

E-ISSN: 2718-000X

Cild: 5

Sayı: 2

# GENÇ MÜTEFEKKİRLER DERGİSİ

## JOURNAL OF YOUNG INTELLECTUALS



<https://dergipark.org.tr/tr/pub/gemder>



**GENÇ MÜTEFEKKİRLER DERGİSİ**  
**JOURNAL OF YOUNG INTELLECTUALS**  
**(GEMDER)**

**ULUSLARARASI HAKEMLİ DERGİ**  
**INTERNATIONAL PEER-REVIEWED JOURNAL**

**e-ISSN: 2718-000X**

**YIL: 5, CILT: 5, SAYI: 2**

**Haziran-2024**

Yönetim / Management

*Sahibi / Owner*

Dr. Nihat DEMİRKOL

İletişim Bilgileri / Contact Information

*Adres / Address:* Iğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

*Telefon :* 5433085970

*E-Posta / E-Mail:* gemder2020@hotmail.com

*Genç MütefeKKİRLER Dergisi* Uluslararası bilimsel **hakemli** bir e-dergidir. Yılda dört kez, Mart, Haziran, Eylül ve Aralık aylarında yayınlanır. Derginin yayın dili Türkçe, İngilizce, Arapça ve Farsçadır. Yayınlanan makalelerin ilim ve dil yönünden sorumluluğu yazarlarına aittir. Fikirlerden kesinlikle editörler

sorumlu tutulamazlar. Makalelerde belirtilen görüşler, *Genç Mütefekkirler Dergisi*'nin görüşlerini yansıtmazlar. Dergide yayınlanan makalelerin tüm yayın hakları *Genç Mütefekkirler Dergisi*'ne aittir. Derginin indeksleri şöyledir:



idealonline



academindex

ROAD

Yayın Kurulu / Editorial Board

**BAŞ EDİTÖR / EDITORS**

Dr. Nihat DEMİRKOL

**EDİTÖRLER / ASSOCIATE EDITORS**

Musa GÜL

**ALAN EDİTÖRLERİ**

Mehmet Emin KALGI

Osman BAYRAKTUTAN

Ekrem UYSAL

Sinan ÖZYURT

Bayram DEMİR

Ahmad ALHALİL

Ali SEVDİ

Hasan HAFİDİ

Mehmet Nuri AYYILDIZ

Zeynep AKBUDAK

Kadir AL

Ahmet ÇETİN

**DİL EDİTÖRLERİ**

Moulay El Hassan EL HAFİDİ (Arapça)

Zeynep AKBUDAK (İngilizce)

Ali SEVDİ (Farsça)

---

**Yayın ve Danışma Kurulu / Advisory Board**

Chivu Luminita, National Institute of Economic Research, “Costin C. Kiritescu”,

Romanian Academy, Romania

Prof. Dr.Ahmad Mohamad Wais, Professor of literary theory and stylistics

University of Bahrain / Bahrain

Prof. Dr. Hacer HÜSEYNOVA - Azərbaycan Devlet Pedagoji Üniversitesi



Dr. Cholpon TOKTOSUNOVA - Kyrgyz Economy University

Prof. Dr. Adel Hosni Youssef King Saud University Professor of Rhetoric and Criticism  
/ KSA

George Georgescu, National Institute of Economic Research, "Costin C. Kiritescu",  
Romanian Academy, Romania

Etleva Dobjani- Assoc. Prof. Dr., Barleti University- Albania

Prof. Dr. Dounia BAKEL, Ibn Khaldoun University of Tiaret, - Professor of Arabic  
Language / Cezayir

Aleksandra Klich - Prof. Dr., University of Szczecin, Poland

Prof. Dr. Hassan Al-Khattaf, Professor Of Theology, Qatar University / Qatar

Doç. Dr. Gönül SAMEDOVA - Azerbaycan Devlet Pedagoji Üniversitesi

Prof. Dr. MuhammadRuhul Amin, Global President World Muslim Heritage Research  
Center, USA

Andrei Jean Vasile, National Institute of Economic Research, "Costin C. Kiritescu",  
Romanian Academy, Romania

Jovan ZUBOVIĆ - Director of the Institute of Economic Sciences, Belgrade, RS Serbia

Enkelejda Kucaj - Assoc. Prof. Dr., Polytechnic University of Tirana-Albania

Donatella PRIVITERA - Full Professor, University of Catania, Italy

Sima Violeta, Petroleum-Gas University of Ploiești, Romania

Prof. Dr. Brikha H. S. Nasoraia, The University of Sydney, Professor of Arabic, Semitic  
and Studies in Religion / Australia

Doç. Dr. Gülşen MEHERREMOVA - Azerbaycan Diller Üniversitesi

Gheorghe Ileana Georgiana , Petroleum-Gas University of Ploiești, Romania

Ladaru Georgiana-Raluca, Bucharest University of Economic Studies, Romania

Predrag Vukovic, Institute of Agricultural Economics, Belgrade, Serbia

Vasilii Erokhin, Harbin Engineering University, School of Economics and  
Management, P.R.China

Mile Vasic, European Marketing and Management Association, Bosnia & Herzegovina

Prof. Dr. Şadi EREN, Dumlupınar Üniversitesi, Türkiye

Ignacio DE LOS RIOS CARMENADO - Director, GESPLAN, Politechnic University  
of Madrid, Spain

Prof. Dr. Hasan YILMAZ, Atatürk Üniversitesi, Türkiye

Prof. Dr. MD. Nizam Uddin, Professor and Ex-Head of the Department, Department of Arabic, University of Rajshahi, Rajshahi - 6205, Bangladesh

Dr. Elvan CAFEROV - Azerbaycan Devlet Pedagoji Üniversitesi

Prof. Dr. Veysel GÜLLÜCE, Atatürk Üniversitesi, Türkiye

Prof. Dr. Mehmet Salih GECİT, Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi, Türkiye

Doç. Dr. Osman BAYRAKTUTAN, Atatürk Üniversitesi, Türkiye

Željko Vaško - Professor, Vice Dean for Scientific Research and International Cooperation, University of Banja Luka, Bosnia and Herzegovina

Doç. Dr. Mehmet Emin KALGI, Ardahan Üniversitesi, Türkiye

Doç. Dr. Mustafa Harun KIYLIK, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Türkiye

Dr. Terane NAĞIYEVA - Azerbaycan Devlet Pedagoji Üniversitesi

Professor of International Communication ,Director of Nigerian Center for Arabic Research /President of the African Union of Arab and Arabist Academics / Nigeria

Dr. Abdulhekim AĞIRBAŞ, Çankırı Karatekin Üniversitesi, Türkiye

Doç. Dr. Ruslan ABDULLAYEV - Azerbaycan Devlet Petrol ve Sanaye Üniversitesi

Dr. Hassan HAFİDİ İğdır Üniversitesi, Türkiye

Professor Dr. Daud Abdul Quadir Elega, Professor of Arabic Education, Al-Madinah International University (MEDIU), Kuala Lumpur, Malaysia,

Dr. Aygün MEHERREMOVA - Bakü Devlet Üniversitesi

## **EDİTÖRDEN / FROM THE EDITOR**

Sayın Okurlar, Değerli Yazarlar,

Sizlere yeni bir sayıyla bir kez daha merhaba diyoruz. Dergimizin yeni sayısıyla birlikte, sizlere daha değerli içerikler sunabilmek adına var gücümüzle çalışmaya devam ediyoruz. Sizlerden aldığımız destek ve ilgi, bize daha fazla sorumluluk yüklüyor ve bu sorumluluğun bilinciyle hareket ediyoruz.

Her yeni sayı, zengin içeriği ve çeşitli konularıyla birlikte, sizlere daha fazla bilgi, düşünce ve deneyim sunmayı amaçlar. Bu sayıda, çeşitli alanlardan uzman yazarlarımızın katkılarıyla bir araya getirilen makaleler, güncel konuları ele almanın yanı sıra, farklı bakış açılarıyla da zenginleşiyor. Sizin için seçtiğimiz bu yazıları ilgiyle okuyacağımıza inanıyoruz.

Dergimizin daha da gelişmesi için üzerimize düşen görevleri yerine getirmek, kaliteli içerikleri sizlere sunmak ve çeşitli perspektifleri bir araya getirerek zenginleştirmek için gayret gösteriyoruz. Her bir yazı, her bir okur görüşü, dergimizi daha ileriye taşımak adına önemli birer adımdır.

Bu yolculukta sizlerle birlikte olmanın heyecanını yaşıyor, her eleştiriye açık olduğumuzu vurguluyoruz. Sizlerden gelecek geri bildirimlerle daha güçlü, daha etkili bir dergi olma hedefimizi sürdüreceğiz.

Dergimizin temel amacı, bilgiyi paylaşmak ve düşünceleri bir araya getirmektir.

Yazarlarımıza, emeklerinden dolayı teşekkür ederiz. Sayının makalelerine hakemlik yapan değerli bilim insanlarına ise her zaman olduğu gibi desteğiniz ve ilginiz için minnettarız.

Umarız bu sayı, sizlere keyifli anlar ve yeni perspektifler sunar. İyi okumalar diler, görüşlerinizi bizimle paylaşmanızı bekleriz.

Saygılarımla

**Baş Editör**  
**Dr. Nihat DEMİRKOL**

# CONTENT

Author	Title	No
	<b>Dünya Hayatının Oyun ve Oyalanmadan İbareti Olup Olmaması</b>	
<b>Lokman BEDİR</b>	Interpretation of the Verses Concerning Whether Worldly Life Is Only Games and Amusement in the Context of the Mushkilu'l -Qur'an	<b>273-290</b>
	<b>Te'vîlâtü'l-Kur'ân'da Siyasi Tefsir</b>	
<b>Mustafa MADEN</b>	Political Tafsır In Ta'wîl Al-Qur'ân	<b>291-325</b>
	<b>Hadislerin İsimlendirilmesi ve İsimli</b>	
<b>Havva KOÇER</b>	<b>Hadisler</b>	<b>326-353</b>
	Nomenclature of Hadıths and Nomened Hadıths	
	<b>Horasan'ın İncisi Herat Şehrinde</b>	
<b>Yusuf Ziya SÖYLEMEZ</b>	<b>Timurlular Döneminde Ticari Faaliyetler</b>	<b>354-374</b>
	Commercial Activites In The City Of Herat, The Pearl Of Khorasan During The Tumurid Period	
	<b>İşaret Bir Mekân Olarak Düşünülebilir mi? Platon'un <i>Khôra</i> Kavramı Bağlamında İşarete İlişkin Bir İnceleme</b>	
<b>Merve Nur YAMAN</b>	Can the Sign be Thought of as a Space? An Analysis of the Sign in the Context of Plato's Concept of Chōra	<b>375-394</b>
	<b>Kırsal Kesimdeki Ortaokul Öğrencilerinin Yazınsal Yapıtlara Erişim Sorunu Ve Masallardan Yararlanma: Hatay Örneği</b>	
<b>Nurullah KARAOĞULLARI</b>	The Problem Of Rural Secondary School Students' Access To Literary Works And Benefit From Fairy Tales: Hatay Case	<b>395-414</b>

<b>Hasan Hüseyin KARGIN</b>	<b>Charles Sanders Peirce'ün Yanılabilirlik İlkesi</b> Charles Sanders Peirce's Principle of Fallibility	<b>415-435</b>
<b>Mahmutcan MUHACİR</b>	<b>Maide 5/69 Ayetindeki Ma'tuf İle Ma'tufun Aleyh'in Bir Birine Uyuşmadığı Şüphesine Edebi Tefsirlerden Cevap</b> Answer to the literary doubt of the mismatch between the referent and the referent against in "Verse 69/Maedah" In literary interpretations پاسخ به شبهه ادبیعدم تطابق معطوف و معطوف علیه در «آیه 69 / المائدة» در تفاسیر ادبی	<b>436-449</b>
<b>Kanan AGHASIYEV</b>	<b>Postmodern İngiliz Şiir Edebiyatında Kullanılan Teknik ve Temaların Kısa İncelemesi</b> A Short Review On The Techniques And Themes Used In Postmodern English Poetry	<b>450-460</b>
<b>Fecri HAN</b>	<b>ARAP DİLİNDE NÛNLAR</b> NÛNS IN ARABIC LANGUAGE	<b>461-475</b>
<b>Enis İVGİN</b> <b>Aynur ÇINAR</b>	<b>Kötülük Kavramı Bağlamında Yahudi ve İslâm Geleneğinin Evel/Habil-Kayın/Kabil Kıssasını Yorumlaması</b> The Interpretation of the Story of Cain and Abel in the Jewish and Islamic Traditions in the Context of the Concept of Evil	<b>476-507</b>
<b>Muhammed Cihad KOMAN</b>	<b>Sahih Kırâat Şartlarının Mukayesesi</b> Comparison Of The Terms Of Authentic Kırâat	<b>508-529</b>
<b>Mehmet Zeki Çetin</b> <b>Usame İHTİYAR</b>	<b>İstifhâmın Havf (Korku) Âyetlerinde Kazandığı Belâgî Anlamlar</b> The Eloquent Meanings of Istifhâm In The Verses of Khawf (Fear)	<b>530-551</b>



---

<b>Abdulaziz MUHAMMED</b>	<b>Kur'an'a Kıyasla Hadis Tenkidi</b> <b>Sözlerin ve Delillerin Eleştirel Analitik Bir</b> <b>Çalışması</b> Hadith Criticism Compared to the Quran A Critical Analytical Study of Sayings and Evidence نقد الحديث بعرضه على القرآن دراسة تحليلية نقدية للأقوال والأدلة	<b>552-579</b>
<b>Moulay el Hassan EL HAFIDI</b>	<b>Peygamberlerin Kur'an-ı Kerim'deki Dualarının</b> <b>Edebi Özellikleri</b> Literary Features Of The Prayers Of The Prophets In The Holy Quran السمات والخصائص الأدبية لدعاء الأنبياء في القرآن الكريم	<b>580-601</b>
<b>Duygu KARAKAŞ AYDIN</b>	<b>Türkiye'de Dindarlık</b> <b>Sosyal Gerilimler Ekseninde İnanç ve Yaşam</b> <b>Biçimleri</b>	<b>602-611</b>

---



GENÇ MÜTEFEKKİRLER DERGİSİ

JOURNAL OF YOUNG INTELLECTUALS

e-ISSN: 2718-000X

Yıl: 5, Cilt: 5, Sayı: 2

Haziran-2024

MAKALE BİLGİLERİ

Dünya Hayatının Oyun ve Oyalanmadan İbaret Olup Olmadığı ile ilgili Âyetlerin  
Müşkil'ül-Kur'ân Bağlamında Yorumlanması

Interpretation of the Verses Concerning Whether Worldly Life Is Only Games and  
Amusement in the Context of the Mushkulu'l -Qur'an

YAZAR

Lokman BEDİR

Dr. Bilecik Şeyh Edebali Üniv. İslami İlimler Fak.  
Temel İslam Bilimleri, Kur'an-ı Kerim Okuma ve Kıraat İlmi

[lokman.bedir@inonu.edu.tr](mailto:lokman.bedir@inonu.edu.tr)

ORCID: 0000-0002-7735-5171

<https://doi.org/10.5281/zenodo.11397927>

Yayın Bilgisi

Yayın Türü: Araştırma Makalesi

Makale Geliş Tarihi: 03.04.2024

Makale Kabul Tarihi: 01.05.2024

Sayfa Aralığı: 273-290

## ÖZET

Hiz. Âdem ile başlayan insanlık; hayatın ne olduğunu, dünyaya nereden geldiğini, dünya hayatından sonra nereye gideceğini, dünyada bulunuş nedenini anlamlandırmada vahye muhtaç olmuş ve her türlü soru ve sorunlarını vahyin ışığında çözümlenmeye çalışmıştır. İlk insan ve ilk peygamber ile başlayan vahyin son halkasını Kur'an-ı Kerim oluşturmuştur. Kur'an-ı Kerim, nüzulünden günümüze değin araştırma ve incelemeye tabi tutulmuş ilahi bir kitaptır. Zira Kur'an'da, dünya ve âhîret hayatının tamamı ana hatlarıyla ele alınmıştır. Hayat; detayları, soruları ve sorunları içermektedir. Bunlar gerçek manada ancak Kur'an ve Hiz. Peygamberin rehberliğinde çözümlenebilir. Hiz. Peygamberin ardından zaman içerisinde Kur'an-ı Kerim'i telaffuz ve anlam yönü ile ele alan ilimler oluşmuştur ki bu ilimlere Ulûmu'l-Kur'an denir. Bu ilimler arasında sayılan müşkilü'l-Kur'an ilmi ilk bakıldığında birbirine muhalif gibi görünen ayetleri konu etmektedir. Bu çalışmada sema ve yeryüzünün sebepsiz yaratılmadığını konu edinen ayetler ile dünya hayatının oyun ve oyalanmadan ibaret olduğunu bildiren ayetleri incelemeyi esas aldık. Netice itibarıyla gördük ki, ilgili âyetler dünyanın ve dünya hayatının farklı yönlerini ele almakta ve meseleye kimin açısından bakıldığına ve bağlamına göre anlam kazanmakta olup birbirine zıtlık arz etmemektedirler.

**Anahtar Kelimeler:** Kur'ân, Tefsir, Ulûmu'l-Kur'an, Müşkilü'l-Kur'an, Bağlam, Dünya Hayatı.

## ABSTRACT

Which started with Âdem humanity, needed revelation to make sense of the worldly life, where it came from, where it will go after the worldly life, the reason for being in the world and it has resolved all kinds of questions and problems in the light of revelation. The Holy Quran constitutes the last link of the revelation that started with the first human being and the first prophet. The Holy Quran is a divine book that has been subjected to research and examination from its revelation until today. Because in the Quran, the entire life of this world and the hereafter is discussed in outline. Life; It contains details, questions and problems. In a real sense, these are only the Quran and the Prophet. It can be resolved under the guidance of the Prophet. Over time, after the Prophet Muhammad, sciences dealing with the Quran in terms of pronunciation and meaning were formed; These sciences are called Ulûmu'l- Qur'an. The science of mushkulu'l-Qur'an, which is considered among these sciences, deals with verses that seem contradictory to each other at first glance. In this study, we focused on examining the verses that say that the heavens and the earth were not created without a reason, and the verses that state that worldly life is nothing but a game and distraction. As a result, we have seen that the relevant verses deal with different aspects of the world and worldly life and gain meaning depending on the perspective and context from which the issue is viewed, and they do not contradict each other.

**Keywords:** Qur'an, Commentary, Ulumu'l-Qur'an, Mushkulu'l-Qur'an, Context, World Life.

## GİRİŞ

Kur'an-ı Kerim'in anlatısına göre Hz. Âdem ile, ondan (Hz. Âdem'den) yaratıldığı ifade edilen eşi Hz. Havva cennete yerleştirilmiş, orada kendilerine; bir ağaç hariç, diledikleri şeyden yeme imkân ve fırsatı tanınmıştır. Bir süre sonra Şeytan'ın vesvesesiyle yasaklanan o ağaçtan yerler ve bunun üzerine cennetten çıkarılarak dünya hayatına başlarlar. (Bkz. el-Bakara 2/30-38; el-A'râf 7/11-25). Nihayet kendileri ve gelecek nesilleri kulluk ile görevlendirilirler. (ez-Zâriyât 51/56). Böylece insan neslinin dünya üzerinden âhiret yolculuğu da başlamış olur.

İtaatine sevap, isyanına ise ceza terettüp edecek şekilde (Begavî: 1991, VII, 235) kulluk vazifesi ile dünyaya gönderilen insan, neticede atasının çıkarıldığı cennete dönsün diye (Yunus 10/25) dünyada bazı imtihanlara tabi tutulmuştur. (el-Bakara 2/155; el-Enfâl 8/28; el-'Ankebût 29/3; et-Teğâbun 64/15; el-Fecr 89/15...) Ancak Hz. Âdem'i hataya zorlayan ve bu sebeple cennetten kovulan Şeytanın vesvese ve telkinlerine maruz kalan insanlardan bir kısmı diğer birtakım sâiklerin de etkisiyle (Bedir: 2017, 77-108) yaratılış gayesini ve cennet hedefini unutup dünya hayatını bir oyun ve oyalanma yeri sanarak ömrünü o çerçevede geçirmektedir. İşte tam da burada, dünya hayatının bir oyun ve oyalanmadan ibaret olduğunu ifade eden âyetlerle göklerin ve yerin oyun eğlence için yaratılmadığını ifade eden âyetlerin Kur'an'da yer aldığı akla gelmektedir. Birbirini nakzeder gibi görünen bu âyetlerin, Mâturîdî'nin de (v. 333-944) ifade ettiği gibi (Mâturîdî: 2001, V, 50; XIV, 356-357) aslında birbirini nakzemediği anlaşılmaktadır.

Hicri II. yüzyılın sonları ile III. yüzyılın başlarından itibaren müşkilü'l-Kur'ân ilminin müstakil bir disiplin haline gelmeye başladığı söylenebilir. (Müşkil'ül-Kur'ân hakkında geniş bilgi için bkz. Çiçek, 1989-1992, sayı: 7-8-9-10). IV. yüzyıla gelindiğinde müşkilü'l-Kur'ân kavramı iyice netleşmiş olmalı ki İbnü'n-Nedîm (v. 380-990) onu meâni'l-Kur'ân ve mecâzü'l-Kur'ân hususları ile bir arada, fakat ayrı bir kategori olarak zikretmiştir. (İbnü'n-Nedîm: tsz, 51; Yerinde: 2000, XXXII, 164-167). Müşkilü'l-Kur'ân'ı; kelimedeki anlamın kapalı olmasıyla ilgili müşkil, âyetin tefsirindeki farklı anlayışla alakalı müşkil, âyetler arasında çelişki olduğu sanılmasından kaynaklanan müşkil, i'râbla ilgili müşkil, kıraatlerle alakalı müşkil (Hamed el-Mansûr: 2005, 54-56) şeklinde kategorilere ayırmak mümkündür.



Kur'an-ı Kerim'de yer alan her bir âyet birbirinden bağımsız olarak değil de içinde bulunduğu bağlam ile birlikte değerlendirilmelidir. Aksi takdirde bir bağlam içerisinde yer alan bir kavram, bir başka bağlam içerisinde zıt bir anlama bürünebilir. Bir bağlamda Allah'ın (cc) görüleceğini bir başka bağlamda ise görülmeyeceğini ifade eden Ru'yetullah meselesi buna örneklik teşkil etmektedir. (bkz. Bedir: 2020/1, 61 - 88) Bundan da anlaşılıyor ki tefsirde bağlam son derece önemlidir. Dolayısıyla, konumuz bağlam esaslı ele alınacaktır.

### 1. Göklerin ve Yerin Oyundan İbaret Olmadığıyla İlgili Âyetlerin Yorumlanması

Allah Teâlâ gökleri, yeri ve ikisi arasındakileri boşuna değil de hak ile yani ilahi iradesini gerçekleştirmek üzere yarattığını birçok âyette ifade etmektedir. Gereksiz yaratmadığını bilakis gerçek bir gaye ile yarattığını ifade ederken Kur'an-ı Kerim'de özellikle dört kelimeyi kullandığını görürüz ki bunlar; *lâ'ib* (لَاعِب), *bâtil* (بَاطِل), *abes* (عَبَث) ve *hakk* (حَق) kelimeleridir.

Şimdi bu kelimeleri sırasıyla ele alalım:

*La'ib* (لَاعِب): *Tükürük* ve *salya* anlamındaki *luâb* (لُعَاب) ifadesinden gelmekte (Râğib: Tsz. I, 580) olan bu kelime, çocukların faydasız bir şekilde yani boşu boşuna yorulmalarını ifade eder. (Cürcânî: 1983, 161).

*La'ib* (لَاعِب) kelimesi Kur'an-ı Kerim'de farklı formlarıyla birlikte yirmi defa geçmektedir. Bunlardan ikisinin geçtiği yerde Allah Teâlâ göklerin, yerin ve ikisi arasındakilerin oyun olsun diye yaratılmadığını ifade eder. Onlardan birisi şudur: وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَاعِبِينَ مَا خَلَقْنَاهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ “Biz gökleri, yeri ve ikisi arasındakileri oyun eğlence olsun diye yaratmadık. Her ikisini de ancak hak (ve hakikat anlaşılın) diye yarattık. Ne var ki, çoğu bilmez.” (ed-Duḥān 44/38-39. Diğer âyet için bk. el-Enbiyâ' 21/16.) Görüldüğü üzere burada bir yandan göklerin ve yerin oyun eğlence olsun diye yaratılmadığına değinilirken bir yandan da her ikisinin de hak olarak yaratıldığı ifade edilir. Yukarıdaki âyetlerin bağlamı kâfir ve müşriklerle ilgilidir. Mâturidî de bu âyetlerin kâfirlerle alakalı olduğu yönünde görüş beyan eder ve bu görüşünü şöylece dile getirir:

“Kâfirler mutlak olarak ve açıkça; ‘Allah gökleri, yeri ve bu ikisinin arasındakileri boş yere ve oyun-eğlence olsun diye yaratmıştır’ demiyorlardı.

Ancak zanna dayalı olarak, boş yere ve oyun eğlence olsun diye yaratmıştır diye düşünüyorlardı. Çünkü onlar ölümden sonra dirilmeyi inkâr ediyorlar ve şöyle diyorlardı: Ölümden sonra dirilmek yoktur, hesap yoktur, sevap yoktur, ceza yoktur! Bu şekildeki zanları da onları; göklerin, yerin ve sözü edilen diğer varlıkların boşuna yaratıldığı sonucuna götürmektedir.” (Mâturîdî: 2006, XIII, 308).

Mâturidî, Enbiyâ suresinde aynı hususu dile getiren ve bulunduğu bağlam kâfir ve müşriklerle ilgili olan 16. âyeti tefsir ederken de şöyle der:

“Dünyada bir faaliyette bulunup da yaptığı işten bir sonuç beklemeyen, bir iş yapıp da ondan bir netice ummayan kimsenin yaptığı şey anlamsız olur ve boşuna bir oyalanmadan ibaret kalır. O kâfirlerin dedikleri gibi; dirilme, hesaba çekilme, ceza ve sevap olmasa göklerin, yerin ve bunlar arasındakilerin yaratılması boşuna ve oyun olmuş olurdu.” (Mâturîdî: 2006, IX, 265; Râzî: 1981, XXII, 147).

*Bâtil* (باطل): Bu kelime, *hak* (حَقّ) kelimesinin zıddı (Halil b. Ahmed: 2003, I, 145) olup köle değil de hür bir insanı satmak gibi asıl itibariyle gerçeğe dayanmayan ve bir değer ifade etmeyen şeye denir. (Cürcânî: 1983, 38). Bir şeyi bozmaya ve hakikatini izale etmeye ise iptal (ابطال) denir. Bir kimse gerçeğe dayanmayan bir şey konuştuğunda onun konuştuğu şey de bâtil demektir. (Râğıb: Tsz. I, 65). Ayrıca *bâtil* (باطل) bir fiilin sahibi kınandığı halde, hak bir fiilin sahibinden övgü ile bahsedilir. (Mâturîdî: 2006, XII, 241).

Kur'an-ı Kerim'de fiil ve isim olmak üzere farklı formlarda otuz altı kez geçmekte olup bunlardan yirmi altı tanesi باطل kelimesidir. İlgili kelimenin geçtiği âyetlerden iki tanesi; göklerin ve yerin boşuna yaratılmadığını ifade sadedindedir.

Allah Teâlâ; *bâtil* (باطل) kelimesini bu iki âyette birini, aklını kullanan insanların dilinden diğerini ise “Biz” manasını ifâde eden “Nûn” / “Azamet Nûnu” kullanarak kendi kudsî lisanından olmak üzere kullanmaktadır. Allah Teâlâ Âl-i İmrân suresinde akıl sahiplerinin gökler ve yer hakkında tefekkür ettiklerini ifade ettikten sonra şöyle dediklerini dile getirir: رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا “Ey Rabbimiz! Sen bütün bunları hikmet ve amaçtan yoksun olarak yaratmış değilsin.” (Âl-i İmrân 3/191). Kendi kudsî lisanı ile dile getirdiği âyet ise Sâd suresinde yer alır: وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَاطِلًا “Biz gökleri, yeri ve ikisi

arasındakileri bâtil (boşu boşuna, gayesiz) olarak yaratmadık.”(Şâd 38/27). Âyetin devamında –öldükten sonra yeniden dirilişin olmayacağı fikrine dayanan- göklerin ve yerin boşu boşuna ve gayesizliği düşüncesinin kâfirlere ait olduğu açık bir şekilde dile getirilir: ذَٰلِكَ ظَنُّ الَّذِينَ كَفَرُوا “Bu (yaratılanların boş yere yaratıldığı iddiası) inkâr edenlerin zannıdır.” (Şâd 38/27).

*Abes* (عَبَثَ): *Oyun* manasına gelen (Cevherî: 1990, I, 286) bu kelime ıstilahî olarak; ne işe yaradığı bilinmeyen bir şeyi yapmak demektir. (Cürcânî: 1983, 123). Kur’an’da iki formda ve iki âyette yer almaktadır. Konumuzla ilgili olanı şu âyette geçmektedir: أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ “Yoksa sizi boş ve anlamsız yarattığımızı ve huzurumuza çıkarılmayacağımızı mı sanıyordunuz?”(el-Mu’minün 23/115). Âhirette cehennem ehline yöneltilen hitaplardan biri olarak bu âyette doğrudan insanın boşuna yaratılmadığı dile getirilmiştir.

*Hakk* (حَقَّ): *Bâtil* بَاطِل kelimesinin zıddı olan *hakk* حَقَّ kelimesi *hukûk* حُقُوق kelimesinin de tekilidir. (Cevherî: 1990, IV, 1460). Ayrıca bu kelime Allah Teâlâ’nın isimlerinden biri olduğu gibi, doğru söz manasında da kullanılır. İnkârı mümkün olmayan şey, anlamına da gelen *hakk* حَقَّ kelimesi ıstilahî olarak: “Söz, inanç, din, mezhep gibi hususlarda vakıya mutabık olan hüküm” (Cürcânî: 1983, 79) şeklinde tarif edilmiştir. *Hakk* حَقَّ kelimesi ile çağrışım yapan *sıdk* (صِدْق) kelimesi her ne kadar *hakk* حَقَّ kelimesine mana olarak benzerse de daha çok *sözün doğrusu* anlamında kullanılmaktadır. (Cürcânî: 1983, 79).

Bu kelime Kur’an-ı Kerim’de, iki yüz yirmi yedisi *el-hakk* الْحَقَّ (geniş bilgi için bkz. Kur’an’da “Hakk” Kelimesinin Türkçe Meallere Aktarımıyla İlgili Tespit ve Öneriler, *EKEV Akademi Dergisi - Sosyal Bilimler -*, 2004, cilt: VIII, sayı: 20, s. 111-130) şeklinde marife olmak üzere, farklı versiyonlarıyla birlikte toplamda iki yüz seksen üç kez geçmektedir. (Bu âyetlerden bazıları için bk. el-En‘âm 6/73; İbrâhîm 14/19; el-Hicr 15/85). Bunlardan en az on tanesi göklerin, yerin ve ikisi arasındakilerin *hakk* (gerçek) olarak yaratıldığını vurgular. Göklerin ve yerin *hakk* (حَقَّ) ile yaratıldığını vurgulayan âyetlere şunu örnek vermek mümkündür: “Allah, gökleri ve yeri hak diye yaratmıştır.” (el-Câsiye 45/22. Benzer âyetlerden bazıları için bk. el-En‘âm 6/73; İbrâhîm 14/19; en-Naḥl 16/3; el-‘Ankebüt 29/44; er-Rûm 30/8...). Bu gibi âyetlerin devamında ise genellikle, bütün bu yaratılmaların, müminler için birer ibret vesilesi

olduğuna, müşriklerin inkârlarından Allah Teâlâ'nın münezzeh ve yüce olduğuna, âhiretin de mutlaka geleceğine değinilir.

Kur'an-ı Kerim'de bütün konuların bir şekilde âhiretle ilişkilendirilmesi de dikkate şayandır. Bundan da anlaşılmalıdır ki, dünya hayatının yaşatılması oyun ve eğlence için değil de âhiretin hazırlık aşaması mesabesinde olmasına rağmen âhiretin varlığını kabul etmeyen insanlar meseleyi değerlendiremeyip imtihan için gelinen bu hayatı oyun ve eğlence manasında geçirmektedirler.

## 2. Dünya Hayatının Oyun ve Oyalanmadan İbaret Olduğuyla İlgili Âyetlerin Yorumlanması

Gökleri, yeri ve ikisinin arasındakileri hak ile yarattığını birçok âyette ifade Allah Teâlâ bazı âyetlerde ise dünya hayatının bir oyun ve eğlenceden (oyalanmadan) ibaret olduğunu dile getirir. Bu hususta genel anlamda iki kelimeyi kullandığını görürüz. Bunlar; *la'ib* (لعب) ve *lehv* (لهو) kelimeleridir. Bu iki kelime, ilgili âyetlerde bazen لَهْوٌ وَعَبٌّ şeklinde bazen de عَبٌّ وَلَهْوٌ şeklinde geçmektedir. Netice itibariyle vurgulanan ise her iki halde de dünya hayatının birtakım insanlar için oyun ve oyalanmadan ibaret olmasıdır. Önceki başlıkta zikrettiğimiz *abes* (عبثاً) kelimesi ise, sadece dünya hayatının bir oyun ve eğlenceden (oyalanmadan) ibaret olmadığını dile getiren âyetlerde yer almaktadır.

Konumuzla ilgili âyetlerin hiçbirinde dünya hayatının kimler için oyun ve eğlence yeri olduğu açık bir dille ifade edilmez. Örneğin: “dünya hayatı cehennem ehli için oyun ve eğlenceden ibarettir” denilmez. Ancak ilgili âyetlerin bağlamından bu sonuca ulaşmak mümkün olmaktadır. İlgili âyetlerin tahliline başlamadan önce konumuza temel teşkil eden kavramlar hakkında bazı hususlara değinmek yerinde olacaktır:

*La'ib* (لعب) kelimesi hakkında önceki başlıkta yeterince bilgi verilmişti. Burada tekrara düşmemek adına kısaca bilgi vermek yerinde olacaktır. *La'ib* (لعب) kelimesi Kur'an-ı Kerim'de hem gerçekten oyun ve eğlence anlamında hem de mecazi anlamda kullanılmıştır. Gerçekten oyun ve oyalanma anlamında kullanılan kısmına, kardeşlerinin Hz. Yusuf ile alakalı ifadelerine değinen şu âyeti örnek vermek mümkündür: أَرْسِلْهُ مَعَنَا غَدًا يَرْتَعْ وَيَلْعَبُ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ “Yarın onu bizimle beraber gönder de gezip oynasın. Şüphesiz biz onu koruruz.” (Yûsuf 12/12). *La'ib* (لعب) kelimesinin mecazi anlamda kullanılan kısmına ise aşağıdaki başlıklarda yer verilecektir.

*Lehv* (لَهْو); bu kelime, insanı ilgilendiren ve insan için önemli olan şeylere karşı onu meşgul eden (Râğib: Tsz. II, 586) oyun, eğlence anlamına gelmektedir. (Halil b. Ahmed: 2003, IV, 107; Cevherî: 1990, VI, 2487). Cürcânî (v.816) *lehv* (لَهْو) kelimesini; “insanın, kendisinden lezzet aldığı fakat bu lezzetin sonrasında insanı terk edip giden şey” (Cürcânî: 1983, 163) şeklinde tarif eder. Bundan şu sonuca varmak mümkündür; Allah’a kulluk için yaratılan insanı, bir şekilde geçici dünyevî lezzetler aracılığıyla kulluğundan alıkoyan ve neticede insana yâr olmayıp insanı terk eden her şey *lehv* (لَهْو) demektir.

Her ne kadar aynı manayı çağrışırsalar da; *abes* (عَبَثًا), *la'ib* (لَاعِب) ve *lehv* (لَهْو) kelimeleri arasında bazı farklar da söz konusudur. *Abes* (عَبَثًا); bilerek ve isteyerek, boş ve lüzumsuz bir şeyle meşgul olmak anlamında iken; *la'ib* (لَاعِب) ve *lehv* (لَهْو) kelimeleri adeta bilinçsiz ve istemsiz bir şekilde bir şeylerle meşgul olup oyalanmayı ifade etmektedir. *La'ib* (لَاعِب) kelimesinin, herhangi bir fayda gözetilmeksizin sadece zevk için sergilenen oyun ve eğlence manasında olduğu da söylenir. (Askerî: 1997, 254). *La'ib* (لَاعِب) ve *lehv* (لَهْو) kelimeleri çok yakın anlamlı olmalarına rağmen aralarında nüans söz konusudur. Ebû Hilâl el-Askerî (v.400-1009) bu iki kavramın farkına değinirken, “oyunsuz eğlence olmaz ama eğlencesiz oyun olabilir” der ve bu görüşünü bir örnekle temellendirmek suretiyle şöyle dile getirir: “Oyun, bazen eğitim amaçlı olabilmektedir. Bundan dolayı da eğitim amaçlı olan oyunlara *lehv* (لَهْو) denilmez. Zira *lehv* (لَهْو), kendisinden fayda beklenilmeyen şeydir. Bu sebeptir ki; أَلْهَاكُمُ النَّكَاتُ “Çoklukla övünmek sizi oyaladı” (et-Tekâşur 102/1) ayetinde olduğu gibi; insanı lüzumlu işlerden alıkoyan şeyler *lehv* (لَهْو) olarak isimlendirilmiştir.” (Askerî: 1997, 254). Yani çoklukla övünmek insana fayda temin etmemesi yönüyle *lehv* (لَهْو) için bir örnektir. Mâverdî *la'ib* (لَاعِب) ve *lehv* (لَهْو) kelimelerinin dört farklı şekilde yorumlandığını ifade eder ve onlardan birisini şöyle dile getirir: “*La'ib* (لَاعِب) insanı dünyaya meylettiren şey, *lehv* (لَهْو) ise âhiret hazırlığı hususunda oyalayan şey demektir.” (Mâverdî: Tsz. V/480).

Bu başlıkla ilgili âyetleri; kâfir ve müşrikleri esas alan âyetler, münafıkları esas alan âyetler, ehl-i kitabı esas alan âyetler ve müminleri muhatap alan âyetler şeklinde birkaç kategoride ele almak mümkündür.



### 1.1. Kâfirleri ve Müşrikleri Esas Alan Âyetler

Kur'an-ı Kerim'de isim ve fiil formatında geçen *la'ib* (لَعِبَ) ve *lehv* (لَهُو) kelimelerinin çoğunlukla kâfirleri, müşrikleri, münafıkları ve ehl-i kitabı esas aldığını görürüz. Ancak bahsi geçen kesimlere tehdit amaçlı değinen âyetlerin yanında müminleri de uyarı amaçlı muhatap alan âyetler mevcuttur.

Kur'an-ı Kerim'in birçok yerinde kâfirlerin ve müşriklerin, Müslümanlarla ve kendilerinin de inanmakla sorumlu tutuldukları İslamiyet'le alay edip dalga geçtikleri ifade edilir. Bunun yanında müşrik toplumun din olarak uygulayageldikleri ritüelleri dinî değil de eğlence amaçlı yaptıklarına dair müfessirlerin yorumları da söz konusudur. (Mâturîdî: 2006, V, 99; Zemahşerî: 1998, II, 361; Râzî: 1981, XIII, 28-29). Onların bu tutum ve davranışlarını ifade ederken, çalışmamıza konu olan *la'ib* (لَعِبَ) ve *lehv* (لَهُو) kelimelerinin kullanıldığını görürüz. Örneğin, En'âm ve A'râf surelerinde kâfirlerden ve müşriklerden bahseden bir pasajda “dinlerini alaya alanlar” şeklinde bir nitelendirme yapılırken *la'ib* (لَعِبَ) ve *lehv* (لَهُو) kelimeleri yer almaktadır. (el-En'âm 6/70; el-A'râf 7/51).

Dünya hayatının oyun ve eğlence yönünü kâfirler ve müşrikler ile ilişkilendiren âyetlere gelince, onlardan birisi şudur: وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَعِبٌ وَلَهُوٌ وَلَلْآخِرَةُ خَيْرٌ لِّلَّذِينَ يَنْقُوتُونَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ “Dünya hayatı ancak bir oyun ve bir eğlencedir. Elbette ki ahiret yurdu Allah'a karşı gelmekten sakınanlar için daha hayırlıdır. Hâlâ akıllanmayacak mısınız?” (el-En'âm 6/32). Bu âyetin öncesinde (yaklaşık olarak surenin başından bu ayete kadar) ve sonrasında uzunca bir bölüm kâfirler ve müşriklerin dine ve Hz. Peygambere karşı sergiledikleri tutumlar dile getirilmektedir. Dolayısıyla bağlam itibariyle bu âyette dünya hayatının bir oyun ve eğlence yeri şeklinde nitelendirilmesi kâfirler ve müşrikler içindir denilebilir.

Konuyla ilgili bir diğer âyet şudur: وَمَا هَذِهِ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَعِبٌ وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ “Bu dünya hayatı ancak bir eğlence ve oyundan ibarettir. Ahiret yurduna gelince, işte gerçek hayat odur. Keşke bilselerdi!” (el-Ankebüt 29/64). Bu âyetin bulunduğu bağlamda da yine kâfirler ve müşriklerin elen alındığını görmekteyiz. Dolayısıyla bu âyette de dünya hayatının bir oyun ve eğlence yeri olarak nitelendirilmesinin kâfirler ve müşriklere yönelik olduğu söylenebilir. Taberî (v. 310-839), Mâturîdî (v. 852) gibi bazı müfessirler bu âyetin muhataplarının müşrikler olduğunu

zikretmekle birlikte; iki hayat arasında bir kıyaslama yaparak, dünya hayatının geçici, âhiret hayatının ise kesintisiz, ölümsüz ve ebedi olması hasebiyle dünya hayatının âhirete nispeten bir oyun ve eğlenceden ibaret olduğu yönünü de ifade ederler. (Taberî: 2001, XVIII, 440; Mâturîdî: 2006, XI, 145). Zemahşerî (v. 538-1144) ise bu âyeti; Taberî ve Mâturîdî gibi dünyanın faniliği, âhiretin ise ebediliği ile tefsir etmekle beraber; âyette dünya hayatı için “oyun, eğlence” ifadesinin dünya hayatını küçümseme manasında olduğunu da söyler. (Zemahşerî: 1998, IV, 560).

*La'ib* (لَعِبَ) ve *lehv* (لَهُو) kelimelerinin fiil formları da Kur'an-ı Kerim'de yer almaktadır ki; bu kelimelerin fiil formlarının yer aldığı âyetlerde ise muhteva tamamen inkâr ehli hakkında olup onları âhiret ile tehdide yöneliktir. *La'ib* (لَعِبَ) kelimesinin fiil halinin kullanıldığı âyetlerden birisi şudur: “*Bırak onları, tehdit edildikleri güne kavuşana kadar, (batıl inançlarına) dalsınlar ve (dünya hayatlarında) oynayadursunlar.*” (ez-Zuḥruf 43/83; el-Me'âric 70/42). Görüldüğü üzere eylenip oyalanma manasını ifade bağlamında يَلْعَبُوا kelimesi kullanılmıştır. (Bu kelimenin yer aldığı diğer âyetlerden bazıları için bk. el-Enbiyâ' 21/2; ed-Duḥān 44/9; et-Ṭūr 52/12). Zuḥruf ve Me'âric surelerinde tekrar edilen bu âyetin öncesinde ve sonrasında inkâr ehli olan kâfirler ve müşrikler dile getirilmektedir. Bu âyette de inkâr ehlinde, bahsi geçen bu iki kesim konu edildiği halde, adeta mevzu bütün yönleriyle ortaya konulduğu için “onları bırak” şeklinde bir ifade kullanılmış; doğrudan “kâfirleri ve müşrikleri bırak ...” şeklinde açık bir hitaba ihtiyaç duyulmamıştır. *Lehv* (لَهُو) kelimesinin fiil formunun geçtiği âyetlerden birisi şudur: “*Bırak onları yesinler (içsinler), yararlansınlar; boş ümitleri onları oyalayadursun. İleride (gerçeği) bilecekler.*” (el-Ḥicr 15/3). Bu kelimenin fiil halinin yer aldığı bir diğer âyet ise şudur: “*Çoklukla övünmek sizi oyaladı.*” (et-Tekâsur 102/3). Yer verdiğimiz âyetler, bağlamları itibariyle incelendiğinde cehennem ehli ile alakalı oldukları görülecektir.

Vâhidî (v.468) yukarıda yer verdiğimiz Tekâsür suresinin ilgili âyetiyle alakalı olarak iki nüzul sebebi zikreder. **Birincisi:** Bu âyet Mukâtil ve Kelbî'den nakledildiğine göre Kureyş'in iki müşrik kolu olan Abd-i Menâfoğulları ve Sehmoğulları hakkında nazil olmuştur. Bir gün bu iki kabile; ileri gelenlerinin çokluğu konusunda üstünlük yarışında bulunur. Her iki grup kendi ileri gelenlerinin daha çok olduğunu ifade eder. Durum eşit gibi görününce ölümlerini de sayıya dâhil etmek üzere kabirlere giderler. Sehmoğullarının

çok olduğu ortaya çıkar, çünkü onlar cahiliye döneminde sayı itibariyle daha kalabalıktırlar. **İkincisi:** Katâde'den nakledildiğine göre bu âyet Yahudiler hakkında nazil olmuştur. Yahudiler demişlerdir ki; biz filanoğullarından daha kalabalığız. Onlar da filan kabileden daha kalabalıktır. Bu düşünce yapıları, dalâlet üzere ölene dek onları oyaladı. (Vâhidî: 1992, 490). Zikredilen her iki nüzul sebebinin de *lehv* (لَهْو) kelimesinin lügat ve terim anlamına uygun düştüğü görülmektedir. İçerik itibariyle ise birinci nüzul sebebine göre muhatap kesim müşriklerdir. İkinci nüzul sebebine göre ise Yahudilerdir. Yani İslam dışı kalan iki kesimdir.

## 1.2. Münafıkları Esas Alan Âyetler

Esasen *la'ib* (لَعِب) ve *lehv* (لَهْو) kelimelerinin geçtiği âyetler genel itibariyle cehennem ehlini konu edindiği halde bazen cehennem ehlinden hangi kesimi kastettiğini biraz daha açık bir dille ifade eder. Bu iki kelime aynı grup için bazen bir arada kullanılır. Bazen de bu iki kelimedenden sadece birinin kullanıldığı görülür ki; bu durumu, münafıkları esas alan şu âyette görmek mümkündür: *وَلَيْنُ سَأَلْتَهُمْ لَيَقُولُنَّ إِنَّمَا كُنَّا نَخُوضُ وَنَلْعَبُ قُلْ أَبِاللَّهِ وَآيَاتِهِ وَرَسُولِهِ كُنْتُمْ تَسْتَهْزِئُونَ* “Şâyet kendilerine (niçin alay ettiklerini) sorsan, biz sadece lâfa dalmıştık ve aramızda eğleniyorduk, derler. De ki: Allah’la, O’nun âyetleriyle ve peygamberiyle mi eğleniyordunuz?” (et-Tevbe 9/65). Sadece *la'ib* (لَعِب) kelimesinin fiil halinin yer aldığı bu âyet, münafıkları tavsif eden Tevbe 64. âyetin hemen ardından gelip o âyetin devamı niteliğindedir. Dolayısıyla münafıkları ele aldığı söylenebilir.

*La'ib* (لَعِب) kelimesinin yanında münafıkları esas alan âyetlerde alay etmek, dalga geçmek ve eğlenmek anlamlarına gelen *hüzüv* (هُزُو) kelimesinin de kullanıldığı görülmektedir. Yukarıdaki âyetin sonunda yer alan ve *hüzüv* (هُزُو) kelimesinden müştak olan *testehziûn* تَسْتَهْزِئُونَ kelimesi buna örnektir.

Şunu da belirtmek gerekir ki; münafıklar cehennem ehlinden olması hasebiyle onları ele alan âyet(ler)in, cehennem ehlinden olan diğer grupları kapsam dışı bıraktığı söylenemez. Yani cehennem ehlinden olan bir grubu tavsif eden âyetler, aslında bir manada bütün cehennem ehlini tavsif ediyor demektir.

Münafıkları ve (aşağıda bahsedileceği üzere) ehl-i kitabı vurgulayan âyetlerde; dünya hayatını oyun ve eğlenceye almaktan ziyade Müslümanları alaya almaları ve onların ibadetlerini eğlence konusu yapmaları dile getirilir. Bu da dolaylı olarak onların; bu

şekilde dünya hayatını kendileri için bir oyun ve oyalanma yeri olarak kullandıklarını ortaya koymaktadır.

### 1.3. Ehl-i Kitab'ı Esas Alan Âyetler

Ehl-i Kitab'ı esas alan âyetlerde de *hüzüv* (هُزُوا) ve *la'ib* (لَعِبَ) kelimelerinin kullanıldığı görülmektedir. Bu meseleye el-Mâ'ide suresi 57 ve 58. âyetleri örnek vermek mümkündür: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الَّذِينَ اتَّخَذُوا دِينَكُمْ هُزُؤًا وَلَعِبًا مِّنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ وَالْكَافِرَ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الَّذِينَ اتَّخَذُوا هُزُؤًا إِلَى الصَّلَاةِ اتَّخَذُوا هُزُؤًا وَلَعِبًا ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْقِلُونَ “Ey iman edenler! Sizden önce kendilerine kitap verilenlerden dininizi alaya alıp oyuncak edinenleri ve öteki kâfirleri dost edinmeyin. Eğer mü'minler iseniz Allah'a karşı gelmekten sakının. Siz namaza çağırduğunuz vakit onu alaya alıp eğlence yerine koyuyorlar. Bu, şüphesiz onların akılları ermeyen bir toplum olmalarındandır.” (el-Mâ'ide 5/57-58).

Yukarıda yer verdiğimiz âyetlerin birkaç âyet öncesinde; Yahudileri ve Hıristiyanları dost edinmemeleri konusunda müminler uyarılırlar. Ayrıca Yahudilerin ve Hıristiyanların bazı özelliklerine değinilir. Ardından ise bu âyetler gelir. Önceki âyetlere ve bu âyetlere aynı hitap şekli ile (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا) başlanması yukarıda yer verdiğimiz âyetlerin ehl-i kitab hakkında olduğunu göstermektedir. Kaldı ki; Süddî (v. 128), Taberî, Mâturidî ve diğer bazı müfessirler de burada bahsi geçen kesimin ehl-i kitab olduğunu zikretmektedirler. (Süddî: 1993, 232; Taberî: 2001, VIII, 533; Mâturîdî: 2005, IV, 261; Zemahşerî: 1998, II, 260; İbni Atıyye: 2001, II, 209). Âyetin nüzul sebebine baktığımızda da ehl-i kitabın bahse konu edildiğini görmekteyiz. Konuyla ilgili olarak Vâhidî (v. 468-1076) birkaç nüzul sebebi zikreder ki onların çoğu ehl-i kitab hakkındadır. İlgili nüzul sebeplerinden birisi şöyledir; Rasûlüllah'ın müezzini, namaz için ezan okuyunca, Müslümanlar kalkar namaza giderlerdi. Bunun üzerine Yahudiler: “kalktılar kalkmaz olasıcalar, kıldılar kılmaz olasıcalar!” diyerek alay ederlerdi. (Vâhidî: 1992, 202-203). Görüldüğü üzere yer verdiğimiz bu nüzul sebebinde ehl-i kitaptan olan Yahudiler açıkça zikredilmiştir.

İslamiyet'in Medine döneminde Kur'an'ın muhatapları arasında Ehl-i Kitaptan özellikle Yahudilerin bulunması hasebiyle onların Kur'an karşısındaki tavırlarını hususi olarak ele alan âyetlerden birisi şudur: وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ إِذْ قَالُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَى بَشَرٍ مِّن شَيْءٍ قُلْ مَنْ أَنْزَلَ





âyette evvela dünya hayatının sonuna, ardından âhirette insana mükâfatlarının tastamam verileceğine ve cehennemden uzaklaştırılıp da cennete girdirilenlerin kurtuluşu ereceklerine dikkat çekilir, akabinde ise dünya hayatının aldaticılık yönüne değinilir. Bu da (önce âhiret hayatına sonra da dünya hayatına değinilmesi) âhiret hayatının asıl, dünya hayatının ise tebeî olduğunu ortaya koyar gibidir. Âyetin bağlamına bakıldığında malıyla şımaran kâfir ve müşriklerden bahsedildiği görülecektir. Dolayısıyla, âyet bir yandan inkârcıları tehdit vasfı içerirken; diğer yandan dünya hayatının aldaticılığına yönelik müminlere bir uyarı niteliği taşımaktadır.

*La'ib* (لَعِب) ve *lehv* (لَهُو) kelimeleri bağlamında müminleri intibaha ve dikkate sevk eden âyetlere gelince onlardan birisi şudur: *اعْلَمُوا أَنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهُوٌّ وَزِينَةٌ وَتَفَاخُرٌ بَيْنَكُمْ وَتَكَاثُرٌ فِي الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ* “Bilin ki, dünya hayatı ancak bir oyun, bir eğlence, bir süs, aranızda karşılıklı bir övünme, çok mal ve evlat sahibi olma yarışından ibarettir. (Nihayet hepsi yok olur gider)...” (el-Ĥadîd 57/20).

Yukarıdaki âyetin hemen ardından *سَابِقُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا عَرْضُ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ* *أُعِدَّتْ لِلَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ* “*Rabbinizden bir bağışlanmaya ve eni, gökle yerin genişliği kadar olan, Allah’a ve Resûlüne inananlar için hazırlanan cennete yarışırçasına koşun!*” (el-Ĥadîd 57/21) ifadesinin gelmesi; işi ileri bir boyuta taşıyor ve adeta şöyle diyor; geçici dünya hayatının güzellikleri, imkân ve fırsatları sizi oyalamasın ve aldatmasın. Bütün gücünüzü ve gayretinizi, kalıcı ve ebedî olan cenneti kazanmak için harcayın! Taberî bu iki âyetin tefsirini yaparken birincisine *اعْلَمُوا أَيُّهَا النَّاسُ* şeklinde; ikincisine ise *سَابِقُوا أَيُّهَا النَّاسُ* şeklinde başlar. (Taberî: 2001, XXII, 416-417). Taberî, inanan-inanmayan ayırmaksızın âyeti umuma hitap eder şekilde tefsir etmektedir. Ancak bu iki âyetin bulunduğu bağlam daha çok müminlere bir dizi öğüt içermektedir. Dolayısıyla, bu âyetlerin genelde tüm insanlara yönelik bir hitap olmasının yanında, bağlamları gereği önceliğinin müminler olduğu düşünülebilir.

Bu manada bir diğer âyet ise şudur: *إِنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهُوٌّ وَإِنْ تُؤْمِنُوا وَتَتَّقُوا يُؤْتِكُمْ أَجْرَكُمْ وَلَا يَسْأَلْكُمْ* *أَمْوَالَكُمْ* “*Şüphesiz dünya hayatı ancak bir oyun ve eğlenceden ibarettir. Eğer inanır ve Allah’a karşı gelmekten sakınırsanız, O size mükâfatınızı verir ve sizden mallarınızı (tamamen sarf etmenizi) istemez.*” (Muhammed 47/36). Bu âyet cihat bağlamında yer almaktadır. Dolayısıyla cihadın müminlere farz olması hasebiyle; gerekirse gerçek hayat olan âhiret hayatını (el-‘Ankebût 29/64) kazanmak için –icabında şهادeti göze alarak-

âhiret hayatına nispetle oyun ve oyalanmadan ibaret olan dünya hayatından vazgeçmek gerektiği yönünde müminlere bir uyarı niteliği taşımaktadır.

Müminleri niteleyen bir âyette ise *lehv* (لهو) kelimesinin fiil hali kullanılır, ticaret ve alışverişin müminleri Allah Teâlâ'yı zikirden alıkoymayacağı vurgulanır: رَجَالٌ لَا تُلْهِهِمْ تِجَارَةٌ وَلَا بَيْعٌ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَإِقَامِ الصَّلَاةِ وَإِيتَاءِ الزَّكَاةِ يَخَافُونَ يَوْمًا يَخَافُونَ يَوْمًا تَتَقَلَّبُ فِيهِ الْقُلُوبُ وَالْأَبْصَارُ “Birtakım insanlar vardır ki; hiçbir ticaret ve hiçbir alışveriş kendilerini, Allah'ı anmaktan, namazı kılmaktan ve zekâtı vermekten alıkoymaz. Onlar, kalplerin ve gözlerin dikilip kalacağı bir günden korkarlar.” (en-Nür 24/36-37). Bu âyet de müminlerin anlatıldığı bir bağlamda yer almaktadır ki; dünyevî meşgalelerin birtakım müminleri âhiret hayatına hazırlıktan alıkoymadığı; yani o kimselerin, dünya hayatını bir oyun ve oyalanma olarak değil de âhirete hazırlık safhası olarak kullandıkları vurgulanmaktadır.

## SONUÇ ve DEĞERLENDİRME

Her fırsatta, gökleri ve yeri hak ile (gerçek bir maksat için) yarattığını dile getiren Allah Teâlâ dünya hayatının bir oyun ve oyalanmadan ibaret olmasını asla uygun görecektir. Kaldı ki; insan merkezli şekillenen bir dünya hayatı apaçık ortada iken ve yüzlerce âyette bu dünya hayatının neticesi olarak âhiretten, hesaptan, mükâfat ve cezadan bahsedilmişken dönüp de dünya hayatının bir oyun ve oyalanmadan ibaret olduğunu söylemek olacak şey değildir.

Göklerin, yerin ve ikisi arasındakilerin boşuna ve oyun olsun diye yaratılmadığını ifade eden âyetler ile dünya hayatının bir oyun ve eğlenceden ibaret olduğunu ifade eden âyetlerin bağlam ve muhataplarına göre anlam kazandığı anlaşılmaktadır. Başka bir deyişle dünya hayatının inkâr ehli açısından bir oyun ve oyalanma yeri olduğunu vurgulayan âyetler ile dünya hayatının bu yönü hususunda müminleri uyaran âyetlerin aralarında birtakım inceliklerin olduğu görülmektedir.

**Birincisi:** Göklerin, yerin ve ikisi arasındakilerin boşuna ve oyun olsun diye yaratılmadığını ifade eden âyetler ile dünya hayatının bir oyun ve eğlenceden ibaret olduğunu ifade eden âyetlerin aralarında bir tenakuz söz konusu değildir. Zira zıtlık değil muhatap farklılığı söz konusudur.

**İkincisi:** Dünya hayatının bir oyun ve oyalanma yeri olduğunu nazara veren tüm âyetlerin bağlamları incelendiğinde onlardan çoğunun inkâr ehli hakkında olduğu görülecektir.

**Üçüncüsü:** Allah Teâlâ, göklerin, yerin ve ikisi arasındakilerin oyun olmayıp gerçek olduklarını dile getirirken yaratma fiilini kullanır. Ancak dünya hayatının oyun ve eğlenceden ibaret olduğunu dile getirirken yaratma fiilini kullanmaz. Bu da şunu göstermektedir; Allah Teâlâ'nın hak ile yarattığı dünyayı veya dünya hayatını Kendisi değil bir kısım (inkâr ehli olan) insanlar oyun ve eğlence yerine çevirmektedirler.

**Dördüncüsü:** Müminlerin muhatap alındığı ilgili âyetlerde hedef müminleri uyarmaktır. Hâlbuki inkâr ehline yönelik olan âyetlerde hedef bir durum tespittir. Yani inkâr ehlinin dünya hayatını bir oyun ve oyalanma yeri olduğunu zannettikleri dile getirilir.

Sonuç itibariyle bu iki âyet grubu arasında herhangi bir tenakuz/zıtlık yoktur. Bilakis muhatap farklılığına göre anlam kazanma söz konusudur.

#### KAYNAKÇA

Abdullah b. H. M., *Müşkilü'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Dâr'ü-bni'l-Cevzî, Demmam 2005.

Bedir, L., "İnsanın Âhret İstikâmetine Olumlu Veya Olumsuz Manada Etki Eden Faktörler", *Edebali İslamiyat Dergisi* 3/Mayıs (2018), 77-108.

Bedir, L., Ru'yetullahla İlgili Âyetlerin Bağlam Esaslı Değerlendirilmesi, *Hikmet Yurdu*, Yıl: 13 C: 13 Sayı: 25 Ocak – Haziran, 2020/1, ss. 61 - 88

Cevherî, İ. b. H., *es-Sihâh fi'l-lüğâ*, Dâru'l-İlm, Beyrut 1990.

Cürcânî, S. Ş., *Mu'cemu't-Ta'rifat*, Dâru'l-Fazilet Kahire 1987.

Çiçek, Y., "Müşkilü'l-Kur'an", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (1989-1992), sayı: 7-8-9-10, s. 79-112

Ebû Hilâl, A., *el-Furûku'l-Luğavî*, Dâru'l- İlm ve's-Sekâfe, Kâhire 1997.

Ferâhidî, H. b. A., *Kitâbu'l 'Ayn*, Dâru'l- Kütübi'l- İlmiyyi, Beyrut 2003.

Ferrâ, B., *Me'âlimu't-tenzil fi tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Abdullah en-Nemr vd. Dâru Tayyibe, Riyad 1991.

İbni Atıyye, E. M., *el- Muharrerü'l- Vecîz Fî Tefsîr-i Kitâbi'l- Azîz*, Dâru'l- Kütübi'l- İlmiyyi, Beyrut 2001.

İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut tsz.

Mâturîdî, E. M., *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, Thk. Bekir Topaloğlu, Ertuğrul Boynukalın, Mizan Yayınları İstanbul 2006.

Mâverdî, E. H., *en-Nüket ve'l- Uyûn*, Dâru'l- Kütübi'l- İlmiyyi, Beyrut, Tsz.

Râğıb, İ., *el- Müfredat fî Ğarîb-il Kur'an*, Dâr-u Nezâr Mustafa el-Bâz, Tsz.

Râzî, F., *Tefsir-i Kebîr (Mefâtihu'l-Ğayb)*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1981.

Süddî, E. M., Thk; Muhammed Ata Yusuf, *Tefsir-u Süddi'l- Kebir*, Dâru'l-Vefa, b. y. y. 1993.

Taberî, E. C. M., *Câmiu'l- Beyân An Te'vil-i Âyi'l- Kur'an*, Thk. Abdullah b. Abdu'l- Muhsin et-Türkî, Kahire 2001.

Vâhidî, E. H., *Esbâbu'n- Nüzûl*, Dâru'l Islah, Demmam 1992.

Yazır, E. M. H., *Hak Dini Kur'an Dili*, Eser Neşriyat ve Dağıtım, İstanbul 1979.

Yerinde, Â., "Müşkilü'l-Kur'ân" *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2000.

Zemahşerî, C. Ömer., *el- Keşşaf an Hakaik-ı Ğavamızı't- Tenzil ve Uyuni'l- Ekavil fi Vücuhi't- Tevil*, Thk. Adil Ahmed Abdul Mevcud; Ali Muhammed Muavviz, Mektebetü Abikan, Riyad 1998.



GENÇ MÜTEFEKKİRLER DERGİSİ

JOURNAL OF YOUNG INTELLECTUALS

e-ISSN: 2718-000X

Yıl: 5, Cilt: 5, Sayı: 2

Haziran-2024

MAKALE BİLGİLERİ

Te'vîlâtü'l-Kur'ân'da Siyasi Tefsir

Political Tafsır In Ta'wîl Al-Qur'ân

YAZAR

Mustafa MADEN

Dr. Öğrencisi, Kastamonu Üniv. Sosyal Bilimler Enst. Temel İslam Bilimleri

[mustafamaden37@gmail.com](mailto:mustafamaden37@gmail.com)

ORCID: 0000-0001-7896-4756

<https://doi.org/10.5281/zenodo.11191199>

Yayın Bilgisi

Yayın Türü: Araştırma Makalesi

Makale Geliş Tarihi: 01.05.2024

Makale Kabul Tarihi: 22.05.2024

Sayfa Aralığı: 291-325

**ÖZET**

Kur'ân âyetlerini siyasal amaçlar doğrultusunda yorumlamanın kökeni sahabe dönemine kadar dayanmaktadır. Özellikle Hulefâ-yi Râşidîn döneminde ortaya çıkan fikrî ayrılıklar, sahabenin, savunduğu görüşleri karşı tarafa kabul ettirmek için bazı âyet ve hadisleri kendi görüşleri doğrultusunda tefsir etmesine ve karşı tarafın da aynı metodu uygulamasına neden olmuştur. Bu durum ilerleyen zamanlarda Kur'ân'ın kullandığı bazı kavramların siyasallaşmasına ve belirli ideoloji ve mezheplerin sloganı haline gelmesine zemin hazırlamıştır. Bu çalışmanın amacı Kur'ân'ın bazı kavramlarının kullanılmasıyla yapılan siyasi yorumların Mâtürîdî'nin (ö. 333/944) *Te'vilâtü'l-Kur'ân* isimli eserindeki yansımalarını araştırmaktır. Araştırmada öncelikle siyasal ve ideolojik yorumlara açık âyet ve kavramların tespiti yapılmış sonrasında bu âyet ve kavramları kendi ideolojilerinin merkezine oturtan mezhepler tespit edilerek Mâtürîdî'nin aynı âyet ve kavramlara yüklediği anlamlara ulaşılmaya çalışılmıştır. İmam Mâtürîdî'nin tefsiri incelendiğinde tefsir tarihi sürecinde Kur'ân tefsiriyle ilgili kendisine kadar gelen siyasal ve mezhepsel yorum farklılıklarından habersiz olmadığı anlaşılacaktır. O, sahabe döneminden beri ihtilafa konu olan durumları ve bu durumlara konu olan Kur'ânî kavramları kendi düşünce dünyasını şekillendiren sünnî gelenek çerçevesinde yorumlamış ve zaman zaman özellikle kendi döneminde faaliyetlerini sürdüren mezhep mensuplarıyla ateşli tartışmalara girişmiştir. Fakat o, yaşadığı dönemde yönetimi elinde bulunduran siyasi şahıs ve yapılarla ilgili herhangi bir görüş beyan etmemiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Tefsir, Siyaset, Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, Mezhep.

**ABSTRACT**

The origin of interpreting Qur'anic verses for political purposes dates back to the Companions. The intellectual differences that emerged especially during the period of Hulefâ-yi Râşidîn caused the Companions to interpret some verses and hadiths in line with their own views in order to make their opponents accept their views, and the opponents applied the same method. This situation paved the way for the politicization of some of the concepts used by the Qur'ân and their becoming the slogans of certain ideologies and sects. The aim of this study is to investigate the reflections of the political interpretations made by using some of the concepts of the Qur'ân in Mâtürîdî's (d.

333/944) work titled al-Ta'wîl al-Qur'ân. In the research, first of all, the verses and concepts open to political and ideological interpretations were identified, then the sects that placed these verses and concepts at the center of their ideologies were identified and the meanings that al-Mâturîdî attributed to the same verses and concepts were tried to be reached. When Imam Mâturîdî's tafsir is analyzed, it will be understood that he was not unaware of the political and sectarian differences of interpretation of the Qur'ân in the history of tafsir. He interpreted the situations and Qur'ânic concepts that had been the subject of dispute since the time of the Companions within the framework of the Sunnî tradition that shaped his world of thought. From time to time, he engaged in fierce debates, especially with the members of the sects that were active in his time. However, he did not express any opinion about the political figures and structures that ruled during his lifetime.

**Keywords:** Tafsir, Politics, Mâturîdî, Te'wîl al-Qur'ân, Sect.

## GİRİŞ

Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî (ö. 333/944), Özbekistan'ın Semerkant şehrinin Mâtürîd köyünde doğmuştur. Ehl-i sünnet denilince ilk akla gelen isimlerden biri olmasına rağmen hayatı hakkında eserlerde çok fazla malumat bulunmamaktadır. Bunda hilafet merkezi Bağdat'tan uzakta yaşamış olması, Türk olması, eserlerinin kolay anlaşılır olmaması, akla fazla değer vermesi, Mâtürîdîliğin sadece Hanefiler arasında kabul görmesi ve resmî eğitim kurumlarına girememiş olması gibi sebepler zikredilmektedir. Bir asra yakın ömür süren Mâtürîdî, Semerkant'a da hâkim olan Sâ mânîler döneminde (261-389/875-999) yaşamıştır (Ak: 2017, 49-99; İmamoğlu: 1991, 13-20; Rudolph: 2017, 207-239; Kutlu: 2017, 26-66; Korkmaz: 2017, 27-56; Koloğlu: 2018, 14-41; Özen: 2003, XXVIII, 146).

Mâtürîdî'nin Arap asıllı olduğuna dair birtakım bilgiler mevcut ise de onun Türk olduğu yönündeki kanaat daha çok kabul görmüştür. Onun Arap olduğuna dair bilgi verenler soyunu Ebu Eyyûb el-Ensârî'ye (ö. 49/669) dayandırır. Fakat onun soyunun böyle yüce bir sahâbiye dayanıyor olması elimizde mutlaka bir soy silsilesinin bulunmasını zorunlu kılar. Oysa elimizde sadece babası ve dedesinin adı bulunmakta, daha yukarısı bilinmemektedir. Ayrıca eserlerinde Arapça dil kurallarıyla ilgili hataların olması, yazı üslûbunun Türkçe dil yapısını yansıtması, takipçilerinin çoğunluğunu Türklerin oluşturması onun Türk olduğu yönündeki kanıyı kuvvetlendirmektedir (Ak: 2017, 51).

İlmî tahsil amacıyla Semerkant dışına çıkıp çıkmadığı bilinmeyen Mâtürîdî, Ebû Hanife'nin (ö. 150/767) üçüncü kuşaktan öğrencisidir (Ak: 2017, 56-62). Kendisi de pek çok talebe yetiştiren ve ömrünü ilme adayan Mâtürîdî 333/944 senesinde, Semerkant'ta vefat etmiştir. Ehl-i sünnet ekolünün akılcı kanadını temsil eden ve Mâtürîdiyye mezhebinin kurucusu olan İmam Mâtürîdî, İslam düşüncesinin istikrara kavuşmasında, Ehl-i sünnet itikadının ve Hanefiliğin Türkler arasında yayılmasında etkili olmuştur. Ebu Hanife'ye olan saygı ve bağlılığı eserlerinden açıkça anlaşılan İmam, aslında Ebu Hanife'nin daha önce kısa ve öz olarak açıkladığı itikâdî meseleleri sistematize ederek yorumlamıştır (Çalışkan: 2016, 128). Başta kelim ve fıkıh olmak üzere pek çok alanda eser yazmıştır. Bunların en önemlileri ise *Kitabü't-Tevhid* ve *Te'vilâtü'l-Kur'ân*'dır.



## 1. Mâtürîdî'nin Yaşadığı Siyasi Coğrafya

Mâtürîdî'nin doğduğu yıllarda Semerkant'ın da içinde bulunduğu Mâverâünnehir, Abbâsî Devleti'ne bağlı yarı otonom bir durumda idi (Kutlu: 2017, 25). Onun 230'lu yıllarda doğduğu düşünüldüğünde (Tuğlu: 2016, 49) yaklaşık 30'lu yaşlarındayken hicrî 261 yılında Sâmânîler'in Abbâsîler'den ayrıldığı ve müstakil bir devlet haline geldiği görülür. Müfessirin yaşadığı dönem, önceleri huzur ve sükûnun hâkim olduğu, sonraları ise kargaşanın zuhur ettiği dönem olmak üzere iki kısma ayrılabilir. Bunlardan birincisi olan huzur dönemi, hicrî 3. asrın ikinci dönemini kapsamaktadır. Nitekim bu süreçte Semerkant, istikrarlı ve güvenli yönetimin de etkisiyle tam bir ilim ve kültür yuvasına dönüşmüş hatta bu özelliğiyle hilafet merkezi Bağdat'ı bile gölgede bırakmıştır (Ak: 2017, 38). Ancak bu durum fazla uzun sürmemiş, hicrî 4. asrın başlarında kente huzursuzluk ve kargaşa hâkim olmuştur. Bu huzursuzluğun sebepleri arasında Şîî, Bâtînî ve Karmatîler'in gerek şehirdeki gerekse yönetim unsurları üzerindeki etkileri, Şîî-Fâtımî devleti ve Büveyhî hanedanlığının siyasî baskıları, taht kavgaları gibi sebepler sayılabilir. Hicrî 301 senesinde henüz sekiz yaşında tahta çıkan ve Bâtînîlerin yoğun çalışması sonucu Bâtînîliği kabul eden II. Nasr b. Ahmet döneminde başlayan huzursuzluklar, onun yerine geçen Nuh b. Nasr'ın babasını yakalatıp hapse atması ve şehirdeki Bâtînî ve Karmatî unsurlarla yaptığı başarılı mücadeleler neticesinde yerini bir miktar huzura bırakmıştır (Ak: 2017, 38-41).

Sâmânîler döneminde bölgede genel bir özgürlük ortamından söz edilse de bu durum onların hiçbir mezhebe destek vermedikleri anlamına gelmez. Hatta dönemsel olarak farklı mezhepleri desteklediklerini söylemek daha uygun olur. Nitekim devlet yöneticileri ilk zamanlarda ehl-i rey Hanefileri desteklerken daha sonra bu durum ehl-i hadis taraftarı Hanefiler lehine değişmiş son olarak ise Mu'tezilî anlayışa yakın Hanefiler desteklenmiştir. Bu son durum Sâmânîler'in değişik düşüncelere meyletmekle birlikte Hanefilik'ten taviz vermedikleri şeklinde değerlendirilebilir (Ak: 2017, 45).

## 2. Mâtürîdî'nin Yaşadığı Dini Ortam

Mâtürîdî'nin yaşadığı Semerkant bölgesi İslam öncesi ve İslam sonrası dönemde çeşitli din ve kültürlerin kavşak noktası olmuş, İslam'ın yayılmasından birkaç asır gibi kısa bir süre sonra başta kelim, fıkıh ve tefsir olmak üzere çeşitli alanlarda önemli bir eğitim ve kültür merkezi haline gelmiştir (Kutlu: 2017, 25). Bunda Semerkant'ın Abbâsîler'den ve

onların baskılarından uzak olmasının yanı sıra o dönem bölgede hâkim olan Sâ mânîler'in sünnî anlayışı desteklemelerinin ve büyük bir hoşgörü ortamı oluşturmalarının katkısından da söz etmek mümkündür (Koloğlu: 2018, 14). Bu hoşgörü ortamının etkisiyle, Abbâsîler tarafından baskı gören pek çok Mu'tezilî, Mürcîî, Hâricî, Şîî ve hatta sûfî âlim bu bölgeye yerleşmiş ve görüşlerini burada yaymaya çalışmıştır. Fakat o bölgede en çok taraftar toplayan mezhepler fıkhîta Hanefîlik, itikatta ise Mürcie olmuştur (Kutlu: 2017, 25).

İmam Mâtürîdî, itikâdî yönden birbirinden çok farklı görüşleri savunan mezheplerin bulunduğu Semerkant bölgesinin düşünce zenginliğini ve özgürlüğünü olabildiğince değerlendirmiş ve fikirlerini özgürce ifade edebilme imkânı bulmuştur. Fakat bu özgür ortamdan faydalanan tek kişi sadece kendisi olmamıştır. Sünnî anlayışla bağdaşmayan düşüncelerin de serbestçe ifade edilebiliyor olması, Ehl-i sünnet yolunun vazgeçilmez olduğuna inanan Mâtürîdî'nin mesaisini daha da artırmış, inananları kendi Kur'ân ve sünnet eksenli düşünce etrafında toplamaya çalışmıştır. Bu bağlamda en çok Mu'tezile ile mücadele etmiş, aynı zamanda Şîî-Râfizîler, Bâtınîler, Senevîler, Kerrâmîler ve Karmatîler'le de tartışmaları olmuştur (Ak: 2017, 38-39). Ehl-i sünnet'in rey kanadını temsil eden Mâtürîdî, aynı ekolün hadis kanadını temsil eden Şâfiî (ö. 204/820) için de tefsirinde eleştirilere yer vermiş ancak Ebu'l-Hasan el-Eş'arî (ö. 324/935-36) veya ekolüne dair herhangi bir atıf yaptığı tespit edilmemiştir (Topaloğlu: 2003, XXVIII, 156).

### 3. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*'ın Genel Özellikleri

*Te'vîlâtü'l-Kur'ân*'ın, Ehl-i sünnet prensipleri doğrultusunda Kur'ân'ı baştan sona yorumlayan ilk tefsir olduğu kabul edilir (Kırca: 1989, 285). Onun geleneksel tefsir metodu ile rasyonel ve kritikçi metodu mezceden yönü ise göz ardı edilmemesi gereken bir başka özelliğidir. Dolayısıyla bu tefsirde rivâyet ve dirâyet metotları bir aradadır. Mâtürîdî'nin deyimiyile hem tefsiri hem de te'vîli içermektedir. Zira ona göre tefsir, Allah adına şahitlik yapılarak "Allah'ın bu âyetten muradı budur." iddiasıyla yapılır ve bunda tek bir ihtimal söz konusudur. Te'vîl ise Allah'ın bu âyetten muradı budur iddiası olmadan "âyet bu manalara da gelebilir" şeklinde yapılır. Dolayısıyla te'vîlde birçok ihtimal söz konusudur (Mâtürîdî: 2010, I, 3-4). Ebû Mansûr böylece, tefsir ve te'vîli birbirinden ayırarak özellikle Ehl-i sünnet müfessirlerini büyük bir sıkıntıdan kurtarmıştır. Zira Kur'ân âyetleri hakkında kendi reyî ile tefsir yapmaktan çekinen pek

çok müfessir bu ayırım sayesinde tefsir değil de te'vîl statüsünde olduğunu düşünerek daha rahat yorum yapabilmiştir. Bu şekilde Kur'ân'ın hem donuk ve statik kalması önlenmiş hem de Kur'ân tefsiri, ayetlerin yorumunda aklı ilk plana alan ve bu konuda sınır tanımayan müfessirlerin tekelinden kurtulmuştur.

*Te'vîlât*'ta Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri oldukça yoğun bir şekilde yer aldığı gibi âyetlerle ilgili rivâyetlere, bunlara dayalı yorumlara çoğunlukla senet ve isim kaygısı güdülmeden yer verilmektedir. Bu bağlamda Hz. Peygamber ve sahabeden gelen rivâyetlere yeri geldikçe yoğun bir biçimde verilmekte, sonrakilerin görüşleri genellikle kaynak zikredilmeden nakledilmektedir. Mâtürîdî, bizzat kendi yorumlarını bazen icmali, bazen de tafsili olarak umumiyetle naklettiği rivâyet ve tevillerden sonra açıklamaktadır. Yeri geldikçe aklî, fikhî, îtikâdî ve filolojik izahlara da yer veren tefsirin, rivâyet ihmal edilmeden dirâyetten de vazgeçilmeden yazıldığı söylenebilir. Ancak tefsirde Cahiliye şiiri hemen hemen yok gibidir. Aynı şekilde İsrailiyât'tan da uzak durulduğu görülmektedir.

Sonuç itibariyle İmam Mâtürîdî, kendi tefsir ve te'vîl anlayışına muvafık şekilde, aklı ve nakli sistematik biçimde uzlaştırmış, yaptığı yorumlarla Kur'ân'ın insanlığın sorunlarına çare üreten dinamik yönünü ortaya çıkarmaya çalışmış ve bu yönde önemli bir çığır açmıştır (Özdeş: 1997, 28).

#### 4. Te'vîlâtü'l-Kur'ân'da Siyasî Tefsir

“Siyasi tefsiri, Kur'ân âyetlerini toplumu yönetme ve yönlendirmeye ilgili kavramlara uygun şekilde yorumlamak veya âyetlerden kişi, grup, parti, mezhep, cemaat, tarikat kanaatlerini destekleyecek dayanaklar bulmak şeklinde gerçekleşen tefsir” olarak tanımlanabilir. Bu tanımdan hareketle siyasi tefsirin iki amaç doğrultusunda geliştiğini söylemek mümkündür. Bunlardan ilki, Kur'ân'daki bazı kavramlardan hareket edilerek içerisinde bulunulan siyasi yapının çatısını oluşturmak ve bu çatının İslâmî siyaset ilkelerini tespit etmek amacıyla yapılan “siyaset teorisi ve felsefesiyle ilgili tefsir”dir. Diğeri ise bir grup, mezhep, siyasi kurum veya buna benzer yapıların görüşlerini desteklemek, karşıtlarının görüşlerini ise çürütmek amacıyla yapılan “ideolojik tefsir”dir (Çalışkan: 2016, 72-73). Yeri gelmişken bu tanımdaki “ideoloji” kavramının anlam alanıyla ilgili bir açıklama yapmanın uygun olacağı kanaatindeyiz. İdeoloji kelimesi “Siyasal veya toplumsal bir öğreti oluşturan, bir hükûmetin, bir partinin, bir grubun

davranışlarına yön veren politik, hukuki, bilimsel, felsefi, dinî, moral, estetik düşünceler bütünü” şeklinde tarif edilir (<https://sozluk.gov.tr/>). Fakat bu kelime Türkiye’deki okurun zihninde ilk anda olumsuz bir anlam çağrıştırmaktadır. Biz ilgili kelimeyle bu olumsuz anlamı değil mensup olunan grubun paradigmasına bağlılık, onun ilkelerini temsil etme ve savunma anlamını kastettiğimizi belirtmek isteriz.

Araştırmamızda yukarıdaki tanım göz önünde bulundurularak öncelikle *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*’ın siyasi tefsir boyutu ele alınacak ve tefsirdeki ideolojik yorumlar belirlenecektir. Konuyla ilgili farklı alanlarda yapılan çalışmalar da (Ünverdi: 2002; Çetin: 2008; Altıntaş: 2010; Düzgün: 2011) göz önünde bulundurularak, siyasal içerikli kabul edilen bazı kavramları Mâtürîdî’nin, tefsirinde nasıl yorumladığı araştırılacaktır. Ayrıca âyet yorumlarındaki siyasi tevcihler gösterilip eserin siyasi tefsir yönünün olup olmadığı tespit edilmeye çalışılacaktır.

#### 4.1. Te’vîlâtü’l-Kur’ân’da İdeolojik Yorumlar

“İdeolojik yorum, kişinin kendi grubunun haklı ve doğru (hak), ötekini yorumunun ise yanlış ve hatalı (bâtıl, bid’at) olduğunu kanıtlama arzusuyla âyetleri yorumlamasıdır.” Bu yorumlama da ya geçmişteki veya mevcut siyasi yapının meşru olup olmadığı yönündeki kanıyı Kur’ân ile desteklemek ya da kendi mezhebinin düşüncelerini desteklemek ve karşıtlarının düşüncelerini çürütmek amacıyla Kur’ân âyetlerini yorumlamak şeklinde iki türlü olabilir (Çalışkan: 2016, 140).

#### 4.2. Siyasi Yapıyla İlgili İdeolojik Yorumlar

Mâtürîdî’nin, kendi döneminde hüküm süren gerek Sâmânîler gerekse Abbâsîler’le ilgili lehte veya aleyhte pek yorum yapmadığı görülür. Aynı durum Emevîler için de geçerlidir. Onun bu tarafsız tavrında yaşadığı bölgenin Emevî ve Abbâsîler’in iktidarından uzak olması etkili olmuş olabilir (Çalışkan: 2016, 177). O yalnızca birkaç yerde Emevî ve Abbâsîler’e atıfta bulunur.

Bunlardan biri Kadr Suresi 3. âyetinin tefsirinde yer alır. O, “Bazıları şöyle dedi:” ifadesiyle Hz. Peygamber’in rüyasında Ümeyyeoğulları’nı (Emevîler’i) minberi üzerinde gördüğünü ve bunu hoş karşılamaması sebebiyle (Taberî: 2000, XXIV, 533; İbn Ebî Hâtim: 1419, VII, 2336) “*Kadir gecesi bin aydan daha hayırlıdır*” (el-Kadr 97/3) âyetinin indiğini söyleyenlerin rivâyetini aktarır. Âyeti bu rivâyet ekseninde “Emevîler’in

hüküm sürdüğü bin aydan daha hayırlıdır” (Taberî: 2000, XXIV, 534) şeklinde yorumlayan görüşü de nakleder. Fakat kendisi, ne rivâyet edilen hadisin içeriği ne de hadis doğrultusunda yapılan yorumla ilgili herhangi bir görüş beyan etmeden âyet hakkında ilgili kendi izahlarını sıralar (Mâtürîdî: 2010, XVII, 279).

Yine “Eğer inananlardan iki grup birbirleriyle savaşılırsa aralarını düzeltin. Eğer biri ötekine karşı haddi aşarsa, Allah'ın buyruğuna dönünceye kadar haddi aşan tarafa karşı savaşın. Eğer (Allah'ın emrine) dönerse, artık aralarını adaletle düzeltin ve (onlara) adaletli davranın. Çünkü Allah, adaletli davrananları sever.” (el-Hucurât 49/9) âyeti bağlamında Hz. Ali ile Muaviye arasındaki savaşlara işaret eder. Buna göre Hz. Ali, karşısındakileri “kâfir” olarak niteleyen birini uyarır ve onların kâfir olmadığını fakat “bâğî” (devlete karşı ayaklanan) hükmünde olduğunu söyler. Kendisinin de onlarla devlete karşı ayaklanmaları sebebiyle (bağy) savaştığını belirtir. Mâtürîdî, bu savaşta Hz. Ali'nin haklı olduğunu beyan eden ifadeler kullanır ve hangi tarafı tercih ettiğinin işaretlerini gösterir (Mâtürîdî: 2010, XIV, 68-69).

Kendi dönemindeki mevcut siyasi yapıya hemen hemen hiç değinmeyen Mâtürîdî, Hulefâ-yi Râşidîn'in meşruiyeti konusuna ise zaman zaman yer vermektedir. Nitekim “İslâm'ı ilk önce kabul eden muhâcirler ve ensar ile, iyilikle onlara uyanlar var ya, Allah onlardan razı olmuş; onlar da O'ndan razı olmuşlardır. Allah onlara içinden ırmaklar akan, içinde ebedî kalacakları cennetler hazırlamıştır. İşte bu büyük başarıdır.” (et-Tevbe 9/100) âyeti çerçevesinde, Şii-Râfizî düşüncenin haksız olduğunu söyler. Zira onlara göre Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer ve Hz. Osman, hilafeti Hz. Ali'den gasp etmek suretiyle zalim olmuşlardır. Oysa bu âyette açıkça ilk üç halifenin hak üzere olduğu ve Allah'ın onlardan razı olduğu beyan edilmektedir. Bundan dolayı zulüm vasfını, onu hiç de hak etmeyen tertemiz kimseler için kullananlar asıl zalim sıfatıyla tavsif edilmeyi hak ederler (Mâtürîdî: 2010, VI, 441). Netice itibarıyla Mâtürîdî'ye göre sadece bu âyet bile ilk üç halifenin meşruiyetini tartışmasız bir şekilde ortaya koymaktadır.

Aynı konuyu Mâide suresi 54-55. âyetleri münasebetiyle tekrar ele alan Mâtürîdî, burada oldukça uzun açıklamalara girişmektedir ki yapılan tespitlere göre onun, tefsirinde siyasetle ilgili yer alan en uzun açıklama budur (Çalışkan, 2016, 151). Müfessire göre “Ey iman edenler! Sizden kim dininden dönerse, Allah onun yerine öyle bir kavim getirir ki O onları sever, onlar da O'nu severler, müminlere karşı alçakgönüllü kâfirlere karşı

onurlu olurlar, Allah yolunda cihad ederler hiçbir kınayıcının kınamasından korkmazlar...” (el-Mâide 5/54) meâlindeki âyet Hz. Ebû Bekir’in imametinin haklılığına delalet eder. Çünkü âyette “kim dininden dönerse” şeklinde tekil kişiden bahsedilse de âyetin devamında “Allah bir kavim getirecektir” ifadesi kastedilenin bir cemaat ya da topluluk olduğunu gösterir. Hz. Ebû Bekir de hilafeti döneminde mürtet Araplarla savaştığı için âyete göre Allah’ın sevdiği ve O’nu seven kullardan olduğu sabit olmaktadır. Müfessirimiz, âyette bahsi geçen “Allah’ın sevdiği kulları”nın Hz. Ebû Bekir ve onun ashabı olduğuna dair Hasan-ı Basrî’ye ait (ö. 110/728) yorumunu da aktararak iddiasını desteklemektedir (Taberî: 2000, X, 411; Şâfiî: ts., III, 102).

Hz. Ebû Bekir’in hilafetinin haklılığına dair âyetteki ikinci delil “...Allah yolunda cihad ederler hiçbir kınayıcının kınamasından korkmazlar...” ifadesidir. Zira âyetin bu kısmında O’nun yolunda savaşa çıkanlar övülmektedir. Şayet Hz. Ebû Bekir, Hz. Ali’nin halifelik hakkını gasbetmiş olsaydı Allah bu şekilde onu övmezdi (Mâtürîdî: 2010, IV, 254-255).

Ebû Mansûr’a göre Hz. Ebû Bekir hilafetini ilan ettiğinde Hz. Ali’nin sükût etmesini ve herhangi bir hak talebinde bulunmaması da Hz. Ebû Bekir’in halifeliğinin haklılığıyla ilgili üçüncü bir delildir. Çünkü Hz. Ali’nin, hilafetin kendi hakkı olduğunu bilip de susması mümkün değildir. Yoksa bu durum onun Allah’ın hakkını gözetmediği ve zayi ettiğinin düşünülmesine yol açar ki bu da ihtimal dışıdır (Mâtürîdî: 2010, IV, 254-255).

Mâtürîdî, aynı âyetin tefsirini yaparken “Ben kimin velisi isem Ali de onun velisidir” (Ma’mer b. Râşid: 1403, XI, 225; İbn Ebû Şeybe, el-Musannef, VI, 366; Ahmed b. Hanbel: 1983, II, 569, 584; Ahmed b. Hanbel: 2001, II, 71, 262; Buhârî: ts. I, 375, VI, 241) hadisini de değerlendirir ve buna benzer rivâyetlerin Hz. Ali’nin kendi dönemindeki mücadeleleriyle ilgili olduğunu söyler. Bu değerlendirmeyi Hz. Ebû Bekir’in hilafetinin haklılığıyla ilgili dördüncü delil olarak düşünmek mümkündür.

Mâtürîdî, el-Mâide suresindeki “Sizin dostunuz ancak Allah’tır, Resûlüdür ve Allah’ın emirlerine boyun eğerek namazı kılan, zekâtı veren mü’minlerdir.” (el-Maide 5/55) âyetinin tefsirinde de aynı konuyu tartışmaya devam eder. Âyetin sebab-i nüzulüyle ilgili nakledilen bir rivâyete göre Hz. Ali rükûda iken gümüş bir yüzük tasadduk etmiştir. Âyet bunun üzerine inmiş ve namaz kılıp rükûda iken zekât veren mü’minlerin, müslümanların

velisi olduğunu bildirmiştir (Mukâtil b. Süleymân: 1423, I, 486; İbn Ebî Hâtim: 1419, IV, 1162). Râfızîler de bunu, hilafetin Hz. Ali'nin hakkı olduğuna delil getirmişlerdir.

Ebû Mansûr, bu iddiaya kendi açısından farklı yorumlar getirerek cevap verir. Ona göre âyetin Hz. Ali hakkında inmiş olması Hz. Ebû Bekir zamanında halifeliğin Hz. Ali'nin hakkı olduğunu göstermez. Çünkü Hz. Ali'nin hilafet hakkı Hz. Ebû Bekir dönemi için değil, kendi hilafet dönemi içindir. Ayrıca o, Hz. Ebû Bekir döneminde böyle bir iddiada bulunmamıştır. Hz. Ebû Bekir halifeliğini ilan ettiğinde bu konuda ona herhangi bir itirazı da olmamıştır. Netice itibariyle kendi halifelik döneminde halifeliği uğruna yaptığı mücadeleleri Hz. Ebû Bekir döneminde yapmaması bu konuda beşinci delil olarak değerlendirilebilir.

Müfessirin, Hz. Ali'den, Hz. Ebû Bekir hakkında Peygamberden sonra insanların en hayırlısı olduğuna dair rivâyetler (bk. Ahmed b. Hanbel: 1983, I, 365, 370, 527; Buhârî: ts., III, 306) nakledildiğini söylemesi (Mâtürîdî: 2010, IV, 257) konuyla ilgili getirdiği altıncı delilidir.

Hz. Ali'nin Hz. Ebû Bekir zamanında kendisine yardım edecek kimsesi olmadığı için hilafet konusunda sessiz kaldığını, sonrasında kendisini destekleyecek kimseler olduğu için hakkını savunduğunu ileri sürenlerin iddiaları ise Mâtürîdî'ye göre asılsızdır. Çünkü ona göre Hz. Ali, hilafetin kendi hakkı olduğunu bildiği halde sırf destekçisi yok diye hakkını savunmadığı düşünülemez. Nitekim Hz. Ebû Bekir de bedenen zayıf olup destekçisi olmadığı halde tek başına ehl-i ridde ile savaşmıştır. Ondan daha kuvvetli ve savaş konusunda üstün bilgisine rağmen Hz. Ali'nin, sırf destekçisi olmadığı için hakkını savunmaktan çekinmesi mümkün değildir. Böyle bir iddia değil Hz. Ali hakkında Hz. Peygamberin en zayıf sahâbisi için bile ortaya atılamaz (Bk. (Mâtürîdî: 2010, IV, 258). Onun bu iddiaya verdiği cevap Hz. Ebû Bekir'in hilafet hakkıyla ilgili yedinci delildir

Mâtürîdî'nin Mâide suresi 54 ve 55. âyetlerini tefsir ederken Hz. Ebû Bekir'in halifeliğiyle ilgili sunduğu sekizinci ve son delil Hz. Ali hakkında Hz. Peygamber'in "Ey Ali! Hz. Musa için Hz. Harun ne ise, sen de benim için osun. Şu kadar var ki benden sonra peygamber yoktur." hadisiyle ilgili değerlendirmeleridir (Câhiz: 1991, 157; Buhârî: 1422, V, 19). Onun aktardığına göre Râfızîler bu hadisi kullanarak Hz. Peygamber'den sonra Hz. Ali'nin halife olması gerektiğini ileri sürerler. Çünkü Hz. Harun, Hz. Musa'nın halifesidir derler. Buna karşı Mâtürîdî iki cevap üretir. Bu cevapların ilkinde müfessir,



hadisin uhuvvet anlamında yani sen benim kardeşim gibisin demek olduğunu, uhuvvetin ise hilafeti gerektirmediğini söyler. Onun konuya yönelik ikinci cevabı ise bu hadisten hilafet anlamı çıkarılacak olsa bile bu, kastedilen hilafetin Hz. Ali'nin kendi halifelik dönemiyle ilgilidir. Mutlak biçimde bütün zamanlar için söylenen bir halifelik değildir (Mâtürîdî: 2010, IV, 257-259).

Müellif, “*Arkada kalan bu Arap kabilelerine de ki: ‘Yakında çetin güç sahibi bir topluluğa karşı çağrılacaksınız; ya kendileriyle savaşacaksınız yahut Müslüman olacaksınız. Bu çağrıya uyarırsanız Allah size güzel bir karşılık verecek, daha önce olduğu gibi geri durursanız sizi acı bir şekilde cezalandıracak.’*” (el-Feth 48/16) âyetinin de Hz. Ebû Bekir’in hilafetine delil olduğunu söyler. Zira İbn Abbâs (ö. 32/653) (bk. Câhiz: 1991, 255; Nehhâs: 1421, IV, 132) ve Mukâtil’e (ö. 150/767) göre (bk. Mukâtil b. Süleymân: 1423, IV, 72-73) burada bahsedilen “çetin güç sahibi topluluk”, Müseylimetü’l-Kezzab’ın kavmi Hanifeoğulları’dır ve bu âyet Hz. Ebû Bekir zamanında gerçekleşen Yemâme savaşına atıftır. Bu savaşta Ebû Bekir, bedevi Arapları Müseylime’ye karşı savaşmak üzere davet etmiştir. Âyette bu davete uyanların mükâfatla müjdelenip uymayanların azapla tehdit edilmesi ise Hz. Ebû Bekir’in hilafetinin Allah tarafından onaylanması anlamına gelir. Âyetle ilgili başka yorumlara da yer veren Mâtürîdî, yukarıdaki görüşü tercih ettiği izlenimi vermektedir (Mâtürîdî: 2010, IV, 254, XIV, 28).

Müfessirin yaptığı bütün bu açıklamalar, Şia’ya reddiye olup Ehl-i sünnet’in haklılığını ispat sadedindedir ve Hulefâ-yi Râşidîn’in tamamının haklı ve hilafetlerinin meşru olduğunu beyan etmektedir. Bu yönüyle o, diğer konularda olduğu gibi bu konuda da İslam’daki sapkın çizgilerden uzaklaşıp Ehl-i sünnet’in orta yolunu hem takip etmekte hem de şekillendirmektedir.

Özetle Mâtürîdî, hem kendi döneminde mevcut olan siyasi yönetimden hem de önceki dönemlerde hüküm sürmüş siyasî yapılardan ve bu yapılarla ilgili yorumlardan olabildiğince uzak durmuş ve kendini bu anlamdaki ideolojik kıskaçtan korumuştur. Bunun sonucunda da tefsirinin ve yorumlarının temel hareket noktasını fikirler oluşturmuş ve onların tartışmaya değer olup olmadığını ele almıştır (Çalışkan, 2016, 133).



### 4.3. Mezhepsel Kaygıyla Yapılan İdeolojik Yorumlar

Mâtürîdî, özellikle Şia ve Mu'tezile'ye karşı verdiği mücadelelerle İslam'ın orta yolunu sistemli bir şekilde ortaya koymaya çalışmış ve telif ettiği eserlerle kendi adıyla anılan Mâtürîdiyye mezhebinin teşekkül etmesini sağlamıştır. Bu yönüyle en temel eserlerinden biri olan tefsirinde de sık sık itikâdî konulara değinmiş ve muhaliflerinin görüşlerine karşı ortaya koyduğu fikirler Ehl-i sünnet'in görüşlerini temellendirmede önemli rol oynamıştır. Bu çerçevede Mu'tezile başta olmak üzere Şia ve Hâricîler ile ciddi münakaşalara girişen müfessir yeri geldikçe Müşebbihe, Cehmiyye, Mürcie, Kaderiyye, Karâmita, Kerrâmiyye, Bâtıniyye ve felsefecilerin düşüncelerini eleştirmekten de geri durmamıştır.

Fikhî konularda Ebu Hanife'ye tartışmasız bağlı kalan Mâtürîdî, özellikle ahkâm âyetlerinde Hanefî çizgiden asla taviz vermeyerek kendi mezhebinin görüşlerini izah sadedinde uzun açıklamalara yer vermiştir. Bu bağlamda en sık eleştirdiği isimlerden birisi ise İmam Şâfiî'dir. Bu iki mezhep günümüzde her ne kadar Sünnîliğin farklı yorumları olarak kabul edilse de aralarındaki tarihi çatışma inkâr edilemez. Bu çatışmanın izlerini *Te'vilât*'ta da bulmak mümkündür. Buradan hareketle Mâtürîdî'nin biri itikâdî, diğeri fikhî olmak üzere iki farklı yönde mezhepsel açıklamalarda bulunduğu söylenebilir. Biz de öncelikle onun *Te'vilât*'taki itikâdî konular üzerindeki tartışmalarını, daha sonra ise fikhî yöndeki mezhepsel açıklamalarını beyan etmeye çalışacağız.

#### 4.3.1. İtikâdî Konular

Ehl-i sünnet, Mu'tezile, Şia, Hâricîler, Mürcie ve Cebriyye arasındaki en temel tartışmalar, büyük günah işleyeninin durumu, kaza-kader çerçevesinde cebr-ihtiyar ve fiillerin yaratılması, Allah'ın görülmesi, Kur'ân'ın yaratılmışlığı ve imamet konularında olmuştur. Mâtürîdî, bu hususların her biriyle ilgili sünnî düşünceyi kendi perspektifinden aktarmaya, muhaliflerinin görüşlerine ise cevaplar bulmaya çalışmaktadır.

##### 4.3.1.1. Büyük Günah İşleyeninin Durumu

Büyük günah işleyeninin dinî statüsü ile ilgili dört temel düşünce vardır. Bu düşüncelerin en aşırısı Hâricîler'e aittir. Onlara göre büyük günah işleyen tövbe etmediği sürece hem dünyada hem ahirette kâfir muamelesi görür. Bunun tam karşısında ve diğer aşırı uçta Mürcie yer alır. Onlara göre büyük günah, kişiye ve imanına bir zarar vermediği gibi

bundan dolayı bir mü'min cehenneme de girmez. Mu'tezile'ye göre ise büyük günah işleyen imandan çıkar fakat küfre de girmez. İman ile küfür arasında bir yerde bulunur. Ölmeden tövbe ederse mü'min, tövbe etmeden ölürse kâfir muamelesi görür. Ehl-i sünnet'e göre ise büyük günah işleyen dinden ve imandan çıkmış olmaz. Böyle bir kimse kâfir değil, fâsık (günahkâr) bir Müslümandır. Müslüman olarak kaldığı sürece tövbe etmemiş olsa da Allah onu dilerse bağışlar, dilerse azap eder (Bebek: 2022, XXV, 164). Çünkü Allah şirk dışındaki günahları affedeceğini beyan etmiştir (en-Nisâ 4/48).

Mâtürîdî, bu konuyu *"Allah buyurdu: Haydi yerilmiş ve kovulmuş olarak oradan çık! Andolsun ki, onlardan kim sana uyarırsa, sizin hepinizi cehenneme dolduracağım."* (el-A'râf 7/18) âyetinin tefsirinde işlemektedir. Onun aktardığına göre Hâricîler bu âyete dayanarak her bir günah işleyen kimsenin şeytana uyduğunu, dolayısıyla onların cehennemde ebedi kalacaklarına hükmetmişlerdir. Mu'tezile'ye göre de benzer şekilde büyük günah işleyen kimsenin, şeytana uyduğu için bu âyetteki tehdide muhataptır. Fakat Mâtürîdî'ye göre bu âyet, büyük günah işleyen cehennemde ebedi kalacağının delili olamaz. Çünkü âyetteki *"kim sana uyarırsa"* dan kasıt, günah işlemek konusunda değil dinden çıkmak ve tevhidi inkar etmek konusunda şeytana uymaktır (Mâtürîdî: 2010, V, 306). Âyeti sünnî düşüncenin görüşleri doğrultusunda yorumlayan müfessirin bu ifadeleri aynı zamanda Ehl-i sünnet çizgisinden ayrılmadığının da göstergesi sayılabilir.

Ebû Mansûr aynı konuyu *"Şüphesiz Allah, kendisine ortak koşulmasını asla bağışlamaz. Bunun dışında kalan (günah) ları ise dilediği kimseler için bağışlar..."* (en-Nisâ 4/48) âyetinin tefsirinde daha detaylı ele alır ve burada da Mu'tezile ve Hâricîler'in görüşlerini reddetmeye yönelik açıklamalar yapar. Öncelikle el-Enfâl suresindeki *"İnkâr edenlere söyle, eğer yaptıklarına son verirlerse geçmiş günahları bağışlanacaktır..."* (el-Enfâl 8/38) âyetini delil gösterir. Bu âyete göre şayet kâfirler küfürlerinden vazgeçerlerse, önceki günahları affedilecektir. İlk âyette ise küfür dışındaki günahların tövbe edilmeden de bağışlanabileceğine dair bir işaret vardır. Bu izahların ardında Mâtürîdî, Hâricîler'in ve Mu'tezile'nin konuyla ilgili görüşlerini serdedip onlara cevaplar vermektedir. Onun naklettiğine göre Hâricîler büyük günahların tamamını şirk kapsamında değerlendirirler. Zira bu âyete göre müşrikler affedilmeyen zümre arasında yer alır. Oysa Hâricîler'in bu görüşü Mâtürîdî'ye göre çelişkilidir. Çünkü bir kimseyi büyük günah işlerken müşrik yapan özellik küçük günah işlerken de vardır. Dolayısıyla küçük günah işleyen de müşrik kabul edilmesi gerekir. Fakat böyle bir durum asla düşünülemeyeceğine göre

büyük günah işleyen de kâfir olarak da değerlendirilemez. Mu'tezile ise büyük günah işleyenin imandan çıktığını fakat küfre de girmediğini savunur. Ebû Mansûr'a göre bu fikrin de savunulacak bir tarafı yoktur. Çünkü Allah Teâlâ mü'minlere şirk dışında işlenen günahların affıyla ilgili ümit verir. Eğer şirk dışındaki konuları affetmeyecek olsaydı, bu konuda ümit vermesi söz konusu olmazdı. Ona göre âyet, Kur'ân'ın bütünü göz önünde bulundurularak yorumlanmalıdır. Bu haliyle Allah Teâlâ tövbe edilmediği sürece şirki affetmez. Diğer günahları ise tövbe edilmese de affedebilir (Mâtürîdî: 2010, III, 256-259).

*"Sizi alevler saçan ateşe karşı uyardım. O ateşe, ancak yalanlayıp yüz çeviren en bedbaht kimse girer."* (el-Leyl 92/14-16) âyetleri münasebetiyle büyük günah işleyenin cehenneme girip girmeyeceği konusunu ele alan Mâtürîdî, burada hem Mu'tezile'nin hem de Mürcie'nin görüşlerini reddetmektedir. Âyette gerçeği yalanlayıp sırt çeviren bedbahtlardan başkasının alev alev yanan ateşe girmeyeceği beyan edilmektedir. Mu'tezile'ye göre bu âyetteki yalanlamaktan kasıt Allah'ın emir ve yasaklarını çiğnemektir. Böylece onlar âyetin manasını büyük günah işleyenin cehenneme gireceği yolundaki görüşleri çerçevesinde te'vîl etmektedirler. Hâricîler de aynı şekilde büyük günah işleyen kimsenin gerçekte yalanlayıp yüz çevirenlerden olduğunu iddia ederler. Çünkü bir kimse iman ettiğinde peşinen Allah'a itaat edeceğine inanmış ve buna dair söz vermiş olur. Allah'ın emirlerini çiğnediğinde ise kendi kendini yalanlamış ve Allah'tan yüz çevirmiş olur. Mâtürîdî, böyle bir kimsenin mükezzib/yalanlayıcı değil, sözüne ve inancına aykırı davranmış (muhalif) bir kişi olduğunu savunur. Mürcie de aynı âyetlerle ilgili kendi görüşlerini temellendirmeye çalışır. Zira onlara göre cehenneme sadece müşrikler ve kâfirler girer, büyük günah işlemiş bile olsa bir Müslüman asla cehenneme girmez (Mâtürîdî: 2010, XVII, 236-237).

Mâtürîdî âyetin Müslümanlarla değil kâfirlerle ilgili olduğunu söyler. Büyük günah işleyen mü'minleri Allah Teâlâ isterse bağışlar isterse cehennemde cezalandırır. Fakat onlar kâfirlerle aynı tabakada cezalandırılmazlar. Söz konusu âyetlerde de kâfirlerin cehennemin belli katlarına ve bölümlerine gireceği beyan edilmiştir. Dolayısıyla âyet, büyük günah işleyen için cehennemde, kâfirlerin katından ayrı bir bölüm olduğu düşüncesine aykırı değildir. Zaten âyette alev alev yanan ateş zikredilmiştir. Günahkâr mü'minin o ateşe girmeyecek olması, başka türlü azap edilmeyeceğini göstermez

(Mâtürîdî: 2010, XVII, 236-237). Sünnî görüşe göre büyük günah işleyeni Allah dilerse bağışlar, dilerse azap eder. Fakat kâfirlerle aynı yerde, aynı şiddette azap etmez. Burada da Mâtürîdî'nin âyeti kendi mezhepsel düşüncesine paralel te'vîl ettiği gözlemlenmektedir.

Müfessire göre “Eğer mü'minlerden iki grup birbiriyle vuruşursa hemen aralarını düzeltin...” (el-Hucurât 49/9) âyeti de Mu'tezile ve Hâricîler'in büyük günah meselesindeki görüşlerini iptal etmektedir. Zira âyette, Müslümanlarla savaşmak gibi büyük bir günahı işledikleri halde iki taraf da mü'minler olarak nitelenmişlerdir. Şâyet büyük günah işlemek imandan çıkarmış olsaydı onlar için mü'minler ifadesinin kullanılmaması gerekirdi. Dolayısıyla büyük günah işlemenin kişiyi iman dairesinden çıkarmadığı anlaşılmış olur (Mâtürîdî: 2010, XIV, 68).

#### 4.3.1.2. Kulların Fiillerinin Yaratılması

“Kulların fiilleri nasıl meydana gelir, fiillerin yaratıcısı Allah mıdır, yoksa kullar mıdır?” soruları etrafında ortaya çıkan tartışmanın neticesinde İslam tarihinde iki temel düşünce belirmiştir. Mu'tezile'ye göre kul kendi fiilini kendi yaratır. Aksi takdirde kulun sorumluluğundan ve ceza ya da mükâfat görmesinden söz etmek anlamsızdır. Ehl-i sünnet'e göre ise her şeyin olduğu gibi kulların fiillerinin yaratıcısı da Allah'tır. Kul kendisine verilen cüz'î irade ile bir fiile azmettiğinde Allah o fiili yaratmakta, kul da böylece o fiili yapmaktadır. Aksi takdirde Allah'tan başka yaratıcılar var olduğunu düşünmek gerekir ki bu, tevhit ilkesiyle bağdaşmaz (Yazıcıoğlu: 1996, XIII, 60).

Mâtürîdî “Yeryüzünde ve kendi nefislerinizde uğradığınız hiçbir musibet yoktur ki, biz onu yaratmadan önce, bir kitapta (Levh-i Mahfuz'da) yazılmış olmasın...” (el-Hadîd 57/22) âyetinin tefsiri çerçevesinde konuyla ilgili açıklamalar yapmaktadır. Ona göre bu âyet kulların fiillerinin Allah tarafından yaratıldığına delildir. Çünkü musibet kavramı hem kulların dahlinin olduğu hem de gerçekleşmesinde onların hiçbir fonksiyonunun olmadığı şeyler için kullanılır. Ayrıca Allah Teâlâ'nın âyette “biz onu yaratmadan önce” diyerek yaratmayı kendisine izafe etmesi de kulların fiillerinin Allah tarafından yaratıldığının delilidir (Mâtürîdî: 2010, XIV, 363).

Yine “...Eğer Allah dileseydi, bunların arkasından gelen (millet)ler, kendilerine apaçık deliller geldikten sonra, birbirlerini öldürmezlerdi. Fakat ayrılığa düştüler. Onlardan

*inananlar da vardı, inkâr edenler de. Yine Allah dileseydi, birbirlerini öldürmezlerdi. Lakin Allah dilediğini yapar.*” (el-Bakara 2/253) âyeti münasebetiyle konuyu ele alan Mâtürîdî, burada da Mu'tezile'nin düşüncesine karşı çıkmaktadır. Onlara göre Allah daima iyi olanı (aslah) murat eder. Ancak kullar kötüyü de yaparlar. Bu durumda Allah'ın dilediği gerçekleşmemiş olur. Oysaki Ehl-i sünnet'e göre Allah için istediğini yapamamak bir kusur olacağından böyle bir şey tasavvur dahi edilemez. İlgili âyette geçen *“Allah dileseydi, birbirlerini öldürmezlerdi”* ifadesini her iki grup da kendi perspektifinden yorumlamıştır. Mu'tezile bunu *“Allah onların birbirlerini öldürmemelerini murat ettiği halde onlar birbirlerini öldürmüşlerdir”* şeklinde anlarken Ehl-i sünnet ve Mâtürîdî, *“Allah onların birbirlerini öldürmemelerini isteseydi birbirlerini öldürmezlerdi”* şeklinde anlamıştır. Dolayısıyla Mâtürîdî'ye göre bu âyet Mu'tezile'nin görüşünü nakzetmektedir. Görüşünü *“Rabbin dileseydi insanları (aynı inanca bağlı) tek bir ümmet yapardı. Fakat Rabbinin merhamet ettikleri müstesna, onlar ihtilafa devam edeceklerdir.”* (Hûd 11/118) âyetiyle de destekleyen Mâtürîdî, bu faslı *“Allah'a yakışmayacak sözler söz konusu olduğunda lafi uzatmaktan Allah'a sığınırım.”* diyerek noktalamaktadır (Mâtürîdî: 2010, II, 150-151). Onun bu ifadeleri kulların fiillerinin yaratılıp yaratılmaması konusundaki Ehl-i sünnet çizgisini takip ettiğini göstermektedir.

#### 4.3.1.3. Rü'yetullah

Hicrî 2. yüzyılın ilk yarısında ortaya çıkan itikâdî tartışmalardan biri olan rü'yetullah (Allah'ın görülmesi) konusunda İslam tarihinde üç temel görüş ortaya çıkmıştır. Mu'tezile Allah'ın ne dünyada ne de ahirette görülemeyeceğini iddia ederken Müşebbihe, Kerrâmiyye ve bazı mutasavvıflar Allah'ın hem dünyada hem de ahirette görülebileceğini savunmuştur. Bu iki uç görüşün ortasında yer alan diğer görüşe göre ise Allah bu dünyada görülemez ancak ahirette mü'minler tarafından görülecektir. Hem Eş'arî hem de Mâtürîdî kanadın ittifakıyla Ehl-i sünnet bu son görüşü savunmuştur (Eş'arî: 1416, I, 221; Mâtürîdî: 1440, 158-168; Sâbûnî: 1435, 147-167; Yeşilyurt: 2008, XXXV, 313).

Konuyla ilgili âyetlerden biri olan ve her bir görüş sahibinin kendi düşüncesini destekleyecek şekilde yorumladığı *“Gözler onu idrak edemez ama O, gözleri idrak eder. O, en gizli şeyleri bilendir, (her şeyden) hakkıyla haberdar olandır.”* (el-En'âm 6/103) âyetinin tefsirinde Mâtürîdî de konuyu detaylı bir şekilde ele almaktadır. Onun naklettiğine göre âyette geçen *“gözler”* ifadesi yaratılmışlar (halk), kalp gözü ve baş gözü

olmak üzere üç farklı şekilde yorumlanmıştır. Ona göre âyetteki “gözler” ifadesinden “baş gözü” kastedildi ise bu durum Allah’ın görülebileceğine delil olur ki zaten âyette Allah’ın görülemeyeceği değil, idrak edilemeyeceği bildirilmiştir. Görülmeyen bir şeyin idrak edilmesi de söz konusu olamaz. Demek ki Allah görülecek, fakat mahiyeti tam olarak idrak edilemeyecektir. Zaten dünyada görülen varlıkların bile tam olarak mahiyetlerinin idrak edildiği söylenemez. Maddi varlıklar böyleyken, Allah’ın idrak edilmesi elbette imkânsız olacaktır. Bu açıdan Müşebbihe’nin yanılığının sebebi, Allah’ı bir suret şeklinde tasavvur etmeleridir. Oysaki Allah, beş duyu organıyla değil, delil ve âyetlerle bilinebilen bir varlıktır. Bu şekilde bilinen bir varlığın ise ihata ve idrak edilmesi mümkün değildir (Mâtürîdî: 2010, V, 165-167).

Rü’yetullahın imkânıyla ilgili Kur’ânî delillerden biri de “*O gün bir takım yüzler aydındır. Rablerine bakarlar. O gün bir takım yüzler de asıktır. Bel kemiklerini kıran bir felakete uğratılacaklarını anlarlar.*” (el-Kıyâme 75/22-25) âyetleridir. Mâtürîdî, kıyamet gününde bahtiyar kulların, kendilerine ikram edilen nimetlerden dolayı sevinç ve mutluluğun doruğuna ulaşacaklarını ve bundan dolayı yüzlerinin parıldayacağını söyler. Bu nedenle bir sonraki âyette “Rablerine bakarlar” ifadesini, “Rablerinden daha fazla ikram beklerler” şeklinde yorumlamak ona göre anlamsızdır. Şayet âyet zahir anlamının dışında tefsir edilecekse bu anlamın kastedildiğini ispat eden daha kesin delillerin getirilmesi gerekir. Bu deliller getirilirse ancak Allah’ın ahirette görülebileceği gerçeği ortadan kalkar. Böyle bir delil olmadığına göre “bakma” ifadesini gerçek anlamıyla anlamak gerekir (Mâtürîdî: 2010, XVI, 300).

Ebû Mansûr, iddiasını aklileştirmek için kralların dünyada kendilerini halktan gizlediklerini fakat kendilerine yakın olanlardan gizlemediklerini, aynı şekilde Allah’ın da ahirette sevdiği kullarına kendisini göstermek suretiyle ikramda bulunacağını ve onları bu şekilde şerefliyeceğini söyler. Ona göre bu durum Allah’ın ahirette görülmesinin vacip olduğunu göstermese de en azından caiz olduğunun apaçık göstergelerindedir (Mâtürîdî: 2010, XVI, 301).

Mâtürîdî, Allah’ın ahirette görülemeyeceğini savunanların, surenin “*وَجُودَ يَوْمَئِذٍ نَاصِرَةٌ*” *O gün bir takım yüzler aydındır*” âyetinin “*وَجُودَ يَوْمَئِذٍ بَاسِرَةٌ*” *O gün bir takım yüzler de asıktır*” âyetine, “*تَنْظُنُّ أَنْ يُفْعَلَ بِهَا فَاقِرَةٌ*” *Bel kemiklerini kıran bir felakete uğratılacaklarını anlarlar*” âyetinin ise “*إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ*” *Rablerine bakarlar*” âyetinin karşılık olduğunu

söylediklerini nakleder. Dolayısıyla bu son âyet onlara göre, Allah'ı görmenin gerçekleşmeyeceği manasında değil, ceza anlamında olduğuna göre, “إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ” âyeti de Allah'ı gerçekten görme manasında değil sevap ve mükafat bekleme anlamındadır (Mâtürîdî: 2010, XVI, 302).

İmam Mâtürîdî, yukarıdaki âyetleri delil gösterip rü'yetullahı kabul etmeyenlerin iddialarını iki farklı şekilde cevaplandırır. Birincisi; kâfirlerin yüzünün asık olması, henüz kendilerine vaat edilen azabın tamamını görmedikleri anlamına gelir. Çünkü yüzün asık olması, bu anlamda kullanılacak ifadelerin en basitidir. Bu konudaki en ağır ifade, yüzlerin kapkara kesilip ekşimesidir. Demek ki daha onlar bu seviyede değillerdir ve görecekleri ağır azaplar vardır. Oysaki yüzlerin apaydınlık olup parıl parıl parıldaması, sevincin doruk noktasını ifade eder. Dolayısıyla bahtiyarlar kendilerine vaat edilen ikramların zaten hepsini görmüşlerdir. Daha fazlasını beklemek diye bir şey söz konusu değildir. Bu yüzden burada hakikaten Rablerine bakmak söz konusudur. İkincisi; ikramların en yücesi şüphesiz rü'yetullahtır. Ceza ehli ise en basit ikramlara bile nail olamamıştır. Dolayısıyla en basit ikrama nail olamayan birinin en yüce ikram olan rü'yetullahı eremediği için hayıflanması makul değildir. Oysaki cennet ehli bitmek tükenmek bilmeyen ikramlara nail olduklarından, rü'yetullah ile şereflenmeleri mümkündür (Mâtürîdî: 2010, XVI, 303).

İmam Mâtürîdî, bütün bu açıklamalarından sonra rü'yetullahın vacip olduğunu belirtir. Bu konudaki iddiasını naklettiği bir hadis ile de destekler. Naklettiğine göre Hz. Peygamber, “*Kıyamet günü Rabbinizi ayın on dördüncü gecesinde gördüğünüz gibi göreceksiniz. O'nu görürken birbirinizin üzerine sıkışıp yığılmayacaksınız*” buyurmuştur (Yahyâ b. Sellâm: 2004, I, 293; Ahmed b. Hanbel: 2001, XXXI, 526, 541; Ahmed b. Hanbel: 1986, I, 232, II, 527; Buhârî: 1422, I, 115; Dârimî: 1998, I, 195, 359). Mâtürîdî bu hadisin sıhhati konusunda herhangi bir tereddüt olmadığını söyler. Onun aktardığına göre rü'yetullahı inkâr edenler, bu hadisteki “görmek” ifadesini de “bilmek” biçiminde te'vîl etmişlerdir. Bu ise doğru değildir. Çünkü ahirette cennetlikler de cehennemlikler de Allah'ı hiçbir şüpheye meydan vermeyecek şekilde bileceklerdir. Bu durumda hadiste cennetliklerin Allah'ı görmesinden bahsedilmesinin bir anlamı kalmayacaktır. Çünkü cehennemlikler de Allah'ı bileceklerine göre bu, cennetlikler için bir fazilet olmayacaktır (Mâtürîdî: 2010, XVI, 303).



Mâtürîdî, konuyla ilgili son değerlendirmesinde kendisinin Allah'ın görüleceğini (rü'yetullah) keyfiyetsiz bir şekilde görüleceğini kabul ettiğini, çünkü keyfiyetin sadece sureti olanlar için söz konusu olduğunu belirtir (Mâtürîdî: 2010, XVI, 300-304).

Görüldüğü gibi müfessir burada karşıt görüşleri de vererek onları delilleriyle çürütmeye çalışmaktadır. Aynı zamanda kendi mezhebinin düşüncesini temellendirmektedir.

#### 4.3.1.4. Halku'l-Kur'ân

Hicrî 2. yüzyılın ilk yarısında ortaya çıkıp Abbâsîler zamanında bir devlet ideolojisi haline gelmiş en hararetli kelâmî tartışmaların başında yer alan halku'l-Kur'ân (Kur'ân'ın yaratılmış olup olmaması) meselesi hakkında temelde üç farklı görüş ortaya çıkmıştır. Mu'tezile ve Şia'ya göre Kur'ân hem lafız hem de mana itibariyle mahlûktur. Bunun tam karşısında yer alan Selefiyye'ye göre ise Kur'ân'ın ne lafzı ne de manası yaratılmamış olup her iki boyutuyla Allah'ın zatıyla kaimdir. Hemen hemen her konuda olduğu gibi bu konuda da orta bir yol izleyen Ehl-i sünnet'e göre ise Kur'ân, lafız itibariyle yaratılmış olmakla birlikte mana itibariyle Allah'ın zatıyla kaimdir ve yaratılmamıştır (Eş'arî: 1416, II, 422-423; Mâtürîdî: 1440, 134-140; Sâbûnî: 1435, 113-135; Yavuz: 1997, XV, 374).

Mâtürîdî, Allah'ın kelamını O'nun ezelden beri var olan bir sıfatı ve tecellisi olmak üzere iki kategoride ele alır. Bunlardan birincisini, Allah'ın ezelden beri var olan konuşma vasfı olduğunu söyler. Bu vasfı anlamında Kelâmullah denildiğinde Hz. Musa'da dâhil hiçbir kimsenin Allah'ın kelamını işitmesi mümkün değildir. İkincisi ise harf, hece, ses gibi unsurlarla nitelenen kelimedir. Bu vasfa "Kelâmullah" demek insanların ifade tarzına uydurmak için söylenen mecazi bir ifadedir. Allah'ın, sözlerini Hz. Musa başta olmak üzere diğer bütün peygamberlere ya da insanlara harf, hece ve seslerle duyurması Kelâmullah'ın bu ikinci kategorisinde değerlendirilmesi gerekir. Bu haliyle Allah, Kur'ân ve diğer kitaplardaki vahiylerde olduğu gibi kelamını beşere duyurmak istediğinde onların işitebileceği ve anlayabileceği sesler yaratır. Bu da tecelli yoluyla ortaya çıkan Kelâmullah'tır (Mâtürîdî: 2010, IV, 110-111).

Mâtürîdî'nin yaptığı yorumlar onun halku'l-Kur'ân meselesine açıkça yer vermediğini göstermektedir. Bununla beraber, Kelâmullah'ı iki farklı kategoride ele alması ve Allah'ın Hz. Musa ile konuşurken sesleri yarattığını belirtmesi Ehl-i sünnet'in bu konudaki görüşünü yansıtmaları bakımından önem arz etmektedir.



#### 4.3.1.5. İmâmet

Hız. Peygamber'in vefatından sonra İslam toplumunun dinî ve siyasî liderliği anlamına gelen "imamet" meselesi etrafında başta şia ve Ehl-i sünnet olmak üzere kelâmî mezhepler arasında farklı görüşler ortaya çıkmıştır. Bu görüşler daha çok "İmamlar Kureyş'tendir" (Ma'mer b. Râşid: 1403, XI, 58; Tayâlisî: 1999, II, 240, III, 595; Ahmed b. Hanbel: 2001, XIX, 318, XX, 249) hadisi çerçevesinde gelişmiştir.

Hâriciler "İmamlar Kureyş'tendir" anlayışına karşı çıkararak diğer Arap kabilelerinin de hilafette hak sahibi olduklarını iddia etmişlerdir. Bu konuda en katı görüşte olan şia'ya göre ise Hız. Peygamber'den sonra imamet Hız. Ali'nin ve ondan sonra da kıyamete kadar onun Hız. Fatıma'dan gelen soyunun hakkıdır ve bu hak nass ve tayin ile sabittir. Bu ilkeyi bir inanç meselesi ve itikat esası olarak gören şia'ya göre imamlara itaat ise dinen vaciptir. Yine onlara göre imamlar masum yani yanılmazdır. Mu'tezile, imamların tayin görevini müslümanların seçkinlerine tevdi etmiştir. Ehl-i sünnet'e göre ise imamlar müslümanlar tarafından seçilerek veya tayin ile iş başına gelebilirler. Bu durumda onlara biat edilir. İmamların Kureyş'ten olması ise zaruridir (Çetin: 2008, 4-7).

Mâtürîdî, kelim kitaplarındaki genel eğilime aykırı olarak *Kitabü't-Tevhid*'inde "İmamet" için özel bir bölüm ayırmamıştır. Fakat onun bu konudaki fikirlerine tefsirinde az da olsa rastlanmaktadır. "Ey iman edenler! Allah'a itaat edin. Peygamber'e itaat edin ve sizden olan ülü'l-emre de..." (en-Nisâ 4/59) âyeti bağlamında konuya değinen müfessir, âyetteki "ülü'l-emr" ifadesini seriyye komutanları ya da fakihler olarak yorumlama eğilimindedir. Aynı yerde şia'ya itiraz ederek onların bunu masum imamlar olarak anlamasını eleştirmekte ve şiî imamet düşüncesinin batıl olduğunu ortaya koymaya çalışmaktadır (Mâtürîdî: 2010, III, 291-298).

*Te'vîlâtü'l-Kur'ân*'da yer almamakla birlikte diğer bazı kaynaklardan elde edilen bilgilere göre ise Mâtürîdî, "Hilafetin Kureyşîliği" konusunda Ehl-i sünnet'in genel eğiliminden farklı bir düşünceye sahiptir. Ona göre imam olacak kişiyle ilgili öncelikle Allah'tan en çok korkan, insanların problemlerini çözmede en basiretli ve onların yararına olan şeyleri en iyi bilen biri olması gözetilmeli ve bu şartları taşıyan kim olursa olsun imamet ona verilmelidir (Nesefî: 1993, II, 829). Hız. Peygamber'in hilafeti Kureyş'e tahsis kılması ise dinî değil siyasî ve sosyolojik bir tercihtir. Zira imam olacak kişide takva ile birlikte saygın bir nesebe mensubiyet de aranır. O dönemde bütün Arap kabileleri arasında en

saygın kabile Kureyş olduğu için Hz. Peygamber öyle buyurmuştur. Ayrıca evlilik konusunda da Kureyş kabilesine mensubiyet bir ayrıcalık kabul edilmiştir. Bütün bu sebeplerle hilafetin Kureyş'ten olması gündeme gelmiştir (Çetin: 2022, 12-13). Anlaşılan o ki müfessir, şartlar değiştiğinde bu hükmün de değişebileceği kanaatini taşımaktadır.

#### 4.3.2. Fıkhî Konular

*Te'vîlâtü'l-Kur'ân* incelendiğinde Mâtürîdî'nin özellikle ahkâm âyetleri tefsirinde Ebu Hanife'ye (ö. 150/767) ve mezhebine kayıtsız şartsız teslim olduğu görülür. Hanefî mezhebinden çoğunlukla “bizim ashabımız” şeklinde bahseden müfessir, hemen hemen bütün ahkâm âyetlerinde Hanefî mezhebinin görüşlerini temellendirmeye ve ispata çalışmaktadır. Meselâ, Allah'a ve Resûlüne savaş açanların ve yeryüzünde bozgunculuk çıkarmaya çalışanların cezası ve onların tövbe etmeleri durumunda ne olacağı (Mâtürîdî: 2010, IV, 208-211), seferî haldeki namazın durumu (Mâtürîdî: 2010, IV, 7-12), boşanmış kadınların beklemesi gereken iddette “kurû”nun ne anlama geldiği (Mâtürîdî: 2010, II, 59), boşanma esnasında daha önce kadına verilen malların geri alınıp alınamayacağı (Mâtürîdî: 2010, II, 72), köle ya da kâfirlerin şahitliğinin muteber olup olmadığı (Mâtürîdî: 2010, II, 215) gibi pek çok meselede kendi mezhebinin görüşü doğrultusunda âyetleri te'vîl etmektedir.

Fıkhî konuda en çok eleştirdiği kimse ise İmam Şafî'dir. Bazen “bazı kimseler” diyerek (Mâtürîdî: 2010, II, 27), bazen ise bizzat Şafî'nin adını anarak (Mâtürîdî: 2010, II, 62) onun görüşlerine karşı çıkmakta ve kendi mezhebinin görüşünün doğruluğunu ispata çalışmaktadır. Az da olsa İmam Mâlik'e (ö. 179/795) yönelik eleştirilere de eserde rastlanmaktadır (Mâtürîdî: 2010, II, 69).

Mâtürîdî'nin, fıkhî konularla ilgili âyetleri tefsir ederken Hanefî mezhebinin görüşlerini destekleyen rivâyetleri ve te'vîlleri olabildiğince yoğun aktardığı ve hükümler doğrultusunda yeni istidlallerde bulunduğu görülür. Fakat onun bu yorumlarının tek tek değerlendirilmesi müstakil başka bir çalışmayı gerektireceğinden konuyla ilgili yukarıdaki örnekleri vererek iktifa etmek istiyoruz.

#### 4.4. Te'vîlâtü'l-Kur'ân'da Bazı Kavramlarla İlgili Siyasi Yorumlar

Kur'ân-ı Kerim, bir hukuk felsefesi inşa ettiği gibi bir siyaset felsefesi inşa etmemiş, hukukî normları belirlediği gibi siyasî kural ve kaideleri de kesin çizgilerle tespit

etmemiştir. Bununla birlikte Kur'ân'da siyasî hiçbir konu yoktur da denilemez. Kur'ân bu konularda temel ilke ve esaslara odaklanmış, işin pratik yönünü ise Müslüman topluma bırakmıştır. Bu anlamda Kur'ân'da yer alan en temel siyasî kavramların *halife*, *imam*, *melik*, *hüküm*, *ülû'l-emr* ve *şûrâ-istişare* olduğu söylenebilir. Biz de Mâtürîdî'nin hem bu kavramların geçtiği âyetlerle ilgili yorumlarını hem de bahse konu olan kavramlara yaklaşımını ele almaya çalışacağız.

#### 4.4.1. Halife

“Halife” ve “istihlâf” kavramları Kur'ân'da biri genel diğeri özel iki anlamda kullanılır. Bunlardan ilki insanların yeryüzünde halife olması, her şeyin onların emirlerine ve istifadelerine sunulması, mülkiyetin insanlığa emanet edilmesi, yeryüzünü yönetip ona sahip çıkması anlamındaki genel istihlâftır (bk. el-Bakara 2/28, 30). Diğeri ise devlet ve toplulukların istihlâfi (A'râf 7/59-72; Hûd 11/56-61; Yûnus 10/73) ve bireylerin istihlâfidir (Sâd 38/26). Bunlar siyasî iktidar ve nesil değişikliği çerçevesinde siyasî-sosyal bir anlam kazanır (Akyüz: 1998, 130,135).

Kur'ân'da “halife” kavramı siyasî anlamda sadece Hz. Davud için kullanılmıştır (Akyüz, 1998, 135). “*Ona dedik ki: 'Ey Dâvûd! Gerçekten biz seni yeryüzünde halife yaptık. İnsanlar arasında hak ile hüküm ver. Nefis arzusuna uyma, yoksa seni Allah'ın yolundan saptırır...'*” (Sâd 38/26) âyetinde Hz. Davud'un yeryüzünde halife kılındığından söz edilmektedir. Bu âyetin tefsirinde Katâde'nin (ö. 117/735) sözünü nakleden Mâtürîdî, onu referans göstererek bu konuya bir miktar siyasî açıklama getirmektedir. Katâde şöyle demektedir: “... *Cenab-ı Hak burada Peygamber'e (as) ve mü'minlere faydalı ve ahlakî bir öğüt vermektedir ki o da şudur: Kendisine idari bir yetki verilen kişi bilmelidir ki Allah'ın insanlara hayır vermesinin ve onlardan şerri defetmesinin tek yolu Allah'a itaat etmek ve O'nun rızasına uygun davranmaktır.*” (Mâtürîdî: 2010, XII, 240). Onun bu açıklamayı nakletmesinin sadece bir alıntı olduğu söylenebileceği gibi Mâtürîdî'nin Katâde'nin ağzından yöneticileri Allah'a itaate davet ettiği şeklinde de değerlendirilebilir.

Tertip sırasına göre “halife” kelimesinin Kur'ân'da ilk geçtiği âyette (el-Bakara 2/30) Allah'ın meleklerle, yeryüzünde bir halife yaratacağını haber verdiği bildirilmektedir. Bu âyetin tefsirinde Mâtürîdî halifelikğin ne anlama geldiği üzerinde durmaktadır. Buna göre insanın halife olmasının üç temel anlamı olabilir: Bunlardan ilki, insan kendisinden önce yaratılan cinlerin veya meleklerin halifesidir; yani onlardan sonra yaratılmış ve onların

yerine geçmiştir. İkincisi, insanlar kıyamete kadar birbirinin peşinden gelip birbirlerine halife olacak şekilde yaratılmışlardır. Üçüncüsü ise Allah'ın hükmünü ve dinini yeryüzünde yaşayıp gereğini yerine getirme anlamında halifeler olmalarıdır. Bu sayılan yorumlardan ilki müfessire göre zayıf bir ihtimaldir. Çünkü ona göre meleklerin “*orada bozgunculuk çıkaracak birini mi yaratacaksın...*” sözleriyle Hz. Âdem'in Rabb'ini tesbih ve takdis eden niteliği birbiriyle uyuşmaz. Dolayısıyla âyetteki halife ifadesi daha çok ikinci ve üçüncü ihtimalle açıklanabilir. Bu anlamları “*Yahut kendisine dua ettiği zaman zorda kalmışa cevap veren ve başa gelen kötülüğü kaldıran, sizi yeryüzünün halifeleri kılan mı?..*” (en-Neml 27/62) âyeti ile “*...Ey Dâvûd! Gerçekten biz seni yeryüzünde halife yaptık. İnsanlar arasında hak ile hüküm ver. Nefis arzusuna uyma, yoksa seni Allah'ın yolundan saptırır...*” (Sâd 38/26) âyeti desteklemektedir (Mâtürîdî: 2010, I, 77).

Mâtürîdî'nin halife kavramını bütün insanlığı tanımlayan genel bir sıfat şeklinde yorumladığı da olmuştur (Mâtürîdî: 2010, XII, 50). Bu anlamda yeryüzünün sakinleri olan insanlar dünyayı imar etmek, Allah'ın dinini yaşamak ve hükümlerini yaşatmak için halife seçilmişlerdir (Mâtürîdî: 2010, I, 77). Buna göre her insan tek tek halifedir. İnsanın halifeliği ise insanları yöneten bir mekanizma değil her bir bireyin yeryüzünü ıslah etmeye yönelik yaptığı faaliyetleridir (Düzgün: 2011, 358).

#### 4.4.2. İmam

“İmam” kelimesi devlet başkanı anlamında da kullanılan siyasî kavramlardan biridir. Tekil ve çoğul şekliyle Kur'ân'da önder, kitap, levh-i mahfuz ve yol olmak üzere dört anlamda kullanılmıştır (Mukâtil b. Süleymân: 1423, II, 542, III, 335; Yahyâ b. Sellâm: 1979, I, 47, 148; Yahyâ b. Sellâm: 2004, I/150, II, 607; İbn Ebî Hâtim: 1419, IX, 2941; Taberî: 2000, XIX, 517-518; Akyüz: 1998, 127).

Mâtürîdî, “*...Seni insanlara imam yapacağım...*” (el-Bakara 2/124) âyetindeki “imam” kelimesinin “resul” ya da “başkan” manalarına gelebileceğini, âyetin devamında kullanılan ifadelerin ise “resul” anlamına gelme ihtimalini kuvvetlendirdiğini bildirmektedir. Ancak bu mevzuda “imam ve imamet” ile ilgili siyasî herhangi bir yorum yapmamaktadır (Mâtürîdî: 2010, I, 227-229).

“*Bütün insanları kendi önderleriyle birlikte çağıracağımız günü hatırla...*” (el-İsrâ 17/71) anlamına gelen âyetteki “imam” kavramı Mâtürîdî'ye göre pek çok anlama

gelebilir. Bu anlamlardan ilki kabul edip savundukları dinler, ikincisi kendilerini saptıran başkan ve yöneticiler, üçüncüsü kendilerini çağırın davetçiler -ki bu ya peygamberdir ya da şeytandır,- dördüncüsü meleklerin amellerini yazdıkları defterler, beşincisi ise kutsal kitaplardır. Müfessir, âyetteki “imam” kavramıyla ilgili de herhangi bir siyasî açıklama yapmamaktadır (Mâtürîdî: 2010, VIII, 328-329).

Kur’ân’da “imam” kelimesinin önder anlamında kullanıldığı diğer âyetlerin (el-Kasas 28/4-6, el-Enbiyâ 21/72-73, es-Secde 32/23-24, el-Furkân 25/74) tefsirinde de Mâtürîdî’nin imam kelimesine siyasî bir anlam yüklediği görülmemektedir (Mâtürîdî: 2010, II, 138, IX, 301, X, 280, XI, 9, 288).

#### 4.4.3. Melik

“Melik” kelimesi Kur’ân’da hem evreni yöneten anlamında Allah’ın sıfatı (Tâhâ 20/114, el-Mü’minûn 23/116, ez-Zümer 39/6, el-Cum’a 62/1, en-Nâs 114/1-6) hem de hükümdar anlamında insanları yöneten kişi biçiminde kullanılır (el-Bakara 2/246-247, 251, Yûsuf 12/43, 50, 54, 72, 77, el-Kehf 18/79). Bakara suresi 247. âyette İsrâiloğulları’nın önderliğinde düşmanlarıyla savaşacakları bir kral talebini peygamberlerine arz ettikleri, bunun üzerine Tâlût adındaki birinin Allah tarafından kral seçilmesi üzerine bunu garipsedikleri anlatılır. Zira onlara göre Tâlût zengin değildir ve zengin olmayan birinin kral olması şaşılacak bir durumdur. Mâtürîdî bu âyetin tefsirinde o dönemdeki kral algısına işaret eder. Buna göre o zamanlar ya veraset yoluyla ya da zenginlikle ancak kral olunabilir. Oysaki Allah bu âyette kral olmak için gerekli olanın bunlar olmadığına işaret etmekte, bunlardan daha önemli iki unsura dikkatleri çekmektedir ki bunlar bilgi ve kuvvettir. Zira Allah Tâlût’u bu iki özellikte diğerlerine göre daha yetkin olduğu için kral seçmiştir (Mâtürîdî: 2010, II, 138). Bu bağlamda müfessir, âyette de açıkça ifade edildiği gibi yöneticilerde bilgi ve gücün önemini vurgulamış olmaktadır.

en-Neml suresi 34. âyetinde ise Sebe melikesinin ağzından krallarla ilgili önemli bir bilgi verilir. Krallar bir ülkeye savaş niyetiyle girerlerse oranın altını üstüne getirirler ve o ülkenin saygın insanlarını aşağılanmış duruma düşürürler. Mâtürîdî burada müfessirlerin genel kabulüne kısaca değinmekle yetinir ki o da Melike’nin krallarla ilgili değerlendirmesinin Allah Teâlâ tarafından doğrulanmasıdır (Mâtürîdî: 2010, X, 382).

el-Mâide suresi 20. âyette İsrâiloğulları'na bahşedilen iki nimet hatırlatılır. Bunlardan biri kendilerine peygamberler gönderilmesi diğeri de onların krallar yapılmasıdır. Mâtürîdî âyetteki "sizi krallar yaptı" ifadesini "sizin içinizden, düşmanlarınıza karşı zaferler kazandıran krallar var etti" ve "sizi Firavun'un tasallutundan kurtarıp kendi otoritenizi kazanmanızı sağladı." şeklinde iki farklı yorumla açıklar (Mâtürîdî: 2010, IV, 191-192). Bunun dışında ise başka bir açıklama yapmaz.

#### 4.4.4. Hüküm

Sıffın savaşındaki hakem olayıyla temayüz eden Hâricîler "Hüküm ancak Allah'ındır" âyetlerini görüşlerinin temeli hatta sloganı yapmış ve bu minval üzere mezheplerini şekillendirmişlerdir (Fığlalı: 1997, XVI, 169, 172). Mâtürîdî, "...*Hüküm yalnızca Allah'a aittir...*" (el-En'âm 6/57) âyetindeki "hüküm" kelimesini "kaza" şeklinde izah etmiş ve başka bir açıklamaya yer vermemiştir (Mâtürîdî: 2010, V, 80).

Aynı surenin 62. âyetinde geçen benzer bir ifadenin tefsirinde de Mâtürîdî siyasi herhangi bir yorum yapmamıştır. Müfessir, kıyamet ahvalinin anlatıldığı âyetteki bu ifadeyi bağlamına göre yorumlamış, ölümün ve hayatın tehir edilmesinde ve ruhların kabzedilmesinde hüküm nasıl Allah'a ait ise cehennemde azap etmek, sevap veya ceza ile karşılık verme hususunda da hüküm ancak O'nundur şeklinde bir yorum ile iktifa etmiştir (Mâtürîdî: 2010, V, 90).

Mâtürîdî, "*Hakkında ayrılığa düştüğünüz herhangi bir şeyin hükmü Allah'a aittir...*" (eş-Şûra 42/10) âyetindeki ihtilaf konusunun üç farklı şekilde anlaşılabileceğini söylemiş fakat siyasi herhangi bir mülahazaya yer vermemiştir. Ona göre âyetteki ihtilafın konuları Kur'ân, Resûl-i Ekrem veya İslâm dini olabilir. Şâyet ihtilaf ettikleri konu Kur'ân ise, "onun hükmünün Allah'a ait olması" demek, onun Allah katından olduğuna dair delil ve hüccet getirmek Allah'a aittir demektir. Aynı şekilde ihtilaf mevzusu Resûlullah ise, onun peygamber olduğuna dair delil getirmek de Allah'a mahsustur demektir. Eğer ihtilaf mevzusu din ise, bu dinin tek hak din olduğunu ispatlamak da Allah'a aittir (Mâtürîdî: 2010, XIII, 169-170).

Mâtürîdî, "*Bu, sizin tevhit çerçevesinde Allah'a çağrıldığında inkâr etmeniz, O'na ortak koşulduğunda ise inanmanız sebebiyledir. Artık hüküm yüce ve büyük Allah'a aittir.*" (el-Mü'min 40/12) âyetinin tefsirinde ise Katâde'den nakledilen bir haberle Hâricîler'den söz

etmektedir. Bu haberde Hâricîler, Ehl-i Harûra/Harûrîler şeklinde zikredilir ki onlar Hakem olayından sonra Harûrâ adı verilen yerde toplandıkları için bu adla anılmışlardır. Bunlar ilk Hâricî fırkasıdır. Söz konusu rivâyete göre Harûrîler ilk ortaya çıktıklarında Hz. Ali bunların kim olduğunu sormuş, “Onlar muhakkimlerdir yani Allah’tan başka hakem kabul etmeyenlerdir” cevabını almıştır. Oradan bir kişi de “Onlar kurrâ’dır yani Kur’ân okuyanlardır” deyince Hz. Ali “Onlar kurrâ değildir, onlar çokça ayıplayanlar ve hüsrana uğrayanlardır” diye karşılık vermiştir. Bunun ardından başka biri “Onlar, Allah’tan başka kimsenin hüküm verme yetkisi yoktur diyorlar” deyince Hz. Ali şu cevabı vermiştir: “Bu söyledikleri hak bir sözdür, fakat onunla batıl murat edilmektedir. Batıl bir gaye için Allah’ın adı anılmaktadır.” (Mâtürîdî: 2010, XIII, 22).

Konuyla ilgili sadece bu haberi nakletmekle yetinen müfessir kendi yorumuna yer vermemekle birlikte konuyu Hz. Ali’nin manidar sözüyle bitirmek suretiyle tercihini beyan etmiş gözükmektedir. Dinî olduğu kadar siyasî bir yapılanma olarak da kabul edilen Hâricîlik hakkında Mâtürîdî’nin bu kısa nakille yetinmiş olması onun siyasi yorumlardan ve siyasetten uzak durmayı tercih etmiş olabileceği şeklinde anlaşılması yanında yine onun müslümanlar arasında kamplaşmalara sebebiyet verecek yorumlardan uzak durduğu biçiminde de yorumlanabilir.

Hükümün ancak Allah’a ait olduğunun vurgulandığı diğer âyetlerin (Yûsuf 12/40, 67) tefsirinde de (Mâtürîdî: 2010, VII, 309, 333) Mâtürîdî’nin Hâricîler’e herhangi bir atıfta bulunmayıp âyetleri tamamen bağlam doğrultusunda yorumladığı görülmektedir.

#### 4.4.5. Ülü’l-Emr

İslâm toplumunun üst yöneticilerini ve toplumdaki otorite sahiplerini anlatan “ülü’l-emr” ifadesi (Türkan: 2012, XL, 295) Kur’ân’da iki âyette geçmektedir (en-Nisâ 4/59, 83). Bu âyetlerden ilki olan en-Nisa suresi 59. âyette Allah’a ve peygambere itaatle birlikte ülü’l-emre de itaat edilmesi emredilir. Mâtürîdî bu âyetle ilgili kendi tefsirine göre oldukça uzun sayılabilecek açıklamalar yapar. Önce bu âyetteki hitabın niçin bütün insanlara değil de yalnızca inananlara yönelik olduğunu sorgulayan müfessir, bunun üç muhtemel sebebi üzerinde durur. Birincisi, hükümdarlar reayasına hitap ederken onların en şerefli olanlarını muhatap alırlar. Allah da bütün evrenin hükümdarıdır. Kendisine itaat emri bütün insanlara yöneliktir fakat âyetteki hitap öncelikle insanların en şerefli olan inananlardır. İkincisi, kâfirler itaatten önce imanla sorumludurlar. Henüz Allah’a ve



Resul'e inanmamış bir kimsenin onlara itaate davet edilmeleri abestir. Üçüncü ihtimal ise, bu âyette ülü'l-emrin de geçmesidir. Allah devlet adamlarına itaati yalnızca mü'minlere emretmiştir (Mâtürîdî: 2010, III, 291-292). Bu üçüncü yorumda gayri müslimlerin devlet yetkililerine itaat etmeyebileceği sonucu ortaya çıkmaktadır ki bu oldukça garip bir yorum olmaktadır.

Mâtürîdî bu âyette geçen ülü'l-emrin devlet yetkilileri veya kumandanlar, fakihler veya âlimler ya da hayır sahipleri olabileceği ile ilgili üç ihtimalden söz eder. Bu ifadeden kasıt devlet yetkilileri veya kumandanlar ise âyet ancak ilim ve basiret sahibi kimselerin devlet görevine atanabileceğine delil olur. Zira Allah bu âyette ülü'l-emre itaati vacip kılmaktadır. İlim ve basiret sahibi olmayan bir kimseye itaati emretmesi ise mümkün değildir. Bu bağlamda Mâtürîdî'nin, devlet başkanlığı veya amirlik görevine, ancak ilim ve basiret sahibi kimselerin getirilmesi gerektiği yönünde siyasî bir yorum yaptığı söylenebilir.

İmam Mâtürîdî'ye göre bir önceki âyette geçen "*İnsanlar arasında hüküm verdiğinizde adaletle hükmetmenizi de Allah emretmiştir.*" (en-Nisa 4/58) şeklindeki ifade de ülü'l-emrin idareciler olduğu şeklindeki yorumu desteklemektedir. Zira Allah önce hâkim ve idarecilere adil olmayı emretmiş sonra da halka, bu adil yöneticilere uymayı emrederek adeta toplumsal huzurun formülünü bildirmiştir.

Mezkûr konu hakkında iki farklı hadisi ele alan Ebû Mansûr, idarecilere itaatın hem lüzumunu hem de çerçevesini çizmiştir. İlgili hadislerden ilkinde Hz Peygamber, Müslümanlara, başlarına burnu ve kulağı kesik bir Habeşli köle bile emir olsa Allah'ın kitabıyla hükmettiği sürece ona itaati emretmektedir (Ma'mer b. Râşid: 1403, XI, 334; Tayâlisî: 1999, I, 361; İbn Ebî Şeybe: 1409, VI, 419; Ahmed b. Hanbel: 2001, XXVII, 209). Diğerisi ise, Allah'a isyanı emretmediği sürece, bir Müslümanın hoşuna gitse de gitmese de (yöneticilerine karşı) itaat etmesi gerektiğini vurgulayan hadistir (İbn Ebû Şeybe, 1409, VI, 543; Ahmed b. Hanbel: 2001, VIII, 293; Buhârî: 1422, IX, 63). Bu hadis, Allah'a isyan konusunda mahlûka itaat edilmeyeceğini belirtir. Mâtürîdî eserine aldığı her iki hadis çerçevesinde hem yöneticilere itaatın önemini vurgulamakta hem de söz konusu itaatın ancak Allah'ın emirleri çerçevesinde kalması gerektiğinin altını çizmektedir (Mâtürîdî: 2010, III, 293).



Mâtürîdî, âyetteki ülü'l-emrden kastedilenin fukaha ve ulemâ olduğu yönündeki te'vîli izah eder ve kendisinin bu yorumu tercih ettiğini bildirir (Mâtürîdî: 2010, III, 299). Bu tercihinin iki önemli gerekçesi vardır. Bunlardan ilki, âyetin devamında yer alan “...Eğer bir hususta anlaşmazlığa düşerseniz onu Allah'a ve resulüne götürün.” (en-Nisâ 4/59) ifadesidir. Ona göre buradaki tenâzü'(anlaşmazlık) ilmî bir meseledeki ihtilaf ve tartışmadır. Bu da ancak fakihler ve âlimler arasında olur. Dolayısıyla yukarıdaki ülü'l-emrden kasıt ulemâdır (Mâtürîdî: 2010, III, 293).

Diğer gerekçe ise “Kendilerine güvenlik (barış) veya korku (savaş) ile ilgili bir haber geldiğinde onu yayarlar. Halbuki onu peygambere ve içlerinden yetki sahibi kimselere götürselerdi, elbette bunlardan, onu değerlendirip sonuç (hüküm) çıkarabilecek nitelikte olanları onu anlayıp bilirlerdi...” (en-Nisâ 4/83) âyetinde ülü'l-emr ifadesiyle bilgi sahibi olma ve hüküm çıkarma kabiliyetinin beraber zikredilmesidir. Bu da ülü'l-emrden kastın ulemâ ve fukaha olduğunu ispat etmektedir (Mâtürîdî: 2010, III, 299).

Mâtürîdî'ye göre en-Nisâ suresinin 59. âyeti Râfîziler'in imamet anlayışını da çürütmektedir. Çünkü âyette Allah'a, Peygamber'e ve ülü'l-emre itaat emredildikten sonra herhangi bir ihtilaf zuhurunda o işin ülü'l-emre değil Allah'a ve resulüne havale edilmesi istenir. Şâyet Râfîziler'in dediği gibi imama itaat farz ve ona muhalefet küfür olsaydı, Allah, aranızda ihtilafa düştüğünüzde onu imama havale edin derdi. Oysaki öyle buyurmamış, Allah'ın kitabına ve Resulünün sünnetine müracaatı emretmiştir (Mâtürîdî: 2010, III, 294).

Müfessir, bahse konu olan âyetteki ülü'l-emr ifadesini “her türlü yöneticidir” şeklinde yorumlayanların da olduğunu nakleder. Fakat onların bu görüşünün de dikkate alınmaması gerektiğini çünkü buradaki ülü'l-emrden kastın yöneticiler değil ulemâ ve fukaha olduğunu söyler (Mâtürîdî: 2010, III, 300).

Mâtürîdî'ye göre bu âyet aslında ülü'lemre itaatın gerekliliğini beyan etmek için inmiştir. Zira Allah'a inanan bir insan O'na itaat etmesi gerektiğini zaten bilir. Yine Allah'ın elçisi olarak insanlığa gönderilen ve Allah'a davet eden peygambere itaat edilmesinin gerekliliğini peygambere iman eden herkes bilir. Oysaki ülü'l-emre itaatın gerekli olup olmadığını herkes bilemez. Bu yüzden Allah onlara itaatın de gerekli olduğunu bildirmek için bu âyeti indirmiştir. Çünkü ülü'l-emr icmayı temsil eder ve onlara itaat eden Allah'a itaat etmiş olur (Mâtürîdî: 2010, III, 298). Ancak müellifin burada ülü'l-emr derken

yöneticileri mi, ulemâyı mı yoksa fukahayı mı kastettiği tam olarak anlaşılammamaktadır. Şu kadar var ki onun icmâdan söz ediyor olması buradaki ülü'l-emrden ulemâyı ya da fukahayı kastetmiş olabileceği sonucunu doğurabilir. Bu durumda o, “ülü'l-emre itaat Allah'a itaattir” ifadesini “yöneticilere itaat Allah'a itaattir” biçiminde değil, “ulemâ ya da fukahaya itaat Allah'a itaattir” şeklinde yorumlamıştır.

Netice olarak Mâtürîdî, bu âyette geçen ülü'l-emrin ulemâ ve fukaha olduğunu düşünmektedir. Bundan kasıt yöneticiler olsa bile onlara itaat koşulsuz değil şartlıdır. Onlar Allah'ın kitabına göre hüküm verip mâsiyeti emretmedikleri sürece onlara itaatten söz edilebilir. Aksi takdirde ülü'l-emre itaatten bahsetmek mümkün değildir. Ayrıca bu âyet yöneticilerin ilim ve basiret ehli olmaları gerektiğine delalet etmektedir. Bu ifadeler onun Şiîlere ait imamet görüşünü de reddettiğini göstermektedir.

Kur'ân-ı Kerîm'de ülü'l-emr ifadesinin geçtiği diğer âyet “*Kendilerine güvenlik (barış) veya korku (savaş) ile ilgili bir haber geldiğinde onu yayarlar. Halbuki onu peygambere ve içlerinden yetki sahibi kimselere (ülü'l-emr) götürselerdi, elbette bunlardan, onu değerlendirip sonuç (hüküm) çıkarabilecek nitelikte olanları onu anlayıp bilirlerdi...*” (en-Nisâ 4/83) âyetidir. Mâtürîdî, bu âyetteki ülü'l-emrin kimleri ifade ediyor olabileceğiyle ilgili dört ihtimalden söz eder. Bunlar: Komutanlar, fakih ulemâ, Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali gibi sahabîler ya da hüküm istinbâtında bulunabilecek yöneticiler ve valilerdir. Komutanlar ve fakih ulemâ yorumuna en-Nisa suresi 59. âyetin tefsirinde de yer veren müfessir, onlara ek olarak burada diğer iki ihtimalden söz etmiş fakat daha önce yeterli açıklamayı yaptığını düşünmüş olacak ki burada daha fazla ayrıntıya girmemiştir (Mâtürîdî: 2010, III, 254-257).

#### 4.4.5. Şûrâ-İstişâre

Allah Teâlâ “...İş konusunda onlarla müşavere et. Bir kere de karar verip azmettin mi, artık Allah'a tevekkül et, (ona dayanıp güven). Şüphesiz Allah, tevekkül edenleri sever.” (Âl-i İmrân 3/159) âyetinde Hz. Peygamber'e ashâbı ile istişâre etmesini emretmektedir. İstişâre edilecek konu savaş konuları olabileceği gibi başka önemli mevzular da olabilir. İstibdat ve her türlü zorbalığın önüne set çeken bu hitap ile ilgili olarak Mâtürîdî özellikle fikhî birtakım istidlallerde bulunur. İstişârenin, hakkında herhangi bir nass olmayan mevzularda olacağını söylemesi bu istidlallerden ilkidir. Yine ona göre Hz. Peygamber'e ashâbıyla istişâre yapmasının emredilmesi onların görüşlerine başvurmak anlamında

olacağından bu âyette ictihat ile amelin cevazına delil vardır. Aynı şekilde Allah, Peygamberine, ashabıyla istişare ettikten sonra onların görüşlerine aykırı hareket etmesinin caiz olmayacağını dolayısıyla âyetin sahabe icmanın doğruluğu konusunda da delil olduğunu söyler (Mâtürîdî: 2010, II, 458).

Müfessir, âyetteki, Hz. Peygamber'e yönelik istişare emrinin aslında ümmetine örnek olma amacını taşıdığını beyan ederek bu konuyla ilgili kaynağına ulaşamadığımız bir hadis de nakleder. Onun naklettiği hadise göre Hz. Peygamber: "Ne Allah'ın ve ne de Peygamber'inin sizinle istişareye ihtiyacı vardır. Ancak Allah istişare etmeyi ümmetim için bir sünnet olmasını irade etmiştir" buyurur (Mâtürîdî: 2010, II, 458).

Mâtürîdî'ye göre istişare aynı zamanda insanların hoşuna giden bir davranıştır. Cahiliye dönemi Arap liderlerinin halkla istişarede bulunmadan kendi kendilerine karar verdiklerini ve bu durumun halka oldukça ağır geldiğini belirten müfessir, İslam'ın bu hoş gitmeyen durumu bertaraf ettiğini ve bunun da insanlara yönelik büyük bir şefkatin tezahürü olduğunu belirtir (Mâtürîdî: 2010, II, 459).

İmam Mâtürîdî, istişare ile ilgili "Rablerinin çağrısına uyarlar, namazı dosdoğru kılarlar. İşleri de aralarında şûrâ (danışma) ile yürür..." (eş-Şûrâ 42/37) âyetinin, Hz. Peygamber'in Medîne'ye henüz hicret etmediği zamanlarda işlerini aralarında istişare ile yürüten Ensar'ı methetmek için indiğini söyler (Mukâtil b. Süleymân: 1423, III, 772; Taberî: 2000, XXI/547). Daha sonrasında ise istişarenin, akılların birleşmesi anlamına geldiğini ve bu suretle tek bir akıl ile ulaşılabileceğinden daha hızlı ve doğru bir şekilde hakikate ulaşılabileceğini belirtir (Mâtürîdî: 2010, XIII, 202-203).

## SONUÇ

Bazı Kur'an âyetlerinin ve hadislerin siyasî ve ideolojik yorumları, olgu-yorum ilişkisinin en açık şekilde gözlemlendiği alan olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu durum hemen hemen İslâm'ın ilk dönemlerinden itibaren görülmeye başlanmıştır. Araştırmaya kaynak olan *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*'da mezhepsel/ideolojik yorumlara daha fazla yer verilirken siyaset teorisine ilişkin daha az yorum görülmektedir. Bunun belki tek istisnası *ülü'l-emr* konusudur. Bu konuda oldukça uzun ve neredeyse birbirinin tekrarı açıklamalara yer veren müfessirin, *ülü'l-emr* kavramını yöneticiler değil de âlimler şeklinde yorumlamayı

tercih etmiştir. Kendi dönemindeki siyasî istikrarsızlık ve kargaşanın bu yaklaşımında etkili olması muhtemeldir.

Kendi dönemindeki yöneticilere hiç atıfta bulunmamakla beraber bir yöneticide bulunması gereken vasıfların neler olabileceğini âyetlerden yola çıkarak ortaya koyan müfessirin bu tutumu, bilinçli olarak siyasetten uzak durmaya çalıştığı şeklinde yorumlanabilir. O bu yaklaşımını sadece kendi dönemiyle sınırlı tutmamış, gerek Emevîler gerekse Hulefâ-yi Râşidîn dönemiyle ilgili de hemen hemen hiç yorumda bulunmamıştır. Onun Râşid Halifeler'den bahsetmesi daha çok Şia ve Hâricîler'e karşı sahabeyi savunma gayretindedir.

Mâtürîdî'nin düşünceleri, yaptığı yorumlar çerçevesinde değerlendirildiğinde görülmektedir ki ona göre şahısların ve olayların değil fikirlerin ve inançların tartışılması gerekir. Dolayısıyla o, mücadelesini şahıs merkezli değil fikir merkezli sürdürmüş, bunu yaparken de dışlayıcı değil birleştirici ve bütünleştirici bir metot sergilemiştir.

Ebû Mansûr, İslam'ın orta yolu olarak gördüğü Ehl-i sünnet çizgisini hem muhafaza etmiş, hem de şekillendirmiş ve elbette Ehl-i sünnet dışı görüşleri eleştirmiş ve onların tutarsızlıklarını ortaya koymaya çalışmıştır. Onun eleştirilerinin odak noktasında genelde Mu'tezile vardır. Hemen her fırsatta Mu'tezile'nin görüşlerini çürütmeye çalışmış, âyetleri daima onların görüşlerini nakzedecek, kendi mezhebinin görüşlerini ise destekleyecek şekilde yorumlamıştır. Mu'tezile'den sonra ise en çok Şîî-Râfîzîleri hedefine almış, onların özellikle imamet görüşlerinin batıl olduğunu ispatlamaya çalışmıştır. Yine Bâtıniyye, Kerrâmiyye, Karâmita ve Hâricîler de onun eleştirilerinden nasibini almıştır. Bu bakımdan *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*'ın mezhepsel/ideolojik yorumlara yer vermesi yönüyle siyasî yorumlar içerdiğini söylemek mümkündür.

Mâtürîdî'nin siyaset felsefesi ve teorisiyle ilgili yorumları ise daha azdır. Onun bu tür açıklamaları, Kur'ân'ın siyaset hakkında izlediği yönleme paralel olarak sınırlayıcı değil ufuk açıcıdır. Zira onun değerlendirmeleri her çağdaki her topluma hitap edecek genişliğe sahiptir. Öte yandan Müslüman toplumun yaşamının temel kurallarını belirleyen ahkâm âyetlerinin bu yönünü çok iyi kavradığı görülür. Onun bu âyetleri müslümanların toplumsal birlikteliğini temin etmek için ve onları ahlaki zafiyetlerden uzak tutacak şekilde yorumladığını söyleyebiliriz.

**KAYNAKÇA**

- Ahmed b. Hanbel, E.A., el-Müsned, Müessesetü'r-Risâle, b.y. 2001.
- Ahmed b. Hanbel, E.A., es-Sünne, Dâru İbni'l-Kayyim, ed-Dammâm 1986.
- Ahmed b. Hanbel, E.A., Fezâ' ilü's-sahâbe, Müessesetü'r-Risâle, Beyrût 1983.
- Ak, A., Büyük Türk Âlimi Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik, Ensar Yayınları, İstanbul 2017.
- Akyüz, V., Kur'an'da Siyasî Kavramlar, Kitabevi Yayınları, İstanbul 1998.
- Altıntaş, Ramazan., “İmam-ı Mâtürîdî’de Din-Siyaset İlişkileri”, Milet ve Nihal, (7), 2 2010, 53–66.
- Bebek, A., “Kebîre”, DİA, TDV İslâm Ansiklopedisi, Ankara 2022.
- Buhârî, E.A., el-Câmi’u’s-sahîh, Dâru Tavkı'n-Necât, b.y., 1422.
- Buhârî, E.A., et-Târîhu'l-kebîr, Dâiretü'l-Meârifî'l-Osmâniyye Haydarâbâd ts.
- Câhiz, E.O., el-‘Osmâniyye, Dâru'l-Cîl, Beyrût 1991.
- Çalışkan, İ., Siyasal Tefsirin Oluşum Süreci, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2016.
- Çetin, M., “Te’vîlâtü'l-Kur'an Ekseninde Mâtürîdî’nin Siyaset Olgusuna Yaklaşımı”, Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum 2008.
- Dârimî, E.S., en-Nakz ‘ale’l-Merîsî, Mektebetü'r-Rüşd, Kâhire 1998.
- Düzgün, Ş.A., Mâtürîdî’nin Düşünce Dünyası, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara 2011.
- Eş’arî, E.H., Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfü'l-musallîn, b.y.: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1416.
- Fığlalı, E.R., “Hâricîler”, DİA, TDV İslâm Ansiklopedisi, İstanbul 1997.
- Güncel Türkçe Sözlük. Türk Dil Kurumu, 2024. (<https://sozluk.gov.tr/>).
- İbn Ebî Hâtim, E.M., Tefsîrü'l-Kur’âni'l-‘azîm müsnedden ‘ani’r-Resûl ve’s-sahâbe ve’t-tâbi’în, Mektebetü Nezâr Mustafa el-Bâz, Suûdiyye 1419.

İbn Ebû Şeybe, E.B., el-Kitâbu'l-musannef fi'l-ehâdîsi ve'l-âsâr, Mektebetü'r-Rüşd, Riyâd 1409.

İmamoğlu, M.R., İmam Ebû Mansûr el-Mâtürîdî ve Te'vîlâtü'l-Kur'an'daki Tefsir Metodu, DİB Yayınları, Ankara 1991.

Karaman vd., H., Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir, DİB Yayınları, Ankara 2012.

Kırca, C., "Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Tefsir Ve Te'vil Anlayışı", Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, (3), 1989, 281-295.

Koloğlu, O.Ş., İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdiyye Mezhebi, TDV Yayınları, Ankara 2018.

Korkmaz, S., İmam Mâtürîdî ve Mezhep Eleştirileri, İz Yayıncılık., İstanbul 2017.

Kutlu, S., İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik, Otto Yayınları, Ankara 2017.

Ma'mer b. Râşid, E.U., el-Câmi', el-'Azamî, el-Meclisü'l-İlmi, Pakistan 1403.

Mâtürîdî, E.M., Te'vîlâtü'l-Kur'ân, Mizan Yayınları, İstanbul 2010.

Mâtürîdî, E.M., Kitâbü't-Tevhîd, Merkezü'l-Buhûsi'l-İslâmiyye, İstanbul 1440.

Mukâtil b. Süleymân, E.H., Tefsîru Mukâtil b. Süleymân, Dâru İhyâi't-Türâs, Beyrût 1423.

Nehhâs, E.C., İ'râbu'l-Kur'ân, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût 1421.

Nesefî, E.M., Tebsîratü'l-Edille fi Usûli'd-Dîn, el-Ma'hedü'l-İlmiyyü'l-Fransiyyü li'd-Dirâsâti'l-Arabiyye, Dımaşk 1993.

Özdeş, T., İmam Mâtürîdî'nin Te'vîlâtü Ehli's-Sünne Adlı Eserinin Tefsir Metodolojisi Açısından Tahlil ve Tanıtımı, Doktora Tezi, Kayseri 1997.

Özen, Ş., "Mâtürîdî", DİA, TDV İslam Ansiklopedisi, Ankara 2003.

Sâbûnî, E.M., el-Kifâye fi'l-hidâye, Merkezü'l-Buhûsi'l-İslâmiyye İstanbul 1435/2014.

Süyûtî. E.F., ed-Dürrü'l-mensûr, Dâru'l-Fiker, Beyrût ts.

Taberî, E.C., Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân, Müessesetü'r-Risâle, b.y. 2000.

Tayâlisî, E.D., Müsnedü Ebî Dâvûd et-Tayâlisî, Dâru'l-Hicr, Mısır 1999.

Topaloğlu, B., “Mâtürîdî”, DİA, TDV İslam Ansiklopedisi, Ankara 2003.

Türcan, T., “Ülü'l-Emr”, DİA, TDV İslâm Ansiklopedisi, İstanbul 2012.

Tuğlu, N., Mâtürîdîlik ve Hadîs -Mâtürîdî Kelâm Ekolü Çerçevesinde Kelamî Hadislerin Değerlendirilmesi-, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2016.

Ulrich, R., Semerkant'ta Ehl-i Sünnet Kelamı -Mâtürîdî-, Litera Yayıncılık, İstanbul 2017.

Ünverdi, M., “Mâtürîdî'de Siyaset Düşüncesi”, İlahiyat Akademi (16), 2022, 1-24.

Yahyâ b. Sellâm, E.S., Tefsîru Yahyâ b. Sellâm, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût 2004.

Yahyâ b. Sellâm, E.S., et-Tesârîf li-tefsîri'l-Kur'ân mimme'stebehet esmâ'ühû ve tasarrafet me'ânih, eş-Şirketü't-Tûnîsiyye li't-tevzî', yy. 1979.

Yavuz, Y.Ş., “Halku'l-Kur'ân”, DİA, TDV İslâm Ansiklopedisi, İstanbul 1997.

Yazıcıoğlu, M.S., “Fiil”, DİA, TDV İslâm Ansiklopedisi, İstanbul 1996.

Yeşilyurt, T., “Rü'yetullah”, DİA, TDV İslâm Ansiklopedisi, İstanbul 2008.





**GENÇ MÜTEFEKKİRLER DERGİSİ**  
**JOURNAL OF YOUNG INTELLECTUALS**

e-ISSN: 2718-000X

Yıl: 5, Cilt: 5, Sayı: 2

Haziran-2024

**MAKALE BİLGİLERİ**

**Hadislerin İsimlendirilmesi ve İsimli Hadisler**

Nomenclature of Hadıths and Nomened Hadıths

**YAZAR**

**Havva KOÇER**

YL, Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fak.

Temel İslam Bilimleri Bölümü Hadis Anabilim Dalı

[havvakocer33@gmail.com](mailto:havvakocer33@gmail.com)

ORCID: 0000-0003-2408-2007

<https://doi.org/10.5281/zenodo.11470579>

**Yayın Bilgisi**

Yayın Türü: Araştırma Makalesi

Makale Geliş Tarihi: 16.04.2024

Makale Kabul Tarihi: 01.06.2024

Sayfa Aralığı: 326-353

## ÖZET

Çalışmada hadis edebiyatı içerisinde birden fazla tariki olsa da kendisinden çok fazla istifade edilmesinden dolayı atıf kolaylığı sağlamak üzere özel bir isim ile adlandırılan hadislerin tespiti ve değerlendirilmesi konu edilmiştir. Özel bir isimle adlandırılan hadis metinlerini ve isimlendirme yöntemine duyulan ihtiyacı tespit etmek suretiyle hadislerin anlaşılması ve yorumlanmasına katkıda bulunmak amaçlanmıştır. Araştırmada yöntem olarak, hadislerin anlaşılmasına yönelik yapılan çalışmalar sanal programlarda taranmış, böylece kendilerine özel bir isim verilen hadisler tespit edilmiş, özel bir isimle adlandırılan hadislerin temel hadis kaynaklarındaki yerleri ve sıhhat durumları belirtilmiş ve bu isimlerin neden verildiğinin sebepleri üzerinde durulmak suretiyle konu incelenmiştir. Herhangi bir konuda meşhur olmuş hadislerin birbirinden ayırt edilmesi, özel isim ile kayıtlandırılan rivayetin anlaşılması, ilgili hadise kolayca atıfta bulunulması, hadislerin bir ihtilafa medar olması, fikhî bir hüküm içermesi, hadis metninin uzun olması, hadislerin kolay ezberlenmesi ve halka daha iyi anlatılması gibi maksatlarla isimlendirilmeye tabi tutulduğu, bunun bir neticesi olarak hadisleri isimlendirme geleneği ortaya çıktığı ve hadisleri isimleri ile zikretme geleneğinin devam ettiği sonucuna varılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Hadis, Rivayet, İsimlendirme, Gelenek

## ABSTRACT

In the study, the identification and evaluation of the hadiths that are nomenclature with a special nomen in order to provide ease of citation due to the fact that they are used a lot, although they have more than one narration in the hadith literature, are discussed. It is aimed to contribute to the understanding and interpretation of hadiths by identifying hadith texts nomend with a special nomen and the need for a nomenclature method. As a method in the research, the studies aimed at understanding the hadiths were scanned in virtual programs, thus the hadiths that were given a special nomen were identified, the place and authenticity of the hadiths nomend with a special nomen in the basic hadith sources were stated, and the subject was examined by focusing on the reasons why these nomens were given. They are nomend for purposes such as distinguishing the hadiths that have become famous on any subject, understanding the narration recorded with a special nomen, easily referencing the relevant hadith, having the hadiths being a source of controversy, containing a fiqh ruling, having a long hadith text, making the hadiths easy to memorize and explaining them to the public better. As a result of this, the tradition of nomenclature hadiths emerged and the tradition of mentioning hadiths with their nomens continues.

**Keywords:** Hadith, Narration, Nomenclature, Tradition

## GİRİŞ

### 1. Araştırmanın Konusu, Önemi ve Amacı

Ümmeti ortak bir değer etrafında birleştiren ve her alanda örnek bir hayat sunan Sünnet'e bizi ulaştıran en önemli veri kaynağı hadislerdir. Dolayısıyla Sünnet'in doğru anlaşılabilmesi için hadislerin doğru bir şekilde anlaşılması ve yorumlanması oldukça önemlidir.

Hadislerin ekseriyetinin şifâhî geleneğin tabî bir sonucu olarak mana ile rivayet edilmesi sebebiyle hadis edebiyatı içerisinde bir hadisin birden fazla tariki bulunmaktadır. Her ne kadar rivayet kültürümüzde her bir tarik için *hadis* terimi kullanılıyor olsa da tarikler için *rivayet* kavramının tercih edilmesi, bütün tariklerinin bir araya getirilip tetkik edildikten sonra izafe edilen kişiye ait olduğu anlaşılmalara *hadis* denilmesi daha ihtiyatlı bir yaklaşımdır. Hadis denildiği zaman insanların zihninde Resulullah'a izafe edilen sözler canlanmaktadır. Fakat hadisin pek çok çeşidi bulunmaktadır. Mevzu hadis de bu çeşitlerden biridir. Mevzu hadise her ne kadar hadis denilse de uydurma sözden ibarettir. Dolayısıyla mevzu hadis ifadesi yerine mevzu rivayet ifadesini kullanmak daha doğru olacaktır. Böyle bir hassasiyet hem *mevzu hadis* terimi yerine *mevzu rivayet* ifadesinin yerleşmesine hem de örneğin Buhârî gibi hadisçilerin 'yüzbinlerce hadis bildikleri' tarzındaki ifadelerin hatalı anlaşılmasının önüne geçilmesine katkı sağlayacaktır.

Birden fazla tariki söz konusu olup aralarında küçük ifade farklılıkları bulunan bazı rivayetler tek bir isim altında birleştirilmiş ve belli bir özelliği sebebiyle o isimle bilinir hale gelmiştir. Örneğin "Niyet hadisi" ya da "Cibrîl hadisi" denilince her ikisinin de yalnızca birer tarikten oluşmadığı, tam tersine onlarca rivayetlerinin bulunduğu ehline bilinmektedir. Hadislerin isimlendirilmesinden kasıt budur. Araştırmanın konusunu; hadis edebiyatı içerisinde kendisinden çok fazla istifade edilmesinden dolayı atıf kolaylığı sağlamak üzere özel bir isim ile adlandırılan hadislerin tespiti ve değerlendirilmesi oluşturmaktadır.

Bir konuda meşhur olmuş hadislerin birbirinden ayırt edilmesi, özel isim ile kastedilen rivayetin anlaşılması, ilgili hadise kolayca atıfta bulunulması, hadislerin bir ihtilafa medar olması, hadislerin kolay ezberlenmesi ve halka daha iyi anlatılması gibi maksatlarla bazı hadisler özel bir isim ile adlandırılmıştır. Bu isimler zikredildiğinde ilgili hadisin

bilinmesi için isimli hadislerin tespit edilmesi son derece önemlidir. Özel bir isimle adlandırılan hadis metinlerini ve isimlendirme yöntemine duyulan ihtiyacı tespit etmek suretiyle hadislerin anlaşılması ve yorumlanmasına katkıda bulunmak amaçlanmıştır. Diğer taraftan hadislerin özel bir adla isimlendirilmesi hadislere has bir durum değildir. Hadislerin yanı sıra bazı ayetlere de özel bir isim verilmiştir.(Baltacı, 2011, 21-46)

## 2. Araştırmanın Yöntemi

Araştırmada tarama ve tespit ve yöntemleri kullanılmak suretiyle konu incelemeye tabi tutulacaktır. Hadislerin anlaşılmasına yönelik yapılan çalışmalar sanal programlarda taranıp kendilerine özel bir isim verilen hadisler tespit edilmeye çalışılacak, tespit edilen isimli hadislerin temel hadis kaynaklarındaki yerleri ve sıhhat durumları belirtilecek, bu isimlerin verilmiş sebepleri üzerinde durulmak suretiyle konu incelenecektir. Her bir hadisin isimlendirildiği ilk kaynak ve isimlendirildiği asır tespit edilecek ve hadislere neden isim verildiğinin sebepleri belirlenecektir.

## 3. Araştırmanın Kaynakları ve Sınırları

Hadislerin isimlendirilmesi çağdaş dönemde ortaya çıkmış nevezuhur bir mesele değildir. Fakat bilindiği kadarıyla bu konuda bugüne kadar Arap dünyasında yapılan bir araştırma dışında müstakil bir çalışma yapılmamıştır. Irak'ta yayınlanan bu araştırmada alimlerin hadisleri isimlendirme yöntemleri dört bölümde incelenmektedir. Birtakım isimli hadislere yer verilip bir hadisin birden fazla isimlendirilmesi, birden fazla hadisin aynı isimle zikredilmesi üzerinde durulmuş ve özel bir isim ile kayıt altına alınan hadislerin isimlendirilmesinin sebeplerinin olduğu ifade edilmiştir.(İbrahim Salih Mahmud, 2020, 26-50)

Devâsa hadis literatürü içerisinde hadislere özel bir isim verildiği görülmektedir. Çalışmada tespit edilen *isimli hadisler*, hadis şerhleri başta olmak üzere klasik hadis kaynaklarından, fıkha dair eserlerden, kırk hadis edebiyatından ve diğer kaynaklardan yararlanmak suretiyle sırasıyla zikredilecek ve değerlendirilecektir. Fakat çalışmanın sınırını aşmaması için sadece yedi isimli hadis ele alınacak ve bu hadisler neticesinde bir sonuca ulaşılabilecektir.

Diğer taraftan tek tek isimlendirmelerin dışında birçok hadisi bünyesinde barındıran genel isimlendirmeler de mevcuttur. Nitekim hicri üçüncü asırdan itibaren kimi muhaddislerce *İslam'ın* odağı ve özü olarak nitelendirilen birtakım hadisler bir araya getirilip

“*Medâru’l-İslâm*” ismi altında birleştirilmiş ve İslam Dini muhteva bakımından bu hadislerle temellendirilmeye çalışılmıştır.(Çakan, 2020; Çakan, 2020) *Medâru’l-İslâm* şeklindeki isimlendirme birden fazla hadisin tek bir isimle ifadesi olup genel bir isimlendirmeden ibaret olduğundan araştırmamızın sınırlarına dahil değildir. Ayrıca fıkhi hadisler, zühd ve rikak hadisleri, fiten hadisleri gibi bir konuya ait hadisleri ifade etmek üzere kullanılan adlandırmalar da konu kapsamına dahil değildir.

#### 4. İsimli Hadisler

Hadislerin rivayetiyle ilgili temel hadis kaynaklarında olmasa da temel hadis kaynakları üzerine yazılan şerhler, garîbü’l-hadis çalışmaları ve fıkıh kaynakları gibi hadislerin anlaşılması ve yorumlanması sadedinde telif edilen eserlerde bazı hadislerin belirli bir isimle zikredildiği görülmektedir. Bu bölümde tespit edilen bazı isimli hadisler zikredilecek ve değerlendirilecektir.

##### 4.1. Niyet Hadisi

Hz. Ömer’den nakledilen “Ameller niyetlere göredir.” hadisinin “Hadîsü’n-Niyet” olarak adlandırılmasına ilk defa Abdülazîz el-Buhârî’nin (ö. 730/1330) *Keşfü’l-esrâr fî şerhi Uşûli’l-Pezdevî* adlı şerhinde rastlanmaktadır.(Buḥârî, 2/104) Bu tabir Buhârî (ö. 256/870) şarihlerinden Kirmânî’nin (ö. 786/1384) eserinde de bulunmaktadır.(Kirmânî, 1981, 25/96) Zikredilen kaynaklar haricinde VIII. asırdan itibaren literatürde “Hadîsü’n-Niyet” ismi yer almış olup günümüzde âdeti dillere pelesenk olacak derecede iştihar etmiştir. Hadis külliyyatında “حديث النية” şeklinde tarama yapıldığı takdirde *niyet hadisi* isminin kullanıldığı kaynaklar görülmektedir. Bu isim ile aşağıda zikredeceğimiz metnin kastedildiği bağlamdan anlaşılmaktadır.

Ömer b. Hattab (r.a.) Resûlullah’ın (s.a.v) şöyle buyurduğunu nakletmiştir: *"Ameller niyetlere göredir. Herkes sadece niyetinin karşılığını alır. Her kimin hicreti Allah’a ve Resûlü’ne olursa onun hicreti Allah’a ve Resûlü’nedir. Her kimin hicreti de ele geçireceği bir dünyalık yahut evleneceği bir kadın ise onun da hicreti hangi gaye ile hicret etmiş ise onun içindir."*(Buḥârî, "el-Eymân ve’n-Nuzûr", 23) Kitabına bu hadisle başlayan Buhârî, lafız farklılıkları olmakla birlikte 8 farklı bölümde bu hadisi zikretmiştir. (Buḥârî, “Bedu’l-vahy”, 1; “İmân”, 40; “İtk”, 54; “Menâkıbu’l-Ensâr”, 45; “Nikâh”, 5; “Hiyel”, 1; “Talâk”, 11)

Başta *Kütüb-i Tis’a* olmak üzere temel hadis kaynaklarının pek çoğunda(Mâlik b. Enes, 2004, 1/341; Aḥmed b. Ḥanbel, 1995, 1/303; Dârimî, “Tahâret”, 59; Müslim, “İmâre”, 155; İbn Mâce, “Zühd”,

26; Ebû Dâvûd, “Talâk”, 11; Tirmizî, "Fedâilü'l-cihâd", 16; Nesâî, “Tahâret”, 60) yer alan bu hadisi, İbn Mendeh'in (ö. 470/1078) tespitine göre Yahyâ b. Sa'îd el-Ensârî'den (ö. 143/761) itibaren üç yüz kişi nakletmiştir. İbn Hacer (ö. 852/1449) yukarıdaki bilgiyi naklettikten sonra kendisinin de o üç yüz isme ilaveten üç isim daha belirlediğini ifade etmektedir. Fakat Yahyâ ile Hz. Peygamber arasında her tabakada yalnızca bir ravi bulunmaktadır.(İbn Hacer el-‘Askalânî, 1414/1993, 2/249)

Niyet kelimesi çekirdek anlamına gelen nevâ kökünden türemiş olup sözlükte “yönelmek, ciddiyet ve kararlılık göstermek” gibi mânâlara gelmektedir. Istilâhî mânâsı ise kalbin Allah'ın rızasını gözeterek fiile yönelmesidir.(İbn Manzûr, 1414, 15/347; Dönmez, 2007, 33/169-172) Hz. Ömer'den rivayet edilen ve hadis metninin içerisindeki her fiilin çekirdeği konumunda olan niyet kelimesinden mülhem olarak ilk defa VIII. asırda Abdülazîz el-Buhârî tarafından “Niyet Hadisi” ismi ile isimlendirilen bu hadis birçok hikmeti muhtevîdir ve dinde büyük bir mevkiyi haizdir. Bu hadisten bahsedilirken “Niyet hadisi” ismi zikredilmekte ve muhatapların zihninde tereddütsüz yukarıda metnini sunduğumuz hadis canlanmaktadır.

Niyet hadisi, Buhârî'nin eserinde ilk rivayet olmasının yanı sıra bazı alimlerin kitabının âdetâ Fatiha'sı yahut mukaddimesi konumundadır.(Buḥârî, “Bed'ü'l-vahy”, 1; Nevevî, 2009, 46) Diğer taraftan bazı alimler bu hadisi İslâm'ın üçte biri yahut dörtte biri olarak nitelendirmişler, bazı muhaddisler ise “Medâru'l-İslâm” kavramı ile ifade edilen mana ve muhteva bakımından İslâm'ın temel dayanağı olan hadislerin ilk sırasında zikretmişlerdir.(Nevevî, 1990, 624)

Hadislerin ekseriyetinin mana ile rivayet edilmesi sebebiyle rivayetler arasında lafız farklılıkları olabilmektedir. “Niyet hadisi” ismi ile meşhur olmuş bu hadiste de lafız farklılıkları mevcuttur. Nitekim bazı tariklerde **إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّةِ** (Ahmed b. Hanbel, 1995, 1/303) lafzı yer alırken bazı tariklerde niyet kelimesinin çoğulu olan **بِالنِّيَّاتِ** kelimesi geçmektedir.(Buḥârî, “Bed'ü'l-vahy”, 1) Bazı rivayetlerde **إِنَّمَا** sîgası bulunmamaktadır.(İbn Hibbân, 1408/1988, 4/359) Her ne kadar rivayetler arasında takdim-tehir, ihtisar ve müteradif kelimeler olsa da bunlar hadisin anlatmak istediği ifadeyi değiştirmemektedir. Farklı ifadelerle aynı anlam kastedilmiştir. Dolayısıyla niyet hadisi ismi ile yukarıda ifade edilen farklı tarikler değil de bu tariklerin işaret ettiği hadis metni kastedilmiş olmaktadır.



Aynı zamanda “Niyet Hadisi” fıkıhın özünü tanımlamaya yeter bulunan beş külli kaideden biri olan “Bir işten maksat ne ise hüküm ona göredir”(Ahmet Cevdet Paşa, 1884, 124) şeklindeki mecelle kaidesine kaynaklık ederek hadislerin yaşama iç içeliğini ve hukuktaki konumunu göstermektedir.(Özafşar, 2017, 131-150) Bu hadisin Ümm-ü Kays isimli bir kadın için hicret eden kişi hakkında vârid olduğu ifade edilse de sebebin hususi olması, mananın umumi olmasına mâni olmadığından niyet hadisi evrensel niteliğini sürdürmektedir.(Köycü, 2019, 367-377; Tuğlu, 2012, 9-25; Çakan, 2020, 19-41; Erdim, 2019, 226-260)

Niyet hadisi, anlaşılması ve yorumlanması, halka arz edilmesi ve kolay ezberlenmesi maksadıyla *niyet* ismine layık görülmüştür. İsmi ile müsemma olan bu hadisin, *niyet hadisi* ismi ile zikredilmesi geleneği devam etmekte ve akademik çalışmalarda kolaylık sağlamaktadır.(Korkmazer - Ahatlı, 2018, 7; Şavlı, 2018, 305)

#### 4.2. Cibrîl Hadisi

İslâm, iman ve ihsan kavramlarının yanı sıra kıyametin alametleri konularını kapsayan rivayetin “Hadîsü Cibrîl” olarak isimlendirilmesi ilk defa Şâfiî fakihî ve muhaddis olan Mervezî'nin (ö. 294/906) *Ta'zîmü kadri's-şalât* adlı eserinde geçmektedir.(Mervezî, 1986, 1/392) Daha sonrasında bilhassa şerhler olmak üzere müteaddit kaynaklarda *Cibrîl hadisi* ismi zikredilmiş olup bu isim son derece yaygınlık kazanmıştır. Hadis literatüründe yapılan taramada حديث جبريل ifadesinin yer aldığı tekrarlar ve dipnotlarla birlikte 2163 netice elde edilmiştir. Bunların çoğunluğu şerhler ve akaid alanındaki eserlerde yer almaktadır. Bu sayı mutlak bir kesinlik ifade etmemekle birlikte bu ismin ne derece meşhur olduğunu göstermesi bakımından önem arz etmektedir. Bu rivayet *Cibrîl hadisi* isminin yanı sıra *iman hadisi* olarak da adlandırılmaktadır.(İbn 'Adî, 8/225; İbn Batta, 3/150) Fakat bu isimle meşhur olmamıştır ki bugün *iman hadisi* denildiği takdirde hadis ilmiyle hemhal olanlar haricinde hangi hadisin zikredildiği anlaşılmamaktadır. “Cibril Hadisi” ismiyle meşhur olan hadisin metni şöyledir:

Hiz. Ömer (r.a.) şöyle anlatmıştır: “Bir gün Resûlullah'ın yanında iken elbisesi bembeyaz, saçları simsiyah ve üzerinde herhangi bir yolculuk belirtisi olmayan ve içimizde hiç kimsenin tanımadığı bir adam çıkageldi. Hiz. Peygamber'in (s.a.v.) huzuruna oturdu; dizlerini onun dizlerine dayayıp ellerini de kendi uylukları üzerine koydu ve ‘Ey Muhammed! Bana İslâm'ı anlat.’ dedi. Bunun üzerine Resûlullah (s.a.v.) şöyle buyurdu: “İslâm; Allah'tan başka ilâh olmadığına ve Muhammed'in Allah'ın Resûlü olduğuna

şahitlik etmen, namazı kılman, zekâtı vermen, Ramazan orucunu tutman ve güç yetirebilirsen haccetmendir.” Bu sözler üzerine adam, ‘Doğru söyledin!’ dedi. Biz ise adamın hem soru sorup hem de onu tasdik etmesine hayret ettik. Sonra ‘Bana İman’ı anlat!’ dedi. Resûlullah şöyle buyurdu: “İman; Allah’a, meleklerine, kitaplarına, peygamberlerine, âhiret gününe ve hayır ve şerriyle kadere inanmandır.” Adam yine ‘Doğru söyledin!’ deyip ‘Bana ihsanı anlat.’ dedi. Resûlullah şöyle buyurdu: “İhsan; Allah’ı görüyormuşsun gibi ibadet etmendir. Zira sen O’nu görmesen de O seni görmektedir.” Daha sonra o zât ‘Bana kıyameti anlat.’ dediğinde Resûlullah, “Bu konuda kendisine soru sorulan kimse, soruyu sorandan daha bilgili değildir.” dedi. Adam ‘O halde bana onun alâmetlerini söyle.’ deyince Nebiyy-i Ekrem şöyle buyurdu: “Cariyenin kendi efendisini doğurması ve yalın ayak, çıplak koyun çobanlarının yüksek binaları yapmakta birbirleriyle yarıştıklarını görmendir.” Sonra o zât gitti. Ben (Ömer) bir süre hayretler içinde bekledim ve nihayetinde Resûlullah bana: “Ey Ömer, o soru soranın kim olduğunu biliyor musun?” dedi. Ben, ‘Allah ve Resûlü en iyisini bilir.’ dediğimde şöyle buyurdu: “O, Cibrîl idi. Size dininizi öğretmeye gelmişti.”(Müslim, “İmân”, 1) Müslim (ö. 261/875) metodu gereği rivayetleri derecelendirmeye tabi tutup sıhhat bakımından en üst derecede gördüğü rivayeti ilgili babın ilk sırasında zikretmektedir. Cibrîl hadisinde de daha sahih, daha güvenilir olarak gördüğü rivayeti İmân babının ilk rivayeti olarak zikretmiştir. Daha sonrasında ilk rivayeti destekleme mahiyetinde güvenilirlik derecesi tartışılabilir diğer rivayetleri şahit veya mütabi olarak sıralamıştır.

Başta Kütüb-i Sitte olmak üzere pek çok kaynakta yer alan bu rivayet Hz. Ömer, Abdullah b. Ömer, Ebû Hureyre ve Ebû Zerr başta olmak üzere pek çok sahabîden nakledilmiştir.(Buhârî, “İmân”, 37; İbn Mâce, “Mukaddime”, 9; Ebû Dâvûd, “Sünnet”, 17; Tirmizî, “İmân”, 4; Nesâî, “İman”, 6) Kettânî (ö. 1927) lafız veya mâna bakımından mütevatir kabul ettiği hadisleri topladığı eserinde Cibrîl hadisini on üçüncü sırada zikretmiştir ve 8 sahabi ravisini tespit etmiştir. (Kettânî, 1983, 42) Bekir Tatlı ise doktora tezinde Cibrîl hadisinin tariklerini okuma, kıyaslama ve tasnif kolaylığı gerekçeleriyle Buhârî öncesi dönem ve Buhârî sonrası dönem olmak üzere iki başlıkta incelemiştir. Bu hadisin Buhârî öncesi dönemde 9 sahabî ravisini, Buhârî sonrası dönemde ise şüpheli olarak gördüğü iki rivayet haricinde 7 sahabî ravisini tespit etmiştir. İki dönem birlikte değerlendirildiğinde bu hadisin 11 sahabî ravisini tespit edilmiştir.(Tatlı, 2005, 54-187) Alimler bu hadisin sahih

olduğu hususunda ittifak edip sıhhati hakkında bir kuşku duymamışlar ve onu delil olarak kullanmaktan çekinmemişlerdir.

Pek çok tariki bulunan Cibrîl hadisinin sahih rivayetlerinin yanı sıra hasen ve zayıf rivayetleri de bulunmaktadır.(Ahmed b. Hanbel, 1995, 1/315; Ebû Hanîfe, 1419/1999, 82) Dolayısıyla *parçacı* bir yaklaşımla bu rivayetin salt bazı fiten unsurları içkin oluşundan ya da zayıf bir tarikinden hareketle uydurma veya zayıf olduğunu söylemek doğru değildir. Çağdaş dönemde Cibrîl hadisine karşı Fazlur Rahman (ö. 1988) ve Hayri Kırbasoğlu tarafından Cibrîl hadisinin rivayetleri arasında ciddi problemlerin olduğu yönünde değerlendirmeler yapılmıştır.( Kırbasoğlu, 2018, 207; Fazlur Rahman, 2000, 153) Bu değerlendirmeler parçacı bir yaklaşımı esas aldığından dolayı tek başına ele alınmamalıdır. Bir hadis incelenirken bütün tarikleri hem isnad hem de metin yönüyle ele alınmalı ve bütüncül bir şekilde değerlendirilmelidir.(Acar, 2011, 78-104) “Ümmü’l-ehâdis” yani hadislerin anası olarak nitelendirilen *Cibrîl hadisi* aynı zamanda dinin temelini oluşturan “Medâru’l-İslâm” nitelikli hadislerin arasında da yer almaktadır.(Nevevî, 1990, 633) Müslim başta olmak üzere bazı alimler kitaplarına Cibrîl hadisi ile başlayarak ona verdikleri değeri göstermişlerdir.(Müslim, “İmân”, 1)

Birden çok isnadla rivayet edilen ve uzunca bir metni bulunan *Cibrîl hadisi* pek çok hadiste olduğu gibi manen rivayet edildiğinden tarikler arasında lafız farklılıkları bulunabilmektedir. Rivayetlerin bazısında yukarıda zikrettiğimiz metindeki gibi bir ön bilgi bulunurken bazısında ihtisar yahut başka maksatlarla bu bilgiler yer almamıştır. Cibrîl’in (a.s.) sorduğu İslâm-iman-ihsan sırasında farklılıklar vardır. İslâm içerisinde zikredilen hac hususu, iman konusunda ise kader konusu bazı rivayetlerde nakledilmemiştir. Bunlarla birlikte mana ile rivayetin bir neticesi olarak aynı anlamı ihtiva eden müteradif kelimelere yer verilmiştir. Diğer taraftan Cibrîl hadisinin birkaç tarikinde Cibrîl’in (a.s.) Dihyetu’l-Kelbî (r.a.) suretinde geldiği ifade edilse de Cibrîl hadisinde gelen zât Dihye değil de başka bir insana temessül etmiştir. Son olarak bazı rivayetlerin sonunda kıyametin zamanıyla birlikte beş hususun da bilinmeyeceği nakledilip Lokman sûresinin 34. ayeti zikredilir.(Halil Altuntaş, Muzaffer Şahin, 2011, el-Lokmân 31/34) Netice itibariyle Cibrîl hadisinin farklı tariklerinde müteradif kelimeler, ihtisar, takdim-tehir, ziyade-noksan vb. gerekçelerle lafız farklılıkları mevcuttur. Fakat

genel itibarıyla bu lafız farklılıkları manada köklü bir değişikliğe sebebiyet vermemiştir.(Tatlı, 2005, 54-187)

Pek çok sahabiden nakledilen ve dini öğretmek için gelen zâtın ismiyle isimlendirilen hadis ilk defa III. asırda Mervezî tarafından “Cibril hadisi” ismi ile isimlendirilmiş ve bu isimle tanınır hâle gelmiştir. (Mervezî, 1986, 1/392) Bu hadis gerek Müslümanın hayatında düstur edinmesi gereken ilkeler bakımından gerekse kıyamet ve göstergelerinden haber vermesi, dini öğretmesi ve hayatın her alanında nasıl bir tavır sergilenmesi gerektiği hususlarında örneklik teşkil etmesi bakımından büyük bir önemi haizdir. Böylesine zengin bir içeriği olan bu hadisin halka arz edilmesi önemlidir. Uzunca bir metne sahip olması, kolay bir şekilde anlaşılıp yorumlanması ve halka daha iyi anlatılması sebepleriyle Cibrîl hadisi isimlendirilmeye tabi tutulmuştur. Kendisine çok fazla atıfta bulunulan ve metni de oldukça uzun olan bir rivayetin herkesin aynı şeyi anlayacağı tarzda bir isimle adlandırılması ve adeta rumuz şeklinde atıf yapılması günümüzde de bilimsel çalışmalarda bir kolaylık sağlamaktadır.

### 4.3. Sekaleyn Hadisi

İki değerli emanet anlamındaki sekaleyn kelimesiyle Allah’ın Kitabı ve Resûlullah’ın Ehl-i Beyt’inin kastedildiği rivayetin “Sekaleyn Hadisi” olarak isimlendirilişine ilk defa İbnü’l-Vezîr’in (ö. 840/1436) *el-‘Avâşım ve’l-kavâşım fi’z-zeb ‘an sünneti Ebi’l-Ğāsım* adlı eserinde yer verilmektedir.(İbnu’l-Vezîr, 1415/1994, 1/178) Sekaleyn kelimesinin geçtiği rivayetlerde bırakılan emanet Allah’ın Kitabı ve Ehl-i Beyt’i olarak ifade edilmektedir. Kitap ve Sünnet’in ve sadece Kitab’ın bırakıldığını ifade eden rivayetlerde sekaleyn kelimesi bulunmamaktadır. Sekaleyn hadisi ismi ile adlandırılan hadis Dârimî’nin (ö. 255/869) *Müsned*’inde şu şekilde geçmektedir:

Zeyd b. Erkam’dan (r.a.) rivayet edildiğine göre Resûlullah (s.a.v) konuşma yapmak üzere ayağa kalkıp Allah'a hamdettikten sonra şöyle buyurdu: “*Ey insanlar! Ben de bir beşerim. Rabb’imin elçisinin gelmesi ve benim de davetine icabet etmem yakındır. Ben size iki değerli şey bırakıyorum; Bunlardan ilki Allah’ın kitabıdır ki onda, hidayet ve nur vardır. Allah’ın kitabını alın ve ona sımsıkı sarılın.* (Böylece insanları Allah’ın kitabına teşvik edip ona yönlendirdi.) Sonra sözüne devam ederek şöyle buyurdu ve bunu üç defa tekrar etti: (*Bunların ikincisi ise*) *Ehl-i Beyt’imdir. Ehl-i Beyt’im konusunda size Allah’ı hatırlatıyorum.*”(Dârimî, “Fedâilü’l-Kur’ân”, 1)

Zeyd b. Erkam (ö. 68/688), Ebû Saîd el-Hudrî (ö. 74/693-94), Câbir b. Abdullah (ö. 78/697) başta olmak üzere elliden fazla sahâbîden rivayet edilen(Zirek, 1998, 24-95) hadis Kütüb-ü Tis'a'dan Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'i, Müslim'in *el-Câmi'u'l-müsned*'i ve Tirmizî'nin *el-Câmi'u'l-muhtaşar*'ında yer almaktadır.(Ahmed b. Hanbel, 17/170; Müslim, "Fedâilü's-Sahâbe", 36; Tirmizî, "Menâkıb", 42) Senedi muttasıl ve ravileri sika olduğundan bu hadis sahihtir.(Tirmizî, "Menâkıb", 42)

Ağır olmak manasındaki ثَقَل/sikal kökünden türeyen ve iki değerli emanet anlamına gelen sekaleyn(Öz, 2009, 36/36/325-326) kelimesi ile Allah'ın Kitabı ve Ehl-i Beyt'i kastedilmektedir. Sekaleyn hadisinin bazı rivayetlerinde Resûlullah'ın bu konuşmayı Gadîr-i Hûm denilen yerde yaptığı zikredilir.(Müslim, "Fedâilü's-Sahâbe", 36) Bazı rivayetlerin sonunda rivayette bulunan ravi, Resûlullah'ın hanımlarının da Ehl-i Beyt'ten olduğu fakat asıl Ehl-i Beyt'in kendilerine sadakanın haram kılındığı kimseler olduğu,(Müslim, "Fedâilü's-Sahâbe", 36) bazı rivayetlerde ise onun hanımlarının Ehl-i Beyt'ten olmadığı nakledilmiştir.(Müslim, "Fedâilü's-Sahâbe", 37) Fakat bu ifadeler hadisin ravisinin açıklamalarıdır. Bazı tariklerde *إِنِّي تَرَكْتُ فِيكُمْ مَا* yerine *إِنِّي تَرَكْتُ فِيكُمْ الثَّقَلَيْنِ* ifadesi yer almaktadır.(Tirmizî, "Menâkıb", 42) Allah'ın Kitabı ve Ehl-i Beyt'in Kevser Havz'ında Rasûlullah'a kavuşuncaya kadar birbirinden ayrılmayacakları şeklinde ifadelerin olduğu varyantlar da mevcuttur.(Ahmed b. Hanbel, 1995, 17/170) Rivayetler arasında farklılıklar olmasına rağmen sekaleyn'in Allah'ın Kitabı ve Ehl-i Beyt olması yönüyle ortak bir muhtevada buluşulmaktadır.

Sekaleyn hadisi olarak isimlendirilen hadis Allah'ın Kitabı ve Ehl-i Beyt'i ifadelerini haizdir. Allah'ın Kitabı ile Peygamber'in sünnetinin birlikte formüle edildiği rivayetlerin yanı sıra (Mâlik b. Enes, "Kader", 3) sadece Allah'ın Kitabı (Müslim, "Hac", 147; Ebû Dâvûd, "Menâsik", 56) olarak formüle edilen rivayetler de mevcuttur. Bu farklı üç rivayeti tek bir rivayet şeklinde değerlendirenler sekaleyn hadisinde birtakım problemler olduğunu ileri sürebilmektedir. Nitekim Bünyamin Erul, Rasûlullah'ın ümmetine bıraktığı rehberleri muhtevi rivayetin Allah'ın Kitabı; Allah'ın Kitabı ve Ehl-i Beyt'i; Allah'ın Kitabı ve Peygamber'in sünneti şeklinde üç farklı kategoride rivayet edildiğini, bu versiyonların birbiriyle çeliştiğini, Sünnî ve Şîî alimlerin kendi mezheplerine uygun olan versiyonu kabul ettiğini, uygun olmayanı ise ya reddedip ya da teville gittiklerini serdetmektedir. (Erul, 2007, 9-33) Bununla birlikte bırakılan rehberin sadece Kitap olarak ifade edildiği

rivayetin esas rivayet olduğu; Kitap-sünnet ve Ehl-i Beyt şeklinde kategorize edilen rivayetlerin isnadının olmaması, ravilerinin mecruh olması, tearuza sebebiyet vermesi ve sünnet ile ehl-i beyt ifadelerinin idrac edilmiş olabileceğini dile getirip problemleri olduğuna işaret etmiştir.(Erul, 2019, 55-70) Bünyamin Erul'un sekaleyn hadisi hakkındaki tespitlerinin değerlendirmeye tabi tutulmuş ve tartışmaya açılmıştır.(Acar, 2002, 154-158) Fakat bu rivayetlerin her birinin farklı zaman ve mekânlar ile farklı bağlamlarda zikredilmiş olabileceği ihtimali vardır. Dolayısıyla rivayetler arasında bir çelişki veya idrac bulunmamaktadır.

Sekaleyn hadisinde insanların Kur'ân'ı rehber edinmeleri ve Ehl-i Beyt'e yani Rasûlullah'ın aile fertlerine ihtimam gösterilmesi gerektiği salık verilmektedir. Ehl-i Beyt'e gösterilen ihtimam onların Rasûlullah'ın yakınları olması ve ondan sonra sünnetini aktarması dolayısıyladır. Yoksa onlara siyasi bir rol biçmek için değildir.

Diğer taraftan bu hadisin Şii literatüründe önemli bir konumu vardır. Şia imamet anlayışını ve siyasî görüşlerini temellendirmek için bu hadise farklı bir anlam yükleyebilmektedir.(Zirek, 1998, 262-265) Fakat Şia'nın böyle bir düşünceye meyletmesi dolayısıyla sekaleyn hadisinin geçersizliğini ispatlama uğraşı doğru bir yaklaşım değildir.

Pek çok sahabiden rivayet edilen ve Allah'ın Kitab'ının ve Ehl-i Beyt'inin ifade edildiği kelime ile ilk kez IX. asırda İbnü'l-Vezîr tarafından "Sekaleyn hadisi" ismi ile isimlendirilen hadis, hem Ehl-i Sünnet hem de Şia nazarında popülarite kazanmış ve ihtilaflara sebep olmuştur. Hassaten sünnet eksenli tartışmalarda kendisine çok fazla atıf yapılması nedeniyle de bir kolaylık sağlanması düşüncesiyle isimlendirilmeye tabi tutulmuştur. Elbette bir rivayetin herhangi bir isimle adlandırılabilmesi için en azından muhteva olarak muhatapların aynı şeyi anlamaları icap eder ki, Sakaleyn hadisi denilince yukarıda metnini verdiğimiz rivayet anlaşılacaktır. Nitekim internette mezkûr isimle yapılan aramalarda çok sayıda kullanıma rastlamak mümkündür. Hatta Wikipedia maddeleri arasına girmiştir.("Sekaleyn Hadisi", 2024)

#### 4.4. A'râbî Hadisi

Bir bedevînin mescide bevletmesi olayını içeren hadisin "Hadisü'l-A'râbî" olarak isimlendirilmesi ilk defa el-Herevî'nin (ö. 224/838) *Ġarîbü'l-ħadîs* adlı eserinde yer almaktadır.(Ebû 'Ubeyd, 1384/1964, 2/111) Üçüncü asırdan sonra ise pek çok kaynakta bu



isme yer verilmektedir. Çok sayıda rivayette Hz. Peygamber'in muhatabı olarak a'râbî cins ismine rastlanılmasına mukabil *Hadisü'l-A'râbî* denilince mescide bevl olayının anlatıldığı rivayet akla gelmektedir. A'râbî hadisi ismi ile bilinen hadis Sahîh-i Buhârî'de şu şekilde geçmektedir:

Ebû Hureyre'den nakledildiğine göre; bir bedevî mescide bevletti. Sahabe bedevîyi azarlamaya başladı. Bunun üzerine Hz. Peygamber (s.a.v) şöyle buyurdu: *"Onu serbest bırakın ve bevlettiği yere bir kova su veya büyük bir kova su dökün. Siz kolaylaştırıcılar olarak gönderildiniz, zorlaştırıcılar olarak gönderilmediniz."*(Buḥârî, "Vudû", 58)

Ebû Hureyre ve Enes b. Mâlik'den nakledilen rivayet Kütüb-i Tis'a başta olmak üzere pek çok kaynakta yer almaktadır ve sahih bir hadistir.(Mâlik b. Enes, "Tahâret", 111; Aḥmed b. Hanbel, 1995, 13/209; Dârimî, "Vudû", 62; Müslim, "Tahâret", 98; İbn Mâce, "Tahâret", 78; Ebû Dâvûd, "Tahâret", 133; Tirmizî, "Tahâret", 112; Nesâî, "Tahâret", 44)

Bazı rivayetlerde A'râbî'nin mescide gelip Allah'a yalnızca kendisine ve Muhammed'e mağfiret etmesi için dua ettiği, Resûlullah'ın da geniş olanı daraltmaması şeklinde onu uyardığı sonrasında ise A'râbî'nin mescidin bir kenarına geçip bevlettiği zikredilir.(Tirmizî, "Tahâret", 112) Bazı tariklerde bevledinceye kadar o kişiye dokunulmaması şeklinde sahabeye uyarı; mescitlerin Allah'ı zikretmek, namaz kılmak ve Kur'ân okumak için inşa edildiği ve bu tür şeylerin yapılmayacağı şeklinde de bedeviye Resûlullah'tan bir uyarı vardır.(Müslim, "Tahâret", 100) Bevlettikten sonra a'râbî'nin suçunu anladığı bu sebeple mağfiret dilediği zikredilir. Su dökülecek kap zikredilirken دَلْوًا، سَجْلًا، دَلْوًا lafızları kullanılabilir. Tariklerin bazısında suyu Resûlullah'ın döktüğü.(Dârimî, "Vudû", 62) zikredilse de rivayetlerin geneline bakıldığında bir başkası tarafından döküldüğü anlaşılmaktadır. Her ne kadar lafız farklılıkları olsa da hadisten çıkarılacak manada bir değişiklik yoktur.

Ebû Hureyre ve Enes b. Mâlik'den rivayet edilen hadis, bu olaya sebep olan kişinin sıfatından mülhem olarak ilk kez III. asırda el-Herevî tarafından "A'râbî hadisi" ismi ile kayıtlandırılmıştır. Hadis gerek toplumda karşılaşılan olumsuz olaylara karşı nasıl bir tavır sergilenmesi gerektiği gerekse fıkhîteki birtakım hükümlerin çıkarılmasına delil teşkil etmesi bakımından önem arz etmektedir. Bundan dolayı sık sık zikredilmiş ve atıfta bulunulmuştur. Bunun bir neticesi olarak da bu isme isme medar olmuştur.



#### 4.5. Musarrât Hadisi

Alışveriş akdinde tarafların zarara uğramalarını engellemek maksadıyla zikredilen hadisin “Hadîsü’l-Musarrât” olarak isimlendirilişine ilk olarak eş-Şâfi’î’nin (ö. 204/820) *İhtilâfî’l-ḥadîs* adlı eserinde rastlanmaktadır.(Şâfi’î, 1990, 8/665) Onun ardından pek çok kaynakta bu isim zikredilmiştir ve hadis bu isimle meşhur olmuştur. Tasnif devrinin ilk dönemlerinden itibaren “Musarrât Hadisi” ismiyle anılan sonrasında bu isimle iştihar etmiş olan hadis Sahîh-i Buhârî’de şu şekilde geçmektedir:

Ebû Hureyre’den nakledildiğine göre Resûlullah şöyle buyurmaktadır: “*Kim memesinde sütü biriktirilmiş bir koyun satın alır, sonra da onu sağarsa (ve kandırıldığını anlarsa) dilerse duruma rıza gösterip koyunu elinde tutar, dilerse de duruma razı olmaz (ve koyunu iade eder) ve koyunu sağması karşılığında bir sâ‘ hurma verir.*” (Buḥârî, “Büyû”, 65)

Musarrât hadisi Abdullah b. Mes’ûd (ö. 32/652-53), Ebû Hureyre (ö. 58/678) ve İbn Ömer’den (ö. 73/693) rivayet edilen sahih bir hadis olup Kütüb-i Sitte’nin tamamında ve pek çok kaynakta yer almaktadır.(Aḥmed b. Ḥanbel, 1995, 12/335; Müslim, “Büyû”, 23; İbn Mâce, “Ticârât”, 42; Ebû Dâvûd, “Büyû”, 46; Tirmizî, “Büyû”, 29; Nesâî, “Büyû”, 14)

Diğer taraftan rivayetlerde birtakım lafız farklılıkları mevcuttur. Şöyle ki rivayetlerin bir kısmında sütü bol gözüksün diye birkaç gün sağılmayan hayvan ifade edilirken herhangi bir kayıtlandırılmaya gidilmeden doğrudan *مُصْرَاءَ* kelimesi, bir kısmında *غَنَمًا* veya *شَاءَ* kelimeleri, bir kısmında ise bu hayvan koyun ya da deve olarak zikredilmiştir.(Aḥmed b. Ḥanbel, 1995, 31/117; Buḥârî, “Büyû”, 64) Bazı tariklerde *مُصْرَاءَ* kelimesi yerine aynı anlama gelen *مُحَفَّلَةً* kelimesi kullanılmıştır.(İbn Mâce, “Ticârât”, 42) Bunların yanı sıra muhayyerliğin 3 günle sınırlı tutulduğu tarikler de mevcuttur. Rivayetlerin genelinde akde konu olan hayvan bir ölçek hurma ile iade edilebileceği zikredilirken bazılarında *صَاعًا مِنْ طَعَامٍ لَا سَمْرَاءَ* (buğday olmayan bir gıda maddesi) ile iade edilebileceği zikredilmiştir.(Tirmizî, “Büyû”, 29) Fakat bütün bu farklılıklar hadis ile anlatılmak istenen maksadı değiştirmemiştir. Farklı lafızlarla aynı anlam ifade edilmiştir.

Diğer taraftan bir hadisin *sahih* olması onun *mamulün bih* yani amel edilen bir hadis olduğu anlamına gelmemektedir. Aynı zamanda zayıf bir hadisle de amel

edilebilmektedir.(Polat, 2017, 103-126) Sahih bir hadisle amel edilip edilemeyeceği konusunda da ihtilaflar ortaya çıkabilmektedir. Musarrât hadisi Hanefî fakihleri tarafından kıyasa aykırı olması gibi gerekçelerle amel edilmeyen;(°Aynî, 11/270-271) Şâfiî,(Mâverdi, 1419-1999, 5/236) Mâlikî(İbnü'l-°Arabî, 1992, 852) ve Hanbelî fakihleri(İbn Kudâme el-Mağdisî, 1414/1994, 2/47) tarafından ise amel edilen hadisler içerisinde değerlendirilmiştir.(Ümütlü, 2020, 317-326) Bu açıdan musarrât hadisi sık sık atıfta bulunulan ve tartışmaya medar olan hadisler içerisinde yer almaktadır.

Ebû Hureyre, Abdullah b. Mes'ûd ve İbn Ömer'den nakledilen ve hadis metninin içerisindeki sütünün bol gözükmeye amacıyla satılmadan kısa bir süre önce sağılmayan hayvanı ifade eden Musarrât kelimesinden ilham alınarak ilk defa üçüncü asırda eş-Şâfiî tarafından "Musarrât hadisi" ismi ile isimlendirilmiştir. (Şâfiî, 1990, 8/665) Onun ardından müteaddit kaynaklarda bu isim zikredilmiştir. Düşüncemize göre isimlendirilmesinin sebebi amel edilmesi noktasında farklı yorumların olması nedeniyle tartışmaya konu olması ve sıklıkla atıfta bulunulmasıdır.

#### 4.6. Kahkaha Hadisi

Kahkahanın namaza ve abdeste etkisini ortaya koyan hadisin "Hadîsü'l-Kahkaha" olarak adlandırılışına ilk defa Hanefî âlimi Cessâs'ın (ö. 370/981) yazdığı *el-Fuşûl fi'l-uşûl*' adlı eserinde rastlamaktayız.(Ceşşâs, 1414/1994, 1/188)

Kütüb-i Tis'a'da yer almayan kahkaha hadisi Ebû Yûsuf (ö. 182/798) ile eş-Şeybânî'nin (ö. 189/805) *el-Âşâr*'larında, Abdurrezzâk b. Hemmâm'ın (ö. 211/826-27) ve İbn Ebî Şeybe'nin (ö. 235/849) *Musannef*'lerinde, Dâraku'nî'nin (ö. 385/995) *Sünen*'inde, Beyhakî'nin (ö. 458/1066) *es-Sünenü'l-kübrâ*'sında ve pek çok kaynakta yer almaktadır.(Ebû Yûsuf, 1355, 28; Şeybânî, 1413/1993, 1/421; °Abdurrazzâk, 1403, 2/376; İbn Ebî Şeybe, 1409, 1/340; Dâraku'nî, 2005, 1/295; Ebû Nu'aym, 1994, 222; Beyhakî, 1424/2003, 1/225) Kahkaha hadisi ismi ile isimlendirilen hadis Ebû Yûsuf'un *Kitâbü'l-Âşâr*'ında şu şekilde geçmektedir:

Yûsuf → Ya'kub b. İbrâhîm → Ebû Hanîfe → Mansûr → Hasan el-Basrî → Ma'bed'den rivayet edildiğine göre; Resûlullah ile namaz kılariken âmâ bir adam geldi ve namaz kılmak istedi, o esnada bir tümseğe takıldı ve düştü. Bazı insanlar bu duruma kahkaha ile

güldüler. Nebî (s.a.v) namazı kıldırınca şöyle buyurdu: “*Kahkaha ile gülenler yeniden abdest alsın ve namazını iade etsin.*” (Ebû Yûsuf, 1355, 28.)

Bu rivayetin Ma’bed el-Huzâî, Enes b. Mâlik, Ebû Hureyre, Câbir b. Abdullah, Ebû Musa el-Eş’arî, İmrân b. Husayn, Ebü’l-Melîh ve Abdullah b. Mes’ûd’dan gelen merfu tariklerinin yanı sıra Ebû Âliye, Hasan Basrî, İbrahim en-Nehâî ve İbn Şihâb ez-Zühri’den gelen mürsel tarikleri de mevcuttur. Fakat bu rivayetlerin her biri senedlerinde ınkıta olması veya ravilerinin zayıf olması dolayısıyla zayıf kabul edilmiştir. Yukarıda tam metnini verdiğimiz rivayette ise Ma’bed’in rivayet zincirine sonradan ilave edildiği ya da bu kişinin tabiinden Ma’bed el-Cühenî olduğu noktasında görüş beyan edilse de bahsedilen kişi sahabî olan Ma’bed el-Huzâî’dir. (Türkmânî, 2018, 88)

Rivayetler arasında muhtevaya etki eden lafız farklılıkları mevcuttur. Rivayetlerin bir kısmında namazda kahkaha ile gülen kimsenin abdestini ve namazını tazelemesi gerektiği; bir kısmında ise tekrar abdest almadan namazını iade etmesi gerektiği ifade edilmektedir. Bu noktada mezhepler arasında ihtilaflar ortaya çıkmıştır. Her mezhep kendi görüşüne uygun olan rivayeti alıp ona göre bir hükme gitmiştir. (Kahraman, 2010, 74-91)

Zayıf bir rivayet olsa da Hanefiler tarafından birden çok isnadla rivayet edilmesi (*turukunun teaddüdü*) sebebiyle kahkaha ile gülen kimsenin abdestinin ve namazının bozulacağı kanaati benimsenmiştir. Kahkaha hadisi Hanefilerin, bir konuda zayıf da olsa hadis bulunduğu zaman kıyası terk edip hadis ile amel edişlerine örnek teşkil etmektedir. (Türkmânî, 2018, 88) Şafîî, Mâlikî ve Hanbeliler tarafından ise bu rivayetin zayıf olması dolayısıyla delil teşkil etmeyeceği ve kahkaha ile gülen bir kimsenin abdest almadan namazını iade edeceği görüşü benimsenmiş ve gülen bir kimsenin namazının bozulacağı noktasında ise ittifak edilmiştir. (Kahraman, 2010, 73-92)

Birçok ravi tarafından farklı senedlerle nakledilen ve hadis metninin içerisindeki kahkaha kelimesinden mülhem olarak ilk defa IV. asırda Cessâs tarafından “Kahkaha hadisi” olarak isimlendirilen rivayete zayıf bir rivayet olup mezheplerce delil teşkil edip etmemesi bakımından birtakım ihtilaflara sebebiyet verdiği için dolayı fıkıh literatüründe sık sık atıfta bulunulmuştur. Bu rivayetin isimlendirilmesi atıfta kolaylık sağlamaktadır.

#### 4.7. Kulleteyn Hadisi

Belirli bir miktara ulaşan suyun temiz olduğuna işaret eden hadisin “Hadîsü'l-Kulleteyn” olarak isimlendirilmesi ilk defa İbnü'l-Münzir'in (ö. 318/930 [?]) *el-Evsat fi's-sünen ve'l-icmâ' ve'l-ihtilâf* adlı eserinde görülmektedir.(İbnu'l-Munzir, 1405/1985, 1/270) Daha sonrasında Tahâvî'nin (ö. 321/933) *Şerhu Me'âni'l-âşâr*'ı başta olmak üzere pek çok kaynakta bu ifadeye yer verilmiştir.(Tahâvî, 1994, 1/16) Kulleteyn hadisi Ebû Dâvûd'un *es-Sünen*'inde şu şekilde geçmektedir:

Muhammed b. Alâ → Ebu Üsâme → Velid b. Kesir → Muhammed b. Cafer → Abdullah b. Abdullah b. Ömer → Abdullah b. Ömer'den rivayet edildiğine göre; Resûlullah'a (s.a.v.) ehlî ve yabanî hayvanların kullandığı suyun durumu soruldu. Resûlullah şöyle buyurdu: “İki kulle miktarında olan su pislik tutmaz.”(Ebû Dâvûd, “Tahâret”, 32)

Abdullah b. Ömer'den gelen merfu tariklerinin yanı sıra İbn Cüreyc ve Ubeydullah b. Abdullah b. Ömer'den gelen mürsel tarikleri de bulunan rivayet Kütüb-i Tis'a' öncesi ve sonrası pek çok eserde yer almaktadır.(Tayâlisî, 1419/1999, 3/460; Abdurrazzâk, 1403, 1/79; İbn Ebî Şeybe, 1409, 1/133; Ahmed b. Hanbel, 1995, 8/211; Dârimî, “Tahâret”, 55; İbn Mâce, “Tahâret”, 75; Tirmizî, “Tahâret”, 50; Nesâî, “Tahâret”, 44) Yukarıda zikrettiğimiz rivayetin senedinde bulunan Ebû Üsâme ve Velid b. Kesir genel itibariyle sika kabul edilse de tenkide tabi tutulduğundan dolayı hasen bir hadistir.(Tirmizî, “Tahâret”, 50) Bununla birlikte zayıf tarikleri de mevcuttur. Recep Aslan Kulleteyn hadisini isnad ve metin açısından incelemiştir. Hadisin 11 farklı metin öbeğini tespit etmiştir. Hadisin varyantlarını mukayese ederek temelde manayı değiştirecek lafız farklılıkları bulunmadığı ve tariklerin çoğunun hasen olduğu görüşüne ulaşmıştır.(Aslan, 2011, 139-157)

Kulleteyn hadisinin tarikleri arasında birtakım lafız farklılıkları mevcuttur. Tariklerin bir kısmında suyun ıssız çöllerde bulunduğunu ifade etmek için بِالْفَلَاةِ مِنَ الْأَرْضِ ifadesi geçmektedir.(Ahmed b. Hanbel, 1995, 8/422) يَلْغُ yerine كَانَ, خَبَثٍ yerine نَجَسٍ kelimeleri kullanılabilir. (İbn Ebî Şeybe, 1409, 1/133) Rivayetlerin genelinde su miktarının iki kulle olacağı قُلَّتَيْنِ ifadesi ile belirtilirken bazı rivayetlerde iki kulle miktarı manasında قُلَّتَيْنِ أَوْ ثَلَاثًا, bazı rivayetlerde ise iki veya üç kulle manasında قُدْرَ قُلَّتَيْنِ verilmektedir.(Ahmed b. Hanbel, 1995, 8/374; 10/100)

Kulleteyn hadisi ile amel edip etmeme noktasında alimler arasında ihtilaf ortaya çıkmıştır. Alimlerin geneli rivayetler arasında isnad ve metin açısından çelişkiler olup zayıf bir rivayet olduğu, kulle miktarının belli olmaması ve bu miktarı tayin konusunda örfe göre hareket edilmesi gerektiği sebepleriyle kulleteyn hadisi ile amel etmemişlerdir.(Aslan, 2011, 157-161) Şâfiî ise suya pislik karışması durumunda suyun vasıflarından birini (renk-koku-tat) kaybetmediğinde kulleteyn hadisi doğrultusunda bir hükme gitmiş ve bu hadisle amel etmiştir.(Kâsânî, 1986, 1/71)

Abdullah b. Ömer'den farklı isnatlarla rivayet edilen ve hadis metninin içerisindeki güçlü bir erkeğin taşıyabileceği su küpü anlamına gelen kulleteyn kelimesinden mülhem olarak ilk defa IV. asırda İbnü'l-Münzir tarafından "Kulleteyn Hadisi" ismi ile isimlendirilen hadis bu isimle bilinir hâle gelmiştir. Temizlik konusunda ilkelerden birini barındırması ve amel edilip edilmemesi hususunda ihtilaf oluşturması sebepleriyle mütemâdiyen atıfta bulunulan, dolayısıyla da isme medar olan bir hadistir.

Buraya kadar isimlendirilmeye tabi tutulan bazı hadisleri değerlendirdik. Fakat isimlendirilen hadisler bunlarla sınırlı değildir. Şüphesiz örnek kabilinden zikrettiğimiz bu isimli hadislere benzer başka hadisler de vardır. Mesela *Buda kuyusu hadisi*,(Şâfiî, 1990, 8/611) *sefine hadisi*, (Ebû Tâhir es-Silefi, 16/11) *ictihad hadisi*,(Beyhakî, 1991, 14/231) *muaz hadisi*,(Ceşşâs, 1414/1994, 4/52) *nasihat hadisi*(Dârakuţnî, 2012, 37) gibi pek çok isimli hadis mevcuttur. Çalışmamızın sınırını aşmaması açısından bu kadarıyla iktifa ettik.

## SONUÇ

Şifahî geleneğin doğal bir sonucu olarak hadislerin büyük çoğunluğu mana ile rivayet edilmiştir. Rivayet esnasında kişinin algılama düzeyi, bulunulan ortam ve hadislerin ezberden değil de yazılarak rivayet edilmesi sebepleriyle (yazının o dönemde henüz gelişmemesi yani hareke ve noktalamanın olmaması) rivayetler arasında birtakım lafız farklılıkları bulunmaktadır. Bu şekilde rivayet edilen ve pek çok ravi ile bize ulaşan bir hadisin birden fazla tariki vardır. Birden fazla tariki olan hadisler belli bir özelliği sebebiyle özel bir isimle adlandırılmaya tabi tutulmuştur. İsimlendirilen hadislerin tarikleri arasında genel itibariyle lafız farklılıkları olsa da mana farklılıkları yoktur. Aksi takdirde hangi manaya delalet ettiği hususunda ihtilafların ortaya çıkması kaçınılmazdır.

Hadislerin isimleri genellikle o hadisin içeriği hakkında bir ipucu sunmaktadır. İsmi zikredilerek hangi hadisin kastedildiği kolay bir şekilde anlaşılakta ve muhatapların zihninde ilgili hadis canlanmaktadır. Bu isimlendirmeler hadisin içerisindeki anahtar kavram olarak ifade edebileceğimiz bir kelimeden yahut muhtevadan hareketle yahut da ravisinden mülhem olarak yapılmıştır.

İsmi ile bilinen pek çok *isimli hadis* bulunmaktadır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla hadisleri özel bir isimle adlandırma, tasnif devrinin ilk dönemlerinden itibaren yani III. asrın başlarında başlamıştır. Bunun bir neticesi olarak hadisleri isimlendirme geleneği ortaya çıkmıştır. Günümüzde ise hadislere isimleri ile atıfta bulunma geleneği devam etmektedir. Diğer taraftan günümüzde hadislerin isimlendirilmesi hususunda *erîke hadisi* gibi yeni adlandırmaların olduğu bilinse de araştırmaya ihtiyaç duyulmaktadır.

Her ne kadar hadisleri isimlendiren kişileri ve isimlendirildiği ilk kaynakları esas alarak hadislerin isimlendirilme tarihleri tespit edilmeye çalışılsa da bunun mutlak olarak bir kesinlik ifade ettiğini söyleyemeyiz. Zira çağımıza göre imkanların kısıtlı olduğu ilk asırlarda bir tabirin literatüre geçmesi, o tabirin yaygınlaştığı zamanlara rastlayabilmektedir. Bundan dolayı bir kişinin eserinde isimli hadisi ilk kez zikretmesi o ismi ilk kez onun kullandığı anlamına gelmeyebilir. Kendisinden öncekilerden veya hocalarından duymuş olabileceği ihtimal dahilindedir. Bununla birlikte şunu söyleyebiliriz: İsimli hadisi eserinde ilk defa zikreden kişi o ismi eserinde dercetmek suretiyle literatüre dahil edip yayılmasına hizmet etmiştir ve hadislere isim verme geleneğinin oluşmasında son derece önemli bir konuma sahiptir.

Kanaatimize göre hadislere özel bir isim verilmesinin belirli sebepleri vardır. Tespit ettiğimiz hadisler neticesinde ulaştığımız sebepler şunlardır: Herhangi bir konuda meşhur olmuş hadislerin birbirinden ayırt edilmesi, kastedilen rivayetin anlaşılması, ilgili hadise kolayca atıfta bulunulması, hadislerin bir ihtilafa medar olması, fikhî bir hüküm içermesi, hadis metninin uzun olması, hadislerin kolay ezberlenmesi ve halka daha iyi anlatılması gibi maksatlarla isimlendirilmeye tabi tutulmuştur. Bunlarla birlikte hadislerin herkesin aynı şeyi anlayacağı tarzda bir isim ile adlandırılması, hassaten akademik çalışmalar başta olmak üzere kendisinden istifade bağlamında hadise kolay bir şekilde atıf yapılmasını sağlamaktadır.

İsimli hadisler akademik çalışmalarda kitap yahut makale başlıklarında yer almaktadır. İsimli hadislerin temel kaynaklarda kitap ya da bab başlığında kullanılıp kullanılmadığı araştırmalar neticesinde ortaya çıkacaktır.

Sahih hadislerin yanı sıra hasen ve zayıf rivayetler de isimlendirilmeye tabi tutulmuştur. Mevzu rivayetlerden isimlendirilmeye tabi olan rivayetlerin varlığı veya yokluğu ise araştırmalar neticesinde ortaya çıkacaktır. Hadislerin birden fazla isimle adlandırılması ya da birden fazla hadisin aynı isimle adlandırılması iltibasa yol açabilmektedir. Hangi isimle hangi hadisin kastedildiği pekâlâ bağlamdan anlaşılmaktadır.

Çalışmamızda külliyyat içerisinde var olan isimli hadislerin yalnızca 7 tanesini ele alıp inceledik ve bu hadisler neticesinde bir sonuca ulaştık. Daha fazla hadisin incelenmesi suretiyle bu sonuçların değişebileceği düşünülmektedir.



## KAYNAKÇA

‘Abdurrazzâk, Ebû Bekr ‘Abdurrazzâk b. Hemmâm b. Nâfi‘ eş-Şan‘ânî el-Hımyerî. *el-Muşannef*. thk. Habîburrahman el-A‘zamî. 11 Cilt. Beyrut: el-Mektebü’l-İslâmî, 1. Basım, 1403.

Acar, Yusuf. “Hadis Metinlerini Anlamada Öznellik Sorunu -‘Sahabenin Sünnet Anlayışı’ Özelinde-”. *Marife: Bilimsel Birikim (Marife: Dini Araştırmalar Dergisi) I/3* (2002), 153-160.

Acar, Yusuf. “İnanç ve Düşünce Ayrılığına Yol Açan Sebepler Üzerine Anlamacı ve Bütüncü Bir Yaklaşım: Batalyevsi ve et-Tenbih Adlı Risalesi”. *Marife: Bilimsel Birikim (Marife: Dini Araştırmalar Dergisi) XI/3* (2011), 77-106.

Ahmed b. Hanbel, Ebû ‘Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî. *el-Müsned*. thk. Şu‘ayb el-‘Arnavut, ‘Âdil Mürşid. 50 Cilt. Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1995.

Ahmet Cevdet Paşa. *Mecelle-i ahkâm-i adliye*. İstanbul: Matbaa-yi Osmaniye, 1884. <http://archive.org/details/mecelleiahkmiadl0001ah>

Aslan, Recep. “Kulleteyn İle İlgili Rivâyetin İsnâd ve Metin Açısından Değerlendirilmesi”. *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi XI/1* (2011), 139-162 <br />.

‘Aynî, Ebû Muhammed Bedruddin Maḥmûd b. Ahmed el-. *‘Umdetü’l-kârî şerḥu Şahîhi’l-Buḥârî*. Beyrut: Dâru İhyâi’t-Turâsî’l-Arabî, ts.

Baltacı, Burhan. “Kuran Ayetlerini İsimlendirme Geleneği”. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi XI/1* (2011), 21-54.

Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. ‘Alî el-Hüsrevcirdî el-. *Ma‘rifetu’s-sunen ve’l-âşâr*. nşr. ‘Abdulmu‘ṭî Emîn Kal‘acî. 15 Cilt. Karaçi: Câmîatü’d-Dirâsâti’l-İslâmiyye, 1991.

Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. ‘Alî el-Hüsrevcirdî el-. *es-Sunenu’l-Kubrâ*. thk. Muhammed ‘Abdulḳâdir ‘Aṭâ. 3 Cilt. Beyrut: y.y., 1424/2003.

Buhârî, Ebû 'Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fi el-. *el-Câmi'ü'l-müsnedü's-şahîhu'l-muhtaşar min umûri Rasûlillâhi şallallâhü 'aleyhi ve sellem ve sünenihî ve eyyâmih*. thk. Muhammed Züheyr b. Nâşır. 9 Cilt. Beyrut: Dâru Tavkî'n-Necât, 1. Basım, 1422.

Buhârî, 'Alâuddîn 'Abdulazîz b. Aḥmed el-. *Keşfu'l-esrâr şerhu Usûli'l-Pezdevî*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.

Ceşşâs, Ebû Bekir Aḥmed b. 'Alî er-Râzî el-. *el-Fuşûl fi'l-'Usûl*. 4 Cilt. Kuveyt: Vezâretü'l-'Evkâfi'l- Kuveytiyye, 1414/1994.

Çakan, İsmail Lutfi. *Dinimizin Temel Hadisleri Nevevî'ye Göre Medâru'l-İslâm Nitelikli Otuz Hadis-i Şerif*. İstanbul: İFAV, 1. Basım, 2020.

Çakan, İsmail Lutfi. *Hadis Okumaları Ebû Dâvud'a Göre Medâru'l-İslâm Nitelikli Dokuz Hadis-i Şerif*. İstanbul: İFAV, 1. Basım, 2020.

Dârakuṭnî, Ebu'l-Ḥasen 'Alî b. 'Ömer b. Aḥmed ed-. *Esmâ'ü's-şahâbeti'lletî ittefeka fihî'l-Buhârî ve Müslim ve mâ inferede bihî küllün minhümâ*. thk. Câbir b. Abdullah es-Serî'. Riyad: Dâru'l-Âsime, 1. Basım, 2012.

Dârakuṭnî, Ebu'l-Ḥasen 'Alî b. 'Ömer b. Aḥmed ed-. *es-Sünen*. thk. Şu'ayb el-'Arna'ût. 5 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1. Basım, 2005.

Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahmân b. el-Fadl ed-. *es-Sünen*. thk. Hüseyin Selim Esed. 4 Cilt. S. Arabistan: Dâru'l-Muğnî, 1. Basım, 2000.

Dönmez, İbrahim Kâfi. "Niyet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33/169-172. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.

Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'aş b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. *es-Sünen*. thk. Şu'ayb el-'Arna'ût. b.y.: Dâru'r-Risâleti'l-'Âlemiyye, 2009.

Ebû Ḥanîfe, Nu'mân b. Şâbit b. Zûṭâ b. Mâh. *el-Fıkhü'l-Ebsat*. BAE: Mektebetü'l-Furkân, 1419/1999.

Ebû Nu'aym, Aḥmed b. 'Abdillâh b. İshâk el-İsfahânî. *Müsnedü'l-İmâm Ebî Ḥanîfe*. Riyad: Mektebetü'l-Kevser, 1. Basım, 1994.

Ebû Tâhir es-Silefî, Ebû Tâhir Şadrudîn es-Silefî Ahmed b. Muhammed b. Ahmed el-İşbahânî. *el-Meşyehatu 'l-Bağdâdiyye*. 35 Cilt. b.y.: y.y., ts.

Ebû Yûsuf, Ebû Yûsuf Ya'kûb b. İbrâhîm el-Ensârî. *el-Âşâr*. thk. Ebu'l-Vefâ el-Efgânî. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1355.

Ebû 'Ubeyd, Ebû 'Ubeyd Kâsım b. Sellâm b. 'Abdullâh el-Herevî el-Bağdâdî. *Ğarîbu'l-Hadîs*. thk. Muhammed Abdulmu'îd Hân. 4 Cilt. Haydarabad: Dâiratü'l-Me'ârifî'l-'Osmâniyye, 1384/1964.

Erdim, Sinan. "Hadîs Musannefâtında Niyet-Amel İlişkisi = Intention-Action Relation in Hadith Collections/al-Musannafat". *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12 (2019), 223-262.

Erul, Bünyamin. "Hz. Peygamber'in Bize Bıraktığı Miras 'Kitab ve Sünnet' Bırakıldığını İfade Eden Rivayetlerin Tedkiki". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* VII/1 (2007), 9-33.

Erul, Bünyamin. *Sahabenin Sünnet Anlayışı*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 15. Basım, 2019.

Fazlur Rahman. *Ana Konularıyla Kur'an*. çev. Alparslan Açıkgenç, 2000.

Halil Altuntaş, Muzaffer Şahin. *Kur'an-ı Kerim Meali*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 12. Basım, 2011.

İbn 'Adî, Ebû Ahmed 'Abdullâh b. 'Adîy b. 'Abdillâh el-Cürcânî. *el-Kâmil fî du'afâi'r-ricâl*. thk. 'Âdil Ahmed 'Abdülmevcûd, 'Ali Muhammed Mu'avvad. 9 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, ts.

İbn Batta, Ebû Abdillâh Ubeydullah b. Muhammed b. Muhammed el-Ukberî. *el-İbâne 'an şerî'ati'l-fıraķı'n-nâciye ve mücânebeti'l-fıraķı'l-mezmûme*. thk. Rıdâ Mut'î vd. 9 Cilt. Riyad: Dârü'r-Reyye, 1. Basım, ts.

İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr b. Ebî Şeybe 'Abdullâh b. el-'Absî. *el-Kitâbu'l-Muşannef fî'l-Ehâdîs ve'l-Âşâr*. thk. Kemâl Yûsuf el-Hût. 7 Cilt. Riyad: Mektebu'-r-Ruşd, 1409.

İbn Hacer el-‘Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Aḥmed b. ‘Alî b. Muḥammed el-‘Askalânî. *Muvâfaqatu'l-Ḥubri'l-Ḥaber fî Tahrici Ehâdîsi'l-Muhtaşar*. thk. Ḥamdî b. ‘Abdulmecîd es-Selefî - Şubḥî b. Câsim es-Sâmerrâ’î. 2 Cilt. Riyad: y.y., 1414/1993.

İbn Hibbân, Ebû Hâtîm Muḥammed b. Hibbân el-Bustî. *es-Şahîh*. thk. Şu‘ayb el-‘Arna‘ût. 18 Cilt. Beyrut: Mu‘essesetu’r-Risâle, 1408/1988.

İbn Kudâme el-Maḥdisî, Ebû Muḥammed Muvaffaḳuddîn ‘Abdullâh b. Aḥmed b. Muḥammed b. Kudâme el-Cemmâ‘îlî. *el-Kâfi fî Fıḳhi'l-İmâm Aḥmed*. 4 Cilt. b.y.: Dâru'l-Kutubi'l-‘İlmiyye, 1414/1994.

İbn Mâce, Ebû ‘Abdillâh Muḥammed b. Yezîd Mâce el-Ḳazvînî. *es-Sünen*. thk. Şu‘ayb el-‘Arna‘ût. b.y.: Dâru’r-Risâleti'l-‘Âlemiyye, 2009.

İbn Manzûr, Ebü'l-Fadl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfû. *Lisânü'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 3. Basım, 1414.

İbnu'l-Munzir, Ebû Bekr Muḥammed b. İbrâhîm en-Nîsâbürrî. *el-Evsat fî's-Sünen ve'l-İcmâ‘ ve'l-İhtilâf*. thk. Ebû Hammâd Şağîr Aḥmed b. Muḥammed Ḥanîf. 6 Cilt. Riyad: y.y., 1405/1985.

İbnu'l-Vezîr, Ebû ‘Abdullâh Muḥammed b. İbrâhîm el-Yemenî. *el‘Avâşım ve'l-Ḳavâşım fî'z-Zebb‘an Sunneti Ebi'l-Ḳâsim*. 9 Cilt. Beyrut: Mu‘essesetu’r-Risâle, 1415/1994.

İbnü'l-‘Arabî, Ebû Bekr Muḥammed b. ‘Abdillâh b. Muḥammed el-Meâfirî. *el-Ḳabes fî Şerḫi Muvatta‘i Mâlik b. Enes*. thk. Muḥammed ‘Abdullâh Veletu Kerîm. 3 Cilt. b.y.: y.y., 1992.

İbrahim Salih Mahmud. “Menâhicü'l-ulemâ-i fî tesmiteti’i-ehâdîs”. *Tikrit Üniversitesi Beşeri Bilimler Dergisi* 27/1 (2020), 25.

Kahraman, Hüseyin. “Hadislere Göre Namazda Kahkaha ile Gülmenin Abdeste Etkisi”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/2 (2010), 73-92.

Kâsânî, Ebû Bekr b. Mes‘ud b. Aḥmed ‘Alâuddîn el-. *Bedâi‘u’s-şanâ‘i‘ fî tertîbi’s-şerâ‘i‘*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1986.

Kettânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ca‘fer b. İdrîs el-Hasenî. *Nazmü'l-mütenâsir mine'l-ḥadîsi'l-mütevâtir*. Mısır: Dâru'l- Kütübi'l-Selefiyye, 2. Basım, 1983.

Kırbaşoğlu, M. Hayri. *İslam Düşüncesinde Hadis Metodolojisi*. Ankara: Ankara Okulu, 6. Basım, 2018.

Kirmânî, Ebû 'Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Yûsuf b. 'Alî el-. *el-Kevâkibu'd-Derârî fî Şerhi Şahîhi'l-Buhârî*. nşr. 'Alî b. Dağlullâh b. 'Uceyyân el-'Avfî. 25 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 2. Basım, 1981.

Korkmazer, Gülsüm - Ahatlı, Erdinç. "Osmanlı Hadis Şerhçiliğinde Niyet Hadisi Örneği". *Usûl: İslam Araştırmaları* 29 (2018), 7-38.

Köycü, Erdoğan. "Kütüb-i Sitte Bağlamında 'Ameller Niyetlere Göredir.' Hadîsi ve Vurûd Sebebi Üzerine Bazı Mülâhazalar". *V. International Congress on Social and Education Sciences (INCSES-2019), December 13-15, 2019, 367-377*.

Mâlik b. Enes, Ebû 'Abdillâh b. Mâlik b. Ebî 'Âmir el-Aşbahî el-Yemenî. *el-Muvaţta*. thk. Muhammed Muştafa el-'Azamî. Abudabi, 1. Basım, 2004.

Mâverdi, Ebû'l-Hasen 'Alî b. Muhammed el-Başrî el-. *el-Hâvî'l-Kebîr fî Fıkhî Mezhebi'l-İmâmî's-Şâfi'î ve huve Şerhu Muhtaşari'l-Muznî*. thk. eş-Şeyh 'Alî Muhammed Me'ûd - eş-Şeyh 'Âdil Ahmed 'Abdulmevcûd. 19 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1419-1999.

Mervezî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Nasr b. Yahyâ el-Mervezî. *Ta'zîmü kadri's-şalât*. thk. Abdurrahman Abdülcebbâr el-Füreyvâî. 2 Cilt. Medine: Mektebetü'd-Dâr, 1. Basım, 1986.

Müslim, Ebu'l-Huseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Keşeyrî. *el-Müsnedü's-şahîhu'l-muhtasar mine's-sünen bi nakli'l-adli ani'l-adl an Rasûlillâh sallallâhü 'aleyhi ve sellem*. thk. Muhammed Fuad Abdülbâkî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, t.s.

Nesâî, Ebû 'Abdirrahmân Ahmed b. Şu'ayb b. 'Alî en-. *el-Müctebâ mine's-süneni 'an Rasûlillah*. Riyad: Dâru's-Selâm, 1. Basım, 1419.

Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref en-. *el-Ezkâr*. thk. Muhyî'ddîn Mestû. Beyrut: y.y., 2. Basım, 1990.

Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-. *el-Erbaûne 'n-Neveviyye*. thk. Kusayy Muhammed Nurs el-Hallâk, Enver b. Ebî Bekr. Cidde: Dâru'l-Minhâc, 1. Basım, 2009.

Öz, Mustafa. "Sekaleyn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/325-326. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.

Özafşar, Mehmet Emin. *Hadisi Yeniden Düşünmek*. Ankara: OTTO, 4. Basım, 2017.

Polat, Salahattin. *Hadis Araştırmaları*. Kayseri: Kimlik, 6. Basım, 2017.

Şâfi 'î, Ebû 'Abdillâh Muhammed b. İdrîs eş-. "İhtilâfu'l-hadîs". *el-Umm*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1990.

Şavlı, Medeni. "Literatürde Meşhur Olan Niyet Hadisinin İslam Hukuku Açısından Ehemmiyeti = The Significance of Hadith of Intention That Is Famous in Literature in Terms of Islamic Law". *Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 42 (2018), 305-320.

Şeybânî, Ebû 'Abdullâh Muhammed b. el-Hasen eş-. *el-Âşâr*. thk. Ebu'l-Vefâ el-Efgânî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2. Basım, 1413/1993.

Ṭahâvî, Ebû Ca'fer Aḥmed b. Muhammed el-Mısrî et-. *Şerḥu Me'âni'l-Âşâr*. nşr. Muhammed Zührî en-Neccâr-Muhammed Seyyid Câdilḥaḳ. 5 Cilt. Beyrut: 'Âlemu'l-Kutub, 1. Basım, 1994.

Tatlı, Bekir. *Hadis Tekniği Açısından Cibrîl Hadisi ve İslâm Düşüncesine Yansımaları*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2005.

Ṭayâlisî, Ebû Dâvûd Suleymân b. Dâvûd el-Başrî et-. *el-Musned*. thk. Muhammed b. 'Abdulmuḥsin et-Turkî. 4 Cilt. b.y.: Dâru Hicr, 1419/1999.

Tirmizî, Ebû 'İsâ Muhammed b. 'İsâ b. Sevre es-Sülemî et-. *el-Câmi'u'l-muḥtaşar mine's-sünen an Rasûlillâh ve ma'rifetu's-şahîḥ ve'l-ma'lûl ve mâ 'aleyhi'l-'amel*. thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1. Basım, 1998.

Tuğlu, Nuri. "Niyet Amel İlişkisi Bağlamında 'Ameller Niyetlere Göredir' Hadisi Üzerine Bir Yorum Denemesi". *Marife: Bilimsel Birikim (Marife: Dini Araştırmalar Dergisi)* XII/2 (2012), 9-25.

Türkmânî, ‘Abdülmeçid et-. *el-Medhal ilâ uşûli’l-ħadîş ‘alâ menheci’l-Ĥanefiyye*. Beyrut, 1. Basım, 2018.

Ümütli, Mehmet. “Musarrât Hadisi Bağlamında Fıkhî Ekollerin Görüşleri Üzerine Bir İnceleme = A Review of the Views of Fiqh Schools in the Context of the Hadith of Musarrat”. *Universal Journal of Theology (Dergi)* V/2 (2020), 309-330.

Zirek, Mehmet Metin. *Sekaleyn hadisi (tahlil ve tenkidi)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1998.

“Sekaleyn Hadisi”. *Vikipedi*, 28 Nisan 2024.  
[https://tr.wikipedia.org/w/index.php?title=Sekaleyn\\_Hadisi&oldid=32620929](https://tr.wikipedia.org/w/index.php?title=Sekaleyn_Hadisi&oldid=32620929)





**GENÇ MÜTEFEKKİRLER DERGİSİ**  
**JOURNAL OF YOUNG INTELLECTUALS**

e-ISSN: 2718-000X

Yıl: 5, Cilt: 5, Sayı: 2

Haziran-2024

**MAKALE BİLGİLERİ**

**Horasan'ın İncisi Herat Şehrinde**

**Timurlular Döneminde Ticari Faaliyetler**

Commercial Activities In The City Of Herat, The Pearl Of Khorasan  
During The Tumurid Period

**YAZAR**

**Yusuf Ziya SÖYLEMEZ**

Dr. İnönü Üniv. Sosyal Bilimler Enst. Tarih

[soylemezyusufziya@gmail.com](mailto:soylemezyusufziya@gmail.com)

ORCID: 0000-0002-4356-3271

<https://doi.org/10.5281/zenodo.11471274>

**Yayın Bilgisi**

**Yayın Türü:** Araştırma Makalesi

**Makale Geliş Tarihi:** 30.04.2024

**Makale Kabul Tarihi:** 17.05.2024

**Sayfa Aralığı:** 354-374

**ÖZET**

Bu çalışmada Türk-İslâm kültür ve medeniyetinin önemli merkezlerinden biri olan ve Ortaçağ coğrafyacıları tarafından “Horasan’ın İncisi”, “Horasan’ın Bahçesi”, “Bölgenin Şahı” ve “Dünya Şehirlerinin Göz Bebeği” şeklinde ifadelerle tanıtılan Herât şehrinin ticarî, askerî ve göç yollarının kesişme noktasında yer almasına bağlı olarak sahip olduğu stratejik konumunun da vermiş olduğu avantajlar ile birlikte Timurlu iktidarında ticarî faaliyetleri konu edilmiştir. Bu doğrultuda Timurlu Devleti’nin Herât şehrindeki ticarî faaliyetleri ayrı ayrı başlıklar değerlendirilmiştir. Herât şehri, bulunduğu konum itibarıyla doğu-batı, kuzey-güney eksenli bölgenin kapısı olma özelliğini, bu coğrafyada hâkimiyet tesis eden devletlere vererek Timurlu Devleti’ne kadar birçok hâkimiyetin ana karargâhını oluşturarak sayısız tarihi, kültürel değere ev sahipliği yapmış ve pek çok kültüre ait özellikleri üzerinde barındıran bir merkez olmuştur. Söz konusu stratejik konumu sebebiyle pek çok hâkimiyetin idaresine giren Herât, Emir Timur tarafından 1381 yılında Timurlu topraklarına alınmış ve bu tarihten itibaren ticarî faaliyetlerin temelini atıldığı yeni bir dönemin başlangıcını yaşamaya başlamıştır. Bu şehrin İpek Ticaret Yolu başta olmak üzere ticarî yollarının kesiştiği noktalar üzerinde bulunması, tarihi süreçte olduğu gibi Timurlular döneminde de Çin’den başlayıp Ortadoğu ve Avrupa’ya giden kervanların buraya gelmesine ve ekonomik hayatın canlanmasına zemin hazırlamıştır. Bu bağlamda hazırlanan çalışmada Emir Timur döneminden başlayarak devletin yıkıldığı tarihe kadar geçen süreçteki ticarî faaliyetler dönemin müellif ve çağdaş kaynaklara yansıyan şekilde incelenirken bu eserlerde yer alan ifadeler büyük oranda irdelenmiş olup çalışmanın sonuç bölümünde de elde edilen veriler bağlamında değerlendirme yapılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Timurlu Devleti, Herât, Ekonomi, Ticaret.

**ABSTRACT**

In this study, the commercial activities of the city of Herât, which is one of the most important centers of Turkish-Islamic culture and civilization and introduced by medieval geographers as the “Pearl of Khorasan”, “Garden of Khorasan”, “Shah of the Region” and “The apple of the eye of the world's cities”, with the advantages of its strategic location due to its location at the intersection of commercial, military and migration

routes, have been discussed during the Timurid rule. Accordingly, the commercial activities of the Timurid State in the city of Herāt are evaluated under separate headings. As it is known, the city of Herāt has been the gateway of the east-west, north-south axis region due to its location, and has been the headquarters of many sovereignties until the Timurid Empire, hosting countless historical and cultural values and being a center that hosts the characteristics of many cultures. Herāt, which came under the rule of many sovereigns due to its strategic location, was taken under Timurid rule by Emir Timur in 1381, and from this date onwards, it began to experience the beginning of a new era in which the foundations of commercial activities were laid. The fact that this city was located on the intersection points of commercial routes, especially the Silk trade route, paved the way for caravans to come here from China to the Middle East and Europe and the revival of economic life during the Timurid period, as in the historical process. In this context, in the study prepared in this context, the commercial activities in the period starting from the period of Emir Timur until the collapse of the state were analyzed as reflected in the authors and contemporary sources of the period, and the statements in these works were analyzed to a great extent, and in the conclusion part of the study, an evaluation was made in the context of the data obtained.

**Keywords** Timurid Empire, Herāt, Economy, Trade.

## GİRİŞ

Türkistan coğrafyasında Asya'nın hayat kaynağı diye tarif edilen ve tarih boyunca refah ile medeniyet merkezi olan Herât şehri, aynı adla anılan veya diğer adıyla Herîrûd<sup>1</sup> Nehri tarafından sulanan Herîrûd Vadisi'nin verimli topraklarının bulunduğu coğrafyada konumlanmaktadır. Bu şehir Türkistan, İran ve Hindistan üçgeninde yer alması hasebiyle siyasi, askerî, ticarî ve göç yollarının da üzerinden geçtiği bir nokta olup doğu-batı, kuzey-güney eksenli bölgenin kapısı olma özeliği ile Timurlulara kadar pek çok devletin ana karargâhını oluşturmuştur. Söz konusu stratejik konumu sebebiyle ticarî olarak ön plana çıkarak pek çok hâkimiyetin idaresine giren Herât şehrinin bu özelliği buranın birçok tarihi eser ve kültürel değere ev sahipliği yaparak farklı kültüre ait özellikleri üzerinde barındıran bir merkez olmasını sağlamıştır (Uslu, 1998, 215; Puyan, 1388, 60vd; Togan, 1997, 429; Durak, 2013, 2780vd; Söylemez, 2023, 37).

1370 yılında Semerkand merkez olmak üzere Maverâünnehr ve Horasan topraklarında kurulmuş olan Timurlu Devleti'nin kurucusu Emir Timur, Cengiz Han'ın vefatından sonra Asya'nın önemli bölgelerini idaresi altında toplamıştır. O, han olma hakkının Cengizli nesline ait olması gerektiği düşüncesiyle Moğol soyundan Suyurgatmış'ı tahta oturtmuş ve hanlık dışı unvanları kullanarak meşru hükümdarlık kurmayı başarmıştır (Yezdi, 2013, 98; Şami, 1987, 73; Alan-Kemaloğlu, 2017, 183). Ardından cihan imparatoru olma idealiyle Türkistan'dan Çin ve Hindistan'a, diğer taraftan batıda Anadolu'dan Ortadoğu'ya kadar uzanan geniş sahaya seferler düzenlemiştir. Düzenlendiği seferler neticesinde 1381 yılında idaresine aldığı önemli bir bölge de Herât şehri'dir. Şehri idaresi altına alan Emir Timur, buranın yönetimine oğlu Şahruh'u vali olarak tayin etmiştir. Emir Timur'un ilk dönemlerde şehir, mirzaların yetişerek tecrübe kazandıkları bir nokta iken sonraki süreçte ise siyasi, askerî ve ticarî pek çok seferin düzenlendiği, elçilik heyetlerinin kabul gördüğü ve pek çok imar faaliyetlerinin yapıldığı bir merkez olmuştur. Ancak Herât şehrindeki en önemli değişim ve dönüşüm süreci Emir Timur'un vefatından sonra tahta geçen Şahruh ile birlikte başlamıştır. Şahruh, mirzalı

<sup>1</sup>Çok eski bir tarihe sahip olan Herât (Herirud) Nehri Gür sınırlarından çıkıp bu bölgeyi sulamaktadır. Kaynağını kuzeydeki yaklaşık olarak altı bin metre yükseklikteki Kûh-i Bâbâ Dağları'ndan alan ve iki kolu bulunan bu nehir, Devletyâr köyü yakınından geçerek Kûh-i Siyâh ve Kûh-i Sefid dağ silsilelerini kuzeyden güneye büyük bir duvar gibi yarmaktadır (Pûyân, 1388, 60vd; Barthold, 1973, 179).; Bu nehrin bir kolu verimli ovalardan geçip bugünkü Afganistan'ın Herât şehri ve İran'ın Meşhed'i arasında sınır teşkil eden, diğer kolu ise Türkmenistan ve İran arasında sınır vazifesi görmektedir. Dar bir vadiye sahip olan bu alanın toprakları verimlilik açısından zengindir (Herevî, 1373, 25vd).

döneminde iyi bildiği Herât şehrini devletin yeni başkenti olarak ilan etmiştir. Herât, böylelikle Semerkand'ın gölgesinden çıkarak siyasi, idari, askeri değişimlerin yanı sıra iktisadi gelişimin de temel kaynaklardan biri olan ticarî faaliyetlerle Timurlu ekonomisinin belirleyici rolünü üstlendiği bir noktaya dönüşmüştür (Tacüs selmani, 1998, 72vd; Alan, 2020, 408; Uslu, 1998, 216; Tombuloğlu, 2023, 1036vd; Söylemez, 2023, 77).

Herât'ın, ticaret yollarının<sup>2</sup> kesiştiği noktalar üzerinde bulunması tarihi süreçte olduğu gibi Timurlular döneminde de var olan stratejik önemini koruyarak Çin'den başlayıp Ortadoğu ve Avrupa'ya giden İpek Ticaret Yolu'nun geçiş güzergâhı hüvviyetini devam etmesini sağlamıştır (Alan-Kemaloğlu, 2017, 238vd; Aka, 1991, 130; Kalkan, 2015, 534). Şehrin İpek Yolu güzergâhı üzerinde yer alması buraya daima kervanların gelmesine ve de ekonomik hayatın canlanmasına zemin hazırlamıştır. Böylelikle halkın ekonomik refah seviyesini yükselten bu stratejik konumu, şehri zaman içerisinde önemli bir ticaret merkezine dönüştürmüştür (Alan-Kemaloğlu, 2017, 238vd; Kalkan, 2015, 534). İpek Ticaret Yolu güzergâhının yanı sıra bölgesel anlamda da diğer ticari yolların da bağlantı noktalarını teşkil eden Herât, tüccar ve kervanların ürünlerini yeni mallarla değiştirdiği bir merkez görevini de üstlenmiştir. Bu açıdan kervan ve tüccarlar bir taraftan Herât'a gelerek burada dinlenirken, diğer taraftan da temel ihtiyaçlarını karşılayarak alışverişlerini yapmaktalardı. Bu durum halkın da alışverişe katılmasına imkân sağlayarak şehirdeki ekonomik hareketliliğin artmasını sağlamıştır (Çandarlıoğlu, 1995, 49; Kalkan, 2015, 535). Bu açıdan hazırlanan araştırmada, Timurlu Devleti'nde Herât'ta yer alan her bir idarecilerin şehrindeki ticari faaliyetleri, uyguladıkları politikaları ve iktisadi kazanımları ortaya konulmuştur.

<sup>2</sup>Timurlular döneminde kara ticareti daima ön planda tutulmuş bu bağlamda temel yönetim merkezleri olan Semerkand ve Herât, ipek ticaret yolunun kesiştiği noktalar üzerinde yer almalarından dolayı daima ön plana çıkmışlardır. Bu güzergâhtaki ticaret yol güzergâhlarının birinci yönü Çin'e, ikinci yönü Hindistan'a, üçüncü yönü ise Anadolu'dan Akdeniz sahilinin doğusuna kadar uzanmaktaydı (Hatayi, 1372, 39). Bu dönemde tüccarlar Semerkand'dan Hanbalığ'a, Harezmi'den Deşt-i Kıpçak'a, Semerkand'dan Hindistan'a, Herât-Kabil üzerinden Hindistan'a, Kandahar'dan Diyarbakır'a ve Herât'tan Kandahar'a oradan da Hindistan'a kadar uzanan ticaret yol güzergâhlarını kullanarak pek çok nokta ile ticaret yapma imkânı elde etmekteydiler. Bu yollardan özellikle de Herât-Kabil-Hind ticaret yol güzergâhı Timurlular için son derecede önemi haiz iken, Hindistan'dan Kabil'e gelen mallara Herât ve Kabil'deki yerel ürünlerin eklenmesi ile birlikte Timurlu idaresinin diğer noktalara bu şehirler üzerinden dağıtılırlardı. (Alan-Kemaloğlu, 2017, 239; Ruimer, 1380, 142; Nevayi, 1380, 347)

## 1. TİMURLULARIN HERAT ŞEHRİNDEKİ TİCARİ FAALLİYET VE POLİTİKALARI

Emir Timur'un devletin başkentini Semerkand olarak belirlenmesinden sonra Herât 1381 tarihinde kontrol altına almıştır. O, oğlu Şahruh'un idaresine verdiği bu şehri gerek Timurlu idaresindeki bölgeler gerekse de devletler arasındaki ticarî ilişkileri güçlendirmek için çalışmaların yapıldığı bir merkeze dönüştürülmesinin temellerini atmıştır (Afzali, 1389, 23vd; Alan, 2007, 255).

Emir Timur devletini tesis ederek güçlü bir konuma gelmesinden sonra Semerkand merkezli başlayan ticarî münasebetlerinde tüccarları korumak için pek çok tedbir uygulamış ve bu doğrultuda siyaset yapmıştır (Aka, 1991, 130). Bu açıdan onun bölgesel bağlamda yaptığı ticarî anlaşmalar ticarî faaliyetleri güçlendirilirken uyguladığı politikalarda hem iç hem de dış pazarın güçlü olmasına yol açmıştır (Tahtif, 1377, 28vd). O, Semerkand ve Herât başta olmak üzere ticarî faaliyetlerin geliştirilmesi amacıyla Fransa Kralı VI. Charles ve Memlük Emiri Berkuk başta olmak üzere pek çok idareciye mektuplar yazmış ve elçilik heyetlerinin gidip gelmesini sağlamıştır (Esnad ve Mekatıb, 1356, 126). Yine Emir Timur, ticarî ürünlerin bir noktadan diğer noktaya taşınmasında güvenliğin tesis edilmesi için de önemli adımlar atmış, Çin'den Hindistan'a, Babü'l Ebvab (Derbend)'dan Mısır'a kadar çalışmalar yürütmüştür. Bu vesile ile Asya, Hindistan, Mısır, Anadolu ve Ortadoğu'daki pek çok şehirden başkent Semerkand'a gidiş gelişlerin yaşanmasını sağlamıştır (Alan-Kemaloğlu, 2007, 238).

Genel manada Emir Timur muhtelif bölgelere düzenlediği seferlerle ticaret ağını geliştirse de askerî seferlerinden dolayı onun ticaret hacmi sınırlı kalmıştır. Yine de Emir Timur, Semerkand ve Herât'ta çeşitli temaslar sonucunda kurduğu münasebetler neticesinde gelişen ticarete bağlı olarak bu şehirlerde köprü, cami, medrese, imarethane, kervansaray gibi yapıları inşa etmeyi ihmal etmemiş, ticarî gelirleri iyi kullanmıştır (Esnad ve Mekatıb,1356, 96).

Emir Timur'un ölümü sonrasında tahta geçen Şahruh ile birlikte Timurlu Devleti ve başkent Herât'ta yeni bir değişim-dönüşüm süreci başlamıştır. Şahruh, Herât'ta güvenliğin sağlayarak ticaretin ileri boyutlara gelmesi için çaba sarf etmiştir. O da babası gibi tüccarları koruma siyasetini benimsemiş, başta Çin olmak üzere Memlük Sultanlığı ve Hindistan'daki yerel idarecilere elçiler göndererek ticari ilişkileri koruyarak

geliştirmek istemiştir (Aka, 1991, 130; Alan, 2007, 243; Ruimer, 1380, 185; Farmani, 2019, 40; Ferhanegi, 1398, 161). Ayrıca Şahruh bölgenin refah ve istikrarı için de çalışmalar yaparak bu işlerin sonuca ulaşabilmesi noktasında atamalar gerçekleştirmiştir (Afzali, 1389, 24vd; Alan-Kemaloğlu, 2017, 239).

Tahta geçmesinin ilk dönemlerinden itibaren ticarî faaliyetlerin yoğun bir şekilde düzene girmesi için ticaret yollarına büyük önem vermiş olan Şahruh yeni düzenlemeler yapmış, tüccar ve seyyahların güvenliklerinin sağlanması için önemli adımlar atılmıştır (Afzali, 1389, 24vd). Bu hususu Şahruh'un Çin İmparatoru'na yazdığı mektuptaki *“ticarî ilişkilerin kurulmasını arzu etmekteyim. Bundan sonra tacirlerin güvenli bir şekilde gelip gitmeleri için yapılan yollarda sadece memleketin değil bütün dünyanın refahını arzu etmekteyim”* ifadeleri ve de Çin İmparatoru'nun *“gidip gelen elçilerden sonra yol sekteye uğramasın, ticaret yapılsın ve kazanç elde etsinler”* şeklinde karşılık vererek onunla aynı düşüncede olduğu gösteren ifadeleri ile örneklandırmek mümkündür (Kalkan, 2015, 527). Yine dönemin müelliflerinden Abdurrezzak Semerkandi'nin *“onun iktidarında saray mensuplarının tüccarlara karşı adil davrandığı, ticarî hayatın geliştirilmesinde önemli bir rol oynadığı ve de tüccarlardan yol ile ticarî ürünler adı altında iki ayrı verginin alınmasının devletin ekonomisine katkı sağladığı ve bunun da Herât'taki refahın sebeplerinden biri olduğu”* şeklindeki ifadeleri Şahruh'un Herât başta olmak üzere Timurlu topraklarında ticaretin düzene girmesi için nasıl bir politika izlediğini göstermektedir (Semerkandi, II/3, 1383, 690).

Herât'ı çevreleyen şehirler başta olmak üzere pek çok nokta ile ticaretin yapıldığı Şahruh döneminde Çin ile ticaret genel anlamda askerî seferlerden ziyade daha çok İpek Yolu ve buna bağlı olarak meydana gelen ilişkilerle olmuştur (Alan, 2007, 248). Taraflar arasında ticarî faaliyetlerin yapılmasında diplomatik münasebetler vesilesi ile gidip gelen elçilik heyetlerinin ve Maveraünnehr'e yakın sınır bölgelerindeki karşılıklı alışverişin etkili olduğunu belirtmelidir (Rajkai, 2007, 46)

Her devlet tüccarlarına merkezi hükümetin verdiği izin belgesi ile onların ticaret yapmalarına izin verirdi. Bu durum Timurlular ve Çin'deki hanedanlıklar için de geçerliydi. “Ak-su” ve “Ha-mi” Çin'deki Ming Hanedanlığı ile Timurlular arasında ticarî faaliyetlerin yoğun yapıldığı aktif bölgelerdi. Ha-mi şehri Timurlu askerlerinin Çin'e giriş yaparak ticarî faaliyette buldukları noktadır. Çinliler bölgede güvenliği sağlayarak



ticarî, siyasi ve askerî işleri üzerinde etkili bu ticaret güzergâhından kar elde etmişlerdir. Böylece Çin'den Herât'a ticarî münasebetleri korumak amacıyla sağlam adımları atılmıştır. (Clavijo, 1384, 288) Semerkand ve Çin arasındaki diğer temel ticaret yolu olan Ak-su ise Ha-mi şehri toprakları vasıtasıyla Çin'e gidilen noktaydı. Çin malları Herât başta olmak üzere Horasan'ın çeşitli yerlerine bu şehir yolu ile dağıtılırdı. Bu şehirden gelen ticarî mallar özellikle Herât ve Horasan'ın pek çok şehrinde bolca bulunmaktaydı. Timurlular döneminde Çin ile yapılan ticarî münasebetler diğer taraftan onların Anadolu, Mısır ve İran vs. gibi topraklara yapacakları seferler için bilgi toplama amacı da taşımaktaydı. Bu ticarî heyetler bazen esir alınarak birbirileri hakkında bilgi toplama amacıyla da kullanılmaktaydı (Rajkai, 2007, 46).

Timurlu tarihi hakkında değerlendirmelerde bulunan batılı araştırmacılar, Timurluların iç ticaret merkezleri olan Herât ve Semerkand'ın gelişimine daha fazla önem verdiğini ve bu şehirler aracılığıyla Horasan'ın doğu ile batısı arasında yer alan bütün noktalar ile ilgilendiğini belirtirler. Onlara göre gelen-giden elçi ve ticarî heyetler iki yönlü bir akışı sağlamışlardı (Ruimer, 1380, 241). Emir Timur döneminde de elçilik düzeyinde ilişkileri olan Çinliler ile ticarî münasebetler bulunmaktaydı. Çinliler 1395 yılında An Chi Tao adındaki elçilerini Semerkand'a göndermişlerdi. Gelen elçilik heyeti Semerkand'dan sonra birçok noktayı ziyaret etmiş, ardından Herât'a geçmişlerdi. Elçiler, aslında bir taraftan ticarî münasebetler ile ilgili çalışmalar yaparken diğer taraftan da Timurlu ülkesi hakkında raporlar hazırlamışlardır (Rajkai, 2007, 46; Clavijo, 1384, 288vd). Ayrıca Emir Timur'un iktidarı döneminde 1403 yılında Şahruh'un bulunduğu Herât'a Çin'in elçilik heyetinin gönderildiğini ancak gönderilen elçilere karşılık verilmediği de bilinmektedir (Alan, 2007, 246). Şahruh'un iktidarında ise Çin'den Herât'a ikinci bir elçilik heyetinin "Buva Ar-hin-Tayi" başkanlığında yanlarında getirdikleri ticarî ürünlerle şehre geldikleri ve bu elçilik heyetine karşılık Şahruh'un da "Ardışir Tavacı" başkanlığında bir heyeti Çin'e gönderdiği bilinmektedir (Hafız Ebru, 1380, 455).

Çin ile ticaretin öneminin farkında olan Şahruh, Çin imparatorluğu ile dostane ilişkiler kurarak malların karşılıklı değişimi ve ticarî münasebetlerin geliştirilmesini istemiştir. Çin İmparatoru da Timurlu idaresindeki şehirlerde Türk ve Moğol atları başta olmak üzere kendilerinin pek çok ihtiyacını karşılamak amacıyla onlarla ticarî ilişkilerin artmasını arzu etmekteydi. Bu yüzden Çin İmparatorları başkent Herât'ta bulunan Şahruh

ile ticaret yapmayı kendi gelecekleri için bir zaruret olarak görmüşlerdir (Nevayi, 1380, 90; Hafız Ebru, 1380, 459vd). Bu dönemde Çin İmparatorları ile ilişkiler bir taraftan diplomatik diğer taraftan da ticarî olarak yoğun bir şekilde devam etmiştir. Çin'den gönderilen elçilik heyetlerine görkemli törenler hazırlayan Şahruh'un iktidarında döneminin müelliflerinden biri olan Hafız Ebru, Çin İmparatorunun gönderdiği mektup ile ona *“Timurlular ve Çin arasında ticarî faaliyetlerde güvenliğin sağlanmasına dair tavsiyelerde bulunduğunu”* nakleder (Hafız Ebru, 1380, 461).

Çin ile ticari faaliyetlerin yoğun olduğu bu dönemde elçilik heyetinin başında yeniden Herât'a gelerek Şahruh'a çeşitli hediyeler sunan An Chi Tao başkanlığındaki Çinli elçilik heyetinin burada faaliyetlerde bulunduğu ve gelen bu elçilik heyetine karşılık olarak Herât'an da bir elçilik heyeti gönderildiği bilinmektedir. Yine 1410 yılında Çin'deki hanedanlıklarla diplomatik münasebetler vesileri ile ticarî ilişkileri güçlendirmek amacıyla yeni bir elçilik heyeti gönderildiği de kaynaklara yansımıştır. Herât'tan Çin'e giden bu elçilik heyeti imparatora sunmak için yanlarında başta at olmak üzere pek çok hediye götürmüşlerdi (Alan, 2007, 246; Ajandi, 1389, 16). Bu hareketlilik Çin ile olan karşılıklı elçilik ziyaretleri şeklinde nakledilse de aslında taraflar arasındaki hediyeleşmeler ve birbirine verilen mallar, hükümetler arasında yapılan kontrollü ticarettten başka bir anlam ifade etmemektedir (Alan, 2007, 248).

Ticaret kervanlarının korunmasını sağlamak amacıyla pek çok çalışmanın yapıldığı Şahruh döneminde 12 Ekim 1413 tarihinde Herât'a gelerek burada iki ay boyunca kalan Çin elçisi Ch'en Ch'eng, Çin İmparatoruna Timurluların siyasi, askerî, ekonomik ve ticarî durumlarına dair hazırlamış olduğu elçilik raporunda *“yol kenarlarında “Lang-erh-ko” adı verilen topraktan evler yapıldığını ve bu yapıların inşa sebebinin ticaret yollarından gelip gidenlerin durup dinlenmeleri, sıcak, soğuk, yağmurlu ve fırtınalı günlerde kalmaları içindi”* ifadelerini kullanırken, bir başka raporunda da *“her bin beş yüz yirmi metrede bir tahta direklerin dikildiğini, bazı direklerin yerine kaynaklarda “La-pa-erh” adı verilen toprak odaların inşa edildiğini ve bu odaların içine de yol boyunca susayıp acıkanlar için yiyecek ve içeceklerin konulduğunu”* belirtmektedir (Çandarlıoğlu, 1995, 53; Kalkan, 2015, 527). Aslında bu ifadeler Herât'ın ekonomik durumu, pazarları, bölgenin doğal kaynakları başta olmak üzere şehrin özelliklerini yansıtarak Çinlilerin bölge ile nasıl temas kurmaları gerektiği de göstermektedir. Yine Ch'en Ch'eng, raporunda Çinlilerin en çok ihtiyaç duyduğu Maverâünnehr ve Horasan atlarına dair

bilgiler sunarken Çin’de onları nasıl yetiştirileceğine dair de ifadeler kullanmıştır (Rajkai, 2007, 70).

Şahruh’un iktidarında 1427 yılında Çinli elçi Ha-dem-Li Guil başkanlığında bir elçilik heyeti daha Herât sarayına gelmiştir. Ha-dem-Li Guil, yanında Herât ve Semerkand başta olmak üzere Horasan ve Maverâünnehr’deki Timurlu topraklarında Çinli tüccarlar için güvenliğin sağlanmasını Şahruh’tan talep eden bir mektupta taşımaktaydı. Aslında o dönemde Herât başta olmak üzere bütün Horasan ve Maverâünnehr şehirleri ile ticaret yapma arzusu Çin’deki Ming Hanedanlığı için de bir zorunluluktan (Hatayi, 1372, 143). Bu sebeple Timurlular ile Çin’deki hanedanlıklar arasında kaynakların “Çay-At” adını verdikleri ticarî ürünlerin değişimi için pazarlar kurulmuştur. Bu iki ticarî ürün pazarlardaki ana unsurlardır. Bu pazarlarda çaya ek olarak çin tuzu, çin baharatları gibi ürünlerde satılmaktaydı. Ticaret hacmi bakımından “Çay-At” ticareti adı verilen bu alışverişin % 60’ı Çinli tüccarlara aitti. Bu ticarî faaliyetlerle Herât ve Semerkand başta olmak üzere Timurlu idaresindeki Maverâünnehr ve Horasan topraklarındaki çeşitli şehirlerden gönderilen ürünler yerli tüccarlar aracılığıyla Çin sınır pazarlarına götürülmekteydi. Bu ticaret, Çin açısından Timurlu toprakları ile ilişkiler kurmak ve Çin mallarını Herât, Semerkand başta olmak üzere Horasan ile Maverâünnehr’deki pek çok şehirde satmak iken, Timurlular açısından da bu tüccarlar vasıtasıyla yapılan alışverişten önemli ticarî kar elde ederek devletin ekonomisine katkı sağlamaktı (Rajkai, 2007, 47; İsfehani, 1379, 494vd; Alan, 2007, 247; Dinperest, 1392, 142; Ruimer, 1380, 106).

Genel olarak Şahruh’un iktidarında Çin’deki Hanedanlıklarla 1410-1438 yılları arasında karşılıklı ziyaretlerle başlayan münasebetlerde elçilik heyetlerin karşılıklı getirip götürdükleri hediyelerle bir taraftan diplomatik münasenetler tesis edilirken diğer taraftan da ticarî ilişkilerin de en önemli ayağını oluşturulmuştur. Kısaca takdim edilen bu hediyeler tek başına armağan olarak görülse de bu işlem gerçek manada ticarî ilişkiler için yapılmıştır.

Şahruh döneminde Çin’deki hanedanlıklar ile birlikte ticarî münasebetlerin yapıldığı bir diğer noktada Hindistan’dır. Şahruh, ticarî ilişkilerin korunup geliştirilmesi amacıyla Hindistan’daki hanedanlıklara elçilik heyetleri göndermiştir (Tabibi, 1368, 14vd; Bukendi, 1379, 15vd).

Şahruh'un Herât'taki istikrarı, Timurların giderek doğuya daha fazla ilgi göstermesine ve Hindistan'daki çeşitli bölgelerin yöneticileri ile kapsamlı ticarî ilişkiler tesis etmesinin önünü açmıştır. Hindistan'daki pek çok hanedanlık ile ticarî faaliyetlerin devletin ekonomik refahına katkı sunacağına farkında olan Şahruh, Hindistan'ın güney sahillerinde özellikle de Kalküta ve Bicapur'daki hükümetler ile temaslar kurmuştur. Bunun için 1441 yılında Abdurrezzak Semerkandi'yi Ramazan ayında önce Kalküta'ya ardından Bicar hâkimlerinin sarayına göndermiştir (Novruzi-Berumend, 1395, 262vd; Bilgin, 1998, 299). Abdurrezzak Semerkandi dönüşünde Şahruh'a *“buranın ekonomik refah düzeyi ve rolünü değindiğini, Hürmüz Limanı ile ilgili olarak yeryüzünde eşi benzeri olmayan denizin ortasında bir nokta olduğunu söylediğini ve oraya Türkistan'ın pek çok noktası başta olmak üzere Mısır, Suriye, Rum diyarı, Azerbaycan, Irak-ı Acem ve Arap'tan, Fars ülkelerinden kişilerin geldiğini”* kaynaklar nakl etmektedirler (Ajandi, 1389, 172vd).

Şahruh'un Hindistan'daki Kalküta ve Bicapur hâkimleri ile ticaret başta olmak üzere pek çok konuda iyi ilişkiler tesis ederken Dekken'de yer alan Behmenîler ile istediği düzeyde ilişkiler kuramamıştır. Dekken ile ilişkiler ancak Hüseyin Baykara döneminde düzene girmiştir. Hüseyin Baykara Dekken'e Hoca Cihan adı ile bilinen İmameddin Mahmut Gevan adlı vezirini göndererek ilişkilerin düzelmesini sağlamıştır (Havafî, 1358, 184vd).

Şahruh dönemindeki ticarî hayata dair kaynaklar Herât'ın ticaret sahasındaki inkişafını bilhassa Çin, Hindistan ve Memlükler ile yapılan ticaretine bağlantılı olduğunu belirtirler. Çin ve Hindistan ile birlikte ticaretin yapıldığı diğer bir nokta olan Memlükler ile Şahruh döneminde sıkı bir münasebet tesis edilmiş bu durum ticaret hacminin büyük olmasına bağlı olarak ilişkilerin de gelişmesine sebep olmuştur. Şahruh Memlük Emiri Melik Nasır'a Emir Timur döneminde olduğu gibi ticarî münasebetler dolayısıyla bir mektup yazılmıştır. O mektubunda *“Memlüklüler ile ticaretin güçlendirilmesi ve ticarî malların Memlük ülkesinde yağma edilmemesi hususunda uyarılarda bulunmuş, bu olaylar olduğunda Memlük hâkiminin bunun sonuçlarından sorumlu olduğu ve de ticarî zararın kendisinden tanziminin edileceğini”* bildirilmiştir (Esnad ve Mekatib, 1356, 146-149). Bu mektuplaşmalar ve kurulan ticarî ilişkiler başkent Herât başta olmak üzere devletin ekonomisine önemli katkılar sağlamıştır.

Şahruh ile birlikte onun iktidarında Baysungur Mirza, Uluğ Bey ve Gevherşad Begüm gibi Timurlu ailesinden önemli şahsiyetler ve Alike Kükeltaş gibi devlet adamları şehirleri geliştirme ve insanların yaşam koşullarını iyileştirmeye özen göstermiş, ticarî gelirler başta olmak üzere pek çok gelir kalemini Timur'un Herât başta olmak üzere pek çok noktalarda bıraktığı yıkımları ortadan kaldırmak amacıyla kullanmışlardır (Bukendi, 1379, 15vd). Alike Kükeltaş mali işlerden sorumlu vezir olarak ticarî işlerde tüccarların yararına çalışmalar onun çabaları Horasan ve Maverâünnehr'deki ticarî canlılığın artmasında etkili olmuştur (Hafız Ebru, 1369, 10).

Devletin çeşitli noktalarına atamalar yapan Şahruh atadığı yöneticilere ticarî yolların güvenliğinin sağlanarak tüccarların hırsızlardan korunması işlerinin yoğunlaşmasını istemiştir (Münşi, 1356, 237vd). Şahruh atadığı idareciler Horasan ve Maverâünnehr'de ticaret yolları üzerinde istikrarı sağlamış ve aldığı tedbirlerle pek çok noktayı abad hale getirmişlerdir (Hafız Ebru, 1380, 14vd).

Şahruh dönemi başta olmak üzere Herât'ın iktisadi yapısına yön verirken ticaret yolları üzerinde inşa edilen kervansaraylar da iktisadi zenginliğin en önemli ayaklarıdır (Kalkan, 2015, 527). Herât'ta inşa edilen bu kervansaraylar şehrin genel manada geçiş güzergâhı olma özelliğini aktif olarak kullanarak doğu-batı ve kuzey-güney yönlü ticaretin merkezi haline gelmesini sağlamıştır. Şehrin bu ticarî rolüne 1438 yılı başlarında on deve yükü mal ile Şiraz'dan Herat ve Merv üzerinden Ürgenç ile Saray şehirlerine giden kervan<sup>3</sup> örnek olarak gösterebiliriz. Bu sefer Herât'ın ticarî yol güzergâhı üzerinde sahip olduğu konumunu ve de canlı ticaret akışını göstermesi açısından önem arz etmektedir (Aka, 1991, 130vd)

<sup>3</sup>1440 yılı başlarında Yezd üzerinden ilk ticaretten yedi yüz yirmi beş gün sonra Şiraz'a dönen tüccar Şemseddin Muhammed'in Mirza Abdullah'ın hazinesinden bir miktar kredi almış olduğunu görmektedir. O, temin ettiği otuz bin dinar ile işe başlamış ve yirmi bir bin sekiz yüz yirmi yedi dinar masraf ederek iki bin üç adet irili ufaklı incir, amber, Java ve Kamboçya malı öd ağacı, ak ve kızıl sandal ağacı, karabiber, zencefil, Hindistan cevizi, karanfil tanesi, abanoz ağacı, çivit boyası satın almıştır. Saray şehrine kadar yolda develer için ödenen kira, bac ve damga olarak iki bin üç yüz doksan beş dinar bulunan kimselerin güvenlik ihtiyaçlarını karşılamak amacıyla harcanmış olmalıdır. Yolda Herât ve Ürgenç'te malların bir kısmı elden çıkarılmış olmakla birlikte esas alışveriş Saray şehrinde yapılmıştır. Şemseddin Muhammed Saray şehrinde Çin üretimi olan ipek, kemha, atlas, ormek denilen yarı ipekli kumaşlar ile Rus keteni ve yünlü kumaşlara kırk beş bin dokuz yüz dinar ödemiştir. Bunların bir kısmını Herât'ta elden çıkarıp bazı şeyler satın alarak Yezd'e dönen tüccar burada da Herât'taki gibi alışverişte bulunmuş ve nihayet elden artan malları Şiraz'da sattığı zaman bütün masrafları hariç yüz elli sekiz bin dokuz yüz atmış dokuz dinar kâr elde etmiştir. Bu ticarî örneklendirme aslında Herât'ın ticarî yol güzergâhı üzerinde sahip olduğu konumunu ve de canlı ticaret akışını göstermesi açısından önemlidir (Aka,1991, 130vd).

Şahruh'un iktidarında Herât'taki önemli bir diğer ticari faaliyet de köle alım satımına dayalı ticarettir. Şehir o dönemin köle ticaret merkezidir. Kaynaklarda *“Türkistan ve Kandahar yolu ile Hindistan üzerinden buraya yulık yirmi bin köle getirilir ve bunların çoğu gerçek değerinde satılırlardı”* ifadeleri kullanılırken bu köleler tarım, çiftçilik, bahçe ve sulama ile hayvan otlatma gibi işleri yaparlardı (Aka, 1991, 131; Bukendi,1379, 15vd; Ajandi, 1389, 172vd; Pukuluveskaya, 1363, 145vd).

Şahruh döneminde Herât şehir merkezinde ticarî münasebetlerin geliştirilmesi hususunda çeşitli çarşı, esnaf locaları ve pazarların inşa edildiği ve de daha önceleri inşa edilen yapıların onararak bunlara yeni eklemeler yapıp halkın hizmetine sunulduğu bilinmektedir. Onun bu faaliyetleri şehirde canlı bir ticarî hayatın oluşmasını sağlarken diğer bölgelerden tüccarların girişine de zemin hazırlamıştır (Hafız Ebru, 1369, 10; Kalkan, 2015, 527). Herât'ta inşa edilen pazarlara dair kaynaklar şehrin dört kapısının bulunmasından dolayı ticaretin dörde ayrıldığını, yiyecek-içecek ile birlikte yöresel el dokuması ürünlerin İran şehirlerinin çoğunda görülen “çahar-sug” adı verilen çarşının orta bölümde yer aldığını, şehrin kale kapılarının yakın noktalarına da endüstriyel malzemeler ve dükkânlara ürün temin eden atölyeler bulunduğunu naklederler. Dönemin pazarlarında çiftçiler tarafından üretilen sebze, meyve ve tahıllar da esnaf ve tüccarlar aracılığıyla satılırken, Şahruh1411 yılında inşa edilen bu pazarlarda yeniden bir düzenlemeye gidilmesi emr etmiştir. Mimari anlamda yenilenen pazar yerlerinin üstü kapatılmış, çatıları ahşap ve sazlar ile örtülmüştür. Abdurrezzak Semerkandi'nin ifadelerini nakleden kaynaklar Herât'ta inşa edilen bu pazarlar hakkında; *“...çarşılar Şahruh tarafından verilen emir ile yıkılarak yeniden kerpiç ve oyma işlemeciliği ile inşa edildi. Sütunlar ile üst tarafı kapatıldı. Üstü kapatılan yerlerden bazı noktalar ışık gelmesi amacıyla açık bırakıldı. Dört tarafı eşit bir şekilde yapılan bu çarşılar Herât şehir merkezinde kurulmuş olup dünyanın hiçbir yerinde bulunmayan eşsiz güzelliklerdi”* ifadeleri kullanılır (Kalkan, 2015, 527-528).

Şehrin dört giriş kapısında kurulan pazar yerleri ile Herât iktisadi hayatın merkezi haline gelirken yine Şahruh'un iktidarı ve sonrasında da bu pazarlar şehirdeki ticarî hayatın zenginliğinde önemli pay sahibi olmuştur. İlk çağlardan itibaren kale surları diplerinde gerçekleştirilen ticaret<sup>4</sup> bu dönemde de yoğun olarak devam etmiştir. Şehir kapılarına

<sup>4</sup>Ticaret kaleminin en önemli payı ise Herât ve Semerkand başta olmak üzere Timurlu idaresindeki şehirlerinde üretilen, kendi şehirlerinin ihtiyacını karşılamamanın yanı sıra diğer bölgelere satılan ürünler teşkil etmekteydi. Bu dönemde pirinç,



açılan pazarlar vasıtası ile insanlar bu noktalara yoğun olarak gelerek ve ekonomik hayata dâhil olmuşlardı (Bretschneider, 1898, 290).

Şahruh'un vefatına müteakip devletin başına kısa süreliğine de olsa geçen Uluğ Bey döneminde tüccarları korumak ve ticaret yollarının güvenliğini sağlama konusundaki devlet politikası Herât'ta da aynı şekilde uygulanmıştır. Uluğ Bey'de Timurlu-Çin sarayı arasında hem diplomatik hem de ticarî ilişkileri sağlayan elçiler ziyaretleri gerçekleşmiş ve 1439 yılında Çin imparatoruna bir atı hediye olarak göndermiştir (Aka, 1991, 130). Uluğ Bey'in iktidarında Timurlu Devleti'nin başkentinin yeniden Semerkand'a taşınması ile Herât'ın ekonomik refahı nispeten azaltmışsa da şehir önemini korumaya devam etmiştir (Cami, 1378, 486).

Uluğ Bey döneminde genel manada Timurlu Devleti'nde zaman zaman bazı tüccarlara devlet hazinesinden borç verme siyaseti uygulamıştır. Bunu Uluğ Bey'in devlet hazinesinden tüccarlara para vermek karşılığında onların ticarî kazançlarından pay almasıyla örneklendirmek mümkündür. Ancak Uluğ Bey döneminde genel manada ticarî faaliyetler Herât'tan daha ziyade Semerkand'da yapıldığından bu dönemde Herât'taki ticarî faaliyetlere dair bilgiler kısıtlıdır.

Uluğ Bey'in iki yıllık kısa hükümrانlığından sonra Ebu Said'in iktidara gelişine kadar Herât'ta siyasi kargaşalar olmasına rağmen buraya ekonomik gelirler akmaya devam etmektedir (Cami, 1378, 486). Ebu Said'in Herât'a gelerek tahta oturmasıyla beraber şehir eski ihtişamına yeniden kavuşmuştur. Ebu Said mali sıkıntılar içerisinde bulunmasına rağmen Nakşibendi şeyhi Ubeydullah Ahrar'ın telkini üzerine tamga vergisini kaldırmaktan çekinmemiştir. Bu dönemde büyük bir ticaret merkezi haline gelen Herât'ta büyük sermaye sahipleri ortaya çıkmış hatta hükümdar dahi zaman zaman ek vergiler toplamak yerine onlardan borç alma yoluna gitmiştir. Hoca Ubeydullah Ahrar hakkındaki menkıbelerden Herât başta olmak üzere büyük şehirlerde büyük sermayelerin birikmiş olduğu anlaşılmaktadır. Yine Hoca Ubeydullah Ahrar geniş arazilerden elde ettiği paraları tüccarlara vererek işlettiği de bilinmektedir (Aka, 1991, 132vd; Münferd, 1381, 262).

---

arpa, buğday, kumaş ve tekstil ürünleri ve özellikle de Herat'ta üretilerek Sultaniye pazarına gönderilen renkli kumaşlar ihracatta önemli yer edinirken, pamuklu ve ipekli kumaşlar özellikle Hindistan'a ihraç edilmekteydi. Hindistan'a yine Herat'ta üretilen pek çok meyve de satılmaktaydı (Ruimer, 1380, 199vd).



Ebu Said'in iktidarında özellikle Çin ile ticarî münasebetler kurulmuştur. O, kendinden önceki iktidarların aksine Çin'e satılan ürünlerin fiyatları üzerinde yeni bir düzenleme yapmıştır. 1456'daki Şahrüh'un idaresinin aksine Çin'den Herât'a bir heyetin geldiğini, bu heyetin Çin'de kullanılan ağırlık ölçüsüne göre işlem yaptığını ve 0,597 kg karşılık gelen bir Chin yeşim taşı karşılığında bir top ipekli kumaş verilmesinin talep edildiği, bunun için pazarlık yapıldığı ve sonunda da hükümdarın izni ile bu faaliyetlerin gerçekleştirdiği bilinmektedir. Ebu Said döneminde yine gelen elçilerin beraberinde getirip götürecekleri ürünleri Tören İdaresi Başkanlığı (Board of Rites) adındaki kuruma bildirdiği ve bu büronun gelen-giden her malın karşılığında nelerin verileceğine karar verildiği kaynaklarda nakledilir. Bu büro aslında Ebu Said döneminde ticarî faaliyetlerin ne derecede sistematik ve düzen içerisinde yapıldığını göstermektedir. Oluşturulan bu büronun 1456 yılında imparatora sundukları rapor vasıtası ile şimdiye kadar gelen elçilerin hediyelerine cömertçe karşılık verildiği ancak burada da yeni bir düzenlemenin yapılması gerektiği görülmektedir. Bunu "alagu" diye tabir edilen yeni düzenlemeyi her bir at, vergi veya hediye adı altında ticarî ürün olarak verildiğinde dört parça renkli kadife ile sekiz parça ucuz ipekten mamul elbiseye denk kıymette sayılması ve de üç deve karşılığında on ucuz ipekten elbise, bir tatar atı karşılığında ise bir parça kendir elbise ile sekiz parça ucuz ipek verilmesi kararlarıyla örneklemek mümkündür. Yine bu dönemde Çinliler, Timurlular tarafından gönderilen elçilik heyetlerinin getirdiği yeşim taşlarını işlenip işlenmediğine göre de değer biçmişlerdi (Alan, 2007, 248).

Ebu Said'in siyasi kargaşalar ile süren siyasi iktidarının ardından tahta geçen Hüseyin Baykara'nın iktidarında Herât'ta ticaret ileri bir seviyeye taşınmıştır. Hüseyin Baykara'nın eski pazarların yeniden açılması ve ticaret yolları üzerinde yeni kervansarayların inşası Herât'ta ticaretin gelişmesinde önemli katkı sağlamıştır. Bu dönemde Herât'ta inşa edilen hastaneler, imarethaneler, hankahlar başta olmak üzere pek çok yapı da ticarî gelirlerden elde edilen kaynakların artışına bağlı olarak kurulmuştur. Hüseyin Baykara döneminde Herât'ta biriken servetten dolayı eski çarşı ve pazarlara yeni ilaveler eklenirken aynı zamanda şehre bağlanan büyük ticaret yolları üzerinde de yeni ribatlar inşa edilmiştir. Kurulan bu yapılar ticarî hayatın zenginliğinin en büyük delilidirler (Aka, 1991, 133vd).

Hüseyin Baykara'nın iktidarında Herât'taki ticaret için Kuhistan halkının ayrı bir yeri bulunmaktadır. Hafız Ebru bu vilayetteki su kıtlığı ve tarımın sınırlı olmasından

bahsederken O, bu durumun halkının ticarete yönelmesine sebep olduğunu ve tüccarlarının muhasebe işlemlerini iyi bildiğini nakletmektedir. Bundan dolayı Hüseyin Baykara Herât şehir merkezindeki mal alışverişinden Kuhistanlı tüccarları sorumlu tutmuştur (Hafız Ebru, 1380, 28-31).

Yabancı tüccarların güvenliğinin sağlanmasının ticarî hayatı canlandıracağı farkında olan Hüseyin Baykara güvenliğin artırılması için fermanlar çıkarmış, Herat başta olmak üzere Horasan şehirlerine ve Hindistan'a giden tüccarların güvenli seyahat için sıkı tedbirler alınmasını emretmiştir (Havafi, 1358, 184vd).

Hüseyin Baykara özellikle yol güzergâhlarında yer alan bütün daruğa ve hükümlerine ticarî hayatın düzenli olarak işleyişini sağlaması için hiçbir sorunun meydana gelmemesi ve ayrı bir vergi alınmamasını istemiştir. O, herhangi bir hırsızlık durumunda tüccarların mallarının iadesi için de daruğaları görevlendirmiştir. Bu dönemde uygulanan tamga vergisinin Herât başta olmak üzere Horasan şehirlerine girişleri olumsuz etkilediğinin farkına varan Ali Şir Nevai'yi devlet memurlarının Horasan şehirlerine geçişlerinde olağanüstü bir vergi almamaları hususunda denetimler yapması için bizzat görevlendirmiştir (Cami, 1378, 98). Yine onun döneminde ticarî hayata dair adil bir idare kurmuş olmasına rağmen tüccarlara uygulanan bir takım ağır vergilerin, onun son yıllarında bile devam ettiği de bilinmektedir (Aka, 1991, 133vd).

Hindistan'daki ticaretin daha kârlı olduğunu bilen Hüseyin Baykara, buradaki çeşitli idareciler ile iyi ilişkiler tesis etme yoluna gitmiştir. O, Dekken'deki yöneticiler ile kendinden önceki Timurlu idarecilerinin yeterli düzeyde olumlu ilişkiler kurmadığını bildiğinden buraya Hoca Cihan adıyla bilinen İmameddin Mahmud Gevan isimli vezirini göndererek iyi ilişkiler tesis etmiştir. Kurduğu ilişkiler vasıtasıyla Hüseyin Baykara sırasıyla tüccarların önce Dekken-Kabil ardından da Herât'a kadar olan güzergâhta yol vergilerinden muaf tutulmalarına dair ferman çıkarmıştır. Ayrıca Hoca Cihan'ın Herât ve Semerkand'a giden tüccarlar için bir hami rolü vardır. Onun elinde Hüseyin Baykara'nın kendisine verdiği Hindli tüccarların güvenliğinin sağlanmasına dair birkaç ferman bulunmaktaydı. Bu dönemde çok sayıda düzenleme yapılsa da birkaç olumsuzluk yaşanmıştır. Bunu kaynakların Hüseyin Baykara'nın atadığı bazı memurlar ile bağlantılı kişilerin saldırılarından şikâyetçi olan tüccarların ürünlerin yeniden istediklerine dair

şikâyet mektupları ile Hoca Cihan'a başvurularıyla örneklendirmek mümkündür (Havafi, 1358, 184vd).

Hüseyin Baykara'nın vefatına müteakip Timurlular Devleti'nde başlayan Özbek tehdidini ortaya çıkardığı siyasi istikrasızlık Herât başta olmak üzere ticarî faaliyetlerin gerilemesine sebebiyet verirken şehir, sahip olduğu stratejik konum hasebiyle günümüze değin ticarî önemini korumaya devam etmiştir.

## SONUÇ

Asya kıtasında stratejik açıdan önemli bir noktada konumlanan Afganistan'ın Herât şehri Timurlular döneminde idari ve siyasi rolünün yanı sıra iktisadi faaliyetleri ile de bölgenin en önemli merkezidir. Bu açıdan şehirde ekonomik faaliyetlerin yoğun olarak hissedilmesinde sahip olduğu konum, Herîrûd Vadisinin zengin toprakları üzerinde yer alışı ve stratejik açıdan önemli olan ticaret yollarının şehirden geçmesi gibi pek çok faktör burayı siyasi hâkimiyetler için önemli kılarken Timurlu Devleti'nin de şehirde yaptıkları çalışmalar buranın iktisadi hayatının gelişerek bölgenin ekonomik hayatının kalbinin attığı bir merkez olmasına sebebiyet vermiştir.

Herât şehrin üzerinde yapılan ticarî faaliyetler bu şehrin ticarî olarak bütünleşmesi ile Timurlular en önemli ticaret merkezlerinden biri olmasını sağlamıştır. Bu durumu Asya'dan Avrupa'ya, Hindistan'dan Rusya'ya, İran'dan Türkistan'ın en uç noktalarına kadar gelişmiş bir vaziyette olan ticarî faaliyetlerde sahip olduğu stratejik ve jeopolitik konumunun yanı sıra ticaret yollarının kesiştiği noktalar üzerinde bulunması hasebiyle İran, Hindistan ve Türkistan arasında bağlantıyı tesis eden önemli bir merkez özelliğini de üstlenerek Çin'den başlayarak Ortadoğu ve Avrupa'ya giden İpek Ticaret Yolu'nun merkezi geçiş güzergâhını kullanarak Timurlu asrının altın çağının yaşanmasına vesile olmuştur.

Gelişen bu ticarî faaliyetler devletlerin siyasi ve diplomatik ilişkilerinin de belirlenmesine tesir ederek coğrafyanın ekonomik faaliyetlerde kalbinin atıldığı bir merkez haline dönüşümünü sağlamıştır. Öte taraftan Timurluların idari ve askerî merkez olmasının yanı sıra ekonomik anlamda Semerkand'taki devlet hazinesinin haricinde Herât'taki İhtiyareddin Kalesinde de bir diğer hazinenin de bulunması şehre ekonomik açıdan ayrı bir güç kazandırırken bütün bu gelişmeler Herat'taki ticarî hayatın gelişerek bölgenin ekonomik hayatının attığı bir merkez olmasına sebebiyet vermiştir.

## KAYNAKÇA

- Afzali, S. M. İ. (1389). *Herat Der Ahd-ı Timuriyan*. İntişarat-ı Ahrari.
- Ajandi, Y. (1389). *Tarih-i İran Dovre-yi Timuriyan*. İntişarat-ı Cami.
- Aka, İ.(1991). *Timur ve Devleti*. Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Alan, H. (2007). *Bozkırdan Cennet Bahçesine Timurlular (1360-1507)*. Ötüken Yayınları.
- Alan, H. (2020). *Timurlular. Ötüken'den Kırım'a Türk Dünyası Kültür Tarihi*. (Haz. Ahmet Kanlıdere-İlyas Kemaloğlu). Ötüken Yayınları.
- Alan, H.-Kemaloğlu, İ. (2017). *Avrasya'nın Sekiz Asrı Çengizoğulları*. Ötüken Yayınları.
- Barthold, V. V. (1382). *Tezkire-yi Coğrafya-yı Tarih-i İran*. (Frs. çev. Hamza Serdadur). İntişarat-ı Tus.
- Barthold, V. V. (1973). *Herat ve Herirud Boyu, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi*, S.27.
- Bilgin, O.(1998).Abdürrezzak es-Semerhandi. *Diyanet İslam Ansklopedisi*. C.1. Türkiye Dinayet Vakfı Yayınları.
- Bretschneider E. (1898). *Mediaeval Researches From Eastern Asiatic Sources: Fragments Towards The Knowledge Of The Geography And History Of Central And Western Asia From The 13th To The 17th Century*. Alpha Edition.
- Bulendi, F. (1389), *Evza-yı İktisadi-yi İran Der Asr-ı Şahruh-ı Timuri. Rüş-ü Amuşeş-i Tarih*. Zemistan. S.41.
- Cami, N. (1378). *Tuhfetü'l-Ahrar I*. (Tsh ve Thk. Cablaka Dadalışah vd).
- Çandarlıoğlu, G. (1995). *Orta Asya'da Timurliler, Çin'de Ming Münasebetleri Chen Ch'eng Elçilik Raporu*. Mimar Sinan Üniversitesi Matbaası.
- Clavijo, R. G.(1384). *Sefername-yi Klaviho*. (Frs. çev. Mesud Receb Niya). Bongah-ı Tercüme ve Neşr-i Kitab.
- Dinperest, V. (1392). *Siyasetha-yı Ticarî-yi Timur ve Peyamedha-yı An. Tarih-i İran*. Zemistan. 5/13.
- Durak, N. (2013). *Geçmişten Günümüze Afganistan'daki Türkler. Yeni Türkiye Türk Dünyası Özel Sayısı II*. Ankara 2013.
- El-Herevi, S. M. (1373). *Tarihname-yi Herat*. İntişarat-ı Esatir.
- Esnad ve Mekatib-ı Tarih-i İran, Ez Timur Ta Şah İsmail*. (1356). (Frs. Derleyen. Abdul Hüseyin Nevai). Şirket-i İntişarat-ı İlmi ve Ferhengi.
- Farmani. N. *İslam Medeniyetinde Herat (İlmi ve Kültürel Açıdan)*. Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Bursa 2019.
- Ferhanegi, Ş.-vd (1398), *Avamil-i Müesser Ber Vaziyeti Ticaret-i Horasan ve Maveräünnehr Der Dovran-ı Timuriyan. Mecelle-yi Pejuşeş-i Tarih-i İran*. S. XXIII. Payiz-Zemistan.
- Hafiz Ebru, Ş. (1369). *Coğrafya-yı Hafız Ebru Kısmet-i Rub'i Horasan "Herat"*, (Derleyen. Mail Herevi). İntişarat-ı Bonyad-ı Ferhengi-yi İran.
- Hafiz Ebru, Ş. (1380). *Coğrafya-yı Tarihi-yi Horasan Der Tarih-i Hafız Ebru*, (Tlf. Şehabettin Abdullah Havafi-Tsh. Gulam Rıza Verharem). İntişarat-ı İtalaat.

- Hafız Ebru, Ş. (1380). Zübdetü't Tevarih II. (Tsh. Kemal Hac Seyid Cevâdî). İntişarat-ı Neşr-i Ney
- Hatayi, A. E.(1372). *Hatayiname*. (Frs. çev. İrac Efşar). Merkez-i Esnad-ı Ferhengi-yi Asya.
- Havafi, E. Ş. A. (1358). *Menşai'l-İnşa I*. (Derleyen Rükneddin Hümayunferes). İntişarat-ı Danişgah-ı Milli-yi İran.
- Hudud Al-Alam, The Regions of the Word a Persian Geograpy 372-A.H 982 A.D. (1937). (İng. Çev. V. Minorsky). Printed at The University Press Oxford.
- İsfehani, M. Y. V. (1379). *Haldberin*. (Frs. çev. Mirhaşim Muhdas). Çaphane-yi Kitaphane-yi Milli-yi Mülk.
- Kalkan, T. (2015). Sultan Şahruh Döneminde Herat Ekonomisi. *The Journal of Academic Social Science Studies*. Winter II. S.31.
- Monferd, M. F. (1371). *Peyvend-i Siyaset ve Ferheng Der Asr-ı Zeval-ı Timuriyan ve Zuhur-ı Safeviyan*. İntişar-ı Encamin-i Asar ve Mefahir-i Ferhengi.
- Münşi, M. A.Ş. (1356). *Hümayunname*. (Be Ehtemam-ı Rükneddin Hümayunferes). İntişarat-ı Danişgah-ı Milli-yi İran.
- Nevayi, A.(1380). *İran ve Cihan Ez Moğol Ta Kaçar II*. İntişarat-ı Hema.
- Novruzi, C.-Berumend, S. (1395). Nakş-ı Diplomasi-yi Şahruh-ı Timur Der Şebekarre-yi Hind. *Tarih-i İslam ve İran Danişgah-I El-Zera*. Tabistan S.30.
- Pukuluveskaya vd,(1363). *Tarih-i İran (Ez Devran-ı bastan Ta payan-ı Sedde-yi Hecdehomm-ı Miladi)*. (Frs. çev. Kerim Kişaverz). İntişarat-ı Peyyam.
- Puyan, R.(1388). *Coğrafya-yı Umumi-yi Vilayet-i Herât*. İntişarat-ı Tarane-yi Meşhed.
- Rajkai, Z. T. (2007). *The Timurid Empireand the Ming China*, Lorant Universty Doktorı Dissertacio.
- Ruimer, H. R. (1380). *İran Der Rah-ı Asr-ı Cedid*, (Frs. çev. Azar Ahançi). İntişarat-ı Danişgah-ı Tahran.
- Şami, N. (1987). *Zafername*. (çev. Necati Lugal). Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Semerandi, K. A. (1388). *Matla'ı Sadeyn ve Mecma'ı Bahreyn II/3*. (Tsh. Abdülhüseyn Nevayi). İntişrat-ı Pejuheşgah-ı Ulum-ı İnsani ve Mütalaat-ı Ferhengi.
- Söylemez, Y. Z. (2023). Seyf b. Muhammed Yakub el-Herevi'nin Tarihname-i Herat Adlı Eserin Muhtevasına Dair Bir Değerlendirme, *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*. S.60.
- Söylemez, Y. Z. (2023). Türk-İslam Şehri Herat'ta Timurlular Döneminde Zirai Faaliyetler. *TOBİDER-Uluslararası Toplumsal Bilimler Dergisi*. C.7. S.3.
- Tabibi, A.(1368). *Tarih-i Muhtasar-ı Herat Der Asr-ı Timuriyan* enayatshahrani.com.
- Tacü's Selmani. (1988). *Tarihname*. (çev. İsmail Aka). Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Tahtif, İ-Ekberi, B. (1377). *Siyaset-i Mali-yi Timur ve Hanedan-ı O ve Sikkeha-yı Anha*. İntişarat-ı Kitaphane-yi Umumi-yi Ayetullah Necefi.
- Togan, A. Z. V.(1997). Herat. *MEB. İslam Ansiklopedisi*. CV/1. Milli Eğitim Basımevi.
- Tombuloğlu, T. (2023). Timurlularda Şehircilik ve Sosyal Hayat: Semerkand ve Herât Örneği. (Ed. F. Korkmaz). 9. *Milletlerarası Türkoloji Kongresi Bildiriler Kitabı*. İstanbul Universty Press.

Uslu, R.(1998) Herat. *Diyanet İslam Ansklopedisi*. C.17. Türkiye Dinayet Vakfı Yayınları.

Yezdi, Ş. A. (2013). *Emir Timur (Zafername)*. (çev. Ahsen Batur). Selenge Yayınları.



GENÇ MÜTEFEKKİRLER DERGİSİ

JOURNAL OF YOUNG INTELLECTUALS

e-ISSN: 2718-000X

Yıl: 5, Cilt: 5, Sayı: 2

Haziran-2024

MAKALE BİLGİLERİ

**İşaret Bir Mekân Olarak Düşünülebilir mi?  
Platon'un *Khôra* Kavramı Bağlamında İşarete İlişkin Bir İnceleme**

Can the Sign be Thought of as a Space?

An Analysis of the Sign in the Context of Plato's Concept of Chôra

Bu makale, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, Felsefe Bölümü'nde, Prof. Dr. Ahmet Ayhan ÇİTİL danışmanlığında hazırladığım "Platon'un *Khôra* Kavramının İşaretin Kuruluşu Bakımından Derinleştirilmesi" başlıklı doktora tezinden hareketle yazılmıştır.

YAZAR

**Merve Nur YAMAN**

Dr. İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi

[mrvmr06@gmail.com](mailto:mrvmr06@gmail.com)

Orcid: 0000-0002-9129-8652

<https://doi.org/10.5281/zenodo.11501191>

Yayın Bilgisi

Yayın Türü: Araştırma Makalesi

Makale Geliş Tarihi: 13.05.2024

Makale Kabul Tarihi: 02.06.2024

Sayfa Aralığı: 375-394



**ÖZET**

Platon ilk kez geç dönem diyaloglarından olan *Timaios*'ta ortaya koyduğu *khôra* kavramını, Antik Yunan düşüncesinin en önemli problemlerinden birisi olan *metheksis* meselesini, yani duyulur dünyanın akledilir dünya tarafından açıklanmasını çözmek üzere kullanır. *Khôra*, akledilir olan *eidolar* ile onların duyulur kopyalarının yanında üçüncü bir cins (*genos*) olarak konumlanır ve ilkinin, ikincisi ile ilişkisini kurarak duyulur olanın akledilir olan bakımından açıklanabilmesini mümkün kılar. Platon tarafından oluşun kabı olarak da ifade edilen *khôra*, kendisinde bulunan her şeye bir "yer" sağlayan bir mekândır. Bu makalede ise Platon'un oluşun kendisinde gerçekleştiği mekân olarak *khôradan* yola çıkarak işaretlerin, "şeffaflaşarak" kendilerinden başka bir şeyi göstermeleri ve bu anlamda bir başka şeyin mekânı hâline gelmeleri bakımından bir *khôra* olarak yorumlanabileceğini ileri sürüyoruz. Bu anlamda işaretlerin, insan ruhunun kendine anlamları sunarken kullandığı bir "ara yüz" ve "mekân" olduğunu ifade ediyoruz. Böylece makale, hem fiziksel nesnelere mekânı söz konusu olduğunda hem de anlamların işaretler aracılığıyla kendimize sunulmasında olduğu gibi temelde bir mekânlaştırma fiilinin bulunduğunu göstermeye çalışmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Platon, Khôra, Hupodokhê, Mekân, İşaret.

**ABSTRACT**

Plato uses the concept of *chôra*, which he first introduced in *Timaeus*, one of his late dialogues, to solve one of the most important problems of Ancient Greek thought, namely the explanation of the sensible world by the intelligible world. *Chôra* is positioned as a third genus (*genos*) alongside the intelligible *eidōs* and their sensible copies, and by establishing the relation of the former to the latter, it makes it possible to explain the sensible in terms of the intelligible. The *chôra*, also referred to by Plato as the container of becoming, is a space that provides a "place" for everything in it. In this article, based on Plato's *chôra* as the space in which becoming takes place, we argue that signs can be interpreted as a *chôra* in the sense that they "become transparent" and show something other than themselves and in this sense become the space of something else. In this sense, we argue that signs are an "interface" and "space" that the human psyche uses to present meanings to itself. Thus, the article attempts to show that there is a fundamental act of

spatialization, both in the case of the space of physical objects and in the presentation of meanings to ourselves through signs.

**Keywords:** Plato, Chōra, Hupodochē, Mekān, Sign.

## GİRİŞ

Aristoteles, “yer” (*topos*) meselesini ele aldığı *Fizik IV*’te, düşünce tarihi içinde, herkesin yeri bir şekilde kabul ettiğini ama gerçekten yerin ne olduğuna ilişkin sorgulamayı Platon’un yaptığını söyler. (Aristotle: 1936 *Physics*, 209b16-18) Gerçekten de Antik Yunan düşüncesinde, evrenin ortaya çıkışında indirgenemez bir koşul olarak “yer”, ilk kez Platon’da tartışmaya açılır. Bu anlamda Platon’un düşüncesi, fiziksel dünyanın unsurlarının kendisinde meydana geldiği yerin, bir problem olarak sahneye çıkışını ifade eder. Geç dönem diyaloglarından olan *Timaios*’ta ilk kez karşımıza çıkan *khôra* [1], duyulur dünyanın açıklanmasında, duyulur ve akledilirlerin yanında üçüncü bir unsur ve indirgenemez koşul olarak karşımıza çıkar. *Khôra*, akledilir olan *eidoların* duyulur kopyalarının kendisinde ortaya çıktığı bir mekân olarak düşünülür. Biz bu çalışmada Platon’un bu kavramından yola çıkarak işaretlere dair bir inceleme yürüteceğiz. Platon’un oluşun kendisinde gerçekleştiği mekân olarak *khôrasının*, “şeffaflaşarak” kendisinden başka bir şeyi gösteren ve bu anlamda bir başka şeyin mekânı hâline gelen bir işaretlerle arasındaki benzerlikten yola çıkarak işaretlerin ve dilsel işaretlerin bir mekân ya da *khôra* olarak yorumlanabileceğini göstermeye çalışacağız. Bunun için öncelikle *Timaios* diyalogunun genel yapısına ve Platon’un *khôra* kavramını ortaya koyduğu bağlama kısaca değinelim.

*Timaios* diyalogunun, Platon’un geç dönem diyaloglarından olduğu kabul edilir. (Cornford: 1997, 1) [2]. Platon *Timaios*’ta bize evrenin meydana gelişinin kapsamlı bir hikâyesini sunar. Diyalog temel olarak astronomi konusunda diğerlerinden daha bilgili olduğu ve evrenin doğasına dair bilgiyi temel araştırma konusu yaptığı söylenen *Timaios*’un, uzun bir konuşmasına dayanır. Kritias’ın ifadelerine göre *Timaios*, “*kosmosun* doğuşu ile başlayacak insanın doğasıyla (*phusis*)” konuşmasını bitirecektir. (Platon: 2022, 27a4-6) [3] Platon’un *Timaios* diyalogundaki temel gayesinin *muthosa* değil, *alethêiaya* dayanan bir kozmoloji ortaya koyabilmek olduğu söylenebilir. Bu anlamda diyalog, evrenin hakikat temelinde nasıl meydana geldiği meselesini konu edinir. Diğer yandan bu genel temanın yanı sıra ilk defa *Timaios* diyalogunda, Kahn’ın ifadesiyle, “eski mesele”ye, yani ideaların duyulur olana ya da doğal dünyaya nasıl uygulanacağı problemine nihai bir çözüm bulma umuduna sahibizdir (Kahn: 2014, s. 176.) Platon elbette *Timaios*’tan önceki diyaloglarında da bu konuya değinir, fakat yalnızca *Timaios*’ta, pay alma/iştirak (*metheksis*) meselesine bütünlüklü bir açıklama

sunma ve birbirinden ayrı düşünülen akledilir dünya ile duyulur dünyanın birbiriyle ilişkilendirilebilme imkânı vardır. Diyalog bu çözümün en önemli bileşeni olarak *khôranın* yani fenomenal dünyanın kendisi aracılığıyla ortaya çıkabildiği *mekânın* ilk defa tam teşekküllü bir sunumunu yapacaktır.

En baştan ifade edecek olursak Platon için kozmos, dünyayı olabildiğince iyi ve güzel yapmak isteyen ilahi bir sanatçının yani *Dêmiurgos*'un, düzen ve güzellik vermek suretiyle onu ezeli-ebedî modellerin bir benzeri olarak meydana getirme faaliyetinin bir sonucudur (Platon: 2022, 30a2-3). Görünen ve görünmeyen âlem olarak ayrılan ve bu doğrultuda ruh (*psukhê*) ve bedene/cisme (*sôma*) sahip, aynı şekilde canlı ve akıllı olarak tasvir edilen bu evren, matematiksel bir düzene ve yapıya sahiptir. Fakat görünen âlemin kendisi, değişmez ve kendinde olan âlemin bir tür taklidi ya da benzeri olduğu için evrenin nasıl meydana geldiğine yönelik anlatı da ancak “benzer” (*eikos*) ya da “olası” bir hikâye olabilir (Platon: 2022, 29d).

Diyalogun bilgisi olarak Timaios, evren hakkındaki söyleme (*peri tou pantos*) giriş yaparak ilk önce onun meydana gelip gelmediğinin, bir başlangıcı olup olmadığının sorgulanması gerektiğini söyler (Platon: 2022, 27c4-5) ve şöyle bir ayırım yapar:

“Başlangıç noktamızın şu ayırımı yattığını düşünüyorum: *Nedir bu daima var olan ama hiç oluşa gelmeyen (ti to on aei genesin de ouk ekhon); nedir o hep oluşa gelen ama hiç var olmayan (kai ti to gignomenon men aei)?* [Bunlardan] ilki, her zaman aynı olduğu için muhakeme yoluyla akılla kavranırken (*noesei meta logou*), ikincisi, yaratıldığı ve yok olup gittiği, ama asla gerçekten var olmadığı için muhakemenin olmadığı duyum üzerinden kanaatlerle (*aistheseos alogou doksaston*) anlaşılır. Şimdi, yaratılan her şey zorunlu olarak bir neden (*aitia*) tarafından yaratılır, çünkü hiçbir şey, meydana gelmesinden sorumlu olan bir şey olmaksızın meydana gelemez. Ayrıca, bir zanaatkâr (*dêmiourgos*) tutarlı bir şeyi model olarak aldığı ve onun biçimini ve özelliklerini yeniden ürettiğinde, sonuç her durumda güzel bir şey olmak zorundadır, ancak yaratılmış bir şeyi model olarak alırsa, ürün kusurlu olmak zorundadır. (Platon: 2022, 27e-28a.)”

Görüldüğü üzere Platon, *to on aei* yani daima var olanı *to gignomeneon* yani oluşa gelenden ayırmaktadır. Böylelikle Platon'un, oluş (*genesis/gignesthai*) ve varlığın (*on*) yollarını tamamen ayırdığını görüyoruz. (Haşlakoğlu: 2016, 84.) Zira varlık her zaman kendisi olarak kalırken (*kata tauta on*), doksa alanı, diğer bir ifade ile görülür ve somut olan duyulur dünya her an meydana gelir ve ortadan kalkar. Bu anlamda hiçbir zaman

asıl anlamıyla var olamaz (*ontos de oudepote on*). Bu ifadelerden anlaşılacağı üzere Platon, oluş alanını kendiyile kaim bir alan olarak düşünmez. Diyaloğun sonraki kısmında ise Platon, bu kendiyile kaim olmayan duyulur alanın akledilir alan bakımından açıklanmasını ve akledilirin duyulurda bulunmasını sağlayarak sürekli dönüşüm ve akış içindeki duyulur dünya hakkında konuşmamızı mümkün kılan üçüncü bir cinsi, yani *khôrayı* sahneye çıkaracaktır.

### 1. Platon'un *Khôra* Kavramı

Platon diyaloğun ilk kısmında *kosmos*'un meydana gelmesindeki aklî ilkeyi göstermeye çalışır. Fakat *kosmos* yalnızca *Dêmiurgos* aracılığıyla gerçekleşen ve aklî ilkeye dayanan zanaatle ortaya çıkmaz. Onun ortaya çıkmasında etkin olan başka bir neden daha vardır. Bu neden zorunluluktur (*anankê*). (Johansen: 2008, 92) Bu bağlamda Platon *Timaios*'taki tartışmasında öyle bir noktaya gelmiştir ki *kosmos*'un tam anlamıyla açıklanması için bu iki tür, yani “değişmez modeller” (*paradeigma*) ve “onların kopyaları” (*mimêta*) yetersiz kalacaktır. Birbirine indirgenemez bu iki dünyanın, yine diğer ikisine indirgenemeyen bir üçüncü ile bir araya getirilmesi gerekmektedir. Bu bağlamda Platon'un *khôra* ve *hupodokhêyi* tartışmaya zorunlulukla dâhil ettiğini görüyoruz. Görünür dünyanın ortaya çıkmasında akıl ve zorunluluk birlikte çalışacaktır. Öncesinde ise *Timaios* şöyle demektedir:

“Buraya kadar sunmuş olduğumuz söylemimiz küçük bir kısmı hariç, aklın (*dia nou*) işine dair açıklamalardı. Fakat ben bu açıklamamı, zorunluluk (*di' anankes*) yoluyla meydana gelenler hakkındaki açıklama ile bir araya getirme ihtiyacı duyuyorum. Zira bu düzen içindeki evreni (*kosmou*), akıl ve zorunluluk birlikte meydana getirmiştir (*susteseos*). Akıl, meydana gelen şeyleri iyiliğe yöneltmesi konusunda zorunluluğu ikna ederek ona hâkim olmuştur. Zorunluluğun bilgeliğe böylece boyun eğmesi, evrenin ilk oluşum aşamasıydı. Dolayısıyla eğer ben size burada, evrenin gerçekten nasıl meydana geldiğine dair bir hikâyeye anlatacaksam, belirsiz/düzene gelmez sebebin mahiyetini (*tes planomenes eidos aítias*) de ortaya koymalıyım ki şeylerin sürüklenip gitmesine neden olan, tam olarak onun bu mahiyetidir. Şu hâlde ben bir adım geriye gidip, bu konuya uygun yeni bir başlangıç noktasından başlamalıyım. Ve bir kez daha başlangıca dönerek, araştırmamı buradan başlatmalıyım. (Platon: 2022, 48a-b)”

Platon evrenin teşekkülünün açıklanmasında şimdiye kadar yalnızca bir ilkeye dayanıldığını ifade eder. Ona göre metnin bu noktasına kadar yalnızca oluşun bir tür mekanizması kurulmuştur. Fakat, Platon bu paragrafta evrenin akıl ve zorunluluk

unsurunun bir arada çalışmasının ürünü olduğunu söylemektedir. İkinci bir başlangıç zorunludur, çünkü evrende bir de zorunluluk (*anankê*) unsuru vardır.

Bu doğrultuda Platon *khôrayı* vazetmeden önce konuya yeniden bir başlangıç yapmak gerektiğini söyler. Zira şu ana kadar ayırt ettiğimiz türler (*eide*) konuyu aydınlatmamızda yetersiz kalacaktır. Çünkü duyulur dünya, düşünülür dünya olmaksızın kendi başına var olamaz, fakat düşünülür de duyulurda doğrudan bulunamaz. Düşünülürün duyulurda bulunmasını sağlayan bir “aracı”ya ihtiyaç vardır. Konuya daha yakından bakabilmek adına metni bütünüyle alıntılalım:

“Evreni açıklamamdaki yeni başlangıç noktam, ilk açıklamamızdan daha da ileriye gitmemi gerektiriyor. O zaman iki tür (*duo eide*) ayırt etmiştik; şimdi ise başka bir üçüncü tür (*tritton allo genos*) ortaya koymalıyız. Daha önceki araştırmamız için ikisi yeterliydi: Birincisi akılla kavranan, daima aynı olan değişmez model (*paradeimatos eidos*), ikincisi ise, bu modelin oluşa tabi gözle görülür taklidi (*mimêma de paradeigmatos*) olarak varsayılmıştı. O zaman, açıklamamızı bu ikisi ile yapabileceğimizi düşündüğümüzden üçüncüsünü ayırmamıştık. Fakat şimdi öyle görünüyor ki, konuşmamız bizi güç (*khalepon*) ve karmaşık (*amudron*) bir türü aydınlığa çıkarmaya zorluyor. Şu hâlde onu anlayabilmemiz için, hangi kuvveti (*dunamin*) ve doğayı (*phusin*) haiz olduğunu ayırt etmemiz gerekiyor. Her şeyden önce o, bütün oluş için bir Kap/Hazne (*hupodokhê*) ve süt anne/bakıcıdır (*Titênên*). (Platon: 2022, 48e-49a.)”

Platon’un yukarıdaki metninden anlaşılacağı üzere, bir tür yatak ve oluşun bir süt annesi ya da bakıcısı olarak düşündüğü cins (*genos*) diğer ikisinden, bir model-*eidos* ve oluşa tabi bir unsur olmamasıyla ayrılır. Fakat *genos* olması bakımından varlığa aittir, zemini itibarıyla varlığa dayanır. [4] Oluşa tabi değildir, oluşun mahalli anlamında varlık taşımaktadır. Aynı şekilde değişmez model ya da *eidos* da değildir, akıl aracılığıyla kuşatılamaz. Daha önce ayırt edilenlerden farklı bir cins olarak *hupodokhê*, görünen âlemde değişmez *eidos*ları model alan taklitlerin ya da kopyaların tezahür ettiği bir “yatak”tır. Şu hâlde Platon bu üçüncü türü, diğer ikisine indirgenemez bir koşul olarak ortaya koymaktadır.

Doğal dünya Platon için değişime tabidir ve bu anlamda da değişmeyen varlığın karşısında oluşa aittir. *Kabın* içeriğini oluşturan unsurlar, sabit “doğa”ları olan şeyler değildir. Cornford bu anlamda Platon’un, bu unsurları bir yandan maddenin nihai formu olarak düşünen Miletlilerden, diğer taraftan bütün hareketi bu dört unsurun mekândaki düzenlenmelerine indirgeyen Empedokles, Anaksagoras, Demokritos gibi isimlerden de ayrıldığını söylemektedir. (Cornford: 1997, 178) Fakat bu unsurların

kendileri sabit şeyler değilse, hatta sürekli birbirlerine dönüşüyorlarsa, duyulur dünyanın bilgisine nasıl sahip olabiliriz? Yalnızca değişimin olduğu ve sürekli akış hâlinde olan bir dünya hakkında konuşmak mümkün değildir. Bu açıdan Platon, değişimi ve akış doktrinini kabul etmekle birlikte, bazı sabitelerin de olması gerektiğini düşünür. [5] Tam bu noktada metinde ilginç bir yere gelmiş bulunuyoruz. Platon dille ilgili bir bağlamdan hareket ederek bu sorunu çözmek üzere oluşun kendisinde ortaya çıktığı “yer”i işlevsel hâle getirir:

“Bu cisimlerden hangisinin tam ve doğru olarak gerçekten su yahut da ateş adını alacağını, hangisine bu adı yahut bütün adları yahut da şu veya bu adı vermek gerektiğini kestirmek zordur. Bunu nasıl, nelerin yardımıyla başaracağız? Bu zorluklar içinde o unsurlar için ne gibi makul bir açıklama sunacağız? Önce görüyoruz ki önce su dediğimiz şey yoğunlaşarak taş, toprak hâline geliyor. Sonra ilk unsur eriyip dağılarak rüzgâr ve hava oluyor, tutuşan hava ateş, bunun zıddına olarak da sıkışan, sönen ateş de hava hâlini alıyor. Yoğunlaşan hava bulut, sis şekline giriyor, yağmur veriyor. Böylece su, yeniden toprak oluyor. Öyle ki bu unsurlar, görünüşe bakılırsa, birbirlerinden doğup birbirlerine dönüyorlar. Böylece hiçbiri kendini her zaman aynı şekilde göstermediğinden, yüzümüz kızarmadan hangisine muhakkak olarak *bu* veya *şu* şeydir diyebiliriz. [...] Bir şeyin sürekli değiştiğini gözlemlediğimizde -örneğin ateş- her durumda ateşten *bu* diye değil, “şu şu nitelikte olan” (*toiouto*) diye söz etmeliyiz; sudan “bu” (*touto*) diye değil, her zaman “şu şu nitelikte olan” diye söz etmeliyiz; ne de *şu* ya da *bu* ifadeleriyle belirttiğimiz tüm şeylerin arasında, belirli bir şeye işaret ettiğimizi düşünerek bir kalıcılığı olan başka bir şeyden söz etmeliyiz. Çünkü onlar kayıp giderler ve *şu* ya da *bu* olarak ya da onları kalıcı bir varlığa sahipmiş gibi gösteren herhangi bir ifadeyle tanımlanmayı beklemeyiz. Ama unsurlardan her birinin içinde doğup ortaya çıktığı ve sonradan kaybolduğu tür, yalnızca o, *şu* ve *bu* deyimleriyle gösterilebilir. Aksine olarak şu veya bu niteliği olan, sıcak, beyaz yahut da herhangi bir niteliğe sahip olan yahut da o nitelikten gelen her şey, hiçbir zaman “şu” ifadesiyle gösterilemeyecektir. (Platon: 2022, 49e.) [İtalikler bize ait.]”

Şu hâlde *Timaios*, değişim dünyası hakkında konuşmanın nesnel bir zeminini bulmaya çalışmaktadır. Bunu ise birbirlerine dönüşen unsurların kendisinin “içinde” tezahür ettiği (*en o eggignomena phantazetai*) sabit ve değişmez bir “mekân” aracılığıyla temin edecektir. Fenomenal dünyada “bu” olarak çağrılabilir kadar sabit olan tek şey bu “mekân”dır. Fakat henüz Platon, bu kabı *khôra*, yani mekân olarak nitelendirmez. Yine de bu pasajdan, bu kabın kendisinin unsurların kendisine indirgenemeyecek başka bir şey olduğunu, şeylerin kendisinden üretildiği (*eks ou*) bir “madde” değil, şeylerin içinde tezahür ettiği kesin olarak anlaşılmaktadır. Platon’un kullandığı terminoloji mekânsaldır.



Fakat Platon'un bu konuyu daha açık hâle getirmek için verdiği altın analogisi, tersine bir etki yaratarak kendisinden sonraki dönemde madde ile mekânın ayrı şeyler olup olmadığı, maddenin uzamla özdeş olup olmadığı konusunda kafa karışıklığına sebep olacaktır.

“Şimdi bir adamın, altından (*ek khrosou*) her türden şekiller (*skhêmata*) yaptığını ve sonra hiç durmadan bunların her birini bir diğerine dönüştürmeye devam ettiğini düşünelim. Bunlardan birine işaret edip onun ne olduğunu sorduğunuzda, doğruluk açısından en güvenli cevap “altın” demek ve bir üçgenden veya içinde meydana gelen (*enegigneto*) diğer şekillerden asla varlığa (*onta*) sahip şeyler olarak bahsetmemek olacaktır, çünkü bunlar varlıklarını iddia ederken bile değişmektedir; ama “şu şu niteliği olan” unvanının bile uygulanmasına izin veriyorsa memnun olunmalıdır. Şimdi aynı şey tüm cisimleri içine alan (*dekhomenês*) doğa için de söylenmelidir. *Her zaman aynı adla çağrılmalıdır; çünkü kendi öz niteliğinden asla ayrılmaz, zira her zaman her şeyi alırken, hiçbir yerde ve hiçbir şekilde içine giren hiçbir şeye benzer bir şekil almaz.* Doğası gereği her şey için bir *yatak/rahim* (*ekmageion*) olarak oradadır, *ona giren şeyler tarafından değiştirilir ve farklı şekiller alır* (*diaskhêmatizomenon*) ve bu onu kâh şu şekilde kâh bu şekilde gösterir (*phainetai*); içine girip çıkan şeyler ise ezeli varlıkların taklitleridir (*mimêmata*), onlar, anlatılması güç bir yolla bu ezeli varlıkların *damgasını* (*tupôthenta*) taşırlar. (Platon: 2022, 50a-c.) [İtalikler bize ait.]”

Anlaşıldığı üzere Platon *hupodokhêye*, kendisi biçim almaksızın, her türlü biçimin sayesinde görünerek meydana geldiği, her zaman aynı isimle anılması gereken bir doğaya sahip, değişmez vb. özellikler yüklemektedir. Bunu kendisine verilen şekillere rağmen aynı kalan altın örneğinden anlıyoruz. Bu anlamda *hupodokhê*, her türlü değişimin değişmez yatağını oluşturur. Öte yandan bu pasajda dikkat çeken ifadelerden birisi de damgalamadır (*tupôthenta*). Öyle görünüyor ki üçüncü cins, ezeli varlıkların ya da bu bağlamda modellerin, onların taklitlerine bir anlamda damgalandığı yerdir. Dolayısıyla oluş ile ilişkisi bir tür damgalama ya da iz bırakma ilişkisi olarak kurulur.

Sonuç olarak duyulur dünyanın düşünülür dünya bakımından açıklanması, yani *metheksis* probleminin çözümü için gerekli olan üç türe ulaşılmıştır: (i) Değişmeyen ve bozuluşa uğramayan, görülmeyen ve duyulur olmayan *eidolar*, (ii) aynı ismi taşıyan, *eidos* gibi ama duyulur ikinci tür ve (iii) son olarak bozuluşa uğramayan, oluşa gelen her şeye bir mesken (*hedra*) sağlayan ve duyulur ya da akledilir olmadığı için bilinme kipi bu ikisinden birisi olmayan, bu anlamda yalnızca “piç” bir akıl yürütmeye idrak edilebilen üçüncü tür, yani *khôra*. Platon ilk defa burada, *khôrayı* ismen anar ve buraya kadar anlattığı bu üçüncü türün bir “mekân” olduğunu ifade eder:

“Üçüncüsü, sonsuz olan, bozuluşa uğramayan, oluşa gelen her şey için bir mesken (*hedran*) sağlayan, fakat kendisi duyular olmayan bir tür “piç akıl yürütmeye” idrak edilen ve zar zor bir inanç nesnesi olan *khôradır*. Gerçekten de bu bir rüyadaymış gibi [kendisine] bakarak oluşa gelen her şeyin bir yerde (*topos*) olması ve bir *mekâm* (*khôra*) işgal etmesi gerektiğini ve yeryüzünde ya da göklerde bir yerde olmayanın hiçbir şey olmadığını söylediğimiz şeydir. Tüm bunlara, bunlara benzer diğerlerine ve [bunların] uyanık ve gerçekten temelde yatan doğalarına gelince, bu rüyanın etkisi altında uyanamıyor, [şunları] ayırt edemiyor ve gerçeği söyleyemiyoruz: Şöyle ki bir imaj (*eikon*) için, kendisine dayanarak oluşa geldiği şey bile ona ait olmadığından ve kendisinden başka bir şeyin sürekli hareket eden görüntüsü olduğundan, *hiçbir şey olmamanın acısıyla bir şekilde varlığa tutunması ve başka bir şeyde varlığa gelmesi uygundur.* (Platon: 2022, 52a9.)”

Bir şey ancak bu mekândaki yeri aracılığıyla “tezahür” edebilir; diğer bir ifadeyle *kaptaki/hupodokhê*deki konumları itibarıyla belirlenirler. (Kahn: 2014, s. 188) Platon görünen şeylerin, ideaların taklitleri olarak ortaya çıktığını ve bu idealar bakımından (*ta de eisionta kai eksionta tôn ontôn aei mimêmata*) adlandırılabilirliklerini söyler (Platon: 2022, 50c4), fakat Platon’un her şeyden önce bu görünen şeylerin bir “yer”de bulunmak durumunda olduklarını düşündüğünü söyleyebiliriz. Bu görünen şeyler, akledilir olanların yalnızca birer benzeridir; tözsel bir yapıda değildirler. Bu anlamda fenomenler öncelikle bir yerde ortaya çıkarak belirlenirken, diğer yandan mahiyetleri ve doğaları bakımından idealara bağlıdır. Öyleyse yer, adlandırmayı önceler; onun öncelikli koşuludur. Buraya kadar olan kısımda, Platon’un düşünülürün duyulurda bulunması meselesini, değişim dünyası hakkında konuşmaya bağladığını görüyoruz. Duyulur kendisiyle kaim değildir; onda hiçbir sabitlik yoktur. Duyulurlar basit anlamıyla, sürekli değişim içindeki unsurların *khôrada* algılanan görüntülere karşılık gelecek şekilde düzenlenmiş hâlidir. Burada ayrıntılarına değinmeyeceğiz fakat bu düzenlenme Platon’un düşüncesinde geometrik çok yüzlüler yardımıyla gerçekleşmektedir. Sürekli dönüşüm içinde olan unsurlar ve bu unsurların hareketi matematiksel bir zeminde açıklanır. (Johansen: 2018, 119.)

Buraya kadar anlattıklarımızı Platon’un ifadeleri doğrultusunda kısaca özetleyecek olursak, değişimin ve akışın dünyası hakkında konuşmak, yani onda bir şeylere “bu” olarak işaret edebilmek, ancak “mekân”daki yerleri vasıtasıyla olmaktadır. Platon’un oluşun kabı olarak tanımladığı bu mekân, atomcuların sonsuz boş uzayından farklı olarak *dunamis*le doludur (Platon: 2022, 52e), bu anlamda boş bir kap değildir. Böylece

kendisine giren her şeyden bağımsız olarak onlara bir mekân sağlamaktadır. *Khôranın* düşünülür ve duyulurlar arasında üçüncü bir tür olarak ikisinin bir araya gelmesini sağladığını ve bu anlamda da *metheksis* meselesine bir çözüm sunduğunu ifade ettik. Platon diyalogun buraya kadar olan kısmında, oluşu unsurlarla ilişkilendirerek, oluş hakkında konuşabilmenin, sürekli dönüşüm içindeki bu unsurların öncelikle bir yerde ortaya çıkmalarını gerektirdiğini ifade etti ve *khôrayı* bu işlev bakımından konumlandırdı. Şimdi ise *khôranın* bu özellikleri ve yaptığı iş açısından işaret olarak yorumlanıp yorumlanamayacağına bakalım.

## 2. *Khôra* Olarak İşaret ve Dilsel İşaret

İşaret nedir? Türkçe sözlüğe baktığımızda, “bir anlam yükletilen ve bir şeyi bildirmeye, anlatmaya yarayan şekil, anlamlı iz; bel, im, delalet” tanımlamasıyla karşılaşırız. (“İşaret”, TDK, <https://sozluk.gov.tr/>) Fakat felsefe tarihine yayılmış ve birçok temel problemle ilişkili bir felsefi kavram olarak işareti aldığımızda, farklı dillerden çok sayıda sözcükle hesaplaşmamız gerekmektedir. Örneğin Antik Yunanca *sêma*, *sêmeion*, *sumbolon*, *tekmerion*, *deloun*, *semaion*; Latince *nota*, *signum*; Arapça *delalet*, *alamet*, *işaret*; İngilizce *sign*, *symbol*, *indicator*; Fransızca *signe*, *symbole*; Almanca *Zeichen*, *Bedeutung* sözcükleri ilk elden akla gelenlerdir ve liste çok daha uzatılabilir. (Mehlman: “Sign”, 2014, 974-990) Peki gerçekte bir işaret nedir? Ya da bir şeye işaret ederken aslında gerçekleşen nedir? Bunun için işaretin özelliklerine daha yakından bakmamız gerekiyor. İşaretlerde ortak olan özellik, “kendilerinden başka bir şeyin yerine durma” özelliğidir. Bir işaret en temel anlamıyla, “kendisinden başka bir şeyin yerine durmakla”, yerine durduğu şeyin bir mekânı hâline gelir. İşaret etme bağıntısı ve onun duyusal içeriğinin “şeffaflaşarak” kaybolması, bizi, duyusal olanı aşan bir anlama yönlendirmesiyle gerçekleşmektedir. Burada “şeffaflaşma” ile işaretin işaret olmadan önceki durumunda kendisi bakımından sahip olduğu fiziksel özelliklerinden soyulmasını ve bu özellikleri bakımından kendini “görünmez” kılmasını kastediyoruz. Dolayısıyla bir işaret, fiziksel özelliklerini aşarak bir başka şeyin “yer”ine duran, kendisinden bir başka şeyi gösteren ve onun “taşıyıcı”sı olan herhangi bir aracıdır. Bu aracı, bir ses dalgası, sayfa üzerindeki mürekkep lekeleri olabileceği gibi örneğin bir dumanın belirmesi de olabilir. Bu yüzden işaretler öncelikle duyulur dünyada karşımıza çıktıkları için işaret etme bağıntısının da duyulur alanda gerçekleştiğini düşünürüz. Örneğin duyulur dünyanın unsurları olan ses dalgaları, yine duyulur dünyada olan bir başka nesneyle ilişkilenebilir

gibi görünür. Fakat işaretler, yalnızca fiziksel özellikleri ya da duyulur dünyadaki bulunuşları bakımından ele alındıkları sürece “işaret olma” özelliği taşımazlar. Duyulur dünyanın herhangi bir unsuru, ancak ve ancak bir nesneyi bize sunabilmek üzere bir “ara yüz”e dönüşmek yoluyla işaret olur.

Dolayısıyla bize göre bir işaret, her şeyden önce, insan ruhunun bir tür gerçekliği ya da anlamı kendisine sunarken kullandığı bir “mekân” ve “ara yüz”dür. Şu hâlde ben, gerçekliği şeffaflaşan bir işaret üzerinden kendime sunma kabiliyetine sahibimdir. Bir şeyin “şeffaflaşarak” ya da görünmez hâle gelerek başka bir şeyi gösteren bir işaret olmasının zemininde yer alan, ruhun çok temel -öyle ki benin kuruluşunun dahi zemininde olan- bir faaliyeti bulunmakta ve bu faaliyetin “yer/khôra” meselesiyle bir ilişkisi bulunmaktadır. Bu ilişkinin mahiyetini açmadan ve işaretin “Ben” ile ilişkisi içinde açıklanmasına geçmeden önce işaretin neden bir *khôra* olarak düşünülebileceğine kısaca değinmemiz gerekiyor.

Platon’un dil içinde yakalanamayacağını ileri sürdüğü *khôra* hakkında konuşmanın bir imkânı yok mudur gerçekten? İşaretlere ve dilin en temel unsurları olarak dilsel işaretlere daha yakından bakıldığında, Platon’un *Timaios*’unda tasvir edildiği şekliyle *khôra* ile analogik olarak düşünülebilecek bazı özellikler olduğunu görüyoruz. Platon, *Timaios* 49a’da, diğer iki türün (*eidōs*) yanına dâhil ettiği üçüncü türün doğasının ne olduğunu sorar ve onu “her şeyden çok, oluşun kabı (*hupodokhê*) (ya da haznesi) ve bakıcısı olmak” şeklinde belirler. (Platon: 2022, 50d-e.) *Timaios* diyalogunun bu mekânla ilgili olarak dile getirdiği bazı ifadeler, *khôra* ve dil arasında kuracağımız analogi bakımından özellikle önemlidir. Platon’un ifadelerini yeniden hatırlayalım:

“Şimdi aynı şey tüm cisimleri içine alan (*dekhomenês*) doğa için de söylenmelidir. Her zaman aynı adla çağrılmalıdır; çünkü kendi öz niteliğinden asla ayrılmaz, zira her zaman her şeyi alırken, hiçbir yerde ve hiçbir şekilde içine giren hiçbir şeye benzer bir şekil almaz. Doğası gereği her şey için bir yatak/rahim (*ekmageion*) olarak oradadır, ona giren şeyler tarafından değişir ve farklı şekiller alır ve onlardan ötürü farklı zamanlarda farklı niteliklere sahip görünür; içine girip çıkan şeyler ise ebedî varlıklar tarafından tuhaf ve ifade edilmesi zor bir şekilde izleri tab’edilen (*tupôthenta*) suretlerdir (*mimêmata*). (Platon: 2022, 50b-c. [İtalikler bize ait.]”

Bize göre işaretler de tıpkı, -Platon’un *khôrayı* tasvir ederken kullandığı ifadelerden yola çıkarsak- kendisinden başka bir gerçekliğin kendisinde ortaya çıkmasına imkân sağlayan

bir tür “rahim” ve “yatak” gibidir. Bir şeyi işaret kılma kabiliyeti, başka bir şeyi göstermek üzere fiziksel olanı bir mekân hâline getirir. Bir mekân olması bakımından işaret olma imkânından dolayı, *her zaman her şeyi alırken, hiçbir yerde ve hiçbir şekilde içine giren hiçbir şeye benzer bir şekil almaz.*

Fakat, Platon’un *khôra* anlatısını işaret meselesi bakımından daha ilginç kılan, mekân fikrini değişimle ilgili bir bağlamda ve dille ilişkili bir şekilde sahneye çıkarmasıdır. Platon 49c7’de, “dört temel unsur olan ateş, hava, su ve toprak sürekli olarak birbirlerine dönüşür ve hiçbir şey aynı kalmaz iken, bunlara ‘bu’ ya da ‘şu’ olarak nasıl işaret edilebilir?” diye sormaktadır. Dolayısıyla akış dünyasındaki herhangi bir şeyin bir “bu” ya da “şu” olabilmesi, diğer bir ifade ile belirlenerek haklarında konuşulabilir olmalarının imkânı, kendisi değişmeyen bir mekânın varlığıyla ilişkili hâle gelir. Oluş alanı sürekli değişim hâlindeyken onların ortaya çıktığı mekân bir kalıcılığa sahiptir ve bu mekân dolayısıyla bir kalıcılığa sahip olurlar. Fakat “bu” ya da “şu” olarak gösterilebilir olanlar, mekânın kendisi değildir. Mekân onların tezahür edebilme imkânını oluşturur, fakat kendisi bir “bu” ya da “şu” olarak belirlenemez. Dolayısıyla oluş ya da değişim dünyasında bir şeyin belirlenerek ona işaret edilebilme imkânı ile belirlenen şeyin bir yerde olması meselesi yakından ilişkilidir. En azından *Timaios* diyalogunda bu ilişki, yerle açıklanır.

İşaretler de tıpkı *khôra* gibi şeyleri bir kalıcılığı varmışçasına kendimize sunmamızı mümkün kılar. Sürekli akış dünyasında şeyler nasıl ki bir yere sahip olarak belirlenip bir “bu” olarak ortaya çıkabilirlerse, örneğin dildeki işaretler de bir anlamın “yeri” olmak bakımından bu içeriği bir kalıcılık esasında sunarlar. Örneğin “kalem” sesi, fenomenal dünyada sürekli değişim içinde olan [kalem] nesnesini tutar. Platon, aynı meseleye, özel olarak dile ve dildeki adların doğruluğuna hasrettiği *Kratylos* diyalogunda da değinir. Adlandırmanın ancak “bu” olarak belirlenebilen bir şey için söz konusu olduğunu söyler: Bir şey, belirli bir “bu” olarak karşımıza konulmadığında onu adlandırmak da mümkün değildir. (Platon: 2016, 439d.) Zira adlandırılanın kendisi sürekli akış içindeyse, ona bir şey olarak işaret etmek ya da onu bir adın belirlediği şey olarak düşünmek de mümkün olmayacaktır. (Kahn: 2014, s. 188.) Burada Platon adların değişim içinde aynı kalını isimlendirdiğini, diğer taraftan bu aynı ya da kalıcı olanın dilden ziyade ideanın kendisine dayandığını dile getirir. Dolayısıyla “bu” olarak belirlenebilmenin zemini, duyuşal alandan ziyade düşünülür alana dayanır.

Diğer bir ifade ile bu mekân, “şeffaflaşmak” yoluyla kendisinden başka şeylerin görünür olmasına imkân sağlar. Bu mekân olmaksızın, sürekli bir akış içinde ve belirlenimsiz olan zorunlu nedenselliğin dünyasının, belirlenme imkânı bu mekâna dayanırken belirlenme ciheti idealardan gelir. Platon *Kratylos*, 390a’da şöyle söyler:

“Şayet her bir ad/yasa koyucu aynı heceleri belirlemezse, bizim bunu garipsememiz gerekir. Zira bütün demirciler aynı demire biçim vermezler, ancak aynı amaç için aynı aleti yaparlar, *benzer şekilde aynı ideayı yeniden üretirler*: başka bir demir olsa bile alet aynı doğruluktadır, burada biri de yapsa, Barbarların diyarında biri de yapsa, öyle değil mi? (Platon: 2016, 390a1-3.)”

Dolayısıyla Platon’a göre örneğin bir ad koyucu, adlandırma yaparken aynı ideayı farklı malzeme ile üretir. Bu malzeme, dil söz konusu olduğunda “harfler ve heceler”dir. (Platon: 2016, 390d9-12.) Burada bize, adların (*onoma*) “taklit edilmiş bir şeyin, sessel taklidi” (*mimêma phône*) olduğu ve “sesle taklit eden”in, “taklit ederek adlandırdığı” söylenir. (Platon: 2016, 423b4-10) Dolayısıyla Platon burada, tıpkı *Timaios*’ta, fiziksel unsurlar ile idealar arasında kurulan mimetik ilişkiye benzer bir ilişkiyi dildeki adlar ve idealar arasında kurmaktadır. Fakat *Kratylos*’ta bu üretimin yani adlandırmanın zeminini açmaz ya da adların ve dilsel işaretlerin kendisinin de ortaya çıktığı mekân ile ilgili bir izahta bulunmaz. Platon bu diyalogda, dili verili kabul ederek adların olduğu bir zeminde onların gönderimde bulunduğu şeyleri doğru isimlendirip isimlendirmedeğini sorgular. Sonuç olarak *Timaios*’ta, varlık ve oluşu bir araya getiren ve düşünülür olanın duyulur olanda bulunmasını mümkün kılan *khôra*, dildeki adlarda ideaların nasıl bulunduğunu açıklamak üzere kullanılmaz.

Buraya kadar kısaca ifade etmeye çalıştığımız üzere Platon’un yukarıdaki ifadelerinden yola çıkarak işaretin de bir *khôra* olarak yorumlanabileceğini iddia ediyoruz. Platon’un *khôrası* ile işaretlerin bir mekân olarak kendilerinde anlamların görünür hâle gelmesi arasında bir analogi kurulabilir. Peki henüz belirlenmemiş anlamların ya da belirli bir tür gerçekliğin kendisinde ortaya çıkmasını mümkün kılan bir *khôra* olarak düşünülebilecek işaretler, *psukhê* ile nasıl ilişkilendirilir? Bu soru, insan ruhunun bir gerçekliği kendisine sunarken işaretleri nasıl kendisinden başka bir şeyin yerine duracak şekilde “şeffaflaştırarak” bu gerçekliğin bir mekânı hâline getirdiği sorusuyla birlikte düşünülmelidir. İnsan ruhu, fiziksel mekânda karşısına temsil olarak çıkan şeyi “şeffaflaştırarak” bir işarete dönüştürmesi anlamında, karşısına “basit anlamda bir işareti”



koyabildiği gibi dilsel işaretleri belli kurallara göre sıralayıp sentezleyerek “karmaşık işaretler” oluşturma kabiliyetine de sahiptir.

Bir dilsel ifadede, tek tek işaretlerin bir tür sentezlenmesi vardır. Dolayısıyla dilde, art arda bir şekilde sıralanan işaretler, bir anlama karşılık gelecek şekilde sentezlenerek bir bütün hâline gelirler. Platon’un *Sofist* diyalogundaki ifadelerini bu bağlamda düşünebiliriz. Platon, dilin bir *sumplokê eidôn* olduğunu, yani *eidos*ların iç içe geçmesi ve bir tür içsel ilişkilene yoluyla oluştuğunu dile getirir. (Kahn: 2014, 102) Diyalogun bir başka kısmında ise “ne yalnızca adları doğrudan doğruya art arda dizmekle ne de ad olmaksızın yalnızca fiillerle [yüklemlerle] hiçbir zaman bir konuşma yapılamaz.” der (Platon: 2015, 261e). Dolayısıyla dil, adların ve fiillerin [yüklemlerin], birbirleriyle uyumlu olarak sıralanmasının ya da birleştirilmesinin (*sumplekon ta rêmata tois onomasi*) oluşturduğu bütünlerden meydana gelir:

İmdi nasıl nesnelere bazıları birbirleriyle uyuyor, bazıları uyuşmuyorsa bu durum sessel işaretler (*tês phônês au sêmeia*) için de geçerlidir. İşaretlerin bir bölümü de birbiriyle uyuşmaz; ama birlikte uyum sağlayanları ise sözü (*logon*) oluştururlar. (Platon: 2015, 262d-e.)

Gramatik ayrışma, çokluk ve belirli bir anlamı taşıyacak şekilde sıralanma olmaksızın dilsel ifadeler oluşturamayacağımızı söylemektedir Platon. Bu anlamda dilsel işaretler, belirli şekillerde sıralanarak bir anlamın taşıyıcısı olan sonlu bir işaret dizisi oluştururlar. Dolayısıyla dildeki ifadelerin anlamlı bütünler olarak kurulabilmelerinin zemininde de benzer bir birlik ve bütünlük verme anlamında aklın transendant fiili bulunmaktadır. Sentezlenen işaretlerin, tek tek işaretlerden farklı olarak bir olgunun yerine durduklarını söyleyebiliriz. Bu bakımdan dildeki işaretlerin sıralanarak sentezlenmeleri, onları olguların kendilerinde temsil edildiği bir mekân hâline getirir. Söylem düzeyinde, bunlar bağlaçlarla ve “dır” kopulasıyla gerçekleştirilir.

Bir şeyi dile getiremesem de dile getirebilme imkânının farkındayım. Bu imkânın mekânı öyle bir mekândır ki tıpkı Platon’un *khôrayı* tasvir ederken ifade ettiği gibi sürekli bir doğum hâindedir. Sonlu bir hafızada isimleri kullanarak bir şeyleri temsil etmeye, gramer kurallarını kullanarak da sonlu ötesi durumları temsil etmeye çalışırız. Dilsel işaretin kuruluşu, gramatik işlevlere göre sıralama ve sentezlemeyi gerektirir. Öte yandan biz bir bakıma bu sıralamayı kullanarak daha karmaşık bir anlamda işaretler kurarız.



Kendisi bir şeye yer teşkil eden işaret, kendisi bir yere yerleşerek diğer işaretlerden ayrılır ve sentezlenir ve karmaşık işaretleri oluşturur.

Aynı şekilde işaret dizilerinin bir dizisi de mümkündür. Dolayısıyla dil, işaretlerden, işaret dizilerinden ve işaret dizilerinin dizisinden oluşmaktadır. (Çitil: 2016, 7, 2016) Dil, insanların hakkında anlamlı olarak konuşabilecekleri tüm nesnelere temsil edildiği üç boyutlu bir işaret dizisine dönüşür. Bu bakımdan dil, insanın basit anlamda işaretleri kullanarak daha karmaşık işaretler oluşturmasına, bunu da üç boyutlu bir dizge içinde yapmasına dayanmaktadır. Şu hâlde dilde unsurlar ya da basit anlamda işaretler birbirlerinden ayrılır, birim olan bu işaretler belirli şekillerde sıralanarak daha karmaşık dilsel işaret bütünleri oluşturulur. Bu anlamda üç şeyi ayırt edebiliriz: Basit anlamda işaretlerin birimleşmesi ve birbirlerinden ayrılması, sıra ve üç boyutluluk. Dolayısıyla dil, en başta işaret etme bağıntısını, sırayı ve üç boyutluluğu varsaymaktadır. Bunlar aracılığıyla örneğin basit anlamıyla bir dilsel işaret, şeffaflaşarak anlamın taşıyıcısı hâline geldiği gibi, işaretlerin sıralanmasıyla oluşan cümleler ya da cümlelerin oluşturduğu daha karmaşık yapılar da anlamın taşıyıcısı hâline gelir. Yukarıda ifade ettiğimiz en temel anlamıyla basit işaret, yani en temel anlamıyla mekân olma, karmaşıklaşmayla birlikte dilin bütünü bir mekâna dönüştürmektedir. Bu hâliyle dilin, anlamın kendisinde ortaya çıktığı bir *khôra* olduğunu söyleyebiliriz.

## SONUÇ

Bu çalışma içinde ifade ettiğimiz üzere Platon'un *khôra* kavramı hem duyuşal alana hem de akledilir alana ait özellikleri taşıyarak bu iki tür arasında üçüncü bir cins olarak konumlanır. Akledilirin duyulur olanda bulunmasının bir aracısı olarak *khôra*, Platon düşüncesinde duyulur dünya hakkında konuşmamızı mümkün kılan bir işleve sahiptir. Yukarıda göstermeye çalıştığımız üzere hem basit işaretler hem de karmaşık işaret olarak dil hem anlam hem de fiziksel olan ile ortak özellikleri paylaşır ve böylece ikisi arasında aracı bir konumdadır. İnsan ruhu bir anlamı kendisine sunarken bunu, "şeffaflaşarak", yani fiziksel özelliklerinden sıyrılıp kendisinden başka bir şeyin yerine duran işaretler aracılığıyla gerçekleştirmektedir. Bu anlamda, fiziksel dünyadaki bütün nesnelere bir işaret hâline getirebilir. İşaretler, anlamları kendimize bir mekân aracılığıyla sunmamızı mümkün kılar. Dolayısıyla işaret etme bağıntısı "mekânlaşma"ya dayanır. Bu anlamda işaret bir başka şeyin ortaya çıkmasına izin vermesi anlamında bir *khôra* olarak yorumlanabilir. Bu durum hem basit işaret düzeyinde hem de karmaşık işaret düzeyinde karşımıza çıkmaktadır. Şu hâlde işaret meselesini yer meselesiyle ve yerlerin çokluğunun oluşturduğu bir mekân fikriyle yakından ilişkisi vardır. İşaretler ifade ettiğimiz üzere bu mekân ruhun temel yetileri bakımından kurulmaktadır. Dolayısıyla bu bakımdan, düşünce tarihi içinde muhayyilenin ampirik bağlantılandırma fiilleri bakımından ele alınan "işaret" ve "işaret edilen" arasındaki ilişki, bu ampirik fiillere öncelikli olarak kurulmaktadır.

## NOTLAR

[1] *Khôra* ( $\chi\acute{o}\rho\alpha$ ) ve *Hûpodokhê* ( $\acute{\upsilon}\rho\omicron\delta\omicron\chi\acute{\eta}$ ), Platon diyaloglarında çoğunlukla "yer" ya da "mekân" fikrini ifade etmek için kullanılan kavramlardır. Platon, temel olarak gizli kanı ya da görüş, altta yatan, metaforik olarak ise "hazne", "kudak", anlamlarına gelen *hûpodokhê* (*receptacle*) ifadesini hemen hemen diyalogun ilk kısmında kullanmaktadır. Bkz. Francis E. Peters, *Antik Yunan Felsefe Terimleri Sözlüğü*, çev. ve haz. Hakkı Hünler, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2004, s. 163. Diyalogun ilerleyen kısmında ise, daha çok mekânsallığı ifade eden *khôra* kavramına başvurduğu görülmektedir. *Timaios* diyalogunda temel alınan kavram olarak *khôra*, "yer", "toprak", "alan", "mekân", "uzam", "boşluk", "açıklık" anlamlarına gelmektedir. Bkz. Francis E. Peters, s. 187.

*Khôra* kavramına Platon'un verdiği anlamı yakalamak ve çevirmek kolay değildir. Fakat bu çalışmada, *khôra* bir şeyin kaim olduğu "yer" ya da "mekân" olarak karşılanacaktır.

[2] Cornford, diğer geç dönem diyaloglarını şu şekilde sıralar: *Sofist*, *Devlet Adamı*, *Timaios* ile hemen onun ardılı olan *Kritias*, *Philebos* ve *Yasalar*. *Timaios* diyalogu aslında bir üçlemenin ilk kitabı olarak yazılır: *Timaios-Kritias-Hermokrates*. Fakat *Kritias* yarım kalmış bir diyalogken, *Hermokrates* hiç yazılmaz. Francis MacDonald Cornford, *Plato's Cosmology: The Timaeus of Plato*, Indianapolis/Cambridge, 1997, Hackett Publishing Company, s. 1. *Timaios* diyalogu, düşünce tarihi boyunca en çok uğraşılan ve şerh yazılan Platon diyaloglarından birisidir. Bunda Orta Çağ boyunca, *Timaios* dışında dolaşımda olan çok fazla diyalogun olmaması da etkilidir. Dolaşımda olan kısım ise, Calcidius'un çevirmiş olduğu ilk kısımdır. Christina Hoenig, "Calcidius", *Brill's Companion to the Reception of Plato in Antiquity*, Brill Academic Pub., 2017, s. 433. Hristiyanlık sonrası teolojik konuların merkezî bir öneme sahip olmasıyla birlikte, *Timaios* diyalogunun sunduğu düşünülen kozmoloji itibarıyla yaygın olarak dolaşımda olması anlaşılırdır. Diğer taraftan, Aristoteles'ten itibaren süregelen Platon'un belli başlı öğretileri üzerinden ve dramatik öğeler dışarıda bırakılarak anlaşılacağını düşünen saf dogmatik okuma, belli diyalogları seçip, öne çıkarmaya yatkındır. *Timaios* diyalogunun bu okumaya müsait bir yapıda olması, onun bu yaygınlığına katkı sağlamıştır. Bu konu hakkında bkz. Oğuz Haşlakoğlu, *Platon Düşüncesinde Tekhnê, Sanat ve Felsefenin Ortak Kökeni Üzerine Bir İnceleme*, Sentez Yayınları, 2016, ss.19-22

[3] Diyalogun evrenin doğuşundan başlayarak insan türünün doğasına doğru ilerlemesi anlamlıdır. Platon'un kozmoloji anlatısı, iyinin ve güzelin *kosmosta* nasıl açığa çıktığı göstermeye çalışır. Johansen'e göre tam da bu noktada etikle ilgili meselelere bağlanır, zira evrende iyiliği ve güzelliği oluşturan "düzenlilik ve orantılılık" gibi özellikler insan yaşamında da geçerli ve etkindir. Daha büyük *kosmosun* bir parçası olarak insan düzen ve orantıyı taklit etmekle mutluluğa ulaşır. Thomas Kjeller Johansen, *Plato's Natural Philosophy: A Study of the Timaeus-Critias*, Cambridge, New York: Cambridge University Press, 2008, s. 2-3.

[4] Platon'da *eidos* ve *genos* ifadelerinin farklı kullanımlarına yer veren Dana R. Miller, Platon'un *genos* ve *eide*'yi aynı anlamda, yani "tür" anlamında kullandığını söyler. Dana R. Miller, *The Third Kind in Plato's Timaeus*, Vandenhoeck & Ruprecht, 2003. s. 37.

Fakat bize göre aralarındaki fark, *eidē*nin basitçe gündelik anlamıyla türü ifade ederken, *genos*un varlığa ait bir “cins” olma anlamı taşımasıdır. *Genos*, kendisi türlerden biri değildir ama bu türlerin bir araya gelmesini mümkün kılan cinstir. En azından *Timaios*’taki kullanımı itibarıyla *genos*, *eidē*den farklıdır. Platon’un, ilk ayırmadaki iki türe *eide* olarak işaret etmesi boşuna değildir. İlk tür olan model ve onun benzerliğinde üretilen bir imge olarak duyulur dünyanın ortaklığı, *eidōs* yani görünüşün mahiyeti anlamından kaynaklanmaktadır. Bu anlamda *khôrayı* *genos* olarak ifade ederek, onun belirli bir mahiyet üzerinden anlaşılamayacağını dile getirir. Diğer taraftan Miller’in ifadesine göre, burada *eide* aynı zamanda belirlilik anlamına da işaret etmektedir.

[5] Kahn’a göre, Platon’un *Timaios*’taki akış (*flux*) doktrini, *Kratylos* ve *Theaitetos*’taki akış anlayışlarının bir karşılaşmasıdır. Sürekli dönüşüm ya da akış düşüncesi, yalnızca yanlış değil aynı zamanda tutarsız ve anlaşılmazdır. Platon’un argümanı hem değişen şeylerin varlığı hem de bunların kavranması ve betimlenmesi için bir miktar istikrar unsurunun gerekli olduğunu gösterir. Platon burada, akış doktrinini, onu oluşun yalnızca parçalı ve eksik bir açıklaması olarak düşünüp akledilir idealar bakımından açıklayarak kendi şemasına entegre eder. Kahn, *Plato and the Post-Socratic Dialogue*, s. 187-188.

## KAYNAKÇA

Aristotle, *Physics*, not. William David Ross, Oxford: Clarendon Press, 1936.

Çitil, A. A., “Saf Görü, Biçimsel Dizge, Turing Makinesi ve Frege’nin Kavramyazısı”, *Felsefi Düşün*, Sayı 7, s. 45- 69, İstanbul, Ekim, 2016.

Haşlakoğlu, O., *Platon Düşüncesinde Tekhnê: Sanat ve Felsefenin Ortak Kökeni Üzerine Bir İnceleme*, Sentez Yayınları, 2016.

Hoenig, C., “Calcidius”, *Brill’s Companion to the Reception of Plato in Antiquity*, Brill Academic Pub., 2017.

Johansen, T. K., *Plato’s Natural Philosophy: A Study of the Timaeus-Critias*, Cambridge, New York: Cambridge University Press, 2008.

Kahn, C. H. *Plato and the Post-Socratic Dialogue: The Return to the Philosophy of Nature*, Cambridge University Press, 2014.

MacDonald C., Francis, *Plato’s Cosmology: The Timaeus of Plato*, Indianapolis/Cambridge, Hackett Publishing Company, 1997.

Miller, Dana R., *The Third Kind in Plato’s Timaeus*, Vandenhoeck & Ruprecht, 2003.

Peters, Francis E., *Antik Yunan Felsefe Terimleri Sözlüğü*, çev. ve haz. Hakkı Hünler, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2004.

Platon, *Kratylos*, çev. Erman Gören, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016.

Platon, *Sofist*, çev. ve not. Ömer Naci Soykan, İstanbul: Pinhan Yayınları, 2015.

Platon, *Timaios*, çev. Özgüç Orhan, İstanbul: Fol Yayınları, 2022.



GENÇ MÜTEFEKKİRLER DERGİSİ

JOURNAL OF YOUNG INTELLECTUALS

e-ISSN: 2718-000X

Yıl: 5, Cilt: 5, Sayı: 2

Haziran-2024

MAKALE BİLGİLERİ

Kırsal Kesimdeki Ortaokul Öğrencilerinin Yazınsal Yapıtlara Erişim Sorunu Ve  
Masallardan Yararlanma: Hatay Örneği

The Problem Of Rural Secondary School Students' Access To Literary Works And Benefit From Fairy  
Tales: Hatay Case

YAZAR

**Nurullah KARAOĞULLARI**

Dr. Öğr. Gör. Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi

[nurullahkarao@hotmail.com](mailto:nurullahkarao@hotmail.com)

ORCID: 0000-0001-9034-9262

<https://doi.org/10.5281/zenodo.11505137>

Yayın Bilgisi

Yayın Türü: Araştırma Makalesi

Makale Geliş Tarihi: 30.04.2024

Makale Kabul Tarihi: 16.05.2024

Sayfa Aralığı: 395-414

## ÖZET

Ülkemizde 1940'lı yıllardan beri öğretmen yetiştiren çeşitli düzeydeki kurumlarda çocuk edebiyatı dersleri verilmektedir. Bununla birlikte herhangi bir okula atanan öğretmenlerin, atandıkları okulda çoğu durumda bir kütüphane bulunmaması nedeniyle, çocuk edebiyatı kapsamında öğrencilerin düzeyine uygun eserler sağlamakta çeşitli güçlüklerle karşılaştıkları bir gerçektir. Oysa çocuk edebiyatı ürünlerinin; çocukların hayal gücünün geliştirilmesi, birey olarak topluma kazandırılması ve bireysel yeteneklerinin keşfi açısından önemli olduğu artık tartışılmamaktadır. Durum böyleyken kırsal kesimde henüz kütüphanesi bulunmayan ve dolayısıyla kitaba erişim zorluğu yaşayan okulların bulunması, sorunun nasıl çözülebileceği konusunda düşünmeyi ve çözüm önerileri getirmeyi zorunluluk haline getirmektedir. Bir öneride bulunabilmek için her şeyden önce ilgili okullardaki öğrencilerin ve olası kitap ve yazılı materyallerin mevcut durumunun belirlenmesi gerekir. Bu çalışma, Hatay ili Hassa ilçesi kırsalı örneğinden yola çıkılarak çocuk edebiyatı ürünlerine ulaşmakta zorluk çeken kırsal kesimdeki ortaokul öğrencilerine ilişkin bir durum saptaması yapmayı ve sorunların çözümüne dönük çeşitli önerileri içermektedir. Bu bağlamda sözlü ve yazılı çocuk edebiyatı ürünlerinden, ulaşılması daha kolay olan masallardan yararlanılarak belirlenen sorunların giderilmesine yönelik çözüm önerileri üzerinde durulmuştur. Bunu yaparken okulun bulunduğu yöredeki sözlü ve yazılı masalların ortaya çıkarılması ve bu masallardan bir çocuk edebiyatı ürünü olarak yararlanılmasının yararlı olacağı sonucuna varılmıştır. Ayrıca bu tür çalışmaların, öğrencilerin kendi yöresiyle ilgili düşünmesine/araştırma yapmasına fırsat vereceği düşünülmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Masal, Çocuk, Edebiyat



**ABSTRACT**

Children's literature courses have been given in institutions at various levels that train teachers in our country since the 1940s. However, it is a fact that teachers assigned to any school face various difficulties in providing works of children's literature appropriate to the level of their students, since the school they are assigned to does not have a library in most cases. However, children's literature products; It is no longer discussed that children are important for developing their imagination, integrating them into society as individuals, and discovering their individual talents. This being the case, the fact that there are schools in rural areas that do not yet have libraries and therefore have difficulty accessing books makes it necessary to think about how the problem can be solved and to offer solutions. In order to make a recommendation, first of all, the current situation of the students and possible books and written materials in the relevant schools must be determined. This study, based on the rural example of Hassa district of Hatay province, includes a situation determination regarding secondary school students in rural areas who have difficulty in accessing children's literature products and various suggestions for solving the problems. In this context, solutions to the identified problems were emphasized by making use of oral and written children's literature products and fairy tales that are easier to access. While doing this, it was concluded that it would be useful to reveal the oral and written tales in the region where the school is located and to benefit from these tales as a product of children's literature. It is also thought that such studies will give students the opportunity to think/do research about their own region.

**KeyWords:** Fairytale, Children, Literature

## GİRİŞ

En genel tanımıyla dil, bilgi arış verişini sağlayan araçtır. Bu aralık noktasında dil bir alan olarak jest ve mimikleri, beden duruşlarını, el işaretlerini, çeşitli programları hatta ışlıkları dahi içine alır (Fischer, 2013). Toplumların yzyıllardır dūřune sūzgecinden geçirip farklı Őekillerde yontup dūzenleyerek biriktirdiği sūz varlığı, bireylerin dilinde somutlaşır.

Tek tek bireylerde somutlaşan ve bir birikimin ũrünü olan kelimeler, değişik biçimleri ve sūz gruplarıyla toplumların kendi kũltũrũnũ ve toplumlar arası iletişim sonucu olarak da evrensel birtakım nitelikleri aktarırlar. Bireysel ve toplumsal sūz varlığı, kũltũrũ aktarırken kendisi de bu kũltũrden etkilenir. Dolayısıyla başka kũltũrlerle bağlantı kurulmasına aracılık eder. Tũm bu sũre içerisinde iklim, coğrafya, sanat, din ve ulus gibi farklı değişkenlerin de etkisiyle belirginleşen sūz varlığı; yŕntem, Őekil ve içerik olarak da birçok farklı edebi tũre malzeme yetiştirir.

Bu tũrler, yazının bulunuşundan ŕnce sŕzlũ edebiyat geleneğinin yŕntem ve teknikleriyle deyim, atasŕzũ, ağıt, masal, hikāye, efsane, destan ninni, tekerleme gibi ezberlemesi ve aktarılması kolay tũrler olarak Őekillenmiřtir. Yazının bulunuşundan sonra da seyahatname, mesnevi, roman, makale, deneme, fıkra, anı, gũnlũk gibi daha geniş hacimli ve aktarılmak için yazıya ihtiyaç duyan yeni tũrler gelişmiştir. Sūz konusu tũrler de, kendi içinde daha başka etkenlerle farklı dŕnemlerde edebiyat dũnyasına girmiş ve gelişmiştir.

Sŕzlũ halk edebiyatı ũrũnleri, insanoğlunun tarih sahnesine ilk çıktığı dŕnemlerden gũnũmũze kadar varlığını sũrdũrmũř en ŕnemli kũltũr hazineleri arasında yer almaktadır. Bu ũrũnler geçmişi gũnũmũze getiren birer kũltũr abideleridir (Sũmbũllũ, 2004). Yzyıllarca insanların duygu ve dūřũncelerini yansıtmiş olan bu ũrũnler, ağızdan aęza, nesilden nesile aktarılmış, bu sũrete ilk sahibi unutularak halkın ortak malı olmuştur. Halkın ortak beğeni sūzgecinden geçerek oluşmuş bu sŕzlũ edebiyat ũrũnlerinin başında masallar, efsaneler, tũrkũler, ağıtlar, ninniler, bilmeeler, maniler vb. gelmektedir.

*“Bunlar arasında dilinin akıcılığı, anlatımının çekiciliği, olaylarının olağanüstülüğü, kahramanlarının kendine has özellikleriyle ve yine kendine has dünyasıyla, buna bağlı olarak halkın hayal dünyasını yansıtmasıyla, ayrıca birtakım değer yargılarının kazandırılmasına yönelik verdiği mesajlar ve bu mesajların eğitici işlevleriyle masalların diğer türlere nazaran hususî bir yeri vardır (Çıblak, 2008; s. 40).”*

Bu çalışmada öncelikle bir edebi tür olarak “masal” ele alınacak ve ardından da masalın toplumsal, dilsel, birleştirici, psikolojik işlevleri incelenecektir. Devamında ise masalın eğitim –öğretimdeki -özellikle kitap edinme sorunu yaşayan okullardaki- işlevi, ilgili başlıklarla detaylandırılacaktır.

Sonraki bölümde kırsal kesimlerin kitaba ulaşımı; ders kitaplarına, güncel kaynaklar ve edebi kaynaklara dönük başlıklarla incelenecek; bu doğrultuda söz konusu kaynaklara kırsal kesimlerde yaşayan insanların ulaşma imkânlarıyla kentlerde yaşayan insanların ulaşma imkânları karşılaştırılacaktır. Devamında da özellikle çocuk edebiyatı ürünleri açısından kitaplığı yetersiz olan Hatay ili Hassa ilçesinin kırsalında bulunan bir ortaokul öğrencilerini masallardan yararlandırma olanakları üzerinde durulacaktır. Bu bağlamda öncelikle okuldaki ve çocukların evlerindeki masal kitaplarına ilişkin bulgular üzerinde durulacak ve ardından da bu bulgular farklı yönleriyle değerlendirilecektir. Sonuç bölümünde de çocukların masallara erişimi ve yöre masallarından yararlandırılmasına ilişkin çözüm önerilerine yer verilecektir.

### **1. Bir Edebi Tür Olarak “Masal” ve İşlevleri**

Genellikle halkın oluşturduğu, ağızdan ağza, kuşaktan kuşağa sürüp gelen, çoğunlukla olağanüstü durum ve olayları yine olağanüstü kahramanlara bağlayarak anlatan halk hikâyelerine masal denir. Masallar üretildikleri zaman diliminde bir kişiye ait iken yaygınlaşarak yöreden yöreye ve ülkeden ülkeye gider ve anonim bir özellik kazanır (Dilimce, 2014). Masalın klasik tanımlarının dışında zamansal, mekânsal, yerel ve evrensel bağlamdaki gücü ve içeriklerine ilişkin aşağıda farklı çalışmalarda yer alan bazı önemli tanımlamalara yer verilmiştir.

*“Masal, küçük-büyük birçok kişiyi büyüleyen etkisi altına alan sihir ve mucizelerle yoğrulmuş, umutları ve beklentileri içinde saklayan evrensel boyutlu, yansıtılmış bir gerçekliktir. Doğada da, insanın ve diğer canlıların yaşamında da zaman zaman beklenmedik sürprizlerle, şaşkınlık ve hayret uyandıracak gerçekliklerle,*

*aşılamayacakmış gibi gelen engellerle, ama engelleri aşmaya yarayacak mucizelerle karşılaşmak olasıdır. Yaşamdaki gerçeklik de aslında “Bir varmış bir yokmuş” tümcesinde başlayıp biten gerçeklikle örtüştürülebilir (Deveci, 2013; s.5).”*

Bir millete ait olan masallar uzun zaman dilimlerinde kendilerine özgü bir üslup kazanır ve bu yolla ayırt edilir (Korkmaz, 2009). Bir kurum olarak okulun oluşmasından önce gelişen masallar yalnızca vakit geçirmek ve eğlendirmek üzere kurgulanmış bir tür değildi. Kimseyi rencide etmemek için bilinmeyen kişiler ve görülmeyen yerler ve belirsiz zamanlarda yaşanan olaylar masallarda anlatılır, bu yolla insanlara dersler verilirdi. Masallarda zaman ve mekân belirsizdir. Kahramanlar ise olağanüstü güçlere sahiptirler (Güleç, 2002).

Bu tanımlamaların ortak noktasından hareketle; masalın içerik, yöntem, söz varlığı ve çağrışımsal yönleriyle yerel ve evrensel kültürel etkileşim bağlamında bir arada barındırabildiğini söylemek mümkündür. Bununla birlikte masalların aşağıdaki işlevlerini belirginleştirmek gerekmektedir.

### **1.1. Masalın Toplumsal İşlevi**

Toplumların birlik ve dayanışma içinde olması ve giderek kendi başına egemen bir toplum haline gelmesi, bir dilde uzlaşmayla olmaktadır. Bu “dilsel davranış”, zorunlu olarak söz konusu toplumun dili ile egemenliği arasında bir ilişki oluşmasına neden olmaktadır. Dil, toplumu bir arada tutar. Bir toplum olabilmek için yalnızca günlük iletişim dili yeterli olmaz. Birbirlerini diri tutacakları, kıssadan hisselerle eğitecekleri, aynı zamanda kuşaktan kuşağa aktaracakları masal, destan, efsane ve hikâyelerinin de olması gerekir. Bir arada olmak, ister istemez toplumun egemenliğini çağrıştırmaktadır (Özdemir, 2012).

Dilden güç alarak hâkimiyet sağlayan bir devlet teşkil etmeyi hedef edinen yaklaşım tarihsel köklere sahiptir. Toplumlara zafere götüren; mağlubiyet ve felaketlerden sonra yeniden dirilişi sağlayan hep dil olmuştur. Efsane ve masalların varlığı bu görüşü desteklemektedir (Özdemir, 2012). Masalların bu birleştirici işleviyle birlikte üstlendiği bir başka görev de toplumun söz konusu –masalın oluştuğu- dönemlerinde algı, kavram ve hayal dünyasına ilişkin bilgi verici bir özellikte olmasıdır.

Egemenliğin dilsel uzlaşmayla olanaklı olması, toplumun doğrudan kendi içinden çıkan söz varlığına başvurmasını gerektirir. Bir dilde uzlaşmak, toplumsal egemenliğin oluşum ve devamı için kaçınılmazdır. Bu zorunluluk da masal, efsane, destan gibi sözlü edebiyat ürünlerinde belirginleşir. Anılan sözlü edebiyat türlerinin, sözü edilen birleştirici ve bir topluma aitleştirici özelliğinden günümüzde de yararlanılmaktadır.

## 1.2. Masalın Dilsel İşlevi

İnsanların iletişim sürecinde en sık kullandıkları yöntemler konuşma ve yazmadır. Konuşma dilin sözlü kullanımı üzerine ilerlerken yazma da yazılı kullanımı bağlamında ilerler. Her iki etkinlik de ortak malzemedен faydalanır. Harf, hece, sözcük ve cümleler ikisi için de temel araçlardır. Sözlü ve yazılı dil kullanım becerileri okuma ve tecrübe ile gelişir. Bu süreçte bireyin kelime ve cümle kullanımında ilerlemesi beklenir (Temizkan, 2003).

Söz konusu beklenti bağlamında gelişen dinleme ve okuma etkinliklerinin alıcılık özelliği sonucu, bireyde oluşan alt yapının ve arka alanın iletişimsel süreçte konuşma ve yazmayla karşı tarafa aktarılması bireyler arası anlaşmalar açısından önem arz etmektedir. Bununla beraber bu işlemler esnasında kullanılan sözcük dağarcığı pasif konumdan aktif konuma geçer. Böylelikle harcandıkça çoğalan ve hızlanan bir sözcük kadrosu elde edilir. Kelime kadrosunun sıkça ve değişik formatlara girerek kullanılması edebi türlerde sanatsal ve uyumlu bir söyleyiş becerisinin oluşumuna katkı sağlar.

Edebi türlere dönük bu söyleyiş becerisi temelde dil edinimi sürecine paralel gider. Çocuk; dilselleştirilmiş çevrenin sözcük dağarcığını, günlük dil ve düşünme alışkanlıklarını edinir. Wittgenstein'in "Dilimin sınırları, dünyamın sınırlarıdır" sözünden esinlenerek dilselleştirilmiş çevrenin, çocuğun dilinin sınırlarını oluşturduğunu söylemek yanlış olmaz. Dolayısıyla, çocuğun dilselleştirilmiş çevresinin sınırlarını genişletmek, söz varlığı araştırmalarıyla işbirliği içinde çalışan dil eğitimiyle olanaklıdır (Wittgenstein, 2006 ; Kanatlı,2013).

Dil eğitimi doğrultusunda öncelikle anadilin doğru ve etkili bir biçimde kullanımını sağlama, Türkçe öğretiminin temel amaçlarından biridir. Bu bağlamda dinleme, okuma, konuşma ve yazma beceri alanlarının geliştirilmesi gerekmektedir. Bu becerilerin gelişmesinde masalların önemli bir yeri vardır. Çocuklara anadilinin güzel örneklerini

sunarak onlara edebi hazzı tattıran ve hayal güçlerine katkı sunan ilk tür masaldır. (Çetinkaya,2007).

Masallar, sözü edilen kazanımların yanı sıra özellikle çocukluk döneminde sözcük dağarcığının zenginleşmesine önemli katkılar sağlar. Sözcük dağarcığının genişleyip işlevsellik kazanmasının önemli aşamalarının bir kısmı çocukluk sürecindeki ana dil edinimine ilişkin çabalarda yatmaktadır. Çocuğa ana dilinin, bir işçi elindeki alet gibi, nasıl kullanıldığını ilk öğreten, ona bu dilin türlü hünerlerini: kıvraklığını, zenginliğini, inceliğini ilk gösteren, kişiye kendi dilini konuşmayanlardan uzaklaştırıcı, onu konuşanlara yakınlaştırıcı duyguyu- ninnilerin, tekerlemelerin, türkülerin yanı başında, ama herhalde onlardan daha geniş ölçüde- ilk aşıl原因an masaldır (Boratav,2009).

Dile ilişkin bu inceliklerin farkına varılmasına ve ana dili edinimine ilişkin süreç işlerken; ilgili dilin dil bilgisi kuralları ve sınırları çerçevesinde hareket edilmesi ve buna dikkat edilerek türetmeye gidilmesi, yapısal açıdan da ortaya çıkan ürünün tutarlılığına zemin hazırlar. Bu noktada özellikle ilkokul ve ortaokuldaki dil bilgisi öğretimi ve bu öğretim sürecinde aktif kılınan yaklaşım ve yöntemler önem arz eder.

Ortaya konan yöntem ve yaklaşımlarda asıl amaç öğrenciye dil bilgisel birtakım kurallar aşıl原因an değildir. Burada temel amaç anadilde karşılaştıkları anlama ve anlatma zorlukları ile baş edebilmektir. Başka bir ifadeyle dil bilgisi kurallarını sezdirerek düşünme ve anlama süreçlerine katkı sunmak ve söz ve yazıyla anlatma becerisine katkı sunmaktır. Bu bağlamda dil kullanımına yönelik özgüven geliştirmek, dil öğretim süreçlerini belli bir dizgeyle iletme, anlama ve anlatma performanslarını iyileştirmek ve yabancı dil öğrenimine yardımcı olmak gibi faydalar sağlanmaktadır. Yanı sıra dil-kültür bağlamında hoşgörünün gelişmesi ve dilin ile ilgili genel bilginin derinleşerek dil olanaklarının farkına varılması da bu sürecin kazanımları arasındadır. Dil bilgisi öğretimi ve dil kullanımı söz konusu olduğunda, masalların kurgusu ve tekerlemeleriyle bu amaca önemli katkılar sağladığı söylenebilir.

Halk edebiyatı türleri arasında olan, söz varlığı bakımından önemli bir değeri haiz olan ve dil edinimi sürecinde çok yönlü etkilere sahip bir konumda bulunan masallar sözlü kültüre ait kadim gelenekten önemli veriler sunarlar. Bu sunum sürecinde kalıplaşmış ifadelerden, deyim ve atasözlerinden örnekleri aktaran masallar dil eğitiminde ayrı bir

yere sahiptir. Böyle bir güce sahip tür olarak karşımıza çıkan masal türü okuyucu ve dinleyicilerinde söz varlığı açısından gizil bir güç durumundadır (Baş, 2012).

### 1.3. Masalın Birleştirici İşlevi

Masallar, çoğunlukla evrensel mesaj veren ve yerelden beslenen, farklı kategorideki toplulukları olağanüstülüklerle işleyen önemli eserlerdir. Bu bakımdan evrensel anlamda insanlığı birtakım ortak noktalarda “daha iyi” ve “daha insani” bir çerçeveye odaklar ve özellikle çocukların hafızalarında iyiye ve güzele bir yöneliş uyandırır. Çocuklara yönelik hazırlanan eserler kişilik gelişim süreçlerine katkı sunmalarının yanında evrensel değerlerin öğretiminde de etkilidir (Altun, 2018). Evrensel değerler bağlamında aklın ve duyguların toplum yararına kullanılması gerekliliğinin masallarla somutlaştığını gösteren aşağıdaki bölüm bu konuya ilişkin ipuçları sunmaktadır:

...

*Oz, korkuluğu çağırdı. Ot ve samandan yapılmış kafasını araladı. Elindeki bir şişeden, kafanın içine yoğun bir sıvı akıttı.*

*-Bundan sonra senin de beynin var, dedi. Artık daha akıllı olacaksın. Ama aklını hep iyi şeyler için kullanmalısın.*

*Korkuluk Oz'a teşekkür etti. Arkadaşlarıyla veda edip sevinçle oradan ayrıldı. Büyücü bu kez de Teneke Adamı yanına çağırdı. Adamın göğsünü açtı. İçine tıkır tıkır işleyen bir kalp yerleştirdi.*

*-Bu kalbin değerini iyi bil, dedi. Kalbin her zaman iyilik için atsın.*

*Sıra aslana gelmişti. Büyücü Oz, eline kristal bir kavanoz aldı. Kavanozun içinde ışıklar saçarak parlayan bir toz vardı. Bu tozu aslanın üzerine serpti. Sonra:*

*-Kendini nasıl hissediyorsun? diye sordu. Aslan sevinçle:*



*-Çok iyi! diye bağırdı. Kendimi çok cesur hissediyorum.  
Teşekkür ederim efendim (Oz Büyücüsü,2010).*

Evrensel değerleri “iyi”ye yönelik bağlamında, kalp ve aklın yönlendirilmesi açısından örneklendiren, günümüzden yaklaşık yüz yıl önce Amerika’da kaleme alınan bu parçanın yanı sıra, uzun zamanlara ve geniş coğrafyalara yayılan Türk tarihi ve kültürünün geniş yelpazesinde “yerelden beslenme”nin bir sonucu olarak da Türk Masalları, Orta Asya’dan, Anadolu’ya; Şamanizm’den İslamiyet’e değin çok katmanlı bir konumda değerleri, kültür ve algıları taşıyan önemli yapıtlardır. Bu bakımdan masallar evrensel değerler anlamında “daha güzel bir dünya” hayalinde insanları buluşturduğu gibi özelde de Türk dünyasını farklı şive ve ağızlarıyla kesiştiren başat öğelerdendir. Keloğlan’ın türlü sorunlara yılmayan ve çözüm odaklı yaklaşımı, “Aslanın Pençesindeki Diken”de vefa ve sadakat algısı, “Kaval Çiçeği”nde doğayla bütünleşen ve göçebe geleneğine kadar uzanan duygu yükünü okumak mümkündür.

Masalın evrensel ve yerel bağlamdaki bu “ortak payda” sezdirimi çok kültürlü toplumlar ve hatta toplumlar arası sorunlara ilişkin yeniden düşünme olanakları sunmaktadır. Bu bakımdan “birliktelik” ihtiyacı hisseden insanlığın yeniden ve yenilerek bu evrensel kökleri irdelemesi önem arz etmektedir.

#### **1.4. Masalın Psikolojik İşlevi**

İnsan fizyolojik yapı ve ihtiyaçlar dışında çok yönlü, karmaşık ve yoğun duygu yüklerine sahip bir varlıktır. Bu yoğunluk, insanı diğer canlılardan ayıran ve akıl ilgisiyle geçmişe ve geleceğe uzanan bir konuma taşır. Ruhta var olan algı ve duygu dünyası eğitim sayesinde “değer” ve “olumluluk” yüklenir. Bu eğitim de ilkin dinlemeye, ardından konuşma, okuma ve yazmaya bina edilir. Tüm bu alanlar tabiatı gereği dilden beslenir. Bu beslenme de farklı edebi yapıtların zevk ve hayal öğeleriyle ele alınması sonucu açığa çıkar. Bir süreç olarak eğitim; bireylerin, toplumun geliştirdiği ve topluma uyum sağlayacağı kazanımları edinmelerini de amaçlar. Bu bakımdan toplumun kültürel birikimini yaşatmak ve aktarmak adına folklor ürünleri önem arz etmektedir.

Masallar, tüm folklor ürünlerinde olduğu gibi ortak yaşamın içinde gelişmiş ve korunarak günümüze kadar taşınmıştır. Masallar, dünya ölçeğinde ortak bir yapı ve

motife sahiptir. Sözlü gelenek aracılığıyla nesilden nesile taşınan masallar 19. yüzyıldan itibaren yazıya geçirilmiştir. Masalların sözünü ettiğimiz genel özellikleri dışında bu türü sürekli okunur ve diri tutan şey kültürel arka alanı, farklılığı ve millî yanlarının olmasıdır. Masalda milliliği teşkil eden unsurlar; dil, kahramanlar, aile-toplum ilişkisi, inanç, alışkanlıklar ve ulusal anlamdaki kabullerdir (Günay, 1992). Dolayısıyla bir bütün halinde kültürü oluşturan öğelerin büyük çoğunluğu dilsel ürün olan masallara yansır ve bunlardaki millî özellikler de yine kültürel aktarıma paralel olarak ilerler.

Masallar genel anlamıyla evrensel bağlamda insanın hayal dünyası ve gerçek yaşam arasında köprü görevi gören bir edebi tür iken her milletin kendi özelinde ve kendine mahsus sembollerle rahat ve refah arayışını, mutluluk çabasını anlatır (Günay, 1992). Böylelikle birey, toplumun ortak paydadaki ruh halini yansıtan değerleri masallarda bulur ve buna –o toplumun bireyi olarak- kendinden bir parça katarak kültür döngüsüne katkıda bulunur. Bir yönüyle toplumun aynası olan masallar; ortaya çıktığı toplumun sosyal yaşamını, inanç değerlerini, alışkanlıklarını ve kültürel algılarını yansıtır (Çevirme ve Hatunoğlu, 2004).

Radyo ve televizyon gibi araçların yaygınlaşmasından önce masallar, güzel vakit geçirmek ve eğlenmek için sıkça başvurulmuş ürünler olmuştur. Hem eğitim hem de sosyalleşme sürecine katkı sağlayan masallar, okuma-yazması olmayan ya da zayıf olan yetişkinler açısından da benimsenmiş ve ilgi odağı olmuştur. Sözü edilen yetişkinlerin roman ve öyküleri yerine geçmiştir masallar. Doğruluk, adalet, iyilik gibi değerleri ön plana çıkartan masallar; bir bütün halinde ahlâkî değerlerin öğretilmesinde ve toplumsal yargılara dönük farkındalık geliştirilmesinde önemli rol almıştır (Çıblak, 2008). Bu bakımdan masallar bireylerin kendi gelenekleri ile uyumlu ve evrensele uzanan yönleri bulunan, muhataplarının ruh dünyasını zenginleştiren eğitim materyalleri olarak da düşünülebilir.

### **1.5. Masalın Eğitim-Öğretim İşlevi**

Masallar; ortaya çıkışlarından beri dinleyici ve okuyucularına kıssadan hisse, ders verme amacını taşımaktadır. Bu yönüyle masal, başlı başına bir eğitim aracı olmaktadır. Günümüzde de bu özelliğini korumaktadır. Bu bakımdan masallar konulaştığı dünya ve akışın içerisinde hangi hayal durumlarını işlerse işlesin aynı zamanda “istendik davranış”lara dönük çabası açısından bir eğitim argümanıdır.

Günümüzde masallar, eğitim-öğretimdeki işlevselliği açısından, çeşitli öğrenim aşamalarındaki öğrencilerin ders kitaplarına okuma gereci (materyal) olarak konulmaktadır. Okul öncesi, ilkokul ve ortaokul öğrencilerinin olduğu gibi, yabancı dil öğrenen üniversite öğrencilerinin ders kitaplarına örnek metinler olarak konulduğu görülmektedir. Sözü edilen masal metinlerinden dinleme, okuma ve anlama becerilerinin geliştirilmesi amacıyla yararlanılmaktadır. Böylece masal metinlerinden, edebî bir haz vermekten öteye, çok yönlü ders gereci olarak da yararlanılmaktadır.

### 1.6. Masalın Çocukların Düş Gücünü Geliştirmesi

Masal yazım ilkeleri dâhilinde yer ve zaman değerlerini yoklayacak olursak yerin “herhangi bir yer” ve zamanın da “bir zamanlar” olduğunu görürüz. Daha somut bir ifadeyle masallar “uzak ülkelerde, bilinmezlerin ardında, düşler diyarında, kaf dağının ardında vb.” yerlerde geçer. Zaman ise “bir varmış, bir yokmuş”un ardına gizlenir ve olağanüstü olayların olduğu zamana denk düşürülür. Tüm bu zamansal ve mekânsal anlatılar çocukların somutlama yeteneklerine bağlı olarak doldurulması gereken birer boşluk halini alır.

Sözü edilen boşluklar, yaşantı durumuna göre çocuğun zihninde canlanır ve o zamana kadar genişleyen hayal dünyasına bir halka daha katar. Böylece çocuk, olası bir dünyanın içerisine girer ve o dünyanın şartlarını kendi zihinsel arka alanına göre hazırlar. Artık masal, kurgulayanlardan ve kaleme alanlardan çok daha farklı bir yerde kendine yurt edinir ve kaynaklarından bağımsızlaşır. Sonuçta da belirsiz bir malzemeden yeni bir dünya kurgulayan çocuk, aynı zamanda kendi dünyasını da zenginleştirmiş olur. Bu da düş gücü yüksek yeni bireylerin filizlendiği bir topluma kapı aralar. Düş dünyası üretken olan bir toplumun da yeni yükselişlere çok farklı kapılar araması, kuvvetle muhtemeldir.

Masallar birer hayal ürünü olarak gelişir ve okuyucuyu/dinleyiciyi inandırma çabası içinde olmaz. Bu yönüyle gerçek dünyadan bağımsızdır. Fakat masallar, insanın hayal dünyasında geliştirdiği kurguların dilde somutlaştığı ürünler olarak insanın bir ya da birkaç yönünü yansıtır. Masallar, insanı kurgu dünyasıyla yüzleştirir. Bu bakımdan masallarda yer alan kahramanlar temelde insanı yansıtır. Fabllarda bulunan insan dışı karakterler dahi insanları temsil etmektedir (Kıraç, 2007).

### 1.7. Masallarla İyi ile Kötünün Ayırt Edilmesi

Masal hakkında yürüttüğümüz çalışmada yönlendirdiğimiz “iyi ile kötü”ye ilişkin bu başlık bir anlamda sözünü ettiğimiz “masalın birleştirici işlevi” ve “toplumsal işlevi”ne ilişkin sürdürdüğümüz bölümlerin bir ölçüde açılmasından ibaret olacaktır. Masallar gerek eğitimde gerekse hayal gücüne temas eden noktalarda bireysel ve toplumsal olarak önüne çıkan iyi-kötü tercihinde “iyi”ye yönlendirmek üzere rol üstlenirler. Bu amaçla da masallar, iyilerin çoğunlukla kazandığı/ödüllendirildiği ve buna karşı kötülerin kaybettiği/cezalandırıldığı bir tür olarak belirmektedir.

Genel olarak masalarda ve Türk masallarında hatta yerel ağız ve şivelerden beslenen yöresel masalların hemen tamamında sözünü ettiğimiz iyi-kötü ayrımı göze çarpmaktadır. Bu durum da insanlığın erdemli bireyler yetiştirmek adına farklı zamanlar, farklı kıtalarda da olsa önemli çabalar sarf ettiğine ilişkin ipuçları sunmaktadır.

Bu açıdan değerlendirildiğinde temelde bir milletin içinden çıkan “Pinokyo” “Kül Kedisi” “Oz Büyücüsü” gibi masalların diğer dillere çevrilmesi ve çevirisinin de eğitimciler tarafından önemli düzeyde ilgi görmesi “evrensel ahlâk”a ilişkin önemli ortak kanaatlerin oluştuğunun göstergelerinden sayılmaktadır.

## **2. Kırsal Kesimdeki Okulların Kitap ve Dergilere Erişim Sorunu ve Masallardan Yararlanılması**

### **2.1. Zorunlu Materyal Olarak Ders Kitapları**

1739 sayılı Millî Eğitim Temel Kanunu'nun 53'üncü maddesi hükmü doğrultusunda 2003 yılında başlatılan "İlköğretim Öğrencilerine Ücretsiz Ders Kitabı Temini Projesi" bağlamında ve devamında bu maddenin genişletilip liseleri de kapsamıyla ilkokuldan lise sonuna kadar ders kitapları ilgili kurum ve kuruluşlarca ve devlet eliyle temin edilmektedir (MEB, 2013).

Ders kitaplarının yanı sıra sınavlara hazırlık bağlamında yardımcı kaynak temini de yine Millî Eğitim Bakanlığı bünyesinde gerçekleştirilmektedir. Yayınlar Dairesi Başkanlığı'nın internet sitesinde de çok yönlü olarak detaylandırılan bu verilerden ve hali hazırdaki uygulamalardan ders kitaplarına ilişkin kırsal kesimlerde de çok belirgin sorunlara rastlanmadığı anlaşılmaktadır.

### **2.2. Güncel Kaynaklar (Çocuk Dergileri, Çocuk Gazeteleri)**

Bilim, sanat, spor ve eğlence gibi birçok alanda –teknolojideki hızla da paralel olarak gelişen ve değişen dünyayı takip etmenin ve o günde geline düzey hakkında bilgi sahibi olmanın önemli yollarından biri de güncel kaynakları temin edebilmektir. Bu durum yetişkinlerde böyle olduğu gibi, macerayla örülü küçük dünyaların hayallerine malzeme yetiştirmek ve geleceğe dönük yeni keşiflere zemin hazırlamak açısından çocukların dünyalarında da son derece önemlidir.

Gerek çocuk gerekse büyüklere hitap eden dergi ve gazeteler kentlerde çeşitli yollarla ve kolaylıkla elde edilebilirken, bu materyaller kırsal kesimlerde kolaylıkla temin edilememektedir. Dolayısıyla kırsal kesimdeki çocukların önemli kısmı güncel kaynaklara erişememekte aynı zamanda bunların internet ortamındaki bölümlerine ulaşmakta da güçlük yaşamaktadırlar.

### **2.3. Yazınsal Kaynaklar (Hikâyeler, Romanlar, Masallar)**

Yazınsal kaynakların okunması; edebî türlerin tanınması, toplumun kültürel birikiminin aktarılması ve kelime dağarcığının artması gibi birçok kazanım için önemlidir. Bu bağlamda son yıllarda yazınsal yapıtların teşvik edilmesi bakımından okumaya dönük birçok proje geliştirilmiş, yüz temel eser belirlenerek yayılması sağlanmıştır.

Yazınsal yapıtlar kentlerde okulların dışında kütüphanelerde de bulunmakta, kolay kayıt işlemleriyle okunması sağlanabilmektedir. Aynı zamanda internet ortamında da birçok yazınsal yapıta ulaşılabilir. Kırsal kesimlerdeyse kitaba ulaşılacak yer okuldur. Okullarda da yerel maddi şartların el verdiği düzeyde ve çoğunlukla öğretmenlerin bireysel çabalarıyla kitaplar temin edilebilmektedir. Bu da gerek tür, gerekse sayı açısından yeterli düzeye ulaşamamaktadır. Türkçe derslerini yürüten öğretmen, bu açıklığı gidermek için çeşitli çıkış yolları aramak zorunda kalmaktadır.

### **2.4. Kitaplara Erişim Sorunu Yaşayan Ortaokul Öğrencilerinin Masallardan Yararlandırılması**

Masallar; zevk inceliği, kalp hassasiyeti ve geniş hayal gücüne kapı açması yönleriyle insanın/insanlığın düşün dünyasında önemli bir konum işgal etmektedir. Söz konusu etkiler özellikle okul öncesi dönemden liseye kadar geçen süreçte kimlik oluşturan bireylerin sosyal ve psikolojik temellendirilişi açısından zamansal bir duyarlılık da

taşımaktadır. Bu nedenle ilgili dönemlerde çocukların masallara ilişkin kazanımlarını aktif kılmak gerekmektedir.

Ders kitaplarına ulaşımın –okullarda dağıtıldığı için- kolay olmasına karşın güncel kaynaklar ve yazınsal kaynaklara ulaşımın zor olması çoğu kırsal kesimde olduğu gibi Hassa kırsalında da çocuk edebiyatı ürünlerine ulaşımı güçleştirmektedir. Bu doğrultuda ortaya çıkan sorunlara çözüm olarak, yöre masalları ve imkânlar çerçevesinde ulaşılabilecek masal kitaplarına ilişkin öneriler paylaşılacaktır. Bu amaçla öncelikle var olan durumu somutlaştırmak adına ilgili ortaokulda ayriyeten bir kütüphane bulunmadığı için yalnızca sınıf kitaplıklarında bulunan masal türü kitaplara ilişkin elde edilen bulgu ve yorumlar paylaşılacaktır.

#### **2.4.1. Okuldaki (Sınıf Kitaplıklarındaki) Masal Kitaplarına İlişkin Bulgular**

Ortaokulun, müstakil anlamda bir kütüphanesi bulunmamaktadır. Ancak sınıf kitaplıklarında farklı yöntemlerle edinilmiş (Belediye tarafından, öğrenci velileri ya da duyarlı vatandaşlarca hediye edilen vs.) çocuk edebiyatı ürünleri kapsamında ele alınabilecek kitaplar bulunmaktadır. Gerek içerik gerekse tür bakımından, sınıflandırılmayacak kadar az sayıda olan bu kitaplar, yaş seviyesi anlamında da belli bir düzene sahip değildir. 21 mevcutlu 5/A sınıfındaki kitaplar arasından 12 tane tam halde (yırılmamış) masala kitabına ulaşılabildiği görülmüştür. 19 mevcutlu 5/B sınıfında da 11 tane masal kitabına ulaşılmıştır. 20 mevcutlu 6/A sınıfında 13 tane masal kitabı bulunurken, 19 mevcutlu 6/B sınıfında ise 15 masal kitabı bulunmaktadır. Bu veriler bize, 40 kişilik 5. Sınıf mevcudunun toplamda 23 masal kitabına ve 39 mevcutlu 6. sınıfın da toplamda 28 masal kitabına sahip olduğunu göstermektedir.

Bu durumda, 5 ve 6. Sınıfı oluşturan 79 öğrencinin toplamda 51 masal kitabına sahip olduğu görülmektedir. Başka bir ifadeyle araştırmaya konu olan ortaokulda 5 ve 6. sınıf öğrencilerine ait okul kitaplarında, kişi başına bir kitap düşmemektedir. Bu da haftalık okuma saatini masal türüne ayırmak isteyen bir öğretmenin, aynı anda kişi başına bir kitap bulamayacağı ve başka türde kitapları da bu mevcuda yayacağı anlamına gelmektedir.

**Tablo 1.** Sınıflarda bulunan öğrenci ve kitap durumu

Öğrenci-Kitap Sayısı	Öğrenci (f)	Kitap (f)
Sınıf		
5/A	21	12
5/B	19	11
6/A	20	13
6/B	19	15

#### 2.4.2. Çocukların Evlerindeki Masal Kitaplarına İlişkin Bulgular

Ortaokulun 5 ve 6. sınıf öğrencilerinin evlerinde, masal türüne ilişkin yapmaya çalıştığımız ilk belirlemelerde, öğrenciler sınıfta net bir sayı söyleyememiştir. Bu da öğrencilerin kütüphane bilgisine ilişkin ilgi düzeyinin düşüklüğü doğrultusunda bilgi vermektedir. Net verilerin öğrenciler tarafından tespit edilmesi sonucu 5. Sınıf öğrencilerinin evlerinde ortalama 6 masal kitabı bulunduğu; 6. sınıf öğrencilerinde ise ortalama 4 masal kitabı bulunduğu sonucuna varılmıştır. (Virgüllü sayılar yuvarlama yöntemine tabi tutulmuştur). Bu belirlemelerde, 5 ve 6. sınıfta kardeş olan toplam dört çocuk, ayrı birer öğrenci gibi ele alınmış ve babasının işlettiği kiraathanede 30 kitap bulunan ve bunlara erişim olanağı olan bir 6. sınıf öğrencisi ortalamaya uç nokta olduğu için dâhil edilmemiştir.

5. sınıf öğrencilerinde kişi başına düşen kitap sayısının fazla olmasında, 2. ve 3. sınıfta bu öğrencilerin öğretmenlerinin kişi başına her dönemde en az bir kitap alma gerekliliği üzerinde durmasının etkili olduğu düşünülmektedir. Bu da kitap edinimine ilişkin öğretmen çabasının ne derecede etkin olduğuyla ilgilidir.



**SONUÇ ve ÖNERİLER**

Araştırmaya konu olan ortaokulun öğrencileri sosyo-kültürel ve ekonomik anlamda yaşlarına ilişkin öngörülen fırsatlara çoğunlukla erişim gücünü yaşamaktadır. Öğrencilerin masal kitaplarına ilişkin olanaksızlıkları da masallarla sağlanabilecek sosyal, kültürel ve psikolojik kazanım düzeyine olumsuz yönde etki etmektedir.

Elde edilen veriler, gerek Uluslararası Öğrenci Değerlendirme Programı (PISA) sonuçlarına göre gerekse Milli Eğitim Bakanlığı'nın kitap okuma konusundaki önerileri bağlamında kitapların yetersiz olduğunu ortaya koymaktadır. Bu yetersizlik, aynı zamanda dersle ilgili dinleme, konuşma, okuma ve yazma alanlarına ilişkin beklentilerin karşılanmasını olumsuz etkilemektedir. Bununla beraber çocuklar için evde okuma saatleri belirlemek isteyen öğretmenler, öğrencilerin evlerinde yalnız bir ya da birkaç kitap olduğu için masal kitaplarına ilişkin yönlendirmeler yapamamaktadır. Bu konudaki ısrarcı davranışlar, çocukları da -aynı kitabı okumaktan dolayı- tekrar yüzünden okumaktan soğutabilmektedir.

Masal, gerek edebiyatın sanatsal değeri açısından beklenen zevki yansıtması, gerekse eğitimde -özellikle de eğitimin liseye kadar olan bölümünde- öngörülen temelde ve detaylardaki kazanımları sağlamaya dönük katkıları açısından oldukça önemli bir türdür. Bununla birlikte masal kitapları, çocuk edebiyatındaki birçok yazınsal yapıdan daha küçük hacimli olması (sayfa ve boyut olarak) dolayısıyla parasal değeri daha az olmakta ve daha kolay temin edilebilmektedir. Bu açılarından kırsal kesimde yazınsal yapıtlara erişim sorunu yaşayan öğrencilerin dinleme, konuşma, okuma ve yazma kazanım alanlarına ilişkin eksikliklerin giderilmesi açısından önemlidir.

Bu çalışma verileri söz konusu okulda masal türündeki kitapların yetersiz olduğunu ortaya koymuştur. Aynı durum öğrencilerin evlerindeki kitaplar için de geçerlidir. Bu belirlemeler doğrultusunda Hassa ilçesinin imkânları ve öğrencilerin ihtiyaçları dikkate alınarak şu öneriler üzerinde çalışılabileceği düşünülmektedir:

1- Masalların, dinleme kazanımı alanına ilişkin önemli katkıları dikkate alınarak Hassa çevresinde yetişen ve bu çevrenin kültürel harmanına hâkim; ozan, şair ya da yaşlılar arasından bilge olarak bilinen kişilerin okula getirilerek anlatılarına başvurulabilir.

2- Öğrencilere; Hassa ve köylerinin oluşumuna, adlandırılışına ve kuruluş sürecini araştırmalarına ilişkin proje ve performans ödevleri verilebilir. Bu doğrultuda öncelikle meraklı ve istekli öğrenciler seçilip onların masal gibi yazınsal yapıtlar bağlamında elde ettiği bulguları sınıfta paylaşımları sağlanabilir.

3- Öğrencilerin sahip olduğu masal kitapları yetersiz olduğu için evlerde bulunan masal kitaplarının değişimli olarak okutulmasını sağlayacak bir program hazırlanabilir. Sınıf içinde başlatılan bu çalışma şubeler ve sınıflar arasında da yaygınlaştırılarak eldeki imkânlar daha kapsamlı kullanılabilir.

4- Öğrencilerin ihtiyaçlarını karşılamaktan birinci derecede veliler sorumludur. Bu bakımdan velilere, masal kitaplarının öğrenciye olan katkılarına ilişkin bilgilendirme yapılabilir. Veli toplantılarına bu konuya ilişkin madde eklenerek gerekli yönlendirmeler yapılabilir. Böylece veliler de bu sürece dâhil edilebilir.

Bunların yanı sıra, söz konusu sorunlara ilişkin yakın bölgedeki belediye ve kaymakamlık gibi makamlarla temasa geçilip konunun önemine dikkat çekilerek kitap edinimine ilişkin onların katkıları sağlanabilir. Bunların yanında, erişimin mümkün olabileceği üniversitelerde Türkçe Eğitimi Bölümü ve Edebiyat Bölümü gibi ilgili bölüm ve bu bölümlerdeki öğretim elemanlarıyla görüşülüp fikir alış verişinde bulunulması da meselenin bilimsel boyut taşıması bakımından uygun olacaktır.

## KAYNAKÇA

Altun, K., & Çağlayan, A., (2018). “Dedemden Masallar” Dizisinde İnsan Hakları Ve Sorun Çözüm Yöntemleri. 3. *Uluslararası Çağdaş Eğitim Araştırmaları Kongresi* (Pp.49).

Baş, B. (2012), Türk Masallarının Söz Varlığı Üzerine Bir Değerlendirme. *Millî Folklor*, 2012, Yıl 24, Sayı 93

Baum, L. F. (2010). *Oz Büyücüsü*. Bahar Yayınevi, İstanbul.

- Boratav, P. N. *Zaman Zaman İçinde*. İstanbul: İmge Kitabevi, 2009.
- Çetinkaya, Z. (2007), Öğretmenlerin Masallara ve Bunların Türkçe Öğretiminde Kullanımına İlişkin Görüşleri Ölçeğinin Geliştirilmesi, *Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi Cilt 9, Sayı: 2, 2007*
- Çevirme, H.; Hatunoğlu, A. (2004), Kurnaz Köylü Masalında İletişim Çatışmaları, *Milli Folklor, 2004, Yıl 16, Sayı 62*
- Çıblak, N.,(2008) , Teknoloji Çağında Kültürel Miras Olan Masalların Korunması, *TÜBAR-XXIII-/2008-Bahar*
- Deveci, Ü. (2013), Masalın Masalında Yaşamın Gerçekliği. *İdil Dergisi, Cilt 2, Sayı 7 / Volume 2, Number 7*
- Fischer, S. R. (2013), *Dilin Tarihi*, (çev. Muhtesim GÜVENÇ) İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür yayınları.
- Güleç, İ. (2002). *Masallar gerçekten masal mı? Us Düşün ve Ötesi*, 7 (Yaz 2002), s. 183–186.]
- Kanathı, F., (2013). Temel Söz Varlığı Bağlamında Türkçe ve Almancada En Sık Kullanılan Elli Eylemin Söz-Eylem Kuramı Çerçevesinde Dil-Yapısal ve Kültürel Açıdan Karşılaştırılması. *International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic Volume 8/8*
- Kıraç, E. (1997). Masallarda Rasyonalite Problemi. *Millî Folklor, C.5, Y. 9, S.36, Kış, s.45-48.*
- Korkmaz, E. (2009). Masal ve Tekerlemeler Üzerine Bir İnceleme “Zaman Zaman İçinde” *Milli Folklor Yıl: 14 Sayı: 55*
- Özdemir, O. (2012). Birinci Türk Dili Kurultayı Bildirilerinde Dil ve Egemenlik İlişkisi. *Turkish Studies, Ankara.*
- Soykan, Ö. N. (2006). *Wittgenstein – Yaşamı Felsefesi Yapıtları*. MVT Yayınları. İstanbul.
- Sümbüllü, Y. Z. (2004). Ahmet Kutsi Tecer’in "Koçyigit Köroğlu"Adlı Oyunu Üzerine Bir İnceleme. *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi, 11(24).*
- Temizkan, M. (2003). İlköğretim İkinci Kademe Öğrencilerinin Yazılı Anlatımlarının Dil Gelişimi Bakımından İncelenmesi. *Türklük Bilimi Araştırmaları, s. 13, 2003, s. 219.*

Yılmaz, O. (2012). İlköğretim 7. Sınıf Öğrencilerinin Dil Bilgisi Becerilerinin Sosyokültürel Değişkenler Açısından Değerlendirilmesi: Erzincan örneği. *Turkish Studies*, 7(2), 1251- 126

**İnternet Kaynakları**

[http://www.hicrethaber.com/artikel.php?artikel\\_id=2208](http://www.hicrethaber.com/artikel.php?artikel_id=2208) Rabia Aksoy 2102 (Erişim Tarihi: 03.01.2024)

[http://www.vazgectimsenden.com/Pinokyo\\_Masali\\_1626\\_cocuk.htm](http://www.vazgectimsenden.com/Pinokyo_Masali_1626_cocuk.htm) (Erişim Tarihi: 04.01.2024)

[www.mevzuat.gov.tr/MevzuatMetin/1.5.1739.pdf](http://www.mevzuat.gov.tr/MevzuatMetin/1.5.1739.pdf) (Erişim Tarihi: 03.01.2024)

<http://www.dilimce.com> (Erişim Tarihi: 02.01.2024)

<http://www.idildergisi.com> (Erişim Tarihi: 05.01.2024)

<https://www.semazen.net/masallar-gercekten-masal-mi/> (Erişim Tarihi: 05.01.2024)



GENÇ MÜTEFEKKİRLER DERGİSİ

JOURNAL OF YOUNG INTELLECTUALS

e-ISSN: 2718-000X

Yıl: 5, Cilt: 5, Sayı: 2

Haziran-2024

MAKALE BİLGİLERİ

**Charles Sanders Peirce'ün Yanılabilirlik İlkesi**

Charles Sanders Peirce's Principle of Fallibility

YAZAR

**Hasan Hüseyin KARGIN**

Dr. Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı

[karginhasanhuseyin5@gmail.com](mailto:karginhasanhuseyin5@gmail.com),

ORCID: 0000-0002-7085-5261

<https://doi.org/10.5281/zenodo.11519639>

Yayın Bilgisi

Yayın Türü: Araştırma Makalesi

Makale Geliş Tarihi: 22.05.2024

Makale Kabul Tarihi: 04.06.2024

Sayfa Aralığı: 415-435

## ÖZET

Bu makale, Pragmatizmin kurucusu Charles Sanders Peirce'ün yanılabilirlik ilkesini ele almak amacıyla yazılmıştır. Peirce'ün açık evren anlayışı ve süreci merkeze alan epistemoloji kuramına göre evren sürekli olarak genişlemekte ve bizim deneyimlerimiz artmaktadır. Bilgi, deneyimin sonucunda meydana gelmekte ve deneyim arttıkça bilgimiz de artmaktadır. Peirce, her türlü doğuştancılığa karşı çıkar. İnsanın doğuştan bilgisi olamaz. Descartes'in şüphe ile başlayıp, kesinliğe varan akıl yürütme biçimini düşünürümüz kabul etmez. Hayatta esas olan şüphe değil, inançtır ve insan şüpheden kurtulma eğilimindedir. Bilgideki Kartezyen kesinlik dünyanın olgusal gerçekliğine aykırıdır. Bir bilim adamı deney ve gözlem yapar ve bulduğu sonuçları yayınlar. Bu bilgi kesin bilgidir denilemez. Çünkü bilimsel araştırmalar sürekli ve bulgularda bilgilerde sürekli bir değişime tabidir. Bugün doğru olarak kabul ettiğimiz bir bilgi kısa süre sonra doğruluğunu yitirecektir. Bilim tarihi doğru olduğuna inanılan ama bir süre sonra geçersiz kılınan kabullerle doludur. Bu nedenle elde ettiğimiz bilgileri "genel geçer", "evrensel" ve "kesin" olarak görmemeli, şimdilik doğru ya da yanlış olduğu ispatlanana kadar doğru olarak kabul etmeliyiz. Bilimsel araştırmalar daima yapılacak ve daima yeni ve farklı sonuçlara ulaşılacaktır. Bu nedenle bilimi bir tabu, pozitivistlerin yaptığı gibi bir din haline getirmemek gerekmektedir. Bilim, en soylu insani faaliyettir ama bir dogma değildir. Elde edilen bulgular değiştikçe, mevcut olan bilgiler de değişecektir. Yanılabilirlik ilkesi, bilimsel faaliyetin sigortası, bilimsel araştırmaların devamlılığını sağlayan bir katölözör öğedir.

**Anahtar Kelimeler:** Peirce, Yanılabilirlik, Bilimsel Araştırma, Bilgi, Süreç.

**ABSTRACT**

This article is written to discuss the principle of fallibility of Charles Sanders Peirce, the founder of Pragmatism. According to Peirce's understanding of the open universe and his epistemological theory centred on process, the universe is constantly expanding and our experiences are increasing. Knowledge is the result of experience, and as experience increases, so does our knowledge. Peirce opposes all kinds of innatism. Man cannot have innate knowledge. Our thinker does not accept Descartes' form of reasoning that starts with doubt and reaches certainty. What is essential in life is not doubt but faith, and man tends to get rid of doubt. Cartesian certainty in knowledge is contrary to the factual reality of the world. A scientist conducts experiments and observations and publishes his results. It cannot be said that this knowledge is certain knowledge. Because scientific research is continuous and findings and knowledge are subject to constant change. Information that we accept as true today will soon lose its accuracy. The history of science is full of assumptions that were believed to be true but were invalidated after a while. For this reason, we should not regard the information we obtain as 'generally valid', 'universal' and 'definitive', but should accept it as true for the time being until it is proven to be true or false. Scientific research will always be carried out and new and different results will always be reached. For this reason, science should not be turned into a taboo or a religion as positivists do. Science is the noblest human activity, but it is not a dogma. As the findings change, the existing knowledge will also change. The principle of fallibility is the insurance of scientific activity, a catastrophic element that ensures the continuity of scientific research.

**Keywords:** Fallibility Peirce,, Scientific Research, Knowledge, Process.

## GİRİŞ

Charles Sanders Peirce (1839-1914), bilim felsefesinin öncü isimlerinden biridir. Peirce'ün yanılabilirlik ilkesi, bir yandan Kartezyen kesinliğe karşı, öbür yandan da şüphecilik aşırılıklarına karşı arabuluculuk yapmaya çalışan epistemik bir tez olarak yorumlanabilir. Dolayısıyla, bir epistemik gerekçelendirme teorisi olarak ne temelcilik gibi aşırı özgüvenli ne de şüphecilik gibi aşırı alaycıdır. Bilgiye olanak tanır, ancak bu bilgi mutlak gerekçelere dayandırılmaz. Peirce'ün bilimsel araştırmaların devamlılığına olan iyimser bakışı ve umudu yanılabilirlik ilkesinin gerekliliğini hatta zorunluluğunu beraberinde getirir. Epistemik bir ilke olarak yanılabilirlik ilkesi, sorgulamanın kendi kendini düzeltici doğasını ortaya koyması açısından hayati bir öneme sahiptir (Türer, 2003:68-76). Bilgiye ulaşma konusunda endişelenmemize gerek yoktur, çünkü bilginin yanlışlanabilir olduğunu kabul ettiğimizde onu sorgulamaya başlarız ve bu sorgulamalar bize eski bilgilerimizi düzeltme, yeni deneyimler edinme ve yeni bilgiler kazanma imkânı sağlar. Dolayısıyla, ne kadar çok sorgulama yaparsak, bilgiye ulaşacağımızdan o kadar emin oluruz. Yanlışlanabilirlik ilkesi Peirce'ün bilim felsefesinin temeldir denebilir. Bu ilke, evrimci kozmolojisine, ilişkiler mantığına, gerçekçiliğe, üçüncülük kategorisine, düşünce ve zihin teorisine ve bilimde ilerlemecilik görüşlerini bütünleyen bir yapıya matuftur (Türer, 2003:68-76). Peirce, yanılabilirlik ilkesi ile bir önermeye ilişkin olarak yanlış bir inanca sahip olmanın insani olarak mümkün olduğunu kabulünü ister. Yanılabilirlik ilkesi, Kartezyen şüphe götürmezliğe meydan okumadır. Peirce, matematiğin zorunlu doğruları ile deneyimin empirik bulguları arasındaki farkı ortaya koymaya çalışır. Düşünür, matematiksel doğrular hakkındaki inançlarımızı etkileyen mantıksal ve epistemik hususlar arasında ayırım yapar. Yanılabilirlik ilkesi, kendi kendini düzeltici, kendi mevcudiyetini sorgulayıcı, sürekli bir arama çabasıdır. Herhangi bir yanlış bilgi ve inanç durumunda, sorgulayıcılardan oluşan bir toplum, sınırlı bir zaman aralığında, kendi hatalarını fark eder ve doğru olanı keşfetmeye doğru gayret eder (Türer, 2003:68-76). Bu makale, Charles Sanders Peirce'ün bilim felsefesine yaptığı önemli bir katkı olan yanılabilirlik ilkesini ele almak amacıyla yazılmıştır.

## Yanılabilirlik (Fallibilism) İlkesi

Yanılabilirlik (Fallibilism), ilkesi, Charles Sanders Peirce'ün bilim literatürüne kattığı önemli bir ilkedir. Bu ilkeyi bilim sahasında ilk kullanan Peirce olmakla birlikte, onu



meşhur eden Karl R. Popper olmuştur. Yanılabilirlik İlkesi, Peirce'ün felsefesinde bölük pörçük fikir kırıntısı olmaktan çıkıp, bilim yapma, araştırma yürütme, deney ve gözlem yapmanın nihai anlamı, bilginin sigortası durumuna gelmiştir. İlke, Kartezyen temelciliğe ve bilgi dogmatizmine karşı entelektüel bir duruşu, mütevazılığı ve sürekli bir oluş halinde olan evreni anlama kılavuzudur. Hangi düzeyde olursa olsun araştırmayı yapacak ve yürütecek insandır ve insan hata yapmaya, unutmaya, teşne bir varlıktır. Peirce'e göre bilgi inancı meydana getirir ve yanlış bilgi yanlış inancı doğuracaktır. Kişinin hata yapmış olma ihtimaline karşı bir eğilim göstermesini ve buna bağlı olarak inancının yanlış olduğuna dair argümanlara adil bir şekilde kulak vermeyi kabul etmesini gerektirir. Peirce'ün yanılabilirlik ilkesi, bilgi edinme çabalarımızda belirsizliğin neden olduğu zorluklarla başa çıkma ya da bunları yönetme çabasının bir sonucudur ve dikkate değer bir girişimdir. Peirce'e göre yanılabilirlik ilkesi bilgi edinme girişimlerini teşvik eden hatta onu hayat gayesi haline getiren dinamik bir ilkedir (Türer, 2003:68-76).

Peirce, yanılabilirlik ilkesini, gerçekliğin doğası, sağduyu, hakikat ve bilginin kendi kendini düzeltici doğası üzerine inşa etmiştir. Yanılabilirlik ilkesi, bilme, düşünme ve yaşama biçimini tanzim edebilen bir yöntemdir. Yanılabilirlik ilkesi, şeylerin nasıl olduğu ya da nasıl görüldüğü hakkındaki bilgidir. Peirce'e göre gerçeklik, şeylerin kendilerini önce duyularımıza, duyularımızdan hafızaya, hafızadan işlenip bilgi haline gelmesiyle zihin kalıplarına dökülür ve deneyim haline gelir. Zihin gerçekliğe karşı pasif durumdadır. Şeyler kendi varoluşlarını zihne dayatırlar. İnsan genel olarak varoluşa pasif olarak iştirak eder. En yakından evrenin en uzak noktasına kadar evren sürekli ve devasa bir hızla oluş süreci yaşamaktadır. Burada varoluş, evrenin büyümesinin bir derecesinden başka bir şey değildir ve ne varoluş ne de gerçeklik mutlaklıdır. Dahası, bu bağlamda hakikat, sorgulamanın ideal ucundaki inançtır. Peirce'ün felsefesinde bir nesne (durum) ile bir yorumlayıcı arasında yer alan entelektüel bir işaret olan önermenin değeridir. Dolayısıyla, hakikat bir yandan gösterge kullanıcılarının kavramsal kaynaklarına görelidir, diğer yandan da nesne ile gösterge kullanıcılarını ilişkilendiren pratik koşullar tarafından sınırlandırılmıştır. Dolayısıyla, öğrenme devam ettiği ve pratik koşullar değiştiği sürece, bu anlamda hakikat asla sabitlenemez (Türer, 2003:68-76). Tüm bu süreçte devam eden öğrenme, sorgulayıcılar topluluğu arasında bilginin kendi kendini düzeltici doğasını sağlar. Eğer bu unsurlar bu şekilde yorumlanır ve bu şekilde örülebilirse, o zaman yanılabilirliğin (hepsi için ortak bir faktör olan) yeri aşikârdır. Peirce

geniş (kuşatıcı) bir yanılabilirlik görüşüne ve daha zayıf ya da belki de ılımlı bir yanılabilirlik kavramına sahiptir.

“...öğrenmeye yönelik ilk adım, zaten tatmin edici bir şekilde bilmediğinizi kabul etmektir [...] hiçbir hastalık, tüm entelektüel gelişimi, ukalalığın hastalığı kadar kesin bir şekilde durduramaz [...] Gerçekten de bilginin gerçekliğine olan yüksek bir inançla birleşen pişmanlık verici bir yanlışlanabilirlik, tüm felsefemde her zaman büyüyor gibi göründü (Peirce, CP, 1.13-1.14).

Peirce’ün yanılabilirlik ilkesi, epistemolojiye yeni bir kavram ekler, alçakgönüllülük kavramı. Peirce’e göre alçakgönüllülük kişinin üzerinde durduğu zemini bilmesi, hareketlerini bu bilgi doğrultusunda yapması gerekmektedir. İnsanın üzerinde duracağı ve sağlam, sarsılmaz bir temel yoktur. Aslında hiçbir temel yoktur. Sadece tecrübe verileri ve devam eden araştırma faaliyeti vardır. Biz Kant’tan beri biliyoruz ki insan metafizik düşünceden, bir temel arayışından, her şeyi birliğe getiren ezeli ebedi ilke arayışından asla vazgeçmeyecektir. Kendisi on altı yaşından itibaren Kant okumuş olan Peirce, bu durumu şöyle dile getirir: “insanlar gerçeklere ilişkin sorularda mutlak kesinlik arayışındadır” (Peirce, CP, 1. 13-14). Oysa yanılabilirlik ilkesine baktığımızda mutlak kesinlik veya değışmezlik söz konusu değildir. Peirce:

“O halde, genel olarak hiçbir şekilde tam katiyet veya kesinliğe ulaşamayız. Hiçbir şeyden kesinlikle emin olamayız ve herhangi bir ölçünün veya genel oranın kesin değerini hiçbir olasılıkla belirleyemeyiz” (Peirce, CP, 1. 147).

Yanılabilirliğin daha canlı bir tanımı Peirce şöyle yapar: “Yanılabilirlik, bilgimizin asla mutlak olmadığı, sanki sürekli bir tereddüt ve belirsizlik içinde yüzdüğü öğretisidir” (Peirce, CP, 1.171). Burada Peirce’ün yanılabilirliği iki önemli noktaya işaret etmektedir. Birincisi epistemolojik bir tez olarak yanlış inançlara sahip olma eğilimimizin daima varolabileceği, ikincisi, epistemolojik bir tavsiye olarak öğrenmeyi arzulamamız ve zaten bildiklerimizle yetinmememiz gerektiği yönlü tavsiyedir. Peirce’ün yanlışlanabilirliğini bir tez ve bir öneri olarak ele almak bilimsel çaba ve üşenmeden yapılan araştırmaların ilham kaynağı olacaktır.

**Bilginin İmkânı Meselesi ve Yanılabilirlik**

Epistemolojik bir tez olarak Peirce'ün yanılabilirlik ilkesi, insanın bilişsel araçlarının ve bilişsel yönteminin sınırlılıklarını göstermesi ve insanın bilme alanının tespit edilmesi açısından hayati bir vazife ifa etmektedir. Bu vazifelerden ilki, insan aklının bir araştırma nesnesinin tüm olası yönlerini görme konusundaki yetersizliğine ya da yanılmaz bir sezgiye sahip olmadığına işaret etmesi, ikincisi tümevarımsal akıl yürütmenin öncelediği ölçüm ya da belirsizlikte ortaya çıkabilecek hata ile ilgili olmasıdır. Bu nedenlerle Peirce, ihtiyatlı bir epistemolojik duruşa vurgu yapar (Peirce, CP, 1. 13-14). Peirce bu teoriyi Kartezyen temelciliğin ve şüphecilik tuzaklarından/eksikliklerinden kaçınmaya çalışarak genişletmiştir. Dolayısıyla, Peirce'ün yanlışlamacılığı epistemik bir tez olarak, dogmatizm ile şüphecilik arasında bir yerde konumlandığı söylenebilir. Yanlışlamacılığın doğru bir ifadesinin, onu bilişsel failer ve onların bilgi ve/veya inanç zekâları hakkında bir tez haline getirdiğini, herhangi bir inancımızın kesin olduğunu reddeden, böylece dogmatizmden daha az emin olan, ancak bazı bilgilere veya inançlarımız için bazı gerekçelere sahip olduğumuza izin veren, bu şekilde şüphecilikten daha az alaycı veya umutsuz olan bir tez olduğunu ileri sürülebilir. Dahası, Peirce'in epistemolojik bir tez olarak yanlışlamacılığı, Descartes'ın temelci epistemolojisine bir saldırı olarak başlar. Bu, söz konusu epistemolojiye yönelttiği eleştiride açıkça görülmektedir: Kartezyenlerin öngördüğü gibi yanılmaz bir sezgi gücü bilginin alt katmanını sağlayamaz. Bir yandan, yanılmaz sezgi iddiasıyla ilgili konularda zaten tekrar tekrar hatalı olduğumuzu; diğer yandan, böyle bir güce sahip olsak bile, bunun tam olarak epistemolojik rolü (şüphe edilemezlik güvencesi) yerine getiremeyeceğini, çünkü sezginin gerçek beyanları ile sahtesini vb. ayırt etmek için ona başka bir yanılmaz gücün eşlik etmesini gerektireceğini ileri sürer (Peirce, CP. 5.213-5.264). Peirce başka bir yerde, mükemmel bir şekilde kesin, kesinlikle tartışılmaz ya da sınırsız bir şekilde evrensel olan bir bilgi tasavvur edemeyeceğimizi söyler. En kesin bilimlerde bile dikkatli uygulayıcıların deneysel hatanın kaçınılmazlığını kabul ettiği gerçeğinden hareketle, yanılmaz bilimsel bilgiye sahip olabileceğimiz fikrini tasavvur etmenin karşı konulamaz derecede komik olduğunu belirtir (Peirce, CP, 1.8). Ayrıca tümevarımın her zaman tikelden sınıfın tüm türlerine doğru bir yansıtma içerdiğini ve bunun da kaçınılmaz bir belirsizlik unsurunu beraberinde getirdiğini gözlemler. Dünyada indirgenemez bir belirsizlik olduğunu, yani mutlak zorunlu ve istisnasız bir yasa olmadığını ve sonuç olarak bilginin evrensellikten yoksun

olması gerektiğini de ekler (Peirce, CP, 1.146). Peirce, çeşitli yenilikçi baskılar altında değiştirilen ya da yenilenen bilimsel teorilerin sonlu yaşam döngüsü karşısında, doğa bilimlerinin teorik kaygılarında ve belki de başka türlü nihai ve kesin hakikate ulaşmanın yetersizliğini kabul etmemiz gerektiğinde ısrar etmiştir (Peirce, CP, 1.135).

Peirce'ün felsefesini bir bütün olarak ele aldığımızda yanılabilirlik ilkesi ile genel epistemolojik doktrinini ile uyumlu olduğu görülür. Bu minvalde sorulacak şöyle bir soru: eğer bilişsel yetilerimize mutlak kesinlik için güvenemiyorsak, hakikat ve bilgiye yönelik kesinlik, evrensellik yoksa, o zaman ne yapacağız? Peirce:

“Aklın bu ilk ve bir anlamda tek kuralı olan, öğrenmek için öğrenmeyi arzulamanız ve bunu arzularken de zaten düşünmeye meyilli olduğunuz şeylerle yetinmemeniz gerektiği kuralının ardından, felsefe şehrinin her duvarına yazılmayı hak eden bir sonuç gelir: Sorgulamanın önünü tıkamayın” (Peirce, CP, 1.135) cevabını verir.

Peirce, “sorgulamanın önünü tıkamayın” sloganını metafizikçi dogmatiklere karşı dillendirir. Öğrenme iştahımızı ortadan kaldıran, düşünme eğilimimizi törpüleyen, olmuş bitmiş bir hakikat reçetesi sunan yaklaşımları telin eder. Düşünür, mutlak beyanlardan, bir şeyin ya da diğerinin asla bilinmeyeceğine dair önermelerden, hakikatin formüle edildiğine dair iddialardan uzak kalmayı salık verir (Peirce, CP, 1.135). Peirce' e göre, öğrenmeye devam etmeli ya da öğrenmeye devam etmeliyiz. Bu öneri, yanılmaz bir bilme biçiminin ve yanılmaz bir bilginin eksikliğinin yarattığı kafa karışıklığına yönelik prosedürel ya da metodolojik bir yaklaşımdır. Peirce'ün tavsiyesi öncelikle entelektüel alçakgönüllülük için bir suçlamadır ve bilginin kökünün, yeni fikirlere karşı inatçı, aşılmaz ve yasaklayıcı bir engel haline gelen zihinlerde hiçbir şekilde istikrar kazanamayacağına ilanidir. Peirce, “Bilimsel bir yaşamın meyvesi olan bir felsefeye, ister kilise kisvesine bürünmüş olsun, isterse son zamanlardaki bilimci kisvesi altında olsun, hiçbir şey yanılmazlık kadar tamamen aykırı olamaz” (Peirce, CP. 1.8). Bu açıdan bakıldığında, Peirce'ün yanılabilirliğin muhafazakâr filozoflar, kalıpların dışında düşünmekten ürperenler için değil, radikaller için kabul edilebilir bir şey olacağını öngördüğünü doğrudan ve açıkça ifade ettiği görülecektir. Kendine aşırı güvenen (Peirce'ün deyimiyle “ukala”) radikaller için değil, deney yapmaya çalışan, sonuçları

kabul etmeye ve onları uç noktalara taşımaya istekli radikaller için. Peirce'e göre, bu tür radikaller bilimin ruhundan güç alırlar ve yanlışlamacılık bu tür insanlar arasında taraftar bulacaktır (Peirce, CP, 1.148).

Peirce'ün yanlışlanabilirliği tavsiye etmesinin bir başka nedeni de güvenle sahip olduğumuz bazı inançların yanlışlandığı durumlar olmasaydı. Sahip olduğumuz bilgilerin veya inançların yanlışlanabilir olduğunu kabullenmek kolay değildir. Ama yaşayarak ve bizzat deneyimleyerek bu bilgilerin yanlışlanabilir olduğuna şahit oluruz. Yanıldığımızın, kanıtların aksi yönde bir destek vermesi halinde mevcut inançlarımızdan vazgeçmeye hazır olduğumuzun eşiğine geliriz. Peirce, örneğin şu anda matematiksel önermeler olduğuna inandığımız şeylerin bir zamanlar kesin olarak kabul edildiğini gözlemlediğinde, hatalı olduğumuzun farkına varmanın önemini vurgular. Bazen bu hatalar uzun süre fark edilmeden kalır. Ancak, fark edildiğinde bırakmaya hazır olmalıyız (Peirce, CP, 1.13-14). Peirce, bilgimize saldıran zehirli yanlışın dört tanıdık şekli olarak tanımladığı şeye dikkat çeker ve bundan kaçınmaya çalışır.

“Birincisi mutlak iddianın şeklidir. Bilimde hiçbir şeyden emin olamayacağımız eski bir hakikattir (Peirce, CP, 1. 137). İkincisi, birçok şeyin asla bilinmeyeceği iddiasıdır (Peirce, CP, 1. 138). Üçüncüsü, bilimin birçok ögesinin temel, nihai, başka her şeyden bağımsız ve tamamen açıklanamaz olduğunu iddia etmekten ibarettir, bilmemizdeki herhangi bir kusurdan çok, altındaki bilecek bir şey olmadığı için (Peirce, CP, 1. 139). Dördüncüsü, şu ya da bu yasanın veya hakikatin son ve mükemmel formülasyonunu bulduğuna ve özellikle doğanın olağan ve her zamanki seyrinin asla bozulmayacağına inanmaktır” (Peirce, CP, 1. 140).

Peirce'ün yanlışlanabilirlik doktrininin temellerini haritalamak istersek burada çizeceğimiz ilk koordinat bilgideki eksiklik olacaktır. Bu kabul bizi diğer ilkelere, alçakgönüllü olmaya ve sürekli araştırma faaliyetine götürecektir. Peirce'ün yanlışlanabilirlik ilkesi, bilgi kaynakları olarak adlandırdığımız şeylere, inançlar yığımıza ya da bilgi tabanımıza bakmayı, her birini incelemeyi, bunlarda bulunabilecek sınırlamaları görmeyi, hiçbir zaman gerçekten evrensel, kesin bir bilgiye ya da yanılmaz bir sezgiye sahip

olamayacağımız gerçeğini bize gösterir. Bu bilgi tabanı çıkarım, algı, içgüdüyü içerir ve ayrıca içgörü, sezgi, tanıklık, ilham ve vahiy içerir.

İnsan bilgisinin çoğunu algı yoluyla edinir. Peirce, “her kavramın unsurları mantıksal düşünceye algı kapısından girer ve amaçsal eylem kapısından çıkar” (Peirce, CP, 5.212) demektedir. Dolayısıyla, bilimsel ya da teorik bilginin, entelektüel yorumlayıcılardan oluşan birikimimizin, ana kaynağının bu olduğunu varsaymak yanlış olmaz. Dolayısıyla, yanılığdan muaf görünen herhangi bir algı ürünü var mıdır? Algı kendi üretiminin yanılabilirliğini kabul etmese de cevap muhtemelen hayırdır. Peirce’e göre algı, duyu izlenimleriyle başlayan ve algısal yargıyla sona eren duysal-bilişsel süreci kapsıyor gibi görünmektedir. Buna göre ne duyu izlenimi ne de algı, bilgi yığınına ekleyebileceğimiz ya da akıl yürütebileceğimiz herhangi bir şey ifade eder. Dolayısıyla duysal deneyimde başlayan bir bilgi kaynağı olarak algısal yargı ile baş başa kalırız. Algısal yargılar çıkarımın ürünleri veya sonuçlarıdır. Peirce’e göre, “tümevarımsal çıkarım, aralarında keskin bir sınır çizgisi olmaksızın algısal yargıya kayar, öyle ki algısal yargılar tümevarımsal çıkarımların uç durumları olarak düşünülmelidir” (Peirce, CP, 5.181). Bu yargılar daha sonra, deneyimimiz boyunca giderek daha uzak sonuçlar çıkarabileceğimiz ve bilgi yığınımızı doldurabileceğimiz bir referans ya da ilk öncüller haline gelir. Bununla birlikte, tümevarım yanılmaz bir şekilde doğruluk işlevli bir çıkarım süreci olmadığı sürece, bu yolla elde edilen bilgi yanlışlanabilirlikten muaf olamaz. Algıya dayalı bilginin hata olasılığından muaf olması mümkün değildir, çünkü Peirce’e göre bu bilgi bilinçaltı bir süreç olan ve mantıksal eleştirilere uygun olmayan algısal yargıdan kaynaklanır (Peirce, CP. 5.181). Doğru olup olmadığını söyleyemediğimiz bir şeyin yanlış olup olmadığını nasıl söyleyebiliriz? İşte bu yüzden algı yanılmaz olarak kabul edilemez. Ayrıca, bir bilgi kaynağı olarak çıkarım konusunda Peirce üç farklı çıkarım türü olduğunu belirtmiştir. Bunlar: tümdengelim, tümevarım ve çıkarım. Tümdengelim genellikle yanılmazlık için daha iyi bir aday olduğuna inanılır. Peirce’e göre, “Tümdengelim açıklar; Tümevarım değerlendirir: hepsi bu” (Peirce, CP. 6.475). Dolayısıyla, ilkel arzularımız ile bilimsel bilgi arasındaki uçurumu kapatmaya yönelik her çabanın temelinde yalnızca tümevarım vardır ve eğer tümevarım bize yanılmazlık veremiyorsa, o zaman başka hiçbir çıkarım biçimi veremez. Bu neden böyledir? Tümdengelim ve buna bağlı olarak tümevarımın yanılmaz öncüllerden başlayabilirsek en azından yanılmazlığımızı koruyacağımızdan emin olabileceğimizi varsaydığını ya da vaat ettiğini hatırlayın. Ancak

sorun şu ki, hata yapmadığımızdan asla emin olamıyorsak, o zaman akıl yürütme biçimimizin hatadan muaf olduğundan nasıl emin olabiliriz? (Peirce, CP, 5.181; 1.181)

Peirce'e göre çıkarım en güvenilir akıl yürütme biçimidir. Fakat çıkarım bize yanılmazlık sağlayabilir mi? Hayır. Çıkarımın bize yanılmazlık sağlama konusundaki başarısızlığı göz önüne alındığında, yanılmazlık iddiasında olan tek seçenek vahiydir. Peirce'e göre vahiy, hakikatlerin açık ara en belirsiz sınıfını oluşturur (Peirce, CP, 1.143). Peirce, vahyin bize yanılmaz bilgi verebileceği iddiasına üç nedenden ötürü karşı çıkar: ilk olarak, herhangi bir kurtuluşun ya da dini deneyimin, ilhamla geldiğinden emin olamayız, çünkü bu yalnızca akıl yürütme yoluyla tespit edilebilir ve akıl yürütme hataya açık olduğundan, kurtuluşa ya da dini deneyimlere yanılmazlık atfedemeyiz. İkinci olarak, kurtuluş veya dini deneyimler, esinlenmiş olsa bile, bunları aktaran insan dilinin doğru olup olmadığını asla tespit edemeyiz. Sonuçta, tüm esinlenmiş konular insan çarpıtmasına ya da renklendirmesine maruz kalmıştır. Aynı şekilde, yalnızca esin yetkisine dayanan bir gerçek bir şekilde anlaşılabilir bir doğaya sahiptir ve onu doğru bir şekilde kavradığımızdan asla emin olamayız (Peirce, CP, 1.143). Dahası, Peirce bizim için a priori olarak bilinen yasaları ele almıştır. Geometri aksiyomları, mantık ilkeleri, nedensellik düsturları vs. Bunların normalde istisnasız ve kesin olduğu düşünülür. Ancak Peirce, doğuştan gelen hakikatlerin özellikle belirsiz ve hatayla karışık olduğunu ve istisnasız olmadığını gösteren pozitif tarihsel kanıtlar olduğunu savunur (Peirce, CP, 1.143). Bu sözde tarihsel kanıtın yanılmaz olmadığını, yalnızca güçlü bir işaretçi olduğunu kabul etmiştir. Peirce'ün burada işaret ettiği nokta, a priori hakikatin bize yanılmaz bilgi sağlayamayacağıdır, çünkü onu a priori olarak biliriz, yani a priori yargıları eleştiri ya da referans olmaksızın kendi değerlerine göre alırız (Peirce, CP, 1.143). Dolayısıyla, bu tür hakikatlere sadece görünüşte yanılmazlık atfedemeyiz ve eğer yanılmazlık atfedemiyorsak, a priori hakikate kesinlik atfedebilmemizin başka bir yolu yoktur. Bu durum, bu tür doğruları denklemin dışında bırakır. Benzer şekilde Peirce, doğrudan deneyime bile yanılabilirlik atfedemeyeceğimizi iddia eder. Çünkü doğrudan deneyim ne kesin ne de belirsiz olabilir, hiçbir şeyi onaylamaz ve sadece öyledir (Peirce, CP, 1.143). Sanrılar, halüsinasyonlar ve hatta rüyalar vardır ve bunların hepsi deneyimlenebilir. Ancak gerçekte görünmezler. Peirce için doğrudan deneyim basitçe görünüş anlamına gelir. Dolayısıyla hata içermez, çünkü kendi görünüşünden başka hiçbir şeye tanıklık etmez. Aynı nedenle kesinlik de sağlamaz. Kesin değildir, çünkü pek çok



şeyi muğlak bırakır. Peirce'e göre kesin olmamasına rağmen, yanlış bir kesinliğe de sahip değildir (Peirce, CP. 1.143). Son olarak, bu çeşitli sözde bilgi kaynaklarına bakarak ve her ne olursa olsun, hiçbirinin hataya açık olmadığını keşfederek, Peirce hiçbir bilgi iddiasının yanılmaz olduğunun söylenemeyeceği sonucuna varır. Sonuçta, tüm bilgi iddiaları yanlışlanmaya açıktır.

### **Yanılabilirlik İlkesinin Belirsizlik Sorunu**

Peirce'ün yanlışlanabilirlik ilkesinin en belirgin sorunu neyin yanlışlanacağı sorunudur. Belirsizlik sorunu, sınırdaki durumları olan bir yüklem altını çizen sorundur. Örneğin, kısadır yüklemi muğlaktır çünkü birinin veya bir şeyin kısa olarak kabul edildiği belirli bir yükseklik yok gibi görünmektedir. Buna göre, bir yüklem uygulanıp uygulanmayacağı konusunda hatasız bir anlaşmazlık uyandıran sınırdaki durumlar varsa, yüklem belirsiz olduğu söylenir. Bu basitçe, belirli bir şeyi başka bir şey olmaya karşı durum haline getiren keskin bir ayırt edici faktör olmadığı anlamına gelir. Peirce'ün yanlışlamacılığı, daha az kesin olan ancak yine de bilişsel durumumuzu bilgi oluşturacak kadar önemli bir şekilde değiştirdiği için yeterli olan belirli bir gerekçelendirme düzeyi olduğu görüşüne bağlıdır (Peirce, CP. 1.151). Yani, kesin değildir ama yine de bilgiyi oluşturabilir. Örneğin, a'nın doğru olup olmadığı düşünüldüğünde, iddiası için giderek daha yüksek düzeyde gerekçelendirme bulmanın, inancımızın doğru olma olasılığını artırarak bilişsel durumumuzu nasıl iyileştirdiği kabul edilebilir. Bununla birlikte, bilişsel durumumuzun bilmemekten bilmeye dönüştüğü belirli bir düzey olduğu fikri, yalnızca bir sistem bağlamında mantıksızdır. Bu daha az kesin bir gerekçelendirme düzeyi gerektirir. Eğer bilgi sadece olası ise o halde bilmek ile bilmemek arasındaki fark nedir? Hangi noktada bir şeyin bilindiğini söyleyebiliriz? Eğer hiçbir şeyden emin olamıyorsak, neyi ve nasıl yanlışlayabiliriz? Bir inancın bilgi olarak nitelendirilebilmesi için ne kadar ihtimaliyet taşıması gerekir? Peirce tarafından, genel olarak kabul edilmek bir yana, kesin bir nokta belirtilmemiştir (Okwenna, 2021:1-18).

Peirce'ün yanlışlamacılığını ele alırken göz önünde bulundurulması gereken temel konulardan biri, bunu inançlarımıza veya bilgi iddialarımıza ne ölçüde uygulayabileceğimizdir. Bizim tüm bilgi iddialarımız yanlışlanabilir mi? Tüm olgusal, teorik ve matematiksel inançlarımız yanlışlanabilir mi? Yoksa istisnalar var mıdır? Emin olmak gerekirse, Peirce'ün nihai tezi tüm bilgi hakkında mutlak kesinliğin imkânsız



olduğudur. Peirce'ün bu sorulara ilişkin düşüncelerinde bir uyumsuzluk var gibi görünmektedir. Peirce'ün yanlışlanabilirlik konusundaki genel duruşunu, diğer beğenilen teorileriyle uyumlu hale getirmek zordur. Örneğin, matematik ve matematiksel hakikat kavramları her zaman ve her durumda onun yanlışlamacılığı ile uyuşmaz. Bir yerde matematiksel doğruların yanılmaz olduğunu iddia ederken, başka bir yerde yanılmaz olmadığını iddia eder. Peirce matematiği zorunlu sonuçlar çıkaran bir bilim olarak görür. Böylece, zorunlu sonuçlar çıkarma bilimi olan mantıkla zıtlaşır. Matematik mantıktan öncedir (Türer, 2003:68-76).

Peirce'e göre "matematiğin zorunlu sonuçlar çıkarması, öncüllerinden zorunlu olarak çıkan ve kendi içinde zorunlu olan sonuçlar çıkarması anlamına gelir" (Peirce, CP. 2. 120-4. 228). Bu minvalde matematik hakikatle değil, yalnızca hipotezlerin sonuçlarıyla ilgilenir. Buna göre, matematiksel doğrular zorunludur çünkü kendileri de zorunlu olan öncüllerden zorunlu olarak çıkarlar (Peirce, CP. 3.558). Matematiksel doğrular varsayımsaldır çünkü idealleştirmelerdir, gerçek dünya problemlerinden soyutlamalardır. Dolayısıyla, matematiksel doğrular şeylerin varsayımsal durumlarıyla ilgilidir ve zorunlulukları yalnızca bu şekilde açıklanabilir (Peirce, CP. 3.558). Buna karşılık, diğer türden inançlar, doğrular ya da bilgi iddiaları matematiksel doğrular gibi zorunlu değildir çünkü gerçek durumlara (ya da şeylerin gerçek durumlarına) dair iddialarda bulunurlar ve sonuç olarak şeylerin gerçek durumlarına dair apodiktik olarak doğru oldukları bilinebilir. Oysa matematiksel doğrular gerçek bir durum için doğru olan hipotezlerden çıkarılsa bile, şeylerin gerçek bir durumu için doğru oldukları asla apodiktik olarak bilinemez (Peirce, CP. 3.558). Matematiksel doğruların hatalı bilgi kaynaklarımızdan kaçabilmesinin, buna karşın olgulara ilişkin bilgi iddiamızın kaçamamasının nedeni budur. Bununla birlikte, buradaki sorun bu şekilde tasarlanan ve ifade edilen matematiksel hakikatin yanılmaz olmasıdır. Bu, hiçbir şeyden kesinlikle emin olamayacağımız iddiasına aykırıdır (Peirce, CP. 1.147). Aşağı yukarı, hiçbir şeyden emin olamayız ama matematiksel doğrulardan emin olabiliriz. Yanılabilirlik ilkesini, iki kere ikinin muhtemelen tam olarak dört olmadığı anlamına geldiğini gibi düşünmek oldukça yanlış olur... Sadece insanların gerçeklerle ilgili sorularda mutlak kesinliğe ulaşamayacağını söyler (Peirce, CP. 1.149).

Peirce'e göre inançlarımızın yanlış olabilir, inançlarımız hiçbir zaman kesin olamaz. İnançlarımız gözden geçirmeye hazır olmamız gerekir (Peirce, CP. 1.155). Burada sadece sıradan, ampirik inançlarımız değil, matematiksel inançlarımızda da yanlış olabiliriz. Peirce, başka bir yerde, matematiksel doğruların gerekliliğini vurgular ve bu doğruların bizim hatalı olma ihtimalimizi ortadan kaldırdığını belirtir (Peirce, CP, 7.108). Peirce, (Peirce, CP, 1.248) numaralı makalesinde yanlışlanabilirliğin matematikte bile geçerli olduğunu ileri sürmektedir. Matematiksel doğruların gerekliliğine olan bağlılığından bazı yerlerde ödün verse de bilimler tasnifinde en sağlam ve en güvenilir bilimi matematik bilimi olarak görür. Fakat matematiksel çıkarımın sonuçta sadece olası olduğuna işaret eder (Peirce, CP. 1.149).

Peirce'e göre sadece matematik doğruları değil, olumsal doğruları kavramsallaştırdığımızda da yanlışlanabilirlik ilkesinin mahiyeti tartışma konusu olacaktır. Yani, tüm inançlarımızın yanlışlanabilir olduğunu kabul ederken, diğer tarafa dönüp olumsal doğruların zorunlu olduğunu ve yanlışlanamayacağını ya da zorunlu olan bazı doğrular olduğu belirtildiğinde çelişki ortaya çıkmaktadır. Bu sorunu çözenin tek yolu, en başından itibaren bazı inançların yanlışlanabilir, bazılarının ise yanlışlanamaz olduğunu iddia etmektir. Bu şekilde, tek kaygı yanlışlanabilir olan doğruları yanlışlanamaz olanlardan ayırt etmek olacaktır. Ancak bu Peirce'ün kabul ettiği bir şey değildir. Aslında o, yanlışlanabilirlik ilkesinin de yanlışlanabilir olduğunu vurgulayacak kadar radikaldir (Peirce, CP. 1.151). Buradaki sorun şudur: Peirce'ün hem yanlışlanabilirliği hem de matematiksel doğruların zorunluluğunu kabul etmedeki tereddüdü nereden gelmektedir? Neden yanlış matematiksel inançlara sahip olabileceğimiz inancına izin verelim ve aynı zamanda matematiksel doğruların zorunlu olarak doğru olduğunu kabul edelim? Eğer matematiksel doğrular zorunlu olarak doğruysa ve biz yanlış matematiksel inançlara sahipsek bu durumda bu inançlar da zorunlu olarak yanlış olmalıdır. Peirce'ün matematiksel doğrulara yanlışlık atfedip atfetmeme konusunda herhangi bir tereddütü yoktur. Matematiksel ve mantıksal olarak gerekli olan doğrular olsa bile, bunları yanlışlıkla doğru olmadıklarını düşünme olasılığımızdan bağımsızdırlar. Başka bir deyişle, zorunlu önermelerin mantıksal veya nesnel kesinliğini, bu önermeleri tasavvur ederkenki psikolojik veya öznel kesinliğimizden ayırabiliriz. Dolayısıyla, Peirce'ün düşünce çizgisiyle uyumlu bir yanlışlamacı aslında yanlışlanmamış matematiksel inançların nesnel olarak kesin

olduğunu kabul edebilir ancak öznel olarak kesin olduğunu reddedebilir. Bunun nedeni onları yanlış bir şekilde tasavvur edebilmemizdir (Okwenna, 2021:1-18).

Peirce'ün pragmatik sorgulama teorisinin kalbinde şüphe ve umut vardır. Şüphe kaçınılmaz bir durumdur. Şüphe, belirsizlik ya da inançsızlık, insan bilişinin ve buna tekabül eden süreçlerin talihsiz ya da felaket sınırlamaları tarafından bize dayatılan bir eğilim değildir. Aksine, Peirce'e göre, gerçek sorgulama bilgisinin tek kaynağıdır. Biz sadece gerçek şüpheyi deneyimlediğimizde sorgularız (Peirce, CP. 3.558). Dolayısıyla, kişinin kendi inançları hakkındaki şüphesi, felsefi soruşturmanın örtüsü altındaki güç santralidir. Bilgi üretimimizi zorunlu kılar. Peirce'ün bilgideki şüpheciliği, Kartezyen şüpheden farklıdır. Mevcut duruma ilişkin gerçek bir güvensizlik ve bu durumdan ya da inançlardan gözlemlenmiş olan hatalarca gerekli kılınmıştır. Öte yandan Kartezyen şüphe yalnızca sistematik bir şüphedir ya da yaygın olarak bilinen adıyla kurgusal bir şüphedir. Kurgusal bir şüphedir çünkü aslında şüphe etmek için hiçbir neden olmasa bile yine de şüphe etmek zorundayızdır. Buna göre, Peirce'ün şüphesi mevcut inançların algılanan başarısızlıklarından kaynaklanırken, Kartezyen şüphe mevcut inançlarda neyin şüphe edilebileceğini belirleyerek başlar. Dolayısıyla, Peirce'ün yanlışlamacılığında ihtiyaç duyulan şüphe anlıkken, Kartezyen şüphe planlanmış ve öngörülmüştür. Dolayısıyla, gerçek şüphe bir sorgulamanın amacını ortaya çıkarır. Eğer bu doğruysa, Peirce'ün yanlışlamacılığının amacı belirli bir şüphe tarafından yönlendirilmiş olmalıdır. Burada şu sorulabilir: Peirce'ün sorgulama amacı neydi? Onu bilim felsefesinde yanlışlanabilirlik ilkesini inşa etmek için zaman harcamaya iten gerçekte ne tür bir şüpheydi? İlkenin salt bir yeniden inşası bu soruları cevapsız bırakacaktır. Çünkü bu sorulara cevap aramak saf spekülasyonlara kapı aralamak olacaktır ((Okwenna, 2021:1-18).

Peirce'ün felsefesinde iyimserlik veya umut, bilgi arayışımızda şüphe ve hatanın kapsayıcı etkilerini iyileştirmek için benimsenen bir tür epistemolojik eğilimdir (Peirce, CP. 1.150; 2.654; 2.655). Bu durum, iyimserliği bir sonuca yönelik arzu ya da istek ve bu sonucun mümkün olduğuna dair bir inanç olarak tanımlanabilir. Peirce'ün yanlışlamacılığında bu nasıl bir rol oynayabilir? Peirce felsefesinde düşünürler kendi yanlışlanabilirlik duygularıyla motive olsalar da, bilgiye sahip olma ve ona ulaşma olasılığımızdaki iyimserlik veya umut tarafından da cesaretlendirilirler (Peirce, CP. 1.150; 2.654; 2.655). Dolayısıyla, hakikatten ziyade iyimserlik, sorgulamanın uygun hedefidir.

Çünkü gelecekte değişme ihtimali varken hakikati iddia edemeyiz, bunun yerine sorgulama bizi o anki inancımızın doğru olduğunu kabul etmemize yardımcı olacak kadar rasyonel bir umuda sahip olduğumuz konuma götürür (Peirce, CP. 1.150; 2.654; 2.655). Nihayetinde, Peirce'ün yanlışlamacılığında, şüpheler ve hatalar bilmemizi olası kılmaz; öte yandan iyimserlik, halihazırda sahip olduğumuz şeyin bilgi olarak kabul edilebilmesinin nedenini verir (Peirce, CP. 1.150; 2.654; 2.655).

Peirce'e göre iyimserlik veya umut, sorgulayıcıların şüphenin zorlukları karşısında benimsemeleri gereken epistemik bir erdemdir. Eldeki sorun için uygun ve uyumlu tek çözüm budur. Peirce ve onun takipçileri yanlışlanabilirlik ilkesini ve muhtemelen her türden çağdaş yanlışlamacılığı için iyimserlik veya umut, hakiki sorgulamanın bir ilkesidir ve hakiki sorgulamada belirsizliğe karşı ilk ilkedir. Biz sadece elimizdeki bilginin doğru olduğunu, sorgulamamızın üzerine inşa edildiği temel varsayımların şüphenin/belirsizliğin nihai zorluklarına rağmen doğru olduğunu umarız (Okwenna, 2021:1-18).

Peirce'ün yanlışlamacılığını inşa etmeye ve nihai olarak anlamaya yönelik temel bir unsur, "araştırmacılar topluluğu"nun belirgin rolü ve eğilimidir. Peirce'ün yanlışlamacılığını ortaya koyarken gördüğümüz gibi, eğer bilgi bir kerelik bir 'al ve kap' girişimi değilse, o zaman belirsizliği ortadan kaldırmak için her zaman girişimde bulunmaya devam etmek bu topluluğa düşer. Peirce'ün araştırmacılar topluluğu, görevi bizi etkileyen olguları araştırmak olan bilim topluluğudur. Bu topluluğun üyeleri sorgulamayı sürdürür ve bilgi arayışımızın hangi yönde ilerlemesi gerektiğini belirler. Peirce'e göre bilgi arayışı bireysel değil, bir topluluk faaliyetidir. Yaşamları hakikati bulma arzusuyla, şeylerin nedenine nüfuz etme dürtüsüyle (Peirce, CP.1.44- 6.15) canlanan herkesin kolektif ve işbirlikçi faaliyetidir. Bu topluluğun üyeleri Peirce'ün hataya meyilli olduklarına dair pişmanlık duygusuyla hareket eden ortak araştırmacıları olacaktır. Onlar gerçek şüpheyi deneyimleyen ve mevcut çalışma tezlerinin doğru olduğunu umut eden kişilerdir. Yanılabilirlik ilkesi, bu topluluğun üyelerinin faaliyetlerine, araştırmalarına bağlıdır. Bilgi arttıkça, bu topluluk bunu sağlar. Topluluğun bir dönemdeki hataları, başka bir dönemdeki topluluk üyelerinin yaratıcılığı ile düzeltilir. Bu nedenle Peirce, bir çağdaki topluluğun yanılabilirliğinin bilimsel ilerlemeye engel teşkil etmediğini düşünür. Dolayısıyla, bilimsel topluluk sınırlı değildir, aynı zamanda doğrudan entelektüel ilişkiye girebilen tüm halk ırklarını da kapsar (Peirce, CP. 2.654;

1.150). Tüm bu topluluk araştırma süreçlerinin altında yatan, olağan bilimsel akıl yürütmenin kendi kendini düzeltme sürecidir. Kişi ne kadar çok şey öğrenirse ön kabullerini o kadar çok düzeltir (Peirce, CP. 1.244). Peirce ayrıca bunun sadece bilimsel metodoloji için doğru olmadığını, genel olarak düşünmenin işleyiş biçiminin bu olduğunu iddia eder. Felsefi şüphecilğin boşa çıkacağını, ratio-dedüktif yöntemin de boşa çıkacağını ve sonuç olarak endüktif ya da bilimsel yöntemin doğrulanacağını gözlemler. Peirce, tümdengelim hiç de kendi kendini düzeltici olmadığı, aksine hakikatten daha da uzaklaştırdığı düşünüldüğünde, tüm düşüncelerin kendilerini nasıl düzelttiği sorusuna yanıt verir. Eklenecek rakamlardan oluşan bir sütun düşünün. Bunları toplayan hiç kimse, toplamaya çok alışkın değilse, sonucun doğru olduğundan kesinlikle emin olamayacak ve doğruluk çok önemliyse, birkaç kez toplamak ya da toplamayı kontrol etmek için tasarlanmış sistemlerden birini kullanmak isteyecektir (Peirce, CP. 1. 248). Ancak, bu bir oylama, bir örneklem almaktan başka nedir ki? Aynı şey herhangi bir tümdengelim zinciri için de geçerlidir. Geometrik bir kanıtlamada kişi aynı şekilde geri dönüp akıl yürütmeyi kontrol etmek zorunda hisseder. Emin olmak için, bir tümdengelim teorik olarak yanılmazdır, ancak bu asla teorik bir yanılmazlıktan öte bir şey değildir. Pratikte hata en basit tümdengelim bile sızabilir. Aslında nesiller boyunca doğru olduğu düşünülen en titiz türden matematiksel ispatlarda bile sık sık hatalara rastlanır (Peirce, CP. 1. 248). Buna göre, Peirce'ün düşünmemizi istediği gibi, tüm akıl yürütme çizgisi, düşünmenin zaman içinde bir süreç olması nedeniyle tüm akıl yürütmelerin yanlışlanabilir olması gerektiğini göstermek için kullandığı tüm argümanlarla güçlendirilmiştir (Okwenna, 2021:1-18).

## SONUÇ

Charles Sanders Peirce'ün yanılabilirlik (fallibilism) ilkesini araştırdığımız bu çalışma sonunda aşağıdaki bilgi ve bulgulara ulaşılmıştır. Peirce, Descartes'in bilgideki kesinlik fikrine karşı çıkmaktadır. Epistemolojik bir ilke olarak yanılabilirlik ilkesi, inancımız ne kadar güçlü olursa olsun ve ne hakkında olursa olsun, eksik ve hatalı olma ihtimalinin olduğunu kabul eder. Epistemolojik bir öneri olarak yanılabilirlik ilkesi, bilgimizi olgusal gerçeklik üzerine inşa etmemizi, bilgisel kesinlik iddiasından uzak durmamızı, varlık ve evren hakkındaki bilgimizin sınırlı olduğunu bilerek mütevazı olmamızı salık verir.

Peirce, bu ilke ile hem bir insan olarak hem de toplum olarak daima öğrenmemiz gerektiğini, bilimsel araştırmaya önem vermemiz gerektiğini, daima kendimizi ve bilgimizi yenilememiz gerektiğini belirtir. Bilgi ediniminin, her zaman ve her yerde yanılıyor olabileceğimiz gerçeğinden kaynaklanan bir tür tevazu gerektiren kapsayıcı bir süreç olduğunu bilmemiz ve buna göre davranmamız gerekir. Peirce için temel nokta, samimi sorgulamanın önünün asla kapatılmaması gerektiğidir. Bilgiye dair kesin ya da yanılmaz bir iddia yoktur. Çünkü bilgi kaynaklarımız hataya açıktır. Yanılabilirlik ilkesi, Peirce'ün Kartezyenizm karşıtlığı ile başlayan, daha sonra epistemolojisine uzanan ve (şansçılık)'tan (synechism) evrimsel kozmolojisine kadar uzanan geniş düşünce silsilesinin önemli ilkelerinden biridir. Peirce'e göre yanılabilirlik ilkesinin varoluş nedenleri arasında şans ve kaosun dünyada ortadan kaldırılamaz bir rol oynaması, eldeki gözlemsel verilerin teorileri yetersiz belirlemesi ve somut gerçekliklerin her zaman bir şekilde muğlak olarak deneyimlenmesi gösterilebilir. Peirce'e göre evren sürekli bir büyüme halindedir ve sabit ve kesin bir bilgiden bahsetmek evrensel değişimi inkâr etmek anlamına gelmektedir. Yanılabilirlik ilkesi, insanın bilişsel yöntemlerindeki ve bilgisel içeriğindeki sınırlamaları ve zayıflıkları gösterir. Filozof, üç temel bağıntıyı, bilen özne, bilinen nesne ve bilme sürecini, yanlışlamacılığın temelini oluşturan sınırlamaları içerdiği için güzel bir şekilde vurgulamaktadır. Peirce'ün yaklaşımı, bilgi kaynaklarını ve herhangi bir kaynağın yanılmaz olup olmadığını sorgulamayı esas alır. Burada şu hususa değinmekte fayda mülâhaza edilebilir ki Peirce şüpheciliği salık vermez. Dışımızda gerçek bir dünya vardır ve bu dünya hakkında elde ettiğimiz bilgiler gerçektir. Fakat, eldeki mevcut bilgiler sınırlıdır ve parçası olduğumuz evren hakkında çok az şey söylemektedir. Bu nedenle yanılabilirlik ilkesi bir şüphe ilkesi değil, eksikliğin farkına varma ve onu tamamlamaya çalışma ilkesidir. Peirce'ün gerçeklik anlayışı sürekli olarak genişleyen evrenin durmayan değişimidir. İnsan göstergelerle düşünür ve göstergeler daimî bir akış halindedir. Peirce, bizi daima gerçeğin sağlam zeminine çağırır. Bu zemin semiyotik bir varlık olan insanın kendisi bir gösterge olan, gösterge üreten, gösterge yorumlayan varlık olduğu bilincidir. Düşünür, Hegelci bir tasavvurla varlıktaki akışın bütüne yani hakikate doğru gittiğini, insanlığın deneyimi arttıkça hakikate daha çok yaklaşacağı yönlü bir iyimserliğe sahiptir. Düşünüre göre önermeyi doğrulayıcı birtakım bulgulara sahip olsak bile bunlar yalnızca kısmi birtakım argümanlar olarak kalacaktır. Çünkü gerçekliğin zemin akışkandır ve elde ettiğimiz bulgular daima sathidir.

Bir bataklığın üzerinde yürüyoruz ve sadece şunu söyleyebiliriz: bu zemin şimdilik sağlam görünüyor. Yol vermeye başlayana kadar burada kalacağım. Hepimiz bu bataklığın üzerinde yürüyoruz. Yanılabilirlik ilkesi, yolculuğumuzun neresinde olursak olalım ve ayaklarımızın altındaki zemin ne kadar sağlam olursa olsun, her an batmaya başlayabileceğimiz anlayışıdır. Bu nedenle bir noktada durmak değil, sürekli olarak hareket halinde olmamız yani araştırmayı sürekli olarak sürdürmemiz gerekmektedir.

### **KAYNAKÇA**

- Cevizci, A. (2005). *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Corrington, R. S. (1993). *An Introduction to C. S. Peirce*, Indianapolis, Indiana University Press, USA.
- Çüçen, A.K. (2017). *Bilim Felsefesi*, Bursa, 3. Baskı, Sentez Yayınları.
- Demir, Ö. (2009). *Bilim Felsefesi*, Ankara, 3. Baskı, Vadi Yayınları.
- Freeman, Eugene, *The Relevance of Charles Peirce*, The Monist Library of Philosophy, The Hegeler Institute Books, USA, 1983.
- Gauch, Jr, H.G. (2016). *Bilimsel Yöntem*, Çev. İbrahim Yıldız, Ankara: Dipnot Yayınları.
- Güzel, C. (2010). *Bilim Felsefesi*, İstanbul, Kırmızı Yayınları.
- Haack, S. (1979). "Fallibilism and Necessity", *Synthese*. Vol: 41, pp. 37-64.
- Hausman, Carl R, *Charles S. Peirce's Evolutionary Philosophy*, Cambridge University Press, USA,1993.
- Kuhn, S. T. (2008). *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, Çev. Nilüfer Kuyaş, İstanbul: Kırmızı Yayınları.
- Lakatos, İ. (2014). *Bilimsel Araştırma Programlarının Metodolojisi*, Çev. Duygu Uygun, İstanbul: Alfa Yayınları.
- Murphey, Murray, *The Development of Peirce's Philosophy*, Cambridge: Harvard University Press, USA, 1961.



Okwenna, C. M. (2021). Peirce's Fallibilism: A Thematic Analysis and The Revisitation of The Origins of Fallibilism, *AMAMIHE: Journal of Applied Philosophy*, ISSN: 1597 – 0779, Vol. 19, No. 4, 2021 Department of Philosophy, Imo State University, Owerri, Nigeria Erişim Tarihi: 03. 03. 2024. DOI: 10.13140/RG.2.2.26514.17604

Özkan, C.İ. (2020). *Bilim Felsefesi*, İstanbul, Say Yayınları.

Peirce, C. S. (1966). *Collected Papers of Charles Sanders Peirce, Volum: 7*, Edited by A. W. Burks.

Peirce, C. S. (1966). *Collected Papers of Charles Sanders Peirce, Volum:1*, Edited by Charles Hartshorne and Paul Weiss.

Peirce, C. S. (1966). *Collected Papers of Charles Sanders Peirce, Volum: 3*, Edited by Charles Hartshorne and Paul Weiss.

Peirce, C. S. (1966). *Collected Papers of Charles Sanders Peirce, Volum: 5*, Edited by Charles Hartshorne and Paul Weiss.

Peirce, C. S. (1966). *Collected Papers of Charles Sanders Peirce, Volum: 2*, Edited by Charles Hartshorne and Paul Weiss.

Peirce, C. S. (1955). *Philosophical Writing of Peirce*, Selected and Edited With an Introduction by Justus Buchler, Dover Publications, INC., New York.

Peirce, C. S. (1966). *Collected Papers of Charles Sanders Peirce, Volum: 8*, Edited by A. W. Burks. Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press, (1931), ISBN: 978-1-57085-185-8, USA.

Peirce, C. S. (1966). *Collected Papers of Charles Sanders Peirce, Volum: 4*, Edited by Charles Hartshorne and Paul Weiss.

Peirce, C. S. (1966). *Collected Papers of Charles Sanders Peirce, Volum: 6*, Edited by Charles Hartshorne and Paul Weiss.

Peirce, C. S. (1998). *The Essential Peirce, Selected Philosophical Writings, (1893-1913), Volum:2*, Peirce Edition Project, Indiana University Press, 601 North Morton Street, Bloomington, Indiana, USA.



Peirce, C. S. (2009). *The Essential Peirce, Selected Philosophical Writings, (1867-1893), Volum:1*, Edited by Nathan Houser and Christian Kloesel, Indiana University Press, ISBN: 978-0-253-20721-0, Bloomington, Indiana, USA.

Peirce, C. S. (2023). *Felsefenin İlkeleri*, Çev. Nazlı İnönü, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Popper, R. K. (2015). *Bilimsel Araştırmanın Mantığı*, Çev. İlknur Aka, İbrahim Turan, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Popper, R. K. (2016). *Hayat Problem Çözmektir (Bilgi, Tarih ve Politika Üzerine)*, Çev. Ali Nalbant, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Popper, R. K. (2020). *Bitmeyen Arayış*, Çev. Mustafa Acar, Ankara: Serbest Kitaplar.

Popper, R. K. (2020). *Bu Yüzyılın Dersi*, Çev. Ceyhan Aksoy, Ankara: Serbest Kitaplar.

Rosenthal, S. B. (1994). *Charles Peirce's Pragmatic Pluralism*, New York: Loyola Universty, New Orleans.

Shook, J. R. (2003). *Amerikan Pragmatizminin Öncüleri*, Çev. Celal Türer, İstanbul: Üniversite Kitabevi.

Türer, C. (2003). *Charles S. Pirce'ün Pragmatik Felsefesi*, İstanbul: Üniversite Kitabevi.

Türer, C. (2004). *Felsefi Metinler: Pragmatizm*, İstanbul: Üniversite Kitabevi.

Türer, C. (2017). *Ahlâktan Felsefeye Felsefeden Ahlâka*, İstanbul: Dergâh Yayınları.



GENÇ MÜTEFEKKİRLER DERGİSİ

JOURNAL OF YOUNG INTELLECTUALS

e-ISSN: 2718-000X

Yıl: 5, Cilt: 5, Sayı: 2

Haziran-2024

**MAKALE BİLGİLERİ**

**Maide 5/69 Ayetindeki Ma'tuf İle Ma'tufun Aleyh'in Bir Birine Uyuşmadığı Şüphesine  
Edebi Tefsirlerden Cevap**

Answer to the literary doubt of the mismatch between the referent and the referent against in  
"Verse 69/Maedah" In literary interpretations

پاسخ به شبهه ادبیعدم تطابق معطوف و معطوف علیه

در «آیه 69/ المائدة» در تفاسیر ادبی

**YAZAR**

**Mahmutcan MUHACİR**

Dr. Kastamonu Üniv. Sosyal Bilimler Enst. Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Tefsir

[mmuhacir860@gmail.com](mailto:mmuhacir860@gmail.com)

ORCID: 0000-0002-1111-9280

<https://doi.org/10.5281/zenodo.11190836>

**Yayın Bilgisi**

**Yayın Türü:** Araştırma Makalesi

**Makale Geliş Tarihi:** 03.04.2024

**Makale Kabul Tarihi:** 01.05.2024

**Sayfa Aralığı:** 436-449

**ÖZET**

Bu makalede Maide 5/69 ayetindeki "*Sâbiûn*"un raf'ısının onun öncekisinin nasb'ıyla uyuşmadığı ve onun nasıl öncekisine atfedildiği hakkındaki şüphe konusunda inceleme yapılmıştır. Sonra edebî tefsirlere ve mâruf İ'rabul' Kuran kitaplarına müracat ederek mezkur şüpheyi gidermek amacıyla çeşitli cevaplar gösterilmiştir. Bu hakta 9 görüş vardır. Bunlardan birinci görüş: "*Sâbiûn*" mübtada'dır. Onun haberi birinci cümledeki haberi. Yani "inne"nin haberi delalet etmesiyle mahzuftur. Bu cümle niyette muahherdir. Bu cumhurların. Basralıların. Halil. Sibveyh ve bunlara tâbi olanların görüşüdür. Bu görüş eleştirilmiştir. Şöyle ki. Bu görüşe göre Allah'ın kelamı nazıl olan tertiple doğru değil. Belki de bu doğruluk kurandaki nazm ve tertip bozulduğunda elde edilecektir. Demek oluyor. İkinci görüş şudur ki. "inne" cevap harfi olan "evet" anlamındadır. Bu görüş de eleştirilmiştir ki. Bu görüş zayıftır. Çünkü "inne"nin "evet" anlamında gelmesi nahiv alimlerinin arasında tartışmalı bir meseledir. Eğer bu mesele arap dili kurallarında ispat edildiği takdirde. Önünde gelmiş olan bir cümle gerekiyor ki. "evet" anlamındaki "inne" onun için cevap olmalıdır. Çünkü "evet" anlamındaki "inne" kendisinden önce gelen bir cümleye cevap olmadan kelamın başında gelmez. Bunlardan başka yedi görüşü ve onların delilleri ve eleştirilerine makalede tek tek değineceğiz. Makalenin sonunda her görüşün arap dil bilgilerine uyuşup uyuşmadığına göre bu dokuz görüş arasında derecelendirme ve güçlüden zayıfa göre sıralama yapılmıştır.

**Anahtar kelimeler:** Hâdu, Nasara. *Sâbiûn* Tefasîr ve Edebî.

**ABSTRACT**

This article discusses in "Verse 69/Ma'idah" about the doubt of the incompatibility of the removal of "Sabeon" with the nasb of the previous one and how it affects the previous one. Then. By referring to the famous literary interpretations of the Qur'an. Mentions the answers to solve the provided illusion. In this case. There are nine theories. The first theory: "Sabeon" is the mubteda. And its haber is omitted because of the implication of the haber of the first sentence (haber of inne). And this sentence is a later in intention. This is the capital theory of the Basra. Halil. Sibeweyh and their citizens. It has been criticized on this theory that: This promise requires that God's word is not correct in the

same way it was revealed ، but this correctness is achieved when this order and order collide. The second theory: "Inne" means yes ، which is the letter of the answer. It has been objected to this statement that this statement is weak ، because there is a difference between the two grammars in establishing "Inne" as the meaning of "yes" and also it does not appear at the beginning of the word without being an answer to the previous word. And we will state seven other theories with their reasons and criticisms in the article. In the end ، based on the compatibility of each theory with syntactic rules ، the theories have been prioritized and arranged from the strongest to the weakest.

**Key words:** Haduuv ، Nasara ، Sabeon ، Tefasir ، Edebi.

**چکیده:** این مقاله در «آیه 69/ الماندة» در مورد شبهه عدم تطابق رفع «الصابئون» با نصب ما قبل آن و چگونگی عطف آن بر ما قبل بحث کرده. سپس با مراجعه به تفاسیر ادبی و اعراب القرآنهای مشهور برای رفع شبهه مذکور جوابهایی ارائه شده است. در این مورد نه نظریه وجود دارد، نظریه اول: «الصابئون» مبتدا است و خبر آن به خاطر دلالت خبر جمله اول (خبر إن) محذوف است و این جمله در نیت متأخر است. این قول جمهور، اهل بصره، الخلیل، سیبویه و أتباع انهاست. بر این نظریه نقد شده که: این قول اقتضا می کند، کلام خداوند به همین ترتیب که نازل شده صحیح نیست، بلکه این صحت زمانیکه این نظم و ترتیب به هم بخورد، حاصل می شود. نظریه دوم: «إن» بمعنای نعم که حرف جواب است، باشد. بر این قول إشکال گرفته شده که این قول ضعیف است، زیرا ثابت شدن «إن» بمعنای نعم بین نحویین اختلاف وجود دارد و نیز خودش بدون اینکه برای کلام سابق جواب باشد، در ابتداء کلام نمی آید. و هفت نظریه دیگر را با دلایل و نقدهای آن در مقاله بیان خواهیم کرد. در پایان بر اساس تطابق هر نظریه با قواعد نحوی بین نظریات ترجیح بندی و از اقوا به اضعف ترتیب بندی انجام شده است.

**کلید واژه:** هادوا، النصارى، الصابئون، تفاسیر، ادبی.

## پیشگفتار

## 1. متون آیات

متن آیه کریمه مورد بحث: «إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئُونَ وَالنَّصَارَى مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ». (سوره المائدة 69/5).

ترجمه آیه کریمه: «در حقیقت کسانی که (به پیامبر اسلام) ایمان آورده‌اند، و کسانی که به (آیین) یهود گرویدند، و صابئان (پیرو یحیای پیامبر) و مسیحیان، کسانی (از آنان) که به خدا و روز بازپسین ایمان آوردند، و [کار] شایسته انجام دادند، پس هیچ ترسی بر آنان نیست، و نه آنان اندوهگین می‌شوند». (رضایی اصفهانی و همکاران، ترجمه قرآن، 1383 ش).

متون آیات کریمه مشابه: لازم به ذکر است که این آیه با اندکی تفاوت در دو سوره دیگر از قرآن کریم ذکر شده است که در آن کلمه «الصابئون» به صورت منصوب یعنی با یا و نون قرانت شده است که آنها در ذیل آورده شده اند:

(1) إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ. (سوره بقره 62/2).

ترجمه آیه کریمه: در حقیقت کسانی که (به پیامبر اسلام) ایمان آورده‌اند، و کسانی که به (آیین) یهود گرویدند و مسیحیان و صابئان (پیرو یحیای پیامبر)، کسانی (از آنان) که به خدا و روز بازپسین ایمان آوردند، و [کار] شایسته انجام دادند، پس پاداششان نزد پروردگار آنان برای ایشان است و نه هیچ ترسی بر آنان است و نه آنان اندوهگین می‌شوند. (رضایی اصفهانی و همکاران، ترجمه قرآن، 1383 ش).

(2) إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئِينَ وَالنَّصَارَى وَالْمَجُوسَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا إِنَّ اللَّهَ يَفْصِلُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ (سوره حج 17/22).

ترجمه آیه کریمه: در حقیقت کسانی که (به پیامبر اسلام) ایمان آورده‌اند، و کسانی که به (آیین) یهود گرویدند، و صابئان (پیرو یحیای پیامبر) و مسیحیان و زردشتیان و کسانی که شرک ورزیدند، مسلماً خدا روز رستاخیز، در میان آنان (داوری کرده و) جدایی می‌اندازد [چرا] که خدا بر هر چیز گواه است. (رضایی اصفهانی و همکاران، ترجمه قرآن، 1383 ش).

این تحقیق از میان این سه آیات مذکور فقط در مورد این آیه (69/مائدة) بحث خواهد کرد و ضمن بررسی قراءات مختلف این آیه و ترکیبهای مختلف آن، به نقل اقوال مفسران ادبی و نقد بعضی از این اقوال می‌پردازد، و به این طریق به شبهه ای عدم تطابق معطوف و معطوف علیه در مورد این آیه (69/مائدة) پاسخ خواهد داد.

## 2. بحث لغت:

ابن منظور گفته است: «هادوا: ریشه آن هَادَ- یهود است. در آن اعلال بالقلب وجود دارد. زیرا الف آن از واو قلب شده است و به معنای تاب و رجع الی الحق می باشد». (ابن منظور، 2007 م. 4718/6).

اما در مورد وجه تسمیت آن شیخ طوسی در تفسیر خود از ابن جریج و زهیر نقل کرده است که «ابن جریج گفته است: یهودیها یهود نامیده شد به خاطر این که آنها گفتند: (إِنَّا هَدْنَا إِلَيْكَ) و گفته شد که آنها به فرزند بزرگ یعقوب (علیه السلام) یهودا نسبت داده شد و ذال به دال عوض شد. به خاطر این یهودا گفته شد. و زهیر گفته است: که آنها به خاطر توبه کردنشان از عبادت گوساله، یهود نامیده شد و اقوال دیگر». (الطوسی، بی تا: 281/1).

«نصاری»: در مورد این کلمه نیز شیخ طوسی در تفسیر خود گفته است: «نصاری جمع نصران است مثل سکران و سکاری، این قول سیبویه است و مشهور این است که مفرد نصاری نصری است مثل مهری و مهاری. اینها به خاطر نصرت بعضی از آنها بر دیگری نصاری نامیده شده اند. و گفته شد که آنها به خاطر این که به یک سر زمینی که ناصره نام دارد وارد شدند و عیسی (علیه السلام) نیز به آنجا وارد می شد و به او گفته می شد «عیسی النصاری» سپس به اصحاب او نسبت داده شد و گفته شده اند «نصاری» این قول ابن عباس، قتاده و ابن جریج است و نیز گفته شد که آنها به خاطر قول عیسی: «من أنصاری الی الله...» نصاری نامیده شدند». (منبع سابق، 281/1-282).

«الصابئون»: «اصله صباً- یصبأ. از یک دین به یک دین دیگر خارج شد. «الصابئون»: قومی است که دین خود را ترک کرده و به دین دیگری گرویده است و قومی است که کواکب را می پرستند و گمان می کنند که در ملت نوح علیه السلام هستند...». (ابراهیم مصطفی - أحمد الزیات - حامد عبد القادر...، 1428، 505/1).

«الصابئون» جمع صابئی است. کسی که از دین خود به دین دیگر منتقل شده است مثل مرتد از اهل اسلام. و هر کسی که از دین خارج شود. مناسب است که تا آخر صابینی نامیده شود. (الطوسی، بی تا: 282/1).

الزجاج گفته است: «معنای «الصابئون» خروج از همه ادیان است، زیرا آنها اعتقادی به کتاب ندارد. عربها می گویند: قد صباً ناب البعیر و صباً سنّ الصبی، زمانیکه آن خارج شود. و گفته شده که الصابئین منسوب است بر صابی ابن متوشلخ ابن إدريس (علیه السلام) است. و او بر دین حنیفه اولی بوده است». (الزجاج، 1427: 148/2).

این کلمه «الصابئون» را از نظر صرفی بررسی بکنیم با نگاه اولیه معلوم می شود که او از جمله جمع مذكر سالم محسوب می شود و روشن است که اعراب آن جمع مذكر سالم در حالت رفع با واو و نون مثل «الصابئون» و در حالت نصب و جر با یاء و نون مثل «الصابئین» خوانده میشود.

## 3. ترکیب

«إِنَّ» از حروف مشابه بالفعل «الذین» اول اسم «إِنَّ» محلا منصوب است. «آمنوا» صله محلی از إعراب ندارد. «الذین هادوا» عطف بر اسم «إِنَّ» می باشد که محلا منصوب است و دو کلمه «الصابئون والنصاری» نیز عطف بر اسم «إِنَّ» می باشد. و قوله «من آمن بالله والیوم الآخر و عمل صالحا» بدل از اسم «إِنَّ» محلا مرفوع است. و قوله «فلا خوف...» الی آخره خبر «إِنَّ» است و یا قوله «من آمن...» الی آخره خبر «إِنَّ» محلا مرفوع است. (صافی، 1425 ق – 1383 ش، 412-411/6).

و در «من» دو وجه جایز است. یکی از آنها این است که «من» شرطیه باشد، «آمن» فعل شرط، محلا مجزوم و قوله «فلا خوف...» الی آخره جواب شرط محلا مجزوم. فاء در این صورت لازم است. وجه دوم این است که «من» اسم موصوله مبتدا باشد «آمن» صله آن، محلی از إعراب ندارد. «فلا خوف» خبر مبتدا است محلا مرفوع می باشد. و در این صورت فاء جایز است. بنابر این دو وجه «من» می تواند محلا مرفوع باشد بر اساس مبتدا بودن. و یا می تواند محلا منصوب باشد بر اساس بدل از اسم «إِنَّ» بودن در صورتیکه «من» موصوله باشد. (الحلبی، 1406 ق – 1986، 363/4).

## 4. تحلیل شبهه ادبی

با توجه به ترکیب مذکور روشن می شود که طبق قواعد باید کلمه «الصابئون» به صورت منصوب یعنی با یاء و نون «الصابئین» قرائت می شد که در قرآنهایی که در دست مسلمانان وجود دارد با واو و نون قرائت شده است، و این قرائت باعث به وجود آمدن یک شبهه شده است که چرا بین معطوف «الصابئون» و معطوف علیه «الذین» تطابق در إعراب وجود ندارد؟ و چرا کلام الهی بر خلاف قواعد ادبی می باشد؟ این مسئله نحویون و مفسران را واداشت تا در مورد این آیه ترکیبهای مختلفی مطرح کنند.

## 5. قراءات مختلف

بحث مورد نظر در این آیات قرائت کلمه «والصابئین» است که این کلمه در آیه «62/سورة بقره» و در آیه «17/سورة حج» به صورت منصوب (الصابئین) قرائت شده است و در آیه «69/مائده» به صورت مرفوع (الصابئون) قرائت شده است.

و همچنین «الصابئین» در آیه «69/مائده» نیز به دو وجه وارد شده است:

1- با یاء و نون به حالت نصب: ابي ابن كعب، عثمان ابن عفان، عائشه، جدری، سعید ابن جبیر، و جماعتی از جمله آنهایی که «الصابئین» را با یاء به حالت نصب قرائت کرده اند و آن را صاحب کشف از ابن کثیر نقل کرده اند، این قرائت غیر مشهور است.

2- اما جمهور، آن را با واو و نون در حالت رفع قرائت کرده اند «الصابئون» و در مصحفهای أمصار نیز همینطور است.

حسن البصری و زهری «الصابیون» با یاء خالص بعد از باء قرائت کرده اند. و البته این تخفیف همزه می باشد که بر اعراب مرفوع یا منصوب بودن هیچ تأثیری ندارد. (منبع سابق، 353/4 - 362).

بر این اساس قرائت اول که به صورت نصب است، طبق قواعد قرائت شده و مشکل عدم تطابق معطوف و معطوف علیه ندارد.

اما قرائت دوم که به صورت مرفوع قرائت شده و جمهور نیز به صورت فراگیر آنرا پذیرفته بوده اند، به مشکل عدم تطابق معطوف و معطوف علیه روبرو شده است.

### نظریات در مورد شبهه ادبی

تفاسیر ادبی و اعراب القرآنهای مشهور برای رفع شبهه مذکور جوابهای مختلفی ارائه داده و آنها را مجموعاً در قالب نه نظریه مطرح کرده بوده اند که آنها به این شرح است:

### نظریه اول

این است که: «الصابئون» مبتدا است و خبر آن به خاطر دلالت خبر جمله اول (خبر إن) محذوف است و این جمله در نیت متأخر است. تقدیر آن چنین است: "إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا ... مِنْ آمَنَ مِنْهُمْ إِلَى آخِرِهِ، وَالصَّابِئُونَ هَمَجْنِينَ است" مثل «إِنَّ زَيْدًا وَعَمْرُو قَائِمٌ» ای إِنَّ زَيْدًا قَائِمٌ وَعَمْرُو قَائِمٌ. این قول قول جمهور، اهل بصره، الخلیل، سیبویه و اتباع آنهاست. (الحلبي، 353/4).

زمخشری در تفسیر خود در ذیل این آیه همین نظریه را مطرح کرده و گفته است: «تقدیر آیه به این شکل خواهد بود: «إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى (حَكْمَهُمْ كَذَا) وَالصَّابِئُونَ» (همچنین است) و ایشان برای این قول، شعر زیر را شاهد آورده است:

«وَالْإِلَّا فَاَعْلَمُوا أَنَّا وَأَنْتُمْ ... بُعَاةٌ مَا بَقِينَا فِي شِقَاقٍ»

یعنی: والا فاعلموا أننا بعاة ما بقينا في شقاق وانتم كذاك». (الزمخشري، 1421 ق - 2001، 508-507/1).

و همچنین از میان مفسران فخر الرازی در تفسیر الکبیر، (الرازي، 1420 ق: 402/4). علامه طبرسی (الطبرسي، 1418 ق - 1376 ش، 280/3). در تفسیر مجمع البیان و دیگران (الأندلسي، 1422 - 2001: 541/3. الثعالبي، 1418 ق: 406/2. الحلبي، بيتا، 353/4. آلوسی، 1415 ق: 502/6. صافی، بيتا، 411/6. البيضاوي، 1418 ق - 1998 م: 276/1. الزمخشري، بيتا، 508-507/1). که تعداد آنها بیش از ده نفر هستند، همین نظریه اول را قائل شده اند و یا از دیگران نقل کرده اند.



**نقد نظریه اول:** برای این قول، مفسران ادبی یک إشکال ذکر کرده اند و گفته اند که اگر «الصائبون» با تقدیر خبر خودش یک جمله تشکیل داده و عطف جمله بر جمله شده و نیز این جمله برای رفع فاصله بین اسم «إِنَّ» و خبرش موخر فرض شده باشد، فایده این تقدیر و فرض تأخیر و عطف جمله بر جمله چیست؟ در حالیکه عطف بر مفرد یا نصب «الصائبون» همین معنا را می توانست برساند. و قائلین این نظریه، خودشان جواب داده اند که: فایده عدم عطف آنها بر ما قبل خود این است که صائبون گمراهترین فرقه در بین گروههای مذکور در این آیه است. گویا گفته شده که همه گروهها اگر ایمان بیاورند و عمل صالح انجام دهند خداوند توبه آنها را قبول می کند و گناهشان را از بین می برد، حتی صائبون اگر ایمان بیاورند مثل آنها هستند. (الزمخشری، بیتا، 661/1. و الحلبي، بیتا، 353/4-354).

گرچه مفسران ادبی در این قول إشکال عمده نگرفته اند ولی فخر رازی در مورد تأیید قول فراء گفته است: «این قول (قول فراء که در نظریه چهارم ذکر خواهد شد) از قول بصریین بهتر و اولی است، زیرا قول آنها اقتضا می کند که کلام خداوند به همین ترتیب که نازل شده صحیح نیست، بلکه این صحت زمانی که این نظم و ترتیب به هم بخورد، حاصل می شود. اما در قول فراء به این نیازی ندارد. به همین خاطر، قول او اولی است». (الرازی، 402/12).

#### نظریه دوم

این است که «إِنَّ» بمعنای نعم که حرف جواب است باشد. در این صورت برای آن هیچ محلی از اعراب ندارد. و آنچه که بعد از آن است بر اساس مبتدا بودن مرفوع است و ما بعد آن بر او عطف شده است، خبر همه اینها «من آمن» تا آخر آیه است. با این ترکیب «الصائبون» عطف بر مبتدای مرفوع شده است و مشکل عدم تطابق معطوف و معطوف علیه بر طرف خواهد شد. (الحلبی، 353/4).

قائلین این قول برای تأیید قولشان کلام عبد الله ابن الزبیر «إِنَّ و صاحبها» را که بر قول کسی که به او گفته است: «لعن الله ناقة حملتني اليك» جواب داده بود، شاهد آورده اند. این قول را تعدادی از مفسران ادبی غیر از سمین حلبی نیز، از جمله آنها، الأندلسی، (الأندلسی، 541/3). البیضاوی، (البیضاوی، 276/1). آلوسی (آلوسی، 502/6). و محی الدین درویش (الدرویش، 1415 ق، 269/2). در تفاسر خودشان بیان ویا از دیگران نقل کرده اند.

**نقد نظریه دوم:** برای نقد این نظریه قول أبو حیان کافی است که او می گوید: «این قول ضعیف است زیرا ثابت شدن (إِنَّ) بمعنای نعم بین نحوین اختلاف وجود دارد. و بر فرض این که این در زبان عربی ثابت شده باشد، به یک چیزی که بر آن مقدم می شود نیاز دارد. و «إِنَّ» به معنای نعم برای آن جواب باشد. و خودش بدون اینکه بر کلام سابق جواب باشد، در ابتداء کلام نمی آید». (الأندلسی، 543/3). و این آیه به این شکل نیامده است و «إِنَّ» در صدر کلام آمده است.

## نظریه سوم

این است که «الصابئون» بر ضمیر مستتر در «هادوا» عطف شده باشد. یعنی: تقدیر آن «... الذین هادوا هم والصابئون...» باشد. در این صورت «الصابئون» عطف بر مرفوع خواهد بود، نه بر منصوب. این قول کسائی است. (الحلبی، 353/4).

این قول را نیز تعدادی از مفسران ادبی از جمله آنها أبو حیان الأندلسی، (الأندلسی، 541/3). آلوسی، (آلوسی، 502/6). و محی الدین درویش (الدرویش، 269/2). در تفاسیر خودشان بیان و یا از دیگران نقل کرده اند.

**نقد نظریه سوم:** شیخ الطائفه شیخ طوسی در تفسیر خود در مورد قول کسائی که «الصابئون» را بر ضمیر «هادوا» عطف می کند. این قول را با قول الرمانی رد کرده و گفته است: اگر «الصابئون» بر ضمیر در «هادوا» عطف شده باشد، دو تا إشکال پیش می آید:

1) ضمیر متصل در «هادوا» با ضمیر منفصل تأکید نشده. و تأکید ضمیر متصل با ضمیر منفصل شرط جواز عطف است.

2) اگر «الصابئون» بر ضمیر متصل در «هادوا» عطف شده باشد، لازم می آید که «الصابئون» جزء یهودیها باشد، یا اگر «هادوا» به معنای تابوا باشد جزء توبه کنندگان باشد، و این هر دو معنا در این آیه سازگار نیست. (الطوسی، 592/3).

## نظریه چهارم

این است که «الصابئون» بر محل اسم «إِنَّ» عطف شده باشد. زیرا اسم «إِنَّ» قبل از دخول «إِنَّ» بخاطر مبتدا بودن مرفوع بوده است. این مذهب کسائی و فراء است.

کسائی گفته است: رفع «الصابئون» بر دو وجه است «إِنَّ الذین آمنوا...» در معنا در جای رفع است زیرا این کلام، مبتدا است... اگر می خواهی چیزی بر آن عطف کنی آن را بر معنا عطف می کنی مثل إِنَّ زیدا منطلق و عمرو. لکن آن عطف، بعد از تکمیل خبر باشد بهتر است. (الأخفش، 1424: 397).

فراء گفته است: مرفوع بودن «الصابئون» بر اساس عطف بر «الذین» است. زمانیکه إعراب «الذین» در هر سه حالت یکی بود، نصب «إِنَّ» ضعیف شد یعنی: «إِنَّ» بر اسم خود عمل می کند و در خبر عمل نمی کند، به خاطر این مرفوع بودن «الصابئون» جایز شد. (الفراء، بیتا: 310/1).

فخر الرازی در تفسیر الکبیر بعد از اینکه برای علت رفع «الصابئون» چند وجه ذکر کرده و گفته است: وجه دوم: قول فراء است که او می گوید: «إِنَّ» در عمل ضعیف است. وضعیف بودن «إِنَّ» در عمل از چند جهات زیر ثابت می شود:

1) عمل «إِنَّ» به خاطر مشابهت آن بر فعل است و معلوم است که این مشابهت ضعیف است.

2) «إِنَّ» ولو اینکه عمل می کند فقط در اسم عمل می کند اما خبر به عنوان خبر مبتدا باقی می ماند و برای «إِنَّ» هیچ تأثیری در رفع خبر ندارد. این مذهب کوفیون است.

3) عمل «إِنَّ» در بعضی از أسماء ظاهر می شود. و در این آیه عمل «إِنَّ» ظاهر نمی شود. زمانیکه در اسم «إِنَّ» اثر إعراب ظاهر نمی شود، در اسمی که بر آن عطف می شود نصب جایز است بنابر عمل «إِنَّ» و رفع نیز جایز است بنابر اسقاط عمل «إِنَّ» مثلاً: جایز نیست که بگوییم: إِنَّ زیداً و عمرو قائمان، ولی جایز است که بگوییم: إِنَّ هؤلاء و إخوانک یکر موننا. (الرازي، 402/4).

علامه طباطبائی در میزان در مورد رفع «الصابئون» گفته است: ظاهراً «الصابئون» عطف بر «الذین آمنوا» است بر حسب محلش. گروهی از نحویون عطف بر اسم «إِنَّ» با رفع را یعنی: عطف بر محل اسم «إِنَّ» را قبل از اتمام خبر منع می کنند، و این آیه بر آنها حجت است. (الطباطبائی، 1417 ق: 67/6).

شیخ الطائفه شیخ طوسی در تفسیر خود در مورد رفع «الصابئون» سه قول ذکر کرده است که این یکی از آنهاست. (الطوسی، 592/3).

أبو حیان الأندلسی در تفسیر بحر المحيط برای توجیه علت رفع «الصابئون» چهار وجه را ذکر کرده است که یکی از آنها عیناً همین قول چهارم است. (الأندلسی، 541/3).

اما الثعلبی در تفسیر خود «الصابئون» را عطف بر محل اسم «إِنَّ» گرفته ولی با عبارت دیگر بیان کرده است. (الثعلبی، 1422، ق - 2002 م: 95/4).

و دیگر مفسران نیز مثل سمن حلبی، (الحلبی، 353/4). آلوسی (الوسی، 502/6). و محیی الدین درویش (الدرویش، 269/2). در تفاسیرشان در مورد رفع «الصابئون» همین قول را ذکر کرده اند. و محیی الدین درویش این قول را از بقیه أقوال ترجیح داده است.

**نقد نظریه چهارم:** برای نقد این قول دوتا إشکال مطرح شده است:

إشکال أول: بیضاوی در تفسیر خود (البيضاوي، 137/2). گفته است: اگر بر اساس این قول «الصابئون» قبل از اتمام خبر عطف بر محل اسم «إِنَّ» باشد، لازم می آید که «خبر» هم خبر مبتدا باشد و هم خبر «إِنَّ» باشد. به همین خاطر دو عامل مختلف بر یک معمول جمع می شود. و این جایز نیست. الزمخشری نیز این إشکال را به طور مفصلتر بیان کرده است. (الزمخشري، 661/1).

إشکال دوم: این است که اگر ما قبول کنیم که علت عمل ندادن بر «إِنَّ» در «الصابئون» واقعا به خاطر ضعیف بودن «إِنَّ» باشد. این قول را زجاج اینگونه رد می کند: «چگونه نصب «إِنَّ» ضعیف می شود، در حالیکه از ظروف می گذرد و ما بعد آن را نصب می دهد مثل قول خداوند که: «إِنَّ فِيهَا قوماً جبارين» (سورة المائدة: 22/5). و به خاطر این، نصب دادن «إِنَّ» از جمله قویترین منصوبات است». (الجرجاني، 147/2).

جواب إشکال اول این است که فخر رازی إشکال بیضاوی و زمخشری را رد کرده و گفته است (الرازی، 402/4): بدانکه این کلام ضعیف است.

یکم: این چیزهاییکه نحوین رافع و ناصب می گویند معنای آنها این نیست که آنها ذاتا و عینا اینجوری است. این را هیچ عاقلی نمی گوید. بلکه مراد از آن، تعریفات بر حسب وضع و اصطلاح بر این حرکات است. و جمع شدن تعریفات زیاد بر یک چیز محال نیست.

دوما: کوفیون می گویند: برای این حرف در رفع خبر هیچ تأثیری ندارد.

سوما: اگر چیزهای زیاد بر یکدیگر عطف شود فقط یک خبر از آنها خبر واقع نمی شود. زیرا خبر از چیزی عبارت است از تعریف حال او و بیان صفت او است ... اگر این ثابت شد، معلوم می شود که خبر گرچه در لفظ یکی باشد ولی در تقدیر متعدد است. (منبع سابق: 403/4).

جواب إشکال دوم: این است که إشکال الزجاج از چند جهات قابل پاسخ است.

یکم: فراء نگفته است که عمل نصب «إِنَّ» مطلقا ضعیف است بلکه او گفته است: زمانیکه اعراب «الذین» در هر سه حالت یکی بود، نصب «إِنَّ» ضعیف شد یعنی: «إِنَّ» در اسم خود عمل می کند و در خبر عمل نمی کند.

دوما: فراء علت ضعیف شدن «إِنَّ» در عمل را به حالتی اختصاص داده است که در اسم اثر اعراب ظاهر نشود. نه اینکه ترتیب اسم و خبر عوض شود. لذا استدلال الزجاج با آیه «22/مائدة» یک نوع مغالطه محسوب می شود.

سوما: اگر به استدلال الزجاج تسلیم شویم باز هم عمل «إِنَّ» در این آیه با قول فراء تعارض ندارد. زیرا در الظروف توسع وجود دارد. و این در بین همه نحویین پذیرفته شده است.

### نظریه پنجم

این است که برای «إِنَّ» خبر را در تقدیر بگیریم. و «الصابئون» را مبتدا بگیریم. تقدیر: «إِنَّ الذین آمنوا والذین هادوا (یرحمون او یعدّون) و الصابئون ...» باشد. مثل قول خداوند: «إِنَّ الذین کفروا بالذکر (یعاقبون) .....» (سورة فصلت: 41/41). این، قول واحدی است و نزدیک به قول بصریین است. (الحلبی، 353/4). و همچنین الثعالبی (الثعالبی، 406/2). و آلوسی (آلوسی، 502/6) در تفاسیر خودشان در ضمن بیان چندین قول، قول پنجم را از دیگران نقل کرده اند.

**نقد نظریه پنجم:** برای نقد این نظریه نیز مثل قول اول جز تقدیر گرفتن مشکل دیگری ندارد. و قائلین این قول نیز بر این قول نقدی ذکر نکرده است. به نظر می رسد که این نشانه تأیید آنها باشد.

## نظریه ششم

این است که «الصائبون» مرفوع است به خاطر ابتداء و خبر آن محذوف است مثل قول سیبویه والخلیل ولی در اینجا این مبتدا را در نیت مؤخر فرض نمی کند. این قول را فقط سمین حلبی در إعراب القرآن خود (الحلبی، 353/4). برای پاسخ به این عدم تطابق معطوف و معطوف علیه در این آیه در میان نه وجه ذکر کرده است.

**نقد نظریه ششم:** در مورد نقد این وجه أبو البقا گفته است: «این ضعیف است زیرا در آن حذف خبر و فاصله بین اسم «إن» و خبرش لازم می آید». (العکبری، 1399 ق = 1979 م: 222/1). به نظر می رسد شاید همین مشکل سبب شده باشد که بصریون این جمله «الصائبون» را از جمله «إن» مؤخر فرض کند.

## نظریه هفتم

این است که «الصائبون» در این آیه منصوب است. و این طبق لغت بنی الحرث و غیر آنها که تثنیه را در همه حال با الف می خوانند، مثل رأیت الزیدان و مررت بالزیدان. این قول را از میان مفسران فقط سمین حلبی (الحلبی، 360/4) و آلوسی (آلوسی، 502/6) در مورد علت رفع «الصائبون» از دیگران نقل کرده است.

**نقد نظریه هفتم:** إشکال این قول این است که ایشان ألف را که علامت رفع مثنی است و در این لغت (لغت بنی الحرث) نائب از رفع، نصب و جر قرار گرفته بود، آن را دیده و با واو که در جمع مذكر سالم، علامت رفع است و در حالت نصب و جر مثل الف مثنی ثابت می ماند، قیاس کرد پس اشتباه کرد. بنابر این قیاس، این قول ضعیف، و بلکه فاسد است. (الحلبی، 360/4).

## نظریه هشتم

این است که «الصائبون» منصوب است و علامت نصب آن فتحة نون است. و نون حرف إعراب نیست، بلکه مثل نون «الزیتون و عربون» است. و «الصائبون» إعراب بالحرکت است.

**نقد نظریه هشتم:** برای رد این قول همین کافی است که آنهای که این قول را جایز دانسته اند برای تأیید قول خود دلیل مشابهی ارائه نکرده اند. آنها فقط استعمال بعضی از جمع السلامه مثل بنین و سنین را دیده اند که إعراب بر نون آن ظاهر شده بود مثل جاء البنین و در الحدیث «اللهم اجعلها علیهم سنینا کسنین یوسف» پس آن را بر همه جمع السلامه قیاس کرده اند. این در صورتی جایز است که جمع السلامه با یاء باشد مثل مثال مذکور و یا با جمع السلامه چیزی نامگذاری شده باشد. مثل جاء الزیدون و مررت بالزیدون و مررت بالزیدون. در غیر این صورت إعراب بالحرکت بودن جمع مذكر سالم جایز نیست. آیه مورد بحث نیز مصداق دو مورد بالا نیست، لذا این قول مردود است.

این نظریه هشتم و نقد آن را از میان مفسران فقط سمین حلبی (منبع سابق: 361/4). خودش تنها ذکر کرده است.

## نظریه نهم

این است که: «الصابئون» مرفوع شد به خاطر این که عمل «إِنَّ» در «الذین» ظاهر نشده بود پس معطوف نیز بر رفع اصل خودش که قبل از دخول «إِنَّ» بر جمله بود باقی ماند. این قول مکی است که در واقع عین مذهب فراء می باشد. این قول را نیز فقط سمین حلبی (منبع سابق: 361/4) از مکی نقل کرده است.

**نقد نظریه نهم:** به خاطر این که این قول در واقع عین قول فراء است ولی مکی به شکل دیگری مطرح کرده است. نقد آن و جواب نقد نیز مثل هم خواهد بود که در بحث نقد قول چهارم ذکر شده است.

## نتیجه گیری

با ملاحظه اقوال مذکور و بررسی مکرر وجوه مختلف در مورد آیه 69- مانده، نتیجه گیری می شود که: نظریه چهارم از همه اقوال رجحان دارد، زیرا این قول بر اساس همین ترتیب آیات قرآن و بدون تقدیر صورت گرفته است. لذا علامه طباطبائی در المیزان در مورد رفع «الصابئون» گفته است: ظاهراً «الصابئون» عطف بر «الذین آمنوا» است بر حسب محلش. گروهی از نحویون عطف بر اسم «إِنَّ» با رفع را یعنی: عطف بر محل اسم «إِنَّ» را قبل از اتمام خبر منع می کنند، و این آیه بر آنها حجت است. (الطباطبائی، 67/6).

و اشکال بعضیها بر این قول مبنی بر لزوم جمع شدن دو عامل مختلف بر یک معمول. از طرف فخر الرازی در مورد نقد نظریه چهارم مفصل جواب داده شده است. و همچنین فخر الرازی در مورد تأیید قول فراء گفته است: این قول از قول بصریین بهتر و اولی است زیرا قول آنها اقتضا می کند که کلام خداوند به همین ترتیبی که نازل شد صحیح نیست بلکه این صحت، زمانیکه این نظم و ترتیب جدا شود، حاصل می شود. اما در قول فراء به این نیازی ندارد. به خاطر این، قول او اولی است.

با توجه به حفظ نظم آیات قرآن نتیجه می گیریم که نظریه پنجم در مرتبه دوم قرار می گیرد، زیرا فقط با یک تقدیر، مشکل آیات حل می شود و نیازی به در نیت تاخیر گرفتن ندارد. اما عدم ذکر مفسران به جز سه نفر، جای تأمل دارد.

اما نظریه اول و لو اینکه قائلینش از دیگر وجوه بیشتر و مورد قبول جمهور علما است، و نیز قول سیبویه، الخلیل و ده نفر از مفسران ادبی است در مرتبه سوم قرار دارد، زیرا علاوه بر چند تقدیر گرفتن، برای رفع فاصله بین اسم إِنَّ و خبرش، باید جمله «الصابئون» را مؤخر فرض کنیم. و این به نظم آیات تأثیر دارد.

نظریه ششم با اندک تفاوت به نظریه اول و نظریه نهم نیز به نظریه چهارم ملحق می شود که نسبت به هم، چندان تفاوتی ندارد.

نظریه دوم، سوم، هفتم و هشتم اقوال ضعیف است که در مقابل نقد آنها قابل دفاع نمی باشد و بهتر است اینطور اقوال ضعیف بر آیات قرآن حمل نشود. تا اعجاز ادبی قرآن خدشدار نشود.

## منابع

- القران الكريم.
- إبراهيم، م. أحمد، ح. حامد، ع. ومحمد، ع. ...، معجم الوسيط، مجمع اللغة العربية، القاهرة، ق: 1428.
- ابن منظور، ج. م. ب. م.، لسان العرب، بيروت: دار صادر، 2007م.
- الأخفش، ع. ب. ع.، (المتوفى: 208)، معاني القرآن: بيروت: عالم الكتب، 1424.
- الأندلسي، م. ب. ي.، تفسير البحر المحيط، بيروت: دار الكتب العلمية، 1422ق - 2001 م.
- الألوسي، ش. م. ب. ع.، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم، المحقق: علي عبد الباري عطية، بيروت، 1415ق.
- الثعلبي، أ. ب. م.، تفسير الكشف والبيان عن تفسير القرآن، تحقيق: بن عاشور، بيروت، 1422ق - 2002م.
- الثعالبي، ع. ب. م.، الجواهر الحسان في تفسير القرآن، المحقق: الشيخ محمد علي معوض والشيخ عادل أحمد، بيروت، 1418ق.
- البيضاوي، ع. ب. ع.، تفسير أنوار التنزيل و أسرار التأويل، بيروت، 1418ق - 1998م.
- الحلبي، أ. ب. ي. س.، الدر المصون في علوم الكتاب المكنون، دمشق: دار القلم، 1406ق - 1986م.
- الدرويش، م.، إعراب القرآن و بيانه: دمشق، دارالإرشاد، 1415ق.
- الرازي، ف. م. ب. ع.، (المتوفى: 606 ق)، مفاتيح الغيب، بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1420ق.
- رضايى اصفهاني و ه.، ترجمه قرآن (رضايى)، قم: موسسه تحقيقاتى فرهنگى دارالذكر، 1383 ش.
- الزجاج، إ. ب. س.، تهذيب معاني القرآن و إعرابه: (311-)، بيروت: المكتبة العصرية صيدا، 1427.
- الزمخشري، م. ب. ع.، تفسير الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل و عيون الأقاويل، بيروت: 1421ق - 2001.
- صافي، م.، الجدول في إعراب القرآن و صرفه و بيانه، نشر إحسان، 1425ق - 1383ش.
- الطباطبائي، م. ح.، الميزان في تفسير القرآن، قم: دفتر انتشارات اسلامى جامعهى مدرسين قم، 1417ق.
- الطبرسي، ف. ب. ح.، مجمع البيان في تفسير القرآن، طهران: ناصر خسرو، 1418ق - 1376ش.
- الطوسي، م. ب. ح.، التبيان في تفسير القرآن، بيروت: دار إحياء التراث العربي، بيئا.
- العكبري، ع. ب. ح.، إملء ما منَّ به الرحمن، بيروت: دار الكتب العلمية، 1399ق - 1979م.
- الفراء ي. ب. ز.، (207) معاني القرآن: مصر: دار المصرية للتأليف والترجمة، بيئا.



**GENÇ MÜTEFEKKİRLER DERGİSİ**

**JOURNAL OF YOUNG INTELLECTUALS**

e-ISSN: 2718-000X

Yıl: 5, Cilt: 5, Sayı: 2

Haziran-2024

**MAKALE BİLGİLERİ**

**Postmodern İngiliz Şiir Edebiyatında Kullanılan  
Teknik ve Temaların Kısa İncelemesi**

A Short Review On The Techniques And Themes Used In Postmodern English Poetry

**YAZAR**

**Kanan AGHASIYEV**

M.A student in English Language and Literature, Karabuk University

kaasiyev@gmail.com

**ORCID:** 0009-0001-3969-1879

<https://doi.org/10.5281/zenodo.11522212>

**Yayın Bilgisi**

**Yayın Türü:** Araştırma Makalesi

**Makale Geliş Tarihi:** 07.05.2024

**Makale Kabul Tarihi:** 29.05.2024

**Sayfa Aralığı:** 450-460



## ÖZET

Bu çalışma, postmodern şairlerin şiirsel mesajlarını iletmek için kullandıkları çeşitli teknik ve temaları incelemektedir. Modernizmin bir uzantısı olarak postmodernizm, gerçekçi temaları ve teknikleri bir araya getirirken öncüllerinden unsurları da entegre eder. Postmodernizm, modern ve gerçekçi eğilimlerine rağmen romantizmin izlerini taşıyor ve söylemine çok yönlü bir estetik katıyor. Allan Ginsberg, Robert Lowell ve Charles Bukowski gibi şairler, şiirlerinin zenginliğine ve karmaşıklığına katkıda bulunan parçalanma, üstkurmaca, metinlerarasılık, rastlantısallık ve oyunbazlık dahil olmak üzere postmodernizm alanında bir dizi teknikten yararlanırlar. Bu şairler, bu teknikleri iç içe geçirerek çağdaş varoluşun karmaşıklıklarında geziniyor ve insanlık durumuna dair derin içgörüler sunuyor. Dahası, Philip Larkin, Sylvia Plath ve Ted Hughes gibi postmodern şairler, postmodern çağın çalkantılı manzarasını yansıtan çeşitli temaları araştırıyorlar. Nesnel gerçekliğin yokluğu, bilime ve tarihsel gerçeklere karşı şüphecilik, küresel çatışmaların sonuçları, psikoloji araştırmaları, materyalizmin eleştirileri ve totaliterlik üzerine düşünceler gibi temalar eserlerine hakimdir. Bu yazarlar şiirleri aracılığıyla varoluşsal ikilemlerle ve sosyo-politik gerçeklerle yüzleşerek okuyucuları çağdaş dünyanın karmaşıklıkları ile eleştirel bir şekilde ilgilenmeye teşvik ediyor.

**Anahtar Kelimeler:** Postmodern Şiir, Postmodern Şiir Teknikleri, Postmodern Şiir Temaları

## ABSTRACT

This review paper explores the diverse array of techniques and themes employed by postmodern poets to convey their poetic messages. As an extension of modernism, postmodernism integrates elements from its predecessor while incorporating realistic themes and techniques. Despite its modern and realist inclinations, postmodernism retains traces of romanticism, imbuing its discourse with a multifaceted aesthetic. Poets such as Allan Ginsberg, Robert Lowell, and Charles Bukowski utilize a range of techniques within the realm of postmodernism, including fragmentation, metafiction, intertextuality, randomness, and playfulness, contributing to the richness and complexity of their poetry. By intertwining these techniques, these poets navigate the intricacies of contemporary existence, offering profound insights into the human condition. Furthermore, postmodern poets like Philip Larkin, Sylvia Plath, and Ted Hughes explore a diverse array of themes that mirror the tumultuous landscape of the postmodern era. Themes such as the absence of objective reality, skepticism towards science and historical truths, the aftermath of global conflicts, explorations of psychology, critiques of materialism, and reflections on totalitarianism pervade their works. Through their poetry, these writers confront existential dilemmas and socio-political realities, urging readers to critically engage with the complexities of the contemporary world.

**Keywords:** Postmodern Poetry, Postmodern Poetic Techniques, Postmodern Poetic Themes

## INTRODUCTION

To underline what they are<sup>1</sup> attempting to convey in their poetry, postmodern poets employ a variety of strategies in topics. Postmodernism includes various contemporary features since it is the continuation of modernism. Simultaneously, it incorporates realistic themes and techniques. Apart from possessing modern and realistic qualities, it retains a romantic element. Fragmentation, metafiction, intertextuality, unpredictability, and playfulness are among the key strategies adopted by postmodern poets such as Allan Ginsberg, Robert Lowell, and Charles Bukowski. Moreover, postmodern poets such as Philip Larkin, Sylvia Plath, and Ted Hughes exploit topics like the absence of objective truth, loss of faith in science and historical facts, global conflicts, psychology, materialism, and authoritarianism in their poetry.

American Beat Generation poet Allan Ginsberg is one of the revolutionary examples of postmodern poetry. His 1955 poem *Howl* is one of the earliest examples of postmodern poetry with revolutionary story shaped writing. Additionally, Ginsberg's other poem *Footnote to Howl*, is an example of intertextuality in a postmodern poem. The 1958 Confessional poem *Waking in the Blue* by Robert Lowell is an example of postmodern metafiction. In the poem, Lowell questions the seriousness of the mental disorder of the patients in a mental hospital. American poet Charles Bukowski's poems such as *The Church*, *Friendly Advice to a lot of Young Men*, and many of his other pomes have a unique style of storytelling where he uses less punctuation and less words in each line.

Postmodern poets like Philip Larkin, Sylvia Plath, and Ted Hughes explore a diverse array of themes that mirror the shaking landscape of the postmodern era. Philip Larkin's *Church Going* is a good example of the dilemma and confusion about God and [his?] religion. American poet Sylvia Plath is one of the major figures of the early postmodern movement: Confessional poetry. Her poems show human psychology from a deep and gloomy perspective. Her 1965 poem *Daddy* is one of the best examples of Confessional poetry where she talks about her father and husband. Furthermore, English poet Ted Hughes' *Hawk Roosting* is a fundamental example of 'anti-materialist' genre that started to be used in early postmodern writings.

---

<sup>1</sup> Since postmodernism continues as of today (assumingly), I use Present Simple in this paper.

## Techniques In Postmodern Poetry

Fragmentation is one of the major techniques of the literary period. Starting from modernism, the poets have understood that life is complex and there is not only one single meaning; it has many parts and meanings. Thus, in literature, the poets started to use the technique of fragmentation in order to show the faces and stages of life. In the poetic literary works, plot, characters, theme, images, factual references, and language are broken down. In the middle of the poem, there might be a pause and a new story may start which is going to be stopped after a while, so that the previous story may continue. The usage of Fragmentation helped the readers to understand that life is changing, it does not stop, humans change, and nothing is stable. American Beat Generation<sup>2</sup> poet Allan Ginsberg is one of the revolutionary examples of postmodern poetry. His 1955 poem *Howl*<sup>3</sup> is one of the earliest examples of postmodern poetry with revolutionary story shaped writing. The poem has three parts and in each part of the poem, the poet takes us to different journeys and talks about different issues of his time, giving references to the previous parts of the poem. At first glance, the poem looks like a story, however, slowly the poem takes the shape of a poetic penning style. The poem, as he puts it, is dedicated to his friend Carl Solomon<sup>4</sup> with whom he had met in a psychiatric institution. Ginsberg writes: “I'm with you in Rockland” (Ginsberg, 1955) to show his solidarity with his friend. Later Solomon claimed that he had never met him in that institution. However, though the poem is dedicated to Carl, he writes about him only in the third part of the poem.

Another technique used by the postmodern poets is intertextuality. Intertextuality is a reference used in the literary work to a previous literary work by a different artist by the help of the allusions. The main purpose of the poets to use such a technique is to show

---

<sup>2</sup> The Beat Generation, a literary subculture movement emerging after World War II, was pioneered by authors exploring American culture and politics. Popularized in the 1950s by the Silent Generation, known as Beatniks, their works rejected conventional narratives, pursued spiritual quests, delved into American and Eastern religions, eschewed materialism, depicted raw human experiences, experimented with psychedelics, and embraced sexual liberation.

<sup>3</sup> *Howl* by Allen Ginsberg is a seminal work critiquing post-World War II American society. Divided into three parts, it portrays a nightmarish landscape where the best minds are destroyed by societal pressures, including drug addiction and sexual repression. Ginsberg celebrates individuality and challenges societal norms, particularly regarding new emerging gender issues, while condemning the dehumanizing forces of capitalism and industrialization symbolized by Moloch. The poem progresses to a more hopeful tone, offering a vision of transcendence and spiritual enlightenment. *Howl* remains a powerful exploration of human struggle and the quest for authenticity in an oppressive world.

<sup>4</sup> Carl Solomon (1928 – 1993) was an American writer recognized for his notable work, *Report from the Asylum: Afterthoughts of a Shock Patient*.

the readers the importance of subjectivity of different artists. Alan Ginsberg's another poem, which was written in 1955 right after *Howl* was published, *Footnote to Howl*, is an example of intertextuality in a postmodern poem. The poem was written as a response to *Howl*. This poem is a direct reference to the previous poem while mentioning his friend artist Neal Cassady,<sup>5</sup> and *Everyman*,<sup>6</sup> and several other names, and events. Thus, by writing a response poem to his previous poem, Ginsberg does not only use the concept of intertextuality in his poem, but at the same time he mentions names of artists of his own period and literary works such as *Everyman*, which was written in the 15<sup>th</sup> century. Though he does not directly mention if he refers to the 15<sup>th</sup> century allegorical play, or just 'every single man on earth'. However, the expression that he uses: "Everyman is an angel" (Ginsberg, 1956), in our minds awakens the story of *Everyman* that is being judged by the Death Angel because of his good and bad deeds.

Another important stylistic method - metafiction is a very common way of writing technique in postmodern poetry. The word "meta" means "beyond." From this point, it could be said that metafiction is so much different from the usual fiction. The poets use metafiction to show the readers that whatever the readers read is not based on a real story or at least it is not more than a story. This message is given in one part of the literary work. The main purpose of the artist to give this message and use metafiction is to make the readers criticize the situation in the story they read. They do not want the readers to be lost in their emotions. For the postmodern poets, it is important to be able to criticize and question life. That is why they always use metafiction so that their readers could criticize and question life as the artists do. The 1958 Confessional<sup>7</sup> poem *Waking in the*

---

<sup>5</sup> Neal Leon Cassady (1926 – 1968) was a prominent figure in both the Beat Generation of the 1950s and the subsequent psychedelic and counterculture movements of the 1960s. More about the poet:

<https://www.theguardian.com/books/2011/jan/18/beat-poets-cassady-kerouac-ginsberg>

<sup>6</sup> The story revolves around the moral balance of one's actions, which will be assessed by God post-death, akin to entries in a ledger. It allegorically portrays the life of *Everyman*, symbolizing humanity. Throughout, *Everyman* endeavors to persuade other characters to join him, hoping to enhance his life's standing. Each character embodies mystical qualities, reflecting the struggle between good and evil. *Everyman* faces isolation as he struggles to find companions for his journey, realizing ultimately that despite the personified characters, he is fundamentally alone. Through this pilgrimage, he discovers that one's own good deeds are the only possessions when facing death and judgment before God. More about the play: <https://www.britannica.com/topic/Everyman-English-morality-play>

<sup>7</sup> Confessional poetry was one of the major genres from the late 50s until 1980s. Confessional Poetry delves into the genuine life encounters and personal history of the poet, encompassing emotional and psychological turmoil while blurring the boundary between poet and the poem's speaker. The foremost and significant Confessional Poets consist of Robert Lowell, W.D. Snodgrass, Anne Sexton, and Sylvia Plath. <https://www.poetryfoundation.org/collections/151109/an-introduction-to-confessional-poetry>

*Blue*<sup>8</sup> by Robert Lowell is an example of postmodern metafiction. In the poem, Lowell questions the seriousness of the mental disorder of the patients in a mental hospital. We can see metafiction in each part of the poem united with metaphors and surrealistic elements. However, the last line of the poem gives us a significant awakening where the poet writes: “We are all old-timers, each of us holds a locked razor.” (Lowell, 1958). The message that he gives is frightening. He means that all the people in this mental hospital are stuck in time, and they are ready to end each-other’s lives (or their own lives) with a razor.

Apart from fragmentation, intertextuality, and metafiction, the poets use playful language and randomness in their poetry. For them, life has so many random actions, stages, and events. Therefore, the poems are playful with words and use unorthodox way of rhyming. The poets want to tell the reader that they are the masters of their works, and they can do whatever they want with their art and the story in the art. American poet Charles Bukowski’s poems such as *The Church*,<sup>9</sup> *Friendly Advice to a lot of Young Men*,<sup>10</sup> and many of his pomes have a unique style of storytelling where he uses less punctuation and less words in each line. He jumps from one story to another by showing no traditional poetic signs. For instance, his poem *The Church* is a unique example of randomness in poetry. The title is a good example for randomness. While there is no mentioning of church, the title is ‘church’. In the poem, he jumps from one story to another by telling how bad people are and how rotten the society is. In his other 1957 poem *Friendly Advice to a lot of Young Men*, he gives random advice to young people. Some of the advice he

<sup>8</sup> The poem delves into the surreal environment of a mental health facility, particularly the McLean Hospital near Boston, where Robert Lowell received treatment for manic attacks stemming from his bipolar disorder diagnosis in 1954. Throughout his adult life, Lowell’s mental and emotional vulnerabilities persisted, leading to numerous hospitalizations between 1949 and 1964, which significantly impacted his interpersonal relationships.

<sup>9</sup> In this poem, Bukowski expresses a nihilistic perspective, critiquing society’s flaws and the senselessness of life, echoing his themes of alienation, loneliness, and the quest for meaning. While more concise and less overtly cynical compared to his other works, it maintains his trademark bleak outlook, albeit without explicit references to alcohol and debauchery. It’s simple, repetitive structure highlights human paradoxes, shifting from personal to political despair. The language is direct, reflecting the harshness of the world it portrays, offering no easy solutions but hinting at the possibility of change through understanding and connection in the face of despair.

<sup>10</sup> In *Friendly advice to a lot of young men*, the poet’s speaker encourages young men to seek diverse experiences, vividly depicted through the poem’s emotional lines. He combines descriptions like traveling to Tibet, breaking one’s head open with a hatchet, and running for Mayor to portray a life lived to the fullest. While readers may react differently to Bukowski’s suggestions, the overarching message is for men to pursue their desires freely. Interestingly, the poet implies that men should explore all avenues except the one he dedicated his life to—writing poetry. The poem: <https://youtu.be/oovDpLHCrSw?si=EDhAgqdZK-eKgowx>

gives are contradictory to one another. Giving random advice and sending contradictory messages is a perfect example of randomness in postmodern poetry.

### **Themes İn Postmodern Poetry**

The themes of postmodern poetry are as rich as their techniques. However, the main themes that the poet use in their poetry are the lack of objective reality, lack of belief in scientific and historic truth, psychology, world wars, and materialism. Poets such as Philip Larkin, Sylvia Plath, and Ted Hughes' poems are relevant examples the prementioned themes above.

The artist believe that reality is subjective. For the postmodern poets, everyone had their own reality of understanding the life and events around them. Thus, from this perspective, the theme of "truth" shows itself in the poetry of postmodern artists. The poets believe that science, religion, and history cannot answer everything. For both modern and postmodern artists, science is the main source of the destructions and wars. Since so many cities were wiped out, people were killed and lost during the world wars, the poets believe that if science had not improved that much, there would not have guns and weapons to destroy cities and kill people. Also, history share the same fate for the poets. They believe that history is written from the perspective of individuals. Thus, history is not trustable for the postmodern poets. Religion shared the same fate too; after the Second World War, people thought that religion did not answer all the questions and almighty God was not able to stop major wars of the last century. People were in a dilemma about God and his(?) religion. Philip Larkin's *Church Going*<sup>11</sup> is a good example of this dilemma and confusion about God and religion. In the poem, the speaker talks about the history of religion and its possible collapse in the future. However, though religion is not followed by many, a very few amounts of people still look for the existence of God to cure their diseases. Thus, Larkin gives a message in his poem that even though people of his time have lost their hopes towards God, and will continue doing so, still there will always be

---

<sup>11</sup> *Church Going* begins with the speaker entering a building, later revealed to be a church, without a clear purpose and feeling confused by its contents. Despite encountering familiar sights like altars and bibles, he lacks reverence towards them. After briefly reading from the *Bible*, he exits the church, pondering its significance in the future when believers have passed away. He imagines the last explorer of the church and wonders if they will share his detached curiosity. Ultimately, the speaker concludes that regardless of its meaning, maintaining churches is essential for humanity, as they symbolize unity and acceptance of one's shared humanity with the world.



a need for a greater power like God, since humans will always need to solve certain problems such as deadly diseases like cancer.

Poets also try to show human psychology in their poems as one of the major themes. Mentioning psychology in literature mainly became popular in modernism. However, postmodern artists also try to focus on this topic in order to show the deepness of the human mind. The poets write what they have in their minds and walk the readers through their psychological state of mind. American poet Sylvia Plath is one of the major figures of this early postmodern movement of confessional poetry. Her poems show human psychology from a deep and gloomy perspective. Her 1965 poem *Daddy*<sup>12</sup> is one of the best examples of confessional poetry. In the poem, the speaker (who is Plath herself) talks about her late father who had died when she was around ten years old. She talks about her memories about of her father; she explains how she misses him and how she hates him, as she gradually compares him to a Nazi. Later in the poem she continues with her unsuccessful marriage and talks about her husband Ted Huges. However, she describes both characters from the depths of her mind and walks us through the psychological state of hers.

World Wars and materialism are also prime themes of the poems. Since the first half of the 20th century faced two tremendously dangerous wars that almost wiped-out countless cities on earth, the poets want to show it in their works. They give certain reasons why the wars happened and what people should do in order to stop wars. Furthermore, for them, one of the main reasons for the wars to happen was the greediness of people towards materialism. Since people always wanted more of everything, wars happened. English poet Ted Hughes' *Hawk Roosting*<sup>13</sup> is a good example of such 'anti-materialist' genre. In the poem, he describes a hawk that desires for more and sees the world as its property. The hawk is too proud of himself and his natural predatory skills. The bird says: "I kill where I please because it is all mine." (Huges, 1960). One could say that Huges uses the

---

<sup>12</sup>Sylvia Plath's *Daddy* opens with the speaker portraying her father in various vivid and unsettling images—he's likened to a "black shoe" trapping her, a vampire, a fascist, and a Nazi. Even after his death, she feels confined and controlled by his influence, struggling to break free. To liberate herself, she feels compelled to metaphorically "kill" her father, symbolizing her need to escape his oppressive hold on her life.

<sup>13</sup> This poem embodies the predatory perspective of a hawk, emphasizing its cold efficiency and lack of empathy in hunting. Through vivid imagery and first-person narration, Hughes immerses readers in the hawk's predatory gaze. This brief yet stark portrayal captures the raw, primal forces of nature and the place of predators in the natural order.



bird as a metaphor to describe the greedy destructions humans made in the last two great wars of the 20<sup>th</sup> century.

### **Conclusion**

In conclusion, it is evident that postmodern poets employ a myriad of techniques and themes to underscore their poetic messages. Postmodernism, as an extension of modernism, incorporates various elements from the modernist movement while also integrating realistic themes and techniques. Despite its modern and realist tendencies, postmodernism retains traces of romanticism, infusing its discourse with a multifaceted aesthetic. Poets like Allan Ginsberg, Robert Lowell, and Charles Bukowski employ a range of techniques within the realm of postmodernism. These techniques include fragmentation, metafiction, intertextuality, randomness, and playfulness, all of which contribute to the richness and complexity of their poetry. By weaving together these techniques, these poets navigate the complexities of contemporary existence, offering profound insights into the human condition. Moreover, postmodern poets such as Philip Larkin, Sylvia Plath, and Ted Hughes delve into a diverse array of themes, reflecting the tumultuous landscape of the postmodern era. Themes such as the lack of objective reality, the erosion of belief in science and historical facts, the aftermath of world wars, explorations of psychology, critiques of materialism, and reflections on totalitarianism permeate their works. Through their poetry, these writers confront the existential dilemmas and socio-political realities of their time, inviting readers to engage critically with the complexities of the contemporary world.

American Beat Generation poet Allen Ginsberg is a prominent example of postmodern poetry. His 1955 poem *Howl* is one of the earliest examples, featuring a revolutionary narrative style. Additionally, Ginsberg's poem *Footnote to Howl* exemplifies intertextuality within postmodern poetry. Robert Lowell's 1958 confessional poem *Waking in the Blue* showcases postmodern metafiction by questioning the severity of mental disorders among patients in a mental hospital. American poet Charles Bukowski's works, including *The Church* and *Friendly Advice to a Lot of Young Men*, show a distinctive storytelling style with minimal punctuation and concise lines. Postmodern poets like Philip Larkin, Sylvia Plath, and Ted Hughes explore various themes that reflect

the turbulent landscape of the postmodern era. Philip Larkin's *Church Going* illustrates the confusion and lostness regarding God and religion. Sylvia Plath, a major figure in the early postmodern Confessional poetry movement, delves into human psychology from a profound and somber perspective. Her 1965 poem *Daddy* is a quintessential example of confessional poetry, addressing her father and husband. Furthermore, Ted Hughes' *Hawk Roosting* is a key example of the 'anti-materialist' genre that emerged in early postmodern writings.

### References

- Bukowski, C. (1977). Friendly Advice to a Lot of Young Men. In *Love Is a Dog From Hell*. Black Sparrow Press.
- Bukowski, C. (1977). The Crunch. In *Love Is a Dog From Hell*. Black Sparrow Press.
- Ginsberg, A. (1956). Footnote to Howl.
- Ginsberg, A. (1956). Howl. In *Howl and Other Poems*. City Lights Books.
- Hughes, T. (1960). Hawk Roosting. In *Lupercal*. Faber and Faber.
- Inan, D., & Boldan, M. N. (2018). An Ecocritical Reading of Ted Hughes's "Hawk Roosting." Balikesir University, The Journal of Social Sciences Institute.
- Jarman, M. (2017). What Was Postmodern Poetry? *The Hudson Review*, 70(3), 513-518.
- Larkin, P. (1955). Church Going. In *The Less Deceived*. The Marvell Press.
- Lowell, R. (1958). Waking in Blue.
- Plath, S. (1965). Daddy. In *Ariel*. Faber and Faber.



GENÇ MÜTEFEKKİRLER DERGİSİ  
JOURNAL OF YOUNG INTELLECTUALS

e-ISSN: 2718-000X

Yıl: 5, Cilt: 5, Sayı: 2

Haziran-2024

MAKALE BİLGİLERİ

ARAP DİLİNDE NÛNLAR

NÛNS IN ARABIC LANGUAGE

YAZAR

Fecri HAN

DİB

[hanfecri@gmail.com](mailto:hanfecri@gmail.com)

ORCID: 0009-0002-6716-6382

<https://doi.org/10.5281/zenodo.11522302>

Yayın Bilgisi

Yayın Türü: Araştırma Makalesi

Makale Geliş Tarihi: 24.05.2024

Makale Kabul Tarihi: 08.06.2024

Sayfa Aralığı: 461-475

**ÖZET**

Dil, insanoğlunun duygu ve düşüncelerini sözlü veya yazılı bir şekilde ifade etmeye yarayan en önemli iletişim araçlarından biridir. İnsanoğlu bu duygu ve düşüncelerini ifade etmek için bazı sembollere ve seslere ihtiyaç duymuş ve harfler aracılığıyla bunu giderme yoluna gitmiştir. Her dil kendi içinde diğer dillerden ayrıldığı özellikleri itibariyle farklı bir yapı arz etmektedir. Arap dili gramerinde de hece harflerinin yüklendiği önemli görev ve fonksiyonlar vardır. Çünkü harf, kimi zaman kelimenin başında, kimi zaman kelimenin ortasında ve kimi zaman da kelimenin sonunda bulunmak suretiyle yapı ve manasında bazı değişikliklerin meydana gelmesine etki etmektedir. Bu harflerden biri de nûn harfidir ki, Arap dili gramerinde fâil, ref' alâmeti, tenvîn, mutâvaat, te'kîd, vikâye gibi birçok bağlamda kullanılmıştır.

Çalışmada nûnların türleri, kiminin manaya, kiminin de yapı ve i'raba olan etkisi ve kullanımları üzerinde çoğunlukla klasik, az da olsa modern kaynaklardan yararlanılarak ele alınmıştır. Çalışmada nûnlar, te'kîd nûnları, beş fiillerin nûnu, nûnü'l-vikâye, muzâraat nûnu, nisvet nûnu, nûnü'l-müsennâ, cem-i müzekker-i sâlimin nûnu, zâid nûn, aslî nûn ve tenvîn (sarf nûnu) mana ve yapıya etkisi yönüyle işlenmiştir. Çalışmanın sınırlı olmasından dolayı konu belirli örnekler üzerinden ele alınmıştır. Bu sebeple çalışmada nûnların hem lafza olan etkisi hem de lafız ve manaya etkisi üzerinde durulmuştur.

**Anahtar Kelimeler:** Arap Dili ve Belagati, Nûnlar, Te'kîd, Te'kîd Nûnu, Nisvet Nûnu.

**ABSTRACT**

Language is one of the most important communication tools used to express human feelings and thoughts verbally or in writing. Human beings needed some symbols and sounds to express these feelings and thoughts, and they tried to satisfy this through letters. Each language has a different structure in terms of its characteristics that distinguish it from other languages. In the Arabic language grammar, syllabic letters have important duties and functions. Because the letter sometimes appears at the beginning of the word, sometimes in the middle of the word, and sometimes at the end of the word, causing some changes in its structure and meaning. One of these letters is the letter nûn, which is used in Arabic language grammar in many contexts such as agent, ref' sign, attenvîn, mutâvaat, te'kîd, vikâye. In the study, the types of nuns, the effects of some on meaning, some on structure and meaning, and their uses are discussed, mostly by using classical and a few modern sources. In the study, nûns, te'kîd nûn, nûn of five verbs, nûnü'l-vikâye, muzâraat nûn, nisvet nûn, nûnü'l-müsennâ, cem-i müzekker-i sâlimin nûn, zâid nûn, aslî nûn and n (consumables) It has been processed in terms of its effect on meaning and structure. Due to the limited nature of the study, the subject has been discussed through specific examples. For this reason, the study focuses on the effect of nûns on both the wording and the wording and meaning.

**Key Words:** Arabic Language And Rhetoric, Nuns, Te'kîd, Te'kîd Nun, Nisvet Nun.

## GİRİŞ

Arap alfabesinde yer alan harflerin mana, isim, ses gibi temel özellikleri vardır. Harflerin yapıyı oluşturmaları yanında manaya da etkileri söz konusudur. Harflerin kelimeyi oluşturanlarına hurûf-i mebânî, bir sese karşılık gelenlerine hurûf-i hicâ ve noktalı olanlarına hurûf-i mu'cem şeklinde taksimleri yapılmıştır. Nûn harfi aynı zamanda Kur'an'da isim olarak geçmekle birlikte hurûf-ı mukattaa şeklinde Kalem Sure'sinin başında da yer almaktadır. Bu harf Fenike dilinde balık anlamına gelen (nûn) sözcüğünden gelmiştir. (Özalp: 2023,17.)

Arap gramerinde nûn harfi farklı görev ve isimlerle kullanılmıştır. Bu farklı görev ve fonksiyonlara sahip olan nûn harfi şu başlıklar altında ele alınmıştır: Te'kîd nûnları, beş fiillerin nûnu, nûnü'l-vikâye, muzâraat nûnu, nisvet nûnu, nûnü'l-müsennâ, cem-i müzekker-i sâlimin nûnu, zâid nûn, aslî nûn ve tenvîn (sarf nûnu) bu şekilde farklı görevleri icra etmesi için kullanılan nûn, bazen fâil, bazen merfuluk alâmeti, bazen te'kîd bazen de mutâvaat anlamını ifade etmek için kullanılmıştır. Durum böyle olunca şunu söylemek mümkündür: Nûn harfi hem kelimenin yapısına hem de manasına etki etme yönü olan bir harftir.

Nûn harfi hakkında Arap ve Türk dünyasında birçok çalışma yapılmıştır. Arap dünyasında Salâh Ravâyî'nin "Bahs fi nûni'l-vikâye"si, Muhammed Saîd Sâlih el-Gâmidi'nin "el-Arabiyyetü lügatü'n-nûn"u, Mustafa Zekî en-Nûtî'nin "en-Nûn fi lügati'l-Arab dirâse lügaviyye fi dav'i Kur'âni'l-Kerîm"i, Subhî Abdülhamîd Muhammed Abdülkerim'in "en-Nûn ve ahvâluhâ fi lügati'l-Arab"ı ve İbrâhîm Hamza Dervîş Cüneyd'in "en-Nûnât fi'l-Arabiyyeti ve istimâlâtuhâ fi'l-Kur'âni'l-Kerîm"i nûn hakkında yapılan tez, makale ve kitap çalışmalarının başlıcalarıdır. Türkçede de bu konuda yazılmış tez ve makale çalışmaları bulunmaktadır. Yusuf Buhan'ın "Arap Dili Gramerinde Nûnü'l-Vikâye'nin Kullanım Alanları ve Manaya Etkisi", Şahabettin Ergüven'in "Arapçada Birinci Tekil Şahıs İyelik Zamirinin İ'râb ve Kullanım Özellikleri", Soner Gündüzöz'ün "Geleneksel Harf Sembolizminin Bir Yorumu Olarak Nûn Harfi" ve Emine Merve Aytekin'in "Arap Dilinde Telaffuz Edilmeyen veya Anlama Etkisi Olmayan Zevâid Harfler (Şekil Ekleri)" adlı makaleleri ile Gökhan Tunç'un "Arapça'da Nûn Harfi ve Kullanım Biçimleri" başlıklı tezi nûn hakkında yapılan çalışmalardan bazılarıdır.

Arap dilinde nûn harfinin hem lafız hem de anlam yönünden kelimeler üzerinde etkili olduğu görülmektedir. Bu bakımdan çalışmamızda nûn harfinin her iki yönü üzerinde de durulacak ve örnekler üzerinden ele alınarak açıklanmaya çalışılacaktır.

## 1. Te'kid Nûnları (نونا التوكيد)

Nûn harfi kullanıldığı yere göre farklı manalar ifade etmektedir. O farklı manalardan bir tanesi de bu başlık altında bahsedeceğimiz te'kid manasıdır. Te'kid nûnları sadece fiili muzâri ve ondan türetilen emir fiillerine bitişir ve fiilin manasını kuvvetlendirir. Te'kid nûnları iki tanedir. Bunlardan şeddeli olana (النون المؤكدة الثقيلة) (نَ), yani “şeddeli te'kid nûn” şeddesiz sâkin nuna ise (النون المؤكدة الخفيفة) (نْ), “şeddesiz te'kid nûn” denir (İbn Hişâm, 1985). Bu iki nûn hakkında detaylı bilgiyi ilgili başlıklar altında vermeye çalışacağız.

### 1.1. Şeddeli Te'kid Nûnu (النون المؤكدة الثقيلة)

Emir fiili herhangi bir şart aranmaksızın bu te'kid nûnu alabilirken, muzâri fiilinin bu nûnu alması için bazı şartlar öne sürülmüştür:

1. Muzâri fiilin hâl (şimdiki zaman) ifade etmemesi, istikbâl (gelecek zaman) manasında kullanılması (İbn Hişâm, 1985, 444). Örneğin: (وَتَاللَّهِ لَأَكِيدَنَّ أَصْنَامَكُمْ) “Allah’a andolsun ki putlarınıza bir oyun oynayacağım!” (el-Enbiyâ 21/57).

2. (إِمَّا), edatından sonra gelen fiili muzârinin te'kid nûnunu alması vücûba yakın derecesindedir (İbn Hişâm, 1985, 444). Buna (وَإِمَّا يَنْزَغَنَّكَ مِنَ الشَّيْطَانِ نَزْغٌ) “Eğer şeytandan sana bir dürtü gelirse” âyeti örnek verilebilir (el- Fussilet 41/36).

3. Başında “te'kid lâm” (لَ)’ı bulunan muzâri fiil: (لَيَقْرَأَنَّ) “mutlaka okuyacak.”

4. Fiili muzârinin başına nehiy lâmi (لَا) geldiğinde: (لَا يَرَنْ) “asla kaçmasın!”

5. Fiili muzârinin başına soru edatı geldiğinde: (هَلْ تَجْتَمِدْنَ) “mutlaka çalışacak mısınız?”

6. Temenni ifade eden bir edat alan fiili muzâri: (لَيْتَكَ تَنْجَحَنَّ) “keşke hep başarılı olsan!”

7. Kasemin (yeminin) cevabında gelen fiili muzâri: (وَاللَّهِ لَأَفْعَلَنَّ) “Allah’a yemin olsun ki mutlaka yapacağım” (İbn Hişâm, 1963, 35).

Fiili muzârinin sonuna bitişen şeddeli te'kid nûnu, fiilin yapısında da değişikliğe sebep olur. Müfred olan fiillerde fiilin son harfi fetha üzere mebnî olur. Bu hem emir fiili için

hem de emir olmayan muzâri fiili için geçerli bir kuraldır. Şu örneklerde olduğu gibi: **يُنْصُرَنَّ، تَنْصُرَنَّ، أَنْصُرَنَّ، نَنْصُرَنَّ**, bu fiillerin hepsi de müfred olan fiillerdir. Son harfleri olan (ر) harfi fetha üzere mebni olmuştur. Cem'i (çoğul) olan fiillerde ise zamme üzere mebni olur. **يُنْصُرَنَّ، تَنْصُرَنَّ**, bu fiiller ise son harfleri olan (ر) harfi zamme üzere mebni olmuştur (İbn Hişâm, 1963, 35).

Şeddeli te'kid nûnu, sonuna bittiği fiillerin anlamca kesinlik ifade etmesini ve anlamın daha kuvvetli olmasını da sağlar. Başta verdiğimiz bütün örneklerde te'kid anlamını da yansıtabilecek şekilde Arapça cümlelerin anlamlarını verdiğimiz için burada gereksiz tekrara düşmemek için ayrıyeten örnek vermeyeceğiz.

## 1.2. Şeddesiz Te'kid Nûnu (النون المؤكدة الخفيفة)

Bu nûn muzâri ve emir fiillerinin sonuna gelen sâkin bir harftir (Aslan, 2016, 124). Daha önce bahsi geçen “şeddeli te'kid nûnu” gibi fiilin anlamını kuvvetlendirmek için kullanılır.

Bu nûnun muzâri ve emir fiillerinin sonuna bitişmesi için daha önce “şeddeli te'kid nûnu” için zikrettiğimiz şartlar aynen geçerlidir. Bu harf de bittiği fiilde bazı değişikliklerin meydana gelmesine sebep olur. Cemi müzekker sigalarının sonundaki cemi alâmeti olan “vâv” harflerini düşürerek zammeli yapar. Örnek verecek olursak: (اضْرِبْ)، bu emir sigasının sonuna bu nûnun bitişmemiş hali şöyle idi: (اضْرِبُوا)، bu te'kid nûnu müfred muzâri ve emir fiillerinin son harfinin harekesini fethaya çevirir. (اضْرِبِ)، bu nûn muzâri ve emir fiillerinin tesniyelerine ve cem-i müennes sîgaların sonuna bitişmezler (Aslan, 2016). Bahsettiğimiz her iki te'kid nûnu da fiil isimlerinin (fiil manasını ifade eden isimler) sonuna bitişmezler: (مَهْ) “yapma!” (حَذَارْ) “sakın!” (Müberred, 1964, 3/25).

Şeddesiz te'kid nûnu elif harfî yardımıyla tenvînli olarak da gelebilir. **لَيْسَجِنَّ وَيَكُونَنَّ مِنْ الصَّاعِرِينَ** “Andolsun, eğer kendisinden istediğimi yapmazsa, mutlaka zindana atılacak ve elbette sürünenlerden olacaktır!” (Yûsuf 12/32). Burada tenvîn şeklinde gelen (وَلْيَكُونَنَّ) fiili aslı itibarıyla şeddesiz te'kid nûnu olan (وَلْيَكُونَنَّ) fiilidir. Bu ayeti kerimede zikredilen te'kid nûnu aynı zamanda fiilin anlamını pekiştirme yönünden de etkilemiştir.

## 2. Ef'âl-i Hamse Nûnu (نون الأفعال الخمسة)

Ef'âl-i Hamseden maksat muzârinin tesniye elifi, cemi vâvı ve muhataba ya'sı almış olan fiillerdir. Bu fiiller şunlardır: (يفعلان، يفعلون، تفعلان، تفعلون، تفعلين) bu fiillerin ref' hali (ن)



harfinin sabit olup düşmemesidir. Nasb ve cezm halleri ise ( ن ) harfinin düşmesiyle olur (Ferâhîdî, 1995). Buna örnek: ( لَمْ يَفْعَلُوا، لم يفعلوا، لم تفعلوا، لم تفعلوا ) görüldüğü üzere cezm halinde beş fiillerin hepsinin de ( ن ) harfi düşmüştür. Nasb durumuna örnek ise: ( لَنْ يَفْعَلُوا، لن يفعلوا، لن تفعلوا، لن تفعلوا ) hem cezm hem de nasb halinde örneklerde de görüldüğü gibi ( ن ) harfi düşmüştür. Bu beş fiillerin ( ن ) harfine aynı zamanda i'rab nûnu da denir (Ferâhîdî, 1995, 331). Burada bahsedilen nûn harfi anlam yönünden herhangi bir pekiştirme katmamaktadır.

### 3. Nûnü'l-vikâye (نون الوقاية)

Nûnü'l-vikâye, fiili kesreden korumak için fiile mütekellim yâ'sından önce getirilen harf diye tarif edilmiştir (İbn Akîl, 1980, 1/108; Zemaşerî, 1993, 177). Bazı dil ekolleri bu nûna, nûnü'l-imâd da demişlerdir (Ukberî, 1995, 1/483). Tanımı yapılırken fiili kesreden korumak için özellikle vurgulanmasının amacı, fiilin kesreyi almaya muktedir olmadığından kaynaklanmaktadır. Nûnü'l-vikâye hem mazi fillere hem de muzâri fillere gelebilen bir harftir. (يُنْصُرُنِي، نَصْرْتَنِي), her iki fiili de doğrudan kesre almalarından korumuştur. Nûnü'l-vikâyenin isimlerin sonuna bitişmesi konusunda dilbilimciler arasında ihtilaf vardır. Bitişmez diyenlerin gerekçesi isimlerin kesre almalarına herhangi bir engelin olmadığıdır. Nûnü'l-vikâye aynı zamanda taaccüp fiillerinin de sonuna bitişebilir: (مَا أَكْرَمَنِي) “Ne kadar cömerdim!” (أَكْرَمَ بِنِي) “Ne kadar da cömerdim!” bu örneklerde olduğu gibi her iki taaccüp fiilinin (fiil-i taaccüb-i evvel, fiil-i taaccüb-i sâni) sonuna da bitişebilir. Fiili mazi ve taaccüp fiilleri bu durumda fetha üzere mebni olurlar (İbnü'l-Haşşâb, 1972, 147). Nûnü'l-vikâye harflerin de sonuna bitişebilir. Örneğin: (إِنِّي، إني، كَأَنِّي، لكنني) Nûnü'l-vikâyenin bu harflere dâhil olmasının sebebi, bu harflerin fiillere benzemesi yönüyledir (İbn Yaîş, 2001, 3/348).

### 4. Muzâraat Nûnu (نون المضارعة)

Arap dilinde kullanılan nûnlardan biri de “muzâraat” nûnudur. Muzâri fiil: Şimdiki hâl veya gelecek zamana delalet eden ve başında muzâraat harflerinden (أ،ت،ي،ن) biri bulunan fiildir (Halebî, 2001, 153). Bu harflerden biri de nefis-i mütekellim maalgayr (biz)'ı ifade etmek için fiile zâid bir harf olarak getirilen “muzâraat” nûnudur. Birinci çoğul kişi olarak kullanılan bu nûn hem erkekler hem de kadınlar için ortak kullanıma sahiptir. Mesela iki erkek “biz yazıyoruz.” Dediklerin de şöyle derler: “تَكْتُبُ” aynı şekilde iki kadın da: “Biz yazıyoruz.” Deseler “تَكْتُبُ” diyeceklerdir.

## 5. Nisvet Nûnu (نون النسوة)

Cem‘i müennese delâlet etmesi için mazi, muzâri ve emir fiillerine bitişen muttasıl bir zamirdir. Bu nûn ma kabli sâkin, kendisi fetha üzere mebni olan ve şeddeli olmayan bir harftir (Dervîş, 2012, 156). Muzâri fiiline bitiştiğın de fiili muzâri sükûn üzere mebni olur. Örneğın: (يَكْتُبْنَ) Nûn ise: Fâil olduğundan fetha üzere mebni olup mahallen merf‘udur. Aynı şekilde fiili mazi ve emir fiiline de bitişir. Örneğın (فَإِنْ طَبَّنَ لَكُمْ عَنْ شَيْءٍ) “Eğer onun bir kısmını size gönül rızasıyla verirlerse” (en- Nisâ 4/4) âyetinde geçen (طَبَّنَ) fiili mazinin Cem‘i müennesidir. Nisvet nûnu fetha üzere mebni olup burada mahallen merf‘udur. Çünkü fâil konumundadır. Fiili mazi ise sükûn üzere mebnidir. Emir fiili sonu sahih harf olduğunda sükûn üzere mebni olup fâili de müstetir olur. Örneğın: أَكْتُبُ دَرَسَكَ, nisvet nûnu bitiştiğında ise nisvet nûnu fetha üzere mebni olup fâil olur. Emir fiili de sükûn üzere mebni olur. Örneğın: يَا نِسْوَةٌ إِيَّاهُنَّ بِأَلْحَقِّ, Hiçbir fiilde nisvet nûnu düşmez çünkü düşerse müzekkerlerin müfredleri ile karışacaktır. Böyle bir karışıklığa mahal vermemesi için nisvet nûnu hazfedilmez. Bu nûn hem cezm hem de nasb halinde sabit kalıp asla düşmez (İbn Sâig, 2004, 2/917).

## 6. Nûnü’l-Müsennâ (نون المثنى)

Muzâri fiillerin ve isimlerin ikil olanlarının sonunda bulunan nûna “Nûnü’l-Müsennâ” denir (Enbârî, 1999, 65). Kelimenin birden fazla kişiye delâlet etmesi için Arap dilinde çeşitli alâmetler kullanılmıştır. Onlardan biri de fiili muzâri ve isimlerin tesniyelerinin sonuna bitişen “elif ve nûn” (ان)‘dür. Muzâri fiile bitişen bu iki harfin ikisinin de ayrı ayrı i’rabı vardır: (يَنْصُرَانِ) bu fiilin sonunda bulunan “elif” fâil zamiri iken “nûn” ise fiilin merfu‘ olduğunun işaretidir. Aynı zamanda bu nûn tekildeki tenvînden ivazdır. Sonuna tesniyye nûnu bitişen muzâri fiillerin nasb ve cezm alâmetleri bu nûnun düşmesi iken, ref‘ durumunda ise sabit kalmasıylaadır. Muzâri fiilinin sonunda bulunan bu nûn harfinin harekesi her zaman sabit olup düşmemesi durumunda kesredir. İsimlere bitişen bu harfin yine aynı şekilde son harekesi kesredir. İsimlere bitişen bu nûna örnekler verecek olursak: جَاءَ زَيْدَانِ، وَ رَأَيْتُ زَيْدَيْنِ، وَ مَرَرْتُ بِزَيْدَيْنِ, verilen bu üç örnekte tesniyyenin i’rab durumları şöyledir: Fâil olan (زَيْدَانِ) ref‘ alâmeti olan eliftir. Zammenin yerine geçmiştir. Nûn ise son harekesi kesreli olan tesniyye alâmeti olarak gelmiştir. Diğer iki örnek ise “وَ رَأَيْتُ ، وَ مَرَرْتُ بِزَيْدَيْنِ” nasb ve cer alâmeti için elif ya harfine dönüşmüştür. Fakat burada konumuzla alakalı olanı ise nûn harfinin her iki durumda da tesniyye alâmeti olması ve

kesre ile gelmesidir. Fiillerde tesniyye alâmeti olan bu harf sadece nasb ve cezm durumlarında düşerken isimlerde ise sadece izafet durumunda düşer. Birer örnek verirsek: (لَمْ يَذْهَبَا، لَنْ يَذْهَبَا) isimlerin izafet durumu için ise: (أُذْنَا الْحِصَانِ صَغِيرَتَانِ) “Atın iki kulağı küçüktür.” Bu örnekte muzaf olan (أُذْنَا) kelimesi izafetten dolayı tesniyye nûnu düşmüştür. Çünkü isimlerin ikil ve çoğulları başka bir isme izafe edilirken sonlarındaki nûn düşer (Cârim - Emîn, ts., 2/178).

#### 7. Cem-i Müzekker-i Sâlim Nûnu (نون جمع المذكر السالم)

Müzekker isimlerin sonuna ref' halinde “vâv” ve fethalı “nûn”, nasb ve cer hallerinde ise “yâ” ve fethalı “nûn” getirilerek yapılır. Cem-i müzekker-i sâlimin ref' hali “vâv” ile nasb ve cer halleri ise “yâ” ile yapılır (Sanhâcî, 1998, 9). Bu nûnun üç durumu yani ref', nasb ve cer hallerini birer örnek üzerinden tahlil etmeye çalışalım: Öğretmenler çalışkan öğrenciyi sever. (يُحِبُّ الْمُعَلِّمُونَ التِّلْمِيذَ الْمُجْتَهِدَ), bu örnekte fâil olan (الْمُعَلِّمُونَ) lafzı ref' hali zamme yerine “vâv” ile gelmiştir. “Öğretmenleri lokantada gördüm” (رَأَيْتُ الْمُعَلِّمِينَ فِي الْمَطْعَمِ), örneğinde ise meful olan (الْمُعَلِّمِينَ) kelimesi nasb hali fetha yerine “yâ” ile gelmiştir.

Hâkim suçluları hapis cezasına çarptırdı. (حَكَّمَ الْقَاضِي بِالسَّجْنِ عَلَى الْمَجْرِمِينَ), bu örnekte ise cer hali kesre ile olması gerekirken yine nasb halinde olduğu gibi (الْمَجْرِمِينَ) kelimesi “yâ” ile gelmiştir. Cem-i müzekker-i sâlimin nûnu tesniyyede olduğu gibi yine muzâf olduğunda düşer: Çocuğumun öğretmenlerine selam verdim. (سَلَّمْتُ عَلَى مُعَلِّمِي وَوَالِدِي), bu örnekte ise kendisinden sonra gelen (وَالِدِي) kelimesine izâfe olan (مُعَلِّمِي) lafzının nûn harfi düşmüştür.

Hakikatte cem' olmayıp fakat cem-i müzekkere mülhak olan kelimeler vardır: (أُولُو وِ) (عَالَمُونَ وِ أَرْضُونَ وِ سَنُونَ وِ عَشْرُونَ وِ أَهْلُونَ وِ عَلَيُونَ), bu kelimelerin hepsinin de hükmü yine cem-i müzekkerin hükmü gibidir. Yani ref', nasb ve cer halleri aynen cem-i müzekker gibi harf ile olur. Ref' halinde “vâv” nasb ve cer hallerinde ise “yâ” ile i'rablanır (Cevcerî, 2004, 1/197).

## 8. Zâid Nûn (النون الزائدة)

Bazı şartlara bağlı olarak kelimenin aslından olmayan nûn harfi zâid sayılmıştır. O şartlar klasik eserlerde şöyle ifade edilmiştir:

1. Kelimenin aslından olduğuna dair herhangi bir delil bulunmadığı sürece: Bir kelimedede kendisinden önce üç asli harf bulunan elif'ten sonra gelen nûn" zâid sayılmıştır. Örneğin: (مروان، عثمان، سكران)

2. Mutâvaat (dönüşlülük) için olan sülâsi mezîd (انفعال) bâbından gelmesi. Örneğin: (كسرت) (القلم انكسر القلم) "Kalemi kırdım kalem de kırıldı." Bu örnekte dönüşlülük için kullanılan "nûn" harfi zâidtir.

3. Masterların sonunda getirilen "nûn" zâid sayılmıştır. Mesela: (سَيَلَانٌ) bu masterın sonunda bulunan nûn zâidtir.

4. Altıncı harf olarak getirilen "nûn" harfi zâid sayılmıştır. Örneğin: (زَعْفَرَانٌ)

5. Yedinci harf olarak getirilen "nûn" harfi de zâid sayılmıştır. Örneğin: (عَبْيَرَانٌ)

6. Üçüncü harfi sâkin hale getirilen kelimelerin "nûn" harfi zâid sayılmıştır. Mesela: iri dudaklı anlamına gelen (جَحَنَفَلٌ), iri cüsseli anlamına gelen (عَصَنَفَرٌ) bu her iki örnekte geçen "nûn" harfi zâiddir (Eyyûbî, 2000, 2/211).

## 9. Aslî Nûn (النون الأصلية)

Kelimenin kök harflerinden biri olan nûn harfine aslî nûn denilmiştir. Mesela: (حَسَنٌ، فَطْنٌ،) (عَدْنٌ) bu nûn kelimenin kök harflerinden olduğu için normal münsarif kelimeler nasıl i'rab alıyorsa aynı şekilde i'rab alır (Rummânî, ts., 32).

## 10. Tenvîn (التنوين)

Tenvîn, mütemekkin (mu'rab) isimlerin sonundaki harekeye uyan ve çift hareke ile yazılan "sâkin nûn" dur (Yakub, 2001, 5/154). Arapçada harekeler üç çeşittir. Buna göre tenvin de üç cinstir: Birincisi, zammeli tenvîn olup kelimenin son harfinin üstüne" şeklinde yazılır. Bu işaret "un" sesi ile okunur. Mesela: (قَلَمٌ، عِلْمٌ). İkincisi, fethalı tenvîndir. İsmi son harfinin üstüne" şeklinde yazılır. Bu tenvîn ince harfleri "en", sesiyle kalın seslileri "an" sesiyle okutur. Çoğunlukla elifle yazılır: (بَيْعاً، نَصراً). Üçüncüsü ise kesreli tenvîndir. İsmi son harfinin altına " " şeklinde yazılır. Bu tenvîn altına yazıldığı kelimeyi

“in” sesi ile okutur: (أَبٍ، فَتْحٍ), şayet tenvînden sonra vasl hemzesi gelirse, o vakit tenvînin sonundaki yazılmayıp okunan “nûn” vasl hemzesine kesre ile bağlanır: (وَإِذَا رَأَوْا تِجَارَةً أَوْ ) (لَهُمْ أَنْفُسُوا إِلَيْهَا وَتَرَكُوكَ قَائِمًا “Ama onlar bir ticaret veya eğlence görünce ona yönelip seni ayakta bırakıverdiler” (el- Cuma 62/11). Tenvîn, dört kısımda mütâlaa edilmiştir:

### 10.1. Temkîn Tenvîni (تنوين التَّمْكِينِ)

Mu‘rab munsarif (her türlü i‘rab alâmetlerini almaya elverişli) olan kelimelerin sonuna gelen tenvîndir. Bu tenvîne “sarf tenvîni” de denilmiştir. Mesela (و رَأَيْتُ زَيْدًا، و ) (سَلَّمْتُ عَلَى زَيْدٍ) verilen örneklerde Mu‘rab munsarif olan (زيد) kelimesi i‘rabın üç halini (ref‘, nasb ve cer) de âmillerin değişmesiyle almıştır (Yakub, 2001, 5/154; Çörtü, 2015, 52).

### 10.2. Tenkîr Tenvîni (تنوين التَّنْكِيرِ)

Bu tenvîn genellikle fiil ismi olan (صَهٍ، وَ مَهٍ، وَ إِيهِ) ile sonu (وَيْهِ) ile biten isimlerin sonuna getirilmek suretiyle onların nekra olmasına sebep olur. Fiil isimleri: Arapçada fiil manasını ifade eden fakat fiil gibi çekimleri yapılamayan isimlere “fiil ismi” denir. Bazı özellikleri vardır: Çekimleri yapılmaz, müzekkerlik-müenneslikleri yoktur. Mebnîdirler, diğer fiillerden anlam yönünden daha kuvvetlidirler ve ifade bakımından daha kısa ve özlü olma gibi özelliklere sahiptirler (Hemedânî, 1980, 1/127). Buna Amreveyh (عَمْرَوَيْهِ), Sîbeveyh (سَيْبَوَيْهِ), yapma! (مَهٍ), sus, konuşma! (صَهٍ) kelimeleri örnek verilebilir. Bu örneklerde fiil manasında kullanılan (صَهٍ) ve sonu (وَيْهِ) ile biten (عَمْرَوَيْهِ), kelimeleri tenkîr tenvînini almıştır. Bu tenvîn, mebnî olan kelimelerin ma‘rife ve nekra olanlarını birbirinden ayırmak için kullanılır. (Hemedânî, 1980, 1/17).

### 10.3. İvaz Tenvîni (تنوين العوضِ)

Bu tenvîn, hazfedilmiş bir cümleye karşılık olarak getirilen tenvîne denir. Üç kısma ayrılır:

#### A. Müfred kelimelerden ivaz olan tenvîn:

Bu tenvîn, muzâfun ileyhi hazfedilmiş olan (كُلُّ) ve (بَعْضٌ) zarf olan kelimelerin sonuna gelen tenvîndir. Örneğin (تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ), “O peygamberlerin bir kısmını diğerlerinden üstün kıldık” (el-Bakara 1/253) âyetinde geçen (بَعْضٍ) kelimesinin sonundaki tenvîn, hazfedilmiş olan (هَمْ) kelimesinden ivaz olup aslı (بَعْضِهِمْ) şeklindedir.

**B. Hazfedilmiş harften ivaz olan tenvîn:**

Menkûs (sonu “yâ” ile biten) isimlerin ref‘ ve cer hallerinde sonlarından düşen harfe bedel olarak gelen tenvîndir. Örneğin: (كَتَبَ رَاوٍ، وَ كَتَبَ لِبْنِ رَاوٍ) bu örnekte fâil olup ref‘ durumunda olan (رَاوٍ) kelimesinin aslı şöyledi: (رَاوِيٌّ) düşen “yâ” harfinden ivaz olarak tenvîn gelmiştir.

**C. Cümleden ivaz olan (cümlelerin hazfine bedel olarak gelen) tenvîn:**

Zaman zarfı olan (إِذْ) kelimesinin sonuna gelen kesralı tenvîndir. (إِذْ)’in muzâfun ileyi olan hazfedilmiş cümleye bedel olarak gelir. Örneğin (وَ أَنْتُمْ حِينِيذٍ تَنْظُرُونَ) “Siz o esnada bakacaksınız” (el-Vâkıa 56/84) âyetinde geçen (حِينِيذٍ) kelimesinin sonundaki tenvîn, aslı itibariyle hazfedilmiş (وَ أَنْتُمْ حِينِيذٍ بَلَغَتِ الرُّوحُ الْخُلُوفَ تَنْظُرُونَ) cümlesinden ivaz olarak getirilmiştir. Bu tenvîn bazen hazfedilmiş birkaç cümlelerin yerine de kullanılmıştır. Bu hususa (إِذَا زُلْزِلَتِ الْأَرْضُ زُلْزَالَهَا وَأَخْرَجَتِ الْأَرْضُ أَثْقَالَهَا وَقَالَ الْإِنْسَانُ مَا لَهَا ، يَوْمَئِذٍ تُحَدِّثُ أَخْبَارَهَا) “Yer o dehşetli sarsıntısıyla sarsıldığı da ve yer ağırlıklarını dışarı attığı da ve insan “ne oluyor buna!” dediğinde; o gün yer bütün haberlerini anlatır” (ez- Zilzâl 99/1-4) âyeti örnek verilebilir. Bu zikredilen ilk üç ayetten sonraki dördüncü ayet olan (يَوْمَئِذٍ تُحَدِّثُ أَخْبَارَهَا) cümlesinde geçen (يَوْمَئِذٍ) kelimesinin sonundaki tenvîn ilk üç ayetten ivaz olarak getirilmiştir. Bunun aslı ise (يَوْمَ إِذْ زُلْزِلَتِ الْأَرْضُ زُلْزَالَهَا، وَ يَوْمَ إِذْ أَخْرَجَتِ الْأَرْضُ أَثْقَالَهَا، وَ يَوْمَ إِذْ قَالَ (الْإِنْسَانُ مَا لَهَا) şeklindedir. Böylelikle ivaz olan tenvîn ihtisâr görevini üstlenerek aynı cümlelerin tekrarını önler.

**10.4. Mukâbele Tenvîni (تنوين المقابلة)**

Bu tenvîn, cem-i müzekker-i sâlimin sonunda bulunan “nûn” harfine karşılık, cem-i müennes-i sâlimin sonuna getirilen tenvîndir. Akıllı eril varlıklara ait kelimeler Cem-i müzekker formunda çoğul yapıldığında o kelimenin müfred halinde bulunan tenvîne karşılık sonuna bir nûn eklenir. Dilciler çoğul formda getirilen bu nûn harfinin, söz konusu kelimenin müfred halindeki tenvîne ivaz olarak geldiğini belirtmişlerdir. Örnek verecek olursak: (مُسْلِمٌ), kelimesindeki tenvîn cemi yapıldığında onun yerine bir nûn getirilir. Şöyle ki: (مُسْلِمُونَ), nasıl bu şekilde cem-i müzekker-i sâlimin sonuna nûn getirilmişse işte bu nûna karşılık cem-i müennes-i sâlime de tenvîn getirileceği ifade edilmiştir Cem-i müennes-i sâlimin sonuna getirilen tenvîne ise /مُسْلِمَاتٌ /ذَهَبَتْ مُسْلِمَاتٌ Müslüman kadınlar gitti cümlesi örnek verilebilir (Hâzîmî, ts., 6/21-24).

**SONUÇ**

Her dilde olduğu gibi Arapçada da harflerin yüklenmiş olduğu birtakım anlam ve görevler vardır. Söz konusu harflerin gerek lafza gerekse manaya etkileri olduğu görülmektedir. Bu harflerden biri de nûndur. Hece harflerinden olan bu harfin birçok işlev ve fonksiyonu vardır. Kimi yerde fâil, kimi yerde ref'alâmeti, kimi yerde ise nasb ve cezm alâmeti olabilmektedir. Bu harfin türleri dikkate alındığında, bunlardan bir kısmının hem lafza hem manaya bir kısmının da sadece lafza etkisi olduğu görülmektedir. Te'kîd nûnları bitiştiği muzâri fiilin bazı sîgalarını mebnî kılarken bazı sîgalarında da (ef'âl-i hamse) i'râb harfini düşürebilmektedir. Bu durum t'ekîd nûnlarının lafza etkisini göstermektedir. Manaya etkisi ise bitiştiği fiilin anlamını pekiştirmek ve sözün tesirini artırmaktır. Bunun dışında kalan türleri incelendiğinde bunların sadece lafzı etkilediği manaya bir tesiri olmadığı görülmektedir. Örneğin vikâye nûnu yalnızca fiili kesradan korumak amacıyla mütekellim yâ'sından önce getirilir. Aynı şekilde cem'i müzekker sâlim isimlerin sonuna getirilen nûn harfi de müfred formundaki tenvîne karşılık gelmektedir. Yani bu nûn harflerinin etkisi, anlamdan ziyade lafza yöneliktir. Bunların dışında kalan diğer nûnlar da bir şekilde lafza yönelik fonksiyonlar üstlenmektedir. Araştırmanın genel seyri içerisinde şu kanaate varılmıştır ki; nûn harfi kullanıldığı yere göre gerek lafız ve gerekse mana yönünden birçok etkiye sahip olduğu tespit edilmiş olup Arap dili grameri açısından önemi ortaya konulmuştur.

## KAYNAKÇA

Aslan vd., E., Mecmûatü's-Sarf, Şifa Yay., İstanbul 2016.

Bağdâdî, E. M., el-Lübâb fî 'ileli'l-binâ'î ve'l-i'râb. thk. Abdülilâh Nebhân, Dâru'l-fikr, Dımaşk 1416/1995.

Bağdâdî, E. A., Menâzilü'l-hurûf, thk. İbrâhim es-Sâmerrâî. Dârü'l-fikr, Umman ts.

Bağdâdî, E. M., el-Mürtecel fî şerhi'l-Cümel, thk. Ali Haydar, Dımaşk y.y, 1392/1972.

Cârim, A. – Emin, M. en-Nahvü'l-Vâzıh fî Kavâidi'l-Lügati'l-Arabiyye b.y. Dârü'l-Mısriyye ts.

Cevcerî, E. M., Şuzûru'z-zeheb fî ma'rifeti kelâmi'l-'Arab, thk. Nevvâf b. Cezâ el-Hârisî, İmâdetü'l-bahsi'l-ilmî bi'l-Câmiati'l-İslâmiyye, Suudi Arabistan 1423/2004.

Çörtü, M. M., Arapça Dilbilgisi Sarf, İFAV, İstanbul 2015.

Emil, B. Y., Şerhu'l-Mufassal lî ibni Yaîş, mlf. Ebü'l-Bekâ Muvaffakuddîn Yaîş b. Alî b. Yaîş b. Muhammed el-Esedî el-Halebî, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1422/2001.

Enbârî, E. K., Esrârü'l-Arabiyye, b.y. Dârü'l-Erkam b. Ebi'l-Erkam, 1420/1999.

Eyyûbî, E. İ., el-Künnâş fî fenni'n-nahvi ve's-sarf, thk. Riyâz b. Hasan el-Havvâm, el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut 2000.

Ferâhîdî, E. H., el-Cümel fî'n-nahv, thk. Fahreddin Kabâve, y.y, Beyrut 1416/1995.

Halebî, E. M. Y., Şerhu'l-Mufassal, thk. Emil Bedî' Yakub, Dâru'l-Kutubi'l-ilmiiyye, Beyrut 1422/2001.

Hâzimî, E. A., Şerhu Elfiyyeti ibn Mâlik, b.y., y.y.

Hemedânî, E. B. A., Şerhu Elfiyyeti İbn Mâlik, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd, Dâru't-türâs, Kahire 1400/1980.

İbn Hişâm, E. C., Mugni'l-lebîb 'an kütübi'l-e'ârîb, thk. Mâzin Mübârek – Muhammed Ali Hamdullah, Dâru'l-fikr, Dımaşk 1985.

İbn Hişâm, E. C., Katrü'n-nedâ ve bellü's-sadâ, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd, y.y, Kahire 1383/1963.



Cüneyd, İ. H. D., en-Nûnât fi'l-Arabiyyeti ve ist'imâlâtuhâ fi'l- Kur'ani'l-Kerim, y.y, Gazze 1434/2012.

İbn Sâig, M., el-Lemhatü fi'ş-Şerhi'l-Mülhati, thk. İbrahim b. Sâlim es-Sâidî, İmâdetü'l-bahsi'l-ilmî, Suudi Arabistan 1424/2004.

Karaman vd., H., Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir, DİB Yayınları, Ankara 2018.

Müberred, E. M., el-Muktedab, thk. Muhammed Abdülhâlik Uzayme, Alemü'l-Kutub, Beyrut 1384/1964.

Özalp, M. S., "Arap ve Süryânî Alfabeleri", İlahiyat Alanında Gelişmeler, Platanus Publishing, Ankara 2023.

Sanhâcî, E. M., el-Âcurrûmiyye, b.y. Dâru's-Samî'î, 1419/1998.

Zemahşerî, E. M., el-Mufasssal fi sinâ'ati'l-i'râb, thk. Ali ebu Melhem, Mektebetü'l-hilâl, Beyrut 1993.



**GENÇ MÜTEFEKKİRLER DERGİSİ**

**JOURNAL OF YOUNG INTELLECTUALS**

e-ISSN: 2718-000X

Yıl: 5, Cilt: 5, Sayı: 2

Haziran-2024

**MAKALE BİLGİLERİ**

**Kötülük Kavramı Bağlamında Yahudi ve İslâm Geleneğinin  
Evel/Habil-Kayin/Kabil Kıssasını Yorumlaması**

The Interpretation of the Story of Cain and Abel in the Jewish and Islamic Traditions in the  
Context of the Concept of Evil

**YAZAR**

**Enis İVGİN**

YL, Eskişehir Osmangazi Üniv. Sosyal Bilimler Enst.  
[ivginenis@gmail.com](mailto:ivginenis@gmail.com)

ORCID: 0000-0001-5698-9434

**Aynur ÇINAR**

Dr., Eskişehir Osmangazi Üniv. İlahiyat Fak. Dinler Tarihi Anabilim Dalı  
[aynuriddin@gmail.com](mailto:aynuriddin@gmail.com)

ORCID: 0000-0001-8576-7566

<https://doi.org/10.5281/zenodo.11525105>

**Yayın Bilgisi**

**Yayın Türü:** Araştırma Makalesi

**Makale Geliş Tarihi:** 07.05.2024

**Makale Kabul Tarihi:** 07.06.2024

**Sayfa Aralığı:** 476-507

## ÖZET

Bu çalışmada, insanlığın şafağındaki ilk savaş ve kardeş katli, “kötülük” kavramı temelinde ele alınmıştır. Tevrat ve Kur’an-ı Kerim’de Âdem’in iki oğlu olan Habil ve Kabil arasındaki kavgayı, yani insanoğlunun yeryüzündeki ilk savaşını anlatan bu hikayeyi, dünyada “kötülük” olarak tecelli eden küfür, günah ve bu iki kavramın sonucu ortaya çıkan “öteki” olgusunun ilk ortaya çıktığı anlatı olarak görmek mümkündür. Anlatıda, iyilik ve gerçek insanî fitratın sembolü olan Habil, karşısına arızî olarak çıkan günahın tecellisi olan öz kardeşi Kabil ile karşı karşıya gelir. İkisi arasındaki mücadelede sonunda Kabil, kardeşi Habil’i öldürür ve o andan itibaren dünyada insanın fitri bozulmuşluğunu temsil eden günah kavramı belirginleşmeye başlar. Çalışmanın temel hedefi, Yahudi ve İslam geleneğinde Habil ve Kabil kıssasından yola çıkarak günahın zuhur etmesine dair görüşleri ortaya koymaktır. Bu doğrultuda bir yandan dinler tarihinin fenomenolojik metodu gereği her iki dinî geleneğin anlatıya bakışı sadece kendi kaynaklarından yola çıkılarak incelenecek, diğer yandan da karşılaştırmalı metoduyla iki dinin bu konudaki benzer ve farklılıkları ortaya konacaktır. Bu sayede her iki kutsal metinde de anlatılan bu kıssasının iki din açısından hangi mesajı anlatmayı ihtiva ettiği ortaya konulmaya çalışılacaktır. Ülkemizde bu konu ile ilgili dinler tarihi sahasında fazla çalışma olmadığı için çalışma sayesinde hem ilgili anlatı hem de bu anlatının vermeye çalıştığı temel anafikir ile literatürdeki boşluğu doldurmayı hedeflemektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Dinler Tarihi, Habil-Kabil, Kötülük, Şeytan, İlk Günah.

## ABSTRACT

In this study, the first war and fratricide at dawn of humanity are discussed on the basis of concept of “evil”. It is possible to see this story which tells the story of the fight between Adam’s two sons in the Torah and the Holy Quran about the fight between Adams’ two sons,- Abel and Cain- that is the first war of mankind on earth, as narrative in which the phenomenon of disbelief/godlessness, sin and the “ other” that emerges as a result of these two concept, which are as “evil” in the world, first emerged. In the narrative, Abel, the epitome of goodness and true human nature, is confronted by his brother Cain the manifestation of incidental sin. In the struggle between Cain kills brother Abel and from that moment on, the concept of sin, which represents the corruption of human nature, in emerges the world. The main goal of this study is to reveal the wiews on the emergence of sin in the Jewish and Islamic traditions based on the parable of Cain and Abel. In this direction, on the one hand, in accordance with the phenomenological method of the history of religions, the perspective of both religious traditions on the narrative will be analyzed only from their own sources, and on the other hand, he similarities and differences of the two religions on this issue will be revealed through the comparative method. In this way, it will be tried to reveal which message this parable, which is narrated in both sacred texts, contains in terms of the two religions. Since there are not many studies on his subject in the field of religion in our country, this study aims to fill the gap in the literature with both the related narrative and the basic idea that this narrative tries to give.

**Key Words:** History of Religions, Cain-Abel, Evil, Satan, Origin Sin.

## GİRİŞ

Habil ve Kabil kıssası Yahudi ve İslam literatüründe kıskançlık duygusundan neşet eden kötülük imgesi ile yeryüzündeki ilk kardeş kavgası ve cinayetini anlatır. Her iki dinin kutsal metinlerinde çeşitli açılardan farklı şekillerde tasvir edilen hikaye, aslında benzer temaları ve vurguları barındırmaktadır. Bu iki dinî geleneğin mitolojik anlatılar aracılığıyla ortaya koyduğu sonuçlar, tartışmasız bir biçimde, kendi özgün dinî önceliklerini ve değer sistemlerini yansıtmaktadır. Bu bakımdan ilgili anlatı, Yahudi ve İslam geleneğinin zaviyesinden ayrı ayrı ele alınmayı hak etmektedir.

Habil ile Kabil anlatısının en önemli niteliği, Yahudi ve İslam geleneğinde cinayet suçuyla ifade edilen ilk günah ve onun temsil ettiği kötülük anlayışının kaynağını içermesidir. Her iki dinî gelenek de kardeş katlini, kötülük olgusu ve dürtüsünün insanlık tarihinde somut olarak tezahür ettiği ilk örnek olarak sunmakta; bu olayla birlikte insanın özsel doğasının bozulduğu ve kutsallık anlayışından uzaklaşarak ahlaki yozlaşmanın başladığı bir dönemin tetiklendiğini ima etmektedir. Bu bağlamda, Habil ile Kabil efsanesi, her iki dinin teolojisinde sıradan bir anlatı yerine kötülüğün tarihini araştıran bir hikaye olarak kabul edilebilir. Bu yüzden, Habil ile Kabil hikayesini incelemek, kötülüğün kökenini anlamak anlamına gelebilir. Bu açıdan, bahsi geçen mesele, her iki dinin karakteristik vurguları temelinde ortak bir anlayışa ulaşmaya katkıda bulunacaktır.

Türkiye’de Habil ve Kabil kıssası bağlamında toplumun maneviyatına ve sosyal ilişkilerine zarar veren emanete hıyanet, hırs, şiddet ve öfke kavramları tefsir ve kelam gibi temel İslam bilimleri sahasında çalışılmış ve bu kavramlar merkeze alınarak tarih boyu kutsal metinler aracılığıyla aktarılan Habil ve Kabil kıssası üzerinde dikkatle durulmuştur. Fakat konuyla ilgili dinler tarihi alanında yapılan tek akademik çalışma, 2010’da Zeynep Sağlam tarafından çalışılan *Kur’an-ı Kerim ve Tevrat’a Göre Habil ve Kabil Kıssası* başlıklı yüksek lisans tezi olup, bu anlatı başka akademik çalışmalarda konu edilmemiştir. Bu çalışma, dinler tarihi sahasındaki boşlukları doldurma amacı güderken, aynı zamanda Habil ve Kabil’in yanı sıra kötülük kavramını metodolojisi bağlamında detaylı incelemeyi hedeflemektedir. Bu bakımdan makalede temel olarak dinler tarihi metodolojisi kullanılacak ve mesele, temel İslam bilimlerinin aksine, bu alanın bakış açısıyla izah edilecektir. Bu bağlamda anlatı, fenomenolojik yöntem gereği

Yahudi ve İslam dinî literatürleri temelinde incelenecek ve konuyla ilgili her iki dinin bakış açıları tarafsızca ele alınacaktır. Yanı sıra her iki dinin meseleyi izah etme şekli birbiriyle kıyaslanarak, konunun benzer ve farklı yönleri ortaya konacak, bilhassa farklılıkların sebepleri tartışılacaktır. Bundan dolayı çalışmada deskriptif bir dil kullanılacak, dinî eleştiri ve yargılardan kaçınılacaktır.

## 1. İyi-Kötü Dualizmi, Kötülük ve Günah

İnsanın kurtuluşundaki en büyük engel kabul edilen kötülük olgusu, her dinin kendi Tanrı tasavvuru ve insanın kurtuluşu anlayışları temelinde tanımlanmaya ve açıklanmaya çalışılmıştır. Dolayısıyla mezkûr kavram, tarih boyunca insanın en büyük varoluş problemi olarak tartışılmıştır. Felsefi bakımdan ahlak kavramı ve onun karşıtı olan kötülük, dinler tarafından genellikle "şeytan" figürü aracılığıyla temsil edilmiş ve dolayısıyla konu, hem fiziksel hem de metafiziksel bağlamlarda ele alınmıştır (Ricoeur, 2005, 5/2897). Bu durum gerek din gerekse felsefenin kötülüğü açıklama ve ona karşı bir kurtuluş reçetesi geliştirmesine sebep olmuş, özünde farklı olan her iki kötülük yaklaşımı zaman zaman birleşerek kötülüğün ahlak temelli bir mesele olarak değerlendirilmesini sağlamıştır.

Şüphesiz kötülük kavramını dinî ve felsefi boyutuyla bir dualizma içinde ele alan ilk din Zerdüştilik'tir. Zerdüş Peygamber tarafından ıslah edilmiş eski bir Pers dinî olan Zerdüştilik, hem ahlaki hem de zati olarak tanımlanmasıyla kötülüğü sistematik anlamda ele alan, dahası bu kavramı fizik ve metafizik bir konu haline getiren ilk dindir. Bu dine göre insanlık çağının 8970. yılında gerçekleşen iyi ile kötü arasında geçen savaşta yani "Karışım Çağı (*Gumêzišn*)"nda doğduğuna inanılan Zerdüş Peygamber (Choksy, 2005, 14/9995), hem yeni bir çağın başlangıcının hem de eskatolojik bir karakter olarak sonun da habercisi kabul edilir (Hintze, 2005, 1/203). Çok tanrıçılıktan tek tanrıçılığa doğru evrilmiş olan bu dinin temelleri, iyilik ve kötülük düalizmi üzerine oturmuştur (Sayım, 2004/1, s. 94). Zerdüş, çok tanrıçı inançlarda ahlaki vurgudan yoksun hayat tarzı ile kendi getirdiği tek tanrıçı hayat tarzını "iyi-kötü dilemması" şeklinde sistematize etmiş ve bu felsefesini bir dine dönüştürmüştür (Taraporewala, 2011, s. 16; Rezi, 2014, s. 30). Onun teolojisinde salt iyiyi temsil eden ve "her şeyi bilen, doğruyla yanlış birbirinden ayıran Rab ve yaratıcı öz" şeklinde tavsif edilen tek Tanrı *Ahura Mazda* merkezi noktaya yerleştirilmiştir. Böylece Zerdüş, ahlak kavramını salt bir felsefe olarak değil Ahura

Mazda zatında metafizik bir düstur olarak da temellendirmiştir. Ahura Mazda'nın yarattığı evrenin diğer tarafında ise kaosun eşdeğeri olan kötü ruh *Angra Mainyu* yani *Ehrimen* adında başka bir ezeli varlık yer alır. Bu yıkıcı ilkeye Zerdüş teologları "şeytan" anlamında *Ganag Menog* da derler (Choksy, 12/9989). Şeytan karakteriyle kötülük kavramının temsili olan Ehrimen, Zerdüştilik açısından bütün kötücül sembollerin merkezinde yer alır. Baş şeytan olarak o, büründüğü kılıklar vasıtasıyla Zerdüş dahil bütün insanlığı kendi karanlık, yalan ve aldatmacalarla dolu dünyasına çekmeye çalışır (Curtis, 2016, s. 16). Bu sebeple, Ehrimen, Ahura Mazda'nın doğruluk ve iyilik düzenini bozmaya, faaliyetlerini durdurmaya, insanlara ve hayvanlara zarar vermeyi hedefleyen fesad/bozulma ilkesinin kişiselleştirilmiş bir ifadesi olarak anlaşılabilir da teolojik açıdan, Ahura Mazda'nın öngördüğü ahlaki yaşam tarzına karşı çıkan ve kutsallık içermeyen bir dünya yaşamını, yani kötülük olgusunu temsil eder. Buna dayanarak Zerdüş öğretisi, insanoğlunun dünya hayatında Ahura Mazda ve Ehrimen'in temsil ettiği iyi-kötü, ahlak-erdemlilik, kutsal-profana ve netice olarak dünya-ahiret arasında tam bir özgür iradeye dayanan tercih yapması gerektiğini doktrin olarak kabul eder (Axworthy, 2016, s. 24).

Yahudi ve İslam literatüründe, kötülük kavramı çoğu zaman ahlaksızlık, günah ve profana bağlamında monist ve dualist bir anlayışın metafizik bir birleşimi olarak ele alınırken (Kiriş, 2008, s. 86), aynı zamanda "şeytan" figürü aracılığıyla kişiselleştirilen bir varlık olarak da tasvir edilir. Fakat bu iki dinî gelenekte kötülük mevzusunun farklı vurgulara sahip olduğunu belirtmek gerekir. Öncelikle Yahudilikte kötülük/şer, doğrudan Tanrı ya da varoluşla ilişkilendirilmemiş, bunun aksine insanın tercihine bağlı olan ve iyiliğin yokluğunu tasvir eden bir kavram olarak ele alınmıştır (Gürkan, 2010, 38/545). İbranice kötülük kavramı etimolojik olarak "kötü" anlamına gelen *ra*'dan türemiştir. *Ra*, Tevrat'ta, genellikle hoş olmayan, mutsuzluğa ve strese neden olan, Tanrı'nın şeriatında zararlı ve itici kabul edilen varlık veya durumların tamamı için kullanılır (Çık.5:19, Tes.19:19-20, Mez.23:4). Kötülüğün bir sonucu olarak kabul edilen ve het, peşa ve avon kavramlarıyla ifade edilen "günah" kavramı, bu dinlerde insanın kendi tercihiyle Tanrı ile arasındaki ilişkiyi keserek O'nun emir ve yasaklarına sırt çevirmesi, buna bağlı olarak iyiliği terk etmesi, dünyasallaşması ve nihayetinde kutsallığa karşı isyan etmesi olarak tanımlanır (Yılmaz, 2019, s. 14).

Tevrat'a göre, Tanrı başlangıçta bütün varoluşu iyi olarak yaratmış olmasına rağmen kötülük insanın yaratılışı ile ortaya çıkmıştır (Yar.1:3-4). Yaratılış kitabının ilk bölümlerindeki anlatılardan hareketle, Yahudi düşünürler, Tanrı'nın yarattığı her şeyin temelde iyiliği yansıttığı ve bu nedenle insanın da iyi olduğu görüşünü benimsemişlerdir. Bundan dolayı tabiattaki fiziksel veya ahlaksal bütün kötülüklerin kaynağı, insanın topraktan meydana gelen maddi doğası ve ona verilen hür iradedir. Buna göre insanın fiziksel manada kötülüğü meydana getirmesiyle inançtaki kötülük yani günah ve inkar kavramları ortaya çıkmıştır. Bu şekilde, Yahudi düşünürler, ahlaki kötülüğün, sonradan insan hayatına etki eden doğal felaketleri tetiklediğini ve bu yolla aslında dünyadaki tüm doğal olayların ve felaketlerin kaynağının insanın fiziksel ve ahlaki bağlamdaki kötü eylemleri olduğunu iddia etmişlerdir. Dolayısıyla Tevrat anlatılarında önceleri insanların ömrü çok uzunken, Tanrı'nın Nuh Tufanı öncesi "Ruhum insanda sonsuza dek kalmayacak. Çünkü o ölümlüdür. İnsanın ömrü yüz yirmi yıl olacak" (Yar.6:3) şeklinde buyurmasıyla ömrün kısaltılma sebebini, yaratılıştan tufana kadar geçen sürede insanın işlediği günahların bir bedeli olarak anlamak gerekir.

Diğer yandan Tevrat dışı Yahudi kaynaklarında kötülük kavramı, kötülüğün kaynağı ve faili olan zati bir varlık yani şeytanın kişiliğine de bağlanmıştır. Bunlardan en çok bilineni insanı yoldan çıkararak Samael ve Lilith'tir (Gürkan, 38/545; bk. Çınar, 2018, ss. 363-395). Âdem ile Havva'nın cennetten kovulmasına sebep olan yılan figürü başta olmak üzere (Yar.3:1, 12-23), Havva ve Kayın/Kabil soyu (Yar.4:10-14; 5:1-24) ve Nuh Tufanı'nın sebebi olarak anlatılan düşmüş melekler hikayesi, kötülüğün yeryüzünde ortaya çıkmasına sebep olan başlıca etmenler arasında gösterilir (Yar.6:1-5). Tevrat'ın başlangıcındaki bu hikayeler, kötülüğün hem insan kaynaklı hem de insanüstü varlıkların eylemi olarak ortaya çıktığını gösteren hikayeler olarak anlatılır. Bu hikayelerdeki kötülüklerin ortak bir unsuru vardır; kötülüğün Tanrı tarafından yaratılmış bir varlık olmadığı, aksine Tanrı'nın iyi olarak yarattığı bir varlığın kendi özgür iradesiyle kötü olmaya evrildiği ifade edilir. İnsanoğlunun literatürüne giren günah kavramının temeli de, kutsal kitabın başlangıcındaki bu hikayelerdeki kötü varlıklara dayandırılır. Yahudilik bakış açısına göre, insanın kötülüğe olan eğilimi dünya yaşamı için önemli ve hayati bir güçtür. Kötülüğe uygulanan cezaların, insanları bu kötü eğilimlerinden arındırmayı amaçladığı kadar, gerçek iyiliğin ve kutsallığın da ortaya çıkabilmesi için kötülüğe bir nevi izin verilmesi gerektiği düşüncesi yaygındır. Bundan dolayı gerek Tevrat'ın



kötülüğe bakışı gerekse Rabbinik gelenek ve Ortaçağ Yahudi düşüncesinin temsilcileri kötülüğü Tanrı'ya nisbet etmez ve onun insanın özgür iradesinin bir sonucu olduğunu iddia ederler (Gürkan, 2010, 38/545-546). Bu bağlamda, İslam gibi İbrahimi bir din olmasına rağmen, kötülüğün kökenini Tanrı'ya değil de insana atfetmesi açısından Yahudiliğin, Zerdüştî ve İslam'ın Mu'tezili anlayışına daha yakın olduğu söylenebilir.

İslâm geleneğinde *şer* kelimesi ile karşılanan kötülük kavramı “kötü olmak, kötülüğe meyletmek, çirkin ve zararlı” yani hayrın karşısında olan demektir (Yavuz, 2010, 38/539). Gerek literal gerekse terim anlamı olarak *şer* kavramı İslâm inanç sisteminde, Allah'ın yasakladığı, karşılığında cezası olan inanışlar ve eylemler yani günahlar hakkında çatı bir kavram olarak kullanılır. Kur'an-ı Kerim *şer* yani kötülük kavramını ahlak dışı bir eylem ve profan yaşam biçimi olarak metafizik anlamıyla vurgulasa da kötülük, Allah'a rağmen kozmik yapıda var olan ve Şeytan'ın zatıyla bütünleşmiş bir şekilde aktarılır (Young, 2003, s. 175). Buna göre Allah, *şer* olan fiillerin, insana düşmanlık güden Şeytan tarafından daima hoş bir şeymiş gibi gösterildiği konusunda insanı uyarır (Bakara 2/208-268, Yâsîn 36/60-61). Kur'an'ın şeytan/İblis'e dayalı kötülük vurgusu oldukça baskın olsa da yine de o, zati anlamda, kötülüğün kaynağı olarak zikredilmez. Şeytan sadece kötülüğün tarafında olan bir varlık olarak açıklanmıştır. Misal olarak “Allah size gerçekleşmesi kesin olan bir va'atte bulundu; ben de size öylesine va'atte buldum fakat sözümde durmadım. Aslında benim size istediğimi yaptırarak bir gücüm de yoktu. Sadece ben sizi inkâra çağırdım, siz de bana uydunuz” şeklindeki ayet (İbrahim 14/22). Bundan dolayı *şer* olarak nitelendirilen eylem ve inançların kişi tarafından işlenmesi durumunda kişi şeytana uymuş ve onun yolundan gitmiş kabul edilir (Bakara 2/168, 257) ve işlenen fiilin miktarına bakılmaksızın cezasını bulacağı konusunda uyarılır (Zilzâl 99/7-8). Ancak, kötülüğün kaynağı ne olursa olsun, Kur'an'ın kötülüğü temsil eden bir varlık olan Şeytan/İblis adını zikrettiği ve böylelikle kötülüğü onun şahsına özgü bir nitelik olarak belirttiği gözlemlenmektedir. İslam geleneğinde, Şeytan'a kişisel bir varlık olarak atıfta bulunulur ve kötülük, kavramsal boyuttan ziyade metafiziksel bir varlık olarak kabul edilir (Öztürk, 2005, ss. 43-50). Buna rağmen Kur'an hiçbir şekilde kötülükle özdeşleştirdiği Şeytan kavramını kendi tektanrıcı ilkesi bağlamına sadık kalarak ne Allah ile özdeş bir kötülük yaratıcısı ne de dizginleri tamamen salınmış ve Allah'ın karşısına konumlandırılmış bir varlık şeklinde düalist bir vurgu sunmaz (Young, s. 175). Aksine kötülük her ne kadar Şeytan'a atfedilse de insanın Allah

ve Şeytan karşısında özgür bir iradeye sahip olduğu ve dünyadaki kötülük ve adaletsizliği hiçbir şekilde onlara atfederek sorumluluktan kurtulamayacağı vurgulanır (Kaf 50/26-28).

Hasılı her iki dinde de kötülük kavramı ister metafizik bir ahlak ilkesinin yoksunluğuna isterse bir varlığın zıttıyla bütünleşmiş kozmik bir fesad ilkesine atıf yaparsa yapsın netice itibariyle insanın özgür iradesiyle seçeceği bir taraf olduğu anlayışı hakimdir. Demek ki insan kötülüğü seçme ve reddetme kabiliyetine sahip bir türdür. Biz konumuz itibariyle gerek Tevrat gerekse Kur'an'ın, insanın özgür iradesiyle işlediği ilk kötülüğün yani günah vakasının tarihine inmeye çalışacağız. Bu minvalde Habil ve Kabil kıssasını iyilik ve kötülük olgusu üzerinden değerlendireceğiz.

## 2. Yahudi Literatüründe Evel-Kayin Kıssası

### 2.1. Kayin'in Kimliği ve Doğumu

Teosentrik inanç sistemleri, insanlık tarihini Tanrı'nın ilk insanları yaratması ile başlatır (Çınar, 2022, s. 25). Bu serüvenin ilk aktörleri ise Âdem, Havva ve onların çocukları olan Evel ile Kayin<sup>1</sup>'dir. *Kayin*, Âdem ve Havva birlikteliğinden dünyaya gelen iki erkek evlattan biri olup (Besalel, 2001, 2/318; Gündüz, 1998, s. 268; Cilacı, 2001, s. 198) cennette Havva'nın işlediği ilk günahın ardından insanlığa günah kavramını ve günahkar bir soyu armağan ettiği için kötülüğün temel sembollerinden kabul edilir (Öztürk, 2004, s. 163).

Tevrat'ın Yaratılış bölümünde hikayesi anlatılan Kayin'in adı, etimolojik olarak İbranice *kanâ/קנא* fiilinden türetilmiş olup, Arapça "kazanmak" manasındaki *kanâ/كنا* fiili ile kökteştir. Bu fiilin "edinmek, sahip olmak" anlamıyla ilişkilendirilmesi, Kayin adının kökenini açıklar (Gesenius, 1962, s. 889). İlk olarak "yaratmak" gibi anlamları içeren bu kelime, isim bağlamında "dünyaya getirmek, kazanmak" anlamını taşımaktadır (Rashi, Bereshit, 4:1). Bu, Kayin'in insanlık tarihinde doğum yoluyla dünyaya gelen ilk insan olması bağlamında verilmiş gibi görünmektedir. Bu bakımdan Kayin adının "doğan, döl ve çocuk" anlamlarına geldiği söylenebilir. Nitekim Yahudi bilginler böyle bir anlamı doğrulayarak Kayin'in "Tanrı adına doğan ilk çocuk" olduğunu belirtirler. Yine Kayin

<sup>1</sup> İslam geleneğinde *Habil ile Kabil* olarak bilinen bu iki kardeş, Tevrat'taki orijinal kullanımına sadık kalınarak makalenin Yahudilikle ilgili bölümünde *Kayin* ve *Evel* olarak zikredilecektir (bk. Yar.4:1-2-3 vd.).

adının hem yaratmak hem de doğurmak şekildeki ortak bir etimolojiye sahip olmasını bilginler “Tanrı ile ortak olarak yapılan eylem” olarak nitelemişlerdir ki bu yorum da insanın hem ana-babanın ortak eylemi hem de bir yaratılış eseri olarak görülmesi hasebiyle muteberdir (*Tora ve Aftara: Bereşit*, 2010, 1/27).

Kayin ile ilgili Tevrat’taki anlatı incelendiğinde onun doğumu ve ona bu ismin verilmesiyle ilgili açıklamalar yukarıdaki yorumları doğrular niteliktedir: “Âdem Havva’yı karısı olarak bildi/tanıdı. Havva bu yakınlaşma sonucunda hamile kalıp Kayin’i doğurdu akabinde dudaklarından şu kelimeler döküldü: “Rabbin desteği/yardımla bir erkek evlat kazandım” (Yar.4:1). Ancak hamilelik süreci ve Kayin’i doğurmasıyla ilgili olarak, Havva’nın "Rabbin yanından bir adam kazandığını" ifadesi, Yahudi geleneğinde bu doğumun farklı bir sürece işaret ettiği şeklinde yorumlanmıştır. Bu ifade Kayin’in doğumunun normal dışı unsurlara atıf yaptığı şeklinde anlaşılmış ve Havva’nın Tanrı’ya adadığı ilk oğlunun Kutsal Ruh’un lütfuyla doğduğu şeklinde yorumlanmıştır (Ibn Ezra’s Commentary on Genesis 4:1). Fakat, Havva'nın bu masum niyeti gerçekleşmemiş ve Kayin, tam anlamıyla kötülüğün vücut bulmuş hali olmuştur (*Tora ve Aftara: Bereşit*, 2010, 1/27). Kayin’in olağanüstü doğumu, bazı yorumlarda bu kadar olumlu bir şekilde değerlendirilmemiştir.

Gnostik unsurlardan etkilenen kimi ilk dönem literatürde ise Havva’nın İblis Samael’den (*Targum Pseudo-Jonathan: Genesis*, 1992, Gen.4:1, s. 31) kimilerinde de dünyanın yaratıcısı ve insan ruhlarının tutsaklığının nedeni olarak bilinen kötü bir tanrı veya tanrısal varlık olan Arkon Yaldaboth’dan gebe kalarak Kayin’i doğurduğu iddia edilir (Martinez, 2003, s. 29; Byron, 2011, ss. 13-19). Kimileri de babası Âdem olsa da bu birliktelik İblis Samael ve arkadaşlarının ayartmalarıyla gerçekleştiği için Kayin’in bir şekilde şeytani özle vasıflandığı görüşündedir. Çünkü Samael, Âdem’e cinsel ilişkinin nasıl yapılacağını öğretmiş, Âdem ise Tanrı’nın kendisine nikah kıydığı Havva ile onun telkinleriyle birlikte olmuştur. Böylece ana-babası iyi olsalar ve meşru bir birliktelikten doğsa da Kayin günahın ve şeytanlığın imgesi olarak doğmuştur (Graves-Patai, 2009, ss. 135-136). Hatta Kayin’in şeytaniliğine vurgu yapan nadir Yahudi eserlerinde onun, ne Âdem ne de Havva’nın oğlu olduğu gerçekte onun Şeytan tarafından bizzat doğrulan bir varlık olduğu da zikredilir (Piñero, 1993, s. 206). Fakat böylesi yorumların Tevrat yorumcuları için dahi abartılı olduğunu belirtmek gerekir.

Ortaya çıkan birbirinden zıt bu iki yorumun nedeni metinde Havva'nın doğum sonrası "Tanrı ile bir insan edindim" (Yar.4:1) ifadesi olsa da özellikle gnostik ağırlıklı yorumun gelişmesinde, gerçekte Tevrat'ın hikayesinde herhangi bir şeytan karakteri bulunmasa da Kayin'in bir kötülük imgesi olarak kabul edildiği gerçeğinin merkezi önem teşkil ettiği şüphesizdir (Byron, s. 14). Çünkü anlatının devamında asla Âdem'e benzemeyen Kayin, kardeşini öldürecek, bu suç yüzünden sürgün edilecek ve ardından gelen soy ağacı listesinde Âdem'in soy kütüğünden kaydı düşürülecektir. Üstelik kutsal metnin daha ileride Şit'in doğumundan "Âdem'in 130 yaşında iken kendi şekli ve benzerinde bir erkek evladı oldu ona Şit adını verdi" (Yar.5:3) şeklindeki ifadesi, Kayin'in hiçbir zaman Âdem'in oğlu olmadığı yönündeki gnostik söyleminden Yahudi gelenekte daha çok kabul görmesini sağlamış olması da mümkündür (bk. Pirê de Rabbi Eliezer, 1970, 26A. i., s. 158; *Targum Pseudo-Jonathan: Genesis*, s. 31, dipnot 2).

Kayin'in dünyaya gelişi başka bir anlatıda ise şu şekilde ifade edilir:

Havva üç aylık hamile iken cennetten kovulmalarının sebebinin kendisi olduğu düşüncesi ve vicdan azabı sebebiyle Âdem'den ayrılmak istediğini belirterek ona şunları söyler: "Efendim sen yaşamaya devam et. Hataları ben yaptım, sen hatasız olduğun için yaşam sana bahşedildi. Ben ise aldatılanlardan oldum. Çünkü Tanrı'nın emirlerini yerine getirmediğim. Şimdi yaşamın ışığından ayrılıp, gün batımına gideceğim ve ölene kadar orada yaşayacağım." Havva yüksek sesle ağlayıp yas tutarak acılar içerisinde bulunduğu doğudan batıya gider. Bölgeye ulaşan Havva hamile haliyle kendisine bir barınak inşa edip yaşamına burada devam eder. Zaman ilerleyip doğum vakti yaklaştığında sancılar içerisinde kıvrılarak Tanrı'ya: "Tanrım bana merhamet et, bana yardım et" şeklinde dua eder. Yakarışlarına rağmen onun duası ne duyulur ne de Tanrı'nın merhameti onu kuşatır. Tanrı'dan herhangi bir cevap alamayan Havva acılar içerisinde sayıklar vaziyette, "Âdem'e kim haber verecek? Yalvarırım ey göklerin ışıkları, doğuya döndüğünüzde efendim Âdem'e haber verin" tarzında dualar eder. Dualar Âdem'e ulaşınca eşini düşünerek şu sözleri sarf eder: "Havva'nın şikayeti bana yetti, belki de yılan tekrar onunla uğraşmıştır." Bu düşünce ile Havva'yı bulmak için batıya giden Âdem büyük bir sıkıntı içerisinde doğum sancuları çekmekte olan karısını uzun uğraşlar sonucunda bulur.

Havva, Âdem'i gördüğünde "Efendim sizi görünce acı çeken ruhum tazelandi. Şimdi lütfen sizi duyması, bana rahmet etmesi ve beni çektiğim bu korkunç acılardan arındırması için Tanrımıza dualar edin, hatta yalvarın" der. Âdem karısını acılar içerisinde gördüğü andan itibaren yüreğinde hissettiği acıma duygusu ve merhametle Tanrı'ya dualar eder. Havva'nın duasını duyup icabet etmeyen Tanrı, Âdem'in duasını duyar, kayıtsız kalamaz ve on iki melek ile iki zattan oluşan bir grubu yardımlarına gönderir. Yardıma gelen melekler doğum sancıları çeken Havva'nın sağına ve soluna geçerler. Melekler içerisinde başmelek Mikail de vardır ve sağ tarafta durmaktadır. Mikail, Havva'nın yüzünden göğsüne kadar mesh eder ve ona "Âdem'den dolayı ne mutlu sana! Şimdi kalk, doğum yapmak için hazırlan" der. Sancularından arınan Havva doğum yapar ve parlak bir erkek çocuk doğurur. Çocuk dünyaya gelir gelmez ayağa kalkar, yürür ve eline aldığı bir kamışı annesine uzatır. Çocuk bu hareketi ve davranışından ötürü *Kayin* ismini alır. Yaşanan bu hadisenin akabinde Âdem, ailesini alarak doğuya doğru yola çıkar ve artık doğuda hayatlarını devam ettirirler. Tanrı doğu bölgesinde bir düzen kuran Âdem'e başmelek Mikail ile yeryüzünde yetiştirmesi için çeşit çeşit tohum gönderir. Bu tohumları nasıl yetiştireceğini, toprağı işleyeceğini ve hayvanları ehlileştireceğini tarif eder. Tanrı tarafından öğretilen bu meziyetler, Âdem ve gelecek neslin yaşamlarını idame ettirebilmeleri için adeta kollarına takılan birer altın bilezik hüviyeti taşımaktadır ("Life of Adam and Eve", 1983, 2/264-266; Byron, s. 16).

*Adam ve Havva'nın Hayatı* isimli apokrif metinden alıntılanan yukarıdaki hikayeye göre Âdem ve Havva çifti, doğuya geldikten sonra yerleşik düzene geçerek tarım ve hayvancılıkla meşgul olmaya başlarlar ki biz günümüzde bunu insanlık tarihinin başlangıcı olarak isimlendiriyoruz. Bundan sonra çiftin Kayin dışında başka çocukları da olmaya başlamış (Yar.5:3-4) ve tam olarak bir aile sıfatına kavuşmuşlardır.

## 2.2. Evel'in Doğumu ve Kayin Tarafından Öldürmesi

Tevrat, Kayin'den sonra Âdem ve Havva'nın ikinci bir oğulları daha olduğunu, ona da Evel adını verdiklerini kaydeder (Yar.4:1-2). Evel adı, İbranice'de "nefes, buhar, boş/luk, batıl ve akılsızlık" gibi anlamlara gelen (h)evel (לָוֶל) kelimesinden türemiştir (Gesenius, s. 210). Bazı Tevrat yorumcularına göre, Âdem'in ikinci oğlunun bu tür pejoratif anlamlar taşıyan bir isme sahip olmasının nedeni, onun bir çocuk sahibi olmadan ve soyunu devam ettirmeden ölmüş olmasından kaynaklanmaktadır (Tora ve Aftara: Bereşit, 1/27). Yani bir bakıma Evel, soyu olmadığı için boş yere nefes alıp ölmüş bir kişiliktir. Evlenmek ve çoğalmanın dinî bir vecibe addedildiği Yahudilik için böyle bir yorum tuhaf karşılanmamalıdır (bk. Yar.1:28). Yahudi bilginler gerek Kayin'in gerekse Şit'in doğumları esnasında kullanılan "Âdem karısını bildi ve kadın bir erkek çocuk dünyaya getirdi" (bk. Yar.4:25) gibi benzer ifadelerin Evel'in doğumunda zikredilmemesine, onun doğumuyla ilgili ayrıntılı açıklamalara rastlanılmamasına ve Havva'nın sessizliğine binaen Evel'in aslında Kayin'in ikizi olduğunu düşünmüşlerdir. Yani Havva sadece iki kez hamile kalmış ve ilkinde Kayin ile ikizi Evel'i ikincisinde ise Şit'i doğurmuştur (Pirkê de Rabbi Eliezer, 25A, s. 152; Byron, ss. 20-23).

Büyüdüklerinde iki kardeş farklı yolları seçecektir. Kayin çiftçi, Evel ise çoban olacaktır (Yar.4:2). Yorumcular iki kardeşin bu denli zıt iki mesleğe adım atmasını şöyle bir rivayetle desteklemişlerdir:

Aslında önceleri Kayin ve Evel aynı işleri yapıyordu. Bir gün rüyasında çocuklarının geleceği ile ilgili bir rüya gören Havva, durumu kocasına anlattı: "Efendim uyurken bir görüntü gördüm. Oğlumuz Evel'in kanı kardeşinin elindeydi ve kardeşi onun kanını içiyordu. Bu yüzden çok üzgünüm.". Havva'nın rüyasını dinleyen Âdem, "Tanrı Kayin'i, Evel'i öldürmekten korusun. Bunların çalışma alanlarını ve kaldıkları yeri ayıralım" der. Âdem, kardeşleri birbirlerinden ayırmak için çobanlık ve çiftçilik olarak iki farklı iş kolunda, meziyetlerine göre onlara çalışmalarını buyurur ("Life of Adam and Eve", ss. 266-267; Byron, ss. 35-36; Şeriatı, 2020, 1/308).

Havva'nın rüyası sonucu önlem alınsa da bu nihai kaderi değiştirmeye yetmeyecek ve olaylar kendi seyrinde akmaya devam edecektir. Farklı mesleklerle yolları ayrılan

kardeşler arasında zaman içerisinde anlaşmazlıklar belirmeye başlar. Bu anlaşmazlıklar sonucunda Kayın, Evel'i öldürür. Tevrat cinayetin sebebinin Kayın'ın toprak ürününü sunularına rağmen Evel'in ilk doğan hayvanlarını kurban olarak sunması ve netice olarak Tanrı'nın kansız yerine kanlı kurban sunusunu kabul etmesine bağlar (Yar.4:3-6). Konuyla ilgili olarak Rabbi Eliezer, bu pasajlarda zikri geçen sunu öncesinde kardeşler arasında husumet olmadığını, hatta birbirlerine el emeklerinden verdiklerini zikreder. Yahudi geleneğinin ritüellerini katarak yaptığı anakronik yorumla Rabbi, Pesah/Fısıh Bayramı'nda Âdem iki oğlunu yanına çağırarak gelecekte bayram kabul edilecek bugün de onların Tanrı'ya kurban sunması gerektiğini söyler. Babalarının bu isteği üzerine, Kayın sunu olarak kavrulmuş tahıllarının artıklarını ve keten tohumu getirirken, Evel yünleri kırılmamış yağlı koyununu veya ilk doğan kuzularından en iyi olanını getirir. Kayın'ın sunusu samimiyetsiz bulunarak kabul edilmezken, Evel'in sunusuna saygı duyulur ve kabul edilir (Eliezer, 25 A. i., s. 153-154). Rabbi Eliezer'in bu rivayeti şüphesiz Tanrı'nın neden kansız değil de kanlı kurbanı kabul ettiğini açıklama amacı gütmektedir. Çünkü Tanrı, Pesah bayramına vesile olan Mısır'dan çıkışta İsrailoğulları'ndan bir kanlı kurban istemişti (bk. Çık. 12:1-11).

Kayın'ın sunusunun neden kabul edilmediği ve neden onun kardeşi Evel'e karşı nefret beslediği meselesi bilginler tarafından farklı şekillerde de cevaplanmaya çalışılmıştır. Bütün bunlar şeytani bir doğaya sahip olduğu kabul edilen Kayın'ın sunusunu Rab'bin kabul etmemesi için belirgin bir gerekçe bulma gayretinden kaynaklanmaktadır. Rabbinik eserler Kayın'ın Evel'e olan büyük nefretinin altında öncelikle bir önceki pasajda açıklanan Kayın'ın çiftçi iken Evel'in çoban olduğu bilgisinin yattığını düşünmüş olmalıdır. Birbirine zıt bu iki mesleğin sosyolojik bağlamda iki farklı kültürel ortama tekabül ettiğini hatırmıza getirmeliyiz. Tarih boyunca çoban kültürlerle çiftçi kültürler arasında sürekli savaş olmuş ve belli bir toprağı sahiplenerek yaşayan toprak kültürü her zaman özgür ruha sahip ve çoban kültürlerin istilasına uğramıştır. Tabii ki burada Tevrat'ın kendilerine indirildiği İsrailoğulları'nın İbrani atalarının göçebeler olarak ("Ürdün nehrinin ötesinden göçenler [İbr. *İv(b)ri*/אבריי]) yerleşik Kenan kültürüyle ortaya çıkan savaşları yani kültürel kodlarını unutmamak gerekir (*Tora ve Aftara: Bereşit*, s. 66, 69; Graves-Patai, 2009, s. 7). Dolayısıyla Tanrı'nın yerelliği, toprağı ve maddeye bağlı kalmayı ifade eden Kenanlıların kansız kurbanına karşılık, özgürlüğü simgeleyen ve peygamber mesleği olarak görülen çobanlığın niteliği olan kanlı kurbanı tercih etmesinde



kanaatimizce İbrani kültürün göçebe doğasını da eklemek gerekir (Graves-Patai, s. 141; *Tora ve Aftara: Bereşit*, 1/27). Bu karşılaştırma her zaman Yahudi bilinçaltında süregelmiş ve gelenek Evel'in çobanlığını iyilik, Kayin'in çiftçiliğini ise kötülük kavramıyla özdeşleştirmiştir (Rabbeinu Bahya's Commentary on Gen.4:2). Metinde doğrudan zikredilmeyen bu anlayış Tanrı'nın Kayin'i "Ve (bil ki) doğru davranmazsan günah kapıda pusudadır. Seni arzulamaktadır..." (Yar.4:6) şeklindeki öğüdü ile onda var olan günah duygusuyla eş değer kabul edilir. Dolayısıyla metnin bu kısmını Kayin'in çiftçiliği ile onun toprağa bağlılığı, günahkarlığı ve kötülüğünün ima edilmiş olması mümkündür.

Benzer bir düşünüşle Tevrat yorumcuları da iki kardeş arasındaki kavganın sebebini yeryüzünün bölümlenmesine bağlamışlardı. Buna göre bütün hayvanlar çoban Evel'in emrine, topraklar da Kayin'e verildiği için parsellediği topraktan hayvan sürülerini kovmak isteyen Kayin ilk kavgayı başlatan taraf olmuştu. Geleneğin içinde kutsal toprak ve ahit anlayışını içeren rivayetlere göre Kayin önce kardeşine yeryüzünü üç parçaya bölmeleri gerektiğini ve kendisinin büyük olduğu gerekçesiyle parçanın üçte ikisinin kendi hakkı olduğunu söyledi. Bu teklifi adaletsiz bulan Evel anlaşmaya yanaşmayınca, o bu defa eşit bir şekilde ikiye bölmeyi teklif etti. Fakat kanlı kurbanların sunulduğu tepenin yarısının kendisine ait olmasını istedi. Çünkü o, bu tepenin gelecekte Ata-Peygamber İbrahim'in Tanrı ile ahitleştiği, Kral Süleyman'ın Bet ha-Mikdaş'ı inşa ettiği Kudüs'teki Kutsal Dağ idi. Fakat adaletsiz ve anlamsız kabul edilen bu teklifi Evel yine kabul etmedi (Byron, s. 70; Graves-Patai, s.138; Freedman, 1939, 2/187). Teklifi kabul edilmeyen Kayin kardeşine ıssız bir yerde tuzak kurdu. Eline aldığı bir kamış yardımı ile Evel'i gücü tükenene kadar dövdü. Yerde kanlar içerisinde kalan Evel acı içerisinde "Beni bu şekilde öldürme! Eğer öleceksem beni, bir taşla tek seferde vurarak öldür!" yalvardı. Kardeşinin bu talebini mantıklı bulan Kayin eline geçirdiği bir taş yardımıyla onun kafasını ezerek katletti. Kimilerine göre de o, küçük kardeşini adeta engerek yılanı gibi vahşice ve parçalayarak öldürdü (Graves-Patai, s. 138; Byron, s. 74).

Çağdaş Marksist tarih anlayışı perspektifine uygun olan bu rivayete göre Kayin, aslında mülkiyet kavramını ilk kez ortaya çıkaran ve ortak yaşam alanı anlayışını reddeden, maddi hırslarının etkisiyle günaha düşen, ilk siyasi çatışmada kardeşini öldüren figür olarak öne çıkar. (*Sefer ha-Aggadah*, 1992, s. 23; Skolnik-Berenbaum, 2007, 4/340-341; Byron, s. 71; Graves-Patai, s. 137).



Kardeş katline sebep gösterilen bir diğer açıklama da yaşları ilerleyen Kayin ve Evel'in evlenmek için aynı kızı istemeleri olarak açıklanır (Skolnik-Berenbaum, 4/340-341; Byron, s. 28; Rabbi Eliezer, 25A.i., s. 154). Âdem, Rabbin buyruğu gereğince, Evel'in ikizi Kelimat'ı (Qelimath) Kayin ile ve Kayin'in ikizi Lebuda'yı (Lebhadha) Evel ile evlendirmeyi uygun görmüştür. Yapılan bu eşleşmeyi kabul etmeyen Kayin, babası Âdem'in eneset bir ilişki olarak nitelediği ikizi ile evlenmeyi istemiştir (*Bereshit Rabbah*, 22:7; Öztürk,2004, s. 147-164). Hatta gelenekten kimi yorumcular bu kızın İlk Havva (Graves-Patai, s. 138) yani Lilith olduğunu bile söylerler. Bu rivayetten bir yandan kadının Havva'dan itibaren Yahudi kültürde şeytanlaştırıldığı ve onunla bir erkeğin ayartılabileceği şeklindeki geleneksel görüşün yanı sıra (bk. Çınar, ss. 377-387) Kayin'in soyunu İblis Samael'e bağlayan rivayetlerin etkisini görmek ve onun ikiz kardeşinin de bizzat şeytan olarak kabul edildiğini düşünmek mümkündür.

İtirazlar sonucunda Âdem bu hadiseyi çözüme kavuşturmak, kimin haklı kimin haksız olduğunu ortaya çıkarmak için Evel ve Kayin'den Rab'be kurban sunmalarını ister. Kurbanın Rab katında kabul edildiği ise gökten gelen bir ateş topunun takdimmeyi yok etmesiyle anlaşılır (Ibn Ezra's Commentary on Gen.4:4). Uygun bulunmayan kurban ise yırtıcı hayvanlar tarafından yenilip yok edilir (Öztürk, 2004, s. 147-164; Harrington, 1983, 2/372; Byron, ss. 29, 52-5, 70). İki kardeş de el emeklerini Tanrı'ya takdimeler olarak sunarlar. Evel sürüsü içerisinde ilk dünyaya gelen kuzularını, sütlerini ve yağlarını, Kayin ise topraktan hasat ettiği ziyan olmuş mahsullerini, ağaçlardan topladığı çürümüş meyvelerini ve keten tohumunu Rab'be sunar. Evel'in kurbanı Tanrı tarafından kabul görür, Kayin'in sunusunun yüzüne dahi bakılmaz. Çünkü Kayin, ürünlerinin en kötülerini Tanrı'ya sunmuştur (*Midrash Rabbah: Genesis*, 1/184; Rashi's Commentary on Gen.4:3; Byron, s. 35, 40-42).

Tevrat'ta, kurbanı kabul edilmeyen Kayin'e Tanrı, "...günah kapıda pusudadır, seni arzulamaktadır. Ancak sen ona hakim olabilirsin" (Yar. 4:7) ifadesiyle aslında insanın kötü eğilimlerine tövbe ederek (teşuva), işlediği günahlara galip gelme iradesine sahip olduğunu vurgulamaktadır (Tora ve Aftara: Bereşit, 1/29). Talmud bu noktada "Eğer gerçekten istersen, içindeki kötülüğe muzaffer gelebilirsin" ifadesiyle kötülük eğilimine karşı insandaki özgür iradeye vurgu yapar (Kiddushin, 30b). Çünkü özünde Tanrı yeryüzündeki her şeyi iyi yaratmıştı, yani mutlak olan iyilikti. Halbuki kötülük arzı bir şeydi, dolayısıyla yok edilebilirdi (Ibn Ezra's Commentary on Gen.4:7). Buna rağmen

Kayin'in içindeki kötülüğün vicdanını bastırıldığını, "Kardeşi Evel'e (bir şey) söyledi" dedikten hemen sonra kardeşini kasten ve planlayarak (Rashi's Commentary on Gen.4:8) öldürmesinden anlıyoruz (Yar.4:8). Tevrat'ın boş bıraktığı bu diyalog gelenek tarafından, Kayin'in kötülüğün egemen olduğu doğasına vurgu yapar şekilde dillendirilmiştir:

Kayin kardeşi Evel'e "Dünya'nın merhametle yaratılmadığını, yargılamada kayırmacılık olduğunu, iyi sözlerin yönetimde bir anlam ifade etmediğini, yargının/yargıcın olmadığını, başka bir dünyanın (ahiret) bulunmadığını, doğrunun/adilin ödüllendirilmediğini, kötülerden öç alınmadığını, neden arzının (kurban) kabul edilmediğini" hiddetle sorar. Evel söylenenlere ve kardeşinin sorusuna karşı "Dünya'nın merhametle yaratıldığını, yargılamada kayırmacılık olmadığını, iyi sözlerin yönetimde etkili olduğunu, yargının/yargıcın olduğunu, başka bir dünyanın (ahiret) bulunduğunu, doğrunun ve adilin ödüllendirildiğini, öteki dünyada kötülerden öç alındığını, teklifimin (kurban) kabul edilmesinin ise tamamen benim amelimin senin amelinden daha makbul olmasından kaynaklanıyor" şeklinde cevap verir, tartışmanın harareti kardeşler arasında yükselir ve Kayin kardeşine buldukları yerde saldırarak öldürür (*Targum Pseudo-Jonathan: Genesis, 4:8; Byron, ss. 67-69*).

Kayin'in kardeşi Evel'i öldürdükten sonra ne yaptığıyla ilgili birbirinden farklı anlatımlar mevcuttur. Bunlardan bazılarına göre Kayin kardeşini öldürdükten sonra ne yapacağını bilemedi. Çünkü o zamana değin yeryüzünde ölen ilk kişi Evel idi. Bu yüzden Tanrı, Kayin'e kavga eden ve biri diğerini öldüren iki kuştan birinin diğerine nasıl muamele ettiğini gösterdi. Böylece Kayin bir çukur kazarak kardeşi Evel'i oraya saklar (*Bereshit Rabbah, 22:7; Byron, s. 77*). Kimi apokrif metinlerde yeryüzünün ilk olarak Evel'in naaşını kabul etmediği ve "Benden alınan toprak parçaları ile oluşturulan ilk insanı (Âdem) almadan başka bir insanın bedenini almayacağım." diyerek Kayin'e tepki gösterdiği görülür. Bunun üzerine melekler Evel'in cesedini alıp babası ölünceye kadar bir kayanın üzerine beklemesi için koyarlar. Âdem öldükten sonra melekler Tanrı'nın emri doğrultusunda cennetten koku ve keten bez getirirler. Baba ve Oğul, bu koku ile keten bezlere sarıldıktan sonra melekler tarafından yeryüzü cennetinde kazılıp inşa edilen mezara gömülürler (*Life of Adam and Eve, s. 254-290-293; Byron, s. 79-80*). Farklı bir anlatıda ise Kayin'in kardeşini öldürdüğü yerde bırakıp kaçtığı ifade edilir. Bu rivayetlerde Evel'i defneden Kayin değil anne ve babasıdır. Onlar önce cesede ne

yapacaklarını bilemedikleri için üç yıl beklerler. Nihayetinde, Tanrı onlara bir kuzgun aracılığıyla yol gösterir ve böylece oğullarını nasıl defnedeceklerini öğrenirler ve aynı şekilde defnederler (2. Slav Enok Apokalipsi, 1/208). Başka bir yerde ise Kayin'in cinayet sonrası kaçtığı Evel'in naaşının ise cennete yükseltildiği için hiçbir zaman bulunamadığı kaydedilir. Bu yorumun temelinde apokrif edebiyatta geçen Yeşaya Peygamber'in göğün yedinci katına yükselince Âdem, Evel ve Hanok'u (İdris) maddiyatından arındırılmış halde melekut aleminin nurani cübbeleri içerisinde görmesine dair rivayet bulunmaktadır (*Ascension of Isaiah*, 9/6-10; Byron, s. 80). Evel'in defnine dair bu kadar farklı görüşlerin bulunma sebebi, Tevrat'ta ölümünden sonra onun cesedine ne olduğunun bilinmemesi ve Kayin'in Tanrı'yla diyalogundaki olumsuz ifadeler olsa gerektir.

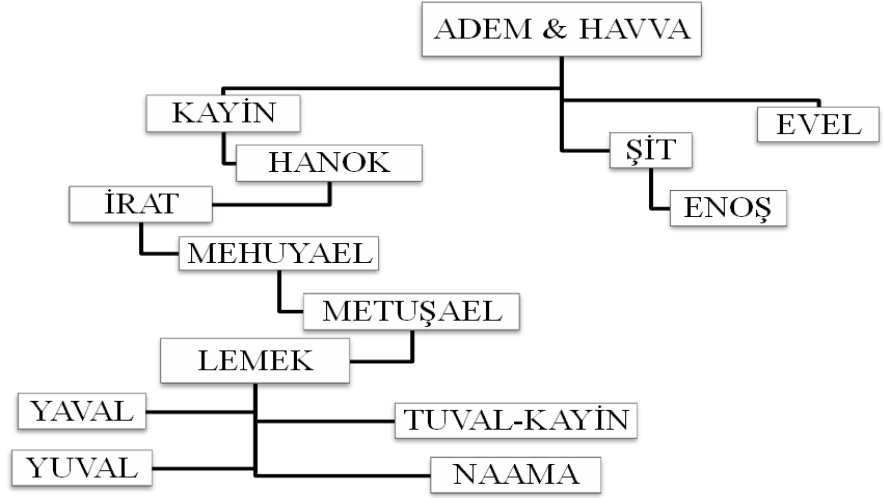
Yahudi halk edebiyatında dramatik ve mübalağalı şekilde aktarılan yukarıdaki rivayet, Tevrat'taki "Tanrı Kayin'e, 'Kardeşin Evel nerede?' diye sordu. 'Bilmiyorum' diye cevap verdi (Kayin). 'Kardeşimin bekçisi miyim ben?' Tanrı 'Ne yaptın?' diye sordu. 'Kardeşinin kanının sesi topraktan bana doğru haykırıyor. Şimdi sen, kardeşinin kanını senin elinden almak için ağzını açan topraktan daha da lanetlisin.'" (Yar.4:8-11) ifadesiyle birleştiğinde daha da anlam kazanmaktadır. Çünkü Kayin kardeşini öldürerek, dünyada günah ve kötülük olarak adlandırılan ilk eylemi hayata geçirmiş ve bundan dolayı Tanrı tarafından hüküm giyen kişi idi (Byron, s. 58-59; Von Rad, 1972, s. 103). Üstelik Kayin'in Tanrı'ya verdiği bu hadsiz cevap, onun işlediği suçtan hiçbir pişmanlık hissetmediğinin yani yüreğindeki kötülüğün ne kadar kendisini kapladığının da bir göstergesidir. Onun bu suçuna karşılık lanetlenen toprak artık kendisine herhangi bir ürün vermeyecek, o ise dünya üzerinde gagesiz, kaçak ve serseri olarak yaşayıp ölmeye mahkum olacaktı (*Jubilees*, 1983, II/61). Bu noktayı, Kayin'in öldürdüğü kardeşi Evel gibi zor ve sıkıntılı göçebe yaşam koşullarına mahkum edilmesi şeklinde anlamak da mümkündür (*Tora ve Aftara: Bereşit*, 1/29). Yani kardeşi için lütuf olan göçebelik, sürgün yiyecek bir çiftçi için zulme ve cezaya dönüşmüştür. Dolayısıyla Kayin'in uğruna kardeşini öldürdüğü her şeyden mahrum bırakıldığı sonucu çıkmaktadır. Yani o, kendisine kötülüğü aşıl原因an mülk edindiği ne varsa kaybetmişti. Tanrı bu şekilde yaşamaya mahkum olduğu için Kayin'in öldürülmesini yasakladı (Yar.4:15) ve bazı yorumculara göre onun bölgesine etrafa kötü sesler yayan, kulaklara zarar veren bir borazan yerleştirerek insanların ondan uzak durmasını sağladı. Başka bir rivayette ise

Kayin'in cüzzam, felç gibi hastalıklarla ve açlıkla cezalandırıldığı ve kimsenin ona yaklaşmadığı belirtilir. Bu tür nişaneler, ilk bakışta bir lütufmuş gibi görünse de hakikatte Kayin'e zarar vermek isteyenlerin uzaklaştırılmasını ve bir nevi Kayin'in bütün insanlıktan dışlanarak tabulaştırıldığını ima eder (Graves-Patai, ss. 139-140). Midraş'ın ifadesi, Yahudi geleneğin de bu pasajı aynı şekilde anladığının bir işaretidir: "İnsanlar ondan o denli nefret ediyorlardı ki onu gören herkes, 'Bu adamdan yüz çevirin. Çünkü o kardeşini öldürdü' diyordu" (*Midraş Tanhuma: Bereşit*, 9).

Tanrısal teminat ya da mahkumiyetle topraklarından sürülen Kayin, Aden sınırlarının doğusundaki Nod bölgesine yerleşti (Yar. 4:16). Kayin'in yerleştiği bu Nod bölgesinin coğrafi olarak nerede olduğu tam olarak bilinmemektedir. İbranice "gezmek, amaçsızca dolaşmak, kaçmak" anlamına gelen *nad* (נד) fiilinden türemiş olan *nod* (נוד), "yalıtılma, kaçak olarak yaşama" anlamına geldiği gibi Yahudi geleneğinde suçluların sürüldüğü İsrail topraklarının doğusu olarak da kabul edilir (*Tora ve Aftara: Bereşit*, 1/28). Bundan ötürü bölgeye gelenek tarafından "huzursuzluk ülkesi" de denmiş (Von Rad, s. 107) ve Âdem'in de cennetten kovulduğunda sürüldüğü bölge olarak zikredilmiştir (bk. Yar.4:24; Rashi's Commentary on 4:16). Kavram ayrıca kaçarken ya da başıboş dolaşırken insan kafasının üzüntü, keder hatta yastan dolayı sallanmasını da ifade eder (Gesenius, s. 626). Bu da Kayin'in olay anında kardeşini öldürmekten pişman olmasa da geriye kalan bütün hayatını vicdan azabı, yas ve keder içerisinde yaşamaya mahkum edildiğini de gösterir ki kavram bu şekilde düşünüldüğünde Tanrı'nın neden Kayin'in yedi nesil boyunca öldürülmesini yasakladığı daha net anlaşılır. Bu, bir bakıma Kayin'in nesillerce günahının acısını çektiğini vurgulamaktadır. Bu vurgu sebebiyle Tevrat'ın Yaratılış kitabı hakkında yazılan Targumlarda ilgili ifade "Eden'in doğusuna sürüldü" şeklinde geçer (*Targum Neofiti: Genesis*, 4:16; *Targum Pseudo-Jonathan: Genesis*, 4:16).

Evel'in ağabeyi Kayin tarafından öldürülmesine yani iki çocuğunu birden kaybettiğine çok üzülen Âdem ve Havva'yı teselli etmesi için Tanrı başmelek Mikail'i gönderir ve Âdem'e şunları söylemesini ister: "Sana haber verdiğim sırrı oğlun Kayin'e söyleme, çünkü o zalimlerden oldu. Yas da tutma, çünkü sana Evel yerine başka bir oğul vereceğim." Tanrı'nın mesajını, evlat acısı ve sabır ile yüreklerinde taşıyan Âdem ile Havva'nın Set (Şit) adında üçüncü oğulları olur (*Life of Adam and Eve*, ss. 266-267). Kayin ise kendisine kurduğu yeni bir kentte bambaşka bir hayat kurar.

### 2.3. Kayın'ın Soyu



Şema için bk. Yar.4:17-25; Von Rad, s. 110)

Kayın, kardeşi Evel'i öldürdükten sonra soyunun devam etmesi ve yeni bir hayat kurmak amacıyla evlenir ve doğu tarafına yerleşir. Kayın, eşi ile yaşamını burada devam ettirir. Kız kardeşi Avan ile evliliğinden, Hanok adında ilk erkek çocuğu dünyaya gelir. Çocuğunun dünyaya geldiği dönemde ise Kayın bir şehir kurmaktadır ve bu şehre oğlu Hanok'un adını verir (Yar.4:17). Gelenek, kadim dönemlerde şehirlerin bu şekilde kurucularının isimleriyle anıldığını belirtir; tıpkı Mısır'ın adını Ham'ın oğlu Misrayim'den alması gibi (Ibn Ezra's Commentary on Gen.4:17; ayrıca bk. *Jubilees*, s. 61). Ayrıca Kayın'ın oğlu Hanok, Nuh Peygamber'in dedeleri arasında yer alan ve cennete ölmeden yükseltildiği için uğruna pek çok apokrif eserin kaleme alındığı Hanok/Enok yani İdris Peygamber (*Tora ve Aftara: Bereşit*, 1/35) ile karıştırılmamalıdır.

Kayın'ın soyu yukarıdaki şemada da ifade edildiği gibi ismi bir şehire verilen Hanok ile başlar ve İrat, Mehuyael, Metuşael, Lemek üzerinden sırasıyla baba-oğul şeklinde birbirini takip ederek çoğalır. Kayın'ın torunlarından iki kadın ile evlilik yapan Lemek'in Âda isimli eşinden Yaval ve Yuval, diğer eşi Silla'dan ise savaş aleti üreticisi Tuval Kayın ve kızı Naama olur. Yaval çobanlık yapan göçebelerin, Yuval ise ney üfleyenlerin ve lir çalanların yani sanatçıların atası kabul edilir (Yar. 4:18-21; *Pseudo-Philo*, 2/305).

Tevrat'ta belirtildiği üzere Kayın'ın yerleştiği doğu bölgesinde bir şehri kurduğu anlatısı, Kayın'ın tek başına olduğu ve henüz insanoğlunun bir halk haline gelmediği

düşünüldüğünde Philo'ya anlamsız ve imkansız bir durum olarak görünür. Philo metinde kurulduğu belirtilen şehrin, alegorik bir kullanım olduğunu söyleyerek bunun bir felsefe, Kayin'den kalan bir düşünce sistemi ya da onu hatırlatacak anıtsal bir olgu olmalıdır. Buna göre Kayin'in inşa ettiği şey, kendinden sonrakilere miras olarak bırakacağı, Tanrı'nın buyruğunu göz ardı ederek kardeşini öldürmesine dayalı olarak geliştirdiği kanunsuz, adaletsiz, vicdansız, tamamen ben-merkezcilik üzerine kurulu olan kutsal dışı ve tanrıtanımaz yaşam biçimi olmalıdır. Öyle ki tıpkı Kayin gibi ruhlarının kutsiyetini kaybetmiş her kişi orada kendi yerini bulabilsin (Philo, 1988, 2/355-357, 50. bab; Byron, ss. 127-128). Philo'nun bu görüşü, Kayin'in işlediği kardeş cinayetinin sıradan bir durum olmaktan çıkarak sonrasında büyük bir kötülüğün temsilcisi haline gelmesine ve insanoğlu tarafından onun şeytani bir ata ve günahın öncüsü olarak hatırlanmasına sebep olması anlayışıyla oldukça uyumludur.

Philo'nun kötülüğün kaynağı olan bir düşünce sisteminin atası olduğuna dair görüşleri eşliğinde Kayin'in kurduğu şehir ve nesil hakkında açıklanan Tevrat pasajları okunduğunda, Âdem'den Nuh'a kadar geçen on neslin ardından neden tufanın gerçekleştiği meselesi çok daha netlik kazanmaktadır. Anlatıya göre gerek Kayin gerekse Şit'in neslinden çoğalan insanoğlunun güzel kızlarının *Elohim'in oğulları* adı verilen düşmüş meleklerle ilişkiye girmeleri neticesinde ortaya çıkan karma soy, Tanrısal kozmik yasayı bozduğu ve insanoğlu tamamen Tanrı yolundan uzaklaştırmıştır (Yar.6:1-4). Monoteist bir teolojiye uygun olmasına adına Yahudi geleneği *Tanrı/Elohim'in oğulları* şeklinde geçen bu ifadeyi oldukça tutarlı bir şekilde Tanrı'ya bağlı yaşayan Şit Peygamber'in soyu olarak yorumladılar. Buna göre Kayin'in soyundan gelen güzelliğiyle ünlü fakat maneviyatsız yeni nesil, Şit'in neslinden gelen dürüst insanları ve yöneticileri kandırması ve insanoğlu tamamen tanrıtanımaz bir hale gelmişti (Rashi's and Ibn Ezra's Commentary on Gen.6:1; *Tora ve Aftara: Bereşit*, 1/37). Tevrat'ın ifadesiyle Kayin'in ettiği kötülük tohumları, "insanın en derin düşüncelerinin yarattığı eğilimlere" (Yar.6:5) yerleşti. Yani Havva ve Kayin'den gelen kötülük yine Havva kızlarına mal edilerek kadınlar yoluyla dünyaya yayılmış olarak anlatılmıştır. Böylece insan Kayin gibi kötülükten başka bir şey düşünemez hale geldi, tıpkı onun Evel'i öldürdüğü anda hissettiği gibi. Metindeki "insanın eğilimleri gün boyunca kötüyeydi" şeklindeki ifadeden, bunun anlık bir kötülük dürtüsü değil, artık kendisi için sıradanlaşan bir yaşam biçimini ifade eder (Kiddushin, 30b: 6). Türeyen bu soy ile yeryüzünde nizam bozuldu

ve adaletsiz bir dünya düzeni ortaya çıktı. Erkek ve kadınlar hayvanlar gibi çırılçıplak gezmeye, ataları Kayın gibi ensest ilişki yaşamaya, zina etmeye ve insanlar tıpkı hayvanlar gibi birbirlerine saldırıp yemeye başladılar. İşte Kayın'den bu yana insanoğluna öğretilen bu şeytani öğretiye dayanarak işlenen her fiil Tanrı'yı Tufan'a zorlayan önemli etkenler arasında gösterilir (Rabbi Eliezer, 26A.i., ss. 159-160; Çizme, 2013, ss. 19-21; *Jubilees*, s. 64; Byron, s. 154-163; Sarıkçıoğlu, 2010, ss. 26; Eliade, 2020a, 1/233). Yine bu kötülük olgusu, Tevrat'a göre insanın ömrünün kısalması gibi (bk. Yar.6:3) genetik bir etkiye dahi yol açarak insanoğlunun tabiatını kökten değiştirmiş oldu. Dolayısıyla Kayın'ın kötülüğü sadece kendi yaşamını değil, soyun bozulmasını tetikleyerek bütün insanlığı etkilemiş ve tam bir olguya dönüşmüştür.

### 3. İslami Literatürde Habil-Kabil Kıssası

#### 3.1. Habil ve Kabil

İnsanoğlunun ilk kardeş katli, Tevrat'ın yanı sıra Kur'an-ı Kerim'de de anlatılan bir hikayedir. Fakat Kur'an bu meseleyi Tevrat'ta olduğu gibi ayrıntılı olarak ele almaz, hatta kardeşlerin isimlerini dahi zikretmez, olayı kısaca ele alır. Fakat biz kıssanın kahramanlarını İslam geleneğinin kabul ettiği isimlerle Habil ve Kabil olarak zikredeceğiz. Kur'an, "Âdem'in iki oğlu" olarak isimlendirdiği hikayeyi şu şekilde anlatır:

Ey Peygamber! Kitap Ehline Âdem'in iki oğlunun şu hikâyesini, hakikatlerle dolu bir ibret vesilesi olarak anlat: Hani onlar Allah'a birer kurban sunmuşlar; birininki kabul edilmiş, diğerininki kabul edilmemişti. Kurbanı kabul edilmeyen, diğerine, "Yeminle söylüyorum ki, seni öldüreceğim" demiş, kardeşi de şu cevabı vermişti: "Allah ancak, emirlerini yerine getirmede samimi olanların kurbanını kabul eder." "Eğer sen öldürmek için bana elini uzatsan bile ben seni öldürmek için elimi kaldırmayacağım. Çünkü ben âlemlerin Rabbi olan Allah'tan korkarım." "(Eğer beni öldürürsen) dilerim ki, kendi günahınla benim günahımı da yüklenip cehenneme gidenlerden biri olursun. Zaten zalimlerin cezası da budur." (Kâbil) en sonunda kardeşini (Hâbil'i) öldürme konusunda nefesine uydu ve onu öldürdü. Bu yüzden kendine yazık etti. (Kâbil kardeşi Hâbil'in cesedini ne yapacağını bilmiyordu.) Bunun üzerine Allah ona, kardeşinin



cesedini nasıl gömeceğini göstermek için yeri eşleyen bir karga gönderdi. (Kâbil bunu görünce,) “Eyvah! Yazıklar olsun bana! Kardeşimin cesedini gömmek için şu karga kadar bile olamadım” diye hayıflandı. Yaptığına çok pişman olmuştu (Maide, 5/27-31)

Yukarıdaki ayetlerden Habil ile Kabil arasında nasıl bir olayın vuku bulduğu, Kabil’in hangi gerekçe ile kardeşini öldürdüğü ve Kabil’e sonrasında ne olduğu anlaşılmamaktadır. Metnin bize baskın olarak vurguladığı şey, Allah’ın kurban sunumu konusunda Kabil’e inanmadığı ve onun sunusunu kabul etmediği ve reddin Habil’in hayatına mal olduğudur. Diğer yandan ayetin hangi sebeple nazil olduğu da belli değildir. Yukarıdaki ayetlerden sonra gelen 32. ayette “Kim bir insanı, öldürülen bir kimseye karşılık olmaksızın ya da yeryüzünde bir bozgunculuğu önlemek maksadı dışında öldürürse, bütün insanları öldürmüş gibi olur.” şeklinde geçen ifadeden ve kurban emrinin İsrailoğulları’nda da bulunduğundan yola çıkarak mezkur kıssanın bu halktan iki kişi hakkında indirildiği düşünülmüş olsa da müfessirlerin çoğunluğu olayın Tevrat’ta zikredilen Kayin ve Evel anlatısının bir çeşitlemesi olduğu kanaatinde dirler (Öztürk, 2004, s. 149).

İndirilme sebebi tam olarak bilinmese de köken itibarıyla akraba olan Yahudilerde ve Araplarda bu hikayenin biliniyor olmasında bir tuhaflık yoktur. Kur’an ise muhtemelen aynı kökene ve benzer kültürlere sahip olsalar da Yahudilerin Araplar arasından çıkan Hz. Muhammed’e peygamberlik gelmesine haset ettikleri bilinen bir gerçektir (Ateş, 1997, 1/141-142). Tıpkı kendi kabilesi tarafından kabul edilmediği için hicret etmek zorunda kalan Hz. Peygamber’in Kur’an’da kardeşlerinin kuyuya attığı Yusuf Peygamber’le özdeşleştirilmesine benzer şekilde, bu kez de Medine toplumu içerisinde Hz. Muhammed’e tuzak kurarak onu öldürme planları yapan Yahudilerin durumu için Habil-Kabil kıssasının anlatılmış olabileceği düşünülebilir. Daha açık bir ifadeyle kurbanı kabul edilen Habil’in ağabeyi Kabil tarafından kıskançlıktan öldürülmesi hikayesi ile Allah tarafından peygamber olarak seçilen Hz. Peygamber’in ve daha önceden vahye muhatap olmuş Yahudilerin ona olan kıskançlığı arasında analogi kurulmuş gibidir. Muhtemelen hemen arkasından gelen uyarı da kardeşin kardeşi öldürecek kadar kötü bir eylem olduğu konusunda Yahudileri uyarmakta ve onlara kendi kitaplarından bir mesel sunmaktadır (Mevdûdî, 2005, 1/477; Kurtubî, 2004, 6/160).



Bununla birlikte her iki hikaye Tevrat ve Kur'an'da bulunuyor olsa da bunların anlatılma sebeplerinin farklı olduğunu göz önünde bulundurmak gerekir. Yaratılış kitabında kronolojik bir sıra uyarınca sunulan Evel ve Kayin hikayesinin amacı bir yandan yaratılıştan itibaren insanlığın ilk ortaya çıkışını diğer yandan da kötülük olgusunun insanlık tarihi kadar eski olduğu vurgusuna sahipken, Kur'an'ın amacı kötülüğün kökenini ya da insanlık tarihini açıklamak değil sadece Hz. Muhammed ile Yahudiler arasındaki dinî-siyasi çatışma ortamına mesel getirerek Yahudileri uyarmaktır. Ne var ki İslam geleneği bu hikayeyi tıpkı Yahudilerin anladığı gibi kötülüğün kökenini anlatan bir tarihçe olarak anlamış ve benzer bir bakış açısıyla yaklaşmıştır. Örneğin Hz. Peygamber'in "Âdemoğullarından herhangi bir kişi zulüm ile öldürülürse, muhakkak ilk Âdemoğlu (Kabil) üzerine onun günahından bir pay ayrılır." (Buhari, "Kitabu'l-İ'tisam", 7203) ifadesi, onun dahi bu kıssa iniş sebebinden bağımsız olarak anladığını ve kötülük olgusunun kökenini bu olaya bağladığı şekilde yorumlanabilir.

Her ne kadar Kur'an'da sebebi zikredilmese de İslam geleneğinin Kabil'in Habil'i öldürme gerekçesini Yahudi geleneğine benzer şekilde sunduğu dikkat çeker. Fakat İslam alimleri bu gerekçe konusunda birden fazla sebep saymamışlar, meseleyi sadece iki kardeş arasında çatışmaya sebep olan bir kız olarak vermekle yetinmişlerdir. Tabii ne Kur'an'da ne de Yahudi geleneğinde zikredilmeyen bazı ayrıntıların nereden kaynaklandığı kafaları karıştırmaktadır. Buna göre Âdem'in karısı Havva her hamilelikte biri kız biri erkek olmak üzere yirmi kez hamile kalır ve her defasında ikiz çocuklar doğurur. İlk hamilelikte Kabil ve İklîmiyâ, son hamilelikte ise Abdulmuğis dünyaya gelir. Âdem'in oğulları Kabil ve Habil Allah'ın emri doğrultusunda her biri diğerinin ikiz kız kardeşi ile evlenmeleri istenir. Habil'in ikiz kız kardeşinin adı Leyuza'dır. Kabil, kendisine eş olarak seçilen Leyuza'yı kabul etmez ve kız kardeşi İklîmiyâ'nın Habil'in eşi olmasını kıskanır, bu yüzden kardeşine günden güne nefretle dolmaya başlar. Ona göre babasının kararı Tanrı'nın emri değil babasının kendi içtihadı olduğu için itiraz edilebilir. Âdem de bunun Allah'ın emri olduğunu ispat etmek ve bu olayı neticelendirmek için oğullarından bir kurban sunmalarını ister. Kimin kurbanı Allah tarafından kabul olursa İklîmiyâ onun eşi olacaktır (Kurtubî, 6/161-162).

Habil koyun sürüleri ile Kabil ise ziraat işleriyle uğraşmaktadır. Ne ile meşgul oluyorsa onu Allah'a kurban olarak sunmalıdırlar. Kabil, Allah'a kansız kurban olarak kendi ekinlerinden seçse de içindeki nefret onun en kötü başakları seçmesine sebep olur. Onun

aksine Habil, sürüsündeki en iyi koçu kurban ederek Allah'a sunar. Habil'in sunağı Allah tarafından gökten inen bir ateş topu tarafından yakılması ile kabul görür. Kimi rivayetlere göre bu koç göğe çekilmiş ve Ata-Peygamber İbrahim'in oğlunu kurban edeceği sırada fidye olarak yeryüzüne indirilmiştir (Kurtubî, 6/161). Niyetini halis tutmadığı için kurbanı kabul edilmeyen Kabil ise kardeşine karşı ihtiras tohumları günden güne artar ve kardeşini ölüm ile tehdit etmeye başlar (Râzî, 1990, 9/28-29).

Rivayetlere göre Kabil, hiç örneği olmadığı için kardeşini öldürmeyi planlasa da aslında onu nasıl öldüreceğini bilmemektedir. Bu noktada İslam geleneğinin kardeş katlini yeniden şeytana dayandırdığı ve bir bakıma Kabil'in kötülüğü ile şeytan mefhumunu özdeşleştirdiği görülür. Buna göre Kabil'e kardeşine nasıl cinayet işleyeceğini öğreten İblis'tir ve o eline aldığı kuşun başını taşla ezerek Kabil'e örneklik yapar. Kuşun başını taş ile ezerek veya büyük bir kayaya vurarak öldürür ve bunuda Kabil'e gösterir. Cinayet tasavvurunu tam olarak öğrenen Kabil, uyuduğu esnada kardeşinin başını ezerek yaşamına son verir. Kardeşini öldürdükten sonra cesedine ne yapacağını bilemeyen Kabil, bir yandan onu yırtıcı hayvanların parçalamasından korktuğu için, rivayetlere göre kokuncaya kadar onu günlerce sırtında taşır. Bozulan cesedin kokusuna gelen hayvanlarla mücadele etmek zorunda kalan Kabil'in çaresiz kaldığı anda Allah'ın gönderdiği iki tane karga ona kardeşini nasıl defnedeceğini öğretir. Bu yaşananları gören Kabil içten içe hayıflanarak karga kadar bile olmadığını, ne kadar aciz olduğunu dile getirerek kardeşini gömer (Taberi, 2019, 2/33; Kurtubî, 6/168-172).

Tevrat'ta Kayin ile Tanrı arasında geçen diyalogun bir benzeri Kabil ile babası Âdem arasında yaşanır. Kardeşini öldürdükten sonra oğlunun vücudunun karardığını gören Âdem Habil'in durumunu sorar, Kabil, "Ben onun kâhyası mıyım" diyerek cevap verir. Âdem ise durumu anlar ve "Hayır, hayır! Sen kardeşini öldürdün, bu yüzdendir ki vücudun kararmış!" diye tepki gösterir (Zemahşerî, 2017, 2/416-427; Râzî, 9/34-36).

Müslüman ulemanın Kabil'in kardeşini öldürdükten sonra Yemen toprakları içerisinde bulunan Aden'e kaçtığını söylemesi, onların İsrailiyat'tan etkilenecek bir Tevrat kavramı olan Eden'i kullandığını fakat bunu dünyevi sınırlar içerisindeki bir coğrafi bölgeye indirgediklerini göstermektedir. Yine İslam geleneğinin Habil'in ölümünden sonra Kabil'in dinî ve şeytanla olan ilişkisine dair dile getirdiği rivayetin dönem itibarıyla oldukça manidar olduğunu zikretmek gerekir. Buna göre kardeşini öldürdükten sonra

zaten adım adım takip ediyor olduğu Kabil'in yanına gelen İblis, "Kardeşin ateşe hizmet edip, ona kulluk ettiğinden dolayı ateş onun kurbanını kabul etmiştir. Eğer sende ateşe taparsan, amacına ulaşmış ve duaların da kabul olmuş olur." İblis'in bu vesvesesi üzerine Kabil bir ateş evi (ateşgede) yapar. Böylelikle ateşe tapanların da ilki olur (Râzî, 9/35; Kurtubî, 6/168). Birdenbire Mecusi kültürü hedef alan böyle bir rivayetin kıssaya eklenmesinden şu iki anlamı çıkarmanın makul olduğu kanaatindeyiz. İlk olarak yeni doğan İslam medeniyetinin sınırları kuzeye doğru genişlediğinde karşılarında hasım olarak kabul ettiği dinin Mecusilik olduğu görülüyor. Zira Yahudiler ve Hıristiyanlar monoteist din mensupları olarak Ehli Kitap hükmünde idiler. Halbuki Mecusiler, Sasaniler'in Hz. Ömer zamanında 651'de fethedilmesiyle birlikte İslam kültürünün bir parçası ve tebaası haline gelseler de dönem itibariyle henüz dinî ve fikri anlamda bertaraf edilmemişti. Böylesi rivayetler sayesinde ulema, halk nezdinde Mecusiliği "öteki" olarak konumlandırmış ve halka karşı nefret ettirmeyi amaçlamış olabilir. İkincisi ise çalışmanın başında belirttiğimiz gibi kötülük olgusu ve bu olgunun müşahhaslaşmış hali olan Şeytan/İblis'in kimliğinin dinler tarihinde baskın bir düalite ile Tanrı karşına konumlandırıldığı ilk din Zerdüştilik yani Mecusilik'tir. Gelenek, bir yandan dinî ve siyasi hakimiyeti karşısında ötekileştirdiği bu dinin Ehrimen'le sembolize edilen Şeytan anlayışını İslam kültürüne kazandırmış ve Kur'an'da baskın şekilde insanoğlunun uyarıldığı şeytan imgesini, Mecusi bakış açısıyla daha net bir surette teolojik olarak biçimlendirmiş olabilir. Habil-Kabil kıssasında kötülük olgusunun müşahhas hali olan Kabil'i de Şeytan olgusunun bir hikaye üzerinden tarif edildiği en uygun örnek olarak zikretmekte hiçbir beis görülmemiş olabilir. Bütün bunlar, Müslümanların da tıpkı Yahudiler gibi Kabil'i bir kötülük ve şeytan metaforu olarak benimsemelerini sağlamıştır.

## SONUÇ

Habil ve Kabil hikayesi gerek Yahudi gerekse İslam kültüründe farklı vurgularla anlatılan ortak bir hikayedir. Her iki gelenek de bu hikayeyi kendi teolojik ve tarihsel anlayışını temellendirmek üzere kullanmıştır. Yahudiliğin bu hikayeden çıkardığı en önemli ders, kötülüğün tarihsel olarak nasıl ortaya çıktığı ve tarihsel olarak nasıl geliştiğidir. Bu bağlamda Yahudilik, insanoğlunda günah tohumunun atıldığı Âdem-Havva hikayesinin bir devamı olarak gördüğü Evel ve Kayin kardeşleri, cennette başlayan kötülüğün dünyadaki ilk tecessümü olarak nitelerler. Onlara göre kimi zaman İblis'in Havva'yı kandırması suretiyle dünyaya geldiği ifade edilen Kayin, aslında insan suretindeki bir şeytandır. O, babası kim olursa olsun ilk günahkar kadının çocuğu olarak günah unsurunu devralmış ve kardeşini katlederek soyuna aktarmıştır. Bu aktarım sayesinde kötülük sadece bireysel bir dürtü olmaktan çıkmış ve bir yaşam tarzı haline gelerek Nuh Tufanı'na sebep olmuştur. Dolayısıyla Kayin, gerçekte profan ve tanrısız bir hayatın mucidi olarak görülebilir.

İslam ise Habil-Kabil kardeşlerin hikayesini kimi zaman Kur'anî vurgularla kimi zaman da yayıldığı dönem ve coğrafyanın etkisiyle farklı inanç ve mitlerin eşliğinde sunar. Kur'an Âdem'in iki oğlunun hikayesini gerçekte Ata-Peygamber İbrahim'in soyundan çıkan iki dinin çatışması olarak sunar. Buna göre ilk doğan oğul olmakla tasvir edilen Yahudilik, kardeş bir inanç sistemi geliştiren Kur'an ve onun peygamberi Hz. Muhammed hakkında korkunç tasarılar bulduğu için Allah, onlara çok iyi bildikleri bir hikaye üzerinden aslında düşündükleri tasarıların Kayin'in şeytanlığından başka bir şey olmadığını vurgulamaktadır. Tabii İslam geleneği Habil-Kabil hikayesindeki Kur'anî vurguyu İsrailiyat'tan aldığı başka vurgularla zenginleştirecek ve tıpkı Yahudilik'te olduğu gibi kardeşini öldüren Kabil karakterini evrensel bir kötülük imgesine dönüştürecektir. Sonuç olarak Habil-Kabil anlatısını her iki dinde de mitolojik öğeler taşıyan bir teodise hikayesi olarak okumak ve anlamak mümkün görünmektedir.

**KAYNAKLAR**

Andersen, F. I. "2 (Slavonic Apocalypse of) Enoch", The Old Testament Pseudepigrapha, editör: James H. Charlesworth, Doubleday & Company. Inc., New York, 1983, Cilt 1.

Ateş, Süleyman. "Kur'ân Ansiklopedisi", Kur'an Bilimleri Araştırma Vakfı Yayınları, İstanbul, 1997, Cilt 1.

Axworthy, Michael. "İran- Aklın İmparatorluğu", çev. Özlem Gitmez, Say Yayınları, İstanbul, 2016.

Besalel, Yusuf. "Yahudilik Ansiklopedisi", Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın A.Ş., İstanbul, 2001, Cilt 2.

Byron, John. "Cain and Abel in Text and Tradition", Brill, Boston, 2011.

Cilacı, Osman. "Dinler ve İnançlar Terminolojisi", Damla Yayınevi, İstanbul, 2001.

Çelik, Pınar Güzelyürek. "Habil ile Kabil Mitinin Victor Hugo ve Leconte de Lisle'in Yapıtlarına Yansıması ve Türkçe'ye Çevirileri", Mediterranean Journal of Humanities, 2014, Cilt 4, Sayı 2, ss. 141-150.

Çınar, Aynur. "Antik Dünyada Kutsal Ruh'un Öncüsü Küllî Ruh", İnsan Yayınları, İstanbul, 2022.

Çınar, Aynur. "Lilith: Yahudi Mitolojisinde Ana Tanrıça'nın Düşüş ve Şeytana Dönüşüm Serüveni", Bilimname, cilt 35, sayı 1, 363-395.

Curtis, VestaSarkhosh. İran Mitleri, çev. Fatma Esra Aslan, Phoenix Yay., Ankara 2016.

Diyanet İşleri Başkanlığı. "Kur'an-ı Kerim Meâli", Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 2012, 14. b.

Eliade, Mircea. "Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi", İstanbul, 2020, Cilt 1, 3. b.

Eliezer, Pirkê de Rabbi (PRE). Çev. Gerald Friedlander, Hermon Press, New York, 1970, 25A. i. s. 152.

Eliezer, Pirkê de Rabbi (PRE). Çev. Gerald Friedlander, Hermon Press, New York, 1970, 26A.

Epstein, Rabbi I. ve Rabbi J. H. Hertz (editör). "Soncino Babylonian Talmud", The Soncino Press, London, 1935-1948.

Er-Râzî, Fahrunddîn. "Tefsîr-i Kebîr Mefâtîhu'l-Gayb", Editör: Ahmet Hikmet Ünalmiş, Çevirmenler: Suat Yıldırım vd., Akçağ Yayınları, Ankara, 1990, Cilt 9.

et-Taberi, Muhammed Bin Cerîr. "Taberi Tefsiri", İhtisar ve Tahkik: Muhammed Ali es-Sâbûnî, Çev. Mehmet Keskin, İstanbul, 2019, Cilt 2, 1. b.

Graves, Robert ve Patai, Raphael. "İbrani Mitleri Tekvin- Yaratılış Kitabı", çev. Uğur Akpur, Say Yayınları, İstanbul, 2022, 3. b.

Gündüz, Şinasi. "Din ve İnanç Sözlüğü", Vadi Yayınları, Ankara, 1998.

Gürkan, Salime Leyla. "Şer", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, TDV Yayınları, İstanbul, 2010, Cilt 38, ss. 545-547.

Gesenius, William. "Hebrew and English Lexicon of the Old Testament", çev. Edward Robinson, Clarendon Press, Oxford, 1962.

Güler, İlhami ve Özsoy, Ömer. "Konularına Göre Kur'an (Sistematik Kur'an Fihristi)", Fecr Yayınevi, Ankara, 2015, 18. b.

"Hanok'un Gizemleri, Baruh'un Kıyameti", çev. Damla Saydam Çizme, CBN Yayıncılık, İstanbul, 2013.

Harman, Ömer Faruk. "Hâbil ve Kâbil", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, TDV Yayınları, İstanbul, 1996, Cilt 14, ss. 376-378.

Harrington, D. J. "Pseudo-Philo", The Old Testament Pseudepigrapha, editör: James H. Charlesworth, Doubleday & Company. Inc., New York, 1983, Cilt 2.

Hintze, Almut. "Ahura Mazdâ and Angra Mainyu", Encyclopedia of Religion, editör: Lindsay Jones, 2. baskı, Thomson & Gale, 2005, cilt 1.

Jamsheed K. Choksy, "Zoroastrianism", *ER*, by. Lindsay Jones, IIndedition, (1987) 2005, XIV.

Johnson, M. D. "Life Of Adam And Eve", The Old Testament Pseudepigrapha, editör: James H. Charlesworth, Doubleday & Company. Inc., New York, 1983, Cilt 2. s. 264-266.

Kahraman, Ferruh. "Bir Tefsir-Antropoloji Polemiği: İnsanoğlunun Uygarlık Serüveni", ESOGÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi, Eylül 2020, Cilt 7, No:13, ss. 41-82.

Kaya, Elif Bayrak. “Hâbil ile Kâbil Kıssası ve Minyatür Sanatına Yansımaları”, Motif AkÂdemi Halkbilimi Dergisi, Mart 2020, Cilt 13, No:29, ss. 346-363.

Kiriş, Nurten. “Tarihsel Olarak Kötülük Problemi ve Çözüm Yolu Olarak Teodise”, FLSF: SDÜ Felsefe Bölümü Dergisi, cilt 1, sayı 5, 81-99.

Kurtubî, İmam. "El-Câmiu Li Ahkâmi'l-Kur'ân", Çev., M. Beşir Eryarsoy, Buruc Yayınları, İstanbul, 2004, Cilt 6, 2. b.

“Kutsal Kitap Eski Yeni Antlaşma”, Kitabı Mukaddes Şirketi ile Yeni Yaşam Yayınları, Mart 2020.

Mevdûdî, Ebu'l-A'lâ. Tefhimu'l-Kur'an/Kur'an'ın Anlamı ve Tefsiri, Genel Yayın Yönetmeni Ali Bulaç, İnsan Yayınları, İstanbul 2005, C:1.

Midrash Rabbah Genesis I, trans. by. Rabbi Dr. H. Freedman, London, First Edition 1939, Two Volumes.

Martínez, Florentino García. “Eve’s Children in the Targumim”. Eve’s Children: The Biblical Stories Retold and Interpreted in Jewish and Christian Traditions. 27-46. Ed. Gerald P. Luttikhuisen. Brill: Leiden, 2003.

Öztürk, Mustafa. “Kur’an, Kitab-ı Mukaddes ve Sümer Mitolojisinde Hâbil-Kâbil Kıssası”, ÇÜİFD (Haziran 2004), C:4, No:1, s.147-164.

Öztürk, Mustafa. “İblis’in Trajik Hikayesi–Allah, Şeytan, İnsan ve Kötülüğe Dair-”, ÇÜİFD 5/1 (2005), ss. 39-65.

“On the Posterity of Cain and His Exile”. Philo Judaeus. Çev. Colson F. H.-G.H. Whitaker. Great Britain: Thomson Litho Ltd., 1988.

Piñero, A. “Angels and Demons in the Greek “Life of Adam and Eve”. Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic, and Roman Period 24/2 (December 1993), ss. 191-214.

Rezi, Haşim. Zerdüş: Hayat Zaman Mekan, çev. Erkan Çardakçı, Avesta Yayınları, İstanbul 2014.

Ricoeur, Paul (2005). “Evil”. Encyclopedia of Religions. 5/2897-2904. Ed. Lindsay Jones. USA: Thompson & Gale.

Sarıkcıoğlu, Ekrem. “Kur’an ve Arkeoloji Işığında Nuh Tufanı”, Uluslararası Şırnak ve Çevresi Sempozyumu Bildirileri, Şırnak Üniversitesi Yayınları, Ankara 2010, s.

Sahîh-i Buhârî ve Tercemesi, Kitâbu'l-İ'tisâm bi'l-Kitâbi ve's-Sünneti/7203, müt. Mehmed Sofuoğlu, Ötüken Yayıncılık, İstanbul 1989.

Schubert, Kurt. Yahudi Tarihi, çev. E. Derya YAMANER, Runik Yayınları, İstanbul, Mart 2021, 1. b.

Sayım, Huzeyfe. “Zerdüştilik’de Kozmogoni ve Yaratılış”, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, (2004/1), No:16, s. 91-101.

Seferia. İbn Ezra Commentary, Genesis, 4:1, *Sefaria* (Erişim Tarihi, 11.06.2023).

Sefaria. İbn Ezra Commentary, Genesis, 4:4, *Sefaria* (Erişim Tarihi, 11.06.2023).

Sefaria. Rashi’s Commentary, Genesis, 4:3, *Sefaria* (Erişim Tarihi, 08.06.2023).

Sefer ha-Aggadah: The Book of Legends from the Talmud and Midrash. ed. by. Hayim Nahman Bialik- Yehoshua Hana Ravnitzky, trans. by. William G. Braude, Schocken Books, New York, 1992.

Şeriati, Ali. Dinler Tarihi, Fecr Yayınları, İstanbul, 2020, C. I, s. 308.

Skolnik, Fred ve Berenbaum, Michael. “Cain”, Encyclopaedia Judaica, Thomson Gale, New York, 2007.

Taraporewala, Irach J. I. *Zerdüşt Dinî*, çev. Nice Damar, Avesta Yayınları, İstanbul 2011.

Tora ve Aftara: Bereşit., ed. Rav Yitshak Haleva vd., çev. Moşe Farsi, Gözlem Yayınları, 2010.

The Ascension of Isaiah. Ed. R.H. Charles. London: Adam and Charles Black, 1900.

Von Rad, Gerhard. Genesis, a Commentary, The Westminster Press, Philadelphia, 1972.

Yavuz, Yusuf Şevki. “Şer”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, TDV Yayınları, İstanbul, 2010, C. 38, s. 539-542.

Yılmaz, Hatice. *Yahudilik’te Günah Kavramı ve Büyük Günahlar*. Yüksek Lisans Tezi. Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019.

Young, M. J. L. “Kur’an’da Kötülük İlkesinin Ele Alınışı”. *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/3 (2003), ss. 175-182.



Zemahşerî (ö.1144), Keşşâf Tefsiri, Ed., Murat Sülün, Çev., Abdulaziz Hatip vd., Türkiye Yazma Eserler Kurumu, İstanbul 2017, C: 2, 1. b.

“Rashi’s Commentary on Bereshit”. *Chabad* (04.05.2024).  
[https://www.chabad.org/library/bible\\_cdo/aid/8168/showrashi>true](https://www.chabad.org/library/bible_cdo/aid/8168/showrashi>true)



**GENÇ MÜTEFEKKİRLER DERGİSİ**

**JOURNAL OF YOUNG INTELLECTUALS**

e-ISSN: 2718-000X

Yıl: 5, Cilt: 5, Sayı: 2

Haziran-2024

**MAKALE BİLGİLERİ**

**Sahih Kırâat Şartlarının Mukayesesi**

Comparison Of The Terms Of Authentic Kırâat

**YAZAR**

**Muhammed Cihad KOMAN**

YL, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü

Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı

[muhammedcihadkoman@gmail.com](mailto:muhammedcihadkoman@gmail.com)

ORCID: 0000-0002-1973-7251

<https://doi.org/10.5281/zenodo.11530817>

**Yayın Bilgisi**

**Yayın Türü:** Araştırma Makalesi

**Makale Geliş Tarihi:** 26.05.2024

**Makale Kabul Tarihi:** 09.06.2024

**Sayfa Aralığı:** 508-529

## ÖZET

Kırâat ilmi, Kur'ân-ı Kerîm'in muhtelif okuyuşlarının muhafazası ve günümüze kadar sahih şekilde ulaşmasını amaçlayan ilim dalıdır. Bu ilmin merkezinde ise rivayet olgusu vardır. İlgili okuyuşlar, kırâat imamları ve âlimleri tarafından Hz. Peygamber'den nakledilerek günümüze kadar inkıta olmaksızın ulaştırılmaya çalışılmıştır. Zamanla bu okuyuşlar için tercih sebepleri belirlenmiş, buna da sahih kırâat şartları denmiştir. Bu çalışmada kırâatler özelinde sahih kavramına kısaca değinilmiş, alandaki otoritesine binâen İbnü'l-Cezerî'nin sahih kırâat şartları tasnifine göre ilgili kriterler incelenmiştir. Bunun yanında şartların birbiri ile mukayesesi yapılmış, çalışmayı amacı dışına çıkarmamak için kısa örnekler ile yetinilmiştir. Ayrıca ilgili başlıkların altında gerekli şartların konulma nedenlerine temas edilerek her bir şartın önemine vurgu yapılmıştır. İttisal meselesiyle bağlantısı olması nedeniyle, kırâatlerin tevâtürlüğü ile mütevâtirliğin sahih kırâatler özelinde şart olup olmadığı meselesine ve bu meseleyle alakalı görüşlere kısaca değinilmiştir. Bu tahlillerin sonucunda genel bir mukayese yapılmış, ilgili şartlardan ön plana çıkanın ve onu destekleyen diğer şartların değeri tespit edilmeye çalışılmıştır. Sonuç olarak ittisal şartının sair şartlara kıyasla ön plana çıktığı tespit edilmiştir. Bunun yanında diğer şartların da göz ardı edilemeyeceği vurgulanmıştır. Alandaki sahih kırâat şartları ile alakalı çalışmalara ek olarak bu şartların birbiri nezdindeki mukayesesinin, kırâat ilmi ile iştigal edenlere farklı bir bakış açısı kazandıracığı kanaatindeyiz.

**Anahtar Kelimeler:** Sahih kırâat, Mushaf, Arap Dili, Muttasıl Senet, Tevâtür.

## ABSTRACT

The science of recitation is the branch of science that aims to preserve the Holy Quran and its various readings and ensure that they reach the present day in an authentic manner. At the center of this science is the phenomenon of narration. The relevant readings have been transmitted from the Prophet by recitation imams and scholars and have been tried to be conveyed to the present day without interruption. Over time, the reasons for choosing these readings were determined, and these were called the conditions of authentic recitation. In this study, the concept of sahih in the context of sahih recitations is briefly mentioned, and the relevant criteria are examined according to İbnü'l-Cezerî's classification of the conditions of sahih recitations, based on his authority in the field. In addition, the conditions were compared with each other, and short examples were used in order not to deviate from the purpose of the study. In addition, under the relevant headings, the reasons for the necessary conditions were touched upon and the importance of each condition was emphasized. Due to its connection with the issue of ittisal, the issue of mutawatirity of recitations and whether mutawatirity is a condition for authentic recitations and the opinions related to this issue are briefly mentioned. As a result of these analyses, a general comparison was made and the value of the relevant conditions and the other conditions that supported it were tried to be determined. As a result, it has been determined that the ittisal condition comes to the fore compared to other conditions. In addition, it was emphasized that other conditions cannot be ignored. In addition to the studies on authentic recitation conditions in the field, we believe that the comparison of these conditions with each other will give a different perspective to those who are engaged in the science of recitation.

**Keywords:** Authentic Recitation, Mushaf, Arabic Language, Muttasil Chain, Tawatur.

## GİRİŞ

Kur'ân-ı Kerîm, kendisinde şüphe olmayan, lafzen günümüze kadar ulaşmış, İslâm dininin temel kaynaklarından biridir. İslâm tarihi boyunca Müslümanlar, Kur'ân'ın anlaşılmasına ve yaşanmasına verdikleri önemin yanı sıra sonraki nesillere aktarılmasında da büyük titizlik göstermişlerdir. Bu bağlamda Kur'ân'ın lafzını ve kelimelerini konu alan kırâat ilmi özelinde kırâatlerin Hz. Peygamber'den günümüze kadar salim şekilde ulaşması önem arz etmektedir. Zira kırâatler rivayettir ve bir rivayetin makbuliyeti, ilgili rivayetin sıhhat şartlarından geçmektedir (Bennâ: 2006, 7).

İlk dönemlerde kırâatlerin kabulünde gerekli şart sadece rivayetti. Hicrî beşinci asırdan itibaren Mekkî b. Ebî Tâlib (ö. 437/1045) ile birlikte kırâatlere ilk defa sıhhat şartları konulmaya başlanmıştır (Mekkî: ts., 51). Hatta kendisi sırf bunun için el-İbâne an Meâni'l-Kırâât adlı eseri kaleme almıştır (Güneş, 1992, 24). Sonraki dönemlerde kırâat âlimleri, kendilerine ulaşan Kur'ân okuma şekillerini titizlikle incelemiş, tercih ve tasnif noktasında Mekkî'nin sahihlik kriterlerine, ilgili başlıklar altında bahsedilecek olan bazı detayları ve şartları eklemişlerdir. Buna binaen kırâatlerin makbuliyetinde rivayet, dil, Hatt-ı Mushâf gibi konuları merkeze alarak, dönemin ve coğrafyanın şartlarına göre ihtiyaç doğrultusunda bir takım kabul şartları ortaya koymuşlardır. İlgili kabul şartları birbirine mukayese edildiğinde kimi ön plana çıkmış, kimisi ise ana kriteri destekleyici mahiyette rol oynamıştır. Bu şartların mukayesesini yapmak, kırâat ilminin ortaya çıkışı ve geçirdiği gelişim sürecini daha iyi anlamaya olanak sağlayacaktır.

## 1. SAHİH KIRÂATLER VE SİHHAT ŞARTLARI

### 1.1. Sahih Kavramı

Sözlükte sahih kavramı, “sağlam, sağlıklı, kusursuz, şüphelerden ârî, ve hastalıklı olmayan” anlamlarına gelmektedir. İştikâk olarak muzaaf fiil olan “s-h-h” (صَحَّ) kökünden türetilmiştir (İbn Manzûr: 2014, II, 507). Gerek İslâm öncesi gerek İslâm sonrası dönemde sahih kelimesinin Arapça'da sıkça kullanıldığı görülmektedir. Örnek vermek gerekirse paranın değerlisini veya gerçeğini kastetmek için “dirhemün sahîhun” (دِرْهَمٌ صَحِيحٌ), hastalıktan kurtuldu, sıkıntıdan arındı manasında “sahha fulânun min illetin” (صَحَّ فُلَانٌ مِنْ عِلَّةٍ), dürüst ve iyi adam manasında “raculun sahîhun” (رَجُلٌ صَحِيحٌ) ifadeleri kullanılmıştır (İbn Manzûr: 2014, II, 507-508; Özafşar: 2006, 107). Tüm bu kullanımların

ortak özelliği olarak sahih kelimesinin, “sıkıntıdan, herhangi bir illetten ve yalandan uzak, gerçekçi ve doğru” manalarını barındırması göze çarpmaktadır.

Hadis ilmi ile bütünleşmiş ve ilk dönemlerden itibaren literatüre yerleşmiş olan sahih kavramı, hadis usûlü açısından “adalet ve zabt sahibi kimselerin, yine kendileri gibi sika râvilerden muttasıl bir senetle aktardıkları, kendisinde şâz ve illet bulunmayan haber” olarak tanımlanmıştır (İbnü’s-Salâh: 2002, 11-12; Nevevî: 1985, 25).

Kırâat ilmi ıstılahında ise “sahih kırâat” kavramı hakkında birçok tanım yapılmıştır. Mekkî, sahih kırâati tanımlarken “Günümüzde okunmaya devam eden, Hz. Peygamber’den itibaren sika râvilerden nakledilen, Kur’ân’ın indirildiği Arap diline bir vecihle de olsa uyan ve Mushaf’a muvafık okuyuşlardır.” ifadelerini kullanmıştır (Mekkî: ts., 51). Ebû Şâme (ö. 665/1267) ise sahih kırâati “Hz. Peygamber’den âhâd yolla da olsa sahih nakille gelen, tevâtür şartı olmayan, Hatt-ı Mushaf’a muvafık, fasih Arapça’ya uyan muteber okuyuşlar” olarak tanımlamıştır (Ebu Şâme: 1975, 171-172). Kastallânî (ö. 923/1517) de sahih kırâat için aynı şartları vurgulamıştır (Kastallânî: 2013, I, 121). Tanımların ortak noktası olarak İbnü’l-Cezerî’nin kabul gören şu tarifini verebiliriz. “Sahih kırâat, bir yönü ile de olsa Arap dili kurallarına uyan, Hatt-ı Mushaf’a ihtimâlen de olsa muvafık olup, senedi sağlam şekilde Hz. Peygamber’e ulaşan okuyuşlardır. İster bilinen yedi veya on kırâatten olsun, isterse bunların dışında kabul görmüş imamlardan gelsin, bu okuyuşların reddi caiz olmayıp inkâr edilmesi haramdır.” (Cezerî: 2010, I, 9).

Görüldüğü üzere kırâat ilminde sahih kavramı, senedindeki sağlamlık ve Hz. Peygamber’e sâlim şekilde ulaşması cihetiyle diğer ilimlerin yanı sıra özellikle de hadis ilmindeki kullanımı ile kısmen bağdaşmaktadır. Fakat kırâat ilmindeki kullanımı, kırâatlerin zorunlu kıldığı diğer ek şartları da içine alması yönüyle hadis ilmindekinden farklılık arz etmektedir. Kırâat ilmine özel bu şartlara “sahih kırâat şartları” diyebiliriz.

## 1.2. Sahih Kırâat Şartları

Kırâat ilmi diğer rivayet ilimlerinde olduğu gibi Kur’ân okuyuşlarının günümüze kadar sahih şekilde ulaşmasını amaçlayan bir ilimdir (Bennâ: 2006, 6). İlgili okuyuşlar, sıhhat açısından belli kriterleri taşıyıp taşıyamaması durumuna göre tasnife tabi tutulmuştur. Kimi âlim makbul/merdûd olarak kırâatleri ikiye ayırmış, kimisi ise bu sınıflandırmayı daha da detaylandırmıştır.

Ebû Şâme, kırâatleri sıhhat açısından sahih ve şâz olarak iki başlık altında değerlendirmiş, sahih kırâatten kastını ise meşhur yedi kırâat olarak ifade etmiştir. Sahih kırâat şartlarında eksiklik olanları ise şâz kategorisinde incelemiştir (Ebû Şâme: 1975, 173). İbnü'l-Cezerî'nin de son görüşü bu yöndedir. Ebû Şâme'den farklı olarak üç kırâat ziyadesiyle birlikte on kırâati sahih kırâatler adı altında değerlendirmiştir (Cezerî: 2010, I, 39). Mekkî ise kırâatleri sınıflandırırken sahih ve şâz kavramına âhad kavramını da eklemiş ve böylece Mushaf hattına uygun olmayan kırâati, diğer şartları taşısa da âhad başlığı altında incelemiştir (Mekkî: ts., 258). Bu hususta farklı bir yol izleyen Kastallânî, mütevâtirliği noktasında ittifak edilen kırâatler (yedi kırâat); tevâtüründe ihtilaf olan kırâatler (yedi kırâatin dışında kalan üç kırâat); mütevâtir olmadığı konusunda ittifak edilen rivayetler (on kırâatin dışında kalan dört şâz okuyuş) olarak kırâatleri üç ana başlık altında sınıflandırmıştır (Kastallânî, 2013, I, 355). Suyûtî kırâatleri sıhhat açısından sahih (makbul) ve şâz (gayr-ı makbul) olmak üzere iki ana başlık altında incelemektedir. Bunların yanında meşhur, âhad, mevzu ve müdrec kırâatlerin de tanımını yapıp örneklendirerek ilgili başlıkları ele almıştır (Suyûtî: ts., I, 258-281). Bu tasnif benzer ulûmu'l-Kur'ân kitaplarının kırâat bölümlerine de bu şekilde geçmektedir (İtr: 2014, 148-149; Demirci: 2021, 119-122).

İbnü'l-Cezerî sahih kırâat şartlarını üç ile sınırlamıştır. Diğer kırâat kitaplarında da temel alınan görüş çoğunlukla bu yöndedir (Mekkî: ts., 51; Bennâ: 2006, 8; Kastallânî, 2013, I, 121). Bu şartları şöyle sıralamak mümkündür: Arap dili ve Resmü'l-Mushaf'a muvâfakat, Hz. Peygamber'e sahih muttasıl bir senetle ulaşması (Cezerî: 2010, I, 9). Bu kısımda ilgili şartların öneminden bahsedilip İbnü'l-Cezerî'nin *en-Neşr fi'l-Kırâati'l-Aşr* adlı eserinde gözettiği sıralamasına uyularak ayrı başlıklar altında inceleme yapılacaktır. Ayrıca çalışmanın konusu olan ilgili şartların arasındaki öncelik sıralamasına dikkat çekilecektir.

### 1.2.1. Arap Diline Uygunluk

Kur'ân-ı Kerîm, belâgat, fesâhat ve edebiyatın zirvede olduğu bir dönem ve coğrafyada indirilmiştir. Dönemin ediplerinin bile hayret ve hayranlıkla takip ettiği, bir benzerini getirme hususunda aciz kaldıkları bu kutsal metin, Hz. Peygamber zamanında yazılmış, ezberlenmiş ve tatbik edilmiştir. (İzmirli: 1956, 9-10) Bu gelenek Hz. Peygamber'in vefatından sonra da benzer şekilde devam etmiştir. Cem ve istinsâh faaliyetleri bu bağlamda değerlendirilebilir. Ashâbın Kur'ân'ın cem'i ve istinsâhı için gösterdiği

çabanın yanında Hz. Peygamber'in ağzından çıktığı şekilde Kur'ân'ı yazıya geçirme ve sonraki nesillere aktarma gayretini gerek bu faaliyetler için komisyon kurmalarında gerekse iki şahit mevzusunda görebilmektedir.

İlk dönemde Arap diline uygunluk şartı diğer şartlara göre ön plana çıkmamıştır. Bunun dönemsel noktada birçok sebebi olabilir. İlk dönemlerde yedi harf ruhsatı bağlamında okuyuşlarda verilen imtiyaz ve Hz. Peygamber'in yedi harf ile alakalı hadislerine istinaden farklı okuyuşlar mevcuttu. Bu okuyuşların kimisi şahsî Mushaf'larda, kimisi de ezberleyerek muhafaza ediliyordu. Hz. Osman dönemindeki istinsah faaliyetiyle birlikte her ne kadar bu ihtilaflar standartlaştırılmaya çalışılsa da sair okuyuşların önüne tam manasıyla geçilememişti (Maşalı: 2016, 31). Dönemin dil ve belâgat yönünden zirvede olduğunu göz önünde bulundurduğumuzda, standartlaştırma noktasında Arap diline uygunluğun pek işlevinin olmayacağı aşikârdır. Zira dönem itibariyle İslâm'ın Arap dışı unsura fazla yayılmamış olması ve bölgenin Arapça'ya hâkimiyeti, bu şarttan ziyade şehirlere gönderilen Mushaf'a uyma şartını öne çıkarmıştır (Bennâ: 1975, I, 171). Çünkü o dönemde amaç, kırâatleri belli bir standarda oturtup ortak kabulü elde etmektir.

İslâm'ın yayılarak Arap olmayanların da İslâm'a girmeye başlaması, kârîlerin ve kırâat ilminin yayılıp çoğalması, bunun sonucunda da ortaya çıkan ihtilaflar sebebiyle okuyuşlardaki lahnlar (hatalar) artmaya başlamıştır. (Cezerî: 2010, I, 9) . Kur'ân'ın cemi sırasında iki şahit ile âyetler kabul edilirken, istinsâh döneminde ise komisyon çalışması sonucu bir standart oluşturulmuştur. (İzmirli: 1956, 12-13) Sonraki dönemde ashâbın farklı şehirlere gitmesi ve gittikleri yerlerde kendi kırâatlerini okutması nedeniyle belli okuyuşlar ilgili bölgelerde yaygınlaşmış ve şöhret kazanmıştır. (Mekkî: ts., 48-49) Aynı zamanda insanlar, istinsah öncesi okuyuşlarından da vazgeçmemişler, kendi şahsî mushaf'ları doğrultusunda veya ezber yoluyla tâlim ettikleri okuyuşları kırâat etmeye devam etmişlerdir. (Maşalı: 2016, 31) Bu da farklı bölgelerde muhtelif okuyuşlara sebebiyet verdiği için dolayî olarak senet sorgulanmaya, kırâati getiren kişinin ve rivayet ettiği râvîlerin adalet ve zabtı araştırılmaya başlanmıştır.

Bilindiği üzere Kur'ân Arap dili ile indirilmiştir (Ra'd, 13/37). Arapça olarak indirildiği kendi içinde yazan bir kitabın ilgili dile uygun olmaması uygun olmayacaktır. Özellikle dönemin edip ve şairlerinin kendisine hayranlığı göz önüne alındığında, onun kırâatlerinin kusursuz bir Arapça'ya sahip olması kaçınılmazdır. Mekkî, bu uygunluk



şartı ile alakalı, Arapça yönünden kuvvetli bir vecihe dayanması veya kırâatin Kur'ân-ı Kerîm'in inzal olduğu yaygın Arapça'ya muvafık olması gerektiğini savunmuştur. Hatta sahih kırâatin, Arap dilinin en beliğ ve en fasih olanına uyması gerektiğini ileri sürmüştür (Mekkî: ts., 248).

İbnü'l-Cezerî ise bu şartı biraz daha hafifleterek kırâatlerin "Bir vecihle dahi olsa Arap diline uygun olması gerekmektedir." şeklinde yorumlamıştır(Cezerî: 2012, 93). Çünkü tek vecih üzerine bir standart Kur'ân'da söz konusu değildir. Ona göre gerek fasih gerekse ihtilafli olsun Arap dil kaidelerinin birine uyması yeterli olacaktır (Cezerî: 2010, I, 9). Bunun yanında diğer sahihlik şartlarını taşıyan kırâatlerin, yaygın dil kuralına uyması veya ihtilafli bir dil kuralına tabi olması arasında sahihlik açısından bir fark yoktur. Her biri sahih okuyuş olarak kabul edilmektedir (Zürkânî: ts., I, 422).

Kırâat âlimlerinin kırâatlerin bir kısmının "kuvvetli", bir kısmının ise "en azından tâli bir dil vechine uyması gerekir" şeklinde ikiye ayrılmaları muhtemelen bu görüşleri söyleyenlerin baskın ilmî yönleriyle alakalıdır. Zira eserlerine baktığımızda kırâatleri sınıflandırırken alışılmışın dışında "Arap diline uygunluk bakımından kırâatlerin sağlamlığı" açısından tasnife gitmesi, Mekkî'nin dilci yönünün ağır bastığını ortaya koymaktadır (Mekkî: ts., 89). Ayrıca eserinde bazı kırâatleri eleştirirken bunu dil kuralları vasıtasıyla yapması bu görüşü kanıtlar niteliktedir. Cezerî'nin ise eserlerinde kurrâyı, her fırsatta hoca ve rivayet zinciriyle sağlamlaştırma çabası (Cezerî: 2012, 127-256), dil kurallarına uyum noktasında daha mütesahil olmanın yanında rivayet merkezli çalıştığını göstermektedir.

İbnü'l-Cezerî *Müncidü'l-Mukriîn ve Mürşidü't-Tâlibîn* adlı eserinde, mütevâtir ve sahih kırâati tanımlarken "Arap diline uygunluk" şartında "mutlak" ifadesini kullanmasını, "bir vecihle dahi olsa herhangi irab çeşidinden birine uygunluk göstermek" olarak açıklamıştır (Cezerî: 2012, 91). Buna Nisa Sûresi'nin ilk âyetinden "ve'l-erhâme" (وَالْأَرْحَامِ) ifadesini örnek vermiştir. Kırâat imamlarının çoğu ilgili kelimeyi lafzatullâha (اللَّهِ) atfederek nasb ile okurken Hamza b. Habîb (ö. 156/773), hû (هـ) zamirine atfederek harf-i cerden dolayı mecrûr okumuştur (İbn Mücâhid: 1972, 226; Dâni: 2007, III, 1003; Cezerî: 2010, II, 247). Arap dili genel gramer kurallarına göre harf-i cerli bir zamire zâhir isim atfedildiğinde ilgili harf-i cerin tekrarı gereklidir. Fakat bu kurala karşın, Hamza'nın okuyuşunda atıf yapılmasına rağmen harf-i cerin tekrarı yapılmamıştır. Bu ise Arap dilinin iki ana

ekolünden biri olan Basralılara göre hatadır. Onlar, bu okuyuşta vâv (و) harfinin atıf değil, kasek olduğunu kabul etmişlerdir (Enbârî: 2003, II, 381-382). Fakat Kûfe ekolüne göre bu şekilde atıf yapmakta bir sakınca yoktur (Enbârî: 2003, 2/382). Az da olsa Arap şiirlerinde ve kurallarında harf-i cerin tekrarı olmaksızın atıf yapıldığı mevcut olduğundan, bu okuyuş “bir yönü ile de olsa Arap dili gramerine uygunluk” şartına mutabakat göstermiştir. (İlgili şiirler ve açıklamaları için bk. Sâlebî: 2015, X, 10-13; Zeccâc: 1988, II, 6-7; Ebû Hayyân: 1999, II, 387-388; Râzî: 1999, IX, 479; Zemahşerî: 1986, I, 462; Erdim: 2018, 45-57).

Dilci yönü ağır basan müfessirlerden bir kısmı, bahsi geçen okuyuşları “lahn” olarak açıklamış ve imamları eleştirmişlerdir. Mesela örnek verilen Nisâ Sûresi’nin ilk âyetinde kırâat noktasında tek kalan Hamza, dil yönünden birçok eleştiriye maruz kalmıştır. Ebû Hâtim es-Sicistânî (ö. 255/869) onun hakkında “Ehl-i Kûfe onun hakkında büyüklenip hata etmişlerdir. Şüphesiz o Arapça alanında yetersizdir. Onun imam olması bile şaşılacak şeydir.” ifadelerini kullanmıştır (Halebî: 1995, 44). Meşhur dil âlimi Zeccâc (ö. 311/923) da tefsirinde ilgili âyetin olduğu bölümde benzer ifadeler kullanarak Hamza’nın dilci yönünü eleştirmiştir (Zeccâc: 1988, III, 159). Kimileri de farklı takdirler yaparak okuyuşu sağlam zemine oturtma gayretine girişmişlerdir (Enbârî: 2003, II, 382). Bu ve benzeri örnekler Kur’ân’da mevcuttur. İbnü’l-Cezerî ve onun görüşünü benimseyenleri esas alındığında bir vecihle dahi olsa sahih kırâatlerin hepsi Arap dili gramerine uyum sağlamaktadır. Bu sebepten dolayı İbnü’l-Cezerî’nin görüşünün daha isabetli olduğunu söylemek mümkündür.

### 1.2.2. Resmü’l-Mushaf’a Uygunluk

Kur’ân-ı Kerîm’in henüz nüzûl süreci devam ederken yazıya geçirilmesi, onun korunmuşluğu hususunda önde gelen etkenlerden sayılmaktadır (Öztürk: 2005, 43-46). Hz. Peygamber ve öncesi Arap toplumunda yazı kültürü henüz gelişmemişti. Ezber merkezli aktarım o dönemde ön plandaydı. Hatta araştırmalar, cahiliyye dönemine ait yazılı bir kaynağın olmamasının yanı sıra, o döneme ait bir kitaba da ulaşamadığını iddia etmektedir (Hamîdullah: 2016, 59; Elik: 2021, 179). Böyle bir ortamda Hz. Peygamber dönemi başta olmak üzere sahâbe ve tabiîn dönemlerinde Kur’ân’ın yazıya geçirilme çalışmalarındaki amacın, onu gerektiği şekilde muhafaza edilip sonraki nesillere aktarmak olduğu söylenebilir.

Hiz. Ebû Bekir'in halifelik döneminde gerçekleşen savaşlarda azımsanmayacak kadar çok hafız sahâbinin şehit edilmesi ashâbı, Kur'an'ı koruma noktasında tedirginliğe sevk etmişti (Ebû Şâme: 1975, I, 61-63). Bu durum Kur'an'ın yazıya geçirilmesi hususunu gündeme getirmiştir. Hiz. Ebû Bekir, başta bu fikre karşı çıksa da bilâhare ashaba hak vermiş ve cem faaliyetine girişmiştir (Cezerî: 2010, I, 7).

Hiz. Osman döneminde ise özellikle fetihler sebebiyle İslâm'a girenlerin sayısının artması Kur'an'ın kırâati hususundaki ihtilafları artırmış (Bennâ, 2006, 8; Kastallânî: 2013, I, 121), hatta Müslümanlar arasında kırâat noktasında üstünlük yarışı başlamıştır. Bu ihtilaflar arttıkça durum artık birbirlerinin kırâatini inkar etmeye, hatta tekfir derecesine kadar ilerlemiştir (Mekkî: ts., 64; Rafî: 2005, 28). Ayrıca sahâbenin şahsî Mushaflarına özel notlar alması, aldıkları bu notların sonraki dönemlerde Kur'an'dan sanılma ihtimalini doğuracağından bu tehlike göz ardı edilememiştir. Bu ve benzeri sebeplerden dolayı Hiz. Osman, Hiz. Ebû Bekir zamanında cem edilen nüshayı Hiz. Hafsa'dan istemiş ve bir komisyon kurup istinsâh olarak isimlendirdiğimiz Kur'an nüshalarını çoğaltma faaliyetine girişmiştir (Zürkânî: 2010, I, 260). Çoğaltılan nüshalara "Mushaf" ismi verilmiş ve ilgili nüshaları okutmak üzere başlarında birer hoca ile bu Mushaflar muhtelif şehirlere gönderilmiştir. Gönderilen bu şehirlerin hangileri olduğu ve kaç şehre gönderildiği hususunda ihtilaf vardır. Dâni (ö. 444/1053), eserinde dört nüshadan bahsetmekte ve bunların üçünün Kûfe, Basra ve Şam'a gönderildiğini, birisinin de Hiz. Osman'ın yanında kaldığını ifade etmektedir (Dâni: ts., 19). Suyûtî ise *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'an*'da şehirlere gönderilen nüshaların beş tane olduğunu kaleme almıştır (Suyûtî: 1974, I, 211). Cezerî de gönderilen illeri Basra, Kufe, Şam, Medine, Mekke, Yemen, Bahreyn olarak saymış, İmam Mushaf adı verilen nüshanın ise Hiz. Osman'a bırakıldığını ifade etmiştir (Cezerî: 2010, I, 7). Ahmed b. Muhammed el-Bennâ da *İthâfu Fudalâi'l-Beşer Fi'l-Kırâati'l-Erbeate Aşer* adlı eserinde Cezerî ile aynı görüşü paylaşmıştır (Bennâ: 2006, 7). Hiz. Osman askerlerine, birlik sağlanması amacıyla illere gönderdiği bu Mushaflara uymayan nüshaları yakarak imha etmelerini emretmiştir ( Mekkî: ts., 65; Kattân: 2000, 130-131; İlgili rivayet için bk. Buhârî, Fedâilü'l-Kur'an, 3).

Cem ve istinsâh faaliyetlerinin ortak amacı olarak, Müslümanlar arasında standart oluşturabilecek bir nüsha yazma isteği zikredilebilir. Buna da Hiz. Osman'ın diğer Kur'an nüshalarını imha etme çabası delil olarak gösterilebilir. İstinsâh faaliyetinde, cem

faaliyetinden farklı olarak muhtelif sahih okuyuşları Arap yazısının da kendine has özelliği sayesinde ilgili nüshaların barındırması amaçlanmıştır.

İstinsâh faaliyetini sonraki dönemlerde kırâat âlimleri önemsemiş, Hz. Osman'ın ve ashâbın bu hassasiyetini haklı bulmuş ve sahih kırâat şartlarına “Resmü'l-Mushaf'a uygunluk” ibaresini eklemiştirlerdir. Bu şart mutlak bırakılmamış, şehirlere gönderilen Mushafların birine “takdîren” de olsa uyması gerektiğini vurgulamışlardır. İbnü'l-Cezerî de buna dikkat çeken âlimlerdendir. Çoğaltılan muhtelif Mushaflar, gerek o zamanki Arap yazısının noktasız ve harekesiz karakteri gerekse ilgili nüsha ile gönderilen hocanın okuyuşunun etkisiyle kırâat farklılıklarına müsaitlik sağlamıştır. İbnü'l-Cezerî buna örnek olarak *تَجْرِي تَحْتَهَا الْأَنْهَارُ* (et-Tevbe, 9/100) âyetini göstermektedir (Cezerî: 2006, 91). Bu âyette kırâat imamlarından sadece İbn Kesîr (ö. 120/738) “te” harfini kesre ile *تَجْرِي* şeklinde okumuştur (İbn Mücâhid: 1972, 317; Dâni: 2007, III, 1157; Nisâbü'rî: 1981, 228; Cezerî: 2010, II, 280). Bu okuyuşun Mekke Mushafı'na ait olduğunu belirten Cezerî (Cezerî, 2012, 91), muhtemelen gönderilen Mushaflarda kasıtlı olarak Hz. Peygamber'in müsaade ettiği çerçevede ihtilafların olduğuna dikkat çekmiştir.

*en-Neşr*'de Hatt-ı Mushaf'a uygunluk meselesi “tahkîken” ve “takdîren” olmak üzere iki ana başlık altında incelenmiştir (Cezerî: 2010, I, 14). *İthâf*'ta da benzer şekilde ele alınmıştır (Bennâ: 2006, 15). Kırâatin tahkîken uygun olmasına Fâtihâ Sûresi'nde geçen *مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ* âyeti misal gösterilmiştir. Zira ilgili âyette geçen *مَلِكِ* kelimesindeki “lâm” harfini kırâat imamlarından bir kısmı medli (*مَلِكِ*), bir kısmı ise medsiz (*مَلِك*) okumuştur (İbn Mücâhid: 1972, 104; Nisâbü'rî: 1981, 86; Cezerî: 2010, I, 47; Bennâ: 2006, 15). Gerek medli gerekse medsiz olsun yazımda bir farklılık görülmemektedir. Burada harekesiz yazı göz önünde bulundurulduğunda tam uyum söz konusudur. Bu sebeple ilgili uyum “tahkîken” olarak ifade edilmiştir.

Hatt-ı Mushaf'a uygunluğun takdîren kısmına ise Kur'ân'da iki yerde geçen *النَّشْأَةِ* (Ankebût, 29/20; Vâkiâ, 56/62) kelimesi örnek verilmiştir. Kırâat imamlarından İbn Kesîr ve Ebû Amr (ö. 154/771) ilgili kelimedeki geçen “şîn” (*ش*) harfini medli okumuş ve Mushaflarında bunu *النَّشْأَةِ* şeklinde imlâ etmişlerdir (İbn Mücâhid: 1972, 498; Nisâbü'rî: 1981, 343). İbnü'l-Cezerî görünüşte hemzenin, eliften sonra gelmesi veya elifin üzerinde olması gibi küçük bir farkın bu uyuma zarar vermeyeceğini ifade ederek bu durumu tahkîken değil de “takdîren” başlığı altında değerlendirmiştir (Cezerî: 2010, I, 11). Gerek

tahkiken gerekse takdiren olsun Hatt-ı Mushaf'a uygunluk sağlanmış, kırâatlerde istenilen standart yakalanmıştır.

Hatt-ı Osmânî ile alakalı tartışmalı konulardan biri, çoğaltılıp şehirlere gönderilen Mushafların, kırâatlerin ana kaynağı olan yedi harfin hepsine şâmil olup olmadığı ile alakalıdır. Bu konuda âlimler farklı görüşler ileri sürse de genel tercih edilen görüş şâmil olduğu yönündedir. Zira Hz. Ebû Bekir zamanında toplanan ve Hz. Osman zamanında çoğaltılan bu Mushaflara ashâbın çoğunun tabi olması, ayrıca bunlara muhalif şahsî Mushafların büyük kısmının imha edilmesi sahâbe döneminde olmuştur (Ebû Şâme: 1975, I, 50-51). Bu da aslında tüm bu konularda sahâbe uygulamasının olduğunu göstermektedir. Belki azınlıkta olan sahâbilerin kendi özel mushafını imha ettirmemesi veya bu işleme rıza göstermemesi vuku bulduğundan dolayı istinsâh faaliyeti üzerinde sahâbe icması vardır –bunu diyenler de çoktur- (Mekkî: ts. 51; Râfiî: 2005, 31; Kattân: 2000, 130-131) diyemesek bile sahâbe uygulaması da en az icması kadar ön plandadır (Ünver: 2021, 1362-1363). Zira Hanefî usûlünde sahâbenin rivayetinin ameline ters düşmesi durumunda rivayetin arka planda bırakılması ve amelinin öncelenmesi buna verilen önemi gözler önüne sermektedir (Debûsî: 2001, 203). Sahâbenin cem ve istinsah faaliyetini kabul edip ilgili Mushaflara göre okuyup okutması bu konuda sahâbe uygulaması olduğunun delillerindedir. Konuya örnek olarak Sıffin Savaşı'nda (36/656) beş yüz kadar Kur'ân nüshasının havaya kaldırılması gösterilebilir. Bu kadar kısa zamanda ashâbın Kur'ân'ı çoğaltması, istinsâh edilen Mushaf'ın sahâbe tarafından hızlı bir şekilde kabulü ile açıklanabilir (Demirci: 2021, 92). Önde gelen sahâbilerin bu uygulamaları yapması ve desteklemesi, Kur'ân'ın aktarımı hususundaki hassasiyetlerini kanıtlamaktadır. Ashâbın Hz. Peygamber'den aktarılan yedi harf ruhsatı dahilindeki bir okuyuşu Kur'ân'ı korumak için yazıya geçirdikleri Mushaflardan birine kaydetmemeleri muhal olacaktır. Bu da aslında okuyuşların yazılan Mushaflara gerek metin gerekse not olarak geçirildiğini bize göstermektedir.

Ashaptan bir kısmının özel Mushaflarında Hatt-ı Mushaf'a uymayan vecihlerin olması konusuna gelindiğinde, bunun birçok sebebi olabilir. Ashabın Hz. Peygamber'den duydukları Kur'ân dışı kelimeleri veya kendileri için yazdıkları özel ifadeleri not alması ve sonrasında bunların Kur'ân'dan sayılması bu sebeplerin başında gelmektedir. Her ne kadar İbn Mesûd bunu uygun görmese ve onları uyarsa da bu uygulamanın önüne geçilememiştir (Sâlih: 2000, 95). Tüm bunlara rağmen Hz. Osman'ın istinsâh ettirdiği

Mushaflara ashabin karşı çıkması, özellikle İbn Mesûd'un başta karşı çıkıp sonradan bu görüşünden dönmesi (Salih: 2000, 82-83) bir standardın oluşturulduğunu ve ashabin ortak noktada buluştuğunu göstermektedir. Bu da Mushaf hattı hakkında sahâbe amelinin yanı sıra sonraki yıllarda sahâbe icmasının da olduğunu kanıtlamaktadır (Râfî: 2005, 31; İşeri: 2022, 283).

Resmu'l-Mushaf sadece sahâbe döneminde değil sonraki dönemlerde de ön plana çıkmıştır. Bu konuyla alakalı gerek kırâat imamı gerekse sair âlimler, Kur'an yazılırken Hatt-ı Mushaf'a uymanın gerekliliğini hatta farz olduğunu ve ona uymamanın haram olduğunu dile getirmişlerdir (Yüksel: 2012, 104-105). İbn Haldûn (ö. 808/1406) ve Bakillânî (ö. 403/1013) gibi âlimler buna ihtilaf etse de görüşleri kabul görmemiş ve ashâbın yolundan gitmenin uygun olacağı kanaatine varılmıştır. (Zurkânî, 2010, 380-381) Tam da bu noktada ihtilafları gidermek, Müslümanlar arasında ortak bir payda sağlamak amacıyla gerçekleştirilen istinsah faaliyetleri maksadına ulaşmış, Hz. Peygamber'in tebliğ ettiği, bizzat yazdığı, okuduğu ve okuttuğu Kur'an-ı Kerim günümüze kadar şüphesiz mahallatı mahallatı vermeyecek şekilde ulaşmıştır.

### 1.2.3. Hz. Peygamber'e Sahih Muttasıl Bir Senetle Ulaşması

Sahih senet tabiri başta hadis usûlcüleri olmak üzere temelinde rivayet olan tüm ilimlerde temel konu edilmiştir. Hadis usûlcüleri sahih hadisin tanımını "Adalet ve zabt sahibi ravilerin kendileri gibi ravilerden muttasıl senetle aktardıkları, kendisinde illet ve şâz olmayan hadistir." şeklinde yapmışlardır (İbnü's-Salâh: 1986, 12-13). Kırâat ilminde de isnâd, ilgili kırâatlerin sıhhati hususunda temel kıstas olmuştur. Kırâatlerdeki isnâd olgusunun hadis ilmindeki farkı, kırâatlerde mânen rivayete yer verilmemesidir. Hadis ilminde ise mânen rivayet vardır. Çünkü sünnet Cebrâil tarafından Hz. Peygamber'e mana ile bildirilmiştir. Kırâatler ise Hz. Peygamber'e lafzen edâ edilmiştir. Bundan dolayı hadisin mânen rivayeti caizken kırâatlerin mânen rivayeti caiz değildir. (Suyûtî: 1974, 1/159) Kırâat ilminin ana kaynaklarında da isnâdın sıkça vurgulandığı göze çarpmaktadır (Ebû Şâme: 1975, 171; Mekkî: ts., 51; Cezerî: 2010, I, 9).

Kırâatlerde temel amaç, okunan Kur'an'ın bizzat Hz. Peygamber'in ağzından çıktığı şekliyle ve tüm rivayetleriyle günümüze ulaşmasıdır. Kırâat ilminde senedin önemini günümüzde dahi devam eden icazetname usûllerinden anlayabiliriz. Kırâat ilmi icazet geleneğinde, talebe icazetname aldığı anda onun icazetine ilgili kırâatleri aldığı hocası,

hocasının hocası ve İbnü'l-Cezerî'ye kadar silsile şeklinde yazılmaktadır. Hatta kimi icazetlerde intihada Hz. Peygamber ve Yüce Allah'a kadar inkıtâ olmayacak şekilde rivayet silsilesi kayda geçirilmektedir (Sarı: 2000, XXI, 401; Ağırbaş: 2022, 361-363; Örnek için bk. Arslan: 2003, 313). Bu gelenek Kur'ân'ın ve kırâatlerin sıhhati noktasında en ufak bir şüphe dahi olmadığını ve kırâatlerin temelinde isnâdın olduğunu tekid etmektedir.

Kırâatleri kabulde her ne kadar senedin sahihliği yeterli görülse de kimi kırâat âlimine göre bu kifâyet etmemiş ve tevâtüren ulaşması da bu maddeye eklenmiştir. Kırâatlerde mütevâtirlik tartışması kırâatlerin isnâdı ile alakalı olduğundan dolayı bu konuya kısaca değinmek uygun olacaktır.

### 1.2.3.1. Tevâtür Kavramı ve Kırâatlerin Mütevâtirliği Meselesi

Mütevâtir, sözlükte “ tek, yalnız, fert, peş peşe kesintisiz, inkıta olmayan” anlamlarına gelen v-t-r (وتر) kökünden türemiş ism-i fail kalıbındadır (İsfehânî: 1991, 853). İstilah manası ise “Bütün tabakalarında yalan üzere birleşmeleri aklen ve âdeten mümkün olmayan kişilerin naklettiği, muttasıl senet ile Hz. Peygamber'e kadar ulaşan kırâat” olarak kaydedilmektedir (Cezerî: 2006, 92; Kastallânî: 2013, I, 124)

Tevâtür, lafzî ve mânevi olarak ikiye ayrılmaktadır. Konumuzla alakalı kısmı lafzî mütevâtirdir. (Koçyiğit: 1967, 88; Apaydın; 2006, XXXII, 209). Zirâ Kur'ân, lafzen nakledilmiş ve korunmuştur. Her bir harfi hatta harekesi değerlidir ve ihmali söz konusu değildir. Bundan dolayı kırâatlerde iddia edilen ve kimi âlime göre şart koşulan tevâtür “lafzî” mütevâtirdir (Suyûti: 1974, I, 159).

Lafzî mütevâtir “Lafızlarının, haberi veren ilk kaynağın ağzından çıktığı şekliyle geldiği hususunda şüphe bırakmayacak şekilde ulaştırılan haber” şeklinde tanımlanmıştır (Mervezî: 1999, I, 330). Bu zaviyeden bakıldığında Kur'ân'ın nesilden nesle aktarılması hususunda amaçlanan kriter mütevâtirliktir. Bunun yanında vakıâya bakıldığında kırâat âlimlerinden bir kısmı sahih kırâat şartlarına tevâtürü eklememiştir. Bunu muhtelif kırâatlerin çeşitliliğine bağlayarak “Eğer muhtelif kırâatlere mütevâtir dersek bugün sahih olarak nitelendirdiğimiz birçok kırâatin sıhhati tartışmaya açık hale gelecektir.” ifadelerini kullanmışlardır (Cezerî, 2010, I, 13).



Mütekaddim dönemde kırâatlerin tevâtürlüğü söz konusu olmamıştır. Zira o dönemlerde kırâat ekolleri yeni oluşmakta ve kırâat ilmi yavaş yavaş şekillenmekteydi. İbnü'l-Cezerî ile birlikte belli standarda oturtulan kırâat ilminde artık tali konular tartışılmaya başlanmış, bunlara kırâatlerin tevâtürlüğü de eklenmiştir (Maşalı: 2016, 103).

Kırâat tarihine bakıldığında bu ilim özelinde tevatürlük, âlimler arasında tartışma konusu olmuştur. Bu konuda İbnü'l-Cezerî ön plana çıkmaktadır. Gençlik çağında yazdığı *Müncid*'de kırâatlerin hepsi hususunda tevatürlüğü şart koşup (Cezerî, 2012, 92-93), sonraları yazdığı *en-Neşr*'de bu fikrinden vazgeçmesi (Cezerî, 2010, I, 13), konu açısından kayda değer deliller sunmaktadır. Zira iki görüşü cem etmesinin yanı sıra delillerini de ilgili eserlerinde kayda geçirmiştir.

İbnü'l-Cezerî, sahih kırâatlerde tevatür şartını genelde Kur'ân'ın kesin şekilde günümüze ulaşması gerektiğiyle bağdaştırmış, delillendirmelerini de buna göre yapmıştır. Zira ona göre kırâatler meşhur ya da âhad yolla geldiğinde makbul sayılamayacaktır. Ancak burada önemli olan nokta, haberin gerek âhad gerekse meşhur yolla gelsin sıhhat şartlarını barındırması durumunda bilgi değeri taşımasıdır (Konu ile alakalı bk. Buğda, 2022, 348-373; Demir, 2011, 89-92.). Usülcüler açısından konuya baktığımızda yeterli sayıya ve delile ulaştığından dolayı kırâatlerin sıhhatinin meşhur dereceye ulaşması kaçınılmaz olacaktır. Ayrıca Hanefî usülcülerine göre meşhur haberin mütevâtir haberden farkı ravi sayısı ile alakalıdır. Ya yeterli ravi sayısına ulaşamamıştır ya da ilk tabakada yeterli sayıya ulaşamayıp sonraki tabakalarda tevatür sayısına ulaşmıştır (Debûsî: 2001, 207; Serahsî: ts., I, 292). Bu seçenekler göz önünde bulundurulduğunda kırâatlerin tevâtüren aktarılması veya meşhur yolla ulaşması arasında sıhhat açısından kayda değer bir fark olmayacaktır.

Cezerî sonraki dönemlerde kaleme aldığı *en-Neşr* adlı eserinde savunduğu tevatürün kırâatler için şart olmadığı görüşüne aklî delil olarak şunu getirmiştir: "Tüm kırâatlerde gerçek manada mütevâtirlik olsaydı o zaman diğer sahih kırâat şartlarına yani Resm-i Mushaf ve Arap dili gramerine mutabakata gerek kalmayacaktı." (Cezerî: 2010, 13). Cezerî'nin bu yaklaşımını tevatürün taşıdığı mana ile ilişkilendirmek mümkündür. Zira hadis usülcülerine göre mütevâtir haber, kendisinde isnâdı ile alakalı hiçbir şüphenin bulunmadığı haberdir. Hatta bundan dolayı usûl kitaplarına baktığımızda çoğu müellif mütevâtir haberi kitaplarına konu etmemişler, konu edenler ise kısaca tanım yapmakla



yetinmişlerdir (İbnü's-Salah: 1986, 267). Buna ilaveten haberin sıhhati hususunda ilgili hadise tevâtür tespiti konulduysa bu rivayet hakkında ayriyeten cerh tadil gibi araştırmalara gidilmemiştir. Çünkü hadis tenkîdi ve araştırmasının asıl gayesi haberin sıhhatinin yanında ravilerin adalet ve zaptına vakıf olup makbulü makbul olmayandan ayırmaktır. Hâlbuki mütevâtir haber o kadar çok tarikten gelmiştir ki ravilerin ayrı ayrı ele alınması ne mümkündür ne de böyle bir şeye gerek duyulmuştur (Suyûtî: 1994, I, 326; Cezâirî: 1995, I, 109-110; Kırbaşoğlu: 2022, 95).

Kırâatlerin tevâtür veya meşhur yolla aktarılması Kur'ân'ın sıhhatine halel getirmeyecektir. Gerek kırâatler özelinde tevâtürü savunanlar gerekse kırâatlerin meşhur olduğunu ve tevâtür derecesine ulaşmadığını savunanların hiçbiri konuyu Kur'ân'ın sıhhatine bağlamışlardır. Onlar her iki görüşü de sıhhat noktasında Kur'ân'ı destekleyici unsurlar olarak görmüşlerdir. Kırâatleri tevâtür kabul edeceksek sıhhati zaten tartışmaya kapalıdır. Aksine tevâtürün olmadığını iddia edilirse bu durumda Cezerî'nin "Tevâtür derecesine ulaşmayan sahih kıraatlerin de taşıdığı şartlar, tevâtürün şartlarından az değildir" (Cezerî: 2010, I, 13) ifadesi yeterli delil olacaktır.

## 2. SAHİH KIRÂAT ŞARTLARININ MUKAYESESİ

Kırâatlerin makbûliyeti hususunda ortak zikredilen üç şart, ilgili şartları ilk defa ortaya koyan Mekkî döneminden itibaren kırâat eserlerinde yerini almış ve sıkça vurgulanmıştır (Bennâ: 2006, 8). Ayrı ayrı başlıklar altında incelenen bu kriterlerin her biri sahih kırâatler için gerekli olsa da ittisal şartı bazı sebeplerden dolayı ön plana çıkmıştır.

Kırâat ilminin rivayet merkezli bir ilim olduğu göz önünde bulundurulduğunda, kırâatlerin Hz. Peygamber'e sahih/muttasıl şekilde ulaşması elzemdir. Diğer şartlar ise onu tamamlayıcı mahiyette olacaktır. Zira diğer şartların mahiyeti ve mevcudiyeti temel eserlerde tartışılmış, fakat ittisal şartı tevâtür konusu dışında tartışmaya açılmamış genel hatları ile mevcudiyetini korumuştur. Buna örnek olarak Arap dili gramerine uygunluk şartını getirebiliriz. Arap diline uygunluk şartı, zaman zaman tartışma konusu olmuştur. Arap dillerinin bir yazı veya eser üzerinde çalışırken gramer kurallarına uygun olmayan bir yere denk geldiklerinde ilk yapacakları şey Kur'ân'a başvurmak olacaktır (Yüksel: 2012, 113-114). Bunun yanında en temel dil kitaplarında ilgili konu hususundaki deliller genelde âyetlerden getirilir (İbn Hişâm: 2022, 270-271). Burada akıllara şu soru

gelmektedir: Dil kurallarının istinbât ve işhâd yeri Kur'ân olduğu halde onun okuyuşlarını kabul noktasında nasıl dil şartı koşulur? Çünkü diğer şartlar yerine geldiyse dil zaten Kur'ân'a uyacaktır. İbn'ül-Cezerî, bu hususta kendine has yorumu ile ön plana çıkmaktadır.

Cezerî'nin sahih kırâat kriterlerinden bahsederken her ne kadar sıra bakımından Arap diline uygunluk şartını başta zikretmiş olduğu görülse de devamındaki açıklamalarda aslında bu şartı diğer şartları tamamlayıcı bir unsur olarak kabul ettiği anlaşılmaktadır. Buna delil olarak ise Dâni'nin (ö. 444/1053) şu sözünü getirmiştir (Cezerî: 2010, I, 11): "Kurrâ imamlar, kırâatler hususunda ilgili rivayetin Arap dilinin yaygınlığına veya kaidelerine uygunluğuna bakmamış, bilakis hadisle sabit olup nakil ve rivayet yoluyla sağlam bir şekilde ulaşıp ulaşmadığına bakmışlardır. Eğer ilgili şartlarla rivayet sabitse artık lügatın yaygınlığı veya Arapça kaidelere uygunluk kriteri onu reddedemez. Çünkü bu şartlarla gelen kırâate tâbi olmak ve kabul etmek gerekir." (Dâni: 2007, I, 51).

İbnü'l-Cezerî'yi destekler nitelikte dilsel kuralların, kırâatin sıhhatini tespit için ilk kriter olarak alınamayacağını ifade eden Suyûti (ö. 911/1505), nahivciler ve dilcilerin Kur'ân'da geçen bir lafzın veya vechin sıhhatini, meçhul bir şiir beytiyle delillendirmelerinin hayret verici bir durum olduğunu belirtmiştir. Zira ona göre bir kırâatin sıhhat bakımından sübûtu, ilgili lafzın kullanımının dilsel açıdan sıhhatine en büyük delildir (Suyûti: 2005, III, 389).

Her iki âlim de gramer kriterini ilk şart olmasından ziyade, diğer şartları kontrol noktasında destekleyici, tamamlayıcı bir unsur olarak görmüştür. Zaten metodu rivayet olan bir ilimde ilk şartın, rivayetin sıhhati yerine dil kurallarına uyumlu olmasını iddia etmek çelişkiye yol açacaktır. Ancak burada dile uyum şartını bir kenara bırakmakta uygun değildir. İlgili başlık altında bahsedildiği üzere Arapça dille inen Kur'ân'ın dil kurallarına bâriz şekilde muhalefet etmesi kendi içinde uygun düşmeyecektir. Hem bu çelişkiyi önlemek hem de sahih senetle gelen kırâatlerin sağlamlarını yapmak amacıyla makbuliyet noktasında Arap diline uygunluk şartı önem arz etmektedir.

Resmu'l-Mushaf'a uyum şartına baktığımızda, ashâbın Mushaf hakkında görüş birliğine varmış olması ona ayrı bir önem atfetmektedir. Zira Hz. Peygamber'in ağzından çıkan Kur'ân'ı onlar dinliyor, ezberliyor, yazıyor ve sonraki nesillere aktarıyorlardı. Kırâatlerin aktarımı hususunda onların görüş birliğine vardığı ve ortak kanaatleriyle yazıya döküp

çoğalttıkları Mushaf, Hz. Peygamberden sonra Kur'ân'ın sahihliği hususunda temel kaynaklardan biri olacaktır.

Kur'ân'ın sözlü aktarımının yanında yazılı aktarımına da önem veren Hz. Peygamber, ashâbına da bunu öğütlemiş ve teşvik etmiştir. Fakat Kur'ân sadece yazı ile talim edilebilecek bir kitap değildir. Onun tecvid uygulamaları, Hz. Peygamberin ağzından çıkan veya müsaade ettiği ferşi ve usûli farklılıkların bir kısmı yazı ile gösterilebilecek nitelikte değildir. Hz. Osman'ın Kur'ân'ı istinsah ettikten sonra ilgili nüshaları bir hoca eşliğinde illere göndermesi de bu minvâldedir.

İlk dönem Mushafların noktadan ve harekeden hâli olması Resm-i Mushaf'a uygunluk şartının tek başına yeterli olmayacağını göstermektedir. Hz. Osman'ın istinsahı komisyon önderliğinde yaptırması, bunun yanında Mushafların yanında illere gönderdiği Kur'ân hocaları, aslında bu çalışmaların rivayet ekseninde yapıldığının göstergesidir.

Arap diline uygunluk şartı ile Resmü'l-Mushaf'a uygunluk şartı kabul edilip rivayet şartı ihmal edilse, yine o kırâat eksik kalıp makbul sayılmayacaktır. Çünkü Arap dili, lehçesi ve vecihleri bakımından zengin bir dildir. Kırâatlerin bir vecihle dahi olsa Arap diline uyumuş olması şartı göz önünde bulundurulduğunda bu şart müstakil olarak hataya müsait olacaktır. Bunun yanında zamanın Arap yazısının nokta ve harekeden hâli olması birçok okuyuşa imkân tanıyacağından Mushaf'a uygunluk şartı ile yine hataya düşme ihtimali söz konusudur. Bundan dolayı iki şart da ittisal şartı merkeze alındığında değer kazanacaktır.

Sahih kırâat şartların hepsinin tek amacı Kur'ân'ı günümüze ulaştırmaktır. Her birinin misyonu farklı olsa da aynı hedefe ulaşmada birer aracı olmuşlardır. Her ne kadar kriterler arasında "Hz. Peygamber'e sahih ve muttasıl senetle ulaşma" şartı ön plana çıkmış olsa da tamamlayıcı unsurları olan diğer şartlar göz ardı edildiğinde tek başına ittisal ve sahih senet kriteri eksik kalacaktır. Bundan dolayı ittisal şartının diğer sahih kırâat şartları ile desteklenmesi, kırâatlerin sonraki nesillere aktarımını ve sahih şekilde günümüze ulaşmasını sağlamıştır.

## SONUÇ

Kur'ân'ı Kerîm'in âyette bahsedildiği üzere bizzat Allah tarafından korunmuşluğunun yanında, onun muhafazası ve sonraki nesillere salim bir şekilde aktarılmasında kırâatlerin rolü göz ardı edilemeyecek kadar önemlidir. Bu noktada ilgili kırâatlerin sıhhati ve bu sıhhatin tespiti için konulan şartlar ön plana çıkmaktadır.

Sahih kırâatlerin sıhhat şartlarını ayrı ayrı incendiğinde hepsinin müstakil görevleri olmasının yanında "Hz. Peygamber'e sahih ve muttasıl senetle ulaşma" şartının ön plana çıkmaktadır. Diğer ilimlerin sadece senet ve rivayet merkezli çalışmasına karşın, konu Kur'ân olduğunda kırâat ilminde ilgili şart dışında başka şartların da getirilmesi, onun aktarımında gösterilen âzami hassasiyeti gözler önüne sermektedir.

Hicrî ikinci asırdan itibaren kırâatlerin sahih ve şâz olarak nitelendirilmesi ve belli sıhhat şartlarının oluşturulması, şüphesiz onun korunması noktasında verilen çabaların neticesidir. Kırâat âlimlerinden serdedilen sözlerde ittisal şartının ön planda tutulması ise kırâat ilminin rivayet merkezli olmasından kaynaklanmaktadır. Diğer şartların muttasıl rivayeti desteklemesi Kur'ân'ın beşerî açıdan korunmuşluğunun delillerindedir.

Sahih kırâat kriterlerinden olan "Hz. Peygamber'e sahih ve muttasıl şekilde ulaşma" şartı müstakil olarak ilgili okuyuşun sıhhati için yeterli olabileceken, diğer şartlar ittisalin yanına eklenmiş ve her türlü töhmet Kur'ân'dan uzaklaştırılmaya çalışılmıştır. Bu çalışmanın neticesinde kırâat âlimlerinin tercih ettikleri kırâatleri tercih sebepleri ile birlikte aktarmaları ve bahsi geçen şartları ortaya koymalarının sebebi, Kur'ân'ın sahih okuyuşlarının kendilerinden sonraki nesillere aktarımıdır.

Günümüze kadar ulaşan sahih kırâatler, sıhhat şartları ile ayrı ayrı incelendiğinde bu şartların kimisinin öne çıkmasının yanında her birinin uyum içinde olduğunu ve birbirini desteklediğini görmek mümkündür. Bunun yanında herhangi birinin ihmalinin söz konusu olamayacağını ifade etmek de kaçınılmaz olacaktır.

## KAYNAKÇA

- Ağırbaş, A., *Kırâat Eğitim-Öğretim Geleneği ve Günümüzdeki Uygulamalar*, DİB Yayınları, Ankara 2022.
- Apaydın, H. Y., “Mütevâtir”, *DİA*, C. 32, TDV Yayınları, İstanbul 2006, ss. 208-211.
- Arslan, D., “Kırâat İlminde İcâzetname Geleneği ve Bir İcâzet Örneği”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (2) 2003, 291-317.
- Bennâ, A. M., *İthâfu Fudalâi'l-Beşer fi'l-Kırâati'l-Erbeate Aşer*, thk. Enes Mihre, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Lübnan 2006.
- Buğda, S., “Fıkıh Usûlü Disiplininde Âhâd Haberinin Bilgi ve Delil Değeri”, *İhya Uluslararası İslâm Araştırmaları Dergisi*, 8/1, 15 Ocak 2022, 348-373.
- Buhârî, E. A. M. İ., *Sahîhu'l-Buhârî*, thk. Mustafa Dîb el-Buga, Daru İbn Kesîr, Dimeşk 1993.
- Cezâirî, T. S. A., *Tevcihu'n-Nazar ilâ Usûli'l-Eser*, thk. Abdulfettar Ebû Gudde, Mektebetü'l-Matbûati'l-İslâmiyye, Halep 1995.
- Cezerî, Ş. M., *en-Neşr fi'l-Kırâati'l-Aşr*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 2010.
- Cezerî, Ş. M., *Müncidü'l-Mukriîn ve Mürşidü't-Tâlibîn*, thk. Nasır Muhammedî Muhammed Câd, Dâru'l-Meymân, Riyad 2012.
- Curcânî, A. M., *Tarifât*, Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, Beyrût 1983.
- Dânî, A. O. S., *Câmiu'l-Beyân fi'l-Kırâati's-Sebi'l-Meşhûre*, Câmi Atuş-Şârîka, b.y. 2007.
- Dânî, E. A. O. S., *el-Mukni' fi Resmi Mesâhifi'l-Emsâr*, thk. Muhammed Sâdık Kumhâvî, Mektebetü'l-Külliyeti'l-Ezheriyye, Kâhire ts.
- Debûsî, Ö. İ., *Takvîmü'l-Edille fi Usûli'l-Fıkh*, thk. Halil Muhyiddîn el-Meyyis, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 2001.
- Demir, S., “Meşhur Hanefî Fakihlerine ve Hadisçilere Göre Haber Türleri”, *Hadis Tetkikleri Dergisi*, 9/2, 30 Aralık 2011, 75-97.
- Demirci, M., *Tefsir Usûlü*, MÜİFV Yayınları, İstanbul 2021.
- Ebû Hayyân, M. Y. A. Y., *el-Bahru'l-Muhîr fi't-Tefsîr*, thk. Sıdkî Muhammed Cemîl, Dâru'l-Fıkr, Beyrut 1999.
- Ebû Şâme, İ. İ. M., *Mürşidü'l-Vecîz ilâ Ulûmin Teteallaku bi'l-Kitâbi'l-Azîz*, thk. Tayyar Altıkulaç, Dâru's-Sâdır, Beyrut 1975.
- Enbârî, A. M. A. K., *el-İnsâf fi Mesâili'l-Hilâf Beyne'n-Nahviyyîn: el-Basriyyîn ve'l-Küfiyyîn*, Mektebetü'l-Asriyye, Lübnan 2003.
- Erdim, E., “Arap Dilinde Zamir Üzerine Yapılan Atıfla İlgili Tartışmalar”, *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 11, 27 Aralık 2018, 45-57.
- Elik, H., *Kur'an'ın Korunmuşluğu*, MÜİFV Yayınları, İstanbul 2021.
- Güneş, A., *Kur'an-ı Kerim'in Okunmasında Harf-Kıraat-Yazı Kavramı ve İlişkileri*, Ankara Üniversitesi, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara 1992.

- Halebî, T. A. A., *Merâtibü'n-Nahviyyîn*, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim, Mektebetü'l-Asriyye, Kahire 1995.
- Hamîdullah, M., *İslâm Peygamberi*, çev. Salih Tuğ, İmaj, Ankara 2003.
- Itr, N. M. Hasan., *Ulûmu'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Dâru'l-Minhâc, Dîmeşk 2014.
- İbn Manzûr, M. M. A., *Lisâni'l-Arab*, Dâru's-Sâdır, Beyrut 1993.
- İbn Mücâhid, A. M. A., *Kitâbü's-Seb'a fi'l-Kirâât*, thk. Şevki Dayf, Dâru'l-Meârif, Kahire 1972.
- İbn Hişâm, A. Y. A. M., *Şerhu Katru'n-Nedâ ve Bellu's-Sâdâ*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd, Dâru'ş-Şifâ, İstanbul 2022.
- İbnu's-Salâh, A. T. O. A., *Marifetü Envâi Ulûmi'l-Hadîs*, thk. Abdullatîf Hamîm, Mâhir Yâsîn el-Fahl, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2002.
- İbnu's-Salâh, A. T. O. A., *Mukaddimetu İbnu's-Salâh*, thk. Nureddin İtır, Dâru'l-Fikir, Suriye 1986.
- İsfahânî, R., *el-Müfredât fi Garîbi'l-Kur'ân*, thk. Safvân Adnân ed-Dâvûdî, Dâru'ş-Şâmiyye, Dîmeşk 1991.
- İşeri, Y., "Arap Lehçeleri ve Mushaf Hattı ile İrtibatı Açısından Kıraat Farklılıkları", *BEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (9), 2022, 265-292.
- İzmirli, İ. H., *Tarih-i Kur'ân*, Böre Yayınevi, İstanbul 1956.
- Kastallânî, A. Ş. A. M., *Letâifu'l-İşârât li Fünûnu'l-Kirâât*, thk. Merkezü'd-Dirâseti'l-Kur'âniyye, Vizâratü'ş-Şuûni'l-İslâmiyye ve'd-Daveti ve'l-İrşâdi's-Suûdiyye, Riyâd 2013.
- Kattân, M. H., *Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur'ân*, Mektebetü'l-Meârif, by. 2000.
- Kırbaçoğlu, M. H., *Alternatif Hadis Metodolojisi*, Kitâbiyât, Ankara 2022.
- Koçyiğit, T., *Hadis Usûlü*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1967.
- Mekkî, T. H. M., *el-İbâne an meâni'l-Kirâât*, thk. Abdulfettah İsmail Çelebi, Dâru'n-Nehdâ, Mısır ts.
- Maşalı, M. E., *Tarihi Ve Temel Meseleleriyle Kirâât İlmi*, Otto Yayınları, Ankara 2016.
- Mervezî, M. M. M. A., *Kavâdiu'l-Edille fi'l-Usûl*, thk. Muhammed Hasan İsmâil es-Şâfiî, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1999.
- Nevevî, Z. M. Y. Ş., *et-Takrîb ve't-Teysîr li Marifeti Suneni'l-Beşîr en-Nezîr*, Dâru Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1985.
- Nisâbûrî, M., *el-Mebsûd fi'l-Kirâati'l-Aşer*, thk. Subey Hamza Hâkimî, Mecmeu'l-Lugati'l-Arabiyye, Dîmeşk 1981.
- Özaşar, M. E., "Sahih Hadis Kavramı Üzerine Bir Çözümleme", *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, 19/1, 2006, 107-110.
- Öztürk, H., *Ebedî Mucize Kur'ân Yazılması ve Toplanması*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2005.

- Rafî, M. S., *İcâzu'l-Kur'ân ve Belâgatu'n-Nebeviyye*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 2005.
- Râzî, A. F. Ö. H., *Mefâtîhu'l-Ğayb*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut 1999.
- Sâlebî, İ. A. M. İ., *el-Keşf ve'l-Beyân*, thk. Heyet, Dâru't-Tefsîr, Cidde 2015.
- Sâlih, S. İ., *el-Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Dâru'l-İlim, by. 2000.
- Sarı, M. A., "İcâzet" *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul 2000.
- Serahsî, M. A., *Usûlu's-Serahsî*, thk. Ebu'l-Vefâ el-Afkânî, Dâru'l-Mârûf, Beyrut ts.
- Suyûtî, A. B. C., *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebul Fadl İbrâhîm, C. 1, Hey'etu'l-Mısriyye el-Amme li'l-Kitâb, Kahire ts..
- Suyûtî, A. B. C., *Nevâhidu'l-Ebkâr ve Şevâridü'l-Efkâr*, Câmiâtu Ummi'l-Kurâ, Mekke 2005.
- Suyûtî, A. B. C., *Tedribu'r-Râvî*, thk. Ebû Kuteybe Muhammed Faryâbî, Dâru't-Tayyibe, by. 1994.
- Ünver, A. N., "Hanefî Usûl Düşüncesinin Temellendirilmesinde Sahâbe Uygulamasının Rolü: Serahsî Örneği", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, (3), 2021, 1259-1379.
- Yüksel, A. O., *İbn Cezerî ve Tayyibetü'n-Neşr*, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 2012.
- Zeccâc, İ. İ., *Meâni'l-Kur'ân ve İrâbuhû*, thk. Abdulcelîl Abduh Şalebî, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1988.
- Zemahşerî, K. M. A., *el-Keşşâf an Hakâiki Gavâmidi't-Tenzîl*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1986.
- Zurkânî, M. A., *Menâhilü'l-İrfân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Matbaatu İsâ el-Bâbb'l-Halebî, b.y., 2010.





GENÇ MÜTEFEKKİRLER DERGİSİ

JOURNAL OF YOUNG INTELLECTUALS

e-ISSN: 2718-000X

Yıl: 5, Cilt: 5, Sayı: 2

Haziran-2024

MAKALE BİLGİLERİ

İstifhâmın Havf (Korku) Âyetlerinde Kazandığı Belâgî Anlamlar

The Eloquent Meanings of Istifhâm In The Verses of Khawf (Fear)

Bu makale Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Arap Dili ve Belagatı bölümünde Doç. Dr. Usame İHTİYAR danışmanlığında hazırlanmakta olan "Hafv ve Reca ayetlerinin Belagat açısından incelenmesi" adlı doktora tezinden yararlanarak hazırlanmıştır.

YAZAR

**Mehmet Zeki Çetin**

Dr. Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enst.

[mzekicetin47@gmail.com](mailto:mzekicetin47@gmail.com)

ORCID: 0000-0002-6640-0520

**Usame İHTİYAR**

Doç. Dr. Bingöl Üniv. Fen Edebiyat Fak.

ORCID: 0000-0002-3010-8261

<https://doi.org/10.5281/zenodo.11530913>

Yayın Bilgisi

Yayın Türü: Araştırma Makalesi

Makale Geliş Tarihi: 08.05.2024

Makale Kabul Tarihi: 08.06.2024

Sayfa Aralığı: 530-551



## ÖZET

İstifhâm, belirli bir edatla daha önce bilinmeyen bir şey hakkında bilgi talep etmek olarak tarif edilmiştir. İstifhâmın Belagat ilminin me'ânî dalında önemli yeri bulunmaktadır. Edebiyat ve belâgat alanında İstifhâm sormak manasıyla kullanılmıştır. Arap edebiyatında bu manayla kullanılmasının yanı sıra bazen tevbih, taaccüp, temenni gibi farklı manalarda da kullanıldığı görülmektedir. Kur'ân-ı Kerîm'de istifhâm edatıyla soru sorularak muhataba mesaj verilmeye çalışılmıştır. Bunun yanı sıra insanın korkma duygusuna yönelik birçok âyet mevcuttur. Bu âyetlerin bazılarında korku manasına gelen ifadeler geçmekle beraber istifhâm edatlarıyla soru sorulduğu görülmektedir. Bu çalışmanın amacı, İstifhâmın korku ayetlerinde kazandığı belâgî anlamları ortaya koymaktır.

**Anahtar kelimeler:** Kur'ân, Korku Âyetleri, İstifhâm, Belâgî anlamlar.

## ABSTRACT

Istifhâm is defined as requesting information about something previously unknown with a certain preposition. It has an important place in the ma'ânî part of the science of eloquence. In addition to being used with this meaning in Arabic literature, it is sometimes used in different meanings such as tawbikh (censure), ta'jjub (amazement) and tamanni (wishing). In the Qur'an, it is tried to give a message to the interlocutor by asking a question with the preposition of istifhâm. In addition to this, there are many verses about human's sense of fear. In some of these verses, although expressions that mean fear are mentioned, it is seen that the question is asked with the prepositions of istifhâm. The aim of this study is to reveal the eloquent meanings of istifhâm in the verses of fear.

**Key words:** Qur'an, Verses of Fear, Istifhâm, Eloquent Meanings.

## GİRİŞ

Eskiden beri halk arasında yaygın olan “güzel soru sormak ilmin yarısıdır”(el-’Askalânî, 1379, c. 1: 125) gibi özlü bir ifade kullanılmakta ve soru sormanın önemine dikkat çekilmektedir. Günümüzde de soru sormanın önemi devam etmektedir. Kur’ân-ı Kerim’in âyetleri tetkik edildiğinde birçok âyette insanlara soru sorularak istenilen mesajın iletmeye çalışıldığı ve istifhâm’ın bütün çeşitlerinin kullanıldığı görülmektedir. Kur’ân-ı Kerim’in toplam âyetleri ve ve içinde kullanılan istifhâm üslubunun sayı oranı değerlendirildiğinde istifhâmın ne kadar önemli olduğunu ve muhatap üzerinde ne denli tesirli bir üsluba sahip olduğunu göstermektedir. (el-Lebbedî, 1992, ss. 7-8)

Korku, insan fitratında var olan duygulardan biridir. İnsanoğlunun yaşamı, dünyada güven ve korku içerisinde geçebilir. Hatta ölümden sonraki hayat için de korku ve kaygı yaşayabilir.(el-Lebbedî, 1992, ss. 7-8) Kur’ân-ı Kerim’de bu duyguyu ifade eden birçok âyet bulunmaktadır ve içinde soru üslubuyla kullanılmaktadır. Söz konusu âyetlerde istifhâm üslubunun niçin kullanıldığı merak edilmektedir. Bu çalışmada bütün korku âyetleri ele alınmayacaktır. Sadece havf (korku) ve onun mânâsına gelen kelimelerin geçtiği ve içinde istifhâm kullanılan âyetler ele alınacaktır. Konunun iyi anlaşılabilmesi için ilk önce istifhâm ve onun çeşitleri ele alınacaktır. Daha sonra istifhâm edatları hakkında bilgi verilecek ve en sonunda havf âyetlerinde istifhâmın kazandığı manalar üzerinde durulacaktır.

### 1. İSTİFHÂM KAVRAMININ SÖZLÜK VE İSTİLÂHÎ ANLAMI

İstifham, istif’âl babından türemiştir; bilinmeyen bir şeyi anlamaya çalışmak, soru sormak anlamına gelmektedir.(Abdulhamid, 2008, c. 3: 179; Fîyrûzâbâdî, 2005, c. 3: 1146; İbn Manzûr, 1414, c. 12: 459) Terim olarak istifhâm: Belirli bir edatla daha önce bilinmeyen bir şey hakkında bilgi talep etmektir. Örneğin: “أَلَيْتَ ضَرَبْتَ زَيْدًا” “Sen mi Zeyd’i dövdün?” Bu cümlede soruyu soran kişinin, Zeyd’i kimin dövdüğü hakkında bilgisi bulunmamaktadır. İstifhâm edatı hemzeyle bunu öğrenmeye çalışmaktadır.(Ebu Ya’kûb es-Sekkâkî, 1987, s. 114; el-Kazvînî, t.y., c. 3: 55; Matlûb, 2006, c. 1: 181)

Bazen istifhâm, soru sormaktan ziyade muhataba bildiklerini hatırlatmak veya onları ikrar etmelerini sağlamak gibi vb. gayelerle kullanılabilir. Buradan yola çıkarak istifhâm hakiki ve gayri hakiki şeklinde iki kısma ayrıldığı söylenebilir.

### 1. 1. Hakiki İstifhâm

Hakiki istifhâm; öğrenmek, kişinin bilmek istediği bir şeyi soru sorarak anlamaya çalışmaktır. (Ebu Ya'kûb es-Sekkâkî, 1987, s. 114; el-Kazvînî, t.y., c. 3: 55; Matlûb, 2006, c. 1: 181)

Aşağıdaki âyet buna örnek gösterilebilir: {قَالَ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ أَيُّكُمْ يَأْتِينِي بِعَرْشِهَا قَبْلَ أَنْ يَأْتُونِي} (Sonra Süleyman müşavirlerine) dedi ki: Ey ulular! Onlar teslimiyet gösterip bana gelmeden önce, hanginiz o melikenin tahtını bana getirebilir.” (en-Neml 27/38)

Bu âyette Hz. Süleyman hakiki istifhâm kullanmıştır. Bu tür istifhâm üslubu Kur'ân-ı Kerimde çok az kullanılmıştır. Çünkü Yüce Allah her şeyin hakikatini bilmektedir. Zira bu çeşit istifhâmı kullanmak bilgi eksikliği gerektirir. Yüce Allah her şeyi bilendir, her türlü noksanlıktan münezzehtir. Kur'ân-ı Kerim'de bu tür istifhâmın kullanılması ise yüce Allah kendisi sormayıp başkasının sorduğu soruyu hikâye etmiş veya belâgî bir mânâ kastetmiştir. Yukarıda zikredilen âyet buna örnek gösterilebilir.(H. Abbas, t.y., c. 3: 598; el-Lebedî, 1992, s. 8; eş-Şe'râvî, 1997, c. 6: 3781)

### 1. 2. Hakiki Olmayan İstifhâm

Hakiki olmayan istifhâm, bilgi sahibi olunmayan bir şey hakkında bilgi elde etmekten ziyade gerçek manasından sıyrılıp inkâr (hoş karşılamama), tevbih (kınama ve azarlama), tehessur (özlem çekme) vb. manaların kast edildiği istifhâm çeşididir. Aşağıdaki âyet buna örnek gösterilebilir.(el-Lebedî, 1992, s. 9)

فَبَعَثَ اللَّهُ غُرَابًا يَبْحَثُ فِي الْأَرْضِ لِيُرِيَهُ (9) كَيْفَ يُؤَارِي سَوْءَةَ أَخِيهِ قَالَ يَا وَيْلَتَا أَعَجَزْتُ أَنْ أَكُونَ مِثْلَ هَذَا الْغُرَابِ فَأُوَارِي سَوْءَةَ أَخِي

“Derken Allah, kardeşinin cesedini nasıl gömeceğini ona göstermek için yeri eşeleyen bir karga gönderdi. (Katil kardeş) ‘Yazıklar olsun bana! Şu karga kadar da olamadım mı ki, kardeşimin cesedini gömeyim’ dedi ve ettiğine yananlardan oldu.” (el-Mâide 5/31)

Bu âyette, söz konusu katil kardeşin soru sormasının amacı, bilmediği bir şeyi sormaktan ziyade ta'ccüp ve hayretini dile getirmektir. Yaptığı çirkin fiilden sonra, akıl sahibi olduğu halde karganın hayvanlar arasında en alçak seviyede olanlardan olmasına rağmen,

kardeşinin cesedini onun kadar düşünüp toprak altına koymayı kavrayamamasına hayret etmektedir.(Tantâvî, 1997, c. 4: 124)

İstifhâm, Arap dilinde belirli bazı edatlarla yapılabilmektedir. Her bir edatın kendine özgü ve cümleye kattığı bir anlamı bulunmaktadır. Aşağıda bu edatlar ele alınacaktır.

## 2. İSTİFHÂM EDATLARI

Arap dilinde soru sorma edatları; hemze, hel, metâ, eyne, men, mâ, eyyâne, kem, ey, ennâ ve keyfedir. (الْهَمْزَةُ، هَلْ، مَتَى، أَيْنَ، مَنْ، مَا، أَيَّانَ، كَمْ أَيْ، أَنَا، كَيْفَ) Bu edatların bazıları tasavvur, bazıları tasdik, bazıları da hem tasavvur hem tasdik için kullanılmaktadır.(el-Hâşimî, t.y., s. 78) İstifhâm edatlarından bahsetmeden önce tasavvur ve tasdik kavramlarına değinmek yerinde olacaktır.

### 2. 1. Tasavvur ve Tasdik

Tasavvur sorusu, müfred bir şeyi öğrenmeye yöneliktir. Örneğin “أَعْلِيٌّ مُسَافِرٌ أَمْ سَعِيدٌ” “Ali mi yolcudur, yoksa Said mi?” Soruyu soran kişi ikisinden birinin yolculuk yaptığını bilir, fakat hangisinin olduğunu bilmez. İstifhâm aracılığıyla onu belirlemeye çalışır. Bundan dolayı bu tür soruların cevabı belirleyici olmalıdır. Örneğin Said veya Ali olarak cevap verilmelidir. Tasdik sorusu ise nisbet veya hüküm belirlemeye dair bir taleptir. Başka bir deyişle faile, nâib-i faile, mübtedâyaya veya aslı mübtedâ olan isme isnat edilecek hükmün, sabit olup olmadığını tespit etmek amacıyla sorulan sorudur. Örneğin أَقَامَ زَيْدٌ (Zeyd ayağa kalktı mı?) şeklinde soru sorulduğunda hüküm hakkında soru sorulmaktadır. Yani Zeyd’in ayağa kalkıp kalkmaması hükmü hakkında soru sorulmaktadır. Ayrıca tasdik sorusunda muadili olmaması gerekir. Örneğin أَرَيْدُ قَامَ أَمْ عَمْرٌ şeklinde tasdik manasında kullanılamaz. Tasdik fiil cümlesinde çok kullanılırken isim cümlesinde ise daha az kullanılmaktadır. أَحْضَرَ الْأَمِيرُ (Emir hazır oldum mu?) fiil cümlesine, أَعْلِيٌّ مُسَافِرٌ (Ali misafir mi?) isim cümlesine örnektir. Tasdik soruların cevabı نَعَمْ (evet) veya لَا (hayır) şeklinde olmalıdır.(el-Hâşimî, t.y., s. 78; el-Kazvînî, t.y., c. 3: 56)

### 2. 2. Hemze (الْهَمْزَةُ)

Hemze ile sorulan şey müsned-u ileyh, müsned, maf’ûl, hâl ve zarf olabilmektedir. Genellikle hemzenin ardından ona bitişik olarak gelmektedir. Hemze hem tasavvur hem de tasdik için kullanılabilen bir istifhâm edatıdır. Örneğin أَقَامَ زَيْدٌ (Zeyd ayağa kalktı mı?) ve أَرَيْدُ قَائِمٌ (Zeyd ayakta mı?) denildiğinde tasdik için olur. (كَاظِمٌ فِي الْإِنَاءِ أَمْ عَسَلٌ)

pekmez mi var yoksa bal mı?) denildiğinde tasavvur için kullanılmış olur. (el-Hâşimî, t.y., ss. 78, 79; es-Su'aydi, 2005, c. 2: 251)

### 2. 3. Hel (هَلْ)

Sadece tasdik sorusu için kullanılan bir istifhâm edatıdır. Daha önce belirtildiği gibi tasdik sorusu nisbet veya hükmü belirlemeye dair bir taleptir. Bir şeyin ispatını anlamak için kullanılır. Nefyini anlamak için kullanılmaz. Bunun için هَلْ لَمْ يَفْهَمْ عَلَيَّ (Ali anlamadı mı?) şeklinde kullanılması uygun değildir. Muzâri fiilin başına geldiği zaman mânâsını istikbale çevirir. ف “Fe”, و “vav” ve fiile benzeyen harf لَنْ “inne”den önce gelmez. Ondan sonra mu'âdil اَمْ (em) getirilemez. Bundan dolayı هَلْ زَيْدٌ قَامَ اَمْ عَمْرٌ (Zeyd mi ayağa kalktı yoksa Amr mi?) kullanılması uygun görülmemiştir. Aynı şekilde hel, fiilinden önce gelen ma'mûlun üzerine gelmesi hoş karşılanmamış. Örneğin هَلْ زَيْدًا اَكْرَمْتِ (Zeyde ikram ettin mi?) şeklinde kullanılması gibi. Şart edatlarından önce de gelmez. Hel soru edatıyla sorulan sorulara نَعَمْ ve لا ile cevap verilir. Genellikle muzâri fiil ile kullanılır. Bazen talep isteğini artırmak için isimle de kullanılabilir. Bu durumda, hemzeye göre bir şeyi talep etme konusunda daha yüksek bir istek ifade ediyor. Örneğin aşağıdaki ayette geçen

“Ona, savaş

*sıkıntılarınızdan sizi koruması için zırh yapmayı öğrettik. Artık şükredek misiniz?”* (el-Enbiyâ 21/80) هَلْ تَشْكُرُونَ ifadesinden şükürü talep etme hususunda daha belirgin bir ifadedir. Zira hel'den sonra lafzen veya takdiren fiilin gelmesi gerekir. Eğer isim ile birlikte kullanıldığında talep ettiği şeyi daha vurgulu ve belirgin bir ifadeyle belirtmesi içindir. (Ebu Ya'kûb es-Sekkâkî, 1987, s. 308; el-Hâşimî, t.y., ss. 78-81; el-Kazvînî, t.y., c. 3: 57-63)

### 2. 4. Diğer İstifhâm Edatları

Hemze ve hel soru edatları dışında kalan diğer istifhâm edatları sadece tasavvur için kullanılır. Fakat her birinin talep ettiği şey aynı tasavvur değil, başka bir şeyin tasavvurudur. Yani tasavvur konusunda hepsi müşterektir. Fakat tasavvur edilen şeylerde farklıdır. Örneğin مَتَّى “metâ” ve اَيَّانَ “eyyâne” ikisiyle de zaman tasavvur edilir, fakat metâ ile mutlak zaman, eyyâna ile müstakbel zaman tasavvur edilir.(ed-Dusûkî, t.y., c. 2: 355) Bunlar: men, (مَنْ) mâ, (مَا) metâ, (مَتَّى) eyyâne, (أَيَّانَ) keyfe, (كَيْفَ) eyne, (أَيَّنَ) ennâ, (أَنَا) kem,

(مَنْ) ve (أَيُّ) eyyu gibi soru edatlarıdır. (el-Hâşimî, t.y., s. 81) Aşağıda bunların kullanımları açıklanmaya çalışılacaktır.

1. Men (مَنْ), genellikle akıllı varlıklar için kullanılır. Kişiyi veya türü teşhis ve belirgin hale getirmek için kullanılır. Örneğin مَنْ فِي الدَّارِ (Evde kim var?) denildiğinde زَيْدٌ (Zeyd var.) olarak cevap verildiğinde kişi belirlenmiş olur. مَنْ فِي السَّمَاءِ مِنْ أَنْوَاعِ الْعَالَمِينَ (Göklerde ne tür varlıklar var?) الْمَلَكُ “Melekler var” şeklinde cevap verildiğinde tür belirlenmiş olur.(ed-Dusûkî, t.y., c. 2: 336)

2. Mâ (مَا) ile bir ismin açıklanması istenebilir. Örneğin مَا الْعَسْجُدُ (altın nedir?) herhangi bir varlığın hakikatini öğrenmek için soru sorulabilir. Örneğin مَا الْإِنْسَانُ (insanın mahiyeti, hakikati nedir?) bir şeyin cinsi hakkında soru sorulabilir. Örneğin مَا عِنْدَكَ (yanında ne vardır) ve bir varlığın özellikleri hakkında soru sorulabilir. Örneğin مَا زَيْدٌ (Zeyd nasıl) şeklinde soru sorulabilir. Cömert, uzun boylu vb. cevaplar verilebilir.(ed-Dusûkî, t.y., c. 2: 368; el-Hâşimî, t.y., s. 81)

3. Metâ (مَتَى) geçmiş ve gelecek zamanı belirlemeye yönelik kullanılan bir istifhâm edatıdır. Örneğin مَتَى تَوَلَّى الْخِلَافَةَ عَلَيَّ (Ali ne zaman halifeliği üstlendi?) geçmiş zamanı belirlemek için kullanılmıştır. مَتَى تَذْهَبُ (ne zaman gideceksin) şeklindeki soru ise gelecek zamanı belirlemek için kullanılmıştır.(ed-Dusûkî, t.y., c. 2: 374)

4. Eyyâne (أَيَّانَ) metâ gibi zamanı belirlemek için kullanılan bir istifhâm edatıdır. Sadece gelecek zamanı belirlemek için kullanılır. Örneğin أَيَّانَ تَأْتِي (Ne zaman geleceksin?) şeklinde soru sorulabilir. Bununla birlikte bir görüşe göre eyyâne dehşet verici, büyük şeylerin (tefhim) olduğu yerlerde kullanılır. Aşağıdaki ayet buna örnek gösterilmiştir.

{يَسْأَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَاهَا} “Sana kıyameti, ne zaman gelip çatacağını soruyorlar.” (el-A’râf 7/187) Kıyamet dehşet verici bir olay olduğu için eyyâne edatıyla soru sorulduğu ifade edilmiştir.(ed-Dusûkî, t.y., c. 2: 374)

5. Eyne (أَيْنَ) mekânı belirlemek için kullanılan bir soru edatıdır. Örneğin أَيْنَ زَيْدٌ (Zeyd nerede) denildiğinde evde, çarşıda vb. bir cevap verilebilir.(Ebu Ya’kûb es-Sekkâkî, 1987, s. 313)

6. Ennâ (أَيْنَ), كَيْفَ (nasıl) ve مِنْ أَيْنَ (nereden) manasına gelebilen bir istifhâm edatıdır. Bazen ennâ, مَتَى (ne zaman) manasında da kullanılabilir. Örneğin أَيْنَ يَحْضُرُ الْمُسَافِرُونَ (misafirler ne zaman gelecekler) Keyfe manasında kullanıldığı zaman kendisinden sonra bir fiil gelmesi

gerekir.(’Atîk, 2009, s. 95; ed-Dusûkî, t.y., c. 2: 375-376) Aşağıdaki âyette ennâ “keyfe” manasında kullanılmıştır.

نَسَاؤُكُمْ حَزْتُ لَكُمْ فَأَتُوا حَزَّتْكُمْ أَنِّي شِئْتُمْ وَقَدِّمُوا لِأَنفُسِكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّكُمْ مُلَاقُوهُ وَبَشِيرٍ

المؤمنين “Kadınlarınız sizin için bir tarladır. Tarlanıza nasıl dilerseniz öyle varın.

Kendiniz için önceden (uygun davranışlarla) hazırlık yapın. Allah’tan korkun, biliniz ki siz O’na kavuşacaksınız. (Yâ Muhammed!) müminleri müjdele!” (el-Bakara 2/223)

Aşağıdaki âyette ennâ “min eyne” manasına kullanılmıştır.

فَتَقَبَّلَهَا رَبُّهَا بِقَبُولٍ حَسَنٍ وَأَنْبَتَهَا نَبَاتًا حَسَنًا وَكَفَّلَهَا زَكَرِيَّا كُلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّا الْمِحْرَابَ وَجَدَ

عِنْدَهَا رِزْقًا قَالَ يَا مَرْيَمُ أَنَّى لَكِ هَذَا قَالَتْ هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَرْزُقُ مَنْ يَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ

“Rabbi Meryem’e hüsnü kabul gösterdi; onu güzel bir bitki gibi yetiştirdi. Zekeriyya’yı da onun bakımıyla görevlendirdi. Zekeriyya, onun yanına, mabede her girişinde orada bir rızık bulur ve ‘Ey Meryem, bu sana nereden geliyor?’ der; o da: Bu, Allah tarafından. Allah dilediğine sayısız rızık verir, derdi.” (Âl-i İmran 3/37)

7. Keyfe (كَيْفَ) hal ve durumu belirlemek için kullanılan bir istifhâm edatıdır. Örneğin كَيْفَ زَيْدٌ (Zeyd’in durumu nasıl) şeklinde soru sorulur. Cevap olarak iyi, hasta vb. ifadeler kullanılabilir. Aşağıdaki âyet de örnek gösterilebilir. كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنْتُمْ أَمْوَاتًا

فَأَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ “Siz cansız iken size can veren Allah’ı nasıl

inkâr edersiniz? Sonra sizi öldürecek, tekrar sizi diriltecek ve sonunda O’na döndürüleceksiniz.” (el-Bakara 2/28)

8. Kem (كَمْ) müphem olan sayıyı belirlemek için kullanılan bir soru edatıdır. Örneğin كَمْ غَنَمًا مَلَكَتْ (Kaç tane koyunun var?) diye sorulduğu zaman, net bir cevap vermek gerekir. Örneğin مِائَةً (yüz) veya أَلْفًا (bin) vb. şekilde cevap verilmesi gerekir. “Yüzlerce veya binlerce koyunum var” sayıyı netleştirmeyecek şekilde cevap vermek uygun değildir. Bazen de kem ile sorarken zahiren sayıyı netleştirmeye yöneliktir, fakat amaç sayıyı



netleştirmek olmayabilir ve cevap vermeye de ihtiyaç duyulmayabilir. Aşağıdaki âyet buna örnektir.(ed-Dusûkî, t.y., c. 2: 372)

سَلْ بَنِي إِسْرَائِيلَ كَمْ آتَيْنَاهُم مِّنْ آيَةٍ بَيِّنَةٍ وَمَنْ يُبَدِّلْ نِعْمَةَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُ فَإِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ

العِقَابِ “İsrailoğullarına sor ki kendilerine nice apaçık mucizeler verdik. Kim mucizeler

kendisine geldikten sonra Allah’ın nimetini (ayetlerini) değiştirirse bilsin ki Allah’ın azabı şiddetlidir” (el-Bakara 2/211)

9. Eyyü (أَيُّ) İki veya daha fazla ortakların ilgili olduğu bir meselede ortaklardan birini ayırt etmek için kullanılan bir soru edatıdır. Örneğin bir kimse: عُنْدِي ثِيَابٌ (benim yanımda bir elbise vardır.) dediğinde, أَيُّ الثِّيَابِ هِيَ (hangi elbise) diye sorulur. İlgili oldukları ortak nokta elbiseliktir. Yani muhataptan, elbise olma özelliği dışında onu ayırt edebileceği bir özellik isteniyor. Yüce Allah kafirlerden bahsederken şöyle buyurmuştur: وَإِذَا تُلْتَمَسُ عَلَيْهِمْ

“Kendilerine آيَاتُنَا بَيِّنَاتٍ قَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِلَّذِينَ آمَنُوا أَيُّ الْفَرِيقَيْنِ خَيْرٌ مَّقَامًا وَأَحْسَنُ نَدِيًّا

âyetlerimiz ayan beyan okunduğu zaman inkâr edenler, iman edenlere: iki topluluktan hangisinin (hangimizin) mevki ve makamı daha iyi, meclis ve topluluğa daha güzeldir? dediler.” (Meryem 19/73) Âyet, iki guruptan söz etmektedir. Kafirler gurubu ve Hz. Muhammed (s.a.s) taraftarları. İkisinin ortak noktası gurup olmalarıdır. Kafirler şunu der: Biz mi daha iyiyiz yoksa Muhammed’in taraftarları mı daha iyidir. Bunu belirlemek için ayırt edici bir özellik istemişlerdir. Bunu da eyyu soru edatıyla dile getirmişlerdir.(Ebu Ya’kûb es-Sekkâkî, 1987, s. 312; ed-Dusûkî, t.y., c. 2: 370) Ayrıca eyyu ile izâfe edildiği isme göre; zaman, mekân, durum, sayı, akıllı ve akıllı olmayan varlıklar hakkında da soru sorulabilir.

### 3. HAVF ÂYETLERİNDE İSTİFHÂM EDATLARININ BELÂGÎ MANALARI

Daha önce de belirtildiği gibi istifhâm bilgi sahibi olmayan bir şey hakkında soru sorarak onu öğrenmeye çalışmaktır. İstifhâm edatlarıyla bazen, bir karineye dayanarak gerçek manasından sıyrılıp mecazi bir anlam kastedilebilir. Kur’an-ı Kerim’deki istifhâmlar incelendiğinde genellikle istifhâmın hakiki manasında kullanılmadığı başka bir amaçlar için kullanıldığı anlaşılmaktadır. Havf âyetlerinde de bu durum söz konusudur. Sadece bir



âyette istifhâm gerçek manasıyla kullanılmıştır. (Bu örnekler için bkz. Sebe' 34/23) Zira Yüce Allah'ın hiç kimsenin malumatına ihtiyacı olmadığı belirtilmişti. Söz konusu manalar belâgî amaçlar için kullanıldığı ifade edilmiştir. Bunlar: nefy (olumsuzluk), inkâr, ikrar, yüceltme, küçümseme, te'hîr (gecikmiş sayma), ta'accub, eşitlik, temenni ve teşvik gibi manalardır.(ed-Dusûkî, t.y., c. 2: 378; el-Kazvîni, t.y., c. 3: 68) Bu başlığın altında havf âyetlerinde belâgî manalar üzerinde durulacak ve söz konusu manalar tespit edilmeye çalışılacaktır.

### 3. 1. Nefy

Her zaman olumsuz edatlar kullanılarak olumsuz cümleler kurulabilir. Fakat muhataba verilmek istenen mesaj verilemeyebilir. Bunun için başka üsluplara başvurulur. Bunlardan biri de istifhâm üslubudur. Onunla hakiki manadan ziyade mecazî bir mana olan nefy kastedilir.(el-Hâşimî, t.y., s. 83) Örneklerinden bir tanesi şu âyettir.

وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ مَنَعَ مَسَاجِدَ اللَّهِ يَذْكُرُ فِيهَا اسْمَهُ وَسَعَىٰ فِي خَرَابِهَا أُولَٰئِكَ مَا كَانَ لَهُمْ أَنْ يَدْخُلُوهَا

إِلَّا خَائِفِينَ لَهُمْ فِي الدُّنْيَا خِزْيٌ لَهُمْ فِي الآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ “Allah'ın mescidinde O'nun adının

anılmasına engel olan ve onların harap olmasına çalışandan daha zalim kim vardır? Aslında bunların oralara ancak korkarak girmeleri gerekir. (Başka türlü girmeye hakları yoktur.) Bunlar için dünyada rezillik, ahiret için de büyük azap vardır.” (el- Bakara 2/114)

Ayetteki istifhâm ülubu, genellikle akıllı varlıklar için kullanılan men (مَنْ) edatıyla yapılmıştır. Ancak bilinmeyen bir şey hakkında bilgi almak için soru sorulmamıştır. Mecazi bir anlam kastedilmiştir. O da nefiy manasıdır. Âyetteki istifhâmle cümle olumsuz yapılmıştır. Yani şunu demek istemiştir: Allah'ın mescidinde O'nun adının anılmasına engel olan ve onların harap olmasına çalışandan daha zalim kimse yoktur. Yüce Allah bunların zulümlerini beyan ettikten sonra muhatapta bunu yapanlara bir ceza gerekliliği ve ne tür bir ceza olması konusunda merak uyandırmıştır. Bu merakı gidermek için Yüce Allah üç çeşit cezayı izah etmiştir. İkiisi dünyayla ilgili birisi de ahiretle ilgili çekecekleri cezadır. Dünyadaki cezalar: bunların oralara ancak korkarak girmeleri gerekliliği ve dünyada rezil olmalarıdır. Ahiretteki ceza ise onlar için büyük azabın var olacağıdır.(İbn 'Aşûr, 1984, c. 1: 679-681)

### 3. 2. İnkâr ve Takrîr

İstifham üslubuyla kastedilen mecâzî manalardan biri de inkâr manasıdır. En önemli ve yaygın olanıdır. Başka bir deyişle istifhâm-î inkâridir. İkiye ayrılır. Bazen tevbih (hoş görmemek, azarlamak) manasında kullanılır. Bazen tekzip (yalanlamak) manasında kullanılır. Bazen geçmişte yapılan şey tevbih edilir. Yani “olmaması gerekirdi mesajı” kastedilir. Örneğin geçmişte günah işleyen birisine; *أَعَصَيْتَ رَبِّكَ* (Rabbine isyan mı ettin?) denildiğinde bu üslup ile tevbih manası kastedilir. Yani günah işlememeliydin ve iyi bir şey yapmamışsın anlamı kastedilir. Ayrıca şimdi işlenmekte olan veya gelecekte meydana geleceğinden korkulan bir fiil için tevbih yapılır. Örneğin *أَتَعَصِي رَبُّهُ* (Rabbine isyan mı ediyorsun) denildiğinde; şu an günah işlemekte olan veya gelecekte işleyeceğinden korkulan birisine; bunu yapmamalısın, yaptığın fiil uygun bir fiil değildir anlamına gelir. Tekzip manasını taşıyan istifhâm ise bazen geçmişte bir fiilin yapıldığını iddia eden birisini yalanlamak için kullanılır. Örneğin görevinizi yerine getirdiğiniz bir zamanda rüşvet yediğinizi iddia edene karşı *أَرَأَيْتَنِي أُرْتَشَيْتُ* (rüşvet aldığımı gördün mü?) dersiniz. Yani söylenen iddiayı tekzip etmiş oluyorsunuz. Bazen de mazinin dışında istifhamla tekzip yapılır. Örneğin ders çalışmayıp başarılı olacağını iddia eden kişiye karşı *أَتَدَّعِي أَنَّكَ سَتَفُوزُ* (senin başarılı olacağını mı sanıyorsun) diyerek istifhâmı onu yalanlamış oluyorsunuz.(F. H. Abbas, 1997, s. 194)

Takrîr, muhatabı bir şeyin varlığını veya yokluğunu kabul etmeye zorlamaktır. Bu, sorularak da sağlanabilir. Takriri sağlanması istenen ögenin istifham edatından hemen sonra gelmesi gerekir. Örneğin fâilin takriri yapılmak istendiğinde *أَأَنْتَ ضَرَبْتَهُ؟* (Sen mi dövdün?) mef'ûlun takriri yapılmak istendiğinde *أَرَيْدَا ضَرَبْتَهُ؟* (Zeyd'i döven sen misin?) ifadeler kullanılır. (ed-Dusûkî, t.y., c. 2: 383)

Korku ifade eden âyetlerde kullanılan istifhâm, çoğunlukla hakiki manasının dışında kullanılmıştır. Aşağıda bazı âyetlerden örnekler sunularak değerlendirmesi yapılacaktır.

*وَحَاجَّهُ قَوْمُهُ قَالَ أَتُحَاجُّونِي فِي اللَّهِ وَقَدْ هَدَانِ وَلَا أَخَافُ مَا تُشْرِكُونَ بِهِ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ رَبِّي شَيْئًا*

*“Kavmi onunla tartışmaya girişti. Onlara dedi ki:*

*beni doğru yola iletmışken, Allah hakkında benimle tartışıyor musunuz? Ben sizin O'na*

*ortak koştüğünüz şeylerden korkmam. Ancak, Rabbimin bir şey dilemesi hariç. Rabbimin ilmi her şeyi kuşatmıştır. Hala ibret almıyor musunuz?”* (el-En’âm 6/80)

Yukarıdaki âyette hemzenin kullanılmasıyla istifham üslubu iki defa tekrar edilmiştir. Biri: أَتُحَاجُّونِي (benimle tartışıyor musunuz?) ifadesinde diğeri أَفَلَا تَتَذَكَّرُونَ (Hala ibret almıyor musunuz?) ifadesinde yapılmıştır. İki yerde de istifhâm-ı inkârî ve tevbîh manası kastedilmiştir. Hz. İbrahim’in kavmi onu tevhit inancı konusunda mağlup etmek için çeşitli yöntemlerle onunla mücadele etmişlerdir. Bazen fasit delilleri öne sürmüşlerdir. Örneğin atalarının taklit edilmesi gerekliliğini öne sürmeleri gibi. Bazen tehdit ederek ve korkutarak Hz. İbrahim’i susturmaya çalışmışlardır. Buna karşılık Hz. İbrahim istifhâm-ı inkârî üslubunu kullanarak güçlü ve cesaretli bir şekilde kavmine: “*Yüce Allah beni doğru yola ilettiğinden, O’nun hakkında benimle tartışıyor musunuz?*” diye cevap vererek onları tevbih edip susturmaya çalışmıştır. Sahte ilahlarından kendisine zarar gelebileceği ve bu vesileyle onu korkutmalarına karşı ise “*Ben sizin Allah’a ortak koştüğünüz şeylerden korkmam. Ancak, Rabbim’in bir şey dilemesi hariç*” diyerek inanç olarak şirk düşüncelerini benimseme konusunda onları ümitsizliğe sevk etmiştir. Hz. İbrahim kavmine “Taptığınız ilahlar ne kendilerine ne de başkasına fayda ve zarar verebilecek durumda olmayıp, ibadete müstahak değiller. İbadete layık tek ilah yüce Allah’tır” diyerek karşı çıkmıştır. Bu ve bunun benzeri cevaplarla onları ikna etmeye çalıştıktan sonra hala batılda ısrar ettiklerini görünce yine istifhâm-i inkârî üslubuyla: “*Hala ibret almıyor musunuz?*” diyerek onları tevbih edip azarlamıştır. (Tantâvî, 1997, c. 5: 113-114)

Hz. İbrahim’in kavmiyle olan tartışmasının devamında, onların sahte tanrılarından korkmamasının gerekçesini yine soru sorma yöntemiyle cevap vererek şöyle buyurmaktadır:

وَكَيْفَ أَحَافُ مَا أَشْرَكْتُمْ وَلَا تَخَافُونَ أَنَّكُمْ أَشْرَكْتُمْ بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزَّلْ بِهِ عَلَيْكُمْ سُلْطَانًا فَأَيُّ الْفَرِيقَيْنِ

أَحَقُّ بِالْأَمْنِ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ “Siz, Allah’ın size hakkında hiçbir hüküm indirmediği şeyleri

*O’na ortak koştuktan korkmazken, ben sizin ortak koştüğünüz şeylerden nasıl korkarım? Şimdi biliyorsanız (söyleyin), iki guruptan hangisi güvende olmaya daha layıktır?”* (el-En’âm 6/81)

Yukarıdaki ayette yine önceki ayette olduğu gibi iki istifhâm edatı kullanılarak soru sorulmuştur. Biri كَيْفَ (keyfe) diğeri ise أَيُّ (eyyu) edatıdır. İki yerde de istifhâm gerçek manasında kullanılmamıştır.

Hiz. İbrahim bir önceki âyette müşriklerin ilahlarından korkmamaları gerektiği gerekçesini açıklamıştır. Bu âyette ise o gerekçeyi güçlendirerek istifhâm-ı inkârî üslubuyla onları kınayıp azarlamış ve onlara şunu demeye çalışmıştır: “Siz, Allah’ın size hakkında hiçbir hüküm indirmedeği şeyleri O’na ortak koşmaktan korkmazken” halbuki yaratan, zarar verebilen fayda sağlayabilen O’dur. Buna rağmen siz O’na ortak koşmaktan korkmazken, zarar veremeyen ve herhangi bir fayda sağlayamayan, yaratamayan, rızık veremeyen şeylerden ben nasıl korkarım diyerek onları ilzam edecek, susturacak ve zor durumda bırakacak bir konuşmada bulunmuştur.(eş-Şevkânî, 1414, c. 2: 153)

Hiz. İbrahim onları ilzam edecek açıklamalarda bulunduktan sonra yine soru sorma yöntemiyle “فَأَيُّ الْفَرِيقَيْنِ أَحَقُّ بِالْأَمْنِ *iki guruptan hangisi güvende olmaya daha layıktır?*” diyerek onlardan soru sorarak meseleyi muhakeme etmeye sevk etmiştir. Söylediklerini onlara ikrar ettirmeye, onaylatmaya çalışmıştır. İki guruptan maksat biri sadece Allah’a ibadet eden, sadece O’ndan korkan ve yalnız O’ndan rahmet uman tevhit ehlidir. Diğeri ise güneş ay ve yıldızlar gibi bazı geçici sebeplerin tesirine kapılmış, o sebepleri büyütüp adeta ilahlaştırarak Allah’a ortak koşan müşriklerdir.(İbn Abdullah el-Uramî, 2001, c. 8:431)

Hiz. Muhammed, Hiz. İbrahim’in yaptığı gibi müşriklerin ortak koşup taptıkları şeylerin ilâh olmadıklarını fayda ve zarar verebilecek durumda olmadıklarını söylediği için bu dedikleri şeyler kafirleri kızdırmıştır. Buna karşılık müşrikler eğer böyle devam edersen ilahlarımız tarafından kendisine zarar dokunacağı tehdidinde bulunup onu korkutmaya çalışmışlardır. Bunun üzerine yüce Allah istifhâm-ı inkârî üslubuyla onların bu iddialarını reddederek cevaben şöyle buyurmuştur: (İbn ’Aşûr, 1984, c. 24: 13) أَلَيْسَ اللَّهُ بِكَافٍ عَبْدَهُ

“Allah kuluna kâfi değil midir? وَمِنْ دُونِهِ وَمَنْ يُضِلِّ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ هَادٍ

Seni O’ndan başkalarıyla korkutuyorlar. Allah, kimi saptırırsa artık onun yolunu doğrultacak biri yoktur.” (ez- Zümer 39/36)

أَلَيْسَ اللَّهُ بِكَافٍ عَبْدَهُ “Allah kuluna kâfi değil midir?” İbaresinde inkâr ifade eden

istifhâm hemzesi nefy ifade eden kelime üzerine (لَيْسَ) dahil olmuştur. Bundan dolayı manası olumlu hale gelmiş ve takrir anlamı ifade etmiştir. Yani Allah, kulu Hz. Muhammed’i (s.a.s), korkunun oluşabildiği durumlarda her türlü kötülük ve belalardan korumak için yeterli olduğunu onlara ikrar ettirmeye çalışmıştır. Esasen cümlede müşriklerle alay etme mesajı da vardır. Zira Hz. Muhammed’i (s.a.s) zarar ve fayda veremeyecek şeylerle korkutmaya çalışmışlardır. Bu da alay edilebilecek bir durumdur.(Ebu’l-Kâsım ez-Zemahşarî, 1407, c. 4: 129; ed-Dusûkî, t.y., c. 2: 383)

A’râf ehlinin cehennem ehliyle diyalogu aktaran ve içindeki istifhâmın hakikî manasından sıyrılıp mecâzî bir anlam kastedilen ve havf ifadesinin geçtiği ayetlerden biri

de şüphesiz aşağıdaki ayettir. أَهْوَلَاءِ الَّذِينَ أَقْسَمْتُمْ لَا يَنَالُهُمُ اللَّهُ بِرَحْمَةٍ ادْخُلُوا الْجَنَّةَ لَا خَوْفٌ

عَلَيْكُمْ وَلَا أَنْتُمْ حَزُونَ “Allah’ın, kendilerini hiçbir rahmete erdiremeyeceğine dair yemin

ettiğiniz kimseler bunlar mı? (ve cennet ehline dönerek): ‘Girin cennete; artık size korku yoktur ve siz üzülecek de değilsiniz’ (derler).” (el-A’râf 7/49)

Diyalog ilk cennet ehlinin cehennem ehline seslenmesi ve onlara soru sormasıyla başlar. (El-A’râf 7/44) Ardından cennet ve cehennem arasında kalan A’raf ehlinin, cennet ehline selam ve tebrikleriyle devam eder. (el-A’râf 7/46) Sonra gözlerini cehennem ehline çevirip içinde tevbih, kınama ve azarlama olan art arda iki soru sorarak diyalog devam eder. A’raf ehlinin birinci sorusu: مَا أَعْنَىٰ عَنْكُمْ جَمْعُكُمْ وَمَا كُنْتُمْ تَسْتَكْبِرُونَ

“Mal biriktirmeniz ve iman etmeyi kibrinize yedirememeniz size ne fayda sağladı?” şeklindeki sorudur. Eğer مَا (ma) istifhâm edatı olarak değerlendirilse söz konusu mana çıkar. İkinci soru ise cehennem ehlinin, cennet ehlinde olan dünyadaki bazı fakir Müslümanların Allah’ın rahmetine nail olmayacaklarıyla ilgili iddia ve yeminleridir. Soru, “Allah’ın, kendilerini hiçbir rahmete erdiremeyeceğine dair yemin ettiğiniz kimseler bunlar mı?”

inde takrir ve azarlama olan şeklindeki sorudur. Simalarıyla tanınan cehennemdeki bu kişiler A’râf ehli tarafından istifhâm yoluyla azarlandıktan sonra yine A’râftakiler cennet ehline; “Girin cennete; artık size korku yoktur ve siz üzülecek de değilsiniz’(derler).” Yani korkusuz, tasa ve keder olmadan, keyifli ve en güzel şekliyle mutluluk içerisinde

cennette hayatınızı sürdürmeye devam edin.(el-Âlûsî, 1415, c. 4: 365; es-Sâbûnî, 2017, c. 1: 381)

Müşriklerle savaşmayı teşvik eden, onlarla savaşma gerekliliğini gerekçeleriyle anlatan, içinde iki istifhâm edatıyla soru sorulan, fakat istifhâmın mecâzî mânâsı kastedilen korku ayetlerinden biri de aşağıdaki ayettir. *أَلَا تَقَاتِلُونَ قَوْمًا نَكَثُوا أَيْمَانَهُمْ وَهَمُّوا بِإِخْرَاجِ الرَّسُولِ*

*أَلَا تَقَاتِلُونَ قَوْمًا نَكَثُوا أَيْمَانَهُمْ وَهَمُّوا بِإِخْرَاجِ الرَّسُولِ* (Ey müminler) verdikleri

*sözü bozan, Peygamber'i (yurdundan) çıkarmaya kalkışan ve ilk önce size karşı savaşa başlamış olan bir kavme karşı savaşmayacak mısınız; yoksa onlardan korkuyor musunuz? Eğer (gerçek) müminler iseniz, bilin ki, Allah, kendisinden korkmanıza daha layıktır. (Et-Tevbe 9/13)*

Âyette ilk kullanılan istifhâm *أَلَا تَقَاتِلُونَ* "savaşmayacak mısınız" ifadesidir. Elâ (أَلَا) ile ilgili iki görüş dile getirilmiştir. Bir görüşe göre; lâ'yı (لَا) nefiy üzerine istifhâm-ı inkârî ifade etmek için istifhâm hemzesi gelmiştir. istifhâm-ı inkârî içinde nefiy manası taşımaktadır. Nefiy, nefiy üzerine geldiğinde manası olumlu bir anlam ifade eder. Dolayısıyla bu ifadenin içinde takrir ve tevbih manası oluşturulmuştur. Şöyle ki, âyet bazı gerekçeleri sıralamıştır. Bunlar: Müşrikler size verdikleri sözü bozmuşlardır. Peygamber'i yurdundan çıkarmaya kalkışmalarıdır. İlk önce onlar size karşı savaşa başlamışlardır. Bütün bular ortadayken nasıl oluyor da onlarla savaşmıyorsunuz demek istenmiştir. Âyet, böyle bir düşüncenin var olduğunu Müslümanlara ikrar ettirmeye çalışmıştır. Var olduğu için onları azarlamıştır. Böylece onları savaşa teşvik etmiştir. (Ebu'l-Kâsım ez-Zemaşarî, 1986, c. 2: 252; el-Beyzâvî, 1997, c. 3: 74)

İkinci görüşe göre elâ (أَلَا) tahdîd (bir şeye ısrarla teşvik etmek) harfidir. Müslümanları savaşa teşvik etmek için kullanılmıştır. Zira elâ'nın yukarıda zikrettiğimiz iki harften yani istifhâm ve nefiy harflerinden oluştuğu şekilde değerlendirilebilmesi için isim cümlesinin üzerine dahil olması gerekir. Söz konusu âyette fiil cümlesiyle kullanıldığı için istifhâm anlamı verilemez.(İbn Hişâm, 1985, ss. 96-97)

Âyetteki ikinci istifhâm ise yine içinde takrir manası taşıyan *أَلَا تَقَاتِلُونَ* "yoksa onlardan korkuyor musunuz?" ifadesidir. Bu ifade, Müslümanların kafirlerden korktuklarını onaylamakta ve onları kınamaktadır. Zira âyette zikredilen gerekçelere rağmen

Müslümanların kafirlerle savaşıma konusunda tereddüt içinde oldukları anlaşılmaktadır. Bu tereddüt ve korkuyu gidermek için yüce Allah; “Eğer (gerçek) müminler iseniz, biliniz ki, Allah, kendisinden korkmanıza daha layıktır” diyerek Allah korkusunun bütün korkulardan daha çok olmasının, imanın bir gereği olduğunu vurgulamaktadır. Gerçek iman sahibi sadece Allah’tan korkmalı, başkasından korkmamalıdır. Aynı zamanda bu imanın bir gereğidir. Zira fayda ve zarar veren sadece yüce Allah’tır. O’nun izni olmadan hiç kimse ne fayda ve ne de zarar verebilecek durumdadır.(Ebu’l-Kâsım ez-Zemahşarî, 1407, c. 2: 252; el-Âlûsî, 1415, c. 5: 255; İbn ’Aşûr, 1984, c. 10: 134)

Müslümanların Peygamber Efendimiz’le münasebetlerinde dikkat etmesi gereken bir görgü kuralını emreden âyetin (el-Mucâdele 58/12) amacı gerçekleştiikten sonra Müslümanlara ağır geldiği için söz konusu emri kaldıran(Kutub, 2003, c. 6: 3512), içinde istifhâm olan ve mecâzî bir mana kastedilen âyetlerden bir tanesi de aşağıdaki âyettir.

أَشْفَقْتُمْ أَنْ تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَاتٍ فَإِذْ لَمْ تَفْعَلُوا وَتَابَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا

الزَّكَاةَ وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَاللَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ

*vermekten çekindiniz (korktunuz) mi? Bunu yapmadığınız ve Allah da sizi affettiğine göre artık namazı kılın, zekâtı verin, Allah’a ve Resulüne itaat edin. Allah yaptıklarınızdan haberdardır.” (el-Mucâdele 58/13)*

Bazı Müslümanların sık sık Peygamber Efendimizle yalnız görüşmeleri ve bu konuda aşırıya kaçmaları Efendimiz’in kişisel, sosyal ve idari işlerinde aksamalara neden olmuştu. Bunun üzerine Efendimizle yalnız görüşmek isteyen kişilerin, kendisiyle görüşmeden önce bir sadaka vermelerini emreden âyet nazil oldu. Bu emri ilk uygulayanın Hz. Ali olduğu rivayet edilir. Bazı kişiler fakirlik korkusundan dolayı sadaka vermemek için Peygamber Efendimizle yalnız görüşmeyi bırakır. Bunun üzerine istifhâm yoluyla bu durumu onlara onaylatmaya çalışan ve onları kınayan yukarıdaki âyet nazil olur. Yani “Ey zengin olan kişiler fakirlik korkusundan dolayı sadaka vermeyip Peygamber Efendimizle yalnız görüşmeyi terk ettiniz değil mi?” demek istenmiştir. Söz konusu sadaka verme gerekliliği Müslümanlara ağır geldiği için kısa bir süre sonra bu âyetin nazil olmasıyla son bulmuştur. (Kutub, 2003, c. 6: 3512; Mevlâ Ebu’l-Fedâ’, t.y., c. 9: 406; Tantâvî, 1997, c. 14: 265)



Münafıkların iman konusunda samimi olmadıklarını belirten, aralarında hüküm vermek için Allah ve Peygambere davet edildiğinde yüz çeviren fakat lehlerinde karar verileceğini bildiklerinde koşa koşa geldiklerini ifade eden âyetlerden (en-Nûr 24/47, 48, 49) sonra içinde korku ifadesi olan ve istifhâm-ı inkârî üslubu kullanılarak onların karaktersizliğini ortaya koyan âyet aşağıda zikredilmiştir. *أَفِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ أَمْ ارْتَابُوا أَمْ*

*يَخَافُونَ أَنْ يَحْيِفَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَرَسُولُهُ أَلَّا أُولِيكَ هُمُ الظَّالِمُونَ*

*“Kalplerinde bir hastalık mı var; yoksa şüphe içinde midirler yahut Allah ve Resulünün kendilerine zulüm ve haksızlık edeceğinden mi korkuyorlar? Hayır, asıl zalimler kendileridir!”* (en-Nûr 24/50)

Yukarıdaki âyet münafıkların başkalarıyla sorun yaşadıklarında Allah ve Resulünü hâkim olarak belirlemesinden çekinmelerinin sebeplerini istifhâm-ı inkârî üslubuyla sıralayıp sormaktadır. Fakat davayı çözmek için Allah ve Resulüne gitmemelerinin nedeni olarak sıralanan sebepleri istifhâm-ı inkârî ile red ettikten sonra gerçek sebebi açıklayarak bunların asıl sebep olmadığını pekiştirmiştir. Gerçekte bunun nedeninin, zalim olmalarından kaynaklandığını vurgulamıştır. Yani adaletin gerçekleşmesini hakkın hâkim olmasını istememelerindedir. Her durumda onların lehinde hüküm verilmesini istemeleridir. Âyette toplam üç sebep sıralanmıştır. Eğer Allah ve Resulüne gelmemelerinin sebebi ilk iki sebepten dolayı olsaydı davanın lehlerinde olduğu durumlarda da Allah ve Resulüne başvurmamaları gerekirdi. Şayet Allah ve Resulünün kendilerine haksızlık edeceği endişesinden dolayı onlara başvurmadıkları sebep olarak gösterilirse realitede böyle bir şey olmadığı için geçersiz bir sebeptir. Zira onların, Peygamber Efendimiz’in emin olmasından ve adaletinden hiç şüpheleri yoktur. (el-Âlûsî, 1415, c. 9: 387)

### 3. 3. Ta‘accub (Hayret etme) ve Temenni

İstifhâmın geçtiği bazı korku âyetlerinde gerçek manasında kullanılmayıp ta‘accub ve temenni anlamında kullanılmıştır. Aşağıdaki âyette geçen iki istifhâmın biri ta‘accub diğeri de temenni manasında kullanılmıştır. *أَمْ تَرَى إِلَى الَّذِينَ قِيلَ لَهُمْ كُفُّوا أَيْدِيَكُمْ وَأَقِيمُوا*

*الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ فَلَمَّا كُتِبَ عَلَيْهِمُ الْقِتَالُ إِذَا فَرِيقٌ مِنْهُمْ يَخْشَوْنَ النَّاسَ كَخَشْيَةِ اللَّهِ أَوْ أَشَدَّ*



حَشِيَّةً وَقَالُوا رَبَّنَا لِمَ كَتَبْتَ عَلَيْنَا الْقِتَالَ لَوْلَا أَخَّرْتَنَا إِلَىٰ أَجَلٍ قَرِيبٍ قُلْ مَتَاعُ الدُّنْيَا قَلِيلٌ وَالْآخِرَةُ

كَيْرٌ لِّمَنِ اتَّقَىٰ وَلَا تُظْلَمُونَ فَتِيلًا “Kendilerine, ellerinizi savaştan çekin, namazı kılın ve

zekâtı verin, denilen kimseleri görmedin mi? Sonra onlara savaş farz kılınınca, içlerinden bir gurup hemen Allah’tan korkar gibi, hatta daha fazla bir korku ile insanlardan korkmaya başladılar da ‘Rabbimiz! Savaşı bize niçin yazdın! Bizi yakın bir süreye kadar ertelesen (daha bir müddet savaşı farz kılmasan) olmaz mıydı?’ dediler. Onlara de ki: ‘Dünya menfaati önemsizdir, Allah’tan korkanlar için ahiret daha hayırlıdır ve size kil payı kadar haksızlık edilmez.’ (En-Nisâ, 4/77)

Ayette geçen birinci istifhâm hemze ile yapılan, içinde hayret ve şaşkınlık anlamı taşıyan اَلَمْ تَرَ (görmedin mi?) ifadesidir. Şöyle ki: Müslümanlar üzerinde savaş farz olmadan önce bazı Müslümanlar veya münafıklar Peygamber Efendimiz’e gelerek savaş izni istemiş ve bu konuda ısrar etmişlerdir. Fakat peygamber Efendimiz onlara: “*ellerinizi savaştan çekin, namazı kılın ve zekâtı verin*” demiştir. Arada zaman geçip Müslümanlara savaş izni çıkıp onlar üzerine farz kılınınca içlerinden bir gurup korkudan dolayı buna itiraz ederek savaştan geri kalmaya çalıştı. Bunun üzerine yukarıdaki ayet nazil olur. Ta‘accup ifade eden bir istifhâm ile: “Ey Muhammed bunların yaptıklarını görüp hayret etmiyor musun? Daha önce savaşmak için ısrar ediyorlardı, şimdi savaş izni çıkıp farz olunca ölüm korkusundan dolayı itiraz ediyorlar. Bu ne çelişkili bir durumdur!” diyerek onların durumu açıklanmaya çalışılmıştır.(es-Sâbûnî, 2017, c. 1: 245)

Âyetteki ikinci istifhâm ise ما (mâ) ile yapılan لِمَ كَتَبْتَ عَلَيْنَا الْقِتَالَ (Savaşı bize niçin yazdın!) ifadesindeki istifhâmdır. Eğer savaştan çekinen grup bir Müslüman grubu olarak değerlendirilir ise söz konusu istifhâm temenni manası taşımış olur. Yani farz edilen emri hafifletme amacıyla söylenen bir söz olarak değerlendirilebilir. Zira bir Müslümanın Allah’ın emrine karşı itirazda bulunması ve şikâyet etmesi söz konusu olamaz. Böyle bir ifadeyi kullanmalarının sebebi ise İnsan fitratında var olan doğal korku duygusundan kaynaklanmış olabilir. Buna ölüm korkusu ve yaşama sevinci de sebep olabilir. Fakat söz konusu kişiler münafık topluluk ise Allah’ın emrine karşı itiraz olarak değerlendirilebilir. Zira münafık Allah tarafından böyle bir emrin olduğuna inanmamaktadır. Hz. Peygamberin bir iddiası olarak değerlendirmektedir.(Ebu’s-Su’ûd, t.y., c. 2: 203-204; Fahrudin er-Râzî, 1420, c. 10: 144)

İçinde İstifhâm üslubu olduğu ve mecazen ta‘accub manasında kullanıldığı korku âyetlerinden birisi de kıyamet günü günahkarların ellerine amel defteri verilirken kitaba

baktıklarında hayretlerini tasvir eden aşağıdaki âyettir. **وَوُضِعَ الْكِتَابُ فَتَرَى الْمُجْرِمِينَ**

**مُشْفِقِينَ مِمَّا فِيهِ وَيَقُولُونَ يَا وَيْلَتَنَا مَا لِ هَذَا الْكِتَابِ لَا يُعَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّا أَحْصَاهَا وَوَجَدُوا**

**مَا عَمِلُوا حَاضِرًا وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا** “*Kitap oraya konmuştur: suçluların, onda yazılı*

*olanlardan korkmuş olduklarını görürsün. ‘Vay halimize! derler, bu nasıl kitapmış! Küçük büyük hiçbir şey bırakmaksızın (yaptıklarımızın) hepsini sayıp dökmüş!’ böylece yaptıklarını karşılarında bulmuşlardır. Senin Rabbin hiç kimseye zulmetmez.” (el-Kehf 18/49)*

Yukarıdaki âyette istifhâmın içinde bulunduğu ifade **مَا لِ هَذَا الْكِتَابِ** (*bu nasıl kitapmış!*) ifadesidir. مَا (mâ) ile istifhâm yapılmıştır. İstifham ta‘accub manası ifade etmek için kullanılmıştır. Günahkarların kitaba karşı hayret ve ta‘accuplarını dile getiren bir ifadedir.(el-Âlûsî, 1415, c. 8: 275) Âyet, günahkarların içine daldığı içler acısı durumu tasvir etmektedir. Herkesin hesap defteri ellerine verilirken günahkarların defteri de sol ellerine verilir. Mücrimler bu defteri evirip çeviriyor, inceliyor ve dünyada işledikleri günahların iğneden ipliğe kadar defterde yazılı olduğunu görüyorlar. Bundan sonra başlarına gelecek akıbetten korkmaya başlıyorlar. İnceledikçe içleri daralıyor ve canları sıkılıyor ve hayretler içerisinde; “*Vay halimize! bu nasıl kitapmış! Küçük büyük hiçbir şey bırakmaksızın (yaptıklarımızın) hepsini sayıp dökmüş!*” deyip çaresiz kalıp ne yapacaklarını bilmiyorlar. Zira bunların bir tarafa kaçması, kıvrması söz konusu değildir. Demagoji yaparak, yalan yanlış beyanatlarda bulunup yakayı kurtarma imkanları da yoktur. Böylece haksızlığa uğramadan hak ettikleri cezayı bulacaklarını biliyor ve bundan dolayı dehşete kapılıyorlar.(Kutub, 2003, c. 4: 2274)

**SONUÇ**

Şüphesiz ki soru sormak bilgi edinmenin önemli yollarından biridir. Arap dilinde birçok farklı edat kullanılarak soru sorulur. Her soru edatının kullanılabileceği yerler vardır. Fakat bazen, bu edatların kullanımı, muhatabından bilgi elde etmekten ziyade tevbih, takrir, nefy gibi belâgî manaları elde etmek için olur. Kur'ân-ı Kerîm'de muhatabı etkilemeye yönelik birçok soru yer almaktadır. Ayrıca Kur'ân-ı Kerîm'in korku ifade eden bazı âyetlerinde de istifhâm edatları kullanılmıştır. Bu çalışmanın neticesinde: Kur'an-ı Kerîm âyetleri içinde korku manasını taşıyan “havf” ve ona yakın anlamlı olan kelimelerin, türevleriyle birlikte toplam iki yüz dokuz (209) farklı yerde kullanıldığı tespit edilmiştir. Korku ifadesinin geçtiği on iki (12) âyette istifham üslubu bulunmaktadır. Bazı âyetlerde iki istifhâm bulunduğu için toplamda on beş (15) yerde istifhâm yapılmıştır. Sorular doğrudan veya dolaylı olarak korkuyla ilintilidir. Hemze ile dokuz (9) yerde, mâ ile üç (3) yerde; keyfe, eyyu ve men ile birer yerde soru sorulmuştur. Bunlardan sadece bir (1) âyette istifhâm hakiki manasında kullanılmıştır. Geri kalan kısımlarda nefy, tevbih, takrir, ta'accub ve temennî manalar kastedildiği görülmüştür. Kur'ân'da ve özellikle korku ifade eden âyetlerde istifhâmın gerçek manasında kullanılmamasının sebebi, Yüce Allah'ın her şeyi bilmesi ve dolayısıyla O'nun bilgi elde etmek için soru sorma ihtiyacı olmamasından kaynaklanmaktadır. Kurân'ın bazı âyetlerinde istifhâm edatlarının bilgi elde etme amacıyla kullanılmasının nedeni, “Yüce Allah'ın kendisinin soru sormaması, ancak başkasının sorduğu soruları aktarması” şeklinde belirtilmiştir.

## KAYNAKÇA

- Abbas, F. H. (1997). *El-Belâgatu funûnuhâ ve efnânuhâ* (4. bs). Dâru'l-Furkân.
- Abbas, H. (t.y.). *En-Nehvu 'l-Vâfi* (15. bs, 1-4). Daru'l-m'ârif.
- Abdulhamid, A. M. (2008). İçinde *Mu'camu 'l-lugati 'l-'Arabiyeti 'l-mu'âsira* (1. bs, 1-4). 'Alemü'l-Kütüb.
- 'Atık, A. (2009). *'İlmu 'l-me'ânî* (1. bs). Dâru'n-Nahdati'l-'Arabiyi.
- Ebu Ya'kûb es-Sekkâkî, Y. b. E. B. b. M. b. A. (1987). *Miftâhu 'l-'ulûm* (3. bs). Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye.
- Ebu'l-Kâsım ez-Zemahşarî, M. b. 'Amrb. A. (1407). *El-Keşşâf 'an hakîki ğavamidi 'd-Tenzîl* (3. bs, 1-4). Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî.
- Ebu's-Su'ûd, M. b. M. b. M. (t.y.). *İrşâdu 'l-'akli 's-selîm ilâ mezâye 'l-Kitâbi 'l-Kerîm* (1-9). Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî.
- ed-Dusûkî, M. b. 'Arafa. (t.y.). *Hâşiyetu 'd-dusûkî 'alâ muhtasri 'l-ma'ânî* (1-4). el-Matba'atu'l-'Asriye.
- el-Âlûsî, Ş. M. b. A. (1415). *Rûhu 'l-me'ânî* (1. bs, 1-16). Daru'l-Kütübu'l-'İlmiye.
- el-'Askalânî, İ. H. (1379). *Fethu 'l-bârî* (1-13). Daru'l-Ma'rife.
- el-Beyzâvî, N. E. S. (Ebû M. A. b. Ö. b. M. (1418). *Envâru 't-Tenzîl ve esrâru 'te 'vîl* (M. A. el-Mer'aşlî, Ed.; 1. bs, 1-5). Dâru ihyâi't-turâsi'l-Arabî.
- el-Hâşimî, S. A. (t.y.). *Cevâhiru 'l-Belâğa fi 'l-Ma'ânî ve 'l-Beyan ve 'l-Bedî'* (6. bs, 1-1). Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye.
- el-Kazvînî, M. b. A. C. (t.y.). *El-İzâh fi 'ulûmi 'l-belâğa* (3. bs, 1-3). Dâru'l-Cîl.
- el-Lebedî, A. S. (1992). *Hemzetu 'l-istifhâmi fi 'l-Kurâni 'l-Kerîm*. Mektebetu'l-Vataniye.
- es-Sâbûnî, M. A. (2017). *Safvatu 't-Tefâsîr* (1-3). el-Matba'atu'l-'Asriye-Seyda.
- es-Su'aydi, A. (2005). *Buġyatu 'l-izâh li telhîsi 'l-miftâh fi 'ulûmi 'l-belâğa* (15. bs, 1-4). Mektebetu'l-Âdâb.
- eş-Şevkânî, M. b. A. (1414). *Fethu 'l-kadîr* (1. bs, 1-6). Dâru İbn Kesîr.

- eş-Şe'râvî, M. M. (1997). *Tefsîru 'ş-Şe'râvî* (1-20). Metâbi'u Ahbâru'l-Yavm.
- Fahrudin er-Râzî, E. A. M. b. Ö. b. el-Hasan. (1420). *Mefâtîhu 'l-gayb* (3. bs, 1-33). Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî.
- Fîyrûzâbâdî, M. (2005). İçinde *Kâmûsu 'l-muhît* (8. bs). Mue'ssesetu'r-Risâle.
- İbn Abdullah el-Uramî, M. el-Emin. (2001). *Hadâiku'r-ravhi ve'r-rayhân fî ravâbî 'ulûmi 'l-Kur'ân* (1. bs). Dâru Tavku'n-Nuhât.
- İbn 'Aşûr, M. b. T. (1984). *Et-Tahrîr ve't-tenvîr* (1-30). ed-Dâru't-Tûnisiye.
- İbn Hişâm, A. b. Y. E. M. C. (1985). *Muğni'l-lebîb 'an kütübi'l-e'ârîb* (6. bs). Daru'l-Fikir.
- İbn Manzûr, M. b. M. b. A. (1414). İçinde *Lisânu'l-'Arab* (1-15). Dâru Şadr.
- Karaman, H., Özek, A., Dönmez, İ. K., Çağrııcı, M., Gümüş, S., & Turgut, A. (Ed.). (2014). *Kur'ân-ı Kerîm ve açıklamalı meâli* (27. baskı). Türkiye Diyanet Vakfı.
- Kutub, S. (2003). *Fî Zilâli 'l-Kur'ân* (32. bs, 1-6). Daru'ş-Şurûk.
- Matlûb, A. (2006). *Mu'camu 'l-mustalahâti 'l-belâğiyeti ve tetavvuruhâ* (1. bs, 1-3). ed-Dâru'l'Arbiyetu li'l-Mevsû'ât.
- Mevlâ Ebu'l-Fedâ', İ. H. b. M. (t.y.). *Rûhu 'l-Beyân* (1-10). Daru'l-Fikir.
- Tantâvî, M. S. (1997). *Et-Tefsîru 'l-vasît li 'l-Kur'âni 'l-Kerîm* (1. bs, 1-15). Dâru Nahda.



**GENÇ MÜTEFEKKİRLER DERGİSİ**

**JOURNAL OF YOUNG INTELLECTUALS**

e-ISSN: 2718-000X

Yıl: 5, Cilt: 5, Sayı: 2

Haziran-2024

**MAKALE BİLGİLERİ**

**Kur'an'a Kıyasla Hadis Tenkidi**

**Sözlerin ve Delillerin Eleştirel Analitik Bir Çalışması**

Hadith Criticism Compared to the Quran A Critical Analytical Study of Sayings and Evidence

نقد الحديث بعرضه على القرآن دراسة تحليلية نقدية للأقوال والأدلة

**YAZAR**

**Abdulaziz MUHAMMED**

Dr. İğdır Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı

[dr.azeez@hotmail.com](mailto:dr.azeez@hotmail.com),

ORCID: 0000-0003-1907-9065

<https://doi.org/10.5281/zenodo.11531019>

**Yayın Bilgisi**

Yayın Türü: Araştırma Makalesi

Makale Geliş Tarihi: 02.05.2024

Makale Kabul Tarihi: 28.05.2024

Sayfa Aralığı: 552-579

**ÖZET**

Akılcılarda hadisin Kur'an'ı Kerim'e kıyasla ele alınması demek; her hadisi Kur'an'ı Kerim'in ölçüsüne tabi tutma ve eğer hadiste -az veya çok- çelişki varsa, bu hadisi reddetme ve kalplerin bu reddi kabul etmesi manasını içerir. Çünkü Peygamber (s.a.v.), yalnızca Kur'an'ı Kerim'in genel hükümlerini detaylı bir şekilde açıklardı. Bu anlam, ısrarla karşı çıkanlara cevap vermeye sınırlı kalsaydı kabul edilebilirdi belki, ancak akılcılar olayı sadece bununla sınırlamazlar. Onlar, ortada gerçek bir çelişki görünmese bile Kur'an'ı hadise hükmeden bir otorite olarak kabul ederler. Bunun için Kur'an, hadis, akıl ve özellikle bu alanda öncü olarak gördükleri Hz. Aişe başta olmak üzere sahabelerin amellerine dayanarak delil getirmişlerdir.

Öte yandan, hadisçilerin, hadisleri Kur'an'ı Kerim'e göre değerlendirme fikrini kabul ettiklerini ancak rivayetleri kabul etme temelini nakil ve rivayetin kesinliğine dayandırdıklarını görüyoruz. Hadisi Kur'an-ı Kerim'e göre değerlendirme ise daha çok destekleme ve doğru anlayışa ulaşma çabası olarak görülüyor. Bu nedenle ulaştıkları birçok sonuçta akılcılarla ihtilafa düşmüşler ve kendi görüşlerini kanıtlayacak pek çok delil getirmişlerdir. Bu araştırmada da, her iki tarafın görüşleri ve delilleri incelenmeye ve her iki tarafın birbirine verdiği cevaplar belirtilip ardından bunlar arasında bir tercih yapılmaya çalışılmıştır.

**Anahtar kelimeler:** Hadis, Hadisçiler, Akılcılar, Karşılaştırma, Kur'an.

## ABSTRACT

The opposition of the Sunnah to the Quran when rationalists mean: subjecting each hadith to the balance of the Quran, if there is a contradiction - a few or many - we rejected, and reassured our hearts to reject it; Because the Prophet ﷺ was interpreted and detailed for the totality of the provisions of the Quran. This sense may be acceptable if it is not only a response to the strong opponent, but rationalists are not limited to this, but they make the Quran ruler of the Sunnah even in the absence of a real conflict, they have inferred from the Quran and Sunnah and the mind and the work of the companions, especially Ms. Aisha Pioneer this area.

On the other hand, we find the Muhadditheen accept the origin of the idea of offering the hadith to the Quran, but they make the origin in the acceptance of narratives is the transfer and assertion of the novel, while the opposition of the Sunnah to the Koran was a mutually supportive and try to reach a correct understanding, and therefore they disagree with the rational in many of the results that They came to it. They have much evidence to show what they are going to.

The research attempted to review the two points of view and guides of each team and indicate the responses of each team to the other and then weighting them.

**Keywords:** Hadith - Muhadditheen- Rationalists – Opposition - Quran.



## المقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، وعلى آله وصحبه  
الغر الميامين، ومن سار على نهجهم واقتفى أثرهم إلى يوم الدين، أما بعد:  
فإن من المعلوم بدهشة أن المحدثين كانوا يستخدمون وسائل متعددة للحكم على الأحاديث  
قبولاً ورداً، وعلى الرجال جرحاً وتعديلاً، ومن أهم الوسائل التي استخدموها في ذلك: العرض  
على القرآن.

إلا أن استخدامهم لهذه الأداة كان على نطاق ضيق، إذ أساس القبول والرد عندهم إنما هو  
صدق المخبر أو كذبه، يقول الشافعي مبيناً هذا الأصل: "ولا يُستدل على أكثر صدق الحديث  
وكذبه إلا بصدق المُخبر وكذبه، إلا في الخاصّ القليل من الحديث، وذلك أن يُستدل على  
الصدق والكذب فيه بأن يُحدّث المحدث ما لا يجوز أن يكون مثله، أو ما يخالفه ما هو  
أثبت وأكثُر دلالاتٍ بالصدق منه" (الشافعي، 1940، ص398)، فالأصل هو الصدق  
والكذب، وإنما يستخدم العرض على المصادر الأخرى قرينةً على الصدق أو الكذب.

## أهمية البحث

تتجلى أهمية البحث في كونه يبحث في قضية مهمة ما زال بعض المنسويين للمدرسة  
العقلية يرددونها، ألا وهي أن منهج المحدثين الشككي أدى إلى قبول أحاديث تخالف القرآن،  
وذلك بسبب قصور منهجهم واعتلال أدواتهم. فجاء هذا البحث ليناقد في هذه القضية.  
وقد حاولت في هذا البحث أن أتبع عمل المحدثين في ذلك، مع إيراد استشكالات العقلانيين  
وبيان موقف المحدثين منها.

## سبب اختيار البحث

عندما كنت أقرأ لبعض العقلانيين ادعاءهم أن منهج المحدثين أدى إلى وضع أحاديث  
تخالف القرآن، بسبب قصور منهجهم القائم على النظر إلى السند وحده، كنت أعجب في  
المقابل ممن يزعم أن منهج المحدثين خالٍ من عرض السنة على القرآن، مع أن نظرة واحدة  
إلى طرق الكشف عن الحديث الموضوع تبين عكس ذلك، فأردت أن أكتب بحثاً يجلي  
حقيقة موقف المحدثين مقارنةً بموقف دعاة العقلانية الجدد.

## إشكالية البحث

يجيب البحث عن أسئلة متعددة منها:

1- هل استخدم المحدثون عرض السنة على القرآن وسيلةً للحكم على الأحاديث قبولاً ورداً؟

2- هل استخدم بعض الصحابة هذه الطريقة لنقد الحديث؟

3- ما أثر مخالفة القرآن في الحديث النبوي قبولاً ورداً؟

4- هل هناك قواعد ضابطة لعرض السنة على القرآن؟

## أهداف البحث:

ونهدف من هذا البحث إلى تحقيق الأهداف الآتية:

1- بيان منهج المحدثين في عرض السنة على القرآن طريقاً للحكم على الأحاديث.

2- بيان موقف العلماء من مسألة عرض القرآن على السنة.

3- مناقشة أدلة الفريقين في هذه المسألة.

4- بيان مدى تماسك منهج المحدثين في استخدام هذه الطريقة وسيلة للحكم على الروايات الحديثية.

## الدراسات السابقة

من خلال بحثي عن مصادر لهذا البحث وجدت بعض الدراسات المتعلقة بهذا الموضوع منها:

1- دراسة أعدها الدكتور حميد قوفي بعنوان (نظرات نقدية في التعامل مع السنة) أفرد قاعدة منها لعرض الحديث على القرآن، ولكنه لم يتطرق لمنهج العقلانيين وحججهم وردها، كما أنه قاصر على إيراد مثالين من فعل عائشة رضي الله عنها ومثالين آخرين من فعل عمر رضي الله عنه.

2- دراسة أعدها إسماعيل الميمني بعنوان: شبهة عرض السنة على القرآن، تحدث فيها عن مكانة السنة النبوية وعلاقة السنة بالقرآن؛ موافقةً وبياناً واستقلالاً بالتشريع، وشبهة عرض السنة على القرآن. وختمها بموقف الشيعة من عرض السنة على القرآن. وقد شغلت مقدمات البحث أكثر من ثلثي البحث، ما أضعف الطرح وجعله غير مستوفٍ لكل جوانبه.

وهناك بعض الجهود التي تناولت مناهج المحدثين عموماً، منها:

- 1- الاتجاه العقلي وعلوم الحديث للدكتور خالد أبا الخيل.
  - 2- مقاييس نقد متون السنة، للدكتور مسفر الدميني.
  - 3- موقف المدرسة العقلية الحديثة من السنة النبوية، للأمين الصادق الأمين.
- وهذه الجهود ليست مقتصرة على عرض السنة على القرآن، وإنما توردها ضمن مناهج المحدثين ومقاييسهم.

### حدود البحث

قصرت البحث على العقلانيين المعاصرين، دون بيان مناهج العقلانيين المتقدمين. كما أنني لم ألتزم بمدرسة عقلية محددة، وإنما تتبعت الأفكار بغض النظر عن قائلها، بل ربما كانت بعض الأفكار منسوبة لأشخاص لا يمكن تصنيفهم ضمن المدرسة العقلانية، ولكن الفكرة مما نادى بها العقلانيون أو تتماشى مع نظرتهم. ولذلك فإن أي تعميم ورد في هذا البحث فهو غير مراد على عمومه.

كما أنني أدخلت في مفهوم عرض السنة على العقل عرض السنة على العلم الحديث والواقع المعاصر لأن رد الحديث إذا خالفهما قائم على نظرٍ عقليٍّ بحت، ولذلك فهما جزء أصيل من مسألة عرض السنة على العقل، فلا بد من بحثهما.

### منهج البحث:

اعتمدت في هذا البحث على المنهج الاستقرائي التحليلي المقارن، فتتبع عمل المحدثين في هذا المضمار، ولا أزعّم أنه استقرأ تام، فذاك ما لا يستطيعه فردٌ، ولكنه استقرأ ناقص يمكن تعميم أحكامه على ما لم يستقرأ من الروايات.

كما اعتمدت على المقارنة بين أقوال المحدثين، ومقارنة الأحاديث النبوية بالنصوص القرآنية، مستعيناً بالتحليل وفرز عناصر الحوادث، ومن ثم إعادة تركيبها وصولاً إلى ما هو الأقرب إلى الصواب حسب جهدي واستطاعتي.

### خطة البحث:

جاءت خطة البحث متضمنة مقدمة اشتملت على أهمية البحث وسبب اختياره ومنهجه وأهدافه والدراسات السابقة، وتمهيد ومجموعة من المحاور وفق الآتي:

أولاً: معنى عرض السنة على القرآن.

ثانياً: الموقف من عرض السنة على القرآن.

ثالثاً: الأدلة والمناقشة.

رابعاً: عرض السنة على القيم العليا التي نص عليها القرآن.

وختم البحث بخاتمة لأهم نتائج البحث وتوصياته.

أولاً: معنى عرض السنة على القرآن:

عرض السنة على القرآن عند العقلانيين يعني: «إخضاع كل حديث لميزان القرآن، فإن كان فيه مناقضة قليلة أو كثيرة رفضناه، واطمأنت قلوبنا إلى رفضه؛ لأن النبي ﷺ إنما كان مفسراً ومفصلاً للمجمل من أحكامه» (عبد الله، 2013، ص263).

وقد يكون هذا المعنى مقبولاً لو اقتصر الأمر على رد المعارض المستحکم، ولكن العقلانيين لا يقتصرون على هذا، بل يجعلون من القرآن حاكماً على السنة حتى فيما لا يظهر منه تعارضٌ حقيقيٌّ، ولذلك وضعوا جملةً من الضوابط التي تحكم عملية العرض هذه، ومن هذه الضوابط:

1. رد جميع الأحاديث التي تناولت الغيب، بدءاً من الموت إلى يوم القيامة والجنة والنار؛ لأنها مما استأثر الله بعلمه، والآيات صريحةٌ في أنه لا يعلم الغيب إلا الله، فكيف صح أن يَطَّلِعَ عليه غير الله؟ هذا دليل عدم صحتها.

2. رد الأحاديث التي جاءت لتفسير ما ورد مبهماً في القرآن الكريم؛ لأن الله أراد لها أن تكون مبهمة، فلا تصح الروايات المفسرة لهذا الإبهام.

3. رد الأحاديث التي تخالف الأصول القرآنية الثابتة، كالعدل والمسؤولية الفردية وحرية الاعتقاد والفكر والمساواة بين الرجل والمرأة، فهي مما لا يثبت؛ لأن هذه القيم العليا ثابتة ثبوتاً قطعياً.

4. رد الأحاديث التي تُثَبِّتُ للنبي ﷺ معجزةً غير القرآن؛ لأن القرآن لم يثبت له معجزة إلا القرآن.

5. رد الأحاديث التي تثبت فضائل لبعض الأماكن أو الأشخاص؛ لأن ميزان التفاضل هو التقوى لا شيء سواها (عبد الله، 2013، ص263-264).

وتطبيق هذا المنهج «سيجعلنا نستبعد قرابة نصف الأحاديث المتداولة بين الناس» (البناء، د.ت، ج2/ص248).

ثانياً: الموقف من عرض السنة على القرآن:

لا بدّ قبل الخوض في بيان الموقف من مسألة عرض السنة على القرآن من تحرير محل

النزاع، فهناك جوانب ليست محل خلاف لا بد من تحريرها أولاً. ومن ذلك:

- أنه إذا حَمَلَ الحديث معنىً مناقضاً مناقضةً مُستَحْكَمَةً لآيةٍ من القرآن، بحيث لا يمكن التوفيق والجمع بينهما، فإنه لا محيد عن القول برد الحديث والحالة هذه، وهذا حكمٌ لا يكاد يختلف فيه قول أحد من العلماء.

- عرض الحديث على القرآن للتثبت من صحته منهجٌ قاصرٌ على الرد، أما الإثبات فيحتاج منهجاً مختلفاً، وبعبارة أخرى، فإن الحديث إذا عرض على القرآن فثبتت مخالفته المستحكمة للقرآن فإنه مردودٌ، ولكن لا يلزم من موافقة حديثٍ للقرآن أن يكون مقبولاً، فقد تتفق كثيرٌ من الأقوال مع القرآن دون أن تصح نسبتها للنبي صلى الله عليه وسلم.

- وجود حكم في الحديث لا مثيل له في القرآن لا يستلزم القول بالمخالفة بينهما، فتلك مسألة مختلفة، تعود إلى استقلال السنة بالتشريع، وهي مسألة غير مختلف فيها بين أرباب المذاهب الإسلامية في المآل، وإن اختلفوا في تخريج بعض المسائل هل هي من باب الاستقلال أم تندرج تحت أصول أخرى منصوص عليها في القرآن. وهذا ما لا يسلم به أرباب المدرسة العقلية، الذين يرون كل حكمٍ ليس له مثيل في القرآن مردوداً.

- ينطلق علماء المذاهب الإسلامية من أمر متفق عليهم بينهم، ألا وهو القول بحجية السنة ولزوم اتباعها، ولكنهم قد يختلفون في وسائل إثباتها، بينما ينطلق أرباب المدرسة العقلية من القول بأن الأصل أن السنة ليست حجة، ولا يقولون بحجيتها إلا في نطاق ضيق يجدون أنفسهم مجبرين على الأخذ بها، كما في السنن العملية كما يسمونها. وهذا فارقٌ جوهري بين الفرقاء، الأمر الذي يستدعي التدقيق في نسبة التوافق بينهم، لأن المآل مختلف بسبب اختلاف المنطلق، ما يجعل التوافق الظاهري توافقاً شكلياً لا يوصل إلى النتائج ذاتها.

وبعد هذا يمكن أن نعرض للموقف من عرض الحديث على القرآن فنقول:

يرى أرباب المدرسة العقلية أن أفضل طريقةٍ لفرز صحيح الأحاديث من سقيمها هو عرضها على القرآن، إذ «ليس من معيارٍ يمكن أن يُفَصِّلَ لنا في هذا المجال سوى القرآن .. ولا بد أن نذهب إلى القرآن رأساً حتى تطمئن القلوب، ويزول ما يمكن أن يعرض لها من غمضةٍ أو تردُّدٍ» (البناء، د.ت، ج2/ص245، هيكل، د.ت، ص67).

وهذا الذي ذهبوا إليه هو ما ذهب إليه جماعة من أصحاب أبي حنيفة وبعض المتكلمين،

حيث قالوا أنه يجب عرض الحديث على الكتاب، فإن لم يكن في الكتاب ما يدل على خلافه قُبِلَ، وإلا فيرد (السمعاني، 1999، ج1/ص365).

وقد نقلت عن بعض العلماء أقوالاً تؤيد أصل فكرة عرض الحديث على القرآن، ومن ذلك أن الإمام الأوزاعي سأله سائلٌ فقال: أكل ما جاءنا عن النبي ﷺ نقبله، فقال: «نقبل منه ما صدَّقه كتاب الله فهو منه، وما خالفه فليس منه»، فقال له السائل: إن الثقات جاؤوا به، قال: «فإن كان الثقات حملوه من غير الثقات؟» (ابن عساکر، 1998، ج60/ص378). وقول الإمام أبو يوسف: «فإياك وشاذ الحديث، وعليك بما عليه الجماعة من الحديث، وما يعرفه الفقهاء، وما يوافق الكتاب والسنة، فقس الأشياء على ذلك، فما خالف القرآن فليس عن رسول الله ﷺ، وإن جاءت به الرواية» (الشافعي، 1998، ج7/ص358)<sup>(1)</sup>. فهذه الأقوال تثبت أن الحديث الذي يخالف القرآن لا يقبل، وعرضه على القرآن «ثابت في الجملة من تصرف بعض أئمة الصحابة، وإن كانت بعض أمثله لا تصح، أو لا يصح الاستدلال بها» (الخطيب، 2011، ص200)، لأن القرآن وحْيٌ والسنة وحْيٌ أيضاً، ويستحيل أن يتعارضوا، وإنما الخلاف في وقوع التناقض والمعارضة.

وقد تحمَّس بعض الباحثين لفكرة عرض الحديث على القرآن، فجعلها المقياس الأول عند الصحابة، «فلم يقبلوا ما يخالفه من أحاديث، بل حكموا على رواته بالوهم والخطأ، وتركوا الأخذ بها والعمل بمقتضاها لمعارضتها لذلك النص القرآني ... وهذا الرد ليس لحكم رسول الله ﷺ، ذلك أن مخالفته للقرآن تعني عندهم: أنه ليس كلام رسول الله ﷺ» (الدميني، 1984، ص61). وكلامه هذا فيه تعميمٌ غير مرضيٍّ، وسيأتي بيان ذلك.

أما المحدثون فقد كان الأصل عندهم قبول رواية الراوي الثقة دون لزوم لعرضها على القرآن قبل الحكم بقبولها، بل يقبلون روايات الثقات مطلقاً، ولكنهم يردون منها ما شدَّ فيه عن سائر الثقات، ومن أشكال الشذوذ أن يروي ما يخالف نصَّ القرآن. يقول محمد بن عبد الله بن مسرة: «الحديث ثلاثة أقسام: فحديث موافق لما في القرآن فالأخذ به فرض، وحديث

(1) نقله عن أبي يوسف وردَّ عليه. وقريب من هذا ماورد عن أبي حنيفة أنَّ صلاة الاستسقاء لا تكون جماعة، فإن صلى الناس وحداناً جاز، ودليله في هذا أن الاستسقاء فيه الدعاء عملاً بقوله تعالى: {فَقُلْتُ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ إِنَّهُ كَانَ غَفَّارًا} [نوح: 10]. والخبر الوارد في صلاة الاستسقاء جماعة هو حديث شاذ. انظر: (الخطاف، 2022، ص137).

زائد على ما في القرآن فهو مضاف إلى ما في القرآن والأخذ به فرض، وحديث مخالف لما في القرآن فهو مطروح». وقد نقل الخطيب عن أبي بكر بن الطيب أن من جملة دلائل الوضع أن يكون الحديث منافياً لدلالة الكتاب القطعية أو السنة المتواترة أو الإجماع القطعي، أما المعارضة مع إمكان الجمع فلا (السيوطي، د.ت، ج 325/1-326).

والحاصل أن العمدة عند المحدثين كانت على النقل والجزم بالرواية، أما عرض السنة على القرآن فكانت من قبيل المعاوضة ومحاولة الوصول إلى الفهم الصحيح، ولذلك كانت السيدة عائشة تراجع النبي ﷺ حتى تستبين حقيقة الأمر، وكذلك كان الصحب الكرام رضوان الله عليهم (الخطيب، 2011، ص 203).

ولم يكن المحدثون يرون تعارضاً بين نص عام في القرآن ونص خاص في الحديث، ولا بين مطلق ومقيّد، لأنهم يرون صلاحية الحديث الأحادي الظني لتخصيص العام القرآني القطعي أو تقييد المطلق منه، بينما توسّع الحنفية ومدرسة الرأي في إيقاع التعارض بين القرآن والحديث، فجعلوا التخصيص والتقييد من قبيل التعارض الذي تردّ معه الأحاديث، وهذا تابع لأصولهم في عدم صلاحية الحديث الأحادي الظني لتخصيص القطعي أو تقييده أو نسخه، بخلاف ما لو كان الحديث من قبيل السنن المشهورة التي جرى العمل بها؛ فإنها تصلح للتخصيص والتقييد والنسخ والزيادة على النص القرآني (سرميني، 2023، ص 94-95). وبذلك يظهر أن توسّع الحنفية متناغم مع أصولهم في ترتيب الأدلة وصلاحية بعضها لتخصيص بعض أو تقييده أو نسخه، فهي من مسائل النظر الفقهي أكثر منها من مسائل النظر الحديثي، بمعنى أن الحديث قد يثبت ولا يعمل به لعوارض كثيرة، وما ذكره الحنفية من هذا القبيل، فالمسألة ترجيح بين الأدلة المتعارضة وليست إثباتاً للأدلة، لأن الدليل قد يثبت ولا يعمل به لما يعارضه، وقد يكون الدليل ثابتاً قطعياً لكونه آية من كتاب الله عز وجل، ولكنه لا يعمل به، لمعارضته دليلاً آخر.

ولأضرب على ذلك مثلاً يجلي المسألة بدليل قرآني لم يعمل به لمعارضته سنة مشهورة: إذا أوصى مورث لأبيه شيئاً فإن الأب لا يستحق شيئاً من هذه الوصية، لأنه وارث، والحديث يقول: ((لا وصية لوارث)) (أبو داود، د.ت، رقم 2870، والترمذي، 1975، رقم 2120،



والنسائي، 1986، رقم 3641، وابن ماجه، د.ت، رقم 2713)، وقد مضت السنة على ذلك وجرى على ذلك العمل. وهذا مذهب كثير من الفقهاء، عملاً بهذا الحديث أو هذه السنة الماضية. ومع أن النص القرآني يعطي الأب نصيبه من الوصية، وذلك في قوله تعالى: {كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةَ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ} [البقرة: 180]، إلا أن الفقهاء جعلوا هذا الحديث ناسخاً لهذه الآية. فهنا تعارض النص القرآني العام الموجب للوصية للوالدين والأقربين، مع النص الحديثي الذي يستثنيه من الوصية، فقدّم الفقهاء النص الحديثي، لا لعدم ثبوت الآخر، بل لأن السنة الماضية جرت على ذلك، فهذا هو الترجيح بين الأدلة المتعارضة الثابتة، وهو أمر غير إثبات الأدلة (الكاساني، 1986، ج7/ص330-331، والمواق، 1994، ج8/ص520، وابن قدامة، د.ت، ج6/ص140)<sup>(2)</sup>.

وبهذا يظهر أنّ بين قول العقلانيين وقول الحنفية ومن وافقهم فرقاً جوهرياً وإن لاحت علائم التوافق بينهما، فالعقلانيون يردون الحديث غير المتوافق مع القرآن، كما يردون الحديث الذي يأتي بحكم لا مثيل له في القرآن، بينما يقتصر قول الحنفية ومن وافقهم من الفقهاء على رد المخالف، بينما يقبلون ما استقلت السنة بتشريعه مما لم يرد في القرآن.

### ثالثاً: الأدلة ومناقشتها

استدل القائلون بعرض الحديث على القرآن بالنقل والعقل وعمل الصحابة:

1. النقل: وردت أحاديث كثيرة تأمر بعرض السنة على القرآن، فما وافق القرآن قبل، وما خالفه ردّ، ومن ذلك:

أ. حديث علي بن أبي طالب رضي الله عنه مرفوعاً: «إنها تكون بعدي رواة يروون عني الحديث، فاعرضوا حديثهم على القرآن، فما وافق القرآن فخذوا به، وما لم يوافق القرآن فلا تأخذوا به» (الدارقطني، 2004، ج5/ص372). وأعله الدارقطني بالإرسال، فقال: «هذا وهم، والصواب عن عاصم عن زيد عن علي بن الحسين مرسلًا عن النبي ﷺ» (الدارقطني،

(2) أما الشافعي فقد جعل الناسخ آية المواريث، وجعل الحديث دليلاً على النسخ، انظر: (الشافعي، 1998، ج4/104، و1940، ص137).

2004، ج5/ص372).

ب. حديث أبي هريرة مرفوعاً: «سيأتيكم عني أحاديث مختلفة، فما جاءكم موافقاً لكتاب الله ولسنتي فهو مني، وما جاءكم مخالفاً لكتاب الله ولسنتي فليس مني» (الدارقطني، 2004، ج5/ص370). وهو حديثٌ ضعيفٌ، قال الدارقطني: «صالح بن موسى ضعيفٌ لا يحتج بحديثه» (الدارقطني، 2004، ج5/ص370).

ج. حديث عبد الله بن عمر مرفوعاً: «سُئِلت اليهود عن موسى فأكثرُوا وزادوا، ونقصوا حتى كفروا، وسُئِلت النصارى عن عيسى، فأكثرُوا فيه وزادوا، ونقصوا حتى كفروا، وإنه سيفشو عني أحاديث، فما أتاكم من حديثي فاقروا كتاب الله، واعتبروه، فما وافق كتاب الله فأنا قلته، وما لم يوافق كتاب الله فلم أقله» (الطبراني، د.ت، ج12/ص316). قال الهيثمي: «فيه أبو حاضر عبد الملك بن عبد ربه، وهو منكر الحديث» (الهيثمي، د.ت، ج1/ص170).

د. حديث أبي جعفر مرفوعاً: «إن الحديث سيفشو عني، فما أتاكم عني يوافق القرآن فهو عني، وما أتاكم عني يخالف القرآن فليس عني» (البيهقي، 1991، ج1/ص119). قال البيهقي: «هذه الرواية منقطة كما قال الشافعي في كتاب الرسالة ... وقد روي من أوجه أخر كلها ضعيف» (البيهقي، 1991، ج1/ص119). فهذه الرواية مرسلَةٌ، لأن أبا جعفر ليس صحابياً، ولا تابعياً، وهو عبد الله بن مسور بن عبد الله بن عون بن جعفر بن أبي طالب أبو جعفر القرشي الهاشمي المدائني، يروي عن النبي ﷺ مرسلًا، وقد كان يضع الحديث على النبي ﷺ (البخاري، د.ت، ج5/ص195، وابن أبي حاتم، 1953، ج5/ص169، وابن عدي، 1988، ج5/ص275، والذهبي، 1995، ج2/ص504، وابن حجر، 1986، ج5/ص12).

وبهذا يظهر أن كل ما روي في هذا الباب ضعيفٌ، وهو لا يتقوى بكثرة الطرق، إذ الذي يتقوى ما كان ضعفه غير شديدٍ، وما لم يثبت خطأ الراوي فيه، ولذلك حكم النقاد على أن هذا الباب لم يثبت فيه شيء، قال ابن المديني: «ليس لهذا الحديث أصل، والزنادقة وضعت هذا الحديث» (العكبري، د.ت، ج1/ص266)، وقال البيهقي: «والحديث الذي روي في عرض الحديث على القرآن باطلٌ لا يصح» (البيهقي، 1985، ج1/ص27).

ولو سلمنا بالمبدأ الذي ينطق به الحديث، وطبقنا هذا المبدأ على هذا الحديث، فعرضنا هذا الحديث على القرآن لوجدنا أن القرآن يرده، إذ القرآن يأمر بطاعة الرسول ﷺ دون اشتراط موافقة القرآن، قال تعالى: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾ [الحشر: 7]، هكذا على عمومته، ولذلك علّق البيهقي على هذا الحديث فقال: «وهو ينعكس على نفسه بالبطلان، فليس في القرآن دلالة على عرض الحديث على القرآن» (البيهقي، 1985، ج 1/ص 27).

وقد أبدى الدكتور السباعي ملحظاً مهماً في دلالة هذا الأحاديث، فذكر أن هذه الأحاديث على فرض التسليم بصحتها لا تدل لمن يردّ الحديث لعدم وجود مثيل له في القرآن، وإنما غاية ما فيه أن الحديث المعارض للقرآن مردودٌ، وهو معنى مقبول، يقول السباعي: «وقصارى القول أن أهل العلم مجمعون على أن السنة الصحيحة لا تخالف كتاب الله، فما جاء في بعض الأحاديث من أحكام تخالفه فهي مردودة باتفاق» (السباعي، 2000، ص 162).

وقد أبدى بعض الباحثين فروقاً جوهرية بين فكرة العقلانيين في عرض السنة على القرآن وفكرة علماء الإسلام، ومن هذه الفروق:

1. أن علماء الحديث ينظرون إلى السنة على أنها وحي غير متلوّ، أما موقف العقلانيين فهو موقف ملتبس، لا يصرحون فيه بحجية السنة وينازعون في كونها وحيّاً.
2. أن الصحابة والنقاد كانوا يستعملون هذا المنهج في مرحلة ما قبل الثبوت، فإذا ما ثبت النص انتقلوا من إسقاط النص إلى محاولة التوفيق بينه وبين القرآن، أما العقلانيون فلا ينظرون في ثبوت النص أصلاً، ويجعلون من عرضه على القرآن وسيلة لإثباته أو نفيه.
3. أن مناط رد الحديث عند الصحابة والمحدثين مخالفة الحديث للقرآن أو حديث آخر، بينما يرده العقلانيون لمخالفته عقولهم، ولذلك لا يترددون في رد كثير من الأحاديث لمخالفته عللاً باطنة في عقولهم، وليس لأجل مناقضتها نصوصاً أخرى.
4. لو سلمنا أن الصحابة كانوا يعرضون الحديث على القرآن فإننا لن نجد أكثر من بضع عشرات من الأحاديث على أبعد تقدير، بينما أسقط العقلانيون آلاف الأحاديث، بل ونصفها

كما يصرح بعضهم، وذلك لمخالفتها القرآن –بزعمهم (أبا الخيل، 2013، ص 261-264). وما أحسن قول الشاطبي حين قال: «كل من تحقق بأصول الشريعة فأدلتها عنده لا تكاد تتعارض، كما أن كل من حقق مناط المسائل فلا يكاد يقف في متشابه؛ لأن الشريعة لا تعارض فيها ألبتة، فالمتحقق بها متحقق بما في نفس الأمر، فيلزم أن لا يكون عنده تعارض، ولذلك لا تجد ألبتة دليلين أجمع المسلمون على تعارضهما بحيث وجب عليهم الوقوف، لكن لما كان أفراد المجتهدين غير معصومين من الخطأ أمكن التعارض بين الأدلة عندهم» (الشاطبي، 1997، ج 5/ص 341).

**2. العقل:** فكتاب الله ثابتٌ ثبوتاً قطعياً، وغالب السنة أحاديث آحاد، وهي ظنية الثبوت، فيجب رد ما كان ظنياً إلى ما كان قطعياً.

وهذا الذي قالوه غير مُسَلِّمٍ، ذلك أن «معيار عرض الحديث على القرآن هو –في حقيقته. معيارٌ ظنيٌّ، بمعنى أن تطبيقه سيخضع بشكلٍ حتميٍّ إلى فهم الناظر وعقله، وهذا من شأنه أن يجعل هذا المعيار معياراً شخصياً، وغير موضوعيٍّ» (أبا الخيل، 2013، ص 259)، وبالتالي فإننا لن نجد اليقين الذي نبحث عنه، بل سيرجع الأمر إلى الظن.

ولنضرب مثلاً يوضح هذه المسألة، فالأحاديث التي تتحدث عن الغيب، كحديث عذاب القبر: «إنهما يعذبان، وما يعذبان في كبيرٍ» (البخاري، 1987، رقم 213، ومسلم، د.ت، رقم 292)، يُثَبِّتُ للرسول ﷺ علماً بالغيب، وهو معارضٌ لقوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُظِلَّكُمْ عَلَى الْغَيْبِ﴾ [آل عمران: 179]، وقوله: ﴿قُلْ لَا أَقُولُ لَكُمْ عِنْدِي خَزَائِنُ اللَّهِ وَلَا أَعْلَمُ الْغَيْبِ﴾ [الأنعام: 50]، ﴿وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ﴾ [الأنعام: 59]، فهي تنص على أن الرسول لا يعلم الغيب، وبالتالي فإن نتيجة عرض هذا الحديث على القرآن تقضي برده.

ولكن هذه النتيجة ليست يقينية، وإنما هي نتيجة ادعائهم وجود تعارض بين الحديث والقرآن، ولكن هذا التعارض ليس يقينياً، فلنقال أن يقول: إن القرآن يثبت للرسول علماً بالغيب، بإطلاع الله له على الغيب، وليس بقوة ذاتية فيه، قال تعالى: ﴿عَالِمُ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَى غَيْبِهِ أَحَدًا (26) إِلَّا مَنْ ارْتَضَى مِنْ رَسُولٍ﴾ [الجن: 27.26]، وقوله: ﴿ذَلِكَ مِنْ

أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيْكَ ﴿ [يوسف: 102]، فهي نصٌّ على أن الله قد يُظَلِّع بعض رسوله على بعض الغيب بوحىٍ يوحيه إليهم. وهكذا انقلب اليقين النافي للعلم بالغيب إلى يقينٍ مثبتٍ للعلم بالغيب.

### 3. عمل الصحابة:

ثبت أن الصحابة كانوا يعرضون ما يستشكلونه من أحاديث على القرآن الكريم، فيردون المخالف ويقبلون الموافق، ومن أكثر من استعملت هذا المنهج أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها، حتى ألف الزركشي كتابه (الإجابة لإيراد ما استدرسته عائشة على الصحابة) ضمَّنه ما عثر عليه من عرض عائشة بعض أحاديث الصحابة التي يروونها عن النبي ﷺ على القرآن<sup>(3)</sup>، وسنسرِد كل الأحاديث التي ذكرها الزركشي مما يظهر منه أنها عرضت الحديث على القرآن:

المثال الأول: قال عبد الله بن أبي مليكة: توفيت ابنة لعثمان بن عفان بمكة، فجئنا لنشهدها، وحضرها ابن عمر وابن عباس، وإني لجالس بينهما، قال: جلست إلى أحدهما، ثم جاء الآخر، فجلس إلى جنبي، فقال عبد الله بن عمر لعمر بن عثمان، وهو مواجهه: ألا تنهى عن البكاء، فإن رسول الله ﷺ قال: «إن الميت ليعذب ببكاء أهله عليه»، فقال ابن عباس: قد كان عمر يقول بعض ذلك ... فلما أصيب عمر جعل صهيب يبكي، يقول: وأخاه، واصحابه، فقال عمر: يا صهيب، أتبكي عليّ، وقد قال رسول الله ﷺ: إن الميت يعذب ببعض بكاء أهله عليه، قال ابن عباس: فلما مات عمر ذكرت ذلك لعائشة، فقالت: رحم الله عمر والله ما حدث رسول الله ﷺ أن الله يعذب المؤمن ببكاء أهله عليه، قال وقالت عائشة: حسبكم القرآن: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى﴾ [الأنعام: 164] (الزركشي، 1939، ص 60، والبخاري، 1987، رقم 1226، ومسلم، د.ت، رقم 927).

وعن عمرة بنت عبد الرحمن أنها سمعت عائشة، وذكر لها عبد الله بن عمر يقول: إن الميت ليعذب ببكاء الحي، فقالت عائشة: يغفر الله لأبي عبد الرحمن، أما إنه ليس يكذب، ولكنه

(3) وليس كل ما في الكتاب من هذا الشاكلة، بل أغلبه استدركات لعائشة مما حفظته من حديث النبي ﷺ أو شاهده، وبعض قليل منه لا يتجاوز خمسة أحاديث أيدت قولها بما في القرآن الكريم.

نسي أو أخطأ، إنما مر رسول الله ﷺ على يهودية يُبكي عليها، فقال: «إنهم يبكون عليها وإنها لتعذب» (الزركشي، 1939، ص90، والبخاري، 1987، رقم 1227، ومسلم، د.ت، رقم 932). وههنا اعترضت عليه بما تحفظ، وقد علق الزركشي على هذا الحديث فقال: «واعلم أن تعذيب الميت ببكاء أهله عليه رواه عن النبي ﷺ جماعة من الصحابة منهم عمر وابن عمر وأنكرته عليهما عائشة وحديثها موافقٌ لظاهر القرآن وهو قوله سبحانه ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى﴾ [الأنعام: 164] وموافقٌ للأحاديث الأخرى في بكاء النبي ﷺ على جماعة من الموتى وإقراره على البكاء عليهم» (الزركشي، 1939، ص90). وقال القرطبي: «وهذا فيه

نظر؛ أما إنكارها ونسبة الخطأ لراويها فبعيدٌ، وغير بينٍ ولا واضحٍ، وبيانه من وجهين: أحدهما: أن الرواة لهذا المعنى كثيرٌ؛ عمر، وابن عمر، والمغيرة بن شعبة، وقيلة بنت مخزومة، وهم جازمون بالرواية، فلا وجه لتخطئتهم، وإذا أُقيد على رد خبر جماعة مثل هؤلاء مع إمكان حمله على محملٍ صحيحٍ، فلأن يرد خبر راوٍ واحدٍ أولى، فرد خبرها أولى، على أن الصحيح: ألا يرد واحد من تلك الأخبار، وننظر في معانيها كما نبينه.

وثانيهما: أنه لا معارضة بين ما روت هي ولا ما رووا هم؛ إذ كل واحدٍ منهم أخبر عما سمع وشاهد، وهما واقعتان مختلفتان.

وأما استدلالها على رد ذلك بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى﴾ [الأنعام: 164] فلا حجة فيه، ولا معارضة بين هذه الآية والحديث» (القرطبي، 1996، ج8/ص59-60). وبهذا يظهر أنها عارضت ما سمعت بما تحفظ، وأيدت صحة روايتها بظاهر القرآن، فليس فعلها رداً للحديث وإنما تخطئة لرواته، ولكن التحقيق أن ما تحفظه من حديث لا يتعارض مع ما رووه، فهي وقائع مختلفة.

المثال الثاني: قال ابن عباس: رأى محمد ربه، فقال أحدهم: أليس الله يقول: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ﴾ [الأنعام: 103]، فقال: ويحك ذاك إذا تجلى بنوره الذي هو نوره، قد رأى ربه مرتين (الترمذي، 1975، رقم 3279) ... وقال عائشة: من زعم أن محمداً رأى ربه فقد أعظم على الله الفرية ... ولما سئلت عن قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ رَآهُ بِالْأُفُقِ الْمُبِينِ﴾ [التكوير: 23]، وقوله: ﴿وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرَى﴾ [النجم: 13] قالت: «أنا أول هذه الأمة سألت



عن ذلك رسول الله ﷺ، فقال: «إنما هو جبريل، لم أره على عظم خلقه ما بين السماء إلى الأرض»، وقالت: أولم تسمع أن الله عز وجل يقول: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ [الأنعام: 103]، أولم تسمع أن الله عز وجل يقول: ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ [الشورى: 51]» (الزركشي، 1939، ص 82-83، ومسلم، د.ت، رقم 177). ولكن الملاحظ في هذه الرواية أن عائشة لم تعرض الحديث على القرآن، بل استدلت بسؤالها النبي ﷺ، وأيدت روايتها بما في القرآن.

وقد جمع ابن حجر بين الروایتين فقال: «يمكن الجمع بين إثبات ابن عباس ونفي عائشة بأن يحمل نفيها على رؤية البصر وإثباته على رؤية القلب» (ابن حجر، 1960، ج 8/ص 608)، بينما ذهب النووي إلى ترجيح رواية ابن عباس فقال: «وإذا صحت الروايات عن ابن عباس في إثبات الرؤية وَجِبَ المصير إلى إثباتها؛ فإنها ليست مما يُدْرِكُ بالعقل ويؤخذ بالظن، وإنما يُتَلَقَّى بالسمع، ولا يستجيز أحدٌ أن يظن بابن عباس أنه تكلم في هذه المسألة بالظن والاجتهاد، وقد قال معمر بن راشد حين ذُكِرَ اختلاف عائشة وابن عباس: ما عائشة عندنا بأعلم من ابن عباس، ثم إن ابن عباس أثبت شيئاً نفاه غيره، والمثبت مقدّم على النافي. هذا كلام صاحب التحرير. فالحاصل: أن الراجح عند أكثر العلماء أن رسول الله ﷺ رأى ربه بعيني رأسه ليلة الإسراء؛ لحديث ابن عباس وغيره مما تقدم، وإثبات هذا لا يأخذونه إلا بالسمع من رسول الله ﷺ» (النووي، 1973، ج 3/ص 5، والنجار، 2023، ص 80، و134، و237).

المثال الثالث: عن ابن عمر قال: وقف النبي ﷺ على قليب بدر، فقال: ﴿فَهَلْ وَجَدْتُمْ مَا وَعَدَ رَبُّكُمْ حَقًّا﴾ [الأعراف: 44]، ثم قال: «إنهم الآن يسمعون ما أقول» فذكر ذلك لعائشة فقالت: «إنما قال النبي ﷺ: «إنهم ليعلمون أن الذي كنت أقول لهم هو الحق» .. وقد روي أن عائشة احتجت بقوله تعالى: ﴿وَمَا أَنْتَ بِمُسْمِعٍ مَنْ فِي الْقُبُورِ﴾ [فاطر: 22]» (الزركشي، 1939، ص 99، والبخاري، 1987، رقم 3760). وقد علّق الزركشي فقال: «وهذه الآية كقوله: ﴿أَفَأَنْتَ تَسْمِعُ الصُّمَّ أَوْ تَهْدِي الْعُمْيَ﴾ [الزخرف: 40]، أي أن الله هو الذي يهدي

ويوفق ويدخل الموعظة إلى آذان القلوب لا أنت، وجعل الكفار أمواتاً وصماً على جهة التشبيه بأموات وبالصم، فالله هو الذي يسمعهم على الحقيقة إذا شاء، فلا تعلق لها في الآية» (الزركشي، 1939، ص99).

على أن المحدثين قد رجحوا حديث ابن عمر على حديث عائشة؛ لأنه أدرك الحادثة ولم تدركها هي، قال السهيلي: «عائشة لم تحضر قول النبي ﷺ، فغيرها ممن حضر أحفظ للفظ النبي ﷺ، وقد قالوا له: يا رسول الله أتخاطب قوماً قد جئفوا، فقال: «ما أنتم بأسمع لما أقول منهم»» (ابن حجر، 1960، ج3/ص243).

المثال الرابع: عن مكحول قال: قيل لعائشة: إن أبا هريرة يقول: قال رسول الله ﷺ: «الشؤم في ثلاثة في الدار والمرأة والفرس»، فقالت عائشة: لم يحفظ أبو هريرة أنه دخل ورسول الله ﷺ يقول: «قاتل الله اليهود، يقولون: الشؤم في ثلاثة في الدار والمرأة والفرس» فسمع آخر الحديث ولم يسمع أوله ... ثم قرأت عائشة: ﴿مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي أَنْفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَابٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَبْرَأَهَا إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ﴾ [الحديد: 22] (الزركشي، 1939، ص104-105، والبخاري، 1987، رقم 2703، ومسلم، د.ت، رقم 2225، وليس فيهما إنكار عائشة، وروى إنكار عائشة: أحمد، 2001، ج43/ص197).

وواضح أن عائشة أنكرت حفظ أبي هريرة للحديث، لأنها ردت الحديث بعرضه على القرآن. مع أن بعض المحدثين رد إنكار عائشة، قال ابن حجر: «ولا معنى لإنكار ذلك على أبي هريرة مع موافقة من ذكرنا من الصحابة له في ذلك، وقد تأوله غيرها على أن ذلك سيق لبيان اعتقاد الناس في ذلك، لا أنه إخبار من النبي ﷺ بثبوت ذلك» (ابن حجر، 1960، ج6/ص61)، ونقل الزركشي قولاً بترجيح رواية عائشة، فقال: «قال بعض الأئمة ورواية عائشة في هذا أشبه بالصواب إن شاء الله؛ لموافقته نهيه عليه الصلاة والسلام عن الطيرة نهياً عاماً» (الزركشي، 1939، ص105).

المثال الخامس: عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال: «ولد الزنى شر الثلاثة»، فأنكرته عائشة وقالت: إنما كان رجلاً من المنافقين يؤدي رسول الله ﷺ، فقال: «من يعذرني من فلان»، قيل: يا رسول الله إنه مع ما به ولد زنى، فقال: «هو شر الثلاثة»، والله تعالى يقول:



﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى﴾ [الأنعام: 164] (الزركشي، 1939، ص105، وأبو داود، د.ت، رقم 3963، والحاكم، 1990، ج2/ص234، والبيهقي، 2003، ج10/ص99).

هذه هي كل الاستدراكات التي استدركتها عائشة رضي الله عنها على الصحابة الكرام رضوان الله عليهم، وبذلك يمكن أن نؤكد أن منهج عائشة لم يكن عرض الحديث على القرآن، وإنما كانت أغلب استدراكاتها من باب تصحيح الرواية، فهي تخطئ ما سمعه السامع من رسول الله وتثبت ما سمعته، ولم تكن تعرض الحديث على القرآن، اللهم إلا في خمسة مواضع أيدت قولها بالقرآن، مع أن مجموع ما استدركته على الصحابة فاق المئة حديث، وهذا خلاف ما يدعيه من يوجب عرض كل حديث على القرآن.

وقد روي عرض الحديث على القرآن عن عمر رضي الله عنه، فعن أبي إسحاق قال: كنت مع الأسود بن يزيد جالساً في المسجد الأعظم، ومعنا الشَّعْبِيُّ، فحدث الشعبي بحديث فاطمة بنت قيس، «أن رسول الله ﷺ، لم يجعل لها سكنى ولا نفقة»، ثم أخذ الأسود كفاً من حصيٍّ، فحصبه به، فقال: ويلك تحدث بمثل هذا، قال عمر: لا نترك كتاب الله وسنة نبينا ﷺ لقول امرأة، لا ندري لعلها حفظت، أو نسيت، لها السكنى والنفقة، قال الله عز وجل: ﴿لَا تَخْرُجُوهُنَّ مِنْ بُيُوتِهِنَّ وَلَا يَخْرُجْنَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَنَّ بِفَاحِشَةٍ مُبَيَّنَةٍ﴾ [الطلاق: 1] (مسلم، د.ت، رقم 1480).

وقد ورد أن عائشة رضي الله عنها تأولت حديث فاطمة فقالت: «إن فاطمة كانت في مكان وحش فخيف على ناحيتها فلذلك أرخص النبي ﷺ» (البخاري، 1987، رقم 5017)، ولذلك قالت لعروة حين سألها: ألم تري إلى فلانة بنت الحكم طلقها زوجها البتة فخرجت؟ فقالت: «بئس ما صنعت»، قال: ألم تسمعي في قول فاطمة؟ قالت: «أما إنه ليس لها خير في ذكر هذا الحديث» (البخاري، 1987، رقم 5017).

وروي عن علي رضي الله عنه أنه قال في حديث معقل بن سنان الأشجعي في بروع بنت واشق التي مات عنها زوجها ولم يفرض لها صداقاً؛ ففرض لها رسول الله ﷺ مهر المثل وأوجب عليها العدة (أبو داود. د.ت، رقم 2114، والترمذي، 1975، رقم 1145، والنسائي، 1986، رقم 3354، وابن ماجه، د.ت رقم 1185)، قال علي: «لا يقبل قول أعرابيٍّ من

أشجع على كتاب الله» (ابن منصور، 1982، ج1/ص268). ولكن هذا الأثر ضعيفٌ، قال ابن العربي المالكي: «وأما الذي رُوِيَ عن عليٍّ، فلم يَصِحَّ، ولو كان صحيحًا، ما أثار فيه» (ابن العربي، د.ت، ج1/ص77).

ويمكن أن نلاحظ على هذه الأمثلة التي تساق للدلالة على العرض على القرآن أنها أمثلة وقع الاستشهاد فيها بالقرآن من باب تأكيد الرواية، فهو من باب ترجيح إحدى الروايتين لموافقتهما ظاهر القرآن، وبعض الأمثلة كان إيراد الآيات لإزالة الإشكال الحاصل بين الحديث والآية، وهو من باب الجمع بين النصوص (الخطيب، 2011، ص200)، ولعل هذين الأمرين - أعني: تأكيد الرواية بالقرآن والترجيح بين الروايات بموافقة القرآن- كانا منهجاً عند السيدة عائشة، فقد روى البخاري ومسلم أن عائشة زوج النبي صلى الله عليه وسلم كانت لا تسمع شيئاً لا تعرفه إلا راجعت فيه حتى تعرفه، وأن النبي ﷺ قال: «من حوسب عذب». قالت عائشة: فقلت: أليس يقول الله تعالى: ﴿فَسَوْفَ يُحَاسَبُ حِسَابًا يَسِيرًا﴾ [الانشقاق: 8]. فقال ﷺ: «إنما ذلك العرض، ولكن من نوقش الحساب يهلك» (البخاري، 1987، رقم 103، ومسلم، د.ت، 2876).

#### رابعاً: عرض السنة على القيم العليا التي نص عليها القرآن

عرض السنة على القيم العليا هو شكل من أشكال عرضها على القرآن الكريم، ولكنه ليس عرضاً على نصٍّ محددٍ في القرآن متمثلٍ بآيةٍ أو سورةٍ، وإنما هو عرض على قيم عليا جاء القرآن لإقرارها وإرسائها، فهي تشكل روح الإسلام وجوهره، وهي تشبه إلى حدٍّ ما مقاصد الشريعة المتمثلة بالضروريات الخمس أو الكليات الخمس، ولهذه اللفتة أفردناه مستقلاً عما سبقه.

ومع أن الكليات الخمس محددة في الإسلام ب: حفظ النفس وحفظ الدين وحفظ العقل وحفظ العرض وحفظ المال إلا أن القيم العليا ليست محددة عند العقلانيين، بل هي خاضعة لما يمكن أن يراه الباحث قيمةً عليا، وهي قد تختلف من زمن إلى آخر، وبالتالي فما يمكن عده مقبولاً من الأحاديث قد يصبح مردوداً في زمن آخر (أبو زيد، د.ت، ص70). ولنضرب مثالين على بعض القيم التي يرى العقلانيون ضرورة عرض السنة عليها حتى تقبل:

## 1- العدل:

من غير أن يحددوا المقصود الدقيق بهذه القيمة يرى فريق من العقلانيين أن العدل أعلى القيم في الإسلام، يقول أحدهم وهو يوضح ذلك: «كل أبحاث الطلاق وأحكامه التي تتضمنها كتب الفقه تعد لاغية ولا قيمة لها.. فالزواج عقد بإيجاب وقبول وعلانية وشهود، فإذا أريد فسخ هذا العقد فلا يجوز هذا إلا بالشروط التي انعقد بها، بمعنى أن كل ما ينطق به الرجال من أيمان الطلاق لا يعتد بها... ولا خلاص إلا باستلهاهم العدل، وإقامة كل العلاقات والأحكام على أساسه» (البناء، د.ت، ج3/ص268-276).

وهكذا، فإن كل ما يتناقض مع العدل الذي لم يبين أطره أو حدوده وضوابطه فإنه مردود. ومع إيماننا بأن الشارع الحكيم قد بنى الأحكام جميعها على العدل إلا أنه العدل المطلق المنبثق عن الوحي، فالوحي وحده هو من يرسم حدود الوحي، وقد تغيب هذه الحدود عن البعض في بعض الأحيان فيظن أن الشريعة قد جانبت العدل، مع أن الله تعالى يقول: ﴿وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيدِ﴾ [فصلت: 46]، وجاءت بذلك السنة، فقال ﷺ فيما يرويه عن ربه: «يا عبادي إني حرمت الظلم على نفسي وجعلته بينكم محرماً، فلا تظالموا» (مسلم، د.ت، رقم 2577).

وما زال العلماء قديماً وحديثاً يقررون أن الإسلام عدلٌ كله، يقول ابن قيم الجوزية: «الشريعة مبناها وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عدلٌ كلها، ورحمةٌ كلها، ومصالح كلها، وحكمةٌ كلها؛ فكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور، وعن الرحمة إلى ضدها، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى البعث؛ فليست من الشريعة وإن أدخلت فيها بالتأويل» (ابن قيم الجوزية، 2003، ج3/ص11).

ولو فتح الباب لرد الحديث لمخالفته ما يظهر لنا من مناقضة للعقل لكان الأولى بنا أن نرد القرآن، ففيه الأمر بقطع يد السارق والسارقة، وفيه الأمر بقتل المشركين كافة؛ صغيرهم وكبيرهم، ومحاربهم ومسالمهم، أفلا تتناقض هذه الأوامر مع العدل؟ وقد ترددت أمثال هذا الكلام منذ القديم على لسان بعض المستنكرين، عندما تساءل عن قطع يد السارق الذي يسرق شيئاً بربع دينار، بينما دية اليد في الشريعة خمسمئة دينار،

فقال:

يد بخمس مئین من عسجد ودیت ما بالها قطعت فی ربع دینار  
تناقض ما لنا إلا السکوت له ونستجیر بمولانا من النار  
فأجابه بعض الفقهاء بأنها: «کانت ثمینةً لما کانت أمینةً، فلما خانت هانت»، ونظمه  
بعضهم شعراً:

ید بخمس مئین من عسجد ودیت لكنها قطعت فی ربع دینار  
حماية الدم أغلاها وأرخصها خیانة المال فانظر حکمة الباری (ابن قیم الجوزیة،  
2003، ج3/ص286).

یقول ابن قیم: «وأما قطع الید فی ربع دینار وجعل دیتها خمسمائة دینار فمن أعظم المصالح  
والحکمة؛ فإنه احتاط فی الموضوعین للأموال والأطراف، فقطعها فی ربع دینار حفظاً للأموال،  
وجعل دیتها خمسمائة دینار حفظاً لها وصیانة» (ابن قیم الجوزیة، 2003، ج3/ص287).  
2- الرحمة:

«فالرسول الکریم الذی وصفه الله تعالى بقوله: ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾ [القلم: 4]،  
وأمره بإقامة العدل والرحمة بین كافة الناس على اختلاف أجناسهم وأديانهم نجد فی  
الصحيح ما یخالف ذلك» (أوزون، 2004، ص72)، وذلك فی قصة عكل وعرینة التي یرویها  
البخاری ومسلم بسندهما إلى أنس قال: «قدم أناس من عُكَلٍ أو عُرَيْنَةَ، فاجتَووا المدينة،  
فأمرهم النبي ﷺ بِلِقَاحٍ، وأن یشربوا من أبوالها وألبانها، فانطلقوا، فلما صَحُّوا قتلوا راعي النبي  
ﷺ، واستاقوا النعم، فجاء الخبر فی أول النهار، فبعث فی آثارهم، فلما ارتفع النهار جيء بهم،  
فأمر، فقطع أيديهم وأرجلهم، وسُمِرَت أعینهم، وألقوا فی الحرة يستسقون فلا يُسَقُّون»  
(البخاری، 1987، رقم 230، ومسلم، د.ت، رقم 1671). ف«الرسول لم یکتف بتطبيق  
حدود الله على العباد من مسلمین وغيرهم، بل تعداها زیادة وليس نقصاناً أو رحمة، تعداها  
لیجعلها سنة من بعده یطبقها الآخرون» (أوزون، 2004، ص78). فجعل مناقضة الرحمة  
سبیلاً إلى رد الحدیث، لأن الرحمة أساس الإسلام وجوهره.

ومع أن ما ورد فی هذا الحدیث لا یشخج عن قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ

وَرَسُولُهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خَلْفٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴿33﴾ [المائدة: 33]، إلا أن العقلاني لم يجد بداً من رده، ولم ينظر إلى جانب الرحمة الذي تعامل به النبي ﷺ معهم حين قدموا فمرضوا فأسرع في علاجهم، ولم ينظر إلى المصلحة الكبرى في معاملتهم هذه المعاملة الشديدة، إذ هو دفاع عن حياض الدولة وبسط لهيبتها وتأييد لمن خلفها، ولم ير إلا أن الحديث يخالف الرحمة.

### الخاتمة:

في ختام هذا البحث لا بد من تبيان خلاصة هذا البحث ونتائجه، حيث يمكن التركيز على النقاط الآتية.

يرى العقلانيون أن العرض على القرآن أصل أصيل في الحكم على السنة، ولا يمكن قبول حديث لا يوافق القرآن أو يدور في فلكه.

ولكنهم لا يكتفون برد الحديث الذي يعارض القرآن، بل يتوسعون في ذلك إلى رد كل حديث يعارض ظاهره القرآن أو يخرج عن قواعده الكلية.

ومنهم من يتجاوز حتى يضع قيماً علياً يرد كل حديث يتجاوزها.

ولذلك تجدهم يردون الأحاديث بالجملة، إذ يردون أحاديث الغيب وأحاديث وصف الجنة والنار، وأحاديث عذاب القبر ونعيمه، وأحاديث معجزات النبي صلى الله عليه وسلم، وأحاديث فضائل البلدان وغيرها. حتى صرح رائدهم برد قرابة نصف أحاديث صحيح البخاري ومسلم اهتداء بهذا المنهج.

وهم يستدلون على قولهم هذا ببعض الأحاديث التي توجب رد السنة إلى القرآن، كما يستدلون بفعل عائشة وغيرها من الصحابة رضوان الله عليهم.

ويتغافلون عن أن هذه الأحاديث شديدة الضعف في أحسن أحوالها، وكثير منها موضوع باطل. ولكن ذلك لا يمنعهم من تردد الاستدلال بها في كل مناسبة.

أما علماء الشريعة فقد وقفوا موقفاً عدلاً، فقالوا بضرورة عرض السنة على القرآن، وبرد الحديث المعارض؛ إذا كان التعارض محكماً والفهم قطعياً. وإلا فإن السنة مصدر مستقل

يمكن أن تأتي بأحكام غير موجودة في القرآن الكريم. ويظهر أن مقصد العقلانيين من عرض السنة على القرآن هو ردها، بينما يبغى المحدثون من ذلك تنقيتها وإظهار تكاملها مع القرآن. والباحث إذ يختم بحثه فإنه يوصي بضرورة تعميق البحث في أمثال هذه الدراسات التي تجلّي منهج المحدثين وطريقتهم في التعامل مع السنة قبولاً ورداً، ومقارنتها مع سائر المصادر التشريعية الأخرى، لتظهر وحدة الشريعة وتكامل مصادرها.

## فهرس المصادر والمراجع

- القرآن الكريم.
- أحمد بن حنبل، (2001) المسند، مؤسسة الرسالة، بيروت.
- أوزون، زكريا، (2004) جناية البخاري، إنقاذ الدين من إمام المحدثين، رياض الريس، بيروت.
- البخاري، محمد بن إسماعيل، (د.ت) التاريخ الكبير، دائرة المعارف العثمانية، حيدرآباد.
- البخاري، محمد بن إسماعيل، (1987) الجامع الصحيح، دار ابن كثير، اليمامة، بيروت..
- البناء، جمال، (د.ت) نحو فقه جديد، دار الفكر الإسلامي، القاهرة.
- البيهقي، أحمد بن الحسين، (2003) السنن الكبرى، دار الكتب العلمية، بيروت، ط3.
- البيهقي، أحمد بن الحسين، (1985) دلائل النبوة، دار الكتب العلمية، بيروت.
- البيهقي، أحمد بن الحسين، (1991) معرفة السنن والآثار، دار قتيبة، دمشق.
- الترمذي، محمد بن عيسى، (1975) الجامع، مصطفى الباي الحلبي، مصر، ط2.
- ابن أبي حاتم، عبد الرحمن بن محمد، (1953) الجرح والتعديل، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
- الحاكم، محمد بن عبد الله، (1990) المستدرک علی الصحيحین دار الكتب العلمية، بيروت.
- ابن حجر، أحمد بن علي، (1960) فتح الباري شرح صحيح البخاري، دار المعرفة، بيروت.
- ابن حجر، أحمد بن علي، (1986) لسان الميزان، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت.
- الخطاف، حسن، (2022) الدليل النقلي من السُّنة: دراسة كلامية أصولية في تاريخية التشكُّل وإشكالية المعيارية، مجلة الفكر الإسلامي المعاصر، مجلد 28، العدد، 103.
- الخطيب، معتز، (2011) رد الحديث من جهة المتن، الشبكة العربية للأبحاث، بيروت.
- أبا الخيل، خالد، (2013) الاتجاه العقلي وعلوم الحديث، الجمعية العلمية الفكرية السعودية، الرياض.
- أبو داود، سليمان بن الأشعث السجستاني، (د.ت) السنن، المكتبة العصرية، بيروت.
- الدارقطني، علي بن عمر، (2004) سنن الدارقطني، مؤسسة الرسالة، بيروت.
- الدميني، مسفر عزم الله، (1984) مقاييس نقد متون السنة، د. د.
- الذهبي، محمد بن أحمد، (1995) ميزان الاعتدال، دار الكتب العلمية، بيروت.
- الزركشي، محمد بن عبد الله، (1939) الإجابة لإيراد ما استدرکته عائشة علی



- الصحابة، المكتب الإسلامي، بيروت.
- أبو زيد، نصر حامد، (د.ت) دوائر الخوف، قراءة في خطاب المرأة، المركز الثقافي العربي، بيروت.
  - السباعي، مصطفى، (2000) السنة ومكانتها في التشريع، المكتب الإسلامي، بيروت.
  - سرميني، محمد أنس، (2023) القطعي والظني بين أهل الرأي وأهل الحديث، نماء للبحوث والدراسات، بيروت والقاهرة، ط2.
  - سعيد بن منصور، السنن، (1982)، الدار السلفية، الهند.
  - السمعاني، منصور بن محمد، (1999) قواطع الأدلة في الأصول، دار الكتب العلمية، بيروت.
  - السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، (د.ت) تدريب الراوي شرح تقريب النواوي، دار طيبة، بيروت.
  - الشاطبي، إبراهيم بن موسى، (1997) الموافقات، دار ابن عفان، السعودية.
  - الشافعي، محمد بن إدريس، (1998) الأم، دار المعرفة، بيروت.
  - الشافعي، محمد بن إدريس، (1940) الرسالة، مكتبة الحلبي، مصر، ط1.
  - الطبراني، سليمان بن أحمد، (د.ت) المعجم الكبير، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، ط2.
  - عبد الله، الحارث فخري عيسى، (2013) الحداثة وموقفها من السنة، دار السلام، القاهرة، ط1.
  - ابن عدي، عبد الله الجرجاني، (1988) الكامل في ضعفاء الرجال، دار الفكر، بيروت.
  - ابن العربي المالكي، محمد بن عبد الله، (د.ت) عارضة الأحوذى بشرح صحيح الترمذي، دار الكتب العلمية، بيروت.
  - ابن عساكر، علي بن الحسن، (1998) تاريخ دمشق، دار الفكر، بيروت.
  - العكبري، عبید الله بن محمد، (د.ت) الإبانة الكبرى، دار الراية، الرياض.
  - ابن قدامة المقدسي، عبد الله بن أحمد، (د.ت) المغني، مكتبة القاهرة، القاهرة.
  - القرطبي، أحمد بن عمر، (1996) المفهم لما أشكل من تلخيص صحيح مسلم، دار ابن كثير، دار الكلم الطيب، دمشق.
  - ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر، (2003) إعلام الموقعين عن رب العالمين، دار ابن الجوزي، السعودية.
  - الكاساني، علاء الدين بن مسعود، (1986) بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، دار الكتب العلمية، بيروت.
  - ابن ماجه، محمد بن يزيد، (د.ت) السنن، دار إحياء الكتب العربية، مصر.
  - مسلم بن الحجاج النيسابوري، (د.ت) المسند الصحيح، دار الجيل، دار الآفاق الجديدة، بيروت.
  - المواق المالكي، محمد بن يوسف، (1994) التاج والإكليل لمختصر خليل، دار



- الكتب العلمية، بيروت.
- النجار، محمد، (2023) بوارق العرفان فيما من الله به على سيدي النبهان من تفسير القرآن، صون جاغ، أنقرة.
  - النسائي، أحمد بن شعيب، (1986) السنن، مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب.
  - النووي، يحيى بن شرف، (1973) المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط2.
  - الهيثمي علي بن أبي بكر، (د.ت) مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، دار المأمون للتراث، دمشق.
  - هيكل، محمد حسين، (د.ت) حياة محمد، دار المعارف، القاهرة، ط14.



**GENÇ MÜTEFEKKİRLER DERGİSİ**

**JOURNAL OF YOUNG INTELLECTUALS**

**e-ISSN: 2718-000X**

**Yıl: 5, Cilt: 5, Sayı: 2**

**Haziran-2024**

**MAKALE BİLGİLERİ**

**Peygamberlerin Kur'an-ı Kerim'deki Dualarının Edebi Özellikleri**

Literary Features Of The Prayers Of The Prophets In The Holy Quran

السمات والخصائص الأدبية لدعاء الأنبياء في القرآن الكريم

**YAZAR**

**Moulay el Hassan EL HAFIDI**

Dr. İğdır Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü

Arap dili ve Belağatı Bilimleri Anabilim Dalı

[hassanhafidi6@gmail.com](mailto:hassanhafidi6@gmail.com)

**ORCID: 0000-0002-1192-4941**

<https://doi.org/10.5281/zenodo.11531872>

**Yayın Bilgisi**

**Yayın Türü:** Araştırma Makalesi

**Makale Geliş Tarihi:** 30.05.2024

**Makale Kabul Tarihi:** 10.06.2024

**Sayfa Aralığı:** 580-601

## ÖZET

Peygamberler (sav) gönderildiğinde Allah (cc) onları mucizelerle desteklemiş ve onlara misyonlarını yerine getirebilmeleri için dua silahını ilham etmiştir. Kavimlerine hidayet, düşmanlarına karşı zafer ve diğer amaçlar için her şartta Cenab-ı Hakk'a nasıl dua edileceğini bize öğretmek için iyi günde de, kötü günde de Cenab-ı Hakk'a dua etme ihtiyacı duymuşlardır. Onların (sav) duaları bizim için kendilerinden nasıl faydalanmamız, Yüce Rabbimiz ile nasıl muamelede bulunacağımız, onların, Allah (cc) huzurunda nasıl durup O'na dua ederek teslim olduklarını öğrenmemiz için bir fırsat olmuştur.

Dua, türüne ve ihtiyacına göre değişen pek çok farklı şekilde ortaya çıkmıştır. Bu araştırmada, duanın bazı usullerini ve onlardan dilsel ve yorumsal olarak neler öğrenilebileceği ele alınmıştır. Duada takdîmin bir anlamı vardır, te'hîrin bir faydası vardır, marife kılınan şeylerden hükümler çıkarılır, nekire olanlardan da faydalar elde edilir. Bu şekilde duanın birçok hikmeti vardır.

Bütün bunların amacı, edebiyat camiasının uzun süredir gözden kaçırdığı bir sonucu kanıtlamaktır. O da bu nesir türünün edebiyat alanına dâhil edilmesi gerektiğidir. İlginç üsluplara sahip zengin bir edebi tür olduğunu kabul etmekten kaçış yoktur. İster iyi ve dakik ifade gibi edebî olsun, ister takdîm, te'hîr, ta'rîf, tenkîr, umum, ibhâm üslupları gibi retorik olsun gözden kaçırılmamalıdır.

**Anahtar kelimeler:** Arap Dili, Dua, peygamberler, üslup, Takdim ve tehir, Tarif ve tenkir.

## ABSTRACT

When the prophets were sent, Allah supported them with miracles and inspired them with the weapon of prayer so that they could fulfill their mission. They felt the need to pray to God Almighty in good times and bad times to teach us how to pray to God Almighty in all circumstances for guidance to their people, victory over their enemies and other purposes. Their prayers have been an opportunity for us to learn how to benefit from

them, how to deal with our Almighty Lord, and how they stand in the presence of Allah and submit to Him by praying.

Prayer has emerged in many different forms, depending on its type and need. In this research, some methods of prayer and what can be learned from them linguistically and interpretively are discussed. In prayer, presentation has a meaning, postponement has a benefit, provisions are derived from things that are made known, and benefits are obtained from things that are made obsolete. There is a lot of wisdom in praying like this.

The point of all this is to prove a conclusion that the literary community has long overlooked. That is, this prose genre should be included in the field of literature. There is no escaping the recognition that it is a rich literary genre with interesting styles. Whether it is literary, such as good and punctual expression, or rhetorical, such as the styles of introduction, te'hîr, description, tankîr, umum, ibham, it should not be overlooked.

**Key Words:** Arabic Language, Prayer, prophets, style, Presentation and postponement, Description and criticism.

### الملخص

عندما بُعث الانبياء أيدهم الله بالمعجزات و ألهمهم سلاح الدعاء لإعانتهم على تأدية رسالتهم، وقد احتاجوا -عليهم السلام- أن يدعوا الله عز وجل في سرائهم وضرائهم، كي يطلبوا الهداية لأقوامهم، والنصر على أعدائهم، وغيرها من المقاصد، وحتى يعلمونا كيف ندعو الله تعالى في جميع أحوالنا، فكان دعاؤهم عليهم السلام فرصة لنا كي نستفيد منهم ونتعلم كيف نتعامل مع رب العزة، وكيف وقفوا بين يديه متضرعين خاضعين له.

وقد جاء الدعاء في صيغ كثيرة ومتعددة اختلفت حسب نوع الدعاء والحاجة إليه، وفي هذا البحث تناولت بعض أساليب دعائهم عليهم السلام، وما يُستفاد منها لغويا وتفسيريا، فالتقديم له معنى، والتأخير له فائدة، والتعريف تُستنبط منه أحكام، والتنكير يستخرج منه فوائد، وهكذا..

أما المُبتَغى من كل ذلك، فهو إثبات نتيجة لطالما تغافل عنها جمهور الأدباء، وهي أن هذا النوع من النثر لا بد من إدخاله ضمن مجال الأدب، ولا مفر من الاعتراف أنه شكل أدبي ثري بما فيه من أساليب شائقة، وجب عدم إغفالها، سواء كانت أدبية، من حسن سبك ودقة عبارة، أو بلاغية من تقديم وتأخير، أو تعريف وتنكير، أو عموم وإبهام، وغيرها من الأساليب البلاغية التي تعتريه.

**الكلمات المفتاحية:** اللغة العربية، الدعاء، الأنبياء، الأسلوب، التقديم والتأخير، التعريف والتنكير.

## مقدمة

لم يتم التعامل مع الدعاء على أساس أنه نوع أدبي يتميز بمعايير معينة لدراسته، وإنما تتم دراسته من خلال الفن الأدبي الذي أتى مندرجا في نصوصه، وعدم اهتمام الأدباء به، وإهماله وعدم إدراجه ضمن خانة الأدب، مما أدى إلى ندرة الدراسات الأدبية المتعلقة به، حيث لا يعد الدعاء غرضا مستقلا في المتنوع الأدبي، وإنما كان يأتي مبعوثا داخل نصوص الفنون المعروفة شعرا أو نثرا كان، ولم يتم التعامل معه على أساس أنه ظاهرة فنية قائمة بذاتها. وقد عده بعض الباحثين امتدادا للزهد، وظل الدعاء ملازما لخواتم النصوص والخطب ونهايات القصائد، وفي استهلاكها أحيانا، ثم تطور في سياق نصوص الزهد والتصوف والمؤلدات والتوسلات ومجالس الذكر والمواعظ والمناجاة في الخلوات.

ولم أصادف حسب اطلاعي المتواضع دراسة وافية وشاملة تُعنى بدراسة الناحية الأدبية للدعاء الأنبياء، بل وجدت أن أغلب الدراسات تناولت موضوع الدعاء من الناحية الدينية، مبنية أهميته وفضله وأنواعه.. وحتى التي تناولت الناحية الأدبية لم تتناول الناحية الأسلوبية، وفي حالة إذا ما تناولتها فهي تقتصر على الدعاء عند بعض الأنبياء وهكذا. لذلك سأسعى من خلال هذه الدراسة إلى استكشاف الخصائص الجمالية للدعاء الأنبياء، وسأحاول الولوج إلى عالم الشعور الإنساني الأصيل المرتبط بالدين من الناحية العقيدية والنفسية، مبرزا مدى جمالية عباراته وأفكاره، وأبين العلاقة التي تربط بين قالب الدعاء وجوهره، موضحا الصورة الفنية التي تطبع في نفس قارئ الدعاء.

كما أحاول أن تكون الدراسة تحليلية، عبر دراسة العبارات والألفاظ المكونة لنص الدعاء، أو شكله ومضمونه، لكونهما العنصرين الأساسيين لأي عمل أدبي، الذي لا يتم المبني، ولا يكتمل المعنى إلا بتلاهما، لأن علاقة تلاحم المبني والمعنى كعلاقة الجسد بالروح، حيث العمل الأدبي يزول معناه إذا أزيل مبناه، ويختفي جوهره إذا تحي شكله، ويذهب مضمونه إذا سلخ عنه قالبه.

وسأقوم بالاستعانة بمؤلفات التفسير لتوضيح الآية القرآنية التي ورد فيها الدعاء موازيا أحيانا إذا اقتضت الحاجة لذلك التحليل الأدبي لها، إذ التعامل مع القرآن الكريم كنص أدبي معجز إعجازا فنيا وبيانيا لا ينقص من قدسيته، وذلك يحتاج إلى قراءة النص القرآني والتدبر في معانيه، كي يتمكن المستنبط من فهمه وفهم أفكاره وموضوعه العام، وذلك من أجل تذوق معانيه وفهمها، ثم الوصول إلى القيمة الأدبية والفنية للموضوع. ومن البديهي أن يمتلك الباحث من الأدوات الفنية ما يمكنه من التعبير عن أفكاره ورؤاه. ويجب أن يكون للباحث مخيلة تنبثق عنها ملحوظات واستكشافات تمكنه من الربط بين العناصر الفنية الخفية وتأخذ بيده في الكشف عن طبيعة العوامل الفاعلة في النص.

ولا يجد الدارس لنصوص الدعاء حرجا حينما يدعي أن موضوع الدعاء يتسع لأكثر من بحث يُظهر ميزاته الأسلوبية، ويحدد ملامحه العامة، على وفق منهج موضوعي يتتبع بدقة وتفحص أساليبه ومقاصده على سعة انتشارها في النص القرآني. وما أطمح إليه في هذا البحث هو دراسة الدعاء الذي جاء على لسان الأنبياء عليهم السلام، الذين كلفهم الله تعالى بتبليغ رسالاته، فجاهدوا وصبروا في سبيل ذلك، وذلك عبر دراسة آيات الدعاء من حيث تنوع وفصاحة لفظها، وبلاغة معناها، وإبداع أسلوبها، وبراعة بياها، مع ما لها من خصائص أدبية من جهة أداء المعنى وحسن التعبير عنه، وقوته ودقته.

## 1. الأساليب

سأحاول هنا بيان بعض خصائص الأسلوب المتبع في آيات دعاء الأنبياء في القرآن الكريم، والأدوات المستخدمة فيه، وهي أدوات متعددة جاءت مبثوثة في ثنايا القرآن الكريم، ثم أهتم بالتراكيب المكونة لآيات دعاء الأنبياء، ولكي أتناول هذه الأمور لابد أن أدرس الأساليب وأوضح مظاهر الجمالية فيها، وأن أشتغل كذلك على الألفاظ المستعملة في صيغ الدعاء، وأجّلي بعض مظاهر السبك اللغوي فيها اعتماداً على كتب التفاسير، لاستخلاص المعاني والأفكار التي تدل عليها.

### 1.1. أساليب دعاء الأنبياء

الأسلوب في اللغة هو الطريقة، قال الجرجاني: "الأسلوب بمعناه العام هو" طريقة الكتابة، أو طريقة الإنشاء، أو طريقة اختيار الألفاظ وتأليفها للتعبير بها عن المعاني قصد الإيضاح والتأثير أو الضرب من النظم والطريقة فيه". (أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن الجرجاني، دلائل الإعجاز في علم المعاني، تح: الشيخ محمد رشيد رضا، بيروت، 1988، ص: 361.) والذي يجعل الأسلوب متميزاً أن تكون ألفاظه وجملته وتراكيبه واضحة لا غموض فيها ولا احتيال، لأن الغاية منه هي إقناع القارئ بالفكرة التي يريدتها الكاتب، وتُشترط فيه شروط لكي يكون مقبولاً.

ويهتم الباحثون في الدراسات اللغوية بطرائق تركيب الكلام في كل لغة، عبر دراسة أساليب اللغة في ربط أجزاء الجملة، وربط الجمل بعضها ببعض، والعلاقة أو الصلة التي تربط بينها وبين ما يقابلها من الدلالات والمفاهيم، وهو ما يُعرف بنظم الكلام في اللغة العربية. "وهذه المباحث موزعة في اللغة العربية بين علم النحو والمعاني، فبحث تقديم الخبر على المبتدأ من أبحاث النحو تدخل في هذا الباب، وبحث التقديم والتأخير في علم المعاني، والإطناب والإيجاز والقصر، ومواطن الحذف والذكر وغير هذه، من الأبحاث تدخل في باب نظم الكلام". (محمد المبارك، دراسة أدبية لنصوص من القرآن، 1998، ص: 135.)

وقد كان الهدف من اعتناء أهل الفن والأدب بدراسة نظم الكلام وأساليب تركيبه تلمس الجمال الأدبي في تلك الأساليب وإبراز روعة ودقة تركيب الألفاظ للدلالة على الموضوع المراد التعبير عنه. وإذا كانت الجملة هي الوحدة الأساسية للكلام عند النحاة، فإن الآية هي الوحدة التي يتألف منها النظم القرآني، ولذلك فهي مختلفة عن الجملة، لكونها الوحدة الفنية واللبنية الأساسية التي يتألف من أمثالها صرح هذه المعجزة البيانية الإلهية، التي هي القرآن الكريم.

وسأحاول هنا دراسة الأساليب التي جاءت بها آيات دعاء الأنبياء في القرآن الكريم، وأقصد بالأساليب التقديم والتأخير، والتعريف والتنكير وغيرها. وقد تكون الآية جملة تامة، وقد تكون جزءاً من جملة، أي إن الجملة تتألف من عدة آيات، وقد تأتي الآية الواحدة في جمل متعددة.

### 1.1.1. التقديم والتأخير

يُعد التقديم والتأخير جزءاً كبيراً من أجزاء علمي النحو والمعاني، يصيب الجملة العربية فتخالف ترتيبها الأصلي في السياق، ويعتبر سببويه من النحاة الأوائل الذين أشاروا إلى ظاهرة التقديم والتأخير في كتابه، حيث قال: "فإن قدمت المفعول وأخرت الفاعل جرى اللفظ كما جرى في الأول، وذلك قولك: "ضرب زيداً عبدُ الله". لأنك إنما أردت به مؤخر ما أردت به مقدماً،

ولم ترد أن تشغل الفعل بأول منه، وإن كان مؤخرا في اللفظ.. فمن كان حد اللفظ أن يكون فيه مقدا، وهو عربي جيد كثير، كأهم إنما يقدمون الذي بيانه أهم لهم، وهم بيانه أغنى، وإن كانا جميعا يهماهم ويعيناهم". (أبو بشر عمرو بن عثمان سيبويه، الكتاب، تح: عبد السلام محمد هارون، 1988، ج: 1، ص: 34).

وجاء إمام البلاغيين الشيخ عبد القاهر الجرجاني، فاهتم بالتقديم والتأخير اهتماما فائقا، وأبرزه للوجود، وأثنى عليه بقوله: "هو باب كثير الفوائد، جم المحاسن، واسع التصرف، بعيد الغاية، لا يزال يفتر ذلك عن بديعه، ويفضي بك إلى لطيفة، ولا تزال ترى شعرا يروقك مسمعه، ويلطف لديك موقعه، ثم تنظر فتجد سبب أن راقك ولطف عندك، أن قدم فيه شيء، وحول اللفظ عن مكان إلى مكان". (الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص: 106).

ويتميز القرآن الكريم بألوان مختلفة من الأوجه البلاغية المعجزة، والتقديم والتأخير أحدها، حيث جاء متنوعا بين تقديم المفردات على بعض، أو تقديم أجزاء الجملة الواحدة على بعض، أو الجمل بعضها على بعض.

### 1.1.1.1. تقديم بعض المفردات على بعض

إن ألفاظ القرآن الكريم عامة، بما تشمله من ألفاظ الدعاء، جاءت متناسقة تامة، وفي ترتيبها على هذا الوجه أسرارها الدقيقة، التي تحمل في ثناياها سر ذكر اللفظة مقدمة على غيرها، مما يثير في النفس تساؤلا عن سر هذا التقديم وأثره في المعنى، ومن الألفاظ التي تقدم بعضها على بعض في دعاء الأنبياء، ما جاء على لسان موسى عليه السلام في دعائه، في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ كُنَّا فِي هَذِهِ الدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِي الآخِرَةِ إِنَّا هُنَا بِإِلَيْكَ﴾ (الأعراف: 156)، حيث وردت في هذه الآية لفظة "الدنيا" مقدمة على لفظة "الآخرة"، وذلك لبيان أن الدنيا دار العمل، والآخرة دار الجزاء، ومصير المؤمن متعلق بما يقدمه في دار العمل، والحسنة في الدنيا هي العافية في الدين والدنيا، ولأن الإنسان حي يعيش هذه الدنيا بمغرياتها فهو يدعو أن ينجيها من فتنها، ويمكن القول كذلك أن التقديم هنا راجع إلى التقدم الزمني، فالدنيا قبل الآخرة.

وجاء أيضا في دعاء كل من سيدنا آدم ونوح وموسى عليهم السلام تقديم المغفرة على الرحمة في قوله تعالى: ﴿وَإِنْ لَمْ تَعْفُ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الخَاسِرِينَ﴾ (الأعراف: 23) و ﴿وَلَا تَعْفُ لِي وَتَرْحَمِي أَكُنَّ مِنَ الخَاسِرِينَ﴾ (هود: 47) و ﴿فَاعْفُ لَنَا وَارْحَمْنَا وَأَنْتَ خَيْرُ العَافِرِينَ﴾ (الأعراف: 155)، وذلك لأن المغفرة رحمة خاصة بالمؤمنين، في حين أن الرحمة تكون لعموم الخلق، ويدخل في رحمة الله المؤمن والكافر، فكلهم يعيشون في رحمة الله، حتى البهائم تعيش برحمة الله وتترحم فيما بينها.

وفي دعاء سيدنا إبراهيم عليه السلام تقديم إسماعيل على إسحاق عليهما السلام في قوله تعالى: ﴿الحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي وَهَبَ لِي عَلَى الكِبَرِ إِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ إِنَّ رَبِّي لَسَمِيعُ الدُّعَاءِ﴾ (إبراهيم: 39) فقد قدم ذكر إسماعيل على إسحاق، وفي ذلك مراعاة للترتيب الزمني، فقد ولد إسماعيل قبل إسحاق، فقدم الأول في الوجود. ولولا الدلالة على الزمن لقدم إسحاق، لأن العجبية فيه أخطر، حيث إن الحالة التي جاء فيها إسحاق كانت معجزة وعجبية، لكونه جاء من أب بلغ حد الكبر ومن أم عجوز. وفي طلب إبراهيم عليه السلام في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ اجْعَلْ هَذَا بَلَدًا آمِنًا وَارْزُقْ أَهْلَهُ مِنَ الثَّمَرَاتِ﴾ (البقرة: 126) الأمن والرزق مطلبان ضروريان لقيام المجتمعات وتكوين الحضارات، وقد قدم إبراهيم عليه السلام طلب الأمن على طلب الرزق، وهذا من باب تقديم السبب على المسبب، وذلك أنه "إذا كان البلد ذا أمن، أمكن وفود التجار إليه لطلب الربح" (أبو حيان محمد بن يوسف أثير الدين الأندلسي، البحر المحيط في التفسير، تح: صدقي محمد جميل، 1999، ج: 1، ص: 613) فالأمن إذا سبب في حصول الرزق، لذا قدم، وجاء اللفظ بعده موافقا له في المعنى، حيث

جعل الرزق من الثمار بدلا من الحبوب "لما في تعاطيها من الذل المينافي للأمن". (إبراهيم بن عمر البقاعي، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، د.ت، ج: 1، ص: 231).

وتقدمت الزينة على الأموال في الدعاء القرآني على لسان موسى عليه السلام في قوله تعالى: ﴿رَبَّنَا إِنَّكَ آتَيْتَ فِرْعَوْنَ وَمَلَأَهُ زِينَةً وَأَمْوَالًا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا رَبَّنَا لِيُضِلُّوا عَنْ سَبِيلِكَ رَبَّنَا اطْمِسْ عَلَيَّ أَمْوَالِهِمْ﴾ (يونس: 88)، ولعل التقديم هنا راجع إلى معنى الزينة، فإن كانت "ما يتزين به من لبس أو حلي أو فرش أو أثاث أو غير ذلك، فهي من الزينة الظاهرة التي غالبا ما تبهر، بل قد تفتن أحيانا، أما الأموال فهي من الأمور المستترة والتي غالبا ما يظهر أثرها، لذلك قدم ما هو ظاهر على ما هو مستتر". (جار الله محمد محمود بن عمر الزمخشري، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، اعتناء: خليل مأمون شيحا، 1407، ص: 472).

أما إذا أريد بالزينة الزينة البدنية كالقوة وطول القامة (أبو القاسم الحسين بن محمد الراغب الأصفهاني، معجم مفردات ألفاظ القرآن (مادة زين)، ضبط: إبراهيم شمس الدين، د.ت، ص: 218) فالتقديم هنا من باب تقديم السبب على المسبب، ذلك أن هذه الزينة هي سبب في حصول المال.

ويلاحظ في دعاء آدم ونوح وموسى عليهم السلام تقديم المغفرة على الرحمة في قوله تعالى: ﴿قَالَ رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنفُسَنَا وَإِن لَّمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾ (الاعراف: 23) و ﴿قَالَ رَبِّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ أَنْ أَسْأَلَكَ مَا لَيْسَ لِي بِهِ عِلْمٌ وَإِلَّا تَغْفِرْ لِي وَتَرْحَمْنِي أَكُنُّ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾ (هود: 47) و ﴿فَاعْفُزْ لَنَا وَارْحَمْنَا﴾ (المؤمنون: 109)، وذلك لأن المغفرة رحمة خاصة بالمؤمنين، في حين أن الرحمة تكون لعموم الخلق، ويدخل في رحمة الله المؤمن والكافر، فكلهم يعيشون في رحمة الله، حتى البهائم تعيش برحمة الله وتتراحم فيما بينها.

وفي الآية الكريمة في قوله تعالى على لسان سيدنا إبراهيم عليه السلام: ﴿وَلَا تُخْزِنِي يَوْمَ يُبْعَثُونَ يَوْمَ لَا يَنْفَعُ مَالٌ وَلَا بَنُونَ﴾ (الشعراء: 87-88) قدّم ذكر المال على البنين للاهتمام والعناية، وذلك أن المال أهم وأعنى في قضية الفداء، ولذلك جعل أولا.

كما تم تقديم السموات على الأرض في قول سيدنا يوسف عليه السلام: ﴿رَبِّ قَدْ آتَيْتَنِي مِنَ الْمُلْكِ وَعَلَّمْتَنِي مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ فَاطِرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ أَنْتَ وَلِيِّي فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ تَوَفَّنِي مُسْلِمًا وَأَلْحِقْنِي بِالصَّالِحِينَ﴾ (يوسف: 101) لأن الآيات في السموات أعظم منها في الأرض لسعتها وعظمتها وما فيها من الأفلاك.

وفي تقديم التسييح على الذكر في قول موسى عليه السلام: ﴿كَيْ نُسَبِّحَكَ كَثِيرًا وَنَذْكُرَكَ كَثِيرًا﴾ (طه: 33) لأن التسييح تنزيه عما لا يليق، ومحله القلب، والذكر ثناء وتمجيد، ومحله اللسان، فلذلك "قدم ما محله القلب على ما محله اللسان". (أبو حيان، محمد بن يوسف أثير الدين الأندلسي، البحر المحيط في التفسير، تح: صدقي محمد جميل، بيروت، دار الفكر، 1999، ج: 1، ص: 225).

وكذلك الأمر في تقديم السموات على الأرض في دعاء سيدنا إبراهيم عليه السلام: ﴿رَبَّنَا إِنَّكَ تَعَلَّمَ مَا نُحْفِي وَمَا نُحْفِي وَمَا يُحْفِي عَلَى اللَّهِ مِنْ شَيْءٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ﴾ (إبراهيم: 38)، حيث قدّم عليه السلام الأرض على السماء، لأن الطبيعي أن يبدأ كلامه بما فيه حياته ومعاشه، لا بما ليس له به علم.



## 2.1.1.1. تقديم بعض أجزاء الجملة على بعض

إذا كان من الجائز أن يتقدم بعض أجزاء الجملة على بعض، فقد حرصت الجملة في القرآن أن يكون هذا التقديم مشيراً إلى مغزى، دالا على هدف، حتى تصبح الآية بتكوينها تابعة لمنهج نفسي يتقدم عندها فيها ما تجد النفس تقديمه أفضل من التأخير، "فيتقدم مثلا بعض أجزاء الجملة حين يكون المحور الذي يدور حوله الحديث وحده، فيكون هو المقصود والمعنى، والنفس يتقدم عندها من يكون هذا شأنه، فلا جرم أن يتقدم في الجملة، كما تقدم في النفس". (أحمد أحمد بدوي، من بلاغة القرآن، القاهرة، 1977، ص: 112).

وقد جاء في تقديم أحد المفعولين على الآخر في الدعاء القرآني على لسان موسى عليه السلام في قوله تعالى: ﴿وَاجْعَلْ لِي وِزِيرًا مِّنْ أَهْلِي﴾ (طه: 29-30)، فقد تقدم (وزيرا) المفعول الثاني ل(اجعل) على (هارون) المفعول الأول، وذلك "لعظم أمر الوزارة ولاهتمامه بها" (الزخشري، الكشاف، ج: 1، ص: 655) وعنايته بأمرها. وفي كلمة (اجعل لي) نجد كلمة (لي) متعلقة بوزير، والأصل وزيراً لي من أهلي، وإنما قدم لأن مدخول اللام وهو ضمير المتكلم هو الأهم، لأنه هو المكلف بأمر الرسالة.

وجاء أيضا في دعاء النبي محمد صلى الله عليه وسلم في قوله تعالى: ﴿وَاجْعَلْ لِي مِنْ لَدُنْكَ سُلْطَانًا نَّصِيرًا﴾ (الإسراء: 80) قدم المجرورين على المفعول (سلطانا) و(نصيرا) وذلك "لإظهار الاعتناء بهما، وإبراز الرغبة في المؤخر بتقديم أحواله، فإن تأخير ما حقه التقديم عما هو من أحواله المرغبة فيه، كما يورث شوق السامع إلى وروده، ينبى عن كمال رغبة المتكلم فيه، واعتنائه بمصولة لا محالة". (محمد بن محمد أبو السعود، إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم (تفسير أبي السعود)، تح: عبد القادر أحمد عطا، د.ت، ج: 3، ص: 202).

وجاء في دعاء زكرياء عليه السلام في قوله تعالى: ﴿قَالَ رَبِّ هَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ ذُرِّيَّةً طَيِّبَةً إِنَّكَ سَمِيعُ الدُّعَاءِ﴾ (آل عمران: 38)، وتأخير (ذرية) عن (لي من لذنك) لإظهار كمال الاعتناء بكون الهبة له على ذلك الوجه البديع، مع ما فيه من التشويق إلى المؤخر، فإن ما حقه التقديم إذا أحرّ تبقى النفس متشوقة له.

## 3.1.1.1. تقديم المتعلق (الجار والمجرور) على الفعل.

جاء هذا النوع من التقديم في دعاء النبي محمد صلى الله عليه وسلم في قوله تعالى: ﴿حَسْبِيَ اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَهُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ﴾ (التوبة: 129)، وعلى لسان إبراهيم عليه السلام في قوله تعالى: ﴿رَبَّنَا عَلَيْنَا نَوَكَلْنَا وَإِلَيْكَ أَنبْنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ﴾ (المتحنة: 4)، وكان في هاتين الآيتين بنفس حرف الجر(على)، وبنفس الفعل (توكلنا)، وجاء التقديم هنا للقصر، حيث في الآيتين كان الهدف منه قصر صفة التوكل على الله، وأنهم يتوكلون عليه وحده دون غيره، وهو قصر حقيقي من قصر الصفة على الموصوف، وفي الآية الثانية أيضا قصر الإنابة إلى الله، وهي "الرجوع إليه بالتوبة وإخلاص العمل" (أبو القاسم الحسين بن محمد الراغب الأصفهاني، معجم مفردات ألفاظ القرآن مادة (نوب)، ضبط: إبراهيم شمس الدين، د.ت، ص: 508) فالأنبياء قد قصروا توكلهم وتوبتهم ورجوعهم إلى الله عز وجل عليه وحده.

جاء تقديم المسند إليه على الخبر الفعلي في الآيات السابقة بقصد القصر، فهذا هو غرضه الأساسي الذي نلمح فور قراءتنا للآيات تحقق معناه، وجماله الذي أكسبه للآية، ذلك الجمال الذي يظهر في شدة إيمان هؤلاء الرجال وشدة تعلقهم بخالقهم الذي انساب على أفواههم بتقديم اسمه وضميره. والتوكل والإنابة أمران مهمان بالنسبة للمؤمنين دعا إليهما الرسول

الكريم عليه أفضل الصلاة وأتم التسليم في قوله: "لو أنكم توكلون على الله حق توكله، لرزقكم كما يرزق الطير، تغدو خصاصا وتعود بطانا". (محمد بن عيسى الترمذي، الجامع الكبير، رقم الحديث: (2344)، ج: 4، ص: 573).

وجاء تقديم شبه الجملة (علينا) على قوله (مائدة من السماء) لإفادة التخصيص والقصر، في دعاء سيدنا عيسى: ﴿اللَّهُمَّ رَبَّنَا أَنْزِلْ عَلَيْنَا مَائِدَةً مِنَ السَّمَاءِ﴾ (المائدة: 114) أي: أنزل علينا لا على غيرنا، كما أن في هذا التقديم تشويقا إلى المؤخر الذي حقه التقديم، لأنه إذا أحر تبقَى النفس متشوقة إلى معرفته.

#### 4.1.1.1. تقديم المتعلق (الجار والمجرور) على الفاعل

وذلك في قوله تعالى على لسان سيدنا زكرياء عليه السلام: ﴿قَالَ رَبِّ إِنِّي وَهَنَ الْعَظْمُ مِنِّي وَاشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا وَلَمْ أَكُنْ بِدُعَائِكَ رَبِّ شَقِيًّا﴾ (مريم: 4)، وقد جاءت كلمة (مني) في موضعها الدقيق الذي وجب أن تكون فيه، مما أضفى على نسق الآية نغما إيقاعيا متميزا، فلو قُدمت كلمة (مني) على كلمة (العظم)، لكان هناك خلل في نغم الآية، ذلك أن هذه الكلمة في هذا الموضع الدقيق تتوازن إيقاعيا مع كلمة (إني) في صدر الآية، فهي بهذا تحقق انسجاما وتناسقا إيقاعيا، وأي تغيير في موضع الكلمة يُحدث خللا في الجرس والإيقاع والوزن والنغم.

#### 5.1.1.1. تقديم الجار والمجرور أو الظرف على المفعول به

من الكثير جدا أن يتقدم الجار والمجرور أو الظرف على المفعول به، وهو طبعا لغاية يفرضها السياق، من ذلك ما نجده على لسان موسى عليه السلام في قوله تعالى: ﴿قَالَ رَبِّ اشْرَحْ لِي صَدْرِي، وَيَسِّرْ لِي أَمْرِي﴾ (طه: 25-26)، وقد جاء في كتاب الانتصاف من الكشاف أن الفائدة من ذكر (لي) الجار والمجرور مقدّما على المفعول به، للدلالة على "أن منفعة شرح الصدر راجعة إليه، فإنه تعالى لا يبالي بوجوده من عدمه، وقس عليه (يسر لي أمري)". (شهاب الدين أحمد بن محمد بن عمر الخفاجي، حاشية الشهاب، تح: محمد الصباغ، 2000، ج: 6، ص: 198).

جاء هذا النوع من التقديم في آيات دعاء أخرى، منها حكاية عن الراسخين في قوله تعالى: ﴿رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا وَهَبْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَّابُ﴾ (آل عمران: 8)، تقدم (من لدنك) على المفعول به (رحمة) للاهتمام بالمقدم، فأهل الكهف في حاجة إلى رحمة خاصة تفيض عليهم من الله داخل الكهف، وذلك "أبلغ مما لو قالوا: آتنا رحمة، لأن الخلق كلهم محمل الرحمة من الله، ولكنهم سألو رحمة خاصة وافرة". (محمد بن الطاهر بن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، 1984، ج: 15، ص: 266).

وعلى لسان زكريا عليه السلام في قوله تعالى: ﴿فَهَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا﴾ (مريم: 5) حيث تقدم (لي) على (من لدنك) "لأنه الأهم في غرض الداعي، وهو غرض خاص يقدم على الغرض العام"، (ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج: 16، ص: 67) وعلى لسان آسيا في قوله تعالى: ﴿قَالَتْ رَبِّ ابْنِ لِي عِنْدَكَ بَيْتًا فِي الْجَنَّةِ﴾ (التحریم: 11)، ففي الآيات السابقة جاء التقديم للعناية والاهتمام بالمقدم.

وكذا تقديم الجار والمجرور (لنا) على (عيدا) بدل قوله: عيدا لنا في دعاء سيدنا عيسى في قوله تعالى: ﴿اللَّهُمَّ رَبَّنَا أَنْزِلْ عَلَيْنَا مَائِدَةً مِنَ السَّمَاءِ تَكُونُ لَنَا عِيدًا لِأَوَّلِنَا وَآخِرِنَا﴾ (المائدة: 114) يفيد معنى القصر والاختصاص.

وفي دعاء شعيب عليه السلام بعد أن عانده قومه وكذبوه وتوعدوه بالطرده والرجم، توجه إلى الله داعيا ﴿عَلَى اللَّهِ تَوَكَّلْنَا رَبَّنَا افْتَحْ بَيْنَنَا وَبَيْنَ قَوْمِنَا بِالْحَقِّ وَأَنْتَ خَيْرُ الْفَاتِحِينَ﴾ (الأعراف: 89)، فتقديم الجار والمجرور (على الله) على الجملة الفعلية لإفادة التخصيص، وهو قصر إضافي، حيث قصرنا توكلهم على الله وحده دون غيره.

وفي دعاء سيدنا إبراهيم عليه السلام ﴿رَبِّ هَبْ لِي حُكْمًا وَأَلْحِفْنِي بِالصَّالِحِينَ﴾ (الشعراء: 83) جاء بتقديم الجار والمجرور (لي) على المفعول الصريح (حكما)، فبالإضافة إلى ما في هذا التقديم من سر التشويق إلى المؤخر، فإن ما حقه التقديم إذا أحر تبقى النفس مترقبة إلى وروده. وكذلك في قوله تعالى: ﴿رَبَّنَا وَابْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِكَ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُزَكِّيهِمْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ (البقرة: 129) حيث قدّم الجار والمجرور (فيهم) على المفعول به (رسولا) لإرادة التخصيص ليكون المعنى أن تكون الرسالة فيهم لا في غيرهم.

وجاء على لسان سيدنا موسى عليه السلام في قوله تعالى: ﴿إِنَّكَ كُنْتَ بِنَا بَصِيرًا﴾ (طه: 35)، وقدم الجار والمجرور (بنا) على متعلقه (بصيرا) لإفادة التخصيص، "فالتقديم ينبئ عن إحساس موسى عليه السلام بعناية خاصة به تميزه عن غيره بمزيد عناية ورعاية". (محمد الأمين الخضري، من أسرار المغايرة في نسق الفاصلة القرآنية، د، ط، 1994، ص: 60).

### 2.1.1.1. التعريف

التعريف والتذكير من الظواهر المميزة للغة العربية، وهما مشاركان في بناء الجملة، من الناحية التركيبية والدلالية، فالمعرفة لها دلالة معينة، كذلك النكرة لها دلالتها الخاصة بها، ويعد التعريف والتذكير أيضا من أكثر المباحث البلاغية تنوعا وثراء التي لقيت اهتماما من طرف العلماء، حيث طبقوه على البيان العربي عامة، والقرآن على وجه الخصوص، "وهناك قاعدة في التعريف والتذكير وهي أن لكل منهما مقاما لا يليق بالآخر، وله أسباب: إرادة الوحدة، وإرادة النوع، والتعظيم، والتكثير، والتحقير، والتقليل". (عبد الرحمن بن أبي بكر جلال الدين السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، 1974، ج: 2، ص: 346-347).

والمتمامل للتعريف والتذكير في آيات الدعاء يجد التعريف بشتى صوره قد حظي بالنصيب الأكبر، لمجئته في أكثر من ألف موضع، ثم يليه التذكير الذي جاء في مائة موضع تقريبا. (بهية بنت حامد اللحياني، الدعاء في القرآن الكريم أساليبه ومقاصده وأسراره، 2001، ص: 125).

وسآتي ببعض نماذج التعريف التي وردت في دعاء الأنبياء، في محاولة للتركيز على أدلتها في تحقيق ما أرادت بيانه، إذ قد تنوعت صور التعريف في دعاء الأنبياء عليهم السلام، وتفاوتت في كثرتها، حيث وردت على النحو التالي:

#### 1.2.1.1. التعريف بالضمير

أكثر صور التعريف ورودا في الدعاء هو التعريف بالضمير الظاهر، كما جاء في هذا الدعاء التعريف بضمير الغائب (هو)، ففي الدعاء التعليمي للنبي محمد صلى الله عليه وسلم قوله تعالى: ﴿فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُلْ حَسْبِيَ اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَهُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ﴾ (التوبة: 129)، فذكره في الآية مرتين رغبة في الاختصار بإعادة ضمير الغائب (هو) على الله، فلا إله إلا الله وحده لا شريك له المتفرد بالألوهية رب العرش العظيم لا رب سواه، فهو الحقيق بالتوكل عليه والإنابة له. ومن بين الضمائر الأكثر ورودا أيضا (ياء المتكلم)، فالداعي المنفرد نراه يخص نفسه بالدعاء طالبا من ربه استجابة دعائه، وتحقيق رجائه، ومن بين الأدعية التي ورد فيها ياء المتكلم في قوله تعالى مخاطبا النبي الكريم عليه السلام: ﴿وَقُلْ رَبِّ أَدْخِلْنِي مُدْخَلَ صِدْقٍ وَأَخْرِجْنِي مُخْرَجَ صِدْقٍ وَاجْعَلْ لِي مِنْ لَدُنْكَ سُلْطَانًا نَصِيرًا﴾ (الإسراء: 80).

وفي دعاء إبراهيم عليه السلام في قوله تعالى: ﴿رَبِّ اجْعَلْنِي مُقِيمَ الصَّلَاةِ﴾ (إبراهيم: 40) أي: يا رب اجعلني من عبادك الذين يؤدون الصلاة في أوقاتها بإخلاص وخشوع، واجعل من ذريتي من يقتدي بي في ذلك، كما سألك يا رب أن تتقبل دعائي ولا تحييني في مطلوب أسألك إياه.

ووردت إضافة رب للضمير في أكثر آيات الدعاء، إذ لا تكاد تخلو منه آية، وقد جاء مضافا إلى ضمير المتكلم (الداعي المنفرد) في الآيات التالية:

جاء على لسان موسى عليه السلام في قوله تعالى: ﴿قَالَ رَبِّ اجْنُبْنِي مِنَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ﴾ (القصص: 21)، وعلى لسان إبراهيم الخليل عليه السلام في قوله تعالى: ﴿رَبِّ هَبْ لِي مِنَ الصَّالِحِينَ﴾ (الصفوات: 100)، وعلى لسان نوح عليه السلام في قوله تعالى: ﴿رَبِّ لَا تَذَرْنِي عَلَى الْأَرْضِ مِنَ الْكَافِرِينَ ذَيَّارًا﴾ (نوح: 26).

فقولهم (رب) الأصل فيه (يا رب)، ولكن حذفت منه ياء النداء وياء المتكلم لسر بلاغي في ذلك، وهو أن ياء النداء تُستعمل لنداء البعيد، والله تعالى أقرب إلى عبده من جبل الوريد، فكان مقتضى البلاغة حذفها، لقوله تعالى: ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾ (ق: 16)، ولقوله تعالى أيضا: ﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ﴾ (البقرة: 186)، وكذا للتنزيه كما قال السيوطي: "كثر حذف (يا) في القرآن الكريم مع الرب تنزيها وتعظيما، لأن في النداء طرفا من الأمر". (السيوطي، الإتيقان، ج: 3، ص: 189) إذن بإضافة (رب) إلى ضمير المتكلم المنفرد فيها إشعار بالوحدة والإفراد في مناجاة الداعي لربه، وطلبه منه ما يصلحه.

### 2.2.1.1. التعريف بالعلمية

أكثر الأعلام ذكرا في آيات الدعاء التي جاء التعريف بها بالعلمية هي لفظ الجلالة (الله) نحو قوله تعالى تعليما لرسوله صلى الله عليه وسلم كيفية الدعاء ﴿فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُلْ حَسْبِيَ اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَهُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ﴾ (التوبة: 129)، حيث إن الله هو المتلقي لهذا الدعاء يتجه إليه الداعون بقلوبهم يتلذذون ويتبركون بترديد اسمه سبحانه وتعالى. وجاء على لسان إبراهيم عليه السلام في قوله تعالى: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي وَهَبَ لِي عَلَى الْكِبَرِ إِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ إِنَّ رَبِّي لَسَمِيعُ الدُّعَاءِ﴾ (إبراهيم: 39)، فذكر إبراهيم عليه السلام لولديه باسميهما مناسب لمقام الدعاء، حيث فيه إشارة منه أن من تفضل ومنّ عليه بولديه هذين مع ما كان عليه من الكبر، قادر على استجابة دعائه، وتحقيق مراده. و"ربما لأن المقام فيه إطناب، دل عليه طول هذا الدعاء، أو لأن في ذكره لهما نوع من التلذذ، فقد أعطيهما على كبر". (بهيمة اللحياني، الدعاء في القرآن الكريم، ص: 140).

### 3.2.1.1. التعريف (بأل)

للتعريف بأل في آيات الدعاء أسرار ولطائف عديدة، حيث أضفى على الكلمات التي جاءت معرفة به حُسنا وجمالا بلاغيا فريدا، لا يرصد إلا في النظم القرآني المعجز، وقد جاء التعريف بأل في قوله تعالى: ﴿أَهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾ (الفاتحة: 6)، فلفظ (الصراط) جاءت "مكملة بكلمة (أل)، لأنه الصراط الذي لا يضل بمهتديه، لإحاطته ولشمول سريانه، وفقا لشمول معنى الحمد في الوجود كله، وهو الذي تشتت الآراء، وتفرقت الفرق، بالميل إلى واحد من جانبيه". (إبراهيم البقاعي، نظم الدرر، ج: 1، ص: 18).

أما في الأنبياء، فجاء على لسان إبراهيم عليه السلام في قوله تعالى: ﴿رَبِّ اجْعَلْ هَذَا الْبَلَدَ آمِنًا وَاجْنُبْنِي وَتَنِيَّ أَنْ نَعْبُدَ الْأَصْنَامَ﴾ (إبراهيم: 35)، فدخل (أل) على (البلد) فيه "دلالة على العهد، أي مكة المكرمة شرفها الله". (بهيمة اللحياني، الدعاء في القرآن الكريم، ص: 133).

وفي قوله تعالى: ﴿وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَإِسْمَاعِيلُ رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّا إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾ (البقرة: 127)، حيث عرّف (القواعد) بأل دون الإضافة (قواعد البيت)، فتعريف القواعد بالألف واللام للعهد، ذلك لأن البيت "كان

مؤسسا قبل إبراهيم، فبني على الأساس"، (الزمخشري، الكشاف، ج: 3، ص: 96) و"لأن في إبهام القواعد وتبينها ما ليس في إضافتها، لما في الإيضاح بعد الإبهام من تفخيم لشأن المبين". (الزمخشري، الكشاف، ج: 3، ص: 96). وفي قوله تعالى أيضا على لسان إبراهيم عليه السلام: ﴿رَبَّنَا وَإِنَعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِكَ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُزَكِّيهِمْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾، (البقرة: 129)، جاء التعريف في لفظي (الكتاب والحكمة)، وذلك للدلالة على أن هذا الكتاب هو "الكتاب الشامل لكل كتاب" (إبراهيم البقاعي، نظم الدرر، ج: 1، ص: 243) وهذه الحكمة هي الحكمة البالغة التي لا مثيل لها. ويراد بها السنة، فتعريفهما يفيد الاستغراق.

#### 4.2.1.1. التعريف بالاسم الموصول

التعريف بالاسم الموصول هو "من أشيع طرق التعريف، سواء في ذلك كلام الله سبحانه وتعالى وكلام الناس، وذلك لأنه مفرد متضمن جملة، ولذلك يتسع لكثير من أحوال المعرف". (محمد محمد أبو موسى، خصائص التراكيب؛ دراسة تحليلية لمسائل علم المعاني، 1996، ص: 152) جاء في آيات الدعاء في مواضع متعددة، حيث يحمل في كل موضع دلالات اقتضاها السياق. وكمثال على التعريف بالصلة، جاء في دعاء إبراهيم عليه السلام في قوله تعالى: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي وَهَبَ لِي عَلَى الْكِبَرِ إِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ إِنَّ رَبِّي لَسَمِيعُ الدُّعَاءِ﴾ (إبراهيم: 39)، ففي التعريف بالاسم الموصول (الذي) دلالة على أن الذي يقدر على أن يهب الولد لمن فقد أسباب حصوله نتيجةً لكبر سنه أو عُقر زوجته، جدير بأن يُحمد ويثنى عليه. فتعريفه بالموصولية للتوصل إلى هذا المعنى الذي له أهميته في سياق الكلام.

وجاء على لسان موسى عليه السلام في قوله تعالى: ﴿رَبِّ إِنِّي لِمَا أَنْزَلْتَ إِلَيَّ مِنْ خَيْرٍ فَقِيرٌ﴾ (القصص: 24)، نجد (ما) الموصولة هنا قد دلت على العموم، أي "أني محتاج إلى أي شيء تُنزله إليّ وترزقني إياه من خزائن كرمك قلّ أو أكثر". (شهاب الدين محمود بن عبد الله الحسيني الألويسي، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، 1994، ج: 20، ص: 64).

#### 5.2.1.1. التعريف باسم الإشارة

جاء هذا اللون من التعريف قليلا في آيات الدعاء عموما، فقد جاء على لسان سيدنا إبراهيم في قوله تعالى: ﴿رَبِّ اجْعَلْ هَذَا بَلَدًا آمِنًا﴾ (البقرة: 26)، فاسم الإشارة في الآية السابقة كسا المشار إليه حضورا وتمييزا، فكأننا نرى البلد ماثلة أمامنا.

وفي دعاء موسى عليه السلام في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ نُنزِّلُ لَنَا فِي هَذِهِ الدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِي الْآخِرَةِ﴾ (الأعراف: 156)، في التعبير باسم الإشارة الدال على القريب ما يُقوي المعنى فيظهر شدة الالتصاق بين مشهد الدعاء وبين القارئ، وكأنه الناطق بهذا الدعاء.

#### 3.1.1. التوكير

على الرغم من أن التوكير لم يكن بكثرة التعريف في آيات الدعاء، إلا أن للتوكير أسراراً ولطائف تنبع من ذات السياق، فتضفي على المعنى جمالا، وعلى العبارة إعجازا، ومن بين المعاني التي دل عليها التوكير في آيات الدعاء ما يلي:

**1.3.1.1. التعظيم**

من الآيات التي جاء فيها التنكير دالا على التعظيم قوله تعالى: ﴿اللَّهُمَّ رَبَّنَا أَنْزِلْ عَلَيْنَا مَائِدَةً مِنَ السَّمَاءِ﴾ (المائدة:114) على لسان عيسى عليه السلام، فتنكير (مائدة) في هذه الآية دل على أن المائدة تمثل معجزة عظيمة تناسب عظم نبوة عيسى عليه السلام.

وجاء أيضا في دعاء سليمان عليه السلام في قوله تعالى: ﴿قَالَ رَبِّ اغْفِرْ لِي وَهَبْ لِي مُلْكًا لَا يَنْبَغِي لِأَحَدٍ مِّنْ بَعْدِي إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَّابُ﴾ (ص:35)، فتنكير (ملكا) في هذه الآية فيه دلالة على التعظيم، أي ملكا عظيما ينفرد به دون غيره.

**2.3.1.1. التكثر**

تأتي النكرة بهدف التكثر، كما جاء على لسان إبراهيم عليه السلام في قوله تعالى: ﴿فَأَجْعَلْ أُمَّتِي مِنِّي نَسَبًا كَمَا أَجْعَلْ أُمَّتَكَ مِنِّي نَسَبًا﴾ (التحرير والتنوير، ج: 12، ص: 242) وليست الكثرة مطلقا، بل هي كثرة تناسب المكان، ولذلك قال (من الناس). ويخبر بذلك تعالى ذكره عن خليله إبراهيم أنه سأله في دعائه أن يجعل قلوب بعض خلقه تنزع إلى مساكن ذريته الذين أسكنهم بواد غير ذي زرع عند بيته المحرم. وذلك منه دعاء لهم بأن يرزقهم حج بيته الحرام.

ويحتمل أن إبراهيم عليه السلام قوي في ظنه أنه إن دعا للكل، كثر في البلد الكفار، فيكون في غلبتهم وكثرتهم مفسدة ومضرة من ذهاب الناس إلى الحج، فخص المؤمنين بالدعاء لهذا السبب. (الرازي، مفاتيح الغيب، ج: 4، ص: 51). كما أتت النكرة على لسان موسى عليه السلام في قوله تعالى: ﴿رَبَّنَا إِنَّكَ آتَيْتَ فِرْعَوْنَ وَمَلَأَهُ زِينَةً وَأَمْوَالًا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا﴾ (يونس: 88)، أي أموالا كثيرة وافرة. وزينة من متاع الدنيا يتزينون بها من أنواع الحلبي والثياب، والبيوت المزخرفة؛ فلم يشكروا لك، وإنما استعانوا بها على الإضلال عن سبيلك. وفي دعاء النبي محمد صلى الله عليه وسلم في قوله تعالى: ﴿وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا﴾ (طه:144)، أي وعلمنا كثيرا بالقرآن، فكلما أنزل عليه منه زاد به علمه.

**3.3.1.1. التقليل**

تدل النكرة أيضا على التقليل، ومن ذلك دعاء موسى عليه السلام في قوله تعالى: ﴿وَاحْطَلْ عَقْدَةً مِّنْ لِّسَانِي﴾ (طه:29)، فلفظ (عقدة) يشير إلى عقدة من عقد (لساني)، "وفي تنكير العقدة - وإن لم يقل عقدة لساني -: أنه طلب حل بعضها إرادة أن يفهم عنه فهما جيدا، ولم يطلب الفصاحة الكاملة. ومن لسان صفة للعقدة كأنه قيل: عقدة من عقد لساني"، (الزمخشري، الكشاف، ج: 3، ص: 61) فقليل منها يكفي لإبلاغ الدعوة إلى فرعون.

**4.3.1.1. العموم والإبهام**

من بين المعاني التي دلت عليها النكرة في آيات الدعاء: العموم، جاء ذلك في قوله تعالى: ﴿رَبِّ اغْفِرْ لِي وَلِوَالِدَيَّ وَلِمَن دَخَلَ بَيْتِي مُؤْمِنًا﴾ (نوح:28) وفي قوله تعالى: ﴿رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِي الْآخِرَةِ حَسَنَةً وَقِنَا عَذَابَ النَّارِ﴾ (البقرة:201) جاء الدعاء في الآية الأولى شاملا لكل من اتصف بالإيمان وعمهم، وفي الآية الثانية تنكير (حسنة) تدل على حسنة عامة جامعة لكل خير، حيث تدل على "عافية وحياة طيبة وتوفيقا في الطاعة". (الزمخشري، الكشاف، ج: 1، ص: 246). ويمكن القول من خلال ما تقدم من الأمثلة:



أن صور التعريف أكثر شيوعاً في آيات الدعاء، وجاء ذكر أسماء الأنبياء في آيات الدعاء لأنهم أكثر من دعا الله عز وجل، وفي ذلك إثبات بشريعتهم، فهم مع علو أقدارهم ومكانتهم عند أتباعهم، نراهم يتجهون إلى الله عز وجل في خضوع، يطلبون منه العون والرحمة. وفي آيات الدعاء الصادرة عنهم تعليماً لمن بعدهم لفن الدعاء وآدابه، فهم القدوة والنبيراس الذي يسير عليه أهل الإيمان.

كما تظهر كثرة الإضافة للفظ (رب)، وذلك لما في لفظ الربوبية من معاني التربية والتفضل والإنعام المناسب لمقام الدعاء. وجاء التنكير بدلالات عدة أكثرها دلالة التعظيم وذلك لرغبة الداعين في كون ما يطلبونه عظيماً.

#### 4.1.1. الإفراد

حظيت آيات الدعاء كغيرها من آيات القرآن الكريم بنصيب من الألفاظ التي جاءت مفردة أو جمعاً، حيث لها في كل حالة أسرار بلاغية وفوائد أسلوبية، وسأبرز بعض أسرار ونكات الإفراد في آيات دعاء الأنبياء على النحو التالي:

ومن الألفاظ التي جاءت بالإفراد في الدعاء على لسان الأنبياء عليهم السلام الرحمة، وهي لفظ رقيق دال على معناه، ورد في القرآن الكريم بالجمع والإفراد، وقد حُص الدعاء أن ذكرت فيه مفردة، لأن الدعاء في حد ذاته رحمة عظيمة، ونعمة بفضل الله وإحسانه على عباده.

وقد جاءت بلفظ (ي رَحْمَتِكَ) على لسان موسى عليه السلام في قوله تعالى: ﴿قَالَ رَبِّ اغْفِرْ لِي وَلِأَخِي وَأَدْخِلْنَا فِي رَحْمَتِكَ وَأَنْتَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ﴾ (الأعراف: 151)، حيث طلب موسى عليه السلام دخوله وهارون عليهما السلام في رحمة الله تعالى المراد بها الجنة، لأن رحمته سبحانه هي الوسيلة الحقيقية للفوز بالجنة.

ووردت لفظة (رحمة) مفردة في الآية السابقة، في حين جاءت في الدعاء القرآني عموماً في أربع مواضع، على لسان من آمن بموسى عليه السلام بلفظ (برحمتك) في قوله تعالى: ﴿وَوَجَّعْنَا بِرَحْمَتِكَ مِنَ الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ﴾ (يونس: 86)، وفي دعاء سليمان عليه السلام في قوله تعالى: ﴿وَأَدْخِلْنِي بِرَحْمَتِكَ فِي عِبَادِكَ الصَّالِحِينَ﴾ (النمل: 19)، وجاءت بلفظ (رحمة) في آيتين في قوله تعالى: ﴿رَبَّنَا لَا تُرِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا وَهَبْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَّابُ﴾ (آل عمران: 8)، وفي قوله تعالى: ﴿فَقَالُوا رَبَّنَا آتِنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً وَهَيِّئْ لَنَا مِنْ أَمْرِنَا رَشَدًا﴾ (الكهف: 10).

ويظهر مما سبق أن إفراد الرحمة في الدعاء القرآني فيه دلالة على "أن رحمة من الله كافية لما يطلبه العبد، ومحققة كل ما تصبو إليه النفس". (سلامة جمعة، بلاغة الدعاء، ص: 26).

#### 5.1.1. الجمع

جاءت ألفاظ عديدة في الدعاء بصيغة الجمع دون الإفراد، وهي في كل موضع من مواضعها تلك تؤدي معناها المراد الذي اقتضاه السياق، ومن تلك الألفاظ التي جاءت في آيات دعاء الأنبياء:

جاءت لفظة (همزات) في الدعاء مرة واحدة، وذلك في قوله تعالى: ﴿وَقُلْ رَبِّ أَعُوذُ بِكَ مِنْ هَمَزَاتِ الشَّيَاطِينِ﴾ (المؤمنون: 97)، تعليماً لنبية عليه السلام كيفية التخلص من وساوس الشياطين. وقد وردت همزات بالجمع دون الإفراد (همزة) لبيان أن الشياطين لديهم طرق متنوعة يلجئون من خلالها إلى أهل الإيمان، وفيه نوع من شد انتباه المؤمنين إلى ضرورة التيقظ والحذر في كل الأمور التي قد تكون مداخل لهؤلاء الشياطين. فهمزات توحى بأن خطر هؤلاء الشياطين يحيط بالمؤمن من كل جانب، فتعدد الجهات ناسبه جمع همزات. (بجية اللحاني، الدعاء في القرآن الكريم، ص: 206) وربما كان الجمع هنا في همزات لتعدد المضاف إليه وهم الشياطين. (محمد أبو السعود، إرشاد العقل السليم، ج: 6، ص: 150).

ووردت لفظة (الثمرات) في الدعاء على لسان سيدنا إبراهيم عليه السلام بعد أن ترك زوجته هاجر وابنه إسماعيل في واد غير ذي زرع، قال تعالى: ﴿وَأَرْزُقْهُمْ مِنَ الثَّمَرَاتِ﴾ (إبراهيم: 37)، وفي موضع آخر: ﴿وَأَرْزُقْ أَهْلَهُ مِنَ الثَّمَرَاتِ﴾ (البقرة: 126)، فسيدنا إبراهيم عليه السلام اختار في دعائه صيغة الجمع (ثمرات) دون الأفراد (ثمرة) رغم أن الوادي الذي ترك أهله به واد مقفر، لا زرع فيه ولا ماء، وذلك لشدة عطفه وشفقته على أهله، لأنه متيقن من كرم الله وعطائه، فطمع أن يكون رزقهم متنوع الأشكال والألوان، ولعل ذكرها بالجمع لإفادة التنوع فيها حسب الفصول المختلفة، مما يدل على حرصه بأن يكون هذا الرزق مستمرا طوال العام بلا انقطاع، وقد لبي الله عز وجل طلبه.

وجاء الجمع هنا ليدل على الكثرة، حيث جاء في الكشف "أن يرزقوا أنواع الثمرات حاضرة في واد بباب ليس فيه نجم ولا شجر ولا ماء، لا جرم أن الله عز وجل أجاب دعوته فجعله حرما آمنا يجي إليه ثمرات كل شيء رزقا من لدنه، ثم فضله في وجود أصناف الثمار فيه على أحصب البلاد وأكثرها ثمارا". (الزمخشري، الكشف، ج: 2، ص: 560).

وجاءت (ذريات) بالجمع في دعاء إبراهيم عليه السلام في قوله تعالى: ﴿رَبَّنَا وَاجْعَلْنَا مُسْلِمِينَ لَكَ وَمِنْ دُرِّيَّتِنَا أُمَّةً مُسْلِمَةً لَكَ وَأَرِنَا مَنَاسِكَنَا وَتُبْ عَلَيْنَا إِنَّكَ أَنْتَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ﴾ (البقرة: 128)، والجمع هنا فيه رغبة إبراهيم عليه السلام استمرار وامتداد التقوى في أجيالهم لأن "أولاد الأنبياء إذا صلحوا صلح بهم غيرهم وشايعوه على الخير". (الزمخشري، الكشف، ص: 1، ج: 186).

### 6.1.1. الإيجاز

الإيجاز من العناصر البلاغية المهمة التي تعتمد عليها العربية في كثير من مقاماتها، وهو في اللغة التقصير، يُقال أوجز في كلامه، إذا قصره، وكلام وجيز أي قصير. واصطلاحا: جمع المعاني الكثيرة تحت الألفاظ القليلة مع الإبانة والإظهار، كقوله تعالى: ﴿وَفِيهَا مَا تَشْتَهِيهِ الْأَنْفُسُ وَتَلَذُّ الْأَعْيُنُ﴾ (الزخرف: 71)، فلو أردنا تعداد ما تشتهي النفوس من المطاعم والمشارب والملابس، وما تلذ الأعين من مناظر الجنة لعجزنا عن ذلك. والإيجاز في الكلام يكون بالحذف أو القصر. وهو كذلك أن يكون المعنى زائدا على اللفظ، وهو نوعان:

إيجاز القصر: ويعبر فيه عن المعنى بعبارة قصيرة من غير حذف، كقوله سبحانه: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ﴾ (البقرة: 179).

إيجاز الحذف: ويكون بحذف كلمة أو أكثر، مع قرينة يتبين بها المحذوف نحو: ﴿وَكَانَ وِرَاءَهُمْ مَلَكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ غَصْبًا﴾ (الكهف: 79)، أي: كل سفينة سالحة، ونحو: ﴿وَسَلِّ الْقَرْيَةَ﴾ (يوسف: 82)، أي أهلها. (عبد العزيز بن علي الحربي، البلاغة الميسرة، 2011، ص: 50).

والمتأمل للدعاء القرآني بشكل عام ولدعاء الأنبياء بشكل خاص يلاحظ انسجاما بين الإيجاز والإطناب يبين عن المعاني الواردة على السنة الداعين، في أسلوب يفيض بروائع البلاغة في البيان المعجز، وقد ناسب كل واحد منهما موضعه الذي وضع فيه، وأدى معناه بدقة كما يقتضيه السياق في تجانس بديع ونظم معجز.

ومن بين آيات دعاء الأنبياء التي جاء فيها الإيجاز بالقصر، حيث المعاني الكثيرة معبر عنها بألفاظ قليلة ما يلي:

جاء على لسان نوح عليه السلام في قوله تعالى: ﴿فَقَالَ رَبِّ إِنِّي مِنْ أَهْلِي وَإِنَّ وَعْدَكَ الْحَقُّ وَأَنْتَ أَحْكَمُ الْحَاكِمِينَ﴾ (هود: 45)، فقوله: ﴿إِنَّ إِبْرَاهِيمَ مِنْ أَهْلِي﴾ قول موجز، أي "إن ابني من صليبي فزده إلي ونجته من العذاب، فهو من أهلي الذين أمرتني بحملهم إلا من سبق عليه القول كامرأتي لكفرها". (إبراهيم البقاعي، نظم الدرر، ج: 3، ص: 535).



وقد عبر نوح عليه السلام عن حبه لولده بهذا القول الموجز، لأن المقام الذي قيل فيه هذا الدعاء مقام شدة وكره وقلق على الأهل والذرية.

وجاء أيضا على لسان إبراهيم عليه السلام في قوله تعالى: ﴿رَبَّنَا إِنِّي أَسْكَنْتُ مِنْ ذُرِّيَّتِي بِوَادٍ غَيْرِ ذِي زَرْعٍ عِنْدَ بَيْتِكَ الْمُحَرَّمِ﴾ (إبراهيم: 37)، فقد عبر إبراهيم عليه السلام بقوله: ﴿بِوَادٍ غَيْرِ ذِي زَرْعٍ﴾ عن خلق هذا الوادي من مقومات الحياة، أي إن هذا الوادي الذي أنزل فيه زوجته وابنه عليهما السلام واد لا يصلح للسكن، لخلوه من أهم ما يحتاجه الإنسان ليبقى على قيد الحياة، وهو الماء الذي هو مصدر حياة للنبات، وأنواع الزروع المختلفة التي منها يكون غذاء الإنسان. وفي وصف الوادي بـ ﴿غَيْرِ ذِي زَرْعٍ﴾ فيه دفع ما قد يتوهم السامع من أن يكون هذا الوادي واديا خصبا فيه ماء ونبات، لأن منها ما هو كذلك، وفي "ذكره الزرع، والاكتفاء به دون الماء، للدلالة على قفر هذا الوادي وجدبه بلاغة رائعة، لأن الماء قد يوجد في المكان ولا ينبت فيه نبات، لكن لا نبات دون ماء". (بهيبة اللحياني، الدعاء في القرآن الكريم، ص: 246).

ومن أروع صور الإيجاز أيضا ما جاء في دعاء إبراهيم عليه السلام في قوله تعالى: ﴿رَبِّ اجْعَلْنِي مُقِيمَ الصَّلَاةِ﴾ (إبراهيم: 40)، فقوله: (مقيم الصلاة) يحمل معاني عدة، فهو أراد أن يجعله الله مقيما للصلاة على أكمل وجه، مؤديا لها في وقتها، ومثما لركوعها وسجودها، على الوجه المطلوب، كما يجب سبحانه ويرضى.

ومنه كذلك قوله تعالى: ﴿قَالَ رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي فَاغْفِرْ لِي﴾ (القصص: 16)، فقوله (ظلمت نفسي) فيه إيجاز لما أراده من أنه ظلم نفسه بإقدامه على ما لم يؤذن له فيه، من قتل القبطي انتصارا للإسرائيلي. ونرى أيضا في دعاء نوح عليه السلام في قوله تعالى: ﴿أَنِّي مَغْلُوبٌ فَأَنْتَصِرْ﴾ (القمر: 10)، أي إن قومي غلبوني بكفرهم، ولا حيلة لي في هدايتهم، فقد جاهدت في دعوتهم بكل الطرق والوسائل دون فائدة، حيث قابلوا دعوتي بالكفر والإعراض، فعاقبهم يا رب وانتصر لدينك.

وفي قوله تعالى تعليما لرسوله الكريم محمد عليه الصلاة والسلام وللناس الدعاء لوالديه: ﴿وَقُلْ رَبِّ ارْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيَانِي صَغِيرًا﴾ (الإسراء: 24)، يظهر الإيجاز في معنى التربية، فالتربية اسم جامع شامل لصنوف الرعاية والاهتمام المقدمة للولد، من عناية بطعامه وشرابه ولباسه، وتهذيب أخلاقه، وتعليمه وكل ما فيه رحمة بهذا الصغير. فحمل لفظ التربية كل هذه المعاني وأظهرها في الكلام كأنها مذكورة فيه.

أما آيات دعاء الأنبياء التي جاء فيها الإيجاز بالحذف حيث يكون "المحذوف إما جزء جملة أو جملة أو أكثر من جملة" (محمد بن عبد الرحمن جلال الدين الخطيب القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة، شرح: محمد عبد المنعم خفاجي، 1993، ص: 185) فنذكر منها النماذج التالية:

جُلُّ الأَدْعِيَةِ الَّتِي وَرَدَتْ فِي الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ عَمُومًا وَأَدْعِيَةُ الْأَنْبِيَاءِ خُصُوصًا لَا يَكَادُ يُسْتَعْمَدُ فِيهَا حَرْفُ النَّدَاءِ (الياء) مَعَ كَلِمَةِ (رَب) إِلَّا فِي مَوْضِعَيْنِ، وَهِيَ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَقِيلَ لِرَبِّ إِنْ هَؤُلَاءِ قَوْمٌ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ (الزخرف: 88)، وَفِي قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَقَالَ الرَّسُولُ يَا رَبِّ إِنَّ قَوْمِي اتَّخَذُوا هَذَا الْقُرْآنَ مَهْجُورًا﴾ (الفرقان: 30)، حَيْثُ شَكَا الرَّسُولُ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِلَى رَبِّهِ مِنْ قَوْمِهِ الَّذِينَ كَذَّبُوهُ، وَأَعْرَضُوا عَنْهُ وَهَجَرُوا الْقُرْآنَ الْكَرِيمَ.

وقد حذف أداة النداء في آيات الدعاء إما تنزيها وتعظيما لله تعالى، كما علل الكرمانبي هذا الحذف بقوله: "كثير حذف (يا) في القرآن مع الرب تنزيها وتعظيما، لأن في النداء طرفا من الأمر"، (السيوطي، الإتقان، ج: 3، ص: 189) أو لكون حروف النداء التي تعد (يا) أم الباب تستعمل للبعيد، والله تعالى قريب من الخلق عموما، ومن الداعي خصوصا، لقوله

تعالى: ﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ﴾ (البقرة:186)، وقد قال الدكتور أحمد بدوي في تحليل حذف الأداة: "العل في ذلك تعبيراً عن شعور الداعي بقربه من ربه". (أحمد بدوي، من بلاغة القرآن، ص: 130).

وكثر حذف المضاف إليه في الدعاء خاصة إذا كان المضاف إليه (ياء المتكلم) والمضاف (رب)، وتعليل ذلك: "أن كلمة (رب) لا تحتاج في نسبتها إلى المتكلم إلى تلك العلامة اللفظية (الياء)، فهو رب كل شيء، سواء أضيف أو لم يصف، وقد حرص القرآن الكريم على أن يستعمل هذه الكلمة محذوفاً منها ضمير المتكلم المضاف إليه في أغلب مواضعها"، (عبد العظيم إبراهيم محمد المطعني، خصائص التعبير القرآني وسماته البلاغية، 1992، ج: 2، ص: 48) والأمثلة في دعاء الأنبياء كثيرة نذكر منها ما جاء على لسان موسى عليه السلام في قوله تعالى: ﴿قَالَ رَبِّ إِنِّي لَا أَمْلِكُ إِلَّا نَفْسِي وَأَخِي﴾. (المائدة: 25)، والآيات في هذا الصدد كثيرة. (الشعراء: 12 و 83، إبراهيم: 35 و 36 و 40).

وجاء الإيجاز بحذف الفاعل كما في دعاء إبراهيم عليه السلام في قوله تعالى: ﴿رَبَّنَا اغْفِرْ لِي وَلِوَالِدَيَّ وَلِلْمُؤْمِنِينَ يَوْمَ يَقُومُ الْحِسَابُ﴾ (إبراهيم: 41)، أي "يقوم الناس للحساب، فاكتفى بذكر الحساب إذ كان مفهوماً معناه". (الطبري، جامع البيان، ج: 8، ص: 236).

ومن نماذج الإيجاز في الدعاء القرآني أيضاً الإيجاز بحذف المفعول كما جاء على لسان موسى عليه السلام في قوله تعالى: ﴿قَالَ رَبِّ اغْفِرْ لِي وَلِأَخِي وَأَدْخِلْنَا فِي رَحْمَتِكَ﴾ (الأعراف: 151)، حذف هنا مفعول فعل (اغفر) لقوة دلالة الحس على تقديره، حيث يغلب أن يكون (ذنوبنا أو خطايانا)، فمن قوة تعلقه بالفعل في أغلب آيات الدعاء أصبح كما المذكور معه، ومعلوماً في ذهن السامع.

وجاء في قوله تعالى: ﴿قَالَ رَبِّ إِنِّي أَخَافُ أَنْ يُكَذِّبُونِ، وَيَضِيقُ صَدْرِي وَلَا يَنْطَلِقُ لِسَانِي فَأَرْسِلْ إِلَى هَرُونَ﴾ (الشعراء: 12-13) أي "أرسل إليه جبرائيل واجعله نبياً، وأزري به واشدد به عضدي، وقد أحسن في الاختصار" (الزمخشري، الكشاف، ج: 3، ص: 302) لكون المقام مقام شدة وضيق، واستعداداً لمقابلة أمر عظيم.

ومن أمثلة ذلك أيضاً دعاء إبراهيم عليه السلام في قوله تعالى: ﴿رَبِّ هَبْ لِي مِنَ الصَّالِحِينَ﴾ (الصافات: 100)، وقوله تعالى: ﴿رَبَّنَا إِنِّي أَسْكَنْتُ مِنْ ذُرِّيَّتِي﴾ (إبراهيم: 37)، حيث حذف المفعول به الذي تقديره (ولدا) في الدعاء الأول، و "جماعة أو رجلاً أو قوماً" (الطبري، جامع البيان، ج: 3، ص: 233) في الدعاء الثاني.

أما في الدعاء الذي أمر الله تعالى رسوله الكريم فيه بطلب الرحمة لوالديه كما جاء في قوله تعالى: ﴿وَقُلْ رَبِّ ارْحَمْنِي﴾ كما ربيتهما لي". (محمد أبو السعود، إرشاد العقل السليم، ج: 5، ص: 167).

وجاء الحذف في بعض آيات الدعاء بحذف الجملة كما، في قوله تعالى: ﴿فَدَعَا رَبَّهُ أَنَّ هَؤُلَاءِ قَوْمٌ مُّجْرِمُونَ﴾ (الدخان: 22)، فالحذف تقديره هنا "فانتقم منهم"، (أبو حيان الأندلسي، البحر المحيط، ج: 9، ص: 401) وكذلك في قوله تعالى: ﴿قَالَ رَبِّ بِمَا أَنْعَمْتَ عَلَيَّ فَلَنْ أَكُونَ ظَهِيراً لِلْمُجْرِمِينَ﴾ (القصص: 17)، في هذه الآية "يجوز أن يكون قسماً جوابه محذوف تقديره أقسم بإنعامك علي لأتوبن". (الزمخشري، الكشاف، ج: 3، ص: 398).

يمكن القول مما سبق أن الإيجاز في دعاء الأنبياء يقع إما بتقليل الألفاظ وتكثير المعاني، وإما بالحذف كحذف حرف أو كلمة أو جملة، وأكثر أنواع الحذف هو حذف المفعول.

## 7.1.1. الإطناب

والإطناب في اللغة مصدر أَطْنَبَ، يقال أَطْنَبَ الرَّجُلُ فِي الْكَلَامِ إِذَا أَتَى بِالْبَلَاغَةِ فِي الْوَصْفِ مَدْحًا كَانَ أَوْ دَقًّا، وَأَطْنَبَ فِي الْكَلَامِ: بَالَعَ فِيهِ وَ أَطْنَبَ فِي الْوَصْفِ إِذَا بَالَعَ وَاجْتَهَدَ.

وهو في الاصطلاح "أداء المعاني بألفاظ زائدة عليها لفائدة، وله طرق كثيرة منها، الإيضاح بعد الإبهام وذكر الخاص بعد العام، وذكر العام بعد الخاص، والاعتراض للتنزيه، والتذليل، والتكرار، والاحتباس، والاعتراض". (عبد العزيز الحربي، البلاغة الميسرة، ص: 52).

كما أنه تأدية المعنى المراد بلفظ زائد عليه لفائدة، وهو كل كلام زادت ألفاظه على معانيه لفائدة. (محب الدين أبو فيض السيد محمد مرتضى الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، تح: علي شبري، د.ت، ج: 2، ص: 188) كقوله تعالى: ﴿رَبِّ إِنِّي وَهَنَ الْعَظْمُ مِنِّي وَاشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا﴾ (مریم: 4)، فأصل المعنى المراد من سيدنا زكريا هو (رب إني قد كبرت)، حيث عبر عنه في الآية بألفاظ زائدة عن المعنى المراد، وهذه الزيادة ليست عبثا بل هي لفائدة، وهي إظهار الضعف وتأكيده.

والإطناب فيه مسألة يحددها المتكلم، وتكون حسب الحاجة، ووفق ما يقتضيه المقام، فكل منها مطلوب في موضعه وله أهميته، حيث الإيجاز والإطناب يُحتاج إليهما في جميع الكلام، وكل نوع منه، ولكل واحد منهما موضع، فالحاجة إلى الإيجاز في موضعه كالحاجة إلى الإطناب في مكانته، فمن أزال التدبير في ذلك عن جهته، واستعمل الإطناب في موضع الإيجاز، واستعمل الإيجاز في موضع الإطناب أخطأ". (أبو هلال الحسن العسكري، الصناعتين: النظم والنثر، 2008، ص: 190) ومن أمثلة ذلك في دعاء الأنبياء نذكر ما يلي:

جاء في دعاء موسى عليه السلام في قوله تعالى: ﴿قَالَ رَبِّ اشْرَحْ لِي صَدْرِي وَيَسِّرْ لِي أَمْرِي﴾ (طه: 25-26)، وفي هذا الدعاء زيادة كلمة (لي) وذلك أنه "في الكلام زيادة بيان، وإيضاح وتفخيم للأمر، وتعظيم له". (الزمخشري، الكشاف، ج: 3، ص: 61) وفي دعاء إبراهيم عليه السلام في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَإِسْمَاعِيلُ رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّا﴾ (البقرة: 127)، من الممكن أن يقال (قواعد البيت) على الإضافة، ولكن قولهما (القواعد من البيت) إيضاح بعد إبهام، وعدل عن الإضافة إلى ما هو مذكور "لما في الإيضاح بعد الإبهام من تفخيم لشأن المبین". (الزمخشري، الكشاف، ج: 1، ص: 187).

ونجد أيضا من ضروب الإطناب الذي يتميز بذكر العام بعد الخاص، كأن يبدأ الداعي بذكر نفسه أولا، ثم من يهتم لأمرهم، كالوالدين والأبناء، وقد جاء هذا النوع على لسان إبراهيم ونوح عليهما السلام في قوله تعالى: ﴿رَبَّنَا اغْفِرْ لِي وَلِوَالِدَيَّ وَلِلْمُؤْمِنِينَ يَوْمَ يَقُومُ الْحِسَابُ﴾ (إبراهيم: 41) وفي قوله تعالى: ﴿رَبِّ اغْفِرْ لِي وَلِوَالِدَيَّ وَلِمَنْ دَخَلَ بَيْتِي مُؤْمِنًا وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ﴾ (نوح: 28)، فالدعاء في الآيتين السابقتين بدأ فيه الداعي بنفسه وطلب لها المغفرة، ثم أتبع ذلك بذكر من لهم صلة كأبويه وأتباعه من أهل الإيمان.

ومن صور الإطناب أيضا التكرار، وقد كثر تكرار لفظ (ربنا) في آيات الدعاء، من ذلك دعاء إبراهيم عليه السلام في قوله تعالى: ﴿رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّا إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ، رَبَّنَا وَاجْعَلْنَا مُسْلِمِينَ لَكَ وَمِنْ دُرِّيْنَا أُمَّةٌ مُسْلِمَةٌ لَكَ وَإِنَّا مَنَاسِكُنَا وَتُبَّ عَلَيْنَا إِنَّكَ أَنْتَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ، رَبَّنَا وَأَبْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِكَ﴾ (البقرة: 127-129)، وتكرار لفظ (ربنا) ثلاث مرات في هذا الدعاء يوحي بالمبالغة في الضراعة والاستعطاف، ويفيد تكرار النداء (ربنا) إظهار الضراعة إلى الله تعالى، وإظهار أن كل من هاته الدعوات مقصودة بالذات". (ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج: 1، ص: 719).

أما في دعاء موسى عليه السلام في قوله تعالى: ﴿وَقَالَ مُوسَى رَبَّنَا إِنَّكَ آتَيْتَ فِرْعَوْنَ وَمَلَأَهُ زِينَةً وَأَمْوَالًا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا رَبَّنَا لِيُضِلُّوا عَنْ سَبِيلِكَ رَبَّنَا اطْمِسْ عَلَيَّ أَمْوَالَهُمْ وَاشْدُدْ عَلَيَّ قُلُوبَهُمْ فَلَا يُؤْمِنُوا حَتَّىٰ يَرَوْا الْعَذَابَ الْأَلِيمَ﴾ (يونس: 88)، ففي تكرار لفظ (ربنا) هنا تأكيد وتنبيه، "فتكثيره للتأكيد وللإشارة إلى أنه المقصود، وإن ورد في معرض العلة، لأن ما قبله بث لسوء حالهم، توطئة لما بعده". (شهاب الدين الخفاجي، حاشية الشهاب، ج: 5، ص: 56).

ومن طرق الإطناب المستعملة في دعاء الأنبياء أيضا نجد التذييل، وهو "تعقيب الجملة بجملة تشتمل على معناها للتوكيد،" ومنه قوله تعالى: ﴿رَبَّنَا لَا تَجْعَلْنَا فِتْنَةً لِلَّذِينَ كَفَرُوا وَآغْفِرْ لَنَا رَبَّنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ (المتحنة: 5)، ففي قوله (إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ) تأكيد للجملة التي قبلها وتقريب للإجابة، أي "لأنك لا يغلبك أمر عظيم ولا يعزب عن علمك وحكمتك شيء". (ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج: 1، ص: 724).

ومنه أيضا ما جاء على لسان موسى عليه السلام في قوله تعالى: ﴿وَأَدْخَلْنَا فِي رَحْمَتِكَ وَأَنْتَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ﴾ (الأعراف: 151)، وقوله عز وجل: ﴿فَاغْفِرْ لَنَا وَأَرْحَمْنَا وَأَنْتَ خَيْرُ الْغَافِرِينَ﴾ (الأعراف: 155). ومنه أيضا ما جاء على لسان عيسى عليه السلام في قوله تعالى: ﴿ارْزُقْنَا وَأَنْتَ خَيْرُ الرَّازِقِينَ﴾ (المائدة: 114)، وعلى لسان إبراهيم عليه السلام في قوله تعالى: ﴿رَبِّ هَبْ لِي حُكْمًا وَأَلْحِفْنِي بِالصَّالِحِينَ﴾ (الشعراء: 83). فالآيات السابقة جميعا جاء التذييل فيها مؤكدا ومقررا لمضمون الجملة قبله.

ويعد الاحتراس والاعتراض أيضا من طرق الإطناب المميزة لآيات الدعاء، ومن أمثلة ذلك في دعاء الأنبياء في القرآن الكريم ما يلي:

جاء في دعاء نوح عليه السلام في قوله تعالى: ﴿قَالَ رَبِّ إِنَّ قَوْمِي كَذَّبُونِ، فَافْتَحْ بَيْنِي وَبَيْنَهُمْ فَتَحًا وَنَجِّنِي وَمَنْ مَعِيَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ (الشعراء: 117-118)، فقوله (وَنَجِّنِي وَمَنْ مَعِيَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ) احتراس، ذلك "لأنه طلب قبله أن يحكم الله بينه وبين قومه حكما شديدا أي يستأصلهم"، (ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج: 19، ص: 173) فاحتراس أن يصيبهم شيء من غضب الله.

ومما جاء في وسط الكلام قوله تعالى: ﴿رَبِّ آغْفِرْ لِي وَلِوَالِدَيَّ وَلِمَنْ دَخَلَ بَيْتِي مُؤْمِنًا وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَلَا تَرِدْ الظُّلُمَاتِ إِلَّا تَبَارًا﴾ (نوح: 28)، فقوله (مؤمننا) احتراس منه عليه السلام "حتى لا يفهم أن زوجته وابنه ضمن من يطلب لهم الرحمة لأنهم ممن دخلوا بيته، فاحتراس، وبذلك يخرج كل من ليس من صفته الإيمان من هذا الدعاء". (محمد بن علي بن محمد الشوكاني اليمني، فتح القدير، 1414، ج: 5، ص: 359) هذا فيما يخص الاحتراس.

أما من أمثلة الاعتراض، وهو "أن يؤتى في أثناء الكلام أو بين كلامين متصلين معنى بجملة أو أكثر لا محل لها من الإعراب، لنكتة سوى ما ذكر في تعريف التكميل (الاحتراس)"، (الخطيب القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة، ج: 3، ص: 213) ومن أغراض هذا الاعتراض أن يكون للتأكيد نحو قوله تعالى: ﴿رَبَّنَا وَأَنْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْهُمْ﴾ (البقرة: 129)، فإعادة النداء ربنا اعتراض لتأكيد التضرع رغبة في بعث الرسول فيهم.

من خلال ما سبق نرى أن صور الإطناب والإيجاز أتت في تألف بديع، بل قد يردان في الآية الواحدة معا دون أن يُجَلَّ أحدهما بالآخر، بل يزيده وضوحا وبلاغة، فتظهر الآية في نمط فريد من الإعجاز، وتوافق وانسجام، موضحة المعنى على أكمل وجه.

## 8.1.1. القصر

ويرد القصر في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَإِسْمَاعِيلُ رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّا إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾ (البقرة: 127)، وفي الآية (إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ) قصر حقيقي باعتبار متعلق خاص، أي السميع العليم لدعائنا لا يعلمه غيرك، يفيد المبالغة في كمال الوصفين له تعالى". (ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج: 1، ص: 20).

وفي قوله تعالى على لسان إبراهيم عليه السلام: ﴿إِلَّا قَوْلَ إِبْرَاهِيمَ لِأَبِيهِ لَأَسْتَغْفِرَنَّ لَكَ وَمَا أَمْلِكُ لَكَ مِنَ اللَّهِ مِنْ شَيْءٍ رَبَّنَا عَلَيْكَ تَوَكَّلْنَا وَإِلَيْكَ أَنَبْنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ﴾ (المتحنة: 4)، نجد أن في هذه الآية "تقديم حرف الجرّ على الفعل لإفادة القصر، وهو قصرٌ بعضه ادعائي وبعضه حقيقي كما تُصرف إليه القرينة". (ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج: 1، ص: 347).

وكذا في قوله تعالى على لسان موسى عليه السلام: ﴿رَبِّ إِنِّي لَا أَفْلِكُ إِلَّا نَفْسِي وَأَخِي﴾ (المائدة: 25) فيه قصر، فموسى قصر الإجابة إلى طاعة الله، وتنفيذ أوامره على نفسه وأخيه، والقصر في هذا الدعاء جاء بالنفي مع الاستثناء، وقيل "ليس القصد إلى القصر، بل إلى بيان قلة من يوافقه، تشبيها لحاله بحال من لا يملك إلا نفسه وأخاه"<sup>3</sup> بدليل أنه لم يذكر الرجلين اللذين أنعم الله عليهما، وقد كانا يوافقانه.

## الخاتمة

للدعاء فضائل ومقاصد كثيرة تتجلى في كونه مخ العباد، وأنه يجب المداومة عليه في الرخاء قبل الشدة، وأنه الوسيلة المثلى لتواصل العبد مع ربه دون تكلف ولا عناء. وقد وردت في القرآن الكريم آيات كثيرة تحث عليه وتحض على الالتجاء إلى الله تعالى، حيث إنه ينبعث من الشعور والوجدان، فلزم أن يكون طبيعياً ليس فيه تكلف.

وهذا لا يعني أنه لا يتميز بسمات وخصائص أدبية، حيث قمت بمحاولة استخراج تلك الأساليب البلاغية التي جاءت فيه، من تقديم وتأخير، وتعريف وتنكير، وإيجاز وإطناب، فخلصت إلى أن الناظر لظاهرة الدعاء في القرآن العظيم يأنس تعدد صوره واختلاف أساليبه وتنوع مستوياته، وأن قارئ الدعاء يشعر بسلاسة وهدوء آياته، وبساطة تركيبه، وتتميز الآيات بتركيب محكم، لو أراد القارئ أن يزيد أو ينقص من الألفاظ لاختل الكلام واضطرب، فلا زيادة في الألفاظ ولا نقصان.

وقد ساهمت الدراسة الأدبية للدعاء في ربط قواعد البلاغة والأدب بالنصوص البليغة، ولا سيما النص القرآني الزاخر بشتى الأساليب والصور البلاغية، يزيل عنها الجمود والجفاف، وتحيا الدراسة البلاغية وتزدهر، فتحقق أهدافها في تربية الأذواق وتنمية المواهب لمعرفة الإعجاز البياني للقرآن الكريم وتدوّق الجمال البلاغي في آياته.

وخلصت إلى تميز دعاء الأنبياء في القرآن الكريم بالبناء المحكم والصياغة المكثفة، والدقة في اختيار الألفاظ، ووضع المفردات في موضعها المناسب، واتسامه بالوضوح والجمال.

<sup>3</sup>الألوسي، روح المعاني، ج: 3، ص: 279.

## المصادر والمراجع

- ابن عاشور، محمد بن الطاهر، تفسير التحرير والتنوير، (تونس: الدار التونسية للنشر، 1984).
- أبو السعود، محمد بن محمد، إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم، تح: عبد القادر أحمد عطا، (الرياض: مكتبة الرياض الحديثة، د.ت).
- أبو موسى، محمد محمد، خصائص التراكيب؛ دراسة تحليلية لمسائل علم المعاني، (مصر: مكتبة وهبة، 1996).
- الألوسي، شهاب الدين محمود بن عبد الله الحسيني، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1994).
- الأندلسي، أبو حيان محمد بن يوسف أثير الدين، البحر المحييط في التفسير، تح: صدقي محمد جميل، (بيروت: دار الفكر، 1999).
- بدوي، أحمد أحمد، من بلاغة القرآن، (القاهرة: دار نضفة مصر، 1977).
- البقاعي، إبراهيم بن عمر، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، (القاهرة: دار الكتاب الإسلامي، د.ت).
- الجرجاني، أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن، دلائل الإعجاز في علم المعاني، تح: الشيخ محمد رشيد رضا، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1988)، 361.
- الحري، عبد العزيز بن علي، البلاغة الميسرة، (بيروت: دار ابن حزم، 2011).
- الخصري، محمد الأمين، من أسرار المغايرة في نسق الفاصلة القرآنية، (د، ط، 1994).
- الخطيب القزويني، محمد بن عبد الرحمن جلال الدين، الإيضاح في علوم البلاغة، شرح: محمد عبد المنعم خفاجي، (مصر: المكتبة الأزهرية للتراث، 1993).
- الخفاجي، شهاب الدين أحمد بن محمد بن عمر، حاشية الشهاب، تح: محمد الصباغ، (مصر: دار الطباعة العامة، 2000)، 198/6.
- خوري، رثيف، الدراسة الأدبية، (القاهرة: مؤسسة هنداوي، 2017)، 11.
- الراغب الأصفهاني، أبو القاسم الحسين بن محمد، معجم مفردات ألفاظ القرآن، ضبط: إبراهيم شمس الدين، (بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت).
- سيبويه، أبو بشر عمرو بن عثمان، الكتاب، تح: عبد السلام محمد هارون، (القاهرة: مكتبة الخانجي، 1988)، 34/1.
- السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر جلال الدين، الإتيقان في علوم القرآن، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، (مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1974).
- الشوكاني اليمني، محمد بن علي بن محمد، فتح القدير، (دمشق: دار ابن كثير، 1414).
- عبيد، محمد رشدي، قصة يوسف عليه السلام في القرآن الكريم دراسة أدبية، (السعودية: مكتبة العبيكان، 2006)، 12.
- العسكري، أبو هلال الحسن الصناعتين: النظم والنثر، (بيروت: دار الكتب العلمية، 2008).

اللحياني، بھمة بنت حامد، *الدعاء في القرآن الكريم أساليبه ومقاصده وأسراره*، (السعودية: جامعة أم القرى مكة المكرمة، 2001).

المبارك، محمد، *دراسة أدبية لنصوص من القرآن*، (بيروت: دار الفكر، 1998)، 135.  
مدور، محمد، *الدعاء في النثر الصوفي وخصائصه أمثلة وتحليل*، Ex Professo، 119، (2021): 1.  
مرتضى الزبيدي، محب الدين أبو فيض السيد محمد، *تاج العروس من جواهر القاموس*، تح: علي شيري، (بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، د.ت).

المطعني، عبد العظيم إبراهيم محمد، *خصائص التعبير القرآني وسماته البلاغية*، (القاهرة: مكتبة وهبة، 1992).





**GENÇ MÜTEFEKKİRLER DERGİSİ**

**JOURNAL OF YOUNG INTELLECTUALS**

e-ISSN: 2718-000X

Yıl: 5, Cilt: 5, Sayı: 2

Haziran-2024

Kitap İncelemesi

**Türkiye’de Dindarlık**

**Sosyal Gerilimler Ekseninde İnanç ve Yaşam Biçimleri**

Bahattin Akşit - Recep Şentürk - Önder Küçükural - Kurtuluş Cengiz

İstanbul, İletişim Yayınları, 2020, 572 sayfa, ISBN-13: 978-975-05-1087-8

YAZAR

**Duygu KARAKAŞ AYDIN**

Dr. Erciyes Üniv, Sosyal Bilimler Enst, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı,

Din Sosyolojisi Bilim Dalı

[duygukarakas9238@gmail.com](mailto:duygukarakas9238@gmail.com)

ORCID: 0000-0002-5652-3260.

<https://doi.org/10.5281/zenodo.11530993>

Yayın Bilgisi

Yayın Türü: Kitap İncelemesi

Makale Geliş Tarihi: 02.04.2024

Makale Kabul Tarihi: 04.05.2024

Sayfa Aralığı: 602-611



Gündelik hayatta üzerine en çok konuşulan konulardan bir tanesi din mefhumudur. Din ve özelde dindarlık, sosyal bilimler alanında araştırmalara sık sık konu olmaktadır. İnsanların eylemleri, kararları, bakış açıları ve yaşam biçimleri bu iki alan üzerinden okunduğu zaman, kültürel ve kutsal olanla kurulan ilişkiler hakkında birçok bilgi elde edilebilir. Bu bilgiler aynı zamanda bireyin yaşadığı gerilimleri, çatışmaları ve din için ya da din uğruna nelerden vazgeçip hangi alanlarda nelerden fedakârlık yapabileceğine dair farklı bir perspektiften bakabilmeyi de sağlamaktadır. Zira Türkiye’de dindarlık konusu oldukça yaygın bir çalışma alanıdır. Bu duruma örnek olarak verilebilecek olan *Türkiye’de Dindarlık* eseri, Akşit, Şentürk, Küçükural ve Cengiz tarafından hazırlanmış ve geniş bir saha çalışması şeklinde tamamlanmıştır. 2008-2011 yılları arasında, üç yıl boyunca toplumsal ve siyasal değişimlerin hızla yaşandığı köylerde ve kentlerde, 1538 kişiyle yapılan anketlerle toplanan niceliksel verilerin yanı sıra 8 ilde (İzmir, Diyarbakır, Denizli, Trabzon, Kayseri, Adana, Erzurum, Çorum) 238 kişiyle yapılan derinlemesine görüşmelerle elde edilen niteliksel veriler toplanmıştır. Bireylerin din, ekonomi, siyaset, toplumsal cinsiyet gibi alanlarda fikirleri sorulmuş; dindarlık ekseninin içerisinde sosyal gerilimlerin aksları ve bu alanların ağırlık olarak hangi başlıklar olduğu tespit edilmeye çalışılmıştır. Erzurum, Kayseri ve Denizli’de yapılan bu saha araştırmasının amaçları arasında öncelikle “*Türkiye’deki dinî tecrübenin hem bireysel hem de toplumsal boyutlarını anlamak*”, tarihsel ve güncel nitelikler arz eden önemli meselelere dair öngörü ve içgörü geliştirmek vardır. Daha sonra farklı halk kesimleri arasında yaşanan dindarlığın ve elit İslam - halk İslam ikiliğinin bireylerin hayatlarının hangi yönlerini nasıl etkilediğini tespit etmek gibi başlıklar vardır. Tecrübi İslam ile kitabi İslam arasındaki farkın seçkin ve halk kesimlerince nasıl yaşandığı, inanç ve ibadet boyutlarında nasıl farklılıklar içerdiği konunun açıklandığı diğer bağlamlardır. Din, kimlik, modernleşme, inanç ve ibadet, ekonomi, siyaset, toplumsal cinsiyet, dinî eğitim, kamusal alan, özel alan, başörtü gibi alt başlıklara da odaklanan çalışma, önsöz ve dokuz bölümden oluşmaktadır.

Dindarlık, çok geniş bir kavramdır. Nasıl tanımlanacağı hususunda ortak bir kanaate varılamamış olsa da, dindarlık dar anlamda bireyin inanç ve ibadet boyutunu gösteren bir ölçüttür. Geniş anlamda ise bireyin gündelik pratiklerinden siyasi görüşüne, dünyaya bakış açısından kimlik kalıplarına, değer yargılarından fikrî söylemlerine kadar hayatının her alanına dolaylı ya da doğrudan etki eden önemli bir yönlendiricidir. *Türkiye’de Dindarlık* kitabındaki/kitabında anlatılan dindarlık olgusu, toplumsal yapının içerisinde karşımıza hangi şekillerde çıktığı birçok boyutu ile ele alınmıştır. Giriş mahiyetinde olan birinci bölümde Türkiye’de dinî ve toplumsal yapının nasıl bir düzlemde olduğu, kitabın

yazılış amacı, literatürdeki yeri ve eserin içeriğinde nelerden bahsedildiğine değinilmiştir. Böylece kitaba genel bir bakış sağlanmıştır.

Batı'da ve Türkiye'de farklı evrelerden geçerek şimdiki halini alan din ve toplum çalışmaları, güncelliğini ve çalışılabilir bir alan oluşunu yitirmiş değildir. Teorik çerçevenin çizildiği ikinci bölümde yazarlar, sosyal bilimlerde din çalışmalarının nasıl başladığını ve geliştiğini aktarmışlardır. Dinin tanımını yapan birçok yazar, filozof, sosyolog ve bilim insanı vardır. Bu tanımlamalara bakıldığı zaman hepsinin kendi içerisinde tutarlı bir arka planı, kültürel kodları, fonksiyonel özellikler taşıdığı görülmektedir. Durkheim, Marx, Freud, Spencer, Jung ve daha birçok isim dinin ne olduğu üzerine farklı tanımlamalar yapmışlardır (Akşit, Şentürk, Küçükural, & Cengiz, 2020). 1960'lı yıllardan sonra ise Amerika'da ortaya çıkan yeni dinî hareketler sonrasında, dünyada din çalışmaları farklı birer boyut kazanmıştır. 1970'li yıllara gelindiğinde kültürel din sosyolojisi alana farklı bir bakış açısı getirmiş ve dinin salt tanımlamalarının yerini, her dinin kendi sembolleriyle beraber anlaşılması ve açıklanması gerektiği fikri almıştır. Bütün bu tanımlara bakıldığı zaman din konusunda ileri sürülen görüş, dinin yok olacağı yönünde değildir. Aksine dinin farklı biçimlerde geri döneceği i ve yeni açılımlarla nasıl bir süreç olacağı konusunda yeni fikirler ortaya çıkmıştır. Zira din, müstakil bir zeminin yanı sıra toplumsal alanda da varlığını koruyan, kültürlerle farklı biçimlerde temas kuran, dinamiklerini toplumun farklı katmanlarında pratik biçimde ortaya çıkarmaktadır. Bu açıdan bakıldığı zaman Batı'da olduğu gibi Türkiye'de de din çalışmaları, çalışmanın yapıldığı dönemin konjonktürel arka planını yansıtmaktadır. Genelde ikilikler üzerine, diğer bir ifadeyle "kitabî dine" karşı "halk dinî", "geleneksele" karşı "modern", "gericiye" karşı "ilerici" gibi zıtlıkların ele alındığı çalışmalar, gerilimlerin neden ve nereden kaynaklandığını ortaya koymaya çalışmıştır. Ancak olması gereken tepkisel bir duruş sergilemek değildir. *Türkiye'de Dindarlık* eserinin araştırma sorunsalı "*Türkiye'de bugüne kadar din alanında yapılmış sınırlı sayıda çalışma, bu ikilikleri daha çok araştırma bulgusu olarak ortaya koymuş, bunlara analiz düzeyinde yaklaşmamıştır*" (Akşit, Şentürk, Küçükural, & Cengiz, 2020) şeklinde belirtilmiştir. Nitekim literatürde daha önce yapılmamış bir araştırma biçimi şeklinde yola çıkılan bu çalışma, diğer alan çalışmalarından dinamik değişim sürecinden geçen dinî ve onun arka planındaki gerilimleri ele alma ve analiz etme açısından, araştırmanın sorunsalı olarak iddia edilen tezle uyumlu bir biçimde ortaya çıkmıştır. Niceliksel ve niteliksel

araştırma yöntemlerinin kullanıldığı bu eser, üçüncü bölümde de bahsedildiği üzere halk katmanları ve seçkin kesimler arasındaki gerilimleri ortaya çıkarmayı hedeflemiştir. Halk katmanlarında din, siyaset, ekonomik şartlar, toplumsal cinsiyet algısı ve gündelik dinî yaşam pratikleri, seçkin kesimlerin bu alanlardaki yaşam pratiklerinden oldukça farklı biçimde algılanmaktadır. Elbette bu durumun birden fazla sebebi vardır. Bu nedenleri niteliksel yöntemle keşfetmek ve ortaya çıkarmak, dindarlığı ölçerken ayrıntıları gözden kaçırmadan aktarabilmek oldukça emek isteyen bir süreci beraberinde getirmektedir. Araştırmacılar, gözlem ve inceleme yaparken din kavramının öznel olarak inşasından kimlik algısına, din eğitiminden kutsal ya da geleneksel alışkanlıktan ibaret olan birçok başlığın üzerinde durmuşlardır. Bunun sonucunda da İslam'ın gereklerini yerine getiren bir Müslüman'ın nasıl bir profile sahip olması gerektiği yönünde bazı sorular ortaya çıkmıştır. Bir Müslüman gündelik hayatın içerisinde çalışarak, insanlara ve çevresine karşı sorumluluklarını yerine getirerek mi yaşamalı yoksa inziva hayatı ve minimal bir hayatı mı benimsemeli? İşte bu noktada sadece halk ve seçkin katmanlarının karşılaştırılması değil, halkın kendi içerisinde de farklılıkların var olup olmadığı araştırmanın bir başka boyutunu göstermektedir.

Muhafazakâr ve laik dindarlar, hayata başka pencerelerden bakan farklı iki cephenin savunuculuğunu üstlenen taraftarlardır. Ancak buradaki cephe kavramı, kutuplaştırmak anlamında değil, durdukları yerden gördükleri manzarayı anlatan ve bundan başka bir dünyanın var olabileceğini kabul etmek istemeyenler şeklinde ifade edilmektedir. Toplumsal yaşam deneyimleri ve inanma biçimleri arasında Kayseri, Erzurum ve Denizli'de yapılan gözlem ve incelemelere göre bazı bulgular elde edilmiştir. Bu bulguların ele alındığı dördüncü bölümde inceleme yapılan şehirlerin önce tarihi ve kültürel değerleri anlatılmıştır. Daha sonra konuyla alakalı olarak yaşanan gerilimler görüşmelerden örnekler verilerek desteklenmiştir. Bu şehirlerden biri olan Kayseri, tarihi geleneklerini muhafaza etme noktasında çaba sarf eden ve İslami iklimin belirgin bir şekilde yaşandığı bir şehirdir. Modern dünyanın beraberinde getirdiği değişim ve dönüşümleri kendi formu içerisinde eriterek yeni yaşam biçimlerine uyum sağlayan bu şehir, dinsel inançların gündelik hayata etkisinin oldukça yoğun yaşandığı yerleşim yerlerinden bir tanesidir. Gerilimler noktasında bilimsel bilginin geçerliliği neredeyse her katmandan insan tarafından kabul edilmiştir. Kutsal olanla dünyevi olan ise birbirinden tamamen ayrı iki alan olarak değerlendirilmemektedir. Kamusal alan özel alan ikiliği

konusunda ise “erkek-kadın” ve “aile-iş hayatı” başlıkları kesin olarak ayrılmıştır (Akşit, Şentürk, Küçükural, & Cengiz, 2020, s. 128). Gelenekselliği koruyan bir yapıya sahip olan Kayseri bazı başlıklarda modern olarak nitelendirilebilir ancak bireylerin haklarına, farklılıklarına ve kararlarına saygı duyma hususunda birçok eksiklik gözlemlenmiştir. Araştırmaların yapıldığı diğer bir şehir olan Erzurum ise medreseleri ve din öğreticiliği ile dikkat çekmektedir. Yüzyıllardır din adamı yetiştiren bir şehir olma unvanına sahip olan bu şehrin seçkinleri ve halk tabakası arasında çok eskiden bu yana devam eden dinî olarak yetişme farklılıkları gözlemlenmiştir. Bu durum gerilimleri de beraberinde getirmiştir. Nitekim ilahi- dünyevi arasında bocalayan gözlemciler, toplumun dayattıkları ve kendi yapmak istedikleri arasında sıkışıp kalmışlardır. Diğer yandan köy İslam’ının yerini kent İslam’ı almadıkça ilerlemenin ve gelişmenin mümkün olmadığı konusunda da gerilimler mevcuttur. Başörtüsü hususunda da kadınlar geleneksel olanla modern olan arasında tercih yapma hakkına sahip değildirler. İnanç özgürlüğünden öte dindar kesimin göstereceği tepkinin büyüklüğü, namus kavramının sadece kadınlar için geçerli olması, kadınları istemedikleri halde inancın gereğinden çok geleneğin hükümlerine göre yaşamak zorunda bırakmıştır. Kamusal ve özel alan noktasında ise kadınlar özel alanla ilişkilendirilmektedir. Kamusal alanın gerçek yüzü erkeklerdir. Araştırma kapsamında ele alınan diğer bir şehir olan Denizli, gerilimlerini Erzurum ve Kayseri’den farklı derecelerde yaşamaktadır. Bu şehirde genel olarak gündelik hayatta çağdaş değerlerle dinsel değerler arasında bir çatışma olduğu için halk tabakası ve seçkin tabaka arasında bir kopuş meydana gelmiştir. Din konusunda ise modernleşme ile geleneksel arasında girift bir ilişki olmasına rağmen çoğu zaman din, modernliğin getirdiği sorunlarla baş etme yöntemi olarak kullanılmıştır. Dine diğer şehirlerde de olduğu gibi kurtarıcı bir rol yüklenmiştir. Diğer taraftan şehrin kimlik oluşumunda farklılıklara sebep olan tüketim kültürü geleneksel ve modern olarak değil, sınıfsal ayrışmalar olarak karşımıza çıkmaktadır. Sosyo-ekonomik temelli ayrışmalara neden olan metalaşma ve ticarileşme süreci, Denizli’de bazı kesimleri hızla zengin ederken bu kesimlerin dinî yaşam alanlarının da etkilenmesine sebep olmuştur. Kimlik geriliminin araştırmalar temelindeki sonucunda görüşmeciler kendilerini vatandaş olarak değerlendirirken kendi gibi olmayanları “öteki” olarak nitelendirmişlerdir. İslam’ın gündelik hayatın her alanında neredeyse hâkim olduğu gözlenen Denizli’de kadınların başörtü konusu da diğer bir gerilim konusudur. Dinî ritüellerin gerçekleştiği mekânlar -örneğin cami- dinî kulaktan

dolma bilgilerle yaşayan eğitim seviyesi düşük insanlara oranla eğitim seviyesi yüksek insanlar arasında tercih edilmemektedir. Kamusal alan özel alan hususunda ise araştırmacılar yaptıkları görüşmelerde birbirinden farklı bakış açılarına ulaşmışlardır. Bir yandan kamusal alanda dinin yaşanmasının ve görünür olmasının Cumhuriyetçiliği gerileteceğini düşünenler diğer yanda ise herkesin Müslümanlığın gereklerine göre yaşama hakkına sahip olduğunu düşünenler vardır. Her ne kadar modern bir şehir olarak nitelense de Denizlili kadınların kamusal alana katılsalar da ekonomik olarak özgürlük elde edip güçlenseler de geleneksel rolün dışına çıkmak konusunda tereddütlü oldukları gözlemlenmiştir (Akşit, Şentürk, Küçükural, & Cengiz, 2020, s. 186).

Kutsal ve dünyevi olan arasındaki gerilim günümüzde birçok çalışmanın konusu olmuştur. Din ve inanç gibi kendine özgü kavramlar toplumun farklı kesimlerinde farklı şekilde tanımlanmaktadır. *Türkiye'de Dindarlık* kitabının 8 ilde halkla yapılan derinlemesine görüşmelere dair bulguların verildiği beşinci bölümde inanç, ibadet, ekonomi, siyaset ve toplumsal cinsiyet alanlarında yaşanan gerilimlerin neler olduğuna değinilmiştir. İnanç noktasında akseden gerilimlerden bir tanesi kamusal ve özel alan gerilimidir. Bu durumla ilgili farklı yaklaşımlardan söz edilebilir:

1. *Kamusal alan tamamen inanca göre düzenlenmeli (dinsel yaklaşım)*
2. *Din sadece özel alanda kalmalı (seküler yaklaşım)*
3. *Kamusal ve özel alanlar kısmen inanca kısmen de toplumsal kurallara göre düzenlenmeli (liberal yaklaşım)* (Akşit, Şentürk, Küçükural, & Cengiz, 2020, s. 210)

Bu üç yaklaşıma yaklaşımı her şehirden ve farklı sınıfsal kesimlerden destekleyenler çıkmıştır. İnanç hususunda kutsal metin-gündelik pratik gerilimi göze çarpan diğer bir noktadır. Görüşmelerde gerilim olarak değerlendirilen diğer bir başlık ise bilimsel bilgi ve dinsel bilgi gerilimidir. Bu konuda görüşmelerden elde edilen bulgulara göre yorumlar üç başlıkta sınıflandırılmıştır:

1. *Din ve bilim çatışmaz. Her şey Kuran'dadır. Her şey Allah'ın iradesiyle belirlenir (külli irade-metafizik)*
2. *Din ve bilim çatışır. Doğruyu insan akli bulur (cüzi irade-rasyonalite)*
3. *Bazen külli irade bazen cüzi irade geçerlidir* (Akşit, Şentürk, Küçükural, & Cengiz, 2020, s. 222)

İbadet konusundaki gerilimler genel olarak kamusal alan-özel alan, türbe ve yatır ziyaretleri, dua, cemaat ve tarikatlara yaklaşımlar, bid'at, gerçek İslam'ın ne olduğu gibi başlıklar altında incelenmiştir. Görüşmecilerden bazıları ibadetin yerinin ve zamanının ayrı olması gerektiğini ileri sürerken bazıları ise hayatın her alanında her anında ibadetin var olması gerektiği dile getirmişlerdir. Bunun en belirgin örneği Ramazan ayı geldiği zaman birçok alanda davranışların ve tavırların değişmesi olarak gösterilmektedir. Bu noktada kutsal ve dünyevi olan arasındaki gerilim, kişinin ibadet konusunu hayatının neresinde konumlandığı noktasında farklılaşmaktadır. İbadet kimisine göre çalışmak fiilinin içerisinde var olurken kimisine göre namazı, orucu, zekâtı aksatmamaktır. Zira ibadet konusunda gerilimler olsa da görüşmecilerin geneli dinî duyarlılığın gözetilmesi noktasında olumlu yaklaşım sergilemişlerdir. Cemaatler ve tarikatlar konusunda ise Allah'a ulaşmanın birçok farklı yolu olduğunu ileri sürerek bunların kaçınılmaz olduğunu belirten görüşmeciler vardır. Türbe ve yatır ziyaretinin popülerliğini yitirmediği göz önünde bulundurulduğunda, yaşanan İslam'ın kitabî İslam'a karşı canlılığını devam ettirdiği sonucuna ulaşılmaktadır. Araştırmanın ekonomi-din ilişkisi bağlamında incelediği kutsal dünyevi ayrımı ise insanların ekonomik faaliyetleri yürütürken gündelik hayatın içerisinde din ve ibadetleri nereye koyduğu ve dinin bir motivasyon kaynağı olup olmadığını diğer bir gerilim konusudur. Bu noktada görüşmecilere yöneltilen sorular şu şekildedir:

1. Çalışmak ve para kazanmanın nihai amacının ne sizce?
2. Niye çalışıyorsunuz?
3. Sizce işteki başarıda dinî inancın bir etkisi var mı?
4. Dindar olmak işte başarı sağlar mı?
5. Din ekonomik ilişkilerinizde bir rol oynuyor mu?
6. Daha dindar ya da az dindar olsaydınız iş yaşamınız farklı olur muydu? (Akşit, Şentürk, Küçükural, & Cengiz, 2020, s. 283)

Bu sorular görüşülen kişilerin kutsal olanla nasıl ilişki kurduklarını ortaya çıkarmak üzere görüşmecilere sorulmuştur. Ekonomik ilişkilerin bireysel olan tarafının dışında ekonomik davranışları belirleyen dinamiklerin dinsel olup olmadığı konusunda da bazı sorular yöneltilmiştir. Alışveriş yaparken iş ilişkisi içerisinde bulunduğu kişinin dindar olup olmadığını, alışveriş yaptığı firmanın sahibinin dinî tercihlerine önemseyip

önemsemediği noktasında insanların fikirleri alınmıştır. Alışveriş yaparken daha doğrusu ekonomik ilişkiler kurulurken dinî motivasyonlar kimi görüşmecilerde ön plana çıkarken kimi görüşmecilerde ise herhangi bir gereklilik olarak görülmemektedir. Ekonomi konusunda aşırı dindar olanlar ve dindar olmayanlar bu konuda fazla hassasiyet gösterirken bu süreci gerilimsiz olarak yaşayanlar iki farklı uçta kararsız kalmışlardır. Siyaset-din ilişkisinde de birçok konuda gerilimlerin olduğu bilinmektedir. İnsanlar birçok karar verirken dinî arka planı göz ardı etmeden hareket etmektedirler. Dindarlık, sosyo-ekonomik statüler, siyasi görüşler, gündelik hayat pratikleri gibi birçok alanda bireyin karar mekanizmasına önemli ölçüde etkilemektedir.

Türkiye'de ekonomi, siyaset, toplumsal cinsiyet, gündelik hayat pratikleri, eğitim gibi birçok konu çoğu zaman din ile bağdaştırılarak açıklanmıştır. Çünkü hiçbir zaman din, kamusal alanın tamamen dışına çıkmamıştır. Din her ne kadar bireysel olarak yaşansa da modern dönem bireylere bunu dayatsa da asıl dinamiklerini hiçbir zaman yitirmemiştir. Bu konu ile ilgili altıncı bölümde din ve din eğitimi ele alan yazarlar halk ve seçkin tabakasında din eğitimi ile ilgili görüşleri ve gerilimleri aktarmışlardır. Farklı illerde yapılan derinlemesine görüşmelerde dinî eğitim konusunun temelleri, dinî eğitimin nereden alınması gerektiği, devlet kurumlarını ya da dinî grupları tercih etme sebepleri üzerinde durulmuştur. Diyanet İşleri Başkanlığı, Türkiye'de dinî eğitimin verildiği ve bilgi edinilen resmi devlet kurumudur. Bunun yanında zorunlu din dersleri, imam hatip liseleri de dinî eğitim alınan diğer kurumlar olarak sıralanabilir. İmam hatip liseleri ile ilgili olumlu ve olumsuz birçok görüş bildiren görüşmeciler, dinî eğitimin alınması için bunun gerçekten zorunlu olup olmadığını tartışmaktadırlar. Dikkat edilmesi gereken diğer bir husus ise zorunlu din dersi, laiklik konusu ile hep aynı cümle içerisinde geçmektedir. Netice olarak da din dersinin dindar kesimce zorunlu olması bir sorun oluşturmazken; kendinî laik olarak tanımlayan kesimde bunun bir dayatma olduğu dile getirilmiştir. Cumhuriyet dönemi ile beraber her zaman tartışılan bir konu olan dinî eğitim ve öğretim konusunda din dersinin zorunlu olması, Diyanet İşleri Başkanlığının görevleri, resmi kuran kursları, imam hatip liseleri, üzerine konuşulmaya devam edilen hususlar olacaktır. Resmî olanın dışında dinî eğitim verilen özel kurumlar olarak Türkiye'de ilk olarak aile ve toplumsal çevre gelmektedir. Daha sonra dinî gruplar, sohbetler, toplantılar olarak sayılabilen dinî eğitim veren özel kurumlar ve yerler yani tarikatlar, cemaatler gibi dinî grupların da okul gibi algılanması gerektiğini ileri süren görüşler mevcuttur. Burada



önemli olan eğitimin özellikle dinî eğitimin okula gidilerek mi öğrenilmesi gerektiği yoksa zorunlu olmayan bir şekilde gönüllü olarak öğrenilmesi gerektiği noktasında bir çıkmaza girilmiş olmasıdır. Ancak Türkiye'de şu bir gerçektir ki dinî grupların dinî eğitim verme konusundaki etkinlikleri küçümsenemeyecek kadar fazladır. Bu sayılanların dışında medya araçları ve kanaat önderlerinin de dinî eğitim ve ibadetler konusundaki yönlendiricilikleri de en az kamusal alandaki din eğitimi kadar etkilidir.

Toplumsal yapı ve din konusunda halk ve seçkinler arasında bazı farklılıklar vardır. Halk dindarlığı kendinî daha çok geleneksel bir arka plana yaslarken, seçkin/elit dindarlığı modern hayatın getirdiği yeniliklere uyum sağlayarak ya da bu değişimleri yeniden dönüştürerek yaşanan bir dindarlığı karşılamaktadır. *Türkiye'de Dindarlık* kitabının yedinci bölümünde halk ile seçkinlerin dindarlığı arasındaki fark, gerilimlerin üstesinden nasıl gelinmesi gerektiği konusunda takınılan tavırlar üzerinden açıklanmıştır. Kutsal ve dünyevi olanın arasında herhangi bir gerilim olduğunda yine bu gerilimi İslam'ın içinden kurallar ve emirlerle aşmaya çalışıldığı ulaşılan bir sonuçtur. Hak ve seçkin görüşmelerinde, seçkinlere göre aslında bu gerilimlere gerek olmadığını ileri sürmeleri dikkat çekmektedir. Halk dindarlığının aksine seçkin dindarlığında İslam dinî günümüzdeki koşullara ve şartlara uygun olan ve bunu kontrol altında tutan bir dindir. Bu nedenle herhangi bir gerilime gerek yoktur. Seçkinlerle yapılan görüşmede kamusal alan ve özel alan gerilimi dinî pratikler ve sembollerin toplumsal alanda ve gündelik hayatta nasıl yaşandığı ve tartışıldığı üzerinden değerlendirilmiştir. Seçkin İslami çevreye göre İslam dinî bireysellikten çok toplumsal alanda diğer insanlarla beraber sürdürülmesi gereken bir din olarak insanlığa gelmiştir ancak bunun istismar edildiği durumlar siyasi arka plana sahip olduğu zaman eleştirilen önemli başlıklardan biri olmuştur (Akşit, Şentürk, Küçükural, & Cengiz, 2020, s. 478). Dinsel bilgi ile bilimsel bilgi gerilimi söz konusu olduğunda ise gerek halk görüşmelerinde gerekse seçkin görüşmelerinde din ve bilim arasında herhangi bir çelişki ya da gerilim olmadığı vurgulanmak istenen bir noktadır. Bilimin dinî desteklediği ve ulaştığı sonuçları dinin zamanla doğruladığı yönündeki fikirler ağırlıktadır. Modern ile geleneksel olan arasındaki gerilim kentlilikle ve köylülükle ilişkilendirilmektedir. Gerilimlerin geneline bakıldığı zaman İslami seçkinler gerilimlere halk katmanındaki kadar duygusal yaklaşmamışlardır. Rasyonel çözümlerle birçok gerilimin aşılacağı konusunda seçkin kesimin birçok yorumu da halk dindarlığı noktasında birbirinden farklılaştığını göstermektedir. Ulaşılan bu sonuçların



genel analizlerinin yapıldığı ve görüşmecilerin demografik özelliklerinin, siyasi eğilimlerinin, ekonomik durumlarının değerlendirildiği sekizinci bölümde, örneklemin nasıl seçildiği ve niceliksel araştırma bulguları tüm detaylarıyla mevcuttur. İleriye dönük önerilerin ve beklentilerin maddeler halinde verildiği dokuzuncu ve son bölümde, çalışmanın temelini oluşturan kavramlar ve gerilimler özet şeklinde ele alınmıştır. Bu eserin oluşturulması sürecinde yaşanan zorluklar incelendiğinde ve ulaşılmak istenilen hedefe başarıyla ulaşıldığı görüldüğünde takdirlerin en büyüğünü hak ettiğini belirtmek gerekir. Alana olan katkısı da belirtilmesi gereken diğer önemli bir noktadır. Özellikle dindarlık araştırmalarında başucu eseri olarak literatürdeki yerini almıştır.

**KAYNAKÇA**

Akşit, B., Şentürk, R., Küçükural, Ö., & Cengiz, K. (2020). *Türkiye'de Dindarlık* (3. baskı). İstanbul: İletişim Yayınları.