بديع الزمان، لأن علماء الكلام يقطعون سلسلة الأسباب الطويلة بإثباتهم أن الدور والتسلسل مستحيل، بعد ذلك يثبتون ويبرهنون على وجود واجب الوجود، أما المنهاج الحقيقي للقرآن، فيجد الماء في كل الأماكن، وأينما حفروا، لأن كل آية من آيات القرآن الكريم كعصا موسى تفجر الماء الزلال أينما ضربت⁴³

2.2. علم كلام يرد على شبه الخصوم دون الخوض في إيضاحها.

تعالج رسائل النور القضايا العقديّة بدون إيراد الشبهات التي يثيرها أهل الباطل، حفاظا على ذهن القارئ أن يتشوش، ويعبر أحد طلاب النور عن هذا الملمح في رسائل النور بقوله: "إن إحدى خصوصياتها هي أنها -خلافا لأسلوب المتكلمين- تلقي على قارئها درس الإيمان نقيًا، صافيًا، دون الخوض في شبهات أهل الضلال وزيعهم، فتداوي أدواءه المعنوية دون أن تخلف في نفسه شيئًا من جراح الشبهات وندوبها"⁴⁴

3.2. علم كلام يخاطب العقل والقلب ولطائف الإنسان كلها.

الإنسان مخلوق وهب استعدادات جامعة، وزود بأجهزة كثيرة من قلب وعقل وروح ولطائف معنوية لا تحصى، ولما كان هذا هو حال الإنسان، فإن الخطاب العقدي يجب أن يكون متوجها إلى جميع أبعاد الماهية الإنسانية حتى يظهر فعاليته، لذلك انتهجت رسائل النور في مخاطبة الإنسان نهج القرآن الذي لا يستثني ناحية من نواحي الإنسان، فإن الخطاب "الكلامي عند النورسي متميز كل التميز عن ذلك النوع من الكلام، فهو يجمع بين مخاطبة الوجدان والفكر في الوقت نفسه"⁴⁵ لأن الإيمان لا يتحصّل بالعلم وحده، إذ إن للإنسان لطائف كثيرة جدا لكل منها حظ ونصيب من الإيمان، فكما أن الطعام إذا ما دخل معدة الإنسان يتوزع إلى مختلف العروق في جسمه، وإلى كل عضو من الأعضاء، كذلك الحقائق الإسلامية ومسائل الإيمان الآتية عن طريق العلم، إذا ما دخلت إلى معدة العقل، فإن كل لطيفة من لطائف الإنسان الكثيرة -كالروح والقلب والنفس وغيرها- تأخذ منها حظها حسب درجة كل واحد منها⁴⁶

4.2. علم كلام يستخدم أسلوب التمثيل لبيان الحقائق الإيمانية.

⁴² انظر: المصدر نفسه، ص 412.

⁴³ انظر: المصدر نفسه، ص 412.

⁴⁴ انظر: سيرة بديع الزمان سعيد النورسي بلسانه وأقلام تلامذته، ص 920.

⁴⁵ جيدل، عمار، بديع الزمان النورسي وإثبات الحقائق الإيمانية، إستانبول: شركة نسل، ص 125.

⁴⁶ المكتوبات، ص 412 - 413.

إن القرآن الكريم أكثر من ضرب الأمثال لتقريب الحقائق الإيمانية، فقد قال تعالى: (وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ لِنَاسٍ لِّمَّا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ)⁴⁷ وقال: (وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ لِنَاسٍ لِّعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ)⁴⁸

لذلك يقتبس بديع الزمان هذا الأسلوب القرآني في عرض الحقائق الإيمانية، وقد ذكر الحكمة من إكثار القرآن الكريم من ضرب الأمثال، فأشار إلى أن أكثر المخاطبين بآيات القرآن هم من العوام ، وهم لا يستطيعون إدراك الحقائق الدقيقة بدون توسيط التمثيل⁴⁹

اقتبست رسائل النور أسلوب ضرب الأمثال لفائدته في تقريب الحقائق البعيدة، وجمعه للمسائل الكثيرة، توصيله إلى الحقائق العالية، ولما يحصل بسببها من يقين جازم، ففي رسائل النور بواسطة التمثيل بدت الحقائق البعيدة قريبة جدا للأفهام، وأصبحت المسائل المفرقة المشتتة مجتمعة في سياق واحد لما تمتاز به الأمثال من وحدة الموضوع، وصار ضرب الأمثال سلماً يوصل إلى أسامي الحقائق بكل يسر، ويمكن الحصول على الإيمان اليقين بالغيبات بالنظر إليها من نافذة ضرب الأمثال⁵⁰

فعلى سبيل المثال يبين قرب الله تعالى من كل شيء مع بعد كل الأشياء عنه بعداً مطلقاً، فيذكر أن التمثيل من أسطح الأوجه التي تعكس إعجاز القرآن لذا ينبغي النظر إلى هذا السر الدقيق بمثال⁵¹، و مما ذكر في المثال وفصله في الكلمة السادسة عشر، أن "الشمس بواسطة نورها الطليق غير المقيد، وبواسطة صورتها المنعكسة غير المادية، أقرب إليك من يؤيؤ عينك، ومع هذا فأنت بعيد عنها بعد مطلقاً"⁵²

كما نجد يوضح تجليات الأسماء الحسنى بمثال يقول فيه: "إن للسلطان عناوين مختلفة في دوائر حكومته، وأوصافاً متباينة ضمن طبقات رعاياه، وأسماء وعلامات متنوعة في مراتب سلطنته، فمثلاً: له اسم الحاكم العادل في دوائر العدل، وعنوان السلطان في الدوائر المدنية، بينما له اسم القائد العام في الدوائر العسكرية، وعنوان الخليفة في الدوائر الشرعية، وهكذا له سائر الأسماء والعناوين، فله في كل دائرة من دوائر دولته مقام وكرسي بمثابة عرش معنوي له، وعليه يمكن أن يكون ذلك السلطان الفرد مالكا لألف اسم واسم في دوائر تلك السلطنة، وفي مراتب طبقات الحكومة، أي يمكن أن يكون له ألف عرش وعرش من العروش المتداخل بعضها في بعض"⁵³

ثم يعقب هذا المثال بذكر الحقيقة فيقول: " وهكذا فإن رب العالمين وهو سلطان الأزل والأبد له ضمن مراتب ربهيته شؤون وعناوين مختلفة، لكن يتناظر بعضها مع بعض، وله ضمن إجراءاته العظيمة تجليات وجلوات متباينة، لكن يشابه بعضها بعضاً، وله ضمن عناوين قدرته عناوين متنوعة، لكن يُشعر بعضها ببعض، وله ضمن تجليات صفاته مظاهر مقدسة متفاوتة، لكن

⁴⁷ العنكبوت: 43.

⁴⁸ الحشر: 21.

⁴⁹ انظر: بديع الزمان، سعيد النورسي، المشنوي العربي النوري، (تحقيق: إحسان قاسم الصالح)، القاهرة: دار سوزلر، ص 89 – 99.

⁵⁰ انظر: المكتوبات، 477.

⁵¹ انظر: الكلمات، ص 210.

⁵² المصدر نفسه، 212.

⁵³ الكلمات، ص 375.

يُظهر بعضها بعضاً، وله ضمن تجليات أفعاله تصرفات متباينة، لكن تكمل الواحدة الأخرى، وله ضمن صنعته ومصنوعاته ربوبية مهيبة متغايرة لكن تلحظ إحداها الأخرى، ومع ذلك يتجلى عنوان من عناوين اسم من الأسماء الحسنى، في كل عالم من عوالم الكون، وفي كل طائفة من طوائفه، ويكون ذلك الاسم حاكماً مهيمناً في تلك الدائرة، وبقية الأسماء تابعة له هناك⁵⁴

3. نماذج من علم الكلام الجديد في رسائل النور من خلال مبحث الأسماء الحسنى.

1.3. الأسماء الحسنى وآثارها في العالم.

يستعرض بديع الزمان تجليات الأسماء الحسنى على السماوات والنجوم والكواكب من خلال إظهار آثار أسماء إلهية كثيرة فيها ولاسيما: القدير والجميل والرب، فالسماوات من منظور رسائل النور هي "أسطع صحيفة للتوحيد، بحيث ما يتأمل فيها متأمل إلا وتغمره الحيرة ويغشاه الإعجاب، فيستمتع بمطالعتها بكل ذوق ولذة"⁵⁵

إن السر في عناية رسائل النور بإظهار آثار الأسماء الحسنى في السماوات هو أن آيات كثيرة في القرآن الكريم تذكرها في مقدمة تعريفها بخالق الكون عز وجل، من ذلك قوله تعالى (إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِأُولِي الْأَلْبَابِ)⁵⁶ وكل قارئ لرسائل النور يلاحظ أن الأستاذ النورسي تأسبياً بالقرآن يشبه السماوات بالسقف لمضيف الأرض، فالكرة الأرضية دار ضيافة وسكانها من البشر أرسلوا إليها ليتعرفوا من خلال المصنوعات التي فيها على صاحب الضيافة وباني القصر، يقول بديع الزمان في بيان تأملات أحد الضيوف القادمين إلى الدنيا: "وبينما يولع الضيف السائح أن يعلم ويتعرف على صاحب هذه الضيافة الكريمة، وعلى مؤلف هذا الكتاب الكبير، وعلى سلطان هذه المملكة المهيبة، إذا بوجه السماوات الجميل المتلألئ بالنجوم النيرة يطلُّ عليه منادياً: انظر إلي، فأنا أعرفك بالذي تبحث عنه"⁵⁷

يشرح مؤلف رسائل النور في دقة دقيقة، وفي أسلوب لطيف تجلي اسم الله الجميل على السماوات التي زينها خالقها بالنجوم اللامعة والمصابيح النيرة، لأن اسم الله الجميل "إن حملناه على معنى الجمل فهو مشتق من فعله"⁵⁸ لأن آثار ذلك الاسم من الأسماء الحسنى تظهر من خلال فعل الربوبية في "سوقها الأجرام كأنها مناورة عسكرية منسقة، وعرضها أمام المخلوقات المشاهدين كأنها مشاهد فيلم سينمائي، بتدوير الأرض بالليل والنهار، وتجديدها أنماط المناظر الخلابة المثيرة للخيال لتلك المناورة الرائعة وإبرازها في كل يوم وسنة"⁵⁹ هذا النص من الأستاذ النورسي يبين لنا النقوش البديعة التي رسمتها جلوة اسم الله الجميل، فجعلت وجه السماء صافياً نقياً يتلألاً، فيتملاها الناظر باستحسان استجابة لدعوة الخالق سبحانه، القائل في محكم التنزيل:

⁵⁴ المصدر نفسه، ص 376.

⁵⁵ الشعاعات، ص 135.

⁵⁶ آل عمران: 190.

⁵⁷ الشعاعات، ص 135.

⁵⁸ أصول الدين، ص 127.

⁵⁹ المصدر نفسه، ص 136.

(وَرَزَيْنَاهَا لِلنَّاطِرِينَ)⁶⁰ يردد بديع الزمان مناجيا مولاه وهو يتأمل وجه السماء الجميل: "فهذه السماوات الصافية الظاهرة الجميلة تدل دلالة ظاهرة على هبة ربوبيتك وعظمة قدرتك المبدعة، وتشير إشارات قوية إلى سعة حاكميتك المحيطة بالسماوات الشاسعة"⁶¹

يسيطر بديع الزمان في مواضع كثيرة من رسائله الحديث عن قدرة الله تعالى المطلقة التي يتساوى إزاءها الصغير والكبير والفرد والنوع والكل والجزء، وإن من أظهر تجليات قدرة الله هي رفع السماوات بغير عمد، كما قال تعالى (اللَّهُ الَّذِي رَفَعَ السَّمَاوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا)⁶² يقول الأستاذ النورسي في معنى هذه الآية مبينا آثار اسم الله القدير في السماوات: "إن ربوبية ظاهرة تتجلى في رفعها مئات الألوف من الأجرام السماوية بغير عمد ولا سند، منها ما هو أكبر من أرضنا ألف مرة، وما هو أسرع انطلاقا من القذيف بسبعين مرة، وفي تسييرها وجريها تلك الأجرام معا بسرعة فائقة بلا مزاحمة ولا مصادفة"⁶³

يبين مؤلف رسائل النور في السياق نفسه عظمة القدرة الإلهية في إدارتها تلك الأجرام العظيمة والكتل الهائلة على كثرة أعدادها التي لا يحصيها إلا الله، وإن كان علم الفلك الحديث يقدر عدد المجرات بأنها تزيد على مئتي ألف مليون مجرة، ومجرتنا المسماة بدرب التبانة تحتوي على أكثر من مئتي ألف نجمة، يتأمل بديع الزمان عظمة قدرة الربوبية "في تصنيفها هذا العدد الهائل الذي لا تحده الأرقام ضمن ذلك العدد الشاسع غير المتناهي ما بين دائرة القطبين تصنيفا يجري في الوقت نفسه، وبالقوة نفسها، وبالطراز نفسه، وبسكة الفطرة نفسها، وبالصورة نفسها، ومجمعة دون أن تصاب بأدنى نقص أو خلل"⁶⁴

إن كل شيء خاضع لقدرة الحق جل جلاله، فكما نصت الآية الكريمة (إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ)⁶⁵ تلك القدرة إذا تعلق بشيء من الأشياء وجد بلا كلفة، وهي قدرة مطلقة تشاهد آثارها في عالم السماوات من خلال أفعال الربوبية التي أشارت إليها رسائل النور، ومنها: التسخير والتدبير والتدوير.

فالسماوات بإراءة تلك الأفعال تشهد على وجوب وجود الله ووحدانيته شهادة واضحة أجلى من وجود السماوات نفسها، يقول الأستاذ النورسي في إحدى تأملاته: "لا إله إلا الله الواجب الوجود الذي دلّ على وجوب وجوده في وحدته: السماوات بجميع ما فيها، بشهادة عظمة إحاطة حقيقة: التسخير والتدبير والتدوير والتنظيم والتوظيف الواسعة المكتملة بالمشاهدة"⁶⁶

نشير فيما يلي إلى تجليات اسم الله القدير على أهم الأجرام السماوية لساكني الأرض، وهما القمر والشمس.

⁶⁰ الحجر: 16.

⁶¹ الشعاعات، ص 47.

⁶² الرعد: 2.

⁶³ الشعاعات، ص 136.

⁶⁴ المصدر نفسه، ص 136.

⁶⁵ يس: 82.

⁶⁶ الشعاعات، ص 136.

أ/ القمر

يقول الحق سبحانه وتعالى : (وَالْقَمَرَ قَدَّرْنَا مَنَازِلَ حَتَّىٰ عَادَ كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ)⁶⁷ يستشهد بديع الزمان على تجليات اسم الله القدير على القمر من خلال تديره وتنويره وإعطائه أوضاعا محسوبة بحساب دقيق إزاء الشمس، فيقول: "إن القدير الذي ينظم هذه الأمور على هذه الشاكلة الخارقة، ويقدرها تقديرا دقيقا، لا يصعب عليه شيء، مما يوحي أن الذي يفعل هذا قادر على كل شيء"⁶⁸ لا شك أن رؤية تلك الأحوال البديعة للقمر تذكر بقدرة الله المطلقة، ومعجزات صنعه، فلا يملك المتأمل إلا أن يلهج بالتسبيح والتحميد.

ب/ الشمس

إن دلالة الشمس على قدرة الله المحيطة من الوضوح والظهور بحيث لا تدع حاجة للحديث عنها، فقد جعل الله تعالى الشمس سراجا وهاجا لساكني قصر الدنيا من ذوي الأحياء، يستمدون منها الحرارة والطاقة والضوء، وهي بكل ما تشتمل عليه ليست إلا لمعة لجلوات اسم الله القدير منور السماوات والأرض، يقول بديع الزمان في إحدى تأملاته للشمس وأخواتها من الأجرام السماوية مناجيا مولاه: "يا واجب الوجود يا واحد يا أحد إن هذه النجوم الخارقة وهذه الشموس الضخمة والأقمار العجيبة قد سخرت ونظمت ووظفت في ملكك أنت، وفي سماواتك أنت، بأمرك أنت، وبقوتك وقدرتك أنت، وبارادتك وتديريك أنت"⁶⁹ والأستاذ النورسي بهذه المناجاة اللطيفة يبين ضرورة إسناد تلك المصنوعات البديعة في السماوات إلى قدرة الله، ومحالية استنادها إلى الطبيعة والأسباب.

ولإبراز جلوة اسم الله القدير على الشمس، يذكر بديع الزمان نكتة لطيفة من نكات الآية الكريمة: (إِذَا الشَّمْسُ كُوِّرَتْ)⁷⁰ إذ تستوقفه كلمة (كورت) فيقول في بيان معناها: "إن الله سبحانه وتعالى قد رفع ستائر العدم والأثير والسماء عن جوهره الشمس التي تضيء الدنيا كالمصباح، فأخرجتها من خزينة رحمته وأظهرها إلى الدنيا، وسيلف تلك الجوهرة بأغلفتها عندما تنتهي هذه الدنيا وتسد أبوابها"⁷¹ يريد الأستاذ النورسي من كلامه هذا أن يبين عظمة القدرة الإلهية المطلقة في إخراج هذا النجم الوهاج كالجوهرة من ظلمات العدم، وتوظيفها بتلك الوظائف الحياتية ومن ثم تسريحها من وظيفتها بعد إتمامها.

تلقت رسائل النور الأنظار إلى إحدى مظاهر قدرة الله في إمداده سبحانه الشمس بكل ما تحتاجه من مواد لاستمرار إشعاعها، رغم طول المدة التي تؤدي بها تلك الوظائف المهمة، إذ إنه لولا ذلك التعهد الدائم من لدن الخالق سبحانه لبقى هذا الجرم العظيم عاجزا عن أداء مهامه العظيمة التي بها قوام حياة الإنسان وسائر الكائنات الحية، يقول بديع الزمان مشيرا إلى تلك النقاط: "فشمسنا مثلا وهي أكبر بمليون مرة من كرتنا الأرضية، وأقدم منها بمليون سنة، ما هي إلا مصباح دائم، وموقد مستمر

⁶⁷ يس: 39.

⁶⁸ المكتوبات، 19.

⁶⁹ الشعاعات، ص 47.

⁷⁰ التكوير: 1.

⁷¹ الكلمات، ص 124.

لدار ضيافة الرحمن، فالأجل إدامة اتقادها واشتعالها وتسجيرها كل يوم، يلزم وقود بقدر بحار الأرض، وفحما بقدر جبالها، وخطبا بدقر أضعاف أضعاف حجم الأرض⁷²

2.3. الأسماء الحسنى واستناد العلوم إليها.

أولى مؤلف رسائل النور عناية خاصة بربط العلوم بغاياتها الحقيقية، ومنابعها الأصلية، لتكون أدوات لمعرفة الله وتقوية الإيمان به، فقد فطن الأستاذ النورسي إلى أن "البشرية في أواخر أيامها على الأرض ستنسب إلى العلوم، وتنصب إلى الفنون، وستستمد كل قواها من العلوم والفنون، فيتسلم العلم زمام القوة"⁷³ لذلك سعى بديع الزمان بعد تحصيله للعلوم الشرعية إلى الإمام بالعلوم الكونية، فعكف على قراءة الكتب في العلوم الحديثة كالفيزياء، والكيمياء والفلك والرياضيات، ولم يكتف بذلك بل ألف فيها، وكان يتغيا من ذلك إلى ربطها بحقائق القرآن، وتجريدها من أوهام الفلسفة المادية، يعبر عن ذلك بقوله: "لقد اقتحمت قلاعهم الحصينة التي يسمونها العلوم الطبيعية، أو الحديثة، وذلك بفضل ما نشرت من الحقائق الإيمانية، والبراهين القرآنية"⁷⁴

من الثابت أن كل علم من العلوم يتناول نوعا من المخلوقات بالبحث والدرس، ونتيجة الاستقراء العام لتلك الأنواع يتوصل الباحثون إلى قواعد عامة تتحد بها العلوم وتمتاز عن بعضها البعض، تبين رسائل النور هذه القضية بتقريبها أن كل "نوع من أنواع الكائنات قد خص بعلم أو في طريقه إلى ذلك، لذا يظهر كل علم ما في نوعه من انتظام ونظام بكلية قواعده لأن كل علم في الحقيقة عبارة عن دساتير وقواعد كلية"⁷⁵

لكن يرد على الخاطر بعد هذا التقرير سؤال وهو: ما مصدر هذا النظام الذي ينكره أحد؟ يجيب بديع الزمان بأنه جلوة لاسم الحكيم تجلى على الكائنات ثم اقتبسته العلوم لكونها ترجمة لما هو موجود أصلا "حتى غدا كل علم من مئات العلوم التي توصل الإنسان إلى كشفها بما يملك من شعور يعرّف تجليا واحدا من تجليات اسم الحكم في نوع من الأنواع"⁷⁶

إن العلوم كلها سواء علم الفلك أو الجغرافيا أو الحيوان أو النبات وهلم جرا، هي كلها مراصد لرؤية تجليات اسم الله الحكيم، فإذا تمت مقارنة هذه العلوم من هذا المنظور غدت حكمة حقيقية ويكون المعنى بدراستها من أولي الأبواب، لأن حكمة الله تعرف، كما يقول ابن برجان: "في خلقه جل جلاله، في السماوات والأرض وما فيهن وما بينهن من الأفلاك والنجوم والشمس والقمر، وترتيب ذلك وتقديره بأمر محكم"⁷⁷

⁷² المصدر نفسه، ص 175.

⁷³ المعجزات القرآنية، ص 300.

⁷⁴ المكتوبات، ص 93.

⁷⁵ المثنوي العربي النوري، ص 416.

⁷⁶ للمعات، ص 484.

⁷⁷ ابن برجان، أبو الحكم الأشبيلي، شرح أسماء الله الحسنى، (تحقيق: فريد المزيدي)، بيروت: دار الكتب العلمية، ص 226.

أشار بديع الزمان إلى تلك الحقيقة بقوله إنه برؤية "هذه التجليات في منافع الأشياء ومصالحها تصبح تلك الحكمة حكمة حقاً، أي باستنادها إلى ذلك الاسم الحكيم وإلى ذلك الظهير تصبح حكمة فعلاً، وإلا فيما أنها تنقلب إلى خرافات وتصبح عبثاً لا طائل من ورائها، أو تفتح سبيلاً إلى الضلالة، كما هو الحال في الفلسفة المادية الطبيعية"⁷⁸

إن الحكمة مشاهدة للعيان في كل جنات الكون، فما من مخلوق، فكل مخلوق له مهمة معينة في الحياة، وقد خلق بمهمة تتوافق مع نوع الوظيفة المنوطة به، لذلك فإن من يستحضر في عقله وقلبه اسم الله الحكيم وهو يتأمل العالم من حوله، بعينه المجردة أو من خلال مرادف العلوم، لا يداخله ريب في أنه مصنوع صانع حكيم، وفي ذلك يقول الأستاذ النورسي: "العلوم التي تبحث في حقيقة الموجودات كالفيزياء والكيمياء والنبات والحيوان، هذه العلوم التي هي حكمة الأشياء، يمكن أن تكون حكمة حقيقية بمشاهدة التجليات الكبرى لاسم الله الحكيم جل جلاله في الأشياء، وهي تجليات تدبير وتربية ورعاية"⁷⁹ يتضح من عبارات الأستاذ النورسي "أن جميع المعارف هي في أصولها الأولى تعود إلى تجليات أسمائه تعالى على العالم"⁸⁰

جاء ذات يوم ثلة من الشباب إلى بديع الزمان لسؤاله عن صلة العلوم الحديثة بالدين، وبمعرفة الله سبحانه وأسمائه الحسنى، فأجاب أسئلتهم بالحائرة بلغة العلوم التي يدرسونها فزالت من رؤوسهم الشبهات التي كان ييئسها أساتذتهم الملحدون، قال لهم: "إن كل علم من العلوم التي تقرأونها يبحث عن الله دوماً، ويعرف بالخالق الكريم بلغته الخاصة، فاصغوا إلى تلك العلوم دون المدرسين"⁸¹

وكما يتبين من تلك الإجابة الحكيمة فإن بديع الزمان لم يسلك سبيل العلماء المتزمتين الذين يردون العلوم بالإطلاق، بل اتخذها وسيلة للبرهنة على حقائق الإيمان التي جاء بها القرآن، فالكائنات في المنظور القرآني لرسائل النور مجموعة آيات تكوينية، أوجدت بقدرة الحق سبحانه، وكل موجود فيها يمثل مرآة لتجليات أسماء الله، وبالتالي فإن العلوم الكونية تؤدي وظيفة التعريف بالله، من خلال إظهار إجراءات الله الحكيمة في الكون، لأن "الكائنات تظهر بكل موجود فيها، كم من كنوز معنوية مخفية ضمن كل اسم من أسماء الله الحسنى، وكم من لطائف مستترة ضمن كل عنوان مقدس، بل إن دلالتها هذه هي من الوضوح والجلال، ما جعل الفنون والعلوم بجميع دساتيرها تقرأ ما في كتاب أكون من بدائع الأدلة، منذ زمن آدم عليه السلام، إلا أنها لم تقرأ بعد عشر معشار ما يعبر ذلك الكتاب من معاني الأسماء والكمالات الإلهية"⁸²

فيما يلي سنورد أمثلة لبعض العلوم الحديثة نبين من خلالها نهج رسائل النور في بيان صلة العلوم بالأسماء الإلهية الحسنى، وهي كالتالي:

علم الهندسة، علم العسكرية، علم التجارة.

⁷⁸ الكلمات، ص 291.

⁷⁹ المصدر نفسه، ص 291.

⁸⁰ الدباغ، أديب إبراهيم، فجر المسلم المنتظر، القاهرة: دار الصحوة، ص 44.

⁸¹ بديع الزمان، سعيد النورسي، مجموعة عصا موسى، (ترجمة: إحسان قاسم الصالح)، القاهرة: دار سوزلر، ص 27

⁸² بديع الزمان، سعيد النورسي، رسالة المعراج النبوي، (ترجمة: إحسان قاسم الصالح)، إستانبول: دار الأنوار، ص 50 - 51.

أ/ علم الهندسة.

تنظر رسائل النور إلى علوم الهندسة باعتبارها مرآة يتجلى فيها اسم الله العدل والمقدّر، وفي ذلك يقول بديع الزمان: "فالهندسة - مثلاً - علم من العلوم، وحقيقتها وغاية منتهاها هي الوصول إلى اسم الله "العدل" و "المقدر" من الأسماء الحسنى، وبلوغ مشاهدة التجليات الحكيمة لذلك الاسم بكل عظمتها وهيبته في مرآة علم الهندسة"⁸³ أما سبب ربط علم الهندسة بهذين الاسمين الجليلين من الأسماء الحسنى، فهو عناية هذا العلم بكافة فروعهم بمقادير الأشياء.

إن واضع مقادير الأشياء هو الله سبحانه الذي (وَحَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَرَهُ تَقْدِيرًا)⁸⁴ وقد قال الله تعالى في كتابه العزيز (إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ)⁸⁵ فالمهندس مهما كان اختصاصه من إنشاءات أو ميكانيكا أو كهرباء، فهو أثناء تصميمه لمشروع ما، يقوم أولاً بحساب الأبعاد وقياس المقادير، بعلمه الجزئي، فلكي يكون لعلمه معنى على المهندس المؤمن أن يستحضر وهو يتعاطى مع مسائل هذا العلم ركن الإيمان بالقدر، أي أن كل شيء بتقدير الله سبحانه، لأن "المقدار المنظم لكل شيء يبين القدر بوضوح، فلو دقق النظر إلى كائن حي لتبين أن له شكلاً ومقداراً، كأنه قد خرج من قالب في غاية الحكمة والإتقان"⁸⁶

ب/ علم العسكرية.

ينظر القرآن الكريم إلى الكون باعتباره معسكراً مهيباً مفعماً بالجنود المنقادة لأوامر الخالق الجليل، يقول الله تعالى: (وَلِلَّهِ جُنُودٌ أَلْسَمُوتٌ وَالْأَرْضِ ۖ) ⁸⁷ وفي ضوء هذه الآية الكريمة تلفت رسائل النور الأنظار إلى العالم وإلى الكرة الأرضية لتبين للمنشغلين بالعلوم الحديثة، لاسيما العلوم العسكرية قدرة الله سبحانه وإرادته وجمال أسمائه الحسنى.

لقد ازدهرت العلوم العسكرية في العصور الأخيرة، وأسست لتعليمها معاهد راقية لتدريب الجنود قبل انخراطهم في السلك العسكري، سواء في ذلك القوات البرية والحرية والجوية، فقياساً على ما يتعلمه طالب العلوم العسكرية من أن كل جيش لا بد له من قائد يأتمر الجنود بأوامره، وأن الوحدات العسكرية تهيأ لها لوازمها من لباس وغذاء وسلاح، يشير بديع الزمان من نافذة هذا العلم إلى ثكنة الكرة الأرضية، فيقول: "كذلك معسكر الأرض، ففي كل ربيع يجند مجدداً جيشاً سبحانه عظيمًا مكوناً من أربعمئة ألف نوع من شعوب النباتات، وأمم الحيوانات، ويمنح لكل نوع ألبسته وأرزاقه وأسلحته وتدريبه ورخصه الخاصة به من لدن قائد واحد أحد جل وعلا"⁸⁸

وهنا نلاحظ أن رسائل النور بينت استناد علم العسكرية إلى أسماء إلهية حسنى كالتقدير والكريم والرزاق وغيرها من خلال استعراض أحوال الكائنات الحية في فصل الربيع، فهي توهب الحياة مجدداً، وتكسى الحيوانات والأشجار مرة أخرى بعد أن تجردت

⁸³ رسالة المعجزات القرآنية، ص 296.

⁸⁴ الفرقان: 2.

⁸⁵ القمر: 49.

⁸⁶ أسرار قرآنية، ص 112.

⁸⁷ لقمان: 7.

⁸⁸ الكلمات، ص 174.

من حللها في فصل الخريف، ثم سيقت إليها المواد الغذائية، وهذا المعنى يوضحه بديع الزمان على النحو الآتي: إن "المعسكر الشاسع الواسع للربيع الممتد على سطح الأرض يُرى لأولي الأبواب والبصائر حاكم الأرض، حسب العلوم العسكرية، وربما ومدبرها وقائدها الأقدس الأجل"⁸⁹

إذا نظر طالب العلوم العسكرية إلى تخصصه من منظور أسماء الله الحسنى يكتسب إيمانا راسخا بالله، من خلال تطبيق ما رآه في فرقته العسكرية على ما يراه في سطح الأرض من حاكمة الخالق سبحانه على مئات الآلاف من أنواع النباتات والحيوانات، فلو سئل علم العسكرية بعد انصباغه بهذه الصبغة الإيمانية عن كرة الأرض، لأجاب " بأنها معسكر مهيب يساق إليه في كل ربيع جنود مسلحون جدد، يؤلفون أهما مختلفة من النباتات والحيوانات يبلغ تعدادها أكثر من أربعمئة ألف أمة"⁹⁰

ج/ التجارة.

التجارة من أهم المهن التي زاولها بني الإنسان عبر العصور الممتدة، وهي بلا شك من أوسع أبواب الرزق لما تعود به على أربابها من الربح الوفير. لقد علم التجارة فرعا علميا مهما يدرس في المدارس الثانوية التجارية، وفي كليات الاقتصاد كليات الاقتصاد، يتعلم الدارس في تلك المعاهد أصول التجارة في الأسواق المحلية والعالمية.

هناك أمر مهم تنبه إليه رسائل النور كل متخصص في ميدان التجارة، وهو ضرورة دراسة ما يتناوله هذا العلم من قضايا الأسواق والمعارض والتخزين والنقل في ضوء الأسماء الحسنى، كالرزاق والمنعم والرحمن والودود، وغرض بديع الزمان من ذلك هو دعوة طلاب هذا الفرع الدراسي إلى النظر إلى هذا العلم بمنظور إيماني يحيل تعاملات الناس إلى موازين الحكمة الربانية، وليس إلى المصادفة التي لا أساس لها، وبذلك يتمكن الدارس إلى النظر إلى العالم باعتباره سوقا للتجارة الأخروية، ومعرضا للمصنوعات الربانية، حيث أن "لكل كمال، ولكل علم، ولكل تقدم، ولكل فن أيا كان حقيقة سامية عالية، وتلك الحقيقة تستند إلى اسم من الأسماء الحسنى، وباستنادها إلى ذلك الاسم الذي له حجب مختلفة، وتجليات متنوعة، ودوائر ظهور متباينة يجد ذلك العلم وتلك الصنعة، كل منها كماله، ويصبح حقيقة فعلا، وإلا فهو ظل ناقص مبتور باهت مشوش"⁹¹

إن كمال علم التجارة يتحقق باستناده إلى أسماء الله الرحمن الرزاق، فالله تعالى برحمته هيا الأرض لذوي الأرواح مرفقا جامعا، يحتوي على جميع متطلبات حياتهم، وفرن الأرزاق بحيث يصل رزق كل مخلوق في وقت الحاجة، مصداقا لقوله تعالى: (وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا وَيَعْلَمُ مُسْتَقَرَّهَا وَمُسْتَوْدَعَهَا ۗ كُلٌّ فِي كِتَابٍ مُبِينٍ)⁹² ولبيان معنى هذه الآية يصف بديع الزمان الأرض بأنها "المخزن الرحماني للإعاشة الذي يسبح في كل سنة مسافة أربعة وعشرون ألف سنة، في نظام دقيق متقن، والذي يضم في ثناياه مئات الآلاف من أصناف المخلوقات التي يحتاج كل منها إلى نوع خاص من الغذاء"⁹³

⁸⁹ الشعاعات، ص 244.

⁹⁰ اللمعات، ص 484.

⁹¹ بديع الزمان، سعيد النورسي، ذو الفقار، (ترجمة إحسان قاسم الصالحي)، القاهرة: دار سوزلر، ص 140.

⁹² هود: 6.

⁹³ الكلمات، ص 174.

ثم يخاطب الأستاذ النورسي طلاب علم التجارة قائلاً لهم: "فهذا المخزن والحانوت الرباني، يُري وفق مقاييس علم الإعاشة والتجارة الذي تقرأونه صاحبه ومالكه ومتصرفه بدرجة عظمة هذا المخزن، قياساً على ذلك المخزن المصنوع من قبل الإنسان، ويعرفه لنا، ويجيبه لنا"⁹⁴

عند التأمل في الفقرة السابقة نستنتج أن رسائل النور تجعل هذا الفرع من العلوم مشكاة تطل على أنوار الأسماء الحسنى كالمالك والمتصرف والرب، ما يجعل دارس علم التجارة يحصّل إلى جانب ما يتعلمه من المسائل حقيقة العلم، أو فلسفته إن صح التعبير، فيزداد إيمانه بربه، ومعرفته به، ومحبه له.

إن هذا العلم إذا درّس من خلال هذا المنظور ثم سُئل عن الكرة الأرضية "لأجاب علم التجارة: بأنها معرض تجاري فخم، وسوق في غاية الروعة والنظام، ومحلّ تجاري يحوي أنفس البضائع المصنوعة وأجودها"⁹⁵

نخلص من النماذج التي استعرضناها من العلوم الحديثة أن كل علم يمثّل مرصداً لاستكشاف الأسماء الحسنى، إذا ما قاس دارسها ما تعلمه بما يراه في الكون، وتعبير بديع الزمان "فإن كل علم من العلوم العديدة جداً، يدل على خالق الكون ذي الجلال -قياساً على ما سبق- ويعرّفه إياه بصفاته الجليلة وكمالاته، وذلك بما يملك من مقاييس واسعة، ومرايا خاصة، وعيون حادة باصرة، ونظرات ذات عبر"⁹⁶

وسرّ هذا المنظور هو أن رسائل النور تتلقى العالم بصفته كتاباً كبيراً يذخر بمعان جمّة، وكل علم بدوره يتناول بالدرس فصلاً من فصول ذلك الكتاب، فالفلكي نظر إلى السماء ثم دوّن ملاحظاته عنها في مدونات علم الفلك، والجغرافي فتش في الكرة الأرضية وتأمّل تحولاتها، ثم سجل ملاحظاته وأدرجها في مؤلفات علم الجغرافيا، وهلم جرا. ولإبراز هذا المعنى يخاطب الأستاذ النورسي دارسي العلوم الحديثة بقوله: "فلكم إذن أن تقدروا مدى دلالة كتاب الكون الكبير العظيم الذي في كل كلمة منه معان جمّة وحكم شتى، ومدى دلالة هذا القرآن الأكبر المجسم وهو العالم، على بارئه سبحانه وعلى كاتبه جل وعلا"⁹⁷

تستوقفنا في الفقرة السابقة كلمة "القرآن الأكبر" الذي يقصد بها الأستاذ النورسي الكون، لا شك أن رؤية الكون بهذا المنظور من شأنه أن يزيل الازدواجية التي يعيشها دارسو العلوم الحديثة، فتتكامّل الآيات التنزيلية مع الآيات التكوينية في وعي الدارس المسلم، فيرى بذلك العالم كتاباً معجزاً يفسر آي القرآن الكريم، فتكون قراءة صحيحة فيها استجابة لدعوة القرآن الكريم الذي دعا إلى القراءة باسم الله: (اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ)⁹⁸

⁹⁴ مجموعة عصا موسى، ص 28.

⁹⁵ اللمعات، ص 484.

⁹⁶ سيرة ذاتية لبديع الزمان سعيد النورسي، ص 353.

⁹⁷ الشعاعات، ص 246.

⁹⁸ العلق: 1.

الخاتمة

خلص الباحث في هذا المقال إلى أن العصر الحديث أتى بتحديات جديدة توجب مواجهتها بمنهج كلامي جديد يستند في أصوله على الوحي الإلهي ويطور وسائله في إطاره، وهو منهج يتجاوز الأساليب الكلامية التي اقتضتها ظروف معينة في الأزمنة الغابرة، كما يوصي الباحث المشتغلين بعلم الكلام تكثيف البحوث حول محاولات المفكرين المعاصرين في تجديد علم الكلام، وعقد المقارنة بين مناهجهم، كما يدعو إلى استقصاء أفكار بديع الزمان النورسي على وجه الخصوص، فقد أتى بعلم كلام جديد، من ملامحه أنه :

(أ) يُوصلُ إلى معرفة الله من خلال المصنوعات.

(ب) ولا يشغل الأذهان بإيراد شبه الميطلين.

(ج) ويخاطب الكينونة الإنسانية كاملةً.

(د) ويقرب الحقائق الإيمانية بأمتلة مشهودة.

المراجع:

- الآمدي، سيف الدين، غاية المرام في علم الكلام، (تحقيق: حسن محمود عبد اللطيف)، القاهرة: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، 1391 هـ - 1971م.
- أوزرفارلي، محمد سعيد، مشروع سعيد النورسي لإعادة إثراء الفكر الإسلامي المعاصر، (من كتاب الإسلام على مفترق الطرق لمجموعة من الباحثين)، القاهرة: دار سوزلر، 2005م.
- الإيجي، عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد، المواقف في علم الكلام، بيروت: عالم الكتب، (دون تاريخ)
- ابن بركان، أبو الحكم الأشبيلي، شرح أسماء الله الحسنى، (تحقيق: أحمد فريد المزدي)، بيروت: دار الكتب العلمية، 2010م.
- بديع الزمان، سعيد النورسي، سيرة بديع الزمان سعيد النورسي بلسانه وأقلام تلامذته، (ترجمة: حسين عثمان، خليل جادو، محمد أبو الخير السيد)، إسطنبول: دار الأنوار، 2016م.
- بديع الزمان، سعيد النورسي، الشعاعات، (ترجمة: إحسان قاسم الصالحي)، القاهرة: دار سوزلر، 2016م.
- بديع الزمان، سعيد النورسي، الكلمات، (ترجمة: إحسان قاسم الصالحي)، القاهرة: دار سوزلر، 2016م.
- بديع الزمان، سعيد النورسي، اللمعات، (ترجمة: إحسان قاسم الصالحي)، القاهرة: دار سوزلر، 2016م.
- بديع الزمان، سعيد النورسي، المثنوي العربي النوري، (تحقيق: إحسان قاسم الصالحي)، القاهرة: دار سوزلر، 2016م.
- بديع الزمان، سعيد النورسي، المكتوبات، (ترجمة: إحسان قاسم الصالحي)، القاهرة: دار سوزلر، 2016م.
- البرواري، أماد كاظم، المحاجة العقلية في برهنة حقائق القرآن، منصة السبيل، 2021م.
- البزدوي، علي بن محمد، أصول البزدوي، (تحقيق: سائد بكتاش)، بيروت: دار البشائر، ط 2، 1437 هـ - 2016م.
- البغدادي، عبد القاهر بن طاهر أبو منصور، أصول الدين، إسطنبول: مطبعة الدولة، 1346 هـ - 1928م.

- البياضي، أحمد بن حسن كمال الدين، إشارات المرام من عبارات الإمام أبي حنيفة النعمان، (تحقيق: فريد المزيدي)، بيروت: دار الكتب العلمية، 2007م.
- التفتازاني، سعد الدين مسعود بن عمر، شرح المقاصد، (تحقيق: عبد الرحمن عميرة)، بيروت: عالم الكتب، ط 2، 1998م.
- الترمذي، محمد بن عيسى، الجامع الكبير، (تحقيق: بشار عواد معروف)، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1996م.
- الجرجاني، علي بن محمد، معجم التعريفات، (تحقيق: محمد صديق المنشاوي)، القاهرة: دار الفضيلة، (دون تاريخ).
- جيدل، عمار، بديع الزمان النورسي وإثبات الحقائق الإيمانية، إستانبول: شركة نسل، (دون تاريخ).
- ابن خلدون، عبد الرحمن، مقدمة ابن خلدون، بيروت: دار القلم، (دون تاريخ).
- الدباغ، أديب إبراهيم، فجر المسلم المنتظر، القاهرة: دار الصحوة، 1420هـ.
- الدباغ، إبراهيم أديب، مطارحات في المعرفة الإيمانية عند النورسي، القاهرة: مكتبة الكتاب للنشر، 1417 هـ - 1997م.
- سالم، أحمد محمد، تجديد علم الكلام قراءة في فكر بديع الزمان سعيد النورسي، القاهرة: دار سوزلر، 2012م.
- شميتكه، زابينه، المرجع في تاريخ علم الكلام، (ترجمة: أسامه شفيق السيد)، بيروت: مركز نماء للبحوث والدراسات، 2018م.
- الغزالي، محمد بن محمد أبو حامد، الاقتصاد في الاعتقاد، بيروت: دار المنهاج، (دون تاريخ).
- الغزالي، محمد بن محمد أبو حامد، إجماع العوام عن علم الكلام، بيروت: دار المنهاج، 1439 هـ - 2017م.
- الغزالي، محمد بن محمد أبو حامد، المستصفي من علم الأصول، (تحقيق: حمزة حافظ)، المدينة: شركة المدينة، (دون تاريخ).
- الغزالي، محمد بن محمد أبو حامد، المنقذ من الضلال، (تحقيق: سعد كريم الفقي)، مصر: دار ابن خلدون، (دون تاريخ).
- الفارابي، محمد بن محمد أبو نصر، إحصاء العلوم، (تحقيق: عثمان أمين)، مصر: مكتبة الخانجي، ط 1، 1350 هـ - 1931م.
- ابن فارس، أبو الحسين أحمد، معجم مقاييس اللغة، (تحقيق: عبد السلام هارون)، دمشق: دار الفكر، (دون تاريخ).
- القرطبي، محمد بن أحمد أبو بكر، الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى، مصر: دار الصحابة، 1416 هـ - 1995م.
- الماتريدي، محمد بن محمد أبو منصور، كتاب التوحيد، (تحقيق: بكر طوبال اوغلي، ومحمد آروشي) إستانبول: مكتبة الإرشاد، (دون تاريخ).
- محسن عبد الحميد، النورسي متكلم العصر الحديث، القاهرة: دار سوزلر، 2002م.
- النشار، علي سامي، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، القاهرة: دار المعارف، ج 1، ط 9، (دون تاريخ).

RUSUH Uşak Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi/**RUSUH** Uşak University the Journal of Faculty of Islamic Sciences

ISSN: 2791-7398

June/Haziran 2022, 2 (1): 161-180

rusuhdergisi@usak.edu.tr

“Zîynet” Kavramının Kur’an-ı Kerim’deki Kullanım Formlarına Dair Bir İnceleme
An Investigation on The Use of The Concept of “Zeenat/adornment” In The Qur’an

İbrahim Halil Karakeçili

Doktora Öğrencisi, İnönü Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı
PhD student, Inonu University, Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Science

Malatya, Turkey

ihaka02@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0003-0890-7451>

Sabri Türkmen

Prof. Dr. İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı

Prof. Dr. Inonu University, Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Science

Malatya, Turkey

sabri.turkmen@inonu.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0003-0851-3356>

Makale Bilgisi/Article Information

Makale Türü/Article Types: Araştırma Makalesi

Geliş Tarihi/Received: 01.05.2022

Kabul Tarihi/Accepted: 28.6.2022

Yayın Tarihi/Published: 30.6.2022

Cilt/Volume: 2

Sayı/Issue: 1

Sayfa/Pages: 161-180

Atıf/Cite as: Karakeçili, İbrahim Halil. Türkmen, Sabri. “Zîynet’ Kavramının Kur’an-ı Kerim’deki Kullanım Formlarına Dair Bir İnceleme [An Investigation on The Use of The Concept of ‘Zeenat/adornment’ In The Qur’an]”. *Rusuh Uşak Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi- Rusuh Uşak University the Journal of Faculty of Islamic Sciences* 2/1 (Haziran 2022): 161-180

İntihal/Statement of Publication Ethics: Bu makale en az iki hakem tarafından incelenmiş, Turnitin kullanılarak benzerlik raporu alınmış ve araştırma/yayın etiğine uygunluğu onaylanmıştır. /This article was reviewed by at least two referees, a similarity report was obtained using Turnitin, and compliance with research/publication ethics was confirmed.

Copyright: 2022 by Uşak University, Faculty of Islamic Sciences, Uşak, Turkey

“ZÎYNET” KAVRAMININ KUR'AN-I KERİM'DEKİ KULLANIM FORMLARINA DAİR BİR İNCELEME

Öz

Bir dilin yapı taşları olan kelimelerin doğru anlamlarının tespit edilebilmesi için yanlış kullanımlardan ve kavram kargaşasından uzak tutulması gerekir. Bunun için kelimenin kök anlamlarından hareketle, değişik zamanlarda ve dönemlerde kazandığı diğer anlamlara da bakmak gerekir. Söz konusu kavram Kur'ânî bir kavramsa hem nüzul öncesi hem nüzul dönemini de dikkate alarak analiz edip gözden geçirmek daha doğru olacaktır. Özellikle konulu çalışmalarda yapılacak her türlü tespit, değerlendirme ve anlatılmak istenen, daha isabetli bir şekilde ortaya konmak suretiyle bu kavramların anlam yolculuklarına katkı sağlanır. Kur'an'daki bazı kelimelerin, Kur'an'ın düşünce sistemi içerisinde, esas manalarının yanında birtakım mecazi anlamlar da ihtiva etmeleri, anlam zenginliğinin en güzel örneklerini teşkil eder. Bu anlamda “zîynet” kelimesi, Kur'an'da insanoğlunun maddi yaşamının yanı sıra manevi dünyasının vahye uygun olarak şekillenmesine de katkı sunmuştur. Bunu yaparken de kendine ait özgün bir üslup ortaya koymuştur. Allah Teâlâ, bu kavramı bir taraftan Kur'an-ı Kerim'in bazı ayetlerinde, yeryüzünün rengarenk olması, gökyüzünün yıldızlarla donatılması veya insanoğlunun avret yerlerini örtmesi gibi konular üzerinden maddi çerçeveden verirken; bir taraftan da kafirlere ve münafıklara yaptıkları kötü işlerin süslü gösterilmesini ise mecazi bir çerçeve ile sunmuştur.

Anahtar Kelimeler: Zîynet, tezeyyün, el-Cemâl, süs, süslenme.

AN INVESTIGATION ON THE USE OF THE CONCEPT OF “ZEENAT” IN THE QUR'AN

Abstract

In order to determine the correct meanings of words, which have become ingrained in a language, they should be kept away from wrong use contradiction in terms. Therefore, it is essential to search for the other meanings gained in different times and periods, starting from the root meanings/semanteme of the word. If the revelant is a Qur'anic concept, it would be more accurate to analyze and review it, by taking into consideration both the pre-revelation and the revelation period. Particular, all kinds of determinations and evaluations and thesis statements to be made in thematic studies contribute to the semantic journeys of these concepts, so that they could be presented more accurately. The fact that some words in the Qur'an contain some metaphorical meanings, in addition to their main meanings within the thought system of the Qur'an, constitute the best examples of the richness in the meaning. In this sense, the word "zeenat/adornment" in Qur'an has uniquely contributed not only to the shaping of the spiritual world of human beings in accordance with revelation, but also to the material life of them. On one hand, while Allah Almighty gives this concept in some verses of the Qur'an on some contents such as the earth being varicoloured, the adornment of the sky with stars, or human beings' covering up their private parts, through a material framework; on the other hand, He has presented the evil deeds of disbelievers and hypocrites to be shown them as virtuous, with a metaphorical framework.

Keywords: Zeenat, tezeyyun, el-Camâl, ornament, adornment.

Giriş

Yeryüzündeki yaşam serüveninin baş aktörü konumunda olan insanoğlu, ilahi vahyin muhatabı olarak yeryüzünün imarı ve ıslahı görevini ifa ederken aynı zamanda kendi yaşamının birer parçası olan ve beşerî yönünü ilgilendiren birtakım olgu ve olayları da tecrübe etmektedir. İnsan fitratının bir parçası olan süs/süslenme olgusu da bu tecrübenin önemli bir kısmını teşkil etmektedir.

“Zîynet/süs” kavramına, sadece maddi bir öge olarak ve insanın temel ihtiyaç ve gereksinimlerine ek, gereksiz bir ayrıntı nazarıyla değil bilakis insan fitratının gereği ve hayatını anlamlandırmasına katkı sağlayan bir öge olarak bakılması îcab etmektedir. Aynı zamanda bu ögenin Allah tarafından insan yaşamına dâhil edilen farklı yönlerine Kur'ân-ı Kerim ayetleri ışığında bir perspektif çizilmesi daha bir önem arz etmektedir.

Arap dilinin temel yapısını oluşturan kelimeler, Arapça olan Kur'an'da¹ kullanılırken cahiliye dönemindeki anlamlarını aynen muhafaza etmemiş, önemli seviyede anlam değişimine uğramışlardır. Kullanım alanlarına bağlı olarak bazı kelimelerde anlam genişlemesi yaşanırken, bazılarında anlam daralmaları olmuş, bazılarının da ise tamamıyla yeni anlamlar yüklenmiştir.²

Kur'an'da yer alan kelimelere baktığımızda hemen hepsinin şu veya bu şekilde cahiliye devrinde kullanılmış olduklarını görmekteyiz. Kur'an, kendi sistematığı içerisinde özellikle anahtar terimlere yeni manalar yükleyerek farklı ilişkiler ağı içinde kullanmış ve bu kavramlarda derin ve etkili bir değişiklik yapmıştır.³ Kur'an; Arapların, sadece inanç, düşünce ve hayat tarzında değişim ve dönüşüm yapmakla kalmamış, bu milletin kullandığı dilde de etki yaratmıştır. Bu dilde yer alan kelimelerin ve özellikle anahtar terimlerin anlam sahasını ve kullanım biçimlerini de değiştirmiştir.

Kur'an'ın anlaşılması çabalarında, bu değişikliklerin ve anahtar ifadelerle yüklenen farklı manaların dikkate alınması ve incelemeye tabi tutulurken titiz davranılması gerekir. Buradan hareketle bir anahtar terimin sözlüklerde geçen anlamlarıyla yetinilmesi, o terimin Kur'an'daki gerçek anlamını ortaya koymak için yeterli olmayacaktır. Bu çaba, belki bu konuda ancak bir fikir veya önbilgi verebilir. Özellikle, Kur'an'ın bu anahtar kelimeleri başka bir dile aktarıldığı zaman sözcük manası ile verilmesi hiç yeterli değildir.

Bu çalışmamızda, Kur'an kavramlarından olan ziyinet (الزينة) kelimesini, hem nüzul öncesi ve sonrası anlam alanını Kur'an bütünlüğü içerisindeki yerini tespit etmeye çalışacağız. Ziyinet kavramının kavramsal tahlili ile beraber kavramla alakalı bazı sorulara da cevap bulmaya çalışacağız. Bu sorular bize ziyinet kelimesinin anlamsal yolculuğunun tespiti açısından gerekli verileri sağlayacak ve kavramın etimolojik anlamından günümüze geçirdiği yolculuk hakkında bir bakış açısı sunacaktır. Buradan hareketle “zîynet/süs” kavramı sadece maddi boyutu ile değil aynı zamanda Kur'ân ayetlerinin bu kavrama yüklediği manevi/mecaz anlamlara da dikkat çekilecektir.

¹ Yûsuf 12/2; Tâhâ 20/113; eş-Şûra 42/7; el-Ahkâf 46/12.

² İzutsu, Toshihiko, *Kur'an'da Dini ve Ahlaki Kavramlar*, trc. Selahattin Ayaz (İstanbul: Pınar Yayınları, 1991), 110.

³ İzutsu, Toshihiko, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, trc. Süleyman Ateş (Ankara: AÜ Basımevi, 1975), 16.

1. Kavramsal Çerçeve

1.1. Lugatlerde "Zîynet" Kavramı

Arap dili alanında sahip olduğumuz en eski lugatlardan birinin yazarı olan büyük Arap dilbilimcisi Halil bin Ahmed'in, (öl.175/791) "zîynet" kavramı ile ilgili şunları kaydettiğini görmekteyiz:

(الزين) kelimesi [الشين-çirkin] kelimesinin zıttıdır. Bir şeyin güzel olması anlamına gelir. "أَزَيْنْتُ الارضَ إِزْدَانَتْ" dendiğinde yeryüzünün otlarıyla güzelleşmesi kastedilir. "الزينة" denilince "kendisiyle süslenen her şey" anlamına gelir.⁴

et-Tehzîb adlı eserinde Ezherî (öl.370/980); kelimenin anlamı ile ilgili Halil b. Ahmed'in yaptığı "kendisiyle süslenen her şey" ifadesini aynen kullanarak şu açıklayıcı örneği beraberinde zikreder: "Benî Ukayl'den bir çocuğun diğer bir çocuğa: "وجهي زين و وجهك شين" dediğini duydum. Bununla kendisinin güzel, onun ise çirkin yüzlü olduğunu ifade etmek istiyordu."⁵

İbn Fâris (öl.395/1004), "الزين" "Bir şeyin güzelliğini veya güzelleştirilmesini ifade eden kök", "bir şeyi süslemek", anlamındadır. Ayrıca "الزين" horozibiği anlamına gelir."demektedir.⁶

es-Sihâh müellifi Cevherî (öl. 400/1009) ise (الزين) kelimesi ile ilgili; "süs, kendisiyle süslenen şeydir" demektedir. "يوم الزينة" dendiğinde bayram günü kastedilir, der.⁷

1.2. "Zîynet" Kelimesiyle Yakın Anamlı Kelimeler

Kur'ân'ı Kerim'in üzerine indiği dil olması hasebiyle Arapça, bir dilin sahip olması gereken geniş bir belağat ve fesahat alanına sahiptir. Yüce Allah birtakım hakikatleri, olduğu gibi doğrudan anlatımlarla sunduğu gibi, bazen de dilin diğer fonksiyonlarını kullanarak birtakım süslü ifadeler kullanır. Esasında dildeki bu belağat örnekleri de dil açısından birer zîynet/süs veya süslü kullanımlardır. Zîynet kavramı da bunlardan biridir. Yukarıda zîynet kavramının lügat ve Kur'ân'daki anlamlarını verdikten sonra, şimdi de yakın anlamlı kelimeleri mercek altına almaya çalışacağız.

İbnü'l-Cevzî (öl.597/1201) *Nüzhetü'l-E'yuni'n-Nevazir* adlı eserinde zîynet kavramının beş farklı anlamda kullanıldığını ifade eder. Bunları; الحسن(güzellik), الحلي(süs), الزهرة(çiçek), الحشم(gösteriş), الملابس(giysi-kıyafet) şeklinde sıralar.⁸

Biz de fazla detaya düşmemek kaydıyla Kur'ân'da yaptığımız bir incelemede zîynet kelimesinin, الجمال,⁹ الحسن,¹⁰ حلي-حلية,¹¹ زخرف¹² gibi kelimelerle yakın anlamda kullanıldığını görmekteyiz.

⁴ Ferahidi, Halil b. Ahmed, *Kitabu'l-Ayn* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-ilmîyye, 2003), 249.

⁵ el-Ezherî, Ebu Mansur Muhammed b. Ahmed (Mısır: *Tehzibü'l-Luğa*, Dâru'l-Mısriyye, 1964), 13/255.

⁶ İbn Fâris, Ebu'l-Hasan Ahmed, *Mucemu'l-Mekayisi'l-Luğa* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1979), 3/41.

⁷ el-Cevherî, İsmail bin Hammâd, *es-Sihâh* (Beyrut: Dâru'l-İlm, 1986), V/412.

⁸ İbnü'l-Cevzî, Cemalü'd-Dîn Ebu'l-Ferec, *Nüzhetü'l-E'yuni'n-Nevazir* (Beyrut: Müessetü'r-Risâle, 1987), 339.

⁹ en-Nahl 16/6.

¹⁰ es-Secde 32/7; el-Mümin 40/64; er-Rahmân 55/70; et-Teğâbun 64/3.

¹¹ en-Nahl 16/14; el-Fâtır 35/12.

¹² Yûnus 10/24.

1.2.1. el-Cemal/el-Hüsn (الجمال-الحسن)

Cemal ve Hüsn kelimeleri, “güzellik” anlamına gelen iki kelimedir. Türevleri ile beraber, Kur'ân'ın birçok âyetinde geçtiği görülmektedir.¹³

“el-Cemâl”, çirkinliğin zıddı olup fiziksel ve ahlâkî güzellik manasına gelmektedir.. Bir şeyin çok güzel olduğunu anlatır. Hoşlanmaya ve istemeye ilişkin bir sıfattır. Cemal, ya insanın nefsinde, bedeninde ve davranışlarında ya da diğer varlıklarda söz konusu olabilir.¹⁴ “Tecemmele”, süslendi manasında bir fiildir. Aynı zamanda eritilmiş içyağı yemek anlamını da taşır. Kişi isteğinde ölçülü ve insafı olur, aşırılık göstermezse “ecmele fi't-taleb” ifadesi kullanılır. “el-Câmil”, büyük yılan, yanında çobanı da bulunan bir gurup deve; “el-cemel”, azı dişi çıkan deve, “el-cemîl”, erimiş iç yağı, “el-cemel”, hurma ağacı, otuz zira' uzunluğunda bir balık; “el-cümmele”, kalın ip, halat; “el-cümle”, birbirinden ayrılmayan topluluk; “cümlün” kadın; “el-cumâlî”, uzun boylu ve geniş yapılı adam; “mücmel”, ayrıntıya girilmeyen söz, detayları verilmeyen toplu hesap demektir.¹⁵

Arapça lügatlerden çıkardığımız bu anlamlar içerisinde form olarak el-cemal lafzı Kur'ân'da bir yerde¹⁶, el-cemil lafzı 7 yerde¹⁷, el-cemaletün¹⁸, el-cemel¹⁹ ve el-cümletün²⁰ şeklinde de bir yerde geçer.

Bu anlamlardan “zîynet” ile ilgili olanı Nahl Suresi 16.ayette şu şekilde geçer:

“وَأَلْمَمَ فِيهَا جَمَالَ جَيْنَ تَرِيحُونَ وَجَيْنَ تَسْرَحُونَ”

“Sizin için onlardan ayrıca akşamleyin getirirken, sabahleyin salıverirken bir güzellik (bir zevk) vardır”²¹

Bu ayette “el-cemâl” ifadesi “hüsn-güzellik” anlamında kullanılmıştır. İnsanların gündelik yaşamlarının bir parçası olarak; etinden, sütünden, yününden ve iş gücünden faydalanmak üzere beslemekte oldukları hayvanların sabahleyin meralara salıvermelerinde ve akşam tekrar evlerine toplamalarında bir güzellik/zevk olduğu جَمَالَ/cemal lafzıyla anlatılmaya çalışılmıştır. Ayette hayvanların akşam evlere toplama ifadesinin, sabahleyin meralara salıvermeleri fiilinden önce zikredilmiş olması bu işin (akşam toplama) insana daha fazla bir mutluluk vermesinden kaynaklanmaktadır. Çünkü akşam evlerine karınları dolu, memeleri sütlü bir vaziyette dönerler. Bu da sahiplerine daha büyük bir mutluluk yaşatır.²²

Esasında burada “جَمَالَ/cemâl” kelimesiyle ilgili lügat ve tefsirlerden çıkarmış olduğumuz sureta/şekil yönünden güzellik, ahlaken güzellik ve fiillerde güzellik²³ şeklinde kategorize edilen üç anlamdan, fiillerde güzellik başlığına örnek teşkil eden bir durum söz konusudur.

¹³ Faruk Beşer, “Süslenme”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 38/178-180.

¹⁴ el-Arabi, Ebubekir Muhammed b. Abdullah, *Ahkâmu'l-Kur'an* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002), 3/118.

¹⁵ el-İsfehânî, Ebu'l-Kâsım el-Hüseyn İbn Muhammed er-Râgıb, *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, tsz.), 98; el-Fîrûzâbâdî, Mecdüddîn Muhammed İbn Yakub, *el-Kâmûsu'l-Muhît* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1994), 1265-1266; İbn Fâris, Ebu'l-Hüseyn Ahmed, *Mu'cemu Mekâyisü'l-Luga* (Beyrut: Dâru'l-Ceyl, 1991), 1/481.

¹⁶ en-Nahl 16/6.

¹⁷ Yûsuf 12/18,83; “el-Hicr,15/85; el-Ahzâb 33/38,49; el-Meâric 70/5; el-Müzemmil 73/10”.

¹⁸ el-Mürselaât 77/53.

¹⁹ el-Arâf 7/40.

²⁰ el-Furkan 25/32.

²¹ en-Nahl 16/6.

²² Zemahşeri, Ebu'l-Kasım Mahmud b. Ömer b. Muhammed, *El-Keşşaf an Hekaiki't-Te'vil* (Mısır: Metbeetu Mustafa, 1996), 14/125.

²³ El-Arabi, Ebubekir Muhammed b. Abdullah, *Ahkâmu'l-Kur'an* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2002), 3/118.

“el-Hasen”, göz alıcı, çekici, kendisine rağbet edilen her şeydir. “el-Husn”, çirkinliğin zıddıdır. Bir şey ya akıl ya hevâ yani arzu ve eğilimler ya da duyular açısından hasen yani güzel olarak kabul edilir. “el-Hasene”, insanın kavuştuğu ve bu sayede mutlu olduğu, sevindiği her nimettir. Bu nimet, nefsi, bedenî ya da insanı ilgilendiren diğer hususlarla ilgili olabilir. Kamer/ay, “el-hâsin” diye isimlendirilir. “Hassentü’s-şey’e”, bir şeyi süsledim demektir. “el-Hasene”nin zıddı “es-seyyie” yani kötülüktür. “İhsân”, hem başkasına yapılan iyilikleri hem de kişinin yapmış olduğu iyi davranışları ifade eder.²⁴

Hüsn kelimesine, (ح-س-ن) kök yapısı üzerinden baktığımızda Kur’ân’ı Kerim’de kullanma sıklığının daha çok olduğu gözlemlenmektedir. Bu kelimenin farklı formlardaki kullanışlarının tamamını burada detaylandırmamız mümkün değil. Ancak kelimenin حُسْن/Hüsn şeklindeki formunun Kur’ân’da 11 yerde²⁵ zikredildiğini bunlardan 6 yerdeki²⁶ kullanımının “güzel bir gelecek/yer” anlamında “حُسْنُ مَأْب” formuyla kullanıldığını, geri kalanların “حُسْنًا” formuyla kullanılarak “iyilik/iyilik yapma” anlamları ile kullanıldığını belirtmek ile kifayet edeceğiz.

Hüsn kelimesi ile cemal kelimelerini yan yana değerlendirmeye tabi tuttuğumuzda, Hüsn kelimesinin daha çok manevî güzellikler için, cemâl kelimesinin ise, maddi güzellikler için kullanılmakta olduğu müşahede edilecektir.²⁷

1.2.2. el-Huliyü(الْحُلِيِّ)

“el-Halyü”, takı olarak kullanılan madenî ya da taşlardan yapılmış eşyalardır. “Hulâ”, kılıç, “el-hilye, ziynet, insanın fiziksel özellikleri, sureti, vasıfları, “el-huleyyâ” bitki demektir. Kadının bir şeye razı olması halinde “haliyetü'l-mer’etü”, bir şeyi giyinince “istefâdet halyen” denir.²⁸

Bu kelime de Kur’ân’ın değişik yerlerinde fiil ve isim formlarıyla kullanılmıştır. Fiil formuyla (Hullu, yuhellevne) dört yerde²⁹, isim formuyla (Hilyeten, Hüliyy) da beş yerde³⁰ kullanımı söz konusu olmuştur. Bu kullanımların tamamı zîynet kelimesinin gerçek anlamı olan süs/süslenme ile eş anlamlı kullanılmıştır.

1.2.3. ez-Zuhruf(الزُّخْرُفِ)

“ez-Zuhruf”, altın, süs, bir şeyin son derece güzel olması, yalanla bezenmiş söz, yaldızlı konuşma, bitkilerin renklendirdiği arazi / toprak demektir.³¹

“ez-Zuhruf” kavramı da Kur’ân’ı Kerim’de zîynet/süs kelimesi ile yakın anlamlı olan bir diğer kelimedir. Sadece isim formu olan “zuhruf” formuyla Kur’ân’da dört yerde³² geçen bu kavram daha çok maddi süs/süslenme anlamı ile kullanım alanı bulmaktadır.

Örnek verecek olursak:

“أَوْ يَكُونُ لَكَ بَيْتٌ مِّنْ زُخْرُفٍ أَوْ تَرْقَى فِي السَّمَاءِ... الخ”

²⁴ İbnu'l-Manzûr, Muhammed b. Mukerrem b. Ali Ebu'l-Fadl Cemaluddin İbn Manzûr el-Ensârî el-İfrîkî, *Lisânu'l-Arab* (Kahire: Dâru'l-Mearif, tsz.), XIII/114-117; el-Fîrûzâbâdî, Mecdüddîn Muhammed İbn Yakub, *Besâiru Zevi't-Temyîz* (Kahire: el-Meclisu'l-Ala Lişuûni'l-İslamiyye, 1996), 2/464-465.

²⁵ Al-i İmran 3/14-195; er-Ra'd 13/29; Sa'd 38/25; Sa'd 38/40; Sa'd 38/49; el-Bakara 2/183; el-Kefh18/86; en-Neml , 27/11; el-Ankebut 29/8; eş-Şura 42/23.

²⁶ Al-i İmran 3/14-195; er-Ra'd 13/29; Sa'd 38/25; Sa'd 38/40; Sa'd 38/49.

²⁷ Naim Şahin, “Gazali'de Etik-Estetik İlişkisi”, *Diyanet İlmî Dergi* 47(3), 97-105.

²⁸ el-Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-Muhît*, IV/314; el-Halebî, 1/518.

²⁹ İnsan 76/21; el-Kehf 18/31; el-Hac 22/23; el-Fatır 35/33.

³⁰ er-Ra'd 13/17; en-Nahl 16/14; el-Fatır 35/12; ez-Zuhruf 13/48; el-Arâf 7/148.

³¹ el-İsfehâni, *el-Müfredat*, 212; el-Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-Muhît*, 1054; el-Halebî, *Umdetü'l-Huffâz*, 2/155.

³² el-Enâm 6/112; el-İsra 17/93; ez-Zuhruf 43/35; Yûnus 10/24.

"Dediler ki: "Yerden bize bir pınar fişkırtmadıkça yahut senin hurmalardan, üzümlerden oluşan bir bahçen olup, aralarından şarıl şarıl ırmaklar akıtmadıkça yahut iddia ettiğin gibi, gökyüzünü üzerimize parça parça düşürmedikçe yahut Allah'ı ve melekleri karşımıza getirmediğimiz yahut altından bir evin olmadıkça ya da göğe çıkmadıkça sana asla inanmayacağız. Bize gökten okuyacağımız bir kitap indirmediğimiz göğe çıktığına da inanacak değiliz." De ki: "Rabbimi tenzih ederim. Ben ancak resul olarak gönderilen bir beşerim."³³

“وَزُخْرَفًا وَإِنْ كُلُّ ذَلِكَ لَمَّا مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةُ عِنْدَ رَبِّكَ لِلْمُتَّقِينَ”

"Evlerine (gümüşten) kapılar ve üzerine yaslanacakları koltuklar ve altın süslemeler yapardık. Bütün bunlar, sadece dünya hayatının geçimliğidir. Rabbinin katında ahiret ise, O'na karşı gelmekten sakınanlarıdır."³⁴

“إِنَّمَا مَثَلُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَاءٍ أَنْزَلْنَاهُ مِنَ السَّمَاءِ فَاخْتَلَطَ بِهِ نَبَاتُ الْأَرْضِ مِمَّا يَأْكُلُ النَّاسُ وَالْأَنْعَامُ حَتَّى إِذَا أَخَذَتِ الْأَرْضُ زُخْرُفَهَا وَازَّيَّنَتْ... الخ”

"Dünya hayatının hâli, ancak gökten indirdiğimiz bir yağmurun hali gibidir ki, insanların ve hayvanların yedikleri yeryüzü bitkileri onunla yetişip birbirine karışmıştır. Nihayet yeryüzü (o bitkilerle) bütün ziynet ve güzelliklerini alıp süslediği ve sahipleri de onun üzerine (her türlü tasarrufa) kadir olduklarını sandıkları bir sırada, geceleyin veya güpegündüz ansızın ona emrimiz (afetimiz) geliverir de bunları, sanki dün yerinde hiç yokmuş gibi, kökünden yolunmuş bir hâle getiririz. İşte düşünen bir toplum için, âyetleri böyle ayrı ayrı açıklıyoruz."³⁵

Bu ayetlerde de görüldüğü gibi her üç kullanım (altından bir ev, altın süs, süs ve güzellikler) maddi süs/güzellik anlamında kullanılmıştır.

Enam 6/112.ayette geçen "zuhruf" kelimesi ise, "zuhufe'l-Kavl" terkihiyle kullanılmış ve daha çok mecaz anlam ön plana çıkmaktadır. Bu ayette çevresindeki cahilleri batıl konuşmalarını yaldızlı ifadelerle süsleyen ve kandıran inkârcı tipler konu edilmektedir.³⁶

“وَكَذَلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا شَيَاطِينَ الْإِنْسِ وَالْجِنِّ يُوحِي بَعْضُهُمْ إِلَى بَعْضٍ زُخْرُفَ الْقَوْلِ... الخ”

"İşte böylece biz her Peygambere insan ve cin şeytanlarını düşman kıldık. Bunlar aldatmak için birbirlerine yaldızlı laflar fısıldarlar. Rabbin dileseydi bunu yapamazlardı. O halde onları iftiralarıyla baş başa bırak."³⁷

2. Kur'ân ve Kur'ân Sonrası Kullanımı

Kur'ân kelimelerinin anlamlarını doğrudan ele alarak açıklamasını yapan lugatlere "Kur'ân Lugatleri" denir. Bunlar arasında el-Vücuḥ/el-Eşbah ven-Nezair kitapları bilindiği gibi bir kelimenin Kur'ân içerisinde nasıl farklı anlamlarda kullanıldığını, aynı veya benzer manalarda kullanılan sözcüklerin neler olduğunu incelemeye tabi tutar. Öte yandan "Garibu'l-Kur'ân" alanında yazılan eserler ise, Kur'ân'da bilinmeyen veya Arap diline diğer dillerden geçen kelimeleri konu edinen ilim dallarından biridir. Şu da bilinmelidir ki bu tarz eserler Kur'ân'ın tamamının tefsirini yapmamıştır. Belli başlı kavramları ele almıştır.

³³ el-İsrâ 17/93.

³⁴ ez-Zuhruf 43/35.

³⁵ Yûnus 10/24.

³⁶ et-Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd b. Ğâlib. Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân. thk. 'Abdullah b. 'Abdilmuhsin et-Turkî (Kahire: Dâru Hicr, 2001), 9/497; İbn Kesir, Ebu'l-Fida İsmail b. Ömer, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim* (Riyad: Dâru Tayyibe, 1999), 3/319.

³⁷ el-En'âm 6/112.

el-Vücuḥ/el-Eşbah ven-Nezair alanında bilinen ve bulunan en eski kaynak Mukatil bin Süleyman'ın (öl.150/767) "*el-Vücuḥ ven-Nezair*" adlı eseridir. Yalnız Mukatil adı geçen eserinde zîynet kavramını ele almamıştır.

Buna karşın hicrî dördüncü asra geldiğimizde bu alanda eser veren müelliflerden biri olan Ebu Abdillâh ed-Dameğânî (öl. 478/1080), zîynet kavramının Kur'ân'ı Kerim'de dokuz vechiyle kullanıldığını belirterek bu dokuz farklı anlamı ayetlerden örnekler vererek açıklamaktadır.³⁸

1. Ona göre "الزينة" kelimesinin ilk anlamı "*el-Hüsn-güzellik*" manasınadır. Buna Bakara suresinin 212. Ayetini örnek verir. "رَيْنَ لِلَّذِينَ كَفَرُوا الْحَيَاةَ الدُّنْيَا" ayetinde "زَيْنَ" "güzelleştirildi-حَسَنَ" anlamına gelmektedir.³⁹

2. "الزينة" kelimesinin ikinci anlamı "*el-Hela-süs*" tür. "وَلَكِنَّا حَمَلْنَا أَوْزَارًا مِنْ زِينَةِ الْقَوْمِ" (Taha,20/87) ayetinde geçen zîynet, "kavmin süsü" manasınadır.⁴⁰

3. "الزينة" kelimesinin üçüncü anlamı "*ez-Zehre-çiçek*" tir. "الْمَالُ وَالْبَنُونَ زِينَةُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا" (el-Kehf,18/46) ayetinde geçen zîynet, "Mal ve çocuklar dünya hayatının *çiçeği*" anlamındadır.⁴¹

4. "الزينة" kelimesinin dördüncü anlamı "*güzel manzara*" dır. "فَخَرَجَ عَلَى قَوْمِهِ فِي زِينَتِهِ" (el-Kasas,28/79) ayetinde geçen zîynet, "köleleri, cariyeleri, atları içinde güzel bir manzara" anlamında kullanılmaktadır.⁴²

5. "الزينة" kelimesinin beşinci anlamı "*televvenet-renklendi*" dir. "حَتَّىٰ إِذَا أَخَذَتِ الْأَرْضُ زُخْرُفَهَا" (Yunus,10/24) ayetinde geçen zîynet, "yer sarı, kırmızı ve yeşile boyandı" anlamındadır.⁴³

6. "الزينة" kelimesinin altıncı anlamı "*kevakib-yıldızlar*" tir. "وَلَقَدْ زَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِمَصَابِيحَ" (Mülk,67/5) ayetinde geçen zîynet, "yıldızlarla donattık" manasınadır.⁴⁴

7. "الزينة" kelimesinin yedinci ve son anlamı "*elbiseleri giymek ve avreti örtmektir.*" tür. "خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ" (Araf,7/31) ayetinde geçen zîynet, "setr-i avret" anlamına gelir.⁴⁵

Öte yandan Kur'ân kelimeleri konusunda yazılmış olan en temel kaynaklardan birinin yazarı olarak kabul edilen Ragıb el-İsfahanî (öl. 565/1020) "zîynet" kavramı ile ilgili şunları söyler:

"Gerçek zîynet/süs hem dünyada hem de ahirette insanı hiçbir durumda kusurlu yapmayan şeydir. Ama insanı bir açıdan süsleyip başka açıdan süslemeyen şey ise, bir bakıma kusurdur. Kısaca zîynet üç kısma ayrılır. İlim ve doğru inanç gibi kavramla ruhanî ziyet, fizikî güç ve boylu boslu olma gibi durumlar için bedenî ziyet, mal ve makam gibi maddi öğeler için de hâricî ziyet kavramı kullanılır."⁴⁶

Kur'ân'ı Kerim'de yer alan kavramlar ve lafızlarla ilgili ayetleri merkeze alarak kapsamlı bir eser telif eden Semin el-Halebî (öl.756/1355) de "zîynet" kavramı ile ilgili İsfahanî'ye benzer

³⁸ ed-Dameğânî, Ebu Abdillâh Hüseyin b. Muhammed, *el-vücuḥ ven-Nezair li-elfazi'l Kitabillahi'l-Azîz* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1978), 253.

³⁹ ed-Dameğânî, *el-vücuḥ ven-Nezair*, 253.

⁴⁰ ed-Dameğânî, *el-vücuḥ ven-Nezair*, 253.

⁴¹ ed-Dameğânî, *el-vücuḥ ven-Nezair*, 253.

⁴² ed-Dameğânî, *el-vücuḥ ven-Nezair*, 253.

⁴³ ed-Dameğânî, *el-vücuḥ ven-Nezair*, 253.

⁴⁴ ed-Dameğânî, *el-vücuḥ ven-Nezair*, 253.

⁴⁵ ed-Dameğânî, *el-vücuḥ ven-Nezair*, 253.

⁴⁶ el-İsfahanî, *el-Müfredât*, 414.

bir tanım yaparak onun yaptığı taksimatın aynısını zikreder. Hemen akabinde zîynet kavramının Kur'ân ayetlerindeki örnek kullanımlarını aşağıda vereceğimiz şekilde sıralar.⁴⁷

Buna göre;

Araf suresi 7/31.ayette (خُدُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ) şeklinde geçen zîynet; avret yerleri örten şeydir. Bu ayette kastedilen kesim Kureyş'tir. Çünkü onlar Kâbe'yi çıplak tavaf ediyor ve şöyle diyorlardı: "Biz Allah'a isyan ettiğimiz elbiselerin içinde tavaf yapmayız." Mücahid de bunun ile ilgili olarak: "Bir âba ile dahi olsa avret yeri örten şeydir." demektedir.⁴⁸

Hucurat 49/7. Ayette (وَلِكِنَّ اللَّهَ حَبَّبَ إِلَيْكُمُ الْإِيمَانَ وَزَيَّنَهُ فِي قُلُوبِكُمْ) şeklinde gelen zîynet kelimesiyle nefsi(psikolojik) zîynet/süs kastedilmiştir.⁴⁹

Araf 7/32.ayette (قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ) geçen zîynet ile ilgili olarak; harici/dış zîynet/süs anlamı vardır.⁵⁰

Kasas 28/79.ayette (فَحَرَجَ عَلَى قَوْمِهِ فِي زِينَتِهِ) yer alan zîynet; mal, güç, makam gibi dünyalık zîynetlerdir.⁵¹

Ayrıca ayetlerde zikredilen fiil formlarının kullanım şekli ve yapılan fiilin kime nisbet edildiği ile ilgili de şu şekilde bir yaklaşım ortaya koyar:

1. tezyin/süsleme işinin bazen Yüce Allah'ın bizzat kendisine nisbet edildiği görülür. Hucurat 49/7.ayette geçen (وَزَيَّنَهُ فِي قُلُوبِكُمْ) ifadesi ile Neml 27/24.ayette geçen (زَيَّنَّا لَهُمْ) (أَعْمَالَهُمْ فَهُمْ يَعْمَهُونَ) ifadesi buna örneklik teşkil eder.

2. Bazen bu işin şeytana nispet edildiği görülür. Ankebut29/38. Ayette (وَزَيَّنَ لَهُمُ) (الشَّيْطَانُ أَعْمَالَهُمْ فَصَدَّهُمْ عَنِ السَّبِيلِ) görüldüğü gibi.

3. Bazen de insanlardan bu işi yapanlara nisbet olunduğu görülmektedir. Enam 6/137. ayette (وَكَذَلِكَ زَيَّنَ لِكَثِيرٍ مِنَ الْمُشْرِكِينَ قَتْلَ أَوْلَادِهِمْ) şeklinde yer alan kullanım tam da bunu örneklemektedir.

4. Ayrıca son bir kullanım daha vardır ki, o da herhangi bir failin zikredilmediği kullanımlardır. Ali İmran 3/14.ayette "زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ" ve Enam 6/122.ayette "كَذَلِكَ زُيِّنَ لِلْكَافِرِينَ" şeklinde geçen kullanımlar bunu örneklemektedir.⁵²

Öte yandan Fussilet 41/12. (وَزَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِمَصَابِيحَ) ve Saffat suresi 37/60. Ayetlerde (إِنَّا زَيَّنَّا) (السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِزِينَةِ الْكَوَاكِبِ) şeklinde geçen zîynet, birkaç vecih ile anlaşılabilir.

Bunlardan biri; toplumun her kesiminden kişilerin anladığı veya anlayacağı türden Allah'ın eşyayı farklı özelliklere göre yaratmasıdır.

Bir diğeri sadece toplumun ileri gelenlerinin anlayacağı türden Yasin 36/40.ayette belirtildiği üzere her şeyin kendisi için belirlenen sınırlar dâhilinde hareket etmesidir.

Son olarak ise, Allah ya eşyayı ilk günden kendinden süsü ile yaratır ya da sonradan onu süsleyiverir. Tıpkı bir evin eşyası ile süslenmesi gibi.⁵³

⁴⁷ el-Halebî Semin, Ahmed bin Yûsuf bin Abdü'd-Daim, *Umdetü'l-Huffâz fi tefsiri Eşrefi'l-Elfaz* (Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1996), II/158.

⁴⁸ el-Halebî Semin, *Umdetü'l-Huffâz*, II/158.

⁴⁹ el-Halebî Semin, *Umdetü'l-Huffâz*, II/158.

⁵⁰ el-Halebî Semin, *Umdetü'l-Huffâz*, II/158.

⁵¹ el-Halebî Semin, *Umdetü'l-Huffâz*, II/158.

⁵² el-Halebî Semin, *Umdetü'l-Huffâz*, II/158.

3. Kur'ân'da "Zîynet" kavramını açıklayan Ayetler ve Yorumları

Kur'ân'ı Kerim'de geçen zîynet kelimesi ve türevlerinin kullanım alanlarına baktığımızda, bu kavramın Kur'ân'ın değişik ayetlerinde fiil ve isim formlarında kullanıldığını görmekteyiz.

Burada ayetleri tek tek ele alıp yorumlarını vermek yerine, fiil ve isim formlarını ayrı ayrı ele alıp, bu ayetlerde işaret edilen anlamları fiil-fail-muhatap bağlamında izah etmeye çalışacağız. Zira zîynet kelimesinin geçtiği ayetlere kabaca bir göz gezdirdiğimizde, kavramın iki ana eksende(fiil/isim) kullanıldığını, fiil ve isim formlarının da ayetler içindeki kullanımlarına göre farklı anlamlar ve yorumlara işaret ettiğini görmekteyiz.

Buradan hareketle ilk yapacağımız iş, zîynet kelimesinin fiil formundaki kullanımları olacaktır. Çünkü tespit edebildiğimiz kadarıyla bu kelimenin Kur'ân'da fiil formundaki kullanımı isim formundaki kullanımdan fazladır. Dolayısıyla ilkin zîynet kelimesinin fiil formundaki kullanımlara ve işaret ettiği anlamlara bakacağız.

3.1. Zîynet Kelimesinin fiil Formu

Kur'ân'ı Kerim'de zîynet kavramının kullanıldığı ayetlere göz gezdirdiğimizde 44 yerde⁵⁴ (ن_ي_ن) kök yapısından türetilerek oluşturulan isim veya fiillerin kullanımına şahit olmaktadır. Bunlardan 16 ayetteki⁵⁵ kullanımda kelimenin (zîynet) isim olarak geçtiğini, geriye kalanların ise⁵⁶ fiil/fiiller olarak kullanıldığını görmekteyiz.

"Zîynet" kelimesinin Kur'ân'da geçen fiil formundaki kullanımlarına göz attığımızda; fiil formunun "zeyyene" şeklinde malum bina ve "züyyine" şeklindeki meçhul bina ile kullanımlarının olduğunu görmekteyiz.

3.1.1. "Zeyyene" Fiil Formu

"Zeyyene" malum bina olan yapıyı incelediğimizde, burada tezyin/süsleme işinin kim tarafından ve kimin için yapıldığı, öte taraftan tezyin/süslenen şeyin ne olduğu ile ilgili farklı başlıklar ortaya çıkmaktadır. Şöyle ki;

Kur'ân'ı Kerim'in altı yerinde⁵⁷ "zeyyene lehum" şeklinde geçen ayetlerde, bu tezyin/süsleme işinin şeytan tarafından yapıldığı ve tezyin/süslenen şeyin ayetin muhataplarının yapıp ettikleri(amelleri) olduğunu görüyoruz. Bunlar arasında Enam 6/137. Ayette her ne kadar şeytan kelimesi yerine "شُرَكَاءُهُمْ" ifadesi yer alıyorsa da bu ifade Razi ve bazı ilk dönem müfessirleri tarafından yine aynı surenin 112, 121, 128 ve 130. Ayetlerinde işaret

⁵³ el-Halebî Semin, *Umdetü'l-Huffâz*, II/159.

⁵⁴ el-Bakara 2/212, "Al-i İmran 3/14, El-En'âm 6/108, El-En'âm 6/122, El-En'âm 6/137, el-Arâf, 7/31 el-Arâf, 7/32, el-Enfâl 8/48, et-Tevbe 9/37, Yûnus 10/24, Hûd 11/15, er-Ra'd 13/33, el-Hicr 15/16, el-Hicr 15/39, en-Nahl 16/8, en-Nahl 16/63, el-Kehf 18/7, el-Kehf 18/28, el-Kehf 18/46, Tâhâ 20/59, Tâhâ 20/87, en-Nûr 24/31, en-Nûr 24/60, en-Neml 27/4, en-Neml 27/24, el-Kasas 28/60, el-Ankebût 29/38, el-Ahzâb 33/ 28, Fatır 35/8, Saffat 37/6, el-Gafir 40/37, Fussilet 41/12, Fussilet 41/25, Muhammed 47/14, el-Fetih 48/12, el-Hucurât 49/7, Kâf 50/6, el-Hadîd 57/20", el-Mülk, 67/5.

⁵⁵ el-Arâf 7/31, "el-Arâf 7/32, Yûnus 10/88, Hûd 11/15, en-Nahl 16/8, el-Kehf 18/7, el-Kehf 18/28, el-Kehf 18/46, Tâhâ 20/59, Tâhâ 20/87, en-Nûr 24/31, en-Nûr 24/60, es-Sâffât 37/6, el-Kasas 28/60, el-Kasas 28/79, el-Ahzâb 33/ 28", el-Hadîd 57/20.

⁵⁶ el-Bakara 2/212; "Al-i İmran 3/14; el-En'âm 6/108; el-En'âm 6/122; el-En'âm 6/137; el-Enfâl 8/48; et-Tevbe 9/37; Yûnus 10/24; er-Ra'd 13/33; el-Hicr 15/16; el-Hicr 15/39; en-Nahl 16/63; en-Neml 27/4; en-Neml 27/24; el-Ankebût 29/38; el-Fatır 35/8, es-Sâffât 37/6; el-Gâfir 40/37; el-Fussilet 41/12; el-Fussilet 41/25; Muhammed 47/14; el-Fetih 48/12; el-Hucurât 49/7; Kâf 50/6"; el-Mülk 67/5.

⁵⁷ el-Enâm 6/43; el-Enâm 6/137; el-Enfâl 8/48; en-Nahl 16/63; en-Neml 27/24; el-Ankebût 29/48.

edilen cinler ve insanlar arasındaki “şeytani güçler”i (*şeyatin*) veya “varlıklar”ı gösterdiği görüşündedir.⁵⁸

Öte yandan bu tezyin/süsleme işinin muhataplarına baktığımızda farklı kişi veya grupların olduğu görülmektedir. Bunları kısaca değerlendirmeye tabi tutacak olursak;

“فَلَوْلَا إِذْ جَاءَهُمْ بِأَسْنَا تَضَرَّعُوا وَلَكِنْ قَسَتْ قُلُوبُهُمْ وَزَيَّنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ”

“Hiç olmazsa, onlara bu şekilde azabımız geldiği zaman boyun eğselerdi! Fakat kalpleri iyice katılaştı ve şeytan da onlara yaptıklarını câzip gösterdi.”⁵⁹ ayetinde muhatap, **ilahi mesaja muhatap olup kulak asmayanlar;**

“وَكَذَلِكَ زَيَّنَ لِكَثِيرٍ مِنَ الْمُشْرِكِينَ قَتْلَ أَوْلَادِهِمْ شُرَكَاؤُهُمْ لِيُرْدُوهُمْ وَلِيَلْبِسُوا عَلَيْهِمْ دِينَهُمْ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا فَعَلُوهُ فَذَرْهُمْ وَمَا يَفْتَرُونَ”

“Bunun gibi ortakları, müşriklerden çoğuna çocuklarını (kızlarını) öldürmeyi hoş gösterdi ki hem kendilerini mahvetsinler hem de dinlerini karıştırıp bozsunlar! Allah dileyseydi bunu yapamazlardı. Öyle ise onları uydurdukları ile baş başa bırak!”⁶⁰ ayetinde muhatap, **kız çocuklarını diri diri toprağa gömen Mekkeli müşrikler;**

“وَإِذْ زَيَّنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ أَعْمَالَهُمْ وَقَالَ لَا غَالِبَ لَكُمْ الْيَوْمَ مِنَ النَّاسِ وَإِنِّي جَارٌّ لَكُمْ فَلَمَّا تَرَآتِ الْفِتْنَانَ تَكَصَّ عَلَى عَقِبَيْهِ وَقَالَ إِنِّي بَرِيءٌ مِّنْكُمْ إِنِّي أَرَىٰ مَا لَا تَرَوْنَ إِنِّي أَخَافُ اللَّهَ وَاللَّهُ شَدِيدُ الْعِقَابِ”

“Hani şeytan onlara yaptıklarını güzel gösterdi de: Bugün insanlardan size galip gelecek kimse yoktur, şüphesiz ben de sizin yardımcınızım, dedi. Fakat iki ordu birbirini görünce ardına döndü ve: Ben sizden uzağım, ben sizin göremediklerinizi (melekleri) görüyorum, ben Allah’tan korkuyorum; Allah’ın azabı şiddetlidir, dedi.”⁶¹ ayetinde muhatap, **Ebu Cehil komutasındaki Kureyş ordusu;**

“تَاللَّهِ لَقَدْ أَرْسَلْنَا إِلَىٰ أُمَمٍ مِّن قَبْلِكَ فَزَيَّنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ أَعْمَالَهُمْ فَهُوَ وَلِيُّهُمُ الْيَوْمَ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ”

“Allah’a andolsun, senden önceki ümmetlere de (peygamberler) göndermişizdir. Fakat şeytan onlara işlerini süslü gösterdi de (iman etmediler). İşte o, bugün onların velisidir. Ve onlar için elem verici bir azap vardır.”⁶² ayetinde muhatap, **Hz. Peygamberden önceki ümmetler;**

“وَجَدْنَاهَا وَقَوْمَهَا يَسْجُدُونَ لِلشَّمْسِ مِن دُونِ اللَّهِ وَزَيَّنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ أَعْمَالَهُمْ فَصَدَّهُمْ عَنِ السَّبِيلِ فَهُمْ لَا يَهْتَدُونَ”

“Onun ve kavminin, Allah’ı bırakıp güneşe secde ettiklerini gördüm. Şeytan, kendilerine yaptıklarını süslü göstermiş de onları doğru yoldan alıkoymuş. Bunun için doğru yolu bulamıyorlar.”⁶³ ayetinde muhatap, **Sebe Melike’si ve halkı;**

“وَعَادًا وَتَمُودًا وَقَدْ تَبَيَّنَ لَكُمْ مِّن مَّسَاكِينِهِمْ وَزَيَّنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ أَعْمَالَهُمْ فَصَدَّهُمْ عَنِ السَّبِيلِ وَكَانُوا مُسْتَبْصِرِينَ”

“Âd ve Semûd’u da (helâk ettik). Sizin için, (onların başına nelerin geldiği) oturdukları yerlerden apaçık anlaşılmaktadır. Şeytan onlara yaptıkları işleri güzel gösterip onları doğru yoldan çıkardı. Oysa bakıp görebilecek durumdaydılar.”⁶⁴ ayetinde muhatap, **Ad ve Semud kavimleri;**

⁵⁸ Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı* (İstanbul: İşaret Yayınları, 2013), 327.

⁵⁹ el-Enâm 6/43.

⁶⁰ el-Enâm 6/137.

⁶¹ el-Enfâl 8/48.

⁶² en-Nahl 16/63.

⁶³ en-Neml 27/24.

⁶⁴ el-Ankebût 29/38.

“وَلَا تَسْبُوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ قِسْبُوا اللَّهَ عَدُوًّا بَغِيرَ عِلْمِ كَذَلِكَ زَيْنًا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلُهُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ مَرْجِعُهُمْ فَيُنَبِّئُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ”

“Allah'tan başkasına tapanlara (ve putlarına) sövmeyin; sonra onlar da bilgisizce, düşmanca Allah'a söverler. Böylece biz her ümmete kendi işlerini câzip gösterdik. Sonunda dönüşleri rablerinedir. Artık O ne yaptıklarını kendilerine bildirecektir.”⁶⁵ ayetinde muhatap, **Allah dışında birtakım ilahlara ve putlara tapanlar;**

“إِنَّ الدِّينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ زَيْنًا لَهُمْ أَعْمَالُهُمْ فَهُمْ يَعْمَهُونَ”

“Şüphesiz biz, ahirete inanmayanların işlerini kendilerine süslü gösterdik; o yüzden bocalar dururlar.”⁶⁶ ayetinde muhatap **Ahiret'e inanmayanlar olmuştur.**

Şeytanın inkârcılara yapmakta olduklarını süslü gösterme ameliyesi biraz farklı bir formla(müzari) Hicr Suresi 39.ayette de şu şekilde gelmiştir:

“قَالَ رَبِّ بِمَا أَغْوَيْتَنِي لَأُزَيِّنَنَّ لَهُمْ فِي الْأَرْضِ وَلَا أَغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ”

“(İblis) dedi ki: Rabbim! Beni azdırmaya karşılık ben de yeryüzünde onlara (günahları) süsleyeceğim ve onların hepsini mutlaka azdıracam!”⁶⁷ Burada şeytanın azgınlığının karşılığı olarak insanlara yeryüzünde günahları süslü göstereceği vurgulanıyor.

Bu ayetleri dikkatli bir incelemeye tabi tuttuğumuzda, şunu görüyoruz. Tezyin/süsleme kelimesinin Kur'an'da “zeyyene” fiil formundaki bu kullanımlarında genel anlamda Allah'a ve Ahiret'e inanmayan, Allah dışında birtakım varlıklara(put/güneş) tapan, kendilerine gönderilen peygamberleri yalanlayan ve onlara karşı savaşan inkârcıları konu edindiğini görmekteyiz. Ve bütün bu ayetlerde inkârcıların amellerinin(inkârları) ana ekseninde şeytan tarafından güzel/süslü gösterildiği görülmektedir.

“zeyyene” fiil formunun belki de olumlu yönde zikredildiği tek ayet Hucurat Suresi 7. ayettir. Bu ayette, Allah'ın imanı peygambere inanan kişilerin kalplerine sevdirmesi ve onu gönüllerine sindirmesinden bahsedilir.

“وَاعْلَمُوا أَنَّ فِيكُمْ رَسُولَ اللَّهِ لَوْ يُطِيعُكُمْ فِي كَثِيرٍ مِنَ الْأَمْرِ لَعَتْنُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ حَبَّبَ إِلَيْكُمُ الْإِيمَانَ وَزَيَّنَهُ فِي قُلُوبِكُمْ وَكَرَّهَ إِلَيْكُمُ الْكُفْرَ وَالْفُسُوقَ وَالْعِصْيَانَ أُولَٰئِكَ هُمُ الرَّاشِدُونَ”

“Hem bilin ki, içinizde Allah'ın elçisi vardır. Şayet o, birçok işlerde size uysaydı, sıkıntıya düşerdiniz. Fakat Allah size imanı sevdirmiş ve onu gönüllerinize sindirmiştir. Küfrü, fısı ve isyanı da size çirkin göstermiştir. İşte doğru yolda olanlar bunlardır.”⁶⁸

Netice olarak yukarıda zikrettiğimiz ayetlerde tezyin/süsleme işinin ruh/mana boyutunda insanların imanını veya inkârını konu edindiğini görmekteyiz.

“zeyyene” fiil formunun geride kalan diğer kullanımlarına baktığımızda ise, bu ayetlerde “maddi süs” ve “süslenme” manasında gerçek anlamına vurgu yapıldığını görmekteyiz. Bu ayetleri sıralayacak olursak:

“إِنَّا زَيْنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِزِينَةِ الْكَوَاكِبِ”

“Biz yakın göğü, bir süsle, yıldızlarla süsledik.”⁶⁹

⁶⁵ el-Enâm 6/108

⁶⁶ en-Neml, 27/4.

⁶⁷ el-Hicr 15/39.

⁶⁸ el-Hucurât 49/7.

“فَقَضِيَهُنَّ سَبْعَ سَمَوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ وَأَوْحَىٰ فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا وَزَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِمَصَابِيحٍ وَحِفْظًا
ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ”

“Böylece onları, iki günde yedi gök olarak yarattı ve her göğe görevini vahyetti. Ve biz, yakın semâyı kandillerle donattık, bozulmaktan da koruduk. İşte bu, azîz, alîm Allah'ın takdiridir.”⁷⁰

“وَلَقَدْ زَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِمَصَابِيحٍ وَجَعَلْنَاهَا رُجُومًا لِلشَّيَاطِينِ وَأَعْتَدْنَا لَهُمْ عَذَابَ السَّعِيرِ”

“Andolsun ki biz, (dünyaya) en yakın olan göğü kandillerle donattık. Bunları şeytanlara atış taneleri yaptık ve onlara alevli ateş azabını hazırladık.”⁷¹

“وَلَقَدْ جَعَلْنَا فِي السَّمَاءِ بُرُوجًا وَزَيَّنَّاهَا لِلنَّاظِرِينَ”

“Andolsun, biz gökte birtakım burçlar yarattık ve seyredenler için onu süsledik.”⁷²

“أَفَلَمْ يَنْظُرُوا إِلَى السَّمَاءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَاهَا وَزَيَّنَّاهَا وَمَا لَهَا مِنْ فُرُوجٍ”

“Üstlerindeki göğe bakmazlar mı ki, onu nasıl bina etmiş ve nasıl donatmışız! Onda hiçbir çatlak da yok.”⁷³

Bu ayetlerde de görüldüğü üzere, yüce Allah'ın kâinatı yaratma ameliyesine farklı bir boyut kazandırmak maksadıyla anlatımda dikkat çeken ifadelerin kullanıldığını görmekteyiz. Göğün yıldızlarla, kandillerle ve burçlarla süslenip seyredenlere mutluluk verecek türden bir görsel şölenle Allah'ın yaratma sıfatının eşsiz örneklerine ve delillere dikkat çekilmektedir.

3.1.2. “Züyyine” Fiil Formu

“Zîynet” kavramının “züyyine” meçhul bina formu da Kur'ân'ı Kerim'de sıkça kullanılmaktadır. Öyle ki tespit edebildiğimiz kadarıyla 10 yerde⁷⁴ bu formun kullanıldığını görmekteyiz.

Bu formun kullanıldığı ayetlere baktığımızda “zeyyene” fiil formundakine benzer kullanımların olduğunu görmekteyiz. Tabi fiiller meçhul kipte olduğu için Naibu'l-Fail olan muhataplar üzerinden yaptığımız bir değerlendirme sonucunda genelde bu formun kâfirler, inkâr eden kişi/kişiler, küfürde ileri gidenler ve haddi aşanlara, inkârlarının, hilelerinin ve amellerinin süslü gösterildiği gerçeği vurgulanmıştır. Bu ayetleri sıralayacak olursak:

“زَيْنَ لِلَّذِينَ كَفَرُوا الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَيَسْخَرُونَ مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ اتَّقَوْا فَوْقَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَاللَّهُ يَرْزُقُ مَنْ يَشَاءُ بِغَيْرِ
حِسَابٍ”

“İnkâr edenlere dünya hayatı süslü gösterildi. Onlar iman edenlerle alay etmektedirler. Allah'a karşı gelmekten sakınanlar ise, kıyamet günü bunların üstündedir. Allah dilediğine hesapsız rızık verir.”⁷⁵

“أَوْ مَنْ كَانَ مَيِّتًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَنْ مَثَلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِنْهَا كَذَلِكَ زَيْنٌ لِّلْكَافِرِينَ مَا
كَانُوا يَعْمَلُونَ”

⁶⁹ es-Sâffât 37/6.

⁷⁰ el-Fussilet 41/12.

⁷¹ el-Mülk 67/5.

⁷² el-Hicr 15/16.

⁷³ Kâf 50/6.

⁷⁴ el-Bakara 2/212; “Al-i İmran 3/14; el-En’âm 6/122; et-Tevbe 9/37; Yûnus 10/12; er-Ra’d 13/33; el-Fatr 35/8; el-Mü’min 40/37; Muhammed 47/14”; el-Fetih 48/12.

⁷⁵ el-Bakara 2/21.

“Ölü iken dirilttiğimiz ve kendisine, insanlar arasında yürüyeceği bir nur verdiğimiz kimsenin durumu, hiç, karanlıklar içinde kalmış, bir türlü ondan çıkamamış kimsenin durumu gibi olur mu? İşte kâfirlere, işlemekte oldukları çirkinlikler böyle süslü gösterilmiştir.”⁷⁶

“إِنَّمَا النَّسِيءُ زِيَادَةٌ فِي الْكُفْرِ يُضَلُّ بِهَا الَّذِينَ كَفَرُوا يُحْلَوْنَ عَامًا وَيُحَرِّمُونَهُ عَامًا لِيُؤْطُوا عِدَّةَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ فَيُحْلُوا مَا حَرَّمَ اللَّهُ زَيْنٌ لَهُمْ لَّهُمْ سَوْءٌ أَعْمَالِهِمْ”

“Haram ayları ertelemek, ancak inkârda daha da ileri gitmektir ki bununla inkâr edenler saptırılır. Allah'ın haram kıldığı ayların sayısına uygun getirip böylece Allah'ın haram kıldığını helal kılmak için Haram ayı bir yıl helâl, bir yıl haram sayıyorlar. Onların bu çirkin işleri, kendilerine süslenip güzel gösterildi. Allah inkârcı toplumu doğru yola iletmez.”⁷⁷

“وَإِذَا مَسَّ الْإِنْسَانَ الضُّرُّ دَعَا لِحِجَبِهِ أَوْ قَاعِدًا أَوْ قَائِمًا فَلَمَّا كَشَفْنَا عَنْهُ ضُرَّهُ مَرَّ كَأَن لَّمْ يَدْعُنَا إِلَىٰ ضُرِّ مَسَّهُ كَذَلِكَ زَيْنٌ لِّلْمُسْرِفِينَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ”

“İnsana bir sıkıntı dokundu mu gerek yan üstü yatarken gerek otururken gerekse ayakta iken (her halinde bu sıkıntıdan kurtulmak için) bize dua eder. Ama biz onun bu sıkıntısını ondan kaldırdık mı, sanki kendisine dokunan bir sıkıntı için bize hiç yalvarmamış gibi geçer gider. İşte o haddi aşanlara, yapmakta oldukları şeyler, böylece süslenmiş (hoş gösterilmiş)tir.”⁷⁸

“أَفَمَنْ هُوَ قَائِمٌ عَلَىٰ كُلِّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ وَجَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ قُلُوبًا سَمُّوهُمْ أَمْ تُنَبِّئُونَهُ بِمَا لَا يَعْلَمُ فِي الْأَرْضِ آمِ بِظَاهِرٍ مِنَ الْقَوْلِ بَلْ زَيْنٌ لِّلَّذِينَ كَفَرُوا مَكْرَهُمْ وَصَدُّوا عَنِ السَّبِيلِ وَمَنْ يَضِلِّ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ هَادٍ”

“Herkesin kazandığını görüp gözeten Allah inkâr edilir mi? Hâlbuki onlar, Allah'a ortaklar koştular. De ki: ‘Onların isimlerini açıklayın. Yoksa siz (bununla) O'na yeryüzünde bilmediği bir şeyi mi haber vermiş olacaksınız, yoksa boş söz mü etmiş olacaksınız?’ Hayır! İnkâr edenlere hileleri güzel gösterildi ve onlar doğru yoldan saptırıldılar. Allah kimi saptırırsa artık onu doğru yola ileticek yoktur.”⁷⁹

“أَفَمَنْ زَيْنَ لَهُ سَوْءُ عَمَلِهِ فَرَأَاهُ حَسَنًا فَإِنَّ اللَّهَ يَضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ فَلَا تَذْهَبُ نَفْسُكَ عَلَيْهِمْ حَسْرَاتٍ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِمَا يَصْنَعُونَ”

“Kötü ameli kendisine süslü gösterilip de onu güzel gören kimse, ameli iyi olan kimse gibi mi olacaktır? Şüphesiz Allah dilediğini saptırır, dilediğini hidayete erdirir. (Ey Muhammed!) Onlar için duyduğun üzüntüler yüzünden kendini helak etme! Şüphesiz ki Allah onların yaptıklarını hakkıyla bilendir.”⁸⁰

“أَفَمَنْ كَانَ عَلَىٰ بَيِّنَةٍ مِنْ رَبِّهِ كَمَنْ زَيْنَ لَهُ سَوْءُ عَمَلِهِ وَاتَّبَعُوا أَهْوَاءَهُمْ”

“Rabbinin katından açık bir belgesi olan kimse, kötü işleri kendisine güzel gösterilen ve nefislerinin arzularına uyan kimseler gibi midir?”⁸¹

Genelde bu formun kâfirler, inkâr eden kişi/kişiler, küfürde ileri gidenler ve haddi aşanlar için kullanıldığını yukarıda ifade etmiştik. Ancak bu kullanımlar arasında bahsettiğimiz kategoriye uymayan birkaç ayet vardır. Şimdi onları vermeye çalışalım.

Bunlardan bir tanesi Âl-i İmrân 3/14.ayettir. Bu ayette daha genel bir kitle konu edilmiştir ki o da insanların tamamıdır. Şöyle ki bu ayette, Kadınlar, oğullar, yük yük altın ve gümüş, salma

⁷⁶ el-En'âm 6/122.

⁷⁷ et-Tevbe 9/37.

⁷⁸ Yûnus 12/12.

⁷⁹ er-Ra'd 13/33.

⁸⁰ Fâtır 35/8.

⁸¹ Muhammed 47/14.

atlar, davarlar ve ekinler gibi nefsin şiddetle arzuladığı şeylerin bütün insanlara sevdirildiği ve süslü gösterildiğinden bahsedilmektedir.

“زَيْنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنْطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ وَالْأَنْعَامِ وَالْحَرْثِ ذَلِكَ مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَاللَّهُ عِنْدَهُ حَسَنُ الْمَأْتِبِ ”

“Kadınlar, oğullar, yük yük altın ve gümüş, salma atlar, davarlar ve ekinler gibi nefsin şiddetle arzuladığı şeyler insana süslü gösterildi. Bunlar dünya hayatının geçimliğidir. Oysa asıl varılacak güzel yer ancak Allah'ın katındadır.”⁸²

Bir diğer ayetimiz Mü'min 40/37. ayettir. Bu ayet ise bir önceki ayete ters orantılı olarak umum yerine tahsis bildirmektedir. Şöyle ki azgınlıkta sınır tanımayan Firavun'a yaptığı kötü iş süslü gösterilmiştir.

“أَسْبَابَ السَّمَوَاتِ فَأَطَّلَعَ إِلَىٰ إلهِ مُوسَىٰ وَإِنِّي لِأَظُنُّهُ كَاذِبًا وَكَذَلِكَ زَيْنَ لِفِرْعَوْنَ سَوْءَ عَمَلِهِ وَصَدَّ عَنِ السَّبِيلِ وَمَا كَيْدُ فِرْعَوْنَ إِلَّا فِي تَبَابٍ ”

“Firavun dedi ki: 'Ey Hâmân! Bana yüksek bir kule yap, belki yollara, göklerin yollarına erişirim de Mûsâ'nın ilâhını görürüm(!) Çünkü ben, onun yalancı olduğuna inanıyorum.' Böylece Firavun'a yaptığı kötü iş süslü gösterildi ve doğru yoldan saptırıldı. Firavun'un tuzağı, tamamen sonuçsuz kaldı.”⁸³

Bu âyette, tezyin eyleminin faili ile ilgili Kadi Beydavi'nin yorumu şu şekildedir: “Firavun'a amelinin süslü kılınması ve onun doğru yoldan çevrilmesi, sebep olarak şeytana, gerçek fail olarak ise Allaha dayanır.”⁸⁴

Zikrettiğimiz bu ayetteki benzer bir tahsisin Fetih 48/12. ayette de olduğunu fark ediyoruz. Şöyle ki, bu ayette Medine civarında yaşayan ve savaşa katılmayan Arap kabileleri konu edilmiştir. Ve bu kabilelerin kötü zanlarının kendilerine süslü gösterildiği ifade edilmektedir.

“بَلْ ظَنَنْتُمْ أَنْ لَنْ يَنْقَلِبَ الرَّسُولُ وَالْمُؤْمِنُونَ إِلَىٰ أَهْلِيهِمْ أَبَدًا وَزَيْنَ ذَلِكَ فِي قُلُوبِكُمْ وَظَنَنْتُمْ ظَنَّ السَّوْءِ وَكُنْتُمْ قَوْمًا بُورًا.”

“Aslında siz Peygamberin ve müminlerin ailelerine bir daha dönmeyeceklerini sanmıştınız. Bu sizin gönüllerinize güzel göründü de kötü zanda bulundunuz ve helâki hak etmiş bir topluluk oldunuz.”⁸⁵

3.2. Zîynet kelimesinin İsim Formu

“Zîynet” kelimesinin Kur'ân'ı Kerim'deki bir diğer yaygın kullanımı, bu kelimenin isim formu olan “الرَّيْنَةَ” dir. Yalnız bu formun kullanım alanındaki çeşitlilik, bizde ister istemez tefsir kaynaklarında yer alan bu kavram ile ilgili yapılan açıklama ve tefsirlere bakma ihtiyacını ortaya çıkarmaktadır. Biz de küçük başlıklar halinde bu ayetleri ele alarak bunlarda geçen “zîynet” kelimesinin açıklama ve tefsirlerini vermeye çalışacağız.

3.2.1. Elbise/giyecek

A'raf 7/31-32. ayette geçen “الرَّيْنَةَ” bu anlamda kullanılmıştır:

“يَا بَنِي آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ”

⁸² Âl-i İmrân 3/14.

⁸³ Mü'min 40/36-37.

⁸⁴ Beydâvî, Nâsirüddîn Ebû Saîd (Ebû Muhammed) Abdullah b. Ömer b. Muhammed, *Envâru't-Tenzil ve Esrâru't-Te'vil*, terc. Abdulvahap Öztürk (İstanbul: Kahraman Yayınları 2011), I, 272-273.

⁸⁵ Fetih 48/12.

“Ey Âdemoğulları! Her secde edişinizde güzel elbiselerinizi giyin; yeyin, için, fakat israf etmeyin; çünkü Allah israf edenleri sevmez.”⁸⁶

“قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ”

“De ki: Allah'ın kulları için yarattığı süsü ve temiz rızıkları kim haram kıldı? De ki: Onlar, dünya hayatında, özellikle kıyamet gününde müminlerindir. İşte bilen bir topluluk için âyetleri böyle açıklıyoruz.”⁸⁷

Görüldüğü gibi bu ayette tavaf sırasında Kâbe'yi çıplak olarak tavaf eden Mekkeli müşriklerin bu durumu ele alınmıştır. Kendilerine tavaf esnasında haram kıldıkları şey elbise giyme fiilidir.⁸⁸

Yunus 10/88.ayette de benzer bir kullanım söz konusudur.

“وَقَالَ مُوسَى رَبَّنَا إِنَّكَ آتَيْتَ فِرْعَوْنَ وَمَلَأَهُ زِينَةً وَأَمْوَالًا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا رَبَّنَا لِيُضِلُّوا عَنْ سَبِيلِكَ رَبَّنَا اطْمِسْ عَلَى أَمْوَالِهِمْ وَاشْدُدْ عَلَى قُلُوبِهِمْ فَلَا يُؤْمِنُوا حَتَّى يَرَوْا الْعَذَابَ الْأَلِيمَ”

“Musa dedi ki: Ey Rabbimiz! Gerçekten sen Firavun ve kavmine dünya hayatında ziynet ve nice mallar verdin. Ey Rabbimiz! (Onlara bu nimetleri), insanları senin yolundan saptırsınlar ve elem verici cezayı görünceye kadar iman etmesinler, diye mi (verdin)? Ey Rabbimiz! Onların mallarını yok et, kalplerine sıkıntı ver (ki iman etsinler).”⁸⁹

Bu ayette “zîynet” kelimesi elbise, binek hayvanı ve benzeri şeyler anlamında kullanılmıştır.⁹⁰ Bazı müfessirlere göre de güzellik, beden sağlığı ve boy-endam anlamlarına gelmektedir.⁹¹

3.2.2. Dünya Hayatının Süsü

“Zîynet” kelimesinin belki de isim formuyla en çok kullanım alanı bulduğu anlam bu başlık altında değerlendirilebilir. Yukarıda da zikrettiğimiz üzere “zîynet” kelimesinin fiil formunu verirken, bu kavramın genel kullanım alanının gerçek anlamdan daha çok mecaz anlamda kullanıldığını belirtmiştik. “zîynet” in isim formunda da aynı durumu müşahede etmekteyiz. Zira burada, dünya hayatı ve içindeki bütün enstrümanlarının birer imtihan vesilesi olduğu gerçeğine dolaylı anlatımlarla ve farklı bakış açılarıyla dikkat çekilmek istenmiştir. Bu ayetleri değerlendirmeye tabi tutacak olursak;

“إِنَّا جَعَلْنَا مَا عَلَى الْأَرْضِ زِينَةً لَهَا لِنَبْلُوَهُمْ أَيُّهُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا”

“Biz, insanların hangisinin daha güzel amel edeceğini deneyelim diye yeryüzündeki her şeyi dünyanın kendine mahsus bir ziynet yaptık.”⁹²

Kehf Suresi 18/7. ayeti, bu başlık altında değerlendireceğimiz ayetlerin adeta nirengi noktasını oluşturmaktadır. Çünkü ayette yer alan “yeryüzündeki her şeyi” ifadesi kanaatimizce dünyaya geliş amacımız olan imtihanın boyutları ile ilgili genel bir çerçeve çizmiştir. Bize düşen, ayeti doğru bir okumaya tabi tutup gereğini yapmaktır.

⁸⁶ el-A'raf 7/31.

⁸⁷ el-A'râf 7/32.

⁸⁸ es-Sem'ânî, Ebü'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebbâr, *Tefsirü'l -Kur'an* (Riyad: Dâru'l-Veten, 1997), 2/163.

⁸⁹ Yûnus 10/88.

⁹⁰ Şevkânî, Ebu Abdillâh Muhammed b. Ali b. Muhammed, *Fethü'l-Kadir* (Beyrut: Dâru'l Fikr, 1993), 2/654.

⁹¹ Alûsî, Ebu's-Sena Mahmud bin Abdullâh Şihabuddin, *Ruhu'l-Meani* (Beyrut: Dâru ihyau't-Türasi'l-Arabi, 1997), 11/156.

⁹² el-Kehf 18/7.

Müfessirlerimiz bu ayetle ilgili "Kullarımızın dünya ve süsünü terk ederek emir ve yasaklarımıza ittiba ve itaatte kimin daha samimi olduğunu test etmek/denemek için"⁹³ tefsirini yapmışlardır. Peygamberimizden de bu konu ile ilgili şöyle bir hadis rivayet edilmiştir:

“ إِنْ الدُّنْيَا خَضِرَةٌ حُلْوَةٌ ، وَإِنَّ اللَّهَ مُسْتَخْلِفُكُمْ فِيهَا ، فَانظُرْ كَيْفَ تَعْمَلُونَ ، فَاتَّقُوا الدُّنْيَا ، وَاتَّقُوا النَّسَاءَ ”

“Dünya tatlıdır, yeşildir/güzeldir/çekicidir. Muhakkak ki Allah sizi (Müslümanları) orada halife yapacaktır ve neler yapacağınıza bakacaktır. Dikkat edin; dünyadan sakının / korkun ve kadınlardan sakının.”⁹⁴

Dünya hayatı ve süsünü konu edinen diğer ayetlere baktığımızda nüanslarla birlikte şu şekilde sıralayabiliriz:

“وَاصْبِرْ نَفْسَكَ مَعَ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْغَدْوَةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ وَلَا تَعْدُ عَيْنَاكَ عَنْهُمْ تُرِيدُ زِينَةَ الدُّنْيَا وَلَا تُطِغْ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ عَنْ ذِكْرِنَا وَاتَّبَعَ هَوِيَهُ وَكَانَ أَمْرُهُ فُرُطًا”

“Sabah akşam Rablerine, O'nun rızasını dileyerek dua edenlerle birlikte candan sebat et. Dünya hayatının süsünü isteyerek gözlerini onlardan çevirme. Kalbini bizi anmaktan gafil kıldığımız, kötü arzularına uymuş ve işi gücü aşırılık olan kimseye boyun eğme.”⁹⁵

“الْأَمْوَالُ وَالْبَنُونَ زِينَةُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَالْبَاقِيَاتُ الصَّالِحَاتُ خَيْرٌ عِنْدَ رَبِّكَ ثَوَابًا وَخَيْرٌ أَمَلًا”

“Servet ve oğullar, dünya hayatının süsüdür; ölümsüz olan iyi işler ise Rabbinin nezdinde hem sevapça daha hayırlı hem de ümit bağlamaya daha lâyıktır.”⁹⁶

“اعْلَمُوا أَنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهُوَ زِينَةٌ وَتَفَاخُرٌ بَيْنَكُمْ وَتَكَاثُرٌ فِي الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ كَمَثَلِ غَيْثٍ أَعْجَبَ الْكُفَّارَ نَبَاتُهُ ثُمَّ يَهِيجُ فَتَرَاهُ مُصْفَرًّا ثُمَّ يَكُونُ حُطَامًا وَفِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ شَدِيدٌ وَمَغْفِرَةٌ مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانٌ وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا مَتَاعُ الْغُرُورِ”

“Bilin ki dünya hayatı ancak bir oyun, eğlence, bir süs, aranızda bir övünme ve daha çok mal ve evlât sahibi olma isteğinden ibarettir. Tıpkı bir yağmur gibidir ki, bitirdiği ziraatçıların hoşuna gider. Sonra kurur da sen onun sapsarı olduğunu görürsün; sonra da çer çöp olur. Ahirette ise çetin bir azap vardır. Yine orada Allah'ın mağfireti ve rızası vardır. Dünya hayatı aldatici bir geçimlikten başka bir şey değildir.”⁹⁷

“مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَزِينَتَهَا نُوَفِّ إِلَيْهِمْ أَعْمَالَهُمْ فِيهَا وَهُمْ فِيهَا لَا يُبْخَسُونَ”

“Kim, (yalnız) dünya hayatını ve zinetini istemekte ise, işlerinin karşılığını orada onlara tam olarak veririz ve orada onlar hiçbir zarara uğratılmazlar.”⁹⁸

“وَمَا أُوتِيتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَمَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَزِينَتِهَا وَمَا عِنْدَ اللَّهِ خَيْرٌ وَأَبْقَى أَفَلَا تَعْقِلُونَ”

“Size verilen şeyler, dünya hayatının geçim vasıtası ve süsüdür. Allah katında olanlar ise, daha hayırlı ve daha kalıcıdır. Hâlâ buna aklınız ermeyecek mi?”⁹⁹

“يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لَأَزُوجِكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تُرِيدُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَزِينَتَهَا فَتَعَالَيْنَ أُمَتِّعَنَّكُمْ وَأُسْرَحَكُمْ سَرَاحًا جَمِيلًا”

“Ey Peygamber! Eşlerine şöyle söyle: Eğer dünya dirliğini ve süsünü (refahını) istiyorsanız, gelin size boşanma bedellerinizi vereyim de, sizi güzellikle salıvereyim.”¹⁰⁰

⁹³ et-Taberi, *Câmi'u'l-Beyân*, 15/151; Hâzin, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed, *Lübabü't-Te'vil* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2004), 3/196.

⁹⁴ Müslim, “Zikir”, 5.

⁹⁵ el-Kehf 18/28.

⁹⁶ el-Kehf 18 /46.

⁹⁷ el-Hadid 57/20.

⁹⁸ Hûd 11/15.

⁹⁹ el-Kasas 28/60.

Görüldüğü gibi bu ayetlerde bazen malın bazen çocukların bazen de yaşamdan karelerin (oyun, eğlence) hayatın süsü olarak değerlendirildiği dikkat çekmektedir.

3.2.3. Mahrem Yerler

“Zîynet” kelimesi, Kur'an'da iki yerde de kadınların vücutlarının “mahrem olan yerlerini” örtmeleri ve başkalarına göstermemeleri şeklinde geçmiştir. Ayette geçen “zîynet” kavramını bazı müfessirler “zîynet yerleri” diye tefsir etmişlerdir.¹⁰¹ Bunlar el ve ayak bilekleri, boyun ve kulaktır. Bazıları da burada yer alan “zîynet”i zahiri ve batini zîynet olarak ikiye ayırır. Onlara göre zahiri olanı elbise süsü, batini olanı ise bilezik, gerdanlık, halhal ve küpedir.¹⁰²

“وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ”

“Mümin kadınlara da söyle: Gözlerini (harama bakmaktan) korusunlar; namus ve iffetlerini esirgesinler. Görünen kısımları müstesna olmak üzere, zîynetlerini teşhir etmesinler.”¹⁰³

“وَالْقَوَاعِدُ مِنَ النِّسَاءِ الَّتِي لَا يَرْجُونَ نِكَاحًا فَلَيْسَ عَلَيْهِنَّ جُنَاحٌ أَنْ يَضَعْنَ ثِيَابَهُنَّ غَيْرَ مُتَبَرِّجَاتٍ بِزِينَةٍ وَأَنْ يَسْتَعْفِفْنَ خَيْرٌ لَّهُنَّ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ”

“Bir nikâh ümidi beslemeyen, çocuktan kesilmiş yaşlı kadınların, zîynetleri (yabancı erkeklere) teşhir etmeksizin (bazı) elbiselerini çıkarmalarında kendilerine bir vebal yoktur. İffetli davranmaları kendileri için daha hayırlıdır. Allah işitendir, bilendir.”¹⁰⁴

Nûr 24/60 ayetinde de “zîynet” mahrem yerler olarak ifade edilmiştir. Tabi burada yukarıdaki ayete muhalif bir durum söz konusu değildir. Burada yaşlı, nikâh ümidi beslemeyen kadınların teşhir etme düşüncesi olmaksızın el kol, saç ve boyun gibi bölgeleri kapatan cilbablarını çıkarmalarında bir sakınca olmadığı ifade edilmiştir.¹⁰⁵ Bu ayette bahse konu olan kadınların dışarı çıkarken üzerlerine dış elbise almaktan muaf tutulmaları hükmünde itibar edilen illet, bu kadınların yaşlılıkları ve acziyetleridir.¹⁰⁶

3.2.4. Süs Eşyası

Tâ-hâ 20/87.ayetdeki kullanım “süs eşyası” anlamına gelmektedir.

“قَالُوا مَا أَخْلَفْنَا مَوْعِدَكَ بِمَلِكِنَا وَلَكِنَّا حَمَلْنَا أَوْزَارًا مِنْ زِينَةِ الْقَوْمِ فَقَذَفْنَاهَا فَكَذَلِكَ أَلْقَى السَّامِرِيُّ”

“Dediler ki: Biz sana olan vâdimizden, kendi kudret ve irademizle dönmedik. Fakat biz, o kavmin (Mısır'lıların) zîynet eşyasından birtakım ağırlıklar yüklenmiş, sonra da onları atmıştık; aynı şekilde Sâmirî de atmıştı.”¹⁰⁷

Tam olarak bu anlamda kullanılsa da yakın bir kullanıma sahip olan en-Nahl 16/8.ayeti de bu başlık altında zikredebiliriz.

¹⁰⁰ el-Ahzâb 33/28.

¹⁰¹ Semerkandî, Ebu'l-Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed, *Bahru'l-Ulum* (Beirut: Dâru'l-Fikr, 1997), 2/437.

¹⁰² et-Taberi, *Câmi'u'l-Beyân*, 17/271.

¹⁰³ en-Nûr 24/31.

¹⁰⁴ en-Nûr 24/60.

¹⁰⁵ Neseî, Ebu'l-Bekkat Abdullah b. Ahmed bin Mahmud, *Medariku't-Tenzil ve Hekaiku't-Te'vil* (Beirut: Dâru'l-Kelimü't-Tayyib, 1998), 2/501.

¹⁰⁶ Derviş Dokgöz, *İsmail Hakkı Bursevî'nin Rûhu'l-Beyân Tefsirindeki Usûlî ve Fihî Görüşleri* (İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2022), 90-91.

¹⁰⁷ Tâhâ 20/87.

“وَالْخَيْلَ وَالْبِغَالَ وَالْحَمِيرَ لِتَرْكَبُوهَا وَزِينَةً وَيَخْلُقُ مَا لَا تَعْلَمُونَ”

“Atları, katırları ve eşekleri binmeniz ve (gözlere) ziynet olsun diye (yarattı). Allah şu anda bilemeyeceğiniz daha nice (nakil vasıtaları) yaratır.”¹⁰⁸

3.2.5. Bayram Günü

Tâhâ 20/59.ayette “şenlik günü” diye çevrilen yevmü’z-zîne tamlaması ile ilgili çeşitli açıklamalar yapılmıştır; bunları değerlendirmeye tabi tuttuğumuzda, Hz. Mûsâ’nın o toplumda şenlik veya kutlama amacı ile halkı bir araya getiren belirli bir günü işaret ettiği şeklindedir. Bu ifadenin Firavun’a ait bir ifade olduğu yorumu da ayrıca yapılmıştır.¹⁰⁹

“قَالَ مَوْعِدُكُمْ يَوْمَ الزَّيْنَةِ وَأَنْ يُحْشَرَ النَّاسُ ضَحَىٰ”

“Musa: Buluşma zamanınız, bayram günü, kuşluk vaktinde insanların toplanma zamanı olsun, dedi.”¹¹⁰

3.2.6. İhtişam

Kasas 28/79.ayette geçen “zîynet” ile ilgili Kırmızı/sarı/mor elbise, tebaası/kavmi, ihtişam şeklinde değişik anlamlar verilmiştir. Tercih edilen görüş kavmi içinde ihtişam ile çıktığıdır.

“فَخَرَجَ عَلَى قَوْمِهِ فِي زِينَتِهِ قَالَ الَّذِينَ يُرِيدُونَ الْخَيْلَةَ الدُّنْيَا يَا لَيْتَ لَنَا مِثْلَ مَا أُوتِيَ قَارُونُ إِنَّهُ لَذُو حَظٍّ عَظِيمٍ”

“Derken, Karun, ihtişamı içinde kavminin karşısına çıktı. Dünya hayatını arzulayanlar: Keşke Karun’a verilen benzeri bizim de olsaydı; doğrusu o çok şanslı! dediler.”¹¹¹

Sonuç

Yüce kitabımız Kur’ân-ı Kerim, dini yaşantımızı itikat, ibadet ve ahlaktan oluşan üç temel unsur üzerine inşa ederken, bir yandan da ferdi ve sosyal yaşantımıza dair birtakım düzenlemeleri de konu edinmiştir. İnsanoğlunu ölümden sonraki yaşamında kendisini saadete ulaştırma amacını gaye edinen İslam, yeryüzünde Eşref-i Mahlûkat olarak yaratılan insanın asli ihtiyaçlarının yanında sevgi, merhamet, sevme, sevilme, başarı, takdir edilme gibi bazı duyuşsal ihtiyaçlarının da karşılanmasına özen göstermiş ve yeri geldiğinde buna dikkat çekmiştir.

İnsanoğlunun hem kendine hem de eşyaya yaşamsal boyutun ötesinde artı bir değer olarak estetik bir özellik katma duygusunun zaman içerisinde farklı tezahürleri olmuştur. İçerdiği ilahi mesajlar ile İnsanoğlunu muhatap kabul eden kutsal kitaplar (özellikle Kur’an-ı Kerim) da bu konuya kayıtsız kalmamıştır. Kur’an-ı Kerim’de zîynet kavramını incelerken zîynet (süs)’in dünya hayatı, kullanılan takılar, şeytanın insanlara yaptırdığı çirkin işleri güzel göstermesi, gökyüzünün ve dünyanın süslenmesi ve giyilen kıyafetteki süs anlamlarında kullanıldığını görmekteyiz.

Dünya hayatı ve içindeki bütün öğelerin birer imtihan vesilesi olduğu gerçeğini farklı ayetlerle bize bildiren Yüce Allah, bu imtihandan başarılı bir şekilde çıkma adına kullarına birtakım uyarılarda bulunmuştur. Bu, O’nun ilah olma ve kullarının iyiliğini istemeye alakalı olan kanunu(sünnetullah) gereğidir. “O, kullarının küfrüne razı olmaz” (Zümer 39/7) ayeti bunun en açık delilidir.

¹⁰⁸ en-Nahl 16/8.

¹⁰⁹ Râzî, Ebu Abdillah Muhammed bin Ömer b. Hüseyin, *Mefatihul-Ğayb* (Beyrut: Dârul-Kütübîl-İlmiyye, 1998), 22/72-73; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/438.

¹¹⁰ Tâhâ 20/59.

¹¹¹ el-Kasas 28/79.

Yeryüzündeki yaşam serüveninin baş aktörü konumunda olan insanoğlu, ilahi vahyin muhatabı olarak yeryüzünün imar ve ıslah görevininin yanısıra kendi yaşamının birer parçası olan ve beşerî yönünü ilgilendiren birtakım olgu ve olayları da tecrübe etmektedir. Elbette bu yaşam ve tecrübeler de imtihanın bir parçasıdır. İnsanoğlu kendini imtihandan soyutlayamadığı gibi aynı zamanda bu tecrübelerden de kendini soyutlayamaz. İnsan fitratının bir parçası olan süs/süslenme olgusu da bu bahsettiğimiz tecrübenin önemli bir kısmını teşkil etmektedir. "zîynet/süs" kavramına, sadece maddi bir öge olarak bakmamak gerekir. O aynı zamanda insanın temel ihtiyaç ve gereksinimlerinin yanında fitratın gereği ve hayatı anlamlandıran ve hayata katkı sağlayan bir öğedir.

İşte insanoğlunun bu özelliğini en iyi bilen Allah, bu imtihanda kendisine kılavuzluk edecek türden yol işaretleri ve uyarı levhaları koymuştur. İnsana düşen sağa sola meyletmeden bu yol işaretlerini takip etmek ve sırat-ı müstakimden ayrılmamaktır.

Kaynakça

- Alûsî, Ebu's-Sena Mahmud bin Abdullah Şihabuddin. *Ruhu'l-Meani*. Beyrut: Daru'ihyau't-Türasi'l-Arabi, 1997.
- Beydâvî, Nâsirüddîn Ebû Saîd (Ebû Muhammed) Abdullah b. Ömer b. Muhammed. *Envâru't-Tenzil ve Esrâru't-Te'vil*. trc. Abdulvahap Öztürk. İstanbul: Kahraman Yayınları 2011.
- Cevherî, İsmail bin Hammad. *es-Sihâh*. Beyrut: Daru'l-İlm, 1986.
- Dameğani, Ebu Abdillâh Hüseyin b. Muhammed. *el-vücu' ven-Nezair li-elfazi'l Kitabillahi'l-Aziz*. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1978.
- Dokgöz, Derviş. *İsmail Hakkı Bursevî'nin Rûhu'l-Beyân Tefsirindeki Usûlî ve Fikhî Görüşleri*. İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2022.
- el-Arâbî, Ebubekir Muhammed b. Abdullah. *Ahkamu'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, tsz.
- el-Fîrûzâbâdî, Mecdüddîn Muhammed İbn Yakub. *el-Kâmûsu'l-Muhît*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1994.
- el-Fîrûzâbâdî, Mecdüddîn Muhammed İbn Yakub. *Besâiru Zevi't-Temyîz*. Kahire: El-Meclisü Lişuûni'l-İslamiyye, 1996.
- el-Halebi Semin, Ahmed bin Yusuf bin Abdü'd-Daim. *Umdetü'l-Huffaz fi tefsiri Eşrefi'l-Elfaz*. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1996.
- el-İsfehânî, Ebu'l-Kâsım el-Hüseyin İbn Muhammed er-Râgıb. *el-Müfredât fi Garîbi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, tsz.
- Esed, Muhammed. *Kur'ân Mesajı*. İstanbul: İşaret Yayınları, 2013.
- es-Semânî, Ebu'l-Muzaffer. *Tefsirü'l-Kur'ân*. Riyad: Daru'l-Veten, 1997.
- et-Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd b. Ğâlib. *Câmi'u'l-Beyân an te'vili âyi'l-Kur'ân*. thk. 'Abdullah b. Abdilmuhsin et-Turkî. Kahire: Dâru Hicr, 2001.
- Ezherî, Ebu Mansur Muhammed b. Ahmed. *Tehzibü'l-Luğa*. Mısır: Daru'l-Mısriyye, 1964.
- Faruk Beşer, "Süslenme", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 38/178-180. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Ferahidî, Halil bin Ahmed. *Kitabu'l-Ayn*. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-ilmiiyye, 2003.

- Hazin, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed. *Lübabü't-Te'vil*. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.
- İbnü'l-Cevzi, Cemalü'd-Din Ebu'l-Ferec. *Nüzhetü'l-E'yuni'n-Nevazir*. Beyrut: Müessesü'r-Risale, 1987.
- İbn Fâris, Ebu'l-Hüseyn Ahmed. *Mu'cemu Mekâyisü'l-Luga*. Beyrut: Dâru'l-Ceyl, 1991.
- İbnu'l-Manzûr, Muhammed b. Mukerrem b. Ali Ebu'l-Fadl Cemaluddin İbn Manzûr el-Ensârî el-İfrîkî. *Lisânu'l-Arab*. Kahire: Dâru'l-Mearif, tsz.
- İbn Kesir, Ebu'l-Fida İsmail b. Ömer. *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azim*. Riyad: Daru't-Tayyibe, 1999.
- İzutsu, Toshihiko. *Kur'an'da Dini ve Ahlaki Kavramlar*. trc. Selahattin Ayaz. İstanbul: Pınar Yayınları, 1991.
- İzutsu, Toshihiko. *Kur'an'da Allah ve İnsan*. trc. Süleyman Ateş. Ankara: AÜ Basımevi, 1975.
- Nesefî, Ebu'l-Berekat Abdullah b. Ahmed bin Mahmud. *Medariku't-Tenzil ve Hekaiku't-Te'vil*, Beyrut: Daru'l-Kelimü't-Tayyib, 1998.
- Râzî, Ebu Abdillâh Muhammed bin Ömer b. Hüseyin. *Mefatihü'l-Ğayb*. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.
- Semerkindî, Ebu'l-Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed. *Bahru'l-Ulum*. Beyrut: Daru'l-Fikr, 1997.
- Şahin, Naim, "Gazali'de Etik-Estetik İlişkisi". *Diyanet İlmi Dergi* 47(3), 97-105.
- Şevkânî, Ebu Abdillâh Muhammed b. Ali b. Muhammed. *Fethü'l-Kadir*. Beyrut: Daru'l Fikr, 1993.
- Müslim, Müslim bin Haccac bin Müslim el-Kuşeyri en-Nisaburî. *el-Cami'u's-Sahih*. Riyad: Daru't-Tayyibe, 2006.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kasım Mahmud b. Ömer b. Muhammed. *el-Keşşaf an Hekaiki't-Te'vil*. Mısır: Matbaatu Mustafa, 1996.

RUSUH Uşak Üniversitesi İslami İlimler Fakóltesi Dergisi/**RUSUH** Uşak University the Journal of Faculty of Islamic Sciences

ISSN: 2791-7398

June/Haziran 2022, 2 (1): 182-193

rusuhdergisi@usak.edu.tr

Mâide Sûresinde Kıraat Farklılığı Olan Bazı Ayetlerin Tefsire Etkisi

The Effect Of Some Verses With A Difference In Qiraah On The Meaning

Sadullah Tilkitaş

Doktora Öğrencisi, Uşak Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri

PhD Student, *Uşak University, Graduate Education Institute, Basic Islamic Sciences*

Uşak, Turkey

sadullah.tilkitas@usak.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0001-5748-7575>

Makale Bilgisi/Article Information

Makale Türü/Article Types: Araştırma Makalesi

Geliş Tarihi/Received: 24.04.2022

Kabul Tarihi/Accepted: 17.6.2022

Yayın Tarihi/Published: 30.6.2022

Cilt/Volume: 2

Sayı/Issue: 1

Sayfa/Pages: 182-193

Atıf/Cite as: Tilkitaş, Sadullah. "Mâide Sûresinde Kıraat Farklılığı Olan Bazı Ayetlerin Tefsire Etkisi [The Effect Of Some Verses With A Difference In Qiraah On The Meaning]". *Rusuh Uşak Üniversitesi İslami İlimler Fakóltesi Dergisi - Rusuh Uşak University the Journal of Faculty of Islamic Sciences* 2/1 (Haziran 2022):182-193

İntihal/Statement of Publication Ethics: Bu makale en az iki hakem tarafından incelenmiş, Turnitin kullanılarak benzerlik raporu alınmış ve araştırma/yayın etiğine uygunluğu onaylanmıştır. /This article was reviewed by at least two referees, a similarity report was obtained using Turnitin, and compliance with research/publication ethics was confirmed.

Copyright: 2022 by Uşak University, Faculty of Islamic Sciences, Uşak, Turkey

MÂİDE SÛRESİNDE KIRAAT FARKLILIĞI OLAN BAZI AYETLERİN TEFSİRE ETKİSİ**Öz**

Kur'an-ı kerim'in anlaşılması ve tev'il edilmesinde kıraat farklılıklarının büyük bir öneme sahip olduğu bilinmektedir. Bu farklılıklarla kelimeye ortaya çıkabilecek değişiklik kimi zaman manaya tesir etmekte ve farklı fikhî yorumların ortaya çıkmasına da olanak sağlamaktadır. Kur'an-ı kerim ile çok yakın ilişkisi olan kıraat ilmi, amelî yönü itibariyle Resûlullah'a (a.s) kadar varmakta iken nazarî yönü itibariyle de hicrî ikinci asra kadar gitmektedir. Kıraat ilmi, Kur'an lafızlarının kelimelerindeki farklılık ve okunuşlarındaki keyfiyeti konu edinmektedir. Bu okuyuşlar ile bazı durumlarda ayetler farklı anlamlar kazanabilmektedir. Bazı müfessirler ayetleri izah ederken kıraat farklılıklarına da değinmektedirler. Ayetlerin kıraat farklılıklarıyla tefsir edilmesi Kur'an'ın daha iyi anlaşılmasına fırsat sunacaktır. Kıraat farklılıkları bazı durumlarda ayetlerin anlamını etkilemiştir. Telif edilmiş birçok meal ve tefsir çalışmaları belli bir kıraate göre yazıldığından farklı kıraatler ile ortaya çıkabilecek anlam bütünlüğünden uzaktır.

Bu makalede, Mâide sûresindeki bazı ayetlerin kıraat farklılıkların meale yansımasının neticelerini ortaya koymak amaçlanmış ve ayetlerdeki anlam zenginliğinin araştırılması konu edinilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Kur'ân, Kıraat, Mâide Sûresi, Meâl, Âyet.

THE EFFECT OF SOME VERSES WITH A DIFFERENCE IN QIRAAH ON THE COMMENTARY**Abstract**

It is known that the differences in recitation have a great importance in understanding and interpreting the Qur'an. The change that may occur in the word with these differences sometimes affects the meaning and allows the emergence of different fiqh interpretations. The Qiraah Science which has a very close relation with Quran has reached towards The Prophet of God in terms of its practice in addition that it has been going to the Hijri Second Century in terms of theory. The Qiraah Science has examined the Quran's remarks differences and their pronunciations. The verses has been able to gained different meanings with these readings in some cases.

Some interpreters have also paid attention to the Qiraah differences while commenting the verses. The explanation of verses with Qiraah difference will provide the Quran's better understanding. The Qiraah differences, in some cases, have affected the meanings of verses. Many copyrighted translation and commentary studies are far from the whole meaning that may come out with different qiraahes because of the fact that they have been written according to a certain Qiraah. In this article, it has been aimed to put forward the result of some of the Qiraah differences reflection in some verses to the translation in the Surah al-Maide and it has been pointed out to the searching of the meaning richness in verses.

Keywords: Quran, Qiraah, Surah al-Maide, Translation, Verse

Giriş

Allah Resûlü, her yıl Kur'ân-ı Kerim'i Cebrail'den (a.s) dinlemiş ve aynı şekilde Cebrail'e (a.s) okumuştur.¹ *فَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ وَرَبِّكَ* "Biz onu okuduğumuz zaman sen onun okunuşunu takip et"² emri gereğince vahyi tüm dikkatiyle ondan almış ve ashabına aynı şekilde aktarmıştır. Ashâb-ı kirâm da Kur'ân-ı Kerim'i Hz. Peygamber'den (a.s) öğrendiği şekilde okumuşlardır.³

Resûl-i Ekrem, *"Şüphesiz bu Kur'ân yedi harf üzere nâzil olmuştur. Onlardan hangisi kolayınıza gelirse öyle okuyunuz"*⁴ buyurarak Kur'an'ın yedi harf üzere indiğini belirtmiştir. "Yedi harf" üzerine alimler farklı yorumlarda bulunmuşlardır. Zührî (ö. 124/741), Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm (ö. 224/838) ve İbn 'Atiyye'nin (ö. 383/993) görüşüne göre söz konusu "yedi harf", yedi lehçe anlamında olup bunlar da Arap lehçelerinin en fasihi olan yedisidir. Bununla birlikte yedi harfin Kur'an-ı Kerim'deki imâle, terkîk, tağlîz, izhar, idgâm, med, kasr⁵ olduğu söylenmiştir ki Araplar arasında bunların farklı söyleniş tarzları olmasından dolayı onlara kolaylık olması içindir. Yedi harften maksadın kırâat-ı seb'a olduğu da söylenmiştir ki müfessirlerden bazıları kırâat-ı seb'a'nın sahâbîler tarafından Resûlullah'tan nakledildiğini ve Hz. Osman'ın (ö. 17/656) da bunu mushafında tespit ettiğini dile getirmişlerdir.⁶

Her dilin kendi içerisinde farklı lehçelerinin bulunması kaçınılmaz bir gerçektir. Kur'an'ın Araplar tarafından daha kolay benimsenmesi için Allah Resûlü'nün Yüce Allah'tan Kur'an'ın Kureys lehçesi dışında farklı lehçelerle de inmesini arzu ettiğine dair rivayetler mevcuttur.⁷

Kıraat kelimesi sözlükte "tilavet etmek, okumak, telaffuz etmek" anlamlarına gelen, قرا fiilinden türeyen bir masdardır.⁸ Terim olarak kıraat ise "Kur'an ayetlerinin okunuşu sırasında harflerde meydana gelen farklılıkları ele alan ilim" şeklinde tarif edilmektedir.⁹ Bu tanıma ek olarak kıraat ilminin değişik ifadelerle tanımlandığı görülmektedir. İbnü'l-Cezerî kıraat ilmini "Kur'an kelimelerinin nasıl okunacağını ve râvilerine nisbet etmek suretiyle bu kelimeler

¹ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl el-Buhârî, *Şahîhu'l-Buḥârî* (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 2002), *Bed'ü'l-vahy*, 4 (nr.5).

² el-Kıyâme 75/18.

³ Muhammed b. Ömer el-Bâzmûl, *el-Kıraat ve Eseruha fi't-Tefsir ve'l-Aḥkam* (Riyad: Câmîatü'l-ümmi'l-kurâ, h. 1413), I/60.

⁴ Bu hadisi Allah Resûlü'nden 22 sahâbî rivayet etmiştir, Bk., Ebû Dâvûd Süleyman b. el-Eş'as el-Ezdî es-Sicistânî, *es-Sünen*. nşr. Şuayb Arnavûd-Muhammed Kamil Karabelli (y.y.: Dâru risâleti'l-âlemiyye, 1430/2009), "Tefriu' ebvabi'l-vitr", 22; Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî, *el-Câmi'u's-şâhîh*, Riyad: Beytül'efkârî'd-devliyye, 1998), "Şalât'ül Müsâfirîn ve Kaşruhâ", 272; Muhammed Salim el-Muhaysin, *el-Kıraat ve Eseruha fi 'Ulûmi'l-'Arabiyye* (Kâhire: Mektebetü'l-Külliyâtî'l-Ezheriyye, 1984), I/9.

⁵ Manaya tesir etmeyen bu tarz vecihler usul farklılıkları başlığı altında ele alınmıştır. Bk., Orhan Parlak, Mustafa Memi, "Furkan suresindeki manaya etki eden kıraat farklılıkları", *Turkish Research Journal of Academic Social Science*, 2-1 (2019), 2.

⁶ Bâzmûl, *el-Kıraat*, I/105.

⁷ Übey b. Kab'dan gelen bir rivayet göre Allah Resûlü (a.s) Gıfar oğulları göletinin yanında iken Cebrail (a.s) gelip O'na dedi ki:

"-Azîz ve Celîl olan Allah sana, ümmetine Kur'ân'ı bir harf üzere okumanı emrediyor."

"-Ben, Rabbinden af ve mağfiret dilerim. Şüphesiz ki ümmetim buna güç getiremez."

Sonra Cebrâil ikinci defa gelip aynı minvalde konuştu. Nihayet bu konuşma yedi harfe kadar ulaştı ve Cebrâil dedi ki:

"-Yüce Allah, Kur'ân'ı ümmetine yedi harf üzere okumanı emrediyor. Bunlardan hangisini okurlarsa, doğru okumuş olurlar." Bk., Ebû Dâvûd, Tefriu' ebvabi'l-vitr, 22.

⁸ Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr el-Ensârî, *Lisânü'l-'Arab* (Beyrut: Dâru sadr, ts), "Kara'e", V/3563. Kur'an'ı kerim'de "kıraat" lafzı yer almamakla birlikte "okumak, tilavet etmek" anlamında birçok yerde fiil kalıplarında ve masdar olarak karşımıza çıkmaktadır. Bk., A'râf 7/204; Nahl 16/98; İsrâ 17/14, 45, 106; Kıyâme 75/17, 18; İnşikâk 84/21; 'Alak 96/1, 3.

⁹ Muhaysin, *el-Kıraat*, I/9.

üzerindeki farklı okuyuşları konu edinen bir ilimdir”¹⁰ ifadesiyle tanımlarken, Râgıb el-İsfahânî, “Tertilde harf ve kelimeleri birbirlerine katmaya kıraat denir”¹¹ şeklinde tanımlamıştır. Taşköprizâde ise tanımını, “Mütevâtir ihtilâf vecihleri bakımından Allah kelâmı olan Kur’ân-ı Kerîm’in nazmının şekillerinden bahseden bir ilim dalıdır” ifadesiyle dile getirmiştir.¹² Ebû Hayyân da bu ilmi “Kur’an lafızlarının okuma keyfiyetini inceleyen ilim olarak tarif etmiştir.”¹³

Kuran’ı Kerimin okunuşundaki farklılıklar, kronolojik olarak Hz. Peygamber (a.s) dönemine kadar gitmektedir. Bununla ilgili Hz. Ömer (ö. 23/644) ile Hişâm b. Hâkim (ö. 15/636) arasında Furkan sûresi’nin okunuşuyla ilgili farklılık sebebiyle tartışma ortaya çıkınca, durum Allah Resûlüne intikal etmiş Resûlullah (a.s) da “*Böyle nazil oldu*” dedikten sonra “*Bu Kur’an yedi harf üzere inmiştir. Size kolay gelenden okuyunuz*” buyurmuştur.¹⁴

Bu bölümde Mâide sûresi hakkında genel bilgi verildikten sonra sûrede yer alan bazı ayetlerdeki kırâat farklılıklarına ve tefsire etkisine değinilecektir.

1. Mâide Sûresi

1.1. Nüzûlü, Adı ve Fazileti

Çalışmamızın konusu olan Mâide sûresi hicretten sonra Medine’de nâzil olmuştur. Mushaftaki sıralamada 5., iniş sırasına göre ise 112. sûredir. Hudeybiye Antlaşmasının yapıldığı yıldan itibaren nâzil olmaya başlamış, bir kısmı Mekke’nin fethi senesi, bir kısmı ise Vedâ haccında indirilmiştir.¹⁵ Sûrenin bir defada indirildiğine dair rivayetler bulunmakla¹⁶ birlikte genel kabul, Medine döneminde uzun bir dönemde peyderpey indiği yönündedir. Son inen sûre olduğuna dair rivayetler de mevcuttur.¹⁷

¹⁰ Şemsüddin Muhammed b. Muhammed ibnü’l-Cezerî, *Müncidü’l-mukri’in ve Mürşidü’l-tâlibîn* (Beyrut: Dâr’ul-kütüb’il-ilmîyye, 1400/1980), I/9.

¹¹ Ebü’l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed er-Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fi ğaribi’l-Kur’ân*, thk. Safvân Ahmed Dâvûdî (Beyrut: Dâr’ul-kalem, 1412) “kr’e”, 1/668.

¹² Abdülhamit Birişik, “Kıraat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), XXV/426.

¹³ Bâzmûl, *el-Kıraat*, I/77.

¹⁴ Buhârî, Husûmat, 4. Rivayet Ebû Dâvûd’un Sünen’inde de şu şekilde geçmektedir: Ömer b. el-Hattâb’dan (r.a.) demiştir ki: Hişâm b. Hakim b. Hizâm’ı, Furkan sûresini benim okuduğumdan farklı bir şekilde okurken duydum. Hâlbuki onu bana Resûlullah (a.s) öğretmişti. Bu yüzden nerdeyse üzerine atılacaktım. Sonra (vazgeçip) okumasını bitirinceye kadar mühlet verdim ve cübbemi toparlayıp onu Resûlullah (a.s)’a getirdim: Ya Resûlullah! Ben bunu Furkan suresini senin bana okuttuğundan başka bir şekilde okurken duydum, dedim. Hz. Peygamber ona: “Oku!” buyurdu. O da aynen benim duyduğum gibi okudu. Bunun üzerine Resûlullah (a.s): “*Bu sure, böylece nazil oldu*,” buyurdu. Sonra bana: “*Sen oku!*” dedi. Ben de okudum. (Bana) da: “*Bu sure böylece nazil oldu. Şüphesiz bu Kur’an yedi harf üzere nazil olmuştur. Onlardan hangisi kolayınıza gelirse öyle okuyunuz*”, buyurdu. Bk., Ebû Dâvûd, Tefrii’ ebvâbi’l-vitr, 22. Hz. Ömer (r.a) burada ayetin manasının değişmesinden dolayı değil de harflerden dolayı lafızdaki farklılığa itirazda bulunmuştur. Harflerle ilgili ihtilaf zıtlık değil, çeşitlilik. Hadis-i şeriften anlaşıldığına göre Kur’an, lafızlarda farklılık bulursa da mana itibarıyla bir değişiklik söz konusu olmayan 7 vecih üzerine nazil olmuştur.

¹⁵ Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili* (Ankara: Akçağ Yayınları, ts.), III/75.

¹⁶ Ebû Abdurrahman el-Hubulî, Abdullah b. Amr’dan (r.a) şöyle rivayet etmektedir: “*Hz. Peygamber (a.s) devesi üzerindeyken ona Mâide sûresi indi. Binek onu taşıyamadı ve bunun üzerine Allah Resûlü bineğinden indi*. Bk., Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî, *Müsned*, nşr. Şu’ayb el-Arnâvûd vd., (Beyrut: Müessesetü’r-risâle, ts.), XI, 218, (nr. 6643).

¹⁷ Abdullah b. ‘Amr’dan (r.a) rivayet olduğuna göre, “*Son inen sûre Maide sûresidir.*” İbn Abbas (r.a) da: “*Son inen sûre Nasr sûresidir.*” demiştir. Bk., Muhammed b. İsa et-Tirmizî, *el-Câmi’u’s-şâhih*, nşr. Beşşâr Avvâd Ma’rûf (Beyrut: Dâr’ul-ğarbi’l-İslâmî, 1996), “Tefsir”, 6 (nr. 3063). Rivayet sened bakımından zayıf görülmüştür. Ayrıca bk., Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XLII, 353, (nr. 25547).

Sûre, adını 112-115. ayetler arasında değinilen ve Havâriilerin talebi üzerine Hz. İsa'nın gökten bir yemek sofrası indirilmesi için dua etmesi dolayısıyla Mâide adını almıştır. Ayrıca sûreye, 1. ayette akidlerin yerine getirilmesinin emredilmesinden dolayı " ukûd"; okuyanları azap meleklerinin elinden kurtaracağı için "munkize" (kurtarıcı) ve dini hükümlerin değişik ayetlere serpiştirilmesinden dolayı "muba'sire" (dağınık) adı da verilmiştir.¹⁸

1.2. Sûrenin Konusu

Sûrede Peygamber kıssaları, ehl-i kitap ile ilgili hükümler, ehl-i kitabın dost edinilmemesi, ihramlı iken avlanma yasağı, dinden dönme, yemin ve kefareti, deniz avı, Hz. İsa'nın ümmetine ilişkin konuşmaları, hırsızlık, Allah'tan başkası adına kesilen hayvan, helal ve haram olan yiyecekler, yardımlaşmada ölçü, abdest, gusül, teyemmüm, temizlik ve hac farzı ile ilgili hükümler, yol kesicilik, cihadın önemi, içki ve kumar yasağı, ülkede fesâd çıkarmanın cezası gibi konular yer almaktadır.

İçerik olarak Nisâ sûresinin devamı niteliğinde olan bu sûrede, Yahudi ve Hristiyanların bâtil inançları, Ehl-i Kitabın tutum ve davranışları ağırlıklı ele alınan konular olup bunlarla ilgili önemli açıklamalarda bulunmaktadır.

2. Kıraat Farklılıkları Yönünden Ele Alınan Bazı Ayetler

2.1. Mâide Sûresi 6. Ayet

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُم مِّنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ

"Ey iman edenler! Namaza kalkacağınız zaman yüzlerinizi, dirseklere kadar ellerinizi ve - başlarınıza mesh edip- her iki topuğa kadar da ayaklarınızı yıkayın. Eğer cünüp iseniz, iyice yıkanarak temizlenin. Hasta olursanız veya seferde bulunursanız veya biriniz abdest bozmaktan (def-i hacetten) gelir veya kadınlara dokunur (cinsel ilişkide bulunur) da su bulamazsanız, o zaman temiz bir toprağa yönelin. Onunla yüzlerinizi ve ellerinizi mesh edin (teyemmüm edin). Allah, size herhangi bir güçlük çıkarmak istemez. Fakat O, sizi tertemiz yapmak ve üzerinizdeki nimetini tamamlamak ister ki şükredesiniz."

Ayette geçen *وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى* lafzını Hamza el-Kûfî (ö. 156/773), Ebû Amr b. el- 'Alâ (ö. 154/771), Asım el- Kûfî (ö. 127/745), İbn Kesîr el-Mekkî (ö. 120/738), Ebû Cafer (ö. 130/747), Halefû'l-Aşir (ö. 229/844) (*وأرجلكم إلى*) şeklinde (lâm) harfini esre olarak, diğer kıraat imamlarından Nâfi' (ö. 169/785), İbn Âmir (ö.118/736), Hafs (ö. 180/796), Kisâi (ö. 189/805), Ya'kûb (ö. 205/821) ise fethalı okumuşlardır.¹⁹ "أرجلكم" lafzındaki "lâm'ı" fethalı okuyanlar göre "vav" harfinin "وَجُوهَكُمْ" kelimesine, esreli okuyanlar ise "بِرُءُوسِكُمْ" lafzına atfedilmiş olduğunu belirtmişlerdir.²⁰ "Lâm" esreli okunduğunda "baş ile birlikte ayakları mesh edin" anlamı verilecek, üstün okunduğunda ise ayakların yüz ve eller gibi yıkanması emri anlaşılacaktır. Bu iki okunuşun birbirine uygunluğu açısından mezhep farklılığı meydana gelmiştir. Çünkü birinde

¹⁸ Hayrettin Karaman vd., *Kuran Yolu Türkçe Meal ve Tefsir* (Ankara: DİB Yayınları, 2012), II/199.

¹⁹ Ebû Bekr Ahmed b. Mücâhid el-Abbâs, *Kitâbü's-seb'a fi'l-kırâât*, thk. Şevkî Dayf (Kâhire: Dârü'l-meârif, 1972), 242; Abdurrahman b. Muhammed b. Zencele, *Huccetu'l-Kırâât*, thk. Said el-Efgânî (Beyrut: Daru'r-risâle, ts.), 221; Ömer Özbek, "Kıraat Farklılıklarının Anlama Etkisi", *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 39/2 (2015), 175.

²⁰ Şemsüddin Muhammed b. Muhammed ibnü'l-Cezerî, *Şerhu tayyibeti'n-neşr fi'l-kıraati'l-aşr* (Beyrut: Daru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2003), II/284.

ayaklar mesh edilecek, diğerinde ise yıkanacaktır. Bunun çözümü ise çıplak iken ayakların yıkanması, mest veya potin giyilmiş iken mesh edilmesidir ki meşhur sünnet de bununla sabittir.²¹

Abdestin farzında ayakların mesh edilmesi ile ilgili rivayet sahabeden yalnızca İbn Abbas ve Enes b. Mâlik'ten gelmektedir. İkrime, Alkâme, Dahhâk ve Muhammed Bâkır da “أَرْجُلِكُمْ” şeklinde esreli okumuşlardır. “Lâm” bu halde okunduğunda “ayakları” mesh edin emri ortaya çıkacaktır. Ayakların mesh edilmesi İmâmiye Şîa'sının uygulamasıdır. Fukahânın çoğu ayaklarının yıkanmasının farz olduğunu söylerken, Ebû Dâvûd da yıkamak ile mesh arasını cem etmiş ve yıkayan kişinin aynı zamanda mesh yapmış olacağını belirtmiştir.²²

Ayakların mesh edilmesi görüşünü benimseyenler “أَرْجُلُ” kelimesinin fethalı okunmasının dil açısından uygun olmayan bir kullanım ile ayete yanlış anlam verildiğini iddia etmişlerdir. Hz. Peygamber'in (a.s) abdest alırken topuklarında kuru yer kalan sahabeye hitaben “O topukların vay haline onların ateşten çekeceği var.” buyurduğu sahih rivayeti de te'vil etmişlerdir. Hz. Peygamber'in (a.s) bu hadis-i şeriflerinde necaset bulaşıp da temizlenmeyen topuklara dikkat çektiğini söylemişlerdir. Ayrıca bu ayetin hicrî 6. yılda nazil olmasından hareketle Allah Resûlü'nün (a.s) önceki uygulamalarında abdest alırken ayaklarını yıkadığını bu ayetle birlikte Müslümanlara kolaylık olmak üzere çıplak ayağa mesh edilebileceği hükmünün geldiğini ifade etmişlerdir.²³

Çıplak ayağa mesh edilmesi görüşü kanaatimizce doğru olmayan bir yaklaşımdır. Çünkü Hz. Peygamber'in (a.s) sahih sünneti, ashabın uygulamaları, cumhur-u fukaha'nın açıklamaları çıplak ayağa meshin değil, mestler üzerine meshin caiz olduğu yönündedir. Hasan-ı Basrî'den (ö. 110/728) bu konuda şöyle rivayet aktarılmaktadır: “Bana Hz. Peygamber'in (a.s) ashabından 70 kişi, onu mestleri üzerine mesh ederken anlattılar.”²⁴ Bu rivayet, meshin mestler üzerine yapıldığının açık bir örneğidir. Şayet mest üzerine mesh kabul edilen bir uygulama ve bir kolaylık ise çıplak ayak üzerine mesh varken niçin mest giymeye gerek görülmüştür? Mest üzerine mesh yapılmaktayken çıplak ayağa mesh yapılması aklen mantıklı değildir.

Arap literatüründe atıf yapılan bir kelimenin matufa uygun anlam verilmeyen misalleri mevcuttur. Burada da bu kelime “وَأَرْجُلِكُمْ” olarak “lam” harfi esreli haliyle okunsa bile وَأَمْسَحُوا lafzına atfedilerek “mesh edin” anlamı vermek gerekmediğine dair (جُحْرُ ضَبِّ حَرْبٍ) şiiiri örnek verilmiştir.²⁵ “حَرْبٍ” ifadesi nahiv kuralları açısından “جُحْرُ” kelimesinin sıfatı olması nedeniyle

²¹ Hadis-i şerifte şöyle buyurulmuştur: “Çıktığımız bir yolculukta Hz. Peygamber (sav) bizden geride kalmıştı. Bize yetiştiğinde ikinci namazı vakti girmişti. O esnada biz abdest alırken ayaklarımızı mesh ediyorduk. Bunun üzerine Hz. Peygamber (sav): “Ateş degecek topukların vay haline”, buyurdu. Bk., Müslim, *Tahâre*, 27; Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, III/106.

²² Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf el-Endelüsî, *el-Baḥru'l-muḥîṭ fi't-tefsîr* (Beyrut: Dâr'ul-kütüb'il-İlmiyye, 1971), III/452.

²³ Ayşe Ulya Özek, *Mâide Sûresi 6. Ayet Bağlamında Ayağa Mesh Meselesi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013), 147-159; Süleyman Ateş, “Kur'an ve Sünnetin Işığında Abdestte Ayakları Mesh Etme veya Yıkamanın Hükmü”, *İslâmî Araştırmalar (Dergi)* 3/4 (1989), 189, 191.

²⁴ Abdullah b. Mahmud el-Mevsilî, *el-İhtiyâr li-ta'lîl'l-muḥtâr*, Çev. Ahmet Oğuz, Mustafa Bülent Dadaş, Tahir Tural (İstanbul: Nuh Yayınları, 2017), 1/75. Meshle ilgili diğer rivayetler için bk., Ebû Dâvûd, *Taharet*, 162; Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed İbn Ebî Şeybe el-Kûfî, *el-Musannef*, nşr. Kemal Yusuf el-Hût (Riyad: Mektebü'r-rüşd, 2004), (nr. 1907); Tirmizî, *Taharet*, 96; Ebu Abdullah Muhammed b. Yezid İbn Mâce el-Kazvînî, *es-Sünen*, nşr. Şuayb Arnaût vd. (Beyrut: Dâru risâleti'l-âlemiyye, 1430/2009), “Taharet”, 478; Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şuayb en-Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ* (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2003), “Taharet”, 96.

²⁵ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, II, 284.

merfû olarak harekelenmesi gerekirken mecrur gelmiş, ancak manaya merfû olarak etki etmiştir.²⁶

Hız. Peygamber'in (a.s) uygulamalarına ve rivayetlerin geneline bakıldığında ayakların yıkanması görüşü kanaatimize daha yakın bir yorumdur. Nitekim Allah Resûlü'nün (a.s) abdest alırken topukların kuru kalmamasıyla ilgili uyarıları dikkat çekmektedir.²⁷ Osman b. Affân'ın (r.a) abdest almak için su isteyip ayaklarını yıkayarak abdestini tamamladığına dair rivayet de bu konuda delil sayılır.²⁸ Ayrıca İbn Kudâme, Hz. Ali, İbn Abbâs ve Enes b. Mâlik'in bazı söylemleri haricinde sahabenin ayakların yıkanması konusunda icmâ ettiğini belirtmiştir.²⁹ Mezhep imamı da çıplak ayaklara mesh etmenin caiz olmadığını, abdestte ayakları yıkamanın hükmünün farz olduğunu belirtmişlerdir.³⁰

2.2. Mâide Sûresi 45. Ayet

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

وَكُنْتُمْ عَلَيَّمْ فِيهَا أَنْ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَالْأَذْنَ بِالْأَذْنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصًا فَمَنْ تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَهُ وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ

"Onda (Tevrat'ta) üzerlerine şunu da yazdık: Cana can, göze göz, buruna burun, kulağa kulak, dişe diş kısas edilir. Yaralar da kısasa tabidir. Kim de bu hakkını bağışlar, sadakasına sayarsa o, kendisi için kefaret olur. Allah'ın indirdiği ile hükmetmeyenler, zalimlerin ta kendileridir."

İbn Kesîr (ö. 120/738), Ebû Ca'fer (ö. 130/747), Nâfi' (ö. 169/785) "عَلَيْهِمْ" lafzını "عَلَيْهِمْ" şeklinde "mim" harfini dammeli olarak okurken, Hamza (ö. 156/773) ise "عَلَيْهِمْ" şeklinde "he" harfini ötreli okumuştur. Kisâi (ö. 189/805) "وَالْعَيْنَ", "وَالْأَنْفَ", "وَالْأَذْنَ" kelimelerini dammeli olarak okurken her birini birer cümle kabul etmiş ve "cana can" ifadesine mana bakımından atıf yaparak "şunu da emrettik, şunu da yazdık" hitabının mef'ûlü konumunda değerlendirmiştir. Asım (ö. 127/745), Hamza, Nâfi' kıraatlerinde ise bu lafızlar "nefs" kelimesine atıf yapılarak mansûb okunmuştur.³¹ Bu durumda "kısas" hepsinin haberi olarak değerlendirilebilir. Ayette hareke üzerinde ortaya çıkan bu farklı kıraatler manayı değiştirmezken Yüce Allah'ın hükmü sabittir.³² Bir kimse haksız yere bir cana kıydığında veya herhangi bir şekilde yaralama suretiyle zarar verdiğinde aynı cezayı kendisinin de çekmesi haktır. Bunun yanında zarar görenin hakkından

²⁶ Sıfat, tekid ve ma'tuf durumunda bazı kelimeler mecrûr olmamasına rağmen mecrûr kelimeye yakınlığı sebebiyle mecrûr olarak da okunabilirler. Bk. Ebu'l-feth Osman İbn Cinnî, *el-Ḥasâis*, Muhammed Ali en-Neccâr (Kahire: el-Hey'etü'l-Mısıriyye, ts.), 1/193; Mustafa Meral Çörtü, *Arapça Dilbilgisi Nahiv* (İstanbul: M. Ü İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2016), 343-344.

²⁷ Buhârî, Vudû, 27; Müslim, Taharet, 30 (nr. 242). Bu rivayetlerde Hz. Peygamber'in (a.s) abdest alırken kuru kalan topuklarla ilgili "O topukların ateşten çekeceği var." buyurarak ayakların mesh edilmesinin değil, yıkanmasının farz olduğunu işaret etmiştir.

²⁸ "Hz. Osman (r.a) bir gün bir kap su isteyip abdest aldı. Önce ellerini üç kere yıkadı sonra avucuyla kaptan su alıp ağzını çalkaladı ve burnuna su alıp temizledi. Sonra yüzünü üç kere yıkadı, sonra kollarını dirseklere kadar üç kere yıkadı. Sonra başını mesh etti. Sonra iki ayağını üç kere aşık kemiklerine kadar yıkadı. Sonrasında şöyle buyurdu: "Allah Resûlü'nü aynen benim abdest aldığım gibi abdest alırken gördüm." Bk., Buhârî, Vudû, 24 (nr. 159); Müslim, Taharet, 3 (nr. 226); Dârimî, Vudû, (nr.720).

²⁹ Ebû Muhammed Muvaffakuddin İbn Kudâme, *el-Muğnî*, (Kahire: Mektebetü Kâhire, 1968), 1/98.

³⁰ Mehmet Ali Aytakin, "Abdestte Ayağı Yıkamanın ve Mesh Etmenin Fikhî Boyutu", *İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi*, 5/2 (367-401), 377.

³¹ İbnü'l-Cezerî, *en-Nesr*, II/285; İbn Mücâhid, *Kitâbü's-seb'a*, 244; İbn Zencele, *Huccetü'l-kıraât*, 125; Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed en-Nehhâs, *İ'râbu'l-Kur'ân*, (ta'lik Abdülmün'im Halil İbrahim), nşr. Muhammed Ali Beydûn (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, h.1421), III/197.

³² Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, III/187.

feragat etmesi ve kısas hakkını sadakasına sayması da caiz görülmüştür.³³ “وَالْجُرُوحُ” kelimesini ise İbn Kesîr (ö. 120/738), Ebû Amr (ö. 154/771), İbn Âmir (ö. 118/736) dammeli olarak okumaktadır ki, bu durumda öncesinde tek tek açıklanan kısasın bu kelime ile hükümlerinin genelleştirilmesi ve özeti şeklinde olur.³⁴

2.3. Mâide Sûresi 47. Ayet

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
وَلِيُخَيِّمَ أَهْلَ الْإِنجِيلِ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فِيهِ وَمَنْ لَمْ يَخُفْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ

“İncil ehli Allah’ın onda indirdiği ile hükmetsin. Allah’ın indirdiği ile hükmetmeyenler, fâsıkların ta kendileridir.”

Hamza el-Kûfî (ö. 156/773) “وَلِيُخَيِّمَ” (hükmetsin) lafzını “وَلِيُخَيِّمَ” şeklinde “lâm” harfini esreli, “mim” harfini de fethalı olarak okumuş, diğer kıraat imamları ise yukarıdaki gibi okumuşlardır.³⁵

Hamza (ö. 156/773) kıraatine göre “وَلِيُخَيِّمَ” lafzı mef’ûlün leh olup bir önceki ayetin sonundaki وَهُدًى وَمَوْعِظَةً لِّلْمُتَّقِينَ cümlesine atıf olunur. O halde ayetin anlamı “Biz ona (Hz. İsa’ya) incili, müttakiler (Allahtan sakınanlar) için hidayet ve öğüt olmak üzere, İncil’e inananların (kitabı) tasdik etmeleri ve Allah’ın indirdiği ilahi öğütlerle hükmetmeleri için verdik” anlamına gelmektedir.

Hiz. İsa (a.s) yeni bir şeriatla gönderilmiş olmakla birlikte tek bir kaynaktan geldiği için genel ilkelerde Tevrat ile (Tevhid, nübüvvet, haşır, adalet gibi) aynı inanç esaslarına sahiptir. Bu bakımdan Kur’an nâzil olmadan önce İncil’e inananlar ona mutlak olarak tâbi olmak, İncil’in tasdik ettiği hususlarda da Tevrat ile amel etmek mecburiyetindedir.³⁶

Ayet-i kerîm’e Hamza (ö. 156/773) kıraatiyle okunduğunda kitabın Hz. İsa’ya (a.s) inananlara tasdik, hidayet ve güzel öğütlerle hükmetmeleri için verildiği anlamını ifade eder. Diğer imamların kıraatiyle okuduğunda da inananlara, Allah’ın indirdiği hidayet ve güzel öğütlerle hükmetmelerinin istendiği anlaşılmaktadır. Yani Hamza kıraatinde İncil, Hz. İsa’ya kitabın bu vasıflarla hükmedilmesi için verildiği söylenirken, diğer kıraatlerde ise Ehli kitaba direk hitap olup, “İncil’e inananlar hükmetsinler” buyurulmuştur. Farklı kıraatlerde ayetin mana olarak aynı doğrultuda olduğu görülmektedir.

2.4. Mâide Sûresi 95. Ayet

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرْمٌ وَمَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَمِّدًا فَجَزَاءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ هَدْيًا بَالِغَ الْكَعْبَةِ أَوْ كَفَّارَةٌ طَعَامُ مَسَاكِينَ أَوْ عَدْلٌ ذَلِكُمْ صِيَامًا لِيَذُوقَ وَبَالَ أَمْرِهِ عَفَا اللَّهُ عَمَّا سَلَفَ وَمَنْ عَادَ فَيَنْتَقِمِ اللَّهُ مِنْهُ وَاللَّهُ عَزِيزٌ ذُو انْتِقَامٍ

³³ Mâide 5/45.

³⁴ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, II, 285. Kısasta adalet iyi tesis edilmelidir. Kesilen her organın, her yaranın kısası kendi benzeridir. Bir ceza verildiğinde onun ne fazlası ne de azı caiz olabilir. Ancak benzerlik bulunamayan veya benzerliğin kurulamadığı (etin parçalanması, kemik kırılması, eti ezmeden kemiği kırmadan başı yarmak gibi) yaralara kısas yapılmaz. Bu durumda adaletli bir mahkeme veya diyet ile borç ödenebilir. Bk., Yazır, Hak Dini Kur’an Dili, III/187.

³⁵ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, II, 286; İbn Mücâhid, *Kitâbü's-seb'a*, 244; İbn Zencele, *Huccetu'l-kıraât*, 227.

³⁶ Hayrettin Karaman vd., *Kuran Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, II/285.

“Ey iman edenler! İhramlı iken avı öldürmeyin. İçinizden kim onu kasten öldürürse öldürdüğü hayvanın dengi (ona) cezadır. (Buna) Kâbe'ye varacak bir kurban olmak üzere içinizden adalet sahibi iki kişi hükmeder (öldürülen avın dengini takdir eder). Yahut (avlanmanın cezası), fakirleri doyurmaktan ibaret bir kefarettir, yahut onun dengi oruç tutmaktır. Ta ki (yasak av yapan) işinin cezasını tatmış olsun. Allah geçmişi affetmiştir. Kim bu suçu tekrar işlerse Allah da ondan karşılığını alır. Allah daima galiptir, oç alandır.”

Ayette geçen “فَجَزَاءٌ مِّثْلُ” lafzının okunuşunda kıraat imamları ihtilaf etmişlerdir. Basrâlılardan bazı kıraat imamları ve Medineliler “فَجَزَاءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعْمِ” şeklinde “جزاء” kelimesini مِثْل kelimesine izafet yaparak okurken, Kûfeli kıraat imamları ise yukarıdaki gibi okumuşlardır.³⁷

Hamza el-Kûfi (ö. 156/773), Asım el- Kûfi (ö. 127/745), Kisâi (ö. 189/805), Halefû'l-Aşir (ö. 229/844), Ya'kûb (ö. 205/821) ayeti “فَجَزَاءٌ مِّثْلُ” şeklinde okumuş; Ebû Amr b. el-'Ulâ (ö. 154/771), İbn Kesîr el-Mekkî (ö. 120/738), Ebû Ca'fer (ö. 130/747), Nâfi' (ö. 169/785), İbn Âmir (ö. 118/736) ise “فَجَزَاءٌ مِّثْلُ” olarak okumuşlardır.³⁸ İlk kıraate göre ayet -ihramlı iken kasten av hayvanı öldüren kimse için- “Öldürdüğü hayvanın büyüklük bakımından aynı olan, deve, sığır, koyun veya keçi gibi hayvanlardan bir ceza gerekir”³⁹ anlamına gelir. Çünkü “فَجَزَاءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعْمِ” ifadesinde “مِثْلُ” lafzı, “جَزَاءٌ” lafzının bedeli yahut sıfatıdır. “ما” ismi mevsul, “من” ise cezanın müteallakı kabul edildiğinde ayete yukarıdaki anlam verilmiştir. Ayette belirtilen denklikte, suret ve biçim bakımından denklik akla gelse de serçe gibi benzeri bulunmayan hayvanların avlanılmasında aynı surette bir hayvanın ceza olarak ödenmesi mümkün gözükmediğinden âlimler, bahsedilen bu denkliğin manevi/kıymet yönünden denklik olarak kabul edilmesini daha evlâ görmüşlerdir. İmam Muhammed ise sûret ve biçim bakımından denkliği esas alarak geyik veya sırtlan avlayan ihramlının ceza olarak bir koyun, tavşan avlayan bir kimsenin oğlak, tarla faresi avlayan kimsenin dört aylık bir oğlak, deve kuşu avlayan kimsenin bedene, yaban eşiği avlayan kişinin ise sığır kesmesi gerektiğini belirtmiştir. Güvercin ve serçe gibi evcil hayvanlar arasında benzeri bulunmayan hayvanların avlanılması durumunda ise İmam Muhammed, Ebû Hanife ve İmam Yusuf'un dedikleri gibi avlanılan hayvanın kıymetinin verilmesi gerektiği görüşünü benimsemiştir.⁴⁰ İkinci kıraatte ise “مِثْلُ” kelimesinin “جَزَاءٌ” lafzına izafet yapıldığı görülmektedir ki bu durumda ayet, “ öldürdüğü hayvanın mislinin cezası” şeklinde bir anlama gelmektedir. Ayet bu kıraatle okunduğunda da bir önceki kıraatle ortak mana taşımaktadır. Abdullah'ın kıraatinde ise ayet “جَزَاؤُهُ مِثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعْمِ” olarak “جَزَاءٌ” lafzına (hu) muttasıl zamiri getirilerek okunmaktadır. Bu okuyuşta da ayetin manası “Onun cezası öldürdüğü hayvanın dengidir” şeklindedir. Ayetin bu bölümü izafet terkibi yapılarak veya mübtedâ-haber olarak harekelenip okunsa da manada farklılık görülmemektedir.⁴¹

Görüldüğü gibi her iki kıraatte de ayet yakın bir manaya sahip olmakla birlikte ayetin anlam çerçevesinde bir zenginlik söz konusudur. Burada olduğu gibi kıraat farklılıkları bazı durumlarda anlam genişliği sağlamaktadır.

2.5. Mâide Sûresi 112. Ayet

³⁷ Ahmed b. Muhammed b. Abdilganî ed-Dimyâtî el-Bennâ, *İthâfû fudalâ'i'l-beşer fi (bi)'l-kırâ'ati'l-erba'ate 'aşer*, thk. Enes Mühre (Lübnân: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2006), 256; İbn Mücâhid, *Kitâbü's-seb'a*, 247; İbn Zencele, *Huccetu'l-kıraât*, 235; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, VIII/680.

³⁸ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, II/290.

³⁹ Hakem tarafından avın değeri takdir edilip değeri nisbetinde Ka'be'ye varacak bir hedy kurbanı alınır veya yiyecek alınıp her fakire yarım sa' olmak üzere dağıtılır. Veyahut her yarım sa' için bir gün oruç tutulur. Bu üç şık arasından tercih edilecek bir ceza vacip olur. Bk., Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, III/279.

⁴⁰ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, I/545.

⁴¹ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, VIII/679.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

إِذْ قَالَ الْحَوَارِيُّونَ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ هَلْ يَسْتَطِيعُ رَبُّكَ أَنْ يُنَزِّلَ عَلَيْنَا مَائِدَةً مِنَ السَّمَاءِ قَالَ أَتَقُولُ إِنَّ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ

“Hani havariler de, “Ey Meryem oğlu İsa! Rabbin bize gökten bir sofrayı indirebilir mi?” demişlerdi. İsa da, “Eğer mü’minler iseniz, Allah’a karşı gelmekten sakının” demişti.

Ayette geçen “يَسْتَطِيعُ رَبُّكَ” lafzını Kisâi (ö. 189/805) “تَسْتَطِيعُ رَبُّكَ” şeklinde okurken, Hamza el-Kûfi (ö. 156/773), Ebû Amr b. el-‘Ulâ (ö. 154/771), Asım el-Kûfi (ö. 127/745), İbn Kesîr el-Mekkî (ö. 120/738), Ebû Ca’fer (ö. 130/747), Halefû’l-Aşir (ö. 229/844), Nâfi’ (ö. 169/785), İbn Âmir (ö. 118/736), Ya’kûb (ö. 205/821) ise yukarıdaki gibi okumuşlardır.⁴²

Ayette geçen “هَلْ يَسْتَطِيعُ رَبُّكَ أَنْ يُنَزِّلَ عَلَيْنَا مَائِدَةً مِنَ السَّمَاءِ” (Rabbin bize gökten bir sofrayı indirebilir mi?) anlamına gelen bölümünün havariler tarafından sorulduğu görülmektedir. Kisâi (ö. 189/805), havâirilerin Allah’ın gökten bir sofrayı indirebilmeye zaten muktedir olduğunu dolayısıyla böyle bir soru sormayacaklarını belirterek ayeti “هَلْ تَسْتَطِيعُ رَبُّكَ أَنْ يُنَزِّلَ عَلَيْنَا مَائِدَةً مِنَ السَّمَاءِ” şeklinde okumuştur.⁴³ Burada fail, “تَسْتَطِيعُ” fiilin zamiri olan müstetir “أنت”, meful ise “رَبُّكَ” lafzı olarak açıklanmıştır. Ayet Kisâi’nin (ö. 189/805) okuyuşuna göre “*Sen Rabbinden istemeye güç yetirir misin?*” anlamına gelmektedir.⁴⁴

Taberî, (ö. 310/923) tefsirinde sahabe ve tâbiî’den bir grup ulemanın ayeti “هَلْ تَسْتَطِيعُ رَبُّكَ” “Rabbinden isteyebilir misin?” anlamıyla okuduklarını belirtmiş, ve İbn Ebû Müleyke’nin (ö. 117/735) Hz. Aişe’den (ö. 58/678) şöyle rivayette bulunduğunu aktarmıştır. “*Havâiriler Allah Teâlâ’nın kendilerine gökten sofrayı indirmeye muktedir olduğundan şüphe duymuyorlardı. Bundan dolayı Hz. İsa’ya ‘هل تستطيع أنت ذلك؟’ ‘Sen bunu isteyebilir misin?’ demişlerdi.*⁴⁵ Bu rivayet, Kisâi’nin okuyuşunu desteklemektedir.

Kurtubî, o dönemde havâirilerin henüz tam bir teslimiyet içinde olmadığını ve imanlarında zaaf bulunduğu yorumunu yapmıştır. Havâirilerin bu talebi, Bakara sûresi’nin 260. ayetinde geçen, Hz. İbrahim’in (a.s) “*Rabbim ölüleri nasıl diriltiyorsun, bana göster*” ifadesine de benzetmiştir.⁴⁶ Böylece Havâiriler kalben mutmain olacaklar ve Hz. İsa’nın (a.s) tebliğiyle ilgili gönüllerinde hiçbir tereddüt kalmayacaktır. “*Rabbin gökten sofrayı indirebilir mi?*” lafzını “Rabbin bize gökten sofrayı indirir mi, Rabbin buna rıza gösterir mi, böyle bir talep sünnetullah çerçevesinde uygun olur mu? Ya da Kisâi’nin (ö. 189/805) kıraatıyla “*Sen Rabbinden bize bir sofrayı indirmesini isteyebilir misin?*” şeklinde de anlamak mümkündür. Her iki kıraat ile de ayetin müşterek anlama sahip olduğu görülmektedir.

Kıraat imamların büyük çoğunluğu ayeti “هَلْ يَسْتَطِيعُ رَبُّكَ” şeklinde okumuştur.⁴⁷ Henüz iman gönüllerine tam olarak yerleşmemiş olan Havâirilerin, kalplerinin tam anlamıyla kanaat getirebilmesi için Peygamberlerine bu soruyu sordukları, Hz. İsa’nın da “*Şayet iman ediyorsanız Allah’a karşı gelmekten sakının*” ikazıyla da devamındaki ayette⁴⁸ maksatlarını izah ettikleri

⁴² İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, II/292.

⁴³ İbn Mücâhid, *Kitâbü’s-seb’a*, 249; İbn Zencele, *Huccetu’l-kıraât*, 240.

⁴⁴ İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, II/293. Celal Yıldırım da ayete “Ey Meryem oğlu İsa! Rabbin bize gökten bir sofrayı indirebilir mi? “veya sen Rabbinden böyle bir istekte bulunabilir misin?” diye meal vererek iki farklı kıraate de yer vermiştir.

⁴⁵ Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi’u’l-beyân ‘an te’vîli âyi’l-Kur’ân*, nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Kahire: Dâru Hicr, 2001), IX/118.

⁴⁶ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi li-ahkâmî’l-Kur’ân*, nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 2006), VIII/284.

⁴⁷ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd b. Abdillâh el-‘Absî el-Ferrâ’, *Me’âni’l-kur’ân* (Mısır: Dâru’l-Mısriyye, ts.), 325.

⁴⁸ Maide 5/113. “Onlar, “İstiyoruz ki ondan ziyelim, kalplerimiz yatışsın. Senin bize doğru söylediğini bilelim ve ona, (gözü ile) görmüş şahitlerden olalım” demişlerdi.

görülmektedir. Ayet-i kerim'e Havâriilerin, Allah Teala'nın kudretinden şüphe duymadıkları, ancak hiçbir tereddütlerinin kalmaması için peygamberlerinden bir mucize bekledikleri şeklinde anlaşılabilir. Ayet-i kerim'e Kisâi'nin kırâatiyle de okunduğunda anlamında büyük bir değişiklik görülmemektedir.

Sonuç

Kıraat farklılıkları Kur'an'ın tefsirinde müfessirlerin ele aldığı konulardan biri olmuştur. Nitekim Kur'an ayetlerinin yorumu ve izahında bu farklılıklar zenginlik oluşturmaktadır. Müfessirler çalışmalarında kıraat ilminden çokça istifade etmekle birlikte bu ilmin kapsamına giren harf ve hareketlerin telaffuz şekilleri olan "cehr, imâle, teshil, tahkik, taḥfif, hems ve ğunne" gibi konulara girmemişlerdir. Çünkü bunlar tefsir ilminin ilgilendiği hususlar arasında değildir. Kıraat ilminin tefsire bakan yönü ise kelimeleri meydana getiren harflerin farklı okunuş şekilleridir.

Kur'an-ı Kerim'in yedi harf üzere nazil olması ve farklı okuyuş şekillerinin bulunması okuyanlar için telaffuzda bir kolaylık, ruhsat ve rahmettir.

Kıraatler, ayetlerin farklı yorumlanmasına imkân tanımakla birlikte değişik fıkhi yorumların oluşmasında da etki sahibidir. Kimi durumlarda farklılıktan kaynaklı iki hüküm çıkmakla birlikte bunların her ikisi de doğru kabul edilmektedir. Bu durum, fıkıh ilminde hüküm vermede ve tefsir ilminde de anlam zenginliği oluşturmada kolaylık sağlamıştır.

Bu makalede, Kur'an-ı Kerim'in 5. sûresi olan Mâide sûresindeki bazı ayetlerde görülen kıraat farklılıkları tahlil edilmiş ve 6, 45, 47, 95 ve 112. ayetlerdeki 5 farklı kelimenin ihtilaf ile okunduğu tespit edilmiştir. Çalışmanın sınırları içinde, bu surenin 6. ayeti dışında incelediğimiz ayetlerin manayı tamamen değiştirmedeği görülse de farklı kıraatlerin, Kur'an-ı Kerim'in ne kadar veciz olduğunu göstermesi ve mana derinliğini ortaya koyması bakımından öneme haizdir.

Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî'. *Müsned*. nşr. Şu'ayb el-Arnâvûd vd., 50 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, ts.
- Ateş, Süleyman. "Kur'an ve Sünnetin Işığında Abdestte Ayakları Mesh etme veya Yıkamanın Hükümü". *İslâmî Araştırmalar (Dergi)* 3/4 (1989), 188-193.
- Aytekin, Mehmet Ali. "Abdestte Ayağı Yıkamanın ve Mesh Etmenin Fikhî Boyutu". *İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi* 5/2 (2020), 367-401.
- Bâzmûl, Muhammed b. Ömer. *el-Kırâat ve Eseruha fi't-Tefsir ve'l-Aḥkam*. Riyad: Câmiatü'l-ümmi'l-kurâ, h. 1412.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî. *Sahîhu'l-Buhârî*. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 2002.
- İbnu'l-Cezerî, Şemsüddin Muhammed b. Muhammed. *Müncidü'l-mukri'în ve Mürşidü'd-tâlibîn*. Beyrut: Dâr'ul-kütüb'il-ilmîyye, 1400/1980.
- İbnu'l-Cezerî, Muhammed b. Muhammed. *Şerhu tayyibeti'n-neşr fi'l-kıraati'l-aşr*. 2 Cilt. Beyrut: Daru'l-kütüb'il-ilmîyye, 2003.
- İbn Cinnî, Ebu'l-feth Osman. *el-Hasâis*. Muhammed Ali en-Neccâr. 3 Cilt. Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyye, 4. Basım, ts.

- Çörtü, Mustafa Meral. *Arapça Dilbilgisi Nahiv*. İstanbul: M. Ü İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 20. Basım, 2016.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahmân. *Sünenü'd-Dârimî*. thk. Hüseyin Selim Esed. 4 Cilt. Riyad: Dar'ül-muğnî li'n-neşri ve't tevzi', 4. Basım, 2000.
- Dimyâtî, Ahmed b. Muhammed b. Abdilganî el-Bennâ. *İthâfû fuzalâ'il-beşer fi (bi)'l-kırâ'âtîl-erba'ate 'aşer*. thk. Enes Mühre. Lübnân: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 3. Basım, 2006.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as el-Ezdî es-Sicistânî. *es-Sünen*. nşr. Şuayb Arnaut-Muhammed Kamil Karabelli. 7 Cilt. Dâru risâleti'l-âlemiyye, 1430/2009.
- Ebû Muhammed Muvaffakuddin İbn Kudâme. *el-Muğnî*. 10 Cilt. Kahire: Mektebetü Kâhire, 1968.
- Ebû Hayyân el-Endelüsî. *el-Bahru'l-Muhît fi't-Tefsîr*. thk. Adil Ahmed Abdulmevcûd, Ali Muhammed. 8 Cilt. Beyrut: Dâr'ul kütüb'il-ilmiiyye, 1993.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. İbrâhîm el-Absî el-Kûfî. *el-Musannef*. nşr. Kemal Yusuf el-Hût. 7 Cilt. Riyad: Mektebü'r-rüşd, 5. Basım, 2004.
- el-Ferrâ', Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd b. Abdillâh el-Absî. *Me'âni'l-Kur'ân*. Mısır: Dâru'l-Mısriyye, ts.
- Karaman, Hayrettin vd. *Kuran Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*. 5 Cilt. Ankara: DİB Yayınları, 2012.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh. *el-Câmi li-ahkâmi'l-Kurân*. nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 24 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2006.
- İbn Mâce, Ebu Abdullah Muhammed b. Yezid el-Kazvînî. *es-Sünen*. nşr. Şuayb Arnaût vd. 5 Cilt. Beyrut: Dâru risâleti'l-âlemiyye, 1430/2009.
- Mevsilî, Abdullah b. Mahmud. *el-İhtiyâr li-ta'lîl'l-muhtâr*. Çev. Ahmet Oğuz, Mustafa Bülent Dadaş, Tahir Tural. 5 Cilt. İstanbul: Nuh Yayınları, 2017.
- Muhaysin, Muhammed Salim. *el-Kırâât ve eseruha fi 'ulûmi'l-Arabiyye*. 3 Cilt. Kâhire: Mektebetü'l-külliyâtî'l-ezheriyye, 1984.
- İbn Mücâhid, Ebû Bekr Ahmed Mûsâ el-Abbâs. *Kitâbü's-seb'a fi'l-kırâât*. thk. Şevkî Dayf. Kâhire: Dârü'l-meârif, 1972.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî. *el-Câmi'u's-sahih*. Riyad: Beytü'l-efkâri'd-devliyye, 1998.
- Nehhâs, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed. *İ'râbu'l-Kur'ân*. (ta'lik Abdülmün'im Halil İbrahim). nşr. Muhammed Ali Beydûn. Beyrut: Dar'ül-Kütübi'l-İlmiyye, h 1421.
- Nesâi, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb. *es-Sünenü'l-kübrâ*. 12 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 4. Basım, 2003.
- Özbek, Ömer. "Kıraat Farklılıklarının Anlama Etkisi". *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 39/2 (2015), 163-181.
- Özek, Ayşe Ulya. *Mâide Sûresi 6. Ayet Bağlamında Ayağa Mesh Meselesi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.
- Parlak, Orhan. Memi, Mustafa. "Furkan suresindeki manaya etki eden kıraat farklılıkları". *Turkish Research Journal of Academic Social Science* 2/1, (2019), 1-7.

- Râgıb el-İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed. *el-Müfredât fî ğarîbi'l-Kur'ân*, thk. Safvân Ahmed Dâvûdî. Beyrut: Dâru'l-kalem, 1412.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. nşr. Abdullah b. Abdülmühsin et-Türkî. 26 Cilt. Kahire: Dâru hicr, 2001.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ. *el-Câmi'u's-sahih*. nşr. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-garbi'l-İslâmî, 3. Basım, 1996.
- Yazır, Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. 8 Cilt. Ankara: Akçağ Yayınları, ts.
- İbn Zencele, Abdurrahman b. Muhammed. *Hucetu'l-Kıraât*. thk. Said el-Efgânî. Beyrut: Daru'r-risâle, ts.