

AĞRI İSLAMİ İLİMLER DERGİSİ

THE JOURNAL OF AGRI ISLAMIC SCIENCE

Uluslararası Hakemli Dergi / An International Peer-Reviewed Journal

E-ISSN: 2619-9327

Sayı / Volume: 10

Yıl / Year: 2022

Editör / Editor-in-Chief

Dr. Öğr. Üyesi Saadet ALTAY

Editör Yardımcıları / Associate Editors

Yabancı Dil Sorumlusu: Dr. Öğr. Üyesi Saadet Altay

Temel İslam Bilimleri Bölümü Sorumlusu: Arş. Gör. Emrullah Bolat

Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü Sorumlusu: Öğr. Gör. M. Latif Bakış

İslam Tarihi ve Sanat Bölümü Sorumlusu: Arş. Gör. Kâmil Çayır

Teknik ve Tasarım/Technical and Design

Arş. Gör. Kâmil Çayır

Yayın Kurulu / Editorial Board

Prof. Dr. Adem Yerde

Prof. Dr. M. Salih Geçit

Prof. Dr. Abdülkerim Seber

Doç. Dr. Mustafa Safa

Dr. Öğr. Üyesi Hayati Tetik

Dr. Öğr. Üyesi Saadet Altay

Dr. Öğr. Üyesi Hasan Haliloğlu

Dr. Öğr. Üyesi Arif Atalay

Dr. Öğr. Üyesi Ahmet Hamitoğlu

Dr. Öğr. Üyesi Ekrem Koç

Dr. Öğr. Üyesi Ferit Dinçer

Dr. Öğr. Üyesi Mesut Işık

Dr. Öğr. Üyesi Sedat Yıldırım

Dr. Öğr. Üyesi Hüseyin Ali

Dr. Öğr. Üyesi Mücahit Elhut

Dr. Öğr. Üyesi Hacı Sağlık

Dr. Öğr. Üyesi Korkut Dindi

Dr. Öğr. Üyesi Ceylan Mollamehmetoğlu

Dr. Öğr. Üyesi Yakup Eroğlu

Dr. Öğretim Üyesi Abdullah Çağıl

Danışma Kurulu / Advisory Board

- Prof. Dr. Adem Yerinde (Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi)
Prof. Dr. H. Yunus Apaydın (Erciyes Üniversitesi)
Prof. Dr. Mustafa Ağırman (Atatürk Üniversitesi)
Prof. Dr. Celal Türer (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Ramazan Ertürk (Erciyes Üniversitesi)
Prof. Dr. Abdulhamit Birışık (Marmara Üniversitesi)
Prof. Dr. H. Mehmet Günay (Sakarya Üniversitesi)
Prof. Dr. Abdurrahman Özdemir (İstanbul Üniversitesi)
Prof. Dr. Casim Avcı (Marmara Üniversitesi)
Prof. Dr. Mustafa Ertürk (İstanbul Üniversitesi)
Prof. Dr. Recep Alpyağıl (İstanbul Üniversitesi)
Prof. Dr. Ali İhsan Pala (Atatürk Üniversitesi)
Prof. Dr. Hamit Er (İstanbul Üniversitesi)
Prof. Dr. Sabri Erturhan (Cumhuriyet Üniversitesi)
Prof. Dr. Abdullah Çolak (Hitit Üniversitesi)
Prof. Dr. Ali Bulut (Fatih Sultan Mehmet Üniversitesi)
Prof. Dr. Reşat Öngören (İstanbul Üniversitesi)
Prof. Dr. Fikret Karaman (İnönü Üniversitesi Başkanlığı)
Prof. Dr. Mehmet Sait Reçber (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Recai Doğan (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. İ. Hakkı Ünal (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. İbrahim Emiroğlu (Dokuz Eylül Üniversitesi)
Prof. Dr. Abdullatif Tüzer (Muş Alpaslan Üniversitesi)
Prof. Dr. Adnan Demircan (İstanbul Üniversitesi)
Prof. Dr. Ahmet Koç (Marmara Üniversitesi)
Prof. Dr. Şakir Gözütok (Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi)
Prof. Dr. Hasan Çiçek (Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi)

10. Sayının Hakemleri / Referees of This Issue

- Prof. Dr. Mehmet Salih Geçit / Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi
Doç. Dr. Abdul Bade Al Nırbani / Kahramanmaraş Sütçü imam Üniversitesi
Doç. Dr. Hüseyin Doğan / Kafkas Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Abdullah Arca / Muş Alparslan Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Ahmad Najib / Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Ahmet Hamitoğlu / Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Arif Atalay / Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Ekrem Koç / Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Hasan Haliloğlu / Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Mesut Işık / Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Metin Çetin / Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Mikail Dumlu / Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Mücahit Elhut / Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Sedat Yıldırım / Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi
Araş. Gör. Dr. Hüseyin Zamur / Dicle Üniversitesi
Dr. Mazhar Dünder / Van Milli Eğitim Müdürlüğü
Dr. Zehra Vahapoğlu Bindsen / Erzurum Kültür Kurumu İlkokulu
Dr. Selahattin Aydar / Van Edremit İlçe Milli Eğitim Müdürlüğü
Dr. Büşra Arslan Meçin

Ağrı İslami İlimler Dergisi yılda iki sayı olarak yayımlanan hakemli, bilimsel ve süreli yayındır. Bu dergide yayımlanan yazıların bilimsel ve hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir. Dergide yayımlanan yazıların tüm yayım hakları Aİİ Dergisi'ne aittir. Yazılar, önceden izin alınmaksızın tamamen veya kısmen herhangi bir şekilde basılamaz ve çoğaltılamaz. Ancak ilmi amaçlar doğrultusunda, kaynak göstermek kaydıyla özetleme ve alıntı yapılabilir.

YAYIN İLKELERİ – PUBLICATION PRINCIPLES

1. Ağrı İslami İlimler Dergisi (AİİD) yılda iki kez yayınlanır. Dergide yer alan yazıların her türlü içerik sorumluluğu yazarlarına aittir.
2. AİİD'de telif, çeviri, edisyon kritik, kitap değerlendirmesi, bilimsel toplantı değerlendirmesi tarzındaki çalışmalar yayınlanır.
3. Derginin yayın dili Türkçe olmakla beraber yayın kurulunun kararına göre yabancı dilde yazılar da yayınlanabilir.
4. Dergiye gönderilen yazılar başka bir yerde yayınlanmamış ya da yayınlanmak üzere gönderilmemiş olmalıdır.
5. Dergide yayınlanacak makalelerin bilimsel ve özgün, kullanılan dil ve üslubun akademik teamüllere uygun olmasına dikkat edilir.
6. Tüm makaleler ve tercümeleler hakem görüşüne arz edilir. Çeviriler orijinal metinleriyle birlikte hakemlere gönderilir. Eser değerlendirme, tanıtım vs. hakkındaki yazıların yayınlanmasına yayın kurulu karar verir.
7. AİİD'de yayınlanmak üzere gönderilen telif makaleler, yayın kurulu tarafından incelendikten sonra uygun görüldüğü takdirde iki hakeme gönderilir ve her iki hakemden de olumlu rapor gelmesi halinde yayınlanır. Hakemlerden biri olumsuz görüş belirttiğı takdirde son kararı yayın kurulu karar verir. Bu aşamada yayın kurulu gerekli görmesi durumunda üçüncü bir hakemin görüşüne başvurabilir.
8. Hakemlerden biri veya her ikisi "düzeltmelerden sonra yayınlanabilir" raporu verirse, yazı gerekli düzeltmeleri yapması için yazara geri gönderilir ve düzeltmelerden sonra gelen haliyle nihai değerlendirmeyi almak için tekrar ilgili hakemin/hakemlerin görüşüne sunulur.
9. Onaylanan makaleler AİİD formatına uygun hale getirilmesi için yazara gönderilir.
10. Yayın Kurulu derginin görünüm ve üslup bütünlüğünü temin etmek amacıyla yazılarda imla ile ilgili küçük değişiklikler yapma hakkına sahiptir. Ayrıca kurul üyeleri yazarlara dil ve üslup konusunda değişiklik önerisinde bulunabilir.
11. Yayınlanmak üzere kabul edilen yazıların yayın hakkı AİİD'ne aittir.
12. Burada belirtilmeyen hususlarda karar yetkisi AİİD Yayın Kuruluna aittir.
13. Dergiye gönderilen yazıların yayınlanıp yayınlanmayacağı konusunda en geç üç ay içerisinde karar verilir ve yazarlara bildirilir.
14. Bir sayıda aynı yazara ait (telif veya çeviri) en fazla iki çalışma yayınlanabilir.
15. Yayınlanan makaleler için yazara telif ücreti ödenmez

E-ISSN: 2619-9327

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

İÇİNDEKİLER

BABA TÂHİR-İ URYÂN'DA VAHDET-İ VÜCÛD DÜŞÜNCESİ / 1-24

Haci SAĞLIK

تحقيق / 25-41 "ملخص تلخيص مفتاح العلوم" للطف الله الأرضومي

Mücahit ELHUT – Zeynep ELHUT

42-61 / حذف المبتدأ في القرآن الكريم وأغراضه البلاغية

Abdullah DEMİRCİ – Mehmet GÜRBÜZ

ARİSTOTELES FELSEFESİNDE BİYOLOJİK VE TOPLUMSAL CİNSİYET ANLAYIŞI / 62-68

Abdullah ÇAĞIL

İMAN-AMEL İLİŞKİSİ VE BUNUN İNSAN DAVRANIŞLARINA ETKİLERİ (EŞ'ÂRİLİK ÖZELİNDE) / 69-88

Fethi DEMİR

İSLAM HUKUK USÛLÜNDE KALB KAVRAMI VE BU KAVRAM İLE İLİŞKİLENDİRİLEN FİKHİ MESELELER / 89-103

Abdullah KILIÇ

MU'TEZİLE VE EŞ'ARÎ MEZHEPLERİNİN KULUN SORUMLULUĞU BAĞLAMINDA İNSAN FİLLERİ VE TEKLÎF-İ MÂ LÂ YUTÂK MUKAYESESİ / 104-122

Canan ÜZEL

İSLÂM HUKUKUNDA "HEZL" KAVRAMI VE TÜRK HUKUKUNDAKİ GÖRÜNÜMÜ / 123-141

Habibe İPEK

İSMÂİL HAKKI BURSEVÎ'NİN RÛHU'L-BEYÂN TEFSİRİ ÖZELİNDE YÛSUF SÛRESİNİN İŞARÎ YORUMU / 142-162

Nabi SABUNCU

İBNÛ'Z-ZÂĞÛNÎ VE TEFSİRE DAİR BAZI GÖRÜŞLERİ / 163-182

Hasan HALİLOĞLU - Fatih Lengerli

SÖYLEŞİ: PROF. DR. LÛTFULLAH CEBECİ İLE "TAKVA" ÜZERİNE / 183-197

Emrullah BOLAT

BABA TÂHİR-İ URYÂN'DA VAHDET-İ VÜCÛD DÜŞÜNÇESİ

THE THOUGHT OF UNITY OF BEING IN BABA TAHİR URYAN

Dr. Öğr. Üyesi Hacı SAĞLIK

Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi

İslami İlimler Fakültesi

Felsefe ve Din Bilimleri

hsaglik@agri.edu.tr

ORCID ID: 0000-0002-2843-7576

Atıf Gösterme: SAĞLIK, Hacı, "Baba Tâhir-i Uryân'da Vahdet-i Vücûd Düşüncesi", *Ağrı İslami İlimler Dergisi (AGİİD)*, Haziran 2022 (10), s.1-24.

Geliş Tarihi:

20 Nisan 2022

Kabul Tarihi:

26 Mayıs 2022

©2022 AGİİD

Tüm Hakları Saklıdır.

Özet: Vahdet-i vücûd, varlığın bir olduğu, bunun da sadece Allah'ın zati olduğunu savunan ve bu çerçevede Allah ile âlem arasındaki ilişkinin mahiyetini ortaya koymaya çalışan bir düşünce ve yaratılış nazariyesidir. Vahdet-i vücûd, ilk defa İbnü'l-Arabî tarafından sistematik bir teori olarak ele alınmıştır. Ancak İbnü'l-Arabî'ye gelinceye kadar bunun bir teşekkül süreci olmuş ve bu süreçte birçok filozof, mutasavvıf ve âlim farklı versiyonlarda da olsa buna dair görüşler serdetmişlerdir. İbnü'l-Arabî'den önce vahdet-i vücûda dair görüşler ortaya koyan mutasavvıflardan biri de Baba Tâhir-i Uryân'dır. Baba Tâhir'in bu alandaki görüşleri Bâyezîd-i Bistâmî, Hallâc-ı Mansûr, Vâsıtî el-Fergânî gibi mutasavvıfların bir devamı niteliğindedir. Bu makalede Baba Tâhir'in eserlerinden hareketle onun varlığın birliğine dair görüşleri irdelenmiş ve böylece onun, vahdet-i vücûd anlayışını benimseyen bir mutasavvıf olduğu sonucuna varılmıştır. Bu çalışmada sosyal bilimlerin temel yöntemlerinden olan yorumlama, eleştirme, mukayese etme ve değerlendirmeye dayalı bir yöntem izlenmiştir.

Anahtar Kelimeler: *Tasavvuf, Felsefe, Varlık, Vahdet-i vücûd, Baba Tâhir-i Uryân.*

Abstract: Unity of being is a theory of thought and creation, which argues that existence is one, and that this is only God's essence, and within this framework, tries to reveal the nature of the relationship between God and the universe. Unity of being was first handled as a systematic theory by Ibn al-Arabi. However, it had undergone a formation process until it came to Ibn Arabi and in this process, many philosophers and mystics have expressed their views on this, albeit in different versions. One of the mystics who put forward views on the unity of the body before Ibn Arabi, is Baba Tahir Uryan too. Baba Tahir's views in this field are like a continuation of Sufis such as Bayezid al-Bistami, Mansur al-Hallaj and Vastî al-Fergani. In this article, based on Baba Tahir's works, his views on the unity of existence will be discussed. In this study, a method based on interpretation, criticism, comparison and evaluation, which is one of the basic methods of social sciences, will be followed.

Keywords: *Sufism, Philosophy, Being, Unity of being, Baba Tahir Uryan.*

Giriş

Vahdet-i vücûd, sözlük manası itibariyle “varlığın birliği” demektir. Yokluğa karşıt olarak kullanılan varlık, var olan her şeyi kendi bünyesinde barındıran en genel cinsi ifade eder.¹ Felsefe tarihinde Platon’un (M.Ö. 427-347) idea, Aristoteles’in (M.Ö. 384-322) töz ile özdeşleştirdiği varlık, en genel kavram olması ve dolayısıyla yakın cinsi ile ayrımının olmamasından Fârâbî (ö. 339/950) ve İbn Sînâ (ö. 428/1037) gibi İslam filozofları tarafından tarif edilemez olarak görülmüştür.² Vahdet-i vücûdçu tasavvuf geleneğinde ise varlık (*vücûd*) kavramıyla kastedilen Allah’tır. Buna göre vücûd bir, vâcib ve ezeli olup, çoğalma, parçalanma, değişme ve bölünme kabul etmez.³

Arapçada “bir” kelimesinden türeyen “vahdet” birlik, teklik manasında çokluğun karşıtlığını ifade eder. Felsefi literatürde vahdet, varlık gibi anlamı apaçık olup zihinde ilk yer edinen bir kavramdır. Buna göre vahdet, akıl tarafından doğrudan kavranan, tanımlanmasında başka şeye ihtiyaç duymayıp kendi kendine yeterli sayılan bir kavram olarak vücûd gibi cevheri ifade eder.⁴ Tasavvufta ise vahdet kavramı yine vücûdta olduğu gibi gerçek manada Allah için kullanılır. Hakikî anlamda vahdet sadece O’nun için söz konusudur.⁵

Platon, varlığı, idealar âlemi ile onun bir yansıması niteliğinde olan duyuşal âlem olmak üzere ikiye ayırırken Aristoteles ise zorunlu ve mümkün varlık şeklinde bir ayrıma tabi tutmuştur. Aristoteles’ten mülhem olarak İslam felsefesi filozofları da genellikle varlığı zorunlu (*Vâcibü’l-vücûd*) ve mümkün (*mümkünü’l-vücûd*) şeklinde sınıflandırmışlardır. Zorunlu Varlık, var olmaması düşünülemeyen, devamlı var olan varlık olup Tanrı manasında kullanılmaktadır. Mümkün varlık ise var olması ya da olmaması aynı derecede olan varlık alanıdır ki bu da Tanrı dışındaki varlık sahasını ifade emektedir.⁶ Varlığın bu şekildeki taksimi kelimada da görülmektedir.⁷

Vahdet-i vücûd, varlığın zorunlu ve mümkün şeklindeki ayrımına karşıt olarak onun bir olduğu görüşünü ortaya koyan bir varlık ile yaratılış ve bu bağlamda Tanrı-insan ilişkisini izah

¹ Bkz. Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yay., 7. Basım, 2010), 1582.

² Bkz. İbn Sînâ, *Dânişnâme-i ‘Alâî: İlâhiyyât*, haz. Muhammed Mu‘în (Hemedân: Dânişgâh-i Bû Ali Sînâ, 1383/2004), 8; Mahmut Kaya, “Vücûd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 2013), 43/139.

³ İsmail Fenni Ertuğrul, *Vahdet-i Vücûd ve İbn Arabî*, haz. Mustafa Kara (İstanbul: İnsan Yay., 2. Basım, 2008), 11.

⁴ Ali Durusoy, “Vahdet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 2012), 42/430.

⁵ Bkz. Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Kabcı Yay., 2. Basım, 2016), 370.

⁶ Bkz. Yahya Yesribî, *Felsefe-i Meşâî* (Kum: Büstân-i Kitâb, 1392(hş.)), 91-92.

⁷ Bkz. Emrullah Yüksel, *Sistemik Kelam* (İstanbul: İz Yay., 2. Basım, 2011), 33; M. Yuşa Yaşar, “Varlık”, *Sistemik Kelam*, ed. Ömer Aydın (İstanbul: İşaret Yay., 2017), 26-28.

etmeye çalışan bir bilgi teorisi. ⁸ Bu teoriye göre hakikatte varlık tektir, o da mutlak varlık olan Allah'tır. O'nun dışındaki var olanlar da Allah'a bağlıdır. Doğal olarak O'nun dışında gerçek manada herhangi bir varlık kabul edilemez. ⁹ Vahdet-i vücûd anlayışındaki “varlık birdir, o da sadece mutlak varlık olan Allah'tır” önermesi yaratılışın nasıllığı ve Allah ile insan ya da Allah ile evren arasındaki ilişkinin mahiyetini izah etme zorunluluğunu ortaya çıkarmaktadır.

Vahdet-i vücûdçular Allah ile evren arasındaki ilişkiyi ve bununla ilgili olarak çokluğun izahını “a'yân-ı sâbite” olarak ifade ettikleri, çokluğun, mümkün varlıkların hakikatinin mutlak varlık olan Allah'ın ilminde sabit olması anlayışıyla izah etmektedirler. Buna göre “*mevcûdât Allah'ın vücûdu ile kaimdir ve onun hakikati de ezelden beri Allah'ın ilminde yer almaktadır.*”¹⁰ Bu temel önermeden hareketle eşya nasıl meydana gelmiştir? sorusunun cevabı da zuhûr ve tecelli teorisiyle izah edilmektedir. Bu yaratılış teorisi filozofların sudûr teorisi mantığı çerçevesinde oluşturulmuştur; ancak burada bazı temel noktalarda sudûr anlayışından ayrı olarak daha çok kelamcılar tarafından benimsenen “cevher-araz” fikri kabul edilmektedir. Buna göre yaratma Allah'ın ezeli ilminde yer alan mevcûdâtın zuhûr ve tecellisinden ibarettir; fakat bu zuhûr ve tecelli filozofların sudûr teorisindeki gibi zorunlu bir nedensellik ilkesinden kaynaklı bir akış olmayıp, değişmeyen cevher ile sürekli yenilenen ve değişen arazlar arasındaki ilişkiye benzer. Vahdet-i vücûd düşüncesinde cevher yerine Hakk, araz yerine ise mevcûdât konularak Hakk'ın değişmediği, mevcûdâtın ise sürekli bir değişim ve dönüşüm yani tezâhür ve tecellî halinde olduğu görüşü vardır. ¹¹ Vahdet-i vücûd anlayışını sistematik bir teori haline getiren İbnü'l-Arabî'ye (ö. 638/1240) göre “Bir”, tek hakikattir, asıl varlıktır; âlemin yani çokluğun ise ezelde bir varlığı ve hakikati yoktur. “Bir”, mutlaktır, âlem ise O'na bağlıdır. ¹²

Varlık ve varlık-âlem ilişkisini bu şekilde ele alan vahdet-i vücûd düşüncesinin mahiyetinin ortaya konulması için onun felsefî ve dinî arka planının da ele alınması gerekir. Bunu yaptıktan sonra düşünce tarihimizde Baba Tâhir-i Uryân (ö. 447/1055 [?]) öncesi dönemde bazı mutasavvıflarda vahdet-i vücûd düşüncesinin izlerini süreceğiz. Daha sonra kendi eserlerinden hareketle Baba Tâhir'in vahdet-i vücûd düşüncesini ortaya koymaya çalışacağız.

⁸ Ekrem Demirli, “Vahdet-i Vücûd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 2012), 42/431.

⁹ Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütuhât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yay., 2007), 2/348; Abdürrezzak Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: İz Yay., 2015), 579-580.

¹⁰ Bkz. Ertuğrul, *Vahdet-i Vücûd ve İbn Arabî*, 11-12.

¹¹ Bkz. Ekrem Demirli, “Vahdet-i Vücûd”, 42/433; Süleyman Uludağ, *İbn Arabî* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 1. Basım, 1995), 123-124.

¹² İbnü'l-Arabî, *Fütuhât-ı Mekkiyye*, 1/19; Uludağ, *İbn Arabî*, 125.

1. Vahdet-i Vücûd Anlayışının Felsefî Arka Planı

Felsefe tarihinde metafiziksel anlamda varlıkla ilgili ilk defa görüş serdeden filozof Parmenides'e (M.Ö. 600-500) göre varlık vardır, birdir ve bir bütündür. O, ezeli ve ebedi olup bölünme, değişim ve hareketi kabul etmez.¹³ Ona göre dış dünyadaki değişim, hareket ve çokluk algılarımızdan kaynaklanan birer yanılsama ve görüntüden ibarettir.¹⁴

Varlık ve buna bağlı olarak yaratılış konusunu sistematik olarak ele alan ilk filozof olarak Platon karşımıza çıkmaktadır. Platon, âlemi, idealar ve duyuşal âlem olmak üzere ikiye ayırarak gerçek, ezeli, ebedî ve değişmez âlemin idealar âlemi olduğunu belirtir. Bu âlem, fiziki âlemdeki her varlığın arketipinin bulunduğu gerçek ve hakikî varlık alanıdır. Ona göre İçinde yaşadığımız âlem ise gerçek değil, idealar âleminin birer kopyası ve yansımasıdır.¹⁵ Platon'a göre idealar, var oluşlarını ve özelliklerini bütün ideaların üstünde yer alan "İyi" ideasından alırlar. O, bunu Güneş analogisiyle açıklar. Nasıl ki Güneş görünen dünyadaki varlıkları aydınlatıp görünür kılıyorsa İyi ideası da diğer bütün ideaların ortaya çıkmasını sağlar.¹⁶

Varlık ve buna bağlı olarak bir yaratılış teorisi ortaya koyan filozoflardan biri de Yeni Platonculuk ekolünü oluşturan Plotinus'tur (ö. 270). Plotinus, varlık anlayışında her şeyin merkezine Tanrı'yı yerleştirmektedir. Ona göre Tanrı birdir; O, ilktir, en basit, en yetkin ve her şeyin ilk ilkesidir.¹⁷ Plotinus'a göre Bir'in dışındaki mevcûdat, ışığın Güneş'ten zuhûr etmesi gibi Bir'den sudûr etmiştir. Güneş'ten yayılan ışıklar Güneş'in kendisi ya da Güneş gibi değildir. Bir'den sudûr eden varlıklar da Bir gibi değildirler, ayrı varlıklardır.¹⁸ 'Bir'den çokluk nasıl meydana gelmiştir? sorusunu Plotinus, üç aşamalı sudûr süreciyle açıklar. Ona göre sudûrun ilk merhalesinde 'Bir'den zorunlu olarak küllî akıl olan "Nous" zuhûr etmiştir.¹⁹ Sudûrun ikinci evresinde ise Nous'dan 'küllî ruh' sâdır olur²⁰ Bu ruh, Nous'un âlemi ile maddî âlem arasında bir köprü görevi gören, maddî ve cisimsel olmayan bir varlıktır.²¹ Sudûrun üçüncü aşaması olan son merhalede ise, küllî ruhtan zarûfî olarak diğer varlıklar sâdır olur.

¹³ Walther Kranz, *Antik Felsefe Metinler ve Açıklamalar*, çev. Suat Y. Baydur (İstanbul: Cinius-Sosyal Yay., 3. Basım, 2014), 89-92; Ahmet Cevizci, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, (Bursa: Asa Yay., 3. Basım, 2001), 32-35.

¹⁴ Bkz. Walther Kranz, *Antik Felsefe Metinler ve Açıklamalar*, s. 95; Hüsameddin Erdem, *İlkçağ Felsefesi Tarihi* (Konya: Hü-er Yay., 5. Basım, 2010), 115.

¹⁵ Platon, *Timaios*, çev. Erol Güneş-Lütfü Ay (İstanbul: Sosyal Yay., 2001), 29b-c. Ayrıca bkz. Ahmet Cevizci, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, 156-159.

¹⁶ Platon, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu-M. Ali Cimcoz (İstanbul: İş Bankası Yay., 2017), 508b-509a.

¹⁷ Plotinus, *Dokuzluklar/Enneades V*, çev. Zeki Özcan (Ankara: Birleşik Yay., 2011), 79-80.

¹⁸ Abdulkadir Çüçen vd., *Varlık Felsefesi* (Bursa: Ezgi Kitapevi, 2009), 166; Zerrin Kurtuluş, *Plotinos'un Aşk Kuramı* (Bursa: Asa Yayınları, 2. Basım, 2000), 72-73.

¹⁹ Plotinus, *The Enneads*, trans. Stephen MacKenna (London: Faber and Faber Limited, 1962), V,II,I.

²⁰ Plotinus, *The Enneads*, V,II,I.

²¹ Zerrin Kurtuluş, *Plotinos'un Aşk Kuramı*, 102.

Burada sırasıyla bitkisel, hayvanî ve insanî ruhlar oluşur. Daha sonra da maddî âlem meydana gelir.²²

İslam felsefesine baktığımızda Meşşâî filozofları (Fârâbî ve İbn Sînâ) varlığı Zorunlu ve mümkün varlık şeklinde ikiye ayırmakla beraber evrenin oluşum sürecini Plotinus'a benzer bir şekilde bütün mümkün varlıkların Zorunlu Varlık'tan sudûr etmesiyle meydana geldiği görüşünü savunmuşlardır. Bu filozofların sudûr anlayışında, varlık hiyerarşisinin en üstünde ve odak noktasında Zorunlu Varlık yer almaktadır. Buna göre bütün mümkün varlıklar O'ndan belli bir düzen içerisinde sudûr etmişlerdir. Zorunlu Varlık'm akletmesi aynı zamanda yaratması demektir. Zira O'ndaki akledilir hakikat; bilgi, kudret ve irâdedir. O'nun bilmesi ve akletmesi mümkün varlıkları meydana getirmesinin ilk aşamasını teşkil eder.²³

Fârâbî ve İbn Sînâ'nın sudûr anlayışı dönemin evren paradigması bağlamında ulvî ve süflî âlemin oluşumu olmak üzere iki aşamaya ayrılmaktadır. Buna göre Zorunlu Varlık'ın, zatını düşünmesiyle O'ndan zarûrî olarak ilk ulvî akıl oluşur. Bu akıl, hem kendi zatını, hem de Zorunlu Varlık'ı düşünür. Bundan dolayı bu akılda çokluk imkânı vardır. Böylece bu, sonra oluşacak olan çokluğun varlığa gelme imkânının nedeni konumundadır.²⁴ İlk akıldan ikinci akıl, uzak (ilk) feleğin cismi ve bunun nefsi meydana gelir. Aynı şekilde ikinci akıldan da üçüncü akıl, ikinci feleğin nefsi ve cismi ortaya çıkar. Bu şekilde sudûr, son ulvî akıl olan "faal aklın" meydana gelmesine kadar sürer.²⁵

Filozofların sudûr anlayışında ulvî âlemin meydana gelmesinden sonra süflî âlem olarak tabir edilen maddî âlem oluşur. Bu âlemin oluşum sürecinde sırasıyla dört unsur, madenler, bitkiler, hayvanlar ve insan meydana gelir.²⁶

Gerek Plotinus'un gerekse de İslam Meşşâî filozoflarının sudûr anlayışında varlığın odağında Zorunlu Varlık'm yer alması ve O'nun dışındaki tüm varlıkların da O'ndan taşmış olmaları hasebiyle O'na dayanması, bunun varlıkta bir/lik anlayışına giden sürecin bir dayanağını teşkil ettiğini söylemek mümkündür.

²² Bkz. Plotinus, *The Enneads*, V,II,I;V,II,II. Ayrıca bkz. Philip Merlan, "Plotinus", *Ancyclopedia of Philosophy* (USA: 2006), 7/635.

²³ Bkz. İbn Sînâ, *eş-Şifâ:el-İlâhiyyât/The Metaphysics of the Healing*, a Parallel English-Arabic Text, trans.,intr., and annot. M.Marmura (Utah: Brigham Young University Press, 2005), 327-328; Yaşar Aydın, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi* (İstanbul: İz Yay., 2. Basım, 2008), 54-55.

²⁴ Bkz. İbn Sînâ, *Dânişnâme-i 'Alâi:İlâhiyyât*, 113-114; Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, çev. Ahmet Arslan (Ankara: Divan Kitap, 2011), 51; Ömer Türker, *İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu* (İstanbul: İsam Yay., 2010), 136.

²⁵ Bkz. İbn Sînâ, *eş-Şifâ:el-İlâhiyyât*, 328-333; İbn Sînâ, *en-Necât fî'l-Mantık ve'l-İlâhiyyât*, thk. Abdurrahman Umeyra (Beirut: Daru'l-Cil, 1992), 2/135-137; Yaşar Aydın, *Fârâbî* (İstanbul: İsam Yay., 2008), 87-88.

²⁶ Bkz. İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, çev. Ali Durusoy vd. (İstanbul: Litera Yay., 2005), 158-159; Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, 55; Mahmut Kaya, "Sudûr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 2009), 37/468.

2. Vahdet-i Vücûd Anlayışının Dinî Arkapları

Vahdet-i vücûd anlayışı sistematik bir teori olarak İslam düşüncesi içerisinde ortaya çıkmıştır. Tabîî olarak bu varlık anlayışının ayet ve hadisler bağlamında dinî bir dayanağı ve arka planı da mevcuttur. Zira bu düşünceyi benimseyen mutasavvıflar, vahdet-i vücûda delil olarak birçok ayet öne sürmektedirler.²⁷ İlgili ayetlerden bazıları şunlardır:

“...her iş O’na döndürülür...” (Hûd 11/123)²⁸. İbnü’l-Arabî’ye göre Hakk, âlemin hüviyeti olduğundan bütün hükümler O’ndan zuhûr eder ve doğal olarak da bütün işler ve hükümler neticede yine O’na döner.²⁹

“O, evveldir, sondur, zâhirdir, bâtındır; O, her şeyi bilendir” (Hadîd 57/3). İbnü’l-Arabî’ye göre Allah evreni düzenleyen ve idare eden olduğundan her şey O’nda vaki olur. “O, mana ile evvel, suret ile de ahirdir. O, hüküm ve hallerin değişimi ile zâhir, tedbîr ile bâtındır ve O, her şeyi bilendir.”³⁰

“Doğu da Allah’ındır batı da. Nereye dönerseniz Allah’ın yüzü (zatı) oradadır. Şüphesiz Allah sınırsızdır, O, alimdir” (Bakara 21/115). Tefsircilere göre bu ayette yeryüzünün Allah’ın mülkü olduğu ve “vech” kelimesi ile de mekân kastedilmiştir.³¹ Mutasavvıflara göre ise “vech” ifadesi Allah’ın zatı manasındadır.³²

“Göklerde ve yerde ne varsa her şey Allah’ındır; Allah her şeyi ihâta edendir” (Nisâ, 4/126). Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır’a (ö. 1942) göre bu ayetteki “ihâta” kavramı evvelinden âhiline, zâhirinden bâtınına Allah Teâlâ’nın, ilmi, kudreti ve ilahi hükmü ile her şeyi kuşatması manasındadır.³³ İsmail Fenni Ertuğrul’un (ö. 1946) ifadesiyle “mutasavvıflara göre ise ihâta, zarfın içindekileri ihâta etmesi gibi değil Güneş’in ışık ve gölgeleri, ruhun bedenleri, suyun dalgaları kuşatması” gibi bir manaya gelmektedir.³⁴ Zira her iki mana ile de ayet vahdet-i vücûdu destekler mahiyettedir.

“...O’nun vechinden (zatından) başka her şey helak olucudur. Hüküm yalnızca O’nundur ve siz ancak O’na döndürüleceksiniz”(Kasas 28/88). Bu ayette Allah’ın zatından başka her

²⁷ Vahdet-i vücûda delil olarak öne sürülen ayet ve hadisler için bkz. Ertuğrul, *Vahdet-i Vücûd ve İbn Arabî*, 51-62.

²⁸ Diyanet Vakfı Meali (Erişim 21 Ocak 2022).

²⁹ İbnü’l-Arabî, *Fusûsu’l-Hikem*, thk. Ebu’l-A’lâ Afifi (Beyrut: Dâru’l-Kitâbi’l-Arabî, ty.), 172.

³⁰ İbnü’l-Arabî, *Fusûsu’l-Hikem*, 172-173.

³¹ Hayrettin Karaman vd., *Kur’an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., 2014), 1/194.

³² Selçuk Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar* (İstanbul: İfav Yay., 6. Baskı, 2001), 242.

³³ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, haz. Asım Cüneyd Köksal (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yay., 2021), 2/452.

³⁴ Ertuğrul, *Vahdet-i Vücûd ve İbn Arabî*, 58.

şeyin yok olucu olduğu buyurulmaktadır. Buradaki helâk, ezelen ve ebeden yok olma manasında olup Allah'ın zatı dışında gerçek bir varlığın olmadığını ifade edilmektedir.³⁵

“Allah, öleceklerin ölüm zamanı gelince, ölmeyeceklerin de uykuları esnasında ruhlarını alır...” (Zümer 39/42), “Allah'ın, kullarının tevbesini kabul edeceğini, sadakaları geri çevirmeyeceğini, Allah'ın tevbeyi çok kabul eden ve çok merhamet eden olduğunu bilmiyorlar mı?” (Tevbe 9/104), “Rahman olan Allah Kur'an'ı öğretti” (Rahmân 55/1-2). Bu tür ayetlere baktığımızda Allah'ın melekler ya da diğer yaratıklar tarafından yapılan eylemleri kendisine nispet ettiğini görüyoruz ki bu durum mutasavvıflarca bütün varlıkların Allah'ın vücûdu ile kâim olmaları ve O'ndan zâhir olmaları ile izah edilmektedir.³⁶

Vahdet-i vücûdçu mutasavvıflar bazı hadisleri de vahdet-i vücûda delil olarak getirmektedirler ki bunlardan bazıları şunlardır:

“Ezelden Allah'tan başka hiçbir şey yoktu...”³⁷, “...Sizler ne sağır kimseyi çağırıyorsunuz ve ne de bir gaip kimseye sesleniyorsunuz. Muhakkak ki siz, Semi' ve Karîb olan Allah'a dua ediyorsunuz. Halbuki O, sizinle beraberdir.”³⁸, “Sizden biriniz namaza durduğunda o kimse Rabb'ine yalvarır yahut Rabb'i kendisiyle kible arasında bulunur. Bu sebeple sizden biriniz sakın kiblesine tükürmesin.”³⁹ Hz. Peygamber hicret sırasında Hz. Ebu Bekir ile beraber Sevr mağarasına sığındıklarında “Üzülme, şüphesiz Allah bizimle beraberdir” (Tevbe, 9/40) buyurmuştur.⁴⁰ Bu da Allah'ın zatının her yerde olduğu şeklinde yorumlanmaktadır.

3. Baba Tâhir-i Uryân Öncesi Bazı Sûfilerde Vahdet-i Vücûd Düşüncesi

Baba Tâhir-i Uryân'dan önceki bazı mutasavvıflarda farklı mahiyetlerde de olsa varlığın birliğine dair önemli görüşler mevcuttur. Bu alanda Bâyezîd-i Bistâmî (ö. 234/848[?]), Hallâc-ı Mansûr (ö. 309/922) ve Vasitî el-Fergânî (ö. 320/932), ön plana çıkmaktadır.

3.1. Bâyezîd-i Bistâmî

³⁵ Ertuğrul, *Vahdet-i Vücûd ve İbn Arabî*, 58.

³⁶ Ertuğrul, *Vahdet-i Vücûd ve İbn Arabî*, 53.

³⁷ Muhammed b. İsmâil Ebu Abdullah el-Cûfi el-Buhârî, *Sahîh-i Buhârî*, çev. Abdullah Fevzi Kocaer (İstanbul: İmaj Yay., 2004), “Bedi'l-Halk”, 1348.

³⁸ Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *Sahîh-i Müslim Muhtasarı*, çev. Hanifi Akın (İstanbul: Polen Yay., 2008), “Zikir”, 1677.

³⁹ Buhârî, “Salât”, 264.

⁴⁰ Bkz. Ertuğrul, *Vahdet-i Vücûd ve İbn Arabî*, 61. Necip Fazıl Kısakürek de vahdet-i vücûd anlayışını peygamberlere kadar dayandırır. Ona göre evliya ve enbiyadaki bu anlayış şuura dökülmemiş, zevken idrak edilen bir haldir. (Bkz. Necip Fazıl Kısakürek, *Batı Tefekkürü ve İslam Tasavvufu* (İstanbul: Büyük Doğu Yay., 1996), 165-166.

Baba Tâhir-i Uryân öncesi tasavvufî düşünceye baktığımızda vahdet-i vücûdun ilk emarelerini Bâyezîd-i Bistâmî'de görmek mümkündür.⁴¹ Herhangi bir eser bırakmayan Bâyezîd-i Bistâmî'nin vahdet-i vücûdla ilgili düşüncelerini Sehlegî (ö. 476/1083) ve Ferîduddîn Attâr (ö. 618/ 1221) gibi mutasavvıfların derlemelerinde görmekteyiz.

Bistâmî'ye göre sadece Bir (Allah) vardır, mevcûdât ise Bir'den gelmektedir. Ona göre Bir'in olmaması düşünülemez; çünkü netice itibarıyla her şey O'na dayanmaktadır: "*Bir'den başkasını tanımam. Çokluk birden çıkar, çokluktan bir çıkmaz; hesap birsiz tamam olmaz bin olsa da, onda bir olmasa bin bin olmaz.*"⁴²

Bistâmî düşüncesinde sâlik, sekr hali ile kendinden geçip fenâ aşamasında benliğini yok ederek Hakk'a ulaşır.⁴³ Bu aşamada o, her yerde Allah'ı idrak eder: "*Eşyanın peşinde koşan er değildir, er odur ki, nereye gitse dilediği her şey yanına gelir, kime hitap ederse etsin cevabı O'ndan işittir.*"⁴⁴ O, bu ifadeyle her şeyin Allah'a dayandığını belirtmektedir.

Bâyezîd-i Bistâmî'nin vahdet anlayışı, bir arayış neticesinde erişilen bir mertebe mahiyetini taşır: "*Otuz yıldan beri ulu ve yüce Allah'ı talep ediyorum. Dikkat edince anladım ki, o talipmiş, bense talep edilen!*"⁴⁵ "*Birisi evinin kapısına varıp seslendi. Şeyh sordu: "Kimi arıyorsun?" "Bâyezîd'i." "Hanede Huda'dan başkası yok!"*"⁴⁶ Bu mertebe "fenâ" ve "bekâ" mertebesidir ki burada kişi varlığını Allah'ta yok etmekte ve aynı zamanda Allah ile de var olmaktadır.⁴⁷ Bistâmî'nin vahdet-i vücûd düşüncesi, kişinin mevcûdâtтан ve benliğinden tamamen sıyrılarak Allah'a ulaşip "*Ben Senim, Sen de ben.*"⁴⁸ ifadeyle O'nunla yekvücûd olma ile sonuçlanan bir anlayıştır.

3.2. Hallâc-ı Mansûr

Baba Tâhir öncesinde varlığın mahiyeti konusunda dikkat çekici görüşler ortaya koyan önemli bir mutasavvıf olarak Hallâc-ı Mansûr karşımıza çıkmaktadır. Dinî ve felsefî görüşleri konusunda daha sonraları tartışma konusu olan⁴⁹ Hallâc, bilhassa ortaya koyduğu "*Ene'l-Hakk*" sözü ile Allah-insan ilişkisinin ontolojik boyutu konusundaki tartışmaların odak noktasında yer

⁴¹ Bkz. Ebu'l-Alâ Affî, *Tasavvuf: İslam'da Manevi Hayat*, çev. Ekrem Demirli-Abdullah Kartal (İstanbul: İz Yay., 2015), 198; İsmail Fenni Ertuğrul, *Vahdet-i Vücûd ve İbn Arabî*, 64.

⁴² Muhammed b. Ali es-Sehlegî, *en-Nûr min Kelimâti Ebî't-Tayfûr*, (Şatahatu's-Sûfiyye içinde), nşr. Abdurrahman Bedevî (Kuveyt: Vekâletu'l-Matbû'ât, ty.), 90-91.

⁴³ Süleyman Uludağ, "Bâyezîd-i Bistâmî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 1992), 5/239.

⁴⁴ Ferîduddîn Attâr, *Tezkiretü'l-Evliyâ*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Kabcacı Yay., 2005), 193.

⁴⁵ Ferîduddîn Attâr, *Tezkiretü'l-Evliyâ*, 177.

⁴⁶ Ferîduddîn Attâr, *Tezkiretü'l-Evliyâ*, 188.

⁴⁷ Ömer Yılmaz, *Geçmişten Günümüze Tasavvuf ve Tarikatlar* (Ankara: Akçağ Yay., 2. Baskı, 2017), 113.

⁴⁸ Sehlegî, *en-Nûr min Kelimâti Ebî't-Tayfûr*, 153.

⁴⁹ Bkz. Süleyman Uludağ, "Hallâc-ı Mansûr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 1997), 15/380.

almıştır. Hallâc-ı Mansûr'a göre Allah birdir ve gerçek olan tek varlıktır: “Unuttun mu? O’ndan başka kimse yok.”⁵⁰ Ona göre Allah her şeydir ve her şeyi kapsamaktadır: “Her şey tanıktır ki her ne varsa O’dur, ben de tanıgım, hakikatte ne varsa O’dur.”⁵¹ Hallâc’a göre O’na herhangi bir mekân atfedilmez, O, her yeredir ve her şeyi kuşatandır.⁵²

Hallâc’a göre Allah, gizli veya zâhir fark etmeksizin her şeydedir, diğer varlıklar O’ndan tecelli etmişlerdir. O’nun tecellisi her şeyde yansımaktadır: “Sen her şeysin”⁵³ “Aşikâr ve pinhân olandasın. Her şeydesin ve her şeyden yansıyor tecellin.”⁵⁴ “Her şeyde seni görüyorum”⁵⁵

Hallâc’a göre Allah dışındaki varlıkların varlığı ilahîdir, yani Allah’ın varlığından dolaydır. Onların geçici olması ve yok olması da hakikî bir varlık olmamasından kaynaklanmaktadır:⁵⁶ “Varlığı varlığıma bağlıdır, varlığım O’nun varlığına. O, kendi kendini tarif eden olmasaydı kurtuluşumu bilemezdim ve eğer ben olmasaydım O’nu tanıtacak kimse yoktu.”⁵⁷ Bu ifadelerden Hallâc, Allah dışındaki varlıkların O’na delil teşkil ettiğini ifade etmektedir. Bütün bunlara baktığımızda Hallâc-ı Mansûr’da varlığın birliği düşüncesi olduğu ortaya çıkmaktadır.

Hallâc-ı Mansûr, genel itibariyle varlığı bir bütün olarak görse de mahiyeti konusunda Allah’ı her şeyden tenzih de eder. O, *Kitab’üt-Tavâsîn* adlı eserinde O’nu her şeyden arındırmaya çalışarak izah etmeye çalışır.⁵⁸ O, bunu “O, o değildir ve o da O değildir. O yalnız O’dur.” Yani “Hak, Hak’tır; mahlûk mahlûktur.”⁵⁹ ifadeleriyle veciz bir şekilde ortaya koymaktadır.

Hallâc-ı Mansûr’un, kendisini Allah ile özdeş gören “Enel’l-Hak”,⁶⁰ “Ruhum ruhunla birleşti, uzakta ve yakında; öyleyse ben ‘Sen’im, tıpkı Senin ‘ben’ ve maksudum olduğun gibi”;⁶¹ “O zaman Sen bensin, asla birbirimizden ayrılmayacağız.”⁶² şeklindeki ifadeleri onun Allah sevgisi ile coşup, kendinden geçmesi ile her şeyi Hakk olarak görmesine sebep olduğu şeklinde

⁵⁰ Hallâc-ı Mansûr, *Dıvan-ı Hiç*, çev. Cavit Mukaddes (İstanbul: Sub Yay., 2008), 12.

⁵¹ Hallâc-ı Mansûr, *Dıvan-ı Hiç*, 70.

⁵² Bkz. Hallâc-ı Mansûr, *Kitab’üt-Tavâsîn*, haz. Yaşar Nuri Öztürk (İstanbul: Fatih Yay., 1. Basım, 1976), 99.

⁵³ Hallâc-ı Mansûr, *Dıvan-ı Hiç*, 101.

⁵⁴ Hallâc-ı Mansûr, *Dıvan-ı Hiç*, 101.

⁵⁵ Hallâc-ı Mansûr, *Dıvan-ı Hiç*, 25.

⁵⁶ Ferhat Ağırman-Bilal Bekalp, “Hallac-ı Mansur’da Tanrı-Varlık ve Benlik Problemi”, *Felsefe Dünyası* 1/55, (2021), 89.

⁵⁷ Hallac-ı Mansûr, *Dıvan-ı Hiç*, 56.

⁵⁸ Bkz. Hallâc-ı Mansûr, *Kitab’üt-Tavâsî*, 135-147.

⁵⁹ Hallâc-ı Mansûr, *Kitab’üt-Tavâsîn*, 147.

⁶⁰ Hallâc-ı Mansûr, *Dıvan-ı Hiç*, 73.

⁶¹ Hallâc-ı Mansûr, *Dıvan-ı Hiç*, 33.

⁶² Hallâc-ı Mansûr, *Dıvan-ı Hiç*, 58.

yorumlanmıştır.⁶³ Yine bu tür ifadeler “fenâfillâh” bağlamında sūfinin kendi benliğini yok ederek varlığını Allah'ta yok edip kendisinde Allah'ı görmesi olarak da değerlendirilmektedir.⁶⁴ Hallâc'ın, varlığı bir bütün olarak ele alması, tek gerçek varlık olarak Allah'ı kabul ederek diğer varlıkları O'nun tecellisi olarak görüp her şeyde O'nu görmesi onun vahdet-i vücûdçu yönünü ortaya koyarken Allah'ın mahiyeti hususunda tenzihçi bir tavır takınması ve yeri geldiğinde Hak ile mahlûku ayırması da düalist bir varlık anlayışı benimsediğini de gösterir. Ancak Hallâc-ı Mansûr'un, varlık konusunda ortaya koyduğu orijinal ve ilgi çekici görüşler ile daha sonra sistematik bir şekilde ortaya çıkacak olan vahdet-i vücûd anlayışına önemli bir katkı sağladığını söylemek mümkündür.

3.3. Vasitî el-Fergânî

Vasitî el-Fergânî, aslen Horasan'nın Fergâna bölgesinden olup Merv'de yaşamış, Cüneyd-i Bağdâdî ve Ebü'l-Hüseyin en-Nûrî'nin (ö. 295/908) sohbetlerinde bulunmuş olup döneminin meşhur bir mutasavvıfı olarak bilinir.⁶⁵ Vasitî, vahdet-i vücûdun sistemli bir şekilde ortaya çıkmasından çok önceleri varlık hususunda ele aldığı konular ve bunları işleyiş biçimiyle bu anlayışın hazırlayıcılarından biri olarak karşımıza çıkmaktadır.⁶⁶

*“Amacı Zat'tan başkası olan aldanmış ve tepetaklak olmuştur. Vahdetten söz etmenin hakkı; kasıtsız ve niyetsiz olarak ortaya çıkıp Allah yolunda yok olmaktır. Böyle birinin bekası kendi yokluğuydur. O vakit Hakkın vahdeti noktasında niyetsiz olarak O kaim olur ve böylece varlıktan söz edilemez.”*⁶⁷

Vasitî'ye göre kişinin tek amacı Allah'ın zatını idrak etmek olmalıdır, aksi takdirde kişi aldanmış olacaktır. Vahdet ise kayıtsız ve niyetsiz olarak Allah'ta yok olmaktır. Kişi ancak bu şekilde ebedî bir varlık özelliğini kazanacaktır. Bu durumda sadece Allah vardır ve O'nun dışında varlıktan söz edilemez.

*“Her kim kendini de, bütün eşyayı da Allah'tan görürse Allah sayesinde bütün eşyadan bağımsız olur.”*⁶⁸ Vasitî'ye göre her şey Allah'tan gelmektedir. Kişi, ancak bunu idrak ettiğinde eşyadan soyutlanacaktır. Eşyadan arınan kişi Allah'ın zatıyla bir olma yoluna girmiş olacaktır.

⁶³ Süleyman Uludağ, “Hallâc-ı Mansûr”, 15/380.

⁶⁴ Rıza Bakış, *Hallâc'a Göre Varlık ve Dîni Tecrübe*, (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010), 53.

⁶⁵ Kuşeyri, *Tasavvufun İlkeleri/Risâle*, çev. Tahsin Yazıcı (İstanbul: Kervan Kitapçılık, 1978), 101; Salih Çift, “Vâsitî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 2012), 42/544.

⁶⁶ Salih Çift, “Vâsitî”, 42/544.

⁶⁷ Ferîduddîn Attâr, *Tezkiretü'l-Evliyâ*, 662.

⁶⁸ Ferîduddîn Attâr, *Tezkiretü'l-Evliyâ*, 664.

Aşağıdaki ifadelere baktığımızda da Vasitî, sadece birliği işaret etmektedir. Ona göre bu bir de sadece Allah'ın zatıdır. O, bu konuda Lokman suresindeki ayeti de delil olarak sunmaktadır:

*“Tüm düşünceleri bir tek düşünce haline getir, Bir üzerinde dur, bütün bakışları bir tek bakış şekline sok, her şeye Bir'le bak, zira bütün bakanların o bakışı birden fazla değildir, 'Yaratılışınız ve dirilişiniz ancak bir tek nefis gibidir [Lokman 31: 28].”*⁶⁹

Vahdet-i vücûd anlayışına göre Allah'ın zatı dışındaki varlıklar var olma ile yok olma açısından aynı mesabededirler. Vasitî de bir ifadesinde bu durumu şöyle izah etmektedir: *“Varlık bir yokluk, yokluk da bir varlıktır. Hakikatte ne var ne de yoktur, hakikat üzere hem var hem de yoktur.”*⁷⁰

Vahdet-i vücûd düşüncesinde mevcûdât Allah'ın zatının delilidir. Vasitî'ye göre de her zerre tevhidi yansıtmaktadır. Bu açıdan kişi, her zerrede Allah'ın zatını müşahede etmezse sağlıklı bir tevhide sahip olamayacaktır:

*“Ta arştaki perdeli makamlardan, yerin en son noktasına varıncaya kadar olan yerlerdeki her zerre kişinin tevhidinin aynası olmaz ve kişi her zerrede onu görmezse tevhidi sıhhat bulmaz.”*⁷¹

Netice itibariyle Vasitî de mevcûdât-Allah ilişkisi konusunda ortaya koyduğu bazı görüşleri ile vahdet-i vücûd düşüncesinin oluşmasına katkı sağlamış sûfilerinden biri olmuştur.

4. Baba Tâhir-i Uryân'da Vahdet-i Vücûd Düşüncesi

Baba Tâhir-i Uryân, günümüzde İran sınırları içerisinde bulunan Hemedân şehrinde dünyaya gelmiştir. Kaynaklarda onun doğum ve vefat tarihlerine dair net bir bilgi bulunmamaktadır. Tahsin Yazıcı'nın verdiği bilgilere göre, Büyük Selçuklu Devleti hükümdarı “Tuğrul Bey” Hemedan seferi sırasında (ö. 447/1055) kendisiyle görüşmüş; Kâkûyî Devleti'nin Hemedân hâkimiyeti döneminde (435/1043) yaşamış ve İbn Sînâ ile çağdaştır. Bütün bu bilgilerden hareketle onun X. yüzyılın sonlarında dünyaya geldiği, XI. asrın ikinci yarısının başlarında da vefat ettiğine dair bir anlayış ortaya çıkmaktadır.⁷²

Baba Tâhir-i Uryân, döneminin önemli bir mutasavvıfı, veli ve şairi olarak karşımıza çıkar. Onun “*Kelimâtu'l-Kisâr*” ile “*Divan'ı*” olmak üzere iki eseri mevcuttur. Baba Tâhir, Arapça kaleme aldığı *Kelimâtu'l-Kisâr*'da tasavvufun temel konu ve kavramlarına dair

⁶⁹ Ferîduddîn Attâr, *Tezkiretü'l-Evliyâ*, 663.

⁷⁰ Ferîduddîn Attâr, *Tezkiretü'l-Evliyâ*, 658.

⁷¹ Ferîduddîn Attâr, *Tezkiretü'l-Evliyâ*, 665.

⁷² Tahsin Yazıcı, “Baba Tâhir-i Uryân”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 1991), 4/370-371; Kadri Yıldırım, *Baba Tâhir'e Uryân Hayatı, Görüşleri, Divanı* (İstanbul: Avesta Yay., 2013), 20-22.

görüşlerini veciz bir şekilde ortaya koyar. Onun bu eserde işlediği başlıca konular “ilim, marifet, akıl, nefis, dünya, ahiret, hakikat, işâret, vecd, semâ, zikir, müşâhede, irade, makamlar, haller, kulluk, vera‘, züht, fakr, tevekkül, sabır, rızâ, sekr, muhabbet, gayret, cem, tefrika, fenâ, bekâ, vasıl, tecrid, tevhid, mekr, istidrâc, ehl-i târikin dereceleri, Hakk ile konuşma, gurbet” vb.dir.

Baba Tâhir’in *Divan’ı* ise “Dubeytî” adı verilen dörtlüklerden oluşmaktadır. Kürtçenin Lorî lehçesiyle kaleme aldığı bu şiirlerinde o, genel itibariyle “tasavvufî konular, dünya hayatı ve onun ıstırapları, beşerî ve ilahî aşka” dair görüşlerini mistik ve kederli bir ruh haliyle dile getirir.

Baba Tâhir-i Uryân, vahdet-i vücûd anlayışını sistematik bir teori haline getiren İbnü’l-Arabî’den yaklaşık iki asır önce yaşamasına rağmen kendisinden önceki önemli mutasavvıflar Bâyezîd-i Bistâmî, Hallâc-ı Mansûr ve Vasîtî el-Fergânî gibi varlığın birliğine dair dikkat çekici görüşler ortaya koymuştur. O, buna dair fikirlerini daha çok *Dubeytî* adlı şiirlerinde dile getirmektedir.

Vahdet-i vücûd anlayışında mutlak varlık sadece Allah’tır. O’nun zatı dışındaki varlıklar O’nun ezeli ilminde hep mevcut olup O’nun bilgisi ve iradesi ile varlığa gelmişlerdir. Bu açıdan mevcûdât Allah’ın ezeli bilgisine bağlıdır.⁷³ Baba Tâhir de aşağıdaki ifadesinde bu durumu ortaya koymaktadır. O, kendisinin aslında ezelden beri Allah’ın ilminde var olduğunu şu şekilde dile getirmektedir:

“Mû ez rûzê ezel tâhir bezâdem
Ez ân rû nâmem Tâhir hestem”⁷⁴

“Ben ezelden beri tâhir doğdum
Bu yüzden benim adım Baba Tâhir’dir”

Baba Tâhir *Kelimâtu’l-Kisâr*’da “cem” kavramından bahsederken de onu “*ma’lûmun varlığından önce Allahu Teâla’nın ma’lûm hakkındaki bilgisidir*”⁷⁵ şeklinde tanımlamaktadır. Ona göre Allahu Teâla “câmi”dir yani her şeyi kendinde toplayandır.⁷⁶ Bu anlayış, bütün mevcudatın Allah’ın ezeli ilminde var olduğunu ifade etmektedir.

Daha önce de belirttiğimiz gibi vahdet-i vücûd anlayışına göre hakikî manada tek bir varlık vardır O da Allah’ın zatıdır. Buna göre mevcûdât, Allah’ın zatının tezahür ve

⁷³ İbnü’l-Arabî, *Fütuhât-ı Mekkiyye*, 1/122 ve 248.

⁷⁴ Baba Tâhir-i Uryân, *Dubeytî*, haz. Sabah Kara (İstanbul: Nûbihar Yay., 2. Basım, 2010), 162.

⁷⁵ Baba Tâhir-i Uryân, *Kelimâtu’l-Kisâr*, (*Şerh-i Ahvâl-i Âsâr û Dûbeytîhâ-yi Bâbâ Tâhir-i ‘Uryân* içinde), haz. Cevâd Maksûd (Tahran: İntişârât-i Encuman-i Âsâr-i Millî, 1354 hş.), 667.

⁷⁶ Baba Tâhir-i Uryân, *Kelimâtu’l-Kisâr*, 668.

tecellisinden ibarettir. Zira çokluk denilen şey Allah'ın ezeli ilmindeki taayyünü yani açığa çıkmayı ifade eder.⁷⁷ Buradan hareketle Baba Tâhir de aşağıdaki dörtlükte her şeyin kaynağı olarak Allah'ı görmekte ve her şeyi O'na dayandırmaktadır.

*“Bela, remzî zi bala-yê te başe
Cunûn qismî(sirrî) zi sevda-yê te başe
Be-sûret aferînem in guman e
Ke penhan der temaşa-yê te başe”⁷⁸*

*“Bela, senin yüceliğinden/boyundan bir işaret
Delilik, senin sevdandan bir parça (sır)
Görünüşte/sûretle yaratılmışım, bu şüphelidir
Gizlilik ise senin seyrindedir/görüntüdedir”*

Bu dörtlüğe göre Baba Tâhir, insanın başına gelen bir belanın Allah'tan olduğu gibi deliliğin de Allah'tan geldiğini ve onun bir sırrı olduğunu ifade etmektedir. O, yaratılmış olduğuna bile şüphe ile yaklaşmaktadır. Zira Allah'ın zatı dışındaki varlıkların bir hakikati mevcut değildir. Baba Tâhir, görünüş dışındaki her şeyi yani gizliliği de aslında Allah'ın seyrinden ve tezahüründen ibaret görmektedir.

Tasavvufi düşüncede varlığın birliğini idrak etme yolunda en önemli ve temel aşamalardan biri Allah'a duyulan aşk ve muhabbettir. Aşağıdaki dörtlükte de Baba Tâhir, Allah'ı bir sevgili olarak görmekte ve ona âşik biri olarak kendisine dair her şeyin Allah'tan geldiğini dile getirmektedir.

*“Nigarina! Dil û canem te darî
Heme peyda û penhanem te darî
Nemîdûnem ke in derd ez ke darem
Hemîn dûnem ke dermanem te darî”⁷⁹*

*“Ey sevgili, gönlüm, kalbim senindir
Görünen, görünmeyenim senindir
Bilmiyorum, bu derdi kimden aldım?
Bildiğim şudur ki benim dermanım sendedir”*

⁷⁷ İsmail Fenni Ertuğrul, *Vahdet-i Vücûd ve İbn Arabî*, 11-12.

⁷⁸ Baba Tâhir-i Uryân, *Dubeyfî*, 88.

⁷⁹ Baba Tâhir-i Uryân, *Dubeyfî*, 98.

Zira vahdet-i vücûd anlayışında varlık itibarıyla her şey Allah'a dayanır; her şeyin özü O'dur ve her şey O'ndan gelir.⁸⁰ Varlığı Allah'a dayanmayan bir varlık alanı düşünülemez.

Aşağıdaki dörtlükte de Baba Tâhir, Allah'a seslenerek her şeyin kendisinden geldiğini ve kendisine dayandığını ifade etmektedir. Ona göre denizlerdeki cevherlerin hepsi Allah'tan geldiği gibi kendisinden çıkan her söz de Allah'tan gelmektedir. Bu şekilde o, ister somut veya soyut varlık alanı olsun isterse de söz ve ifadeler olsun her şeyin kaynağının Allah olduğunu belirtmektedir:

*“Çi wacem, her çi wacem wa teşan bî
Suxen ez bîş û ez kem wa teşan bî
Be derya mû şudem gewher berarem
Her an gewher ke dîdem wa teşan bî”⁸¹*

*“Ne desem her ne desem sendendir
Az çok ne söylesem sendendir
Cevher çıkarmak için denize girdim
Gördüğüm her cevher sendendir”*

Tasavvufta hakikî aşka eren kişi belli bir aşamadan sonra kendisinden vazgeçer ve neticede fenâfillâh mertebesine geçerek varlığını sevgilide eritir.⁸² Zira Baba Tâhir'e göre fenânın hakikati Allah'ın sıfatlarında yok olmaktır.⁸³ Böylece “fenâfillâh” anlayışı ile varlık denizine giren bir sâlik, “bekâbillâh” mertebesi ile girdiği denizden başka bir şey göremez ki Baba Tâhir'in de bu dörtlükte bunu izah ettiğini görüyoruz.

Baba Tâhir'in varlık anlayışının odak noktasında Allah yer alır. Ona göre Allah'ın olmadığı bir durumda hiçbir şeyin bir manası yoktur. Böyle bir durumda huzur, ömür ve yaşam ancak perişan bir uyku mesabesindedir. Allah, onun için hayatın ve varlığın yegâne kaynağı ve dayanağıdır.

*“Bê te gulşen çi zindan e be çeşmem
Gulistan azeristan e be çeşmem
Bê te aram û 'umr û zindeganî
Heme xwabê perîşan e be çeşmem”⁸⁴*

⁸⁰ İbnü'l-Arabî, *Fütuhât-ı Mekkiyye*, 2/181.

⁸¹ Baba Tâhir-i Uryân, *Dubeytî*, 122.

⁸² Kamil Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar* (İstanbul: Ensar Yay., 29. Basım, 2019), 208.

⁸³ Baba Tâhir-i Uryân, *Kelimâtu'l-Kisâr*, 676.

⁸⁴ Baba Tâhir-i Uryân, *Dubeytî*, 46.

*“Sensiz, gülşen zindandır gözümde
Gülistân ateş yeridir gözümde
Sensiz, huzur, ömür ve yaşam
Hepsi perişan bir uykudur gözümde”*

Baba Tâhir-i Uryân’a göre varlık birdir, ayrı ayrı varlıklar mevcut değildir. Âşık ile maşuk, can ile canan, beden ile ruh birdir, bunlar birbirinden ayrılamaz. Ona göre, bu anlayışı benimseyenler Allah için dertlenirler ki o, bunları mutlu ve bahtlı kişiler olarak kabul etmektedir. Çünkü bunu idrak edenler varlığın hakikatine erenlerdir.

*“Xurem anan ke ez ten can nedanend
Zi canan can, zi can canan nedanend
Be derdeş xwû keren salan mahan
Be derdê xîştên derman nedanend”⁸⁵*

*“Ne mutlu beden ve ruhu ayırmayanlara
Canandan canı, candan cananı ayırmayanlara
Aylarca yıllarca onun derdiyle dertlenirler
Kendi derdine derman bulmayanlara”*

Baba Tâhir, bu dörtlükte ruh ile beden bir olduğunu dile getirirken aynı zamanda canın canandan, cananın da candan ayrılmayacağını yani bunların da aslında bir olduğunu belirtmektedir. Şairin ilahi aşkı dile getirdiği bu dörtlükte “canan” yani sevgili Yüce Allah’tır. Buna göre seven ile sevilen, birbirinden ayrı değildir, hakikatte birdir. Zira âşık, varlığını sevgilide yok etmekte, O’nunla bir olmakta ve varlık bulmaktadır.

Baba Tâhir aşağıdaki dörtlükte de yine âşık ile maşukun birlikteliği üzerinden varlığın birliğini dile getirmektedir:

*“Eger dil dilberû dilber kudam est
Weger dilber dilû dil ra çi nam est
Dil û dilber be hem amîte wînem
Nezûnem dil ke û dilber kudam est”⁸⁶*

*“Şayet gönül yâr ise, o zaman yâr kim
Şayet yâr gönül ise, o zaman gönlün ismi ne
Ben gönül ve yâri bir olarak görüyorum*

⁸⁵ Baba Tâhir-i Uryân, *Dubeytî*, 18.

⁸⁶ Baba Tâhir-i Uryân, *Dubeytî*, 12.

Bilemiyorum gönül kim, yâr kim?"

Allah'a duyulan aşk ve muhabbet neticesinde kişi "fenâfillâh" mertebesine ulaşır ki bu aşamada artık sûfinin varlığı Allah'ın varlığında yok olmuştur ve bu durumda seven ile sevgili arasındaki ayırım ortadan kalkmıştır. Baba Tâhir de burada gönül ile yârin yani seven ile sevilenin bir olduğunu bunların birbirinden ayrı düşünülemeyeceğini ifade etmektedir.

Baba Tâhir, aşağıdaki beyitte her şeyin özünde bir olduğu anlayışını daha da ileri götürerek şu şekilde dile getirmektedir:

*"Xwoşa anan ke ez pa ser nedûnend
Miyani şu 'le xişk û ter nedûnend
Kenîşt û ke 'be û butxane û deyr
Serayî xalî ez dilber nedûnend"*⁸⁷

*"Ne mutlu ki başı ayaktan ayırmayanlara
Ateşte kuru ile yaşı ayırmayanlara
Havra, Kâbe, puthane ve Kilise
Yarsız sarayı kabul etmeyenlere"*

Baba Tâhir, bu dörtlükte baş ile ayak yani başlangıç ile sonun, kuru ile yaşın, Havra, Kâbe, puthane ile Kilise'nin aslında bir olduğunu dile getirerek bu anlayışı benimseyenlere mutluluklar dileyip onları övmektedir. Zira vahdet-i vücûd anlayışında Allah dışındaki bütün varlık alanı O'nun isim ve sıfatlarının bir yansımasından ibarettir; yani Allah'tandır. Bu anlayıştan hareketle mevcûdâta bakan Baba Tâhir de baş ve ayağın, kuru ile yaşın, Havra, Kâbe, puthane ve Kilise'nin de Allah'ın zatının bir yansıması olması hasebiyle ayrı varlıklar olmadığını dile getirmektedir.

Baba Tâhir'in vahdet-i vücûd anlayışı, fenâfillâh mertebesine geçip Allah'la bâki olarak varlığın birliği hakikatini idrak etme şuuruna dayanır. Bu aşamaya ulaşan kişi zahirî olanı aşarak batını idrak eder:

*"Be sehra bingirem sehra te wînem
Be derya bingirem derya te wînem
Be her ca bingirem kûh û der û deşt
Nişanê ez qametê re 'na te wînem"*⁸⁸

"Sahraya bakınca seni görüyorum"

⁸⁷ Baba Tâhir-i Uryân, *Dubeytî*, 18.

⁸⁸ Baba Tâhir-i Uryân, *Dubeytî*, 40.

*Deryaya bakınca seni görüyorum
Dağ, diyar, çöl, her nereye baksam
Hoş endamının bir alametini görüyorum”*

Bu dörtlüğe göre de Baba Tâhir varlığın hakikatini ve özünü idrak etmiş bir sûfî olarak her yerde Allah’ın varlığını görmektedir. O, dağa, sahraya, deryaya, çöle her nereye baksa orada Allah’ı veya O’nun alametini temaşa etmektedir. Zira bu aşamada o, bütün varlığı, Allah’ın zatında tek bir varlık olarak idrak etmektedir.

Baba Tâhir aşağıdaki dörtlükte de nereye baksa Allah’tan başkasını göremediğini dile getirerek varlığın birliği düşüncesini ortaya koymaktadır.⁸⁹

*“Gulistan cayê tû ey nazenînem
Mû der kulxan, be xakester nişînem
Çi der gulşen çi de kulxen, çi sehra
Çû dîde wakerem cuz tû newînem ”⁹⁰*

*“Senin yerin gülistanıdır, ey nazlım
Ben külhanda, kül ile otururum
İster gülşen, ister külhan, isterse sahra olsun
Nereye baksam, senden başkasını göremem”*

Baba Tâhir, ister gülistan, ister külhan, isterse de gülşen ve sahra olsun her yerde Allah’ı gördüğünü dile getirmektedir. Zira ona göre, bu aşama “kesrette vahdeti, vahdette kesreti müşâhede etmek” olan “cem”dir.⁹¹ Ona göre “cem, bir haldir, Allah da câmi ‘dir (cem edendir), cem, ismi bir araya getirilmiş tefrikadır.”⁹² İşte bu aşamada kişi bütün varlığı Allah’ın zatında bir olarak görmektedir.

Bu dörtlükte de şair, Allah’ın olmadığı bir yerin bulunmadığını, O’nun her yerde olduğunu belirtmektedir:

*“Kuca bî cayê te ey yarê dilxwah
Ke ta mû besperem an cayi-ke rah
Heme ca cayê te mû kûrê bañin*

⁸⁹ Baba Tâhir’in bu ve buna benzer görüşleri “her şeyde, Bir olan Allah’ı müşâhede etmek” esasına dayanan vahdet-i şühûd olarak da yorumlanabilir. Ancak bu teori vahdet-i vücûda bir reaksiyon olarak ortaya çıkmıştır. Bu çalışmada ise “vahdet-i vücûd” anlayışının henüz sistemleşmediği bir dönemde Baba Tâhir’in buna dair görüşleri irdelendiğinden böyle bir tartışma ve mukayeseye girilmeyecektir.

⁹⁰ Baba Tâhir-i Uryân, *Dubeyfî*, 54.

⁹¹ Kamil Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, 220.

⁹² Baba Tâhir-i Uryân, *Kelimâtu’l-Kisâr*, 668.

Xelet watem xelet, estexfirullah”⁹³

“Ey gönül arzusu yar sensiz bir yer var mı
Ki kaçıp gideyim o yere sığınmak için
Her yer senin yerindir ben körüm göremem
Yanlış dedim yanlış Allah’ım affet”

Baba Tâhir bu dörtlükte varlığın bir olup O’nun da Allah olduğunu dile getirmektedir. Ona göre Allah her daim her yerdedir ve O’nun olmadığı hiçbir yer yoktur. Ona göre, kendisinin her yerde olan Allah’ın cemalini görememesinin sebebi kendi körlüğü yani özür ve eksikliğidir.

Baba Tâhir, aşağıdaki dörtlükte “deniz”, “nokta-harf” ve “elif / l” sembolleri üzerinden vahdet-i vücûd düşüncesini dile getirmektedir.

“Mû an beħrem ke der zerf amedestem
Çû nuqte ber serê ħerf amedestem
Be her elfî elif qeddî ber aye
Elif qeddem ke der elf amedestem”⁹⁴

“Ben, bir denizim ki bir kaptan gelmişim
Bir nokta gibi harf/söz⁹⁵ başından gelmişim
Her bin yılda bir elif boylu gelir
Ben, bin yılda bir gelen elif boyluyum”

Bu dörtlükte Baba Tâhir, kendisini bir tas (*zerf*) sudan taşan, ondan ortaya çıkan bir deniz olarak görmektedir. Tasavvufî düşünce deniz metaforu, kuşatıcılığı, azameti, ırmakların neticede kendisine varması itibariyle Mutlak Varlık’ı yani Allah’ı sembolize ederken damlalar, dalgalar ve diğer küçük sular da mevcûdâtı temsil etmektedir.⁹⁶ Baba Tâhir’in, burada bir tas sudan gelmiş olmasına rağmen kendisini bir deniz olarak tarif etmesinin sebebi onun, varlığın birliğini idrak edecek bir mertebeye ulaşmış olması ve bu mertebede de kendisi ile Mutlak Varlık’ı bir olarak görmesidir.

Vahdet-i vücûd düşüncesinin izahında kullanılan sembollerden biri de “nokta ve harf”tir. Nokta, bir olarak harf, rakam, kelime, çizgi gibi unsurların yani çokluğun kendisinden

⁹³ Baba Tâhir-i Uryân, *Dubeytî*, 84.

⁹⁴ Baba Tâhir-i Uryân, *Dubeytî*, 42.

⁹⁵ Söz başı ile kastedilen Besmele’dir.

⁹⁶ Bkz. İskender Pala, *Ansiklopedik Divân Şiiri Sözlüğü* (İstanbul: Kapı Yay., 28. Basım, 2017), 111; M. Nesim Doru, *Melayê Cızîrî, Felsefî ve Tasavvûfî Görüşleri* (İstanbul: Nubihar Yay., 2. Baskı, 2016), 58-59.

meydana geldiği şeydir.⁹⁷ Bu açıdan vahdet-i vücûd düşüncesinde nokta, birliği, noktadan oluşan harfler ve kelimeler de çokluğu ifade eder.

Nokta, Arap alfabesinde ilk önce bismelenin ilk harfi olan “ba/ب” harfinin altında yer alır. Tasavvufta “ba/ب” “harfi varlığın ikinci mertebesi olan mümkün varlıkların ilkinde işaret eder. “Bir” olan “elif/ ا” ile çokluk arasında yer alan “ba” harfinin noktası da varlık âlemine delalet etmektedir. Besmeledeki “ba”nın altında bulunan nokta ile varlığın oluşumundaki ilk taayyüne yani ilk akla işaret edilmektedir⁹⁸ ki Baba Tâhir, “*Bir noktayı ki harf/söz başından gelmişim*” ifadesiyle bu durumu izah etmektedir.

“Elif/ ا” harfi, Arap alfabesinin ilk harfi olması hasebiyle başlangıcı, sayı itibariyle de birliği temsil etmektedir. İbnü’l-Arabî’ye göre “elif”in makamı cem yani birlik makamıdır, ona ait isim ise Allah ismi, ona ait sıfat ise her şeyi var etmek ve ayakta tutmak manasındaki kayyumluktur.⁹⁹ Tasavvufî düşüncede “elif/ ا” Zat-ı Ahâdiyet’i temsil etmektedir. Bu açıdan bu harf Allah’ın mutlak birliğine delalet etmektedir. O, aslında yaratılışın genel ilkesinin sembolü konumundadır. Zira o, bir şekilde her harfe sirayet edendir. Noktadan elif, eliften ise diğer bütün harfler meydana geldiği gibi mevcûdât da Allah’ın zatından zuhûr etmiştir.¹⁰⁰ Bu anlayıştan hareketle Baba Tâhir de “*Ben, bin yılda bir gelen elif boyluyum*¹⁰¹” ifadesiyle kendisini Allah’ın varlığının bir işareti olarak sunmaktadır.

Netice itibariyle Baba Tâhir-i Uryân’ın varlık anlayışına baktığımızda onun vahdet-i vücûd düşüncesine sahip bir mutasavvıf olduğu görülmektedir. Onun bu anlayışı, belli tasavvufî derecelerin katedilmesiyle ulaşılabilen üstün bir idrak ve kemal derecesindeki bir haldir.

Sonuç

Varlığın birliğini esas alıp bu bağlamda, Yaratan ile yaratılan yani Allah ile mevcûdât arasındaki ilişkinin mahiyetini ortaya koymaya çalışan vahdet-i vücûd anlayışı sistematik bir şekilde ilk defa İbnü’l-Arabî tarafından ele alınmıştır. Varlık, varlığın mahiyeti, Allah ile âlem arasındaki ilişkinin, felsefe tarihi boyunca farklı boyutları ile tartışıldığı ve burada varlığın birliğine giden süreci destekleyici mahiyette görüşler sunulduğu görülmektedir. Tasavvufî

⁹⁷ Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 279.

⁹⁸ Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 62.

⁹⁹ İbnü’l-Arabî, *Fütuhât-ı Mekkiyye*, 1/179.

¹⁰⁰Bkz. Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 120-121; Tahir Uluç, *İbn Arabî’de Mistik Sembolizm*, (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2005), 150.

¹⁰¹ Baba Tâhir-i Uryân, *Dubeytî*, 42. “Her bin yılda bir elif’in gelmesi” anlayışı Zerdüştlük, Antik İranî dinlerin ve Yarsan inancıyla da ilişkilendirilmektedir. Buna göre her bin yılda, Allah’ın kendisinden tecelli ettiği bir kişi kurtarıcı olarak gelir. Bu anlayıştan hareketle Baba Tâhir’in de bu dörtlükte kendisini Allah’ın zatının bir işareti olarak kabul ettiğini söylemek mümkündür. Bkz. Mehmet Nur Yavuzer, *Baba Tâhir di Wêjeya Kurdî de/Kürt Edebiyatı’nda Baba Tâhir*, (Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Yaşayan Diller Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi 2016), 240.

düşünceye baktığımızda burada da özellikle “ilahi aşk” ile başlayan sürecin “fenâfillâh” aşamasına gelmesi ve “bekâbillâh”a ulaşması ile varlığın birliğinin idrak edildiği bir anlayışın olduğu görülmektedir. Bu bağlamda Bâyezîd-i Bistâmî, Hallâc-ı Mansûr, Vâsîtî el-Fergânî gibi mutasavvıflar varlığın birliğini ifade eden veciz sözler ile dikkatleri üzerlerine çekmişlerdir.

İbnü'l-Arabî öncesi dönemlerde varlığın birliğine dair görüşler ortaya koyan mutasavvıflardan birinin de Baba Tâhir-i Uryân olduğu görülmektedir. Bu alandaki görüşleriyle Baba Tâhir'in, Bâyezîd-i Bistâmî'den İbnü'l-Arabî'ye doğru giden sürecin halkalarından biri olduğu sonucu ortaya çıkmıştır. Ona göre varlık birdir, o da Allah'ın zatıdır. Bütün mevcûdât O'dan gelmekte ve O'na dayanmaktadır. Baba Tâhir'in vahdet-i vücûd anlayışının bilgi, akıl ve araştırma ile ulaşılan bir kavrayış değil, ilahi aşk sürecinde belli mertebelerin katedilmesi ile benlikten soyutlanarak belli bir aşamaya gelmek suretiyle varılan üstün bir idrak neticesindeki bir anlayış olduğu tespit edilmiştir. Zira ona göre varlığın birliğini idrak eden insan her yerde ve her şeyde Allah'tan başka bir şey göremez. Bu durum, onun vahdet anlayışının bir arınma, mertebe kat etme ve kemale ermeye dayalı olan bir süreç sonucunda oluştuğunu göstermektedir. Bu bağlamda onun varlığın birliğine dair bazı ifadeleri daha sonra vahdet-i vücûda bir tepki olarak ortaya çıkan vahdet-i şuhûdu da andırmaktadır. Netice itibari ile Baba Tâhir-i Uryân'ın, vahdet-i vücûd anlayışının teşekkül sürecinde katkısı olan düşünürlerden biri olduğu ortaya çıkmaktadır.

Kaynakça

Affî, Ebu'l-Alâ. *Tasavvuf: İslam'da Manevi Hayat*. çev. Ekrem Demirli-Abdullah Kartal. İstanbul: İz Yay., 2015.

Ağırman, Ferhat- Bekalp, Bilal. "Hallac-ı Mansur'da Tanrı-Varlık ve Benlik Problemi", *Felsefe Dünyası* 1/55, (2021), 84-98.

Aydınlı, Yaşar. *Fârâbî*. İstanbul: İsam Yay., 2008.

Aydınlı, Yaşar. *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*. İstanbul: İz Yay., 2. Basım, 2008.

Baba Tâhir-i Uryân. *Dubeytî*. haz. Sabah Kara. İstanbul: Nûbihar Yay., 2. Basım, 2010.

Baba Tâhir-i Uryân. *Kelimâtu'l-Kisâr*. (Şerh-i Ahvâl-i Âsâr û Dûbeytîhâ-yi Bâbâ Tâhir-i Uryân içinde). haz. Cevâd Maksûd. Tahran: İntişârât-i Encuman-i Âsâr-i Millî, 1354 (hş.).

Bakış, Rıza. *Hallâc'a Göre Varlık ve Dînî Tecrübe*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010.

Buhari, Muhammed b. İsmâil Ebu Abdullah el-Cûfi. *Sahîh-i Buhârî*. çev. Abdullah Fevzi Kocaer. İstanbul: İmaj Yay., 2004.

Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yay., 7. Basım, 2010.

Cevizci, Ahmet. *İlkçağ Felsefesi Tarihi*. Bursa: Asa Yay., 3. Basım, 2001.

Çuçen, Abdulkadir vd. *Varlık Felsefesi*. Bursa: Ezgi Kitapevi, 2009.

Çift, Salih. "Vâsîtî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/544-545. İstanbul: TDV Yay., 2012.

Demirli, Ekrem. "Vaahdet-i Vücûd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/431-435. İstanbul: TDV Yay., 2012.

Diyanet Vakfı Meali. Erişim 21 Ocak 2022. <https://www.kuranmeali.com>.

Doru, M. Nesim. *Melayé Cızîrî, Felsefî ve Tasavvûfî Görüşleri*. İstanbul: Nubihar Yay., 2. Baskı, 2016.

Durusoy, Ali. "Vaahdet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/430-431. İstanbul: TDV Yay., 2012.

Erdem, Hüsameddin. *İlkçağ Felsefesi Tarihi*. Konya: Hü-er Yay., 5. Basım, 2010.

Eraydın, Selçuk. *Tasavvuf ve Tarikatlar*. İstanbul: İfav Yay., 6. Baskı, 2001.

Ertuğrul, İsmail Fenni. *Vaahdet-i Vücûd ve İbn Arabî*. haz. Mustafa Kara. İstanbul: İnsan Yay., 2. Basım, 2008.

Fârâbî. *el-Medînetü'l-Fâzıla*. çev. Ahmet Arslan. Ankara: Divan Kitap, 2011.

Ferîduddîn Attâr. *Tezkiretü'l-Evliyâ*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Kabalcı Yay., 2005.

- Hallâc-ı Mansûr. *Divan-ı Hiç*. çev. Cavit Mukaddes. İstanbul: Sub Yay., 2008.
- Hallâc-ı Mansûr. *Kitab'üt-Tavâsîn*. haz. Yaşar Nuri Öztürk. İstanbul: Fatih Yay., 1. Basım, 1976.
- İbn Sînâ, *Dânişnâme-i 'Alâî: İlâhiyyât*. haz. Muhammed Mu'în. Hemedân: Dânişgâh-i Bû Alî Sînâ, 1383/2004.
- İbn Sînâ. *İşaretler ve Tembihler*. çev. Ali Durusoy vd. İstanbul: Litera Yay., 2005.
- İbn Sînâ. *en-Necât fi'l-Mantık ve'l-İlâhiyyâ*. thk. Abdurrahman Umeyra. Beyrut: Daru'l-Cîl, 1992.
- İbn Sînâ. *eş-Şifâ:el-İlâhiyyât/The Metaphysics of the Healing*, a Parallel English-Arabic Text,. trans.,intr., and annot. M.Marmura. Utah: Brigham Young University Press, 2005.
- İbnü'l-Arabî. *Fusûsu'l-Hikem*. thk. Ebu'l-A'lâ Afifi. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, ty.
- İbnü'l-Arabî. *Fütuhât-ı Mekkiyye*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Litera Yay., 2007.
- Kâşânî, Abdürrezzak. *Tasavvuf Sözlüğü*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: İz Yay., 2015.
- Merlan, Philip. "Plotinus". *Ancyclopedia of Philosophy*. 7/631-641. USA: 2006.
- Plotinus. *The Ennead*. trans. Stephen MacKenna. London: Faber and Faber Limited, 1962.
- Türker, Ömer. *İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu*. İstanbul: İsam Yay., 2010.
- Kaya, Mahmut. "Sudûr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37/467-468. İstanbul: TDV Yay., 2009.
- Kaya, Mahmut. "Vücûd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43/139-140. İstanbul: TDV Yay., 2013.
- Kısakürek, Necip Fazıl. *Batı Tefekkürü ve İslam Tasavvufu*. İstanbul: Büyük Doğu Yay., 1996.
- Kuşeyri. *Tasavvufun İlkeleri/Risâle*. çev. Tahsin Yazıcı. İstanbul: Kervan Kitapçılık, 1978.
- Kurtoğlu, Zerrin. *Plotinos'un Aşk Kuramı*. Bursa: Asa Yayınları, 2. Basım, 2000.
- Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *Sahih-i Müslim Muhtasarı*. çev. Hanifi Akın. İstanbul: Polen Yay., 2008.
- Karaman, Hayrettin. vd. *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., 2014.
- Pala, İskender. *Ansiklopedik Divân Şiiri Sözlüğü*. İstanbul: Kapı Yay., 28. Basım, 2017.

Platon. *Devlet*. çev. Sabahattin Eyüboğlu-M. Ali Cimcoz. İstanbul: İş Bankası Yay., 2017.

Platon. *Timaios*. çev. Erol Güney-Lütfü Ay. İstanbul: Sosyal Yay., 2001.

Plotinus. *Dokuzluklar/Enneades V*. çev. Zeki Özcan. Ankara: Birleşik Yay., 2011.

Plotinus. *The Ennead*. trans. Stephen MacKenna. London: Faber and Faber Limited, 1962.

Recebzâde, Şehrâm. *Terânehâ-yê Baba Tahir*. Tahran: İntişârâtê Kadyânî, 8. Basım, 1386 (hş.).

Sehlegî, Muhammed b. Ali. *en-Nûr min Kelimâti Ebî't-Tayfûr*, (*Şatahatu's-Sûfiyye* içinde), nşr. Abdurrahman Bedevî. 51-187. Kuveyt: Vekâletu'l-Matbû'ât, ty.

Uluç, Tahir. *İbn Arabî'de Mistik Sembolizm*, Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2005.

Uludağ, Süleyman. “Bâyezîd-i Bistâmî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm*. 5/238-241. İstanbul: TDV Yay., 1992.

Uludağ, Süleyman. “Hallâc-ı Mansûr”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15/377-381. İstanbul: TDV Yay., 1997.

Uludağ, Süleyman. *İbn Arabî*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 1. Basım, 1995.

Uludağ, Süleyman. *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Kabcacı Yay., 2. Basım, 2016.

Walther, Kranz. *Antik Felsefe Metinler ve Açıklamalar*. çev. Suat Y. Baydur. İstanbul: Cinius-Sosyal Yay., 3. Basım, 2014.

Yaşar, M. Yuşa. “Varlık”. *Sistemantik Kelam*, ed. Ömer Aydın. 17-45. İstanbul: İşaret Yay., 2017.

Yavuzer, Mehmet Nur. *Baba Tâhir di Wêjeya Kurdî de/Kürt Edebiyatı'nda Baba Tâhir*. Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Yaşayan Diller Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi 2016.

Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. haz. Asım Cüneyd Köksal. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yay., 2021.

Yesribî, Yahya. *Felsefe-i Meşşâi*. Kum: Bûstân-i Kitâb, 1392 (hş.).

Yıldırım, Kadri. *Baba Tâhirê Uryân Hayatı, Görüşleri, Divanı*. İstanbul: Avesta Yay., 2013.

Yazıcı, Tahsin. “Baba Tâhir-i Uryân”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 4/370-371. İstanbul: TDV Yay., 1991.

Yılmaz, Kamil. *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*. İstanbul: Ensar Yay., 29. Basım, 2019.

Yılmaz, Ömer. *Geçmişten Günümüze Tasavvuf ve Tarikatlar*. Ankara: Akçağ Yay., 2. Baskı, 2017.

Yüksel, Emrullah. *Sistemik Kelam*. İstanbul: İz Yay., 2. Basım, 2011.

LÜTFULLAH EL-ERZURÛMÎ'NİN "MUHTASARU TELHİSİ'-L-MİFTAĦ" ADLI ESERİNİN EDİSYON KRİTİĞİ

Dr. Öğr. Üyesi Mücahit ELHUT

Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi

İslami İlimler Fakültesi

melhut@agri.edu.tr

ORCID ID: 0000-0002-8970-6661

Zeynep ELHUT

Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi

Lisansüstü Eğitim Enstitüsü

zoynopolho88@gmail.com

ORCID ID: 0000-0002-4361-0074

Atıf Gösterme: ELHUT, Mücahit; ELHUT, Zeynep, "تحقيق "ملخص تلخيص مفتاح العلوم" للطف الله الأضرومي", *Ağrı İslami İlimler Dergisi (AGİİD)*, Haziran 2022 (10), s.25-41.

Geliş Tarihi:	Özet: Arap dili geçmişten günümüze İslam ulemasının bilmekle övünç duyduğu bir dildir. Onlar Arapçanın kulağa hoş gelen tatlı kelimeleriyle kitaplar telif edip şiirler nazmetmişlerdir. Ayrıca bu dilin Hicaz bölgesinde ortaya çıkışından sonra insanlığın tümü için mu'ciz (aciz bırakan) olup veciz ifadelerle dolu olan Kur'an-ı Kerim'in dili olmasına da şahitlik etmişlerdir. Bu dil ve kültürden neşet eden bilim ile uğraşan kimseler büyük şeref kazanmış, mertebeleri yükselmiştir.
15 Haziran 2022	
Kabul Tarihi:	Arap dili tarihi serüveni içerisinde sarf, nahiv ve belagat olmak üzere üç ana ilim dalı üzerine inşa edilmiştir. Bu ilimler kelimeler ve cümlelerden beklenen anlamlara ulaşma noktasında esas olarak kabul edilmektedir. Bu ilimlerin önemine binaen tarih boyunca sayısız kitaplar yazılmış, bu kitaplara çeşitli şerhler, haşiyeler ve muhtasarlar yazılmıştır. Arap dil ilimlerinin bu büyük mirasında Arap olan ilim insanları kadar Arap olmayanlar da bulunmaktadır. Erzurumlu Lütfullah Efendi de Arap olmadığı halde bu dile büyük katkıları olan ilim insanlarından kabul edilmektedir. Yaşadığı dönemde revaçta olan hemen bütün ilim dallarında eserleri bulunmaktadır. Diğer ilimlerde eser telif etmesine rağmen Arap dil ilimlerinde yaşadığı dönem ilim camiasında tanınır ve kıymeti bilinir olmuştur. Arap dili ile alakalı olarak telif ettiği eserlerden en önemlileri "Muhtasarü Telhisi'-L-Miftah", "Şerhu Lâmiyeti'l-acem", "Şerhu'l-Kasîdeti'l-Hazreciyye". ve "Râmûzu't-tahrîr ve't-tefsîr" isimli filolojik tefsiri sayılabilir. Bu eserler Arap coğrafyasının neredeyse tümünü gezmiş olması hasebiyle onun Arap dilinde mahir ve yetkin olduğunu göstermektedir.
24 Haziran 2022	
©2022 AGİİD	
Tüm Hakları Saklıdır.	
	Bu çalışmada onun Mülahhasü Telhisi'l-miftâhi'l-'ulûm risalesi tahkik edilecektir. Çalışma giriş, iki bölüm ve sonuç kısımlarından oluşmakta olup giriş kısmında belagat kavramı ve belagat tarihinden kısaca bahsedilecektir. Birinci bölümde müellifin hayatı, şahsiyeti ve eserleri hakkında bilgi

verilecektir. İkinci bölümde müelîfin Telhîsi'l-miftâhi'l-'ulûm isimli tahkik edilecektir. Sonuç kısmında da elde edilen veriler gözler önüne serilecektir.

Anahtar kelimeler: *Arapça, belagat, miftah'u-l ulum, sekkaki, lütfüllah*

ملخص: لقد كانت وما تزال اللغة العربية لسان علماء الشريعة الإسلامية بمعرفتها يتفاخرون، وابتقانها يتبارون، وبعذب كلماتها يؤلفون وينظمون، وبعظيم قدرها يقرون، وبأنها لغة كتاب الله يشهدون، ملئ بالإعجاز، غنية بالإيجاز، عمت أرجاء المعمورة بعد أن كانت بداياتها في الحجاز، ونال القدر العظيم من بفتونها قد فاز، وعلا قدر من لشرفها قد حاز. والتي حوت في طياتها الصرف والنحو والبلاغة والتي تعد أساساً لفهم المعاني والوصول إلى المراد من المباني، فنظمت الكتب وزيدت عليها الشروح وكتبت المختصرات لتسهيل للطلاب الوصول إلى العلوم بأسهل الطرق وبأوضح مفهوم، وكان من بين من خدم اللغة العربية العربي وغير العربي من شتى أقطار الأرض، وكان من بين هؤلاء المميزين العلامة لطف الله أفندي الأضرومي، الذي ألف في عامة علوم عصره، وبرز في علوم العربية حتى عُلم قدره وعلا شأنه وذكره، فكانت من بين مؤلفاته ملخص تلخيص المفتاح، وشرح لامية العجم، وشرح القصيدة الخزرجية، وتفسير لغوي ضمنه نفائس المهارة في اللغة تعقيباً وشرحاً وترجيحاً لأقوال الأقدمين من العلماء، وهذا يدل على رفعة شأنه باللغة وقوة سبكه وتأليفه بها، كيف لا وهو الذي طوف البلاد العربية شرقاً وغرباً وشهد له أهلها، فمدحوه وقرظوا ما لقوا من مؤلفاته وكتبه.

وفي هذا البحث سنحقق رسالته: ملخص تلخيص مفتاح العلوم، وذلك في مقدمة نعرف بها بأهمية البلاغة مع موجز لتاريخها، ومن ثمّ مبحث أول نعرف به بمفتاح العلوم ومؤلفه ومختصره، وكذا نعرف بلطف الله الأضرومي باختصار، ومبحث ثان نعرض فيه على تحقيق المخطوط.

الكلمات المفتاحية: اللغة العربية، البلاغة، تلخيص المفتاح، السكاكي، لطف الله أفندي..

مدخل

كانت اللغة العربية ولا تزال مفخرة العربي بشكل خاص ومحط اهتمام المسلمين بشكل عام لأنها لغة كتاب الله عز وجل، وهي التي بادئ ذي بدئ من بداية ظهورها خدمة لكتاب الله تعالى، ولعل من أعظم تجلياتها في إظهار جمالية القرآن الكريم صنوف البلاغة التي تضمنتها، وجاء العلماء من بعد مصنفين بالبلاغة أعظم التصانيف جاعليها خدمة للقرآن الكريم كدلائل الإعجاز للجرجاني، أو البيان والتبيين للجاحظ، أو غيرها من المؤلفات، التي توالفت من بعد، حتى فصلت العلوم عن بعضها وقعد لكل علم أصوله وضوابطه، والبلاغة من بينها، والتي توالفت فيها المؤلفات وتنوعت المسميات والمناهج حتى رست السفينة عند شاطئ السكاكي الذي ألف مفتاح العلوم، والذي ضمنه أصول هذا العلم، وجاء من جاء بعده شارحاً ومعلقاً، أو مختصراً، وقبل البدء به أذكر أنني لم أعتز على من قام بتحقيق رسالة الأضرومي الموسومة بمختصر تلخيص المفتاح، مع أنه يوجد بعض الدراسات التي تناولت المؤلف منهجاً في مؤلفاته الأخرى أو حياته وتحقيق جزء من رسائله وسيرد البعض منها في ثنايا البحث.

البلاغة تعريفاً وتاريخاً

لغة: من بلغ الشئ يبلغ بلوغاً. وصل وانتهى،¹ بلغ وكلام بلغ وبلغ في معنى واحد، وبلغ الرجل بلاغة إذا صار بليغاً.²

اصطلاحاً: على وجهين: أحدهما: أن يكون بذاته بليغاً، وذلك بأن يجمع ثلاثة أوصاف: صواباً في موضوع لغته، وطبقاً للمعنى المقصود به، وصدقاً في نفسه، ومتى اخترم وصف من ذلك كان ناقصاً في البلاغة. والثاني: أن يكون بليغاً باعتبار القائل والمقول له، وهو أن يقصد القائل به أمراً ما، فيوده على وجه حقيق أن يقبله المقول له.³ والمشهور من التعريف: البلاغة في الكلام مطابقتها لمقتضى الحال مع فصاحتها.⁴

¹ ابن سيده أبو الحسن علي بن إسماعيل المرسي، المحكم والمحيط الأعظم، تح: عبد الحميد هنداوي، بيروت: دار الكتب العلمية، الأولى، 2000 م، 535/5.

² ابن دريد أبو بكر محمد بن الحسن الأزدي، جمهرة اللغة، تح: رمزي بعلبكي، بيروت: دار العلم للملايين، الأولى، 1987 م، 369/1.

³ المرتضى الزبيدي محمد بن محمد، تاج العروس من جواهر القاموس، تح: مجموعة من المحققين، الكويت: دار الهداية، 447/22.

⁴ القاضي عبد النبي نكري، جامع العلوم في اصطلاحات الفنون، بيروت: دار الكتب العلمية، الأولى، 2000 م، 173/4.

وإن تطور هذا المصطلح قد بدأ بشكلٍ كبير في العصر العباسي، حيث كان يطلق عليه: علم البيان، ومن الذين أطلقوا هذا الاسم ابن وهب (ت279هـ) صاحب كتاب "البرهان في وجوه البيان" حيث سمي كتابه الذي جمع فيه من علوم البلاغة البيان والبدیع والمعاني ما جمع وقال عنه: "وقد ذكرت في كتابي هذا جملاً من أقسام البيان"،⁵ وتلاحق حتى عصور تالية، فابن الأثير (ت 6٣٧هـ) صاحب كتاب "المثل السائر" حيث قال: "وعلى هذا فموضوع علم البيان هو الفصاحة والبلاغة".⁶ وأما من الناحية التاريخية تأليفاً لا اصطلاحاً فيمكن اعتبارها على النحو الآتي:

بشر بن المعتمر (ت 210هـ) في صحيفة اشبه ما تكون مقالة في موضوع البيان فتضمنت كلاماً عن البيان وإنشائه،⁷ ثم تلاه الجاحظ (ت 255هـ) من خلال كتابه "البيان والتبيين"،⁸ وابن قتيبة (ت276) إذ أنه ألف كتاباً وقد نثر فيه جميع ملاحظاته "تأويل مشكل القرآن" وكان رداً على الملحدین الذين يطعنون في القرآن ويشككون فيه ومرد ذلك لجهلهم بأساليب العربية فهو يشبه طريقة تأليف الجاحظ في بعض استعمالات العرب للدلالات والتعبير، كما كان معروفاً في دقة التبويب،⁹ وعبد الله ابن المعتز أبو العباس ابن المتوكل (ت296) في كتابه البديع دراسة فنية لعناصر الجمال في الفن الأدبي وكان مدلول "البديع" عنده عاماً كما كان عند الجاحظ،¹⁰ وابن المبرد (ت285هـ) في كتابه الكامل في اللغة والأدب فكتابه ذاخر بالفنون الأدب مع الشرح والتحليل والنقد، مما يدل على ملكته وذوقه الأدبي،¹¹ وقدامة ابن جعفر (ت289) حيث ألف كتاب نقد الشعر،¹² وعلي بن عيسى الرماني (ت386) حيث مزج في كتابه "النكت في اعجاز القرآن" بين كلامه وعلم المنطق وتحدث في رسالته عن البلاغة وأنها ثلاث طبقات: عليا ووسطى ودنيا والعليا هي بلاغة القرآن والوسطى والدنيا هي بلاغة البلغاء حسب تفاوتهم في العلم،¹³ وأبو بكر محمد بن الطيب الباقلائي (ت403) مصنف كتاب إعجاز القرآن ذكر فيه أن آيات القرآن ذات أسلوب فريد، تطرد فيه البلاغة اطراداً تشمل جميع آياته دون أي تفاوت،¹⁴ وعبد الجبار الأسد آبادي (ت415) له مصنفات كثيرة منها "إعجاز القرآن" الذي يقول فيه إن الكلام نوعان لا ثالث لهما حيث ليس فيهما سوى اللفظ والمعنى.¹⁵

ثم تلاهم والذي يعد أكثر أثراً وشهرة عبد القاهر الجرجاني (ت471هـ) وله فكرة في كتابه "دلائل الإعجاز" وهي فكرة في النظم وهي نفسها التي اتبعها في تأليف كتابه أسرار البلاغة،¹⁶ والزمخشري أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري (ت538هـ) صاحب "الكشاف" حيث فصل بين البيان والمعاني فجعل كل واحد منهما علماً خاصاً بعد أن كان البلاغيون يوردون أنهم الفاظ مترادفة من علم البلاغة.¹⁷ ثم تتابعت المؤلفات حتى رست عند السكاكي الذي يعد أكثر من نظم ووضح وبين فأفصح وإليك جزء من سيرته وكتابه.

المبحث الأول: السكاكي ولطف الله الأرزومي ومؤلفاتهما اللغوية السكاكي ومفتاح العلوم

سراج الدين يوسف أبو يعقوب بن أبي بكر بن محمد بن علي السكاكي الخوارزمي، إمام من أئمة العربية (ت626) ويظهر أن أسرته كانت تحترف صناعة المعادن وخاصة السكك وهي المحارث التي تحرث الأرض بها ولأجل ذلك شاع لها لقب السكاكي، وقيل إنه ولد بقرية اسمها سكاكة، وقيل إنه كان بأصول أحد أبويه سكاك فنسب إليه، وأشاد في مباحثه أنه تتلمذ على يد الحاتمي، قال عنه ياقوت الحموي: "فقيه متكلم متفنن في علوم شتى، وهو أفاضل العصر الذين سارت بذكرهم الركبان" وفيه وفي الزمخشري يقولون: لولا الأعرجان لضاعت

⁵ ابن وهب الكاتب أبو الحسين إسحاق بن إبراهيم بن سليمان، البرهان في وجوه البيان، تح: حفي محمد شرف، القاهرة: مطبعة الرسالة، 1969م، ص51.

⁶ بدوي طبانه، كتاب البيان العربي دراسة تاريخية فنية في أصول البلاغة العربية، القاهرة: مطبعة الرسالة، الثانية، 1958، ص77.

⁷ المرجع السابق، ص40.

⁸ المرجع السابق، ص58.

⁹ شوقي ضيف، البلاغة تطور وتاريخ، القاهرة: دار المعارف، التاسعة، 1995، ص60.

¹⁰ بدوي طبانه، كتاب البيان العربي دراسة تاريخية، ص62.

¹¹ المرجع السابق، ص63، 64.

¹² شوقي ضيف، البلاغة تطور وتاريخ، ص81.

¹³ المرجع السابق، ص103، 104، 102.

¹⁴ المرجع السابق، ص109.

¹⁵ شوقي ضيف، البلاغة تطور وتاريخ، ص118.

¹⁶ بدوي طبانه، كتاب البيان العربي دراسة تاريخية، ص141، 142.

¹⁷ مازن المبارك، الموجز في تاريخ البلاغة، قطر، دار الفكر، ص104.

بلاغة القرآن. ومن العلوم التي برع فيها: اللغة العربية، وعلم الكلام، والفقه، والكيمياء، وعلم خواص الأرض، وكان حنفيًا، معتزليًا.¹⁸

والسكاكي له مصنفات مختلفة لعل أهمها مفتاح العلوم، والذي نال شهرة واسعة في عصره، وهو غرة مصنفاته وقد قسمه إلى ثلاثة أقسام: تحدث في الأول عن علم الصرف وما يتصل به من الاشتقاق الصغير والكبير والأكبر، وجعل القسم الثاني لعلم النحو، أما القسم الثالث فخصصه لعلم المعاني والبيان، وألحق بهما لمحة في الفصاحة والبلاغة والمحسنات البديعية واللفظية والمعنوية. ولمعت شهرته خاصة في القسم الثالث من الكتاب الذي جعله لعلمي المعاني والبيان ولو احقهما من الفصاحة والبلاغة والمحسنات البديعية واللفظية والمعنوية؛ حيث أعطى الصيغة النهائية التي عكف عليها العلماء من بعده؛ إذ استطاع أن ينفذ من خلال الكتابات البلاغية التي سبقته على عمل ملخص دقيق ومميز؛ لما نثره أصحابها من آراء وما استطاع أن يضيفه إليها من أفكار، وصاغ ما في كتابه صيغة مضبوطة مركزة استعان بقدرته المنطقية في التعليل والتجريد والتحديد والتفريع والتشعيب، فكان عمدته في ذلك تلخيص الفخر الرازي وكتاب الجرجاني "دلائل الإعجاز" و"أسرار البلاغة" وما تلاهما من الكشاف للزمخشري فقد استوعبهما استيعاباً دقيقاً.¹⁹

وقد كان أول من نظر في المحسنات البديعية وقسمها إلى محسنات معنوية وأخرى لفظية، وهذا أمر يدسب بطبيعة الحال للسكاكي؛ لأن من بحثوا قبله في المحسنات البديعية كانوا يوردونها مختلطاً ببعضها ببعض، وقلما حاول أحدهم أن يفرق بين المعنوي واللفظي منها، كما فعل هو. ومما لا يد من التنبيه له أن السكاكي لم يأت في كتابه المفتاح على كل المحسنات البديعية التي كانت معروفة في عصره، وإنما اقتصر منها على ستة وعشرين نوعاً، لعلها كانت في نظره أهم من غيرها أثراً في تحسين الكلام لفظاً ومعنى، كما أنه لم يصف على المحسنات جديداً من عنده. والمحسنات البديعية المعنوية التي أثرها على غيرها ووقف عندها في كتابه تبلغ عشرين نوعاً، وهي: المطابقة، والمقابلة، ومراعاة النظير، والمزاوجة، والمشاكلية، والإيهام، واللف والنشر، والجمع، والتفريق، والتقسيم، والجمع مع التفريق، والجمع مع التقسيم، والجمع مع التفريق والتقسيم، وتأكيد المدح بما يشبه الذم، والتوجيه، والاعتراض، والالتفات، والاستتباع الذي سماه الفخر الرازي الموجّه، وسوق المعلوم مساق غيره لنكتة كالتوبيخ، وتقليل اللفظ ولا تقليله مما يدخل في بعض صور الإيجاز والإطناب. أما المحسنات البديعية اللفظية التي ذكرها فهي: الجناس، ورد العجز على الصدر، والسجع، والقلب، والاشتقاق، والترصيع.²⁰

شروح ومختصرات مفتاح العلوم

ومما يجدر الإشارة إليه أن مفتاح العلوم كان عمدة للبلاغيين من بعده كما كانت كثير من المؤلفات التي استوعبت عمدة لمن جاء بعدهم، وقد نال العناية اللازمة من الشرح والتلخيص والنظم والتحشية وما إلى ذلك، وسنورد بعض من هذه الشرح والملخصات وإليك أهم ما تم الوصول إليه:

1. بدر الدين ابن مالك (ت686هـ) في المصباح في اختصار المفتاح، ونظم المصباح المراكشي، ومن ثم شرحه وسماه ضوء المصباح على ترجيز المصباح، وقد اختصر هذا المختصر ابن النحوية (ت718هـ) وسماه ضوء الصباح، ثم شرحه في مجلدين في كتاب أسفار المصباح عن ضوء المصباح، ولمحمد بن خضر مصباح الزمان في شرح المصباح.²¹
2. وشرح القسم الثالث منه: الشيرازي (ت710هـ) في "مفتاح الفتاح".

3. الخطيب القزويني (ت739هـ) ألف في البلاغة كتابيه: تلخيص المفتاح والإيضاح. وقد ألف الإيضاح ليكون كالشرح لتلخيص المفتاح وجمع فيه كثيراً من آراء عبد القاهر والسكاكي مع شيء من التنظيم والشرح،

18 حسن بن إسماعيل الجناحي، البلاغة الصافية في المعاني والبيان والبديع، القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، 2006، ص14.

19 شوقي ضيف، البلاغة، ص290.

20 عبد العزيز عتيق، علم البديع، بيروت: دار النهضة العربية، ص43.

21 القزويني جلال الدين، الإيضاح في علوم البلاغة، تج: محمد عبد المنعم خفاجي، بيروت: دار الجيل، الثالثة، ص9؛ عبد القادر حسين، المختصر في تاريخ البلاغة، القاهرة: دار غريب، ص252، 245؛ إبراهيم بن محمد بن عريشاه عصام الدين الحنفي، الأطول شرح تلخيص مفتاح العلوم، تج: عبد الحميد هندواوي، لبنان: دار الكتب العلمية.

- وعلى متن التلخيص كثرت الشروح والحواشي والتقارير. وفي مقدمتها الأطول للعصام، والمطول للسعد وسيأتي ذكرها.
4. وكان ممن شرحه بتمامه المولى حسام الدين المؤدني الخوارزمي (ت بعد 742 هـ)، والذي سماه شرح مفتاح العلوم.
5. شمس الدين محمد بن مظفر الخطبي الخَلْطِي (ت 745هـ) وضع له شرح سماه مفتاح تلخيص المفتاح.
6. عماد الدين عماد الدين يحيى بن أحمد الكاشي أو الكاشاني (ت 745 هـ) شرح مفتاح العلوم للسكاكي شرح فيه عماد الدين القسم الثالث من المفتاح وله رسالة في حل المتشابهات التي أوردها الخطيب على المفتاح.
7. عضد الدين الأيجي (ت 756هـ) في الفوائد الغيائية.
8. والشربيني م 769هـ، ذكره صاحب الايضاح ولم أعثر عليه.
9. محمد بن يوسف، المعروف بابن ناظر الجيش (ت 778هـ)، وسمّى شرحه: شرح تلخيص القزويني.
10. شمس الدين القونوي (ت 788هـ)، وسمّى شرحه شرح تلخيص المفتاح للقزويني.
11. سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني (ت 792هـ)، وضع له شرحين: الشرح الكبير، وسمّاه: المطول، والشرح الصغير للتلخيص، وسمّاه: المختصر. والحواشي على المطول كثيرة؛ أهمها حاشية للشيخ محمد الدسوقي المصري (ت 1230هـ)، و ملا حسن شلبي حسن بن محمد شاه بن محمد شمس الدين، الفناري (ت 834هـ) في حاشية الفناري على المطول شرح تلخيص المفتاح، وانتهى ابن يعقوب المغربي (ت 1110هـ) وضع له شرحاً سمّاه مواهب الفتح في شرح تلخيص المفتاح، وفرغ أحمد بن علي بن عبد الكافي السبكي، والملقب بهاء الدين (ت 773هـ)، وضع له شرحاً سمّاه عروس الأفراح على مختصر السعد.
12. السيد الشريف الجرجاني علي بن محمد بن علي (ت 816هـ) في المصباح في شرح المفتاح.
13. زكريا الأنصاري (ت 926هـ) في مختصر تلخيص المفتاح.
14. ابن كمال باشا أحمد بن سليمان (ت 940هـ) شرح القسم الثالث من مفتاح العلوم.
15. شيخ زاده محمد محيي الدين بن مصطفى القوجوي (ت 951هـ) شرح المفتاح للسكاكي.
16. طاشكبري زاده (ت 962هـ) ولعل مؤلفه هو مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم.
17. عبد الرحيم بن أحمد العباسي العباسي (ت 963هـ) في شرح لشواهد التلخيص سماه معاهد التنصيص على شواهد التلخيص.
18. حسن المعانيجي له مختصر القسم الثالث من مفتاح العلوم للسكاكي (ت 990هـ).

لطف الله أفندي لغويا

وكذا لن نعرّف بإسهاب به، لأن شخصيته وحياته قد مرّتا في عدة دراسات أكاديمية²² إنما نعرّف بالعلامة الأرضرومي نسباً وعلماً، ورحلته في العلم مقتصر على ما كان مختصاً باللغة العربية. هو السيد: لطف الله بن

22 انظر: لطف الله الأرضرومي. رسالة في أصول التفسير للطف الله الأرضرومي، ت. منتصر محمد نجيب صدقي أبو حسن (نابلس: رسالة ماجستير، 2014)، 18؛ لطف الله الأرضرومي، تحرير في فن مصطلح الحديث، ت. حسن بن علي الرحالي (الرباط: الرابطة المحمدية، 2018)، 5؛ Ömer Kara, Göğsügür Lütfullah Efendi (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yay., 2015), 11; Halis Ören, Göğsügür Lütfullah Erzurumî ve Râmûzu't-Tahrîr adlı Eseri, (Doktora Tezi, Marmara üniversitesi, 1995), 49; Faruk Özdemir, Lütfullah bin Muhammed Erzurumî'nin Râmûzu't-Tahrîr ve't-Tefsîr'i (Yüksek Lisans Tezi, Ondokuz Mayıs üniversitesi, 1999), 14; Mücahit Elhut, Lütfullah el-Erzurûmî'nin "Râmûzu't-Tahrîr ve't-Tefsîr" Adlı Eserinin (1-160 Varakları Arası) Edisyon Kritik (Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi, 2019), 9.

محمد الحسني، أبو محمد، وقد عُرف بكوكسي كور،²³ الأضرومي،²⁴ نسبة إلى بلدة أضروم في تركيا²⁵. أحد أقطاب العلم والمعرفة في بلاد الأناضول، وصاحب المشاركات في شتى صنوف العلم، فلا يُذكر فنٌّ من الفنون إلا وتجد للأضرومي فيه تأليفاً يتراوح بين الطويل أو الوجيز أو المختصر. والذي تم إحصاؤه من تصانيفه التي تم الوقوف عليها ثمانية وثلاثين أثراً بين رسالة وكتاب،²⁶ والتي تنوعت بين شتى علوم عصره من العلوم الشرعية والكونية والفلسفية، والتي كانت بلغات ثلاث العربية وهي الغالب التي تم الاطلاع عليه والعثمانية والفارسية، ومؤلفاته في اللغة العربية هي:

شرح القصيدة الخزرجية: المسماة بالرامزة للخزرجي، كتبها سنة 1171 هـ، وهي في علم العروض، عدد أوراقها 24 ورقة، وقد كتب تقريباً على هذا الشرح مفتي طرابلس الشيخ عمر بن مصطفى كرامة.

شرح لامية العجم للطغراني: كتبها سنة 1171 هـ، وهي في الأدب، عدد أوراقها 15 ورقة، وقد كتب تقريباً على هذا الشرح السيد يوسف الذوقي.

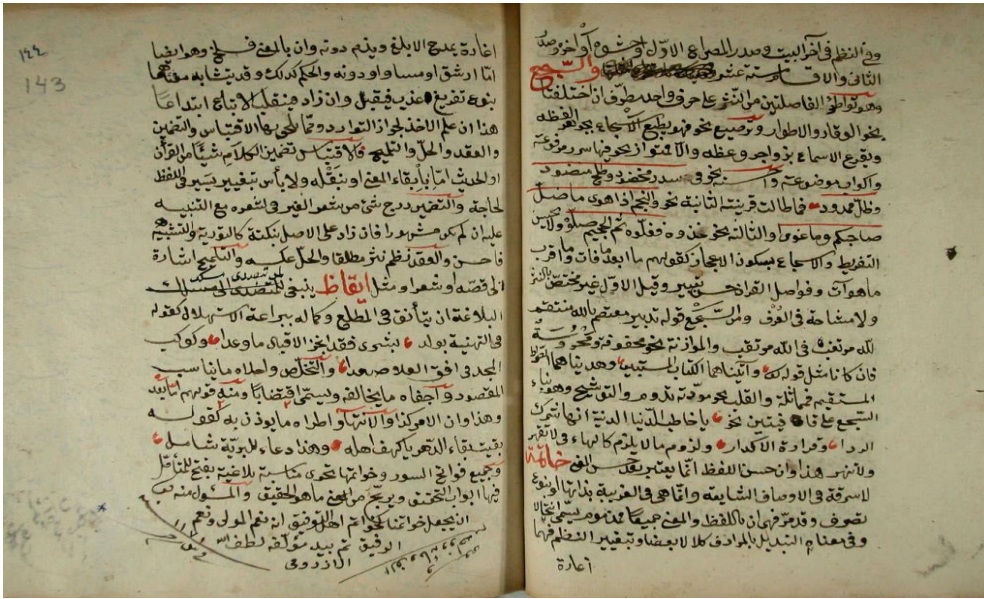
ملخص تلخيص المفتاح، كتبها سنة 1171 هـ، عدد أوراقها تسعة، وله نسخة واحدة تم الاعتماد عليها وهي بخط المؤلف.²⁷ ورافق أول وآخر صفحة منها.

راموز التحرير والتفسير: هو تفسير بدأ به صاحبه عند وروده إلى مدينة بدليس عام 1195 هـ، والذي انتهى منه مؤلفه عام 1197 هـ، كما صرح بذلك في تفسيره، والذي جعل فيه تفسير البيضاوي أساساً له، ومن ثم اعتمد على غيره من التفسير والتي من أهمها تفسير الكشاف للزمخشري وتفسير الفخر الرازي.²⁸

الصفحة الأولى



23 Bursalı Mehmed Tâhir, Osmanlı Müellifleri, 2: 12.
 24 هكذا صرح بذاته في العديد من رسائله أو بخط النسخ انظر: في كتب ترجمته منها: لطف الله الأضرومي، رسالة في أصول التفسير للطف الله الأضرومي، 20؛ لطف الله الأضرومي. تحرير في فن مصطلح الحديث، 5.
 25 عادل نويهض، معجم المفسرين من صدر الإسلام حتى العصر الحاضر (بيروت: مؤسسة نويهض الثقافية، 1988)، 1: 447.
 26 جمع له خالص اورن 18 مؤلفاً. انظر: Ören, Gögsügür, 78؛ وجمع له عمر قرأ 30 مؤلفاً. انظر: Kara, Gögsügür, 34.
 27 Lütfullah Efendi، وجمع له مجاهد الحوت أثناء البحث والتدقيق في مقدمة رسالة للدكتوراة 38 مؤلفاً مستفيداً مما جمعه الأساتذة الأوائل ومما جمعه حسن بن علي الرحالي في تحقيق لرسالة فن في تحرير مصطلح الحديث. انظر: Elhut, Lütfullah el- "Râmûzu't-Tahrîr ve't-Tefsîr" Edisyon Kritik, 17-27.
 في تفسير راموز التحرير والتفسير للطف الله الأضرومي دراسة منهجية، ص 49-58.
 28 له نسخة في المكتبة السلطانية مجموعة الشهيد علي باشا ضمن مجموع بخط المؤلف تحت رقم 2812.
 28 راموز التحرير والتفسير: تفسير له نسختان: الأولى في مكتبة عارف حكمت في المدينة المنورة تحت رقم 55: 228 بخط المؤلف وعدد أوراقها 341 ورقة، والثانية في المكتبة السلطانية - مجموعة خالد أفندي في إستانبول تحت رقم 00020 نسخها السيد محمد وسيم ورقاتها 589.



المبحث الثاني: تحقيق نص الرسالة

بسم الله الرحمن الرحيم

حمدك الجامع لمعاني كمالتك، وبيان بدائع أسمائك وصفاتك، منك إليك فإننا لا نحصي ثناء عليك، والصلاة والسلام على المسند إليه جميع حقائق ذاتك، وعلى آله وصحبه الراكزين على مجاز هدايتك، وبعد: فهذا ملخص تلخيص المفتاح؛ فيه الإصلاح والإيضاح، وأمانى الطالبين بكل الإفصاح، وبه الرجا عن الواهب الفتاح، أن يفلق صباحه بالصباح ويشرق مساءه بمشكاة فيها المصباح، ما بهجت الأجياد بالوشاح، والمقصود ينحصر في: مقدمة وثلاثة فنون.

المقدمة المبحوث عنه إما يفيد تأدية المعنى مطابقاً لمقتضى الحال أو بطرق مختلفة في وضوح الدلالة عليه، أو بزوائد محسنة، فالأول: المعاني، والثاني: البيان، والثالث: البديع، وقد يسمى الكل بالمعاني كما هو المشهور، وموضوعها الكلام البليغ وفائدة الأول الاحتراز عن الخطأ في المعنى،²⁹ والثاني عن التعقيد فيه، والثالث تنشيط الأسماع لحسن التلقي.³⁰ ثم الفصاحة تخلية الكلام عما يُشأن، والبلاغة ملكة إيراده على حسب المقتضى ولها مراتب: أعلاها الإعجاز، وأدناها ما يؤدي به المقصود بغير منافرة، وقد يوصف بالأول المفرد والكلام، وبالثاني الثاني، ففي المفرد ذاتيا كون اللفظ على قانون العرب الموثوق به، وعرضيا خلوصه عن تنافر الحروف والغرابية ومخالفة القياس، وفي الكلام عدم المخالفة للقانون النحوي المشهور، والتنافر في الكلمات وما يوجب التعقيد في الفهم؛ فكل بليغ فصيح ولا عكس.³¹

الفن الأول

ثمانية أبواب

أحوال الإسناد³²

الذي له خارج الخبر إن قصد به إفادة المخاطب ففائدته أو علمه فلازمها، وقد ينزل منزلة الجاهل ويقتصر على قدر الحاجة، ويؤكد لتردده ويجعل كالمتردد والمنكر وقد يعكس. ثم لا بد صدقه وهو: مطابقة الحكم للواقع، وكذبه عدمها، لا للاعتقاد وعدمها له أو معه، وعدمها كذلك فلا واسطة. والإسناد إن كان لفعل أو معناه إلى ما هو له عند المتكلم في الظاهر فحقيقة عقلية أو ملابسهما؛ وهو الفاعل والمفعول والمصدر والزمان والمكان

²⁹ واشترط للأول الفصاحة للمؤدى الفصاحة والبلاغة.
³⁰ السكاكي يوسف بن أبي بكر بن محمد، مفتاح العلوم، تح: نعيم زرزور، بيروت: دار الكتب العلمية، الثانية، 1987، م، ص 161.
³¹ الخطيب القزويني محمد بن عبد الرحمن، تلخيص المفتاح، باكستان: مكتبة البشرى، الأولى 2010، ص 10.
³² أضاف القزويني قيد: الخبري، القزويني، تلخيص المفتاح، ص 12.

والسبب، وإلى غير ما هو له فمجاز عقلي ورد به القرآن، وغير الخبر أيضاً، والطرفان إما حقيقيان أو مجازان أو مختلفان، ورجعه³³ السكاكي إلى المكنية ادعاءً كما هو مذهبه.³⁴

أحوال المسند إليه

حذفه للاحتراز عن العبث والعدول إلى الأقوى، والاختيار، وصون اللسان عنه، وتعيّنه ولو ادعاءً، وضيق المقام، والمحافظة للوزن، ونحو ذلك، وذكره لكونه الأصل وغيره؛ كتعظيمه وإهانتته والاحتياط لضعف القرينة وغباوة السامع والايضاح والتقرير والتلذذ والتبرك ونحوه، وتعريفه: بالإضمار لاقتضاء المقام [1]³⁵ ومنه الخطاب، والأصل فيه التعيين وقد يترك ليعمّ، وبالعلمية لتشخيصه عند المخاطب، والتعظيم وضده والاستلذاذ والتبرك ونحو ذلك، وبالموصولية لعلمه بها فقط،³⁶ والاستهجان والتعظيم والتنبيه على الخطأ وبالإشادة لتميزه،³⁷ ولغباوة السامع وبيان قربه وبعده وتوسطه وما يترتب عليه ونحو ذلك، وباللام للحقيقة³⁸ والعهد الخارجي والذهني، والاستغراق الحقيقي والعرفي ومفرده أشمل، وبالإضافة لأنها أخصر، والتعظيم والتحذير ونحو ذلك، وتكثيره للأفراد والنوعية والتعظيم والتكثير أو ضدهما، وصفه لكشف معناه والمدح والذم، وتوكيده للتقدير ودفع توهم المجاز والسهو، وبيانه للإيضاح غالباً، والإبدال منه لزيادة التقدير، والعطف للتفصيل مع الاختصار ورد السامع إلى الصواب وصرّف الحكم إلى آخر، وفصله للتخصيص، وتقديمه لأنه الأصل ولا مقتضى للعدول ولتمكن الخبر في ذهن السامع والتعظيم والتحقيق وتعجيل المسرة وضدها ونحو ذلك، وإفادة تخصيصه بالخبر الفعلي إن ولي حرف النفي نحو: ما أنا قلت،³⁹ وإلا فللرد على من زعم انفراد غيره أو مشاركته فيه، ولتقوي الحكم نحو هو يعطي إلى هنا،⁴⁰ وإن نكرة فلتخصيص الجنس، أو الواحد به، والسكاكي⁴¹ إن نكرة فلتخصيص بلا مانع، وإن معرفة فإن مظهرًا فلتقوي تارة وله أخرى، ولي حرف النفي أو لا، وفي مثلك لا يبخل وغيرك لا يوجد، لكون التقوي أدل على المراد، قيل وقد يقدم المسود بكل للعموم وحتى يفيد التأسيس؛ فإن التقديم بدونه لسلب العموم والتأخير لعموم السلب ونوقش.⁴² وعبد القاهر إن في حيز النفي نحو: ما كل الشأن قائم، أو معمولاً للنفي أفاد الثبوت للبعث أو تعلقه به وإلا عمّ نحو: ذلك لم أصنع، وتأخيره لداع وسيجيئ، وقد يخالف الظاهر فيضمّر المظهر لتمكين ما يليه في ذهن السامع ويعكس؛ فإن اسم إشارة فلكمال العناية والتهمك به أو إشعار بلادته أو فطانتته أو ظهوره، وإن غيره فلزيادة التمكين أو الترويع أو نحو ذلك، ولا يختص المسند إليه ولا بهذا القدر بل يجري في التكلم والخطاب والغيبية؛ لتنشيط السامع ويسمى التفاتاً مطلقاً عند السكاكي، وبعد التعبير في المشهور، ومنه التلقي بغير ما يترقب والتعبير عن المستقبل بالماضي والقلب وقبّله السكاكي مطلقاً، ورده غيره كذلك والحق أنه إن صادف اعتباراً لطيفاً قيل.⁴³

أحوال المسند

حذفه لما مرّ ولا بد من قرينة، وذكره له، ولأن يتعين كونه اسماً أو فعلاً، وإفراده إما لعدم تعلق الغرض بما في الجملة أو اقتضاء التركيب ونحوه، وإيراده فعلاً فلتقييد بزمن حتى يفيد التجدد إن ماضياً والاستمرار إن مستقبلاً، واسماً فللدوام، وبالمفعول ونحوه فلفائدة، وتركه لغرض، وبالشرط فلحاجة المؤدى ومعاني أدائه وما

³³ في الملخص وأنكره السكاكي، وذكر المسألة مستفيضاً بقوله: وأنكره السكاكي؛ ذاهبا إلى أنّ ما مرّ ونحوه استعارة بالكنائية؛ على أنّ المراد بالربيع الفاعل الحقيقي؛ بقرينة نسبة الإنبات إليه، وعلى هذا القياس غيره وفيه نظر؛ لأنه يستلزم أن يكون المراد بعيشة في قوله تعالى: "فَهُوَ فِي عَيْشَةٍ رَاضِيَةٍ" صاحبها؛ كما سيأتي ألاّ تصح الإضافة في نحو: نهاره صائم؛ لبطان إضافة الشيء إلى نفسه، وألا يكون الأمر بالبناء لهامان، وأن يتوقف نحو: أنبت الربيع البقل على السمع، واللوازم كلها منتفية، ولأنه ينتقض بنحو: نهاره صائم؛ لاشتماله على ذكر طرفي التشبيه. القزويني، تلخيص المفتاح، ص17؛ السبكي أحمد بن علي بن عبد الكافي، عروس الأفراح في شرح تلخيص المفتاح، تح: عبد الحميد هنداوي، بيروت: المكتبة العصرية للطباعة والنشر، الأولى، 2003، م، 152/1.

³⁴ بقوله: تقسيم المجاز على لغوي وعقلي وإلا فالذي عندي هو نظم هذا النوع ي سلك الاستعارة بالكنائية يجعل الربيع استعارة بالكنائية عن الفاعل الحقيقي بوساطة المبالغة في التشبيه على ما عليه مبني الاستعارة كما عرفت وجعل نسبة الإنبات إليه قرينة الاستعارة ويجعل الأمير المدبر لأسباب هزيمة العدو استعارة بالكنائية عن الجند الهازم وجعل نسبة الهزم إليه قرينة للاستعارة وإنني بناء على قولي هذا ههنا، وقولي ذلك في فصل الاستعارة التبعية، وقولي في المجاز الراجع عند الأصحاب على حكم للكلمة على ما سبق أجعل المجاز كله لغويا. السكاكي، مفتاح العلوم، ص401.

³⁵ رمزت لما بين القوسين المعتكفين بنهاية كل ورقة من المخطوط.

³⁶ أو غيبة لتقدم ذكره بوجهه.

³⁷ تكلماً أو خطأ مثله والأصل أنه لكامل التعبير ورفع الإبهام والتباهي.

³⁸ لإفادة الحقيقة.

³⁹ زاد صاحب التلخيص: هذا. القزويني، تلخيص المفتاح، ص25.

⁴⁰ هو يعطي الجزيل، تلخيص المفتاح، ص25.

⁴¹ ووافقه السكاكي على ذلك. تلخيص المفتاح، ص25.

⁴² ذكر القزويني بقوله وفيه نظر وناقش المسألة ولم يرد المؤلف لإطالة هنا فاخصر بقوله ونوقش. تلخيص المفتاح، ص28.

⁴³ زاد القزويني في الالتفات وأمثله. تلخيص المفتاح، ص31-34.

يتعلق بها في فنه،⁴⁴ فإذا للجزم وإن لعدمه، وقد يستعمل فيه تجاهلاً، أو لعدم جزم المخاطب أو تجهيله أو التوبيخ أو التغليب وهو يجري في غيره أيضاً، ولكونهما للتعليق كانت الجملتان استقبالية إلا لنكتة؛ كإبراز غير الحاصل في معرضه للتناول أو إظهار [2] الرغبة أو التعريض، ولو لامتناع الأول لامتناع الثاني في التحقيق وبالعكس في المشهور،⁴⁵ وهما ماضيان إلا لقصد الاستمرار أو تنزيل المضارع منزلتهما أو استحضار الصورة، وتكثيره لعدم الحصر والعهد والتفخيم والتحقير، وإضافته كوصفه لغرض عائد إليه أو إلى المخاطب أو الجميع وتركها لما مر، وتعريفه لإفادة الحكم على معلوم بأخر مثله أو لازمه كذلك وهو قد يفيد القصر تحقيقاً أو ادعاءً، وكونه جملة للتقوي، وظرفية للاختصار، وتأخيرها لأصالتها أو لما مر، وتقديمه للقصر أو رفع توهم نعتيته أو التناول أو التشويق. تنبيه كثير مما ذكر يجري في غير البابين أيضاً فليعتبر القطن.⁴⁶

أحوال الفعل ومتعلقاته

المفعول إذا لم يذكر فالغرض إن كان إثباته للفاعل أو نفيه عنه مطلقاً نزل منزلة اللازم ولم يقدر،⁴⁷ وإلا قدر بحسب القرائن: إما أن يكنى مطلقه عن متعلق بمخصوص دلت عليه قرينة أو لا؛ فيعمم في إفراده دفعاً للحكم، والحذف إما للبيان بعد الإبهام؛ فيشترط عدم الغرابة، أو دفع توهم إرادة غير المراد ابتداءً أو لإظهار كمال العناية بذكره دون ضميره نحو "طلبنا فلم نجد لك مثلاً"، أو للتعميم مع الاختصار أو مجردة،⁴⁸ أو رعاية الفاصلة، أو الاستهجان وتقديم المفعول ونحوه عليه؛ لرد الخطأ في التعبير، "وزيدا عرفته" تأكيد إن قدر المفسر قبل المنصوب إلا⁴⁹ فتخصيص وهو مفاد التقديم غالباً كالاتمام في الجميع، وتقديم بعض المعمول على بعض لأنه أصل أو أهم، أو لئلا يختل المعنى، أو للتناسب كرعاية الفاصلة.⁵⁰

القصر: حقيقي وغيره، وكل منهما إما قصر الموصوف على صفة معنوية أو عكسه، والأول: من الحقيقي لا يكاد يوجد بل يستحيل،⁵¹ والثاني كثير وقد يقصد به المبالغة، والمخاطب إن اعتقد الشركة فقصر أفراداً، أو عكس الحكم فقصر قلب، أو التساوي في الاتصاف فقصر تعيين، وأداته العطف بيل ولكن والنفي والاستثناء وإنما، وقد يكون بالتقديم ودلالته بالفحوى، والبقية بالوضع، وهو يقع بين المبتدأ والخبر، والفعل والفاعل وغيرهما، وفي الاستثناء يؤخر المقصور عليه مع أداته، وقيل تقديمهما، وفي إنما يؤخر ولا يجوز تقديمه.⁵²

الإشياء: هو طلب غير الحاصل، فمنه التمني بليت ولا يشترط الإمكان، وبهل ولو ولعل وحرفي التنديم في الماضي والتخصيص في المضارع هلا ولوما، ولعلي -مجازاً- أحج فأزورك بالنصب في حكم ليت،⁵³ والاستفهام فالهزمة: للتصور والتصديق والمسؤول عنه بها ما يليها، وهل: للتصديق وتخصيص المضارع للاستقبال، وادعى للفعل منها فإن طلب بها وجود شيء لآخر فمركية وفي نفسه بسيطة، وسواهما للتصور فما يطلب به شرح الاسم وماهية المسمى، وهل البسيطة بينهما،⁵⁴ ومن المشخص من ذي العلم، وبأي يميز أحد المتشاركين في أمر يعمهما، وكم العدد، وكيف الحال، وأين المكان، ومتى الزمان وأيان المستقبل، وأنى تارة بمعنى كيف وأخرى بمعنى من أين، ويستعمل في غير الاستفهام بالقرائن ومنه: الأمر وهو لطلب الفعل استعلاء، وقد يستعمل لغيره كالإباحة والتهديد والتعجيز، والنهي وهو: طلب [3] كف، كذلك ويستعمل في غيره كالتهديد والالتماس، والنداء وهو طلب الإقبال، وقد يستعمل في غيره كالإغراء، والخبر قد يقع موقعه مجازاً إما للتناول أو

⁴⁴ عبر القزويني عن ذلك بقوله: وأما تقييده بالشرط: فلا اعتبارات لا تعرف إلا بمعرفة ما بين أدواته من التفصيل، وقد بين ذلك في علم النحو، القزويني، تلخيص المفتاح، ص37؛ السبكي، عروس الأفراح، 322/1.

⁴⁵ لم يتعرض القزويني لذلك وتعرض له السبكي، عروس الأفراح، 338/1.

⁴⁶ القزويني، تلخيص المفتاح، ص39-41.

⁴⁷ أي لم يقدر له مفعول، القزويني، تلخيص المفتاح، ص42.

⁴⁸ أي: مجرد الاختصار.

⁴⁹ في التلخيص: وإلا، وهو الأسلم لتمام العبارة. القزويني، تلخيص المفتاح، ص45.

⁵⁰ القزويني، تلخيص المفتاح، ص46.

⁵¹ لم يطلق القزويني صفة الاستحالة بل اكتفى بقوله لا يكاد يوجد لتعذر الإحاطة، ولفظ الاستحالة ذكره التفتازاني، التفتازاني مسعود بن عمر، مختصر المعاني، باكستان: مكتبة البشرى، الأولى 2010، 349/1.

⁵² القزويني، تلخيص المفتاح، ص51.

⁵³ قدم وأخر بالعبارة عما في التلخيص لكن بلا اخلال. القزويني، تلخيص المفتاح، ص52.

⁵⁴ ذكره التفتازاني، التفتازاني، مختصر المعاني، 409/1.

إظهار الحرص في وقوعه أو التأدب أو إرشاد المخاطب إلى ما هو اللائق. ذيل كثير ما ذكر في الخبر يجري في هذا الباب أيضا فلا تغفل.⁵⁵

الفصل والوصل

الفصل والوصل هو: عطف جملة على أخرى والفصل تركه، وتلك إن اشتغلت بالإعراب المحلي وقصدت الشريك الثاني لها عطف عليها بما يقيد كالمفرد، فشرطه وجوده جهة جامعة؛ وإلا فإن قصد ربطهما على معنى عاطف سواء عطف به، وإلا فإن كان حكم الأولى مقصوداً عليه فالفصل، وإلا فإن بينهما كمال الانقطاع بلا إيهام أو الاتصال أو شبه أحدهما فكذا ذلك وإلا فالوصل، أما الأول فلاختلافهما باللفظ والمعنى، والمعنى فقط، أو لعدم الجامع وسيجيئ، وأما الثاني ففي كون الثانية مؤكدة أو بدلا فيه تأسيس أو بيانا لها، وأما الثالث فإن بالمنقطعة فلكون عطفها موهما وإن كالمتمصلة؛ فلكونها كالجواب لما تضمنته الأولى ويسمى استئنافا، وهو ثلاثة: لأن السؤال إما عن سبب الحكم المطلق، أو الخاص، أو عن غيرهما، وقد يحذف صدره وكله لقرينة ويكون الوصل أيضا لدفع الإيهام نحو "لا وأيدك الله"، وللتوسط بين كمال الانقطاع والاتصال وهو: إذا اتفقتا خبرا وانشاء وكان من حيث اللفظ والمعنى أو المعنى فقط بجامع، وهو: المناسبة القريبة بينهما إما بعقل كالتماثل والتضائيف والتضاد، أو بوهم⁵⁶ "كبهجة الشمس وابو اسحاق"⁵⁷ أو خيال كاشتراك الحنظل والصبر في المراجعة الموجب للوصل بينهما باعتبار صورتها في القوة الخيالية؛ لأنها خزنة الحس، والبليغ أحوج إليه لكثرة الحسيات ورجوعها غالبا إلى الألف والعادة في التحسين والتقييح. تذييب إن كانت الحال جملة فلا بد من رابطة والأصل فيه الضمير، وقد يكون بالواو حتما إذا خلت عن ضمير صاحبها سوى نحو "جاء زيد ويتكلم عمرو"؛ فإنه بالضمير ونحو "فمت واصك وجهه" بتقدير المبتدأ وقيل للعطف ويجوز الأمران في المنفي عنه والماضي بشرط قد والاسمية والدخول فيها أولى، وقد يحسن كالترك.⁵⁸

المساواة

هي كون اللفظ على قدر أصل المراد وناقصا عنه وافيا، والاطناب زيادة عليه بفائدة؛ وبغيرها تطويل وحشو ما لم يفسد المعنى، والإيجاز إما بالقصر وهو: أداء المراد بأقل مما يؤدي به من غير حذف، كقوله (ولكم في القصاص حياة)⁵⁹، وإما بالحذف؛ والمحذوف إما جزء جملة كمضاف وموصوف أو صيغة شرط أو جوابه، وهو إما لمجرد الاختصار أو لأنه لا يحيط الوصف به، أو التحصيل ما أمكن من المذاهب أو غير ذلك، وإما جملة أو أكثر؛ ببدل⁶⁰ أو بغيره، وأدلته والتعيين⁶¹ كثيرة منها العقل والعادة والشروع في الفعل والاقتران، كقولهم "بالرفاء والبنين"، والإطناب إما بالإيضاح بعد الإيهام لتمكين النفس وتكملة اللذة، ومنه باب نعم على أحد القولين.⁶² والتوشيح [4] وهو: إيراد تشبيه في العجز وتفسيرها بالمعطوفين، وإما بذكر الخاص بعد العام للتنبية على فضله، وإما بالتكرير لنكتة كالتأكيد لإنذار أو ضده، وإما بالإيغال وهو الختم بزائد مفيد أو بالنتييل وهو الزيادة بجملة، أو بالتكميل⁶³ وهو الدافع الموهوم، أو بالتميم وهو الفضل المحض لمبالغة ونحوها، أو بالاعتراض لتنزيه أو ادعاء أو دفع وهم وغيره، أو بغير ذلك، وقد يعتبر الإطناب والإيجاز بكثرة الحروف وقلتها بين المتحددين معنى.⁶⁴

الفن الثاني في التشبيه والمجاز والكناية

تمهيد: دلالة اللفظ على تمام ما وضع له بالمطابقة وضعية، وعلى جزئه بالتضمنين، والخارج عنه بالاتزام عقلية -ذهنا-، والمراد للزوم العرفي للمنطقي، ثم اللفظ إذا استعمل فيما وضع له حقيقة، ولا غرض لنا

⁵⁵ القزويني، تلخيص المفتاح، ص 59.

⁵⁶ عبر عنه القزويني بالخيالي وعبر بكليهما السبكي. القزويني، تلخيص المفتاح، ص 67؛ التفازاني، مختصر المعاني، 481/1.

⁵⁷ أَرَدَا قَوْلَ مُحَمَّدِ بْنِ وَهَيْبٍ يَمْدَحُ الْخَلِيفَةَ الْمُعْتَصِمَ (وَكُنِيَّتُهُ أَبُو إِسْحَاقَ) : ثَلَاثَةٌ تَشْرُقُ الدُّنْيَا بِبَهْجَتِهَا --- شَمْسُ الضُّحَى وَأَبُو إِسْحَاقَ وَالْقَمَرُ، السَّكَاكِي، مِفْتَاحُ الْعُلُومِ، ص 221؛ الْعَبَّاسِيُّ عَبْدُ الرَّحِيمِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ أَبُو الْفَتْحِ، مَعَاهِدُ التَّنْصِيصِ عَلَى شَوَاهِدِ التَّلْخِيصِ، تَح: مُحَمَّدٌ مَحْبِيُّ الدِّينِ عَبْدِ الْحَمِيدِ، بَيْرُوتَ: عَالَمُ الْكُتُبِ، 215/1.

⁵⁸ القزويني، تلخيص المفتاح، ص 68.

⁵⁹ البقرة 179/2.

⁶⁰ والصواب بدليل أو بغيره، هكذا ورد في المختصر، القزويني، تلخيص المفتاح، ص 74؛ التفازاني، مختصر المعاني، 535/1.

⁶¹ لربما المراد: وأدلته للتعيين كثيرة، هكذا ورد بنحوه في التلخيص والمختصر. القزويني، تلخيص المفتاح، ص 74؛ التفازاني، مختصر المعاني، 535/1.

⁶² القزويني، تلخيص المفتاح، 75؛ التفازاني، مختصر المعاني، 539/1.

⁶³ والمراد لعله التكميل هكذا ورد عند المختصرين. القزويني، تلخيص المفتاح، ص 77؛ التفازاني، مختصر المعاني، 547/1.

⁶⁴ القزويني، تلخيص المفتاح، ص 79؛ التفازاني، مختصر المعاني، 555/1.

فيه، وإلا فإن قامت قرينة على عدم إرادته فمجاز، وإلا فكناية، والمجاز؛ إن كانت علاقته مشابهة فاستعارة، وإلا فمرسل، فهما العمدة في البيان. **فصل:** التشبيه لغة ظاهر، وعرفا مشاركة في معنى لا على وجه الاستعارة والكناية والتجريد، وقد يطلق على الكلام الدال عليها، وطرفاه إما حسيان كالخد والورد أو عقليان كالعلم والحياة، أو مختلفان كالمنية والسبع، والحسي هنا أعم من المشهور لصدقه على ما يدرك بالحواس الظاهرة، والخيالي أي المعدوم المجتمع من أمور مدركة بها، والعقلي كذلك لصدقه على الوهمي أي الذي لا يدرك بها في الحال ولو صالحا له، كأنياب الاغوال، وعلى ما يدرك بالوجدان، كاللذة. **تحقيق:** 65 كثيرا ما يبنى الطرفان على القوة التي يتصرف في الصور والمعاني بالتركيب والتفصيل فإن استعملها العقل فهي مفكرة أو الوهم فمتخيله لأن القوة الخيالية والوهمية لا تركيب فيهما. **تتميم:** وجهه ما يشتركان فيه تحقيقا أو تخيلا وهو إما غير خارج عن حقيقتهما، أو خارج صفة، إما حقيقة حسية كالكيفية الجسمية، أو عقلية كالنفسية، وإما إضافية تتعلق بشيئين وأيضا إما واحدا أو بمنزلته، وكل منهما إما حسي أو عقلي وإما متعدد كذلك ومختلف؛ والعقلي أعم إذ كل ما يدرك بالحس يدرك بالعقل ولا عكس، فالأقسام ستة عشر، قد ينتزع الوجه من متعدد فيقع الخطأ، ومن التضاد بنوع تلميح فيقال "هذا خاتم" للبخيل وأداؤه الكاف وكان وما في معناه، الغرض منه قد يعود إلى المشبه وهو الغالب كبيان إمكانه أو حاله أو مقداره أو تقريرها أو تزيينه أو استطرافه، وقد يعود إلى المشبه به كبيان أنه أتم كما في المقلوب، أو الاهتمام به فإن أريد الجمع فقط فالأحسن تركه، والتشبيه أيضا إما تشبيه مفرد بمفرد، أو مركب بمركب، أو مختلف، وأيضا إن تعدد طرفاه فإما ملفوف، أو مفروق، فالأول: تشبيه النسوية، والثاني: تشبيه الجمع، والوجه إما وصف منتزع من أمور فتمثيل، أو لا فغيره، وإما مجمل لم يذكر، أو مفصل يذكر، وإما مبتذل، أو غريب، ثم إن حُذِفَ أدواته فموكد، أو لا فمرسل، وغرضه إما مقبول وهو الوافي، أو مردود بخلافه. **خاتمة** [5] أعلى مراتبه بحذف الوجه والأداة فقط، أو مع المشبه ثم حذف أحدهما كذلك. 66

فصل: المجاز مفرد ومركب، والمفرد لغوي وشرعي، وعرفي خاص أو عام، وكذا الحقيقة، وعلاقته كثيرة: منها الكون والأول والاستعداد وال طول والكلية والجزئية والسببية والشرطية، ويعتبر السماع في نوعها ويفارق الكذب بالتأويل والقرنية، وقد يطلق على المتغير في الإعراب بزيادة أو نقص، وتقيد الاستعارة بالتحقيقية لتحقق معناها حسا ولا تكون علما لمنافاته الجنسية المعبرة فيها إلا إذا اشتهر بوصف، كحاتم، وقرينتها إما واحدا أو أكثر، وطرفاها إما ممكن الاجتماع في شيء وتسمى وفاقية، أو ممتنع وتسمى عنادية، ومنها التهكمية والتلميحية كما مر، والجامع إما داخل في مفهومهما أو لا، وإما ظاهر أو غريب، والغرابية إما في نفس الشبه أو بتصرف ما في العامي، وأيضا الطرفان إما حسيان والجامع حينئذ إما حسي أو عقلي أو مختلف أو عقليان، والجامع كذلك، أو مختلفان والجامع عقلي، وأيضا المستعار إن كان اسم حسي فأصلية وإلا فتبعية كالمشتق، والحرف فالتشبيه والأول لمعنى المصدر، وفي الثاني المتعلق معناه كالظرفية فإن قارنت ما يلائمها فمطلقة أو يلائم المستعار له فمجردة، أو المستعار منه فمرشحة، وقد يجتمعان، والترشيح أبلغ، والمركب ما يكون وجهه منتزعا من عدة أمور ويسمى تمثيلا، ومتى فشا مثلا، **تقسيم آخر:** الاستعارة مصرحة إن ذكر المشبه به وأريد به المشبه بقرينه، ومكنية إن عكس وأثبت للمذكور من لوازم المحذوف وذلك تخيلية بحصولها بالقوة المتخيلة وهي قرينتها، ولانها وفي التحقيق ملزومها إذ قد يكون قرينتها استعاره تحقيقية وقد يكون حقيقيه ثم هي مجاز لغوي لا عقلي كما قيل. 67 **عدة مسائل** قد تكون المكنية مركبة كما في قوله تعالى: ﴿أفمن حق عليه كلمة العذاب أفانت تنتقد من في النار﴾ 68 حيث شبه الذي حق عليهم في النار وأثبت له إنقاذه صلى الله عليه وسلم قرينة على وجه المصرحة؛ لأنه عبارة عن دعائه إلى الإيمان، ولك أن تحمل الأولى على الحقيقة وتجعل الثانية مصرحة بتشبيه ضلالهم بالنار والإنقاذ ترشيحا مستعارا للدعاء إلى الإيمان، وقد يكون تبعية كما في قوله: "أراق الضارب دم زيد"، والمجاز المرسل قد يكون تبعية كما في قوله: ﴿فإذا قرأت القرآن فاستعذ بالله﴾ 69 لكون القراءة مسببة عن إرادتها، وقد تكون مركبة كما في قوله: "هواي مع الركب اليماني مصعد --- جنيب وجثماني بمكة موثق" 70 ولا يجعل كناية لئلا يجتمع الإنشاء والإخبار في كلام واحد، هل يكون التبعية تمثيلية؟ فعند السعد نعم، كما في قوله

65 ذكر في التعليقة تنبيه وأثبت بأصل المتن تحقيق.

66 القزويني، تلخيص المفتاح، ص 81.

67 القزويني، تلخيص المفتاح، ص 111.

68 الزمر 19/39.

69 النحل 98/16.

70 جعفر بن عتبة من الطويل قالها وهو مسجون: هواي مع الركب اليماني مصعد * جنيب وجثماني بمكة موثق. العباسي، معاهد التنصيص، 120/1.

العزير: ﴿أولئك على هدى من ربهم﴾⁷¹ حيث شبه نسبتهم إلى الهدى بحال الاستعلاء؛ فوَقعت الاستعارة في الحرف ولا شك أن الحال هيئة منتزعة والاستعارة في الحرف تبعية، ولا بأس بكون اللفظ مفردا و الهيئة منتزعة من متعدد، ولا يشترط دلالة الألفاظ عليه، [6] وعند السيد لا قائلا بأن معنى الحرف لا يكون إلا مفردا، يجوز أن تحرر التمثيلية في مثل "أنبت الربيع" بتشبيهه التلبس الغير الفاعلي بالتلبس الفاعلي، واستعمال المؤكد الموضوع بالوضع النوعي للثاني في الأول بعلاقة المشابهة وبقاء الترشيح على حاله واستعاراته كما مرّ، وإذا تعددت الملائمتان فما له الاختصاص الزائد للمشبه به فهو القرينة، وما سواه فترشيح مطلق، ونحو: "حفظت القرآن" إذا خوطب العالم به من قبيل الكناية ما ذكرناه في المكنية، وقرينتها هو المختار عند المحققين؛ ولذا صفحنا عن رأي المص⁷² وغيره وفيهما دغدغة تلتصق من المفصلات. **فصل:** الكناية لفظ أريد به لازم معناه مع جواز إرادته معه ولا بد من التلازم بينهما إذ اللازم ما لم يكن ملزوما لم ينتقل منه وهي أنواع منها ما يختص بموصوف معين فإما واحد "كجمع الأضغان بالقلب" أو متعدد "كمستوي القامة وعريض الأظفار بالإنسان" ومنها ما يطلب به صفة فإما قريبة واضحة "كطويل النجاد" لطول القامة أو خفية "كعريض القفا" للأبله، وإما بعيدة نحو "كثير الرماد" للمضياف، وإما بطريق النسبة "كقولهم المجد بين ثوبيه والكرم بين برديه" وكما يقال تعريضا للمؤذي "المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده"⁷³ **خاتمة** هما أبلغ من الحقيقة لكونهما كدعوى الشيء بدليله، ومن التشبيه وهو ظاهر، والمجاز من الكناية والمركب منه من المفرد والمكنية من المصراحة وقس عليه.⁷⁴

الفن الثالث في التحسين

وهو ضربان: معنوي ولفظي، والمعنوي منه التقابل وهو: الجمع بين المتنافيين مطلقا كقوله العزير: ﴿وتحسبهم أيقاظ وهم رقود﴾⁷⁵ وقوله تعالى: ﴿فليضحكوا قليلا وليبكوا كثيرا﴾،⁷⁶ والتلفيق وهو: جمع أمور مناسبة نحو قوله ﴿والشمس والقمر بحسبان﴾⁷⁷ وقوله ﴿لا تدرکه الأبصار﴾⁷⁸ الآية، والتسهيم⁷⁹ وهو: أن يجعل قبيل العجز من الفقرة أو البيت ما يدل عليه إذا عرف الروي نحو ﴿وما كان الله ليظلمهم﴾⁸⁰ الآية ونحو إذا لم تستطع البيت، ومنه المشاكلة نحو ﴿تعلم ما في نفسي ولا أعلم ما في نفسك﴾،⁸¹ والمزاوجة كقوله إذا ما نهى الناهي فلجّ في الهوى⁸² أصاغت⁸³ إلى الواشي فلجّ إلى الهجر،⁸⁴ والعكس كقوله العزير: ﴿يخرج الحي من الميت ويخرج الميت من الحي﴾⁸⁵ ونحو: "كلام الملوك ملوك الكلام"، والرجوع وهو: العود إلى السباق بنقضه، والتورية ويسمى الإيهام أيضا وهو: إرادة البعيد من المعنيين مجردا نحو ﴿الرحمن على العرش استوى﴾،⁸⁶ ومرشحا نحو ﴿والسما بيناها بأيد﴾،⁸⁷ والاستخدام وهو: إيراد المعنيين مطلقا أحدهما من اللفظ والآخر من ضميره أو بأحد ضميريه أحدهما وبالأخر الآخر سواء كان حقيقيين أو مجازيين أو مختلفين، واللف والنشر مرتبا ومشوشا، وهو شائع، والجمع نحو ﴿المال والبنون زينة الحياة الدنيا﴾،⁸⁸ والتفريق كقوله: "ما نوال الغمام وقت الربيع --كنوال الأمير وقت سخاء، فنوال الأمير بكرة عين -- ونوال الغمام قطرة ماء،⁸⁹ والتقسيم كقوله "ولا يقيم على ضيم يراد به إلا-

71 البقرة 5/2.

72 يعني المصنف.

73 البخاري محمد بن إسماعيل أبو عبد الله، الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه، تح: محمد زهير بن ناصر الناصر، السعودية: دار طوق النجاة، الأولى، 1422هـ، 11/1 ر 10 باب المسلم من سلم.

74 القزويني، تلخيص المفتاح، ص 113.

75 الكهف 18/18.

76 التوبة 9/82.

77 الرحمن 55/5.

78 الأنعام 6/102.

79 ذكر القزويني أن البعض يسميه الإحصاء أو الإيهام أيضا. القزويني، تلخيص المفتاح، ص 116.

80 التوبة 9/70.

81 المائدة 5/116.

82 معقول على معنى الشرط.

83 فرا.

84 البيت للبحراني من قصيدة من الطويل في الفتح بن خاقان، إذا ما نهى الناهي فلجّ بي الهوى ** أصاغت إلى الواشي فلجّ بها الهجر، العباسي، معاهد التنصيص، 255/2.

85 يونس 10/31.

86 طه 20/5.

87 الذاريات 51/47.

88 الكهف 18/46.

89 البيتان لرشيد الدين الوطواط الشاعر من الخفيف، العباسي، معاهد التنصيص، 300/2.

- الأذلان غير الحي والوتد، هذا على الخسف مربوط برمته-- وذا يشج فلا يرثي له أحد"،⁹⁰ [7] والجمع مع التفريق كقوله "فوجهك كالنار في ضونها وقلبي كالنار في حرها"، والجمع مع التقسيم وهو جمع متعدد تحت حكم ثم تقسيمه أو العكس والجمع معهما كما في قوله تعالى: ﴿يَوْمَ يَأْتِي لَا تَكْلَمُ﴾⁹¹ الآية إلى مجذود، وقد يطلق التقسيم على ذكر أحوال الشيء مضافا إلى كل ما يليق به كقوله "ما تقال إذا لاقوا خفاف إذا دعوا كثير إذا شدوا قليل إذا عدوا"،⁹² وعلى استيفاء أقسام الشيء كقوله العزيز: ﴿يَهَبُ لِمَن يَشَاءُ﴾⁹³ إلى عقيما، والتجريد وهو أن ينتزع من أمر ذي صفة آخر مثله مبالغة كقوله تعالى: ﴿لَهُمْ فِيهَا دَارُ الْخُلْدِ﴾⁹⁴ وقوله: "لي من فلان صديق حميم" والمبالغة فإن كان ممكن عقلا ونقلًا فالتبليغ، أو عقلا لا عادة فالإغراق، وهما مقبولان أو لا عقلا ولا عادة؛ فالغلو وهو مردود كقوله: وأخذت أهل الشرك حتى إنه لتخافك النطف التي لم تخلق، والمذهب الكلامي وهو: إيراد حجة للمطلوب كالمتكلمين نحو ﴿لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا﴾⁹⁵ وحسن التعليل وهو إدخال اعتبار لطيف فيه؛ ولذا لم يعد منه "قتلت عدوي لدفع ضرره" كقوله "لم يحك نائلك السحاب وإنما -- حمت به فصبيها الرخصاء"،⁹⁶ وتأكيده المدح بما يشبه الذم قوله "ولا عيب فيهم غير أن سيوفهم بهن فلول من قراع الكتائب"،⁹⁷ وعكسه نحو "فلان لا خير فيه إلا أنه مسيء إلى من أحسن"، والاستتباع وهو: مدح يستتبع مدحا آخر، والإدماج وهو أعم منه، والتوجيه وهو: إيراد الكلام محتملا لوجهين مختلفين كقوله "للأعور ليت عينيك سواء" والهزل الذي يراد به الجد كقولك للهرم "الهرم لا يدخل الجنة" وتناشد العارف لنكتة كقوله "ليلاي منكن أم ليلاي من البشر"،⁹⁸ والقول الموجب كما في قوله تعالى ﴿لئن رجعنا﴾⁹⁹ الآية، والاطراد كقوله صلى الله عليه وسلم «الكريم بن الكريم»¹⁰⁰ الحديث. واللفظي منه الجنس بين اللفظين أي: التشابه تاما كالساعتين أحدهما علم ومستوفا كقوله "ما مات من كرم الزمان فإنه -- يحيا لدى يحيى أبو عبد الله"،¹⁰¹ ومركبا أحدهما ويسمى جناس التركيب كقوله "إذا ملك لم يكن ذا هبة فدعه فدولته ذاهية"،¹⁰² ومفروق الصورة كقوله "كلكم قد أخذ الجام ولا جام لنا ما الذي ضر مدير الجام لو جاملنا"،¹⁰³ ومختلف الهيئة ويسمى محرفا كقوله "البرد جنة البرد"، وقولهم "الجاهل إما مفرط أو مفرط والبذعة شرك الشرك" وزائد حرف مثل "الساق والمساق" ونحو "جدي وجهدي" أو كقوله "يمدون من أيد عواصم" وربما يسمى مطرفا، أو حرفين وأكثر كقولها "إن البكاء هو الشفاء من الجوى بين الجوانح" وربما سمي مذيلا، ومختلفين حرفا فلا يقع بأكثر من واحد فالحرفين إن كان متقاربين سمي مضارعا نحو "دامس وطامس" "وهم ينهون عنه وينأون" "والخيل معقول بنواصها الخير"،¹⁰⁴ والاسمي لاحقا "كهزمة ولمزة" "وتفرحون وتمرحون" وأمر بأمن،¹⁰⁵ أو ترتيبا ويسمى تجنيس القلب "كفتح وحتف" ونحو "اللهم استر عوراتنا وأمن روعاتنا" "ولاح أنوار الهدى من كفه في كل حال"، ويخص بالمجنح وإذا ولي أحدهما الآخر سمي مزدوجا كقوله تعالى: ﴿وجنتك من سبأ نبأ يقين﴾،¹⁰⁶ ويلحقه نحو ﴿فأقم وجهك للدين القيم﴾،¹⁰⁷ و﴿قال إني لعلمكم من القالين

90 البيتان من البسيط وقائلهما المثلث، العباسي، معاهد التنصيص، 306/2.

91 هود 105/11. وهكذا رسمت بالمصحف ﴿يَوْمَ يَأْتِي لَا تَكْلَمُ نَفْسٌ إِلَّا بِذِيهِ فَمَنْهُمْ شَقِيٌّ وَسَعِيدٌ﴾

92 البيتان لأبي الطيب المتنبي، سأطلب حقى بالقنا ومشايخ ... كآتهم من طول ما التثموا مرد، تقال إذا لاقوا خفاف إذا دعوا ... كثير إذا شدوا قليل إذا عدوا، السبكي، عروس الأفراح، 255/2.

93 الشورى 49/42.

94 فصلت 28/41.

95 الأنبياء 22/21.

96 لأبي الطيب المتنبي، لم يحك نائلك السحاب وإنما ... حمت به فصبيها الرخصاء، السبكي، عروس الأفراح، 267/2.

97 قول النابغة الذبياني: ولا عيب فيهم غير أن سيوفهم ... بهن فلول من قراع الكتائب، السبكي، عروس الأفراح، 270/2.

98 البيت من البسيط، للمجنون في ديوانه، بالله يا ظبيات القاع قلن لنا ... ليلاي منكن أم ليلاي من البشر، السبكي، عروس الأفراح، 458/1.

99 المنافقون 8/63.

100 «إن الكرم بن الكرم بن يوسف بن يعقوب بن إسحاق بن إبراهيم»، الترمذي محمد بن عيسى أبو عيسى، سنن الترمذي، تج: أحمد محمد شاكر وآخرون بيروت: دار إحياء التراث العربي، 293/5 و3116.

101 لأبي تمام من الكامل: ما مات من كرم الزمان فإنه ... يحيا لدى يحيى بن عبد الله، السبكي، عروس الأفراح، 284/2.

102 أبو الفتح البستي: إذا ملك، لم يكن ذا هبة ... فدعه فدولته ذاهبه، الطالباني يحيى بن حمزة بن علي بن إبراهيم، الطراز لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز، بيروت: المكتبة العصرية، الطبعة الأولى، 1423 هـ، 187/2.

103 أبو الفتح البستي: كلكم قد أخذ الجام... ولا جام لنا، ما الذي ضر مدير ال... جام لو جاملنا، ابن عربشاه إبراهيم بن محمد عصام الدين، الأطول شرح تلخيص مفتاح العلوم، تج: عبد الحميد هندلوي، بيروت: دار الكتب العلمية، 457/2.

104 عن ابن عمر، عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: " الخيل معقود بنواصيها الخير إلى يوم القيامة"، صحيح على شرط الشيخين، ابن حنبل أحمد بن محمد بن محمد بن هلال، المسند، تج: شعيب الأرنؤوط وآخرون، بيروت: مؤسسة الرسالة، الأولى، 2001 م، 173/9 و5200.

105 هكذا رسمت في المخطوط لكن المراد (وإذا جاءهم أمرٌ من الأمن) هكذا نص عليه صاحب المتن وشارحه، التفقازاني، مختصر المعاني، 277/2؛ السبكي، عروس الأفراح، 289/2.

106 النمل 22/27.

107 الروم 43/30.

108، ومنه رد العجز على الصدر ففي النثر في أول الفقرة وأخرها [8] وفي النظم في آخر البيت والصدر المصراع الأول أو حشوه أو صدر الثاني والأقسام ستة عشر. **والسجع** وهو تواطؤ الفاصلتين من النثر على حرف واحد مطرف إن اختلفتا نحو "الوقار والأطوار" وترصيع نحو "فهو يطبع الأسجاع بجواهر لفظه ويقرع الأسماع بزواجر وعظه" 109 وإلا فمتواز نحو (فيها سرر مرفوعة وأكواب موضوعة) 110 وأحسنه نحو (في سدر مخضود وطلح منضود وظل ممدود) 111 فما طالت قرينته الثانية نحو (والنجم إذا هوى ما ضل صاحبكم وما غوى) 112 والثالثة نحو (خذوه فغلوه ثم الجحيم صلوه) 113 ولا يحسن التفريط والإسجاع بسكون الأعجاز كقولهم "ما أبعد ما فات وما أقرب ما هو أت" وفواصل القرآن حسن التعبير، وقيل الأول غير مختص بالنثر ولا مشاحة في العرف، ومن السجع قوله "تدبير معتصم بالله منتقم-- لله مرتغب في الله مرتقب" 114 والموازنة نحو "محوفة ومحروسة" فإن كان مثل قوله تعالى (واتيناهما الكتاب المستبين وهديناهما الصراط المستقيم) 115 فمماثلة، والقلب نحو "مودته تدوم" والتوشيح وهو بناء السجع على قافيتين نحو "يا خاطب الدنيا الدنيا إنها شرك الردى وقرارة الأكدار" 116، ولزوم ما لا يلزم كالهاء في لا تقهر ولا تنهر، هذا وإن حسن اللفظ إنما يعتبر بعد حسن المعنى. **خاتمة** لا سرقة في الأوصاف الشائعة وإنما هي في الغريبة بذاتها أو بنوع تصرف وقد مر، فهي إن باللفظ والمعنى جميعا فمذموم يسمى انتحالا وفي معناه التبديل بالمرادف كلا لا بعضا وبتغيير النظم فهما إعادة بمدح الأبلغ ويزم دونه، وإن بالمعنى فسليح وهو أيضا إما أرشق أو مساو أو دونه والحكم كذلك، وقد يتشابه به معناه بنوع تفرغ عذب فيقبل وإن زادا فينقلب الاتباع ابتداء هذا إن علم الأخذ لجواز التوارد، ومما يلحق بها الاقتباس والتضمين والعقد والحل والتلميح، فالاقتباس: تضمين الكلام شيئا من القرآن أو الحديث إما بإبقاء المعنى أو بنقله ولا بأس بتغيير يسير في اللفظ لحاجة، والتضمين: درج شيء من شعر الغير في شعره مع التنبيه عليه إن لم يكن مشهورا فإن زاد على الأصل بنكتة كالتورية والتشبيه فأحسن، والعقد: نظم نثر مطلقا والحل عكسه، والتلميح إشارة إلى قصة أو شعر أو مثل. **إيقاظ** ينبغي لمن يتصدى مسلك البلاغة أن يتأنق في المطلع، وكماله ببراعة الاستهلال كقوله في التهئة بولد: "بشرى فقد أنجز الإقبال ما وعدا -- وكوكب المجد في أفق العلا صعدا" 117، والتخلص وأحلاه ما يناسب المقصود وأجفاه ما يخالفه، ويسمى اقتضابا؛ ومنه قولهم أما بعد هذا وإن الأمر كذا، والانتهاه وأطراه ما يؤذن به كقوله "بقيت بقاء الدهر يا كهف أهله" وهذا دعاء للبرية شامل، وجميع فواتح السور وخواتمها تحوي مناسبة بلاغية؛ بفتح للمتأمل فيها أبواب التحقيق وبربح من المعنى ما هو الحقيقي، والمسؤول منه تعالى أن يجعل خواتمنا كخواتم أهل التوفيق إنه نعم المولى ونعم الرفيق، تم بيد مؤلفه لطف الله الأزرومي 118 سنة ألف ومئة وواحد وسبعين 1171. [9].

خاتمة

مما مر معنا يبدو جليا أن البلاغة العربية من أهم علوم العربية؛ فهي تهتم لا بالنظم حسب قواعد النظم فحسب بل تهدف إلى الغوص في دقائق معانيه، والسعي إلى تجميل مراميه، وجلب السامع إلى ما فيه، والمؤلفات التي عنيت بالبلاغة من القديم إلى يومنا هذا لم تتوقف حسب حاجة الطالبين ورغبة المعاصرين، بين شرح ونظم وتحشية، وتعليق وتآليف وتحقيق وتدقيق.

ومن الذين كانوا في أواخر الحقبة في الدولة العثمانية العلامة لطف الله الأزرومي الذي رأى الحاجة إلى الاختصار ليسهل الحفظ على الطلاب فاختصر العديد من الرسائل في عدد من العلوم ومن بينها مختصره هذا مختصر تلخيص المفتاح، والذي سعى الباحثان لإظهاره لأول مرة عل يكون فيه تسهيلا وتيسيرا لحفظ متن من متون البلاغة.

108 الشعراء 168/26.

109 قول الحريري: (فهو يطبع الأسجاع بجواهر لفظه، ويقرع الأسماع بزواجر وعظه)، السبكي، عروس الأفراح، 2/300.

110 الغاشية 14/88.

111 الواقعة 29/56.

112 النجم 2/53.

113 الحاقة 31/69.

114 البيت من البسيط وهو لأبي تمام. السبكي، عروس الأفراح، 2/303.

115 الصافات 117/37.

116 للحريري في مقاماته: يا خاطب الدنيا الدنيا الذئبة إتها ... شرك الردى وقرارة الأكدار، الحريري القاسم بن علي، مقامات الحريري، بيروت: مطبعة المعارف، 1873 م، ص223.

117 أبي محمد الخازن يهنئ ابن عباد بمولود لبيته، السبكي، عروس الأفراح، 2/341.

118 هكذا كتبها هنا وفي رسائل أخرى بخطه كتبها الأزرومي نسبة لأرض روم ويصح الأزرومي لأن المدينة كان يطلق عليها أيضا أرزروم وأرزن الروم.

ومما لا بد من الإشارة إليه أن الرسائل النفيسة للمؤلف وغيره التي لا تزال بحاجة على الدرس والتحقيق عديدة والتي ربما تكون لها لدى طلبة العلم من الفائدة الجليلة فلينحى إلى هذا الجانب وتظهر النفائس للراغب والطالب.

المراجع

- إبراهيم بن محمد بن عريشاه عصام الدين الحنفي، الأطول شرح تلخيص مفتاح العلوم، تح: عبد الحميد هنداوي، لبنان: دار الكتب العلمية.
- ابن حنبل أحمد بن محمد بن هلال، المسند، تح: شعيب الأرنؤوط وآخرون، بيروت: مؤسسة الرسالة، الأولى، 2001 م.
- ابن دريد أبو بكر محمد بن الحسن الأزدي، جمهرة اللغة، تح: رمزي بعلبكي، بيروت: دار العلم للملايين، الأولى، 1987 م.
- ابن سيده أبو الحسن علي بن إسماعيل المرسي، المحكم والمحيط الأعظم، تح: عبد الحميد هنداوي، بيروت: دار الكتب العلمية، الأولى، 2000 م.
- ابن عريشاه إبراهيم بن محمد عصام الدين، الأطول شرح تلخيص مفتاح العلوم، تح: عبد الحميد هنداوي، بيروت: دار الكتب العلمية.
- ابن وهب الكاتب أبو الحسين إسحاق بن إبراهيم بن سليمان، البرهان في وجوه البيان، تح: حفني محمد شرف، القاهرة: مطبعة الرسالة، 1969 م.
- أحمد نجيب، آيات الأحكام في تفسير راموز التحرير والتفسير للطف الله الأضرومي دراسة منهجية، بيروت: دار الكتب العلمية، الأولى 2022.
- البخاري محمد بن إسماعيل أبو عبد الله، الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه، تح: محمد زهير بن ناصر الناصر، السعودية: دار طوق النجاة، الأولى، 1422 هـ.
- بدوي طبانة، كتاب البيان العربي دراسة تاريخية فنية في أصول البلاغة العربية، القاهرة: مطبعة الرسالة، الثانية، 1958.
- الترمذي محمد بن عيسى أبو عيسى، سنن الترمذي، تح: أحمد محمد شاكر وآخرون، بيروت: دار إحياء التراث العربي.
- النتفازاني مسعود بن عمر، مختصر المعاني، باكستان: مكتبة البشرية، الأولى 2010.
- الحريري القاسم بن علي، مقامات الحريري، بيروت: مطبعة المعارف، 1873 م.
- حسن بن إسماعيل الجناحي، البلاغة الصافية في المعاني والبيان والبدیع، القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، 2006.
- الخطيب القزويني محمد بن عبد الرحمن، تلخيص المفتاح، باكستان: مكتبة البشرية، الأولى 2010.
- السبكي أحمد بن علي بن عبد الكافي، عروس الأفراح في شرح تلخيص المفتاح، تح: عبد الحميد هنداوي، بيروت: المكتبة العصرية للطباعة والنشر، الأولى، 2003 م.
- السكاكي يوسف بن أبي بكر بن محمد، مفتاح العلوم، تح: نعيم زرزور، بيروت: دار الكتب العلمية، الثانية، 1987 م.
- شوقي ضيف، البلاغة تطور وتاريخ، القاهرة: دار المعارف، التاسعة، 1995.
- الطالبي يحيى بن حمزة بن علي بن إبراهيم، الطراز لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز، بيروت: المكتبة العصرية، الطبعة: الأولى، 1423 هـ.
- عادل نويهض، معجم المفسرين من صدر الإسلام حتى العصر الحاضر (بيروت: مؤسسة نويهض الثقافية، 1988).
- العباسي عبد الرحيم بن عبد الرحمن أبو الفتح، معاهد التنصيص على شواهد التلخيص، تح: محمد محيي الدين عبد الحميد، بيروت: عالم الكتب.
- عبد العزيز عتيق، علم البديع، بيروت: دار النهضة العربية.
- عبد القادر حسين، المختصر في تاريخ البلاغة، القاهرة: دار غريب.
- القاضي عبد النبي نكري، جامع العلوم في اصطلاحات الفنون، بيروت: دار الكتب العلمية، الأولى، 2000 م.
- القزويني جلال الدين، الإيضاح في علوم البلاغة، تح: محمد عبد المنعم خفاجي، بيروت: دار الجبل، الثالثة.
- لطف الله الأضرومي، رسالة في أصول التفسير للطف الله الأضرومي، ت. منتصر محمد نجيب صدقي أبو حسن (نابلس: رسالة ماجستير، 2014).
- لطف الله الأضرومي، تحرير في فن مصطلح الحديث، ت. حسن بن علي الرحالي (الرباط: الرابطة المحمدية، 2018).
- مازن المبارك، الموجز في تاريخ البلاغة، قطر، دار الفكر.

المرتضى الزبيدي محمد بن محمد، تاج العروس من جواهر القاموس، تح: مجموعة من المحققين، الكويت: دار الهداية.

Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*.

Faruk Özdemir, *Lütfullah bin Muhammed Erzurumî'nin Râmûzu't-Tahrîr ve't-Tefsîr'i* (Yüksek Lisans Tezi, Ondokuz Mayıs üniversitesi, 1999).

Halis Ören, *Gögsügür Lütfullah Erzurumî ve Râmûzu't-Tahrîr adlı Eseri*, (Doktora Tezi, Marmara üniversitesi, 1995).

Mücahit Elhut, *Lütfullah el-Erzurûmî'nin "Râmûzu't-Tahrîr ve't-Tefsîr" Adlı Eserinin (1-160 Varakları Arası) Edisyon Kritik* (Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi, 2019).

Ömer Kara, *Gögsügür Lütfullah Efendi* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yay., 2015).

حذف المبتدأ في القرآن الكريم وأغراضه البلاغية

KUR'ÂN-I KERİM'DE MÜBTEDÂ'NIN HAZFİNE BAĞLI BELÂĞÎ AMAÇLAR

Öğr. Gör. Dr. Abdullah Demirci

Kırklareli Üniversitesi

İlahiyat Fakültesi

Temel İslam Bilimleri

abdullahdemirci@klu.edu.tr

ORCID ID: 0000-0002-0781-8142

Öğr. Gör. Mehmet Gürbüz

Kırklareli Üniversitesi

İlahiyat Fakültesi

Temel İslam Bilimleri

mgurbuz@klu.edu.tr

ORCID ID: 0000-0002-0220-8767

Atf Gösterme: DEMİRCİ, Abdullah; GÜRBÜZ, Mehmet, “حذف المبتدأ في القرآن الكريم وأغراضه البلاغية”, *Ağrı İslami İlimler Dergisi (AGİİD)*, Haziran 2022 (10), s.42-61.

Geliş Tarihi:

14 Mart 2022

Kabul Tarihi:

10 Mayıs 2022

©2022 AGİİD

Tüm Hakları Saklıdır.

Özet: Arap belagat kurallarına göre sözde asıl olan herhangi bir eksiltmeye gidilmeksizin meramı yeterli kelimeler ile anlatmaktır ki bu, çeşitli manaları muhataba ulaştırmanın ilk yoludur. Bunun yanında söz konusu amacı karşılayan farklı belagat üslupları da vardır. Bunların Arap edebiyatında örneklerine en sık rastlananlardan biri “hazf” yöntemidir. Söz konusu yöntem, Belagat ilminin ana konularından Meânî başlığı altında değerlendirilen İcâz yönteminin iki türünden birisi olmakla beraber kelime veya cümle eksiltmek suretiyle sözü gereksiz uzatmalardan arındırmayı ve az ifadeyle çok şey aktarmayı hedeflemektedir. Kelimeleri, cümleleri ve özellikle cümlenin temel öğelerinden birini hazfetmek, şartların olduğu durumlarda belagat açısından bunlara yer vermekten çok daha etkili olduğu kabul edilmektedir. İsim ve fiil cümlelerinin öznesi ve temel ögesi kabul edilen Müsnedün İleyh, isim cümlesi özelinde Mübtedâ adıyla anılmaktadır. İsim cümlesinin temel ögesi olması hasebiyle Mübtedâ'nın cümleden düşürülmemesi esastır. Ancak bazı durumlarda söz konusu ögenin hazfi, sözün edebi yönünü açığa çıkarmak açısından cümlede yer almasından daha etkili olmaktadır. Mübtedâ, belirli şartların oluşması durumunda farklı belâğî gayeleri ortaya koymak adına Kur'ân ve Sünnet metinlerinin yanı sıra Arapça edebi metin ve şiirlerde çokça hazfedilmektedir. Cümlede yer alan bir ögenin hazfedilmesi için öne sürülen ilk şart, ilgili ögenin hazfedilmesinin belâğî bir amacı gerçekleştirmesine bağlı olmasıdır. Bir diğer şart ise hazfedilen ögeye işaret eden açık bir karinenin bulunmasıdır. Bu makalede, Kur'ân ayetleri özelinde Mübtedâ'nın hazfedilme gerekçelerinin en önemlileri açıklamalı örnekler ile ele alınmıştır. Araştırma sonucu ayet-i kerimelerde Mübtedâ, yedi önemli belâğî gayeyi gerçekleştirmek üzere hazfedilmiştir. Nitekim ayet-i kerimelere bakıldığında Mübtedâ'nın, gereksiz yere sözü uzatmaktan kaçınmak, zaman darlığı veya durumun elverişsiz olması, Mübtedâ'nın açık ve malum olması, mücerret ihtisarı gerektiren durumların mevcudiyeti, Haber'in önemini vurgulamak, övmek veya yermek, sevinç veya üzüntü haberini vakit kaybetmeksizin vermek gerekçeleriyle hazfedilği görülmektedir. Kur'ân ayetlerinde Mübtedâ

söz konusu yedi amaç dışında farklı belâğî gayeleri gerçekleştirmek üzere hazfedilmiş olsa da bu makale -konunun genişliğine binaen- söz konusu en önemli yedi amacı incelemekle sınırlandırılmıştır.

Anahtar kelimeler: *Arap Dili, Belağat, İcâz, Hazf, Mübtedâ*

المُلخَص: يُعتبر ذكر الكلام هو الأصل؛ لأنه أهم وسيلة تُستخدم لإيصال المعاني المختلفة إلى ذهن السامع، إلا أن هناك وسائل بلاغية أخرى تحقق ذلك الغرض؛ بل قد يكون بعضها أبلغ من الذكر نفسه، ومن أهم هذه الوسائل أسلوب الحذف، وهو أحد نوعي الإيجاز الذي يندرج تحت موضوعات علم المعاني في البلاغة العربية. والحذف يكون في المفردات والجمل على حد سواء مرتبطاً بتحقيق غرض بلاغي أو أكثر. ومن أكثر المفردات حذفاً في اللغة العربية المبتدأ الذي عليه يبنى الكلام في الجملة الاسمية. تتحدث هذه الدراسة عن أهم الأغراض التي انبنى عليها حذف المبتدأ في القرآن الكريم، وتتلخص أهمية البحث في تسليط الضوء على بعض الأساليب البلاغية التي اتبعها الذكر الحكيم، وتحديد أهم الأغراض التي حُذف المبتدأ لأجل تحقيقها.

وقد تناول البحث هذا الموضوع من خلال تعريف مفهوم الحذف وذكر شروطه وأنواعه وأغراضه بشكل عام، ثم سرد أهم الأغراض البلاغية لحذف المبتدأ في القرآن الكريم خاصة تحت عناوين مستقلة مع الأمثلة النموذجية التطبيقية لكل منها. وبعد الاستقراء للآيات الكريمة من مختلف السور في القرآن الكريم وصل بنا البحث إلى وجود سبعة أغراض مهمة حُذف المبتدأ لأجل تحقيقها. فقد حُذف المبتدأ في الآية الكريمة احترازاً عن العبث أو لضيق الوقت والمقام أو لظهوره واشتهاره أو لدواع يقتضيها مجرد الاختصار أو للتنبية على الخبر أو بغرض المدح والذم أو للتعجيل بالمسرة والمساءة.

الكلمات المفتاحية: اللغة العربية، البلاغة، الإيجاز، الحذف، المبتدأ

المقدمة

الحذف من أنواع الإيجاز، وهو من الأبحاث التي تناولها أهل اللغة والبلاغة بالدراسة وخصوها بالتفصيل والتمحيص؛ لما يحتويه من معان وجماليات تُسهم في إخراج النص العربي في رونق لطيف وصورة أدبية صافية. والحذف له أهمية بارزة في كلام العرب ولا سيما أن الإيجاز والاختصار من الأساليب التي يقصدها العرب ويفضلونها على غيرها؛ فضلاً عن أنهم يعتبرون ترك الذكر من الفصاحة والبلاغة، والأصل في الكلام الذكر، وهذه قاعدة معروفة لدى علماء اللغة؛ لأن الإيفام مرتبط بذكر الكلمات التي هي وعاء للمعاني، والوسيلة التي يستخدمها البشر للتواصل فيما بينهم تعبيراً عن مراداتهم، ومن دون كلمات كافية يستحيل إيصال الفكرة التي يراد نقلها إلى ذهن السامع، إلا أن هناك حالات تقتضي عدم الذكر؛ لأن الكلام يزداد جمالاً وفصاحة به، ويضيف إلى ذهن السامع معاني لا يمكن الإتيان بها مع الذكر، فيحدث في الكلام دواع وأسباب تُرجح كفة الحذف على الذكر؛ بل يجعل الحذف واجباً ليستقيم معنى النص، ولذلك اعتبر استخدام أسلوب الحذف في مكانه أبلغ من الذكر، واستعمال الباري جلاً وعلا أسلوب الحذف في كتابه الكريم بكثرة أكبر دليل على أن الأسلوب المذكور أبلغ في الدلالة على المقصود من سرد الكلام.

قد يكون الحذف في المفردات كما يكون في الجمل ومن أكثر المفردات حذفاً في اللغة العربية المسند إليه الذي يُعتبر أساس الجملة بنوعها، ويأتي المبتدأ والفاعل في مقدمة أنواع المسند إليه. تتناول هذه الدراسة حذف المبتدأ في القرآن الكريم خصوصاً من خلال بيان أهم أغراضه البلاغية - نظراً لطول الموضوع وسعة مجاله - مع نماذج تطبيقية تحليلية. يتكون البحث من قسمين رئيسيين، الأول منهما مختص بالحذف عموماً، فقد تم فيه التعريف بالحذف بالإضافة إلى ذكر أنواعه وأغراضه مع التمثيل لذلك بشكل عام. وأفرد القسم الثاني - وهو أهم القسمين من حيث موضوع البحث - لأهم أنواع الحذف التي تم التوصل إليها في الآيات الكريمة حيث دُكرت أنواع الحذف وأغراضه في القرآن الكريم مع سرد أمثلة نموذجية تطبيقية من الآيات الكريمة لغرض الحذف مصاحباً لذلك شرح واف يوضح الغرض المعني من حذف المبتدأ في الأمثلة المذكورة.

ولم نقف - فيما توصلنا إليه - على دراسة تناولت موضوع بحثنا بشكل مستقل باستثناء بعض الدراسات التي تطرقت لموضوع الحذف بشكل عام دون تقييد بالمبتدأ أو القرآن الكريم، أما موضوع الحذف عموماً فقد أجريت فيه عدة دراسات، فعلى سبيل المثال قدمت الطالبة سناء محمد إبراهيم عبد الرحيم أطروحة دكتوراه لجامعة أم درمان الإسلامية في السودان بعنوان "الحذف في النصف الثاني من القرآن الكريم: دراسة بلاغية تحليلية"، وهناك أطروحة دكتوراه أخرى للطالبة جبار نجاة بعنوان "أسلوب الحذف في القرآن

الكريم دراسة نظرية تطبيقية" قُدمت لجامعة جيلالي ليباس في الجزائر، وهناك رسالة ماجستير بعنوان "الحذف في القرآن الكريم دراسة نحوية بلاغية سورة البقرة نموذجًا" للطالب عاشور عبيدي قُدمت لجامعة محمد بوضياف في الجزائر، إلا أن الباحثين اقتصرُوا على ذكر بعض أغراض حذف المبتدأ، وتناولوا موضوع الحذف بشكل عام.

1. الحذف: مفهومه، شروطه، أنواعه، أغراضه

1.1 مفهوم الحذف وشروطه

الحذف مصدر الفعل "حَذَفَ" الثلاثي الصحيح السالم، وقد استُعملت هذه الكلمة لمعان مختلفة منها القطف، جاء في كتاب العين: "الحذف قطف الشيء من الطرف كما يحذف طرف ذنب الشاة"¹. ويأتي الحذف بمعنى الرمي أيضًا، يقال: "حذفته بالعصا" أي رميته بها.² والحذف الأخذ من الشيء، يقال: "حذفت من شعري" إذا أخذت منه.³ ومن معاني الحذف الإسقاط، يقال: "حذف الشيء" إذا أسقطه،⁴ ولعل هذا المعنى هو الأنسب بموضوع بحثنا من بين سائر معاني كلمة الحذف؛ إذ إنه يتضمّن إسقاط بعض الكلام من الجملة لغرض معيّن كما سنذكره في المعنى الاصطلاحي للكلمة.

تدور تعريفات العلماء بخصوص مصطلح الحذف حول الإيجاز والإسقاط وتقليل الكلام لفائدة، ويذكرونه ضمن قسمي الإيجاز إلى جانب القصر.⁵ فقد ذكر الزماني الحذف كنوع من نوعي الإيجاز حيث عرّف الإيجاز أوّلًا بأنه تقليل الكلام من غير إخلال بالمعنى، ثم أتبعه بذكر تعريف اصطلاحيّ للحذف، فقال: "الحذف إسقاط كلمة للاجتزاء عنها بدلالة غيرها من الحال أو فحوى الكلام".⁶ وممّن ذكر التعريف الاصطلاحيّ للحذف هو الزركشيّ حيث عرّفه بقوله: "إسقاط جزء الكلام أو كلّه لدليل".⁷ ممّا ذكر من التعريفين يظهر أنّ الكلمة أو الجملة يجوز حذفها إذا دل عليهما دليل، فإن لم يقترن الحذف بالدليل لم يجز الحذف؛ لأنّ حذف كلمة أو جملة دون قرينة تُظهر المراد يحوّل دون الوصول إلى الفائدة التي لأجلها سُرد الكلام.⁸

من خلال التأمّل في المصادر يُرى أنّ العلماء وضعوا شروطًا لا بدّ منها ليصحّ استعمال أسلوب الحذف الذي يعتبر نوعًا من أنواع المجاز.⁹ فمن أهمّ هذه الشروط أن يكون الحذف لغرض يخدم النصّ، ولذلك نجد في تعريفات العلماء لأسلوب الحذف اهتمامهم بوجود دليل يشير إلى سبب الحذف، وهذا السبب هو الغرض من استعمال الأسلوب المذكور،¹⁰ ومن هذا المنطلق لم يهمل العزّ بن عبد السلام ذكر الفائدة من الحذف حيث أشار إلى أنّ الفائدة من استعمال أسلوب الحذف في الكلام هي تقليل الكلام مع تقريب معانيه إلى الأذهان،¹¹ ومن هنا اشتراط العلماء أن يكون استخدام هذا النوع من الإيجاز بحذف جزء من الكلام غير مخلّ بالمعنى، ولا تنتقص به بلاغة الكلام وفصاحته؛ بل يجب أن يكون في الحذف فائدة لها تأثير في خروج الكلام أحسن ممّا كان عليه لو دُكر فيه ما حذف.¹² إذًا

¹ أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد الفراهيدي، العين، تح: مهدي المخزومي - إبراهيم السامرائي (بيروت: دار ومكتبة الهلال، د.ت)، «حذف»، 201/3؛ أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم ابن منظور، لسان العرب (بيروت: دار صادر، 1414)، «حذف»، 39/9؛ أحمد مطلوب، أساليب بلاغية الفصاحة - البلاغة - المعاني (الكويت: وكالة المطبوعات، 1980)، 160.

² الفراهيدي، العين، «حذف»، 201/3؛ أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري، الصحاح (المسمى تاج اللغة وصحاح العربية)، تح: أحمد عبد الغفور عطار (بيروت: دار العلم للملايين، 1987)، «حذف»، 1341/4.

³ الجوهري، الصحاح، «حذف»، 1341/4.

⁴ الجوهري، الصحاح، «حذف»، 1341/4؛ أبو الطاهر مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، القاموس المحيط، تحق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة بإشراف محمد نعيم العرقسوسي (بيروت: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، 2005)، «حذف»، 799/1.

⁵ أبو الحسن علي بن عيسى الرماني، النكت في إعجاز القرآن، تح: محمد خلف الله - محمد زغلول سلام (مصر: دار المعارف، 1976)، 76؛ أبو هلال الحسن بن عبد الله العسكري، كتاب الصناعتين: الكتابة والشعر، تح: علي محمد الجاوي - محمد أبو الفضل إبراهيم (بيروت: المكتبة العنصرية، 1419)، 173؛ أبو بكر محمد بن الطيّب الباقلائي، إعجاز القرآن، تح: السيّد أحمد صقر (القاهرة: دار المعارف، 1997)، 262؛ مطلوب، أساليب بلاغية، 212.

⁶ الرماني، النكت، 76.

⁷ أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله الزركشي، البرهان في علوم القرآن، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية عيسى البابي الحلبي وشركائه، 1957)، 102/3.

⁸ أبو محمد عزّ الدين عبد العزيز بن عبد السلام، الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز (المدينة المنورة: المكتبة العلمية، د.ت)، 5.

⁹ الزركشي، البرهان، 102/3. وقد فصلّ ابن هشام في شروط الحذف وحصرها في ثمانية شروط. ينظر: أبو محمد جمال الدين عبد الله ابن هشام، مغني اللبيب عن كتب الأعراب، تح: مازن المبارك - محمد علي حمد الله (دمشق: دار الفكر، 1985)، 786 وما بعدها.

¹⁰ الزركشي، البرهان، 102/3.

¹¹ ابن عبد السلام، الإشارة إلى الإيجاز، 5.

¹² أبو إدريس المؤيد بالله يحيى بن حمزة العلوي، الطراز لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز (بيروت: المكتبة العنصرية، 1423)، 51/2.

لا بدّ من وجود مرجح للحذف،¹³ وبعبارة أخرى يجب أن تكون هناك دواعٍ ومقتضيات تقتضي ترجيح كفة حذف الكلام أو جزء منه على كفة الدّكر.¹⁴

ومن الشّروط التي لا بدّ منها في الحذف وجود قرينة تدلّ على الحذف؛ لأنّ إسقاط جزء من الكلام دون وجود آية دلالة تدلّ عليه يعتبر عبثاً؛ إذ إنه يذهب بالكلام إلى الغموض ممّا يتسبّب في خلوه من الغرض الأمّ الذي من أجله سرد، وهو إفهام المخاطب وإفادته بمضمون الكلام،¹⁵ ويذكر صاحب الطّراز جهتين يعرف بهما المحذوف بعد اشتراطه وجود القرينة ليصحّ الحذف.¹⁶ فالجهة الأولى أن يُعرف المحذوف من طريق الإعراب، ومثال ذلك كلمة: "شكراً"، فيعرف أنّها منصوبة بفعل محذوف؛ لأنّه لا بدّ له من ناصب، فكلمة "شكراً" مفعول مطلق ولا بدّ له من عامل ينصبه، والجهة الثّانية التي يعرف بها المحذوف لا يتعلّق بالإعراب؛ ويقصد بها أمور أخرى كالسّباق والسّباق وقرائن الحال والاقترضاءات العقليّة،¹⁷ ففي قوله تعالى: ﴿وَأَسْأَلُ الْقُرْآنَ﴾ [يوسف، 82/12] محذوف يقدر بكلمة "أهل"، وهذا ممّا يدلّ عليه العقل؛ إذ يستحيل سؤال القرية التي هي شيء لا يعقل.

2.1. أنواع الحذف وأغراضه البلاغية

ينقسم الحذف عموماً إلى حذف الكلمة وحذف الجملة،¹⁸ ولكلّ منها أنواع وضروب، وسنقتصر هنا على ذكر أنواع حذف الكلمات (المفردات) إذ هو الأنسب بموضوع البحث. بحسب ما يذكر علماء هذا الفنّ فإنّ حذف المفردات أوسع مجالاً من حذف الجمل لكثرة استعمال المفردات. وبالتأمّل في المصادر نجد أنّ مذاهب العلماء في تصنيف أنواع الحذف مختلفة، فقد ذكر العزّ بن عبد السلام تسعة عشر نوعاً للحذف¹⁹ في حين حصرها صاحب الطّراز في سبعة أنواع،²⁰ ومنهم من ذكر ستّة أوجه له،²¹ وهذه الأساليب في التّصنيف مضمونها متقارب وإن كانت مختلفة فيما بينها، ونحن نكتفي هنا بسرد أنواع المفردات التي ذكرها العزّ بن عبد السلام ضمن أنواع حذف الكلمات،²² وهذه الأنواع هي: حذف المضافات، حذف المفعولات، حذف الموصوفات، حذف الأقوال، حذف الشّروط، حذف أجوبة الشّروط، حذف جواب "لو"، حذف جواب "ولاً"، حذف القسم، حذف أجوبة القسم، حذف المبتدأ، حذف الخبر، حذف بعض حروف الجرّ، حذف الأفعال العاملة، حذف المفاعيل التي يغلب حذفها، حذف ضمائر الموصولات، حذف فعل الأمر.²³

يتفق العلماء على أن الأصل في الكلام هو الدّكر،²⁴ فهو أول وسيلة لنقل المعلومات والمعاني المختلفة من ذهن المتكلم إلى ذهن المتلقي، إلا أن الحذف - وبعبارة أخرى تركّ ذكر بعض أقسام الكلام - أيضاً يعتبر أسلوباً من أساليب التواصل وتبادل المعاني؛

¹³ سعد الدين مسعود بن عمر التّنقازاني، *المطول على التلخيص* (إسطنبول: مطبعة محرم أفندي، د.ت)، 67.
¹⁴ عبد العزيز عتيق، *علم المعاني* (بيروت: دار النهضة العربية، 2009)، 122. سنذكر في القسم الثّاني من البحث الدّواعي لحذف المبتدأ مع الأمثلة التّطبيقية.

¹⁵ ابن عبد السلام، *الإشارة إلى الإيجاز*، 5؛ جلال الدين محمد بن عبد الرحمن القزويني، *التلخيص في علوم البلاغة*، تج: عبد الرحمن البرقوقي (بيروت: دار الفكر العربي، 1904)، 55؛ المؤيد بالله، *الطراز*، 51/2؛ ابن هشام، *مغني اللبيب*، 786؛ أكمل الدين محمد بن أحمد البابرّي، *شرح التلخيص*، تج: محمد مصطفى رمضان صوفية (طرابلس (ليبيا): المنشأة العامة للنشر والتوزيع، 1983)، 440؛ التّنقازاني، *المطول*، 67؛ الزركشي، *البرهان*، 111/3؛ مطلوب، *أساليب بلاغية*، 161؛ عتيق، *علم المعاني*، 122. لمزيد من التّفصيل في شروط الحذف ينظر: عبد الرحمن حبّنة، *البلاغة العربيّة* (دمشق: دار القلم، 1996)، 43/2 وما بعدها.

¹⁶ المؤيد بالله، *الطراز*، 51/2؛ وانظر أيضاً: السيد أحمد الهاشمي، *جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبدع*، ضبط: يوسف الصميلي (بيروت: المكتبة العصرية، 1999)، 103.

¹⁷ حبّنة، *البلاغة العربيّة*، 43/2؛ مطلوب، *أساليب بلاغية*، 212.
¹⁸ ابن عبد السلام، *الإشارة إلى الإيجاز*، 6 و 27؛ المؤيد بالله، *الطراز*، 51/2؛ البابرّي، *شرح التلخيص*، 430. وقد تحذف بعض حروف الكلمات أيضاً. انظر: الزركشي، *البرهان*، 106/3.

¹⁹ ابن عبد السلام، *الإشارة إلى الإيجاز*، 6.
²⁰ المؤيد بالله، *الطراز*، 55/2.

²¹ العسكري، *كتاب الصناعتين*، 181-190.
²² ابن عبد السلام، *الإشارة إلى الإيجاز*، 7-27.

²³ اكتفينا بذكر أسماء الأنواع ولم نذكر الأمثلة عليها؛ لأنها خارجة عن موضوع البحث.
²⁴ القزويني، *التلخيص*، 55؛ التّنقازاني، *المطول*، 69؛ المؤيد بالله، *الطراز*، 144/3؛ أبو حامد بهاء الدين أحمد بن علي السبكي، *عروس الأفراس في شرح تلخيص المفتاح*، تج: عبد الحميد هندواي (بيروت: المكتبة العصرية للطباعة والنشر، 2003)، 156/1؛ البابرّي، *شرح التلخيص*، 195؛ محمد قاسم - محي الدين ديب، *علوم البلاغة: البدع والبيان والمعاني* (طرابلس (لبنان): المؤسسة الحديثة للكتاب، 2003)، 312.

بل يعتبر العرب ترك الذكر من الفصاحة والبلاغة،²⁵ وقد يكون الحذف - وهو الفرع - أبلغ من الذكر - وهو الأصل - إذا توافرت الشروط والدواعي والأغراض التي ترجح الحذف على الذكر، ولذلك قال العلماء: إنَّ الحذف أبلغ من الذكر،²⁶ واستعمالُ الباري جَلِّ وعلا أسلوب الحذف في كتابه الكريم بكثرة أكبر دليل على أنَّ الأسلوب المذكور أبلغ في الدلالة على المقصود من سرد الكلام.²⁷ وقد أشار عبد القاهر الجرجاني إلى كون هذا الأسلوب بابًا دقيقًا لطيفًا يُظهر مدى تأثير ترك ذكر الشيء وحذفه في إخراج الكلام أفصح وأنطق من الذكر نفسه.²⁸

تقدر القيمة البلاغية للحذف بحسب وجود غرض بلاغي أو أكثر ذهب بالمتكلم إلى ترجيح أسلوب الحذف. ومن الصَّعب حصر أغراض هذا الأسلوب وخصوصا أسلوب حذف المفردات - إذ هو الموافق للدراسة - وأسرارها البلاغية،²⁹ وإن كان ذلك ممكنًا فهذا المقام قاصر عن الإحاطة بها، إلا أن منها ما هو مشهور تطرَّق إليه كثير من علماء هذا الفن. ونحن هنا نكتفي بذكر أهمها مع ذكر مثال واحد لها فقط ليبيِّن الأمر، ونترك التفصيل في الأغراض التي تتعلَّق بحذف المبتدأ كي نذكرها في القسم الثاني من البحث. ذكر العلماء أغراضًا وأسبابًا مختلفة للحذف بشكل عام، وأهم هذه الأغراض ما يلي:

1. الاختصار والاحتراز عن العبث: تحذف الكلمة لمجرد قصد الاختصار، وعدم تطويل الكلام، والاحتراز عن فضوله، وهذا إذا كان في ذكر المحذوف إنقاصًا لقيمة الكلام البلاغية،³⁰ ففي قوله تعالى: ﴿كِتَابٌ مَرْفُوعٌ﴾ [المطففين، 9/83] محذوف تقديره: هو، والمقصود السجِّين، ولأنَّ هذه الكلمة قد ذكرت في آخر الآية السابقة في قوله: ﴿وَمَا أَدْرَاكَ مَا سَجِّينٌ﴾ [المطففين، 8/83] لم يكن في ذكرها مرةً أخرى فائدة بلاغية.

2. ضيق الوقت: تحذف الكلمة إذا كان ثمَّ أمر أهم من ذكرها، فإن كان الاشتغال بالذكر يفضي إلى تفويت الأهم تُرك الذكر واستعمل أسلوب الحذف، وقد يكون ضيق الوقت للرغبة في تعجيل النطق بالأمر المهم، وكثيرًا ما يكون هذا في باب التحذير والإغراء، وقد يكون لوجع أو تضجّر أو خوف فوات فرصة ونحو ذلك.³¹ ومن أمثلة ذلك المريض إذا سأله شخص عن حاله والوجع قد اشتدَّ به، يقول: "مريض"، فالأصل "أنا مريض"، إلا أن الوقت غير متاح لتطويل الكلام للوجع الذي لحق المريض. ومن هذا الباب قوله تعالى: ﴿فَقَالَ لَهُمْ رَسُولُ اللَّهِ نَاقَةَ اللَّهِ﴾ [الشمس، 13/91]، والمعنى "احذروا ناقَةَ الله أن تمسوها بسوء"، فحذف الفعل للتحذير تعجيلًا بنطق الأهم.³²

3. التّفخيم ونحوه: تحذف المفردات بقصد التّعظيم والتّهويل والتّعجيب ونحو ذلك ممَّا يجعل في النفس غموضًا تحرك له وتشتغل به؛ ليتبين المحذوف وينكشف الإبهام، وما الغرض من ذلك إلا تثبيت المعنى الذي يحمله المحذوف في ذهن السامع.³³ فقد حذف الجواب الذي يصحّ تقديره بكلمة أو جملة في قوله تعالى: ﴿وَلَوْ تَرَىٰ إِذْ وَقَفُوا عَلَى النَّارِ﴾ [الأنعام، 27/6]، وتقدير المحذوف قد يكون: "الرأيت أمرًا شنيعًا"،³⁴ أو "لشاهدت أمرًا عظيمًا".³⁵ وقد حذف الجواب لتهويله وتعظيمه في أفهام السامعين كي يحذروا منه ومن كلّ شيء يؤدّي إليه.

²⁵ العسكري، كتاب الصناعتين، 173.

²⁶ الباقلائي، إعجاز القرآن، 262.

²⁷ عبد الرحمن حبنكة، قواعد التنوير الأمثل لكتاب الله عز وجل تأملات (دمشق: دار القلم، 1980)، 69.

²⁸ أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن الجرجاني، دلائل الإعجاز، تج: محمود محمد شاكر (القاهرة: مطبعة المندي، 1992)، 146/1. وقال الجرجاني في الحذف أيضًا في المصدر السابق: "فما من اسم أو فعل تجده قد حُذِف، ثم أصيب به موضعه، وحُذِف في الحال ينبغي أن يحذف فيها؛ إلا وأنت تجد حذفه هناك أحسن من ذكره، وترك إضماره في النفس أولى وأنس من النطق به".

²⁹ فقد ذكر القزويني سبعة أغراض لحذف المسند إليه ثم أتبع الغرض الأخير قائلًا: "وإنما لا اعتبار آخر مناسب لا يُهدى إلى مثله إلا العقل السليم والطبع المستقيم". انظر: أبو المعالي جلال الدين الخطيب محمد بن عبد الرحمن القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة، تج: محمد عبد المنعم خفاجي (بيروت: دار الجبل، 1993)، 5/2.

³⁰ العسكري، كتاب الصناعتين، 182/2؛ القزويني، الإيضاح، 4/2؛ الزركشي، البرهان، 105/3؛ حبنكة، البلاغة العربية، 40/2؛ مطلوب، أساليب بلاغية، 161.

³¹ القزويني، الإيضاح، 4/2؛ الزركشي، البرهان، 105/3؛ عتيق، علم المعاني، 124؛ حبنكة، البلاغة العربية، 41/2.

³² الطراز للمؤيد بالله، 55/2.

³³ القزويني، الإيضاح، 5/2؛ الزركشي، البرهان، 105/3؛ حبنكة، البلاغة العربية، 41/2-43.

³⁴ أبو القاسم جار الله محمود بن عمر الزمخشري، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل (بيروت: دار الكتاب العربي، 1407)، 15/2؛ ناصر الدين أبو سعيد عبد الله بن عمر البيضاوي، تفسير البيضاوي (المسمى أنوار التنزيل وأسرار التأويل)، تج: محمد عبد الرحمن المرعشلي (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1418)، 158/2.

³⁵ أبو البركات حافظ الدين عبد الله بن أحمد النسفي، تفسير النسفي (المسمى مدارك التنزيل وحقائق التأويل)، تج: يوسف علي بديوي (بيروت: دار الكلم الطيب، 1998)، 498/1.

4. **الشهرة والتخفيف:** قد يكون المحذوف مشهوراً معروفاً لدى السامعين متداولاً في كلامهم بكثرة، ومن أجل ذلك فإنهم

يحذفونه تخفيفاً للمتلقى. ومن التخفيف حذف حرف النداء في قوله تعالى: ﴿يُوسُفُ أَعْرَضَ عَنْ هَذَا﴾ [يوسف، 29/12].³⁶

5. **الصيانة:** تحذف المفردات صيانة لها عن الذكر تشريعاً وتكريماً لها كما تسقط من الكلام صيانة للسان عن التلطيح بها تحقيراً

وإهانة لها.³⁷ فمن الأول قوله تعالى على لسان موسى عليه السلام وهو يجيب عن سؤال فرعون عن رب العالمين: ﴿قَالَ رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ [الشعراء، 24/26]، والتقدير "هو رب السماوات والأرض"، والغرض من الحذف صيانة ذكر اسم المولى عز وجل أمام مدعي الربوبية تحقيراً للأخير؛ إذ استعظم موسى عليه السلام جرأة فرعون على مثل هذا السؤال، ومن الثاني قوله تعالى في وصف الكفار: ﴿صُمٌّ بُكْمٌ عُمِيٌّ﴾ [البقرة، 171/2]، والتقدير "هم صم"، وقد حذف تحقيراً لشأنهم.³⁸

وهناك أغراض أخرى لحذف المفردات مثل كون المحذوف غير صالح إلا لصاحبه، ورعاية التناظر في الفواصل، والحفاظ على الوزن الشعري، والجهل بالمحذوف، وتيسير الإنكار عند الحاجة إليه ونحو ذلك مما يطول ذكره في هذا المقام.³⁹ وهناك بعض الأغراض الأخرى التي تخص حذف المبتدأ سننطرق إليها في القسم الثاني من المقالة.

2. حذف المبتدأ

من المعروف أن المسند إليه - وهو المبتدأ والفاعل وفروعهما - هو الركن الأعظم للجملة الفعلية والاسمية على حد سواء.⁴⁰ إن الجملة الاسمية تتكون من ركنين أساسيين هما المبتدأ والخبر، والمبتدأ هو الركن الأول والمتحدث عنه في الجملة الاسمية. وتظهر أهمية المبتدأ في كونه موضوع الجملة والعنصر الذي يُخبر عنه، ولذلك عرفه سيبويه بقوله: "كل اسم أتدئ لئبني عليه كلام".⁴¹ والأصل في المبتدأ أن يذكر ولا يحذف، لأنه الركن الأساس في الجملة، إلا أن هناك مواضع يحذف فيها المبتدأ لتحقيق غرض من الأغراض البلاغية؛ لا للتقليل من شأن المبتدأ من حيث موضعه في الجملة؛ بل لحفظ الكلام من أن تهبط قيمته البلاغية. وبما أن موضوع البحث يدور حول أهم أغراض حذف المبتدأ في القرآن الكريم وبعد التتبع والفحص في الآيات الكريمة نجد - حسب ما توصلنا إليه - أن المبتدأ سقط في الذكر الحكيم لتحقيق سبعة أغراض بلاغية نذكرها بعد الفقرة الآتية.

يجب التنبيه أولاً قبل ذكر الأغراض البلاغية السبعة على أن غرض الحذف في الآيات قد لا يكون واحداً، بل كثيراً ما يكون غرض الحذف متنوعاً في الآية الواحدة، فمن الأمثلة ما ينحصر فيها غرض واحد فلا يصلح غيره لها، ومنها ما يصلح لغرضين أو أكثر ويستوي فيها الأغراض المتعددة، ومنها ما هو صالح لأكثر من غرض إلا أن غرضاً من هذه الأغراض أبرز في الآية من الأخريات، وحمل سبب الحذف على ذلك الغرض أنسب لمعنى الآية لدواعي تظهر في سياق الكلام أو تتعلق بأغراض بلاغية أخرى، ومن هذا المنطلق فإن النماذج والأمثلة التي أتينا بها لبيان غرض ما لا تعني كون الغرض من حذف المبتدأ في الآية المذكورة الغرض الوحيد من الحذف على معنى عدم صحته غيره؛ بل الغرض المذكور هو أحد الأغراض التي تصلح لحذف المبتدأ لتحقيقها أو هي الأنسب والأظهر من غيرها.

إن أهم الأغراض البلاغية التي توصلنا إليها نتيجة هذا البحث من خلال استقراء الآيات الكريمة هي سبعة، ويمكن ترتيبها

كالآتي.⁴²

³⁶ العسكري، كتاب الصناعتين، 182؛ الباقلائي، إعجاز القرآن، 262؛ الزركشي، البرهان، 108-106/3؛ حبنكة، البلاغة العربية، 42/2.

³⁷ القزويني، الإيضاح، 5/2؛ الزركشي، البرهان، 107/3؛ حبنكة، البلاغة العربية، 43/2.

³⁸ الزركشي، البرهان، 107/3.

³⁹ للمزيد ينظر: القزويني، الإيضاح، 4/2-5؛ الزركشي، البرهان، 108/3؛ عتيق، علم المعاني، 123 وما بعدها؛ حبنكة، البلاغة العربية، 43/2. لم نذكر الأمثلة لهذه الأغراض لأنها خارجة عن موضوع البحث، وفي المصادر التي ذكرناها أمثلة لكل قسم.

⁴⁰ عتيق، علم المعاني، 122.

⁴¹ أبو بشر سيبويه عمرو بن عثمان الحارثي، الكتاب، تج: عبد السلام محمد هارون (القاهرة: مكتبة الخانجي، 1988)، 126/2. وعرفه الجرجاني في التعريفات فقال: "هو الاسم المجرد عن العوامل اللفظية مسنداً إليه، أو الصفة الواقعة بعد ألف الاستفهام، أو حرف النفي رافعة للظاهر، نحو: زيد قائم، وأقائم الزيدان، وما قائم الزيدان". ينظر: أبو الحسن علي بن محمد الشريف الجرجاني، التعريفات (بيروت: دار الكتب العلمية، 1983)، 197. وينظر أيضاً: أبو عبد الله جمال الدين محمد بن عبد الله بن مالك الطائي، شرح تسهيل الفوائد، تج: عبد الرحمن السيد - محمد بدوي المختون (القاهرة: هجر للطباعة والنشر، 1990)، 267/1؛ أبو محمد جمال الدين عبد الله بن يوسف بن هشام الأنصاري، شرح شئور الذهب في معرفة كلام العرب، تج: عبد الغني الدفر (سوريا: الشركة المتحدة للتوزيع، دت)، 230.

⁴² ذكرت نسب أغراض حذف المبتدأ في النصف الأخير من القرآن الكريم ضمن رسالة دكتوراه، ينظر: سناء عبد الرحيم محمد إبراهيم، الحذف في النصف الثاني من القرآن الكريم: دراسة بلاغية تحليلية (السودان: جامعة أم درمان الإسلامية، كلية اللغة العربية، قسم الدراسات الأدبية والنقدية، رسالة دكتوراه، 2012)، 52.

- 1) حذف المبتدأ احتراراً عن العبث.
- 2) حذف المبتدأ لضيق الوقت والمقام.
- 3) حذف المبتدأ لظهوره.
- 4) حذف المبتدأ لمجرد الاختصار.
- 5) حذف المبتدأ للتنبية على الخبر.
- 6) حذف المبتدأ بغرض المدح أو الذم.
- 7) حذف المبتدأ للتعجيل بالمسرة والمساءة.

ولا بد من الإشارة إلى أن الأغراض السبعة المذكورة هي ما توصلنا إليه في هذه الدراسة، ومن الممكن وجود أغراض أخرى في مختلف الآيات الكريمة أخفقنا في الوقوف عليها، ونرجئها - في حال وجودها - إلى الدراسات القادمة، وفيما يأتي شرح لهذه الأغراض مع أمثلة تطبيقية توضيحية لها من آي الذكر الحكيم.

1) حذف المبتدأ احتراراً عن العبث

بعد النظر في الآيات الكريمة يستنتج أن المبتدأ كثيراً ما يحذف لانعدام وجود غرض بلاغي من ذكره؛ لأن القرينة قد قامت عليه، وصار للمخاطب علم به، وذكره يؤدي إلى العبث من خلال إطالة الكلام دون فائدة، فيحذف المبتدأ احتراراً عن العبث.⁴³ يكثر في القرآن الكريم حذف المبتدأ لهذا الغرض في ثلاثة مواضع هي:

أ) وقوع المبتدأ بعد القول ومشتقاته:⁴⁴ يكثر حذف المبتدأ إذا سبقته كلمة القول وما اشتمق منها، وذلك مثل قوله تعالى: ﴿سَيَقُولُونَ ثَلَاثَةً رَابِعُهُمْ كُنُوزٌ وَيَقُولُونَ خَمْسَةَ سَادِسُهُمْ كُنُوزٌ رَجْمًا بِالْغَيْبِ وَيَقُولُونَ سَبْعَةً وَثَامِنُهُمْ كُنُوزٌ﴾ [الكهف، 22/18]، فقد حذف ضمير الرفع "هم" في ثلاثة مواضع في الآية الكريمة، وكلها بعد كلمة "يقولون"، والأصل: "سيقولون: هم ثلاثة... ويقولون: هم خمسة... ويقولون: هم سبعة".⁴⁵ وكل من العدد ثلاثة وخمسة وسبعة خبر لمبتدأ محذوف تقديره "هم". والغرض من حذف هذه الضمائر عدم تعلق أي غرض بلاغي بذكرها، فاحترز عن الذكر لتجنب الإطالة.

ومن ذلك قوله عز وجل: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ مَاذَا أُنزِلَ لَكُمْ قَالُوا آسَاطِيرُ الْأُولِينَ﴾ [النحل، 24/16]، فإن كلمة "أساطير" خبر حذف مبتدؤه لمجيئه بعد القول، والتقدير: "الذي أنزل"⁴⁶ أو "المذكور"⁴⁷ أو "المُنزَل"⁴⁸، ومن معاني حذف المبتدأ هنا تجنب التّطويل إذ هو مفهوم من السياق، فلم تكن هناك حاجة لذكره احتراراً عن العبث.

ب) وقوع المبتدأ في جواب الاستفهام:⁴⁹ من المواضع التي يكثر فيها حذف المبتدأ في القرآن الكريم مجيء المبتدأ في أول جملة جواب الاستفهام، وذلك لأن المبتدأ قد ذكر في السؤال، فلا حاجة لذكره في الجواب مرة أخرى. يقول الله تعالى: ﴿يَوْمَ أُنزِلَ مَا سَقَرُ (27) لَا تَبْقَى وَلَا تَنْزَرُ (28)﴾ [المتنن، 28-27/74]، لما بدأ الله تعالى بذكر سقر بطرح السؤال للزيادة من شأنها استعجل في التوضيح، فلم يذكر في جملة الجواب كلمة "سقر" أو الضمير الزاجع إليها "هي"⁵⁰، وذلك لعدم وجود فائدة تُذكر من المجيء بها في الكلام.

⁴³ أبو يعقوب يوسف بن أبي بكر السكاكي، مفتاح العلوم، تح: نعيم زرزور (بيروت: دار الكتب العلمية، 1987)، 1/176؛ القزويني، الإيضاح، 4/2؛ القزويني، التلخيص، 53 وما بعدها؛ المؤيد بالله، الطراز، 3/144؛ السبكي، عروس الأفراح، 1/156؛ أكمل الدين محمد بن محمد البابر، شرح التلخيص، تح: محمد مصطفى رمضان صوفية (طرابلس: ليبيا): المنشأة العامة للنشر والتوزيع، 1983)، 193؛ التفتازاني، المطول، 68؛ عتيق، علم المعاني، 123؛ عبد المتعال الصعيدي، بغية الإيضاح لتلخيص المفتاح في علوم البلاغة (القاهرة: مكتبة الآداب، 2005)، 1/69؛ قاسم - ديب، علوم البلاغة، 315؛ حامد عوني، المنهاج الواضح للبلاغة (القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، 2018)، 2/21.

⁴⁴ عتيق، علم المعاني، 124؛ محمد عبد الخالق عزيمة، دراسات لأسلوب القرآن الكريم (القاهرة: دار الحديث، د.ت)، 8/291؛ قاسم - ديب، علوم البلاغة، 316.

⁴⁵ الزمخشري، الكشاف، 2/713.

⁴⁶ أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، تفسير الطبري (المسمى جامع البيان في تأويل القرآن)، تح: أحمد محمد شاكر (دمشق: مؤسسة الرسالة، 2000)، 17/189.

⁴⁷ أبو حيان محمد بن يوسف الأندلسي، البحر المحيط، تح: صدقي محمد جميل (بيروت: دار الفكر، 1420)، 6/50.

⁴⁸ الزمخشري، الكشاف، 2/601.

⁴⁹ عتيق، علم المعاني، 123؛ عزيمة، دراسات لأسلوب القرآن الكريم، 8/291؛ قاسم - ديب، علوم البلاغة، 315.

⁵⁰ النسفي، تفسير النسفي، 3/565.

ومن ذلك قوله عزّ وجلّ: ﴿قُلْ أَفَأُنَبِّئُكُمْ بِشَرِّ مِنْ ذَلِكَمُ النَّارِ وَعَذَابِ اللَّهِ الَّذِينَ كَفَرُوا﴾ [الحجّ، 72/22]، فمن الوجوه الإعرابية لكلمة: "النار" كونها خبراً لمبتدأ محذوف تقديره: "هو"، والمعنى من حذف المبتدأ هنا مجيئه في جواب الاستفهام، فكان سائلاً سأل: ما هو؟ أي: ما الشيء الذي شرّ من ذلك المذكور؟ فجاء الجواب بقوله: "النار"،⁵¹ حذف المبتدأ لوقوعه في الجواب.

ج) وقوع المبتدأ بعد الفاء المقترنة بجواب الشرط:⁵² يحذف المبتدأ سواء كان اسماً ظاهراً أو ضميراً إذا جاء بعد الفاء التي تتصل بجواب الشرط إذا كان جملة، نحو قوله تعالى: ﴿فَإِنْ لَمْ يَكُنَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ﴾ [البقرة، 282/2]، فقد ذكر الرازي أربعة أوجه لارتفاع كلمة "رجل" في الآية الكريمة، ومن هذه الأوجه كون الكلمة المذكورة خبراً لمبتدأ محذوف تقديره: "فالشاهد"، وقد حذف المبتدأ للحيلولة دون تطويل الكلام.⁵³

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿إِنْ أَحْسَنْتُمْ أَحْسَنْتُمْ لِأَنْفُسِكُمْ وَإِنْ أَسَأْتُمْ فَلَهَا﴾ [الإسراء، 7/17]، ذكر العلماء أنّ شبه الجملة "لها" المكوّن من حرف الجرّ والاسم المجرور بعده والذي جاء مقترناً بالفاء في جواب الشرط محلّه الرفع، إذ هو خير لمبتدأ محذوف، والتقدير: "فالإساءة لها" أو "فالإساءة ترجع عليها"،⁵⁴ ويجوز تأخير المبتدأ ويكون شبه الجملة خبراً مقدّماً عليه، والتقدير حينئذ: "فلها الإساءة"،⁵⁵ أو "فلها الجزاء والعقاب"،⁵⁶ حذف المبتدأ في هذا المثال لأنه وقع بعد الفاء المقترنة بجواب الشرط، فلم يذكر للاحتراز عن التطويل دون فائدة.

2) حذف المبتدأ لضيق الوقت والمقام

يُطرّد حذف المبتدأ إذا ضاق الوقت والمقام عن ذكره بحيث يؤديّ الذّكر إلى إطالة الكلام مع عدم وجود زمن كافٍ للتّطويل.⁵⁷ ومن الواضح أنّ هذا الغرض من حذف المبتدأ له شبه بالغرض السابق؛ إذ إنّ كليهما يهدفان عدم تطويل الكلام، إلّا أنّ الهدف الأساسي من الغرض الأوّل هو منع التّطويل اجتناباً للعبث ولعدم الحاجة إليه، أمّا هنا فالغرض الأصليّ هو ضيق الوقت أو أنّ المقام غير مناسب لذكر المبتدأ؛ لا الاحتراز عن العبث والتّطويل؛ فقد يكون هنا في ذكر المبتدأ فائدة إلّا أنّ الزمن لا يتسع لذكره.

يحذف المبتدأ لضيق الوقت لعدّة أسباب أبرزها خوف فوات الفرصة أو التّعجب. ولعلّ من الأوّل قوله تعالى: ﴿إِذْ دَخَلُوا عَلَى دَاوُدَ فَفَرَّعَ مِنْهُمْ قَالُوا لَا تَخَفْ خَصْمَانِ بَغَى بَعْضُنَا عَلَى بَعْضٍ﴾ [ص، 22/38]، فكلمة "خصمان" خبر لمبتدأ محذوف تقديره: "نحن"،⁵⁸ وسياق الآية يشير إلى أنّ الخصمين دخلاً على داود عليه السّلام فجأة، ففزع من دخولهما عليه ولا سيّما أنّهما دخلاً عليه في يوم احتجابه عن النّاس كما ورد في بعض التّفاسير، وكان الحرس يمنعون النّاس عنه في ذلك اليوم، ولا يتركون أحداً يدخل عليه، فضاق الوقت بالخصمين إذ دخلاً عليه من السّطح،⁵⁹ فخافا منه أن ينادي بالحرس فيخرجوهما من مجلسه، ولا يجدا حلاً لمسألتهما، ومن أجل ذلك حذف المبتدأ واكتفي بذكر الخبر.

والحذف الواقع في الآية الكريمة الآتية قد يكون من هذا القبيل أيضاً، قال الله تعالى: ﴿وَقَالَتِ امْرَأَتُ فِرْعَوْنَ قُرْتُ عَيْنٍ لِي وَلَكَ﴾ [القصص، 9/28]، فإنّ أفضل وجه إعرابيّ لكلمة "قرة" أن تكون خبراً لمبتدأ محذوف تقديره: "هو"، أي "هو قرت عين"،⁶⁰ والضمير يعود إلى موسى عليه السّلام، فقد التقطته امرأة فرعون لما ألقته أمّه في البحر، وعلم فرعون بأنّ الرضيع من بني إسرائيل، وأشار إليه

⁵¹ أبو إسحاق إبراهيم بن السّري الرّجّاج، معاني القرآن وإعرابه، تح: عبد الجليل عبده شلبي (بيروت: عالم الكتب، 1988)، 187/2؛ الزمخشري، الكشاف، 170/3؛ البيضاوي، تفسير البيضاوي، 79/4؛ الأندلسي، البحر المحيط، 536/7.

⁵² عتيق، علم المعاني، 123؛ عضيمة، دراسات لأسلوب القرآن الكريم، 291/8؛ قاسم - ديب، علوم البلاغة، 315.

⁵³ أبو عبد الله فخر الدين محمد بن عمر الرازي، تفسير الرازي (المسمّى مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير) (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1420)، 95/7.

⁵⁴ الأندلسي، البحر المحيط، 15/7؛ أبو حفص سراج الدين عمر بن علي النعماني، اللباب في علوم الكتاب، تح: عادل أحمد عبد الموجود - علي محمد معوض (بيروت: دار الكتب العلمية، 1998)، 214/12.

⁵⁵ الرازي، تفسير الرازي، 301/20؛ النعماني، اللباب، 214/12.

⁵⁶ أبو محمد محيي السنة الحسين بن مسعود البغوي، تفسير البغوي (المسمّى معالم التنزيل في تفسير القرآن)، تح: عبد الرزاق المهدي (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1420)، 122/3.

⁵⁷ السكاكي، مفتاح العلوم، 176/1؛ الفزويني، الإيضاح، 4/2؛ البابرّي، شرح التلخيص، 193؛ التّنّازاني، المطول، 68؛ الهاشمي، جواهر البلاغة، 104-103؛ أحمد مصطفى المرّاعي، علوم البلاغة: البيان والمعاني والنبذيع (بيروت: دار الكتب العلمية، 1993)، 90؛ عتيق، علم المعاني، 124؛ الصعدي، بغية الإيضاح، 69/1؛ قاسم - ديب، علوم البلاغة، 316؛ مطلوب، أساليب بلاغية، 163؛ عوني، المنهاج الواضح للبلاغة، 21/2.

⁵⁸ التعلبي، تفسير التعلبي، 188/8؛ الزمخشري، الكشاف، 83/4؛ الرازي، تفسير الرازي، 382/26.

⁵⁹ الزمخشري، الكشاف، 82/4؛ البيضاوي، تفسير البيضاوي، 27/5.

⁶⁰ الزمخشري، الكشاف، 394/3؛ البيضاوي، تفسير البيضاوي، 172/4؛ النّسفي، تفسير النّسفي، 630/2؛ النعماني، اللباب، 218/15.

بعض الغلاة من قومه أنّ الطفل هو الذي يحذرون منه، فهم فرعون بدفعه إليهم ليقتلوه،⁶¹ فلما علمت آسية رضي الله عنها بذلك وضاق بها الوقت اختصرت الكلام، وجاءت بالخبر مباشرة خوفاً عليه من أن يبطش به فرعون وجنده. ومن هذا المنطلق يمكن أن يقال بأن حذف المبتدأ هنا كان سببه ضيق الوقت عن ذكره، ولهفة امرأة فرعون وخوفها على موسى وهم فرعون بقتله أدلة تشير إلى ذلك. وقد يحذف المبتدأ للتعجب، وله صلة بصيق الوقت؛ إذ يصيق الوقت بالمتعجب عن الإتيان بجميع الألفاظ، ولعل قول امرأة إبراهيم عليه السلام الآتي يمكن ذكره مثلاً لحالة الحذف هذه، قال الله تعالى: ﴿فَأَقْبَلَتِ امْرَأَتُهُ فِي صَرَّةٍ فَصَكَتْ وَجْهَهَا وَقَالَتْ عَجُوزٌ عَقِيمٌ﴾ [الذاريات، 29/51]، فقد لظمت امرأة إبراهيم وجهها عجباً لقول ضيوفه عليه السلام عندما بشره بغلام، فقد استبعدت أن تحبل وتلد؛ لأنها وزوجها كبيران في السن لا يرجى لهما ولد، وبسبب هذا التعجب حذف المبتدأ "أنا".⁶²

3 حذف المبتدأ لظهوره

يحذف المبتدأ في كثير من المواضع في القرآن الكريم بسبب كونه معلوماً للقارئ وظاهراً لا يشوبه خفاء، ويترد هذا النوع من الحذف إذا كان المبتدأ مشهوراً لا يتعلّق بعدم ذكره غموض يشوش على القارئ، وكذلك الأمر إذا كان المبتدأ متعيّناً لا يشاركه غيره في الوصف الذي يحمله الخبر، ومن المواضع التي يعتبر فيها المبتدأ ظاهراً أيضاً دلالة سياق الكلام عليه.⁶³ وفيما يأتي بعض الأمثلة من الآيات الكريمة على الأحوال الثلاثة:

(أ) حذف المبتدأ لاشتهاره: فمن الأمثلة على ذلك قوله سبحانه وتعالى: ﴿بِرَاءةٍ مِّنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ إِلَى الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ [التوبة، 1/9]، فقد حذف المبتدأ وهو كلمة "هذه" من الآية الكريمة لاشتهاره، ولكونه معلوماً عياناً للمخاطب، ولذلك قال الفراء في تفسير هذه الآية الكريمة بشأن إضمار المتبداً: "وهكذا كلّ ما عاينته من اسم معرفة أو نكرة جاز إضمار هذا وهذه".⁶⁴ ومنه أيضاً قوله تعالى: ﴿الرَّ كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ﴾ [إبراهيم، 1/14]، فمن الوجوه التي رجّحها العلماء في إعراب كلمة "كتاب" كونها خبراً لمبتدأ محذوف تقديره: "هذا".⁶⁵ ومثل هذا كثير في القرآن الكريم، يضمّر المبتدأ لكونه معروفاً مشهوراً لدى القارئ.

(ب) حذف المبتدأ لتعيّنه: قد يحذف المبتدأ لكون الخبر غير صالح إلّا للمبتدأ المحذوف، وبما أنّ الخبر منحصر في المبتدأ يضمّر الأخير لعدم تعلّق فائدة بذكره، فمن ذلك قوله سبحانه: ﴿وَاللَّهُمَّ إِلَهٌ وَاحِدٌ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ﴾ [البقرة، 163/2]، فقد جوز العلماء أن تكون كلمة "الرحمن" خبراً لمبتدأ محذوف تقديره: "هو"، أي الله سبحانه وتعالى،⁶⁶ وقد حذف المبتدأ لأنّ وصف "الرحمن" لا يحتمل غير الله عزّ وجلّ، ولا يوصف أحد بهذه الصّفة غيره.⁶⁷ وكذلك قوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّ رَبِّي يَبْدُءُ بِالْحَقِّ عَلامَ الْغُيُوبِ﴾ [سبا، 48/34]، فالتقدير: "هو علام الغيوب"،⁶⁸ وقد حذف المبتدأ لكونه ظاهراً غير محتاج إلى الذكر، فلا أحد في الوجود يعلم الغيب إلّا الله تعالى.

(ج) حذف المبتدأ لدلالة السياق عليه: كثيراً ما يضمّر المبتدأ في القرآن الكريم لدلالة سياق الكلام عليه، فلا يذكر اجتناباً للتكرار والتطويل، ولعلّ الحذف في هذه الآية الكريمة من هذا القبيل: ﴿وَلَا تَسْتَعْجِلْ لَهُمْ كَأَنَّهُمْ يَوْمَ يَرَوْنَ مَا يُوعَدُونَ لَمْ يَلْبُثُوا إِلَّا سَاعَةً

⁶¹ الزّمخشرّي، الكشاف، 394/3.

⁶² الزّمخشرّي، الكشاف، 402/4؛ التّسفي، تفسير التّسفي، 376/3؛ أبو العباس شهاب الدين أحمد بن يوسف السمين الحلبي، الدرّ المصون في علوم الكتاب المكنون، تح: أحمد محمد الخراط (دمشق: دار القلم، 1986-1994)، 52/10.

⁶³ السّكّائي، مفتاح العلوم، 176/1؛ السّبيكي، عروس الأفرّاح، 159/1؛ القزويني، التّليخيص، 54؛ القزويني، الإيضاح، 5/2؛ البابرتي، شرح التّليخيص، 194؛ التّفنّازاني، المطول، 68؛ الهاشمي، جواهر البلاغة، 103؛ المرّاعي، علوم البلاغة، 90؛ عتيق، علم المعاني، 125؛ الصّعدي، بغية الإيضاح، 70/1؛ قاسم - ديب، علوم البلاغة، 317؛ عوني، المنهاج الواضح للبلاغة، 22/2.

⁶⁴ أبو زكريا يحيى بن زياد الفراء، معاني القرآن، تح: أحمد يوسف النجّاتي - محمد علي النجار - عبد الفتاح إسماعيل الشلبي (مصر: دار المصرية للتأليف والترجمة، دت)، 420/1؛ وانظر أيضاً: الرّجّاج، معاني القرآن، 428/2؛ الأندلسي، البحر المحيط، 365/5.

⁶⁵ الرّجّاج، معاني القرآن، 153/3؛ الأندلسي، البحر المحيط، 405/6.

⁶⁶ التّسفي، تفسير التّسفي، 147/1؛ الأندلسي، البحر المحيط، 77/2.

⁶⁷ الزّمخشرّي، الكشاف، 210/1.

⁶⁸ الزّمخشرّي، الكشاف، 591/3؛ التّسفي، تفسير التّسفي، 71/3؛ الأندلسي، البحر المحيط، 563/8.

مِنْ نَهَارٍ بَلَاغٌ قَوْلٍ يُهْلِكُ إِلَّا الْقَوْمَ الْفَاسِقُونَ ﴿[الاحقاف، 35/46]، فكلمة "بلاغ" خبر لمبتدأ محذوف تقديره: "هذا"،⁶⁹ وكانَ المعنى أنّ هذا الذي وُعظّم به في هذه السورة بلاغ لكم،⁷⁰ فدَلَّ السِّبَاق على أنّ المراد بالمبتدأ هذا الذي ذكر، فلم تكن حاجة لذكره. ومن هذا القبيل قوله عز وجل: ﴿هُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهُ﴾ [الزخرف، 84/43]، فكلمة "إله" خبر لمبتدأ محذوف تقديره: "هو"، والمعنى: "وهو الذي في السماء هو إله"، فحذف المبتدأ لدلالة المعنى عليه، إذ لا يصلح إعراب كلمة "الإله" مبتدأً وخبره شبه الجملة "في السماء"؛ لأنَّ الصلّة حينئذٍ تخلو من عائد يعود إلى الموصول،⁷¹ ونفس الأمر موجود في تنمّة الآية الكريمة: ﴿وَفِي الْأَرْضِ إِلَهُ﴾ [الزخرف، 84/43].

ومن هذا القبيل حذف المبتدأ في باب نعم وبئس، ويقال له المخصوص بالمدح والذمّ، وذلك على رأي من جعل المخصوص خبراً لمبتدأ محذوف،⁷² فيحذف المبتدأ في بابي نعم وبئس بغرض المدح أو الذمّ إذا دلَّ السِّبَاق عليه.⁷³ وسنتطرّق إلى هذا في الغرض السادس من أغراض حذف المبتدأ.

4) حذف المبتدأ لمجرد الاختصار

من المواضع التي يحسن فيها حذف المبتدأ كثرة الاستعمال، فيُضمر المبتدأ لمجرد الاختصار ومخافة التّطويل،⁷⁴ وله أمثلة كثيرة في القرآن الكريم، فمن ذلك قوله تعالى حكاية عن بني إسرائيل: ﴿كَمْ تَرَكُوا مِنْ جَنَّاتٍ وَعُيُونٍ (25) وَزُرُوعٍ وَمَقَامٍ كَرِيمٍ (26) وَنَعْمَةٍ كَانُوا فِيهَا فَاكِهِينَ (27) كَذَلِكَ وَأَوْرَثْنَاهَا قَوْمًا آخَرِينَ (28)﴾ [الدخان، 28-25/44]، فمن وجوه إعراب كلمة "كذلك" كونها خبراً لمبتدأ محذوف، والأصل: "الأمر كذلك"، وهذا تصديق لما سبق من القول، أي الأمر أو الشّأن كما ذكر لكم، لا يعتربه نقص أو كذب،⁷⁵ وقد أضمر المبتدأ اختصاراً لكثرة الاستعمال.

ويطرّد هذا الأسلوب في كلمة "ذلك" أيضاً في مثل قوله تعالى: ﴿بِذَلِكَ وَمَنْ يُعْظَمْ حُرْمَاتِ اللَّهِ فَهُوَ خَيْرٌ لَهُ عِنْدَ رَبِّهِ﴾ [الْحَجّ، 30/22]، فالتقدير: "الأمر أو الشّأن ذلك"،⁷⁶ وقد حذف المبتدأ تخفيفاً واختصاراً لكثرة جريان ذلك في أساليب الكلام أو الكتابة، وإلى هذا يشير الزّمخشريّ حيث يقول: "أي الأمر والشّأن ذلك، كما يقدّم الكاتب جملة من كتابه في بعض المعاني، ثم إذا أراد الخوض في معنى آخر قال: هذا وقد كان كذا".⁷⁷

ونفس الأمر يقال في الآية الثّانية والثلاثين من نفس السورة: ﴿بِذَلِكَ وَمَنْ يُعْظَمْ شَعَائِرَ اللَّهِ فَإِنَّهَا مِنْ تَقْوَى الْقُلُوبِ﴾ [الْحَجّ، 32/22].⁷⁸ ومنه أيضاً قوله سبحانه: ﴿إِذْ دَخَلُوا عَلَيْهِ فَقَالُوا سَلَامًا قَالَ سَلَامًا قَوْمٌ مُنْكَرُونَ﴾ [الذّاريات، 25/51]، فقد حذف المبتدأ وهو ضمير الرّفْع المنفصل "أنتم" من الكلام، وأني بالخبر "قوم" مباشرة لغرض الاختصار والإيجاز، إذ يكثر دوران مثل هذا الاستعمال على الألسنة.⁷⁹ ومن المواضع التي يحذف فيها المبتدأ اختصاراً لكثرة الاستعمال مواضع القطع والاستئناف،⁸⁰ وهي كثيرة في القرآن الكريم، حيث يبدأ بذكر المبتدأ والخبر أولاً، ثم يُقطع الكلام الأوّل ويبدأ بكلام آخر له صلة بالكلام الأوّل من خلال ذكر الخبر دون المبتدأ،⁸¹

⁶⁹ الزّجاج، معاني القرآن، 448/4؛ الأندلسي، البحر المحيط، 452/9.

⁷⁰ النّسفي، تفسير النّسفي، 320/3.

⁷¹ أبو عبد الله شمس الدين محمد بن أحمد القرطبي، تفسير القرطبي (المسمّى الجامع لأحكام القرآن)، تح: أحمد البردوني - إبراهيم أطفيش (القاهرة: دار الكتب المصرية، 1964)، 121/16؛ النّسفي، تفسير النّسفي، 284/3؛ الحلبي، التّز المصون، 609/9؛ أبو عبد الله محمد بن علي الشوكاني، فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير (دمشق: دار ابن كثير، 1414)، 649/4.

⁷² ابن مالك، شرح التّسهيل، 17/3؛ أبو عبد الله جمال الدين محمد بن بن مالك، شرح الكافية الشّافية، تح: عبد المنعم أحمد هريدي (مكة المكرمة: جامعة أم القرى مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي، 1982)، 362/1؛ أبو محمّد جمال الدين عبد الله بن هشام، أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك، تح: يوسف الشّيب محمد البقاعيّ (بيروت: دار الفكر، 1993)، 247/3.

⁷³ الزّركشي، البرهان، 159/3.

⁷⁴ القزويني، الإيضاح، 4/2؛ حبنكة، البلاغة العربيّة، 44/2؛ الصّعيدي، بغية الإيضاح، 69/1.

⁷⁵ الزّجاج، معاني القرآن، 426/4؛ النّسفي، تفسير النّسفي، 291/3؛ الأندلسي، البحر المحيط، 402/9.

⁷⁶ الزّمخشري، الكشاف، 154/3؛ الأندلسي، البحر المحيط، 504-503/7.

⁷⁷ الزّمخشري، الكشاف، 154/3.

⁷⁸ الأندلسي، البحر المحيط، 505/7.

⁷⁹ الزّجاج، معاني القرآن، 54/5؛ حبنكة، البلاغة العربيّة، 44/2.

⁸⁰ مطلوب، أساليب بلاغية، 162.

⁸¹ الجرجاني، دلائل الإعجاز، 147/1.

ومن أمثلة ذلك في القرآن الكريم قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي يُرِيكُمْ آيَاتِهِ وَيُنَزِّلُ لَكُمْ مِنَ السَّمَاءِ رِزْقًا... رَفِيعَ الدَّرَجَاتِ ذُو الْعَرْشِ﴾ [غافر، 15-13/40]، فقد بدأ سبحانه وتعالى بذكر نفسه من خلال ذكر ضمير الرفع والخير من بعده، ثم انتهت الآية الكريمة، واستأنفت الجديدة بذكر خير قد حذف المبتدأ قبله، والتقدير: "هو" أو "الله رفيع الدرجات".⁸²

ومثل ذلك الآية الآتية: ﴿وَلَدَارُ الْآخِرَةِ خَيْرٌ وَلَنِعْمَ دَارُ الْمُتَّقِينَ (30) جَنَّاتُ عَدْنٍ﴾ [النحل، 31-30/16]، فمن وجوه إعراب كلمة "جَنَّات" كونها خبرًا لمبتدأ محذوف، وفي هذه الحالة تكون جملة "وَلَنِعْمَ دَارُ الْمُتَّقِينَ" مكتفية بما قبلها، فينتهي الكلام القديم ويبدأ كلام جديد، ويكون رفع "جَنَّات" على الاستئناف، ويكون تقدير المبتدأ المحذوف: "هي".⁸³

5) حذف المبتدأ للتبني على الخبر

من الأغراض التي كثر حذف المبتدأ لتحقيقها إظهار العناية بالخبر والتبني عليه، والإشارة إلى أنّ الخبر أهم عند المتكلم أو المخاطب من المبتدأ، ومن الممكن أن نذكر هنا الأمثلة التي ذُكرت في الغرض السابق، فكما يجوز اعتبار الأمثلة التي مُثل بها لبيان حذف المبتدأ لكثرة الاستعمال أو في مواضع القطع والاستئناف؛ يمكننا أن نسرد نفس الآيات الكريمة هنا كنماذج لحذف المبتدأ بهدف التبني على الخبر ليمتكن في ذهن السامع، ومع ذلك نذكر هنا بعض الأمثلة على حذف المبتدأ بغرض العناية بالخبر.

فمن ذلك قوله تعالى: ﴿الم (1) نَنْزِيلُ الْكِتَابِ لَا رَيْبَ فِيهِ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ (2)﴾ [السجدة، 2-1/32]، فمن الوجوه الإعرابية لكلمة "تنزيل" كونها خبرًا لمبتدأ محذوف تقديره: "الذي تنزل" أو "هذا المثلوق"⁸⁴، ومن الممكن أن يكون حذف الخبر هنا لصب الاهتمام على الخبر، فقد ذكر الله تعالى في السورة التي قبلها وهي سورة لقمان "أصلين في الدين، أو لاهما دلائل التوحيد، والآخر المعاد والحشر، وشرع في بداية هذه السورة بذكر الأصل الثالث وهو الرسالة وتبيينها وكونها منزلة من الله تعالى،⁸⁵ فُحذف المبتدأ للفت الأنظار إلى الخبر الذي يبين ماهية الرسالة التي جاء بها النبي صلى الله عليه وسلم، ويلقي الضوء على أهم ميزة لها، وهي كونها تنزيلًا من رب العالمين. وهناك أمر آخر يُستأنس به في اعتبار الغرض من حذف المبتدأ هو العناية بالخبر، وهو سبب نزول الآية الكريمة، فقد روي أنّ كفار قريش قالوا: "لم يبعث الله محمدًا إلينا؛ وإنما الذي جاء به اختلاق منه"⁸⁶، فنزلت الآية للرد على شبهتهم هذه، فكان من البلاغة حذف المبتدأ وذكر الخبر لكونه جوابًا عن شبهتهم ودحضًا لها، وترسيخًا لحقيقة كون الرسالة منزلة من عند الله تعالى، ومثل هذا قد يقال في الآيات الثانية من سورة غافر [غافر، 2/40] والجاثية [الجاثية، 2/45] والأحقاف [الأحقاف، 2/46]، والآية الأولى من سورة الزمر [الزمر، 1/39].

ومن الممكن أيضًا ذكر الآية الكريمة الآتية نموذجًا آخر لحذف المبتدأ للتبني على الخبر، يقول الله تعالى: ﴿مَتَاعٌ قَلِيلٌ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [النحل، 117/16]، كلمة "متاع" في الآية الكريمة خبر لمبتدأ محذوف تقديره: "الذي هم فيه" أو "منفعتهم فيما هم عليه".⁸⁷ أنكر الله سبحانه وتعالى في الآية السابقة لهذه الآية على الكفار تحريمهم الأشياء أو تحليلهم إياها كذبًا دون الاستناد إلى دليل أو حجة مفترين في ذلك على الله، فلما ذكر الله ما هم عليه من عادات الجاهلية بين لهم أنّ منفعتهم في ذلك منفعة قليلة مقابلها عذاب أليم، وحسن حذف المبتدأ هنا للتبني على مال صنيعم بذكر الخبر مباشرة لتمتكن نتيجة ما هم فيه في أذهانهم.

6) حذف المبتدأ بغرض المدح أو الذم

من الأساليب البلاغية المتبعة لإنشاء المدح والذم حذف المبتدأ، فيحذف لأن في حذفه زيادة ثناء أو تحقير له، وصوتًا للسان عن ذكره مدحًا له أو ذمًا،⁸⁸ وفي القرآن الكريم نماذج يصلح اعتبارها أمثلة لهذا النوع من الحذف. فمن أمثلة المدح قوله تعالى: ﴿قُلْ

⁸² الزمخشري، الكشاف، 156/4؛ الرازي، تفسير الرازي، 497/27؛ محمد الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير (المسمى تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد) (تونس: دار التونسية للنشر، 1984)، 106/24.

⁸³ الفراء، معاني القرآن، 99/2؛ الرازي، تفسير الرازي، 202/20؛ الأندلسي، البحر المحيط، 526/6.

⁸⁴ الزجاج، معاني القرآن، 203/4؛ الزمخشري، الكشاف، 506/3؛ الأندلسي، البحر المحيط، 428/8.

⁸⁵ الرازي، تفسير الرازي، 135/25؛ الأندلسي، البحر المحيط، 428/8.

⁸⁶ الأندلسي، البحر المحيط، 428/8.

⁸⁷ الطبري، تفسير الطبري، 314/17؛ البغوي، تفسير البغوي، 101/3؛ الزمخشري، الكشاف، 641/2.

⁸⁸ السكاكي، مفاتيح العلوم، 176/1؛ الفروي، التلخيص، 54؛ الفروي، الإيضاح، 5/2؛ السبكي، عروس الأفراس، 157/1؛ البابرتي، شرح التلخيص، 194؛ التفنانني، المطول، 68؛ المراعي، علوم البلاغة، 90؛ عتيق، علم المعاني، 125؛ الصعدي، بغية الإيضاح، 70/1؛ قاسم - ديب، علوم البلاغة، 316؛ عوني، المنهاج الواضح للبلاغة، 21/2.

أَغْيَرَ اللهُ أَنْخَذُ وَإِلْيَا فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ} [الأنعام، 14/6]، الشَّاهِدُ فِي هَذِهِ الْآيَةِ الْكَرِيمَةِ قَوْلُهُ: {فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ}، فَعَلَى قِرَاءَةِ كَلِمَةِ "فَاطِرٍ" بِالْجَرِّ لَا شَاهِدَ فِي الْآيَةِ، لَكِنَّهَا قُرُنَتْ بِالرَّفْعِ هَكَذَا: {فَاطِرُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ}،⁸⁹ وَيَكُونُ الْاسْمُ خَيْرًا لِمَبْتَدَأِ مَحذُوفٍ تَقْدِيرُهُ: "هُوَ"، حَذَفَ الْمَبْتَدَأُ وَرَفَعَ الْاسْمَ بَعْدَهُ عَلَى أَنَّهُ خَيْرٌ لَهُ، وَالْغَرَضُ مِنَ الْحَذْفِ هُوَ إِنْشَاءُ الْمَدْحِ.⁹⁰

وَمِنَ التَّمَاذِجِ الْقِرَائِيَّةِ الَّتِي حَذَفَ فِيهَا الْمَبْتَدَأُ لْغَرَضِ إِشْيَاءِ الْمَدْحِ قَوْلُهُ تَعَالَى: {الْحَمْدُ لِلَّهِ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ جَاعِلِ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا أُولِي أَلْسِنَةٍ مَثْنَى وَثُلَاثٍ وَرُبَاعٍ} [فاطر، 1/35]، فِي قَوْلِهِ: {جَاعِلِ الْمَلَائِكَةِ} وَجِهَانٌ، بَعْضُهُمْ قَرَأَ كَلِمَةَ "جَاعِلٍ" بِالْجَرِّ عَلَى أَنَّهَا صِفَةٌ ثَانِيَةٌ لِلْفِعْلِ الْجَلَالَةِ، وَقُرُنَتْ بِالرَّفْعِ عَلَى الْمَدْحِ،⁹¹ أَيْ حَذَفَ الْمَبْتَدَأُ وَجِيءَ بِالْخَبَرِ لِمَزِيدِ الثَّنَاءِ عَلَى اللَّهِ تَعَالَى، وَالتَّقْدِيرُ: "هُوَ جَاعِلٌ الْمَلَائِكَةَ".

وَالْغَرَضُ مِنْ إِشْيَاءِ الْمَدْحِ مَوْجُودٌ أَيْضًا وَرَاءَ حَذْفِ الْمَبْتَدَأِ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: {الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى} [طه، 5/20]، فَمِنْ الْوُجُوهِ الْإِعْرَابِيَّةِ لِكَلِمَةِ "الرَّحْمَنُ" أَنْ تَكُونَ خَيْرًا لِمَبْتَدَأِ مَحذُوفٍ تَقْدِيرُهُ: "هُوَ"، وَالضَّمِيرُ عَائِدٌ إِلَى اللَّهِ جَلَّ وَعَلَا، فَأَضْمَرَ الْمَبْتَدَأُ وَجِيءَ بِالْخَبَرِ مَبَاشَرَةً بِغَرَضِ إِشْيَاءِ الْمَدْحِ.⁹²

وَقَدْ يَحذفُ الْمَبْتَدَأُ لِلتَّحْقِيرِ وَالذَّمِّ، فَيُضَانُ اللِّسَانُ عَنْ ذِكْرِهِ، وَيَقْصَدُ إِلَى إِهْمَالِهِ زِيَادَةً فِي الْإِزْدِرَاءِ وَالتَّشْنِيعِ بِهِ، فَمِنْ ذَلِكَ الْآيَةُ الَّتِي ذَكَرْنَاهَا فِيمَا قَبْلَ، وَهِيَ قَوْلُهُ تَعَالَى: {صُمُّ بُكْمٌ عُمَى} [البقرة، 171/2]، فَكَلِمَةُ "صَمٌ" خَبَرٌ مَرْفُوعٌ مَبْتَدَأُ مَحذُوفٌ، وَالتَّقْدِيرُ "هُم"، وَالضَّمِيرُ يَعُودُ لِلْكَفَّارِ، أَثَرُ سَبْحَانِهِ عَدَمُ ذِكْرِ أَسْمَائِهِمْ لِلتَّنْذِيرِ بِهِمْ، وَالتَّقْيِصُ مِنْ شَأْنِهِمْ.⁹³

وَمِنْهُ أَيْضًا قَوْلُهُ تَعَالَى: {الَّذِينَ يَلْمِزُونَ الْمُطَّوِّعِينَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ فِي الصَّدَقَاتِ} [التوبة، 79/9]، فَمِنْ الْوُجُوهِ الْإِعْرَابِيَّةِ لِكَلِمَةِ: "الَّذِينَ" كَوْنُهَا خَيْرًا لِمَبْتَدَأِ مَحذُوفٍ تَقْدِيرُهُ: "هُم"، وَتَكُونُ فِي هَذِهِ الْحَالَةِ مَرْفُوعَةً عَلَى الذَّمِّ،⁹⁴ أَيْ إِنَّ الْآيَةَ الْكَرِيمَةَ أَهَانَتْ الْمُنَافِقِينَ الَّذِينَ طَعَنُوا بِالْمُؤْمِنِينَ بِسَبَبِ تَصَدَّقَهُمْ بِأَمْوَالِهِمْ اسْتِجَابَةً لِأَمْرِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الَّذِي كَانَ يَسْتَعِدُّ لِلْخُرُوجِ إِلَى غَزَاةِ الْعُسْرَةِ وَهِيَ غَزَاةُ تَبُوكَ،⁹⁵ فَلَمَّا سَخِرَ الْمُنَافِقُونَ مِنَ الْمُسْلِمِينَ ذَكَرَهُمُ اللَّهُ تَعَالَى فِي الْآيَةِ الْكَرِيمَةِ، وَحَذَفَ الضَّمِيرَ الَّذِي يَعُودُ إِلَى الْمُنَافِقِينَ مِنَ الْجُمْلَةِ الْإِسْمِيَّةِ كَانَ هَدَفَهُ ذَمُّهُمْ وَإِهَانَتِهِمْ.

وَيُمْكِنُ اعْتِبَارُ حَذْفِ الْمَبْتَدَأِ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: {الَّذِي يُؤَسُّوسُ فِي صُدُورِ النَّاسِ} [الناس، 5/114] لْغَرَضِ التَّشْنِيعِ وَالذَّمِّ، فَقَدْ جَوَّزَ الْعُلَمَاءُ فِي مَحَلِّ "الَّذِي" الْجَرَ وَالنَّصْبَ وَالرَّفْعَ، وَعَلَى الْقَوْلِ بِرَفْعِ "الَّذِي" يَكُونُ إِعْرَابُهَا خَيْرًا لِمَبْتَدَأِ مَحذُوفٍ تَقْدِيرُهُ: "هُوَ"، يَعُودُ إِلَى الشَّيْطَانِ، وَالْغَرَضُ مِنْ حَذْفِ الْمَبْتَدَأِ هُنَا هُوَ الذَّمُّ وَالتَّحْقِيرُ.⁹⁶

وَمِنْ هَذَا الْقَبِيلِ - كَمَا مَرَّ ذِكْرُهُ مِنْ قَبْلِ - حَذْفُ الْمَبْتَدَأِ فِي بَابِ نَعَمٍ وَيَسُّ، فَإِنَّ الْمَبْتَدَأَ - وَيُقَالُ لَهُ الْمَخْصُوصُ بِالْمَدْحِ فِي بَابِ نَعَمٍ، وَالْمَخْصُوصُ بِالذَّمِّ فِي بَابِ بَيْسٍ - فِي هَذَا الْبَابِ يَحذفُ إِذَا دَلَّ سِيَاقُ الْكَلَامِ عَلَيْهِ بِغَرَضِ الْمَبَالِغَةِ فِي الْمَدْحِ أَوْ الذَّمِّ.⁹⁷ وَقَدْ جَاءَتْ أَمْثَلَةٌ لِهَذَا فِي الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ، فَمِنْ ذَلِكَ قَوْلُهُ تَعَالَى: {وَوَهَبْنَا لِدَاوُدَ سُلَيْمَانَ نَعَمَ الْعَبْدُ إِنَّهُ أَوَّابٌ} [ص، 30/38]، فَالْفِعْلُ الْجَامِدُ "نَعَمٌ" مَعَ فَاعِلِهِ "العبد" جُمْلَةٌ فَعْلِيَّةٌ فِي مَحَلِّ رَفْعِ خَبَرٍ مَقْدَمٌ، وَالْمَبْتَدَأُ الَّذِي يَسْمَى هُنَا بِالْمَخْصُوصِ بِالْمَدْحِ مَحذُوفٌ، وَالتَّقْدِيرُ: "نَعَمَ الْعَبْدُ سُلَيْمَانُ" أَوْ "نَعَمَ الْعَبْدُ هُوَ"،⁹⁸ وَقَدْ حَذَفَ الْمَبْتَدَأُ لِلْعَلْمِ بِهِ بِغَرَضِ الْمَدْحِ.

⁸⁹ الرَّمَحْشَرِيُّ، الْكَشَافُ، 9/2.

⁹⁰ الرَّمَحْشَرِيُّ، الْكَشَافُ، 9/2.

⁹¹ الرَّمَحْشَرِيُّ، الْكَشَافُ، 595/3؛ أَبُو الْقَاسِمِ يَوْسُفُ بْنُ عَلِيٍّ الْهَذَلِيُّ، الْكَامِلُ فِي الْقِرَاءَاتِ، تَح: أَبُو إِبْرَاهِيمَ عَمْرُو بْنُ عَبْدِ اللَّهِ (الْقَاهِرَةُ: دَارُ سَمَا لِلْكِتَابِ، 2014)، 1267/2.

⁹² الرَّمَحْشَرِيُّ، الْكَشَافُ، 51/3؛ الشُّوكَانِيُّ، فَتْحُ الْقَدِيرِ، 421/3.

⁹³ الزَّرْكَشِيُّ، الْبِرْهَانُ، 107/3.

⁹⁴ الرَّمَحْشَرِيُّ، الْكَشَافُ، 293/2.

⁹⁵ التَّلْبِي، تَفْسِيرُ التَّلْبِي، 76/5؛ أَبُو الْحَسَنِ مِقَاتِلُ بْنُ سُلَيْمَانَ الْأَزْدِيُّ، تَفْسِيرُ مِقَاتِلِ بْنِ سُلَيْمَانَ، تَح: عَبْدِ اللَّهِ مُحَمَّدٌ شِحَاتِهِ (بَيْرُوت: دَارُ إِحْيَاءِ التَّرَاثِ، 1423)، 185/2.

⁹⁶ الرَّمَحْشَرِيُّ، الْكَشَافُ، 824/4؛ الْبِيضَاوِيُّ، تَفْسِيرُ الْبِيضَاوِيِّ، 350/5؛ الْأَنْدَلُسِيُّ، الْبَحْرُ الْمَحِيظُ، 579/10.

⁹⁷ السَّكَّاكِيُّ، مَفْتَاخُ الْعُلُومِ، 176/1؛ أَبُو عَمْرٍو جَمَالُ الدِّينِ عُمَانُ بْنُ عَمْرِو بْنِ الْحَاجِبِ، الْكَافِيَّةُ (الْمَسْمُومَةُ كَافِيَّةُ نَوِيِّ الْأَرَبِ فِي مَعْرِفَةِ كَلَامِ الْعَرَبِ)، تَح: صَالِحُ عَبْدِ الْعَظِيمِ الشَّاعِرِ (الْقَاهِرَةُ: مَكْتَبَةُ الْأَدَابِ، 2010)، 49-50؛ ابْنُ هِشَامٍ، مَغْنِي اللَّيْلِيِّ، 785 و 852؛ الزَّرْكَشِيُّ، الْبِرْهَانُ، 159/3.

⁹⁸ الرَّمَحْشَرِيُّ، الْكَشَافُ، 91/4؛ الرَّازِيُّ، تَفْسِيرُ الرَّازِيِّ، 389/26؛ الْبِيضَاوِيُّ، تَفْسِيرُ الْبِيضَاوِيِّ، 29/5؛ الزَّرْكَشِيُّ، الْبِرْهَانُ، 159/3.

ومنه أيضاً قوله تعالى: ﴿وَلَنَعْمَ دَارُ الْمُتَّقِينَ﴾ [النحل، 30/16]، فالجملة الفعلية المكونة من فعل المدح وفاعله خبر مقدم، وقد حذف الممدوح وهو المبتدأ المؤخر، والتقدير: "لنعم دار المتقين الجنة" أو "دارهم" 99 أو "دار الآخرة" 100. ومن الأمثلة على حذف المبتدأ في باب بنس قوله عز وجل: ﴿يَدْعُوا لِمَنْ ضَرُّهُ أَقْرَبُ مِنْ نَفْعِهِ لِيُنْسَ الْمُؤَلَّى وَلِيُنْسَ الْعَشِيرُ﴾ [الحج، 13/22]، فقوله: "لِيُنْسَ الْمُؤَلَّى" جملة فعلية في محل رفع خبر جيء به للدّم، والمخصوص بالذّم الذي هو المبتدأ المؤخر محذوف للمبالغة في التّقيح، والتّقدير: "لبنس المولى من ضره أقرب من نفعه" 101 أو "لبنس المولى ذلك المدعو" 102، والأمر نفسه يقال في قوله: "وَلِيُنْسَ الْعَشِيرُ" 103.

ومن القبيل نفسه حذف المذموم في قوله تعالى: ﴿جَهَنَّمَ يَصْلَوْنَهَا فَيُنْسَ الْمَهَادُ﴾ [ص، 56/38]، حذف المخصوص بالذّم بعد الجملة الفعلية: "فَيُنْسَ الْمَهَادُ"، والمحذوف هو المبتدأ المؤخر، والتّقدير: "فَيُنْسَ الْمَهَادُ جَهَنَّمَ" أو "هي" 104.

7) حذف المبتدأ للتّعجيل بالمسرة أو المساءة

يحذف المبتدأ إذا كان غرض المتكلم التّعجيل بالمسرة أو بالمساءة به، 105 فيحذف المبتدأ للإسراع بذكر المسند ليفرح السامع به وبما أعد له أو يخاف ويضطرب ممّا يؤول إليه حاله. فمن أمثلة حذف المبتدأ للتّعجيل بالمسرة قوله تعالى: ﴿يَوْمًا تَتَفَوَّأُوا مِنْ خَيْرٍ فَلَا تُنْسِكُمْ﴾ [البقرة، 272/2]، فشبّه الجملة: "فَلَا تُنْسِكُمْ" في محلّ رفع خبر لمبتدأ محذوف تقديره: "فهو" 106، أي "كلّ ما تتصدّقون به من الخيرات ملك لكم ولصالحكم، ولا يعود نفعه إلّا عليكم"، فحذف المبتدأ للتّعجيل ببيان العاقبة الحسنة لإنفاق الخير.

ومن ذلك أيضاً قوله جلّ وعلا في سورة الواقعة: ﴿وَأَصْحَابُ الْيَمِينِ مَا أَصْحَابُ الْيَمِينِ﴾ [الواقعة، 27/56] إلى قوله: ﴿لِأَصْحَابِ الْيَمِينِ﴾ [الواقعة، 38/56]، فقد ذكر الله سبحانه وتعالى ما لأصحاب اليمين من التّعيم والذات من السدر المخضود والطلح المنضود والظلّ الممدود والماء المسكوب والفاكهة الكثيرة والفرش المرفوعة والغرب الأتراب، 107 ثم بيّن أنّ كلّ هذه النعم هي لأصحاب اليمين، والشاهد في هذه الآيات هي الآية الأخيرة، وهي: ﴿لِأَصْحَابِ الْيَمِينِ﴾ [الواقعة، 38/56]، فشبّه الجملة: "لِأَصْحَابِ الْيَمِينِ" في محلّ رفع خبر لمبتدأ محذوف، تقديره: "تلك المذكورات" أو "هنّ"، والمعنى من حذف المبتدأ هنا هو تعجيل المسرة بذكر أصحاب تلك النعم ليفرحوا بها. 108

ولعلّ الحذف الواقع في الآية الكريمة التالية من هذا القبيل أيضاً، قال الله تعالى: ﴿وَأَذِّنْ لَنَا ادْخُلُوا هَذِهِ الْقَرْيَةَ فَكُلُوا مِنْهَا حَيْثُ شِئْتُمْ رَغَدًا وَادْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا وَقُولُوا حِطَّةً﴾ [البقرة، 58/2]، فكلمة: "حِطَّةً" خبر مرفوع لمبتدأ محذوف تقديره: "مسألتنا"، والمعنى: "طلبنا مغفرةً دائمة، وحطّ مستمرّ للذنوب" 109، ومن الممكن اعتبار أن يكون المبتدأ قد حذف هنا بهدف التّعجيل بالمسرة التي ستحصل بسبب تحقّق المسند، وهو هنا حطّ الله تعالى عنهم ذنوبهم، فحذف المبتدأ وذكر الخبر مباشرة بغرض الإسراع بتحقيق موجب المسند الذي يكون وسيلة للسّرور والفرح.

وقد يحذف المبتدأ أيضاً بغرض التّعجيل بالمساءة للتّحذير والتّخويف من المسند، ويمكن التّمثيل لذلك بقوله تعالى: ﴿نَارُ اللَّهِ الْمُوقَدَةُ﴾ [الهمزة، 6/104]، فكلمة: "نار" خبر لمبتدأ محذوف تقديره: "هي" 110، وقد حذف المبتدأ للتّعجيل بذكر العاقبة التي تنتظر الكفّار، وهي النار المتقدّدة التي تحطّم كلّ ما يلقي فيها، وذلك للتّحذير منها. ومثل ذلك يقال في قوله تعالى: ﴿نَارُ حَامِيَةَ﴾ [الفارعة، 111/101]، 111

99 الزركشي، البرهان، 159/3.

100 الزمخشري، الكشاف، 603/2.

101 الزركشي، البرهان، 160/3.

102 النعماني، اللباب، 36/14.

103 النعماني، اللباب، 36/14.

104 البيضاوي، تفسير البيضاوي، 32/5؛ النعماني، اللباب، 440/16.

105 الشبكي، عروس الأفراس، 161/1؛ عتيق، علم المعاني، 125؛ مطلوب، أساليب بلاغية، 163؛ قاسم - ديب، علوم البلاغة، 316.

106 الزمخشري، الكشاف، 317/1؛ الأندلسي، البحر المحيط، 694/2.

107 انظر: سورة الواقعة الآيات: 28-37.

108 الشوكاني، فتح القدير، 183/5.

109 أبو الحسن علي بن أحمد الواحدي، الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تج: صفوان عدنان داوودي (دمشق: دار القلم، 1415)، 107؛ الزمخشري،

الكشاف، 142/1؛ البيضاوي، تفسير البيضاوي، 82/1.

110 الأندلسي، البحر المحيط، 541/10؛ النعماني، اللباب، 493/20؛ أبو التّناء شهاب الدين محمود بن عبد الله الألوسي، تفسير الألوسي (المسمى

روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني)، تج: علي عبد الباري عطية (بيروت: دار الكتب العلمية، 1415)، 462/15.

111 الطبري، تفسير الطبري، 442/24؛ الأندلسي، البحر المحيط، 534/10.

حُذِفَ المبتدأ "هي" للإسراع بذكر المسند وهو الخبر للتّهويل من شأنها. وكذلك الأمر في قوله عزّ وجلّ: ﴿لَوْ اَحَدٌ لِّلْبَشَرِ﴾ [المدثر، 29/74]،¹¹² حُذِفَ المبتدأ "هي"، وحيء بالخبر مباشرة للتّعجيل بذكر المسند الذي تسوء حال مستحقّها إذا سمع ذكرها.

الخاتمة والنتائج

ألقت هذه الدراسة الضوء على ظاهرة أسلوب حذف المبتدأ في القرآن الكريم، وحاولت استقراء أهم الأغراض البلاغية التي حُذِفَ المبتدأ في الآيات الكريمة لأجل تحقيقها من خلال أمثلة نموذجية تطبيقية. وأهم النتائج التي وقف البحث عندها والنقاط التي تطرّق إليها ما يأتي:

- (1) الأصل في الكلام هو الذّكر؛ لا الحذف، وهو الوسيلة المطّردة لإنشاء الكلام، واستخدام أسلوب الحذف - وإن لم يكن الأصل - يكون في بعض الحالات أبلغ من استخدام أسلوب الذّكر.
- (2) لا يسوغ استخدام أسلوب الحذف إلا إذا كان وراءه هدف تحقيق غرض بلاغيّ يسمو بقيمة الكلام، ويضيف إليها طابعاً مستقيماً، ممّا يجعل أسلوب الحذف يتفوق على أسلوب الذّكر، ولا بدّ من وجود قرينة ظاهرة تدلّ على المحذوف.
- (3) ينقسم الحذف عموماً إلى حذف المفردات وحذف الجمل. ونظراً لكثرة الاستعمال فإنّ حذف المفردات أوسع مجالاً من حذف الجمل، وللعلماء تصنيفات مختلفة في ذكر أنواع الحذف والمحذوفات.
- (4) للحذف أغراض مختلفة متعدّدة، ومن الصّعب حصر أغراض حذف المفردات وأسرارها البلاغية. من أهم هذه الأغراض ما يأتي: الاختصار والاحتراز عن العبث، وضيق الوقت، والتّفخيم والتّعظيم والتّهويل والتّعجيب، والشّهرة، والتّخفيف، وصيانة اللّسان.
- (5) من أنواع حذف المفردات حذف المبتدأ الذي هو الرّكن الأوّل والأساس في الجملة الاسميّة.
- (6) من خلال استقراء الآيات الكريمة في مختلف السّور القرآنيّة فقد توصلت البحث إلى أهمّ سبعة أغراض حُذِفَ المبتدأ لأجل تحقيقها في الآيات الكريمة، وهذه الأغراض هي ما يأتي: حذف المبتدأ احترازاً عن العبث، حذف المبتدأ لضيق الوقت والمقام، حذف المبتدأ لظهوره، حذف المبتدأ لمجرّد الاختصار، حذف المبتدأ للتّنبية على الخبر، حذف المبتدأ بغرض المدح أو الذّم، حذف المبتدأ للتّعجيل بالمسرة والمساءة.
- (7) كما يكون غرض الحذف في الآية واحداً فقد يكون متعدّداً؛ بل كثيراً ما يكون غرض الحذف متنوّعاً في الآية الواحدة، وبعبارة أخرى يحتوي كثير من الآيات الكريمة أكثر من غرض بلاغيّ واحد حُذِفَ المبتدأ لتحقيقه.
- (8) إنّ الأغراض السّبعة المذكورة هي ما توصلت إليها هذه الدراسة نتيجة البحث الذي أجريناه من خلالها، ونرجى الأغراض البلاغية الأخرى التي من أجلها حُذِفَ المبتدأ ولم نستطع الوقوف عليها في هذا البحث إلى الدّراسات القادمة.
- (9) من الممكن عمل دراسات مشابهة لهذه المقالة تُلقِي الضوء على أساليب الحذف الأخرى المتّبعة في القرآن الكريم أو الأحاديث النبويّة أو الشّعر العربيّ والنّصوص الأدبية البلاغية الأخرى القديمة منها والحديثة.

¹¹² النّسفي، تفسير النّسفي، 565/3؛ النّعماني، اللّباب، 516/19.

المصادر والمراجع

- الألوسي، أبو الثناء شهاب الدين محمود بن عبد الله الحسيني. تفسير الألوسي (المسمى روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني). تح: علي عبد الباري عطية. بيروت: دار الكتب العلمية، 1415هـ.
- ابن الحاجب، أبو عمرو جمال الدين عثمان بن عمر بن أبي بكر. الكافية (المسمى كافية نوي الأرب في معرفة كلام العرب). تح: صالح عبد العظيم الشاعر. القاهرة: مكتبة الآداب، 2010م.
- ابن عاشور، محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر التونسي. التحرير والتنوير (المسمى تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد). تونس: الدار التونسية للنشر، 1984م.
- ابن عبد السلام، أبو محمد عز الدين عبد العزيز السلمى الدمشقي. الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز. المدينة المنورة: المكتبة العلمية، د.ت.
- ابن مالك، أبو عبد الله جمال الدين محمد بن عبد الله الطائي. شرح تسهيل الفوائد. تح: عبد الرحمن السيد - محمد بدوي المختون. القاهرة: هجر للطباعة والنشر، 1410هـ/1990م.
- شرح الكافية الشافية. تح: عبد المنعم أحمد هريدي. مكة المكرمة: جامعة أم القرى مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي، 1402هـ/1982م.
- ابن مقاتل، أبو الحسن مقاتل بن سليمان بن بشير الأزدي البلخي. تفسير مقاتل بن سليمان. تح: عبد الله محمود شحاته. بيروت: دار إحياء التراث، 1423هـ.
- ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن علي الرويفعي. لسان العرب. بيروت: دار صادر، الطبعة الثالثة 1414هـ.
- ابن هشام، أبو محمد جمال الدين عبد الله بن يوسف بن أحمد الأنصاري. أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك. تح: يوسف الشيخ محمد البقاعي. بيروت: دار الفكر، 1414هـ/1993م.
- مغني اللبيب عن كتب الأعراب. تح: مازن المبارك - محمد علي حمد الله. دمشق: دار الفكر، الطبعة السادسة 1985م.
- شرح ثنور الذهب في معرفة كلام العرب. تح: عبد الغني الدقر. سوريا: الشركة المتحدة للتوزيع، د.ت.
- الأندلسي، أبو حيان محمد بن يوسف بن علي بن يوسف بن حيان. البحر المحيط. تح: صدقي محمد جميل. بيروت: دار الفكر، 1420هـ.
- البابرتي، أكمل الدين محمد بن محمد بن محمود بن أحمد. شرح التلخيص. تح: محمد مصطفى رمضان صوفية. طرابلس (ليبيا)، المنشأة العامة للنشر والتوزيع، 1983م.
- الباقلائي، أبو بكر محمد بن الطيب. إجاز القرآن. تح: السيد أحمد صقر. القاهرة: دار المعارف، الطبعة الخامسة 1997.
- البعوي، أبو محمد محيي السنة الحسين بن مسعود بن محمد الفراء الشافعي. تفسير البعوي (المسمى معالم التنزيل في تفسير القرآن). تح: عبد الرزاق المهدي. بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1420هـ.
- البيضاوي، ناصر الدين أبو سعيد عبد الله بن عمر بن محمد الشيرازي. تفسير البيضاوي (المسمى أنوار التنزيل وأسرار التأويل). تح: محمد عبد الرحمن المرعشلي. بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1418هـ.
- التفتازاني، سعد الدين مسعود بن عمر. المطول على التلخيص. إسطنبول: مطبعة محرم أفندي، د.ت.
- الثعلبي، أبو إسحاق أحمد بن محمد بن إبراهيم. تفسير الثعلبي (المسمى الكشف والبيان عن تفسير القرآن). تح: أبو محمد بن عاشور. بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1422هـ/2002م.
- الجرجاني، أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد. دلائل الإعجاز. تح: محمود محمد شاكر. القاهرة: مطبعة المدني، الطبعة الثالثة 1413هـ/1992م.

- الجرجاني، أبو الحسن علي بن محمد بن علي الزين الشريف. *التعريفات*. بيروت: دار الكتب العلمية، 1403هـ/1983م.
- الجوهرى، أبو نصر إسماعيل بن حماد. *الصّحاح* (المسمى *تاج اللغة وصّاح العربية*). تح: أحمد عبد الغفور عطار. بيروت: دار العلم للملايين، الطبعة الرابعة 1407هـ/1987م.
- حبّكّة، عبد الرحمن بن حسن الميدانيّ الثّمثقيّ. *البلاغة العربيّة*. دمشق: دار القلم، 1416هـ/1996م.
- قواعد التدبير الأمثل لكتاب الله عز وجل تأملات. دمشق: دار القلم، 1400هـ/1980م.
- الحلبى، أبو العباس شهاب الدين أحمد بن يوسف بن عبد الدائم الملقب بالسّمين الحلبي. *النر المصون في علوم الكتاب المكنون*. تح: أحمد محمد الخراط. دمشق: دار القلم، 1406-1415هـ/1986-1994م.
- الرّازي، أبو عبد الله فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين التيمي. *تفسير الرازي* (المسمى *مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير*). بيروت: دار إحياء التراث العربي، الطبعة الثالثة 1420هـ.
- الرّماني، أبو الحسن علي بن عيسى بن علي بن عبد الله المعتزلي. *التكت في إعجاز القرآن*. تح: محمد خلف الله - محمد زغلول سلام. مصر: دار المعارف، الطبعة الثالثة 1976م.
- الرّجّاج، أبو إسحاق إبراهيم بن السّري بن سهل. *معاني القرآن وإعرابه*. تح: عبد الجليل عبده شلبي. بيروت: عالم الكتب، 1408هـ/1988م.
- الرّزكسي، أبو عبد الله بدر الدّين محمّد بن عبد الله بن بهادر الشّافعيّ. *البرهان في علوم القرآن*. تح: محمّد أبو الفضل إبراهيم. القاهرة: دار إحياء الكتب العربيّة عيسى البابي الحلبيّ وشركائه، 1376هـ/1957م.
- الرّمخشري، أبو القاسم جار الله محمود بن عمر بن محمد. *الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل*. بيروت: دار الكتاب العربي، الطبعة الثالثة 1407هـ.
- السّبكي، أبو حامد بهاء الدين أحمد بن علي بن عبد الكافي. *عروس الأفراح في شرح تلخيص المفتاح*. تح: عبد الحميد هنداوي. بيروت: المكتبة العصرية للطباعة والنشر، 1423هـ/2003م.
- السّنكّاي، أبو يعقوب يوسف بن أبي بكر بن محمد بن علي الحنفي. *مفتاح العلوم*. تح: نعيم زرزور. بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية 1407هـ/1987م.
- سيبويه، أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر الحارثي. *الكتاب*. تح: عبد السلام محمد هارون. القاهرة: مكتبة الخانجي، الطبعة الثالثة 1408هـ/1988م.
- الشّوكاني، أبو عبد الله محمد بن علي بن محمد اليمني. *فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير*. دمشق: دار ابن كثير، 1414هـ.
- الصّعديّ، عبد المتعال. *بغية الإيضاح لتلخيص المفتاح في علوم البلاغة*. القاهرة: مكتبة الآداب، الطبعة السابعة عشرة 1426هـ/2005م.
- الطّبري، أبو جعفر محمد بن جرير بن يزيد الأملي. *تفسير الطبري* (المسمى *جامع البيان في تأويل القرآن*). تح: أحمد محمد شاكر. دمشق: مؤسسة الرسالة، 1420هـ/2000م.
- عبد الرحيم، سناء محمد إبراهيم. *الحذف في النصف الثاني من القرآن الكريم: دراسة بلاغية تحليلية*. السودان: جامعة أم درمان الإسلامية، كلية اللغة العربية، قسم الدراسات الأدبية والنقدية، رسالة كتوراه، 1433هـ/2012م.
- عتيق، عبد العزيز. *علم المعاني*. بيروت: دار النهضة العربية، 1430هـ/2009م.
- العسكري، أبو هلال الحسن بن عبد الله بن سهل بن سعيد. *كتاب الصناعتين: الكتابة والشعر*. تح: علي محمد البجاوي - محمد أبو الفضل إبراهيم. بيروت: المكتبة العنصرية، 1419هـ.
- عزيمة، محمد عبد الخالق. *دراسات لأسلوب القرآن الكريم*. تصدير: محمود محمد شاكر. القاهرة: دار الحديث، د.ت.
- عوني، حامد. *المنهاج الواضح للبلاغة*. القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، 2018م.

- الفراهيدي، أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم. العين. تح: مهدي المخزومي - إبراهيم السامرائي. بيروت: دار ومكتبة الهلال، د.ت.
- القرآء، أبو زكريا يحيى بن زياد بن عبد الله العنبي. معاني القرآن. تح: أحمد يوسف النجاتي - محمد علي النجار - عبد الفتاح إسماعيل الشلبي. مصر: دار المصرية للتأليف والترجمة، د.ت.
- الفيروز آبادي، أبو الطاهر مجد الدين محمد بن يعقوب. القاموس المحيط. تح: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة إشراف محمد نعيم العرقسوسي. بيروت: الناشر: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثامنة 1426هـ/2005م.
- قاسم، محمد أحمد - ديب، محيي الدين. علوم البلاغة: البديع والبيان والمعاني. طرابلس (لبنان): المؤسسة الحديثة للكتاب، 2003م.
- القرطبي، أبو عبد الله شمس الدين محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح. تفسير القرطبي (المسمى الجامع لأحكام القرآن). تح: أحمد البردوني - إبراهيم أطفيش. القاهرة: دار الكتب المصرية، الطبعة الثانية 1384هـ/1964م.
- القرظيني، أبو المعالي جلال الدين الخطيب محمد بن عبد الرحمن بن عمر. الإيضاح في علوم البلاغة. تح: محمد عبد المنعم خفاجي. بيروت: دار الجيل، الطبعة الثالثة 1414هـ/1993م.
- التلخيص في علوم البلاغة. تح: عبد الرحمن البرقوقي. بيروت: دار الفكر العربي، 1904م.
- المؤيد بالله، أبو إدريس يحيى بن حمزة العلوي. الطراز لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز. بيروت: المكتبة العنصرية، 1423هـ.
- المراغي، أحمد مصطفى. علوم البلاغة: البيان والمعاني والبديع. بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الثالثة 1414هـ/1993م.
- مطلوب، أحمد. أساليب بلاغية الفصاحة - البلاغة - المعاني. الكويت: وكالة المطبوعات، 1980.
- النسفي، أبو البركات حافظ الدين عبد الله بن أحمد بن محمود. تفسير النسفي (المسمى مدارك التنزيل وحقائق التأويل). تح: يوسف علي بديوي. بيروت: دار الكلم الطيب، 1419هـ/1998م.
- النعماني، أبو حفص سراج الدين عمر بن علي بن عادل. اللباب في علوم الكتاب. تح: عادل أحمد عبد الموجود - علي محمد معوض. بيروت: دار الكتب العلمية، 1419هـ/1998م.
- الهاشمي، السيد أحمد. جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبديع. ضبط وتوثيق: يوسف الصميلي. بيروت: المكتبة العنصرية، 1999م.
- الهذلي، أبو القاسم يوسف بن علي بن جبارة المغربي. الكامل في القراءات. تح: أبو إبراهيم عمرو بن عبد الله. القاهرة: دار سما للكتاب، 1435هـ/2014م.
- الواحدي، أبو الحسن علي بن أحمد بن محمد النيسابوري. الوجيز في تفسير الكتاب العزيز. تح: صفوان عدنان داوودي. دمشق: دار القلم، 1415هـ.

Kaynakça

- Abdurrahim, Senâ'. *el-Hazfû fi 'n-nisfi's-sânî mine'l-Kur'âni'l-kerîm*. Hartum: Ümm Durmân Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1433/2012.
- Âlûsî, Ebû's-Senâ' Mahmûd. *Rûhu'l-me'ânî fi tefsîri'l-Kur'âni'l-'azîmi ve's-Seb'i'l-mesânî*. thk. Ali Atıyye. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1415.
- 'Askerî, Ebû Hilal Hasan. *Kitâbü's-sinâ'ateyn: el-kitâbe ve's-şî'r*. thk. Ali Muhammed Becâvî-Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim. Beyrut: el-Mektebetü'l-'Unsuriyye, 1419.
- 'Atîk, Abdülaziz. *'İlmü'l-me'ânî*. Beyrut: Dâru'-Nahda el-'Arabiyye, 1430/2009.

‘Avnî, Hâmid. *el-Minhâcü’l-vâdihu li’l-belâğa*. Kahire: el-Mektebetü’l-Ezheriyye li’t-Türâs, 2018.

Bâbertî, Ekmelüddin Muhammed. *Şerhu’t-Telhîs*. thk. Muhammed Mustafa Ramadan Sufiyye. Tarablus (Libya): el-Münşetü’l-‘Âmme li’n-Neşri ve’-Tevzî‘, 1983.

Bâkılânî, Ebû Bekir Muhammed. *Î‘câzü’l-Kur’ân*. thk. Seyyid Ahmed Sakr. Kahire: Dâru’l-Maarif, 5. Basım, 1997.

Beğavî, Ebû Muhammed Hüseyin. *Me‘âlimü’t-tenzîl fi tefsîri’l-Kur’ân*. thk. Abdurrezzak el-Mehdî. Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-‘Arabî, 1420.

Beydâvî, Ebû Sa‘îd Abdullah. *Envâru’t-tenzîl ve esrâru’t-te’vîl*. thk. Muhammed el-Mer‘şlî. Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-‘Arabî, 1418.

Cevherî, Ebû Nasr İsmail. *Tâcü’l-lüğa ve sihâhu’l-‘Arabiyye*. thk. Ahmed Attâr. Beyrut: Dâru’l-‘İlim li’l-Melâyîn, 4. Basım, 1407/1987.

Cürcânî, Ebû Bekir Abdülkâhir. *Delâilü’l-Î‘câz*. thk. Mahmud Muhammed Şakir. Kahire: Matbaatü’l-Medenî, 3. Basım, 1413/1992.

Cürcânî, Ebü’l-Hasan Ali. *et-Ta’rifât*. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, 1403/1983.

Endelüsî, Ebû Hayyân Muhammed. *el-Bahru’l-muhît*. thk. Sıdkı Muhammed Cemîl. Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1420.

Ferâhîdî, Ebû Adbirrahman Halîl. *el-‘Ayn*. thk. Mehdi Mahzûmî-İbrahim Sâmurrâî. Beyrut: Dâru ve Mektebetü’l-Hilâl, ts.

Ferrâ’, Ebû Zekerriyya Yahya. *Me‘âni’l-Kur’ân*. thk. Ahmed Necâtî-Muhammed Neccâr-Abdülfezzah Çelebî. Mısır: Dâru’l-Mısriyye, ts.

Fîrûzâbâdî, Ebü’t-Tâhir Muhammed. *el-Kâmûsü’l-muhît*. thk. Mektebü tahkîki’t-türâs fi Müesseseti’r-Risâle. Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 8. Basım, 1426/2005.

Habenneke, Abdurrahman. *el-Belâgatü’l-‘Arabiyye*. Dimaşk: Dâru’l-Kalem, 1416/1996.

Habenneke, Abdurrahman. *Kavâ’idü’t-tedebbüri’l-emsal li Kitâbi’l-Lâhi ‘azze ve cell: Te’emmülât*. Dimaşk: Dâru’l-Kalem, 1400/1980.

Hâşimî, Seyyid Ahmed. *Cevâhiru’l-belağa fi’l-me‘ânî ve’l-beyâni ve’l-bedî’*. haz. Yusuf Sumeylî. Beyrut: el-Mektebetü’l-‘Asriyye, 1999.

Hüzelî, Ebü’l-Kâsım Yusuf. *el-Kâmil fi’l-kirâ’ât*. thk. Ebu İbrahim Amr b. Abdillah. Kahire: Dâru Semâ li’l-Kitâb, 1435/2014.

İbn Abdüsselâm, Ebû Muhammed ‘İzzüddîn. *el-İşâratü ilâ’l-îcâz fi ba’di envâ’i’l-mecâz*. Medine: el-Mektebetü’l-‘İlmiyye, t.y.

İbn ‘Âşûr, Muhammed. *et-Tahrîru ve’t-tenvîr*. Tunus: ed-Dâru’t-Tûnusiyye, 1984.

- İbn Hâcib, Ebû Amr Osman. *el-Kâfiye*. thk. Salih Abdülazim Şâir. Kahire: Mektebetü'l-Âdâb, 2010.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdullah. *Evdahu'l-mesâlik ilâ Elfıyyeti İbn Mâlik*. thk. Yusuf Şeyh Muhammed Bukâ'î. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1414/1993.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdullah. *Şerhu Şüzûri'z-zeheb fî me'rifeti kelâmi'l-'Arab*. thk. Abdülğani Dakır. Suriye: eş-Şeriketü'l-Müttehidetü li't-Tevzî', ts.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdullah. *Muğni'l-lebîb 'an kütübi'l-e'arîb*. thk. Mazin Mübarek-Muhammed Ali Hamdullah. Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 6. Basım, 1985.
- İbn Mâlik, Ebû Abdillâh Muhammed. *Şerhu Teshîli'l-fevâid*. thk. Abdurrahman Seyyid-Muhammed Bedevî Mahtûn. Kahire: Hecer li't-Tibâ'ati ve'n-Neşr, 1410/1990.
- İbn Mâlik, Ebû Abdillâh Muhammed. *Şerhu'l-Kâfiye eş-şâfiye*. thk. Abdü'l-mün'im Ahmed Hüreydî. Mekke: Câmî'atü Ümmi'l-Kurâ Merkezü'l-Bahsi'l-İlmî, 1402/1982.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fadl Muhammed. *Lisânü'l-'Arab*. Beyrut: Dâru Sâdır, 3. Basım, 1414.
- İbn Süleymân, Mukâtil. *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*. thk. Abdullah Mahmud Şahate. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâs, 1423.
- Kasım, Muhammed Ahmed-Dîb, Muhyiddin. *'Ulümü'l-belâğa: el-Bedî' ve'l-beyân ve'l-me'ânî*. Tarablus (Lübnan): el-Müessesetü'l-Hadîsetü li'l-Kitâb, 2003.
- Kazvînî, Ebü'l-Meâlî Celâlüddîn el-Hatîb Muhammed. *el-İdâh fî 'ulûmi'l-belâğa*. thk. Muhammed Hafâcî. Beyrut: Dâru'l-Cîl, 3. Basım, 1414/1993.
- Kazvînî, Ebü'l-Meâlî Celâlüddîn el-Hatîb Muhammed. *et-Telhîs fî 'ulûmi'l-belağa*. thk. Abdurrahman Burkûkî. Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, 1904.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed. *el-Câmî'u li ahkâmi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Birdevnî-İbrahim Utayfîş. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 2. Basım, 1384/1964.
- Matlûb, Ahmed. *Esâlîbü belâğiyye: el-fesâha - el-belâğa - el-me'ânî*. Kuveyt: Vekâletü'l-Matbû'ât, 1980.
- Merâğî, Ahmed Mutaşa. *'Ulümü'l-belâğa: el-Beyân ve'l-me'ânî ve'l-bedî'*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 3. Basım, 1414/1993.
- Müeyyed Billah, Ebû İdris Yahya. *et-Tirâz li esrâri'l-belâğa ve 'ulûmi hakâiki'l-i'câz*. Beyrut: el-Mektebetü'l-'Unsuriyye, 1423.
- Nesefî, Ebü'l-Berekât Abdullah. *Medâriku't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl*. thk. Yusuf Ali Büdeyvî. Beyrut: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1419/1998.
- Nu'mânî, Ebû Hafs Ömer. *el-Lübâb fî 'ulûmi'l-Kitâb*. thk. Adil Abdülmevcut-Ali Muavvad. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419/1998.

- Râzî, Ebû Abdillâh Muhammed. *Mefâtihu'l-ğayb*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 3. Basım, 1420.
- Rummânî, Ebü'l-Hasan Ali. *en-Nüket fî i'câzi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Halefullah-Muhammed Zağlûl Sellâm. Mısır: Dâru'l-Me'ârif, 3. Basım, 1976.
- Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed. *el-Keşfü ve'l-beyân 'an tefsîri'l-Kur'ân*. thk. Ebû Muhammed b. 'Âşûr. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1422/2002.
- Sa'idî, 'Abdü'l-Müte'âl. *Buğyetü'l-îdâh li telhîsi'l-Miftâh*. Kahire: Mektebetü'l-Âdâb, 7. Basım, 1426/2005.
- Sekkâkî, Ebû Yakub Yusuf. *Miftâhu'l-'ulûm*. thk. Na'im Zerzûr. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2. Basım, 1987.
- Semîn el-Halebî, Ebü'l-'Abbâs Ahmed. *ed-Dürü'l-Mesûn fî 'ulûmi'l-Kitâbi'l-meknûn*. thk. Ahmed Muhammed Harrât. Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 1406-1415/1986-1994.
- Sibeveyh, Ebû Bişr Amr. *el-Kitâb*. thk. Abdüsselam Muhammed Harun. Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 3. Basım, 1408/1988.
- Sübkî, Ebû Hâmid Ahmed. *'Arûsü'l-efrâh fî şerhi Telhîsi'l-Miftâh*. thk. Abdülhamit Hindâvî. Beyrut:el-Mektebetü'l-'Asriyye, 1423/2003.
- Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed. *Fethu'l-Kadîr*. Dimaşk: Dâru İbn Kesîr, 1414.
- Taberî, Ebû Cafer Muhammed. *Câmi'u'l-beyân fî te'vîli'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Muhammed Şakir. Dimaşk: Müessesetü'r-Risâle, 1420/2000.
- Teftâzânî, Sa'dü'd-dîn Mes'ûd. *el-Mutavval 'ala't-Telhîs*. nşr. Bosnevî el-Hâc Muharrem Efendi. İstanbul: Muharrem Efendi Matbaası, ts.
- 'Udayme, Muhammed Abdülhalık. *Dirâsâtün li üslûbi'l-Kur'âni'l-kerîm*. Kahire: Dâru'l-Hadîs, ts.
- Vâhidî, Ebü'l-Hasan Ali. *el-Vecîz fî tefsîri'l-Kitâbi'l-'azîz*. thk. Safvân Adnan Dâvûdî. Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 1415.
- Zeccâc, Ebû İshâk İbrahim. *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbühû*. thk. Abdülcélil Abduh Çelebî. Beyrut: 'Âlemü'l-Kütüb, 1408/1988.
- Zemaşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd. *el-Keşşâf 'an hakâiki ğavâmidî't-te'vîl*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 3. Basım, 1407.
- Zerkeşî, Ebû Abdillâh Muhammed. *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed İbrahim. Kahire: Dâru İhyâi'l-kütübi'l-'Arabiyye, 1376/1957.

ARİSTOTELES FELSEFESİNDE BİYOLOJİK VE TOPLUMSAL CİNSİYET ANLAYIŞI

UNDERSTANDING OF BIOLOGICAL SEX AND GENDER IN ARISTOTLE'S PHILOSOPHY

Arş. Gör. Dr. Abdullah ÇAĞIL

Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi

İslami İlimler Fakültesi

Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü

acagil@agri.edu.tr

ORCID ID: 0000-0002-6601-753X

Atıf Gösterme: ÇAĞIL, Abdullah, "Aristoteles Felsefesinde Biyolojik ve Toplumsal Cinsiyet Anlayışı", *Ağrı İslami İlimler Dergisi (AGİİD)*, Haziran 2022 (10), s.62-68.

Geliş Tarihi:	Özet: Aristoteles'in toplumsal cinsiyet anlayışında yaşadığı devrin düşünce atmosferi düşünüldüğünde özel bir kadın karşıtlığına rastlanmamaktadır. Toplumsal düzenin işleyişi bakımından erkeğe oranla geri planda kalmış gibi görünse de kadına da mutlaka uygun bir rol bulur Aristoteles. Ancak meselenin biyolojik boyutu tartışmaya açıktır ve kadın cinsiyeti erkeğin deforme olmuş şekli olarak karşımıza çıkar. Bu yönüyle Aristoteles misoginizm (kadın düşmanlığı) ile suçlanmıştır. Diğer taraftan Aristoteles'e göre mantık kategorileri bakımından kadın cinsi ile erkek cinsi arasında öze dair bir fark bulunmaz. Dolayısıyla farklı yönlerden birbirinden bağımsız sonuçlar doğuran Aristoteles'in bu cinsiyet anlayışı özel bir tartışmayı hak etmiştir.
17 Mayıs 2022	
Kabul Tarihi:	
24 Mayıs 2022	

©2022 AGİİD

Tüm Hakları Saklıdır.

Anahtar kelimeler: *Biyolojik cinsiyet, toplumsal cinsiyet, form, madde.*

Abstract: Considering the atmosphere of thought of the period in which he lived, there is no special opposition to women in Aristotle's understanding of gender. Although it seems that women remain in the background, compared to men, in terms of the functioning of the social order, Aristotle definitely finds a suitable role for them. However, the biological dimension of the issue is disputable, and female gender appears as a deformed form of man. In this respect, Aristotle was accused of misogyny. On the other hand, there is no essential difference, for Aristotle, between women and men in terms of the categories of logic. Therefore, this gender conception of Aristotle, which results in independent results from different aspects, deserves a special discussion.

Keywords: *Biological sex, gender, form, matter.*

Giriş

Aristoteles felsefesinde cinsiyet modern cinsiyet tartışmalarının kavramsallığından uzak olduğu için demode sayılabilir ancak, kadının toplumsal durumu her dönemde benzer tartışmalara yol açtığı için içerik bakımından hala güncelliğini korumaktadır. Çağdaş feminist düşünürlerin ve teorisyenlerin politik, linguistik, felsefi ve psikanalitik çözümlerinin ve

konuyu ele alırken kullandıkları kavramsal çerçevenin Aristoteles'e hayli yabancı geleceği açıktır. Aristoteles, kadını çoğunlukla ideal toplum düzeninin inşasında aile ve sosyal hayatın selameti için yurttaşlara uygun rolleri tartışırken ele alır. Yaşadığı dönemin sosyo-politik koşulları düşünüldüğünde Aristoteles'i kadın düşmanlığıyla suçlamak çok kolay değildir. En azından toplumsal cinsiyet bağlamında bunu söyleyebiliriz. Diğer taraftan biyolojik cinsiyet söz konusu olduğunda problem o dönemin koşullarına bağlanamayacak kadar büyüktür. Bu yüzden meseleyi iki ayrı başlık altında değerlendirmek gerekiyor.

1. Toplumsal Cinsiyet

İdeal toplum düzenini tesis etmek için erkek kadar kadın da sorumludur ve bu düzen öncelikle sağlıklı bir ailede kurulmaya başlanır. Bunun için de her iki cinsiyetin üstlenmesi gereken kendi rolleri vardır. Bu rollerin önem dereceleri aynı olmayabilir belki fakat Aristoteles'in toplum anlayışında kadının yok sayıldığını söyleyemeyiz. En azından Aristoteles'ten bahsederken felsefe tarihinde şahit olabildiğimiz özel bir kadın düşmanlığından söz edemeyiz.¹

Öncelikle Aristoteles'in, insanın kendi doğasıyla ve tabiatla kurduğu ilişkide açık olduğu her türlü etkileşimden herhangi bir cinsiyet ayrımı olmaksızın payını aldığını görmesi önemlidir. Örneğin soğuk bir kış günü üşümenin cinsiyeti yoktur yahut açlık, kadın ya da erkek ayırt etmez. Bu, eşitlik fikrini de aşan bir birlik inancıdır ancak birlik içinde ayrılıkların yok sayıldığı, bireyliğin ortadan kaldırıldığı cinsiyetlere kör bir toplum değildir. Aynı zamanda bu fikir devleti bir bedene benzetip onun selameti için çıkarda, amaçta ve duyguda birlik idealleriyle kadını kamulaştıran Platon'un ilk dönem politığıne de bir karşı duruştur. Platon'un amacı elbette devletin iyiliğini gözetmekti ve bu doğrultuda kadını kavga aracı olmaktan çıkartmaktı² ancak, herkesin arzusu tatmin edildiğinde biten şey sadece kavga değil aynı zamanda o arzunun kaynağı olan cinsiyet ayrımı da olabilir. Ayrılıkları ortadan kaldıran bu birlik anlayışı, üstüne bina edildiği ayaklardan birini yıktığı için bir yönüyle paradoksaldır da ve Aristoteles bunu hemen not etmiştir. İlk olarak benzerlerin birliği ile farklılıkların birliği arasında ayırım gözetir Aristoteles. Daha sonra birlik fikrinden hareketle bire ne kadar yaklaşırsa kurumsallığıyla var olan bir yapının kendinden o kadar uzaklaşacağına dikkat çeker. Çünkü iyiliğini düşündüğümüz devlet, doğası gereği bir çokluktan ibarettir ve nihayetinde devlet hiçbir zaman bir insandan daha fazla bir olmaya yatkın olmadığı gibi birliği

¹ Detay için bk.: Abdullah Çağıl, *Batı Felsefesinde Kadının Yeri*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum 2014.

² Platon, *Devlet*, (Çev.: Sabahattin Eyüboğlu-M. Ali Cimcoz), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2014, s. 169-170.

meydana getiren şey de niteliksel ayrılıklardır.³ Nitelik olarak ayrı olanların oluşturduğu birlikte ise ortaklık aritmetik yolla değil katkının orantısallığıyla sağlanır.⁴ Böylece beden iyiliği için feda edilen azalar gibi bireyler kolayca toplum yararına feda edilemez artık. Kaldı ki aritmetik yolla kurulmuş bir birlikte bile ayrılıkların ortadan kaldırılması en sonunda birliğin de tok olmasına yol açacaktır. Aristoteles'in farklılıkların birliğine dair bu politik kavrayışından feminist bir yorum çıkarmak artık zor olmasa gerektir. Zira kadın ve erkek yurttaşlardan oluşan bir devlet, yurttaşların tek tek tamamının selameti sayesinde var olmaya devam edebilir.

Toplumsal cinsiyet bakımından yurttaşlık tanımı başlıca bir problemdir. Özgür insanların yarısının kadınlardan oluştuğunu düşünen⁵ Aristoteles, sadece özgür erkekleri kapsayan Antik yurttaşlık anlayışını paylaşmıyor görünüyor. Yetişkin özgür erkeklerle sınırlı yurttaşlık tanımı Antidotos'un hükümdarlığı döneminde Perikles'in önerdiği yasayla değişmiş ve artık yurttaş sayılmak için babanın yurttaş olması yeterli görülmeyip annenin de yurttaş olması şart koşulmuştur.⁶ Aristoteles'in bu yeni yasaya dair tek itirazı konulan şartın birkaç kuşak öncesine kadar götürülemeyeceğidir. Zira bazıları tarafından talep edilen bu şartı kurucuların bile karşılayamayacağını düşünmektedir.⁷

Yurttaşlık bahsinde temel vurgunun özgürlük olduğu görülüyor. Bir eylemde bulunma yahut bulunmama durumunda herhangi bir zorlama olmaksızın bireyin gönüllü tasarrufunu kabaca özgürlük olarak değerlendirebiliriz. Aristoteles buna düşünerek eylemek diyor ve iyilik erdemlerinden biri olarak bakıyor. Bu erdeme sahip olan her bireyin değer verdiği şeyi de iyi sayıyor ve burada herhangi bir cinsiyet farkı gözetmediğini özellikle belirtiyor.⁸ İyiliği hem bedensel hem de ruhsal üstünlük olarak değerlendiren Aristoteles, kadınların bedensel üstünlüğünden ayrıca söz eder. Burada kadın ruhsal alandan biraz dışlanmış gibi görünür ancak tıpkı görme eyleminin görme organından koparılamayacağı gibi ruhun da bazı bölümlerinin bedenden koparılamayacağını düşünür Aristoteles.⁹ Hem bedensel hem de ruhsal bakımdan erkekler kadar kadınların da hiçbir yetkinlikten yoksun bırakılmaması gerektiğine inanır Aristoteles ve şöyle der: "*Lakedaimonlularda olduğu gibi, kadınların durumunun kötü olduğu yerlerde insan yaşamının hemen hemen yarısı çürümüş, bozulmuştur.*"¹⁰

³ Aristoteles, Politika, (Çev.: Özgüç Orhan), Pinhan Yayıncılık, İstanbul 2018, s. 195-196.

⁴ Aristoteles, Nikomakhos'a Etik, (Çev.: Saffet Babür), Kebikeç Yayınları, Ankara 2005, s. 99.

⁵ Aristoteles, Politika, s. 192.

⁶ Aristoteles, Oikonomika, (Çev.: Burak Takmer), Kabalcı Yayıncılık, İstanbul 2016, s. 495.

⁷ Aristoteles, Politika, s. 259.

⁸ Aristoteles, Retorik, (Çev.: Mehmet H. Doğan), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2013, s. 55.

⁹ Aristoteles, Ruh Üzerine, (Çev.: Zeki Özcan), Birleşik Yayınevi, Ankara 3. Baskı, s. 71.

¹⁰ Aristoteles, Retorik, s. 49.

Hane yönetimi söz konusu olduğunda Aristoteles erkeği yöneten, kadını ise yönetilen rolünde değerlendirir.¹¹ Burada bir tür efendi-köle yahut hükümdar-halk diyalektiği söz konusudur ancak bunlar temelde politik ilişki biçimleridir ve politik eylemler kendinde iyi olarak değerlendirilecek şeyler değildir. Onlar özü itibarıyla değil de bir amaca matuf olarak iyi olabilirler. Aristoteles politik etkinlik ile us etkinliğini birbirinden kesin olarak ayırır. Politik etkinlikte mutluluk ve dinginlik gibi erdemler kendiliğinden bulunmaz. Yöneldikleri hedefe bağlı olarak erdeme konu olurlar. Oysa us etkinliği bizzat kendinde iyidir çünkü özgün bir hazza sahiptir ve kendisi dışında hiçbir hedefe yönelmez.¹²

Aristoteles'in feminist bir öncü olmadığı açıktır ancak toplumsal cinsiyet bağlamında döneminin sosyo-politik koşullarının ötesinde bir duruşa sahiptir filozof ve bu olumlu anlamdadır. Buna karşı tezler sunabilmek mümkün olsa da en azından felsefi bakımdan Aristoteles'i kadın düşmanı ilan etmek bunun tam tersini söylemekten daha kolay yahut daha tutarlı olmayacaktır.

2. Biyolojik Cinsiyet

Aristoteles'in kadın cinsine dair görüşlerinde tarihsel bir mazerete sığınmadan anlaşılması gereken en problemliler ifadeler hayvanların üreme biçimlerini incelediği eserinde yer alır. Aristoteles ve cinsiyet meselesi ele alınırken mutlaka bir yerde onun kadın cinsini deforme olmuş erkek¹³ olarak değerlendirdiğinden söz edilir. İfadede insanı rahatsız eden bir şeyler olduğunu fark etmek için feminist olmaya gerek bile yoktur. Diğer yandan doğanın her unsuruna karşı özenli bir ilgi duyan böylesine büyük bir filozofun bu sözünde kulağımıza çalınan anlamdan öte bir amaç da olmalıdır. Çünkü bu basit haliyle insan türünün en az yarısını oluşturan bir cinse karşı özensiz bir yaklaşım dikkat çekmektedir.

Tarihsellik bu konuda bize bir alan açmadığı için yine Aristoteles'in felsefesinden hareketle iki tür yorum getirilebilir burada. İlki filozofun madde-form diyalektiğinden yola çıkmayı gerektirir. Buna göre oluş sürecinde madde kendinden bir şey ortaya çıkarmak için bir forma gereksinim duyar. Hatta bu ilişkide cinsel bir gönderme de bulunur. Dişi üremek için tıpkı forma gereksinim duyan madde gibi kendisini dölleyecek bir erkeğe ihtiyaç duyar.¹⁴ Üreme işleminin tamamını düşündüğümüzde erkeğin olmadığı bir ortamda dişi doğal olarak formdan yoksundur. Bu haliyle deforme edilmiş erkek ifadesinin aslında formdan yoksun olan

¹¹ Aristoteles, *Politika*, s. 186-187.

¹² Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, s. 207.

¹³ Aristoteles, *Generation of Animals*, Çev.: A. L. Peck, Harvard University Press, Cambridge 1943, 175.

¹⁴ Aristoteles, *Metafizik*, Çev.: Ahmet Arslan, Sosyal Yayınlar, İstanbul 1996, 116.

kadına denk düştüğünü söylemek için biraz erken olabilir ancak Aristoteles'in henüz sperm üretecek çağa gelmeyen erkek çocuklarını kadına benzetmesi¹⁵ bize bir kapı aralar.

Böylece ikinci yorumun eşiğine geliriz. Kadın da kısır erkeğe benzer elbette ancak mesele formdan yoksun kalmak olduğundan kısır erkek de deforme bir cinstir. Çünkü her ikisi de doğaları gereği spermden yoksundurlar. Öyleyse mesele tamamen üremenin biyolojik gereksinimleriyle ilgilidir ve kadın kendi özünde kusurlu bir varlık olarak değerlendirilmemektedir. Üreme bakımından verimsiz bir hayvan olan katır¹⁶ için de deforme ifadesini kullanan Aristoteles'in burada bir cinsten ziyade üremenin işlevselliğine dikkat çektiğini söylemek aşırı bir yorum olmasa gerektir.

Diğer taraftan kadın üremenin formundan yoksun olsa da maddesine sahiptir ve insan türü de madde ve formun birleşiminden oluşmaktadır. Erkeklik ve dişilik ise spermde değişime uğramasından¹⁷ ötürü meydana gelirler. Bu iki cinsin karşıt olmalarının kaynağı formun kendisinde bulunmadığından aralarında türsel bir ayrım da yoktur. Erkek ve dişi arasında tıpkı insanın siyah ve beyaz olmasına benzer bir fark bulunur. Çünkü der Aristoteles: “özde karşıtlık yoktur ve insan türü en son ve bölünemez türdür.”¹⁸

Aristoteles cinsler arasındaki ayrımları öze dair bir fark olarak değil de doğadaki faaliyet ve donanımlarına göre anlıyor gibi görünmektedir. Örneğin arıların üremesinden bahsederken doğada hiçbir dişide savunma silahı bulunmadığından söz eder ancak devamında hiçbir erkeğin de türünün küçük üyeleriyle ilgilenme ve onlara bakma gibi bir özelliğe sahip olmadığını ekler.¹⁹ Anlaşıyor ki filozof burada bir üstünlük tanımlaması düşünmüyor, sadece tabii özelliklerin belirlenimiyle ilgileniyor. Çünkü savunma yahut caydırıcılık doğada bir tür için ne kadar gerekli ise o türün yavrularıyla ilgilenmek ve onları yetiştirmek de o kadar gereklidir. Bu iki özellik arasında herhangi bir üstünlüğün mutlak belirleniminden söz etmek yersizdir.

Aristoteles'in cinsiyet tartışmasında farklılıkların öze dair olmadığını, onların doğal etkinlikleriyle bu tartışmanın içine girdiklerinden bahsetmiştik. Ancak bunun tam tersini iddia eden²⁰ ve ayrıca onun form-madde diyalektiğinin cinsler söz konusu olduğunda mantıki açmazlar doğurduğunu²¹ belirten çalışmalar da mevcuttur.

Sonuç

¹⁵ Aristoteles, *Generation of Animals*, s. 103.

¹⁶ Aristoteles, *Generation of Animals*, s. 107.

¹⁷ Aristoteles, *Metafizik*, s. 444.

¹⁸ Aristoteles, *Metafizik*, s. 443.

¹⁹ Aristoteles, *Generation of Animals*, s. 335.

²⁰ Nicholas, D. Smith, *Kadınların Doğası Hakkında: Platon ve Aristoteles*, Çev.: Aylin Çankaya, Özne, 18, Bahar 2013, s. 85-96.

²¹ Marjorie Hass, *Aristoteles Mantiğının Feminist Okumaları*, Çev.: Serap Keleş, Özne, 18, Bahar 2013, s. 97-114.

Aristoteles'in feminist bir kahraman olmadığı söylenmişti ancak kadın düşmanı olduğunu söylemek de özensiz bir okuma sayılabilir. Yine de tarihin en görkemli filozoflarının başında gelen biri için bu türden farklı yorumlar şaşırtıcı bulunamaz. Bu çalışmada daha iyimser bir yorumlama biçimi tercih edilmiştir. Toplumsal düzeyde özgürlük, iyilik gibi erdemlerle birlikte yurttaşlık yasasında da kadını erkekten ayırmamıştır Aristoteles. İdeal bir toplum ve huzurlu bir hane için erkek kadar kadın da sorumludur. Düzenin yöneten ve yönetilen tarafında yer almak tamamen doğanın belirlenimi olarak algılanır Aristoteles felsefesinde. Aynı şekilde biyolojik bakımdan da iki cins arasındaki ayrım doğal koşullarla oluşmuştur. Mutlaka bir üstünlük karşılaştırması yapılacaksa bu, doğal belirlenimin işlevselliğine bakılarak yapılabilir. Cinslerden birinde türünün devamı için gerekli olan özellikler işlevsel değilse herhangi bir üstünlük iddiası söz konusu olamaz. Dolayısıyla aralarındaki biyolojik farklılıklardan etik bir çıkarım yapılamaz.

KAYNAKÇA

Aristoteles, *Generation of Animals*, Çev.: A. L. Peck, Harvard University Press, Cambridge 1943.

Aristoteles, *Metafizik*, Çev.: Ahmet Arslan, Sosyal Yayınlar, İstanbul 1996.

Aristoteles, Nikomakhos'a Etik, (Çev.: Saffet Babür), Kebikeç Yayınları, Ankara 2005.

Aristoteles, Oikonomika, (Çev.: Burak Takmer), Kabalcı Yayıncılık, İstanbul 2016.

Aristoteles, Politika, (Çev.: Özgüç Orhan), Pinhan Yayıncılık, İstanbul 2018.

Aristoteles, Retorik, (Çev.: Mehmet H. Doğan), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2013.

Aristoteles, Ruh Üzerine, (Çev.: Zeki Özcan), Birleşik Yayınevi, Ankara 3. Baskı.

Çağıl, Abdullah, *Batı Felsefesinde Kadının Yeri*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum 2014.

D. Smith, Nicholas, *Kadınların Doğası Hakkında: Platon ve Aristoteles*, Çev.: Aylin Çankaya, Özne, 18, Bahar 2013, s. 85-96.

Hass, Marjorie, *Aristoteles Mantiğının Feminist Okumaları*, Çev.: Serap Keleş, Özne, 18, Bahar 2013, s. 97-114.

Platon, *Devlet*, (Çev.: Sabahattin Eyüboğlu-M. Ali Cimcoz), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2014.

İMAN-AMEL İLİŞKİSİ VE BUNUN İNSAN DAVRANIŞLARINA ETKİLERİ (EŞ'ÂRİLİK ÖZELİNDE)

THE FAITH-DEED RELATIONSHIP AND ITS EFFECTS ON HUMAN BEHAVİORS (SPECİFİC TO ASH'ARİ)

Dr. Fethi DEMİR

Milli Eğitim Bakanlığı

demirfethi4@gmail.com

ORCID ID:0000-0001-6930-9688

Atf Gösterme: DEMİR, Fethi, “İman-Amel İlişkisi ve Bunun İnsan Davranışlarına Etkileri (Eş'arilik Özelinde)”, *Ağrı İslami İlimler Dergisi (AGİİD)*, Temmuz, 2022 (10), s.69-88.

Geliş Tarihi:

16 Mayıs 2022

Kabul Tarihi:

28 Haziran 2022

© 2022 AGİİD

Tüm Hakları Saklıdır.

Özet: Özet: İman konusu, iman ile amel arasındaki ilişki ve bu ilişkinin kişiye mümin olma vasfı kazandırmada oynadığı rol, ilk dönem kelami tartışmaların en mühim ve en başta gelen ana meselerinden biridir. Özellikle Hz. Osman'ın şehit edilmesi ile başlayan bu süreçte günah veya büyük günah işleyen müminin durumunun ne olacağı, bu durumdaki bir kişinin mümin mi, kâfir mi ya da fasık mı olduğu meselesi çokça tartışılmış ve belki de itikadi mezheplerin teşekkülünde en önemli ana problem olarak yer almıştır. İçinde yaşadığımız bu yüzyıl, insanoğluna sunduğu birçok imkânla onlara mutluluk vaat etmektedir. Fakat mutluluk arayışına bir cevap olarak sunulan şeylere ve elindeki tüm imkânlarla rağmen çağımız insanının mutlu olduğu, maddenin onu mesut ve bahtiyar ettiği de söylenemez. Günümüzde, ruhsal bunâlimların ve intihar vakalarının yoğun biçimde yaşanması bunun en önemli kanıtıdır. Daha çok hayatın maddi boyutuna tekabül eden bu imkânlar ne yazık ki inanma, bu inanmanın bir gereği olarak işlenen salih amellerin kişiye ve topluma sağladığı maddi-manevi faydaların önüne geçmektedir. Çalışmamızda, başta Eş'arî kelamcılarının iman-amel ilişkisi, bunun insana olan etkileri ve salih amel konuları ele alınmış, bunun yanı sıra diğer ekollerin görüşlerinede yer verilerek Eş'arilik ile diğer mezhepler arasında karşılaştırma yapılmış ve analiz metodu uygulanmıştır.

Anahtar Kelimeler: İman, Amel, Eş'arilik, Günah, Mezhep.

Abstract: The subject of faith, the relationship between faith and deeds, and the role this relationship plays in gaining the quality of being a believer is one of the most important and foremost fundamental issues of early theological debates. Especially Hz. In this process, which started with the martyrdom of Osman, what will be the situation of the believer who commits a sin or major sin, is a person in this situation a believer, an unbeliever or a sinner? It has been widely discussed that and perhaps it has taken place as the most important main problem in the formation of religious sects. The century we live in promises happiness to humanity with the many opportunities it offers. However, despite the things presented as an answer to the pursuit of happiness and all the opportunities at hand, it cannot be said that the people of our age are happy and that matter makes them happy and contented. Today, the intense experience of mental depression and suicide cases is the most important proof of this. These opportunities, which mostly correspond to the material dimension of life, unfortunately preclude the material-spiritual benefits provided to the individual and the society by believing and doing good deeds as a requirement of this belief. In our study, besides discussing the faith-deed relationship of the Ash'ari theologians, the effects of the faith-deed relationship on human beings, and righteous issues, the analysis was made by comparing the Ash'arite and other sects by including the views of

other schools.

Keywords: Faith, Worship, Ash'arism, Sin, Sect.

Giriş¹

İman, e-m-n 'أمن' sözcüğünün if'al vezninde mastarı Arapça bir kelime olarak; Güven duyma, emin olma, emniyet içinde bulunma; güvenilir olma, inanılan bir konumda olma, bir kişiye güven besleme, bir kişinin sözünü tasdik etme, bir kimsenin konuştuklarını onaylama anlamlarına² gelmektedir. Sözlük anlamı genel olarak dilcilerin yaklaşımlarına göre şekillenmiş olan iman kavramı, ıstilahî anlamıyla; Allah'tan geldiğine dair kesin kanaat getirilen hususlara peygamberin anlattığı tarz üzere inanmayı ve teklif içerikleri olan emirlerin tasdik edilmesi anlamındadır.³

Amel ise, 'عمل' kök fiilinden türetilen bu kelime, bu haliyle mastar olarak kullanılmaktadır. Fiil formuyla kullanıldığında sözlükte; iş, çaba, fiil, çalışma⁴ gibi manalara gelen amel, aynı zamanda, yaşayan bir varlığın gayeli olarak yaptığı iş, hareket olarak da tanımlanmıştır. Buna göre amel fiil kelimesinden daha özel bir anlama gelmektedir. Nitekim fiil olarak adlandırılan durumlar, bilgi ve gayeden uzak yapılan işler için kullanılmayı ifade eder. Literatürde amel kelimesi, tavsiye, emir, yasak ve bunun gibi emir veya yasak şeylere konu olan, bu emir ve yasakların encamında da kişiye mükafat veya ceza gerektiren her türlü tutum ve hareketler bütünüdür.⁵ Bu tanımlama, literal manada amel kavramının, herhangi bir davranış olarak fiilden farklı bir kapsama sahip olduğunu göstermektedir.

İmanın lügat anlamına tasdik kelimesini asıl olarak yerleştiren Eş'arîler, terim anlamına, daha çok iman kavramına hangi zaviyeden baktıklarına göre bir yorum getirmişlerdir. Bu anlamda geçen bazı ayet ve hadislerin imanla beraber salih amelleri zikretmesi, mezhep imamları tarafından da gözardı edilmemiştir. Eş'arîler arasında bu tür farklı pencerelerden yansıyan bazı bakış açıları olsa da en temel anlamda iman, *tasdik* unsuru üzerine bina edilmiştir. Bu durumda amel, imana hâlel getirecek bir unsur olmaktan çıkarılmıştır. Amelin imana etkisi, sadece yapılan ibadetler ve edinilen yeni bilgilerle imanın kâmil seviyesine çıkmasına yardım eden bir unsur olarak irdelenmiştir.

¹ Bu makale, "Eş'ârîlikte İman-Amel İlişkisi" adlı doktora tezimizden türetilmiştir.

² İbn Manzûr Cemâluddîn, *Lisânu'l-Arab* (Beyrut: Dâru-s-Sadr, 1994), X, 486.

³ Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammet b. Abdülkerim, *Nihâyetü'l-ikdâm fi 'ilmi'l-keîâm*, nşr. Alfred Gillaume (Kahire: Mektebetü's-Sakâfeti'd-Dîniyye, ts.),472.

⁴ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, II, 2765.

⁵ Muhammed Murtaza ez-Zebidî, *Tâcu'l-ârus min cevâhiri'l-kâmus*, thk. Muhammed Tanâhî (Beyrut: Dâru'l-Fikr 1976, IX, 124; Ebu'l-Huseyn İbn Fâris, *Mu'cemu mekâyisi'l-luga*, thk. A. Muhammed Hârûn (Mısır: Dâru'l-Cil, 1969), I, 133.

1. İman-Amel ilişkisi

Eş'arî'ye (ö. 324/935-36) göre iman kavramı, bütün Arap dilcilerinin ittifak ettikleri gibi *tasdik* mânâsını ifâde eder.⁶ Literal bağlamda da aynı anlamı koruyan kavram, değişik mezhepler tarafından bazı küçük farklarla ele alınmışsa da hemen hemen aynı anlamı verecek şekilde yorumlanmıştır. Bundan dolayı iman kelimesi, kök anlamıyla *tasdik* yerine kullanıldığı gibi, kalamî bir terim olarak da aynı anlamı verecek şekilde tanımlanmıştır. Eş'arî, imanı ele alırken bu kök anlamıyla ele almakta, imanın amelle ilişkisini, imandaki artma ve eksilme mefhumlarına bile bağlamadan bu kök anlamı üzerinde yorumlamaktadır. Bundan dolayı Eş'arî'lik'te iman, amelden bağımsız bir obje olarak tasavvur edilir.⁷

Bağdâdî (ö. 429/1037-38), Eş'arîlik içinde iman mevzusunda üç farklı görüşün öne çıktığını beyan eder : Birincisi, Eş'arî'ye dayandırılan ve imanı tasdik olarak tanımlayan yaklaşımdır. İkincisi, imanın ikrarolduğunu belirten İbn Küllâb'ın (ö. 240/854 [?]) görüşüdür. Üçüncüsü ise, Ashâbu'l-Hadîs'in yaklaşımı olarak farz, nâfile ve bütün ibadetlerin iman olarak görüldüğü yaklaşımdır.⁸ Bu yaklaşımlar içinde birinci görüş, iman amel ilişkisinde amelin imanın varlık veya yokluğuna herhangi bir etkide bulunmadığı fakat kuvvetlilik ve zayıflık açısından bir etkisinin olduğu görüşü en temel görüştür ki bu anlayış İmam Eş'arî'ye dayandırılmıştır. İbn Küllâb'ın iman tanımlaması da bu ekol içinde ele alınmaktadır ve bu görüşe görede iman da *tasdikle* beraber *ikrar* sözkonusudur. Burada dile getirilen ikrar, daha çok kişilerin iman sahibi olduklarını ve içinde buldukları toplum tarafından da bilinmesini beyan etmek içindir. Yani buradaki ikrar, amel mefhumundan çok İslâm kavramıyla ilgilidir. Üçüncü görüş ise iman-amel ilişkisinde, imanın tasdik ve ikrar boyutunun yanı sıra amelin de imanın bir cüz'ü olduğu görüşüdür. Genel Eş'arî düşüncesinde amelin yokluğu imanın varlık veya yokluğuna herhangi bir etkisi kabul edilmemekle beraber amelin eksikliği veya yokluğu imanın kuvvetli veya zayıf oluşuna etki ettiği düşüncesi kabul edilmiştir. Eş'ari düşünceye göre amelin iman konusunda tasdiki yok etme açısından olumsuz etkisi yoksa da imanın kuvvetini artma veya eksiltme açısından etkisine vurgu yapılmıştır. Bu anlamda amel etmeyen kafir kabul edilmez, fasık mü'min olarak kabul edilir. Buna göre tasdiki devam eder, ama imanının kuvveti azalır.

⁶ el-Eş'arî, Ebû'l-Hasen Alî b. İsmâîl b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim el-Basrî, *El-Lum'a Fi'r-Red Alâ Ehli'z-Zeyğ Ve'l-Bid'a*, nşr. Hammûde Zeki Gurâbe (Kahire: yy. 1975), 78.

⁷ Mustafa Öz, *Anahatlarıyla İslâm Mezhepleri Tarihi* (İstanbul: Ensar Neşriyat Yayınları, 2012) 320-322.

⁸ Bağdâdî, Ebû Mansur Abdülkahir b. Tahir, *el-Fark Beyne'l-Fırak*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid (Kahire: yy., ts.), 106; Mehmet Kalaycı, *Eş'arîlik', İslâm Mezhepleri Tarihi El Kitabı* (Ankara: Grafiker Yayınları, 2012), 414.

İmanın amele etkisinin nerede ve ne oranda olması gerektiği noktasındaki mantıksal yaklaşım, imanın makarrının neresi olduğu görüşünü de öne çıkartmıştır. Bu bağlamda Eş'arîlere göre imanın aslı, tasdikten ibarettir ve mahalli de kalptir. İman kalpte olan bir şeydir. Kalpte olan bu imanın dil ile ikrarve uzuvlarla amel şeklinde ortaya çıkması imanın aslı kapsamında değildir. Dil ile ikrar, dünyadaki hükümlerin kişiye uygulanması için gerekli olmaktadır. Eş'arî'nin de aralarında bulunduğu büyük bir kesimin, imanı tasdik olarak ele almaları, doğal olarak iman-amel arasındaki ilişkide imanın farklı bir boyutta ele alınmasına sebep olmuştur. Bu yaklaşımda amel imandan bir parça olarak değil; imanın bir rüknü olarak ele alınmıştır.⁹

Amelin varlığını, pratik uygulama olarak gören Eş'arîler, bu anlamda amel olarak ortaya çıkan taat, farz ve sünnetleri İslâm olarak ele alırlar. İmam Eş'arî, iman ve İslâm'ı birbirinden farklı mülâhaza eder. Buna göre İslâm, imanın pratiksel göstergesi, yani insanın Yüce Allah'a itaat etmesi, hükmüne boyun eğmek suretiyle emirlerine teslim olması, gönülden bağlanarak kendini O'na ibadet ve hizmete adanmasıdır.¹⁰ Bu bağlamda Eş'arîlere göre her mümin müslimdir ancak her müslim mümin değildir. Çünkü kişinin teslim olup müslümanım demesi, iman olarak bize yansısı da aslında bizim idrak ettiğimiz şey, sadece İslâm'dır. Zira iman, kalbin tasdikidir ve sadece failin idrak ettiği bir durumdur. Bunun için kalben inanmış bir kişinin ibadet, amel vs. yollarla kendisini izhar etmesi İslâm'dır.¹¹ İman ve amelin bir tezahürü olan İslâm kavramlarının birbirini kapsamaması konusunu İbn Füreke, aynı yaklaşımla ele alır.¹² Buna karşın İmam Gazzâlî, *teslim* kelimesini sadece beden veya dil ile yapılan amellerle sınırlandırmaz. Ona göre İslâm, aynı zamanda kalp, dil ve organlar için genel olarak kullanılması İslâmhasebiyle genel bir kavramdır. İman ise İslâm'ın şümülüne göre sınırlı bir mefhumu ifade eder. Bu durumda iman, İslâm'ın bir rüknü olarak en önemli ve en şerefli makamı ihraz eder.¹³

Eş'arîlere göre, İslâm'ın bir emri olarak yapılan ister nafîle isterse farz olsun ibadetlerin (taat) imandan bir cüz olmayışı imanı ortadan kaldırmaz. Buna göre imanın varlığı ikrara bağlı olmadığı gibi, aynı zamanda amele bağlı olarak da ele alınmaz.¹⁴ Ancak uzuvlarla ortaya konan amel, kalpteki tasdik bir göstergesi olup kalpte bulunan imana delalet eder.¹⁵

⁹ Teftâzânî, Sa'duddin, *Şerhu'l-Akâid*, trc. ve izahat Taha Hakan Alp (İstanbul: Rihle Kitap, 2011), 280.

¹⁰ Mazhar Dünder, "Kur'an'da İslam Kavramı ve Teslimiyet Anlayışı", *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, 2020; 31(3), 607.

¹¹ Subkî Tannahî, *Tabakâtu's-Şâfiyyeti'l-Kübra*, thk. Abdülfettah el-Huluv-Mahmud, (Kahire: Daru't-Tıras, 1976), I, 96.

¹² İbn Füreke, *el-Mücerred*, 150-152.

¹³ Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebü Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsî., *Kavaidu'l-Akaid* (İstanbul: Dua Yay., 2016), 237.

¹⁴ Bâkılânî, Ebü Bekr Muhammed İbn et-Tayyib, *el-İnsaf*, nşr. Muhammed Zahid el-Kevserî (Kahire: yy., 1950), 85-90; Gazzâlî, *Kavaidu'l Akaid*, 258.

¹⁵ Bakıllanî, *el-İnsaf*, 85.

Bu durumda Eş'arîler ameli, imandan bir cüz olarak görmedikleri gibi aynı zamanda onlara göre amel, iman üzerine bir ziyadedir.¹⁶ Bundan dolayı, kalben tasdik eden bir kişi, dil ile ikrar etmeden ve imanın gereğini amelle göstermeden ölürse, Allah arasındaki bir durum olarak bu kişinin imanının varlığına hükmedilir.¹⁷ Subkî (ö. 1370), iman ile pratiksel anlamdaki İslâm'ın birbirinden farklı iki mefhum olduğu ve bu manada amellerin imandan olmadığı konusunu ele almaktadır. Ona göre bu iki mefhumu farklı görmeyenlerin Eş'arî olamayacaklarını beyan eder.¹⁸

Eş'arîlerde, iman amel ilişkisinde, amel tasdik üzerinde olumsuz bir etkiye ahip değildir, bu açıdan kişinin kafir olmasına neden olmaz. Günah işlese de kişi mümin (tasdik edici) olarak kalır. Buna göre büyük günah işleyen kimse fâsık olarak adlandırılır. Eşarilere göre amelin imanın kuvveti üzerinde etkisi vardır. Bu açıdan amel etmeyen ve günah işleyen fasık olur. Ancak bu günah sebebiyle imandan çıkmasa bile niteliksel açıdan elbette imanı zayıf olarak değerlendirilir. Fâsık bir kimse tevbe etmeden ölürse, durumu Allah'a kalmıştır denilebilir. Allah onu dilerse affeder dilerse de ceza verir ve cezası bitince de cennetine alır.¹⁹

İmanı amelden farklı mülâhaza etmenin diğer bir sonucu, imanda artma ve eksilme meselesinde, amellerin imana artma ve eksilme olarak etkisidir. Nitekim bütün ibadetleri iman içerisinde gören Eş'arîlere göre amel, imanda artma veya eksilmeye sebep olurken, diğer bir yaklaşım olan ve imanı tasdik olarak görenlere göre amel, imanda eksilmeye sebep olmaz. Ama bunlar da amelin imanı artırıp artırmadığı konusunda ihtilafa düşmüşlerdir.²⁰

İmanın sadece tasdikten ibaret olduğunu beyan etmekle beraber Eş'arîler, sadece bu bağlam üzerinde iman hakkında bir değerlendirmede bulunmamışlardır. Bununla beraber imanın ontolojik değeri üzerinde de yorum yaparak imanın mahiyetini ele almışlardır. İmanın ontolojik olarak Eş'arîlikte nasıl ele alındığıyla alakalı bazı görüşler serdedilmiştir. Bu anlamda imanın mahluk olup olmadığı hususunda İmam Eş'arî'nin görüşü net olarak bilinmemekle beraber İbn Teymiyye (ö. 728/1328), imanın mahluk olup olmadığıyla alakalı tartışmaların İmam Eş'arî tarafından yasaklandığını belirtmektedir.²¹

İzutsunun işaret ettiği bu çelişik durumu daha önce İbn Âsâkir (ö. 571/1176) tesbit etmiş ve şöyle gidermiştir: Çelişkiyi gidermeye çalışan İbn Âsâkir, Eş'arîye nispet ederek imanı ikiye

¹⁶ Gazzâlî, *a Kavaidu'l Akaid*, 260.

¹⁷ Gazzâlî, *Kavaidu'l Akaid*, 248.

¹⁸ Subki, *Tabakatu's-Şafîyye*, I, 96.

¹⁹ Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammet b. Abdulkerim, *el-Milel ve'n-Nihal* (Beirut: yy., 1990), 68.

²⁰ Mehmet Kalaycı, "Eş'arîliğin Tarihsel Arkapları Küllabılık", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (Ankara: 2010), 414.

²¹ İbn Teymiyye, Takiyyüddin Ahmed, *Kutub ve Rasulu İbn teymiyye Fi'l Akide* (Riyad: yy., ty.,)VII, 510.

ayrılmaktadır. Birinci iman, Allah'ın imanı olup ve muhdes olmayan imandır. Buna göre yüce Allah kendi nefsinin mümin olarak tavsif ettiği için bu durumda iman, yüce Allah için kadim bir sıfat olarak karşımıza çıkmaktadır. Diğerisi ise insanlara ait olan imandır ki bu da muhdestir.²²

İtiraz sadedinde Eş'arîliğin imanın ontolojik sistemi üzerindeki bu görüşüne karşı çıkan İbn Fûrek (ö. 406/1015), Allah'ın *el-Mü'min* ismi bağlamında yaptığı yorumda, Eş'arî'nin fiile dönük olana değil; Allah'ın kelamı veya verdiği haberin tasdiki anlamındaki Mü'min isminin ezeli olduğunu dile getirdiği belirtilmektedir.²³ Buradan da dikkat edilirse her ne kadar net bir ontolojik açıklama göze çarpmasa da Eş'arîlerin nazarında ontolojik olarak ele alınan iman mefhumu da yine amelle ilişkilendirilerek tanımlanmamıştır.

İmandaki artma ve eksilmenin amelle bağlamını da ele alan Eş'arîler, imandaki artma ve eksilmenin amel bağlantısı noktasında tek fikir üzerinde ittifak etmemişlerdir. Bu manada İmam Eş'arî, Bâkîllânî (ö. 403/1013), Cüveynî (ö. 478/1085) ve Gazzâlî (ö. 505/1111) gibi âlimler iman tasdik olduğu konusunda aynı fikri paylaşırken bu mevzuda ihtilafa düşmüşlerdir.

İmam Eş'arî'nin kendi görüşüne göre *imanın artması* daha önce olmayan ama daha sonra edinilen bilgilerle alakalıdır. Yani bir kişi inanılması gereken şeylerin bir kısmını sonradan öğrenip onlara da iman edince imanı artmaktadır. Bu yaklaşıma göre İmam Eş'arî, imanda artmayı kabul etmektedir ve bu artmayı da amele bağlamamaktadır. İmanda eksilme meselesinde farklı düşünen Eş'arî, imanda noksanlığı iki şeyden dolayı reddetmektedir: Birincisi, noksanlık övülecek bir özellik olmadığı gibi, aynı zamanda noksanlık ve azalmada bir nevi tahkir etme ve ayıplama bulunmaktadır. İkincisi ise, *iman bir cüz-ü la yetecez'dir* kaidesine ve nassa göre ondan bir parçanın gitmesi, hepsinin gitmesi anlamına gelir. Dolayısıyla ne şer'î anlamda ne de aklî yaklaşımla iman eksilmesi, noksanlığı kabul edilemez. Mesela, Hz. Peygamber'i inkâr eden kişi, her ne kadar aklen Allah'ı da inkâr etmiş sayılmasa da sem'i olarak inkâr etmiş sayılır ve bu kişinin küfrüne hükmedilir.²⁴

Son tahlilde Eş'arîler, iman ile amel mevzularını birbirinden farklı ele alan bir yaklaşımla adeta imana rüçhaniyet vermişlerdir. Kalp tasdik edip inandıktan sonra amel olarak sadır olan her durum ve her söz iman varlığına zarar vermez. Bu ayrı değerlendirme neticesinde amelin olmaması ve fiska sebep olan amellerin dahi varlığı sadece cezayı gerektirir bir durum olarak ele alınmıştır. İmanın varlığı asıl bir mevzu olarak değerlendirilmiş, amel ise

²² İbn Asâkir, Ebû'l-Kasım Alî b. el-Hasen b. Hibetillâh b. Abdillâh b. Hüseyin ed-Dımaşki eş-Şâfî, *Tebyinu Kezîbi'l-Müfteri Fima Nusibe ile'l-İmam Ebi'l-Hasan el-Eş'arî* (Dimeşk: yy., 1979), 381

²³ İbn Fûrek, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen, *Mücerred'u Makâlâtî's-Şeyh Ebi'l-Hasen el-Eşarî*, thk. Daniel Gimaret (Beyrut: yy., 1987), 52.

²⁴ İbn Fûrek, *el-Mücerred*, 153.

kişilerin dünyada hukuksal olarak Müslüman olup olmamalarına ve onlara uygulanacak hüküm noktasında belirleyici bir unsur olarak görülmüştür.

2. İman-Amel İlişkisinin İnsana Etkileri

İnsana etkisi bakımından değerlendirildiğinde iman-amel ilişkisi, sadece dini bir temele dayandırılarak açıklanamayacak bir yöne sahiptir. Bu anlamda kişilerde bulunan iman ve bu imanın dışa yansıyan boyutu olan amel, kişileri dini inançları bakımından etkilediği gibi aynı zamanda hem sosyolojik bir vakadır hem de onları psikolojik açıdan etkileyebilmektedir. Bu anlamda Kur'an, iman etmiş bireyler ile iman ettiğini beyan ettiği halde imanının gereğini yerine getirmeyen kişiler arasında bir ayırım yaparak hakiki manada iman etmemiş kişileri yermektedir: *“Bedevîler, ‘İman ettik’ dediler. Şunu söyle: ‘Henüz iman gönüllerinize yerleşmediğine göre, sadece boyun eğdiniz. Bununla beraber Allah’a ve resulüne itaat ederseniz yaptığınız hiçbir şeyi boşa çıkarmaz; Allah çok bağışlayıcı, çok esirgeyicidir.”*²⁵ Başka bir ayette imanlarının gereğini yapmaları ve ihlaslı amel işlemleri gereken kişilerin az bir dünya metaı karşısında imanlarını satmaları²⁶ zikredilirken bunların yaptıkları bu tür davranışların karşılığının cehennem olacağı haber vermektedir.

İnsanların Allah tasavvurlarının sadece kelimî bir konu olmadığına değinen araştırmacılar, bu örneklem üzerinden imanın insana verdiği yararı resm etmeye çalışmışlardır. Bu bağlamda Allah'ı hakiki mabud, Rezzâk ve yaratıcı olarak benimseyen bir şahsın hayat karşısındaki duruşu da bu inancı gereği rahat, güvenli ve Rabbine dayanması dolayısıyla emin geçecektir. Aksi durumda ise kişi kendi kaderini kendisi çizdiğine inanarak iş ve işlemlerinde tanrının müdahalesinin imkânsızlığına değinecektir. Böyle bir durumda dinin kabul gördüğü çaba ortaya konmakta ama tevekkül unutulabilmektedir. Bu durum kader düşüncesine ilintili olarak irdelenerek, kaderini kendisinin çizdiğine inanan insanların daha aktif bir mücadele içine girmelerine sebep olduğuna değinilmiştir.²⁷ Buna karşı kadere sığınma düşüncesi, işleri Allah'a bırakma adeti, kelam yaklaşımı noktasında, bütün tedbirleri aldıktan sonra bir anlam ifade edebilecek bir davranıştır.²⁸ Aksi durumda hiç bir şey yapmadan Cebrîyecî düşünceyle kendisini rüzgarın önündeki bir tüy gibi bırakma, imanın amele yansıyan boyutundan çok, kişilerin içindeki Allah vergisi potansiyelini çalıştırmamalarının bir tezahürü olmaktan öteye geçemeyecektir. Toplumsal ahlak kurallarına uyma, dürüstlük, zarar vermeme, yasaklardan uzak durma gibi hem seküler hem de dini yaşamı temel alan toplumlar için iç müeyyide

²⁵ Hücûrat, 49/14.

²⁶ Bakara, 2/174-175.

²⁷ Kollektif, *Sistemik Kelam* (Ankara: Gece Kitaplığı, 2017), 250.

²⁸ Kollektif, *Sistemik Kelam*, 251.

unsurlarına ihtiyaç vardır. Bazı bireyler için bunu sağlayan mekanizma korku objesi iken, bazıları için vicdan, bazıları için de içselleştirilmiş toplumsal ahlakî kurallar, bazıları içinde inançlar yani iman unsuru olabilmektedir. Korku unsuruna göre hareket eden toplumlarda korkunun ortadan kalkmasıyla herşey mübah konumuna geçmektedir. Tercih edilmeyen bu yaptırım gücü olan korku ve korkutma, zaman içinde konunun uzmanları tarafından da bir yöntem olarak kullanılmaktan sakınılmıştır.²⁹

İman-amel sistemi içinde kişinin yaptığı amel, denilebilir ki imanının gücüne göre şekillenir ve tezahür eder. Birey veya toplum, dini gerçek anlamda yaşayıp imanının unsurlarına göre hareket ettikçe imanının ve vicdanının sesini daha iyi duyar ve amellerine yansıtır. Nitekim iman-amel ilişkisi çerçevesinde kişinin hem dünya hem de ahiret bağlamında huzuru, yararlılığı ve zarar vermeyen adaletli bir birey olması, iman ve imanının inşa ettiği vicdan ve bu iki unsurun etkide bulunduğu amellerle yararlı bir sonuca ulaşır.³⁰

İman-amel bağlamının insana etkisi yönüne değinen Kur'an, imanının sadece kalpte bulunan soyut bir olgu olmadığına, bu haliyle beraber dış dünyaya yönelik etki ve yansımalarının olduğuna, bu olgudan kaynaklı ahlâkın da statik değil dinamik bir durum olduğuna işaret edildiğine şahit olmaktayız.³¹ Bu durum, bize imanının sadece duygusal, soyut, kalbî ve vicdanî bir olay olmadığını, bununla beraber imanının amelî ve ahlâkî boyutunun da bulunduğunu, dolayısıyla bir yaptırım gücüne ve insanı iyi yönde dönüştürme özelliğine sahip olduğunu sezinleyebilmekteyiz. Nitekim dinin ve iman etmenin bu boyutunu iman tanımına taşıyan Cürcânî'ye (ö. 816/1413) göre din, akıl sahiplerini peygamberin bildirdiği şeyleri kabule çağıran ilâhî bir kanundur.³²

İman-amel ilişkisinin pratik yararına değinirken, bunun yanında iman etmiş olma ve bu imana göre hareket etmenin insana etkileri şu şekilde de örneklendirilebilir: Dünyada adaletin tecelli etmesi için bu duyguyu harekete geçirecek ana umde Allah'a karşı duyulan imandır. Bununla beraber, dünya ahiret arasındaki denge, hayatın anlamlandırılması, zulüm etmeme ve zülme rıza göstermeme³³ gibi bir çok mevzunun gerçekleştirilmesi birey palnında iman etmeye, toplum planında da imanının gereği gibi davranmaya bağlıdır. Nitekim insana yarar sağlayan iman ve salih amel bütünlüğünün ana karakteristiği, hayatın her safhasına nüfuz etmiş olmasıyla

²⁹ Nevzat Ayasbeyoğlu, *İslamiyet'in Eğitime Getirdiği Değerler* (İstanbul: MEB Yayınları, 1991), 16.

³⁰ Vecihi Sönmez, "İslam İnancında Günah Kavramı", *Journal of Islamic Research* (2017; 28 (1), 42-66.

³¹ Mustafa Çağrı, *İslam Düşüncesinde Ahlâk* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İFAV Yay., 1989), 8.

³² Cürcânî, Ali b. Muhammed b. Ali, *Kitâbu't-Tarifat*, thk. İbrahim Enbârî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1405), 105.

³³ Yeşilyurt, "Ahiret İnancının Pratik Yansımaları", 55-64.

temayüz eder. Yani eğer birey veya toplum bazında iman, bireylerin derununa sirayet ederse bu durumda iman, hakiki manasıyla insanlara etki eder.³⁴

İmam Eş'arî, kelâm ilminin konusunu: Yaratılmışlar üzerinde nazar ve istidlal yoluyla kesin delillerin elde edildiği şer'î kaynaklardan/nasslardan yola çıkarak Allah'ın varlığını ve O'nun sıfatlarını bilme, sonra onları ortaya koyarak tanıtma ameliyesi" şeklinde dile getirir.³⁵ Nitekim Eş'arî'ye göre Allah'ı ve sıfatlarını bilip anlatma, ortaya koyma en yüce ilim mertebesidir. Bu yargısına: "Allah'tan başka hiçbir ilâhın olmadığını bil ve istiğfar et"³⁶ ayetinden yola çıkarak varan Eş'arî, bu ayette; "Allah'ın bilinmesinin istiğfara takdim edilmesini" de bu görüşüne ikinci bir delil olarak ortaya koyar.³⁷

İman-amel ilişkisinin insana kazandırdığı yararı da bu ana fikir üzerinde ilerleten Eş'arî ve Eş'arîliğe bağlı âlimler, marifetulah noktasında sadece aklın yeterli olamayacağını öne sürmektedirler.³⁸ Dolayısıyla marifetullah gibi üstün bir ilme ve bundan dolayı ulaşılan mertebeye ancak iman ile ulaşılabilir.

Yine Eş'arîler, hüsün-kubuh meselesinin vüzuhunu da iman meselesine bağlamaktadırlar. Eş'arîlerin bu yaklaşımına göre bir kişi sadece aklıyla hangi amelin iyi veya kötü olduğunu bilebilecek durumda değildir. Bir amelin sevaba ulaştırıp ulaştırmadığı veya aynı amelin azaba götürüp götürmediğini akıl bilemez. Bu ancak iman ve şeriat ile bilinebilir.³⁹ Dolayısıyla iman mefhumu olmadan bir kişinin azaba veya sevaba sebep olan amelleri bilmesi imkân dahilinde değildir.

İnsana yarar sağlayacak amellerin taklid yoluyla edinilmesine sıcak bakmayan İmam Eş'arî, bir ekolün inanç ve davranış şekillerini diğer bir ekol veya gruba taklit edilmek suretiyle tercih edilmesi ya da alışkanlık halinde getirilerek benimsenmesini, Allah'ın bilgisine ve ibadetine ulaşmak için uygun görmemektedir. Ona göre akıllı ve baliğ olan bir kişi, bu kolay yol ve yöntem yerine, varlıklarda gizli veya açık bulunan deliller ve nesnelere üzerinden akıl yürüterek, Allah hakkındaki bilgiye ulaşma ve onu onaylamada en doğru yol olarak benimsemelidir.⁴⁰

³⁴ Sönmez, "Günah Kavramı", 126.

³⁵ Eş'arî, *Risâle fî İstihsâni'l-havz fî ilmi'l-kelem*, nşr. Richard Mc. Carthy, (The Theology of al-Ash'arî içinde), (Beirut: yy., 1953), 22.

³⁶ Muhammed 47/19.

³⁷ Eş'arî, *Risâletu Istihsâni'l-Havz Fî İlmi'l-Kelâm*, 21.

³⁸ İbn Fûrek, *el-Mücerred*, 30

³⁹ Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm fî 'ilmi'l-kelem*, 363; Kâdî Abdülcebbar, Ahmed, *el-Muğni*, thk. Muhammed Ali en-Neccâr, nşr. Abduhalim en-Neccâr (Kâhire: el-Müessesetü'l-Mısriyyetü'l-Âmme, 1965), VI, 45.

⁴⁰ İbn Fûrek, *el-Mücerred*, 259-261.

3. Salih Amel

Lügat anlamı olarak, faydalı, değerli, güzel, övülen, iyi, anlamlarında kullanılan sâlih amel, literal bağlamda ise; Dinin yapılmasını emir veya tavsiye ettiği, iyi, doğru, faydalı ve sevap kazanmaya vesile olan işler⁴¹ anlamlarına gelmektedir. Sâlih amel, farz, vacip, müstahap, sünnet veya mendup şeklinde bir ayrıma tabi tutularak ele alınır. Bu, anlamda Kur'an'ın kesin emrettiği farz ve vacipler salih amel sayıldığı gibi, yapılması veya yapılmaması hakkında herhangi bir hüküm bulunmayan mubahlar ve işlenmesinde gözetilen maksat ve niyete göre yapılması, kişi ve toplumun maslahatının bulunduğu diğer ameller de bu kapsamda değerlendirilmiştir. Yine bunun gibi, içeriğinde isyan buldurmuyan, haram karışmayan, kötü ve zarar özelliği taşımayan her fiil de güzel bir niyetle ibadet ve salih amel olarak ele alınmıştır.⁴² Nitekim hadislerde de, hakkında Kur'an'ı bir hüküm bulunmayan bazı ameller bu kapsamda değerlendirilmiştir ki insanların, kendi ailelerinin geçimleri için çalışmalarını salih amel ve sadaka olarak beyan edilmiştir.⁴³

Birr kelimesiyle de karşılanan iyilik ve salih amel kavramları; Bolca iyilik ve ihsanda bulunmak, sıdk, sadakat ve sevgiyle bağlılık, itaat etme⁴⁴ anlamlarında da kullanılır. Yine Nesefi, salih amelle beraber genel manada amel ile imanı birbirinden ayırarak hepsi için imandan sonraki iyi ve makbul işler olarak değerlendirir.⁴⁵ İzutsu, iyilik anlamındaki *birr* kelimesini biraz da başlığımızla ilintili olarak ele alarak, *birr*/iyilik kelimesinin *salah* kelimesi ile olan etimolojik bağlantısına değinir. Buna göre *salah* kelimesi, insan ilişkilerinde gözetilmesi gereken, adalet, sevgi ve diğerkâmlık gibi unsurları barındıran bir yapıya sahiptir.⁴⁶ Bu anlamda salih amel aynı zamanda sosyal yapının ıslahı anlamına gelmektedir.

Kur'an'da salih amel kavramı çoğu yerde imanla beraber ikinci sırada zikredilmektedir.⁴⁷ Kur'an, amel ile imanın bir bütünlük arzettiğine işaretle bulunur. Bu, ayrı olmalarına rağmen birbirlerinin mütemmim cüzleri olduğuna dair bir karinedir. Fiil, iş, oluş, çalışma, uygulama, didinme, çaba, hareket, aksiyon, davranış gibi anlamlarında da alınan amel

⁴¹ İsfehânî, Râgıb, *el-Müfredât fî garîbi'l-kur'ân*, çev. Abdülbâki Güneş, Mehmet Yolcu (İstanbul: Çıra Yay., 2010., 285; Uludağ, "Amel", III, 13.

⁴² Ali Toksarı, *İslami Kavramlar* (İstanbul: Rağbet Yay., 2011), 56.

⁴³ Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail, *el-Câmi 'u'l-Müsnedi's-Sahîhi'l-Muhtasar min Umûri Resûlillâh Sallallahü 'Aleyhi ve Sellem ve Sünenihî ve Eyyâmih*, thk. Şu'ayb Arnaût vd. (Beyrut: er-Risâletu'l-âlemiyye,ty.), Sulh 11; Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *Sahîhu Müslim* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2010), Zekât 56.

⁴⁴ İbn Fâris, Ebu'l-Huseyn, *Mu'cemu mekâyisi'l-luga*, thk. A. Muhammed Hârûn (Mısır: Dâru'l-Cil, 1969), 177-178; Cevherî, İsmail b. Hammad, *es-Sihah* (Beyrut: Daru'l-İlm, 1979), 588.

⁴⁵ Nesefî, Ebul-muîn, *et-Temhîd fî Usûli'd-Dîn*, nşr. Abdülhayy Kâbil (Kahire: y.y., 1987), 100.

⁴⁶ İzutsu, Toshihiko, *Kur'an'da Dînî ve Ahlakî Kavramlar*, trc. Selâhattin Ayaz (İstanbul: yy., 1991), 312-313.

⁴⁷ Bakara 2/62; Se be' 34/ 37; Tegabün 64/9.

kelimesi, canlıların bir maksada yönelik bilinçli olarak yaptıkları davranışları ifade eder.⁴⁸ Daha önce de değindiğimiz gibi, sadece kasıt ve niyete ilintili olan fiiller amel olarak tavsif edilir. Salih amel açısından değerlendirildiğinde, dar dairede aynı kapıya çıkan bir kelimâ yaklaşımına karşı karşıya kalmaktayız. Bu noktada kelam açısından bir amelin salih olabilmesi için ameli işleyen kimsenin mümin olması yanında, şirkten uzak durması, ameli, salih bir niyet ve ihlâsla yerine getirmesi, yaptığı amelin de İslâm'ın prensipleriyle çatışmaması gerekmektedir.⁴⁹ Yine salih amel, sadece günlük kılınan namazlardan, oruçlardan veya diğer farizaları yerine getirmekten ibaret değildir. Bu ibadetlerin yanında Allah sevgisi, Allah için buğz etmek, Kur'an üzerine yapılan tedebbür, yalan söylememek, sözünde durmak, affedici olmak, canı ve malıyla Allah yolunda cihad etmek gibi ameller de salih amel kapsamındadır. Bu noktada salih amel, içsel bir amel olan imanın dışı vuran bir tezahürü ve imanın pratik şeklini meydana getirmektedir.⁵⁰

Salih kelimesini *fesad* kelimesinin zıddı olarak tanımlayan İsfahanî (ö. V./XI. yüzyılın ilk çeyreği), bu yaklaşımıyla aynı zamanda salih amelin kapsamını da belirtmiş olmaktadır.⁵¹ Bu bağlamda salih amel, İslâm'ın kaidelerine muhalif olmayan aynı zamanda fesad olmadığı gibi fesada yol açmayan, hem maddî hem de manevî olarak dünya ve ahirete faydası olan genel amelleri içine almaktadır.

İbn Teymiyye de farklı bir yaklaşımla imanı meydana getiren unsurları ortaya koyarken ayet ve hadislerde imanın iki şekilde kullanıldığını, bunlardan birisinin mutlak, diğerinin de mukayyet kullanım olduğunu ifade etmiştir. O, imanın mutlak kullanılışı ile ayet ve hadislerde imanın tek başına kullanımını, yani İslâm ve salih amel ifadelerinden ayrı olarak kullanılmasını kastederken, imanın mukayyet kullanılışı ile ayet ve hadislerde imanın, İslâm ve salih amel ifadeleri ile birlikte kullanımını kastetmektedir.⁵²

Allah Teâlâ, Kur'an'da beyan ettiği üzere bazı amelleri hiç olmamış gibi yok edebilmektedir. Bu aytette anlatılan durumun keyfiyeti kelimciler arasında da ele alınmıştır. Hem hadis hem de tefsir âlimlerince de ele alınan konu, kısa anekdotlarla ayetin açıklaması kadardır. Bu mevzu, tefsir literatüründen çok asıl yerini kelam ilminde bulmuştur. Konu, kelam âlimleri açısından hem kebair hem de va'd vaid gibi konular ekseninde daha detaylı ele

⁴⁸ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, XI/475; Yazıcıoğlu, "Fiil", XIII, 60; İbrahim Kâfi Dönmez, "Amel", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: 1991), XXXIII, 16-20; Ömer Dumlu, *Kur'an'da Salah Meselesi* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları 2009), 37.

⁴⁹ Oral, *İmanın Pratik Tezahürü Salih Amel*, 33.

⁵⁰ Oral, "İmanın Sosyal Hayatta Tezahürleri" 175.

⁵¹ İsfahanî, *el-Müfredat*, 285.

⁵² İbn Teymiyye, Takıyyüddin Ebu'l-Abbas Ahmed, *Kitabu'l İmanı'l-Evsat* (Mecmu'u Fetâvâ içinde), neşr. Abdurrahman b. Muhammed b. Kasım el-Asımî, (Kahire: yy. 1404), 642.

alınmıştır. Salih amel meselesi, ibadet ehli olan şahıs için imanın aksiyona dönüşmüş boyutudur. Hayra, iyiliğe ve dolayısıyla sevap ve Allah rızasına dönüşmüş bu amellerin ifsad olması yani iptal olması da sözkonusudur.

Salih amelin ibadetler dışında kalan başka bazı amelleri de kapsadığına işaret eden kelimelerin, Kur'an'da salih amelin iki manayı ifham eder tarzda geçtiğine değinerek bunlardan birine göre salih amel iyi, hayırlı iş ve davranış, diğerine göre de 'dini ve ahlakî bakımdan iyi davranışlara sahip kişi'⁵³ anlamındadır.

Kur'an'da birçok ayette salih amel kavramı, iman kavramından sonra zikredilmektedir. Burada kelimenin imanla aynı cümlede ve art arda geçmesi hem salih amelin imanla ilintili bir kavram olması yanında, imansız bir salih amelin olamayacağına işaret hem de salih amelin iman dolayısıyla ahlakî bir mükemmelliği ifade ettiğine işaret olarak yorumlanmıştır.⁵⁴ Bununla beraber Kur'an, amelleri salih ve gayr-ı salih diye ikiye ayırarak bazı ayetlerde imandan sonra salih amel kavramını kullanır. Özellikle Nuh'un hak dine daveti karşısında oğlunun takındığı inkârcı tutumun *gayri salih amel*⁵⁵ diye anılması iman da bir tür salih amel olduğuna işaret eder.

Salih amel konusundaki genel yaklaşıma göre amellerin sahih olması evvel emirde imanın varlığına bağlıdır. İman, tasdik olup yeri kalptir. Dışa yansıyan şekli İslâm'dır. Dışarıya yansıyan amellerin salih amel olup olmaması kişilerin hangi niyetle bu ameli yerine getirdiklerine göre değişir. Bu anlamda İmam Gazzâlî, kendisiyle riya kastedilen amel, kişinin aleyhindedir ve azap sebebidir. Sadece Allah için yapılan amel ise, sevap sebebidir. Hem salih amel işleme düşüncesi hem de az da olsa riya düşüncesi giren ameller noktasında ihtilaf vardır. İhtilafli olan bu mevzuda bizim anladığımız fikre göre bu durumda bir kişide, ibadete teşvik eden gücün farklı boyutuna bakılır. Bu durumda eğer dinî teşvik eden kısmı nefsî teşvik eden kısma denk gelirse bu durumda her iki durumda çakıştığından, ikisi de düşmüş olur. Bu durumda amel olarak değerlendirilen fiil, fail olarak ne o kişinin lehine ne de aleyhine değerlendirilir. Bunun dışında riyanın etkisiyle bir teşvik meydana gelmişse bu saik ameli ifsad eder. Hatta bu saik, sahibini günaha soktuğu için onun cezayı hak etmesine de sebep olabilir.⁵⁶ Bu durumda insanların işledikleri amelin salih amel cümlesinden addedilmesi, amele karışan riya, fayda beklentisi vs. durumlarına göre değişmektedir.

⁵³ Şaban Ali Düzgün, "İnsanın Yetkinliğini Teolojik Olarak Temellendirmenin İmkânı", *AÜİFD*, XLVI 2005, II, s 13-42

⁵⁴ Şevkanî, Muhammed b. Ali, *Fethu'l-Kadir* (Kahire: yy. 1993), II, 502.

⁵⁵ Hud, 11/46.

⁵⁶ Gazzâlî, *İhyâ'u 'ulûmi'd-Dîn* (Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 1982), IV, 342.

Amellerin salih amel cümlesinden sayılıp sayılmamasının ölçüsünün ne olduğu noktasında yaklaşan Eş'arîler, bu anlamda vahye bağlılığı öne çıkartmaktadırlar. Bu bağlamda Bağdâdî, bir amelin salih veya seyyi olmasının yegane belirleyicisinin Allah olduğunu öne sürer. Bu bağlam içinde kişilere yüklenen teklifin de anlam kazanabileceğine değinen Bağdâdî, teklifin işlerlik kazanmasının yegâne belirleyicisi olarak Allah'ı ve dolayısıyla vahyi işaret eder. Nitekim Bağdâdî, aksi bir durumda şeriatın toplumlara bir hitap şeklinde varit olmadığı durumlarda her şeyin caiz görülebileceği bir ortamın olacağını ifade eder.⁵⁷

Cüveynî, salih emellerde niyetin etkisi kadar, amelin kişilerin istekleri doğrultusunda meydana gelmiş olmalarına da dikkat çeker. Cüveynî, amellerin meydana gelmesinde ikrahın bulunmasını amel açısından fasid/geçersiz görür. Zira ona göre kullar açısından amelin teklifi, kulların kesbine bağlıdır. Israr ve ikrahla meydana gelen amel kesb olarak adlandırılmaz.⁵⁸ Yine Cüveynî, ameller hakkında verilebilecek, iyi amel, salih amel, kötü amel gibi ayrgıların kişilerin akıllarına göre verilemeyeceğini öne sürer. Ona göre eğer her akıl sahibi kendi aklına güvenerek bir amel hakkında yargıda bulunursa, o zaman, akıl sayılarınca iyi amel veya kötü amel ortaya çıkacaktır. Bu durumda mübahların ve haramların sınırlarını belirleyen bir mihenkten bahsedilemeyecektir. Bu karmaşanın ortadan kalkması ise, ancak bu kararın vahye bağlanmasıyla oluşacağına⁵⁹ inanmaktadır.

Gazzâlî meseleyi ilâhî fiiller düzleminde ele alarak işler. Ona göre bir amelin iyi ve kötü olmasının akıl zemininde tartışılması abestir. Ona göre fiillerin yaratıcısı Allah olduğu için, hangi fiilin iyi veya hangi fiilin de kötü olduğu tamamen Allah'ın uhdesindedir. Bu anlamda bir fiildeki *hikmet-sefeh* veya *adl-cevr* (adalet/kötülük) durumu, Allah Teâlâ tarafından verilen hükme göre şekil alır. Bu anlamda Allah Teala'nın bir fiildeki kastı da önem arz etmektedir. Allah, ilmi ve kudreti ile fiillerin garazlarını belirler ve bir maksada binaen yaratır. Bu durumda fiilin salih-seyyi durumu da O'nun hükmüne göre şekil alır.⁶⁰ Amellerin hem salih hem de seyyi olarak yaratılmasının ontolojik olarak tartışıldığı bir düzleme kayan bu yaklaşımda, aslında tam olarak Eş'arîlerin fiillerin iyi-kötü olarak yaratılmasındaki yaklaşımı ortaya konulmaktadır. Bu konuya yaklaşım noktasında Eş'arîler, Yüce Allah'ın iyiyi de kötüyü de yarattığını, iyiliği

⁵⁷ Bağdâdî, Ebû Mansur Abdülkahir b. Tahir, *Kitabu Usulu'd-Din* (İstanbul: yy., 1978), 82.

⁵⁸ Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebû'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf et-Tâî en-Nisâbüfî, *Luma'u'l-Edille*, trc. Murat Serdar (Kayseri:Furkan Yay., 2012), 77.

⁵⁹ Cüveynî, *el-İrşâd ilâ Kavâtin'i'l-Edille fî Usûli'l-İ'tikâd*, thk. Es'ad Temîm (Beyrut: Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, 1996), 234.

⁶⁰ Gazzâlî, Ebu Hamid, *İtikad'da Orta Yol*, çev. Kemal Işık (Ankara: AÜİF yay., 1971), 61.

yaratmada bir lütuf; kötülüğü de yaratmada kullara için bir imtihan olması yargısını öne sürerler.⁶¹

Şevkanî, iman etmiş bireylerin amel durumları hakkında: “İyilikleri gösteriş için değil sırf iyi ve gerekli olduğu için yapma, kötülükleri de aynı anlayışla terketme bilinci ve sorumluluğu bulunmalıdır”⁶² demektedir. Buna ayetler zaviyesinden bakan bazı kelimeler âlimlerine göre salih amellerin bir özelliği de bu amellerin insanlardan doğal olarak sadır olması ve İslâm toplumu içinde yaygın bir şekilde bulunması gerekliliğidir.⁶³ Nitekim mevzuyla alakalı ayeti kerimede: “*Ey iman edenler! Allah'tan korkun ve doğrularla beraber olun*”⁶⁴ buyurulmaktadır.

Sonuç olarak muhkem bir imân, salih bir amel ile olgunlaşan mümin, hem itikad hem de amel olarak daha kavi bir kişiliğe sahip olur. İmân, insana güzel ahlak ve salih amel olarak etki ettiği zaman meyvesini vermiş olur. Salih amel bir noktada imanın meyvesi gibidir. Salih amel diye isimlenirdiğimiz bu meyve, hem ferd planında hem de toplum planında insanlığa yarar sağlar.

Sonuç

Eş'arîler, iman ile amel mevzularını birbirinden farklı ele alan bir yaklaşımla iman konusunu en önemli mesele olarak ele almışlar. Kalp, tasdik edip inandıktan sonra amel olarak sadır olan her durum ve her söz imanın varlığına zarar vermez. İmanın varlığı asıl bir mevzu olarak değerlendirilmiş, amel ise kişilerin dünyada hukuksal olarak müslüman olup olmamalarına ve onlara uygulanacak hüküm noktasında belirleyici bir unsur olarak görülmüştür. Fakat daha öncede değindimiz gibi bu durum imanın varlığı ve yokluğu konusu ile alakalı olan bir durumdur. İman-amel ilişkisinde, imanın tasdik ve ikrar boyutunun yanı sıra amelin de imanın bir cüz'ü olduğu görüşüdür. Genel Eş'arî düşüncesinde amelin yokluğu imanın varlık veya yokluğuna herhangi bir etkisi kabul edilmemekle beraber amelin eksikliği veya yokluğu imanın kuvvetli veya zayıf oluşuna etki ettiği düşüncesi kabul edilmiştir. Eş'ari düşünceye göre amelin iman konusunda tasdiki yok etme açısından olumsuz etkisi yoksa da imanın kuvvetini arttırma veya eksiltme açısından etkisine vurgu yapılmıştır. Bu anlamda amel etmeyen kafir kabul edilmez, fasık mü'min olarak kabul edilir. Buna göre tasdiki devam eder, ama imanının kuvveti azalır.

⁶¹ Ömer Türker, “İlahi Fiillerin Nedenliliği Sorunu: Gazzâlî'nin Meseleye Yaklaşımı ve Katkısı”, *İslami Araştırmalar Dergisi* 17, 2007, 1-24.

⁶² Şevkanî, *Fethu'l-Kadîr*, I, 545.

⁶³ Maturidî, *Te'vilatu'l-Kur'an*, ed. Bekir Topaloğlu (İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005), VI/470-1.

⁶⁴ Tevbe, 9/119.

Amelin varlığını, pratik uygulama olarak gören Eş'arîler, bu anlamda amel olarak ortaya çıkan taat, farz ve sünnetleri İslam olarak ele alırlar. İmam Eş'ar'i, iman ve İslam'ı birbirinden farklı mülâhaza eder. Buna göre İslam, imanın pratiksel göstergesi, yani insanın Yüce Allah'a itaat etmesi, hükmüne boyun eğmek süretiyle emirlerine teslim olması gönülden bağlanarak kendini Ona ibadet ve hizmete adanmasıdır. Bu bağlamda Eş'arîlere göre her mümin müslimdir ancak her müslim mümin değildir. Çünkü kişinin teslim olup müslümanım demesi, iman olarak bize yansısa da aslında bizim idrak ettiğimiz şey, sadece İslam'dır. Zira iman, kalbin tasdikidir ve sadece failin idrak ettiği bir durumdur. Bunun için kalben inanmış bir kişinin ibadet, amel vs. yollarla kendisini izhar etmesi İslamdır. İman ve amelin tezahürü olan İslam'ın birbirini kapsamaması konusunu İbn Fürekan, aynı yaklaşımla ele alır. Buna karşın İmam Gazzâlî, teslim kelimesini sadece beden veya dil ile yapılan amellerle sınırlandırmaz. Ona göre İslam, aynı zamanda kalp, dil ve organlar için genel olarak kullanıldığından, İslam genel bir kavramdır. İman ise İslam'ın şümülüne göre sınırlı bir mefhumu ifade eder. Bu durumda iman, İslam'ın bir rüknü olarak en önemli ve en şerefli makamı ihraz eder.

İman-amel bağlamının insana etkisi yönüne değinilen Kur'an'da, imanın sadece kalpte bulunan soyut bir olgu olmadığına, bu haliyle beraber dış dünyaya yönelik etki ve yansımalarının olduğuna, bu olgudan kaynaklı ahlâkın da statik değil, dinamik bir durum olduğuna işaret edildiğine şahit olmaktayız. Bu durum, bize imanın sadece duygusal, soyut, kalbî ve vicdanî bir olay olmadığını, bununla beraber imanın amelî ve ahlâkî boyutunun da bulunduğunu, dolayısıyla bir yaptırım gücüne ve insanı iyi yönde dönüştürme özelliğine sahip olduğunu sezinelebilmekteyiz. Nitekim dinin ve iman etmenin bu boyutunu iman tanımına taşıyan Cürçânî'ye göre din, akıl sahiplerini peygamberin bildirdiği şeyleri kabule çağırarak ilâhî bir kanundur.

İman-amel sistemi içinde kişinin yaptığı amel, denilebilir ki imanının gücüne göre şekillenir ve tezahür eder. Birey veya toplum, dini gerçek anlamda yaşayıp imanın unsurlarına göre hareket ettikçe imanının ve vicdanının sesini daha iyi duyar ve amellerine yansıtır. Nitekim iman-amel ilişkisi çerçevesinde kişinin hem dünya hem de ahiret bağlamında huzuru, yararlılığı ve zarar vermeyen adaletli bir birey olması, iman, imanının inşa ettiği vicdan ve bu iki unsurun etkide bulunduğu amellerle yararlı bir sonuca ulaşır.

KAYNAKÇA

Ayasbeyoğlu, Nevzat. *İslâmiyet'in Eğitimize Getirdiği Değerler*. İstanbul: MEB Yayınları, 1991.

Bağdâdî, Ebû Mansur Abdülkahir b. Tahir. *el-Fark Beyne'l-Fırak ve Beyânü'l-Fırkati'n-Naciye*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid. Kahire: yy., ts.

Bağdâdî, Ebû Mansur Abdülkahir b. Tahir. *Kitabu Usulu'd-Din*. İstanbul: yy., 1978.

Bâkıllânî, Ebû Bekr Muhammed İbn et-Tayyib. *el-İnsaf*. nşr. Muhammed Zahid el-Kevserî. Kahire: yy., 1950.

Bâkıllânî, Ebû Bekr Muhammed İbn et-Tayyib. *Kitâbü't-temhîd*. nşr. Richard J. Mc. Carthy. Beyrut: Librarie orientale, 1957.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u'l-Müsnedi's-Sahîhi'l-Muhtasar min Umûri Resûlillâh Sallallahü 'Aleyhi ve Sellem ve Sünenihî ve Eyyâmih*. thk. Şu'ayb Arnaût vd. Beyrut: er-Risâletü'l-âlemiyye, ts.

Cevherî, İsmail b. Hammad. *es-Sihah*. Beyrut: Daru'l-İlm, 1979.

Cürcânî, Ali b. Muhammed b. Ali. *Kitâbu't-Tarifât*. thk. İbrahim Enbârî. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1405.

Cürcânî, Ali b. Muhammed b. Ali. *Şerhu'l-Mevâkıf*. İstanbul: Dârut'-Tibâati'l-Âmire, 1311.

Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf et-Tâi en-Nîsâbü'rî. *Akîdetu'n-Nizâmiyye*. thk. Muhammed Zahid el-Kevserî. Kahire:yy., 1992.

Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf et-Tâi en-Nîsâbü'rî. *eş-Şâmil fî-Usûli'd-Din*. İskenderiye: Daru'l İlim, 1969.

Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf et-Tâi en-Nîsâbü'rî. *Luma'u'l-Edille*. trc. Murat Serdar. Kayseri: Furkan Yay., 2012.

Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf et-Tâi en-Nîsâbü'rî. *el-İrşâd ilâ Kavâtı'i'l-Edille fî Usûli'l-İ'tikâd*. thk. Es'ad Temîm. Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, 1996.

Çağrıcı, Mustafa. *İslâm Düşüncesinde Ahlâk*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İFAV Yay., 1989.

Dündar, Mazhar. "Kur'an'da İslâm Kavramı ve Teslimiyet Anlayışı". *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, 2020; 31(3), 604-621.

Dönmez, İbrahim Kâfi. "Amel", *TDV İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul, 1991.

Dumlu, Ömer. *Kur'an'da Salah Meselesi*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009.

Düzgün, Şaban Ali. “İnsanın Doğası (fıtratı) ve Özgürlüğü Üzerine”. *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, Cilt: 14, Sayı: 2, 2016 s, 322-342, 2016.

Düzgün, Şaban Ali. “İnsanın Yetkinliğini Teolojik Olarak Temellendirmenin İmkani”, *AÜİFD*, XLVI 2005, II, s 13-42, 2005.

Eş‘arî, Ebü’l-Hasen Alî b. İsmâîl b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim el-Basrî. *El-Lum‘a Fi‘r-Red Alâ Ehli‘z-Zeyğ Ve‘l-Bid‘a*. nşr. Hammûde Zeki Gurâbe. Kahire: yy., 1975.

Eş‘arî, Ebü’l-Hasen Alî b. İsmâîl b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim el-Basrî. *el-İbane an Usuli‘d-Diyane*. çev. Mustafa Çevik. Ankara: Ankara İlahiyat Yayınları, 2005.

Eş‘arî, Ebü’l-Hasen Alî b. İsmâîl b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim el-Basrî. *Makâlâtü‘l-İslâmiyyîn ve‘htilâfü‘l-Musallîn*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamit. Beyrut: yy., 1990.

Eş‘arî, Ebü’l-Hasen Alî b. İsmâîl b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim el-Basrî. *İlk Dönem İslâm Mezhe pleri*. çev. Ö. Aydın, M. Dalkılıç. İstanbul: Kabcacı Yay., 2005.

Eş‘arî, Ebü’l-Hasen Alî b. İsmâîl b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim el-Basrî. *Risâle fi‘İstihsâni‘l-havz fi‘ilmi‘l kelâm*. nşr. Richard Mc. Carthy, (The Theology of al-Ash‘arî içinde). Beyrut: yy., 1953.

Gazzâlî, Hücetü‘l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsî. *Feysalu‘t Tefrika Beyne‘l İslâm ve‘z-Zendaka*. Beyrut: Darü‘l-Kütübî‘l İlmiye, 1994.

Gazzâlî, Hücetü‘l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsî. *Mükaşefetü‘l-Kulup*. Kahire: yy., ts.

Gazzâlî, Hücetü‘l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsî. *İlcamlul-Avam an İlmi‘l-Kelâm*. Beyrut: Daru‘l Meymunîyye, 1985.

Gazzâlî, Hücetü‘l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsî. *Kavaidu‘l-Akaid*. İstanbul: Dua Yay., 2016.

Gazzâlî, Hücetü‘l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsî. *el-Munkızu mine‘d-Dalâl*. tah. Kasım en-Nurî-M. Necip. Dımaşk: yy. 1991.

Gazzâlî, Hücetü‘l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsî. *İhyâ‘u‘ulûmi‘d-Dîn*. Beyrût: Dâru‘l-Ma‘rife, 1982.

Gazzâlî, Hücetü‘l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsî. *el-İktisad fi‘l-i‘tikâd*. Beyrut: Daru Kuteybe, 2003.

Gazzâlî, Hücetü‘l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsî. *İtikad‘da Orta Yol*. çev. Kemal Işık. Ankara: AÜİF yay., 1971.

İbn Asâkir, Ebü'l-Kasım Alî b. el-Hasen b. Hibetillâh b. Abdillâh b. Hüseyin ed-Dımaşki eş-Şâfî. *Tebyinu Kezibi'l-Müfteri Fima Nusibe ile'l-İmam Ebi'l Hasan el-Eş'arî*. Dimeşk: yy., 1979.

İbn Fâris, Ebu'l-Huseyn. *Mu'cemu mekâyisi'l-luga*. thk. A. Muhammed Hârûn. Mısır: Dâru'l-Cîl, 1969.

İbn Fûrek, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen. *Mücerred'u Makâlâti's-Şeyh Ebi'l-Hasen el-Eş'arî*. thk. Daniel Gimaret. Beyrut: yy., 1987.

İbn Manzûr, Cemâluddîn. *Lisânu'l-Arab*. Beyrut: Dâru-s-Sadr, 1994.

İbn Teymiyye, Ebi'l Abbas Takiyyüddin Ahmed b. Abdülhâlim, Mecmûu Fetâvâ. thk. Abdurrahman b. Muhammed b. Kasım. Medine: Matbaatü Melik Fahd, 2004.

İbn Teymiyye, Ebi'l Abbas Takiyyüddin Ahmed b. Abdülhâlim, Mecmûu Fetâvâ. thk. Abdurrahman b. Muhammed b. Kasım. *Kitabu'l İmanu'l-Evsat* (Mecmu'u Fetâvâ içinde). neşr. Abdurrahman b. Muhammed b. Kasım el-Asımî. Kahire: yy., 1404.

İsfehânî, Râgıb. *el-Müfredât fî garîbi'l-kur'an*. çev. Abdalbâki Güneş, Mehmet Yolcu. İstanbul: Çıra Yay., 2010.

İzutsu, Toshihiko. *Kur'an'da Dînî ve Ahlakî Kavramlar*. trc. Selâhattin Ayaz. İstanbul: Pınar Yay., 1991.

İzutsu, Toshihiko. *İslâm Düşüncesinde İman Kavramı*. çev. Selahaddin Ayaz. İstanbul: Pınar Yay., 2005.

Kâdî Abdülcebbar, Ahmed. *Şerhu'l-Usûlü'l-Hamse*. thk. H. Ebu Haşim. Beyrut: yy., 2001.

Kâdî Abdülcebbar, Ahmed. *el-Muğnî*. thk. Muhammed Ali en-Neccâr. nşr. Abduhalîm en-Neccâr. Kâhire: el-Müessesetü'l-Mısriyyetü'l-Âmme, 1965.

Kalaycı, Mehmet. "Eş'arîliğin Tarihsel Arkaplanı Küllabılık". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. Ankara: AÜİF Yay., 2010.

Kalaycı, Mehmet. *Eş'arîlik', İslâm Mezhepleri Tarihi El Kitabı*. Ankara: Grafiker Yayınları, 2012.

Kalaycı, Mehmet. "Eş'arîliğin Tarihsel Arkaplanı Küllabılık". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. Ankara: AÜİF Yay., 2010.

Kollektif, *Sistemik Kelam*. Ankara: Gece Kitaplığı, 2017.

Mâtürîdî, Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed. *Kitâbu't-Tevhîd*. nşr. Fethullah Huleyf. İstanbul: yy., 1979.

Mâtürîdî, Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed. *Te'vilatu'l-Kur'an*. edt. Bekir Topaloğlu. İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005.

Mâtürîdî, Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed. *Ebu'l Münteha ve Molla Hüseyin Şerhleri*. çev. Y. Vehbi Yavuz. İstanbul: Bayrak Yay., ts.

Müslim, Ebü'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *Sahîhu Müslim*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2010.

Nesefî, Ebul-muîn. *et-Temhîd fî Usûli'd-Dîn*. nşr. Abdulhayy Kâbil. Kahire: y.y., 1987.

Öz, Mustafa. *Anahatlarıyla İslâm Mezhepleri Tarihi*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2012.

Sönmez, Vecihi. "İslâm Düşüncesinde Bilgi-İman İlişkisi". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, V, Sayı: 1, ss. 229-247, 2005.

Sönmez, Vecihi. "İslâm İnancında Günah Kavramı", *Journal of Islamic Research* (2017; 28 (1), 42-66, 2017.

Sönmez, Mustafa. "İmanin Ahlâkî Yaptırım Gücü". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. XIII/23, 1/2011.

Subkî, Tannahî. *Tabakâtu's-Şâfiyyeti'l-Kübra*. thk. Abdülfettah el-Huluv-Mahmud. Kahire: Daru't-Tiras, 1976.

Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdulkerim. *el-Milel ve'n-Nihal*. Beyrut: yy., 1990.

Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdulkerim. *Nihâyetü'l-ikdâm fî 'ilmi'l-keîâm*. nşr. Alfred Gillaume. Kahire: Mektebetü's-Sakâfeti'd-Dîniyye, ts.

Şevkanî, Muhammed b. Ali. *Fethu'l-Kadir*. Kahire: Daru'c-Cîl, 1993.

Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî. *Şerhu'l-Mekâsid*. thk. Abdurrahman 'Umeyrah. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1419.

Topaloğlu, Bekir. *Kelam İlmine Giriş*. İstanbul: İFAV Yay., 1998.

Topaloğlu, Bekir. *Allah'ın Varlığı*. Ankara: DİB. Yay., 1992.

Toprak, Süleyman. *Ölümden Sonraki Hayat*, Konya: Esra Yay., 1997.

Türker, Ömer vd. *Dinî ve Felsefî Düşüncede Niyet Kavramı*. Ankara: Nobel Yay., 2017.

Türker, Ömer. "İlahi Fiillerin Nedenliliği Sorunu, Gazzâlî'nin Meseleye Yaklaşımı ve Katkısı". *İslâmi Araştırmalar Dergisi*. 17, 1-24, 2007

Yar, Erkan. "Eş'arî ve Metodolojisi". *Fırat İlahiyat Fakültesi Dergisi*. (10:2, , ss. 19-47, 2005.

Yazıcıoğlu, M. Said. *İslâm Düşüncesinin Tarihsel Gelişimi*. Ankara: Akçağ Yay., 2001.

Yeşilyurt, Temel. "Ahiret İnancının Pratik Yansımaları", *Kelam Araştırmaları*, 10:2, 55-68, 2012.

Yılmaz, Ali. "Kur'an'da İyi Amellerin Düşmesini İfade Eden Bir Kavram, Habtu'l-A'mâl / İhbâtu'l-A'mâl". *ILTED*. Erzurum: 2017.

ez-Zebîdî, Muhammed Murtaza, *Tâcu'l-ârus min cevâhiri'l-kâmus*, thk. Muhammed Tanâhî. Beyrut: Dâru'l-Fikr,1976.

İSLAM HUKUK USÛLÜNDE KALB KAVRAMI VE BU KAVRAM İLE İLİŞKİLENDİRİLEN FİKHİ MESELELER

THE CONCEPT OF KALB IN ISLAMIC LAW AND THE JURISPRUDENCE ISSUES RELATED TO THIS CONCEPT

Abdullah KILIÇ

Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi

İslami İlimler Fakültesi

Temel İslam Bilimleri

abdullahkiloc@gmail.com

ORCID ID:0000-0001-9274-7774

Atf Gösterme: KILIÇ, Abdullah, “İslam Hukuk Usûlünde Kalb Kavramı ve Bu Kavram ile İlişkilendirilen Fikhi Meseleler”, *Ağrı İslami İlimler Dergisi,(AGİİD)*, Haziran 2022 (10), s.89-103.

Geliş Tarihi:

24 Mart 2022

Kabul Tarihi:

24 Mayıs 2022

© 2022 AGİİD

Tüm Hakları Saklıdır.

Özet: İslam hukukunda hükümlerin delillerden elde edilmesi meselesi belirlenen bir sistem içerisinde olmuştur. Hüküm istinbatı özellikle ehil kimseler tarafından büyük bir titizlikle yapılmıştır. Usûlcüler, öncelikle meselelerin Kitap, Sünnet veya İcmâ'da bir dayanağı olup olmadığını göz önünde bulundurmuş, şayet Kitap, Sünnet veya İcmâ'da meselenin illetini tespit edemezlerse ictihâd yoluna gitmişlerdir. İctihâdın temelini kıyas oluşturur. Ancak mezhepler hüküm istinbatı için kıyasın dışında farklı prensipler geliştirmişlerdir. Mezhepler genel anlamda temel konularda ittifak halinde olsalar bile meselelerin detaylarına inildikçe ayrıldıkları noktalar çok fazla göze çarpmaktadır. Bu sebeptendir ki mezhepler benimsedikleri görüşleri temellendirmek için birtakım kaideler geliştirmiş, bir mezhebin benimsediği bir usûl kaidesine diğer bir mezhep karşı çıkabilmiştir. Bazen de mezhepler aynı usûl kâidelerini birbirine karşı delil olarak kullanmışlardır. Bu kâidelerden biri de Kalbtir. Kalb, bir mezhep mensubunun başka mezhep mensuplarının yaptıkları kıyas örneklerine itiraz yöntemidir. Neredeyse bütün mezhepler kalb yöntemine başvurmuştur. Bu çalışmada kalbin tanımı, kalbe benzeyen kavramlar, kalbin kısımları ve mahiyeti hakkında bilgi verilecek, ardından kalbla ilişkilendirilen fikhi meselelere değinilerek mezheplerin kalbin kullanım biçimlerini birbirlerine karşı ne şekilde kullandıkları ortaya konulacaktır.

Anahtar Kelimeler: *Fıkah Usûlü, Kıyas, Asıl, Fer', İlet, Kalb.*

Abstract: Obtaining the provisions from the evidence in Islamic law has been in a determined system. Judgment istinbat was made with great care, especially by competent people. First of all, the fundamentalist investigated whether the determined provisions had a basis in the Kitap, Sunnah or Ijma. If they could not determine the cause of the judgment in the Book, Sunnah or Ijma, they followed the path of ijtehad. Although the basis of ijtehad is qiyas, sects have developed different principles apart from qiyas for the istinbat of the ruling. Even though the sects are generally in agreement on basic issues, the points where they diverge are very noticeable as the details of the issues are elaborated. For this reason, different sects have developed some procedural rules in order to base the rules they have adopted, unlike other sects. Another sect was able to oppose a rule of procedure adopted by one sect. Sometimes, sects used the same procedural rules as evidence against each other. One of these rules is the Kalb. Kalb is trying to prove that the qiyas made by other sects are invalid, as will be explained in detail later. Almost all sects have applied to the Kalb. In this study, we first focused on the definition of the Kalb, the concepts resembling the, the Kalb parts of the Kalb and its nature, and then on the fiqh issues associated with the Kalb, and finally, we came to a conclusion by making

a general assessment about the Kalb.

Keywords: Usul Fiqh, Kıyas, Asıl, Fer', İlet, Kalb

Giriş

Allah'ın (c.c.), huzurlu ve mutlu bir hayat sürmeleri için kullarına birtakım emir ve yasaklar gönderdiği açıktır.¹ Bu emir ve yasaklarla ilgili olan hükümler bazen açık bazen de bu emir ve yasakların gerek hükmü gerekse hükmün kapsamı ile ilgili bir kapalılık söz konusu olabilmektedir. Bu nedenle İslâm hukukçuları, bir meselenin hükmü ve hükmün dayandığı delil hakkında öncelikle nass bulunup bulunmadığını,² şayet nass varsa umûm ifade edip etmediğini, umûm ifade ettiği takdirde tahsîs edildiğini gösteren bir delilin bulunup bulunmadığını göz önünde bulundurmışlardır.³ Müctehitler yapılan araştırma neticesinde bir hüküm üzerinde karar kılmışlardır. Ancak bir mesele hakkında Kitap veya Sünnette hüküm bulunmadığı zaman müctehitler söz konusu meseleyi Kitap veya Sünnette örneği bulunan bir meseleye hamlederek kıyasa başvurmuşlardır.⁴ İctihâdın temelini kıyas oluşturduğu için kıyas fıkıh usûlünün en önemli ve en kapsamlı konuları arasında yer almıştır.⁵ Fıkıh usûlü kaynaklarında kıyas bahsinde ise illet için önemli bir bölüm ayrılarak,⁶ etraflıca ele alınmıştır.

İlet ile ilgili konulardan biri illete yapılan itirazlar konusudur. Bu itirazların bir kısmı doğrudan illeti iptal etmeye yönelik olduğu için “illeti ifsât eden durumlar” anlamına gelen *قَوَادِحُ الْعِلَّةِ* diye ifade edilmiştir.⁷ İllete yönelik yapılan itirazlar, usûlcülerin benimsedikleri prensiplere göre farklılık göstermiştir. Mesela, bazı usûlcüler, illete yönelik yapılan itirazları olumlu karşılarken bazıları bu itirazları illete zarar verecek derecede kabul etmediği için dikkate almamıştır. Aynı şekilde bazı usûlcülerin müstakil olarak kabul ettiği birkaç itiraz yöntemini diğer bazı usûlcüler tek bir itirazda birleştirerek ele almıştır. Bunun neticesinde illete yapılan itirazların sayısında ihtilaf meydana gelmiştir. Bazı usûlcüler bu itirazları yirminin üzerine çıkarırken bazıları bunları dört ile sınırlandırmıştır.⁸ İllete yapılan itiraz çeşitlerinden biri de kalbtir. Aslında sadece fıkıh usûlünde değil diğer ilim dallarında da farklı amaçlarla kalbe başvurulduğunu görüyoruz. Mesela tefsir kaynaklarında geçtiği gibi, *“İnsan*

¹ Abdurahman b. Abdilhalik el-Yusuf, “*Ezvâun alâ evzâine's-siyâsiyyeti*”, (Küveyt: Dâru'l-Kalem, 1978), 8.

² Abdulvahhab Hallâf, “*İlmu usûli'l-fikh*”, (Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 2016), 19-20.

³ Hallâf, 193.

⁴ Abdulkarim Zeydân, “*el-Vecîz fi usûli'l-fikh*”, (Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 2015), 183.

⁵ Ahmed b. Mahmud b. Abdilvahhab eş-Şinkitî, “*el-Vasfu'l-münâsib li şer'i'l-hüküm*”, (Medine: İmâdetu'l-Bahsi'l-İlmiyyi, 1415(h.)), 6.

⁶ İbrahim Kâfi Dönmez, “İlet”, *DİA*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları 2000), 22/118.

⁷ Takiyuddin Ebû'l-Bekâ, Muhammed b. Ahmed b. Abdilaziz b. Ali İbni Necâr, “*Şerhu'l-kevkebi'l-münîr*”, thk. Muhammed ez-Zuhaylî-Nezîh Hammâd, (yy.: Mektebetü'l-Abikân, 1997), 4/229.

⁸ İbni Necâr, “*Şerhu'l-kevkebi'l-münîr*” 4/230-231.

*aceleden yaratıldı,*⁹ ayetinde kalb söz konusudur. Bu ayette “insan” ile “acele” lafızların yerleri değiştirildiğinde, *خلق العجل من الانسان* “Acele insandan yaratıldı,” manası ortaya çıkar.¹⁰ Başka bir örnek de *وَاجْعَلْنَا لِلْمُتَّقِينَ إِمَامًا* “...Bizi muttakilere önder kıl,”¹¹ ayetidir. Aslında bu ayet, *واجعل للمتقين لنا إمامًا* “Muttakileri bize önder kıl,” manasındadır.¹² Tefsir kaynaklarında geçen kalb daha çok anlatımı güçlendirmek için kelimelerin yer değiştirilmesi esasına dayanmaktadır.¹³ Mantık ilmindeki kalbe gelince, burada kalb kavramının yine mantık ilminin bir kavramı olan aks kavramıyla birlikte kullanımı göze çarpar. Buna göre kalb sayesinde, hamliye¹⁴ kaziyesindeki mevzû ile mahmûlün; şartiyye¹⁵ kaziyesinde ise mukaddem ile tâlinin yer değiştirmesiyle aks elde edilir.¹⁶ Belâgat ilminde ise kalb örneklerine teşbîhte rastlıyoruz. Burada teşbîh edatları olan müşebbeh ile müşebbehbihin yer değiştirmesiyle teşbîhi mablûb meydana gelir.¹⁷

1. Kalb Kavramı

1.1. Kalbin Tarifi

Kalb kelime olarak, bir şeyin üstünü altına getirmek veya içini dışına çıkarmak anlamına gelen k-l-b (قلب) kelimesinden türemiş mastar bir isimdir.¹⁸ Kalbin ıstılâhi manasına gelince, onun birçok tanımı yapıldığını görüyoruz. Bu tanımlardan birisine göre kalb, hüküm için belirlenen illetin aslında o hükmün aksini doğurduğunu savunmaktır. Bu tanıma göre hüküm için bir gerekçe ileri süren kimseye itiraz eden kişi, kalb sayesinde onun gerekçesini aleyhine dönüştürerek hükmün aksini elde etmeye çalışır. Örneğin, Hanefî mezhebine mensup birisi

⁹ el-Enbiyâ, 21/37.

¹⁰ Ebû'l-Hasan Ali b. Ahmed b. Muhammed b. Ali el-Vâhidî, “*et-Tefsîru'l-basît*”, (Medine: İmâdetu'l-Bahsi'l-İlmiyyi), 15/77.

¹¹ el-Furkân, 25/74.

¹² Vâhidî, “*et-Tefsîru'l-basît*”, 16/614.

¹³ Musâid b. Süleyman b. Nasır et-Tayyâr, “*et-Tefsîru'l-luğavî*”, (yy.: Dâru'l-İbni'l-Cevzî, 2010), 648.

¹⁴ Hamliyye kaziyesinden kasıt, mübteda-haber veya fiil-failden oluşan önerme demektir. Burada mübteda veya fail mevzû olarak isimlendirilirken; haber veya fiil mahmûl olarak isimlendirilir. Bkz. Esîruddin el-Ebherî, “*Şerhu metni isâgucî*”, thk. İsam b. Mühezzeb es-Sebû'î, (Şâm: Dâru'l-Beyrutî, 2009), 132-167.

¹⁵ Şartiyye kaziyesi, şart ve ceza cümlelerinden oluşan önermenin adıdır. Bu önermede şart cümlesine mukaddem, ceza cümlesine ise tâlî denir. Bkz. Ebherî, 133-181.

¹⁶ Ebherî, 167-168.

¹⁷ Ali el-Câzim-Mustafa Emin, “*el-Belâgâtu'l-vâzıha*”, thk. Kasım Muhammed Nuri, (Beyrut: Mektebetu Dâri'l-Fecr, 2014), 111.

¹⁸ Ebû'l-Fazl Cemaleddin Muhammed b. Mükerrrem b. Ali İbn Manzûr el-Mısırî, “*Lisânu'l-arab*”, (Beyrut: Dâru's-Sâdır, ty.) 1/685; Ebû Zeyd Ubeydullah b. Amr b. İsa ed-Debûsî, “*Takvimu'l-edille*”, thk. Halil Muhyeddin el-Meyis, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001), 331; Ebû Bekir Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ahmed b. Ebi Sehl es-Serahsî, “*Usûlü's-serahsî*”, thk. Ebû'l-Vefa el-Afganî, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2015), 1/238; Ebû Muzaffer Mansur b. Muhammed b. Abdilcebbar b. Ahmed el-Mervezî es-Sem'ânî, “*Kavâtu'l-edille fi'l-usûl*”, thk. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmail, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999), 2/223.

“Dayı, varisi olmayanın varisidir,”¹⁹ hadisini delil göstererek, dayının mirasta pay sahibi olduğunu savunur. Hanefîlerin deliline itiraz edenler aslında bu hadisin dayının mirastan pay sahibi olmadığını pekiştirdiğini savunurlar. Onlara göre bu hadis, Arapların söylediği şu söze benzer: “Açlık, azığı olmayanın azığıdır.” Bu misalde açlık nasıl, azık sayılmıyorsa dayı da mirasçı sayılmamaktadır.²⁰

Kalbın bir tarifi de “ma’lûlû illete dönüştürmektir,” şeklindedir.²¹ Bu tanıma göre illet ile hükmün yerlerinin değiştiği iddia edilir. Yani illet olduğu iddia edilen şey aslında illet değil hükümdür. Kalb sonucunda illet ile ma’lûl, olması gereken yerlere konularak hüküm elde edilmeye çalışılır.

Diğer bir tarife göre ise kalb, "hasmın delilini onun aleyhine dönüştürüp ona karşı kullanmaktır," tarzında karşımıza çıkar.²² Burada itiraz eden kişi hasmın delilini hedef alarak, bu delili onun görüşünü iptal, kendi görüşünü ispat için kullanır.

1.2. Kalb ile yakın anlamlı olan bazı kavramlar

1.2.1. Munâkaza

Munâkaza, illetin hüküm doğurmasına herhangi bir engel bulunmadığı halde hükmün meydana gelmemesidir.²³ Munâkazayı, “hükmün kendi illetinden geri kalmasıdır,” şeklinde tarif edenler de olmuştur.²⁴ Bu tanımlara göre illet olduğu iddia edilen vasfın bulunmasına rağmen kendisine hükmün bina edilmemesi söz konusudur. Örneğin, Şâfiîler asıl mevzûun mal olmadığı noktasında nikah akdini hadd ve kısasa kıyaslayarak buralarda da kadınların şahitliğini kabul etmemişlerdir. Ancak Şâfiîlerin bu kıyasla ulaştıkları illet her yerde aynı hükmü doğurmamıştır. Buna bekaretin tespiti örnek verilebilir. Çünkü bekaretin tespiti meselesinde asıl mevzû mal olmadığı halde Şâfiîler burada kadınların şahitliğini kabul

¹⁹ Ebû Hasan Ali b. Ömer b. Ahmed ed-Dârekutnî, “*Sünenü’l-dârekutnî*”, thk. Şuayb el-Arnâvut, (Beirut: Risâle, 2004), 5/152.

²⁰ Ebû Abdillâh Bedreddin Muhammed b. Abdillâh b. Bahadır ez-Zerkeşî, “*el-Bahru’l-muhîr*”, (Beirut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1994), 7/362.

²¹ Debûsî, 331. Serahsî, 1/38.

²² Ebû Velîd Süleyman b. Halef b. Sa’d b. Eyyub el-Bâcî, “*el-Hudûd fi’l-usûl*”, thk. Muhammed Hasan, (Beirut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2003), 125; Debûsî, 332.

²³ Debûsî, 328.

²⁴ Hüsameddin Hüseyin b. Ali b. Haccâc b. Ali es-Sıgnâkî, “*el-Kâfi şerhu pezdevî*”, thk. Fahrettin Seyit Muhammed Kanit, (Riyad: Mektebetü’r-Rüşd, 2001), 4/1876.

etmişlerdir. Bu da Şafîilerin “asıl mevzu’un mal olmadığı akitlerde kadınların şahitliği geçersizdir,” şeklindeki görüşünde munâkaza olduğunu göstermektedir.²⁵

1.2.2. Aks

Aksi, illeti ma’lûla dönüştürme noktasında kalb ile aynı anlamda olduğunu söyleyenler olsa da²⁶ söz konusu iki kavram arasında fark söz konusudur. Buna göre Aks, hüküm için belirlenen illetin zâil olması durumunda hükmün zıddının anlaşılmasıdır. Mesela, “başlamakla bir ibadet vacip hale gelebiliyorsa o ibadet adanmakla da vacip hale gelebilir,” sözü genel bir kuraldır. Bu kurala hac ve oruç gibi ibadetler uygun düşerken, abdest bu kurala uygun düşmez. Çünkü abdestte söz konusu illetin zıddı mevcuttur. Bu nedenle abdest adanmakla vacip hale gelmediği gibi başlamakla da vacip hale gelmez.²⁷ Konuya ilişkin başka bir örneğe baktığımızda “Kusmuğun azı ile abdest bozulmadığı için çoğu ile de bozulmaz,” sözün aksinin, “İdrarın azı ile abdest bozulduğu için çoğu ile de bozulur,” şeklinde olduğunu görürüz.²⁸

Burada başka bir noktaya temas etmek yerinde olacaktır. O da bazı fakihlerin illette muttarid olma özelliğini savunmasıdır. Bu hususta Hanefî hukukçu Kâsânî, devlet başkanının (velâyet-i âmme yetkisiyle) (السلطانُ وليُّ من لا وليَّ له) halktan birisini evlendirebileceğini, ancak ona mirasçı olamayacağını belirtmektedir. Çünkü burada (mirasçı olabilmek için gerekli) illet açısından aksi bir durum vardır. Zira “her vârisin evlendirme yetkisi vardır” görüşünün Ebû Hanîfe’nin vaz‘ ettiği asıl/genel prensipten üretildiğini, bu kuralın zıddı “vâris olmayan evlendirme yetkisine de sahip olamaz” şeklinde karşımıza çıkacağını, ancak şer‘î illetlerde mun‘akis olma değil, muttarid olma şartının esas olduğunu ifade etmektedir. Çünkü şer‘î hükmün birtakım illetlerle ortaya çıktığını, ancak burada söylenilenin de mun‘akis olduğunu, nitekim köle sahibi efendinin, kölesi üzerine velâ hakkı bulunduğunu ve bunun da bir çeşit mirasçılık olduğunu kabul etmektedir.²⁹

1.2.3. Kesr

Kesr, hüküm için tespit edilen illete hüküm bina edilememesidir. Örneğin, “Müslümanı öldüren kimseye kısas uygulandığı gibi zimmîyi öldürene de kısas uygulanır,” görüşü

²⁵ Debûsî, 364.

²⁶ Ebû’l-Vefa Ali b. Akîl b. Muhammed b. Akîl el-Bağdadî ez-Zaferî, “*el-Vâzih fî usûli’l-fıkah*”, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin, (Beyrut: Müessesetu’r-Risâle, 1999), 2/73.

²⁷ Debûsî, 332.

²⁸ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Hısânî et-Tilimsânî, “*Miftâhi’l-vusûl*”, thk. Muhammed Ali, (Mekke: el-Mektebû’l-Mekkiyye, 1998), 731.

²⁹ Alauddîn Ebî Bekr b. Mesûd Kâsânî, *Bedâiu’s-sanâi fî tertîbi’ş-şerâi* (Kahire: Dâru’l-Hadîs, 2005), 3/366; Ekrem Koç, *Furu-i Fıkhta Usul-i Fıkhu Yeri Kâsânî Örneği*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2020), 180.

Hanefilere aittir. Onlara göre Müslümanın öldürülmesinde kisası gerektiren illet zimminin öldürülmesinde de mevcuttur. O illet de kanının güvence altına alınmış olmasıdır. Zira bu illet geçici de olsa zimmede mevcuttur. Malikîlere göre ise kendisine güvence verilen kimse anlamına gelen “Müste'men”de bu illet bulunduğu halde onu öldüren Müslümana kisas uygulanmaz. Burada söz konusu illet bulunduğu halde hüküm doğurmamıştır.³⁰ Malikîlerin iddiasına göre, Hanefilerin bu meselede tespit ettikleri illette kesr vardır. Başka bir deyişle bazen hüküm doğurup bazen hüküm doğurmayan bir illetin varlığı söz konusudur.

1.2.4. Muâraza

Muâraza, hasmın deliline itiraz etmeksizin hüküm için yeni bir illetin varlığını ortaya koymaya çalışmaktır.³¹ Mesela Şâfîlilere göre buğdayda faizin cereyan etme illeti yenilebilir olması anlamına gelen “taam” iken, Hanbelilere göre bu illet ölçülebilir anlamına gelen “keyl”dir. Görüldüğü gibi aynı hüküm için iki illetin varlığı söz konusudur. Burada şunu da ifade etmek gerekir: Hüküm için birden fazla illetin varlığına karşı çıkanlara göre bu örnekte muârazadan söz edilebilir. Ancak hüküm için birden fazla illetin olabileceğini savunanlara göre burada muâraza söz konusu değildir.³²

2. Kalbin Mahiyeti

Kalbin mahiyetine geçmeden önce kalbla ilgili bazı kavramların bilinmesinde fayda mülâhaza görülmüştür. Tespit edildiği kadarıyla aşağıda verilen kavramlara usûl kaynaklarında derli toplu bir şekilde rastlanmadı. Buna karşın bu kavramların önemine binaen kendilerinden kast edilen mana verilmek suretiyle açıklanmaya çalışılacaktır.

1. *المستدل* (Müstedil), hüküm için bir illet illeri süren kimsedir. Bazı kaynaklarda buna *muallil/المعلل* de denmiştir.

2. *القائسى* (Kâis), kıyas yaparak hükmün illetini tespit eden kimsedir.

3. *المعترض* (Mu'teriz), kâsî veya müstedillin illetine itiraz eden kişidir. Mu'teriz, *sâil/السائل* olarak da ifade edilmiştir.

³⁰ Bâcî, 125.

³¹ Sıgnâkî, 4/1876.

³² Muhammed Emin b. Muhammed Muhtar b. Abdilkadir el-Cekendî eş-Şinkitî, “*Müzekkiretun fi usûli'l-fıkıh*”, (Medine: Mektebetu'l-Ulûm, 2001), 361.

4. القلب (Kâlib), kâis veya müstedillin vardığı hükmü ters çevirmek suretiyle kalbe başvuran kişidir.³³

Kalb, usûl kaynaklarında illet konusu ile ilişkili olarak zikredilmiştir. Buna göre İlet olan vasfa birtakım itirazlar yapılmıştır. Bu itirazların bir kısmı sahîh itirazlar³⁴ olarak isimlendirilirken, bir kısmı fâsit olarak isimlendirilmiştir. Kalb, sahîh olan itirazlar grubunda yer almaktadır.³⁵

Kalbin illeti ifsâd eden bir durum olup olmadığı konusunda ihtilaf söz konusudur. Bazı usûlcüler kalbi bir itiraz yöntemi olarak makûl karşılarken bazıları buna karşı çıkmıştır. Kalbi bir itiraz yöntemi olarak kabul edenlere göre mu'teriz kendi mezhebini savunma adına, müstedillin delilinin zayıf olduğunu ispatlamaya çalışır. Bu açıdan bakıldığında bir mezhep mensubunun diğer mezheplerin delillerini çürütme gayreti içerisinde olması makûl karşılanır. Kalbi bir itiraz yöntemi olarak kabul etmeyenler onun bir çıkmazdan ibaret olduğunu gerekçe gösterirler. Çünkü “mu'teriz”, “kâsî”nin kıyas yaparken kullandığı illeti ifsâd edip daha sonra ifsâd ettiği bu illeti kendi görüşünün ispatı için kullanması söz konusudur. İfsâdedilmiş bir illet ile hüküm ispat etmenin sağlıklı bir yol olmadığı açıktır. Şayet mu'teriz kâsînin delilini çürütmeyi değil de sadece kendi görüşünü doğrulamayı hedefliyorsa bu durumda da kalb bir itiraz yöntemi olmaktan çıkar ve başka bir şekilde tarif edilmeyi gerektirir.³⁶ Görüldüğü gibi kalbe karşı çıkanlar onun sağlıklı bir itiraz veya ispat yöntemi olmadığını gerekçe gösterirler.

Mu'teriz, genellikle ya müstedillin mezhep görüşünü iptal etmeyi ya kendi görüşünü temellendirmeyi veyahut da bunların her ikisini de amaçlar.³⁷ Şayet mu'teriz müstedillin illeti ile kendi mezhep görüşünü temellendirmeyi amaçlıyorsa burada herhangi bir sıkıntı söz konusu değildir. Ancak mu'teriz mezhep görüşünü temellendirmek için değil, yalnızca müstedillin görüşünü iptal etmek için kalbe başvurduğu zaman problem meydana gelir. Çünkü bu durumda mu'teriz kendi görüşünü temellendirmemekle birlikte müstedillin delilini iptal etmekte bu da mu'terizi başka bir görüşü kabul etmek zorunda bırakmaktadır. Mesela, Hanefiler abdestte

³³ Bkz. Ebû Abdillâh Şemsettin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed İbni Emîr Hâc, “*et-Takrîr ve 't-tahrîr*.” (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983), 3/134; Ebû Hüseyin Muhammed b. Ali et-Tayyib el-Basrî el-Mutezilî, “*el-Mu'temed fi usûli'l-fıkah*”, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1981), 2/459; Ermevî, 7/3187; Şâsî, 350.

³⁴ Sahih itirazlardan kasıt, itiraz değeri taşıyan itiraz şekilleri iken, fâsit itirazlar ise itiraz değeri taşımayan basit itirazları ifade eden. bkz. Serahsî, 2/233.

³⁵ Serahsi, 2/233.

³⁶ Safiyuddin Muhammed b. Abdurrahim el-Ermevî el-Hindî, “*Nihâyetu'l-vusûl*”, thk. Salih b. Süleyman el-Yusuf, (Mekke: el-Mektebû't-Ticâriyye, 1996), 8/3450; Ebû Abbas Şihabuddin Ahmed b. İdris b. Abdurrahman el-Karrâfi, “*Nefâisu'l-usûl*”, thk. Adil Ahmet Abdulmevcut-Ali Muuhammed Ma'vid, (yy.: Mektebetu Nazar, 1995), 8/3441.

³⁷ Karrâfi, “*Cüz'ün min şerhi tenkihi'l-fusûl*”, (Mekke: Risâletün İlmiyye, 2000), 2/355.

başın meshini yüzü yıkamaya kıyaslayarak, “yüzün az bir kısmını yıkamakla nasıl farz yerine gelmiyorsa başın az bir kısmını mesh etmekle de farz yerine gelmez,” diyerek, Şâfiîlerin bu yöndeki görüşünü iptal etmeyi amaçlamışlardır. Şâfiîler de Hanefîlerin illetinden hareketle abdest konusunda başın meshini yüzü yıkamaya kıyaslayarak, “abdest alırken yüzün yıkanmasında nasıl dörte birlik bir miktar söz konusu değilse başın meshinde de dörte birlik bir miktar söz konusu değildir,” diyerek, Hanefîlerin görüşünü iptal etmeye çalışmışlardır. Aslında bu örnekte hem Hanefîler hem de Şâfiîler abdestte başın meshini yüzün yıkanmasına kıyas etmişlerdir. Oysa abdestte yüzün tamamının yıkanması gerekir. Neticede her iki mezhep de kendi mezhep görüşünün doğru olduğunu ispatlama gayreti içerisine girmeyip, diğer mezhebin görüşünü iptal etmeye çalışmıştır. Bu durumda tek bir seçenek kalmıştır, o da Malikîlerin görüşü olan başın tamamını mesh etmenin farz olduğunu kabul etmektir.³⁸ Daha açık bir ifadeyle, Hanefîler ile Şâfiîler başın meshini yüzün yıkanmasına kıyas etmişlerdir. Bu da onları Malikîlerin görüşü olan başın tamamını mesh etmenin gerekliliğini kabul etmek zorunda bırakmıştır. Ancak her iki mezhep de bu görüşü benimsememiştir.

3. Kalbin Çeşitleri

Kaynaklarda kalb konusuna ilişkin farklı kısımlandırmalar-çeşitlendirmeler bulunmaktadır. Bu çeşitler aşağıdaki gibidir:

2.1. İleti ma'lûla dönüştüren kalb

Kalbin bir çeşidi, illetin ma'lûla dönüşmesi şeklindedir.³⁹ Örneğin, “ribevî malların azında faizin cereyan etmesinin illeti çoğunda faizin cereyan etmesidir,” şeklinde kurulan bir kıyasta illet hükmün, hüküm de illetin yerinde kullanılmıştır. Bu kıyasın doğru kuruluşu, “ribevî malların çoğunda faizin cereyan etmesinin illeti o malın azında da cereyan etmesidir,” şeklindedir. Görüldüğü gibi burada mesele tersine çevrilerek kalb yapılmıştır.⁴⁰

2.2. İleti, hükmün zıddı için sabit kılan kalb

Kalbin ikinci kısmı hükmün illetini o hükmün zıddı için illet olduğunu iddia etmektir. Mesela, “Ramazan orucu farz bir oruçtur, kaza orucunda olduğu gibi burada da niyetin ta'yini

³⁸ Karrâfi, “Cüz'ün min şerhi tenkîhi'l-fusûl”, 2/357.

³⁹ Muhammed b. Ali b. Muhammed b. Abdillâh eş-Şevkânî el-Yemenî, “İrşâdu'l-fuhûl”, thk. Şeyh Ahmed Azû, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1999), 2/155; Ebû Ali Nizamuddin Ahmed b. Muhammed b. İshak eş-Şâfi, “Usûlü's-Şâfi” (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1982), 346.

⁴⁰ Şâfi, 346.

şarttır,” şeklinde kurulan kıyasta, kaza orucu asıl, Ramazan orucu fer’, bu orucun farz bir oruç olması illet ve niyeti ta’yin etmenin şart olması ise hükümdür. Buradaki illeti hükmün zıddı için kullanılması sonucunda kalb meydana gelir ve kıyasın yeni şekli şu şekilde olur: “Ramazan orucu farz bir oruçtur. Kaza orucunda olduğu gibi burada da niyetin ta’yini şart değildir.”⁴¹ Görüldüğü gibi kıyasın ilk şeklinde hüküm, niyeti ta’yin etmenin şart olması iken, kıyasın yeni şeklinde niyetin şart olmaması şeklinde karşımıza çıkar.

2.3. Asıl ile fer’in ortak illette eşit olmadığını gösteren kalb

Bazen benzer olduğu iddia edilen iki durumun aslında her yönüyle benzer olmadığını ispatlamak için kalbe başvurulur ve yapılan kıyasın geçersiz olduğu ortaya konulur. Başka bir ifadeyle farklı hükümlere tabi olan iki durum arasında yapılan kıyasın geçersiz olduğunun ispatı için kalbe başvurulur. Örneğin, “Abdest namaz için yapılan bir temizlik çeşididir. Nasıl ki necasetin temizlenmesinde niyet şart değildir aynı şekilde abdestte de niyet şart değildir,” kıyası Hanefilere aittir. Şâfiîler ise Hanefilerin yapmış olduğu bu kıyasın sıkıntılı olduğunu savunurlar. Çünkü Hanefiler hükmi kirliliği izâle etme noktasında abdesti maddi kirliliği izâle etmeye kıyaslamışlardır. Oysa maddi kirliliğin giderilmesi noktasında sıvı ile katı arasında bir fark olmadığı gibi hükmi kirliliğin giderilmesi noktasında da sıvı ile katı arasında da farkın olmaması gerekir. Daha açık bir ifadeyle hükmi kirliliğin giderilmesinde abdest ile teyemmümün, niyetin şart olması konusunda aynı hükme tabi olması gerekir.⁴² Bu nedenle teyemmümde olduğu gibi abdestte de niyet şarttır. Sonuçta kirliliğin giderilmesi hususunda sıvı ile katı yani su ile toprak aynı olup, namaz için birer temizlenme aracıdır.⁴³

Konuya ilişkin annenin satılması ile ceninin de satılması, annenin âzât edilmesiyle ona tabi olanın da âzât edilmesini gerektirmesi de buna örnek teşkil etmektedir. Hanefî hukukçu Kâsânî, bunun aksi olması durumunda tabi olan yani fer’ konumunda olanı asıl yapmak/kalb anlamına geleceğinden kabul edilemez olduğuna işaret etmektedir.⁴⁴

4. Kalb ile İlişkili Olan Fıkhi Meseleler

⁴¹ Alauddin Şemsunnazar Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed es-Semerkandî, “*Mizânu’l-usûl*”, thk. Muhammed Zeki Abdilber, (Katar: Metâbiu’d-Davhati’l-Hadis, 1994), 771; Şâşi, 346.

⁴² Şâfiîler bu ifade ile teyemmümü kast ederler.

⁴³ Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed Ali Şerefuddin İbni Tilimsânî el-Fehrî, “*Şerhu’l-meâlim*”, thk. Şeyh Adil Ahmed Abdulmevcud, (Beyrut: Alemu’l-Kütüb, 1999), 2/411.

⁴⁴ Kâsânî, *Bedâiu’s-sanâi fi tertibi’ş-şerâi*, 6/207-208; Koç, *Furu-i Fıkhta Usûl-i Fikhın Yeri Kâsânî Örneği*, 178.

Bu başlık altında mezheplerin kalb yöntemini birbirlerine karşı bir itiraz metodu olarak kullandığı bazı fıkhi meseleler üzerinde durulacaktır.

4.1. Zina haddinin gayri müslimler hakkında uygulanması meselesi

Aralarında ağırlıklı olarak Şâfiîlerin bulunduğu bir grup ulemanın, “Gayri müslimlerden bekar olanlara celde cezası uygulandığı gibi evli olanlara recm cezası uygulanır,” şeklinde kurdukları kıyasa Hanefiler karşı çıkarak, onların görüşünde kalb olduğunu savunurlar. Zira Hanefilere göre bu kıyas, “Gayri müslimlerden evli olanlara recm cezası uygulandığı gibi bekarlara celde cezası uygulanır,” şeklinde olmalıdır.⁴⁵ Bu örnekte, Şâfiîler gayri müslimlerin bekarlarını asıl, evli olanlarını da fer’ kabul edip onların evli olanlarını bekarlarına kıyas ederken, Hanefiler, Şâfiîlerin kıyasındaki asıl ile fer’in yerlerini değiştirerek kalbe başvurmuşlardır. Buna göre Hanefiler, gayri müslimlerin bekarlarını fer’ kabul edip, aslolan evli olanlarına kıyas ederek hüküm vermeye çalışmışlardır

4.2. İ’tikâfta orucun şart olup olmaması meselesi

İ’tikâfta orucun şart olduğunu savunan Hanefiler, i’tikâfin Arafat vakfesi gibi özel bir mekanda ifâ edilen bir ibadet olmasını gerekçe gösterirler. Hanefilerin bu illetine itiraz eden Şâfiîler ve Hanbelîler de i’tikâfı Arafat vakfesine kıyas ederler. Onlara göre Arafat vakfesi belirli bir mekana mahsus bir ibadet olmasına rağmen burada oruç şart değildir. O halde Arafat vakfesine kıyas edilen i’tikâfta da orucun şart olmaması gerekir.⁴⁶ Görüldüğü gibi bu meselede Hanefilerin illetine itiraz eden Şâfiîler ve Hanbelîler, kalb yöntemine başvurmuşlardır. Başka bir deyişle aynı illetten hareketle hükmün aksine ulaşmaya çalışmışlardır.

4.3. Husûf (ay tutulması) namazındaki rükû meselesi

Hanefiler, cemaatle kılınması noktasında ay tutulması namazını bayram namazlarına kıyas ederler. Onlara göre bayram namazları cemaatle kılınan namazlardandır ve bu namazların her rekâtında rükû bir kere yapılır. Ay tutulması namazı da bayram namazları gibi cemaatle kılınan bir namazdır ve her rekâtında rükû iki defa değil, bir defa yapılmalıdır. Hanefilerin bu kıyasına itiraz edenler ay tutulması namazıyla bayram namazlarının her konuda aynı olmadığını gerekçe gösterirler. Onlara göre Hanefiler her rekâta rükûnun bir defa yapılması konusunda ay tutulması namazı ile bayram namazlarını aynı kabul ettikleri gibi bayram namazlarındaki ziyade

⁴⁵ Debûsî, 331. Serahsî, 1/238; Sem’ânî, 2/223.

⁴⁶ Ebû Zekerîya Fazl b. Abdillâh Murâd, “*et-Tahkîkât alâ şerhi’l-celâl*”, (Küveyt: Dâru’z-Zâhiriyye, 2019), 322; Ebû Rebî’ Süleyman b. Abdilkavî b. Kerim Necmeddin et-Tûfî, “*Şerhu muhtasari’r-ravza*”, thk. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî, (Beirut: Müessesetu’r-Risâle, 1987), 3/520.

tekbirleri konusunda da bu namazları aynı kabul etmek zorundadır. Oysa Hanefiler ay tutulması namazında ziyade tekbirlerini kabul etmemişlerdir.⁴⁷

4.4. Başı mesh etmede tekrarın sünnet olması meselesi

Şâfiilere göre, abdestte yıkanan organların üçer defa yıkanması sünnet olduğu gibi başın meshini üç defa yapmak da sünnettir. Hanefilere göre, Şâfiiler farz olma noktasında, meshi yıkamaya kıyaslamış, yıkama ile ilgili olan tekrar hükmünü meshe vermişlerdir. Onlara göre, Şâfiiler burada fer ile aslı her yönüyle eşit kabul etmişlerdir. Oysa mesh ile yıkama her durumda aynı değildir. Bu nedenle yıkama olayında sünnet olan, azaların üçer defa yıkanması iken, mesh olayında sünnet olan, mesh edilen bölgenin tamamını mesh etmektir. Başka bir deyişle, başı üç defa değil, tamamını mesh etmekle sünnet meydana gelir.⁴⁸ Bu meselede Hanefiler, kalbe başvurarak Şâfiilerin kıyasını iptal etmeye çalışmışlardır.

4.5. Dört rekâtlık namazların son iki rekâtındaki kıraatın hükmü

Şâfiiler, “Nasıl ki dört rekâtlık namazların tüm rekâtlarında rükû namazın rüknü ise aynı şekilde kıraat da namazın rüknü olması hasebi ile ilk iki rekâta olduğu gibi son iki rekâta da farz olarak sabit olmuştur” şeklinde yaptıkları kıyasta, farz olma illetinden hareketle, kıraatı rükû ile eşit kabul etmişlerdir. Hanefilere göre, Şâfiiler burada fer’ ile aslı her yönüyle eşit kabul etmiş olsalar da farz olma noktasında rükû ile kıraat her yönüyle eşit değildir. Çünkü rükû namazın aslî rüknü olduğu için her durumda yapılması gerekir. Ancak kıraat namazın zâid rüknü olduğundan dolayı bazı durumlarda mükelleften düşer. Örneğin, kıraat imama tabi olan, kıraatı yapmaktan aciz olan ve rekâtın tamamına yetişmemiş olan kimselerden kıraat düşer. Görüldüğü gibi farz olma noktasında kıraat ile rükû her yönü ile aynı hükme tabi değildir.⁴⁹ Hanefiler bu örnekte kalb yapmak suretiyle Şâfiilerin kıyasına itiraz etmişlerdir.

4.6. Alışverişteki muhayyerlik hakkının miras bırakılması meselesi

Malikîlerin “Ölüm, sorumluluğu sonlandıran bir durum olduğu için tıpkı akıl hastalığı ve baygınlık halleri gibi alışverişteki muhayyerlik hakkının miras bırakılmasına engel değildir,” şeklinde yaptıkları kıyasa Hanefiler karşı çıkmışlardır. Onlara göre Malikîlerin bu kıyasında bir sıkıntı söz konusudur. Kıyasın doğru şekli ise şöyle olmalıdır: “Ölüm sorumluluğu ortadan kaldırdığı için akıl hastalığı ve baygınlık halleri gibi alışverişteki muhayyerlik hakkının miras

⁴⁷ Ebû'l-Meâlî Abdülmelik b. Abdillâh b. Yusuf b. Muhammed el-Cüveynî, “*el-Burhân fî usûli'l-fıkıh*”, thk. Salâh b. Muhammed b. Avîza, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), 2/130.

⁴⁸ Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, 331; Serahsî, *el-Usûl*, 2/240.

⁴⁹ Serahsî, *el-Usûl*, 2/239-240.

bırakılmasına engeldir.⁵⁰ Bu örnekte Hanefiler, kalb sayesinde Malikîlerin yaptığı kıyasın aynısını kullanarak onların ulaştığı hükmün aksini ispat etmişlerdir.

4.7. İkrâh altında bulunan kimsenin boşanması meselesi

Hanefilere göre ikraha marûz kalmayan kimselerde olduğu gibi ikrah altında bulunan kimselerin boşanması geçerlidir. Bunun gerekçesi ikrah altında bulunan kimsenin hem mükellef hem de talak mülkünü elinde bulunduruyor olmasıdır. Bu nedenle mükrehin bu durumda söylediği talak lafızları geçerlidir. Şâfiîler, Hanefilerin bu konuda yanlış bir kıyas yaptığını ileri sürerek, onların görüşüne itiraz ederler. Çünkü Hanefilerin dediği gibi ikrah altında bulunan kimse şayet talakın geçerliliği konusunda ikrâh altında olmayan kimse gibi kabul edilirse o zaman bir şeyi ikrâr etme konusunda da onun gibi olması gerekir. Çünkü ikrâha marûz kalan kimse, hem mükelleftir hem de bir şeyi ikrâr etme yetkisine sahiptir. Buna rağmen ikrâh altında bulunan kimsenin ikrârı geçerli değildir.⁵¹ Görüldüğü gibi Şâfiîler, Hanefilerin yukarıda yaptıkları kıyasa kalb sayesinde itiraz ederek, onların her yönüyle eşit olmayan asıl ile fer'i eşit kabul ettiklerini söyleyerek, yaptıkları kıyasın geçersiz olduğunu savunmuşlardır.

4.8. Zimmînin zihârı meselesi

Şâfiîler, zimmîlerin zihârının geçerli olması hakkında şöyle bir kıyasa başvurmuşlardır: “Nasıl ki Müslümanlarda talakı geçerli olanın zihârı geçerlidir, aynı şekilde zimmîlerde talakı geçerli olanın zihârı da geçerli olur,” Şâfiîlere göre bu örnekte zihârın geçerli olmasının illeti talakın geçerli olmasıdır. Yani onlara göre talakın geçerli olması illet, zihârın geçerli olması ise ma'lûldür. Hanefiler, Şâfiîlerin bu örneğinde illet ile ma'lûlün yerlerini değiştirerek şöyle bir ifade kullanırlar: “Müslümanlardan talakı geçerli olanların zihârı da geçerli olur,” Hanefilerin bu görüşüne göre talakın geçerli olmasının illeti zihârın geçerli olmasıdır. Bu nedenle zimmîler hakkında zihârın geçerli olduğunu gösteren herhangi bir illet yoktur. Buna bağlı olarak da zimmîlerin zihârı geçerli değildir.⁵²

SONUÇ

İslam hukukunda hükmün dayanağı olan deliller büyük önem arz etmektedir. Usûlcüler delillerden hüküm elde etmek için birçok yola başvurup meseleleri hükümsüz ve problemleri

⁵⁰ Bâcî, 125.

⁵¹ Ermevî, 8/3455-3456.

⁵² Ebû'l-Hattâb Mahfûz b. Ahmed b. Hasan el-Kelvezânî, “*et-Temhîd fi usûli'l-fıkıh*”, thk. Müfid Muhammed Ebû Amşâ-Muhammed b. Ali b. İbrahim, (Mekke: İhyau't-Türâsî'l-İslamiyyî, 1985), 4/211.

de çözümsüz bırakmamışlardır. Onlar hükmün tespiti için öncelikle Kitap ve Sünnete müracaat edip, meselelerin hükmünü ve dayandığı delilleri onlarda bulmaya çalışmışlardır. Hükmünü Kitap veya Sünnette bulamadıkları meselelerde ise ictihada başvurmuşlardır. İctihadın büyük bir bölümünü kıyas oluşturduğu için usûlcüler kıyasa ayrı bir önem vererek eserlerinde ona geniş bir yer ayırmışlardır. Bu nedenle kıyas yapılırken kıyasta bulunması gereken hususların tamamı göz önünde bulundurularak titiz bir çalışma yürütülmüştür. Buna rağmen mezhep mensupları zaman zaman birbirlerinin kıyas örnekleri hakkında eleştirilerde bulunmuşlardır. Bu çalışmada, mezhep mensupları tarafından bazı kıyas örneklerinde illete yönelik yapılan bir itiraz yöntemi olan “kalb” kavramı incelenmiştir. Neticede aşağıdaki sonuçlar elde edilmiştir:

1. Hemen hemen bütün mezhepler kalbi bir itiraz yolu olarak kabul edip, birbirlerine karşı kullanmışlardır.

2. Kalbi, illeti ifsâd eden bir durum olarak gören usûlcüler olduğu gibi onu bu şekilde görmeyenler de vardır.

3. Kalb kavramını başka kavramlarla aynı manada veya başka kavramalar içerisinde değerlendirenler olduğu gibi onu müstakil olarak zikredenler de olmuştur.

4. Kalb bir itiraz yöntemi olduğu gibi itirazlara marûz da kalmıştır.

5. Kalb usûlcüler tarafında farklı açılardan taksime tabi tutulmuş, neticede

- İletin ma'lûla dönüşmesi

- İletinin, söz konusu hükmün zıddını doğurması

- Asıl ile fer'in illette eşit olmaması şeklindeki taksimatın alimler tarafından tercih edildiği görülmüştür.

KAYNAKÇA

Bâcî, Ebu Velîd Süleyman b. Halef b. Sa'd b. Eyyub, *el-Hudûd fi'l-usûl*, Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.

Dârekutnî, Ebu Hasan Ali b. Ömer b. Ahmed *Sünenü'd-dârekutnî*, thk. Şuayb el-Arnavut, 5 Cilt. Beyrut: Risâle, 2004.

Debûsî, Ebu Zeyd Ubeydullah b. Amr b. İsa, *Takvimu'l-edille*, Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.

Ebu Hüseyin, Muhammed b. Ali et-Tayyib el-Basrî el-Mutezilî, *el-Mu'temed fi usûli'l-fikh*, 2 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1981.

El-Yusuf, Abdurahman b. Abdilhalik, "*Ezvâun alâ Evzâine's-Siyâsiyyeti*", Küveyt: Dâru'l-Kalem, 1978.

Câzim, Ali-Emin, Mustafa, "*el-Belâgâtu'l-vâzîha*", thk. Kasım Muhammed Nuri, Beyrut: Mektebetu Dâri'l-Fecr, 2014.

Cüveynî, Ebu'l-Meâlî Abdülmelik b. Abdillâh b. Yusuf b. Muhammed, *el-Burhân fi usûli'l-fikh*, thk. Salâh b. Muhammed b. Avîza, 2 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.

Dönmez, İbrahim Kâfi, "İllet", *DİA*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000.

Ebherî, Esîruddin, "*Şerhu metni isâgucî*", thk. İsam b. Mühezzeb es-Sebû'î, Şâm: Dâru'l-Beyrutî, 2009.

Ermevî, Safiyuddin Muhammed b. Abdurrahim el-Hindî, "*Nihâyetu'l-vusûl*", thk. Salih b. Süleyman el-Yusuf, 9 Cilt. Mekke: el-Mektebu't-Ticâriyye, 1996.

Fazıl, Ebu Zekeriya b. Abdillâh Murâd, "*et-Tahkîkât alâ şerhi'l-celâl*", Küveyt: Daru'z-Zâhiriyye, 2019.

Hallâf, Abdulvahhab, "*İlmu usûli'l-fikh*", Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 2016.

İbni Emîr Hâc, Ebu Abdillâh Şemsettin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed, "*et-Takrîr ve't-tahrîr*", 3 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983.

İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemaeddin Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Mısrî, "*Lisânü'l-arab*", 15 Cilt. Beyrut: Dâru's-Sâdır, ty.

İbni Necâr, Takiyuddin Ebû'l-Bekâ, Muhammed b. Ahmed b. Abdilaziz b. Ali, "*Şerhu'l-kevkebi'l-münîr*", thk. Muhammed ez-Zuhaylî-Nezîh Hammâd, yy.: Mektebetü'l-Abikân, 1997.

İbni Tilimsânî, Ebû Muhammed Abdullâh b. Muhammed Ali Şerefuddin el-Fehrî, "*Şerhu'l-meâlim*", thk. Şeyh Adil Ahmed Abdulmevcud, 2 Cilt. Beyrut: Alemu'l-Kütütü, 1999.

İsnevî, Ebu Muhammed Cemalüddin Abdurrahim b. Hasan b. Ali, "*Nihâyetu's-sûl*", Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999.

Kâsânî, Alauddîn Ebî Bekr b. Mesûd, "*Bedâiu's-sanâi fi tertîbi's-şerâi*", 2 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2005.

Karrâfî, Ebu Abbas Şihabuddin Ahmed b. İdris b. Abdirrahman, “*Cüz’ün min şerhi tenkîhi’l-fusûl*”, 2 Cilt. Mekke: Risâletün İlmîyye, 2000.

----- “*Nefâisu’l-usûl*”, thk. Adil Ahmet Abdulmevcut-Ali Muhammed Mavid, 9 Cilt. yy.: Mektebetu Nazar, 1995.

Koç, Ekrem, “*Furu-i Fıkıhta Usul-i Fıkhın Yeri Kâsânî Örneği*”, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2020.

Kelvezânî, Ebu’l-Hattâb Mahfûz b. Ahmed b. Hasan, “*et-Temhîd fî usûli’l-fıkh*”, thk. Müfid Muhammed Ebu Amşâ-Muhammed b. Ali b. İbrahim, 4 Cilt. Mekke: İhyau’t-Türâsî’l-İslamiyyî, 1985.

Sem’ânî, Ebu Muzaffer Mansur b. Muhammed b. Abdilcebbar b. Ahmed el-Mervezî, “*Kavâtu’l-edille fi’l-usûl*”, thk. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmail, 2 Cilt. Beyrut: Daru’l-Kütübi’l-İlmîyye, 1999.

Semerkandî, Alauddin Şemsunnazar Ebu Bekr Muhammed b. Ahmed, “*Mizânu’l-usûl*”, Katar: Metâbiu’d-Davhati’l-Hadis, 1984.

Serahsî, Ebu Bekr Şemsü’l-Eimme Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl, “*Usûlü’s-serahsî*”, thk. Ebu’l-Vefa el-Afganî, 2 Cilt. Beyrut: Daru’l-Kütübi’l-İlmîyye, 2015.

Sıgnâkî, Hüsameddin Hüseyin b. Ali b. Haccâc b. Ali, “*el-Kâfî şerhu pezdevî*”, thk. Fahrettin Seyit Muhammed Kanit, 5 Cilt. Riyad: Mektebetü’r-Rüşd, 2001.

Şâşî, Ebû Ali Nizamuddin Ahmed b. Muhammed b. İshak, “*Usûlü’s-şâşî*”, Beyrut: Daru’l-Kütübi’l-Arabiyye, 1982.

Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed b. Abdillâh el-Yemenî, “*İrşâdu’l-fuhûl*”, thk. Şeyh Ahmed Azû, 2 Cilt. Beyrut: Daru’l-Kütübi’l-Arabiyye, 1999.

Şinkitî, Muhammed Emin b. Muhammed Muhtar b. Abdilkadir el-Cekendî, “*Müzekkiretun fî usûli’l-fıkh*”, Medine: Mektebetu’l-Ulûm, 2001.

Şinkitî, Ahmed b. Mahmud b. Abdilvahhab “*el-vasfu’l-münâsib li şer’i’l-hüküm*”, Medine: İmâdetu’l-Bahsi’l-İlmîyyi, 1993.

Tayyâr, Musâid b. Süleyman b. Nasır, “*et-Tefsîru’l-luğavî*”, yy.: Dâru’l-İbni’l-Cevzî, 2010.

Tilimsânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Hisnî, “*Miftâhü’l-vusûl*”, thk. Muhammed Ali, Mekke: el-Mektenebu’l-Mekkiyye, 1998.

Tûfî, Ebû Rebî’ Süleyman b. Abdilkavî b. Kerim Necmeddin, “*Şerhu muhtasari’r-ravza*”, thk. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî, 3 Cilt. Beyrut: Müessesetu’r-Risâle, 1987.

Zaferî, Ebu’l-Vefa Ali b. Akil b. Muhammed b. Akil el-Bağdadî, “*el-Vâzih fî usûli’l-fıkh*”, thk. Abdullah b. Abdilmuhsin, 5 Cilt. Beyrut: Müessesetu’r-Risâle, 1999.

Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedreddin Muhammed b. Abdillâh b. Bahadır, “*el-Bahru’l-muhî*”, 8 Cilt. Beyrut: Daru’l-Kütübi’l-İlmîyye, 1994.

MU'TEZİLE VE EŞ'ARİ MEZHEPLERİNİN KULUN SORUMLULUĞU BAĞLAMINDA İNSAN FİİLLERİ VE TEKLİF-İ MÂ LÂ YUTÂK MUKAYESESİ

COMPARİSON OF MU'TAZİLA AND ASH'ARİ SECT REGARDİNG HUMAN ACTION WITHİN THE CONTEXT OF THE RESPONSİBLE SERVANT OF GOD AND TEKLİF-İ MÂ LÂ YUTÂK

Canan ÜZEL

Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi

Lisansüstü Eğitim Enstitüsü

canannuzell@gmail.com

ORCID ID: 0000-0002-8501-2435

Atıf Gösterme: ÜZEL, Canan, "Mu'tezile ve Eş'arî Mezheplerinin Kulun Sorumluluğu Bağlamında İnsan Fiilleri ve Teklif-i mâ lâ Yutâk Mukayesesi", *Ağrı İslâmi İlimler Dergisi (AGİİD)*, 2022 (10), s.104-122.

Geliş Tarihi:

3 Haziran 2022

Kabul Tarihi:

28 Haziran 2022

© 2022 AGİİD

Tüm Hakları Saklıdır.

Özet: Siyasi olaylar neticesinde vu'ku bulan ve Müslümanlar için birer travma halini alan savaşlar beraberinde bir çok kelâmî problemi de getirdi. Özellikle Büyük Günah, Ecel Rızık, vb. konular birer problem olarak toplumda tartışılmaya başlandı. Çözüme yönelik bir çok farklı kelâmî yaklaşım tarzının ortaya çıktığını ve bu kelâmî yaklaşım tarzlarının problemlere yaklaşım biçimlerinin ve metodoloji farklılıklarının o günün sosyal siyasal durumu tarafından şekillendiğini söylemek mümkündür. Daha sonra itikadî mezheplere evrilecek olan bu yaklaşım biçimleri Mu'tezile ve Eş'ariyye olarak isimlendireceğimiz itikadî mezheplere evrilmiştir. İki büyük itikadî mezhep olarak bilinen Mu'tezile ve Eş'ariyye mezheplerinin de bu konu hakkında, sahip oldukları farklı metodolojiler neticesinde, farklı görüşler bildirdiklerini görmekteyiz. Makalemizde özellikle bu iki mezhebin farklılaştığı ve Kelâm'ın temel konularından biri olan Teklif-i Mâ Lâ Yutak konusunda yaklaşım biçimlerini ve görüşlerini ortaya koymaya çalışacağız. İki mezhebin farklı görüş bildirdiği bu iki konuyu mezheplerin kullandıkları delillerle birlikte tek makalede sunmaya çalışarak konuyla ilgili bilgilere daha kolay ulaşılabilir olması ve kıyaslanabilmesini amaçladık

Anahtar Kelimeler: *Mu'tezile, Eş'ariyye Mezhebi, Teklifi Mâ Lâ Yutak, İnsan Fiilleri, Sorumluluk*

Abstract: The wars which were the result of political events became traumatic for Muslims and brought up many theological issues. Especially The Great Sin, Time of Death and Sustenance likewise issues started to be discussed within the society as a problem. So it is possible to say that many different theological approaches for the solution had been emerged and such approaches and the methodological differences for such theological comments were shaped by the social and political status of those days. Such approaches which would later evolve into theological sects and will later on called to be as Mu'tazila and Ash'ari. We experience that the Mu'tazila and Ash'ari sects, known to be the two great creeds in Islam, have different opinions on such issues, as a result of their different methodology approaches. In this article, we try to reveal the different approaches and views on Teklif-i Mâ Lâ Yutak, which is one of the main topics of Islamic Theology, where these two sects differ significantly. We aim to clarify these two issues on which the two sects have different views and opinions supporting it with the evidence used by the sects so that the information on the matter of discussion can be more accessible and comparable

Keywords: *Mu'tazila, Ash'ari Sect, Teklîfi Mâ Lâ Yutak, Human Acts, Responsibility*

Giriş:

Kelâm ilmi, Hz. Muhammed (s.a.v.) vefat ettikten sonra itikadî meseleler hakkında yapılan yorumlar bağlamında ortaya çıkmış bir ilimdir. Kelâm ilminin ortaya çıkmasının sebepleri İslâm toplumunun farklı inanç ve kültürler ile karşılaşarak bunlara İslâm'ı doğru anlatmaya çabalanması ve aynı zamanda İslâm'ı farklı inanç ve kültürlerle karşı savunmak istenmesidir. Çünkü karşılaşılan bu farklı toplumların hem zengin bir kültür ve inanca sahip olmaları hem de Müslümanların yaşam alanlarına dahil olmaları nedeniyle itikadî savunmalar yapılmak istenmiştir. Din alimlerinin İslâm'ı korumak için ortaya koydukları çaba neticesinde bu disiplin öncelikle Uşûlü'd-dîn olarak isimlendirilmiş ve ardından Kelâm adını almıştır. Bildirdikleri farklı itikadî görüşler neticesinde de ekolleşmeler ortaya çıkmıştır.¹ Yine ekollerin itikadî konuda ayrılık bildirme sebeplerinden birinin siyasi ayrışmalar olduğunu da bilmekteyiz.² Var olan itikadî ekoller buldukları dönemin şartlarına göre görüş bildirmişler ve görüşlerini temellendirme yoluna tutarken Kur'an, sünnet, akıl vb. argümanları kaynak tutma yoluna gitmişlerdir. Kelâm konularından olan kulların fiilleri konusuna dair yapılan tartışmaların İslâm'ın ilk dönemlerinden beri süregeldiğini görmekteyiz.³

İnsan fiilleri ve teklif-i mâ lâ yutâk meselelerini açıklarken Mu'tezile ve Eş'ariyye'yi mukayeseli bir şekilde anlatmaya çalışacağız.

Mezheplerin konu ile ilgili değerlendirmelerine geçmeden önce konunun anlaşılmasında gerekli olan bazı kavramlara kısaca değinmemiz gerekir.

1.1.Kesb

Kesb kavramı, insan fiilleri bağlamında insanın sorumluluğu açıklanırken temele alınan önemli bir kavramdır. Kesb, kazanmak, uygulamak, bir araya getirmek demektir. Hadislerde kesb kavramının maddî ve mânevî fiillerin sonucu anlamında kullanılmıştır. Bu mesele Kelâm'da insanda bulunan iradî fiiller nedeniyle tartışılmıştır. Kesb meselesini dile getiren ilk alimlerin Ebû Hanîfe Nu'mân b. Sâbit b. Zûtâ b. Mâh (ö. 150/767) veya Ebû Amr Dırâr b. Amr

¹ Saadet Altay, "Kelâm İlminin Yeniden İnşası Bağlamında Fazlur Rahman'ın Kelâm Eleştirisi", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*25 (2021), 855 – 856.

² Hulusi Arslan, "Mu'tezilî Düşüncede İlahî Fiil-İnsânî Fiil Ayrımı ve Bu Ayrımın Temel Kriterleri", *Dinî Araştırmalar Dergisi* 6 (Mayıs- Ağustos2003), 55.

³ Ekrem Uysal, "Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile'ye göre Ef'âl-i İbâd", *Batman Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Hakemli Dergisi* 1 (2017), 56.

el-Gatafânî el-Kûfî (ö. 200/815 [?]) olduğu sonrasında imam Ebü'l-Hasan el- Eş'arî (ö. 324/935-36) tarafından geliştirildiği görüşü mevcuttur.⁴ Ayrıca bununla bağlantılı olan iktisâb kavramı, bir şeyin yaratılmış olan bir güç ile ortaya çıkmasıdır. Böylece insanın kendindeki yaratılmış güç ile meydana getirdiği şey o kişi için kesb olmuş olur.⁵

1.2. İstîtâat

İstîtâat, kudret, kuvvet, takat vb. sözcükler anlam olarak yakınlık arz ederler. Kelâm alimleri bu kelimelerle tek bir anlam ifade etmek istemektedirler. Yani istîtâat kavramıyla bir fiili gerçekleştirmek için insanda bulunan gücü anlamaktayız. Kur'an-ı Kerim'de de istîtâatın fiil kalıpları ile birlikte kullanıldığı yerlerde kulun kendinde bulundurduğu sınırlı güç anlamını ifade etmektedir. Yine hadislerde de bu kavram için aynı ifadelerin yer aldığı görülmektedir.⁶

1.3. Teklîf-i Mâ Lâ Yutâk

Teklîf kelimesi bir işin zor olmasına rağmen yüklenmek anlamındadır. Mâ lâ yutâk ise güç yetirilemeyen şey anlamındadır. Dini terim olarak Yüce Allah'ın kullarını bir işi yapır yapmama konusunda sorumlu tutması mevzusunda tartışılan bir kavramdır. Yapıldığı zaman karşılığında ödül, yapılmadığında ise ceza icap ettiren kullar tarafından güç yetirilemeyecek bir eylemin imtihan edilmek amacı ile insanda istenmesinin caiz olup olmaması konusunda mezhepler arasında görüş farklılığı olmuştur.⁷

2.1. İnsan Fiilleri

İnsan fiilleri insanın kendi iradesi ile gerçekleşenler ve kendi iradesi dışında gerçekleşenler olarak ikiye ayrılır. Kendi iradesi dışında gerçekleşenler Yüce Allah tarafından olur, burada insan bu eyleme sadece konu teşkil etmiş olur. Yüce Allah'ın iradesi ise herhangi bir sebebe bağlı olmaksızın Yüce Allah'ın dilemesiyle meydana gelir.⁸ İnsan fiillerinin insanın kendisi tarafından mı yoksa Yüce Allah tarafından mı yaratıldığı meselesini değerlendirirken mukayese edeceğimiz iki mezhebin görüşlerini birkaç başlıklandırma altında ele almaya gayret göstereceğiz.

⁴ Bekir Topaloğlu – İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, (İstanbul: İsam Yayınları, 2015), 184; Ali İbn Muhammed es-Seyyid eş-Şerîf Cürçânî, *et-Ta'rifât (Arapça-Türkçe Terimler Sözlüğü)*, çev. Arif Erkan, 188. Ekrem Uysal, "Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile'ye göre Kesb Nazariyesi", *Batman Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Hakemli Dergisi 2 (2017)*, 40.

⁵ Topaloğlu - Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 184; Ebü'l-Hasan el-Eş'ari, *Ma'kâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'l-Hilâfî'l-muşallîn (İlk Dönem İslâm Mezhepleri)*, çev. Ömer Aydın-Mehmet Dalkılıç, (PDF: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları 2019), 748.

⁶ Topaloğlu - Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 168; Cürçânî, *et-Ta'rifât*, 18; Mustafa Sait Yazıcıoğlu, "İslâm Kelâmında Önemli Bir Mesele: İstîtâat", *İslâmî Araştırmalar Dergisi 1*(Temmuz 1986), 51.

⁷ Topaloğlu - Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 240.

⁸ Topaloğlu - Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 75

2.1.1. Mu'tezile'nin Kelâm Yöntemi

Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi mezheplerin konuları değerlendirme biçimleri kullandıkları metodoloji bağlamında olmalıdır. Konunun sağlıklı bir şekilde anlaşılması öncelikle mezheplerin kullanmış oldukları metodolojiyi bilmeyi gerektirir.

Kulların fiillerinin Yüce Allah tarafından mı yoksa insan tarafından mı yaratıldığı sorusuna cevap arayan Mu'tezile'nin kurucusu Vâsıl bin Atâ'nın (ö. 131/748) Hasan-ı Basrî'den (ö. 110/728) büyük günah meselesi mevzusu sebebiyle ayrılıp kendi mezhebini oluşturmaya başladığı genel kanaatler arasındadır.⁹ Mu'tezile mezhebi kelâmî konuları işlerken Kur'an-ı Kerim yanında aklî kaynakları arasına alan bir mezheptir. Görüşlerini açıklarken aklı esas almış, akıl ikinci plana alındığında ise onun da temele alınması gerektiğini vurgulamıştır. Mısırlı bir alim olan Ali Sami en-Neşşar (ö. 1980), Mu'tezile'nin uyguladığı mantığın Yunan mantığı olduğunu fakat bu yöntemi sadece kendi görüşlerine uygulamaya çalıştıklarını söylemiştir. Mu'tezile mezhebinin metodolojisinin şekillenmesi ortaya çıktığı dönemin sosyal ve siyasal olayları tarafından olmuştur. Emevi devleti zamanında uygulanan cebr politikasına kayıtsız kalmayarak kendilerince özgürlükçü ve ahlaki bir duruş sergilemek istemişler ve inanç ilkelerinde taassup ve taklît yerine tahkik zihniyetini kullanmaya çalışmışlardır.¹⁰ Dönemin iktidarı olan Emevî Devleti insan iradesini ve özgürlüğünü hiçe sayan Cebriyye düşüncesini temele alıp halkı yönetmeye çalışmıştır. Mu'tezile, Emevîlerin bu görüşüne karşı insanın kendi eylemlerinin yaratıcısı olması gerektiğini zira eylemlerinden sorumlu tutulamayacağını adalet ilkeleri¹¹ kapsamında açıklama gayretine girmiştir.¹² Cebriyye mezhebinin insan eylemlerinin cebr yoluyla ortaya koyulduğunu söyleyerek insanı özgürlükten men etmeleri ve dönemin hükümeti olan Emevîlerin cebri düşünceye sarılarak devlet yönetiminde bulunmaları üzerine Mu'tezile, insana mutlak özgürlük vererek Cebriyye'nin görüşlerini reddetmiştir.¹³ Onlar Cebriyye'nin bu tutumunu akla aykırı bularak tepki göstermişler ve insanın kendi eylemlerini yaratması bağlamında delillendirme yapma yoluna gitmişlerdir. Bu anlamda onların insan fiilleri konusunda cevaplamak istediği soru, Allah'ın sınırsız ve her yeri kaplayan iradesinin içinde insanın iradesinin nerede ve nasıl bir özelliğe sahip olduğudur. İnsanların fiillerini

⁹ Kemal Işık, *Mu'tezile'nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri* (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1967), 32.

¹⁰ Abdunnasır Süt, *Mu'tezile ve Ahlâk Kadı Abdulcebbar Örneği* (İstanbul: İz Yayınları, 2016), 30.

¹¹ Mu'tezile'nin adalet ilkesi insan için kullanıldığında insanların özgür olması ve tercih etmesi anlamında kullanırken Yüce Allah için kullanıldığında adalet ya da zulmün Yüce Allah'a nisbet edilip edilemeyeceği ile ilgili kullanılır. Orhan Aktepe, "Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet'e göre va'd ve vai'd İlkesi", *Kelâm Araştırmaları Dergisi*

¹² Abdunnasır Süt, *Mu'tezile ve Ahlâk*, 30.

¹³ Hamdi Gündoğar, "Mu'tezile Mezhebinde İnsanın Fiilleri Problemi", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* VIII/2 (Aralık 2004), 207.

değerlendirmeye alma sebebi ilke edindikleri adalet kavramını temellendirmek istemeleridir.¹⁴ Beş temel inanç esaslarından biri olan adalet ilkesine göre Yüce Allah iyi olan fiilleri yaratır kötü olanları ise yaratmaktan münezzehtir.¹⁵ Cebriyye'nin insan fiillerinin Yüce Allah tarafından cebr ile ortaya koyulduğunu savunması adalet ilkesine ters düşmektedir. Onların mantığıyla Yüce Allah insan eliyle ortaya koyulmuş fiilleri aslında kendisi ortaya koymaktadır. Bunun yanında Mu'tezile'nin adalet ilkesi Allah'ı kötü eylemleri ortaya koymaktan tenzih etmeyi amaçlar. Cebriyye'nin bu tutumu Mu'tezile'nin insan fiilleri konusunu açıklama gayretine koymuştur. Vâsıl b. Atâ (ö. 131/748), bu konuda Gaylân ed-Dımeşkî (ö. 131/748) ve Ma'bed el Cühenî'nin (ö. 83/702[?]) yolunu tutmuş Allah'a kullarından doğan kötülüğü yakıştırmayı caiz bulmamıştır.¹⁶ Aynı tutumla Allah'ın insanlara kaldıramayacağı yükü yüklemesinin imkânsız olduğunu savunmuştur.¹⁷

Buradan hareketle Mu'tezile düşüncesinin insan iradesi konusunu biraz daha detaylandırarak anlatmaya çalışacağız.

2.1.2. Allah'ın iradesi ve Allah- İnsan İlişkisi

Kelâm ilminde tartışılan irade konusu, insan iradesi ve Allah iradesi olarak iki ayrı başlık altında ele alınmıştır. Bu iki iradenin birbiri ile olan ilişkisi üzerine delillendirilmeler yapılmış, Yüce Allah'ın insan iradesi üzerinde ne kadar etkili olduğu bulunmaya çalışılmıştır.¹⁸ Mu'tezilî düşüncede insan iradesi konusunun anlaşılması için öncelikle Mu'tezilî düşüncenin Allah iradesi noktasına kısmına değinmemiz gerekmektedir. Yukarıda da üzerinde durduğumuz gibi Mu'tezile bu konudaki düşüncelerini temellendirirken özellikle "Adalet" ilkesi bağlamında konuya yaklaşmış ve bu doğrultuda görüşlerini temellendirmiştir.

Mu'tezile, Yüce Allah'ın iradesini anlatırken bunu iki bölüme ayırır. Bu iradenin birincisi Yüce Allah'ın zatıyla ilgili olan fiilidir. Bundan Allah'ın yaratma eyleminin kastedildiğini anlarız. İkinci olarak da yaratılmışların fiillerine dair olan iradesidir. Bunu ise iki farklı şekilde anlayabiliriz. İlk anlamlandırmaya göre Allah, yarattıklarının iradesini zorunlu olarak irade ettirir. Çünkü insanların eylemlerinin gerçekleşmesi Yüce Allah'ta bulunan kudret ve irade sayesinde gerçekleşebilir. Bunun olması lazımdır, bu şekilde insanların eylemleri yaratılır ve

¹⁴ Samet Karahüseyin, "Klasik Düşünceden Modern Düşünceye, Mu'tezile ve Yeni Mu'tezile Söylemi", *Ordu Üniversitesi Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi* 9 (Temmuz 2019), 353.

¹⁵ Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Uşûli'l-ğamse*, 32.

¹⁶ Gündoğar, "İnsanın Fiilleri Problemi", 207 - 208.

¹⁷ Kâdî Abdulcebbar b. Ahmed, *Şerhu'l-Uşûli'l-ğamse (Mu'tezile'nin Beş İlkesi 1. Cilt)*, çev. İlyas Çelebi, (PDF: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları 2013), 338-340.

¹⁸ Süt, *Mu'tezile ve Ahlâk*, 159.

insanlar eylemlerini ortaya koyabilir. Yoksa Yüce Allah haşa güçsüz sayılır. Yarattıklarının iradesinin gerçekleşmesine dair Yüce Allah'ın iradesinin etkisi bu türdendir yani insanlara verilmiş olan irade ve gücün varlığının Yüce Allah tarafından var edilmesi iradesidir. İkinci anlamlandırmaya göre ise insanların fiillerinin oluşması için istemesi anlamındaki iradesidir. Bunu ise sadece insanın eyleminin gerçekleşmesi için Allah'tan dilemesi olarak anlamak gerekir, kulların sorumluluklarını yerine getirmesine dair olan irade bu çeşit bir iradedir. Bunda ise kullara herhangi bir cebr yoktur, iman edip ibadetle kendilerini yükümlü sayanlar bu çeşit bir iradeye sahiptir. Kendi istemeleri sonucu Müslüman olup ibadetle ilgili yükümlülükleri üstlenmiş olmaları bu durumla ilgilidir.¹⁹

Mu'tezilî alimlerden Ebû Ali el-Cübbâî(ö.303/916) ve oğlu Abdullah b. Muhammed Ebû Hâşim'e (ö. 321/933) göre de insanın güç yetirebildiği şeylere Allah kadir değildir. Zira Allah isteyip insan istemese Allah istedi diye olması ve insan için de olmaması zıtlığı yaşanır.²⁰ Yine Yüce Allah'ın iradesini değerlendirirken onun iradesini korumaya çalışan Mu'tezilî alim İbrâhîm b. Seyyâr b. Hâni' Nazzâm'a (ö. 231/845) göre Allah'ın kötü olanı yaratmaya dair bir kudreti yoktur çünkü böyle bir şeyi yaratmak için cehalete de sahip olunması gerektiğini savunmak demektir ki Allah bundan münezzehtir. Yüce Allah kullarının yapmasını arzu ettiği ve buyurduğu tüm taatleri irade etmiştir. Bunlardan yalnızca iyi olanları irade etmiş ve bunların ortaya konulmasından razı olmuş, kötü olarak nitelendirilen davranışlardan razı olmamış ve yapılmamasını emretmiştir.²¹ Yine Mu'tezile'den Kâdî Abdulcebbar'a (ö. 415/1025) göre Yüce Allah kötü ve çirkin olanları yaratmaya güç yetirebilmekle beraber rahmet sahibi olması ve adaletli olması sebeplerinden ötürü bunları yaratmaz. Mu'tezilî alim Nazzâm ise bu konuda onlardan ayrılarak Allah'ın kötü olan şeylere muktedir olmadığını yahut gücünün yettiğini fakat yaratmadığını savunur.²²

2.1.3. Mu'tezilî Düşüncede İnsan İradesi

Mu'tezile, Allah'ın iradesini anlatırken onu herhangi bir mekanda olmaktan uzak tutarak beş temel ilkelerinden sayılan ve amacı Yüce Allah'ın varlığını ve birliğini korumak olan tevhid anlayışlarına uygun yorumlama gayretine girmiştir.²³ Dolayısıyla insan iradesinden bahsederken hassas davranma yoluna gitmişlerdir.

¹⁹ Süt, *Mu'tezile ve Ahlâk*, 159; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 73; Şerafeddin Gölcük, *İnsan ve Fiilleri*, 68-70.

²⁰ Beyzâvî, Kâdî, *Tavâli'u'l-Envâr Min Metâli'i'l-Enzâr*, çev. İlyas Çelebi, (PDF: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları 2014), 184.

²¹ Veysi Ünverdi, "Kâdî Abdulcebbar'da Allah'ın İradesinin Sınırlandırılması", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* III/5 (2012), 111.

²² Ünverdi, *Allah'ın İradesinin Sınırlandırılması*, 108-109.

²³ Şerafeddin Gölcük, *Kelâm Açısından İnsan ve Fiilleri*, (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1979), 70.

Mu'tezile insan iradesine mutlak bir şekilde özgürlük tanımış, bunu mutlak tefvizci şeklinde kavramsal tanımlama yoluna gitmiş²⁴ ve aynı zamanda kulun fiillerini kendisinin yarattığını söylemiştir.²⁵ Yüce Allah'ın insana her davranışını kendisinin yapabileceği kadar kudret verdiğini savunmuştur. Hareket ve hareketsizlik, bilgi sahibi olma, yapacağı işleri düşünme gibi eylemlere sahip olan insanın Allah tarafından emredilen işleri insanın kendisi tarafından yapıldığını düşünmekten daha normal bir durum yoktur. Zira tam tersi bir durum düşünülduğünde Allah'ın insana yapmasını emrettiği şeylere teşvik edip sonra onu yapmasına yardım etmesi ve yaptığı fiiller yüzünden insanları cezalandırması Allah'ın adaleti ile çelişecek durum olacaktır. Oysa ki böyle bir durumu düşünmek doğru değildir.²⁶

Mu'tezile, insanı yaptığı eylemlerden sorumlu tutabilmek için onu özgür bir irade ile ortaya koyduğunu ayetle delillendirme yoluna da gitmiştir.²⁷ Beşeriyet iyi yola giderse bunun kendi lehine ve kötü yola da giderse bunun kendi aleyhine olacağını bildiren ayetler²⁸ ile iman ve inkarın insanın istemesine bırakıldığını²⁹, insanın yaptığı iyiliklerin zerresinin dahi zayi olmayacağını³⁰, Allah'a dönüleceği zaman yaptıklarının karşılığının eksiksiz verilip adaletsizliğin yapılmayacağını³¹ ve herkesin sonucunun kendi eliyle kazandığına tabi olduğunu bildiren ayetlere³² başvurmuşlardır. Yine Yüce Allah'ın kötü kabul edilen şeylerin Allah nezdine sevilmeyen şey olduğu³³, münafıkların savaşmalarına izin verilmemesi³⁴, insanların ahiret yerine dünya hayatını seçmesi fakat Yüce Allah'ın kulları için ahireti dilemesi³⁵ ayetlerini de delil göstermişlerdir. Nihayetinde Yüce Allah hiç kimseye sebep olmaksızın zulmetmeyecektir, insanın kendi yaptığı önüne gelecektir, demektedirler. İnsanın ortaya koyduğu fiillerde Yüce Allah'ın takdirinden ve yaratmasından bahsetmek doğru değildir.³⁶ Kendi savlarının zorunlu olarak geçerli olduğunu söylemişlerdir. Çünkü insan düşerken veya çıkarken eylemlerini tahsis edecek yetidedir. Ayrıca bir şeyi istediği biçimde kullanma yetilerinin sonucunda bunun kendi amaçlarına göre gerçekleştiğini fark eder. Yine sağlıklı olan

²⁴ Mustafa Sönmez, "Kelâmi Düşüncede Allah'ın İradesini Sınırlandırma Problemi (Mu'tezilî Yaklaşımın Bir Tahlili)", *Ekev Akademi Dergisi*20 (Yaz 2004), 144.

²⁵ Eş'ari, *Maḳâlâtü'l-İslâmiyyîn ve 'htilâfî'l-muḳallîn*, 88.

²⁶ Gündoğar, *İnsanın Fiilleri Problemi*, 208.

²⁷ Mustafa Öz, *Başlangıçtan Günümüze İslâm Mezhepleri Tarihi*, (İstanbul: Ensar Yayınevi, 2016), 346.

²⁸ *Diyanet Vakfı Meali* (Erişim 20 Kasım 2021), Yûnus 10/108; *Diyanet Vakfı Meali* (Erişim 20 Kasım 2021), En'âm 6/104; *Diyanet Vakfı Meali* (Erişim 20 Kasım 2021), Fussilet 41/46.

²⁹ *Diyanet Vakfı Meali* (Erişim 20 Kasım 2021), Kehf 18/29.

³⁰ *Diyanet Vakfı Meali* (Erişim 20 Kasım 2021), Nisâ 4/40.

³¹ *Diyanet Vakfı Meali* (Erişim 20 Kasım 2021), Bakara 2/281.

³² *Diyanet Vakfı Meali* (Erişim 21 Kasım 2021), Tûr 52/21.

³³ *Diyanet Vakfı Meali* (Erişim 21 Kasım 2021), İsrâ 17/38.

³⁴ *Diyanet Vakfı Meali* (Erişim 21 Kasım 2021), Tevbe 9/46.

³⁵ *Diyanet Vakfı Meali* (Erişim 21 Kasım 2021), Enfâl 8/67.

³⁶ Gündoğar, "İnsanın Fiilleri Problemi", 206-207.

insandan yaya olarak yolda gitmesini istemek elverişli iken bedensel engeli bulunandan bunu istemek elverişli değildir. Bir kerpici hareket ettirmek imkan dahilinde iken dağları yerinden oynatması imkansızdır. Bunlardan yola çıkarak insan kendi fiillerinin yaratıcısı olmalıdır.³⁷

Mu‘tezile’nin büyük alimlerinden kabul edilen Kâdî Abdulcebbar’a göre insan fiilleri güç yetirebildiklerimiz ve gücümüzün dışında olanlar olarak ikiye ayrılır. Ona göre inanmak insanın güç yetirebildiği fiillerdendir. Allah’a inanma meselesi insanın gücü dahilindedir ve bunu akılla yaparız.³⁸ Yine o, Yüce Allah’ın inkarcıların cehenneme gitmesine sebep olacak küfrü kendisinin irade etmeyeceğini söyler. Zira Yüce Allah’ın inkar edenleri sırf inkar etsinler diye yarattığını kabul etmek onlara akıl gibi bir gücü vermeyi anlamsız kılacaktır.³⁹ Cübbâi de bu görüşe paralel görüş bildirmiştir. Yine Kâdî Abdulcebbar’a göre Allah’ın insanın yaptıklarından dolayı sevap ve günah ile karşılık bulacağını buyurması, bir peygamber göndermesi onun kendi eylemlerinin yapıcısı olduğunu delillendirmektedir.⁴⁰

Onlara göre bir şeye güç yetirebilme anlamına gelen istitâat kavramı ise insanda eylemi gerçekleştirmeden önce bulunmaktadır.⁴¹ İstitâat, fiilden önce vardır, fiili yapmaya güç yetirebildiği gibi yapmamaya da güç yetirebilmektedir. Onlardan Ebü’l-Hüzeyl el-Allâf’a (ö. 235/849-50[?]) göre ise istitâat bir eylem ortaya koyulmadan önce zaruri olarak insanda bulunur. Eylem işlendiği zamandan sonra insan ona ihtiyaç duymaz. Bu suretle eylemlerimiz aslında ortadan kalkmış bir kudret vasıtası ile gerçekleşmiş olur. Ölmüş olan bir kişinin kendisinde ölmeden önce bulunan istitâat ile bir fiil işlenmesini imkan dahilinde tutmuştur.⁴²

Kâdî Abdulcebbar, insan iradesini aklî delillendirme yolu ile de ispata gitmiştir. Ona göre şayet insanların eylemleri Yüce Allah tarafından yaratılıyor olsaydı alet ile yapılan herhangi bir şeyin aynı zamanda alet olmadan da yapılması gerekirdi. Örneğin yukarı çıkmak için merdivene, yazı yazabilmek için ellerimize ve kaleme ihtiyaç duymaktayız. Eğer ki bu eylemleri ortaya koyan Yüce Allah olsaydı bunlara ihtiyaç olmaksızın bu fiilleri gerçekleştirebilirdik. Yine şayet eylemlerimiz Yüce Allah tarafından yaratılmış olsaydı bu durumda ortaya koyulan davranışların iyi ve kötü olması durumu Allah’a izafe edilirdi. Bu durum ise caiz değildir. Şayet kulların eylemlerini yaratan Yüce Allah olsaydı bu durumda Allah’ın insandan istediği şey anlamındaki teklîf kavramı da geçersiz olurdu. Allah’ın

³⁷ Gündoğar, “İnsanın Fiilleri Problemi”, 209-212.

³⁸ Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu’l-Uşûli’l-ħamse*, 148.

³⁹ Ünverdi, *Allah’ın İradesinin Sınırlandırılması*, 116.

⁴⁰ Gündoğar, *İnsanın Fiilleri Problemi*, 209-211.

⁴¹ Seyyid Şerif Cürçânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker, (PDF: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı 2015), 484.

⁴² Eş’arî, *Maḳâlâtü’l-İslâmiyyîn ve’ḥtilâfî’l-muṣallîn*, 336-338.

kullarından bir şey istemesi sonucunda ulaşılan sonuç ise kulların hesaba çekileceğidir. Fiillerin Allah tarafından yaratıldığını savunmak ise insanın hesaba çekileceği gerçeğini de geçersiz duruma düşürmektedir. Aynı zamanda peygamber gönderilmesi de anlamsız olurdu. Oysa peygamberler insanları iyiye ve doğruya çağırmaktadırlar ki bu da insanın özgür iradeye sahip olduğunun göstergesidir.⁴³

2.1.4. Eş'ariyye Mezhebinin Kelâmi Yöntemi ve İnsan İradesi

Eş'ariyye mezhebinin kurucusu Ebu'l-Hasan el Eş'arî'nin babalığı ve hocası olarak bilinen Mu'tezilî alîm Ebû Ali el-Cübbâi (ö. 303/916) ile salâh - aslah⁴⁴ mevzusundan dolayı ayrıştığı bilinir. Ondan ayrılarak Ehl-i Sünnet yolunu tutmuş ve Kur'an-sünnet temelli hareket etmiştir.⁴⁵ İmam Eş'arî Ehl-i Sünnet'in yolundan gittiği için, imam Eş'arî yolundan gidenler de Ehl-i Sünnet gibi şer'î konularda Kur'an-ı Kerim ve sünneti kaynak alıp aklî konularda aklı esas almıştır. Mevzubahis olan şer'î konunun hakiki olduğunu ortaya koymak ve doğru bir şekilde amel etmek gibi şer'î konularda aklın da kullanılabileceğini savunmuşlardır.⁴⁶ Kur'an-ı Kerim ve hadisler ışığında delillendirmeler yaparak konuyu ele alma gayretine girmişlerdir. Eş'ariyye mezhebine göre insan fiillerin insanın kendisi tarafından yaratıldığını savunmak Allah'ın yaratıcı olması sıfatına aykırı düşmektedir. Bu durumu kazanmak anlamına gelen kesb kavramıyla anlatmaya çalışmışlardır. Kesb kavramına göre insan kendi fiillerinin yaratıcısı olmaktan ziyade onu kesb eden kişidir. Yani kul elinden gelen gayreti gösterir, Allah fiili yaratır.⁴⁷ Dolayısıyla Allah'ın kullarını güç yetiremeyeceği şey ile yükümlü tutması caiz sayılmaktadır.⁴⁸

Eş'ariyye mezhebi, yaratmanın sadece Yüce Allah'a has olmasını temele alır ve insan fiillerini buna göre yorumlar. İnsanın fiillerini kazanmak için sadece çaba gösterdiğini ve bunun sonucunda Yüce Allah'ın fiilleri yarattığını söylemişlerdir. Mu'tezile mezhebi gibi insana mutlak bir irade vermemiş Cebriyye mezhebi gibi de iradesiz görmemişlerdir. Bu iki mezhep

⁴³ Gündoğar, "İnsanın Fiilleri Problemi", 212-213.

⁴⁴ Aslah kelimesi salâh kelimesinden türemiş olup insan için iyi ve yararlı olan, mutluluk veren anlamındadır. Terim olarak ise bu kavramlar Yüce Allah'ın insanlara karşı en yararlı, en güzel, en uygun olan şeyi yaratması anlamına gelir. Mu'tezile ve Eş'ari mezhepleri, bu meselede Yüce Allah'ın kulları için en iyiyi ve güzel yaratmak ile zorunlu tutulup tutulamayacağı üzerine farklı görüşler bildirerek ayrılmışlardır. Topaloğlu - İlyas, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 33.

⁴⁵ Ebû'l-Hasan el-Eş'arî, *el-İbâne 'an usûli'd-diyâne*, çev. Mustafa Çevik. (Ankara: Avrasya Yayıncılık2005), 8; Ehl-i Sünnet, adından anlaşılacağı üzere Hz. Peygamber (s.a.v.) ve ashabının din hakkında verdiği hükümleri benimseyenlerdir. Muhammed Abdülkerim Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, çev. Mustafa Öz. (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005), 97.

⁴⁶ Abdulkadir Muhammed el-Huseyn, *İmam el- Eş'arî*, (İstanbul: Ravza Yayınları 2016), 60-61.

⁴⁷ Yakup Keskin, "Beşerî Sorumluluk ve Fâzıl el-Mikdâd es-Suyûtî el-Hillî'ye göre Amellerin Yaratılışı", *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 8 (2010),160-161.

⁴⁸ Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 100.

arasında bir görüş belirtmeye çalışmışlar dolayısıyla onlara cebr-i mutavassıt (orta yol cebirciler) denildiği rivayet edilmiştir.⁴⁹

Eş'ariyye mezhebinin esas görüşü Yüce Allah'ın kâdir-i mutlak olduğudur. Her şey Yüce Allah'ın istemesi, irade etmesi ve gücü çerçevesinde şekil almaktadır. Hiçbir mevzuda Allah'a herhangi bir mecburiyet veya gereklilik yüklemek doğru değildir. Dolayısıyla da Yüce Allah insanların yararını kollamak mecburiyetinde değildir.⁵⁰Bu görüşlerini temellendirirken kesb ve istitâat kavramlarını temele almışlardır. Dolayısıyla Eş'ariyye mezhebinin konu ile ilgili düşüncesinin anlaşılması için özellikle kesb ve istitâat kavramlarının bu mezhepte nasıl anlaşıldığı önemlidir. Nitekim imam Eş'arî'nin geliştirmiş olduğu kesb teorisi ile Eş'ariyye mezhebinin konunun temeline aldığı istitâat kavramları anahtar kavramlar olarak değerlendirilebilir. Bu yüzden bu teoriye değinmemiz gerekmektedir.

2.1.5. Eş'ariyye Mezhebi ve Kesb Teorisi

Eş'ariyye mezhebinin özellikle insan fiilleri konusundaki görüşlerinin anlaşılmasında “kesb teorisi”nin önemli bir yeri vardır. Bu nedenle konuya girmeden önce bu teoriye değinmemiz gerekmektedir.

İmam Eş'arî, Ehl-i Sünnet'in insan fiillerini açıklarken kullandığı kesb kavramını kuram haline getirip düzenli şekilde işleyen ilk kişi olarak bildirilir. Kesb, kendinde mevcut olan gücü ve iradeyi herhangi bir eylem için harcamaktır. Eksiksiz tüm eylemler Yüce Allah'ın gücü ile yaratılmıştır. Bu eylemlerin ortaya koyulmasında insanın tek rolü onu yalnızca kesb etmektir. İnsan, kendinde var olan muhdes güç ile yararlı veya zararlı tavırlarda bulunur. Dolayısıyla eylemlerin ortaya koyulmasında insan sadece kesb sahibi sayılmaktadır.⁵¹

İmam Eş'arî'nin kesb teorisini savunmasının üç temel etkenle açıklamak mümkündür. İlk etmen insanda var olan fiildir ve bu fiil mümkün sayılır. Yüce Allah'ta bulunan kudret her şeye etki ettiği için bu fiile de etki etmektedir. Dolayısıyla insanın ortaya koyduğu bu fiilin kendi gücüyle olmadığı sonucuna ulaşılır. İkinci etmen ise şudur, insan şayet kendi fiillerinin yaratıcısıysa bunu nasıl yarattığını detaylı bir şekilde anlatabilmesi gerekir ki bunu anlatması imkansızdır. Zira insan gaflet anında da pek çok fiil ortaya koymaktadır. Üçüncü etmen olarak şayet insan kendi fiilinin yaratıcısıysa o halde onu yapıp yapmama tercihini elinde bulundurmalıdır. Değilse buna tek başına güç yetirdiğini söylemek yanlış olacaktır. Öyleyse

⁴⁹ Sönmez, “*Kelâmi Düşüncede Allah'ın İradesini Sınırlandırma Problemi*”, 158.

⁵⁰ Mehmet Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eşarilik Maturidilik İlişkisi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları 2013), 329; Beyzâvî, *Tavâli 'u'l-Envâr*, 206.

⁵¹ Keskin, “*Amellerin Yaratılışı*”, 153.

fiilin meydana gelmiş olmasının onun meydana gelmemesine seçilmiş olması bir tercih ediciyi var kılar. Tercih etme işini insanın yaptığını savunmak teselsülü lazım kılar, yani insan ilk tercih ediciyi bulmak için sorduğu sorularla Allah'a ulaştıracaktır. Öyleyse tercih eden bir insan değil yaratıcı olmalıdır.⁵²

Mezhebin önde gelen isimlerinden olan Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî (ö. 505/1111), insanın yaptığı her davranışın onun kesb etmesiyle olsa da bunun Allah'ın iradesinin dışında gerçekleşmediğini söyler. Görmek eyleminden göz kırpmaya eylemine kadar her şey Yüce Allah'ın irade etmesi ve istemesiyle gerçekleşmektedir. Dilediğini doğru yola ulaştırır dilediğini ise doğru yoldan uzaklaştırır. Söylediklerine delil olarak ise Yüce Allah'ın isteseydi bütün insanlığa hidayeti kazandırabileceğini bildirdiği ayeti⁵³ delil gösterir.⁵⁴

2.1.6. Eş'ariyye Mezhebi ve İstitâat

Eş'ariyye mezhebinin insan fiilleri konusundaki görüşlerinin anlaşılmasında kesb teorisinin yanında istitâat kavramının da önemli bir yeri vardır. Bu nedenle bu teoriye de değinmemiz gerekmektedir.

Eş'ariyye mezhebi, yaratmanın sadece Yüce Allah'a has olması sebebiyle insanın yalnızca fiillerini kazanmak için çaba gösterdiğini ve bunun sonucunda Yüce Allah'ın fiilleri yarattığını söylemiştir. Eş'ariyye mezhebine göre insanın ortaya koyacağı eyleme yetireceği güç olan istitâat, o eylem anında verilir. Yani eylemi ortaya koyacak güç eylemden önce veya sonra değil tam eylemi ifa ederken insana verilir. Dolayısıyla eylemi ortaya koyacak kudretin araz⁵⁵ olduğunu savunurlar. Araz sayılan bu güç de eylem ortaya koyulduktan sonra yok olmaktadır. Şayet bu güç yok olmayıp varlığını devam ettirseydi o zaman uzun zaman var olduğu halde ona sahip olan kişi hiçbir şey ortaya koymayan kişi olarak kalırdı.⁵⁶

Ayrıca insanda eylemi ortaya koyma anında yaratılan güç araz sayıldığı için sadece o an gerçekleştirilecek olan eylemi ortaya koymak için var olduğundan alternatif bir fiili ortaya koymak için elverişli olmayacaktır. Zira insan oturmak, kalkmak veya yürümek gibi eylemler için kendine önceden verilen gücü kullanamaz çünkü farklı eylemler için farklı güç türleri gerekir. Eğer ki verilen kudret kendi zıddı olan bir şeyi yapmaya da güç yetirebilseydi o zaman

⁵² Keskin, "Amellerin Yaratılışı", 160-161.

⁵³ *Diyanet Vakfı Meali* (Erişim 29 Kasım 2021), Secde 32/13.

⁵⁴ Gazzâlî, *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn*, 283-284.

⁵⁵ Araz, Kelâm terimi olarak cisimde var olan geçici özelliştir. Arazın varlığı sadece kendisini taşıyan başka varlık ile hissedilebilen ve kendi başına boşlukta yer tutmayan şey olarak tanımlanır. Topaloğlu – Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 31.

⁵⁶ Mustafa Özgen, *Eş'ari ve Maturidi Mezhepleri Arasındaki Görüş Farklılıkları*, (Konya: Palet Yayınları,2017),190-191; Cürcânî, *Mevâkıf 2. Cilt*, 486.

zıtlıklar bir arada bulunmuş olurdu ki bu da imkansız sayılır. Söz gelimi insanın oturmak için ihtiyaç duyduğu güçle ayakta da durabildiğini varsayarsak oturma ve ayakta durma eylemlerini aynı anda yapıyor olma durumu olurdu ki bu da imkansızdır.⁵⁷

Eş'ariyye alimlerinden Seyyid Şerîf Cürçânî (ö. 816/1413) de bu konuda görüş bildirerek imam Eş'arî'yi desteklemiştir. Eş'arî'nin sunduğu fiilin ortaya koyulması için gerekli olan kudretin fiilden önce veya sonra olmadığı fiille birlikte yaratıldığı görüşünü kabul ettiğini bildirir. Eş'arî, yaratılmış olan fiile güç yetirebilme kudretinin fiilden önce olup ona etki edemeyeceğini imkan dışı görür. Yoksa eylemin eylemden önce insanda bulunmasını doğru kabul edersek bu durumda onun var olması eylemin kendinden önce bulunması durumu değil bizzat kendi bulunma anıdır. Bu ise tutarsızlık olur.⁵⁸

2.1.7. Eş'ariyye Mezhebi'nde İnsan Fiilleri

Yüce Allah'ın zatını anlatan Eş'ariyye mezhebine göre yaratıcı vasfını taşımanın koşulu herhangi bir şeyi ve bunun zıddını yaratmaya güç yetirebilmektir. Bu mantıkla çıkarımda bulunarak yaşamı yaratanın ölümü de yaratması şarttır. İnsan bahsettiğimiz durumların hiçbirine vakıf olmadığı için onu yaratıcı olarak nitelendirmek doğru bir kullanım olmayacaktır. Yüce Allah ise yaratma gücünü elinde bulundurduğu için kendisinden başka yaratıcı olmayandır. Yani faydalı veya faydasız, iman veya inkar ne varsa hepsi Yüce Allah tarafından yaratılmıştır. Dolayısıyla Eş'ariyye mezhebinden olanlara göre ihdâs, fiil, îcâd, tekvin ve halk kavramlarının hepsi aynı tanımı vermektedir.⁵⁹ Yaratıcının sadece Yüce Allah olduğunu bildiren ayetler⁶⁰ de konuyu destekler niteliktedir. Onların fail ile yaratıcı kavramlarını bir tutmalarının sebebi de bu ayetlerden ötürüdür. Zira insan yaratıcı olmadığından fail de olmayacaktır. Çünkü kendi eylemlerine kudreti etki etmemektedir.⁶¹

İmam Eş'arî, kulları da onların yaptıklarını da Yüce Allah'ın halk ettiğini bildiren ayet⁶² ile ceza alacak kulların amelleri neticesinde karşılık bulacağı ayeti⁶³ birlikte yorumlandığında insanların fiillerinin yaratıcısının Yüce Allah olduğu sonucuna ulaşmaktadır. Şöyle ki

⁵⁷ Özgen, *Eş'ari ve Maturidi*, 191; Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf 2. Cilt*, 498.

⁵⁸ Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf 2. Cilt*, 482.

⁵⁹ Kalaycı, *Eşarilik Maturidilik İlişkisi*, 330.

⁶⁰ *Diyanet Vakfı Meali* (Erişim 02 Aralık 2021), Saffât 37/96; *Diyanet Vakfı Meali* (Erişim 02 Aralık 2021), Zümer 39/62; *Diyanet Vakfı Meali* (Erişim 02 Aralık 2021), Âraf 7/54; *Diyanet Vakfı Meali* (Erişim 02 Aralık 2021), Fâtır 35/3.

⁶¹ Özgen, *Eş'ari ve Maturidi*, 193.

⁶² *Diyanet Vakfı Meali* (Erişim 28 Kasım 2021), Saffât 37/96.

⁶³ *Diyanet Vakfı Meali* (Erişim 28 Kasım 2021), Ahkâf 46/14.

insanların yaptıklarını yaratan Allah'tır fakat insanlar amellerini kendileri istedikleri için yaratmaktadır. Dolayısıyla sorumluluk insandadır.⁶⁴

İmam Eş'arî, eylemin yaratıcı tarafından var olduğunu kıyas yolu ile de açıklamaya çalışmıştır. İnsan Yüce Allah'ı inkarı kötü, doğru olana ters ve aykırı kabul ederken imanı ise hoş ama zahmet ve dert verici olarak kabul eder. Öte yandan Allah'ı inkar eden kişinin inkarı kendine güzel ve doğru göstermek için ise çaba göstermesi neticesinde istediği sonucu alamadığını bilir. Bunun yanında iman eden kişinin bu imanının neticesinde zahmetli ve acı verici bir şey olmamasını ister. Demek ki iman ve küfür neticesinde elde edilemeyen sonuçlar bize onları yaratanın insan değil Allah olduğu neticesine ulaştırır.⁶⁵ Kıyasa dayanan bir diğer delili ise şöyle açıklar; insanda zorunlu olarak ortaya çıkan hareketin Yüce Allah tarafından halk edildiğine kanıt olan şeyler ayrıca kesbî olarak ortaya koyulan hareketlerin de Allah tarafından halk edildiğinin kanıtıdır. Şayet bizim zorunlu olduğunu ifade ettiğimiz bir hareketin sonradan halk edilmesi onun Yüce Allah tarafından halk edildiğini bize bildiriyorsa o halde kesb mahiyetindeki hareketin de Allah tarafından yaratıldığını da kabul etmemiz gerekir. Şayet zorunlu olarak kabul ettiğimiz hareketlerin şartı mekana ve zamana muhtaç olması ise kesbî olarak nitelendirdiğimiz hareketlerde de aynı durum söz konusudur. Yüce Allah'ın fiilleri zaman ve mekanda gerçekleşme şartından uzak olduğu için insandaki zorunlu hareketin zamana ve mekana bağlı olması onun yaratılmışlığını gösterir. Aynı sebebe sahip olan şeyler de aynı sonucu doğururlar.⁶⁶

Eş'ariyye mezhebinin önde gelen isimlerinden sayılan Gazzâlî, bu konuyu anlatırken Mu'tezile'nin kullandığı aklî metodu da kullanmıştır. Şayet bizler günah ve suçları Yüce Allah'ın iradesi haricinde bırakırsak o zaman bunlar şeytanın iradesine uygun olurlar ve şeytanın iradesi ile gerçekleşen şeylerin Yüce Allah'ın iradesi ile gerçekleşen şeylerden çok olma ihtimali ortaya çıkar.⁶⁷

İnsanın dağlı hareket ettirememesi, engelli kişinin yürümek istediğinde yürüyememesi iddialarına cevaben insanın sadece kısıtlı eylemlerin güç ve iradesine bağlı kaldığını, insanın istemesi ve bilerek ortaya koymasıyla gerçekleştiğini söyler. Oysa ki esas mevzu eylemlerin insan tarafından yaratılıp yaratılmadığı ile ilgilidir.⁶⁸

⁶⁴ Eş'arî, *el-Lüma' fi'r-red 'alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bida*, 85.

⁶⁵ Eş'arî, *el-Lüma' fi'r-red 'alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bida*, 87.

⁶⁶ Eş'arî, *el-Lüma' fi'r-red 'alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bida*, 89-90.

⁶⁷ İmâm Ebû Hâmid Muhammed Gazzâlî, *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn Dîn Tercümesi (Birinci Cilt)*, çev. Ahmed Serdaroğlu, (PDF: Bedir Yayınevi), 284.

⁶⁸ Sa'dettin Teftâzânî, *el-Makâşid*, çev. İrfan Eyibil, (PDF: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019), 580.

Yine Eş'ariyye mezhebinden bazıları bu konuya misal getirerek açıklama yapar. Bazen bir insan irice bir taşı tek başına taşıyamaz bazısı ise taşıyabilir. İki birlikte bu taşı taşımak için buluşunca ise taşıma eylemindeki güç paylaşılmış olur. Dolayısıyla taşımaya güç yetiremeyen kişi onu taşımakta sorun yaşamayacaktır. Benzer durumda insan da bir başına kendi eylemine yapmaya kadir değildir. Şayet Yüce Allah insanın bir işi kendi başına yapmasını isteseydi buna güç yetirip onu gerçekleştirebilirdi. İnsandaki kudretin esas sebebi Yüce Allah'ın gücüdür. Bununla birlikte kulun eylemleri her ne kadar Yüce Allah'ın kudreti ile ortaya çıksa da bunu kesb eden kişi yine insanın kendisi olacaktır.⁶⁹

3.1. Teklîf-i mâ lâ yutâk

3.1.1. Mu'tezile ve Eş'ariyye Mezheplerinin Mukayesesi

Daha önce bahsettiğimiz gibi Mu'tezile'nin insan fiillerinde kudreti insanın kendi elinde bulundurduğu görüşünü savunmasının temel nedeni, teklîf-i mâ lâ yutâk mevzusunu delillendirmektir. Mezhebin önde gelenlerinden Kâdî Abdulcebbar, öncelikle teklîfi insana sonucunda yarar veya kötü sonuç getirecek şeyler hususunda insanın yapıp yapmaması gerektiği şeyleri bildirmek olarak tanımlar. Binaenaleyh insana taalluk eden şeylerin zorlama noktasına varmaması gerektiğini söyler. İnsana mükellef olduğu şeylerin bildirilmesi, gerekli olan bilginin ve delillerin yaratılmasıyla olur. Dolayısıyla Allah'tan başka hiç kimse insanı bir şeyle sorumlu tutamaz.⁷⁰ Şayet insan fiilini gerçekleştirmeden önce bunu ortaya koyacak gücü kendinde bulundurmazsa bu defa her eylemi güç yetiremediği eylem olarak tanımlamak gerekecektir ki bu da imkansızdır. Aynı zamanda Yüce Allah'ın kullarını güç yetiremeyeceği bir şey ile sorumlu tutması Yüce Allah için kabih kabul edilir.⁷¹

Eş'ariyye mezhebine göre ise insanı güç yetiremediği şey ile sorumlu tutmak makul görülen bir durum sayılmalıdır. Çünkü Yüce Allah dilediğini yapar ve onu bundan muaf tutmaya çalışmak kulun haddini aşan bir durumdur.⁷² Ayrıca Eş'ariyye mezhebi, kulun fiilini ortaya koymadaki güçlerini araz olarak nitelendirir, yani sadece fiilin gerçekleştiği anda vardır, fiil bitince güç de biter fiilden önce de olmamaktadır. Haliyle teklîf anında sorumlu olan kişi hiçbir şekilde o fiili yapmaya muktedir olmayacağı için teklîfin var olması caiz olan bir durumdur.⁷³

⁶⁹ Abdulkâhir el-Bağdâdî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, çev. Ömer Aydın.(İstanbul: İşaret Yayınları), 2016, 166-167.

⁷⁰ Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse*, 338-340.

⁷¹ Abdurrahman Kozalı, "İslâm Hukukunda Yükümlülüğün Şartı Olarak 'Güç Yetirme (Kudret)' Sorununa Ehl-i Sünnet Usûlcülerinin Yaklaşımları", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*15 (2006), 257.

⁷² Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf* 3. Cilt, 346; Teftâzânî, *el-Makâşid*, 598.

⁷³ Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 100.

Eş'ariyye mezhebinin mihenk taşlarından olan Gazzâlî, Yüce Allah'ın insanları gücünün yettiği işlerle sorumlu tuttuğu gibi gücünün yetmediği işlerle de sorumlu tutmasını caiz görür. Bu görüşünü de teklîfi tanımlayarak anlatır. Teklîfin Kelâm'dan oluşmaktadır. Kelâm dediğimiz şey ise teklif ile yükümlü kılan tarafından ortaya çıkar. Teklîf için konuşan olmaktan başka koşul aranmaz. Sözü edilen Kelâm ise sorumlu kişiyi ilgilendirir. Onu ilgilendirmesinin temel sebebi de kendisinin Kelâm'dan anlıyor olmasıdır. Haliyle cansızlara ve aklî dengesi yerinde olmayanlarla olan Kelâma hitap diye nitelendirme yapamayacağımız gibi bunun teklif olarak da nitelendiremeyiz. Çünkü aslında teklîf dediğimiz şey aslında hitaptan bir bölümdür. Teklîf ile ilgilenen tek varlık vardır ki kendisine teklîf maksatlı konuşulduğunda onu anlayacak olan insandır. Bir şeyin teklîf olarak sayılabilmesi için onun gerçekleşmesi zorunlu değildir.⁷⁴ Aynı zamanda insanın güç yetiremeyeceği şeyin varlığı mümkün olmasaydı Kur'an-ı Kerim'de insanın gücünün yetmediği şeylerle mükellef olmasını istemediği ayet⁷⁵ yer almazdı. Yine Ebû Cehil'in imana ermeyeceğini Hz. Muhammed'e (s.a.v.) bildirdiği halde yine de kendisine İslâm'ı tebliğ etmesi de buna delildir.⁷⁶

Mu'tezile, bu konuyu anlatırken fayda meselesi üzerinde durur. Onlara göre şayet bir teklîfin varlığından söz ediliyorsa bunun var olma amacı olmalıdır ki bu da insanların sevaba nail olabilmesidir. Zor olanı teklîf kapsamına almak insana eziyet sayılır. Haliyle bu durumu düzeltecek şey bahsedildiği gibi insana sevap getirecek şeyler teklîf dahilinde olmalıdır.⁷⁷

İmam Eş'arî, Yüce Allah'ın meleklerden bazı isimleri kendisine söylemesini istediği ayeti⁷⁸ delil gösterir. Melekler bilmediği ve muktedir olmadıkları halde Yüce Allah melekleri isim bildirmek ile sorumlu tutmuştur. Yine Yüce Allah'ın cehennemlikler hakkında bildirdiği secdeye çağıracakları fakat secdeye gelmeye muktedir olmayacaklarını bildirdiği ayette⁷⁹ de aynı durum söz konusudur. Dolayısıyla teklif ahiret için ahiret için nasıl ki geçerliyse dünya hayatı için de geçerlidir.⁸⁰ Zira Yüce Allah, inkarcıları imana davet etmiş onların doğru olanı dinlemelerini ve kabul etmelerini teklif etmiştir. Zira ayetlerde de inkarcıların doğruları dinlemeye güç yetiremediği⁸¹ ve tahammül edemedikleri⁸² bildirilmiştir.⁸³

⁷⁴ Ebû Hâmid Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd* (İtikad'da Orta Yol), çev. Kemal Işık, (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları 1971), 130.

⁷⁵ *Diyanet Vakfı Meali* (Erişim 02 Aralık 2021), Bakara 2/286.

⁷⁶ Gazzâlî, *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn*, 286.

⁷⁷ Teftâzânî, *el-Makâsîd*, 602; Beyzâvî, *Tavâli 'u'l-Envâr*, 216.

⁷⁸ *Diyanet Vakfı Meali* (Erişim 02 Aralık 2021), Bakara 2/31.

⁷⁹ *Diyanet Vakfı Meali* (Erişim 02 Aralık 2021), Kalem68/ 42.

⁸⁰ Eş'arî, *el-Lüma' fi'r-red 'alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bida*, 124-125.

⁸¹ *Diyanet Vakfı Meali* (Erişim 02 Aralık 2021), Hüd 11/20.

⁸² *Diyanet Vakfı Meali* (Erişim 02 Aralık 2021), Kehf 18/101.

⁸³ Eş'arî, *el-İbâne 'an uşûli'd-diyâne*, 79.

Eş'ariyye mezhebi meseleyi delillendirme yoluna girerek teklîf konusunu li aynihî muhâl yani gerçekleşmesi kendisi sebebiyle imkansız olan ve li gayrihî muhâl yani gerçekleşmesi kendinden değil farklı bir sebepten ötürü imkansız olan şeklinde bir ayırım yaparak açıklar. Örneğin iki zıt olan şeyin aynı zamanda aynı yerde olması mümkün değildir ki bu li aynihîdir. Bahsedilen duruma karşın böyle bir zıtlığın dışında nisbî olarak gerçekleşmesi imkansız görülen bir şeyle insanın sorumlu tutulması ise caizdir.⁸⁴ Aynı şekilde insanın güç yetiremediği şeyleri aşamalara taksim ederek de delillendirirler. Bu aşamaların en altında olan ve gerçekleşmesi mümkün olmayan fiillerdir ki Yüce Allah'ın taalluk etmeyeceği hakkında bilgi sahibi olması sebebiyle bunları bize bildirmiştir. Aşamaların en yukarısında ise kendi tanımı sebebiyle imkansız olmasıdır. Misal olarak zıt olan iki şeyin bir araya gelmesi, kadim olanın ortadan kaldırılması. Güç yetirilemeyen şeyin ortanca aşaması ise insanda yaratılacak kudretin kendisini etkilememesidir ki bu yaratmak olabilir, kudret cevher sayılan bir şeyi yaratamaz. Dağı yerinden yukarı hareket ettirmek veya uçak gibi eylemler aslında insan için imkansız görünen işler olsa da bu aşamada bulunan bu tür eylemlerin Allah tarafından insanları sorumlu tutabilmesini caiz görmüşlerdir.⁸⁵

Mu'tezile'ye göre Yüce Allah'ın bizi yaratıp bize hayat vermesinde, bizlere fiillerimize muktedir olmamız için güç vermesinde, akıl sahibi kılmasında, yapımızda iyiliğe meyil olup kötülükten uzak duracak özellik bulundurmasında mutlaka bir amaç vardır. Yüce Allah'ın gayesi kötülüğü yapmaya özendirme olamaz çünkü bu kabihdir, bunu yapmamızı istemeyeceği ortadadır. Demek ki Yüce Allah'ın amacı teklîf sunarak bizleri yüksek derecelere ulaştırmaktır.⁸⁶

Eş'ariyye mezhebi farklı bir yaklaşımla gerçekleşmesi mümkün olmayan şeyleri bu meselenin dışında tutar. Yani zıtlıkların bir arada bulunması gibi durumlar zaten Yüce Allah'ın teklîf etmeyeceği şeylerdendir. Yine Yüce Allah'ın olmayacak şeyi sonsuz ilmi ve kudretiyle bilip bunu insanlara haber verdiği şeyler üzerine de teklif tartışılmamaktadır. Göğe yükselmek teklîf dahilinde olabilir. Kula verilmiş her sorumluluk aslında teklîf kapsamına girer. Çünkü fiili ortaya koyan güç fiil ile var olmaktadır. Dolayısıyla fiil öncesinde verilmiş olan her emir de teklif kapsamındadır. Yine Yüce Allah iman etmeyeceğini bildiği kimseleri imanla sorumlu tutması da teklîf kapsamındadır.⁸⁷ Eş'ariyye mezhebi, Yüce Allah'ın insanın sevaba nâil olabilmesi için teklîf ettiği şeylerin kolay olmasının zorunlu tutulması yönündeki görüşü

⁸⁴ Kozalı, *İslâm Hukukunda Yükümlülüğün Şartı*, 262.

⁸⁵ Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf* 3. Cilt, 348.

⁸⁶ Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Uşûli'l-hamse*, 340.

⁸⁷ Tefâtânî, *el-Makâsîd*, 598.

reddetmişlerdir. Çünkü bir amelden sevap alabilmenin temel sebebi ondan elde ettiğimiz sonuçla değil Allah'ın lütfetmesiyle olur. Zira iman ettikten sonra iyi ameller işlemeye fırsatı olmayan birisinin öldükten hemen sonra cennete girebilmesi de Allah'ın lütfuyudur ameller sadece sebep olarak vardılar. Ayrıca Yüce Allah'ın insana güç yetiremeyeceği şeylerden teklîfte bulunmasının sebebi insanın sadece sevaba nâil olması değildir. Zira Allah bunlarla kulunu imtihan etmek istemiş, kulunun şükretmesini istemiş veya var olan nizamı korumak istemiş olabilir. Aklın ulaşamayacağı sebepler de buna dahildir.⁸⁸

Sonuç

Kelâm ilminin var olmaya başladığı anda kendine yer edinmiş olan insan fiilleri ve teklîf-i mâ lâ yutâk meselelerinin Kelâm ilmi kadar eski olduğu sonucuna ulaşmaktayız. Dinin hayatın her alanına tecelli etmesi üzerine insanların yaşadıkları çağın getirisi olan siyaset, kültür, farklı topluluklarla iletişim vb. durumlar ile karşılaşınca hayatını bunlara göre yönlendirmek durumunda kalmış ve haliyle bunu, dinin esasına zarar vermeden, dinde de uygulamaya çalışmışlardır. İnsan fiilleri ve teklîf-i mâ lâ yutâk meselelerinin farklı yorumlanmasının sebebi mezheplerin kendi metodolojileri çerçevesinde Allah'ın zatını korumak olduğudur.

Mu'tezile mezhebinin akıl temelli olması, Eş'ari mezhebinin ise nakil temelli olması itikadî yorumlarının farklı yönde şekillenmelerine sebep olmuştur. Mu'tezile akli temel kaynakları arasına alarak ahiret hayatını insanın sırf kendinin temellendirmesi üzerine delillendirme yapmaya çalıştığı sonucuna ulaşmaktayız. Bunun yanında Eş'ariyye mezhebi de Yüce Allah'ın yaratma fiilini koruma hassasiyetini göstererek insanı eylemdeki tek fail olarak görmemektedir. Ayrıca insanın kaldıramayacağı yük ile mükellef kılınması meselesinde yapılan tartışmalar esasında insanın fiillini sadece kendi yaratmasıyla ilgili olup olmadığının tartışılmasından dolayı var olan bir konudur. Dolayısıyla bu iki konuyu bir arada çalışma gayretinde bulunduk.

Mu'tezile, insanın taşıyamayacağı yük ile sorumlu tutulmasını yaratılma amacı için ters bulmuş ve bunun olmayacağı kanaatine ulaşmışken Eş'ariyye mezhebinin Yüce Allah'ın insanı dilediği her şey ile mükellef kılma isteğini mubah görmüştür. Onlara göre şayet insanın kaldıramayacağı yük ile mükellef tutulmasında hikmet söz konusu olacaktır. Nihayetinde ulaşılan bilgilere göre dini yorumlamada kullanılan kaynakların farklı hükümler ortaya çıkmasına sebep olduğu sonucuna ulaşmaktayız.

⁸⁸ Tefâtânî, *el-Makâsîd* 602.

Kaynakça

Ahmed, Kâdî Abdulcebbar. *Şerhu 'l-Uşûli 'l-ħamse (Mu 'tezile 'nin Beş İlkesi)*. 2 Cilt. çev. İlyas Çelebi. PDF: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.

Arslan, Hulusi. Mu'tezilî Düşüncede İlahî Fiil-İnsânî Fiil Ayrımı ve Bu Ayrımın Temel Kritereleri". *Dinî Araştırmalar Dergisi* 6 (Mayıs-Ağustos 2003), 55-73.

Bağdâdî, Abdulkâhir. *Ehl-i Sünnet Akâidi*. çev. Ömer Aydın. İstanbul: İşaret Yayınları, 2016.

Beyzâvî, Kâdî. *Tavâli 'u 'l-envâr min me'tâli 'i 'l-enzâr*. çev. İlyas Çelebi. PDF: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014.

Cürcânî, Seyyid Şerif. *et-Ta 'rifât*. Çev. Arif Erkan. İstanbul: Bahar Yayınları, 1997.

Cürcânî, Seyyid Şerîf. *Şerhu 'l-Mevâkıf*. çev. Ömer Türker. PDF: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015.

Eş'arî, Ebû'l-Hasan. *el-İbâne 'an uşûli 'd-diyâne*. çev. Mustafa Çevik. Ankara: Avrasya Yayıncılık, 2005.

Eş'arî, Ebû'l-Hasan. *el-Lüma 'fi 'r-red 'alâ ehli 'z-zeyğ ve 'l-bida*. çev. Kılıç Aslan Mavil, Hikmet Yağlı Mavil. İstanbul: İz Yayıncılık, 2016.

Eş'ari, Ebû'l-Hasan. *Maķâlâtü 'l-İslâmiyyîn ve 'ħtilâfî 'l-muşallîn (İlk Dönem İslâm Mezhepleri)*. çev. Ömer Aydın-Mehmet Dalkılıç. PDF: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019.

Gazzâlî, Ebû Hâmid. *el-İktisâd fi 'l-i 'tikâd (İtikad'da Orta Yol)*. çev. Kemal Işık. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1971.

Gazzâlî, İmâm Ebû Hâmid Muhammed. *İhyâ 'ü 'ulûmi 'd-dîn Dîn Tercümesi (Birinci Cilt)*. çev. Ahmed Serdaroğlu. PDF: Bedir Yayınevi.

Gölcük, Şerafeddin. *Kelâm Açısından İnsan ve Fiilleri*. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1979.

Gündoğar, Hamdi. "Mu'tezile Mezhebinde İnsanın Fiilleri Problemi". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* VIII/2 (Aralık 2004), 205-218.

Huseyn, Abdulkadir Muhammed. *İmam el- Eş'arî*. İstanbul: Ravza Yayınları, 2016.

Işık, Kemal. *Mu'tezile'nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1967.

Kalaycı, Mehmet. *Tarihsel Süreçte Eşarilik Maturidilik İlişkisi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013.

Karahüseyin, Samet. “Klasik Düşünceден Modern Düşünceye, Mu‘tezile ve Yeni Mu‘tezile Söylemi. *Ordu Üniversitesi Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi* 9/2 (Temmuz 2019). 347-363.

Keskin, Yakup. “Beşerî Sorumluluk ve Fâzıl el-Mikdâd es-Suyûrî el-Hillî’ye göre Amellerin Yarattığı”. *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 8 (2010),151-182.

Kozalı, Abdurrahman. “İslâm Hukukunda Yükümlülüğün Şartı Olarak ‘Güç Yetirme (Kudret)’ Sorununa Ehl-i Sünnet Usûlcülerinin Yaklaşımları”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (2006), 247-265.

Öz, Mustafa. *Başlangıçtan Günümüze İslâm Mezhepleri Tarihi*. İstanbul: Ensar Yayınevi,2016.

Özgen, Mustafa. *Eş’ari ve Maturidi Mezhepleri Arasındaki Görüş Farklılıkları*. Konya: Palet Yayınları, 2017.

Sönmez, Mustafa. “Kelâmi Düşünceде Allah’ın İradesini Sınırlandırma Problemi (Mu‘tezilî Yaklaşımın Bir Tahlili)”. *Ekev Akademi Dergisi* 20 (Yaz 2004), 141-156.

Süt, Abdunnasır. *Mu‘tezile ve Ahlâk Kadı Abdulcebbar Örneği*. İstanbul: İz Yayınları, 2016.

Şehristânî, Muhammed Abdülkerim. *el-Milel ve’n-Nihal*. çev. Mustafa Öz. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005.

Teftâzânî, Sa’dettin. *el-Maķāşid*. çev. İrfan Eyibil.PDF: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019.

Topaloğlu, Bekir – Çelebi, İlyas. *Kelâm Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İsam Yayınları, 2015.

Uysal Ekrem, “Ehl-i Sünnet ve Mu‘tezile’ye göre Ef’âl-i İbâd”. *Batman Üniversitesi İslâmi İlimler Fakültesi Hakemli Dergisi* 1 (2017), 56-67.

Uysal Ekrem, “Ehl-i Sünnet ve Mu‘tezile’ye göre Kesb Nazariyesi”. *Batman Üniversitesi İslâmi İlimler Fakültesi Hakemli Dergisi* 2 (2017), 40-51.

Ünverdi, Veysi. “Kâdî Abdulcabbâr’da Allah’ın İradesinin Sınırlandırılması”. *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* III/5 (2012), 107-126.

Yavuz, Yusuf Şevki. “Mustafa Sabri Efendi”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 03 Aralık 2021.

Yazıcıoğlu, Mustafa Sait. “İslâm Kelâmında Önemli Bir Mesele: İstitaat”. *İslâmi Araştırmalar Dergisi* 1(Temmuz 1986), 50-53.

İSLÂM HUKUKUNDA “HEZL” KAVRAMI VE TÜRK HUKUKUNDAKİ GÖRÜNÜMÜ

THE CONCEPT OF “HEZL” IN ISLAMIC LAW AND ITS APPEARANCE IN TURKISH LAW

Habibe İPEK

Milli Eğitim Bakanlığı
Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmeni
hilal_2506@outlook.com
ORCID ID: 0000-0001-5513-141X

Atf Gösterme: İPEK, Habibe, “İslâm Hukukunda ‘Hezl’ Kavramı ve Türk Hukukundaki Görünümü”, *Ağrı İslâmi İlimler Dergisi (AGİİD)*, 2022 (10), 123-141.

Geliş Tarihi:

3 Haziran 2022

Kabul Tarihi:

13 Haziran 2022

© 2022 AGİİD

Tüm Hakları Saklıdır.

Özet: Hukukî bir işlemin gerçekleşmesi için gerekli olan iki unsur irade ve beyandır. Nitekim bir kişinin iradesi ile beyanı arasında uyumun olması gerekir. Fakat bazı tasarrufları gerçekleştirilirken kasıtlı ya da kasıtsız olarak irade ile iradeyi dışı vurma arasında bir çelişki olabilir. Bu durum fıkhîta hezl kavramı ile açıklanır. Hezl; boş laf veya latife yapan, sözün dinî hüküm ve netice terettüp etmesini kastetmeyen alaycının (müstehzinin) sözüne denir. Hezl kavramı İslâm hukukunda irade ve beyan arasındaki kasten uyumsuzluk hallerinden biri olarak hezl kavramı değerlendirilirken Türk hukukunda latife, zihni kayıt ve muvazaa kavramları ile değerlendirilir. Bu çalışmada İslâm hukukundaki hezl kavramı ve bu kavramın Türk hukukundaki görünümünün değerlendirilmesini yapılacaktır.

Anahtar Kelimeler: *İslâm Hukuku, Hezl, Türk Hukuku, Şaka, İrade, Beyan*

Abstract: The two elements which are necessary for a legal transaction to take place are willpower and declaration. There should be compliance between a person's will and their statement. But there may be an intentional or unintentional contradiction between willpower and outward expression of the will when carrying out certain implementations. This situation is explained by the concept of hezl in Jurisprudence. Hezl means the word of a sarcastic person who tells a stupid, empty word or joke which does not mean a religious judgment and conclusion. In Islamic law, the concept of hezl is considered one of the cases of deliberate incompatibility between will and declaration while in Turkish law, it is evaluated with the concepts of mental registration, joke and muvazaa. In this study, we will evaluate the concept of hezl in Islamic law and the appearance of this concept in Turkish law.

Keywords: *Islamic Law, Hezl, Turkish Law, Joke, Willpower, Declaration*

Giriş

İslâm hukukunda irade ve beyan, mükellefin hukuki tasarruflarında amacını ve rızasını ortaya koyması açısından büyük önem taşımaktadır. “bir şeyi uygulamak için belirlemek ve ona

doğru meyletmek,”¹ olarak tanımlanan irade, klasik fıkıh literatüründe “*rıza ve ihtiyar*”, günümüz kaynaklarında “*iç irade ve dış irade*” olarak kullanılmaktadır.² Buna göre kişinin iç dünyasındaki durumu dışarıya yansıtmadığı, yani beyan etmediği sürece hukuki bir bağlayıcılıktan söz edilemez. Bu sebeple irade ile beyan arasında bir uyumun söz konusu olması gerekir. Aksi durumda yapılacak olan tasarruf için birtakım etkiler ortaya çıkabilir. Nitekim irade ile beyan arasında ortaya çıkan uyumsuzluklar bazen iradenin yokluğundan bazen de tarafların kasıtlı davranışlarından kaynaklanırken; bazı durumlarda, kasıtsız olarak ortaya çıkabilir.³ Binaenaleyh İslâm hukukunda irade ve beyan arasındaki kasten uyumsuzluk hallerinden biri olan hezlin koşulu, dille ifade edilmesi gerektiğidir. Şaka yapan kişi hükmü istemese de hükme neden olan şeyleri ister ve bu konuda iradesini kullanır. Ancak bunu iradesiyle söylemek ister fakat söylediği kelimenin anlamını kastetmez ve sözüne bir hüküm verilmesine razı olmaz. Hezl, kişinin rıza ve ihtiyarını etkilemediği için ehliyeti de etkilemez. Hâzil, irade ve rızası ile hareket eder, ancak hükmün yerine getirilmesini istemeyebilir.⁴ Bu bilgilerden sonra İslâm hukukunda irade ve beyan arasındaki kasten uyumsuzluk hallerinden biri olarak değerlendirilen hezl kavramı ile Türk hukukunda hezlin görünümleri üzerinde durmak doğru olacaktır.

1. İslâm Hukukunda Hezl Kavramı

Hezl kelimesi sözlükte; zayıflık, cılızlık, ciddi olmamak, şaka yapmak anlamlarına gelir.⁵ Kuran-ı Kerim’de hezl “*o, asla şaka değildir*”⁶ şeklinde geçer. Bu bağlamda âyette hezlin hiçbir faydası olmayan her söz için kullanıldığına işaret edilmektedir. İslâm Hukuku’nda ise kasıt ve beyân arasındaki kasıtlı uygunsuzluk durumunu ortaya çıkartan, gayr-i ciddi anlamına gelen bir kavram olarak kullanılır. Ebû Mansûr el-Mâtürîdî hezli; “*kendisiyle bir anlam*

¹ Mustafâ b. Ahmed b. Muhammed ez-Zerkâ (ö. 1999), *el-Medhalü'l-Fıkhîyyü'l-Âmmü-Ihrâcün Cedîdün bi-Tatvîr fi't-Tertîb ve't-Tebvîb ve Ziyâdât*, (Dımaşk: Dâru'l-Fıkr, 1433/2012), 1/366

² Alâüddîn Ebu Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed el-Kâsânî (ö. 587/1191), *Bedâiu's-Sanâi fi Tertîbi's-Şerâ'i* (Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-Arabî, 1974), 7/298; Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb eş-Şirbînî el-Kâhîrî (ö. 977/1570), *Muğni'l-Muhtâc ilâ Ma'rifeti Me'ânî elfâzi'l-Minhâc* (Dımaşk: Dâru'l-Fıkr, 1377/1958), 2/44; Zerkâ, *el-Medhalü'l-Fıkhîyyü'l-Âmm*, 1/353-354; H. Yunus Apaydın, “İrade Beyanı”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/387.

³ İslam Demirci, “Hata Sebebiyle İrade ve Beyan Arasında Meydana Gelen Uyuşmazlık Fukahanın Yaklaşımı”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 21 (Nisan 2013), 26.

⁴ Alâüddîn Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed el-Buhârî (ö. 730/1330), *Keşfü'l-Esrâr fi Şerhi Usûli'l-Pezdevî*, thk. Muhammed Mu'tasimbillâh el-Bağdâdî, Beyrut: Daru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1994, 4/496-497; Karlı, *Ümit, Mezheplere Göre Ceza Ehliyeti ve Günümüz Hukukuyla Mukayesesi*, (Kahramanmaraş: Sütçü İmam Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006), 63; Mehmet Naim Çapras, *İslâm Hukukunda Mizah*, (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi), 2014, 86.

⁵ Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî (ö. 711/1311), *Lisânü'l-'Arab*, (Beyrut: Dâru Sâdır, ts.), 11/696.

⁶ et-Târik, 86/14

kastedilmeyen şey,” olarak tanımlamaktadır.⁷ Bu tanıma göre boş laf yapan, eğlenen alaycı/müstehzi bir kişi kendi iradesi ve rızâsıyla konuşur ve hangi manayı ifade ettiğini de kendi bilir. Buna rağmen konuşmasının gerektirdiği hükümleri kastetmez.⁸ Nitekim “ameller niyete göredir...”⁹ hadisi, bir fiilin geçerliliğinin yada geçersizliğinin, niyetin iyi veya kötü olmasına bağlı olduğuna dair amellerin şer’î hükmünü bildirerek niyet ile amel arasındaki ilişkiyi vurgular.¹⁰

Hezl; kişilerin bir olayı aralarında herhangi bir sebepten ötürü ciddiyetsiz olarak yapmaları bir latife, bir muvazaa/telcie -dış müdahale korkusuyla danışıklı akit yapmak- gibi anlamlara da gelir. Başka bir tarife göre hezl, bir şeyle kelimelerin bir anlama karşılık belirlenmesi amacına uygun olmayan bir şeyin kastedilmesidir. Bu tanımda bahsedilen aslında kelimelerle ilgili değil de akla ve Allah’ın hükümlerine uygun olmayan bir şeyin kastedilmesidir. Böylece söylenen söz akla uygun olmayan bir şeyi ifade ediyor ve hüküm doğurmaması kastediliyorsa hezl gerçekleşmiş olur ve hezl ile gerçekleşen tasarruflarda karşı tarafı korumak adına bazı hükümler ortaya çıkar.¹¹

Kişinin iradesi ve beyanı arasında uyumsuzluğun olması ehliyet arızalarında karşımıza çıkmaktadır. Ehliyet arızalarından olan hezl de kişinin yaptığı davranışlar ya da söylediği sözler ile kastettiği şey bağdaşmayabilir. Böyle bir durum karşısında yapılan tasarruf bazen muteber olur bazen olmaz. Çünkü hezilde amaç olmasına rağmen netice istenmemektedir.¹²

Tüm bunlardan yola çıkarak hezl; kişilerin kasıtlı olarak iradeleri ile beyanları arasındaki uyumsuzluk, bir şey kastetmemek ya da doğru olmayan bir şeyi kastetmek, kelimeyi sadece eğlenme amacıyla söylemek olarak ifade edilebilir. Bu ciddi olmayan sözü ifade eden kişiye ise İslâm hukukunda *hâzil* denilmektedir.¹³

⁷ H. Yunus Apaydın, “Hezl”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/306-307.

⁸ Ebü’l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb el-İsfahânî (ö. V./XI. yüzyılın ilk çeyreği), *el-Müfredât fî Garibi’l-Kur’ân* (Beyrut: Daru’l-Marife, 2014), 1113; Mustafa b. Ahmed b. Muhammed ez-Zerkâ, *Çağdaş Yaklaşım ile İslâm Hukuku* (İstanbul: Timaş Yayınları, 1993), 1/271; Hasan Karakaya, *Fıkıh Usulü* (İstanbul: Beka Yayınları, 2013), 492; Fahrettin Atar, *Fıkıh Usulü* (İstanbul: MÜİF Yayınları, 2014), 202-203.

⁹ Ebü Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu’fi el-Buhârî (ö. 256/870), *el-Câmiu’s-Sahîh*, (Kahire: el-Mektebetü’s-Selefiyye, 1. Baskı, 1400), “Bedi’il Vahyi”, 1; Ebü’l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî (ö. 261/875), *Sahîhu Müslim*, thk. Muhammed Fuâd Abdulkakî, (Kahire: Dâru’l-Hadîs, 1997), “İmâre”, 155; Ebü İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre (Yezîd) et-Tirmizî (ö. 279/892), *el-Câmiu’s-Sahîh*, (Beyrut: Dâru’l-Garbi’l-İslâmî, 1998), “Fedâilu’l-Cihâd”, 16.

¹⁰ Ebü’l-Ferec Zeynüddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdurrahmân Receb el-Bağdâdî ed-Dımaşkî (ö. 795/1393), *Câmi’u’l-Ulûm ve’l-Hikem*, (Beyrut: Daru’l-İbn Kesir, 2011), 10.

¹¹ Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukuk-i İslâmiyye ve İstulâhât-ı Fikhiyye Kamusu* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1967), 1/235; Apaydın, “Hezl”, 17/306-307.

¹² Ekrem Buğra Ekinci - Ahmet Şimşirgil, *Ahmet Cevdet Paşa ve Mecelle* (İstanbul: KTB Yayınları, 2008), 90; Ekrem Koç, *Furu’ı Fıkıhta Usul-i Fıkıhın Yeri Kâsânî Örneği* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2020), 105.

¹³ Apaydın, “Hezl”, 17/ 306-307.

Klasik Hanefî usulünde hezl, ehliyet arızası sayılmamakla birlikte bu bahsin içinde yer alır. Zira mükellefin şaka yapması, hükmün ehliyetine ve mevcudiyetine muhalif değildir. Bu sebepten dolayı da mükellef için var olan hitabın kaldırılması hiçbir surette kusur olarak kabul edilemez.¹⁴

Abdürezzâk es-Senhûrî hezli, cünun ve sarhoşluk halleri gibi iradeyi tamamıyla ortadan kaldıran durumlarla eşdeğer saymaktadır. Bazı İslâm hukukçuları hâzilin iradesine *gayr-i ciddi irade* denilmesini doğru bulmuşlardır. Çağdaş İslâm hukukçusu olan Mustafa Ahmed ez-Zerkâ ise “*hezlin sözlü tasarrufun (iradenin kesin bir şekilde beyan edilmesi) rüknüne aykırı olduğu için akit ve tasarruflarda butlân veya fesada yol açabileceğini*” ifade etmektedir.¹⁵

Hezde hukuki bir tasarrufun geçerliliğinden söz edilebilmesi için kişinin ehliyetiyle beraber irade ile beyanın birbirine uygun olması gerekmektedir. Bu nedendir ki, temyiz yetkisi bulunmayan bir çocuğun, uyuyanın ya da akıl sağlığı bozuk olan kişilerin beyanı sonuç vermediği gibi; şaka ile beyan edilen veya halin durumuyla anlaşılan tek taraflı irade de hiçbir sonuç vermez. Örneğin rol yapan bir öğrencinin “*boşama*” lafzını zikretmesi beyanda bulunan kişiler için herhangi bir sonuç oluşturmaz.¹⁶

Manaları ve neye işaret ettikleri bilinen sözlerin neticelerinin kastedilmemesi ise iki durumda gerçekleşir. İlk durumda, lafzın hakiki anlamına aykırı bir şey kastedilmiş olursa, örneğin “*karım annem gibidir*” diyen kocanın zihar’ı değil de saygıyı kastetmesi durumunda söylediği sözün hükümleri geçerli olmaz. Fakat neyi kastettiğine dair bir delil bulunmuyorsa bu lafızla ilgili hüküm geçerli olur. Diğer durumda ise eğer sözün gerçek anlamı kastediliyorsa bu hezl olarak adlandırılır ve sadece sözlü tasarruflarda geçerli olur.¹⁷ Bu iki durum dışında kişinin şaka yaptığına dair hiçbir işaret yoksa irade beyanının geçerli olduğuna dair İslâm âlimleri arasında ittifak vardır.¹⁸

Hezl, özellikle sözleşmelerde hukuki istikrar ve tarafsızlık ilkesi temelinde sadece durumun belirtilmesi ile sabitlenemez; tarafların sözleşmeye ilişkin olarak hezl yaptıklarını sözleşmeden önce beyan etmeleri zorunludur. Şart muhayyerliğinin aksine, bunun sözleşmede belirtilmesi zorunlu değildir. Tarafların helzden maksadı, diğer kişilerin bu işlemin satış olduğunu düşünmeleri olduğundan, hezl durumun sözleşmede belirtilmesi halinde tarafların

¹⁴ Apaydın, “Hezl”, 17/307.

¹⁵ Abdurrezzâk Ahmed Senhûrî (ö. 1971), *Mesâdirü'l-Hak fi'l-Fıkhi'l-İslâmî* (Beyrut: Menşuratü'l-Halebiyyi'l-Hukukiyye, 1998), 2/103; Zerkâ, *el-Medhalü'l-Fıkhiyyü'l-'Âmmü*, 2/815.

¹⁶ Abdülkerim Zeydan, *İslâm Hukukuna Giriş* (İstanbul: Kayıhan Yayınevi, 1995), 442; Apaydın, “Hezl”, 17/ 306-307; Çapras, *İslâm Hukukunda Mizah*, 88

¹⁷ Apaydın, “Hezl”, 17/307.

¹⁸ M. Mustafa Şelebi, *el-Medhal fi't-Ta'rif bi'l-Fıkhi'l-İslâmî* (Beyrut: Daru'n-Nahdati'l-Arabiyye, 1985), 453-463.

amacı gerçekleşmeyecektir. Bu anlamda, “bir zaruretten dolayı insanın yapmaya itildiği fiil,” olarak tanımlanan telcie/Muvâzaa; taraflardan birinin diğerine “*malımı sana satıyorum,*” diyerek sahte bir alım satım yapması ve buna şahitlik ederek satım akdini gerçekleştirmesidir. Bahsedilen durum Hanefilerin genel görüşüne göre satış akdi fâsittir ve görünüşte hâzilin satışı ile aynı kabul edilir. Bazı âlimlere göre ise hezl, telcieden/muvâzaadan daha genel olduğu için telcie/muvâzaa hezlin bir türü olarak görülmüştür. Çünkü hezl şartının akitten önce ya da akit esnasında konulabilme imkânı varken, telcie/muvâzaa de mutlaka akitten önce şart konulması gerekmektedir. Şâfiîler telcie/muvâzaa satımının mün’akid olduğunu söylerken Hanbelîler ise bâtil olduğunu söylemişlerdir.¹⁹

Genel olarak hezl; uyuyandan, mecnundan ve iradesini kaybetmiş kişilerin beyanlarından ayrılır. Çünkü bu kişilerin tasarruflarında kasıt yokken hâzilin tasarruflarında sebebe ilişkin bir kasıt vardır.²⁰

1.1. Hezlin Hukuki Sonuçları

İslâm hukukçuları genel olarak hazîlin yaptığı hukuki işlemlerin geçerli ve bağlayıcı olmayacağı konusunda ittifak olmakla beraber; “*üç şeyin şakası da ciddidir: Nikâh, talâk ve itk (bir rivayette rec‘at),*”²¹ hadisine binâen nikâh, talâk ve köleyi özgür bırakma gibi tasarruflarının kasıt aramaksızın bağlayıcı olduğunu ileri sürerler.²² Nitekim Mâlikî ve Hanbelî gibi bazı mezhepler, “*boşamaya karar vermiş olurlarsa, şüphe yok ki Allah her şeyi işitir ve bilir,*”²³ âyetini delil olarak göstererek, talâk için gerekli olan lafızların niyete göre netice vereceğini ifade eder. Caferî mezhebinde de şaka yapan kişinin talâkı kabul edilmez.²⁴

Hanefîler, hezlin hukuki sonuçlarını belirlemek için ortaya çıkan tasarrufları kategorize etmektedirler. Buna göre “*cümlelerin kendisiyle ilgisi olmayan sadece ifadenin kendisiyle ilgili*

¹⁹ Burhânuddîn Ebu’l-Hasen Alî b. Ebî Bekr el-Fergânî el-Mergînânî (ö. 593/1197), *el-Hidâye Şerhu Bidâyeti’l-Mübtedî* (Beirut: Daru’l-Marife, 2006), 1/229; Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî (ö. 676/1277), *Kitabu’l-Mecmu’ Şerhu’l-Mühezzeb li’ş-Şîrâzî* (Beirut: Dâru’l-Fîkr, ts.), 9/334; Ebü’l-Ferec Şemsüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Ahmed el-Makdisî (ö. 682/1283), *el-Muğni* (Beirut: Dâru’l-Fîkr, 1405/1984), 4/237; Apaydın, “Hezl”, 17/307-308.

²⁰ Apaydın, “Hezl”, 17/307-308.

²¹ Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid Mâce el-Kazvîni (ö. 273/887), *es-Sünen*, thk. Muhammed Fuâd ‘Abdulbâkî (Kahire: Dâru İhyâi’l-Kütübi’l-‘Arabiyye, 1332/1918), “Talâk”, 13; Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş‘as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdi (ö. 275/889), *es-Sünen* (Kahire: Dâru’l-İbni’l-Cevzi, 1432/2011), “Talâk”, 9; -Tirmizî, “Talâk”, 9.

²² Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf eş-Şîrâzî (ö. 476/1083), *el-Mühezzeb* (Beirut: Dâru’l- Kütübi’l-İlmiyye, ts.), 2/104; Ebû Bekr Şemsü’l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî (ö. 483/1090), *el-Mebsût*, ed. Mustafa Cevat Akşit (İstanbul: Gümüşev Yayınları, 2008), 24/39; Kâsânî, *Bedâiu’s-Sanâi*, 10/117; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 4/234-235.

²³ el-Bakara, 2/227.

²⁴ Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed eş-Şevkânî es-San‘ânî el- Yemenî (ö. 1250/1834), *Neylu’l-Evtâr Şerhu Munteka’l-Ahbâr* (Mansûra: Dâru’l-Vefâ’, 2003), 6/264; M. Mustafa Şelebi, *Ahkâmu’l-Üsre fi’l-İslâm*, (Beirut: Daru’n-Nehdati’l-Arabiyye, 1347/1977), 483.

olan her hüküm (rıza ve tercihe bakılmaksızın sadece sebebe bağlı olan her hüküm), hezle rağmen sabit iken, rızaya ilişkin hükümler (hükme rıza bulunmadığı için) sabit değildir,”²⁵ şeklinde bir açıklamada bulunarak hâzilin yaptığı tasarruflar sonucu ortaya çıkan hükümleri üç alanda incelemektedirler. Bunlar; inşâât, ihbârât ve itikâdâtıdır. Çünkü bir tasarruf, bir şer-i hükümü meydana getiriyorsa inşâât olarak değerlendirilirken; tasarruftan amaçlanan, olayı açıklamak ihbârât, tasarruftan amaçlanan olayı açıklamak değilse itikâdât olarak değerlendirilir.²⁶

1.1.1. İnşâât Hususlarında Yapılan Hezl

İnşâât hususlarında yapılan hezl bakımından akitler ve tasarruflar iki kısımda incelenebilir. İlk kısım fesh türünden olan diğeri ise fesh türünden olmayan akitler ve tasarruflardır.²⁷

1.1.1.1. Fesh Türünden Olan Akit ve Tasarruflarda Hezl

Hanefilere göre hezl ile yapılan bey’, icâre, hîbe, vakıf gibi tasarruflar fesh olunur. Çünkü bu tasarruflar şaka ile hüküm ifade etmezler. Feshi için öbür tarafın rızâsına veya hâkimin hükmüne ihtiyaç yoktur. Yalnız öbür tarafın bu durumu bilmesi gerekmektedir.²⁸ Bazı Hanefî âlimleri, “hiçbriniz kardeşinin herhangi bir malını ciddi yahut şaka yoluyla almasın. Şayet biriniz arkadaşının bir değneğini bile bu şekilde alırsa onu geri iade etsin,”²⁹ hadisini temel alarak sahibinin rızâsı olmadan bir mülkün alınmasını -şaka niyetiyle yapsa bile- gasp olarak kabul eder. Bu sebeple gasp eden kişi, mal elinde duruyorsa aynısını vermesi durmuyorsa tazmin etmesi gerekir.³⁰ Mâlikî mezhebi, hâzilin nikâh ve talâk hakkında aktardıkları fikirleri³¹ satım akdi hakkında da ifade etmektedirler. Nitekim bazı Mâlikîler, hâzilin mevcut tüm tasarruflarının kaldırılacağını zikrederler.³²

İbn Kayyim el-Cevziyye bu konuyu şöyle değerlendirir:

“Şaka yapan sonuçları düşünmeden sözü söylemiştir. Ancak hükümlerin sebepler üzerine düzenlenmesi akdi yapana değil şârie ait bir husus olduğu için kişi sebebi gerçekleştirmişse kendisi istesin veya istemesin onun hükmü kendisini bağlamaktadır. Hâzil, anlamını ve gereğini bildiği halde sözü kastetmiş ve irade

²⁵ Apaydın, “Hezl”, 17/309.

²⁶ Büyük Ali Haydar Efendi, *Usul-i Fıkıh Dersleri*, nşr. Mümin Çevik vd. (İstanbul: Meral Yayınları, ts), 504.

²⁷ Ali Haydar Efendi, *Usul-i Fıkıh Dersleri*, 504.

²⁸ Sabri Şakir Ansay, *Hukuk Tarihinde İslâm Hukuku* (Ankara: Turhan Kitapevi, 2002), 56-57.

²⁹ Ebû Dâvûd, “Edeb”, 93.

³⁰ İbrahim Kâfi Dönmez, *Fıkıh ve Fıkıh Tarihi İncelemeleri* (Ankara: İsam Yayınları, 2015), 39.

³¹ Genel görüşe göre hâzilin boşaması bağlayıcı, nikâhı bağlayıcı değildir. (Ebü'l-Velid Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî el-Endelüsî (ö. 520/1126), *Bidayetü'l-Müctehid ve Nihayetü'l-Muktesid*, thk. Abdulmecid Ta'me Halebî (Beirut: Daru'l-Marife, 1997), 2/62)

³² İbn Rüşd, *Bidayetü'l-Müctehid*, 2/62; Apaydın, “Hezl”, 17/308.

etmiştir. Çünkü bir kelimeyi ifade etmek aynı zamanda kelimenin anlamını ifade etmek demektir. Bu nedenle sözünün sonucunu gerekir.”³³

Fesh türünden olan akit ve tasarruflarda hezl üç türlü olabilir; ilki akdin aslında, diğeri bedelin/semenin miktarında, sonuncusu bedelin/semenin cinsinde yapılan hezlerdir. Mevzubahis olan üç kısmın her birine göre de dört şekli mevcuttur; ilki tarafların hezden vazgeçme üzerine ittifak etmeleri durumunda; akit sahih ve bağlayıcı, hezl batıl olur. Diğeri hezl üzerine devam etme konusunda ittifak etmeleri durumunda; akit fasit olur. Nitekim taraflardan birinin akdi fesh etmesi durumunda; akit geçersiz sayılır. Fakat her iki tarafın akdin devam ettirilmesi için onay vermesi durumunda ise akit geçerli olur. Ebû Hanîfe’ye göre tarafların seçimleri için üç gün müddet vardır. Bu müddetin sona ermesiyle akit tekrardan fasit olur. Bir diğeri Ebu Hanife'ye göre vazgeçme ve devam noktasında anlaşmaları veya anlaşamamaları halinde akit geçerlidir. Fakat Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed’e göre akit geçerli olmaz.³⁴

Tarafların bedelin/semenin miktarında veya cinsinde hezl yapmaları durumunda Ebû Hanîfe’ye göre yukarıda sayılan dört şekilde de hezl değil akdin zahiri dikkate alınır. Zira ciddiyet akdin zahirindedir ve mümkün oldukça ciddi bir şekilde yapılması gerekir. Keza asıl akit ciddi olarak yapılmıştır. İmâmâyın’e göre bedeli cinsinde olan hezlin dört şeklinde de hezl değil akdin zahiri dikkate alınırken bedelin miktarında olan hezle, tarafların hezden vazgeçtiğini ittifak etmeleri durumunda yaptıkları akit geçerli olur.³⁵

1.1.1.2. Fesh Türünden Olmayan Akit ve Tasarruflarda Hezl

Hz. Peygamber, “*üç şeyin ciddisi de ciddidir, şakası da ciddidir: Nikâh, talâk ve itk.*” buyurmaktadır. Fakat bazı rivayetlere göre nikâh, talâk, ric’at iken bazı rivayetlerde nikâh, talâk, adak, köle azadı olarak geçmektedir. Burada bahsedilen akitler, fesh türünden olmayan akit ve tasarrufların içinde yer alır.³⁶

Fesih türünden olmayan akit ve tasarruflarda hezl üç şekilde gerçekleşebilir; ilki talâk, kısastan af, nezir, yemin, nikâh, boşanma kasıtları olmadan alenî olarak boşanma beyanında bulunulması gibi konularda mal söz konusu olmadığı için hezl bâtıl, tasarruflar sahihtir.³⁷ Hezl ile oyun oynamak bir sayılmaktadır. Yukarıda bahsedilen tasarrufların geçerli olması için kişinin bu sözlerle onların ne ifade ettiği hükmü kastetmiş olmasına bakılmaz. Çünkü hükmü

³³ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ez-Zürâî ed-Dımaşki el-Hanbelî (ö. 751/1350), *İ’lâmü’l-Muvakkî’in ‘an Rabbi’l-‘Âlemîn*, nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd (Beyrut: Dar’ul-Fikr, 1397/1977), 3/132-138.

³⁴ Ali Haydar Efendi, *Usul-i Fıkıh Dersleri*, 505-506; Apaydın, “Hezl”, 17/309.

³⁵ Ali Haydar Efendi, *Usul-i Fıkıh Dersleri*, 506; Apaydın, “Hezl”, 17/309-310.

³⁶ Karakaya, *Fıkıh Usulü*, 492-493.

³⁷ Ali Haydar Efendi, *Usul-i Fıkıh Dersleri*, 506; Bilmen, *Hukuki İslâmiyye ve Istılahât-ı Fıkhiyye Kâmusu*, 1/236.

kastetme bulunmadığında, hükme rıza bulunmamış olur. Bu ise muhayyerlik koşulu bulunsa bile bu tasarrufların bağlayıcılığına engel oluşturmaz.³⁸

Kişilerin hezl yoluyla nişanlanmaları -gerek iki taraf nişanlanmanın hezl ile olduğunu bilsin gerek nişanlanmayı arzu etmemekle beraber başkalarını aldatmak için olsun- hukuken geçersiz sayılır.³⁹ Nitekim kılıç çekip birisine saldıran kişinin, -saldıran kişinin hezl yaptığına dair işaretinin olması durumunda- saldırılan kimsenin bu saldırıyı ciddiye alarak öldürülmesi câiz değildir. Fakat saldırı yapan kişinin halinin ciddiyete delalet etmesi durumunda, saldırılan kimsenin nefsinin kurtarmak için saldırıyı öldürmesi câizdir.⁴⁰

Fesih türünden olmayan akit ve tasarruflarda hezli şekillerinden bir diğeri malın kendisinde asıl değil tabî olduğu -nikâh gibi- tasarruflarda taraflar akdin esasına dair hezl yapmaları durumunda; örneğin mehri içeren tasarruflarda göstermelik evlilik sahih, hezl batıl olur. Fakat tarafların mehrin miktarına dair hezl yapmaları durumunda; hezlden cayma konusunda ittifak edilir ise miktar, akit sırasında söylenilen olarak kabul edilir. Bilâhire hezli devam ettirme konusunda ittifak edilir ise miktar, hezl sırasında kararlaştırdıkları olarak kabul edilir. Çünkü mehir amaç değildir. Mehir hiç zikredilmese bile nikâh akdi sahih olur. Hezle de belirlenen miktarın kabul edilmesi demek; ciddiyeti hezle tercih etmiş olmak demektir. Tarafların, akit sırasında cayma ya da devam ettirme konusunda bir şey hatırlamadıkları hususunda ihtilaf veya ittifak etmeleri durumunda; Ebû Hanîfe'ye göre hezl sırasında söylenilen miktar dikkate alınırken İmâameyn'e göre akit sırasında söylenilen kabul edilir.⁴¹

Fesih türünden olmayan akit ve tasarruflarda hezlin şekillerinden sonuncusu, malın kendisinde amaç olduğu tasarruflardır. Mal karşılığında âzat etmek, muhâlea (hul'), kasten adam öldürme suçunda diyet konusunda anlaşma vb konular bu gruba girer. Nitekim muhâleanın (hul') aslına ilişkin hezl yapılması durumunda; hezli devam ettirme veyahut cayma konusunda ittifak ya da ihtilaf edilir ise İmâameyn'e göre boşanma gerçekleşirken Ebû Hanîfe'ye göre boşanma gerçekleşmez.⁴²

1.1.2. İhbârât (İkrar) Hususlarında Hezl

İhbarat hususlarında hezl; gerek bey' ve icâre gibi fesh türünden olan şeyleri ihbar etme olsun gerek kısastan afv gibi fesh ihtimali olmayan şeyleri ihbar olsun genellikle iptal eder. Bu bağlamda Hanefî, Hanbelî ve Mâlikî hukukçuları; “*üç şeyin ciddisi de ciddidir, şakası da*

³⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, 24/95.

³⁹ Nuri Kahveci, *İslâm Hukuku Açısından Nişanlılık* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2007), 60.

⁴⁰ İbrâhîm b. Muhammed b. İbrâhîm el-Halebî (ö. 956/1549), *Mülteka'l-Ebhur* (İstanbul: Sağlam Yayınevi, 2013), 2/197-198.

⁴¹ Ali Haydar Efendi, *Usul-i Fıkıh Derstleri*, 506; Apaydın, “Hezl”, 17/311.

⁴² Apaydın, “Hezl”, 17/311.

ciddidir: Nikâh, talâk ve itk (bir rivayete göre rec'at),” hadisine dayanarak nikâh, talâk, ric'atın dışında kalan tasarruflarla alakalı konularda hâzilin ikrarını kabul etmemektedirler.⁴³ Zira ihbar, bildirilenin mevcudiyeti üzerine inşa edilirken hezl bildirilenin yokluğu üzerine kuruludur.⁴⁴

Nitekim hezl, ibrayı iptal eder. Kişinin borçlusunu şaka yoluyla ibra etmesi durumunda bunun bir hükmü olmaz. Yine bir kişinin hezl yoluyla şüf'a hakkını müvasebeden önce iptal etmesi durumunda mevzubahis olan hak sakıt olurken müvasebeden sonra iptal etmesi durumunda sakıt olmaz, baki kalır.⁴⁵

1.1.3. İtikâdât Hususlarında Hezl

İnanç, ciddi bir mesele olduğu için alay etmek, şaka yapmak ve dalga geçmek meşru görülmez. Bundan dolayı inançla ilgili hezl dikkate alınır. Örneğin, bir kişinin hezl yoluyla inkâr ettiğini beyan etmesi durumunda tövbe etmediği sürece kâfir olur ve mürted hükmü uygulanır.⁴⁶ Çünkü itikadi konularla ilgili şaka yapmak demek bu meseleler ile dalga geçmek demektir. İnsanın din ile dalga geçmesi ise kişiyi küfre götürür. Nitekim bir âyette şöyle buyrulur:

*“Onlara soracak olsan mutlaka, “Biz lafa dalıyor eğleniyorduk, hepsi bu!” derler. De ki: “Siz Allah ile O'nun âyetleriyle ve peygamberiyle mi eğleniyordunuz?” Mazeret ileri sürmeye kalkmayın. İman ettiğinizi söyledikten sonra inkârcılığınızı açığa vurdunuz. İçinizden bir kısmını affetsek de, diğer bir kısmını günahta ısrarcı davranmış oldukları için azaba uğratacağız.”*⁴⁷

Konu ile ilgili âyeti temel alarak bazı İslâm âlimleri; Allah'ın zatının, sıfatlarının, isimlerinin, emir ve yasaklarını inkâr etmenin küfür olduğu konusunda ittifak ettikleri gibi küçümseyici sözlerin, şaka ve Allah ile alay etmenin de küfrü gerektirdiği konusunda ittifak etmişlerdir.⁴⁸

Hanefi âlimleri, kişinin hezl yoluyla dinden dönmesini ya da kâfirliği gerektirecek sözlerin söylenmesini -din hafife alınacağından dolayı- küfür saymaktadır.⁴⁹ Âlimlerin çoğuna göre, şaka yapan kimsenin hoş vakit geçirmek maksadıyla inancına aykırı bir şey söylemesi de tekfiri gerektirir. Çünkü kesinliği olan nasslar, şaka yapıldığı söylenerek hafife almıştır.⁵⁰

⁴³ Ahmet Duran, *İslâm Hukukunda İkrar ve Hükmü* (İstanbul: Ant Yayınları, 2008), 97.

⁴⁴ Apaydın, “Hezl”, 17/311.

⁴⁵ Bilmen, *Hukukî İslâmiyye ve Istulâhât-ı Fıkhiyye Kâmusu*, 1/236-237.

⁴⁶ Ali Haydar Efendi, *Usul-i Fıkıh Dersleri*, 504-505.

⁴⁷ et-Tevbe, 9/ 64-66.

⁴⁸ Yusuf Kerimoğlu, *Emanet ve Ehliyet* (İstanbul: Ölçü Yayınları, 1985), 1/236.

⁴⁹ Apaydın, “Hezl”, 17/311.

⁵⁰ Muhammed Emin B. Ömer B. Abdilazîz El-Hüseynî ed-Dımaşkı (ö. 1252/1836), *Reddü'l-Muhtâr Ale'd-Dürri'l-Muhtâr* (Beirut: Daru'l-Fikr, 1992), 9/7.

İslâm'da insanlar gülsün, eğlensin diye de olsa yalan söylemek caiz değildir. Hz. Peygamber, “*etrafındakiler gülsün diye konuşup da yalan söyleyenlere yazık, çok yazık,*” buyurarak şaka için yalan söyleyenlerin acıacak bir duruma düştüğüne işaret eder. Şaka niyetiyle de olsa insanın şeref ve haysiyetine, şer'i hudutlara kimse dokunamaz. Ayrıca işi gücü şaka olan kimse cemiyet karşısında güvenini kaybeder. Fakat İslâmi sınırlar içerisinde mizah, şaka veya latife yapmak mübahtır.⁵¹ Nitekim Hz. Peygamber de şaka yapardı ancak şaka yaparken daima doğruyu söylerdi. Hz. Âişe'den aktarılan şu rivayet Hz. Peygamber'in yalansız şaka yaptığına dair verilebilecek güzel bir örnektir:

“İhtiyar kadının birisi Peygamberimiz'e gelerek: Yâ Rasûlallâh! Cennete girmem için Allah'a dua et!, der. Efendimiz -aleyhisselatü vesselâm- ise: Cennete yaşlı kadınlar giremez!, diye mukâbelede bulunur. Verilen cevabın nüktesini anlayamayan kadıncağz üzülür ve ağlamaya başlar. Bunun üzerine Âlemlere Rahmet Efendimiz durumu ona şöyle açıklar: Yaşlı kadınlar cennete o hâlleriyle değil, genç ve güzel olarak girerler. Zîra Allah Teâlâ Kur'ân-ı Kerîm'de; 'Biz (cennete giren kadınları) defterleri sağdan verilenler için yeniden yaratmışızdır; onları eşlerine düşkün ve yaşıt bâkireler kılmışızdır.' (el-Vâkıa,35-38) buyuruyor.”⁵²

2. Türk Hukukunda Hezlin Görünümü

İrade ve beyan arasındaki kasten uyumsuzluk, İslâm hukuku literatüründe -iki taraflı veya tek taraflı olmasına bakılmaksızın- hezl kavramı ile ifade edilirken; Türk hukukunda kullanılan -iki taraflı kasti uyumsuzluk hali kapsamına giren- muvazaa ve telcie ile -tek taraflı kasti uyumsuzluk hali kapsamına giren- latife beyanı ve aklî kayıt, genellikle hezl kavramı kapsamında değerlendirilebilir.⁵³ Buna göre İslâm hukukundaki hezlin Türk hukukundaki görünümünü aşağıdaki konu başlıkları altında değerlendirebiliriz.

2.1. Türk Hukukunda İrade ile Beyan Arasında Oluşan Uyumsuzluk Halleri

Türk Hukukunda iki taraflı hukuki tasarruf özelliğinde olan sözleşmeler, kurulabilmeleri açısından her iki tarafın karşılıklı ve uyumlu olarak iradelerini ifade etmeleri gerekmektedir. Nitekim bir sözleşmenin geçerli bir şekilde kurulabilmesi için tarafların sadece karşılıklı irade beyanları arasında değil, aynı zamanda iradeleri ile beyanları arasında da uyum olması gerekir. Bu bağlamda içsel bir özelliğe sahip olan irade ile onun dışa yansması özelliğine sahip olan

⁵¹ Kerimoğlu, *Emanet ve Ehliyet*, 2/205.

⁵² Tirmizi, “Şemâil”, 91-92.

⁵³ Apaydın, “Hezl”, 17/307.

beyan arasında bazen kasıtlı ya da kasıtsız olarak uyumsuzluk haller tezahür edebilir.⁵⁴ Çalışmanın bu kısmında konumuzu ilgilendiren irade ile beyan arasında oluşan kasıtlı uyumsuzluk hallerini aşağıdaki konu başlıkları altında ele alınacaktır.

2.1.1. İsteyerek ve Bilerek Yapılan Uyumsuzluk Halleri

2.1.1.1. Latife beyanı

Türk Hukukunda latife yani şaka beyanı; iradesini beyan eden kişinin ciddi olarak istemediği ancak görünüşte ve sözde beyan mahiyetinde olan irade beyanına denir.⁵⁵ Şaka olarak yapılan ya da ölçüsü özellik taşıyan beyanlar bu gruba girer.⁵⁶ Binâenaleyh kişi sırf muhabbet olsun diye veyahut dalga geçmek, övünmek ya da örnek vermek amacıyla beyanda bulunabilir.⁵⁷ Örneğin, ders sırasında öğretmenin konunun daha iyi anlaşılması için “*telefonumu satıyorum,*” ifadesine karşılık bir öğrencinin “*satın alıyorum,*” cevabını vermesinin gerçek anlamda olmayıp bundan bir latife anlamı doğar ve bu sebeple akit kurulmaz.⁵⁸

Genel olarak Türk medeni kanununda latife beyanı ile yapılan tasarruflarda karşı tarafın objektif olarak ciddi olmadığını anlaşılması durumunda; beyan bağlayıcı değildir.⁵⁹ Fakat şaka yaptığına dair bir ibare bulunmaması durumunda; beyan kişiyi bağlar ancak hata hükümlerini devreye sokarak anlaşmayı iptal edebilir.⁶⁰ Diğer taraftan latife beyanında bulunan kişi kusurlu olduğu için karşı tarafın uğramış olduğu zararı tazmin eder.⁶¹

2.1.1.2. Zihni Kayıt

⁵⁴ Turgut Akıntürk - Derya Ateş Karaman, *Borçlar Hukuku/Genel Hükümler Özel Borç İlişkileri* (İstanbul: Beta Basım Yayın, 2020), 53.

⁵⁵ Akıntürk - Ateş Karaman, *Borçlar Hukuku/Genel Hükümler Özel Borç İlişkileri*, 53: Fatih Bilgili - Ertan Demirkapı, *Borçlar Hukuku* (Bursa: Dora Yayınevi, 2017), 56.

⁵⁶ Safa Reisoğlu, *Borçlar Hukuku: Genel Hükümler* (İstanbul: Beta Yayınevi, 2000), 77.

⁵⁷ Abdülkerim Yıldırım, *Türk Borçlar Hukuku Genel Hükümler* (Ankara: Monopol Yayınları, 2019), 117.

⁵⁸ Akıntürk - Ateş Karaman, *Borçlar Hukuku: Genel Hükümler Özel Borç İlişkileri*, 53-54: Bilgili - Demirkapı, *Borçlar Hukuku*, 56.

⁵⁹ Kocayusufpaşa - Hatemi - Serozan - Arpacı, *Borçlar Hukuku Genel Bölüm- Borçlar Hukukuna Giriş Hukukî İşlem Sözleşme* (İstanbul: Filiz Kitabevi, 2010), 1/344; Şahin Akıncı, *Borçlar Hukuk Bilgisi* (Konya: Sayram Yayınları, 2011), 88.

⁶⁰ Kocayusufpaşa - Hatemi - Serozan - Arpacı, *Borçlar Hukuku Genel Bölüm- Borçlar Hukukuna Giriş Hukukî İşlem Sözleşme*, 1/344: M. Kemal Oğuzman - M. Turgut Öz, *Borçlar Hukuku Genel Hükümler* (İstanbul: Vedat Kitapçılık, 2021), 1/93; Akıncı, *Borçlar Hukuk Bilgisi*, 88.

⁶¹ Yıldırım, *Türk Borçlar Hukuku Genel Hükümler*, 117: İsmail Kayar, *Borçlar Hukuku: Genel Hükümler-Özel Borç İlişkileri* (Ankara: Detay Yayınevi, 2013), 43-44; Şaban Kayıhan, *Borçlar Hukuku Genel Hükümler* (Ankara: Seçkin Yayınları, 2010), 124; Doğan Şenyüz, *Borçlar Hukuku* (Bursa: Ezgi Kitabevi Yayınları, 2003), 27.

Türk hukukunda zihni kayıt; irade beyanını yapan kişinin beyan ettiği sonucu istemediğini kendi zihninde -iç dünyasında- saklamasına denir.⁶² Bu bağlamda kişinin, kasıtlı bir şekilde gerçek iradesi dışında farklı bir beyanda bulunması -icabı kabul etmek istememesine rağmen kabul beyanında bulunması- durumunda; zihni kayıt söz konusu olur.⁶³ Zihni kayıta, beyan eden kişi aslında ciddi bir beyanda bulunmasına rağmen beyanının hukuki sonuçlarını istemez. Bu bağlamda latife (şaka) beyanında bulunan kişinin şaka yaptığı açık bir şekilde anlaşılırken; zihni kayıt ile beyanda bulunan kişinin şaka yaptığı açık ve anlaşılır değildir. Zihni kayıta bulunan kişinin muhatabı, bu beyanı ciddiye alması beklenen bir durumdur.⁶⁴

Örneğin, kişi bir başkasına şahitlik yapma, borç verme, kefil olma, sözleşmeyi fesh etme vb. konularda, olumlu bir şekilde beyanda bulunuyor fakat aslında bu durumların gerçekleşmesini istemiyor. Bu bağlamda kişinin içinden hayır düşünmesine rağmen evet demesi zihni kayıt gerçekleştiğini göstermektedir.⁶⁵ Örnekte görüldüğü gibi beyan eden kişi, gerçekte hukuki bir işlem yapma niyeti yokken varmış gibi beyanda bulunmaktadır. Bu durum irade ile beyan arasında kasıtlı olarak bir uyumsuzluğun ortaya çıktığını gösterir.⁶⁶ Bu bağlamda zihni kayıt ile beyan eden kişinin yaptığı tasarruflar -muhatabın zihni kayıt yaptığını bilinmemesi halinde- geçerli kabul edilir ve beyan eden kişiyi bağlar. Çünkü karşı tarafın zihninde, neler olduğu beyan etmediği sürece anlaşılabilir. Ayrıca zihni kayıt yalan beyan olarak da kabul edildiği için yalan beyanda bulunan kişi, hata hükümlerine dayanmadığı gibi beyanının sonuçlarına katlanır.⁶⁷ Öte yandan, zihni kayıt beyanında bulunulan durumu karşı tarafın bilmesi durumunda; zihni kayıta bulunan kişinin yaptığı tasarruflar geçerli olmaz.⁶⁸

2.1.1.3. Muvazaa

Muvazaa; taraflar arasında, aleni işlemin kendi aralarında hiçbir hükmün olmadığına dair anlaştıkları ve üçüncü kişilere karşı sahte bir işlem yapmak konusunda akdettikleri gizli bir anlaşmadır.⁶⁹ Taraflar, irade ile beyanı arasındaki uyumsuzluğu kasıtlı olarak gerçekleştirir.

⁶² Akıntürk - Ateş Karaman, *Borçlar Hukuku: Genel Hükümler Özel Borç İlişkileri*, 54; Bilgili - Demirkapı, *Borçlar Hukuku*, 57; Kayıhan, *Borçlar Hukuku Genel Hükümler*, 124-125; Şenyüz, *Borçlar Hukuku*, 27.

⁶³ Kayar, *Borçlar Hukuku: Genel Hükümler-Özel Borç İlişkileri*, 51; Şenyüz, *Borçlar Hukuku*, 27-28.

⁶⁴ Bilgili - Demirkapı, *Borçlar Hukuku*, 57.

⁶⁵ Kayıhan, *Borçlar Hukuku Genel Hükümler*, 125; Bilgili - Demirkapı, *Borçlar Hukuku*, 57; Reisoğlu, *Borçlar Hukuku*, 77; Fikret Eren, *Borçlar Hukuku Genel Hükümler* (Ankara: Yetkin Yayıncılık, 2021), 314.

⁶⁶ Akıntürk - Ateş Karaman, *Borçlar Hukuku: Genel Hükümler Özel Borç İlişkileri*, 54.

⁶⁷ Kayıhan, *Borçlar Hukuku Genel Hükümler*, 125; Kayar, *Borçlar Hukuku: Genel Hükümler-Özel Borç İlişkileri*, 52; Şenyüz, *Borçlar Hukuku*, 28; Yıldırım, *Türk Borçlar Hukuku Genel Hükümler*, 118; Akıntürk - Ateş Karaman, *Borçlar Hukuku: Genel Hükümler Özel Borç İlişkileri*, 54; Ali Naim İnan, *Borçlar Hukuku Genel Hükümler* (Ankara Seçkin Yayıncılık, 2014), 245; Reisoğlu, *Borçlar Hukuku*, 104.

⁶⁸ Kayar, *Borçlar Hukuku: Genel Hükümler-Özel Borç İlişkileri*, 52; Şenyüz, *Borçlar Hukuku*, 28.

⁶⁹ Turhan Esener, *Borçlar Hukuku I- Akitlerin Kuruluşu ve Geçerliliği*, (Ankara: Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, 1969), 83; Kayar, *Borçlar Hukuku: Genel Hükümler-Özel Borç İlişkileri*, 52; Akıntürk - Ateş Karaman, *Borçlar Hukuku: Genel Hükümler Özel Borç İlişkileri*, 54.

Böylece üçüncü şahısları kandırmak, ancak kişinin hakiki iradesine uymayan ve aralarında bir hüküm veya netice gerçekleştirilmeyen bir görünüm oluşturmak için bir anlaşma ortaya çıkar.⁷⁰

Muvazaalı işlem ile kişiler gerçekte istedikleri hukuki işlemten farklı bir hukuki görünüm oluştururlar. Açıklığa kavuşmuş bir hukuki işlemin hükümlerinin taraflar arasında gizli kalacak başka bir işlemin değiştirilmesi ya da yürürlükten kaldırılması halinde muvazaa ortaya çıkar.⁷¹

Muvazaanın, mutlak ve nispî olmak üzere iki çeşidi vardır. Buna göre; ortada gerçek bir sözleşme yokken üçüncü şahıslara karşı varmış gibi gösterilerek yapılan bu sözleşmenin tarafları bağlamayacağı konusunda tarafların anlaşmaya varması durumuna *mutlak muvazaa*; adî muvazaa ya da basit muvazaa denir.⁷² Nispî muvazaadan farkı *gizli işlemin olmamasıdır*.⁷³

Mutlak muvazaaya örnek olarak, kişi alacaklısının takibinden kurtulmak adına arkadaşıyla anlaşarak mallarını ona satması durumu verilebilir. Bu durum, gerçekte akit yapılmadığını, aralarında bir anlaşma olduğundan muvazaadan ibaret olduğunu gösterir. Zira irade ile anlaşmanın gerçekte olan niteliği uyumlu değildir.⁷⁴

Muvazaanın diğer bir çeşidi olan nispî muvazaa; tarafların, üçüncü kişilere karşı yapıyormuş gibi göründükleri anlaşmanın altında, fiilen gerçekleşmesini istedikleri başka bir davayı gizleyerek bunu yapmaları olarak ifade edilir.⁷⁵ Buradaki amaç, gerçekte olan anlaşmaları üçüncü kişilerden gizlemektir. Binâenaleyh bir eylemin başka bir eylemin arkasına gizlenmesi ile muvazaa anlaşması genellikle gizli anlaşmanın bir parçasını oluşturduğunu gösterir. Ancak muvazaa anlaşması, özünde zahiri anlaşmanın arkasına gizlenen gizli anlaşmadan bağımsız bir varlığa sahiptir. Bu bağlamda nispî muvazaada, biri gerçek diğeri görünürde olmak üzere iki anlaşma tezahür eder.⁷⁶

Nispî muvazaa; anlaşmanın niteliğine, konusuna veya şartlarına dair ya da tarafların şahsında olacak şekilde gerçekleşebilir. Bu bağlamda anlaşmanın niteliğine dair yapılan muvazaalı işlem, gizliden yapılan ile açığa vurulan akdin niteliğini değiştirir. Anlaşmanın konusunda veya şartlarında yapılan muvazaada taraflar, görünürdeki anlaşmayı ciddi olarak

⁷⁰ Esener, *Borçlar Hukuku I- Akitlerin Kuruluşu ve Geçerliliği*, 83; Şenyüz, *Borçlar Hukuku*, 28; Bilgili - Demirkapı, *Borçlar Hukuku*, 57; Yıldırım, *Türk Borçlar Hukuku Genel Hükümler*, 118; Akıntürk - Ateş Karaman, *Borçlar Hukuku: Genel Hükümler Özel Borç İlişkileri*, 54.

⁷¹ Esener, *Borçlar Hukuku I- Akitlerin Kuruluşu ve Geçerliliği*, 83.

⁷² Esener, *Borçlar Hukuku I- Akitlerin Kuruluşu ve Geçerliliği*, 86; Kayar, *Borçlar Hukuku: Genel Hükümler-Özel Borç İlişkileri*, 53; Şenyüz, *Borçlar Hukuku*, 28; Kayıhan, *Borçlar Hukuku Genel Hükümler*, 126; Yıldırım, *Türk Borçlar Hukuku Genel Hükümler*, 119.

⁷³ Yıldırım, *Türk Borçlar Hukuku Genel Hükümler*, 119.

⁷⁴ Esener, *Borçlar Hukuku I- Akitlerin Kuruluşu ve Geçerliliği*, 86; Şenyüz, *Borçlar Hukuku*, 28; Kayar, *Borçlar Hukuku: Genel Hükümler-Özel Borç İlişkileri*, 53; Yıldırım, *Türk Borçlar Hukuku Genel Hükümler*, 119.

⁷⁵ Kayıhan, *Borçlar Hukuku Genel Hükümler*, 126; Yıldırım, *Türk Borçlar Hukuku Genel Hükümler*, 120.

⁷⁶ Esener, *Borçlar Hukuku I- Akitlerin Kuruluşu ve Geçerliliği*, 84; Şenyüz, *Borçlar Hukuku*, 28; Kayar, *Borçlar Hukuku: Genel Hükümler-Özel Borç İlişkileri*, 53

isteseler de kendi iç iradelerine göre kendi aralarında anlaşmışlarından farklı birkaç şart belirlemişlerdir. Tarafların şahsında yapılan muvazaa ise hukuki süreçten yararlanan kişinin yerine başka bir kişinin geçmesi ile gerçekleşir.⁷⁷

Mutlak muvazaa, hukuki mahiyeti bakımından bir akit olduğu için kendisini latife beyanlarından ve zihni kayıttan ayırır.⁷⁸ Böylece muvazaada tarafların beyanı değil iradeleri muteber olduğu için hüküm ortaya çıkmaz.⁷⁹

Açığa vurulan muvazaa (muvazaalı muamele); üçüncü şahısları kandırmak ve hakiki iradelerine aykırı bir durum olduğunu varmış gibi göstermek için tarafların yaptığı muameledir. Bu muamelede bulunan kişinin tasarrufu sonucunda taraflar arasında bir hüküm söz konusu değildir.⁸⁰

Taraflar arasında ciddi olarak istedikleri fakat baş bir durumun arkasına gizledikleri anlaşmalarda ise muvazaalı anlaşmayı ortadan kaldırarak yerine geçer ya da muvazaa hangi konuda ise değiştirilerek -imkânsız, haksız bir sebep ve ahlak dışı bir şey olmaksızın- geçerli bir sonuç meydana getirir.⁸¹

Muvazaalı bir tasarrufun geçersiz olduğunu, menfaati bulunan üçüncü kişiler de iddia edebilir. Mahkemede taraflar, hukuki bir işlemin muvazaa nedeniyle geçersiz olduğunu iddia etmeseler bile, hâkim muvazaayı dikkate alır. Muvazaalı anlaşmanın geçersiz olduğu, dürüstlük kurallarına aykırı olmamak kaydıyla herkes aleyhine ileri sürülebilir.⁸² Ayrıca muvazaalı bir evlenme, evlat edinme gibi durumlar; Türk Medeni Kanunda hangi hallerde batıl sayılacağı belirtildiği için kendiliğinden batıl sayılamaz.⁸³

Sonuç

İslâm hukukunda, tasarrufların geçerli olması iradeye bağlıdır. Kişinin hür iradesi ile düşünerek tasarrufta bulunulması istenmiştir. İrade, rızâ ve ihtiyâr üzerine kurulmuştur. Bu ihtiyarı ve rızâyı etkileyen ehliyet arızaları, insanın sözlü ve fiili tasarruflarını etkiler. Ehliyeti kısıtlayan, ortadan kaldıran, hükmü değiştiren arızalar; semavî ve müktesep arızalar olarak

⁷⁷ Esener, *Borçlar Hukuku I- Akitlerin Kuruluşu ve Geçerliliği*, 84; Kayhan, *Borçlar Hukuku Genel Hükümler*, 126.

⁷⁸ Esener, *Borçlar Hukuku I- Akitlerin Kuruluşu ve Geçerliliği*, 87-88.

⁷⁹ Kayar, *Borçlar Hukuku: Genel Hükümler-Özel Borç İlişkileri*, 54; Yıldırım, *Türk Borçlar Hukuku Genel Hükümler*, 119; Eren, *Borçlar Hukuku Genel Hükümler*, 356-357.

⁸⁰ Esener, *Borçlar Hukuku I- Akitlerin Kuruluşu ve Geçerliliği*, 88; Şenyüz, *Borçlar Hukuku*, 28-29.

⁸¹ Esener, *Borçlar Hukuku I- Akitlerin Kuruluşu ve Geçerliliği*, 89-90; Şenyüz, *Borçlar Hukuku*, 29; Kayhan, *Borçlar Hukuku Genel Hükümler*, 128; Akıntürk - Ateş Karaman, *Borçlar Hukuku: Genel Hükümler- Özel Borç İlişkileri*, 56.

⁸² Kayar, *Borçlar Hukuku: Genel Hükümler-Özel Borç İlişkileri*, 54; Kayhan, *Borçlar Hukuku Genel Hükümler*, 127; Yıldırım, *Türk Borçlar Hukuku Genel Hükümler*, 119; Yıldırım, *Türk Borçlar Hukuku Genel Hükümler*, 120.

⁸³ Kayar, *Borçlar Hukuku: Genel Hükümler-Özel Borç İlişkileri*, 54.

ikiye ayrılır. Boş laf yapan, eğlenen veya sözüne dini hüküm ve netice terettüp etmesini kastetmeyen alaycının(müstehzinin) sözü, ciddiyetin zıttı olan hezl; ehliyeti etkileyen müktesep arızalardan sayılmaktadır.

İslâm hukunda hezlin tasarruflara etkisi itikadî, haberî ve inşâi olarak üç başlık altında incelenebilir. İnanç konusunda; hâzil sözün hükmünü kastetmemiş bile olsa yaratan ile dalga geçtiği için sözü geçerli olur. Çünkü İslâm ile alay, küfrü gerektirir. Kuran'da ilgili yerlerde bahsedildiğine göre şaka da olsa tövbe edilmedikçe alay eden kişi, dinden dönmüş olur. Hezle yönelik diğer bir tasarruf başlığı olan haber ise olayları açıklamak, açıkça söylemek demektir. Haberde, konu ne olursa olsun hezl, ihbarı batıl yapar. Çünkü hezl, haber verilen şeyin yalan olduğunu gösterir ve ileride dönülmesi olmayan şeylerin hiçbir hukuki sonucu olmaz. İnşâ konusunda yani dinî-hukukî hüküm doğuran tasarruflarda; hâzilin yaptığı bazı tasarruflar geçerli olurken bazıları geçersiz sayılmaktadır. Hz. Peygamber; üç şeyin şakası olamaz derken saydığı tasarrufların şakası ile ciddisini eşit tutmuştur. Bu üç şey bazı rivayetlere göre nikâh, talâk, ric'at iken bazı rivayetlere göre nikâh, talâk, köle azadıdır. Bazı rivayetlerde ise nikâh, talâk, adak, köle azadıdır. Bu hadise dayanarak fesh ihtimali bulunamayan tasarruflarda yapılan şaka, ciddi gibidir. Yani hezl bile olsa geçerli sayılır. Bunun dışındaki fesh ihtimali bulunan alışveriş, hibe, vakıf gibi tasarrufları hezl, batıl kılar.

Türk hukukunda ise hezlin görünümü olarak bahsi geçen durumlar şöyle özetlenebilir: Latife beyanı ile bulunulan tasarruflar bağlayıcı değildir. Zihni kayıt ile beyanda bulunan kişinin tasarrufları ise muhatabının bilmemesi durumunda geçerli sayılırken, bilmesi durumunda geçerli sayılmaz. Mutlak muvazaa ile yapılan işlemlerde hüküm ortaya çıkmazken nispî muvazaa ile yapılan işlemler geçerli kabul edilir.

Genel olarak hezl; şaka, latife, muvazaa, telcie olarak da adlandırılan ciddiyetin zıddıdır. İnsanların herhangi bir nedenle kendi aralarında bir durumu ciddi olmdan yapmaları- latife, şaka, muvazaa ve telcieyi de kapsayan- hezlden başka bir şey değildir. Bu bağlamda İslâm hukukunda irade ve beyan arasındaki kasten uyumsuzluk hallerinden biri olan hezl kavramına karşılık Türk Hukukunda latife beyanı, zihni kayıt ve muvazaa kavramları kullanılır.

Kaynakça

- Akıncı, Şahin. *Borçlar Hukuk Bilgisi*. Konya: Sayram Yayınları, 2011.
- Akıntürk, Turgut - Ateş Karaman, Derya. *Borçlar Hukuku: Genel Hükümler - Özel Borç İlişkileri*. İstanbul: Beta Basım Yayınları, 2020.
- Ali Haydar Efendi, Büyük. *Usûl-i Fıkıh Dersleri*. nşr, Mümin Çevik vd. İstanbul: Meral Yayınları, ts.
- Ansay, Sabri Şakir. *Hukuk Tarihinde İslâm Hukuku*. Ankara: Turhan Kitapevi, 2002.
- Apaydın, H. Yunus. “İrade Beyanı”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/387-391. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- , “Hezl”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17/306-311. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Atar, Fahrettin. *Fıkıh Usûlü*. İstanbul: MÜİF Yayınları, 11. Baskı, 2014.
- Bilgili, Fatih - Demirkapı, Ertan. *Borçlar Hukuku*. Bursa: Dora Yayınevi, 2017.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukuki İslâmiyye ve Istilâhât-ı Fıkhiyye Kâmusu*. 8 Cilt. İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1967.
- Buhârî, Alâüddîn Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed (ö. 730/1330). *Keşfü'l-Esrâr fî Şerhi Usûli'l-Pezdevî*. thk. Muhammed Mu'tasimbillâh el-Bağdâdî. 4 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1994.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fi (ö. 256/870), *el-Câmiu's-Sahîh*, Kahire: el-Mektebetü's-Selefiyye, 1. Baskı, 1400.
- Çapras, Mehmet Naim. *İslam Hukukunda Mizah*. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.
- Demirci, İslam. “Hata Sebebiyle İrade ve Beyan Arasında Meydana Gelen Uyuşmazlık Fukahanın Yaklaşımı”. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 21 (Nisan 2013), 259-292.
- Dönmez, İbrahim Kafi. *Fıkıh ve Fıkıh Tarihi İncelemeleri*. Ankara: İsam Yayınları, 2015.
- Duran, Ahmet. *İslâm Hukukunda İkrar ve Hükümü*. İstanbul: Ant Yayınları, 2008.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî (ö. 275/889). *es-Sünen*. Kahire: Dâru'l-İbni'l-Cevzi, 1432/2011.

Ekinci, Ekrem Buğra - Şimşirgil, Ahmet. *Ahmet Cevdet Paşa ve Mecelle*. İstanbul: KTB Yayınları, 2008.

Eren, Fikret. *Borçlar Hukuku Genel Hükümler*. Ankara: Yetkin Yayıncılık, 2021.

Esener, Turhan. *Borçlar Hukuku I - Akitlerin Kuruluşu ve Geçerliliği*. Ankara: Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, 1969.

Halebî, İbrâhîm b. Muhammed b. İbrâhîm (ö. 956/1549). *Mülteka'l-Ebhur*. 4 Cilt. İstanbul: Sağlam Yayınevi 2013.

İbn Âbidîn, Muhammed Emin b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dımeşkî (ö. 1252/1836). *Reddü'l-Muhtâr ale'd-Dürri'l-Muhtâr*. 13 Cilt. Beyrut: Daru'l-Fikr, 2. Baskı, 1992.

İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ez-Zürâî ed-Dımaşkî el Hanbelî (ö. 751/1350). *İ'lâmü'l-Muvakkî 'în an Rabbi'l-Âlemîn*. 7 Cilt. Beyrut: Dar'ul-Fikr, 1397/1977.

İbn Kudâme, Ebü'l-Ferec Şemsüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Ahmed el-Makdisî (ö. 682/1283). *el-Muğnî*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1405/1984.

İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid el-Kazvînî (ö. 273/887). *es-Sünen*. thk. Muhammed Fuâd 'Abdulbâkî. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-'Arabiyye, 1332/1918.

İbn Manzur, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî (ö. 711/1311). *Lisânü'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, ts.

İbn Receb, Ebü'l-Ferec Zeynüddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdurrahmân Receb el-Bağdâdî ed-Dımaşkî (ö. 795/1393). *Câmi 'u'l-Ulûm ve'l-Hikem*. Beyrut: Daru'l-İbn Kesir, 2011.

İbn Rüşd, Ebü'l-Velid Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî el-Endelüsî (ö. 520/1126). *Bidayetü'l-Müctehid ve Nihayetü'l-Muktesid*. thk: Abdulmecid Ta'me Halebî. 4 Cilt. Beyrut: Daru'l-Marife, 1997.

İnan, Ali Naim. *Borçlar Hukuku Genel Hükümler*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2014.

Kahveci, Nuri. *İslâm Hukuku Açısından Nişanlılık*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2007.

Karakaya, Hasan. *Fıkıh Usulü*. İstanbul: Beka Yayınları, 2013.

Karşlı, Ümit. *Mezheplere Göre Ceza Ehliyeti ve Günümüz Hukukuyla Mukayesesi*, Kahramanmaraş: Sütçü İmam Üniversitesi, Sosyal bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.

Kâsânî, Alâuddîn Ebu Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed (ö. 587/1191). *Bedâiu's-Sanâi fî Tertîbi'ş-Şerâ'î*. 7 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-Arabî, 2. Baskı, 1974.

Kayar, İsmail. *Borçlar Hukuku: Genel Hükümler - Özel Borç İlişkileri*. Ankara: Detay Yayınevi, 2013.

Kayihan, Şaban. *Borçlar Hukuku Genel Hükümler*. Ankara: Seçkin Yayınları, 2010.

Kerimoğlu, Yusuf. *Emanet ve Ehliyet*. 2 Cilt. İstanbul: Ölçü Yayınları, 1985.

Kocayusufpaşa - Hatemi – Serozan - Arpacı. *Borçlar Hukuku Genel Bölüm- Borçlar Hukukuna Giriş Hukukî İşlem Sözleşme*. 3 Cilt. İstanbul: Filiz Kitabevi, 2010.

Koç, Ekrem. *Furu-ı Fıkıhta Usul-i Fıkhın Yeri Kâsânî Örneği*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2020.

Merginânî, Burhânuddîn Ebu'l-Hasen Alî b. Ebî Bekr el-Fergânî (ö. 593/1197). *el-Hidâye Şerhu Bidâyeti'l-Mübtedî*. 4 Cilt. Beyrut: Daru'l-Marife, 2006.

Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. el-Kuşeyrî (ö. 261/875). *Sahîhu Müslim*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbakî. 5 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1997.

Nevevî, Ebû Zekeriyya Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref (ö. 676/1277). *Kitâbu'l-Mecmû Şerhu'l- Mühezzeb li'ş-Şîrâzî*. 23 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.

Oğuzman, M. Kemal - Öz, M. Turgut. *Borçlar Hukuku Genel Hükümler*. İstanbul: Vedat Kitapçılık, 2021.

Rağıb el-İsfehânî, Ebu'l-Kâsım Huseyn b. Muhammed b. el-Mufaddal (ö. V./XI. yüzyılın ilk çeyreği). *el- Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân*. Beyrutl: Daru'l-Marife, 2014.

Reisoğlu, Safa. *Borçlar Hukuku*. İstanbul: Beta Yayınevi, 2000.

Senhûrî, Abdurrezzâk Ahmed (ö. 1971). *Mesâdirü'l-Hak fî'l-Fıkhî'l-İslâmî*. 2 Cilt. Beyrut: Menşuratü'l-Halebiyyi'l Hukukiyye, 1998.

Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed (ö. 483/1090). *el-Mebsût*. ed. Mustafa Cevat Akşit. 31 Cilt. İstanbul: Gümüşev Yayınları, 2008.

Şelebi, M. Mustafa. *Ahkâmu'l-Üsre fi'l-İslâm*. Beyrut: Daru'n-Nehdati'l-Arabiyye 1347/1977.

----- . *el-Medhal fi't-Ta'rif bi'l-Fıkhî'l-İslâmî*. Beyrut: Daru'n-Nahdati'l-Arabiyye, 1985.

Şenyüz, Doğan. *Borçlar Hukuku*. Bursa: Ezgi Kitabevi Yayınları, 2003.

Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed es-San'ânî el- Yemenî(ö. 1250/1834). *Neylu'l-Evtâr Şerhu Munteka'l-Ahbâr*. 6 Cilt. Mansûra: Dâru'l-Vefâ', 2003.

Şîrâzî, Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf (ö. 476/1083). *el-Mühezzeb*. 10 Cilt. Beyrût: Dâru'l- Kütübi'l-İlmiyye, ts.

Şîrbînî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb el-Kâhirî (ö. 977/1570), *Muğni'l-Muhtâc ilâ Ma'rifeti Me'ânî elfâzi'l Minhâc*. 4 Cilt. Dımaşk: Dâru'l-Fıkr, 1377/1958

Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre (Yezîd) (ö. 279/892). *el-Câmiu's-Sahîh*. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2. Baskı, 1998.

Yıldırım, Abdülkerim. *Türk Borçlar Hukuku Genel Hükümler*. Ankara: Monopol Yayınları, 2019.

Zerkâ, Mustafa b. Ahmed b. Muhammed (ö. 1999). *Çağdaş Yaklaşımla İslâm Hukuku*. 3 Cilt. İstanbul: Timaş Yayınları, 1993.

----- . *el-Medhalü'l-Fıkhıyyü'l- 'Âmmü-İhrâcün Cedîdün bi-Tatvîr fi't-Tertîb ve't-Tebvîb ve Ziyâdât*. 2 Cilt. Dımaşk: Dâru'l-Fıkr, 1433/2012.

Zeydan, Abdülkerim. *İslâm Hukukuna Giriş*. İstanbul: Kayıhan Yayınevi, 1995.

İSMÂİL HAKKI BURSEVÎ'NİN RÛHU'L-BEYÂN TEFSİRİ ÖZELİNDE YÛSUF SÛRESİNİN İŞARÎ YORUMU

THE ISHARI REMARK OF SURA JOSEPH IN İSMÂİL HAKKI BURSEVÎ'SRÛHU'L-BEYÂN TAFSEER

Nabi SABUNCU

Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi

Lisansüstü Eğitim Enstitüsü

nabisabuncu@hotmail.com

ORCID ID:0000-0001-6270-4124

Atf Gösterme: SABUNCU, Nabi, "İsmâil Hakkı Bursevî'nin Rûhu'l-Beyân Tefsiri Özelinde Yûsuf Sûresinin İşarî Yorumu", *Ağrı İslâmi İlimler Dergisi (AGİİD)*, Haziran 2022 (10), s.142-162.

Geliş Tarihi:

20 Mart 2022

Kabul Tarihi:

20 Haziran 2022

© 2022 AGİİD

Tüm Hakları Saklıdır.

Özet: Araştırmamızda Osmanlı'nın son devirlerinde yetişmiş olan büyük mutasavvıf İsmâil Hakkı Bursevî'nin (öl. 1137/1725) Yûsuf sûresini işarî olarak nasıl tefsir ettiğini anlatmaya çalıştık. Ayrıca müfessirin hayatını, eserlerini, fikir dünyasının gelişiminde katkısı bulunan hocalarını ve yararlandığı kaynakları da aktarmaya gayret gösterdik. En güzel kıssa olan sûredeki hikmetleri müfessirin görüşleri ışığında derledik. Çalışmamızı bu hikmetlerden işarî olanlarını yakın bir zamanda kaleme alınan bir büyük eser üzerinden derleme ve sunma gayretiyle yaptık. Eseri temel alarak yaptığımız çalışmamızı zaman zaman diğer eserlerden alıntılar ve açıklamalar yaparak kuvvetlendirmeye gayret gösterdik. Çalışma alanımızı müfessirin Arapça olarak kaleme alınarak tercüme edilen Rûhu'l-Beyân tefsiri oluşturmaktadır. Her işarî tefsirde olduğu gibi bu tefsirde de gizli bazı hakikatler zikredilen insanlar/nesnelere üzerinden tespit edilerek açıklanmaya çalışılmıştır. Yapılan bu tefsirlerin sonucunda sûrenin muhtevasında müridin manevi yolculuğu sırasında karşılaçağı manevi hal ve makamlara işaretler bulunduğu görülmektedir.

Anahtar Kelimeler: *İsmâil Hakkı Bursevî, Rûhu'l Beyân, Tasavvuf, Yûsuf Sûresi, İşarî Tefsir.*

Abstract: In our research, we tried to explain how the great mystic İsmail Hakkı Bursevî (d. 1137/1725), who grew up in the last periods of the Ottoman Empire, interpreted the chapter of Yusuf as ishari. In addition, we tried to convey the life and works of the interpreter, his teachers who contributed to the development of his world of ideas, and the resources he benefited from. We have compiled the wisdoms in the surah, which is the most beautiful story, in the light of the commentator's views. We have done our work with the effort of compiling and presenting the ishari of these wisdoms through a great work written recently. We tried to strengthen our work based on the work by making quotations and explanations from other works from time to time. Our field of study is Rûhu'l-Beyân tafsir translated by the interpreter in Arabic. As in every ishari tafsir, some hidden truths in this tafsir have been tried to be determined and explained through the people/objects mentioned. As a result of these interpretations, it is seen that there are signs of the spiritual state and authorities that the disciple will encounter during his spiritual journey in the content of the surah.

Keywords: *Ismail Haqqi Bursawi, Rûhu'l Beyân, Tasawwuf, The Sura of Joseph, Ishari Tafseer.*

Giriş

İslamî ilimlerin temel kaynağı Kur'ân'dır. Bu alanda fikir beyan etmek isteyen araştırmacıların başvurdukları birinci kaynak hiç şüphesiz Allah'ın son kelamıdır. Dinî ilimler ilahi vahye dayandığı müddetçe kabul görür ve verilen hükümler ile insanlar amel edebilirler. Genelde bütün ilimler bu kutsal kaynağa dayanırken özelde Kur'ân'ı inceleme görevi tefsir ilmine aittir. Kur'ân'ın birçok konuyu ihtiva etmesi nedeniyle tefsir ilmi çok sayıda alt ilim dallarına ayrılmıştır. Bu alanlardan birisi de Kur'ân'ın gizli sırlarını tefsir eden İşârî tefsirdir. Sözlükte işaret, bir şeyi gösterme; bir manayı apaçık bir şekilde ifade etmeden anlatma ve dolaylı ve kinayeli bir şekilde anlatma manalarına gelir. Tasavvufta ise, “Keşf ve ilhamla Kur'an âyetlerinin bir kısmının veya tamamının yorumlandığı tefsirlerdir.” Bilgiyi elde etme yöntemi ise manevi mücâhede ve müşahede sonucu, feraset ve ledün ilmiyle, Kur'an âyetlerinin içinde saklı bulunan bâtnî manayı, gizli ilimleri, işaretleri ve edepi tespit etmeye çalışmaktır.¹ Bir başka tanıma göre ise, maksadı sözü bir iletim aracı olarak kullanmadan başkasına bildirme, ibareyle anlatılamayan yalnızca ilham, keşif gibi yollarla elde edilmiş bilgi ve sezgi sayesinde anlaşılabilir kadar gizli olan mana şeklinde tanımlanmıştır.²

İşârî tefsirler yazıldıkları dönemler dikkate alınarak incelendiğinde, ilk dönemlerde yazılan tefsirlerin Kur'ân'ın tamamını tefsir etmeden belirli ayetlerin işaret ettiği hakikatler açıklanarak yazıldığı görülmektedir. Daha sonraki dönemlerde yazılan tefsirlerin ise bütün ayetleri tefsir ederek yazıldığı görülmektedir. Bu son dönemde yazılan tefsirler arasında önemli bir yere sahip olan Rûhu'l-Beyân tefsiridir. Tam ismi Rûhu'l-Beyân fi-Tefsîri'l-Kur'ân'dır.

Müellifi Osmanlı'nın son devrinde yaşamış olan İsmâil Hakkı Bursevî'dir. Kur'ân tefsirinin beyitlerle de desteklendiği bu kıymetli eser günümüze kadar ulaşmış ve işârî alanda yazılmış en kıymetli ilmi çalışmalardandır. Müfessirin şeyhi Atpazarî Osman Fazlı Efendi (öl. 1102/1691) tarafından Bursa'da irşatla görevlendirildikten sonra yapmış olduğu tefsir derslerinden sonra bu eseri kaleme almaya niyetlenmiştir.³ Müfessirin almış olduğu tasavvufi terbiye eserin oluşmasında büyük öneme sahiptir.

1. Hayatı ve İlmi Şahsiyeti

İsmâil Hakkı Bursevî 1653 yılı Ekim ayında Bulgaristan'ın Aydos kentinde dünyaya gelmiştir.⁴ Bursa'da yaşadığı için Bursevî nisbesiyle bilinmektedir. Babası İstanbul'un Aksaray

¹ İbn Acîbeel-Hasenî, *Bahrü'l-Medîd*, Trc. Dilaver Selvi, (İstanbul: Semerkand Yayınları 2018), 1/42.

² Süleyman Uludağ, “İşârî Tefsir”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/425.

³ Ali Namlı, “Rûhu'l-Beyân”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/211.

⁴ Bursalı Mehmet Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1915), 1/120.

mahallesinde yaşamış Mustafa adında sâlih bir kimse olup, Aydos'dan İstanbul'a hicret etmiştir.⁵ Yedi yaşında annesini kaybetmesi üzerine büyükannesi tarafından yetiştirilen Bursevî, Atpazarî Osman Fazlı Efendi'nin (öl. 1102/1691) halifesi Ahmed Efendi'den Arapça dersleri almıştır. Bir vesileyle Edirne'ye giden Bursevî burada İslâmî ilimleri tahsil edip bitirdikten sonra 1672 yılında İstanbul'a şeyhi Osman Fazlı Efendi'nin yanına giderek ona intisap etmiş⁶ ve Celvetiyye⁷ tarikatına mensup bir mürit olmuştur.⁸ Zehebî'ye (öl. 1397/1977) göre ise Halvetiyye⁹ tarikatına mensuptur.¹⁰ İstanbul'da bir müddet şeyhinin yanında kalan Bursevî, burada şeyhinin yönlendirmesiyle halvete¹¹ girmiştir. Halvetten sonra tekkede dervişlere hizmetle görevlendirilen müfessir, üstadı tarafından üç dervişle beraber halife tayin edilerek Üsküp'e gönderilmiştir.¹² Altı yıl Üsküp'te irşat faaliyetlerinde bulunduktan sonra, üstadı tarafından Edirne'ye davet edilen Bursevî, burada büyük âlim Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin (öl. 638/1240) önemli eseri Fusûsü'l-hikem'i okumuştur. 1685 yılında Osman Fazlı Efendi'nin Bursa'daki halifesi Sun'ullah Efendi'nin (öl. 1021/1612) vefatı üzerine burada irşat için görevlendirilmiştir.¹³

Fikri olgunlaşmasında üstadı Osman Fazlı Efendi'nin yanı sıra İbnü'l-Arabî, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî (öl. 672/1273), Sadreddin Konevî (öl. 673/1274), Üftâde (öl. 988/1580) ve Aziz Mahmud Hüdâyî'nin (öl. 1038/1628) büyük etkileri olduğu görülmektedir.¹⁴ Ömrünün son yıllarını da irşat ve eser neşretmeyle geçiren Bursevî, 20 Temmuz 1725 (h. 1137) yılında Bursa'da vefat etmiştir.¹⁵ Vefat ettiğinde 74 yaşındaydı.¹⁶

Ömrünü ilim öğrenmeye ve öğretmeye adanmış Bursevî bu çalışmalarının neticesinde birçok ilmi eser kaleme almıştır. Başta tefsir ve tasavvuf eserleri olmak üzere; hadis, fıkıh ve kelim alanlarında da eserler vermiştir. Yüzden fazla eseri olduğunu dile getiren Bursevî'nin toplamda kaç kitap kaleme aldığı hususu tartışmalıdır. Bunun en temel nedeni eserlerinin birden

⁵ Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, sad. Abdulaziz Hatip (İstanbul: Semerkand Yayınları, 2014), 2/334.

⁶ Ali Namli, "İsmâil Hakkı Bursevî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/102.

⁷ Celvetiyye: Bayramiyye tarikatının Aziz Mahmud Hüdâyî (ö. 1038/1628) tarafından kurulan bir kolu. Detaylı bilgi için; *TDV İslam Ansiklopedisi*, c.VII, s. 273-275, İstanbul 1993.

⁸ Osmanzâde Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2015), 3/64.

⁹ Ömer el-Halvetî'ye (ö. 800/1397-98) nisbet edilen İslâm dünyasının en yaygın tarikatı. Detaylı bilgi için; *TDV İslam Ansiklopedisi*, c: XVII, s. 393-395, İstanbul 1997.

¹⁰ Mustafa Muhammed Hüseyin Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, (Kahire: Dar'ul Hadîs, 2005), 3/379.

¹¹ Halvet: Sözlükte yalnız veya biriyle baş başa kalma gibi manalara gelen halvet, tasavvufta günahattan korunmak ve daha iyi ibadet edebilmek için kimsenin bulunmadığı mekânlarda yaşamak demektir. (Dini Kavramlar Sözlüğü, D.İ.B. Yayınları, Ankara-2015, s:226-227.)

¹² Mehmed Ali Aynî, *Türk Azizleri*, (İstanbul: Marifet Basımevi, 1944), s.15.

¹³ Namli, "İsmâil Hakkı Bursevî", 23/103.

¹⁴ Namli, "İsmâil Hakkı Bursevî", 23/103.

¹⁵ Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, 2/334; Namli, "İsmâil Hakkı Bursevî", 23/103.

¹⁶ Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, 3/379.

fazla isme sahip olmasıdır. Toplam kaç eseri olduğu hususunda dile getirilen farklı görüşler ise şunlardır; Hadîkatü'l Cevâmi'de 68, Ziyâret-i Evliyâ'da 50, Yâdigâr-ı Şemsî'de 115, Sefîne-i Evliyâ'da 120 ve Kemâlnâme-i Hakkî'de 132 olarak zikredilmektedir.¹⁷ Ayrıca Osmanlı Müellifleri'nde 105¹⁸ ve Türk Azizleri'nde 134¹⁹ Bu alanda en geniş araştırmayı ise Sakıp Yıldız yapmıştır. Sakıp Yıldız toplam eser sayısınının 127 olduğunu bildirmektedir.²⁰

2. Eserleri

İsmâil Hakkı Bursevî'nin alanlarına göre yazdığı eserler şunlardır:

2.1.Tefsir Alanında Yazdığı Eserler

Bursevî'nin eserleri arasında tefsirler hiç şüphesiz önemli bir yere sahiptir. Müfessirin tasavvuf terbiyesi aldığı ve bu alanda büyük bir birikime sahip olduğu göz önüne alınacak olursa tefsirlerinin hemen hemen tamamınının işârî tefsir ekolünde kaleme alındığı görülecektir. Başlıca eseri ise işârî tefsir alanında yazdığı Rûhu'l-beyân fi tefsîri'l-Ḳur'ân'dır. Bu eser işârî tefsir alanında kaleme alınmış olup²¹, yazımı 3 Eylül 1705 yılında tamamlanmıştır. Orjinal nüshası 3 cilt halinde Bursa Eski Yazma ve Basma Eserler Kütüphanesinde bulunmaktadır.²² Müfessir Rûhu'l-beyân fi tefsîri'l-Ḳur'ân tefsirinin yazımını 23 yılda tamamlamıştır.²³ Bunun dışında başlıca tefsirleri şunlardır; Ta'lîkaalâevâilî Tefsîri'l-Beyzâvî, Şerh 'alâ tefsîricüz'i'l-ahîrî'l-Kâdî'l-Beyzâvî, Tefsîr-i Sûreti'l-Fâtîha, Tefsîru Âmene'r-Resûl, Tefsîru Sûreti'l-Asr, TefsîruSûreti'z-Zelzele, Levâ'ihete'allakbi-ba'zi'l-âyâtve'l-ehâdis ve Kitâbü'l-Mir'ât li-hakâ'ikıba'zi'l-ehâdisve'l-âyât.²⁴

2.2.Tasavvuf Alanında Yazdığı Eserler

Bursevî, aldığı tasavvuf eğitimini ve bilgi birikimini sonraki nesillere aktarmak için bu alanda birçok eser yazmıştır. Tasavvuf alanın da yazdığı eserleri iki kısımda incelememiz mümkündür. Birincisi, kendisinin kaleme aldığı eserleridir. Bu kısma örnek olarak; Kitâbü'n-Necât, Tamâmü'l-feyz fi bâbi'r-ricâ, Silsilenâme-i Celvetiyye (Kitâbü's-Silsileti'l-Celvetiyye) ve Kitâbü'l-Hitâb, Tuhfe-i Recebiyye, Risâle-i Şerh-i Esmâ-i Seb'a eserleri verilebilir. İkinci kısım ise, daha önceki yıllarda yazılan eserlere yapmış olduğu şerhlerdir. Çalışmamızın daha önceki kısmında da belirttiğimiz gibi müellif fikri olgunlaşma safhasında birçok mutasavvıftan etkilenmiştir. Şerh yazdığı eserlerin birçoğunun etkilendiği mutasavvıflar tarafından kaleme

¹⁷ Namlı, "İsmâil Hakkı Bursevî", 23/103.

¹⁸ Bursalı Mehmet Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, 1/122.

¹⁹ Aynî, *Türk Azizleri*, s.77.

²⁰ Sâkıb Yıldız, "Türk Müfessiri İsmâil Hakkı Bursevî'nin Hayatı", Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Dergisi 0/1 (1975), 105.

²¹ İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, (Ankara: Fecr Yayınları, 2017), s.434.

²² Ali Namlı, *İsmail Hakkı Bursevî: Hayatı, Eserleri, Tarikat Anlayışı*, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2001), s.37-39.

²³ Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, 3/379.

²⁴ Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, 2/336; Namlı, "İsmâil Hakkı Bursevî", 23/104.

alındığını görülmektedir. Rûhu'l-Mesnevî (Şerhu'l-Mesnevî), Şerhu'l-Muhammediyye (Ferâhu'r-rûh), Şerh-i Usûlü'l-aşere ve Risâletü'l-Hazarât eserleri bu kısma örnek olarak verilebilir.²⁵

2.3.Hadis, Fıkıh ve Kelam Alanında Yazdığı Eserler

Müellif tefsir ve tasavvuf dışında da eserler vermiştir. Hadis alanında, Şerhu Nuhbeti'l-fiker, Şerhu'l Hadîsi'l-erba'in ve Şerhu'l Erbaîne Hadîsen eserlerini kaleme almıştır. Fıkıh ve kelâm alanında ise, Şerhu Fıkhî'l-Keydânî, Risâle-i Mesâilî'l-fikhiyye ve Risâletü'l-Câmia li-mesâilî'n Nâfia müellifin bilinen eserleridir.²⁶

3. Rûhu'l-beyân fi tefsîri'l-Kur'ân

Bursevî, hocası Osman Fazlı Efendi'nin tarafından Bursa'da görevlendirildikten sonra Ulu Cami'de vaaz etmeye başlamıştır. Bu vaazlarında yapmış olduğu tefsirleri bir eser haline getirmeye karar vermiştir. Yirmi bir yıl süren yazım aşamasında müfessir, daha önceki yıllarda başka tefsirlerden faydalanarak Nisâ sûresi 78. ayetine kadar yazmış olduğu eserinin Bakara sûresinin 267. ayetine kadar olan kısmını gözden geçirerek kaldığı yerden yazmaya devam etmiştir.²⁷ Zâhid Kevserî (öl. 1371/1952) tefsirde vaizlerin istifade edebileceği çok sayıda kıssa bulunduğunu ve bu yönüyle dikkatlerini çektiğini belirtmiştir.²⁸

Bu bilgilerden yola çıkacak olursak tefsirin cami kürsüsünde yapılan vaazların kaleme alınmış şekli olduğu anlaşılmaktadır. Kaleme alınan hemen her eserde olduğu gibi Rûhu'l-Beyân tefsirinde de müfessirin daha önce okuduğu eserlerin etkileri görülmektedir. Müfessir okumuş olduğu eserlerden yola çıkarak eserini kaleme almıştır. Ayrıca o dönemde diğer mecmualardan faydalanarak yayınladığı tefsir yazıları da tefsir yazma hususunda müfessiri teşvik edici bir rol oynamıştır. Müfessirin etkilendiği diğer tefsirler ise şunlardır;

Zemahşerî'nin el-Keşşâf'ı, Râzî'nin Mefâtîhu'l-ğayb'ı, Kurtubî'nin el-Câmi'i, Kâdî Beyzâvî'nin Envârü't-tenzîl'i, Nesefî'nin Medârikü't-tenzîl'i, Ebû Hayyân el-Endelüsî'nin el-Bahrü'l-muhî'ti, Alâeddin Semerkandî'nin Bahrü'l-'ulûm'u, Ebüssuûd Efendi'nin İrşâdü'l-'akli's-selîm'i. Bu tefsirlere ek olarak bazı tasavvufi tefsirlerden de istifade etmiştir. Bu tefsirler ise şunlardır; Necmeddîn-i Dâye'nin Bahrü'l-hakâ'ikve'l-me'ânî'si, Kevâşî'nin Tebşîratü'l-mütezekkir'i, Abdürrezzâk el-Kâşânî'nin Te'vîlâtü'l-Kur'ân'ı, Rûzbihân-ı Baklî'nin Arâ'isü'l-beyân'ı. Ayrıca Hüdâyî'nin ve Osman Fazlı Efendi'nin eserleri de Rûhu'l Beyân'a kaynaklık etmiş diğer eserlerdir.²⁹Müfessirin en fazla etkilendiği tasavvufi tefsir hiç şüphesiz Necmeddîn-

²⁵ Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, 2/336; Namli, "İsmâil Hakkı Bursevî", 23/105.

²⁶Namli, "İsmâil Hakkı Bursevî", 23/105.

²⁷Namli, "Rûhu'l-Beyân", 35/211.

²⁸ Zâhid Kevserî, *Makâlat*, (Kahire: Matbaatü'l-Envâr, 1964), s. 483-484.

²⁹ Namli, "Rûhu'l-Beyân", 35/212.

i Dâye'nin (öl. 654/1256) Bahrü'l-hakâ'ik ve'l-me'ânî adlı eseridir. Eserde bu tefsirin etkisi açık bir şekilde görülmektedir.

4. Rûhu'l-Beyân Tefsirinde Yûsuf Sûresinin İşâri Yorumu

Yûsuf sûresi 111 ayet olup, Mekkî veya Medenî olması hususunda çeşitli fikirler mevcuttur. Bir görüşe göre nübüvvetin 8-10. yılları arasında Mekke'de inmiştir. Dolayısıyla sûre Mekkî'dir.³⁰ İlk üç ayetiyle yedinci ayetlerinin Medenî olduğunu bildiren görüşler bulunsa da bu rivayet kabul görmemektedir.³¹ Son olarak Nizâmeddin en-Nîsâbü'rî'nin (öl. 553/1158) Garâibü'l-Kurân ve Regâibü'l-Furkân isimli tefsirinde Mekke ile Medine arasında nazil olduğu görüşünü de yer almaktadır.³² Bursevî'ye göre 1, 2 ve 3. ayetleri Mekke'de diğer ayetleri ise Medine'de inmiştir.³³ Sûrenin bu ismi almasının nedeni ise sûre boyunca Hz. Yûsuf'un kıssasının anlatılmasıdır.

Müfessir sûrenin tefsirine başlamadan önce sûrenin okunmasının faziletine değinmiştir. Bu sûrenin okunmasının, yazdırılmasının ve öğretilmesinin fazileti hakkında şu hadisi nakletmektedir; “Kölelerinize Yûsuf sûresini öğretiniz. Çünkü hangi Müslüman onu ailesine ve kölelerine öğretirse Allah Teâlâ ölüm sekerâtını kendisine kolaylaştırır, ona kuvvet verir ve hiçbir Müslüman'a haset etmemeyi bağışlar.”³⁴ Bu hadisi nakleden müfessir sözlerine şöyle devam etmektedir; “Bunun sebebi şudur: Hz. Yûsuf kardeşlerinden gelen birçok cefaya sabretmiştir. Kardeşlerinin hasedinin yanında, kuyuya atılması, kendisine iftira edilmesi ve zindanın musibetlerine uğraması neticesinde Allah Cebrâil'i göndererek onunla ünsiyet kurarak onu teselli etmiştir. Ayrıca Hz. Yûsuf'un bu sabrı karşısında onu kuyudan, iftiradan ve zindandan kurtarmış, daha sonra ona mülk ve saltanat nasip etmiştir.”³⁵ Bu hakikatten yola çıkan müfessir, bu noktadan hareketle bu sûreyi okuyup manalarını tefekkür edenlerin Hz. Yûsuf ulaştığı ikramlara ulaşacağını ve bunun neticesinde ise manevi olarak rahatlık hissedeceğini ifade etmektedir. İnsanlar karşılaştıkları musibetlere sabır hususunda bazen gerekli özeni gösterememektedirler. Bunun nedenlerinden birisi bu kötü durumun bir imtihan olduğu gerçeğini unutmalarıdır. Bunun bir imtihan olduğunu anlamak için peygamberlerin hayatlarına yani kıssalarına bakmak yeterli olacaktır. Zira en büyük musibet ve imtihanlar Allah tarafından

³⁰ Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dinî Kur'an Dili*, (İstanbul: Azim Dağıtım, 2020), 5/29.

³¹ Bekir Topaloğlu, “Yûsuf Sûresi”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/28.

³² Nizâmüddîn Hasen b. Muhammed b. Hüseyin el-A'rac en-Nîsâbü'rî, *Garaibul Kur'an ve Regaibul Furkan*, (Beyrut: Dârul Kutûbul İlmiyye, 1996), 94.

³³ İsmâil Hakkı Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, (İstanbul: Erkam Yayınları, 2014), 9/6.

³⁴ İbn-i Kesîr, *ed-Dürrü'n-Nesîr fi'htisâri Tefsîri'l-Hâfiz İbn Kesîr*, nşr. Dr. Muhammed b. Musa Âl-i Nasr, (Ankara: Hayat Yayın Grubu, 2021), 523.

³⁵ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 7.

peygamberlere verilmektedir. Bu hakikat anlaşıldığında insanların büyük bir rahatlama hissedeceği aşikardır.

Sûrenin nûzul sebebi hakkında tefsirde şu bilgiler yer almaktadır; Hz. Peygamber'in (s.a.s) nübüvvetine Mekkeli müşrikler gibi inanmayan Yahudi âlimleri, müşriklere Hz. Peygamber'den (s.a.s), Ya'kûb (İsrâil) oğullarının Şam'dan Mısır'a neden göç ettiklerini ve Hz. Yûsuf'un başından geçenleri sormalarını istemişlerdir. Mekkeli müşriklerin ileri gelenleri ise bu soruları Hz. Peygamber'e (s.a.s) sorduktan sonra bu sûre inmiştir.³⁶

“Elif-lâm-râ. Bunlar apaçık kitabın ayetleridir.”³⁷

Hurûf-i mukattaa'nın manası hususunda iki temel görüş bulunmaktadır. Bir kısım görüş sahiplerine göre manasını sadece Allah'ın bildiği Kur'ân'ın müşabihleridir. Bir diğer görüşe göre ise bu harfler Allah'ın dilediği kimselerin kalbine manalarını koyduğu gizli sırlardır. Bursevî ikinci görüşü daha uygun bulduğunu tefsirinde belirtmiştir. Bu görüşünü ise şu şekilde dile getirmektedir: “Ancak Allah Teâlâ'nın onların manasını kâmillerin kalbine akıtması, O'nun keremi açısından hiç de uzak bir ihtimal değildir. Şu kadar var ki kâmiller, kendilerinden alınan ahdi muhafaza etmek ve zayıf akıllılardan sakınmak için bu manaların hakikatlerini açıkça belirtmeksizin remiz ve işaret yoluyla anlatırlar.”³⁸

Müfessir Elif-lâm-râ hakkında, Allah'ın bu harfleri meydan okumak için vahyettiğini söyleyerek şu şekilde tefsir etmektedir: “Ben Allah'ım, Yûsuf'un kardeşlerinin ona neler yaptıklarını, nasıl davrandıklarını biliyorum.”³⁹

Kâmil kulların kalplerine ilham edilen bu manaları herkesin anlayacağı bir şekilde açıklamayıp, işaret ve remizler kullanarak aktarması da müfessirin geniş bir şekilde ele aldığı bir husustur. Müfessir bu hususta bütün tefsirinde olduğu gibi burada da beyitlerden yararlanarak edebi bir anlatım içine girmiştir. Müfessir iki şairden örnekler nakletmiştir:

İlk beyitte Ferîdüddin Attâr (öl. 618/1221) şöyle demektir:

“İlâhî sırlar cevheriyle dolu bir gönlü bilirim,

Fakat söylemeye ruhsat yok; çivilenmiş dilim.”

Diğer beyitte ise Rûmî şöyle demektir:

“İşin sırlarını kime öğrettilerse,

Ağızlarını mühürlediler, diktiler.”⁴⁰

³⁶ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 7, Şehâbeddin Mahmûd Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, (Beirut: İhyau't Turâsi'l Arabî, 1960), 170.

³⁷ *Kur'ân-ı Kerim ve Açıklamalı Meâli*, çev. Komisyon, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012), Yûsuf 12/1.

³⁸ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 8.

³⁹ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 8.

⁴⁰ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 9/9.

Müfessire göre bu kitaptan maksat hiç şüphesiz Kur’ân-ı Kerim’dir. Bir başka rivayeti de nakleden müfessir burada kastedilen kitabın Levh-i Mahfûz olabileceğini nakletmiştir. Müfessir “apaçık” ifadesini iki farklı şekilde tefsir etmiştir. İlki kitabın Allah katından ve mucize olduğu, ikincisi ise; içindeki hükümleri ve şer’î esasları, varlık ve manevi âlemin sırları ile bunlardan başka hikmetleri açıklaması hususudur.⁴¹

“Anlayabilesiniz diye biz onu Arapça bir Kur’an olarak indirdik.”⁴²

Rûhu'l-Beyân tefsirinde Kur’ân’ın Arapça indirilmesi hakkında, daha önce indirilen Tevrat ve İncilin dillerine atıf yapılarak açıklama yöntemi benimsenmiştir. Bilindiği üzere Tevrat İbranice ve İncil ise Süryani dilinde indirilmiştir. Kur’ân’ın indirildiği toplumun onu anlayabilmesi için Arapça olması gerektiğine dikkat çekilmiştir. Ayrıca “Elif-lâm-râ.” harfleri için müfessir Necmeddîn-I Dâye’nin (öl. 654/1256) Te’vîlât-ı Necmiyye eserine dayanarak şu işârî yoruma yer vermektedir; “Elif Allah’a, Lâm Cebrâil’e, Râ da Hz. Peygambere işaret etmektedir. Yani, Allah Teâlâ’nın Cebrâil lisanıyla Resul’ünün kalbine indirdikleri, sevilenden sevene gönderilen kitabın delâletleridir. Böylece seven, bunların beyanıyla sevilene yol bulacaktır.”⁴³

Müfessir ayette geçen "Arapça bir Kur’an" ifadesinden yola çıkarak Hz. Peygamberin Arap olduğunu hatırlatmaktadır. Yine bu hakikati göz önünde bulundurarak O’nun en büyük varisinin de Arap olması gerektiğine dikkat çekmektedir. Müfessir bahsedilen varisin kim olduğunu aktarırken İbnü'l-Arabî'ye olan hayranlığını dile getirmektedir. Müfessire göre İbnü'l-Arabî'de kimseye nasip olmayan bir üstünlük vardır ve diğer ulema onun ilim sofrasındaki misafirlerigibidir.⁴⁴

“Biz bu Kur’an’ı sana vahyetmekle (başka konular yanında) en güzel kıssayı da anlatıyoruz. Gerçek şu ki, senin daha önce bunları bilmiyordun.”⁴⁵

Bursevî'nin “en güzel kıssa” tanımının sebebini açıklarken başka bir rivayeti de dile getirmektedir. Bu rivayete göre tanımın sebebi Hz. Yûsuf’un yüz ve soy güzelliğidir. Bu hususa Hz. Peygamber’de (s.a.s) dikkati çekerek Hz. Yûsuf hakkında şöyle buyurmuştur; “Kerim oğlu kerim oğlu kerim oğlu kerim; İbrahim oğlu İshak oğlu Ya’kûb oğlu Yûsuf’tur”⁴⁶Cömertlik ise bir insanın sahip olmakla övünebileceği her türlü güzelliği bünyesinde toplamaktadır. Hz.

⁴¹ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 9.

⁴² Yûsuf 12/2.

⁴³ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 10.

⁴⁴ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 11.

⁴⁵ Yûsuf 12/3.

⁴⁶ Muhammed b. İsmâil Buhârî, *Sahîh-i Buhârî Muhtasar*, (İstanbul: Karınca Polen Yayınları, 2016), 743, Ebû İsmâ Muhammed b. İsmâ b. Sevre et-Tirmizî, *Sünen ’üt-Tirmizî*, (Konya: Kitap Dünyası, 2019), 12, Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, (Kahire: Dâru'l Hadîs, 1995), 96. 332, 416.

Yûsuf sahip olduğu yüz ve soy güzelliğinin yanı sıra rüya tabirini bilmesi, melik olması, kıtlıkta ve bollukta halkını güzel idare edebilmesi hususları da onun faziletini göstermektedir. Müfessir bu hususu şu soruyla bitirmektedir; “Kim böyle birinden daha çok kerem ehli ve üstün olabilir?”⁴⁷

Müfessirin bu açıklamalarla beraber “en güzel kıssa” kavramını işârî olarak da tefsir ettiğini görüyoruz. Bu kıssada tasavvuf ilminde çokça zikredilen veraset, hilafet, kalp, ruh gibi kavramlar ile nefs-i emmârenin çeşitli kuvvetler ile tasfiyesine dikkat çekilmektedir. Nefs-i emmâreyi Züleyha’ya benzeten müfessir onun türlü riyazetler neticesinde Müslüman olup itminan ve rıza makamına ulaşmasına dikkat çekmektedir. Ayrıca Ya’kûb’u ruha, Yûsuf’u kalbe Yûsuf’un kardeşlerini de sahip olunan kuvvet ve duyulara benzetmektedir.⁴⁸

“Bir gün Yûsuf, babasına demişti ki: “Babacığım! Ben rüyamda on bir yıldızla güneşi ve ayı gördüm; onları bana secde ederken gördüm.”⁴⁹

Bu ayetin işârî tefsiri hakkında müfessir on bir yıldızı işitme, görme, koklama, tatma ve dokunmadan ibaret beş zâhirî duyu ile düşünme, konuşma, hafıza, hayal etme, kuruntu ve duyu verilerinin toplanmasından ibaret altı bâtînî kuvvete işaret olduğunu ifade etmektedir. Ayrıca bu his ve kuvvetleri manaların tam anlaşılmasına aracılık eden birer yıldız gibi görerek, güneş ile ayın ise ruh ve nefse işaret ettiğini bildirmektedir. Müfessir insanın kemâlât makamına ulaşması durumunda, on bir yıldız, güneş ve ayın secde etmesi gibi, kalbin de nefis, ruh, hisler ve kuvvetlerin itaat ettiği bir sultana dönüşeceği fikrini ileri sürmektedir.⁵⁰

Müfessir bu tefsirden sonra rüya ve ruh hakkında geniş bilgiler vermektedir. Nübüvvet vazifesinin yerine getirilmesinde rüyanın önemi hakkında çeşitli tefsirlerden aktarımlarda bulunmaktadır. Rüyanın, ilim hakikatlerinin kalbe işlendiği bir yer olduğunu ve rüya vasıtasıyla insanların bu anlatılanlara ulaşabileceğini bizlere nakletmektedir.⁵¹

“Babası, ‘Yavrucuğum’ dedi, “Rüyanı sakın kardeşlerine anlatma, sonra sana tuzak kurarlar! Çünkü şeytan insana apaçık bir düşmandır.”⁵²

Kardeşlerinin Hz. Yûsuf’a olan düşmanlıklarını bilen babası, rüyasının içerdiği manayı da göz önüne alarak kardeşlerine rüyasını anlatmaması istedi. Müfessir ayetin sonunda geçen; “Çünkü şeytan insana apaçık bir düşmandır.” ifadesini Hz. Yûsuf tarafından sorulması muhtemel olan şu soruya önceden verilen bir cevap olarak kabul etmiştir. “Peygamberlik evinde

⁴⁷ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 12.

⁴⁸ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 9/13.

⁴⁹ Yûsuf 12/4.

⁵⁰ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 9/18.

⁵¹ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 9/18.

⁵² Yûsuf 12/5.

doğup büyümüş olan kardeşlerimden böyle bir fiil nasıl sâdir olur?” Ayrıca Şeytanın düşmanlığı hususunda Hz. Âdem ile Havva örneğinin de hatırlatan müfessir bu düşmanlığın halen devam ettiğini ve kıyamete kadar da devam edeceğini belirtmektedir.⁵³

“Anlaşılan böylece rabbin seni seçecek, sana rüyada görülenlerin yorumunu öğretecek ve daha önce ataların İbrahim ve İshak’a nimetini tamamladığı gibi sana ve Ya’kûb soyuna da nimetini tamamlayacaktır. Kuşkusuz rabbin çok iyi bilendir, hikmet sahibidir.”⁵⁴

Bursevî, nimetin tamamlanmasının ne anlama geldiğini şöyle açıklamaktadır; “Kalp Yûsuf’u için nimetin tamamlanması onda Cenâb-ı Hakk’ın tecelli etmesidir. Nitekim Allah ancak kendisine inanan kulunun kalbine sığabileceğini bir hadisi kutside ifade etmektedir.” Bu tecellinin sadece kalp Yûsuf’uyla sınırlı kalmayıp ruh Ya’kûb’una ve diğer kuvvetlere (kardeşlere) de aksetmektedir. Bu tefsirini ise şu beyitlerle süslemiştir; “Şaşılacak şeydir ki; müminin gönlüne sığarım, Eğer Beni dilerse o gönüllerde ara.”⁵⁵

“Hani kardeşleri demişlerdi ki: ‘Yûsuf ile öz kardeşi babamızın gözünde bizden daha değerli. Hâlbuki bizim sayımız daha çok. Şüphesiz ki babamız apaçık bir yanılığ içinde!’”⁵⁶

Kardeşleri Hz. Yûsuf’a baktıkları zaman ondaki gizli zenginlikleri ve ilimleri görmüyorlardı. Dolayısıyla onu kıskanıyor ve ondan kurtulmak istiyorlardı. Bu noktaya dikkat çeken Bursevî, Hz. Yûsuf’un mana ve hakikat bakımından kardeşlerinden çok ileride olduğunu belirtmektedir. Ayrıca müfessir bu zenginliğin yaş veya çokluk nedeniyle değil, Allah’ın dilemesiyle gerçekleştiğine dikkat çekmektedir.⁵⁷

“Yûsuf’u öldürün veya onu (uzak) bir yere atın ki babanızın teveccühü yalnız size kalsın! Ondandır da (tövbe ederek) iyi kimseler olursunuz! Onlardan bir sözcü, "Yûsufu öldürmeyin, onu bir kuyunun dibine bırakın ki geçen kervanlardan biri onu bulup alsın. Eğer yaparsanız böyle yapım" dedi.”⁵⁸

Bursevî dördüncü ayette değindiği his ve kuvvetlerin hevâsına uyarak *Kalp Yûsuf’u*nu öldürmek istediklerine dikkat çekmektedir. Hevânın kalbi öldüren zehir olduğunu beyan eden müfessir şöyle devam etmektedir; “Bütün his ve kuvvetler kalbi beşeriyet yurduna atmaya çalışırlar. Çünkü kalbin ölümünden sonra ruh, şehvet ve arzularını elde edebilmek için yüzünü his ve kuvvelere çevirir. Böylece kalbin ölümünden sonra bütün bu his ve kuvvetler, hayvânî-nefsânî nimetlerden zevk almak için uygun bir topluluk hâline gelirler.” Bursevî onuncu âyette

⁵³ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 9/21-22.

⁵⁴ Yûsuf 12/6.

⁵⁵ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 9/24.

⁵⁶ Yûsuf 12/8.

⁵⁷ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 9/28.

⁵⁸ Yûsuf 12/10.

bahsedilen sözcünün Yehuda olduğunu belirttikten sonra ayetin işârî tefsirine şöyle devam etmektedir; “Sözcü (müfekkire; idrak edebilme kuvveti) şöyle der; ‘Yûsuf’u öldürmeyin, beden (kalıp) kuyusunun dibine ve beşeriyetin derinliğine atın. Eğer bunu yapar, bu uğurda çalışırsanız nefsânî hâdiseler kervanı onu alıp götürür.”⁵⁹ Kalp eğer zikir ile manevi olarak hayatını devam ettirmezse ölü hale gelir. Ölen kalp ise bütün kuvvetini bedeninin lezzet aldığı şehvet gibi şeylerle heba eder. Bedenin emrine giren kalp ise ancak cehennemde yanmaya müstahak hale gelir. Bu görüşünü mutasavvıfların sözleriyle destekleyen Bursevî bu konuda zikrin önemini de ortaya koymaktadır.

“Dediler ki: "Biz böylesine kalabalık iken onu kurt yerse o zaman gerçekten bize yazıklar olsun!"⁶⁰

Bu ayetin tefsirinde müfessir yapmış olduğu te’vil’de kalp, ruh ve insanın sahip olduğu diğer kuvvetlerin yanı sıra kuzu, çoban ve kurt tasvirlerinden de faydalanmaktadır. Kalp (Hz. Yûsuf) ruhun (Hz. Ya’kûb) gözetimi altında olduğu zaman diğer uzuvlarla arasındaki bağı kesmektedir. Organlar ve diğer kuvvetler (on bir kardeş) kalbin hayvani hazlarla meşgul olması için ruhun gözetiminden kurtulması gerektiğini bilir. Kalp (Hz. Yûsuf), ruhtan (Hz. Ya’kûb) uzaklaştığı müddetçe kurda (Şeytan) yaklaşmaktadır. Böylece kurt onu iradesi altına alarak helak eder.⁶¹

“Derken bir kervan geldi, sucularını gönderdiler, adam kovasını kuyuya saldı; ‘Müjde! İşte bir oğlan çocuğu!’ diye bağırdı. Onu alıp bir ticaret malı olarak sakladılar. Allah onların yaptıklarını çok iyi biliyordu.”⁶²

İşârî olarak Kur’ân’ı tefsir eden müfessir yaptığı açıklamalarda canlıların yanı sıra cansız nesnelere de bir mana yükleyerek cansız nesnelere de zaman zaman his sahibi olabileceğini iddia etmiştir. Bu bağlamda Bursevî, Hz. Yûsuf’un kuyunun içindeyken yapmış olduğu zikirlere kuyunun da eşlik ettiğini belirtmiştir. Kervandan gelenler onu alıp götürdüklerinde kuyunun bu ayrılıktan dolayı hüznüyle gözyaşı dökmeye başladığını tefsirinde aktarmıştır.⁶³ Bu hususa Hz. Peygamber’in (s.a.s) vaaz ederken yaslandığı kütüğün minber yapıldıktan sonra onun ayrılığıyla inlemesini örnek vermiştir.⁶⁴

“(Mısır’da) onu yok pahasına, birkaç dirheme sattılar. Zaten ona pek değer vermemişlerdi.”⁶⁵

⁵⁹ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 9/31.

⁶⁰ Yûsuf 12/14.

⁶¹ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 9/36.

⁶² Yûsuf 12/19.

⁶³ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 9/50.

⁶⁴ Buharî, *Sahîh-i Buhârî Muhtasar*, 311.

⁶⁵ Yûsuf 12/20.

Rûhu'l-Beyân'da Hz. Yûsuf'un satıldığı paranın azlığına işaretle şöyle denilmiştir; “Yûsuf'un az bir pahaya satılması, sizin nefislerinizi az bir şehvet karşılığında satmanızdan daha hayret verici değildir. Şu hâlde kendini tutmak, korunmak ve kanaat sahibi olmak lâzımdır.”⁶⁶Bursevî insanın haramlar karşısında kendisini muhafaza edememesini, Şeytan'ın vesvesesine uyarak nefisini değersiz bir biçimde satmasına benzetmiştir. Tefsirin devamında bu vesveseye uymadan haramlar ile arasına sınır koyan kimsenin kıymetinin Allah katında daha fazla olduğunu anlatmaya çalışmıştır. Allah katında asıl güzelliğin mal ve beden güzelliği olmadığını hatırlatan müfessir bu konuda şu hadisi zikretmektedir; “Allah sizin sûretlerinize ve mallarınıza değil, kalplerinize ve amellerinize bakar.”⁶⁷Bu hususu Molla Abdurrahman Câmî'nin (öl. 898/1492) şu beyitleriyle tamamlamıştır:

“Kim ki kanaat hazinesini dünya hazinesine değişti
Mısırlı Yûsuf 'u çok az pahaya sattı demektir.”⁶⁸

“... İşte böylece Yûsuf'a orada bir yer sağladık ve bunu (rüyana görülen) olayların yorumunu ona öğretilim diye de yaptık. Allah, emrini yerine getirmeye kâdirdir. Fakat insanların çoğu bunu bilmezler.”⁶⁹

İşârî tefsirde benzetmeler yapılarak ayetlerin tefsir edildiğini hatırlatarak müfessirin kalbi Yûsuf'a, yerleştirilen yeri ise beşeriyet arzına benzettiğini söyleyebiliriz. Yine Bursevî'ye göre rüya yorumlama ilminden maksat peygamberlik vazifesidir. Ayrıca Allah bu ayette “kendisine... öğretmemiz için” buyurarak ilmin kıymetini göstermek için onu övmüş ve cehaleti ise “Fakat insanların çoğu bilmezler.” diyerek şerrinin anlaşılması için ise onu yermiştir. Ayrıca hakikatten haberdar olan insanların sayısının az olduğunu belirtmiştir.⁷⁰

“Yûsuf erginlik çağına erişince, ona güçlü bir muhâkeme yeteneği ve ilim verdik. İşte güzel davrananları biz böyle mükâfatlandırırız.”⁷¹

Bursevî'ye göre bu ayette zikredilen “Yûsuf erginlik çağına erişince...” tabiriyle kastedilen makam bilinen manasının yanında insanın yaratılıştan büründüğü geçici bütün perdeleri sıyrarak ulaştığı son makam olan “*ilk fitrat*” makamıdır. Ayrıca müfessir muhâkeme yeteneğinin ortaya çıkışını Yûsuf'un Züleyha'nın isteklerine karşı koymasına bağlayarak şehvetine dizgin vurmasını örnek olarak vermiştir. Ayrıca erginlikten kastedilen diğer bir manayı ise peygamberlik vazifesinin verilmesi olarak tefsir eden Bursevî, Hasan Basrî'den (öl.

⁶⁶ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 9/52.

⁶⁷ Müslim b. Haccâc, *Sahîh-i Müslim Muhtasar*, (İstanbul: Karınca Polen Yayınları, 2015), 782.

⁶⁸ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 52.

⁶⁹ Yûsuf 12/21.

⁷⁰ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 56.

⁷¹ Yûsuf 12/22.

110/728) nakille Hz. Mûsa'nın da aynı şekilde peygamberlikle görevlendirildiğini aktarmaktadır. “*Mûsâ olgunluk çağına ulaşıp gelişimini tamamlayınca biz ona ilim ve hikmet verdik.*”⁷² Bursevî bu nakle dayanarak Hz. Yûsuf'un kuyunun dibine atıldığı andan itibaren peygamberlikle görevlendirildiğini bunun da on sekiz yaşına denk geldiğini söylemektedir.⁷³

“Kadın onu kesinlikle arzulamıştı; eğer rabbinin işaret ve ikazını görmeseydi o da kadını arzulardı. İşte biz, kötülük ve fuhşu ondan uzaklaştırmak böyle yaptık. Şüphesiz o ihlâslı kullarımızdandı.”⁷⁴

Daha önceki ayetlerde de aynı tasviri kullanan Bursevî, Yûsuf'u kalbe, Züleyha'yı ise nefse benzetmektedir. Kalp (Yûsuf) ne kadar Rabbine yaklaşırsa yaklaşsın eğer cesedi (Züleyha'nın evi) terk etmemişse nefsin (Züleyha) onun üzerindeki kötü emellerinden kurtulamaz. Nefis (Züleyha) kalbe (Yûsuf'a) irfan ve kemal kapılarını kapatarak haz kapılarını açar. Bu vaziyette ona Hak'tan ayrıl bana yönel demektedir. Bu şekilde müfessir bize tam bir işârî tefsir örneği sunmaktadır.⁷⁵

“İkisi de kapıya doğru koşular. Kadın onun gömleğini arkadan yakalayıp yırttı. Kapının yanında kocası ile karşılaştılar. Kadın kocasına dedi ki: “Senin ailene kötülük etmek isteyen cezası, zindana atılmaktan veya elem verici bir işkenceden başka ne olabilir?”⁷⁶

Bursevî “*İkisi de kapıya doğru koşular.*” ifadesinde anlatılan kapının ölüm olduğunu ifade etmektedir. Hem kalp hem de dünya her an ölüme yaklaşmaktadır. Hz. Yûsuf'un Züleyha'dan kaçması hususunu ise müfessir işârî olarak şu şekilde açıklamaktadır; “Kalp (Yûsuf) Rabbinin işaretini görünce dünyaya (Züleyha) sırtını dönerek ondan uzaklaşmaya başladı. Bu şekilde ölüme (kapı) yöneldi.” Yönelmeden asıl kastedilen hiç şüphesiz ölüm hakikatinin tefekkür edilmesidir. Kalp ölüme yönelince ise dünya (Züleyha) onun peşi sıra koşmaya başladı. Züleyha'nın “Senin ailene kötülük etmek isteyen cezası, zindana atılmaktan veya elem verici bir işkenceden başka ne olabilir?” demesi ise, Rabbinin emirlerine uymayan kalbin (Yûsuf) cezasına işaret etmektedir. Bu ceza cehenneme işaret ettiği gibi kalbin Allah'ın marifet nurlarından uzak kalmasını da anlatmaktadır.⁷⁷

“Şehirdeki bazı kadınlar, Aziz'in karısı, hizmetindeki genç ile beraber olmak istiyormuş; (Yûsuf'un) sevdası kalbine işlemiş! Biz onu gerçekten açık bir sapkınlık içinde görüyoruz’ dediler.”⁷⁸

⁷² El-Kasas 28/14.

⁷³ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 57.

⁷⁴ Yûsuf 12/24.

⁷⁵ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 9/70.

⁷⁶ Yûsuf 12/25.

⁷⁷ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 9/80.

⁷⁸ Yûsuf 12/30.

Bursevî, çalışmamızda daha önce de belirttiğimiz gibi Züleyha'nın işârî olarak dünyaya karşılık geldiğini ayrıca bu ayette zikredilen diğer kadınların ise nefsin beşeriyet yönüne bakan vahşi sıfatları olarak belirtmektedir. Bu kadınları (nefsin dünyevi emelleri) Züleyha'nın (dünya) evindeki Yûsuf'a (kalbe) sahip olmak istemeleri şeklinde tefsir etmektedir. Hz. Yûsuf'un sevgisinin Züleyha'nın kalbine işlemesi ise dünyanın kalpteki Cenabı Hakk'ın tecellilerini görüp ona âşık olmasını göstermektedir.⁷⁹

“Rabbi onun duasını kabul etti ve kadınların tuzağına düşürmedi. Şüphesiz O, çok iyi işiten, pekiyi bilendir.”⁸⁰

Bursevî, kalbin (Yûsuf) dünyevi şehvet ve isteklerin peşinden gitmemesi ve nefsine boyun eğmemesi halinde Allah'ın özel koruması altına alınacağını ve bu korumanın tecellisi olarak zindanda muhafaza edileceği şeklinde tefsir etmektedir. Ayrıca kalbin tam olarak terbiye olabilmesi için nefsine muhalefet etmesinin gerekliliği ortadadır. Nefsin istekleri hiç şüphesiz kişinin dünyaya daha kuvvetli bir bağla bağlanmasına neden olmaktadır. Dünya ile bağı zayıflayan kalp manevi olarak ilerleyebilir. Bursevî ayrıca bu hapsedilmenin kalbin (Yûsuf) kemâlât için yapmış olduğu dualarının neticesi olduğunu ifade eder. O'na göre kalp kendi haline bırakılacak olursa (bu kalbin sahibi bir peygamber dahi olsa) nefsin kendisini davet ettiği şeylere itibar edeceğini ve zalimlerden olacağını aktarmaktadır.⁸¹

“Onunla birlikte zindana iki delikanlı daha girdi. Onlardan biri, ‘Ben rüyada şarap yaptığımı gördüm” dedi. Diğeri de “Ben de başımın üstünde bir ekmek taşıdığımı gördüm. Kuşlar ondan yiyordu. Bunun yorumunu bize bildir. Kuşkusuz biz seni bu işleri iyi bilen biri olarak görüyoruz.’ dedi.”⁸²

Tefsirlerde bu iki kişi hakkında birinin kralın şarapçısı, diğerrinin de ekmekçisi olduğu nakledilmektedir. Hapse girme nedenlerine gelince; Mısır'da kralı öldürmek isteyen kimselerin teşvikiyle onun ekmeğine ve şarabına zehir katmışlar, fakat bunu yaptıktan sonra birbirlerini krala ihbar etmişlerdir. Ekmekçi, şarapta zehir olduğunu; şarapçı da ekmekte zehir olduğunu krala haber vermiş, bunun üzerine her ikisi de hapse atılmışlardı.⁸³ Bir başka rivayete göre ise ekmekçi kralı zehirlemek istedi fakat kral her ikisini de hapse attırdı.⁸⁴

Bursevî'nin bu gençlerle ilgili olarak yaptığı işârî tefsir ise şöyledir: “Beden, ruhun gıdalanması için uygun düşen salih amelleri ruha hazırlayan yemekçi başıdır. Nefis ile beden

⁷⁹ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 91.

⁸⁰ Yûsuf 12/34.

⁸¹ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 100.

⁸² Yûsuf 12/36.

⁸³ Mustafa Çağırıcı vd., *Kur'an Yolu Tefsiri*, (İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2020), 3/232.

⁸⁴ Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, (Ankara: Akçağ Yayınları, 1990), 13/230.

şeriat zindanında hapsedilmeleri de sırf ruh kralının yiyecek ve içeceğine zehir katarak onu helâk etme suçuyla itham edilmiş olmalarından kaynaklanmıştır. Bu zehir, hevâ ve günah zehridir. Dolayısıyla nefis ve beden şeriat zindanında hapsedilince ruh kralı onların şerlerinden emin olmuş olur.”⁸⁵ Nefis ve beden sadece dünya nimetlerinden zevk aldıkları hakikatinden yola çıkan Bursevî, dünya nimetlerinin ruhu zehirlemesine mâni olmak için kalbin terbiyeye muhtaç bu iki unsuru hep kontrol altında tutması gerektiğini ifade eder. Bu gerçekleşince ruh artık ibadet ve uhrevî işlerden lezzet almaya başlar. Bu ise manevi olarak ilerlemenin en açık göstergelerinden birisi olarak kabul edilmektedir.⁸⁶

“Ey zindan arkadaşlarım! Biriniz efendisine şarap sunacak; diğeri ise asılacak ve kuşlar onun başından yiyecek. Yorumunu sorduğunuz iki rüya (bu şekilde) kesinleşmiştir.”⁸⁷

Bursevî nefsin ruha bazen ilahi aşk ve cezbe kaynaklı, bazen de, nefsanî şehvet ve lezzetlerden meydana gelen bir şarap içirdiğini dile getirmektedir. Nefsin ruha ondaki akli melekelerini örten bir şarap içirdiğini belirten müfessir bazen bu şarabın nefsanî lezzetler olduğunu dile getirmektedir. Nefsin ise ebediyen ruhla beraber olduğunu dile getiren Bursevî, beden ölüm ipiyle asılı kalarak fani olduğunu söylemektedir. Ekmekçi asıldıktan sonra başına konarak ekmekleri yiyen kuşları ise beden başında toplanan bozup emel ve fikirlere benzeterek bunların bedeni yiyip bitirdiklerini dile getirmektedir.⁸⁸

“Kral dedi ki: "Rüyamda yedi arık ineğin yedi semiz ineği yediğini gördüm. Ayrıca yedi yeşil ve bir o kadar da kuru başak gördüm. Efendiler! Eğer rüya yorumluyorsanız, bu rüyamı da bana yorumlayın.”⁸⁹

İnsan doğuştan bazı iyi ve kötü ahlaklara sahip olarak dünyaya gelmektedir. Müfessir ayette geçen inekleri bu ahlaklara benzetmektedir. Müfessire göre semiz inekler insandaki yedi kötü ahlakı temsil eder. Bunlar; hırs, cimrilik, haset, şehvet, düşmanlık, gasp ve kibirdir. Bu kötü huylara karşılık gelen iyi ahlaklar ise zayıf inekler ile te’vil edilmektedir. Bunlar; kanaat, cömertlik, gıpta, iffet, şefkat, yumuşak huyluluk ve tevazudan ibarettir. Ayrıca ayette zikredilen kral ruhu temsil etmektedir. Kralın rüyasının te’vilini istediği ileri gelenler ise iç ve dış organlar ile his ve kuvvetlerdir. Manevi bir terbiyeden ve eğitimden geçmeyen insanın melekût âlemin hallerini bilmesi ise mümkün değildir. Kralın rüyasına te’vil istediği ileri gelenlerin rüyanın yorumunu yapamamasının temel nedeni budur.⁹⁰

⁸⁵ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 107.

⁸⁶ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 111.

⁸⁷ Yûsuf 12/41.

⁸⁸ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 119.

⁸⁹ Yûsuf 12/43.

⁹⁰ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 127.

“Yûsuf şöyle dedi: “Her zaman yaptığımız gibi yedi sene ekin ekeceksiniz. Sonra yiyeceklerinizden ibaret olan az bir miktar hariç, hasat ettiğiniz ürünü başağında bırakın (böyle saklayın).”⁹¹

Bir önceki ayette zikredilen yedi kötü hasletin yedi güzel haslete dönüşebilmesi için müridin⁹² çaba sarf etmesi gerekir. Bu ayetteki yedi yıl ekip biçmenin te’vili ise müfessire göre bu yedi beşerî sıfatın terbiyesi edilmesidir.⁹³

Müridin Allah tarafından huzura kabul edilmesi kuldaki kötü sıfatların iyilerle değişmesine bağlıdır. Dolayısıyla nefsin terbiye etmeyen kimselerin Allah katında makbul kul olmadıkları aşikârdır. Mürit uzun süren mücâhedeler neticesinde nefsin kötü sıfatlarından kurtularak Hakk’a vasıl olur.

“Yine de ben nefsimi temize çıkarmıyorum. Çünkü nefis, rabbimin acıyıp koruması dışında, daima kötülüğü emreder; şüphesiz rabbim çok bağışlayan, pek esirgeyendir.”⁹⁴

Peygamberlerin kemal yolculuğu nefs-i mutmainne⁹⁵’den başlayarak nefs-i sâfiye⁹⁶’ye olmaktadır. Buna rağmen, nefisler daima kötülüğü emretme yaradılışına sahiptir. İşte bu sebeple Yûsuf “Nefsimi temize çıkarmıyorum.” dedikten sonra ‘Nefsim daima kötülüğü emreder.’ demeyip kötülüğü emredenin mutlak olarak nefisler olduğunu ifade etmiş ve masum nefisleri emmâriyet vasfından istisna etmiştir.⁹⁷

“Yûsuf da ‘Beni ülkenin hazinelerine tayin et! Çünkü ben çok iyi korurum ve bu işi bilirim’ dedi.”⁹⁸

Hz. Yûsuf’un Melik’ten hazinelerin sorumluluğunu istemesi dünyalık makam istemek şeklinde düşünülmemelidir. Burada derin manalar vardır. O manalardan birisi şudur; Kalp, ruh ve nefis gibi iç uzuvlarla, el, ayak ve göz gibi dış uzuvların her biri bir hazine hükmündedir. Bu hazinelerin muhafazası için emin bir kimseye ihtiyaç vardır. Kalp Yûsuf’u ruh sultanına kendisini bu hazinelere emir yapmasını teklif etmiştir.⁹⁹ Örnek vermek gerekirse göz nimeti iyiye kullanılırsa ilim yolunda en büyük yardımcı olur. Fakat şehvet ve fena işler için

⁹¹ Yûsuf12/47.

⁹² Mürîd: Sözlükte irad eden, isteyen, arzu eden anlamına gelir. Tasavvufta, Kendisi için Allah’ın irade ettiğinde başka bir şey istemeyen tarikate girerek bir şeyhe bağlanan kimse demettir. (Dinî Kavramlar Sözlüğü, D.İ.B. Yayınları, Ankara-2015, s:500.)

⁹³ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 133.

⁹⁴ Yûsuf 12/53.

⁹⁵ Nefs-i Mutmainne: Sözlükte doyuma ve huzura ulaşmış nefis anlamındadır. Tasavvufta ise İslam’ın emir ve yasaklarına uyan, tereddütü olmayan ve Allah ile manevi bir bağ kuran nefis demektir. (Dinî Kavramlar Sözlüğü, D.İ.B. Yayınları, Ankara-2015, s:523.)

⁹⁶ Nefs-i Sâfiye (Kâmile): Sözlükte olgun nefis manasına gelir. Tasavvufta ise bütün olgunluğu elde etmiş, irşad durumuna geçmiş nefis demektir. (Dinî Kavramlar Sözlüğü, s:523.)

⁹⁷ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 144.

⁹⁸ Yûsuf 12/55.

⁹⁹ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 158.

kullanılacak olursa o zaman azaba vesile olmaktan başka bir işe yaramaz.

Yine bu ayette geçen; "... çünkü ona biz öğretmiştik. Fakat insanların çoğu bilmezler."¹⁰⁰ ile anlatılmak istenen zâhir ehlinin birçok konuda gizli olan hikmetleri bilememeleridir. Zâhir ehli meydana gelen ve gelecek olan olaylardaki gizli, hikmetli meseleleri göremezler.¹⁰¹ Yine bu kimseler Allah'ın seçmiş olduğu kullarına ilham yoluyla istediği hususlarda bilgi vererek onları desteklediğini de göremezler.

"Biz dilediğimizi derecelerle yükseltiriz. Her ilim sahibinin üstünde daha iyi bilen birisi vardır."¹⁰²

Müfessire göre burada kastedilen yükselme Allah tarafından verilen bir ilimle kulun aşağı derecelerden ubudiyetin zirvesine çıkmasıdır. Bu derecelere yükselmeye sebep olan ilme sahip olan herkesin üstünde daha fazlasına sahip olan birisi vardır. Bu durum Allah'ın zatına kadar böylece devam eder durur.¹⁰³

"Dediler ki: Eğer o çaldıysa, daha önce onun kardeşi de çalmıştı."¹⁰⁴

Müfessir bu ayetteki çalma fiilini işârî olarak şöyle tefsir etmiştir: Mürşidi kâmiller kendilerine intisap eden müridin dünyaya ait olan geçici lezzet ve şehvetleri çalarak, onların yerini uhrevi sermaye ile doldururlar.¹⁰⁵

"Sonunda üzüntüden gözlerine boz geldi."¹⁰⁶

Müfessir bu ayette geçen göz ve görmek hakkında şu işârî tefsirde bulunmuştur: Bir kimse eğer fani âleme ait olan değersiz şeylere gözünü köreltmezse baki âlemi tam manasıyla göremez.¹⁰⁷ Müridin kalp gözünün açılması için dünyanın geçici lezzetlerinden yüz çevirerek ahireti tefekkür etmelidir. Bu tefekkür ve yüz çeviriş sayesinde basiret (kalp gözü) sahibi olabilir.

"Ey oğullarım! Gidin de Yûsuf'u ve kardeşini iyice araştırın, Allah'ın rahmetinden ümit kesmeyin. Çünkü inkâr edenlerden başkası Allah'ın rahmetinden ümit kesmez!"¹⁰⁸

Müfessire göre, Hz. Ya'kûb oğullarına Mısır'a geri dönüp kardeşlerini aramalarını emrettiği zaman işârî olarak şunu demek istemiştir; Hakk'a talip olan herkese kalp Yûsuf'unu ve sır Bünyamin'i aramak farzdır.¹⁰⁹ Bu arayışın sonucunda onları bulmaktan ümidini

¹⁰⁰ Yûsuf 12/68.

¹⁰¹ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 186.

¹⁰² Yûsuf 12/76.

¹⁰³ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 197.

¹⁰⁴ Yûsuf 12/77.

¹⁰⁵ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 198.

¹⁰⁶ Yûsuf 12/84.

¹⁰⁷ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 212.

¹⁰⁸ Yûsuf 12/87.

¹⁰⁹ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 212.

kesmemelidir. Ayrıca kalbini bulanların Rabbini bulacakları da başka bir hakikattir.

“Yûsuf, ‘Siz, cahilliğiniz yüzünden Yûsuf ve kardeşine yaptıklarınızı biliyor musunuz?’ dedi.”¹¹⁰

Müfessire göre “biliyor musunuz?” sorusuyla kastedilen kardeşlerinin günahlarının farkına varmalarıdır. Bu fark edilişin tabii sonucu ise hiç şüphesiz tövbedir. Müfessire göre Hz. Yûsuf aslında kardeşlerine “Bu günahınızdan dolayı tövbe etiniz mi?” sorusunu sormaktadır. Ayrıca sûrenin 91. ayetinde kardeşlerinin pişmanlıklarını dile getirmesi tövbe ettiklerine delil olarak kabul edilmektedir.¹¹¹

“Yanımdakiler ise, ‘Vallahi sen hâlâ eski şaşkınlığındasın’ dediler.”¹¹²

Müfessire göre âyette aşğın her zaman kınanacağına dair işaret vardır. Aşğın sevgilisine olan özleminden dolayı dile getirdiği sözleri herkes tarafından tam manasıyla anlaşılabilir. Bundan dolayı sözün hakikatini bilmeyenler aşığı ayıplamaktan geri durmazlar.¹¹³

“Müjdeci gelince, gömleği yüzüne koyar koymaz Ya’kûb tekrar görür hale geldi.”¹¹⁴

Müfessir kalbin kemâlât makamına ulaşmak için işin evvelindeyken ruh’a ihtiyacı olduğunu belirtmektedir. Ne zaman ki kalp bu feyizleri elde edebilecek hale gelir o zaman da Ruh Kalbe muhtaç hale gelir. Bu ikisinin misali yağ ve lamba gibidir. Başlangıçta lamba yağa muhtaç gibi görünse de sonradan yağ yanabilmek için lambaya muhtaç hale gelir.¹¹⁵

“Anne babasını makamına çıkardı. Hepsi onun huzurunda yere kapandılar.”¹¹⁶

Müfessir bu âyete verilebilecek işârî manayı şöyle ifade etmektedir: Hz. Yûsuf’un kalp olarak te’vil edildiğini daha önceki ayetlerin tefsirinde belirtmiştik. Kalp aynı zamanda arşı temsil ettiğinden Hz. Yûsuf’a secde edenler aslında arşa dolayısıyla arşın rabbi olan Allaha secde etmiş olmaktadır.¹¹⁷

Bu ayette bir önceki ayette zikredilen nimetin tamamlanması hususuna atıf yapılarak şöyle denmektedir; Hz. Yûsuf “Müslüman olarak canımı al”¹¹⁸ duasıyla ömür nimetinin tamama ermesi işâret edilmektedir.¹¹⁹

“Hâlbuki sen bunun karşılığında onlardan bir ücret de istemiyorsun.”¹²⁰

¹¹⁰ Yûsuf 12/89.

¹¹¹ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 225.

¹¹² Yûsuf 12/95.

¹¹³ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 235.

¹¹⁴ Yûsuf 12/96.

¹¹⁵ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 236.

¹¹⁶ Yûsuf 12/100.

¹¹⁷ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 245.

¹¹⁸ Yûsuf 12/101.

¹¹⁹ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 250.

¹²⁰ Yûsuf 12/104.

Müfessire göre peygamberlerin yapmış oldukları tebliğe karşılık insanlardan ücret istememeleri hususu bizlere şu hakikati bildirmektedir: İlahî âlem beşerî âleme muhtaç değildir. İlahî âlemin kendisi kâmil olduğundan bu hususta beşerî âleme ihtiyacı yoktur.¹²¹

“Senden önce de şehir halkı içinden seçip kendilerine vahyettiğimiz kişilerden başkasını peygamber göndermedik.”¹²²

Müfessir âyette gönderilen Peygamberlerin erkek olma vasfına atıf yapmaktadır. Bu sıfat bilinen manada (kadının karşılığı olan) erkekliğe işaret ettiği gibi, Allah yolunda heva ve heveslerine tabi olmayan kimseleri de kastetmektedir. Yine bu kimseler ceset ve mülk kasabalarından değil, vahiy ve melekût şehirlerinden seçilen erlerdir.¹²³

Sonuç

Araştırmamızda İsmail Hakkı Bursevî'nin Yûsuf sûresini işârî olarak nasıl tefsir ettiği görülmektedir. Müfessir tefsirinde kendisinden önce yapılan tefsirlerden örnekler verdikten sonra kendi görüşünü beyan etmektedir. Bazı âyetlerde özgün fikirler meydana koyarken bazı âyetlerin tefsirinde de daha önce beyan edilenlere yakın görüşler belirtmiştir. Yaptığı tefsirlerin çıkış noktasını bazen sûrede geçen olaylar, bazen de şahıslar hatta cansız nesnelere teşkil etmektedir.

Yapmış olduğu tefsirlerde Necmeddîn-i Dâye'nin Te'vîlât-ı Necmiyye eserinin etkisi büyüktür. Çoğu kez bu tefsirdeki bilgileri alıntılar yaparak açıklamayı tercih etmiştir. Sûrenin insan hayatından izler taşıdığı hakikati göz önüne alınacak olursa müfessirin yapmış olduğu tefsirlerde birçok sosyal konuya da değindiğini görüyoruz. Ayrıca müfessirin eserinde işârî tefsirlerde sıkça değinilen nefis, kalp, ruh gibi kavramlarında bolca geçtiğini görmekteyiz. Bu kavramlar şahsileştirilerek özellikleri aktarılmaktadır.

Sûrenin tefsirine genel olarak bakacak olursak müridin manevi yolculuğunun Hz. Yûsuf'un hayatına benzetildiğini görmekteyiz. Müfessir Hz. Yûsuf'un karşılaştığı zorlukları nefis terbiyesinin aşamalarına benzetmektedir. Yine müfessir yaptığı tefsirlerde zikir ve sabır gibi erdemlerin Hz. Yûsuf'u belalardan kurtardığı gibi müridin olgunlaşması için önemini ifade etmektedir. Müridin manevi olgunluğu elde edinceye kadar sahip olduğu herşeyle hatta etrafındaki insanlarla dahi imtihan edileceğini yapılan tefsirlerden öğrenmekteyiz. Yapılan tüm bu tefsirlerden tasavvufun delillerinin Kur'ân'da olduğu sonucuna da çıkmaktadır.

¹²¹ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 259.

¹²² Yûsuf 12/107.

¹²³ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 9/266.

KAYNAKÇA

- Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, Kahire: Dâru'l Hadîs, 1995.
- Âlûsî, Şehâbeddin Mahmûd, *Rûhu'l-Meânî*, 30 Cilt, Beyrut: İhyau't Turâsi'l Arabî, 1960.
- Aynî, Mehmed Ali, *Türk Azizleri*, İstanbul: Marifet Basımevi, 1944.
- Bilmen, Ömer Nasuhi, *Büyük Tefsir Tarihi*, 2 Cilt, İstanbul: Semerkand Yayınları, 2015.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâîl, *Sahîh-i Buhârî Muhtasar*, İstanbul: Karınca Polen Yayınları, 2016.
- Bursalı, Mehmet Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, 2 Cilt, İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1915.
- Bursevî, İsmâîl Hakkı, *Rûhu'l-Beyân*, 23 Cilt, İstanbul: Erkam Yayınları, 2014.
- Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Tarihi*, Ankara: Fecr Yayınları, 2017.
- Çağırıcı, Mustafa vd. *Kur'ân Yolu Tefsiri*, 5 Cilt, İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2020.
- el-Hasenî, İbn Acîbe, *Bahrü'l-Medîd*, 11 Cilt, İstanbul: Semerkand Yayınları, 11. Baskı, 2018.
- en-Nîsâbü'rî, Nizâmüddîn Hasen b. Muhammed b. Hüseyin el-A 'rec, *Garaibul Kur'an ve Reğaibul Furkan*, 17 Cilt, Beyrut: Dârul Kutûbul İlmîyye, 1996.
- er-Râzî, Fahreddin, *Mefâtihu'l-Gayb*, Ankara: Akçağ Yayınları, 1990.
- et-Tirmizî, Ebû İsmâ Muhammed b. İsmâ b. Sevre, *Sünen'üt-Tirmizî*, Konya: Kitap Dünyası, 2019.
- İbn-i Kesîr, *ed-Dürrü'n-Nesîr fi'htisâri Tefsîri'l-Hâfız İbn Kesîr*, 3 Cilt, Ankara: Hayat Yayın Grubu, 2021.
- Kevserî, Zâhid, *Makâlat*, Kahire: Matbaatü'l-Envâr, 1964.
- Müslim b. Haccâc, *Sahîh-i Müslim Muhtasar*, İstanbul: Karınca Polen Yayınları, 2015.
- Namlı, Ali, *İsmail Hakkı Bursevî: Hayatı, Eserleri, Tarikat Anlayışı*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2001.
- Namlı, Ali, "İsmâîl Hakkı Bursevî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 23/102-110, İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Namlı, Ali, "Rûhu'l-Beyân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 35/211-213, İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Osmanzâde, Hüseyin Vassâf, *Sefine-i Evliyâ*, İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2015.
- Topaloğlu, Bekir, "Yûsuf Sûresi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 44/28-30, İstanbul: TDV Yayınları, 2013.

Uludağ, Süleyman, “İşârî Tefsir”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 23/424-428, İstanbul: TDV Yayınları, 2001.

Yazır, Muhammed Hamdi, *Hak Dinî Kur’an Dili*, 10 Cilt, İstanbul: Azim Dağıtım, 2020.

Yıldız, Sâkib, “*Türk Müfessiri İsmâil Hakkı Bursevî’nin Hayatı*”, Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Dergisi 0/1 (1975), 103-126.

Zehebî, Mustafa Muhammed Hüseyin, *et-Tefsîr ve’l-Müfessirûn*, 3 Cilt, Kahire: Dar’ul Hadîs, 2005.

İBNÜ'Z-ZÂĞÛNÎ VE TEFSİRE DAİR BAZI GÖRÜŞLERİ

IBN AL-ZAGHÛNÎ AND HIS SOME OPINIONS ABOUT TAFSİR

Dr. Öğr. Üyesi Hasan HALİLOĞLU

Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi

İslami İlimler Fakültesi

Tefsir Anabilim Dalı

hhalioglu@agri.edu.tr

ORCID ID: 0000-0001-5985-9571

Fatih LENGERLİ

Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi

Lisansüstü Eğitim Enstitüsü

Tefsir Anabilim Dalı Yüksek Lisans Öğrencisi

fatihlengerli20@gmail.com

ORCID ID: 0000-0002-7515-0762

Atıf Gösterme: HALİLOĞLU, Hasan; LENGERLİ, Fatih, “İbnü’z-Zâğûnî ve Tefsire Dair Bazı Görüşleri”, *Ağrı İslâmi İlimler Dergisi (AGİİD)*, 2022 (10), s.163-182.

Geliş Tarihi:

14 Mart 2022

Kabul Tarihi:

31 Mayıs 2022

© 2022 AGİİD

Tüm Hakları Saklıdır.

Özet: Kur’ân-ı Kerîm’i anlama gayreti, nüzulünden günümüze kadar devam etmiştir. Bu, her dönemde çeşitli tefsirlerin kaleme alınmasına vesile olmuştur. Kur’ân’ı anlamak isteyen Müslümanlar bu tefsirlere müracaat ederek Kur’ân’ı anlamaya çalışmışlardır.

Hicri 6-7. yüzyıl civarlarında yaşamış olan İbnü’z-Zâğûnî de Kur’ân’ı tefsir etmede gayret göstermiştir. Ancak bu alanda müstakil bir tefsir yazmamıştır. Onun tefsire dair görüşlerini öğrencisi İbnü’l-Cevzî’nin Zâdü’l-Mesir adlı tefsirinde görmekteyiz. Bu eserde İbnü’z-Zâğûnî’nin her ayete dair görüşleri bulunmamakla birlikte sadece bazı ayetlere ait görüşleri yer almaktadır. Bu makalede İbnü’l-Cevzî’nin Zâdü’l-Mesir adlı tefsiri esas alınarak İbnü’z-Zâğûnî’nin bazı görüşleri ele alınıp değerlendirmeye çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: *Kur’ân, Tefsir, İbnü’z-Zâğûnî,*

Abstract: The effort to understand the Holy Qur’an has been made since the beginning of the Qur’an it is a phenomenon that has come down to the present day. In the context of contributing to this phenomenon various exegesis have been written in each period. Who wants to understand the Qur’an muslims reader have also applied to these exegesis first, thus, they tried to understand the Qur’an.

Based on this phenomenon, which we have mentioned, Hijri 6-7. who has lived around the century Ibn al-Zaghûnî also expressed his on views in this field. But there is no distanced tafsir of him. We can see his views on exegesis in the exegesis of Ibn al-Jawzî’s tafsir called Zâdu’l-Mesir –Ibn Jawzî is student of Ibn al-Zaghûnî-. He does not have opinions on every verse in this work, only it is found in certain verses. In this study, some of Ibn al-Zaghûnî’s opinions in this book, we will try to consider.

Keywords: *Qur’an, Tafsir, Ibn al-Zaghûnî*

Giriş

Tarih boyunca Müslümanlar Kur'ân'ı anlama gayreti içerisinde olmuşlardır. Bu gayret Peygamber Efendimizin hayatta olduğu dönemlerde var olduğu gibi özellikle onun vefatından sonra daha çok ihtiyaç haline gelmiştir. Sahabîler bu konuda avantajlı bir konumdaydı. Çünkü onlar vahyin inişine şahitlik etmiş ve bizzat vahyin alıcısı olan Peygamberimizin eğitiminden geçmişlerdi. Fakat Peygamberimizin vefatından yaklaşık 1500 yıl sonra yaşayan bizler böyle bir avantaja sahip değiliz. Dolayısıyla her zaman ashabın Kur'ân anlayışını kavramaya çaba göstermişizdir. Onların Kur'ân'a dair ilk yorumlar bizim için önemi haizdir. Bunun yanında klasik dönem âlimlerinin yorumları da Kur'ân'ı anlama konusunda bize yol göstermektedir.

Her dönemdeki ilim adamları kendilerinden önceki Kur'ân yorumlarını önemsemişlerdir. Bu yorumlar, Kur'ân'ın anlaşılmasına vesile olabilmekte veya en azından tarihin belli uğraklarındaki Kur'ân'ın anlayış şekli hakkında bilgi vermektedir. Dolayısıyla ashabın Kur'ân anlayışı belirleyici nitelikte olmasının yanısıra ilk dönem İslam âlimlerinin de Kur'ân anlayışları bizi hem Kur'ân'ı hem de o dönemin fikri arka planını anlama konusunda aydınlatmaktadır. Hicri 6-7. yüzyıl dolaylarında yaşamış, İbnü'l-Cevzî ve İbni Asâkir gibi dönemin önde gelen ilim adamlarına hocalık yapmış olan İbnü'z-Zâğûnî'nin, aynı zamanda Kur'ân'ı anlamaya yönelik bazı görüşleri vardır. O fıkıh, kelâm ve vaaz¹ gibi ilim dallarında ön plana çıkmış olsa da kendi birikimi doğrultusunda bazı ayetlerin tefsiri mahiyetinde görüşler de serdetmiştir.

İbnü'z-Zâğûnî'nin tefsire dair görüşleri, öğrencisi İbnü'l-Cevzî'nin *Zâdü'l-mesîr fi 'ilmi't-tefsîr* adlı eserinde bulunmaktadır. Onun bu eserde her ayete dair yorumu bulunmamakta dolayısıyla onun yorumları sınırlı kalmaktadır. Bu eserdeki görüşleri dışında İbnü'z-Zâğûnî'nin tefsire dair herhangi bir eseri de elimizde bulunmamaktadır. Zaten onun eserlerinin neredeyse hepsi günümüze kadar ulaşmamıştır. Elimizde bulunan eseri Kelâm ilmine dair yazmış olduğu bir eserdir. Dolayısıyla bu çalışmamız *Zâdü'l-mesîr* adlı eserle ve İbnü'z-Zâğûnî'nin bu eserdeki bazı ayetlerdeki yorumlarıyla sınırlıdır. Bu çalışmada İbnü'z-Zâğûnî'nin, bahsettiğimiz eserdeki bazı görüşleri esas alınarak, diğer bazı tefsirlerdeki görüşlerle karşılaştırmalı olarak sunulmaya çalışılmıştır. Böylelikle İbnü'z-Zâğûnî'nin Kur'ân yorumunun tefsir literatüründeki yerinin tespit edilmesi hedeflenmiştir.

İBNÜ'Z-ZÂĞÛNÎ

¹ Kaynaklarda verilen bilgilere göre vaaz, bir zamanlar ilmî bir disiplin olarak ele alınmış ve Kur'an ilimleri içerisinde mütalaa edilmiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Hasan Cirit, "Vaaz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/404-407.

1. Hayatı

O, 455/1063 yılı Cemâziyelevvel ayında Bağdat'a bağlı Zâğûnâ köyünde dünyaya gelmiştir.² Köyün adının Zâğûniyâ şeklinde olduğu da rivayet edilir.³ İsmi Ebu'l-Hasan Ali b. Ubeydullah b. Nasr ez-Zâğûnî el-Hanbelî el-Bağdâdî⁴, Ebu'l-Hasan Ali b. Ubeydullah b. Nasr b. Ubeydullah b. Sehl ez-Zâğûnî el-Bağdâdî⁵, Ali b. Ubeydullah b. Nasr b. Ubeydullah Sehl b. es-Serî Ebu'l-Hasan ez-Zâğûnî el-Bağdâdî el-Hanbelî⁶ veya İbnü'n-Nasr b. Ubeydullah b. Sehl b. es-Serî⁷ diye farklı şekillerde kaydedilmiştir. Bazı kaynaklarda babasının ismi Ubeydullah yerine Abdullah şeklinde geçmektedir. Fakat o, babasının ismini Ubeydullah olarak kaydetmiştir.⁸ Yaşadığı dönemde Hanbelîlerin öne çıkan simalarından olmuş, şeyhu'l-Hanâbile (Hanbelîlerin reisi) olarak adlandırılmıştır.⁹ Hatta bazı Hanbelîler onu, on üçüncü tabakada fakîhu'l-vakt (döneminin önde gelen fakihî) olarak nitelemişlerdir.¹⁰

Ailesi hakkında geniş bilgi bulunmamaktadır. Ancak babasının salih bir zat olduğu ve hadis ilmiyle iştigal ettiği,¹¹ kardeşi Ebu Bekir ez-Zâğûnî'nin de hadis ilmiyle uğraştığı ve bunun yanında mücellitlik yaptığı kaydedilmiştir.¹² Bu da bize İbnü'z-Zâğûnî ilme ilgi duyan bir ailede yetiştiğini göstermektedir.

İbnü'z-Zâğûnî Bağdat'ta 527/1132 senesinde¹³ Muharrem ayının bir Pazar günü vefat etmiş ve İmam Ahmed mezarlığındaki Bâbü Harb kısmına defnedilmiştir.¹⁴

2. Yaşadığı Dönem

² İbn Receb, Ebü'l-ferec Zeynüddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdurrahmân Receb el-Bağdâdî ed-Dımaşkî, *Zeylî tabâkati'l-hanâbile*, thk. Dr. Abdurrahman b. Süleyman el-Useymîn, (Riyad: Mektebetü'l-Ubeykân, 2005), 1/401-405; Safedî, Ebu's-Safâ Salâhuddîn Halil b. İzzeddin Aybeg b. Abdillâh, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, (Beyrut: Dâru ihyâü't-türâs, 2000), 21/196-197; Zehebî, Ebü Abdillâh Şemsüddin Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehabî et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşkî, *Siyeru a'lâmü'n-nübelâ*, (Kahire: Dâru'l-hadîs, 2006), 14/412-413; Saffet Köse, "İbnü'z-Zâğûnî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/242.

³ Ulvi Murat Kılavuz, 5-6. *Yüzyılda Tartışmalı Bir Hanbelî: İbnü'z-Zâğûnî ve Sıfat Anlayışı*, (Bursa: Emin Yay., 2016), 39.

⁴ İbnü'l-Esîr, *el-Lubâb*, 2/53.

⁵ Zehebî, *Siyer*, 14/413.

⁶ Safedî, *el-Vâfi*, 21/197.

⁷ İbn Receb, *Zeyl*, 1/408. Yine aynı yerde isminin Nasr b. Ubeydullah b. Ebi's-Serî olabileceği dile getirilmiştir. Ayrıca isminin Nasr b. Ubeydullah b. Sehl b. ez-Zâğûnî el-Bağdâdî olduğunu söylenmiştir.

⁸ Kılavuz, *İbnü'z-Zâğûnî*, 37.

⁹ Zehebî, *Siyer*, 14/413; Safedî, *el-Vâfi*, 21/197; İbn Receb, *Zeyl*, 1/409; Kılavuz, *İbnü'z-Zâğûnî*, 37.

¹⁰ İbn Receb, *Zeyl*, 1/409.

¹¹ Kılavuz, *İbnü'z-Zâğûnî*, 39.

¹² Safedî, *el-Vâfi*, 21/197; Kılavuz, *İbnü'z-Zâğûnî*, 39.

¹³ İbnü'l-Esîr, *el-Lubâb*, 2/53; Zehebî, *Siyer*, 14/413; Safedî, *el-Vâfi*, 21/197; İbn Receb, *Zeyl*, 1/410; Yâfî, Ebü Muhammed Afîfüddin Abdillâh b. Es'ad b. Ali b. Süleyman el-Yâfî el-Yemenî, *Mir'âtü'l-cenân ve 'ibratü'l-yekzân*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1997), 3/193.

¹⁴ İbn Receb, *Zeyl*, 1/410.

İbnü'z-Zâğûnî'nin yaşadığı dönem Abbâsilerin (750-1258) hilafet dönemine rastlamaktadır. İbnü'z-Zâğûnî, Kâim Biemrillâh (ö. 467/1075), Muktedî Biemrillâh (ö. 487/1094), Mustazhir Billâh (ö. 512/1118) ve Müsterşid Billâh'ın (ö. 529/1135) hilafetini görmüştür. Bu dönemlerde Abbâsiler siyasi olarak çok zayıflamış, halifelik de sembolik bir kurum haline gelmiştir. Dolayısıyla Abbâsiler varlığını Selçukluların hâkimiyeti altında sürdürmekteydi.

Burada sırasıyla ilk olarak Kâim Biemrillâh'ın dönemini özellikle İbnü'z-Zâğûnî'nin doğduğu tarihten itibaren kısaca ele almak faydalı olacaktır. İbnü'z-Zâğûnî'nin doğumu olan 455/1063 yılında Kâim Biemrillâh yaklaşık olarak otuz iki yıldır hilafet makamındaydı. İbnü'z-Zâğûnî'nin doğduğu yıl Selçuklu hükümdarı Tuğrul Bey (ö. 455/1063) vefat etmiş, yerine Sultan Alparslan (ö. 465/1072) geçmişti. Alparslan'ın tahta geçmesi üzerine halife Kâim, onun adına hutbe okutarak onun saltanatını tasdik etti. Her ne kadar halifeyle Alparslan arasında bazı gerginlikler yaşandıysa da daha sonraları bunlar giderilerek aralarında anlaşma sağlandı. Alparslan Malazgirt zaferinden bir yıl sonra vefat ettiğinde yerine oğlu Melikşah (ö. 485/1092) geçmiş, Kâim Biemrillâh onun da saltanatını tanımıştı. Sonraki yıl olan 467/1075 yılında Kâim Biemrillâh vefat edince yerine torunu Muktedî Biemrillâh geçmiştir. Kâim Biemrillâh dönemi çeşitli ayaklanmalar dolayısıyla karışık bir dönem olmuştur. Örneğin Hanbelîlerin bir kısmı bu dönemde ayaklanmış ve halifeyi zor duruma sokmuştur.¹⁵ Kâim Biemrillâh dönemi karışık bir dönem olmuş olsa da Bağdat bu dönemde ilmin ve kültürün merkezi olmaya devam etmiştir. Mesela Nizâmîye Medresesi onun döneminde 459/1067 yılında öğretime açılmıştır.¹⁶

Muktedî Biemrillâh dönemi Selçuklularla ilişkilerin yoğun yaşandığı bir dönemdir. Muktedî kendi halifeliği döneminde Selçuklu sultanı Melikşah'ın saltanatını onaylamıştır. Halife Muktedî ile Sultan Melikşah'ın arasındaki irtibatı sağlayan en önemli kişi Melikşah'ın veziri Nizâmülmülk Hasan'dır (ö. 485/1092). Bu dönemde hem Nizâmülmülk'ün vefatı hem de yaşanan bazı sıkıntılar sebebiyle Melikşah'la halifenin arası açılmış, olay halife Muktedî'nin Basra'ya sürülmesine kadar gitmişti. Melikşah'ın vefatıyla halife tekrardan Bağdat'a dönerek hilafetin başına tekrar geçmiştir. Bu sırada Selçuklular kısa bir taht karışıklığı yaşadı ve sonunda Melikşah'ın oğlu Berkyaruk (ö. 498/1104) tahta geçti. Bu arada halife Muktedî Biemrillâh da vefat etti. Halifenin son birkaç yılı hariç genel olarak hilafeti sükûn içinde geçti. Bunda Melikşah'ın baskın yönetiminin etkisi de büyüktür. Bu dönemde Bağdat'ta Sünniler ile

¹⁵ Suat Kaymak, *Abbasi Halifesi el-Kaim Biemrillah ve Dönemi: 1031-1075*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014), 101-120.

¹⁶ Abdülkerim Özyayın, "Kâim-Biemrillah", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/210-211.

Şiiiler arasında, bazen de Sünnilerin kendi içerisinde mezhep çatışmaları görüldü. Bu çatışmalar Melikşah ve veziri Nizâmülmülk'ün müdahalesiyle önlendi. Sünnilerin içerisindeki mezhep çatışmaları Eşarî Şafiiiler ile Hanbelîler arasında çıkan çeşitli olaylar neticesinde meydana geldi. Kaşgarlı Mahmud (ö.y.y.) *Divânü lügati't-Türk* adlı eserini halife Muktedî Biemrillâh'a bu dönemde sunmuştur.¹⁷

Müstazhir Billâh döneminde de Selçuklu saltanatı devam etmekteydi. Halife Müstazhir hilafete geldiğinde Selçuklu saltanatında Berkyaruk bulunuyordu. Halife, Berkyaruk'u tanıdığını ilan etti. Halifenin cülûs törenine Hüccetü'l-İslam Ebû Hâmid Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) de içerisinde bulunduğu dönemin birçok âlimi katıldı. Genel olarak Müstazhir Billâh döneminde Selçuklu hânedânı taht kavgalarıyla mücadele ediyordu. Bu dönemin bir diğer önemli olayı Selçukluların Hasan Sabbah'ın (ö. 518/1124) liderliğini yaptığı Bâtınilerle mücadelesidir. Selçuklu hükümdarları askerî alanda, halife Müstazhir Billâh da halkı aydınlatma alanında Bâtınilerle mücadele etmiştir. Hatta Gazzâlî'den bu konuda bir eser yazmasını istemiş, Gazzâlî de *Fedâ'ihu'l-Batniyye* adlı eseri kaleme almıştır. Bu dönemde görülen siyasi karışıklığın ilmî alanda olmadığını, ilmi gelişmelerin artarak devam ettiğini ve birçok ilmi eserin yazıldığını görmekteyiz. Dönemin bazı âlimleri eserlerinin bazılarını halifeye ithaf etmişlerdir. Yine bu dönemde Dâru'r-Reyhâniyyîn sarayı, bazı ribât ve türbeler inşa edilerek mimari anlamda da gelişmeler meydana gelmiştir.¹⁸

İbnü'z-Zâğûnî'nin yaşadığı son hilafet dönemi Müsterşid Billâh dönemidir. Müsterşid'in hilafete geçtiği dönemde Selçuklu'nun sultanı Sencer'dir (ö. 552/1157). Sencer, Irak bölgesine naib (vali) olarak yeğeni Mahmud'u (ö. 525/1131) tayin etmiştir ve dolayısıyla halifenin temas halinde olduğu kişi Mahmud'dur. Mahmud'un naib olmasına kardeşi Mesud (ö. 550/1155) itiraz etmiştir. Gerek bu durum gerekse Sencer'e karşı -halife de dâhil olmak üzere- yapılan askerî seferler Selçukluları güçsüz duruma düşürdü. Daha sonraları Mesud'un saldırılarıyla sultan Sencer Bağdat'taki hâkimiyetini Mesud'a bırakmıştır. Böylece Irak Selçuklu devleti kurulmuştur. Kısa süre sonra da halife Müsterşid Billâh bir suikasta kurban giderek vefat etmiştir.¹⁹

¹⁷ Yusuf Budak, *Abbasi Halifesi el-Muktedî Bi Emrillah ve Dönemi*, (Ağrı: Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 44-68; Adem Apak, *Ana Hatlarıyla İslam Tarihi (Abbâsiler Dönemi)*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2020), 423-427; Angelika Hartmann, "Muktedî-Biemrillah", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31/142-143.

¹⁸ Apak, *Ana Hatlarıyla İslam Tarihi*, 430; Abdülkerim Özaydın, "Müstazhir-Billah", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/127-128.

¹⁹ Apak, *Ana Hatlarıyla İslam Tarihi*, 433; Osman Gazi Özgüdenli, "Müsterşid-Billah", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/145-147.

Görüldüğü üzere İbnü'z-Zâğûnî siyasi olarak karışık bir dönemde ömrünü geçirmiştir. Ulaşabildiğimiz kaynaklarda İbnü'z-Zâğûnî'nin bu karışık ortam içerisinde siyasi anlamda nerede olduğunu görememekteyiz. Ancak İbnü'z-Zâğûnî'nin Kelâm'a dair yazmış olduğu *el-Îzâh fî usûli'd-dîn* adlı eserinin Eşari-Hanbelî çekişmesine istinaden yazıldığı belirtilmektedir.²⁰ Ayrıca İbnü'z-Zâğûnî daha sonraki dönemlerde vezirlik yapmış olan bazı kişilere de hocalık yapmıştır. Nitekim Muktefi Liemrillâh (ö. 555/1160) dönemi vezirlerinden Ebu'l-Muzaffer Yahya b. Hübeyre²¹ (ö. 560/1165) ve Nâsır Lidînillâh (ö. 622/1225) dönemi vezirlerinden İbn Yunus²² (ö. 593/1197), İbnü'z-Zâğûnî'nin öğrencilerindedir.

3. İlmî Şahsiyeti, Hocaları, Talebeleri ve Eserleri

Kaynaklarda İbnü'z-Zâğûnî'nin geniş ilim sahibi, çok kitabı olan, zühd ve takva sahibi biri olduğu ifade edilmektedir. Yine onun Hanbelîlerin önde gelenlerinden, Hadis ilminde sika bir kimse olduğu, mezhep, usûl, vaaz ve tarih alanına dair eserler yazdığı belirtilmektedir.²³ Ayrıca Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201) onun bütün ilim dallarıyla uğraştığını ve uzun zaman vaazlar verdiğini söylemiştir.²⁴

İbnü'l-Cevzî'nin bildirdiğine göre Cuma günleri Bağdat'ta Mansur Camii'nde namaz öncesi münazaralar yapıp sonrasında da vaaz vermiştir. Cumartesi günleri de çeşitli mekânlarda onun ilmî meclisler tertip ettiği aktarılmaktadır.²⁵ Naklettığımız bu bilgiler ışığında İbnü'z-Zâğûnî'nin ilmî anlamda çok yönlü ve gayet aktif bir kişi olduğunu söyleyebiliriz.

İbnü'z-Zâğûnî önce Kur'an-ı Kerîm eğitimi almış ve Kur'an'ı rivayetleriyle birlikte okumuştur. Sonrasında Kâdî Ya'kûb el-Berzebînî'den (ö. 486/1094) fıkıh, dil, nahiv ve ferâiz; Ebü'l-Ğanâim İbnü'l-Me'mûn (ö. 460/1068), Ebu Cafer İbnü'l-Müslime (ö.y.y), Ebü'l-Hüseyn İbnü'n-Nakûr (ö.y.y), Ebu Muhammed es-Sarîfînî (ö.y.y), Ebü'l-Kasım İbnü'l-Büsri (ö.y.y), Ebu Muhammed b. Hezarmerd (ö. 469/1077), Ebu Muhammed Abdullah b. Atâ el-Herevî (ö. 476/1084) gibi hocalardan da hadis eğitimi almıştır.²⁶

Kendisinden Ebu'l-Ferec İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201) gibi meşhur âlimler ders almıştır. İbnü'l-Cevzî, İbnü'z-Zâğûnî'den vaaz, fıkıh, hadis gibi ilimler tahsil etmiştir. Ebu'l-Kasım İbn

²⁰ Abdülhâdi b. Akîl er-Reşîdî, *İbnü'z-Zâğûnî ve Ârâühü'l-İtikadiyye (Arz ve Nakd)*, (Mekke: Câmîatü Ümmü'l-Kurâ, Yüksek Lisans Tezi, 1429), 33.

²¹ Halil İbrahim Hançabay, "Abbâsilerin Son Dönem Vezirlerinden Ebü'l-Muzaffer Yahya b. Hübeyre (ö. 560/1165)", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 53 (2017), 47.

²² Halil İbrahim Hançabay, "Nâsır-Lidînillâh Dönemi Abbâsi Vezirleri (575-622/1180-1225)", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2 (2020), 395.

²³ Zehebî, *Siyer*, 14/413; Safedî, *el-Vâfi*, 21/197; İbn Receb, *Zeyl*, 1/410.

²⁴ İbn Receb, *Zeyl*, 1/410; Kılavuz, *İbnü'z-Zâğûnî*, 41.

²⁵ İbn Receb, *Zeyl*, 1/410; Kılavuz, *İbnü'z-Zâğûnî*, 41.

²⁶ Zehebî, *Siyer*, 14/412; İbn Receb, *Zeyl*, 1/404; Safedî, *el-Vâfi*, 21/196; Köse, "İbnü'z-Zâğûnî", 21/242.

Asâkir (ö. 571/1176), Ebu Musa el-Medînî (ö. 581/1185), Ali b. Asâkir el-Betâihî (ö. 572/1177), Mes'ud b. Ğays ed-Dekkâk (ö.y.y), Berakât b. Ebî Ğâlib (ö.y.y), Ömer b. Taberzed (ö. 607/1210), Ebû Tahir es-Silefî (ö. 576/1180), Sadaka b. el-Hüseyin (ö. 573/1178) gibi öğrencileri ise ondan hadis tahsilinde bulunmuşlardır.²⁷

İbnü'z-Zâğûnî birçok ilimle uğraşmış fakat onun usûlcülük ve fakihlik yönü daha ön plana çıkmıştır. Hanbelî mezhebi içerisinde kendisi kaynak gösterilmekle birlikte farklı icthadlarda bulunduğu ve bazı şâz görüşlere de sahip olduğu belirtilmektedir.²⁸ Bundan dolayı kendisi, öğrencisi İbnü'l-Cevzî başta olmak üzere bazı Hanbelî âlimler tarafından eleştirilmiştir. İbnü'z-Zâğûnî'nin iyi bir münazaracı ve Hanbelî bir kelâmcı olduğu da belirtilir.²⁹ Hatta onun eserlerinde Mutezilî unsurların bulunduğu³⁰, Mutezile'ye yardım ve destek sağladığı, bundan dolayı da bidatçilikle itham edildiği belirtilmektedir. Ancak bu unsurların fikrî bir benzeşme olmadığı, kelâmî bir metod benzerliği olduğu belirtilmiştir.³¹

Eserlerine baktığımızda ise İbnü'z-Zâğûnî'nin çeşitli alanlarda eser verdiğini görmekteyiz. Onun eserlerini kısaca şöyle sıralayabiliriz: Fıkıh ve Fıkıh Usûlü alanında; *el-İkna'*, *el-Vâzih*, *el-Hilâfu'l-kebir*, *el-Müfredât*, *et-Telhîs fi'l-ferâiz*, *Avîsu'l-mesâili'l-hisâbiyye*, *ed-Devr ve'l-vesâyâ*, *Ğureru'l-beyân fi usûli'l-fıkh*, *Menâsikü'l-hacc*, *Fetâvâ*, *el-Fetâvâ'r-Rahbiyye*, *Şerhu'l-Hirakî* ve *el-Vecîz* adlı eserleri yazmıştır. Vaaz ve Hitabet alanında *Divânü hutab* ve *Mecâlis fi'l-va'z* eserleri kaleme almıştır. Tarih alanında *Târîh* (*et-Târîh* de olabilir), Kur'ân İlimlerine dair *Mesâil fi'l-Kur'ân*, *el-Vücûh ve'n-Nezâir*, *Nâsihu'l-Kur'ân ve mensûhuhû*, Kelâm/Akaid alanında ise *el-Îzâh fi usûli'd-dîn*, *Sidre fi'l-müstahîl*, *Simâu'l-mevtâ fi kubûrihim*, *Tashîhu hadîsi'l-etîf* adlı eserleri telif etmiştir.³²

İbnü'z-Zâğûnî'nin eserlerinin birçoğunun günümüze ulaşmadığı çalışmanın başında dile getirilmişti. Günümüze ulaşanları; kelâm alanında *el-Îzâh fi usûli'd-dîn*, ferâiz alanında *et-Telhîs fi'l-ferâiz* adlı eseri, tarih alanında *et-Târîh* adlı eseri ve fıkıh alanında Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) sadece kendine has fetvalarını derlediği *el-Müfredât* isimli eseridir. Bunlardan *el-Îzâh* ve *el-Müfredât* günümüzde mevcut olup sadece *el-Îzâh* elimizde

²⁷ Zehebî, *Siyer*, 15/455; Safedî, *el-Vâfi*, 18/109; İbn Receb, *Zeyl*, 1/404; Bağdatlı İsmail Paşa, İsmail b. Muhammed Emin b. Mir Selim el-Bâbânî el-Bağdâdî, *Hediyyetü'l-Ârifîn*, (İstanbul: Matbûatü'l-Behiyye, 1951), 1/520.

²⁸ İbn Receb, *Zeyl*, 1/404; Köse, "İbnü'z-Zâğûnî", 21/242; Kılavuz, *İbnü'z-Zâğûnî*, 42.

²⁹ Kılavuz, *İbnü'z-Zâğûnî*, 43.

³⁰ İbn Receb, *Zeyl*, 1/404; Kılavuz, *İbnü'z-Zâğûnî*, 43.

³¹ Kılavuz, *İbnü'z-Zâğûnî*, 43.

³² İbn Receb, *Zeyl*, 1/404; Ziriklî, Ebû Gays Muhammed Hayruddin b. Mahmud b. Muhammed Ali b. Fâris ez-Ziriklî ed-Dimeşkî, *el-'Alâm* (y.y.: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 2002), 4/310; Kılavuz, *İbnü'z-Zâğûnî*, 44-47; Köse, "İbnü'z-Zâğûnî", 21/242.

bulunmaktadır. *Et-Târih* ve *et-Telhîs* isimli eserlerinin Berlin Staatsbibliothek'te olduğu belirtilmektedir.³³

4. Tefsire Dair Bazı Görüşleri

4.1. Hz. Peygamber'e (s.a.s) Vahyedilen Hakkında

İbnü'z-Zâğûnî'nin yorumuna konu olan yer Bakara Sûresinin 2/4. ayetidir. Allah-ü Teâlâ bu ayette müttakilerin özelliklerinden bahsederken onların Hz. Peygamber'e (s.a.s) indirilenlere ve daha önceki indirilenlere iman ettiklerini ifade etmektedir.

İbnü'z-Zâğûnî Bakara 2/4 ayetinde³⁴ geçen “*sana indirilene*” ifadesi hakkında şöyle der: Bundan maksat, Kur'ân ve Kur'ân'ın dışında ona (Hz. Peygamber'e) vahyedilenlerdir.³⁵ Yani o, Kur'ân'ın dışındaki vahiylerin (vahy-i gayri metluv) de indirilenlerin kapsamına girdiğini belirtmektedir.

Mukâtil b. Süleyman (ö. 150/767) ayette geçen “*indirilen*”i, Allah'tan indirilen Kur'ân şeklinde yorumlamaktadır.³⁶ Muhammed b. Cerîr et-Taberî (ö. 310/923) ayetteki “*indirilen*”den maksadın, Allah'ın Hz. Peygamber'e (s.a.s.) indirdiği vahiy olarak açıklamakta ve bu ayetin yorumunda vahy-i metluvv ve vahy-i gayr-i metluvv ayırımına değinmemektedir.³⁷

İmam Matürîdî (ö. 333/944) ayetteki ibarenin iki şekilde yorumlanabileceğini belirtmiştir. Birincisi, Hz. Peygamber'e (s.a.s.) indirilen Kur'ân; ikincisi ise Kur'ân'da zikredilmediği halde Hz. Peygamber'e (s.a.s.) indirilen hükümler ve yasalardır (yani Sünnet'tir).³⁸ Onun, ayetin tefsirinde “*indirilen*”i ikiye ayırdığı görülmektedir.

Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî (ö. 671/1273), ayetteki ilgili ibarenin Kur'ân'ı nitelediğini ifade etmekte, Kur'ân dışı vahye değinmemektedir.³⁹ Elmalılı Muhammed Hamdi

³³ Köse, “İbnü'z-Zâğûnî”, 21/242.

³⁴ “*Sana indirilene ve senden önce indirilene iman ederler ve ahirete de onlar kesin olarak inanırlar.*”

³⁵ Ebu'l-Ferec Cemâlüddin Abdurrahman b. Ali b. Muhammed el-Bağdâdî, *Zâdü'l-Mesîr fî ilmi't-Tefsîr*, thk. Abdürrezzak el-Mehdî (Beyrut: Dâru'l-kitâbü'l-Arabiyye, 1422), 1/29.

³⁶ Ebü'l-Hasen Mukâtil b. Süleyman b. Beşîr el-Ezdî el-Belhî, *Tefsîru Mukâtil*, thk. Abdullah Mahmud Şehhate (Beyrut: Dâru ihyâü't-Türâs, 1423), 1/81.

³⁷ Ebu Cafer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Amülî et-Taberî el-Bağdâdî, *Câmiu'l-Beyân an Tevili âyi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (y.y.: Müessesetü'r-Risâle, 2000), 1/244-245.

³⁸ Ebü Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmud el-Maturîdî es-Semerkindî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, thk. Mecdî Basellûm (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2005), 1/374.

³⁹ Ebu Abdillâh, Muhammed b. Ahmed b. Ebi Bekir b. Ferh el-Kurtubî, *el-Câmiu li ahkâmi'l-Kur'ân* (Kahire: Dâru'l-Kütübü'l-Mısriyye, 1964), 1/180.

Yazır ise bunu, inzal edilen ve inzal edilmekte olan kitap ve şariat şeklinde yorumlamıştır.⁴⁰ Onun yorumunda Kur'ân ve Kur'ân dışı ayrımı müphemdir.

Bakara Sûresi 4. ayette geçen “*sana indirilen*” ibaresinin mahiyeti hakkında zikrettiğimiz yorumlara baktığımızda, ibarenin Kur'ân'a ve Kur'ân dışında Hz. Peygamber'e (s.a.s.) indirilenlere tekabül ettiği görülmektedir. Bunu ifade edenlerin ise İmam Matürîdî, İbnü'z-Zâğûnî ve Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'dır. Bazı âlimler ise “*indirilen*”i sadece Kur'ân diye yorumlamışlardır.

4.2.İfsat Edenlerin (Münafıkların) Yaptıkları

Öncesinde belirttiğimiz üzere İbnü'z-Zâğûnî Kur'ân-ı Kerîm'in her ayeti hakkında yorumda bulunmamıştır. Onun yorum yaptığı bir diğer ayet Bakara Sûresi 2/11. ayettir. Allah-ü Teâlâ bu ayette münafıkların yeryüzünde fesat çıkarmalarından ve çıkardıkları fesadı ıslah olarak nitelemelerinden bahsetmektedir.

Bakara 2/11. ayette⁴¹ geçen “*fesat*” ifadesi çeşitli şekillerde açıklanmıştır. Onlardan bazıları şöyledir: Küfür (inkâr), (Allah'a) asi olmak, küfür ve asi olmak, Allah'ın emirlerine sarılmayı ve nehiyelerinden kaçınmayı terk etmektir. İbnü'z-Zâğûnî bu kelimeyi nifak diye açıklamıştır. Ona göre münafıklar inkâr edenlerle karşılaştıklarında, onlara müminlerin sırlarını bildirmektedir. Bu da onların nifakı yani ikiyüzlülüğüdür.⁴²

Mukâtil'e göre *fesat* çıkarma, (Allah'a) isyan etmek anlamındadır. Yani ayete göre münafıklara “Yeryüzünde (Allah'a) isyan etmeyin” denmektedir.⁴³ Taberî ayette geçen “*fesat*” kelimesini, küfür (inkâr) veya (Allah'a) itaatsizlik, Allah'ın yasakladığı şeylerle amel etmek, Allah'ın emrettiği şeyleri ihmal etmek şeklinde açıklamıştır.⁴⁴

Mâtürîdî buradaki “*fesat*” kelimesinin ne anlama geldiği hakkında şunları kaydetmektedir: Münafıkların müminleri aldatmaları, sözleriyle müminlerin yanında görünmeleri ve kalplerindeki müminlere karşı zıtlığı gizlemeleri, kendi aralarında müminlerle alay etmeleri, müminler hakkındaki sözlerinin (yaptıklarıyla) uyuşmaması ve Allah'tan başkasına ibadet etmeleridir. Akabinde Mâtürîdî, bu sayılanlardan daha büyük bir fesadın olmayacağını ifade etmektedir.⁴⁵

⁴⁰ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili Tefsiri* (Ankara: Akçağ Yay., 2016), 1/243.

⁴¹ “Onlara ‘Yeryüzünde düzeni bozmayın (fesat çıkarmayın)’ dendiğinde, ‘Biz yalnızca ıslah edenleriz’ derler.”

⁴² İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesir*, 1/32.

⁴³ Mukâtil, *Tefsir*, 1/90.

⁴⁴ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 1/289.

⁴⁵ Mâtürîdî, *Tevlât*, 1/384.

Kurtubî “*fesat*” kavramının zıddının, “*salah*” olduğunu ifade etmektedir. Ona göre fesat, doğruluktan onun aksi yönüne sapmaktır. Kurtubî’nin belirttiğine göre fesat kavramının bu ayetteki anlamı, küfür vasıtasıyla bozgunculuk çıkarmak ve insanları Hz. Peygambere (s.a.s.) ve Kur’ân’a imandan ayırmaya çalışmaktır. Yine ona göre: Hz. Peygamber (s.a.s.) gönderilmeden önce yeryüzünde fesat vardı ve Allah’a isyan edilmekteydi. Hz. Peygamber (s.a.s.) gönderilince yeryüzündeki fesat ortadan kalktı ve yeryüzüne sulh hâkim oldu. Bundan sonra kim (Allah’a) isyan ederse ıslahından sonra yeryüzünde fesat çıkarmış olmaktadır. Araf Sûresi 56. ayette “*İslah edilmesinden sonra yeryüzünde fesat çıkarmayın...*” ifadesinde buna işaret edilmektedir.⁴⁶

Elmalılı yeryüzünün fesadını; Allah’ın kullarının durumlarını bozan, dünyadaki geçimleri ve ahiretleri ile ilgili işleri doğru yolundan çıkararak fitneler ve harplerdir şeklinde açıklamaktadır. İfsat da bu türden şeylere sebep olacak işleri yapmaktır demektir. O, münafıkların, müminlerin içine karışmakla, onların sırlarını kâfirlere açmakla ve kâfirleri inananlara karşı kıskırtmakla bu türden işler yaptıklarını ifade etmektedir. Yine Elmalılı, insanları tutuşturmak, müminleri bozmak, zarar vermek için fırsat kollamak ve bu fırsatlardan yararlanmak gibi işleri münafıkların fesatlarına örnek olarak zikretmiştir.⁴⁷

“*Fesat*” kavramıyla alakalı zikrettiğimiz yorumlarda genel olarak bütün müfessirlerin kanaatlerinin birbirine yakın olduğu görülmektedir. İbnü’z-Zâğûnî’nin yorumu da diğer müfessirlerle uyumludur. Sadece İbnü’z-Zâğûnî’nin yorumuna bakıldığında, ayet hakkındaki yorumların genel muhtevası görülmektedir.

4.3. Gök Gürültüsü Hakkında

İbnü’z-Zâğûnî Bakara Sûresi 2/19. ayetteki⁴⁸ “*gök gürültüsü*” anlamına gelen ra’d kelimesi hakkında açıklamalar yapmıştır. *Zâdü’l-Mesir*’de kaydedildiğine göre ayette geçen “*gök gürültüsü*”nün ne olduğu hakkında üç görüş bulunmaktadır. Birincisi, bulutları hareket ettiren meleğin sesidir. Bu mana merfu olarak Hz. Peygamber’den (s.a.s.) rivayet edilmiştir. Yine bu manayı İbn Abbas ve Katâde zikretmişlerdir. Mücahid’den gelen başka bir rivayete göre bu, (Allah’ı) tesbih eden meleğin sesidir. İkrime, o çobanın develeri sürdüğü gibi bulutları süren melektir demiştir. İkincisi, bu gürültü yer ile gök arasında sıkışan rüzgârdır. Üçüncü görüş

⁴⁶ Kurtubî, *el-Câmiu li ahkâmi’l-Kur’an*, 1/202.

⁴⁷ Yazır, *Hak Dini*, 1/276-277.

⁴⁸ “*Yahut onlar, karanlıklar içinde gökten boşanan gök gürültüsü, şimşekli bir yağmura tutulmuş kimseler gibidirler. Yıldırımlar yüzünden ölümden korkarak parmaklarıyla kulaklarını tıkırlar. Hâlbuki Allah inkârcıları çepeçevre kuşatmıştır.*”

İbnü'z-Zâğûnî'ye aittir. Ona göre ayette geçen gök gürültüsü, cisimlerin bulutlara çarpmasıyla çıkan sestir.⁴⁹

Mukâtil, ayetteki “gök gürültüsü” anlamına gelen ra'd kelimesini, Kur'ân'da ceza olarak korkutuldukları şeylerdir diye açıklamıştır.⁵⁰ Taberî'de bu konudaki nakiller oldukça fazladır. Onları genel olarak şöyle sıralayabiliriz: bulutları süren melek, sesiyle bulutları süren melek, meleklerin içinden (Allah'ı) tesbih eden bir melek, çobanın develeri sürdüğü gibi bulutları sürmekten sorumlu melektir ve bulutlar anlaşamadığında bu melek devreye girmektedir. Onlara kızdığında bu melekten ateşler çıkmaktadır ve bu ateşler bizim görmüş olduğumuz yıldırımlardır. Bu konudaki nakillerin devamı şöyledir: Ra'd isimli melek, tesbih ve tekbirlerle bulutları süren melek, bu sesin kendisinin tesbihi olan melektir ki bulutları sürmesi şiddetlendiğinde bulutlar birbirine çarparak yıldırımlar oluşmaktadır, Allah'ın yarattığı bir mahlûktur ve Allah'ı işitip ona itaat eder, çobanın koyunlara bağıracağı gibi bağırarak melek ve rüzgârdır.⁵¹

Mâtüridî ayette geçen “karanlık”, “gök gürültüsü” ve “şimşek” gibi kelimeleri, inkâr edenlerin içerisinde buldukları kötü durumu anlatmak için kullanılan (darb-ı) meseller olarak yorumlamıştır.⁵² Dolayısıyla Mâtüridî, bu anlatımdaki ibareleri mecaz olarak görmüş, “gök gürültüsü” ve “şimşek” kelimelerinin tek tek kendi anlamlarına değinmemiştir.

Kurtubî “ra'd” kelimesini, önce Hz. Peygamberden (s.a.s) bir nakille açıklamaktadır. Buna göre Yahudiler Hz. Peygamber'e (s.a.s.) ra'd kelimesinin ne olduğunu sormuşlar, Hz. Peygamber (s.a.s.) de bunun bulutlardan sorumlu melek olduğunu ifade etmiştir. Sonra bu kelime hakkındaki verdiği görüşler şöyledir: Rüzgâr, bulutlara cisimlerin çarpmasıyla çıkan ses (bu görüş filozoflara aittir ve Kurtubî bu görüşün merdud olduğunu ve nakledilmesinin doğru olmadığını ifade etmiştir). Bunun yanında titremek, korkmak anlamında gelen bazı fiillerin ra'd kelimesinden türediğini ifade eden Kurtubî, bu kelimeni çeşitli fiil türevlerini de zikretmiştir.⁵³

Elmalılı “ra'd” kelimesini, titretici bir patlayışı/gürleyişi olan, beyinlerde çatlayan ve ufuklarda gürleyen dehşetli bir gök gürültüsü şeklinde açıklamıştır. Yani Elmalılı, bu kelimeyi ve diğer kelimeleri bu yönde açıklayarak, ayette ifade edilen, inkârcıların içinde buldukları kötü durumu betimlemektedir. Ayrıca o, ra'd buluttan çıkan rahatsız edici sesin ismidir ve

⁴⁹ İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesir*, 1/40.

⁵⁰ Mukâtil, *Tefsir*, 1/92.

⁵¹ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 1/338-342.

⁵² Mâtüridî, *Tevilat*, 1/396-398.

⁵³ Kurtubî, *el-Câmiu li ahkâmi'l-Kur'an*, 1/217-218.

başlangıçta ani bir patlayış sonra uzun bir gürültü şeklinde meydana gelir demektir. Bunun yanında ra'd kelimesinin titremek veya titretmek başka bir ifadeyle zangırdamak veya zangırdatmak manalarında olduğunu belirtmektedir. Ayrıca Elmalılı, ra'd isminin, bulutları yağmurun yağacağı yerlere götüren ve onları idare eden meleğin ismi olduğunu ifade etmektedir. Ona göre bu melek rüzgâr meleklerinden başkadır ve bulutları özel bir şekilde idare etmektedir. Bu melek bulutları idare ederken onlardan geri kalan olursa onlara bağırır, işte duyduğumuz gök gürültüsü budur. Yine onun verdiği başka bir açıklamaya göre gök gürültüsü, bulutların birbirine çarpması veya sürtmesiyle oluşan sestir.⁵⁴

“Gök gürültüsü” hakkındaki yorumlarda, müfessirlerin bu kelimeye çeşitli anlamlar yüklediklerini görmekteyiz. Zikredilen bu yorumlarda göze çarpan başka bir husus, anlatımların hikâye şeklinde olması ve dönemin bilimsel bilgilerine göre anlatılmasıdır. İbnü’z-Zâğûnî’nin bu ifade hakkındaki yorumu sadece, “cisimlerin bulutlara çarpmasıyla çıkan ses” şeklinde olmuştur. Bu yorumda dikkat çeken başka bir husus daha vardır. O husus, Kurtubî’nin ilgili ifadeyle alakalı aynı yorumun filozoflar tarafından benimsendiğini belirtmesidir. Yani İbnü’z-Zâğûnî’nin yorumu, filozofların yorumlarıyla aynıdır. Ancak Kurtubî’ye göre bu yorum reddedilmesi gereken ve nakledilmesi doğru olmayan bir yorumdur.

Bahsettiğimiz yorumlar dışında *Zâdü’l-Mesir*’de kaydedildiğine göre, münafıkların hallerinden hangisinin şimşeğe benzetildiği, âlimler arasında ihtilaf konusu olmuştur. Birincisi, İbn Abbas’tan gelen bir rivayete göre o, Kur’ân’daki korkutmadır. İkincisi, Mücahid ve Süddî’den gelen bir rivayete göre o, Hz. Peygamber (s.a.s.) ve müminler onların nifaklarını öğrendiklerinde başlarına musibet gelmelerinden korkmalarındır. Üçüncüsü, İbnü’z-Zâğûnî’nin belirttiğine göre kendilerine gizli sevgi besledikleri kişilere (kâfirlere) karşı savaşa ve cihada çağrılmaktan korkmalarındır.⁵⁵

4.4. İnsan Emeginin Karşılığını Nasıl Elde Eder?

Necm Sûresi 53/39. ayet⁵⁶ hakkında İbnü’z-Zâğûnî’nin belirttiğine göre insan için ancak çalıştığının karşılığı vardır fakat sebepler çeşitlidir. Bazen insanın gayreti yakınlık elde etmek için olur ve bunun sonucunda kendisine merhamet eden/yakınlık duyan çocuğu veya arkadaşları olur. Bazen de din hizmetleri ve ibadetler konusunda gayret eder ve dindarların sevgisini kazanır. Böylece bunlar, insanın çalışmasının karşılığını almasına sebep olur.⁵⁷ Yani İbnü’z-

⁵⁴ Yazır, *Hak Dini*, 1/290-295.

⁵⁵ İbnü’l-Cevzî, *Zâdü’l-Mesir*, 1/41-42.

⁵⁶ “İnsan ancak çabasının sonucunu elde eder.”

⁵⁷ İbnü’l-Cevzî, *Zâdü’l-Mesir*, 4/193.

Zâğûnî'ye göre herkes kendi çalıştığının karşılığını elde etmekte fakat bunun için çeşitli sebepler bulunmaktadır.

Mukâtil bu ayetin yorumunda, insan çabasının karşılığını ahirette alacaktır demektedir. Yani dünyada amel olarak ne işlemişse ahirette onu görecek, yani onun karşılığını alacaktır.⁵⁸ Taberî öncelikle bu sûrenin 38. ayetinden 56. ayetine kadar olan kısmının Hz. İbrahim ve Hz. Musa'nın (a.s.) sahifelerinde (suhuf) bulunduğunu ifade etmektedir. Konumuz olan ayetin manasının, hayır veya şer olsun insan ne yapmışsa onun karşılığını alacaktır şeklinde olduğunu belirtmektedir. Ancak Taberî bu ayetin, “*İman eden, soylarından gelenlerin de aynı iman ile kendilerini izledikleri kimselerin yanlarına bu zürriyetlerini katacağız...*”⁵⁹ ayetiyle nesh edildiğini belirtmiştir. Buna göre babaların iyilikleriyle çocukları da cennete gireceklerdir.⁶⁰

Mâtüridî ayet hakkında şunları ifade etmektedir: İnsan için ancak çabasının karşılığı vardır. Ancak Allah, insanı mükâfatlandırarak çabasından fazlasını verir. Çünkü Allah “*Kim iyilikle gelirse ona getirdiğinin on katı vardır...*”⁶¹ buyurmaktadır. Kendisi için çok çaba harcanmayan küçük şeyler için de sevap verilir. Kötülüğün karşılığı ise “*...kim de kötülükle gelirse o sadece getirdiğinin misliyle cezalandırılır...*”⁶² ayetinde belirtildiği üzere ancak misliyledir. Mâtüridî'nin belirttiğine göre bu ayet, bir önceki ayetin haklarında indiği kâfirler için olması da muhtemeldir. Buna göre bir önceki ayet olan “*Hiçbir günahkâr bir başkasının günah yükünü yüklenmez.*” ayeti cahiliye döneminde başkalarının günah yükünü yüklenenler hakkında nazil olmuştur. Dolayısıyla 53/39. ayet de, kimse bir başkasının günahını yüklenemez ve herkese ancak çabasının karşılığı vardır manasına gelmektedir.⁶³

Kurtubî önce, yukarıda belirttiğimiz bilgileri vererek ayetin mensuh olduğunu değinmiştir. Bunun sonucu olarak babanın çocuklara veya çocukların babaya şefaathçi olabileceğini ifade etmiştir. Yine o, “*Babalarınız ve oğullarınızdan hangisinin fayda bakımından size daha yakın olduğunu bilemezsiniz*”⁶⁴ ayetinin bu görüşü desteklediğini belirtmektedir. Ancak müfessirlerin çoğunun bu görüşü kabul etmediğini ifade etmekte ve bir kişinin amelinin başka bir kişiye fayda vermeyeceği kanaatini taşıdıklarını söylemektedir. Örneğin bir kişi bir başkasının yerine namaz kılamaz. Kurtubî'nin naklettiğine göre, İmam Malik, ölen kişi vasiyette bulunmadıkça onun yerine oruç tutmayı, hac yapmayı ve sadaka

⁵⁸ Mukâtil, *Tefsir*, 4/165.

⁵⁹ et-Tûr, 52/21.

⁶⁰ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 22/547.

⁶¹ el-En'am, 6/160.

⁶² el-En'am, 6/160.

⁶³ Mâtüridî, *Tevilat*, 9/433-434.

⁶⁴ en-Nisa, 4/11.

vermeyi caiz görmemektedir. Ancak İmam Şâfiî ve diğerleri hac ve nafilâ ibadetleri caiz görmekteyler. Kurtubî ayetin manasının mal, mülk konusunda olduğunu, bunları ancak çabası karşılığında alabileceğini belirtmiştir. Onun Rebi' b. Enes'ten naklettiğine göre bu ayette kâfirler kastedilmektedir. Çünkü müminler için hem çabasının karşılığı hem de başkalarının çabalarının karşılığı vardır. O, bu görüşe katılmakta ve birçok hadisin bu görüşü desteklediğini ifade etmektedir. Örneğin bir mümin bir sevaba vesile olsa, o bundan bir karşılık alır. Ayrıca o, hayırlı evladın kişiye sevap getirmesini de bu minvalde değerlendirmektedir. Son olarak Kurtubî, iyiliklerin insana birçok sevap getireceğinin Kur'ân'da ve sünnette geçerli olan bir hüküm olduğunu, bu ayette zikredilen hükmün ise sadece kötülükler için geçerli olabileceğini kaydetmiştir. Ayrıca ayetteki çaba ibaresinin niyet anlamına gelebileceğine dair nakiller vermiştir.⁶⁵

Burada konumuzla alakalı olarak Hz. Peygamber'in (s.a.s.); "*İnsan ölünce amel defteri kapanır. Ancak şu üç sebeple amel defteri açık kalır: Sadaka-i câriye, kendisinden faydalanılan ilim, kendisine dua eden hayırlı evlat*"⁶⁶ hadis-i şerifinden anlaşılacağı üzere kişinin amel defterine kendisi öldükten sonra ve emeğinden başka sebeplerle de sevap yazıldığı görülmektedir.

Elmalılı ilgili ayeti, bir insan başkasının suçu ile hesaba çekilip cezalandırılmayacağı gibi, kendi yaptığından ve çabasıyla ortaya koyduğundan başkası ile sevaplandırılması onun hakkı değildir şeklinde izah etmiştir. Bunun yanında kendi çabasından başka, Allah'ın insana lütufta bulunmasında da şüphe olmadığını belirtmektedir. Onun naklettiği bir görüşe göre, peygamberlerin şefaatleri, meleklerin insanların bağışlanması için dua etmesi, dirilerin ölümler için dua etmesi vb. şeyler insanların kendi yaptıklarının dışında olup onlara fayda sağlayan şeylerdir. Naklettiği başka bir görüşe göre, adalet ile olunca kişinin kendi çabası kadar karşılık vardır fakat Allah'ın fazlı ve ikramı ile olunca Allah'ın dilediği kadar karşılık vardır. Bunun yanında Elmalılı, yukarıda bahsettiğimiz şekliyle, ayetin nesih ihtimaline değinmiş, âlimlerin çoğuna göre ayetin mensuh olmadığını ifade etmiştir. Yine o, her sa'y ettiği (çaba sarf ettiği) insanın olmaz, insanın olan ancak sa'yi yani bizzat çalışmasıdır demiştir.⁶⁷

Görüldüğü üzere, Necm Sûresi 53/39. ayet hakkında çeşitli yönlerde temas eden yorumlar yapılmıştır. Zikrettiğimiz müfessirler genel olarak manayı, ahiretteki karşılık olarak değerlendirmişlerdir. İbnü'z-Zâğûnî'nin yorumuna baktığımızda, ahiretteki karşılık konusuna

⁶⁵ Kurtubî, *el-Câmiu li ahkâmi'l-Kur'an*, 17/114-115.

⁶⁶ Müslim, Vasiyyet, 14.

⁶⁷ Yazır, *Hak Dini*, 8/47-48.

değınmediğini görmekteyiz. Onun yorumunda ön plana çıkan husus, kişinin dünyaya dair çabalarının karşılığını bir şekilde alacağı ve karşılığını aldığı çabaların sebeplerinin farklılığıdır.

4.5. Şâhid ve Meşhûd Hakkında

İbnü'z-Zâğûnî'nin yorum yaptığı bir diğer ayet Burûc Sûresi 85/3. ayettir.⁶⁸ Bu ayette tanıklık eden ve tanıklık edilen şeklinde tercüme edilen şâhid ve meşhûd kavramları hakkında İbnü'z-Zâğûnî şöyle demektedir: Şâhid peygamberler, meşhûd onların ümmetleridir.⁶⁹

Mukâtil, ayetteki şâhid ve meşhûd kavramlarını, Ramazan Bayramı, Kurban Bayramı ve Cuma günü olarak açıklamıştır. Ayrıca o, bu ayetin, “*Şüphesiz Rabbinin yakalaması pek müthiştir*”⁷⁰ ayetinin kasemi (yemini) olduğunu ifade etmektedir.⁷¹ Taberî, ayetteki şâhid ve meşhûd kelimeleri hakkındaki nakilleri şöyle sıralamaktadır: Şâhid Cuma günü, meşhûd Arife günüdür; şâhid insan meşhûd kıyamet günüdür; şâhid Hz. Muhammed meşhûd kıyamet günüdür; şâhid Hz. Muhammed meşhûd Cuma günüdür; şâhid Allah meşhûd kıyamet günüdür; şâhid Kurban günü meşhûd Cuma günüdür; şâhid Kurban günü meşhûd arife günüdür; şâhid Arife günü meşhûd kıyamet günüdür.⁷²

Mâtüridî bu kelimelerin te'vili konusunda ihtilaf olduğunu belirttikten sonra bu konudaki görüşleri vermiştir. Birincisi, şâhid Allah meşhûd insanlardır. Bunun delili “...*onların halini bilip gören sadece sensin. Sen her şeye şahitsin*”⁷³ ayetidir. İkincisi, şâhid Hz. Peygamber (s.a.s.) meşhûd onun ümmetidir. Bunun delili “*O gün her ümmetin içinden kendileri hakkında birer tanık çıkaracağız*”⁷⁴ ayetidir. Üçüncüsü, şâhid insanların amelleri yazılan amel defterleri, meşhûd amelleri yazılan insanlardır. Dördüncüsü, şâhid ve meşhûd insanın kendisidir. Yani insan kendi kendine şahitlik yapacaktır. Bunu ifade eden ayet ise “*O gün dilleri, elleri ve ayakları, yapıp ettikleri hususlarda aleyhlerine tanıklık edecektir*”⁷⁵ ayetidir. Bunların yanında Mâtüridî, daha önce yukarıda zikrettiğimiz günleri, bu iki kelimenin açıklaması şeklinde ifade etmektedir. Ayrıca bu günlere yemin edilmesinin nedenini, bu günler Allah katında değerlidir şeklinde açıklamaktadır.⁷⁶

⁶⁸ “*Tanıklık edene ve tanıklık edilene (and olsun).*”

⁶⁹ İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesir*, 4/425.

⁷⁰ el-Burûc, 85/12.

⁷¹ Mukâtil, *Tefsir*, 4/647.

⁷² Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 24/333-337.

⁷³ el-Mâide, 5/117.

⁷⁴ en-Nahl, 16/89.

⁷⁵ en-Nûr, 24/24.

⁷⁶ Mâtüridî, *Tevilat*, 10/482-483.

Kurtubî ayet hakkında yukarıda bahsettiğimiz rivayetleri aynıyla vermektedir. O, aslında bütün günlerin şâhid olabileceğini ifade etmektedir. Çünkü her gün, insanoğluna bahşedilen ve insanoğlunun amel yapabilmesi için onun hizmetine sunulan birer nimettir. Yukarıda zikredilen görüşlerin dışında naklettiği diğer görüşler şöyledir: Şâhid terviye meşhûd arife günü; şâhid Hz. Âdem ve Hz. İsa (a.s.) meşhûd onların ümmetleri; şâhid bu ümmet meşhûd diğer ümmetler; şâhid kişinin malı meşhûd yeryüzü; şâhid hacere'l-esved meşhûd hac ibadeti; şâhid peygamberler meşhûd Hz. Muhammed.⁷⁷

Elmalılı bu iki kelimenin şuhud veya şahadet kökünden olabileceğini belirtmiştir. Bundan dolayı bu kelimeler hakkında birçok anlam takdiri yapıldığını ifade etmiştir. Ona göre en açık anlam, o gün hayatta olup da o kıyameti gören veya ona tanıklık edecek olanlar ile görülecek, tanıklık edilecek olan korkunç hallerin ve olayların hepsini içine almak üzere herhangi bir şâhid ve meşhûd şeklindeki anlamdır.⁷⁸

Mezkûr ayet hakkında zikrettiğimiz yorumlarda birçok rivayetin olduğu görülmektedir. Bu rivayetler çok çeşitlidir ve genelde müfessirler tarafından aynı rivayetler nakledilmiştir. İbnü'z-Zâğûnî'nin yorumu da yine aynı şekilde, diğer müfessirlerin zikrettiği yorumlar arasında bulunmaktadır.

Sonuç

Tefsir tarihine baktığımızda Kur'ân-ı Kerîm'i anlamak için birçok yorumun yapıldığı görülecektir. Yorumların çok olması, Kur'ân'ı anlama çabasından kaynaklanmaktadır. Her müfessir kendi ilmi birikimi nispetinde Kur'ân'ı açıklamaya ve yorumlamaya gayret etmiştir. Bu durum da Kur'ân'ı anlamak isteyen Müslümanlar için geniş bir ilmi müktesebat sunmaktadır.

İbnü'z-Zâğûnî'nin yorumlarının da zikrettiğimiz bu saikler çerçevesinde yazıldığını söyleyebiliriz. O, çeşitli konulardaki ayetlere yorumlarda bulunmuştur. Bu yorumlarda ise farklı metotlar uygulamıştır.

İbnü'z-Zâğûnî'ye ait olarak aktardığımız bu yorumlarda onun tefsir rivayetlerine vukûfiyeti göze çarpmaktadır. Bazen o, müfessirler tarafından zikredilen fakat müfessirlerin çoğunluğu tarafından kabul görmeyen rivayetleri kaydetmiştir. Bazen de kendi dirayetini devreye katarak ayet hakkında rivayet edilenlerin dışında bir yorum yapmıştır. Bazen de

⁷⁷ Kurtubî, *el-Câmiu li ahkâmi'l-Kur'an*, 19/283-286.

⁷⁸ Yazır, *Hak Dini*, 9/406.

müfessirler tarafından reddedilen; filozoflara ait görüşleri, İbnü'z-Zâğûnî'nin benimseyip naklettiğini görmekteyiz.

Kaynakça

Apak, Adem. *Ana Hatlarıyla İslam Tarihi (Abbâsiler Dönemi)*. İstanbul: Ensar Neşriyat Neşriyat, 14. Basım, 2020.

Bağdatlı İsmail Paşa, İsmail b. Muhammed Emin b. Mir Selim el-Bâbânî el-Bağdâdî. *Hediyyetü'l-Ârifîn*. 2 Cilt. İstanbul: Matbûatü'l-Behiyye, 1951.

Budak, Yusuf. *Abbasi Halifesi el-Muktedî Bi Emrillah ve Dönemi*. Ağrı: Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.

Cirit, Hasan. "Vaaz". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 42/404-407. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.

Hançabay, Halil İbrahim. "Abbâsilerin Son Dönem Vezirlerinden Ebü'l-Muzaffer Yahya b. Hübeyre (ö. 560/1165)". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 53 (2017), 45-72.

Hançabay, Halil İbrahim. "Nâsır-Lidînillah Dönemi Abbâsi Vezirleri (575-622/1180-1225)". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2 (2020), 391-429.

Hartmann, Angelika. "Muktedî-Biemrillah". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 31/142-143. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Cemâlüddin Abdurrahman b. Ali b. Muhammed el-Bağdâdî. *el-Muntazam fî Târîhi'l-mülûk ve'l-ümem*. thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ, Mustafa Abdülkâdir Atâ. 19 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1992.

İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Cemâlüddin Abdurrahman b. Ali b. Muhammed el-Bağdâdî. *Zâdü'l-Mesîr fî ilmi't-Tefsîr*. thk. Abdürrezzak el-Mehdî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kitâbü'l-Arabiyye, 1422.

İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Hasen İzzüddin Ali b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî. *el-Lübâb fî tehzîbi'l-ensâb*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru sâdır, ts.

İbn Receb, Ebü'l-ferec Zeynüddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdurrahmân Receb el-Bağdâdî ed-Dimaşkî. *Zeylü tabakâti'l-hanâbile*. thk. Dr. Abdurrahman b. Süleyman el-Useymîn. 5 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-Ubeykân, 2005.

İbnü'z-Zâğûnî, Ebu'l-Hasan Ali b. Ubeydullah b. Nasr el-Bağdadî. *el-Îzâh fî Usûli'd-dîn*. thk. İsmâ es-Seyyid Mahmûd. Riyad: Merkezü'l-melik Faysal li'l-buhûs ve'd-diraseti'l-İslâmiyye, 2003.

Kaymak, Suat. *Abbasi Halifesi el-Kaim Biemrillah ve Dönemi: 1031-1075*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.

Kılavuz, Ulvi Murat. *5-6. Yüzyılda Tartışmalı Bir Hanbelî: İbnü'z-Zâğûnî ve Sıfat Anlayışı*. Bursa: Emin Yay., 2016.

Köse, Saffet. "İbnü'z-Zâğûnî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 21/242. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

Kurtubî, Ebu Abdillah, Muhammed b. Ahmed b. Ebi Bekir b. Ferh el-Kurtubî. *el-Câmiu li ahkâmi'l-Kur'ân*. 20 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kütübü'l-Mısriyye, 1964.

Matürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmud el-Maturîdî es-Semerkandî. *Te'vilâtü'l-Kur'ân*. thk. Mecdî Basellûm. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2005.

Mukâtil b. Süleyman, Ebü'l-Hasen Mukâtil b. Süleyman b. Beşîr el-Ezdî el-Belhî. *Tefsîru Mukâtil*. thk. Abdullah Mahmud Şehhate. Beyrut: Dâru ihyâü't-Türâs, 1423.

Özaydın, Abdülkerîm. "Kâim-Biemrillah". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 24/210-211. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.

Özaydın, Abdülkerîm. "Müstazhir-Billah". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 32/127-128. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

Özgüdenli, Osman Gazi. "Müsterşid-Billâh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 32/145/147. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

er-Reşîdî, Abdülhâdi b. Akîl. *İbnü'z-Zâğûnî ve Ârâühü'l-itikadiyye (Arz ve Nakd)*. Mekke: Câmiatü ümmi'l-Kurâ, Yüksek Lisans Tezi, 1429.

Safedî, Ebu's-Safâ Salâhuddîn Halil b. İzzeddin Aybeg b. Abdillah. *el-Vâfi bi'l-vefeyât*. 29 Cilt. Beyrut: Dâru ihyâü't-türâs, 2000.

Taberî, Ebu Cafer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Amülî et-Taberî el-Bağdadî. *Câmiu'l-Beyân an Tevili âyi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. 24 Cilt. Y.y.: Müessesetü'r-Risâle, 2000.

Taş, Mahsum, Muntecebuddîn el-Hemedânî'nin Hayatı ve İlmî Şahsiyeti, *Batman Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Hakemli Dergisi*, (2) 2019, 15-28.

Yâfiî, Ebû Muhammed Afîfüddin Abdullah b. Es'ad b. Ali b. Süleyman el-Yâfiî el-Yemenî. *Mir'âtü'l-cenân ve 'ibratü'l-yekzân*. Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-İlmiyye, 1997.

Yavuz, Yusuf Şevki, Avcı, Casim. "İbnü'l-Cevzî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 20/543-549. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.

Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili Tefsiri*. Ankara: Akçağ Yay., 6. Basım, 2016.

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddin Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşkî. *Siyeru a'lâmü'n-nübelâ*. Kahire: Dâru'l-hadîs, 2006.

Ziriklî, Ebû Gays Muhammed Hayruddin b. Mahmud b. Muhammed Ali b. Fâris ez-Ziriklî ed-Dımeşkî. *el-'Alâm*. Y.y.: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 2002.

Prof. Dr. Lütfullah CEBECİ ile “TAKVA” Üzerine Söyleşi ¹

Arş. Gör. Emrullah BOLAT

Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi

İslami İlimler Fakültesi

Hadis Anabilim Dalı

ebolat@agri.edu.tr

orcid.org/0000-0002-7657-4460

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُمْ مُسْلِمُونَ﴾

“Ey îman edenler! Allah’dan hakkıyla ittika edin, korkun, sakının ve ancak Müslümanlar olarak ölün.” Âl-i İmrân/102.

Sayın Hocam öncelikle değerli vaktinizi ayırdığınız için teşekkür ederiz. Kısaca sizi tanımak isteriz.

1954 Kayseri Develi kazası doğumluyum. Bugün itibarıyla 67 yaşını geçmiş bulunuyorum. Mecburi emeklilikle birlikte yeni bir vazifeyle, Ağrı İslami İlimler Fakültesi’ne başlamış oluyorum. Cenâb-ı Allah rızasına uygun, hayırlı hizmetlere vesile etsin. İlkokulu Develi’de, İmam Hatib okulunu ise Kayseri İmam Hatip’te okudum. 1972 yılında girmiş olduğum Erzurum İslami İlimler Fakültesi’nden 1977 yılında mezun oldum. O zaman hazırlık sınıfı yoktu ama beş yıllıktı fakültemiz. Temenni ediyorum ki bugünkü ilahiyat, İslami ilimler fakülteleri de hazırlık sınıfı olmaksızın beş yıl olmuş olsalar... Şahsen hazırlık sınıfındaki Arapça ağırlıklı eğitim diğer yıllara yayılarak Arapça ve Kur’ân ağırlıklı olsa, yani bir yılı baştan sona sırf Arapçayla meşgul olarak bitirmek pedagojik olarak da çok faydalı olmuyor diye düşünüyorum şahsen. Öğrenci hem Arapçadan bıkıyor hem de dili iyi öğrenememiş oluyor. Bizim zamanımızda Türkiye’de iki fakülte vardı. Birisi çok daha önce açılmış olan Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi idi; ikincisi de bizim mezun olduğumuz Atatürk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi (1971) idi. O yıllarda Türkiye’de yüksekokul olarak Milli Eğitim Bakanlığı’na bağlı Yüksek İslam Enstitüleri de vardı. Bu fakülteyi bitirdikten sonra önce Diyanet İşleri Başkanlığı’nda vaizlik-müftülük imtihanına girdim, onu kazandım, ama oraya atanmadan önce dışardan doktora imtihanlarını, sonra da asistanlık imtihanlarını vererek ilk görev yerimiz olmak üzere mezun olduğumuz fakültede tefsir dalında asistan olarak 1978 yılında göreve başladım. Dört sene sonra 1982 yılında doktoramı tamamladım. Bundan dört

¹ Lütfullah Cebeci, *Takva*, (İstanbul: Seha Neşriyat, 1985). Kitabın yeni baskısı için bk. Cebeci, *Kur’ân’a Göre Takva ve Muttakî*, (İstanbul: Server Yayınları, 2021). Mülakat Tarihi: 17.01.2022 Pazartesi, Ağrı İslami İlimler Fakültesi.

sene sonra 1986 yılında doçentliğimizi vermiş oldum. Altı sene sonra 1992 yılında da Profesör oldum. 2012 senesinde talebelikle birlikte 40 sene geçirdiğimiz Erzurum'dan memleketimiz olan Kayseri'ye, Erciyes Üniversitesi'ne tayin oldum. On sene civarında da orada görev yaptıktan sonra oradan emekli oldum. Birkaç yıl daha çalışma imkanı olduğu için de Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi'nde yeniden göreve başladım.

Doktora çalışmam *Kur'ân-ı Kerim'e Göre Şer Problemi* idi. Bu eser *Kur'an-ı Kerim Açısından Kötülük Problemi* ismiyle yeniden basıldı. Felsefede önemli bir problem olan bu konuyu Kur'ân açısından ele alan bir tez idi. Ondan sonra, üzerine de konuşacağımız *Kur'ân'a Göre Takva* konusunu doçentlik takdim tezi olarak hazırladım. Bu eser de “*Kur'ân'a Göre Takvâ ve Müttakî*” şeklinde yeniden basıldı. Daha önce başladığım sonra da geliştirdiğim *Kur'ân'a Göre Melek, Cin, Şeytan* isminde geniş bir çalışmam var. Profesörlük takdim tezi olarak sunduğum *Kur'ân-ı Kerim ve Genetik Açısından Yakın Akraba Evliliği* isimli bir çalışmam daha var. Bu eserimde, yakın akraba evliliğinin günümüzde reklam edildiği gibi diğer evliliklerden daha riskli olamayacağını, hem ayet-hadisler çerçevesinde hem de aleyte delil olarak kullanılan genetik ilmi açısından irdelemeye çalıştım. Bunun dışında üç kişilik bir ekiple Fahrettin Râzî'nin *Tefsir-i Kebîr*'ini Türkçe'ye tercüme ettik ve yirmi üç cilt halinde yayınlandı. Yine üç kişilik bir ekiple Elmalılı Hamdi Yazır üstadımızın *Hak Dini Kur'ân Dili* tefsirinin tamamını sadeleştirerek yeniden basılmasını sağladık. Bu eserle ilgili birkaç sadeleştirme vardı ama biz kendimize göre daha düzgün olacağını düşünerek bir diğer sadeleştirme yaptık. Çünkü üstadın dili oldukça ağıdalı, güzel bir dil. Ancak günümüz insanı için ağır bir dil. Bugünkü insan da istifade edebilsin diye böyle bir çalışma yaptık. Sonra *meal kısmını* da tefsirinden dipnotlar vererek, ara cümleler eklemek suretiyle ayrıca iki arkadaş yeniden hazırladık. Bunlar dışında makalelerimiz, tebliğlerimiz de oldu. Kırk üç yıl boyunca pek çok öğrencimiz, sohbetlerimiz, vaazlarımız ve konferanslarımız oldu. Kimileri sohbetleri, vaazları akademik hayata yakıştıramazlar. Aksine ben akademisyenlerin de bu tür faaliyetlerde bulunması gerektiğini düşünüyorum. Rabbimiz inşaallah bunları da amel defterimize lutfuyla, ihsanıyla kabul eder ve yazar.

Sayın Hocam, Takvâ kelimesinin Kur'ânî manası nedir ve nasıl anlaşılmalıdır?

Öncelikle şunu belirtmeliyim ki Kur'ân-ı Kerîm'de terim olarak kullanılan kelimelerin sözlükteki anlamı önemlidir. Kur'ân-ı Kerîm açıkça kendisinin de ifade ettiği gibi Arapça bir kitaptır, Cenâb-ı Allah'ın insanlığa Arapça üzerinden verdiği mesajdır. Arapça olduğu için de Kur'ân'ı anlarken bu dili dikkate alma mecburiyetindeyiz. Kur'ân-ı Kerîm nazil olduğu dönemde, Arapça kelimelerin içine asıl manayı kaybetmemek üzere kendi ruhunu

aksettirmiştir. Bu durumu şöyle bir benzetmeyle anlatabiliriz. Hani arının petekler içinde balı olur. Bir bakıma petek gibi olan bu kelimeleri Kur’ân, İslâmî ruhla doldurmuştur. Mesela namaz anlamında salat kelimesi normalde dua etmek manasına geliyor. Eklem yerlerini oynatmak manasına geliyor vs. Kur’ân-ı Kerîm bunu namaz manasına gelecek bir ibadetin adı olacak şekilde kullanıyor ama o ibadetin ruhunda da dua var o ibadette de eklem hareketleri var. Eğiliyoruz, doğruluyoruz. Yani vücut açısından son derece önemli hareketler şeklinde bu ibadeti yapıyoruz. Bir taraftan Cenâb-ı Allah öyle bir ibadet vermiş ki kendisine kulluk ediyoruz, diğer taraftan tabiri caizse vücut için son derece önemli, yararlı hareketler yapmış oluyoruz. Yani o kelimenin içini böyle bir ruh ile dolduruyoruz. Takvâ işte bu kelimelerden biridir.

Takvâ, cahiliyede bir tehlikeli varlığa karşı korkup tedbir alma anlamında veya bir tabiat olayından korkup ona karşı tedbir almak anlamında kullanılmıştır. Bilmek, korkmak ve tedbir almak anlamında. Biliyorsunuz ki buradan bir tehlike gelecek, o bilgi sizi ondan korkmaya sevk ediyor, o korku ona karşı tedbir almaya sevk ediyor. Yani *takvâda sözlük manası itibariyle üç unsur vardır*. Bilgi, bilginin doğurduğu korku ve bu korkunun götürdüğü bir tedbir. Diğer bir ifadeyle, mârifetullah, mehâfetullah ve muhabbettullah bu bilginin yerini alıyor. Çünkü Cenâb-ı Allah’ı esmasıyla, sıfatlarıyla, bütün yücelikleriyle birlikte tanıyabildiğin kadarıyla tanımış oluyorsunuz. Bu da netice itibariyle insanın gücüyle orantılı bir şey. Tasavvufta “ ما عرفناك حق معرفتك Ey Allah’ım seni hakkıyla bilemedik” denildiği gibi, O’nu hakkıyla bilmek oldukça zor tabi ki ama Kur’ân-ı Kerîm’den anladığımız, öğrenebildiğimiz kadarıyla da bildik. Hiç bilemedik anlamında değil. Bu bilgiyle biz Allah’tan korkuyoruz. Neden? Cenâb-ı Allah güç ve kudret sahibidir, her şeyin hâkimidir. Her şeyi duyuyor, görüyor. Hikmetli olarak cezası, azabı, gazabı, intikamı, mükafatı var. Dönüş de ona olup hesaba çekileceğiz. Bu bilgiler bizde bir korku meydana getiriyor haliyle. Bu bilgilerin imana dönüşmüş olması da ayrıca önemli. Böylece Allah’a karşı bir korku meydana getiriyor. Bu sadece korku da değil yani. Aslında mârifetullah insanda Allah’a karşı hayranlık ve sevgiyle birlikte bir korku meydana getiriyor. Çünkü bir insan güç ve kudret karşısında hayranlık duyar, güzellik karşısında hayranlık duyar değil mi? Cenâb-ı Allah’ın pek çok cemâl sıfatları var, onlar karşısında hayranlık duyarız. Bir de Allah’ın celâl yönünü temsil eden isimleri, sıfatları vardır. Dolayısıyla Allah’ımız cemâli ve celâli olan bir Allah. Bu en doğru tanrı inancıdır aslında. Tahrif edilmiş dinlerde de tanrı inançları vardır. O tanrı inançlarında ya sırf celâli olan bir tanrıdan veya sırf cemâli olan bir tanrıdan bahsedilir. Bazılarında tanrı sadece iyilik yapan, veren, güzellik diyebileceğimiz şeyleri ortaya koyan bir tanrıdır. Cezalandırmaz, gazap etmez, azap etmez, yani bunları haşa

Allah'a yakıştırmazlar, hep cemâl ağırlıklı bir inanış. Bazılarında da celâl ağırlıklı bir inanç vardır, bunların aksine. Halbuki bu ikisi de birbiri olmadan eksik ve yanlıştır. Bu iki aşırılıktan uzak, halis olan, sıratı müstakim diyoruz ya işte bu yol, İslâm'ın yoludur. Gerçek tanrı inancı İslâm'daki tanrı inancıdır, hem celâli hem cemâli var. Mârifetullah dediğimiz şeyde bu ikisi olunca, insan bunları düşününce, bunlar üzerinde tefekkür edince; celâl ve cemâle sahip olan Allah'ın karşısında cemâlinden dolayı hayranlık/sevgi duyarken, celâlinde dolayı da korku duyar. Dolayısıyla Allah'a karşı duyulan korkuda aynı zamanda hayranlık ve sevgi var. Biz Kur'ân-ı Kerîm meallerinde genellikle takvâ kelimesini, “اتق الله” vb tabirleri, Allah'tan korkmak diye çeviririz ama aslında biz üç manadan birini söylemiş oluruz. Sadece korkulan bir tanrıyı işaret etmiş oluyoruz. Biraz önce söylediğimiz gibi bu sadece celâli olan bir tanrıdır. Hâlbuki cemâli de vardır, hayranlık da vardır orada yani. Onun için bu kelimededen hareket ederek söylemek gerekirse Kur'ân-ı Kerîm'de takvâ deyince sözlük anlamıyla da irtibatlı olarak Allah'ı tanımak (mârifetullah), bu tanımaktan kaynaklanan Allah'tan hayranlıkla sevgiyle birlikte korkmak, üçüncüsü bu korkunun karşısında tedbir almak, yani Allah'tan kaçıp Allah'a sığınmak.

Bunun tedbiri nedir? Cenâb-ı Allah bize Kur'ân-ı Kerîm'de kendisini tanıtırken, kendisi hakkında bizi uyarırken, işte emirlerimi tutun, sözümü dinleyin, yasakladıklarımın kaçın, bana boyun eğin, itaat edin diyor. Bunları yaparsanız size şöyle şöyle mükafatlar veririm. Yapmazsanız sizi şu şekilde cezalandırırım diyor. Dolayısıyla bu korkunun tedbiri bellidir. Allah'a kayıtsız şartsız bir şekilde boyun eğmek, itaat etmek. Yani emirlerini tutmak yasaklarından sakınmak. Takvâ dediğimizde bu manaların tamamını kastetmiş oluyoruz.

Allah ile irtibatımızı sağlarken nefis, şeytan gibi düşmanlarla mücadele halindeyiz. Bunların tanınması, bilinmesi de ayrıca önemlidir. İnsan, “Ben neyim?” sorusunun cevabını arayan bir varlıktır. Bunun cevabını bulabileceği en güzel yer de yine Kur'ân-ı Kerîm'dir. Dolayısıyla Kur'ân-ı Kerîm'de Allah bir yerde kendisini anlatırken bir yerde de bizi anlatıyor. Fatiha suresiyle ilgili Rasûlullah aleyhisselam'dan nakledilen “Fatiha'yı kuluma aramda taksim ettim” mealinde bir hadisi kudsi var ya, Fatiha'yı iki kısma böldüm, yarısı kuluma, yarısı bana aittir diye. Fatiha'nın “مالك يوم الدين” ayetine kadar olan kısmı uluhiyeti anlatıyor aslında. Marifetullah kısmıdır orası. “اياك نعبد و اياك نستعين” kısmı da ubudiyetin başlangıcıdır. “اهدنا الصراط المستقيم” kısmından sonrası da kulun Allah'ı tanımış olarak kendisinden talep ettiği. Fatiha'nın baş kısmı Allah'ı anlatır, ortadan sonraki kısmı da insanı, kulu, insanlığı anlatır. Dolayısıyla hadisi şerifte ifade edildiği gibi Kur'ân-ı Kerîm'de temel olarak bu iki şeyi anlatır. Bize Allah'ı tanıtır, bizim ne olduğumuzu, niçin yaratıldığımızı, insanın ne demek olduğunu,

hayatın anlamını, bu hayatın başlangıcını, sonucunu bize anlatır, öğretir. Ve bunları da anlattığı kıssalarla örneklendirir.

Sayın Hocam, Takvânın mertebeleri/dereceleri var mıdır?

Evet vardır. Bakara 177. ayet-i kerîmesi “âyetü'l-bir” iyilikten bahseden ayet diye meşhurdur. Meali şu şekildedir;

“Yüzlerinizi (ibadet ederken kible olarak) doğuya ve batıya çevirmeniz (tek başına) iyilik değildir. Asıl iyi kişi (kibleye dönerek bedenen yöneldiği gibi ruhen de yönelerek) Allah’a, âhiret gününe, meleklerle, kitaba ve Peygamberlere iman eden; sevdiği maldan yakınlarla, yetimlere, yoksullara, yolda kalmışlara, yardım isteyenlere ve özgürlüğünü kaybetmiş olanlara harcayan; namazı kılıp zekâtı verendir. Böyleleri anlaşıma yaptıklarında sözlerini tutarlar; darlıkta, hastalıkta ve savaş zamanında sabrederler. İşte doğru olanlar bunlardır ve işte takvâ sahipleri bunlardır.”

Buradaki iyilik, iyilik yapmak anlamında değil iyi olmak anlamındadır. Bir insanın iyi olması için hangi özelliklere sahip olması lazım? Mealini verdiğim bu ayete baktığımız zaman iyi olmanın görünüşte değil gerçekte iç dünyada olduğu ortaya konulur. Sonra da bunu üç merteye ile anlatır ayet-i kerîmede. Birinci meretebede iman konuları vardır. İkinci mertebede imana bağlı olarak ibadet konuları vardır. Üçüncü mertebede de ahlaki konular vardır. Aslında dinimizi bu üç şeyle özetleyebiliriz. İslâm; imandır, ibadetlerdir ve ahlaktır. Bu üçünü ayrı ayrı saymışsak da aslında iç içe girmiş şeylerdir. Etle tırnak gibi birbirinden ayrılmayan bir şeydir. Dolayısıyla iyi bir Müslüman dediğimizde hani başta iyilik dedik ya, iyi bir insan iyi bir Müslümandır. Ben iyi bir insan ve iyi bir Müslümanı ayırt etmiyorum. Müslüman olmayan iyi bir insan olmaz. Bazı iyi özellikleri olabilir. Ama Kur’ân-ı Kerîm’e baktığımızda ben öyle görüyorum.

İyi bir insan iyi bir Müslümandır. İyi bir insanın, iyi bir Müslümanın temel inançları vardır. İkincisi bu inancın devamı olarak ibadetleri, emir ve yasakları vardır. Üçüncüsü de ahlaki özellikleri vardır. Ahlak önceki ikisini kapsayan, onların yansıması diyebileceğimiz son derece önemli bir özelliktir. Esas Müslümanı cemiyet içerisinde, insanlara yansıyan boyutuyla ortaya koyacak olan belki de bu üçüncü özelliktir. Müslümanı, iman ve İslâm’ı, dış dünyaya görünür kılan bir husustur. Onun için de dikkat ederseniz Rasûlullah aleyhisselam’ın bir hadisi şerîfi vardır ya “اني بعثت لاتمم مكارم الاخلاق” ben ahlaki özellikleri tamamlamak için gönderildim” diye. Yani bundan önceki semavi dinlerde de iman, İslâm ve ahlak gibi özellikler var. Bizde ahlak, biraz daha Rasûlullah’ın şahsında çeşitlenmiştir/detaylanmıştır. Geçmiş Peygamberlerdeki bütün ahlaki özellikler Rasûlullah aleyhisselam’da en mükemmel şekilde bir araya getirilmiş ve Rasûlullah bir ahlak timsali haline gelmiştir. Onun için hani Hz. Âişe

kendisine Rasûlullah'ın ahlakını soranlara Kur'ân'a bakın diyor. Kur'ân-ı Kerîm'deki iman ve İslâm, şahsi bir varlık olarak Hz. Peygamber'de ortaya çıkmıştır.

Takvânın üç mertebesini ayette olduğu gibi izah eden bir diğer örnek de meşhur Cibril hadisidir. Hepimizin malumu olduğu üzere Cebrail aleyhisselam Hz. Peygamber'e geliyor, iman nedir, İslâm nedir, ihsan nedir sorularını soruyor. Bu hadiste ihsanı; Allah'ı görüyormuşçasına kulluk etmektir şeklinde izah ediyor. Bu aynı zamanda yukarıda da bahsettiğimiz ahlaktır. Allah'a karşı, tüm insanlara karşı ahlaklı davranmaktır. Ahlak, iman ve ibadetleri içine alan bir şeydir. Bütün davranışlarda kendisini Allah'ı görüyormuş gibi bir imana sokan insanın nasıl davranacağını hayal edin. Allah beni görüyor diye düşünen bir insanın bu kitaba aykırı bir şey yapması mümkün değildir. İşte bu üç özelliğe sahip olmaya üçüncü mertebe takvâ diyoruz.

Takvâ, insanı imana getirecek kadar Allah'ı tanımaktır. Henüz mümin olmamış, imana gelmemiş bir insan eğer fitri özelliklerini kaybetmemişse, tefekkür edebiliyorsa, kalbi tamamen ölmemişse, akli fesada uğramamışsa normalde “ben neyim” sorusunu düşünür. Hiçbirimiz bu dünyaya gelirken kendimiz gelmedik, nasıl geldiğimizi de bilmiyoruz yani. Kendi kendimizi meydana getirmiş değiliz. Dolayısıyla biraz akli başında olan insan, etrafına düşünerek bakan insan, eğer kendisini oyalayan işleri yoksa, oyalanınca düşünmeye fırsat bulamayabilir insan, kendisine zaman ayırıp düşündüğünde “Ben neyim?” sorusunu kendisine soruyordur. Bunun cevabını arıyordur. “Bir hayat yaşıyorum, bu hayatın anlamı nedir? Nereden geldik, nereye gidiyoruz?” Bu soruları soran insan mümin olmamış bile olsa, kâinata etrafında gördüğü düzen, nizam, sistem onu bu kâinatın bir sahibi olabileceği fikrine, o kainattaki düzende gördüğü ilim, hikmet onu korkutacak veya saygı duyulacak bir varlık olduğu inancına götürür, onu imana ulaştırır. Bu ilk korkusu, endişesi sorularına cevap arayışı onu imana getirir. İmana geldikten sonra zaten artık Kur'ân'ı tanır, onu okuyarak neler yapması gerektiğini öğrenir. İbadetlerini öğrenir. Sonra bu ibadetlerin içinin boş olmaması gerektiğini öğrenir. Sonra da bunlarda “ihsan”ı arar ve bu üçüncü mertebeye ulaşılması gerektiğinin farkına varır. Bu insanın kademe kademe, ruhen rububiyetin farkında olmasıdır. Hani Cenab-ı Allah'ın bir ismi de Rab'dır ya. Rububiyet kökünden gelir ve terbiye etmek anlamındadır. Cenâb-ı Allah'ın Kur'ân'la yaptığı terbiyedir aslında. Kur'ân-ı Kerîm'de; *قل يا ايها الكافرون* gibi birçok ayetler var. Dikkat ederseniz o ayetlerde muhataplar kâfirlerdir. Yani Kur'ân-ı Kerîm sadece bize hitap etmiyor. Aslında genel tebliği Rasûlullah'ın ilk dönemini düşünürseniz ilk ayetler henüz Müslüman olmamış insanlara okunuyor. Onlara okunurken, yere bakın, göğe bakın, bunları kim yarattı, düzene bakın. O, tefekkür eden insanın tefekkürüne yardımcı oluyor. Hani Bakara suresinin

başında Cenâb-ı Allah diyor ya “Bu kitap müttakiler için hidayet rehberidir.” Oradaki müttakiyi Müslüman, mümin olmuş veya mümin olacak ya da imanda kemale ermiş kimseler anlamında üç manada da anlayabiliriz. Yani takvânın üç mertebesini düşünürseniz, Kur’ân-ı Kerîm her üç mertebe için de hidayet rehberidir. Günümüzde bunun örneklerini çok görüyoruz, hiç inanmamış biri Kur’ân’ı okuduğu zaman, bir meal okuduğu zaman -meal Kur’ân’ın suyunun suyudur- onu bile imana getiriyor. Geldikten sonra Kur’ân okumaya devam ediyor; İslâm’a götürüyor. Okumaya devam ediyor; ihsana götürüyor. Demek ki Kur’ân-ı Kerîm bize ölünceye kadar rehber olacak bir kitaptır. Ben bu ayetleri bahsettiğimiz şekilde anlıyorum. Kur’ân-ı Kerîm, her merhaledeki müttakilere, henüz müttaki olmamış ama müttakilik potansiyeline sahip olan için, ileri derecede müttaki için rehber olabilecek bir kitaptır. Öyle bir kitap ki her seviyeden insanın kitabıdır. Bu aynı zamanda mucizevi bir şeydir de.

Sayın Hocam, müttakilerin vasıflarını Kur’ân’dan örneklerle detaylandırarak; îman, malı infak, namaz kılmak, zekat vermek, ahde vefâ göstermek, sabır, öfkeye sahip olmak, bağışlayıcı olmak, istiğfar dilemek, günahta ısrar etmemek, gece ibadeti, adâletli olmak, kalbi selim sahibi olmak, dostlukları sağlam olmak, İslâm’ı tebliğ etmek, son olarak Allah’ın Kitabına ve Rasûlüne uymak şeklinde başlıklandırıyorsunuz. Müttakilerin mertebelerinde de ifade ettiğiniz sıraya uygun olacak şekilde ilk olarak îmanı zikrediyorsunuz. Ancak îmandan bahseden ayetlerde kadere îman yer almıyor. Bunu nasıl izah edebiliriz?

Burada sorunuza geçmeden önce saydığımız ibadetlerin her birinin en güzel bir şekilde yapılmasının insanın takvâ duygusuyla iritbatlı olduğunun da söylenmesi icab eder. İnsan olarak bizde takvâ duygusu ne kadar gelişmiş, olgunlaşmışsa namazımız, zekatımız, sadakamız, oruçlarımız da o kadar olgunlaşır. Bu ibadetleri saymamızın sebebi şudur; bu ibadetlerden sonra Cenab-ı Allah genellikle “لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ” eğer bu emre uyarsanız müttaki olursunuz, Allah’tan daha çok korkmuş olursunuz, Allah’ı daha çok sevmiş saymış olursunuz, demektedir. Bu şunu gösteriyor; ibadetlerin layıkıyla yapılması takvâyı, takvâ da bu ibadetleri besliyor. Bu durum, Allah’ı görüyormuşçasına ibadet yapmaya götürüyor sizi.

Sorunuza gelince “*kadere iman*” bunlar içerisinde dolaylı olarak vardır. Kadere iman sahih hadislerde açıkça ifade edilmiştir. Biz ehl-i sünnet olarak sahih hadislere itibar ettiğimiz için kadere imanı da buraya dahil etmişizdir. Cenâb-ı Allah her şeyi bilir, yaratılmadan önce de her şeyden haberdardır. Bu bilmek, Cenâb-ı Allah tarafından olduğu için aynı zamanda planlamak anlamına da gelir. Dolayısıyla Cenâb-ı Allah önceden her şeyi planlamıştır. Bütün bunlara rağmen insanların iradesi de devrededir. Bu iki şeyi aynı anda anlamamız belki dünyevi

zihin kalıplarımız açısından, acziyetimiz açısından ve bilgilerimizin yetersizliği açısından tezat gibi görünüyor ise de burada bir tezat yoktur, belki bizim yanlış değerlendirmelerimiz söz konusudur. Dolayısıyla biz insan sorumluluğuna da inanırız, ehl-i sünnet olarak kadere de iman ederiz.

Kimileri, “Kader Kur’ân-ı Kerîm’de yoktur, siz neden ilave diyorsunuz” derlerse onlara da şöyle cevap veririz. Evet Kur’ân-ı Kerîm’de Cenâb-ı Allah çok açık olarak imanla ilgili unsurları saydığı ayet-i kerîmelerde bundan bahsetmemiştir ama, kader Allah’a imanın içinde vardır zaten. Çünkü biz Allah’a iman ederken yine Kur’ân-ı Kerîm’in bize öğrettiği sıfatları üzerinden iman ederiz. Bu sıfatlar içerisinde ilim vardır, hikmet vardır. İlim bilmektir. Bu bilmenin zamanı var mıdır? Yoktur. Yani ezeli, ebedi, dün, bugün, yarın her şeyi Cenab-ı Allah bilir. Zaten zaman Allah için değil bizim için söz konusudur. Dolayısıyla Cenâb-ı Allah her şeyi biliyor mu, biliyor. O zaman bizim yapacaklarımızı da bilir mi, bilir. Bu zaten bizim kader dediğimiz şey değil mi, evet. “Bunu bilir, peki planlamış mıdır?” sorusuyla birlikte düşünmek gerekirse, evet planlamıştır. Neden evet, çünkü Allah’ın bilmesi yarattığı şeyi bilmesidir. Bir makine mühendisi düşünün. Bu bir makine yapıyor. Bu makineyi çok iyi biliyorsa, bu makinenin çalıştığı zaman ne yapacağını, başına gelecek olayları da biliyor demektir. Zaten makineyi yaparken o olayları olacak şekilde planlayarak yapmamış mı? İnsan da aynı şekilde. Onu yaratanın Allah olduğunu düşündüğünüzde bu insan nereye gidecek, ne yapacak, nerede sürçecek, neyi başaracak bunu bilir mi bilir elbette. Çünkü O yarattı. Kaderi illa ki Kur’ân’da bizzat zikredilmiyor diye reddetmek aslında Allah’ın ilim sıfatını görmemek anlamındadır. Cenâb-ı Allah bilmiyor mu? Nasıl diyeceksin ki Allah şunu bilmez! Allah’ın sıfatlarında istisna yapılmaz. “Allah şunu görür ancak istisnası şu. Allah şunu duyar ama şunu duymaz” gibi, Allah’ın sıfatlarında istisna yapılmaz. Dolayısıyla Rasûlullah aleyhisselam hadiste bunu söylememiş olsaydı bile, Allah’ın ilim sıfatını beyan eden ayet-i kerîmelerden bunu zaten çıkarırdık.

Diğer yandan sahih hadislerde de bu mevzular zikredilmiştir. Bizim hadislere imanımızın ifadesi, anlamı şudur. Bunu Rasûlullah mı söyledi? Bu kesin mi? Evet. Zaten bu durumda ona inanmamak imanı ortadan kaldırır. Günümüzde hadise inanmayanlar şöyle söyleyerek belki kendilerini mazur gösterebilirler: “Rasûlullah bunu söylememiştir. Neden? Sağlam bir yolla gelmemiştir. Biri bu sözü uydurmuştur, Rasûlullah’a nisbet etmiştir.” Zaten hadisteki cerh ve tadil ilmi de bunun için konulmuştur. Hadis diye sunulan bir şeyin Rasûlullah’a nisbeti ne kadar doğrudur bunu tespit etmek için. Onun için biz mesela mütevatir olan, manen mütevatir olan hadisleri reddetme konusunda daha dikkatli olunması gerektiğini

söylüyoruz. Ama ahad olan hadisler için birisi, “Yok bunu Peygamberimiz söylememiştir” diyerek reddettiğinde, artık onu Allah’a havale ediyoruz, çünkü bu inkara düşmeyi gerektiren bir şey değildir. O kendi iç dünyasında benimseyememiştir veya başka şeyleri bahane etmiştir vs. Ama bir insan, “Tamam bu hadistir, Peygamberimiz bunu söylemiştir, buna rağmen ben bunu kabul etmiyorum” dediğinde zaten kâfir olur. Rasûlullah din konusunda bir şey söylemiş de birisi bunun Rasûlullah tarafından söylendiğini iyice anlamış da sonra reddediyorsa “أطيعوا الله وأطيعوا الرسول” emrinin dışına çıkmış oluyor. Kur’ân’ı da bize aktaran Rasûlullah’tır değil mi? Biz bu Allah’ın Peygamberidir dedikten sonra tamam Kur’ân-ı Kerîm Allah’ın vahyidir diye inanmış oluyoruz zaten. Günümüzde hadis konusunda bakışları şaşkınlık olanların gerekçesi budur. Onlar, “Rasûlullah’tan bize sağlam bir hadis gelmemiştir. Kur’ân, sağlam olarak gelmiştir, onu kimse inkar etmiyor ama hadisler sağlam olarak gelmemiştir” diye düşünüyorlar. Şu manada haklılar: Zayıf, uydurma hadisler var. Akıl mantığın almadığı bir takım hadisler var. Zayıf onlar. Bunları reddedebilirsiniz ama az çok ümmetin sıhhati üzerinde neredeyse ittifak ettiği hadisleri reddetme konusunda dikkatli olmak lazım. Onlar içerisinde de araya karışmış zayıf olanlar olabilir mi? Olabilir. Ama böyle sellemehusselam hemen bir hadis gelince “Bana hadisleri söyleme!” demek çok iyi bir tutum değildir.

Sayın Hocam, “Bilhassa İttika Edilmesi Gereken Ahkam”dan bahsederken “Cenab-ı Allah Kur’ân’da bazı hükümlerini bildirdikten sonra o hükümlerde daha dikkatli davranmamız gerektiğine işaret etmiştir” diyorsunuz ve bu düşünceye uygun olarak kadınlarla, haccla, oruçla ilgili ahkamların yanı sıra dünyaya değer vermemek, cihad, helal ve hoş olanı yemek, emanet ve şahitliğe riayet, fesattan sakınarak sulh için çabalamak, faizden sakınmak, sui zan ve gıybetten kaçınmak, müminler dışındakileri dost edinmemek ve tesettüre riayet etmek başlıklarını oluşturuyorsunuz. Bu başlıklar içerisinde özellikle Allah, Rasûlü ve insanlarla ilişkilerde takınılması gereken tavra/edebe dair örnekleri bir arada görebildiğimiz Hucurât suresinden ayetlerin seçildiği “Suizan ve Gıybetten Kaçınmak” başlığı hakkında konuşmak istiyorum. Bu konuda neler söyleyebiliriz?

Suizan ve gıybet, İslâm kardeşliğimizi zedeleyen en önemli hatalarımızdan, günahlarımızdan bir tanesidir. Kardeşlik hele günümüzde en çok ihtiyaç duyduğumuz şeylerdendir. Müslümanların sayısı çok olmasına rağmen, Rasûlullah’ın zamanına göre kemiyet olarak milyarlarla ifade edilmemize rağmen keyfiyet açısından pek bir gücümüz, değerimiz yok. Bu da darmadağın olmamızdır. Sorun, ahlakla ilgilidir. Birbirimizin aleyhinde konuşmamız, birbirimizi küçümsememiz, nefsanî duygularla birbirimize küsmemiz elbette bizi

güçten alıkoyuyor. Bunu fert olarak yaptığımız gibi devletler olarak da yapıyoruz. Bugün biliyorsunuz birçok İslâm devleti var. Bunlar içerisinde belki her birinin idarecisi o kadar samimi olmayabilir, değişik yollarla toplumların başlarına geçmiş olabilir, ama İslâm milletleri halklar itibariyle birbirimize karşı kırgınlığımız, küskünlüğümüz, birbirimizi küçümsememiz, küçük meseleleri bahane ederek birbirimize kırılmamız, kâfirlerin İslâm ve Müslümanlar üzerinde daha kolay planlar yapmasını sağlıyor. Fakat biz Müslümanlar olarak birlikte hareket edebilmek hiçbir problemimizi bırakmayız ortada.

Bir zaman dillendirilmişti ya: Suriye'deki sorunları kendimiz çözelim, diye. Mezhebi bazı iç kavgalar olmakla birlikte Suriye, bir İslâm ülkesidir sonuçta. Ama bu ülkedeki problemi Amerika, Rusya, Fransa çözmek için değil büyütme, orayı bir çıban başına dönüştürmek için geliyorlar. Bunu bir ara Cumhurbaşkanımız da ifade etti, "İslâm ülkeleri olarak bu problemi kendimiz çözelim" şeklinde. Kimseye bırakmayalım. İslâm ülkeleri olarak bir tarafta İran var, problemin öbür tarafında yer alan, problemin çözülmesini istemeyen taraf. Sonuçta İran Ca'feriyye, İmâmiyye, İsnâaşeriyye mezhebi, Suriye'de Nusayrîler var. Aslında mezhep Şîa içerisinde iki kol, ama birbirine benzemeyen iki kol. Ca'feriyye ehl-i sünnete oldukça yakın olan bir kol. Nusayrîlik ise tekfir edebileceğimiz derecede gulâtü's-Şî'a'dan olan bir kol. Ama sonuçta benden olsun çamurdan olsun felsefesiyle İran orada kendine taraftar bir iktidarın ayakta kalmasını istiyor. Halbuki bu bir azınlık iktidarı. Ayakta kalamayacağı için de müdahale ediyor, Nusayrîlere destek veriyor. Rusya'yla iş birliği yapıyor, belki Amerika'yla iş birliği yapıyor ve problem çözülüyor. Neden? Çünkü biz Müslümanlar olarak nefsanî duygularla birbirimizin şahıs olarak aleyhinde konuşuyoruz, haram olmasına rağmen gıybetini yapıyoruz, bu yanlış yapmaya devam ediyoruz. Ferdi olan bu durum ictimai hale de dönüşüyor. Mezhepler, cemaatler, tarikatlar ve benzeri gruplar da manevî birer şahsiyet ya onlar birbirlerinin gıybetini yapıyorlar, birbirinin aleyhinde bulunuyorlar. Birleşecek yerde ayrışıyorlar. Bu anlamda soruda işaret ettiğiniz husus günümüz açısından son derece önemlidir.

Müslümanlar olarak dilimize sahip olmalıyız. Kalbimizden bazı duygular geçebilir, aklımıza bazı şeyler gelebilir ama bunlardan sorumlu değiliz. Fakat bunları dillendirdiğimiz zaman artık sorumlu hale geliyoruz. Diğer yandan "bir fasık size bir haber getirdiğinde onu araştırın" emrine biz genellikle uymuyoruz. Özellikle sosyal medya çoğunlukla fasıkların getirdiği haberlerle doludur. Bunların aslı, geçerliliği var mıdır diye soruşturmuyoruz. Tek taraflı dinliyoruz, karşı taraftan haberimiz yok. Genellikle de biz Müslümanların aleyhine işleyen bir şey yani dikkat ederseniz. Onun için bir Müslümanın söylenen her şeye inanması kadar bir büyük yanlış olamaz. Araştırın, delillendirin, aslı varsa inanın. Biz millet olarak

hepimiz bunu yapsak sosyal medya üzerinden bize toplum mühendisliği yapılamaz. Algı operasyonları çekilemez. Biz bu kapıyı açık tutunca birileri rahatlıkla o kapıdan giriyor.

Gıybet olmasın diye bazen meclislerde isim zikretmeyelim denilebilir. Ancak kimi zaman da, Müslümanları onların zararından korumak için isimlerin zikredilmesi gerekebilir. İnanışı yanlış, hayatı yanlış ve buna rağmen bunu açıkça ifade etmekten kaçınmayan insanlar var. Bizim etrafımızda da olabilir. Bu gibi kimselerin isimlerini zikretmek veya tenkit etmek gıybete girmez. Bunu objektif, sloganlardan uzak, gerçekçi bir şekilde yapabilmek lazım. Bu noktada şunu da unutmamak lazım. Faydası olmayacaksa bu dediklerimizi de söylememek lazım. Bazen, bazı muhataplarımız bazı şeylere iyice dalmışsa, çıkamayacak durumdalarsa, tartışmanızın bir faydası olmayacaksa, bir tartışmaya meydan vermeden bu işlerden, kişilerden uzak durmak lazım. Çünkü her konuşmanın da faydası olmaz yani.

Allah Teâlâ hazretleri Yunus Suresi 63 ve 64'üncü ayetlerde “Onlar, (Allah’a) îman eden ve emirlerine uygun yaşayan (müttakiler)dir. Onlar için dünya hayatında da âhiret hayatında da müjdeler vardır...” buyurmakta. Sayın Hocam, takvâli olmanın kazandırmış olduğu dünya ve ahiretin müjdeleri/hayırları nelerdir?

Dikkat ederseniz Kur’ân-ı Kerîm’de Allah kulluğu, ibadeti anlatırken çok ayet-i kerîmede ticaret kelimesini kullanır. İnsanın dünyasında bir ticaret, alıp satma, kâr elde etme duygu ve düşüncesi vardır. İnsanın bu düşüncesini Kur’ân-ı Kerîm ahirete kanalize ediyor. Yarışanlar da bunun için yarışsın, diyor. “Ticaretiniz kâr sağladı” ya da münafıklardan bahsederken “onların ticaretleri kâr sağlamadı” diyor. Münafıklar kâr elde etmek için münafıklık yapıyorlar ama Cenâb-ı Allah onların bu ticareti zarar etti diyor. Biz müminlere de zarar etmeyecek bir ticaret yolu gösteriyor. Bu ahiret pazarında mallarımız, canlarımız, her şeyimiz alınıyor, satılıyor. Mümin malını, canını Allah yolunda alıyor satıyor; münafık ve kâfir ise dünyalık için malını, canını alıyor, satıyor. Sonuçta biz ortaya bir davranış koyuyoruz; inanç olarak, ibadet olarak, ahlak olarak. Ama bunları hem dünyada hem de ahirette karşılığını almak için yapıyoruz. Çünkü Rabbimiz şunları yaparsanız şunları elde edersiniz diyor. Bunlardan bir kısmı maddi bir kısmı da manevi lütuflardır. Dolayısıyla bu menfaatperestlik değil, Cenâb-ı Allah’ın bize gösterdiği bir yoldur. Yunus Emre’den naklen “Mal da yalan mülk de yalan var biraz da sen oyalan” sözleri var, bir de “Cennet cennet dedikleri birkaç huri birkaç gılman” gibi şiirleri var. Bu farklı bir dünya, ayrı bir bakış açısı.

Takvâ insana, dünyada elde edeceğimiz her şeyden önce vicdani, psikolojik bir rahatlık hissi verir. İnsan tevekkül ediyor Cenâb-ı Allah’a. Hayır da olsa şer de olsa dengesini

bozmuyor, büyük olaylar karşısında kendisini kaybetmiyor. Hayır olsa şükrediyor, şer olsa sabrediyor. Kendisini imanıyla tedavi ediyor. Bu büyük bir nimettir. Takvâlı kimse dünyevi cezalardan kurtulur. Çünkü Cenâb-ı Allah bazen ceza olsun diye belalarla imtihan eder, bazen de hatalarımızdan dolayı cezalandırır bizi. Müttaki az hata edeceği için az cezalandırılır. Suçlarından dolayı bela ve cezalara uğramayacak demektir. Müttaki müminlere Allah maddi, manevi yardımlarını gönderir. İnsan bunu zaman zaman hayatında da hisseder. Samimi olduğunda, Cenâb-ı Allah'a güvenip dayandığımda, önü açılır, kolayca yolları açılır, zorlanacağını sandığı işler kolay olur. Bazen de tersi olur. Kolay zannettiği şey, tevekkül etmediği için zorlaşır. Cenâb-ı Allah müttaki kuluna bereket ihsan eder. Hadisi şerifte "bildiklerinizle amel ederseniz Allah size bilmediklerinizi öğretir" diyor ya, böylece müttaki olduğumuzda, Cenâb-ı Allah bize yeni bilgiler nasip eder, öğretir, öğrenme fırsatı verir, ilham eder. Bunlar da takvânın dünyevi faydalarındandır. Yeryüzüne müttakiler bir cemiyet olarak düşünüldüğünde varis de olurlar. Buldukları yerin sahipleri olurlar. Tersisi de söz konusudur. İktidar kayboluyorsa bunun bir sebebi de takvâdaki zaaflardır. Allah'ın rahmeti, mağfireti de dünyevi faydalardandır ki bunların ahirette de aynen yansımaları vardır. Hem dünyada hem de ahirette maddi ve manevi faydalar kelimelerini bilerek kullanıyorum. Çünkü ahirette de manevi faydalar vardır. Ahiretteki nimetler sadece maddi nimetlerden ibaret değildir. Ehl-i sünnet olarak Cenâb-ı Allah'ı ahirette göreceğimize inanıyoruz ya Cenâb-ı Allah'ı görmek, seyretmek manevi bir nimettir. Dünyada manevi olarak künhüne eremediğimiz şeyleri belki orada öğreneceğiz; o da manevi bir lezzettir. Orada Peygamberleri, salih insanları göreceğiz bunlar da manevi lezzetlerdir. İtibar görmek de manevi bir lezzettir. Melekler sizi selamlıyor, ehli cennetle selamlaşıyorsunuz... Bunlar gibi manevi lezzetler dünyada olduğu gibi ahirette de vardır. Bunun karşılığında cehennemdekilere de maddi cezaların yanı sıra manevi cezalar olacaktır. Utanç cezası, rezil olma cezası ve benzerleri. Dolayısıyla cennetteki nimetler sadece maddi nimetlerden ibaret değildir, cehennemdeki cezalar da sadece maddi cezalardan ibaret değildir. Her ikisinde de hem maddi hem de manevi mükafat ya da cezalar söz konusudur.

Peki Hocam, Günümüz insanı takvâyı nasıl elde eder?

Bu tabii cevabında birçok şey söylenebilecek bir sorudur. Kısa yoldan ne söylenebilir. Kitabın sonuç bölümünde önemli bir şeye işaret ediyorum. Müttaki, mümin, müslim, salih, muhlis gibi kelimeler; iyi bir Müslümanın, Kur'ân-ı Kerîm'de değişik ayetlerde farklı isimlerle isimlendirilişini göstermektedir. Her biri, o kelimenin ifade ettiği özellik açısından ağırlıklı olarak ne anlama geldiğini ifade eder. Bunların hepsinde anlatılan, Kur'ân-ı Kerîm'e göre iyi bir insanın, iyi bir Müslümanın özellikleri. Şöyle içinde beyaz renkte bir ampülün olduğu

altıgen bir fener düşünelim. Fenerin her bir camı farklı renkte olsun. Fenerin içinde beyaz renkli bir ampül yanıyor fakat ışık, her bir camdan farklı bir renk olarak çıkıyor. Burada da Kur'ân-ı Kerîm'in insana öğrettiği, insanı terbiye ettiği zaman bir taraftan iman ışığı çıkıyor, bir taraftan İslâm, teslimiyet ışığı çıkıyor, bir taraftan ihlas, şirk karıştırmadan Allah'a kulluk ışığı çıkıyor, bir taraftan sadakat, sıdk, doğruluk, bir taraftan takvâ. Aslında bunların hepsinin içinde aynı imanın yansımaları var.

Sorduğunuz soruya gelince...Belki onu şu şekilde de sorabiliriz: "İyi bir Müslüman nasıl olur?" Bunun cevabı kolay; iyi bir Müslüman Kur'ân-ı Kerîm'in anlattığı özelliklere sahip olan Müslümandır. Tabi burada tekrar ifade etmiş olalım: Kur'ân-ı Kerîm'i anlayabilmek için hadislere de ihtiyaç olduğundan onun yanına sahih hadisleri de koymak lazım. İyi bir Müslümanın nasıl olması gerektiği bu kaynaklarda serpiştirilmiş şekilde anlatılıyor. Hadisler olmadan Kur'ân-ı Kerîm'i anlamak istersek eksik anlarız. Dolayısıyla da Kur'ân-ı Kerîm ve sünnetin anlattığı bir iyi insan özelliklerine sahip olmak lazım. Bu, dün de böyleydi, bugün de böyledir, yarın da böyle olacaktır.

Günümüz açısından belki dikkat çekilmesi gereken şey şudur: günümüzde biz iman bakımından, İslâm bakımından, prensiplerimiz bakımından, Kur'ân'ın anlattığı özellikler bakımından birçok açıdan yıpranmış, bazı özelliklerimizi kaybetmiş durumdayız. Bazı özelliklerimizi ismen taşıdığımız halde ruhen kaybetmiş durumdayız. Kendimize çekidüzen vermemiz lazım. Kılavuzumuz Kur'ân-ı Kerîm bizi nerden götürüyorsa oradan gitmemiz lazım. Bazen dağ başından, bazen bir vadiden, bazen uçurumların kenarından götürüyor olabilir. Bazen bir çölden geçmen gerekebilir. Bazen aç kalmak gerekebilir. Büyük fedakarlıklar yapman gerekiyor olabilir. Ama gitmek istediğin hedef bunları gerektiriyor. Günümüzde kendi hayatımıza baktığımızda biz, fazla fedakârlık yapmadan hedefe varalım istiyoruz. Hedef büyük ama biz bunu ucuza mal etmek istiyoruz. İşte çağdaş sıkıntımız tam olarak da bu. Modern hayat bize bazı imkanlar sunuyor ama bizden bazı fedakarlıklar da istiyor. Bu fedakarlıkların bir kısmı inancımızla, İslâmımızla, prensiplerimizle ilgili fedakarlıklardır. Dolayısıyla bazı şeyleri görmememiz, büyütmememiz gerekiyor modern hayatı yaşarken. Faizin toplumdaki yeri ve faizsiz yaşamın insanı zorluyor gibi görünmesi bu anlamda hatırlanabilir. Faiz olmadan işlerimiz yürümeyecek sanıyoruz. Oysa aslında bizi zorlayan şey algılarımızdır. İmtihanlarımızın farkında olmamız gerekmektedir.

Sayın Hocam kitabınızın değişik sayfalarında, Takvâ ve müttaki konulu oluşturduğunuz başlıklardan ve seçtiğiniz örneklerden fazlasının Kur'ân-ı Kerîm'de yer aldığını, tamamını kitapta zikretmenin imkansızlığını vurguluyorsunuz. O halde son

olarak kıymetli okuyucuların bu hususta Kur’ân’a bizzat kendilerinin müracaat etmek isteyebileceklerini düşünerek, Kur’ân’ın okunması, anlaşılması hususunda neler tavsiye edersiniz?

Kur’ân-ı Kerîm Arapça bir kitaptır, keşke iyi bir Arapça öğrenebilmiş olsak. Arapçayla yetinerek tercümelere bakmadan doğrudan Kur’ân-ı anlayabilmiş olsak. Bu durumda bile Kur’ân-ı Kerîm’i anlayabilmek için ilave bazı bilgilere, unsurlara ihtiyacımız var. Bunların başında sünnet gelir. Geçmiş alimlerin ayetlerle ilgili yapmış oldukları tefsirler gelir. Onlara neden bakma ihtiyacı hissederiz? Kur’ân-ı Kerîm mana itibariyle çok zengin bir kitaptır. Her insanın ondan çıkarabileceği derin manalar vardır. Bizim dikkatimizi çekmemiş, ama bizden önce büyük müfessirlerin dikkatini çekmiş manalar olabilir. Bunları okuduğumuzda biz de diyoruz ki, “evet gerçekten burada ince bir mana var.” Dolayısıyla onlara da bakmamız lazım. Bu ideal olanı.

Merhum Muhammed Hamîdullah hocamız biz imam hatipte öğrenci iken Kayseri’ye gelerek konferans vermişti. Bir salonda konferans veriyor, bir hocamız da konuşmalarını tercüme ediyor. Sözlerine Arapça olarak başladı. Dedi ki, “Size annelerinizin diliyle hitap edeceğim.” Biz de herhalde Türkçe’ye dönecek hocamız diyoruz. Çünkü hocamızın fazla dil bildiğini, bunlar arasında Türkçe’nin de olduğunu biliyoruz. Oysa o, “Size Arapça konuşacağım, bu dil sizin ana dilinizdir” dedi. “*Peygamberin hanımları sizin annelerinizdir*” ayetini okudu. “Peygamber hanımları Arapça konuşurlardı. Onlar sizin anneleriniz olduğuna göre annelerinizin dili ana dilinizdir, Arapçadır” demişti. Ben de bunu, öğrencilerime genellikle bu şekilde anlatırım. Bizim ana dilimiz sadece konuştuğumuz dil değildir. İkinci ana dilimiz de Arapçadır. Hangi milletten olursak olalım kendi dilimizin yanı sıra ikinci ana dilimiz de Arapçadır. Keşke insanımız İngilizceye önem verdikleri kadar Arapçaya önem vermiş olsa da, bir zamanlar olduğu gibi dünyada İngilizce değil de Arapça Müslümanlar arasında iletişim dili, ortak dil sayılıydı. Maalesef bu üzülecek bir durum. İdeal olan; Arapçayı öğrenerek Kur’ân’ı birinci elden okumak ve anlamaya çalışmaktır.

Mealleri konuşacak olursak, “mealler Kur’ân-ı Kerîm’i hiç mi yansıtmıyor” diye sorarsanız, oran vermek gerekirse yüzde seksen doksan yansıtabilir. Meal, Kur’ân-ı Kerîm’deki mesajı, hangi dilde tercüme edilmiş olursa olsun büyük oranda yansıtır. Ama yansıtamadığı yerleri vardır. Tercümeyle tam aktaramadığımız yerleri vardır. Yanlış anlayabileceğiniz yerleri vardır. Kur’ân-ı Kerîm’in kendisinin de işaret ettiği gibi muhkem ayetlerinin yanı sıra müteşabih ayetleri vardır. Bazıları bu ayetleri istismar edebilirler. Kötü niyetle başka anlamlara çekebilirler. Veya bilgi eksikliğinden başka manalara çekebilirler. Bunun için, evet mealler

Kur'ân-ı Kerîm'i tanımak, anlamak için bir vasıtaadır ama meallerin yanında mutlaka tefsirlerden de istifade edilmesi lazımdır. İyi bir tefsir, ayetleri pek çok yönüyle ele alır. Eskiye nazaran da bu anlamda şanslıyız, pek çok tefsire gerek kendi dilinde gerekse tercümeleeri sayesinde ulaşabilmekteyiz.

Okuduğumuz meal ya da tefsirin müellifini, zihniyetini tanımak da önemlidir. Çünkü herkes zihniyetini, aklını; meallere, tefsirlere yansıtır. İncasına, itikadına, hayatına, samimiyetine güvendiğimiz insanların eserlerini okumak gerekir. Bazı ayetlerdeki bazı kelimeler birden fazla manaya gelebilmekteyken mealde bu manalardan birinin seçildiği görülür. Diğerlerini göremezsiniz. O zaman diğer manaları bir tefsirden görmek gerekecektir. Veya tefsirli meallere bakacaksınız. Bu noktada ben belki tavsiye de edilebilecek en önemli meallerden birisi olarak Hasan Basri Çantay'ın mealini söyleyebilirim. Çünkü onun mealinde dipnotlar vardır. Dipnotlarda bu dediğim ihtimaller yer almıştır. Bu meal aynı zamanda emek mahsulüdür. Bunun mefhumu muhalifi nedir? Bir takım mealler vardır ki onlar emek mahsulü değildir. Çantay'ın mealinin dipnotlarına baktığımızda ise bunun pek çok klasik tefsiri görerek kaleme alındığı anlaşılıyor. Hocamız parantez içi cümlelerle; motamot mana verdiğinizde anlaşılmayacak ayetleri, tamamlayarak anlaşılır hale getirir. Buna rağmen yine de meal olması itibariyle anlaşılmayacak şeyler olacaktır. Kur'ân-ı Kerîm'den yararlanmanın yolu budur.

Kur'ân'ı kılavuz olarak kullanacaksak; bir kere onunla çok haşır neşir olmamız lazım. Bu esnada da şuna dikkat etmemiz lazım; genellikle hepimizin bu manada istisnaları olsa da kusurumuz vardır. Kur'ân'da okuduğumuz şeyin çoğu zaman muhatabı olduğumuzu unuturuz. Kur'ân şunu yapma diyor, biz onu okur geçeriz. Ama muhatabın biz olduğumuzu çok düşünmeyiz. Mealler yoluyla da olsa doğru anlamak önemli, sonra anladığımızı muhatap olduğumuzu bilerek yaşamak önemli.

Sayın Hocam, söyleşimize katıldığınız, değerli zamanınızı ayırdığınız için tekrar teşekkür eder, şahsımız ve okuyucular için “güzel bir hatırlatma” olmasını dileriz.