

Sayı / Issue 51

Haziran / June 2024



# Harran İlahiyat Dergisi

*Published since 1995*

*Harran İlahiyat Journal*

HARRAN ÜNİVERSİTESİ  
İLAHİYAT FAKÜLTESİ YAYINLARI  
Şanlıurfa/Türkiye

ISSN 2791-6812

# Harran İlahiyat Dergisi | Harran İlahiyat Journal

مجلة إلهيات حران

Sayı/Issue: 51, Haziran/June 2024

ISSN 2791-6812

<b>Kapsam</b> <b>Spoce</b>	Dinî Araştırmalar Religious Studies			
<b>Periyot</b> <b>Period</b>	Yılda 2 Sayı, 15 Haziran & 15 Aralık Biannual, 15 June & 15 December			
<b>Yıl</b> <b>Year</b>	30			
<b>Yayıncı</b> <b>Publisher</b>	Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Harran University Faculty of Theology			
<b>Önceki İsim</b> <b>Previous Title</b>	Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Journal of Harran University Faculty of Theology			
<b>Önceki ISSN</b> <b>Previous ISSN</b>	1303-2054	2564-7741 (Online)		
<b>Eski Adla Çıkan Sayılar</b> <b>Issues Published with Previous Title</b>	Yıllar Years	1995-2020	Sayılar Issues	1-44
<b>Dizinleme Bilgileri</b> <b>Indexing</b>	TR Dizin, TR Index,	Başlangıç 2018 (Sayı 38) Starting 2018 (Issue 38)		
<b>İletişim</b> <b>Contact</b>	Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Osmanbey Kampüsü / Şanlıurfa hij@harran.edu.tr, Tel: +90 414 318 3454			
<b>Web</b>	<a href="https://dergipark.org.tr/tr/pub/hij">https://dergipark.org.tr/tr/pub/hij</a>			

Harran İlahiyat Dergisinde yayımlanan yazıların tüm içerik sorumluluğu yazarlarına aittir.  
All the responsibility for the content of the papers published in The Harran İlahiyat Journal belongs to the authors.

Harran İlahiyat Dergisi Creative Commons Atıf-Gayri Ticari-Aynı Lisansla Paylaş 4.0 Uluslararası Lisansı ile lisanslanmıştır.  
Harran İlahiyat Journal is licensed by Creative Commons Attribution-Non-Commercial-No Derivatives 4.0 (CC BY) licence.

## Harran İlahiyat Dergisi

### Sahibi / Owner

Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Adına Dekan: Prof. Dr. Celil ABUZAR

### Editör / Editor in Chief

Dr. Öğr. Üyesi Selim YILMAZ

### Yazı İşleri Müdürü / Managing Editor

Dr. Öğr. Üyesi Selim YILMAZ

### Mizanpaj / Layout

Arş. Gör. Coşkun BORSBUĞA

### Alan Editörleri / Field Editors

Doç. Dr. Ahmet GÜNDÜZ	Öğr. Gör. Adem MİDİLLİ
Doç. Dr. Abdurrahim ARSLAN	Öğr. Gör. Mustafa Said DİLEK
Doç. Dr. Fatma ÇAKMAK	Arş. Gör. Abdülbaki ÇİFTÇİ
Dr. Öğr. Üyesi Abdülhakim ÖNEL	Arş. Gör. Coşkun BORSBUĞA
Dr. Öğr. Üyesi Emine BAĞMANCI	Arş. Gör. Fatih AKYOLCU
Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Emin ÇİFTÇİ	Arş. Gör. Fatma UYANIKOĞLU
Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Fatih KAYAN	Arş. Gör. Havva İslam ÇELİK
Dr. Öğr. Üyesi Orhan AYZAZ	Arş. Gör. Mehmet Nurullah AYDIN
Arş. Gör. Dr. İbrahim AKÇA	Arş. Gör. Mustafa AYDIN
Öğr. Gör. M. Haşim AKSU	

### Dil Editörleri / Language Editors

Dr. Öğr. Üyesi Abdullah Kartal (İngilizce)	Öğr. Gör. Adem Midilli (Arapça)
--	---------------------------------

### Yayın Kurulu / Editorial Board

Prof. Dr. Abdülvahap YILDIZ (Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
Prof. Dr. Asım YAPICI (Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi)
Prof. Dr. Celil ABUZAR (Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
Prof. Dr. Hikmet AKDEMİR (Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
Prof. Dr. Mahmut ÖZTÜRK (Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
Prof. Dr. Ramazan ALTINTAŞ (Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
Prof. Dr. Yusuf Ziya KESKİN (Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
Doç. Dr. Ahmet GÜNDÜZ (Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
Doç. Dr. Fatma ÇAKMAK (Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
Doç. Dr. M. Cüneyt GÖKÇE (Mardin Artuklu Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi)
Doç. Dr. Ömer SABUNCU (Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
Dr. Öğr. Üyesi Abdullah KARTAL (Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
Dr. Öğr. Üyesi Mahmoud MASRI (FSM Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi)
Dr. Öğr. Üyesi Selim YILMAZ (Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
Dr. Abdullah SAHRAVİ (Setif 2 Üniversitesi, Cezayir)
Dr. Daham HASNEYANİ (Hurra Üniversitesi, Irak)
Dr. Selahaddin ARKADAN (Haliç Bilim ve Teknoloji Üniversitesi, Kuveyt)

### **Danışma Kurulu / Advisory Board**

Prof. Dr. Âdem APAK, Uludağ Üniversitesi, İslâm Tarihi

Prof. Dr. Adnan DEMİRCAN, İstanbul Üniversitesi, İslâm Tarihi

Prof. Dr. Atilla YARGICI, Harran Üniversitesi, Tefsir

Prof. Dr. Baki ADAM, Ankara Üniversitesi, Dinler Tarihi

Prof. Dr. Enbiya YILDIRIM, Ankara Üniversitesi, Hadis

Prof. Dr. Hikmet AKDEMİR, Hitit Üniversitesi, Tefsir

Prof. Dr. İbrahim COŞKUN, Necmettin Erbakan Üniversitesi, Kelam

Prof. Dr. İdris ŞENGÜL, Ankara Üniversitesi, Tefsir

Prof. Dr. İlhan KUTLUER, Marmara Üniversitesi, İslâm Felsefesi

Prof. Dr. Mehmet KATAR, Ankara Üniversitesi, Dinler Tarihi

Prof. Dr. Musa YILDIZ, Gazi Üniversitesi, Arap Dili Eğitimi

Prof. Dr. Müfit Selim SARUHAN, Ankara Üniversitesi, İslâm Felsefesi

Prof. Dr. Ramazan ALTINTAŞ, Necmettin Erbakan Üniversitesi, Kelâm

Prof. Dr. Recai DOĞAN, Ankara Üniversitesi, Din Eğitimi

Prof. Dr. Selçuk COŞKUN, Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, Hadis

Prof. Dr. Yusuf Ziya KESKİN, Kocaeli Üniversitesi, Hadis

Prof. Dr. Şaban ÖZ, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, İslâm Tarihi

Prof. Dr. Yunus Emre GÖRDÜK, Balıkesir Üniversitesi, Tefsir

Dr. Öğr. Üyesi Mahmoud MASRİ, FSM Üniversitesi, Hadis

Harran İlahiyat Dergisi, atıf ve kaynakça yazımında İsnad Atıf Sistemi'ni kullanmaktadır.

Detaylı bilgiye aşağıdaki bağlantıdan ulaşabilirsiniz.

<http://www.isnadsistemi.org>

## İÇİNDEKİLER

**Editörden / From the Editor** .....VI

**Dr. Öğr. Üyesi Selim YILMAZ**

### ARAŞTIRMA MAKALELERİ / RESEARCH ARTICLES

**Mutakiflerin İtikaf Tecrübeleri ve İtikafın Şahsiyet Terbiyesindeki Rolü / Mutakifs' Experiences of I'tikaf and Its Role in Personality Training**.....1-25

**Dr. Öğr. Üyesi Ali GÜL**

**Hâfiẓ İbrâhîm's Two Odes for Fethî Bey: Honoring the First Martyr Pilot of the Ottoman Empire / Hâfız İbrâhim'in Fethi Bey'e Nazmettiği İki Manzumesi: Osmanlı Devleti'nin İlk Şehit Pilotunun Onurlandırılması**.....26-45

**Doç. Dr. Esat AYYILDIZ**

**دراسة تحليلية تطبيقية – دراسة في قضايا الهجرة والمهاجرين / تقسيم العالم في الفقه الإسلامي وأثره في قضايا الهجرة والمهاجرين – دراسة تحليلية تطبيقية / Islam Fihhında Dünyanın Taksim Edilmesi ve Bu Taksimın Göç ve Göçmen Meselelerine Etkisi / The Classification of the World from the Perspective of Islamic Jurisprudence and its Impact on the Issues of Migration and Immigrants**.....46-66

**Doç. Dr. Muhammed Reşit VAROL**

**Sövmeyi ve Lanet Etmeyi Yasaklayan Hadisleri Doğru Anlamak / Understanding the Hadîths That Prohibit Cussing (Sabb) and Malediction (La'n) Correctly**.....67-84

**Doç. Dr. Abdurrahman ECE**

**تأثير الفصحى على لهجات الخطاب في المجتمعات العربية المعاصرة / Klasik Arapçanın Modern Arap Toplumlarındaki İletişim Dillerine Etkisi / The Impact of Classical Arabic on the Languages of Communication in Modern Arab Societies**.....85-106

**Dr. Öğr. Üyesi Samir SAYED**

**Kibrin Psikolojisi / The Psychology of Arrogance**.....107-128

**Dr. Öğr. Üyesi Muharrem AKA**

**توظيف الأمثال في شعر ذي الرمة / Zürrumme'nin Şiirlerinde Atasözlerinin Kullanımı / The Use of Proverbs in Dhū al-Rumma's Poetry**.....129-150

**Dr. Öğr. Üyesi Sacid SALİH**

**Kur'ân'da Hrc Kökünün Semantik Analizi / A Semantic Analysis of the Root h-r-j (ح-ر-ج) in the Qur'ân**.....151-173

**Dr. Öğr. Üyesi Metin ÇETİN**

**“En Hayırlınız” Kalıbıyla Rivayet Edilen Hadislerin Konularını Tespit Ve Fikhü’l-Hadîs Bağlamında İnceleme / An Analysis of the Subjects of Hadîths Narrated Using the Phrase “The Best of You” Based on Fiqh al-Hadîth.....174-197**

**Dr. İrfan ZAHİTOĞLU**

**Dış Paydaşların İlahiyat Fakültesi ve Mezunlarına Bakışları: Harran Üniversitesi Örneği / External Stakeholders' Perspectives of Faculty of Theology and its Graduates: The Case of Harran University.....198-225**

**Dr. Öğr. Üyesi Ömer ÖZDEMİR**

**Zuhruf Sûresinin 88. Âyeti Bağlamında Dil Kurallarının Kıraatlerin Anlaşılmasındaki Rolü ve Etkisi / The Role of Linguistic Rules on Understanding Qirā’ât Based on Verse 88 of Surah al-Zukhruf.....226-246**

**Dr. Öğr. Üyesi Ahmet TAŞDOĞAN**

**Kur’ân’a Göre Âhiretteki Sorgunun Mahiyeti / The Nature of Questioning in the Hereafter According to the Qur’ân.....247-268**

**Dr. Öğr. Üyesi Hasan KILIÇ**

**Siyasi Tarih Temelinde Lübnan’ın Mezhebe Dayalı Yönetim Anlayışının Şekillenmesi (1831-1943) / The Shaping of Lebanon's Sectarian-Based Understanding of Governance Based on its Political History (1831-1943).....269-290**

**Dr. Abdullah ORAK – Prof. Dr. Abdullah EKİNCİ**

**Pagan Kültürünün Etkisiyle Şekillenen Cahiliye Dönemi Anlayışı / The Conception of the Jâhiliyya Period Shaped by the Influence of Pagan Culture .....291-310**

**Dr. Enver POLATOĞLU**

**Ebû İshak el-Fezârî ve Kitâbü’s-Siyer Adlı Eseri / Abû Ishâq al-Fazârî (d. 188/804) and His Work Kitâb al-Siyar.....311-332**

**Doç. Dr. Ömer SABUNCU - Arş. Gör. Mahmut SABUNCU**

## EDİTÖRDEN

Harran İlahiyat Dergisi, 51. sayısı ile kıymetli okurlar ve değerli araştırmacıların huzuruna çıkmıştır. Öncelikle dergimizi tercih ederek çalışmalarını gönderen kıymetli yazarlarımıza, fedakârlık yaparak hakemlik talebimizi kabul eden muhterem hocalarımıza ve editör kuruluna teşekkür ediyorum. Süreli yayıncılığın emek, sabır ve fedakârlık gerektiren akademik bir faaliyet olduğunun farkındayız. Hakem bulmanın güç olduğu bu süreçte çalışmaların olgunlaşmasında katkısı olan hakemlere özel olarak teşekkür etmem gerekir. Akademik dergiciliğin ayrılmaz bir parçası olan hakemlik müessesesinin sağlıklı bir şekilde devam etmesi için akademisyenlerin fedakârlıklarının yanı sıra YÖK nazarında hakemliğin dikkate değer bir konuma getirilmesi elzemdir. Örneğin doçentlik kriterleri arasına hakemlik için asgari-azami puanlama getirilmesi, bu sorunun çözümüne katkı sunacaktır. Hakemliğin prestijli bir hale getirilmesi, araştırmaların kalitesini artıracaktır.

Hakemlik için puanlamanın gerekli olduğu gibi değerlendirmelerin de belli bir standartta olması önem arz etmektedir. Ehl-i hadisin ifadesiyle hakemlerin değerlendirmelerinde mutedil olup yapıcı eleştirilerde bulunmaları çalışmaların olgunlaşmasına katkı sağlayacaktır. Kimi zaman müteşeddid hakemler tarafından değerlendirilen kıymetli çalışmalar değerlendirme sürecinden geçemezken mütesahil hakemler tarafından değerlendirilen çalışmaların ham haliyle okurlarla buluştuğuna şahit oluyoruz. Makale değerlendirmelerinde müsamaha dozajının kaçırılması, yazara faydadan çok zarar getireceğini hatırlatmak icap eder. Bu açıdan ciddi bir şekilde yapılan değerlendirmelerin/hakemliklerin ilim dünyası için kıymeti daha da belirginleşiyor.

Dergimizi tercih ederek göz nuru çalışmalarını gönderen araştırmacılar, uzun süren değerlendirme sürecinin tamamlanmasını sabırla beklediler. Editör kurulu olarak araştırmacılar genel olarak beklentimiz; çalışmalarının amacını, problemini, yöntemini ve ulaşılan sonucu açık bir şekilde ifade etmeleridir. Ayrıca çalışmalarını şekilsel olarak makale formatına uygun hazırlamaları ve imla kurallarına azami ölçüde riayet etmeleridir. Zira henüz olgunlaşmamış ve yazım hatalarıyla dolu bir çalışmanın gönderilmesi, editör kuruluna ve hakemlere ciddi külfet getirecektir. Yazım hatalarının çokluğu, hakemlerin çalışmaya katkı düzeyini de azaltacak, çalışmanın olgunlaşmasına engel olacaktır. Dergimize veya herhangi bir dergiye çalışmasını gönderen araştırmacı, bir yazının makaleye dönüşme serüveninin zorlu bir süreç olduğunu bilmelidir. En az 5-6 kişinin o çalışmaya mesai harcadığı bilinciyle hareket ederek araştırmasında azami ölçüde titiz olmalıdır.

Kıymetli okurlar;

Aralık sayımızı çıkarırken Filistin’de zulüm vardı. Yine var. Terör devletinin Filistin halkına karşı işlediği insanlık suçları katlanarak devam ediyor. Aylar ve yılların geçmesi, Müslümanların sessizliğini artırıyor sadece. Normalleşiyor katliam görüntüleri zihinlerde ve vicdanlarda. Müslümanlar olarak bizler ise utanıyor ve mahcup oluyoruz halimize. Mef’ul konumunda konforumuza halel getirmeden kınamaya devam ediyoruz katilleri...

Dr. Öğr. Üyesi Selim YILMAZ

15 Haziran 2024

# Harran İlahiyat Dergisi | Harran İlahiyat Journal

Sayı/Issue: 51, Haziran/June 2024, 1-25

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/hij/issue/85067>

ISSN 2791-6812

## Mutakiflerin İtikaf Tecrübeleri ve İtikafın Şahsiyet Terbiyesindeki Rolü

Mutakifs' Experiences of I'tikaf and Its Role in Personality Training

### Yazar Bilgisi Author Information

**Ali GÜL**

Dr. Öğr. Üyesi, Samsun Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Samsun, Türkiye  
Asst. Prof., Samsun University Faculty of Theology, Samsun, Türkiye  
[ali.gul@samsun.edu.tr](mailto:ali.gul@samsun.edu.tr) , [www.orcid.org/0000-0002-1016-5832](http://www.orcid.org/0000-0002-1016-5832)

### Makale Bilgisi Article Information

Makale Türü Article Type	Araştırma Makalesi Research Article
Yayın Etiği Publishing Ethics	Bu makale, iThenticate yazılımı ile taranmış ve intihal tespit edilmemiştir. Makale, çift taraflı kör hakemlik yöntemiyle en az iki hakem tarafından incelenmiştir. This article has been scanned by iThenticate software and no plagiarism detected. It has been examined by at least two referees using double sided blind refereeing method.
Finansman Funding	Yazar, bu çalışma için herhangi bir dış fon almadığını beyan eder. Author declares that he get no any external funding for this study.
Çıkar Çatışması Conflict of Interest	Yazar bu çalışmayla ilintili herhangi bir çıkar çatışması bulunmadığını beyan eder. Author declares that there is no any conflict of interest related to this study.
DOI	<a href="https://doi.org/10.30623/hij.1286983">https://doi.org/10.30623/hij.1286983</a>
Geliş Tarihi / Received	Kabul Tarihi / Accepted
24 Nisan /April 2023	25 Mayıs / May 2024



## Öz

“Kişinin kendisini sıradan davranışlardan uzak tutmasını, ibadet amacıyla ve belirli bir şekilde camide kalmasını ifade eden” kavrama “İtikaf”, bu ibadeti yerine getirenlere “Mutekif” denmektedir. İbadetler mümine yüklediği sorumluluklar çerçevesinde farz, vacip, sünnet şeklinde ayrılmaktadır. Namaz, oruç, hacc, zekat gibi farz ibadetlerin yanında insana istikamet veren diğer bir ibadet itikafıdır. İtikaf nas ile sabit hükümler gereğince Hz. İsmail’den Hz. Muhammed(sav)’e kadar tekamül ederek ve olgunlaşarak gelen bir ibadettir. Müslümanların Allah’a karşı kulluk görevini yerine getirmek amacıyla Ramazan ayının son on gününde camide inzivaya çekilme, halvet ve uzlet tecrübesini yaşamasıdır. Manevi yükseliş, günahlardan arınma, kendini muhasebeye çekme, yaratıcı katında değer kazanma aracı olmanın yanında itikaf, insanın tekamül ettiği, insan-ı kamilе ulaşmayı hedeflediği bir eğitim sürecidir. İtikaftaki edebe dayalı, erkan ve kuralların temel amacı insanın yetişmesi ve eğitilmesidir. İslam hukukuna göre bu eğitim sürecinin tek mekânı camidir.

Araştırmanın kapsamını 2022 yılında Samsun ilinde itikafa girmiş bireyler oluşturmaktadır. Bu çalışmanın önemi dini, sosyal ve pedagojik olarak mühim yere sahip olan itikafa dair çalışmaların oldukça sınırlı kalması, itikafın şahsiyet terbiyesindeki yerini din eğitimi yönüyle ele alan çalışmaların bulunmayışı, ayrıntılı sonuçlara ulaşılabilecek derinlemesine mülakat yöntemiyle araştırma yapılmamış olmasıdır. Araştırmanın alanyazındaki bu önemli boşluğu doldurması beklenmektedir. Bu çalışmanın amacı mental sağlık, manevi terakki ve nefis terbiyesinde önemli yere sahip olduğu düşünülen itikaf ibadetinin şahsiyet terbiyesindeki rolünü ortaya koymaktır. Bu çerçevede araştırmanın temel problemi “Mutekiflerin itikaf tecrübeleri nasıldır?” “İtikaf ibadetinin mutekiflerin şahsiyet terbiyesinde rolü nedir?” şeklide netleştirilmiştir. Nitel desende tasarlanmış olan bu çalışmada 2022 yılı Ramazan ayında, itikafa giren mutekiflerle araştırmacı tarafından hazırlanmış yarı yapılandırılmış görüşme formu kullanılarak derinlemesine mülakat yapılmıştır. Araştırma sayesinde mutekiflerin itikaf tecrübesinin incelenmesinin yanı sıra terbiye aracı olarak itikafın geçmişten günümüze değerlendirildiğinde ne gibi safhalardan geçtiği, kişinin şahsiyet terbiyesi üzerinde olumlu katkısı olup olmadığı ve bu amaca hizmet etme durumu sorularına cevaplar aranmıştır.

Araştırmada itikafın mümin bireylerin şahsiyet terbiyesinde önemli rol oynadığı sonucuna ulaşılmıştır. Ayrıca itikafın bireyin cami merkezli hareket etmesini sağladığı, itikafın caminin fizikle metafizik arasında bir alana dönüştüğü, müminlerin şehrin hemen kıyısındaki camide hac/umre iklimi yaşadığı ve caminin manevi bir kamp ortamına büründüğü görülmüştür. Müminleri itikafa yönlendiren başlıca motivasyonun Peygamberin sünnetini uygulama ve Kadir Gecesini ihya etmenin yanında onların modern tüketim kültürü içerisindeki koşuşturmadan sükûnet bularak kulluk şuurunu zinde tutmayı hedefledikleri tespit edilmiştir. İtikaftaki ibadet programıyla bireylerin ibadetlerini daha düzenli yaptığı, gündelik hayatta da bir disiplin kazandığı tespit edilmiştir. Uygulanan tefsir, hadis, ilmihal programları sayesinde katılımcıların dini bilgi düzeylerinin arttığı belirlenmiştir. İtikaf dolayısıyla dostluk, fedakârlık, hasbîlik, paylaşma, sabır, sevgi, isar, ülfet, merhamet, güven, sükûnet gibi erdemlerin kazanıldığı ifade edilmiştir. Az yeme, az uyuma, az konuşma gibi itikaftaki riyaset temrinlerinin insanı manevi olarak güçlü kıldığı, sabretme, kanaatkâr olma hasletleri kazandırdığı, hayatın akışı içerisinde de mümini muhtemel zorluklara karşı hazır hale getirdiği sonucu elde edilmiştir. İtikafın kolektif şuurla kalıcı dostluklar oluşturduğu belirlenmiştir. İtikafın uzlet, riyaset, nefis muhasebesi ve terbiyesine imkân sunduğu böylece tefekküre zemin hazırladığı, bireylerin fiziki

sağlığının güçlendirmesine, ruh sağlığının iyi düzeyde olmasına katkıda bulunduğu sonuçlarına ulaşılmıştır.

**Anahtar Kavramlar:** Din Eğitimi, Cami, İtikâf, Terbiye, Şahsiyet Terbiyesi, Nefis Terbiyesi

### Abstract

The term "i'tikâf" refers to the act of keeping oneself away from mundane behaviour and staying in the mosque to do worship by following specific rules, and those who perform this worship are called "mutakif". Worship is divided into fard, wâjib and sunnah based on the responsibilities it imposes on the believer. In addition to the obligatory acts of worship such as prayer, fasting, pilgrimage and almsgiving, another act of worship that guides people is i'tikâf. Firmly established by provisions of the text (nas), i'tikâf is a worship that had been transferred from Prophet Ishmael to Prophet Muhammad (pbuh), and it matured during this transfer. The purpose of Muslims staying at the mosque for seclusion, solitude, and spiritual retreat during the last ten days of Ramadan is to fulfil their duty of worship to Allah. In addition to being a means of spiritual ascension, cleansing from sins, accounting for oneself, and gaining value in the presence of the Creator, i'tikâf is an educational process in which human matures and aims to be the perfect being. The main purpose of the etiquette, principles and rules in i'tikâf is the upbringing and education of people. According to Islamic law, the only place for this educational process is the mosque.

The sample of the research consists of individuals who performed i'tikâf in Samsun in 2022. This study is critical in that there are limited studies on i'tikâf, which assumes an important religious, social and pedagogical place. More specifically, there are no studies addressing the place of i'tikâf in personality training in terms of religious education, and no research has been conducted using the in-depth interview method to obtain detailed results. The present study is expected to fill this important gap in the literature. The aim of this study is to reveal the role of i'tikâf in personality training, which is thought to have an important place in mental health, spiritual progress and self-training. In this context, the main research questions were "What are the experiences of mutakifs during i'tikâf?" and "What is the role of i'tikâf in the personality training of mutakifs?" In this qualitative study, the researcher conducted in-depth semi-structured interviews with individuals who performed i'tikâf during Ramadan in 2022. Thanks to the research, in addition to exploring the experiences of mutakifs during i'tikâf, answers were sought to the questions of what phases i'tikâf as a means of education has gone through in history, whether it has a positive contribution to the individual's personal upbringing and to what extent it serves this purpose.

The present study concluded that i'tikâf plays an important role in the personal training of believers. In addition, it was observed that i'tikâf enables the individual to become mosque-centred, that the mosque turns into a space between the physical and metaphysical domains, that believers experience a pilgrimage/umrah atmosphere in the mosque located on the edge of the city, and that the mosque turns into a spiritual camp environment. It was determined that the main motivation guiding believers to perform i'tikâf is not only to follow the Prophet's tradition and embrace the Night of Qadr but also to maintain their awareness of worship amidst the hustle and bustle of modern consumer culture by finding tranquillity. It was found that with the prayer program in i'tikâf, individuals perform their prayers more regularly and gain discipline in daily life. It was determined that the participants increased their religious knowledge thanks to the tafsîr, hadîth and catechism

programs implemented. The present study suggests that such virtues as friendship, sacrifice, solidarity, sharing, patience, love, altruism, companionship, mercy, trust, and tranquillity are acquired through i'tikâf. It was concluded that the spiritual practices of i'tikâf, such as eating, sleeping and talking less, make believers spiritually stronger, help them gain the qualities of patience and contentment, along with helping them get ready for possible difficulties in the course of life. It was determined that i'tikâf creates permanent friendships with collective consciousness. The study also found that i'tikâf enables seclusion, discipline, self-reflection and discipline, thus providing the basis for contemplation and contributing to the strengthening of individuals' physical health and improving their mental health.

**Keywords:** Religious Education, Mosque, I'tikâf, Nurture, Character Education, Disciplining the Soul

### Giriş

Aslı toprak olan(*el-Müminun 23/12-14*), bir damla sudan yaratılan(*el-Mürselât 77/20*) insanoğluna yaratıcı, "kendi ruhundan üflemiş"(*el-Hicr 15/29; el-el-Sâd 38/72*), isimlerin tamamını öğretmiş, meleklerin secde etmesini istemiş(*el-Bakara 2/34*), diğer varlıklardan müstesna bir yere koyarak(*el-İnsan 76/5*) şerefli kılmış(*el-İsrâ 17/70*), onu yeryüzüne halife tayin etmiştir. Bu yönüyle insan, sosyal bir varlık, ahlaki yapı tesis eden toplumsal bir canlıdır(Locke, 1999, 21).

İnsanın kâmil birey olma yolundaki en önemli vasıtası ibadetlerdir. İbadet "Kulun Allah'a karşı sevgi, saygı ve bağlılığını gösteren duygu, düşünce ve davranış biçimleri"(Koca, 1999, 240) olarak tanımlanır. Dini terim olarak "İnsanın Allah'a saygı, sevgi ve itaatini göstermek, O'nun hoşnutluğunu kazanmak niyetiyle ortaya koyduğu belirli tutum ve gerçekleştirdiği davranışlar için kullanıldığı gibi daha genel olarak aynı mahiyetteki düşünüş, duyuş ve sözleri de ifade eder"(Koca, 1999, 241). İbadetler "boyun eğme, alçak gönüllülük", "O'nun razı olacağı işleri yapması"(*Lisânü'l-'Arab*, "abd" md), "saygının en ileri derecesi"(*Mefâtîhu'l-ğayb*, XIV, 128) olarak da tanımlanır.

İbadetler mümine yüklediği sorumluluklar çerçevesinde farz, vacip, sünnet şeklinde ayrılmaktadır. Namaz, oruç, hacc, zekat ve kurban gibi farz ibadetlerin yanında insana istikamet veren diğer bir ibadet itikafıdır. İtikaf nas ile sabit hükümler gereğince Hz. İsmail'den Hz. Muhammed(sav)'e kadar tekamül ederek ve olgunlaşarak gelen bir ibadettir(Şener). Müslümanların ibadet maksadıyla Ramazan ayının son on gününde camide inzivaya çekilme, halvet ve uzlet tecrübesini yaşamasıdır. Manevi yükseliş, günahlardan arınma, kendini muhasebeye çekme, yaratıcı katında değer kazanma aracı olmanın yanında itikaf, insanın tekamül ettiği, insan-ı kamile ulaşmayı hedeflediği bir eğitim sürecidir.

İtikaf ibadetinin camide ifa edilmesi gerektiğinden(Rüşd, 1988, 88) bu eğitim sürecinin tek mekânı camidir. Gündoğdu'ya göre mescidin aslî fonksiyonlarından ikincisi itikafıdır(Gündoğdu, 2016, 317). Diğer taraftan kadınların da erkekler gibi camide itikafa girmeleri şart olsa da Hanefi fakihlerine göre kadınların itikafa evin münasip bir yerinde girebileceklerini belirtmişlerdir(Zuhaylî, 1994).

İtikaf kişinin kendini Allah'a raptetmesi, maddi ve manevi yetisini ona teksif etmesi, malayaniden uzak kalması, manevi kamp ortamı oluşturması özelliği ile modern çağın zühd temrinidir(Kızıler, 2017, 48). Manevi huzur ve mutluluğa kavuşturmak amacıyla

kendini ibadete verme, dini bilgi ve manevi şuur düzeyini arttırmak için gayret etmesi, dünya telaşesine geçici bir ara vermesi, geride kalan zamanın muhasebesini yaparken, istikbale matuf hedefler belirlemesi ve insanın konumunu yeniden belirlemesi açısından önemli yere sahiptir. Bu açıdan şahsiyet terbiyesi ve kişilik eğitimi açısından önemli yere sahip olan, mümin bireyin dini ve manevi terbiyesini tamamlayan ancak unutulmuş sünnetlerden olan (Yakışır, 2008, 12) itikaf ibadetini mutekiflerin tecrübeleri doğrultusunda incelemek ve şahsiyet terbiyesindeki yerini mutekiflerin gözünden belirlemek önem arz etmektedir. Alanyazın incelendiğinde (Yenen, 2016), (Karakaş, 2019), (Yücer, 2020), (Karakaş - Habergetiren, 2020) haricinde itikaf ile ilgili çalışmanın bulunmadığı görülmüştür.

Araştırmamız şahsiyet ve kişilik konusunu da içermektedir. Kişilik, bireyi başkalarından ayıran doğuştan getirdiği ve sonradan kazanılan, tutarlı olarak sergilenen özelliklerin bütünüdür (Taymur - Türkçapar, 2012, 157). Şahsiyet, bireyin davranışlarının bütünü olarak değerlendirilir. Diğer bir ifadeyle insanın tutum ve davranışlarındaki kararlılığı ve devamlılığı ifade eder. Armaner'e göre şahsiyet ve kişilik aynı kavramdır (Armaner, 1976, 115).

Şahsiyet terbiyesi kavramı hem akli ve hem de duyguyu ihtiva ettiğinden bir yönüyle gelişim psikolojisinin alanı içerisine girmektedir. (Köylü, 2015, 101) İnsan, doğumundan itibaren hayatının sonuna kadar biyolojik, psikolojik ve sosyal gelişim gibi farklı gelişim süreçleri yaşar. İnsanın ahlaki gelişimi de bu gelişim süreçlerine paralel olarak şekillenir (Şengün, 2007, 201). Doğru ve yanlışın ne olduğu ve iyi bir kişi olmanın ne anlama geldiğinin farkına varma hususunda ilk çocukluktan başlayıp yetişkinliğe kadar süren bir gelişme söz konusudur (Clouse, 2000, 715). Dini inançların daha canlı bir şekilde yaşanmasında, mistik deneyimler ve dinsel değişimler büyük etki taşımaktadır. Bazı olumsuzluklar görülmekle birlikte, inancın olgun iman haline gelmesinde mistik deneyimler ve dinsel değişimlerin etkileri yadsınmaz (Kaya, 2015, 62).

Clark'a göre ruhsal dünyası gelişen ve zenginleşen bireyin inanç dünyası, duygu ve düşüncelerindeki gelişme ve değişmeye koşut olarak değişim ve gelişim gösterir. Çünkü bireyin inanç yapısı, onun diğer yaşayış alanlarından bağımsız değildir (Kayıklık, 2005, 141). Yaşa bağlı olmayan ancak belli evreler barındıran bilişsel gelişim süreci bir önceki evreyi geliştirir (Fowler - Mehmedoğlu, 2000, 87). Bu dini gelişim için de önemli bir durum olarak görülmektedir (Hood vd., 2004, 208).

Gelişim görevleri, devinimsel (motor), zihinsel (intellectual), duygusal (emotional) ya da toplumsal (social) olabilirlerse de, hepsi de sonunda "psikososyal" alana yönelirler (Havighurst, 1953, 57). Bilişsel gelişim kuramını geliştiren Jean Piaget ve takipçileri gelişimi içsel biyolojik süreçlerin yönlendirdiği, önceden kestirilebilir bir olgu olarak görmüş ve toplumsal ve ahlaksal gelişimin de bilişsel temellerle anlaşılabilirliğini göstermiştir. Piaget'e göre, "Eylem düşünceden önce gelir. Eylem işlemde içselleşir. Pratik zekâ kavramsal zekâ haline gelir. Olgun kişiliğin bu öğelerinin temeli olumlu bir benlik-kavramıdır. Benlik kavramı (self-concept), zaman içinde kendimiz konusunda sahip olduğumuz görüştür. Benlik-kavramı toplumsal etkileşime dayanarak gelişir (Ergin - Yıldız, 2010, 107).

Gelişim üzerinde fiziksel çevre ve toplumsal çevre etkilidir. (Onur, 1995, 10) Toplumsal öğrenme kuramcısı Bandura ise model davranışlar aracılığıyla insana her tür davranışın öğretilebileceği ilkesi benimsemiştir (Santrock, 2012, 27). Kohlberg'e göre,

bütün kültürlerdeki insanlar adalet, eşitlik, sevgi, saygı, otorite gibi aynı temel ahlaki kavramları kullanırlar. Ayrıca bütün bireyler, kültür farklılığına bakmaksızın, bu kavramlara bağlı olarak ve aynı düzen içinde aynı akıl yürütme evrelerinden geçerler(Köylü, 2015, 101). Kişilik ancak bu farklı yönlerin etkileşimiyle var olabilir ve kişiliğin anlaşılması ancak bu bütünlüğün ışığında olanaklıdır. G.W. Allport'un, G.H. Mead'in, D.C. Kimmel'in paylaştığı bu görüş, bireysel kişilikleri, sayısız toplumsal etkileşimlerle yoğrulmuş, özel fizyolojik, algısal ve kavramsal sistemler içeren bir bütün olarak görür(İnanç Yazgan vd., 2010, 94)

Bu çalışma Samsun Üniversitesi Etik Kurulunun 30.09.2022 tarihli ve 2022-84 sayılı etik kurulu kararı doğrultusunda katılımcıların onamı alınarak yürütülmüştür. İtikafı ele alan çalışmaların az sayıda oluşu, din eğitimi alanında itikafın şahsiyet terbiyesi yönüyle ele alınmamış olması bir eksiklik olarak değerlendirilebilir. Bu çerçevede araştırmamızın temel problemi şu şeklide netleştirilebilir. Mutekiflerin itikaf tecrübeleri nasıldır? İtikaf ibadetinin mutekiflerin şahsiyet terbiyesinde rolü nedir?

### 1.Araştırmanın Yöntemi

Bu araştırma itikaf ibadetinin mutekiflerin şahsiyet terbiyesindeki rolünü belirlemek ve bu konuda derinlemesine sonuçlara varmak amacıyla nitel desende tasarlanmıştır. Nitel araştırma yöntemlerinden fenomenolojik yaklaşım birkaç kişinin bir fenomen veya kavramla ilgili deneyimlerini belirlemeyi ve yorumlamayı amaçlar(Creswell, 2018). Bu araştırmada mutekiflerin itikaf tecrübelerinden yola çıkarak itikafın şahsiyet terbiyesindeki rolünü ele almak amacıyla fenomenolojik yaklaşıma uygun olarak yapılmıştır.

#### 1.1. Çalışma Grubu

Çalışma 2022 yılı Ramazan ayında itikafa giren mutekiflerden oluşmaktadır. Çalışma grubu tabloda özellikleri verilen mutekiflerden seçilmiştir.

<b>Tablo 1. Çalışma Grubunun Özellikleri</b>					
Sıra No	Mesleği	Cinsiyet	Eğitim Durumu	Yaşı	Kaç Defa İtikafa Girdiği
K-1	Avukat	Erkek	Lisans	42	3
K-2	Memur	Erkek	Önlisans	38	2
K-3	Öğretim Üyesi	Erkek	Doktora	35	4
K-4	Öğretmen	Erkek	Lisans	43	5
K-5	Doktor	Erkek	Lisans	45	2
K-6	Yazar	Erkek	Doktora	35	4
K-7	Öğrenci	Erkek	Lisans (Devam)	20	1
K-8	Öğretmen	Erkek	Lisans	32	2
K-9	Serbest Meslek	Erkek	Lise	39	3
K-10	Esnaf	Erkek	Lise	53	7

## 1.2. Verilerin Toplanması

Veri toplama aracı olarak araştırmacının geliştirdiği yarı yapılandırılmış görüşme formu kullanılmıştır. Görüşme formunun oluşturulmasında öncelikle literatür taranmış ve araştırma problemi temelinde sorular oluşturulmuştur. Görüşme öncesi katılımcılara çalışma hakkında genel bilgi verilmiştir. Görüşmeler 01.10.2022- 31.10.2022 tarihleri arasında online ya da yüz yüze yapılmış, her bir görüşme ortalama 20 dakika sürmüştür, katılımcıların bilgisi dâhilinde ses kayıt cihazıyla kaydedilmiştir.

## 1.3. Verilerin Analizi

Araştırmada nitel verilerin analizinde betimsel analiz yöntemi kullanılmıştır. Bundan dolayı ilk olarak görüşme kayıtları araştırmacı tarafından kelime işlemci programı aracılığıyla yazılı hale getirilmiştir. Daha sonra hatalı yerler düzeltilmiş ancak konuşmalardaki anlatıma dokunulmamıştır. Ardından araştırmada elde edilen tüm veriler okunarak kodlanmıştır. Ortaya çıkan kodlar "İtikaf ibadetinin şahsiyet terbiyesindeki yeri" ana teması altında alt temalara ayrılmıştır.

## 1.4. Etik Kurul İzin Bilgileri

Yapılan bu çalışmada "Yükseköğretim Kurumları Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesi" kapsamında uyulması belirtilen tüm kurallara uyulmuştur.

Etik Değerlendirmeyi Yapan Kurul Adı: Samsun Üniversitesi Etik Kurulu

Etik Değerlendirme Kararının Tarihi: 30.09.2022

Etik Değerlendirme Karar Sayısı: 2022-84

## 2. Bulgular ve Tartışma

### 2.1. Caminin Manevi Konumuna İlişkin Katılımcıların Görüşleri

Cami ve mescidler Beytullah'ın birer şubesi, burada itikafa duranlar Rahman'ın misafirleri olarak değerlendirilirler(Yakışır, 2008). Başta Mescid-i Nebevi olmak üzere Anadolu'daki birçok caminin girişinde, "Neveytü sünnete'l-itikafe" (i'tikaf sünnetine niyet ettim) tablosu yazılarak bu ibadet güncel tutulmuştur(Karaalp, 2021, 68). Mekke-i Mükerrreme'de hutbede: "Duyufur Rahman" yani "Rahman'ın misafirleri" denilir(Yakışır, 2008, 62).

Katılımcılardan K-3 itikafın aslında her müminin erişmek isteyip de ulaşmakta zorlandığı başlıca kutsal mekanların numunesi olduğunu belirtmektedir. "*Hac ve umre tecrübesinin şehirde hemen köşe başındaki mescidinizde caminizde mümkün olduğunu görerseniz düşünseniz yani ne olurdu...*" (K-3)

Diğer bir katılımcı ise itikafta camiye daha farklı bir konumda değerlendirmektedir. O, camiye adeta Beytullah(*el-Kureş 106/3*) olan Kabe'nin içerisinde bulunmaya benzetmiştir: "*İtikafın caminin içinde olması muazzam bir şey Kabe'nin içindeymişsiniz gibi, mesela biz akşamları kapıları kapatıyoruz içeride kalıyoruz. Yani camiler bir paralel evren nasıl ki siz namaza durduğunuzda Allah'ın huzuruna duruyorsunuz... Mekân anlamını yitiriyor orada yani cami böyle bir yer.*"(K-5)

Katılımcılardan K-9 caminin itikafta yüklendiği anlamını daha da öteye götürmektedir. "*Fiziki bir yapı olsa da fizikle metafizik arasında bir yer orası. Onun*

*İçindediniz ve o boyutları aşmaya niyetli olan o kıbleye yönelmiş zihinlerle, kalplerle berabersiniz orada o enerji içerisinde her şey mümkün.”(K-9)”*

## 2.2. İtikafa Sevk Eden Duyguya İlişkin Katılımcıların Görüşleri

Katılımcılardan K-1 günümüzde itikafın yapıyor olmasını çok kıymetli bulmaktadır. *“Bu tüketim kültürü içerisinde yani bu kapitalist dünya içerisinde, tatmin edilemeyen hazlar ülkesinde, dünyasında hayat tarzı içerisinde bu tevhit tecrübesinin mümkün olması anlamında itikaf bence kıymetli bir şey”(K-1)*

Katılımcılardan bazıları dini kitaplardan öğrendiği kadarıyla kurduğu duygusal bağı dolayısıyla itikafa girdiği (K-10), diğer bir katılımcı ise Peygamberimizin hayatından etkilendiğinden dolayı girdiğini belirtmiştir. Katılımcılardan K-4 ise normal hayatta bulmadığı hazı yaşamak için itikafa girdiğini belirtmektedir. *“Manevi o duyguyu yaşamak için cesaret gösterip girdim. Çünkü o manevi hazı dışarıda normal akıştaki ibadetlerde duyamıyorsunuz yani itikaftaki o manevi haz daha farklı bir durum.”*

## 2.3. İtikaftaki Duyguya İlişkin Katılımcıların Görüşleri

Mutekifleri itikafa sevk eden motivasyonun yanında itikaf ibadetini yerine getirdikleri esnada sahip oldukları duygunun belirlenmesi de önemlidir. *“O hazı anlatamıyorum, yani anlatamayacağım”* diyen K-6'nın yanında katılımcılardan K-8 yaşadığı heyecanın farklı olduğunu belirterek *“Orada bir heyecan, tatlı bir tedirginlikle heyecan karıştı. Önceden yaşamadığım bir hazdı. Evde veya normal zamanlarda camide yaşadığım bir haz değildi”* demektedir. Diğer bir katılımcı ise bunun dünyalıklardan sıyrılmak ve orada yapılan düzenli ibadetle mümkün olduğunu belirtmiştir. (K-4)

Esasında itikafta hedef bir mahrumiyet tecrübesini yaşamaktır. K-3 kodlu katılımcı ise nefis terbiyesinin fedakârlık yapmaktan geçtiğini belirterek şöyle demektedir: *“Maksat uykuyu azaltmak yemeyi azaltmak konuşmayı azaltmak”* (K-3) Bu durum dışarıdan sıkıntılı süreç gibi görünse de katılımcılardan K-1 bunun aksi olduğunu belirtmektedir. *“Dünyalık zevklerden uzaklaşma mahrumiyet filan gibi gözükse de oradaki zeytini, hurmayı, kuru üzümü hiçbir şeye değişmeyiz.”*

Diğer bir katılımcıya göre itikaf gündelik hayatın yoğunluğu içerisinde bulunamayan bir sükûnet ve dinginlik bahşetmektedir. *“İlk duygu, niyet koşturmayı ajandalarını kısa da olsa durdurabilme fırsatı ve o uzlet tecrübesine çekebilme imkanı, kalabalıklar ve bu meşguliyetler içerisinde Hakla buluşabilme konuşabilme zaman geçirebilme imkanı oluşmadığı için bu imkanı bulma umudu oluşuyor.(K-6)”* K-7'ye göre bu dinginlik mutekifi Allah'a yakınlaştırmaktadır. *“Dünyevi noktada ciddi bir dinginlik yaşıyorsunuz. On gün evinizden uzak, sizi yaratan Rabbinizle baş başa kalıyorsunuz. Aslında Cenab-ı Hakk'a karşı yakınlığı da hissediyorsunuz. (K-10)”*

İtikafta mutekifler o belirli anda ve mekânda ibadetleri yapmanın getirdiği duygu yoğunluğunu tarifi zor nitelermeler ile ifade edebilmektedirler. *“Hakla karşılaşmanın dayanılmaz hafifliği”* ve *“beklenmedik bir karşılaşma”* diyen K-6'nın yanı sıra K-1 itikaftaki duyguyu umrede yaşadığına benzetmiştir. *“Nasıl ki umreye gittiğinizde yaşadığınız ama sadece sizin hissettiğiniz birtakım duygular vardır. Benzer duygular oluyor.”* Ramazan ile manevi bir iklime girdiğini belirten K-2'nin yanında K-5 itikafın kişinin günahlardan soyutlandığı, kendini tamamen Allah'a adadığı manevi kamp olduğunu belirtmektedir.

### 2.5. İtikafıta Rehber İhtiyacına İlişkin Katılımcıların Görüşleri

İtikafı bireyler tek başına yapabildiği gibi müşterek bir anlayış ile de yapabilmektedirler. Müşterek yapılan itikafıta bir önderin koordinesi ve rehberliğinde bu ibadeti yürütmek katılımcıların çoğunca tercih edilmektedir. Katılımcılardan K-7 Diyanetin uzman ilim sahibi şefliği ya da ihlaslı bir kişinin itikafıta öncülük etmesi gerektiğini düşünmektedir. Katılımcılardan K-3 itikafıdaki esas kanaatin bireysel hareket etme ve uzlet tecrübesi yaşanması olduğu düşüncesi olsa da karşılaştığı programın rehber hoca eşliğinde daha farklı olduğunu ifade etmektedir.

### 2.6. İtikafıta Yaşanan Zorluklara İlişkin Katılımcıların Görüşleri

Her ibadette olduğu gibi itikafın da bazı zorlukları bulunmaktadır. Zorluk kavramı kişiden kişiye değişebilen göreceli bir durumdur. Kimi mutekifler zorlandığını belirtse de bazıları zorlanmadıklarını ifade etmişlerdir. Katılımcılardan K-8 bu zorluğu beraber itikafa girdiği arkadaşları sayesinde aştığını belirtmektedir. *“Tabii biz onunla ilgili bir ön okuma da bilmedik. Bu konuda da oradaki arkadaşlar yardımcı oldular.”*

K-4 kodlu katılımcı yaşanabilecek zorlukların psikolojik hazırlık ile aşılabileceği vurgusunu yapmaktadır. *“Birtakım zorluklar yaşıyorsunuz. Ama zorluklara dayandığınız zaman sabretmeyi öğrendiğimizde bu sabırda size çok güzel bir duygu kazandırmış oluyor”* (K-4)

Katılımcılardan K-9 ise yaşanabilecek zorluğu yalnızlık ile ilişkilendirmiştir. *“Biraz cesaret işi, yalnız kalmak hakikaten korkutucu bir şeye dönüşüyor. Aslında modern dünyada olumsuz yük barındırıyor. Yalnızlık ya da tek başına kalma bunu tercih etme üzerine biraz daha müspet bir anlamı yükleyerek söylediğimizde bir karşılığı olacaktır.”*

### 2.7. İtikafıta Yemek Adabına İlişkin Katılımcıların Görüşleri

Katılımcılardan K-3 itikafıta uygulanan tümüyle adap diyebileceğimiz organize ve kolektif şekilde yürütülen yemek sürecini şu şekilde belirtmektedir. *“Bir itikafı çavuşu var o insanları uyandırıyor birlikte yemek yenecek, yemekler belli, öğünler belli 7 zeytin 21 kuru üzüm 3 hurma biraz da tuzsuz yağsız çorba paylaşıyor. 5 kişiye bir küçük kâse düşüyor. Ezan okunduğunda camide kimse burada olmayacak ezan okunduğunda camide akşam eda edilecek onun hemen akabinde sofralara oturulacak iftar bittikten sonra tekrardan camiye dönülecek gibi...”* yemek adabını diğer katılımcı itikafıta yemeğin ibadete dönüşen yönünü şöyle ifade etmektedir. *“Yemekte itikafı çorbası dediğimiz bir çorba tavsiye ediliyor. Bir çeyrek ekmek oluyor, tuzla besmeleyle başlıyorsunuz her bir lokmayı alırken besmele çekiyorsunuz ve yutarken de elhamdülillah diyorsunuz. İtikafı, yemeğinizi bile ibadete dönüştüren bir ibadet.”*(K-7)

Bir katılımcı son zamanlarda özellikle gençlerin itikafa ilgilerini arttırmak için halvet usulü itikafıtan vazgeçilerek biraz daha kolaylık sağlandığını belirtmektedir. *“Gençleri biraz daha teşvik edebilmek için onlara meyve, ikramlar sunuluyor. Onlara pozitif ayrımcılık yapılıyor.”*(K-2)

Yemeklerdeki perhiz anlayışı itikafın ruhuna uygun hareket edebilme ve ibadete kendini verebilme olduğu görülmektedir. Katılımcılardan K-6 bu durumu destekleyen ifadesi şu şekildedir. *“Fazla yemek atalet yapıyor. Gece ibadetini, şevki azaltıyor, ilme yönelmeyi azaltıyor, malayani muhabbeti arttırıyor.”* K-1'e göre bu durum eğitimin bir



aşamasıdır. *“Bu kişilik eğitimidir. Eğitimin bir parçasıdır ondan sonra işin manevi boyutu vardır.”*

Mütevazı menünün kendisini daha diri tuttuğunu belirten K-10'un yanında K-4 kodlu katılımcı çok yemenin problemlili durum olduğunu, *“Çok yemenin günümüzde ciddi bir rahatsızlık olduğunu tecrübe ettim.”* şeklinde belirtmiştir.

### 2.8. İtikaf Uykusu Adabına İlişkin Katılımcıların Görüşleri

İtikaf ibadeti tüm hareketleri disipline eden bir süreçtir. İtikaf uykusu prensibini katılımcılardan K-10 şu şekilde ifade etmektedir. *“İtikaf temel kurgu olarak uykudan daha çok ibadet ön planda tutulduğundan dolayı çok rahat uyku uyuyacak böyle bir rahat ortamın olması çok tavsiye edilmiyor. Oradaki 4 saatlik bir uyku insanın ihtiyacını rahatlıkla görüyor.”* K-5 kodlu katılımcı ise genelde itikaf uykusu sisteminden çekinirse de ibadete dönüşen yönünü şu şekilde belirtmektedir. *“Uyku düzeni kötü bir şeymiş gibi halbuki öyle değil yani uyku da bir sünnet ve uyku da eğer siz ehl-i zikir olduğunuzda o da bir ibadete dönüşüyor.”*

### 2.9. İtikaf Uygulanan Programa İlişkin Katılımcıların Görüşleri

Toplu sürdürülen itikaf ibadetlerinde belli bir program izlendiği görülmektedir. Katılımcılardan K-2 bu süreci şu şekilde ifade etmektedir. *“Akşam namazından sonra iftar sofrasına oturuyoruz. Sofrada oturan herkes kitaptan bir hadis okuyor. 15 kişi ise 15 hadisi hep birlikte okumuş dinlenmiş olarak kalkıyoruz. Bununla birlikte camide vakit namazından sonra bir cüz Kur'an-ı Kerim okunuyor, bir mukabele okunuyor, tefsir derslerimiz vardı.”* bu haliyle bakıldığında itikafın manevi ve ilmi bir okula dönüştüğü görülebilmektedir.

Hayatını camiler üzerinden kurgulamaya çalıştığını ifade eden K-7 kodlu katılımcı şunları söylemektedir. *“Birkaç gün geçtikten sonra zaman mefhumu ortadan kalkıyor. Saatle bir işiniz kalmıyor, haftayla günle ayla yıla bir işimiz kalmıyor artık. Ahmet Haşim'in Müslüman saatini orada yaşamaya başlıyorsunuz. Belirlenmiş zamanlardan çıkıyorsunuz tamamen ve zaman genişliyor”*

### 2.10. İtikaf İbadet Akışına İlişkin Katılımcıların Görüşleri

İtikaf takip edilen düzenli programın yanı sıra ibadet özelinde uygulanan bir silsile de söz konusudur. Ramazan ayı olması münasebetiyle oruç, iftar, sahur, teravih, mukabele gibi ibadetlerin yanında nafile ibadetler ve tefekkür yoğunluklu ibadet programları da bulunmaktadır.

Sürecin tümüyle sünnete uygun yürüdüğünü belirten K-5 için seher vakti kalkmak, cemaatle kılınan vakit namazlarının, teheccüd ve tesbih namazlarının etkileyici olduğunu belirtmiştir. Diğer katılımcı nafile ibadetleri şu şekilde belirtmiştir. *“Belli evradlarımız vardı, çektiğimiz tesbih, okuduğumuz evradlar, Kuran-ı Kerim, takip ettiğimiz hadis kitapları vardı.”*

Tüm katılımcıların uzlaştığı ibadet programını katılımcılardan K-7 şu şekilde özetlemektedir. *“Akşam iftari yaptıktan sonra Yatsı ve Teravih Namazı, sonrasında dua yapıyorduk. Gece cemaatle Teheccüd Namazı kalıyorduk, sonra sahur yapıyorduk. Sahurdan sonra camide Sabah Namazını kılıyorduk. Sabah Namazından sonra dua programları ve İşrak Namazı kılıyorduk. Biraz dinlendikten sonra Duha Namazı kılıyorduk.”*

*Gündüz tesbihatlar var. Öğlen namazından sonra Fetih Suresi okunuyordu. İkindiden sonra Nebe Suresi okunuyordu. Aralarda sohbet, Kuran-ı Kerim okuma ve diğer nafile ibadetler yapılıyordu.* İtikaftaki temel kurgu olabildiğince Kuran-ı Kerim'in anlamını ve onunla olan muhabbeti, ilişkiyi, iletişimi sağlamlaştırmadır. Bu aynı zamanda bir ibadettir. Katılımcıların hemen hepsi itikaf sürecinde hiç olmadığı kadar Kur'an-ı Kerim ile meşgul olduklarını, okuduklarını ve anlamına eğildiklerini ifade etmektedirler. Bir katılımcı şu ifadeleri kullanmaktadır. *“Manevi reçeteniz olan Kuran-ı Kerim'i en iyi anlamının tefekkür etmenin ona muhabbetle sarılmanın ortamının itikaf olduğunu düşünüyorum.”*(K-4)

### 2.11. İtikaftaki Dini Bilgi Kazanımına İlişkin Katılımcıların Görüşleri

İtikaf ortamı karşılıklı etkileşime ve örneklige açık alanlar sunmaktadır. Bu durum mutekiflerin yeni dini bilgiler edinmesi, mevcut bilgilerini tazelemesi ve maneviyatını güçlendirmesi açısından önemlidir. Yoğunlaştırılmış ilmi programı, katılımcılardan K-10 şu şekilde belirtmiştir. *“Kuran'la, ilmihal bilgisiyyle, mezhep bilgisiyyle, tefsirle, hadislerle, hiç olmadığı kadar muhatap olduğumuz bir zaman dilimi itikaf.”* Katılımcılardan K-2 nafile ibadetlerin önemini, ibadetlerin daha disiplinli yerine getirilmesi gerektiğini itikaftaki programlar sayesinde öğrendiğini belirtmiştir. *“Özellikle tefsir sohbetleri, tasavvuf kitabında okuduklarımız bayağı istifadeli oldu.”* Güzel müzakere ortamları doğduğunu ve dini bilgi düzeyinde olumlu anlamda değişiklik olduğunu ifade eden K-6 bu durumu şu şekilde ifade etmiştir. *“Mesela Kur'an-ı Kerim'in anlamıyla meşgul oluyorsunuz. Sohbetlerde genelde ilmihaller, hadislerden bir bölüm okunur ama onun ötesinde ibadetlere bakıştaki duygularınızda müthiş bir değişiklik oluyor.”*

### 2.12. İtikaftaki Manevi Ortama İlişkin Katılımcıların Görüşleri

İtikafa cami ortamının getirdiği huzur ve sükûn atmosferine birlikte yapılan ibadetler eklendiğinde mutekifleri çevreleyen manevi ortam oluşmaktadır. Bu müstesna zamanları katılımcılardan K-3 şöyle ifade etmektedir. *“Bir zaman sonra o kadar sevdalı olduk ki, bambaşka bir manaya bürünüyor, bir umre havasına bürünüyor o mekan her haliyle. İtikaf benim için tevhidî her haliyle hissedebildiğiniz yaşayabildiğiniz bir tecrübe. Pencerelerin dışarısında o metropol hayat devam ediyor ama siz oradan çıkmak istemiyorsunuz.”*

İtikafı nefsin terbiyeden geçirildiği manevi kamp ortamı olarak tanımlayan K-5 itikafın manevi ortamını şu şekilde ifade etmektedir. *“1 yıllık bir yıllık maneviyatı 10 güne sığdırmak gibi yani yoğunlaştırılmış eğitim gibi.”* Bir taraftan itikafta Kadir Gecesi ni yakalama ve yaşama gayretinde olan K-9 manevi birikimi ve toplumsal algıyı şöyle belirtmektedir. *“Manevi olarak tarif edilmesi zor hisler yaşıyorsunuz. Mesela eve gelişimiz evde eşiniz tarafından çocuklarınız tarafından bayramda aileniz tarafından karşılanmanız, o hürmet...”*

### 2.13. İtikafın Ahlaki Değerler Üzerinde Etkisine İlişkin Katılımcıların Görüşleri

Tüm ibadetlerin temel amacı insanı kâmil düzgün insan, güzel insan topluma faydalı insan ortaya çıkartmaktır. İtikafın da aynı zamanda ahlaki özellikleri geliştirme, iyi mümin yetiştirme özellikleri de bulunmaktadır. Katılımcılardan K-8 bu meziyetleri şöyle belirtmektedir. *“İtikâf sünneti etrafında aslında birçok sünnet var. Buna selamlaşma deyin, burhan deyin tefekkür deyin, müslüman kardeşinle ilgilenme deyin, müslümanın ihtiyacını giderme deyin bunların sayısını arttırabiliriz.”* Diğer bir katılımcı ise bu ilerlemeyi şu şekilde ifade etmektedir. *Hasbîlik, fedakârlık bir de zorluklara karşı dayanma gücü sizde gelişmiş*

oluyor.(K-3)" K-5 kodlu katılımcı ise yaşadığı değişimin diğer yönünü memnuniyet ile dile getirmektedir. "Bir yumuşamaya başladık, hastalarımıza ayrı bir ilgi alaka veya ailemize ayrı bir ilgi alaka ve çok şükür bir mutluluk oluştu." Katılımcılardan K-2 somut değişimlere şahit olmaktadır. "Tabii şu da var günahlardan biraz tabii uzak olduk. Konuşmaya dikkat etmeye, hal ve hareketlerimizde değişiklikler olmaya başladı. Sünnete uygun yaşantılar artmaya başladı. İtikaftan sonra ciddi bir yol kat ettiğimizi düşünüyorum. Manevi yolda ilerlemeye gerçekten etkisi oldu."

K-1 kodlu katılımcı sosyal yönüyle itikafın etkisini dile getirmektedir. "Mesela çıktığımda daha az sinirlendim, trafikte daha sakin davrandım."

#### 2.14. İtikafın Dostluğu Pekıştiren Yönüne İlişkin Katılımcıların Görüşleri

İtikaf aynı zamanda sosyolojik arka planı ve psikolojik özellikleri farklı olan ancak aynı niyet etrafında birleşen insanların bir araya gelebildiği müstesna ortamdır. Bu durumla ilgili katılımcılardan K-4 şunları belirtmektedir. "Birtakım değerler meydana geliyor. Enerji halkası içerisine giriyorsunuz. Müşterek bir frekans oluşuyor. Burada âşık olanlar, kalbi kırık olanlar, evde sıkıntısı olanlar her türden insan var onların haliyle de hallenmiş oluyorsun zamanla dostluklara dönüşüyor."

Ayrıca cami itikaf ile bir uhuvvet merkezi de olmaktadır: "Kucaklaşmaya selamlaşmaya doyamadığımız, hiç tanımadığımız insanlar fakat o mekanın ve niyetin oluşturduğu öyle bir güven bir muhabbet mekanizması var ki yani bunu tarif etmekte güçlük çekeriz." (K-7)

#### 2.15. İtikafta Dijital Perhize İlişkin Katılımcıların Görüşleri

Günümüz dijital dünyasında adeta istilaya uğrayan insanoğlunu bu iptiladan uzaklaştıracak ibadetlerin başında itikaf gelmektedir. Katılımcılardan K-10 bu konudaki tecrübelerini şu şekilde belirtmektedir. "İtikaf bağlamında herkes telefonunu bir kenara koyduğunda bir defa insanlarla muhatap oluyorsunuz. Psikolojik anlamda da çok tedavi mahiyetinde bu itikaf meselesi, hastalıklara deva olabilir yani."

#### 2.16. İtikafta Uzlete İlişkin Katılımcıların Görüşleri

"Belirli bir ruhsal olgunluğa ulaşmak amacıyla dünya hayatından ve sosyal çevreden uzaklaşarak arzuları sınırlamaya çalışma, münzevi bir yaşam sürme." (Uludağ, 2012) olarak tanımlanan uzlet zaman zaman itikafın bir parçası olmaktadır. Toplu girilen itikaf programlarında dahi mutekifler bir uzlet tecrübesi yaşamaktadırlar. Bir katılımcı tecrübesini şu şekilde belirtmektedir. "Hiç konuşma yok neredeyse yani oturup hatta böyle bir araya gelip sohbet edilmiyordu. Tamamen kişi Allah'la baş başa kalıyordu herkes bir köşeye çekiliyordu. (K-3)" Diğer bir katılımcı ise bu tecrübeyi itikafın içerisinde bulma gayretindedir. "Zaten bir hayattan böyle kendimi biraz geri çekmeyi içeren bir ibadet, tekrar yoğun bir kolektiflik içeren bir şey istemiyorum. Olabildiğince bir başıma kalayım olabildiğince kendi halimi çok nazenin çok nazlanarak da çok ağlayarak da çok gülerek de Rabbime daha rahat arz edebileyim istediğim bir alan arzuluyorum." (K-6)"

İtikafta muhteşem bir vakit geçirdiğini belirten K-4'ün tecrübesi şöyledir. "İbadet yoğunluğu çok fazla tefekkürü çok fazla kendi iç muhasebelerinizi sürekli yapıyorsunuz. Namaz kılarken belki secdede daha uzun süre kalmak isteyebilirsiniz. Kur'an-ı Kerim'i okurken daha rahat ağlamak isteyebilirsiniz. O anlamda hep derim tek başıma

gerçekleştirilmiş olduğum itikaf benim için en tatmin olduğum itikaftır. Çünkü bütün sınırlarımı kendim koyuyorum.”

### 2.17. İtikafta Kolektif Şuur Oluşumuna İlişkin Katılımcıların Görüşleri

İtikafta gönüllü bir iş bölümünün varlığı konusundaki görüşlerini K-5 şu şekilde belirtmektedir. *“Her öğünde çayı demleyen birileri var, sofrayı açan birileri var suyu taşıyan birileri var ve bu dönüyor, yaşlı genç fark etmiyor.”*

Katılımcılardan K-7 itikafın halvetten farklı bir ibadet olduğunu ve ibadetlerde de kolektif bilinç ile hareket etmenin kıymetli olduğunu vurgulamaktadır. *“Kapanacağız böyle bir köşeye gece gündüz ibadetle meşgul olacağım gibi ama öyle değil kolektif bir tarafı var. Beş vakit namazda da orada cemaatle birlikte kıılıyorsunuz, birlikte mukabele okunuyor. Birlikte iftar ediyorsunuz, sahur ediyorsunuz zaman ve mekânı paylaşıyorsunuz. Askerlik gibi biraz daha hani birbirine tahammül ediyorsunuz, idare ediyorsun kırılıyorsun inceliyorsun.”*

### 2.4. Nefis Muhasebesine İlişkin Katılımcıların Görüşleri

İtikaftaki en önemli faaliyetlerden biri nefis muhasebesidir. Her mümin nefsindeki manevi kirlerden arınarak, terakki etmeyi arzulamaktadır. Katılımcılardan bazısı ise itikafın nefis muhasebesi ve tefekkür yanına dikkat çekmektedir. K-9 kodlu katılımcı *“Ciddi şekilde bir yıllık nefis muhasebesi yapıyorsunuz. Ölmeden önce öldürün hadisi şerifini de yaşıyorsunuz.”* demekte, katılımcılardan K-2 ise *“Aslında zor bir tarafı kendinizle yüzleşebilmek hayatınızla tercihlerinizle niyetleriniz ile o muhasebenin içine girmek bu kolay bir iş değil”* şeklinde ifade etmektedir.

### 2.18. İtikafta Riyazet/Nefis Terbiyesine İlişkin Katılımcıların Görüşleri

İtikaf aynı zamanda mahrumiyettir. Evden, sıcak yataktan, düzenli yemekten, konfordan feragat etmektir. Katılımcılardan K-2 bu durum hakkında şunları ifade etmektedir. *“Eti, yağ, tuzu, şekeri kesiyorsunuz şimdi öyle olunca bu insanın maneviyatına da yansıyan uykusuna her şeyine yansıyan tarafları var.”* Bu riyazet tecrübesi konusunda K-9 şunları söylemektedir. *“Nefsi terbiye etmenin en başta gelen şartları, az uyumaktır, az yemek, az konuşmaktır. Zaten ana noktada orada siz bunları yaşıyorsunuz.”*

### 2.19. İtikafta Tefekkür Ortamına İlişkin Katılımcıların Görüşleri

Tefekkürün de bir ibadet olarak değerlendirildiği hadis kaynaklarında zikredilmektedir(*Deylemî, II, 70-71*). Bu bilinç ile itikafa giren mutekifler tefekkür için imkân bulduklarını belirtmişlerdir. Tefekkür için hususan vakit ayırdıklarını ve ibadetlerin burada yarıya dönüştüğünü belirten K-3 bu durumu şu şekilde ifade etmektedir. *“İtikafta tefekkür çok önemli. Hayatı gözden geçirmek, dünyaya verdiğimiz anlamı, öncelikleri gözden geçirmek, yani hayatı endişeyle kaygıyla beklentiyle mi yaşıyoruz. Yoksa muhabbetle sabırla şükürle mi yaşıyoruz bunların muhasebesini yapma.”*

### 2.20. İtikafta Fiziki Sağlığa İlişkin Katılımcıların Görüşleri

İtikafta uygulanan perhiz, uyku düzeni ve ibadetlerin fiziki sağlığa olumlu katkısının olduğunu belirtmişlerdir. Katılımcılardan K-10 bunu şöyle belirtmektedir. *“Az ve sağlıklı beslenmeyle, uykuyla birlikte günün her saatinde dinç olarak hazır hissediyorsunuz. O noktada ben fiziken ve bedenim de çok böyle sağlıklı kalp atışlarından hareketlerime yürüyüşümü her anlamda çok çok sağlıklı hissederek ayrıldım.”* Diğer bir katılımcı ise

olumlu değişimi şöyle ifade etmektedir. *“Kilo vermeye başladım normalde midem yanıyordu midemin yanması hafifledi. Yüzümde beyazlama, nurlanma mı diyorlar. Öyle oldu.”(K-1)*, Bir katılımcı ise işyerinde yaşadığı olumsuz durumlar karşısında yaşadığı stres kaynaklı fiziksel sorunların azaldığını belirtmiştir. *“İşimiz gereği iş hayatında çok stresli kaygılı olabiliyoruz. Normalde stresten kaygıdan benim saçım çok dökülürdü dökülme azaldı.”(K-5)”*

### 2.21. İtikafıta Ruh Sağlığına İlişkin Katılımcıların Görüşleri

Katılımcılardan K-8 *“İtikafıta tüm bağımlılıkları bir kenara bırakarak tedavi edilen insanın ruhuna da bedenine de şifa olan bağımlılıklar edinme imkânı var. Dışarıda bulamayacağınız, psikologlarda, ilaçlarda bulamayacağımız şifa imkânı var.”* demektedir. Diğer bir katılımcı da itikafın psikolojik faydalarını şöyle ifade etmektedir. *“Bir anlamda ruh tezkiyesi, psikolojik olarak aslında insanların dinlendiği bir terapi ortamı olduğunu düşünüyorum. İbadet kastiyla yapıyoruz ama psikiyatriste gitmekten kat kat daha fazla insanların orada terapi olacağına inanıyorum.”(K-3)*

Katılımcılardan K-2 ise kaygılarından arınmış bir ibadet tecrübesi yaşadığını belirtmiştir. *“Normalde hep kaygılı olurdum, şunu eksik yaptık mı bunu eksik yaptık mı acaba diye. Yani tam gönül rahatlığıyla her şeyden uzak bir ibadet yapmış olduk.”* K-6 ise ruhi değişimi şöyle belirtmiştir. *“İnsan duruluyor, ruhun dinginleşiyor, arınıyor, psikolojik anlamda ruhi anlamda rahatlıyorsun.”*

### 2.22. İtikaf Sonrası Kazanıma İlişkin Katılımcıların Görüşleri

İtikaftaki esas motivasyon Allah için buraya geldiği ve oradaki insanların da bu niyetle orada bulunduğu buna göre tahammül etme, sabretme, uyum gösterme düşüncesidir. Bunun sonuçlarını katılımcılardan K-3 şöyle belirtmektedir. *“Her anlamda kendi psikolojimizi de manevi hayatınızda günlük hayatınızda güzel gelişmeler oluyor.”*

K-7 kodlu katılımcı ise itikaf sonrası kazanımı ise *“Ailenize, çevrenize mükemmel bir model oluyorsunuz”* şeklinde ifade etmiştir. Diğer bir ifadeyle *“Duyarlı, elinden dilinden insanların güvende olduğu güzel insan oluyorsunuz”* (K-4) *“Güzel bir gönülle çıkıyorsunuz dünya gözünde küçülüyor (K-8)”*

Katılımcılardan K-1 ilk itikafı sonrasında yaşadığı ruh halini şu şekilde ifade etmiştir. *“İlk itikafımda Laleli Camii'nde bayram namazını kıldım ve çıktım. Elimde bir çanta, hayal edebilirsiniz oradan böyle tramvay geçiyor kalabalık turistler. O ses o gürültü böyle kulaklarımda gözümde o filmi seyrediyorum ama film gibi seyrediyorum diyorum ya ben acaba hayatta mıyım? Rüya mı görüyorum? Yaşadığımız dünyayla öyle mesafe oluşmuş ki ruhunuz o noktada öyle farklı bir yere devinmiş ki yabancılik hissediyorsunuz. Sanki tek gerçeklik o, onun dışında bir gerçeklik yok. Bereket, ihsan, zaman ötesi, mekân ötesi bunları tecrübe ediyorsunuz. Bu imkânı itikaf sonrasında hayatınıza yayabildiğiniz müddetçe yani ibadetlerle tefekkürle her şeyle yani Kur'an'la bu sefer hakikaten dünyanın esiri olmadan kendinizi farklı bir şekilde tanımlayarak onu taşıyarak dünyayla kurduğumuz ilişkilerle farklı bir yerden hayata devam edebiliyorsunuz.”*

## 3. Tartışma

Mutekiflerin itikaf tecrübeleri ve itikafın şahsiyet terbiyesindeki rolünü akademik çerçevede ele alarak alan yazına katkı sağlamayı hedefleyen bu çalışmada elde edilen bulgular neticesinde oluşan müzakereyi şu şekilde sıralamak mümkündür.

Araştırma bulgularımızda elde edilen sonuca göre itikaf ile şekillenen cami atmosferi, müminler için müstesna manevi alanlara dönüşmekte, mutekifler için zamanın genişleyip bereketlendiği başka bir hal almaktadır. Katılımcılar bu duruma manevi kamp benzetmesi yapmaktadırlar. İslâm medeniyetine yön veren, toplumu inşa eden ve geliştiren(Güngör, 2012, 164) cami ve mescitlerin insanın kendini kutsala en yakın hissettiği ve sembolik bütünleşmenin gerçekleştiği, ruhî boyutunun inceldiği ve etkiye açık bir hale geldiği(Ay, 2010, 69) müminlerin hayat bulduğu mekanlar(Karaalp, 2021, 67) olarak gören düşünceyi merkeze aldığımızda itikaf tecrübesinin müminin manevi yanlarını güçlendirdiğini ifade etmek mümkündür.

Mutekifler, şehrin hemen kıyısında ya da evinin çok yakınında Kur'an, zikir ve tefekkür ile bulunduğu hac ve umre hissiyatı yaşayabileceği incelmışliğe vakıf olabildiklerini, itikafta caminin fizikle metafizik arasında paralel evren mahiyetine büründüğünü, caminin itikaf ibadetiyle daha derin bir anlam kazandığını, bereketli ibadet ortamıyla birlikte manevi yaşantının zenginleştiği mekâna dönüştüğünü belirtmektedirler. Bu bulgu camileri Allah'ın evi, Beytullah'ın birer şubesi(Önkal - Bozkurt, 1993, 52), mutekiflerin ise Rahman'ın en aziz misafirleri(Yakışır, 2008, 62) görüşünü pekiştirmektedir. Caminin merkeze alındığı itikaf ibadetinde bireyin ailesi dışında belli periyodlarla benzer inanç ve değer sistemine bağlı kişilerle sosyalleşebildiği yerler(Ay, 2010, 67) İslam'ın teşekkülünden bu yana toplumun her kesimini ve her yaş seviyesinden bireyleri Allah'a kulluk şuuru ile birleştiren, dini bilgileri, ibadet uygulamalarının öğrenildiği dini ve sosyal amaçlı kurumlar(Yılmaz, 2012, 298) haline dönüştüğü görülmektedir. Bunun yanında yaygın din eğitiminin en önemli merkezleri(Cebeci, 2015, 209) olma misyonunu pekiştirdiği söylenebilir.

İtikaf şekil itibarıyla zor ve sabır gerektiren bir ibadettir. Başta biraz çekinceli olarak itikafta zorlanacaklarını düşünseler de mutekifler kolaylıkla ibadetlerini yerine getirebildiklerini ifade etmişlerdir. Buradaki başlıca motivasyon Hz.Peygamber'in sünnetini tatbik etme isteğidir. Hz.Peygamber'in Ramazan ayının son on gününü bereketli geçirme teşviği(*Buhari Fadlu Leyleti'i-Kadr 5; Tirmizi, Savm 73*), Ramazan'ın son on gününde olması tahmin edilen Kadir Gecesi'ne rastlama imkânı, unutulmuş bir sünneti ihya etme gayreti(Yakışır, 2008, 77), Hz. Peygamber'in(SAV) sünneti ile amel edenlere dair müjdesi(*Ebû Dâvûd, "Sünnet", 5*) manevi hazzı yaşama, kulluk şuuruna varabilme(*Buhari Fadlu Leyleti'i-Kadr 5; Tirmizi, Savm 73*) ve Hakk'ın rızasını kazanma, dini terminolojiden de istifade ederek temel motivasyon kaynağı olmaktadır.

Duygu ifadelerinin ayırt edilmesi ve açıklanması zordur.(Morgan, 2010, 37) Ancak mutekiflerin itikafta yaşadıkları duygu durumunun bilinmesi önemlidir. Yaratana yakınlığı had safhada hissettiklerini ve anlatılması güç manevi ve duygusal anlar yaşadıklarını ifade eden mutekifler, modern dünyanın esaretinden uzak, fitrata uygun itikaf tecrübesi hissettiklerini belirtmişlerdir. Camilerin inanç gelişimine farklı yönleriyle katkıda bulunduğu, burada yapılan ibadetlerin, mistik deneyimlere imkân tanıdığı ve önemli açılım sağladığı bilinmektedir(Kaya, 2015, 62). Çünkü bireyler ibadetleri esnasında kendilerini Allah'a yakın hissetmektedirler. Özellikle; namaz kılarken, secdeyken, yalnız dua ederken, mübarek bir gecede camideyken, Kur'an okunan ortamlarda, mezarlıkta kendilerini Allah'a yakın hissetmektedirler(Kaya, 2015, 174).

Hayatın tüm alanlarında olduğu gibi itikafta da bir disiplin hakimdir. İtikafta her gün yapılan ibadet, yemek, uyku gibi müstakil vakitlerin düzenlendiği, itikafın bereketi,

selameti, sürdürülebilirliği açısından bunlara özen gösterildiği katılımcılarca belirtilmiştir. Mümin, ibnü'l-vakt olarak bilinir. O vaktin kıymetini bilen ve değerlendirme gayretinde olandır(Cebecioğlu, 2009, 294). Gece ve gündüzün yaratılışı ve kâinatın dengesindeki ahenk mümine ilham vermekte bu bütünün bir parçası olarak hareket etmesi zorunluluğuyla her işinde planlı olması gerçeğini öğretmektedir. Kişiyi planlı hareket etmekten uzaklaştıran en önemli husus zaman yönetimidir. İrade ve zaman yönetimi, alışkanlığı ve sürekliliği beraberinde getirmekte; zor görünenleri kolaylaştırabilmekte, insan hayatını disipline edebilmektedir(Demir, 2014, 76). Bu açıdan bakıldığında buradaki bir düzen dâhilinde ibadeti sürdürme alışkanlığının mutekiflere itikaf esnasında ve sonrasında vakti ekonomik kullanma, planlı programlı hareket etme değerini öğrettiği ve müslümanın günlük hayatını intizam eden bir terbiye uygulamasına dönüştüğü söylenebilir.

“Boyun eğme, alçak gönüllülük” anlamına gelen ibadet genele teşmil edilirse müslüman bireyin “O’nun razı olacağı işleri yapması”dır. Kısaca Allah’ın rızasını kazanmak ve iyi bir mümin olabilmektir(Koca, 1999, 241). İtikaf esnasında cemaat ile eda edilen farz ve nafil namazlar, tutulan oruç, yapılan sahur ve iftarlar, tesbihat ve dualar, tefekkür iklimi ile mutekifler günlük hayatta karşılaşması zor olan nadide ibadet tecrübesine şahit olduklarını belirtmişlerdir. İtikaftaki ana amacın ibadet(Karataş, 2014, 21) olduğu düşünüldüğünde itikafın ibadetleri sistematize etme özelliği bulunmaktadır(Yenen, 2015, 477).

İtikaf, ibadetle birlikte müminlere eğitim ortamı da sunmaktadır. Kur’an-ı Kerim okuma, meal okuma, tefsir okuma, hadisler üzerine düşünme, tetkik etme, okunan duaların anlamlarını öğrenme, ilmihal, dini kitaplar okuma, sohbet etme üzerine kurgulanmış bir ilim meclisi olduğu görülmüştür. Bu ortamların yeni bilgiler edinme ve var olanın pekiştirilmesi konusunda faydalı olduğu zikredilmiştir. İlim tahsilinin nafil ibadet olduğu düşüncesiyle(*Tirmizî, İlim, 19.*) hareket eden mutekifler için camiler ibadet mekanı olmasının yanı sıra birer eğitim öğretim kurumu hüviyeti kazanmış(Cebeci, 2015, 210), dinin temel konularının öğretildiği mekanlar olmuştur(Keyifli, 2012, 24).

Her ibadet gibi itikaf da manevi bir iklim barındırmaktadır. Manevi ortamla ilgili mutekifler, tarifi imkânsız manevi hazlar yaşadıklarını belirtmişlerdir. Yaşadıkları yoğun manevi yapıyı bir yıllık eğitimin on güne sığdırıldığı manevi kamp gibi değerlendirmişlerdir. Dinî inanç ve değerlerin, ibadet ve törenlerle dünya hayatına ilişkin dinî açıklamaların insan hayatına bir anlam ve amaç kazandırdığı; insanlar arası ilişkileri düzene koyduğu; kişinin zihinsel açmazlarını çözdüğü bilinmektedir(Nedim, 2021, 219). İbadetleri camilerde cemaat ile yerine getirmenin birçok fazileti olmasının yanı sıra manevi olarak mümine katkısının olduğu, sosyal yönden büyük bir önem taşıdığı belirtilmekte, farz namazları evlerde kılınıp camiye gitmemek Hz. Peygamber’in sünnetini terk etme olarak yorumlanmaktadır(Bilici, 2016, 118). Camilerde oluşan bu manevi ortam aynı zamanda her yaştan bireye din ve değerler eğitiminin verilebildiği müsait ortamlar sunmaktadır(Onay, 2006, 158).

Camiler, toplumun ortak değer olarak kabul ettiği kurumlar ve yaygın din eğitiminin en önemli mekanlarından(Ay, 2010, 214). Camilerin, herkes tarafından manevi bir değer halinde kabul edilmiş olması, cami merkezli din eğitiminin toplumsal hayatta etkilerinin artmasını sağlamaktadır(Keyifli, 2012, 28). Cami eğitimi, yetişkinler için olduğu kadar yeni yetişen çocuk ve gençler için de gerekli ve önemlidir. Camiler sağlıklı bir iletişim

sağlayarak, muhtemel bir değerler çatışmasını ve dini anlayış farklılıklarını en aza indirgeyip muhtemel olumsuzlukları önlemede etkin bir rol üstlenebilir(Yılmaz, 2012, 297). Toplum içinde pek çok insan camilerden almış olduğu dini ve ahlaki kazanımlar sayesinde dini hayatını devam ettirmektedir. Camiler, bu tutum ve davranışların kazandırılmasını sağlayan, toplumsal hayatın iyileştirilmesi sürecine, dini ve ahlaki eğitim vererek katkı sağlayan, yaygın din eğitimi kurumlarıdır(Keyifli, 2012, 22).

Mutekiflerin itikaf ile iyi ve kâmil insan olma özellikleriyle kuşanma becerisini kazanma konusunda önemli aşamalardan geçtikleri tespit edilmiştir. İtikafın kendilerine dostluk, fedakârlık, hasbîlik, paylaşma, sabır, sevgi, isar, ülfet, merhamet, güven, sükûnet gibi erdemleri kazandırdığı müstesna ortam ve zaman sunduğunu ifade etmişlerdir. Dua ve ibadetin ahlak ve karakter üzerindeki çok olumlu etkileri de bilinmektedir. James bunu insanların çoğunda ahlaki sıhhatin ve akabinde fiziki sıhhatin vazgeçilmez bir faktörü olarak görür(James, 1908). Carrel de aynı hususa işaret ederek, sık sık yapılan, bir alışkanlık haline gelen duanın karaktere etki ederek, onun temizlenip olgunlaşmasına yol açabildiğini belirtir(Carrel, 1961).

Günümüzün en önemli problemlerinden biri sanal bağımlılıktır. Katılımcı görüşleri değerlendirildiğinde itikaf sayesinde mutekiflerin telefon ve diğer elektronik cihazlara bağımlılığının azaldığı görülmüştür. İtikafta uygulanan dijital perhizin yaygınlaştırılması ve geliştirilmesinin tedavi niteliğinde faydalı olacağı düşünülmektedir.

Günümüzde yapılan birçok çalışma incelendiğinde dijital bağımlılığın toplumları etkileyen önemli bir tehdit haline geldiği görülmektedir. Bu bağımlılık ilk başta internet bağımlılığı olarak tanımlanmıştır(Yang - Tung, 2007, 83). Ancak süreç içerisinde teknolojiye yönelik telefon, sosyal ortam, Facebook bağımlılıkları gibi pek çok farklı bağımlılık türü ortaya çıkmış ve günümüzde bu bağımlıklar dijital bağımlılık adı altında genellenmiştir(Shaw - Black, 2008, 357). Dünya genelinde bilgisayar kullanımının ve internet ağına erişimin yaygınlaşması sonucunda teknolojik araç-gereç ve ortamların bireylerde oluşturduğu bu bağımlılık, farklı düzey ve türlerde davranış bozukluklarına yol açmaktadır. Bireyin konuşmaya yönelik isteksizlik duyması, sosyal olarak kendini yaşadığı çevreden soyutlaması, psikolojik ve sosyolojik rahatsızlıklar yaşaması gibi pek çok olumsuz netice ile karşılaşmaktadır(Şahin - Tuğrul, 2012, 121).

2022 yılı hane halkı Bilişim Teknolojileri (BT) Kullanım Araştırmasına göre Türkiye’de internete erişim imkânı olan hane oranı %94,1, internet kullanan bireylerin oranı %85,0 olarak belirirken bireylerin en fazla kullandıkları sosyal medya ve mesajlaşma uygulamalarının %82,0 ile WhatsApp, %67,2 ile YouTube ve %57,6 ile Instagram olduğu cep telefonu kullanımının ise %95,8 olarak belirlendiği görülmüştür.(<https://data.tuik.gov.tr> (23.02.2023))

Bu durum itikafın kişiyi dijital bağımlılıktan kurtarma yolunda aracı rolünün olduğuna dair bulgularımızı desteklemektedir. Arslan, üniversite öğrencilerinin dijital bağımlılık durumunu araştırdığı çalışmasında “Dijital Bağımlılık Ölçeği”nde en düşük puanın İlahiyat Fakültesi öğrencileri olduğunu tespit etmiştir(Arslan, 2020, 32). Gürsu ve Musara’nın araştırmasında ise dindarlık artıça sosyal medya bağımlılığının azaldığı ve dolayısıyla dinin koruyucu bir fonksiyon icra ettiği bulgularına yer verilmiştir(Gürsu - Musara, 2021, 427). Karşılı, internet bağımlılığı ve dindarlık ilişkisi üzerine yaptığı araştırmada, dini bilinç, dini şuur ve dini değer yükseldikçe internet bağımlılığı ve bu bağımlılığa ait alt türler olarak bilinen online oyun, sosyal medya, kumar ve pornografi



bağımlılıklarının azaldığını ileri sürmüştür(Karslı, 2019, 242).Dünyanın değişik yerlerinde benzer çalışmalara rastlamak mümkündür. Armfiel ve Holbert tarafından Amerika Birleşik Devletleri'nde yapılan bir çalışmada, dindarlık ile problemlili internet kullanımı arasında negatif yönlü anlamlı ve güçlü bir ilişki ortaya konmuştur(Armfield - Holbert, 2003, 135).

Mutekiflerden bazıları itikaftaki uzlet/yalnızlık tecrübesinin kendisine daha iyi geldiğini belirtmektedir. İtikafta yalnızlığın tefekkür için, kendi hissiyatını yaşaması, iç muhasebesini yapabilmesi, ibadetlerini daha sükunetle yapabilmesi için daha uygun olduğunu savunmaktadırlar. İslam öncesi dönemlerde itikafın bir şekli olarak ibadet ve uzlet maksadıyla inzivaya çekilme daha çok ibadethane şartı aranmaksızın insanlardan olabildiğince uzak yer ve mekanlarda yapıldığı bilinmektedir(Dindi, 2017, 41). O bakımdan Kur'an'da Hz. Süleyman'ın Beyt-i Makdis'te(*el-İsrâ 17/1*) Hz. Musa'nın Tur Dağında(*el-A'raf 7/140-155*) İmran, Zekeriyya, Yahya ve Meryem gibi İsrailoğulları ailesinin çeşitli mekânlarda inziva ve itikâf hayatlarından bahsedilmiştir. Kaynağını Hz. Peygamber (a.s.)'in peygamberlik öncesi uzleti(Dindi, 2017), peygamberliği döneminde Kur'anî emirle itikaf uygulamaları(Karataş, 2014, 37) ve uzleti tavsiye eden hadislerinden alan yalnızlık, uzlet, halvet, çile, erba'in ve vahdet-infirâd gibi çeşitli kavramlarla ifade edilmiştir(Demirci, 2007, 108). "İslam'da ruhbanlığın olmadığını" belirten Hz. Peygamberin emri ile terkedilerek bir dengeye oturmuş olsa da halvet geleneği bazı tasavvufi akımlarca benimsenmeye devam etmiş, ancak çoğunlukça kabul edilen halvet geleneği itikaf ibadetinde yer bulmuştur(Yücer, 2020, 2). Bir eğitim yöntemi olarak uygulanan Mevlevi çilesinin de itikafa benzer özellikleri bulunmakta ve itikaf, çile uygulamasının on günlük bölümü olarak görülmektedir(Demirci, 2007, 108). Tüm bu kavramlardan ıstılahla oluşan itikaf, mutekiflere modern zamanın zühd tecrübesini yaşatması açısından değerli görülmüştür.

Uzlet tercihinin aksine bazı mutekifler ise kolektif şuurla yapılan itikafın daha bereketli sonuçları olduğunu düşünmektedirler. Orada düzenli bir iş bölümü ve cemaat ruhu bulunduğunu belirtmektedirler. Yaradılışı itibarıyla insan sosyal bir varlıktır. Bu bilincin İslam toplumundaki örnekliliği mümin kardeşliği olgusudur. İslam, medeniyetin temelini din kardeşliği olgusunu koymuştur. Mümin kardeşliği sosyal yaşamdaki ekonomik, siyasi, kültürel her alanda temel prensip kabul edilmektedir(Uslu, 2018, 15). Din, insanın iç alemi ile sosyal çevresi arasında denge ve uyum kurmasında ona destek olmasının yanında kişilik yapısındaki meziyetleri bütünleştirmesinde ibadetlerin yeri büyüktür(Beit-Hallahmi - Argyle, 1997, 221). İbadetlerin yerine getirilmesinde cemaat olmanın fazileti tüm dini öğretilerde ifade edilen bir gerçekliktir. Birlikte yapılan ibadetler bireylerin sosyalleşmesini, toplumsal değer ve normlara uymak suretiyle bütünleşmeyi sağlamaktadır. Ayrıca insanları birbirlerine yaklaştırır ve kaynaştırırken, kardeşlik bağlarını da pekiştirdiği için bu insanlar birlik ve beraberlik duygusuyla hareket ederler(Nedim, 2021, 223). İtikaftaki kolektif şuurla oluşan bir diğer kazanım ise samimi dostluklar oluşturmalarıdır. Bu durumu itikafın benzeri olan ve tasavvufta sıklıkla yinelenen halvet uygulamasında görmek mümkündür. "Halvet arkadaşlığı" kavramı, Türk dini hayatındaki "asker arkadaşı", "hacı arkadaşı" gibi uzun yıllar sürecek köklü bir hafıza ve hatıra birikimine, bunun üzerinden dostluk inşasına işaret etmektedir(Yücer, 2020, 2).

İtikafın özünde olan diğer bir kavram ise riyazettir. Eğitmek, itaat ettirmek demek olan riyazet, tasavvufta nefsin aşırı istekleriyle mücadele etmek demektir. Özellikle ilk defa itikafa girenlerin karşılaşabildikleri zorluklar olsa da bu durum itikafın doğasında var olan yardımlaşma, sabır, merhamet duygularıyla aşıldığı ifade edilmektedir. İtikaf, insanın

alışkın olduğu birçok dünya zevkinden mahrum kalmayı da içeren ve sonucunda nefsi terbiye etmeyi hedefleyen bir süreçtir. Az yemek, az uyumak, az konuşmak buradaki esas prensiptir. Bu şekilde insan seçilmiş müstesna varlık olma niteliğini ortaya çıkarmaktadır. Diğer bir ifadeyle riyazetin amacı iyi ahlâk sahibi olmaktır (Cebecioğlu, 2009, 521). İtikafıta karşılaşılan zorluklar ve bu zorluklarla başa çıkma aşamaları riyazet temrini olmaktadır. Bu da insanın normal hayatta karşılaşılabileceği zorlukları aşma konusunda ona yardımcı olmakta ve olgunlaşması için bir talim imkânı sunmaktadır.

Katılımcılara göre, itikaf mutekiflerin kendisiyle yüzleştiği, insan olmanın doğasında var olan eksikliklerini keşfedebildiği, sorgulayabildiği ve kendini onarabildiği anlar oluşturmaktadır. Akıllı kişi kendisini hesaba çeken ve ölümden sonrası için çalışandır.” (Tirmizi, *es-Sünen*, “*Sıfatü’l-Kiyame*”, 25) Hesaba çekilmeden önce kendinizi hesaba çekiniz. (Tirmizi, *es-Sünen*, “*Sıfatü’l-Kiyame*”, 25) Hadisleriyle beslenen müslüman zihni, nefis muhasebesi ve murakabesini kendisi için emir telakki eder. Ayrıca müminin kendi kendine gerçekleştirdiği iç gözlem ve murakabe maneviyatını geliştirir (Gözütok, 1992, 29). Nefisle savaşmak ve sonunda güzel ahlak, olgun insan tipini ortaya çıkarmak için birtakım yöntemler geliştirilmiştir. Nefis muhasebesi özellikle tasavvufi öğretiler çerçevesinde şekillenen eğitim metodudur (Çelik, 2013, 109). İtikafıta da tasavvufi özellikleri baskın bir ibadet olması yönüyle nefis muhasebesine ağırlık verilmektedir. Mutekif birey Allah’ın evi olan camide, dünya telaşesinden izole alanda ibadet, zikir ve dua ile meşgul olduğu ortamda aynı zamanda bir yılın muhasebesini yapma imkânı da bulmaktadır.

İtikafın az yeme, az uyuma, az konuşma ve ibadetle geçirilen zamanların nefsi terbiyede önemli aşama olduğu katılımcılarca ifade edilmektedir. Nefs kavramı felsefede insanın metafizik boyutunu, biyopsişik yapısını, bir akıl ve irade varlığı olarak mahiyetini inceleyerek, insanı yaratılmışlar hiyerarşisinin üstüne yerleştirmiş; onu yalnızca “düşünen ve bilen canlı” olarak değil “yaratılışı gereği toplumsal ve siyasal canlı” olarak da tanımlamıştır (Kutluer, 2012, 18). Tasavvuf ise zühd ahlâkı çerçevesinde niyet ve gayret kavramları üzerinde yoğunlaşmış, “insân-ı kâmil” kavramını merkezileştirmiştir (Aydın, 2000). İtikaf bu amaca hizmet eden en önemli ibadetlerdendir. İtikâfa girmek nefsi yasaklardan korumada daha etkili bir yöntem olduğu gibi, insanı dünyevî meşgalelerden uzaklaştırıp daha fazla ibadete vesile olmaktadır (Şentürk - Yazıcı, 2014). Ruhun yabani otlardan temizlenerek güzel bitkilerle yeşermesi “tarla metaforu” olarak adlandırılmaktadır (Tarhan, 2009, 121). Araştırma bulgularıyla karşılaştırıldığında itikafın bu metaforla paralellik gösterdiği söylenebilir. Tasavvufta nefis terbiyesi ve tezkiyesi olarak adlandırılan eylem, bireyin kötülüklerden ve kötü alışkanlıklardan arınma sürecini ifade etmekle birlikte aslolan iradeye hâkim olmak, arzu ve isteklerde ilahi rızayı gözetmektir. Tasavvufta nefsin yedi mertebesi ve sıfatı (emmâre, levvâme, mülhime, mutmainne, râziye, marziyye, zekiyye/kâmile) olduğu kabul edilir ve bu mertebelere “atvâr-ı seb’a” adı verilmektedir. Bu bilinç ile hareket eden mümin bireyler nefsi emareden yola çıkarak üst mertebelere çıkabilmek için gayret göstermektedir. Buna nefis terbiyesi (seyr-ü sülûk) denmektedir (Uludağ, 2012, 527). Bulgularımız çerçevesinde değerlendirildiğinde itikafın nefis terbiyesinde uygulamaya dönük etkili rolü bulunduğu söylenebilir.

Mutekifler itikaf esnasında yaratılışa ve varlığa dair düşüncelerini yoğunlaştırabildiklerini belirtmişlerdir. Bir şey hakkında iyice düşünmek, bir işin sonucunu

hesaplamak anlamına gelen tefekkür Allah'ın varlığını merkeze alan insanoğlunun hayat, eşya, tabiatla kurduğu ilişkiyi gözden geçirme ve istikametini netleştirme sürecine dönüştürmesidir. İtikaf özünde tefekkürü barındıran bir ibadettir. Bu yönüyle itikaf her anı ibadet olan bir hüviyete bürünmektedir. İtikaf genel anlamda hayatın anlamı üzerinde tefekkür etme imkânı da sağlar(Yakışır, 2008, 93).

İtikafta uygulanan perhiz, sağlıklı beslenme, az uyuma ve ibadetlerin fiziki sağlığa olumlu etkisinin olduğu, kilo verme, genel olarak sağlıklı hissetme, zinde olma gibi müsbet sonuçlar mutekifler tarafından memnuniyet oluşturmaktadır. Karataş araştırmasında itikaftaki bireylerin belli olmayan psikosomatik ağrılarının düştüğünü tespit etmiştir(Karakaş - Habergetiren, 2020, 112). Bu araştırmaların bulgularımızı desteklediği söylenebilir. Diğer taraftan İnsan biyo-psiko-sosyo spiritüel bir varlıktır. Bireyin manevi yaşantısı onun diğer sağlık ünitelerini de etkileyebilir. İbadetler fiziki sıhhatin vazgeçilmez bir faktörü olarak görülür. Böylece ibadetler hem sağlığı koruyucu ve hem de tedavi edici unsurlar içermeleri bakımından kişiliği destekleyici ve güçlendirici sistemler olarak etkide bulunurlar(Hökelekli, 2013, 32). Örneğin Dr. Benson, beyin MR görüntülemelerinde, dua ve ibadet halindeki kişinin beyininde kompleks aktivitelerin gerçekleştiğini rapor etmiştir. Dua ve ibadet eden bir kişinin vücut ısısı yükselmektedir. Bedende bir ürpertiyle başlayan uyarılma hissi yaşanmakta, algı gücü keskinleşmekte, bilinç düzeyi ve farkındalık artmaktadır(Benson vd., 2006, 937).

Ruhsal hastalıkların giderilmesinde ibadet ve duanın olumlu sonuçlarının olduğu bilinmektedir(Drake, 2018, 211). Ruh terbiyesini hedefleyen itikafın da ruh sağlığı açısından faydalarının yoğun olarak hissedildiği katılımcılarca zikredilmiştir. Araştırmaya katılan mutekiflerin kaygıdan, stresten uzak, daha sakin kişilik özelliklerine kavuştuklarını ifade etmişlerdir. Karataş da çalışmasında itikafın ruh sağlığına olumlu etkisi olduğunu belirlemiştir. Diğer bir araştırmada ise öznel iyi oluş düzeylerinde artış gözlenmiştir(Karakaş - Habergetiren, 2020, 113). Hem daha fazla itikafa girmenin hem de itikafta daha fazla kalmanın endişe ve kaygılarla baş etmeyi daha da kolaylaştırdığı,(Karakaş, 2019) itikaf programlarının gençlerin endişelerini ve geleceğe yönelik kaygılarını gidermede daha fazla etkili olacağı ifade edilmiştir(Karakaş, 2019, 9). Düzenli bir şekilde dua yapmak stresli yaşam olaylarını hafifletmekte,(Loewenthal vd., 2001, 299) sinir sisteminin dengesinin yeni bir düzenlenişini veya kuvvetlenmesini(Hökelekli, 2013, 33) sağlamaktadır. İbadet ve duanın ruh sağlığında da iyileşmeye sebep olduğu, düzenli namaz kılan bireylerin ruh sağlığı süreklilik düzeylerinin daha yüksek olduğu görülmüştür(Gök, 2019, 152). Ayrıca uzmanların çoğunluk olarak (%77-83) anksiyete ve depresyon terapisinde din ve maneviyatı tercih ettikleri gözlenmiştir.(Özkan, 1993, 205) Dua ve ibadetin en önemli yararı, kişiye yalnız olmadığını hatırlatmak ve onu ayakta tutmaya yardımcı olmaktır(Tarhan, 2009, 54). Dindar insanlarda intihar oranının düşük olduğu(Beit-Hallahmi - Argyle, 1997, 223) ibadetlerini yerine getirenlerin daha az içki, uyuşturucu ve sigara kullandıkları, gayri meşru ortamlardan uzak durdukları gözlenmiştir(Köylü, 2010, 31). İbadetler genellikle zihinde mutluluk ve gönül hoşluğu yaratırlar; endişeyi bastırırlar ve öfke ateşini söndürürler. İbadetler hakikate olan aşkı ve insanlar nezdinde alçak gönüllülüğü artırırlar, kalbi yumuşatırlar, sevgiyi ve bağışlanmayı yaratırlar, kötülükten hoşlanmazlar(*ez-Zehbi, et-Tıbb, ss. 1 39- 1 40*).

Birey ibadetler sayesinde bencilliğini, hırsını hatalarını, gururunu keşfeder. Ahlaki vazifelerini yapmaya hazır hale gelir. Fikri ve zihni alçakgönüllülüğü, olgunluğu kazanmaya

çalışır. Kötülük ve ıstıraplara karşı sabır ve dayanma gücü gelişip, kuvvet kazanır. Devamlı dua eden kişilerde vazife ve sorumluluk duygusu artar. Kıskançlık ve kötülük eğilimleri azalır. Başkaları hakkında iyilik ve hayırseverlik duyguları hâkim hale gelir(Hökelekli, 2013). İtikaf kişiye kendine zaman ayırma, yaratıcıya dua etme ortamı sağlaması sebebiyle olası problemlerin çözümünde yardımcı olmaktadır. Ayrıca itikafın manevi zekanın yükselmesinde anlamlı bir etkisi gözlenmiş, manevi zekâ güçlendiğinde günlük hayatın sıkıntılarıyla daha kolay başa çıkma yöntemleri geliştirilebilir(Karakaş, 2019, 8). Böylece itikafın saldırganlık düzeyinde azalmayı sağladığı tespit edilmiştir.(Karakaş - Habergetiren, 2020, 113).

#### 4.Sonuç ve Değerlendirme

İbadetlerin manevi, psikolojik, fiziki ve ahlaki yönlü kazanımları bulunmaktadır. İnsan, iyilik ve kötülüğü ayırt etme özelliği (*el-Enfal 8/75*) ve bunları icra edebilme özgürlüğüne bağlı olarak sorumlu kılınmıştır(*el-Nahl 16/93*). Ona göz, kulak ve kalp(akıl) bahşedilmiş(*el-Nahl 16/78*), ahlaki değerler, dini doğrular belirtilmiş(*el-Bakara 2/256*), insanı hüsrana sürükleyecek olan kötü davranışlar nitelenmiştir (*el-Müddessir 74/43*). İnsanın nefsinde olan kötü huyları aştığında yaratılmışların en şerefli unvanı alacağı, (*el-İsrâ 17/70*) dünya ve ahiret mutluluğuna erişebileceği müjdelenmiştir(*el-Yunus 10/64*).

İtikaf ibadetini mutekiflerin tecrübeleri çerçevesinde ortaya koymak, itikafın şahsiyet terbiyesindeki rolünü belirlemek amacıyla yürütülen bu çalışmanın sonuçları şu şekildedir.

İtikaf camide yürütülmesi gereken bir ibadet olduğundan caminin farklı bir yönünün olduğu bilgisini pekiştirmiştir. Namazların haricinde caminin müminlerin on gün inzivaya çekildiği, caminin Kabe'nin şubesi, müminlerin Allah'ın misafiri olarak kabul edildiği, zaman ötesi ve başka bir alemde olma hissinin hâkim olduğu, tüketim kültürü ve tatmin edilemeyen hazlar ülkesinden insanı kurtararak tevhid tecrübesini yaşattığı mekâna dönüştüğü zikredilmiştir. Caminin bu atmosferinde edinilen meziyetlerin sosyal çevreye yansımaları (Yılmaz, 2012, 297) cami, müminleri insan-ı kamile ulaştıran okul niteliğinde değerlendirilmektedir. (Karaalp, 2021, 67)

İtikaf, bazen zeytin ve hurma katığı ile dünyalıklardan sıyrılmak, zorlukla gelen sabır ve şükür duygusunu yakalamak, günahlardan soyutlanma gayreti, düzenli ibadet alışkanlığı imkânı bulmak, dışarıda bulamadığı ve alışık olmadığı manevi haz ve dinginliği yaşamaktır. İtikafta yalnızlık kavramı şekil değiştirerek müspet anlam yüklenirken, müşterek yürütülen görevler kolektif şuur, paylaşma ve yardımlaşma erdemini güçlendirir. Her anı ibadet olan zamanlar bireyin maneviyatını tanzim etmesinin yanında karakterini olgunlaştıran şahsiyet eğitimine dönüşmektedir.

Özellikle mahir rehber eşliğinde yürütülen itikafın daha faydalı olduğu belirtilmekle birlikte, az yeme, az uyuma, az konuşma nefsi terbiye etmekte, cemaatle kılınan farz namazlar, müstakil kılınan nafil namazlar kul olma bilincini geliştirmektedir. Bunların yanında sürekli Kur'an-ı Kerim ile hemhal olma, hadis okumaları, ilmihal okumaları katılımcıların dini bilgi seviyesini arttırmaktadır.

Adeta umre havasına bürünen itikaf, tevhidin her haliyle hissedildiği, metropol hayatın aksine münzevi hayatın benimsendiği, telefon ve sosyal medyadan uzaklaşıldığı, sünnete uygun davranma, selamlaşma, yardımlaşma, tahammül etme, uyumlu olma, daha

yumuşak huylu olma gibi vasıfların edinildiği, müşterek frekansın yakalandığı, mekân ve niyetin oluşturduğu güven ortamı sunmaktadır.

İtikaf bir yılın muhasebesinin yapıldığı, insanın kendisiyle yüzleştiği, hayatın gözden geçirildiği, hayata karşı yaklaşımın ele alındığı anlara aracı olmaktadır. Riyazet temriniyle oluşan nefis terbiyesi ve ruh tezkiyesi insanı fitratındaki güzel özelliklerle buluşturan terbiye iklimi oluşturmaktadır.

Bu kazanımların itikaftan sonra da bir süre devam ettiği ifade edilmiştir. İyi bir mümin olma özellikleriyle birlikte, ibadetleri daha bilinçli yerine getirme, daha mülayim olma, trafikte daha az sinirlenme, güzel model olma, duyarlı, elinden ve dilinden güvende olunan insan olma gibi hasletler kazanım olarak nitelendirilebilir. İtikaf esnasında ve sonrasında bireyin ruhen ve fiziksel olarak kendini daha sağlıklı hissettiği belirlenmiştir.

Elde edilen bu sonuçlar çerçevesinde bazı zorluklarına rağmen itikafın uygulanabilir bir ibadet olduğu anlaşılmıştır. Ancak diğer ibadetler gibi çok bilinmediği ve yaygın olmadığı görülmüştür. Bireysel ve toplumsal anlamda birçok kazanımının var olduğuna dair ulaştığımız neticeler göz önüne alındığında itikafın yaygınlaştırılmasının ve teşvik edilmesinin faydalı olacağı değerlendirilmesi yerinde olacaktır. Bu yaygınlaşmanın yanında müftülüklerce görevlendirilecek mahir bir rehberin itikafta koordinatör olarak görevlendirilmesinin süreci daha sağlıklı ve verimli hale getireceği belirtilebilir.

İnanç Gelişim Teorisi'ni ortaya atan Fowler'a göre inanç; bilme, değer atfetme ve bağlanma eylemlerini içerir ve hem rasyonelliği hem de tutkuyu içinde barındırır. (Fowler, 1981, 272) Fowler, inanç gelişiminde hayat boyu perspektifinden bakmaya teşvik eder.(Fowler, 1977, 37) Bu, yaşama girme, ona şekil ve ahenk verme biçimi haline gelir.(Ok, 2005, 83) Armaner, aynı kültür, grup için ortak semboller koymak suretiyle modelleşen tüm tecrübelerin derinleşme sağladığını, duygu ve düşüncelerle birlikte bilinçaltı mekanizmaların ya da komplekslerin bir şahsiyet yapısı meydana getirecek biçimde organize olduğunu belirtmektedir.(Armaner, 1976, 144) Bu çerçevede itikafın şahsiyet terbiyesindeki rolü birlikte değerlendirildiğinde itikafın duygu, manevi haz, uygulama ve tüm bunları hayata yayma kazanımları kişiliğe dair olumlu yönlerin gelişmesini sağlayabilir.

### Kaynakça

- Armaner, Neda. "Şahsiyet Terbiyesinde Dini Kültürün Rolü". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/1-4 (1976), 143-150.
- Armfield, Greg G - Holbert, R Lance. "The Relationship Between Religiosity and İnternet Use". *Journal of Media and Religion* 2/3 (2003), 129-144.
- Arslan, Aysel. "Üniversite Öğrencilerinin Dijital Bağımlılık Düzeylerinin Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi". *International e-Journal of Educational Studies* 4/7 (2020), 27-41.
- Ay, Mehmet Emin. *Din Eğitimi ve Din Hizmetlerinde Rehberlik*. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2010.
- Aydın, Mehmet. "İnsan-ı Kâmil". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/330-331, 2000.
- Beit-Hallahmi, Benjamin - Argyle, Michael. *The Psychology of Religious Behaviour, Belief and Experience*. Taylor & Francis, 1997.
- Benson, Herbert vd. "Study of the Therapeutic Effects of Intercessory Prayer (STEP) in Cardiac Bypass Patients: a Multicenter Randomized Trial of Uncertainty and Certainty of Receiving Intercessory Prayer". *American Heart Journal* 151/4 (2006), 934-942.
- Bilici, Ali Baz. "Çocukların Dini Gelişimlerinde Camilerin Rolü". *Turkish Studies (Elektronik)* 11/5 (2016), 117-136.

- Canan, İbrahim. Hadis Külliyyatı Kütüb-i Sitte Tercüme ve Şerhi. Ankara: Akçağ Yayınları, 1988.
- Carrel, Alexis. *Dua*, (Çev. M. Alper Yüçetürk). İstanbul: Yağmur Yayınları, 1961.
- Cebeci, Suat. *Din Eğitimi Bilimi ve Türkiye’de Din Eğitimi*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2015.
- Cebecioğlu, Ethem. *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ağaç Yayınları Kitabevi, 2009.
- Clouse, Bonnidell. “Ergenlerde Ahlâk Gelişimi ve Cinsellik”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (2000).
- Creswell, John W. *Nitel Araştırma Yöntemleri: Beş Yaklaşımına Göre Nitel Araştırma ve Araştırma Deseni*. Siyasal kitabevi, 2018.
- Çelik, Abbas. *Din Eğitimi Tarihi*. İstanbul: Ari Sanat, 2013.
- Demir, Ömer. “Din Eğitiminde Alışkanlık Bilinci”. *EKEV Akademi Dergisi* 60 (2014), 73-96.
- Demirci, Mehmet. “Bir Eğitim Aracı Olarak Mevlevi Çilesi”. *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 7/3 (2007), 105-122.
- Dindi, Emrah. “Cahiliye Araplarında Ramazan Ayı, İtikâf ve Oruç”. *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi* 3/2 (2017), 27-55.
- Drake, Nicholas James. “Constructing a Theology for Pentecostal-Charismatic Worship Using Calvin’s Union with Christ”.
- Ergin, Hatice - Yıldız, S Armağan. *Gelişim Psikolojisi*. Nobel Yayın Dağıtım, 2010.
- Fowler, James. *Stages of Faith: The Psychology of Human Development and the Quest for Meaning*. San Francisco: Harper& Row, 1981.
- Fowler, James - Mehmedoğlu, Ali. “İman Bilincinin Evreleri”. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19 (2000).
- Fowler, James W. *Faith and The Structuring of Meaning*, 1977.
- Gök, Hülya. “Düzenli Namaz Kılma ve Kılmama ile Ruh Sağlığı Arasındaki İlişki”. *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 5/1 (2019), 134-160.
- Gözütok, Şakir. *Bir Din Eğitimi Disiplini Olarak Tasavvuf*. Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1992.
- Gündoğdu, Yusuf Bahri. “Mescidlerin Ayrılmaz Bir Unsuru Olarak Eğitim”. *The Journal of Academic Social Science Studies* 45 (2016), 313-325.
- Güngör, Özcan. “Yaşlılar İçin Cami Temelli Sosyal/Dini Hizmetler”. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 38 (2012), 161-188.
- Gürsu, Orhan - Musara, Ahmet Tevfik. “Ergenlerde Sosyal Medya Bağımlılığı ile Dindarlık İlişkisi”. *Turkish Academic Research Review* 6/2 (2021), 418-438.
- Havighurst, Robert J. *Human Development and Education*. Londra: Longman, 1953.
- Hood, Ralph W vd. “Dini Gelişim Kuramları”. çev. M. Doğan Karacoşkun, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, C. I, S 4 (2004), 205-222.
- Hökelekli, Hayati. *Din Psikolojisi*. Türkiye Diyanet Vakfı, 2013.  
<https://data.tuik.gov.tr> (23.02.2023), ts.
- İnanç Yazgan, Banu vd. *Gelişim Psikolojisi Çocuk ve Ergen Gelişimi*. Ankara: Pegem Akademi, 2010.
- James, William. *L’expérience Religieuse: Essai de Psychologie Descriptive*, Akt. Hayati Hökelekli, *Din Psikolojisi*. Genève, 1908.
- Lisânü’l-‘Arab*, “‘abd” md, ts.
- Karaalp, Cahit. “Kur’ân’da ‘Mescid’ Kavramı ve Türkiye’de Cami Hizmetlerinin İyileştirilmesi”. *Van İlahiyat Dergisi* 9/14 (2021), 64-90.
- Karakaş, Ahmet Canan. “İtikâfın Manevi Zekâ, Dînî Şuur ve Endişe Şiddeti Üzerine Etkisi”. *Akademik Platform İslami Araştırmalar Dergisi* 3/1 (2019), 1-12.
- Karakaş, Ahmet Canan - Habergetiren, Ömer Faruk. “İtikâfın Maneviyat ve Psikopatoloji İle İlişkisi Üzerine Bir Araştırma”. *Türk Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Dergisi* 1 (2020), 101-118.
- Karataş, Adem. *H. Peygamber’in İtikâf İbadeti*. İstanbul: Kitapmatik Yayınları, 2014.
- Karslı, Necmi. “Gençlerde İnternet Bağımlılığı ve Dindarlık İlişkisi”. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 46 (2019), 225-260.
- Kaya, Zeynep. *Türk Toplumunda İnanç Gelişimi ve Din Eğitimi*. İstanbul: Değerler Eğitim Merkezi, 2015.

- Kayıklık, Hasan. "Psikolojik Açıdan İnanç, İman ve Şüphe". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 46/1 (2005), 133-155.
- Keyifli, Şükrü. "Camilerde Din Eğitimi". *Din Eğitimi*. 374. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2012.
- Kızılar, Hamdi. *Tasavvufta Karakter Eğitimi*. Ankara: İlahiyat, 2017.
- Koca, Ferhat. "İbadet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 19/240-247, 1999.
- Köylü, Mustafa. *Gelişim Basamaklarına Göre Din Eğitimi*. Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2015.
- Köylü, Mustafa. "Ruh ve Beden Sağlığı Üzerine Yapılan Araştırmaların Bir Değerlendirilmesi". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28/28 (2010), 5-36.
- Kur'an-ı Kerim Meâli*. çev. Halil Altuntaş – Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 3. Basım, 2009.
- Kutluer, İlhan. *Yitirilmiş Hikmeti Ararken*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2012.
- Locke, John. *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme*, Çev. Meral Delikara Topçu. İstanbul: Öteki Yayınevi, 1999.
- Loewenthal, Kate Miriam vd. "Faith Conquers All? Beliefs About the Role of Religious Factors in Coping with Depression Among Different Cultural-Religious Groups in the UK". *British Journal of Medical Psychology* 74/3 (2001), 293-303.
- Morgan, Clifford T. *Psikolojiye Giriş*. Eğitim Yayınevi, 2010.
- Nedim, Öz. "İslam Dininde İbadetlerin Sosyal Boyutu". *Mütefekkir* 8/15 (2021), 217-242.
- Ok, Üzeyir. "Bir Aktivite Sistemi Olarak 'İnanç': İnanç Gelişimine Sosyo-Kültürel Bir Yaklaşım". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 5/1 (2005), 111-134.
- Onay, Ahmet. "Cami Eksenli Din Hizmetleri". *Değerler Eğitimi Dergisi* 4/12 (2006), 149-175.
- Onur, Bekir. *Gelişim Psikolojisi*. Ankara: İmge Kitabevi, 1995.
- Önkal, A - Bozkurt, N. "Cami". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (T). 7/46-56. İstanbul, 1993.
- Özkan, Seyfullah. "Psikiyatrik Tıp: Konsültasyon-Liyazon Psikiyatrisi Kitabı". *Psikiyatri Anabilim Dalı*. 201-209. İstanbul: İstanbul Üniversitesi İstanbul Tıp Fakültesi, 1993.
- Rüşd, İbn. "Ebu'l-velid Muhammed b. Ahmed". *Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid* 4 (1988).
- Santrock, John W. *Yaşam Boyu Gelişim*. Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2012.
- Shaw, Martha - Black, Donald W. "Internet Addiction: Definition, Assessment, Epidemiology and Clinical Management". *CNS drugs* 22 (2008), 353-365.
- Şahin, Cengiz - Tuğrul, Veysel Murat. "İlköğretim Öğrencilerinin Bilgisayar Oyunu Bağımlılık Düzeylerinin İncelenmesi". *Zeitschrift für die Welt der Türken/Journal of World of Turks* 4/3 (2012), 115-130.
- Şener, Mehmet. "İtikaf". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul, ts.
- Sengün, Mustafa. "Ahlaki Gelişimin Psiko-sosyal Dinamikleri". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23/23 (2007), 201-221.
- Şentürk, Lütfi - Yazıcı, Seyfettin. *İslâm İlmihali*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2014.
- Tarhan, Nevzat. *İnanç Psikolojisi*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2009.
- Taymur, İbrahim - Türkçapar, Mehmet Hakan. "Kişilik: Tanımı, Sınıflaması ve Değerlendirmesi". *Psikiyatride Güncel Yaklaşımlar* 4/2 (2012), 154-177.
- Uludağ, Süleyman. "Nefs". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. C. 40. Ankara: TDV Yayınları, 2012.
- Uludağ, Süleyman. "Uzlet". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 42/256-257. Ankara: TDV Yayınları, 2012.
- Uslu, Beyza. "Kur'an'da Kolektif Bilinç ve Mümin Kardeşliği". *Journal of Analytic Divinity* 2/1 (2018), 15.
- Yakışır, Muammer. *Unutulan Sünnetlerden İtikaf*. Konya: Hüner Yayınları, 2008.
- Yang, Shu Ching - Tung, Chieh-Ju. "Comparison of Internet Addicts and Non-addicts in Taiwanese High School". *Computers in Human Behavior* 23/1 (2007), 79-96.
- Yenen, İbrahim. "Kişilik ve Karakter Oluşumunda 'itikâf' İbadeti". *Uluslararası Kişilik ve Karakter İnşâsında Dinin Yeri Sempozyumu*. Ordu, 2016.
- Yenen, İbrahim. "Zaman ve Dindarlık İlişkisi: Ramazan Dindarlığı". *EKEV Akademi Dergisi* 62 (2015), 601-616.

- Yılmaz, Hüseyin. "Cami Eksenli Din Eğitimi". *Din Eğitimi El Kitabı*. 333. Ankara: Grafiker Yayınları, 2012.
- Yücer, Hür Mahmut. "İtikaftan Uzlete, Uzletten Halvete, Halvetten İtikafa: Ziyâiyye Ekolünde Bir Eğitim Yöntemi Olarak Halvet ve Dönüşüm". *Akademik Platform İslami Araştırmalar Dergisi* 4/1 (2020), 1-43.
- Zuhaylî, Vehbe. *İslam Fıkhı Ansiklopedisi (el-Fıkhü'l-İslami ve Edilletuhu)*,(çev. Ahmet Efe vd.). İstanbul: Risale Yayınları, 1994.



# Harran İlahiyat Dergisi | Harran İlahiyat Journal

Sayı/Issue: 51, Haziran/June 2024, 26-45  
https://dergipark.org.tr/tr/pub/hij/issue/85067

ISSN 2791-6812

## Hâfız İbrâhîm's Two Odes for Fetih Bey: Honoring the First Martyr Pilot of the Ottoman Empire

Hâfız İbrâhîm'in Fethi Bey'e Nazmettiği İki Manzumesi: Osmanlı Devleti'nin İlk Şehit Pilotunun Onurlandırılması

### Yazar Bilgisi Author Information

**Esat AYYILDIZ**

Doç. Dr., Kafkas Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi, Kars, Türkiye  
Assoc. Prof., Kafkas University Faculty of Science and Letters, Kars, Türkiye  
esatayildiz@hotmail.com , www.orcid.org/0000-0001-8067-7780

### Makale Bilgisi Article Information

Makale Türü Article Type	Araştırma Makalesi Research Article
Yayın Etiği Publishing Ethics	Bu makale, iThenticate yazılımı ile taranmış ve intihal tespit edilmemiştir. Makale, çift taraflı kör hakemlik yöntemiyle en az iki hakem tarafından incelenmiştir. This article has been scanned by iThenticate software and no plagiarism detected. It has been examined by at least two referees using double sided blind refereeing method.
Finansman Funding	Yazar, bu çalışma için herhangi bir dış fon almadığını beyan eder. Author declares that he get no any external funding for this study.
Çıkar Çatışması Conflict of Interest	Yazar bu çalışmayla ilgili herhangi bir çıkar çatışması bulunmadığını beyan eder. Author declares that there is no any conflict of interest related to this study.
DOI	<a href="https://doi.org/10.30623/hij.1313884">https://doi.org/10.30623/hij.1313884</a>
Geliş Tarihi / Received	Kabul Tarihi / Accepted
13 Haziran/June 2023	16 Mayıs/May 2024

**Abstract**

This study delves into the enduring legacy of Fethī Bey, the Ottoman Empire's first martyr pilot, as manifested in Arabic poetry. Focused on the poignant odes by Hāfiẓ Ibrāhīm dedicated to Fethī Bey, this paper aims to explore the historical and cultural context that influenced the creation of these specific poetic tributes. It delves into how Hāfiẓ Ibrāhīm conveyed his admiration, sorrow, and commemoration of Fethī Bey's pioneering spirit and tragic demise through his verse. By examining Arabic poems dedicated to Fethī Bey, the paper endeavors to provide a unique lens through which to view the emotional, cultural, and historical dimensions of his story. It also underscores the significance of his journey as a symbol of progress, innovation, and determination in the face of adversity. The research is conducted through a close textual analysis of the poetic works, with particular emphasis on themes, motifs, and stylistic devices employed to evoke the emotional resonance of Fethī Bey's story. The paper argues that the poems dedicated to Fethī Bey not only immortalize his contributions to aviation but also contribute to shaping the collective memory of his achievements. Furthermore, the analysis reveals the role of these poetic tributes in solidifying Fethī Bey's place in the annals of aviation history and maintaining his influence on the cultural landscape of the Ottoman Empire and the wider Muslim world. In sum, this study aims to shed light on the lasting influence of Fethī Bey in Arabic poetry, which stands as a powerful reminder of the impact his groundbreaking endeavors and tragic end had on the shared awareness of the Ottoman Empire and the broader Muslim community. By closely examining an assortment of Arabic poems honoring Fethī Bey, we obtain a deeper understanding of how poets chose to convey their respect, grief, and commemoration, as well as an insight into the wider historical and cultural background that influenced their poetic homage. It's clear from the analysis that poets employed a range of themes, motifs, and writing techniques to communicate the emotional depth of Fethī Bey's story, highlighting the importance of his journey as a symbol of progress, innovation, and unwavering commitment in the face of challenges. These poetic tributes provide an invaluable glimpse into the cultural and historical context of that period. Moreover, by exploring the Arabic poetry inspired by Fethī Bey, this study emphasizes the role of literature in preserving the legacies of historical figures and events. In this context, the poems dedicated to Fethī Bey don't merely immortalize his contributions to aviation, but they also offer a unique perspective into the emotional, cultural, and historical aspects of his life. These poetic honors have played a crucial role in molding the shared memory of Fethī Bey and his accomplishments, ensuring that his pioneering spirit continues to inspire future generations. As we reflect upon the extensive array of Arabic poetry that Fethī Bey's life and legacy inspired, it is essential to acknowledge the enduring significance of his contributions to the cultural fabric of the Ottoman Empire and the larger Muslim world. His untimely death, although a source of deep sorrow, also spurred a wave of poetic tributes that have forever etched his memory in history. In this light, Fethī Bey's legacy in Arabic poetry stands not only as an endorsement of the power of literature in safeguarding history but also as a reminder of the lasting human potential for bravery, innovation, and perseverance.

**Keywords:** Arabic Language and Literature, Ottoman Aviation, Fethī Bey, First Ottoman Martyr Pilot, Arabic Poetry.

## Öz

Bu çalışma, Osmanlı Devleti'nin ilk şehit pilotu olan Fethi Bey'in Arap şiirindeki mevcut mirasını incelemektedir. Hâfız İbrâhim'in Fethi Bey'e ithaf ettiği dokunaklı manzumelere odaklanan bu makale, bu spesifik şiirsel övgülerin nazmedilmesini etkileyen tarihi ve kültürel bağlamı keşfetmeyi amaçlamaktadır ve Hâfız İbrâhim'in Fethi Bey'in öncü ruhu ve trajik ölümü hususunda duyumsadığı hayranlığını, üzüntüsünü ve onu yad etme arzusunu şiirleriyle nasıl aktardığını incelemektedir. Dolayısıyla söz konusu makale, öncelikle bu şiirsel sitayişlerin üretilmesini etkileyen tarihsel ve kültürel bağlamın yanı sıra Arap şairlerin Fethi Bey'in öncü ruhu ve trajik şehadeti hususunda duyumsadıkları hayranlığı, üzüntüyü ve ihtiramı aktarma yollarını keşfetmeyi amaçlamaktadır. Fethi Bey'e adanmış Arap şiirlerini inceleyen söz konusu çalışma, onun hikâyesinin duygusal, kültürel ve tarihî boyutlarını gözler önüne seren orijinal bir bakış açısı sunmayı hedeflemektedir. Keza onun yolculuğunun zorluklar karşısında ilerleme, yenilik ve kararlılık sembolü olarak temayüz ettiğini vurgulamaktadır. Tetkik işlemi esnasında, Fethi Bey'in hikâyesinin duygusal boyutunu harekete geçirmek için kullanılan temalar, motifler ve üslup biçimlerine bilhassa vurgu yapılarak, şiirsel ürünlerin yakın bir metin analizi yapılmaktadır. Makale, Fethi Bey'e ithaf edilen şiirlerin yalnızca onun havacılığa katkılarını ölümsüzleştirmekle kalmayıp aynı zamanda onun başarıları hakkındaki kolektif belleğin şekillenmesine de katkıda bulunduğunu savunmaktadır. Ayrıca yapılan bu tahkikat, mezkûr şiirsel sitayişlerin Fethi Bey'in havacılık tarihindeki yerini sağlamlaştırmadaki ve Osmanlı Devleti'nin ve daha geniş anlamda Müslüman dünyasının kültürel manzarası üzerindeki tesirini sürdürmedeki rolünü de açık şekilde ortaya koymaktadır. Özetle bu çalışma, Fethi Bey'in çığır açan çabalarının ve trajik akıbetinin Osmanlı Devleti'nin ve daha geniş anlamda Müslüman toplumunun ortak bilinci üzerindeki etkisinin güçlü bir hatırlatıcısı olan Arap şiirindeki kalıcı etkisine ışık tutmayı amaçlamaktadır. Fethi Bey'i taltif eden Arapça şiirleri yakından inceleyerek, şairlerin saygı, keder ve anma duygularını nasıl ifade ettiklerine dair derin bir kavrayışın yanı sıra, şiirsel saygı duruşlarını etkileyen geniş tarihî ve kültürel arka plana dair bir idrak seviyesine de ulaşılmaktadır. Yapılan analizden, şairlerin Fethi Bey'in hikâyesinin duygusal derinliğini aktarmak için bir dizi tema, motif ve nazım tekniği kullandıkları ve onun yolculuğunun ilerleme, yenilik ve zorluklar karşısındaki sarsılmaz bağlılığın bir sembolü olarak önemini vurguladıkları açıkça müşahede edilmektedir. Bu şiirsel övgüler, o dönemin kültürel ve tarihsel bağlamına paha biçilmez bir bakış açısı sağlamaktadır. Fethi Bey'den ilham alan Arap şiirlerini inceleyen bu çalışma, edebiyatın tarihî şahsiyetlerin ve olayların mirasını korumadaki rolünü de vurgulamaktadır. Bu bağlamda, Fethi Bey'e ithaf edilen şiirler yalnızca onun havacılığa katkılarını ölümsüzleştirmekle kalmamakta, aynı zamanda onun hayatının duygusal, kültürel ve tarihî yönlerine dair de eşsiz bir bakış açısı sunmaktadır. Bu şiirsel taltifler, Fethi Bey'in ve başarılarının şekillendirdiği ortak hafızanın teşekkülünde çok önemli bir rol oynamış ve onun öncü ruhunun gelecek nesillere ilham vermeye devam etmesine vesile olmuştur. Fethi Bey'in yaşamı ve mirasının esin verdiği Arap şiirinin geniş yelpazesi üzerinde mütalaada bulunurken, Osmanlı Devleti'nin ve daha geniş manada Müslüman âleminin kültürel dokusuna yaptığı katkıların süregelen önemini kabul etme lüzumu da doğmaktadır. Onun zamansız ölümü derin bir üzüntü kaynağı olsa da anısını tarihe sonsuza dek kazıyan şiirsel bir övgü dalgasını da teşvik etmiştir. Bu açıdan bakıldığında Fethi Bey'in Arap şiirindeki mirası, sadece edebiyatın tarihî korumadaki gücünün bir kanıtı değil, aynı zamanda insanın cesaret, yenilikçilik ve azim konusundaki daimî potansiyelinin de bir hatırlatıcısıdır.

**Anahtar Kelimeler:** Arap Dili ve Edebiyatı, Osmanlı Havacılığı, Fethi Bey, İlk Osmanlı Şehit Pilotu, Arap Şiiri.

## Introduction

The history of aviation is replete with stories of courage, innovation, and sacrifice. Among these, the tale of Fethī Bey, the Ottoman Empire's first martyr pilot, stands out as an inspiring and poignant example of dedication to the pursuit of flight in the face of adversity. His journey and tragic death left an indelible mark on the collective memory of the Ottoman Empire and the broader Muslim world. As a pioneering aviator, Fethī Bey captured the imagination of his contemporaries, and his legacy has been preserved not only through historical records but also in the realm of literature. This paper seeks to explore the rich and multifaceted ways in which Fethī Bey's life and achievements have been commemorated and celebrated through Arabic poetry. Fethī Bey's aerial expedition from Istanbul to Cairo in 1914 was a groundbreaking feat that captured the attention of the Muslim world. This ambitious journey, undertaken during the early days of aviation, was a testament to the determination and courage of Fethī Bey and his fellow aviators. However, their voyage ended in tragedy when Fethī Bey and his observer, Captain Şādiq Bey, perished in a crash near the Sea of Galilee.<sup>1</sup> The impact of their deaths reverberated throughout the Ottoman Empire, leaving a profound sense of loss and sadness among the populace.

The emotional resonance of Fethī Bey's story, as well as the broader significance of his journey as a symbol of progress and innovation, found its way into the realm of Arabic poetry. Poets from various corners of the Muslim world, particularly in Egypt, sought to honor Fethī Bey's memory and immortalize his contributions to aviation. Among these poets, the renowned Egyptian poet Hāfiẓ Ibrāhīm stands out as a particularly influential figure. His work, characterized by its evocative imagery and emotive language, serves as an important window into the cultural and historical context of Fethī Bey's journey and its aftermath. In this paper, we will examine the diverse range of Arabic poems dedicated to Fethī Bey, analyzing the various themes, motifs, and stylistic devices employed by the poets to convey their admiration, sorrow, and commemoration. We will also explore the broader significance of these poetic tributes within the context of Ottoman and Muslim history, as well as their role in shaping the collective memory of Fethī Bey and his contributions to the field of aviation. By delving into the rich tapestry of Arabic poetry inspired by Fethī Bey, this paper aims to shed light on the ways in which literature can serve as a powerful medium for preserving the legacies of historical figures and events. Through the lens of poetic expression, we will gain a deeper understanding of the emotional, cultural, and historical dimensions of Fethī Bey's story, as well as the enduring impact of his pioneering spirit on generations of poets, aviators, and dreamers who have followed in his footsteps.

## A Brief Biography of Fethī Bey and the Pioneering Aerial Journey from Istanbul to Cairo

Fethī Bey was born in the Ayazpaşa district of Istanbul in either 1891 or 1887. He received his primary education at Fīrūzāghā Primary School and pursued his secondary education at Şālīpāzārī Fevziye Middle School. In 1901, he enrolled in the high school-

<sup>1</sup> Osman Yalçın, "Osmanlı İmparatorluğu'nun Son Yıllarında Bir Kararlılık Gösterisi: 'Kıtalararası Osmanlı Hava Seferi'", *Mediterranean Journal of Humanities*, 4/2 (2014), 331-32.

level institution known as “Baħriye Chārqrchī ‘Ameliyāt Mektebī”, from which he graduated in 1908. Subsequently, he was assigned to a factory with the rank of lieutenant. In 1910, Fethī Bey served as a motor engineer during the Ĥamīdiye Cruiser’s visit to the Adriatic ports. In 1911, he was appointed to a weapons repair factory, where he worked for approximately one year. On July 3, 1912, Fethī Bey was dispatched to England to receive pilot training in Bristol. Initially, the purpose of his assignment was to become an aircraft mechanic. However, upon recognizing his remarkable aptitude for aviation, he was enrolled in pilot training instead of mechanic training. Fethī Bey’s perseverance, diligence, and capability have been identified as the three distinguishing attributes that set him apart. Fethī Bey transitioned from a naval officer to a member of the air force. Due to the outbreak of the Balkan War, he returned to his country without completing his pilot training. His role as an observer for the army during the second phase of the Balkan Wars and his long-distance flights deep into Bulgaria provided him with a unique status. He served as a pilot in both the Western and Eastern armies. As a consequence of his achievements in the Balkan War, he was awarded a silver merit medal. Fethī Bey’s numerous pioneering accomplishments in aviation have also secured him a distinguished place in Turkish aviation history. In 1913, he was promoted to the rank of captain and appointed as the second team officer of the aircraft squadron.<sup>2</sup>

Fethī Bey was assigned the responsibility of providing flight experiences to a select group of Ottoman elites, which included piloting the first-ever flight of a Turkish woman. This undertaking emphasizes his groundbreaking role in the development of Turkish aviation. The first Turkish woman to fly with Fethī Bey was Belqīs Shawket Khānim. According to historical sources, a society dedicated to the protection of women’s rights also participated in a fundraising campaign launched to bolster Ottoman aviation. Belqīs Shawket Khānim was selected from among the members of this society. On November 30, 1913, Fethī Bey piloted a Deperdussin aircraft named “‘Uthmānī” on which Belqīs Shawket Khānim took her flight. This flight is documented to have lasted fifteen minutes. Contemporary Ottoman press lauded the flight conducted by Fethī Bey with Belqīs Shawket Khānim. Within this context, it was emphasized that aircrafts were being utilized in the Ottoman Empire, and the inclusion of Turkish women in such experiences underscored their courage. Furthermore, it was posited that Belqīs Shawket Khānim’s flight served as a demonstration to the Western world of the esteemed position rightfully held by Ottoman women, who had been disparagingly labeled as cowardly by the West.<sup>3</sup>

Fethī Bey, who made a myriad of groundbreaking contributions to Ottoman aviation history, experienced a pivotal moment in his life and career when he was assigned as a pilot for a planned air journey between Istanbul and Cairo. The genesis of the process that culminated in the organization of this air journey can be traced to 1913. In fact, near the end of that year, French aviators executed an air race spanning from

<sup>2</sup> Yalçın, “Osmanlı İmparatorluğu’nun Son Yıllarında Bir Kararlılık Gösterisi”, 331; Gökhan Bayraktar, “Türk Havacılık Tarihinin İlk Şehit Savaş Pilotu Yüzbaşı Mehmet Fethi Bey”, *Havacılık Tarihi Sempozyumu Bildirileri 1911-1923* (Ankara: Hava Basımevi ve Neşriyat Komutanlığı, 2015), 356.

<sup>3</sup> Ayşe Zamacı, “Onlar Da Şehit Oldu Demek Ah... Meşrutiyet Dönemi Çocuk Mecmualarında Osmanlı’nın İlk Hava Şehitleri”, *Tarihin Peşinde: Uluslararası Tarih ve Sosyal Araştırmalar Dergisi* 19 (2018), 67; Orhan Köksal, “Türk Askerî Havacılık Tarihinin Dair Bir Kaynak İncelemesi: Uçan Süvariler”, *Havacılık Araştırmaları Dergisi*, 4/1 (2022), 169.

Paris to Istanbul and Cairo. The race featured French aviators Pierre Daucort, Jules Vadrines, and Marc Bonnier, with all but Daucort completing the event successfully. The remarkable accomplishments of the French aviators galvanized the Ottoman Empire into action, resulting in the organization of a similar air journey, which extended from Istanbul, the capital, to Cairo and Alexandria.<sup>4</sup>

The flight program was publicized on February 6, 1914, and subsequently, the *Tanîn* newspaper acquainted its readers with the impending expedition in a front-page, three-column article titled "The Journey of Our Aviators" on February 9.<sup>5</sup> A ceremony, which took place in San Stefano on February 8, 1914, was attended by several esteemed Ottoman Pashas and dignitaries from the Ottoman palace. At 09:10, Nûrî Bey piloted the aircraft "Prens Jalâl al-Dîn" into the skies, followed two minutes later by Fethî Bey in the aircraft "Mu'âwanat-i Milliyya". Nûrî Bey was compelled to return after flying over Bursa due to adverse weather conditions, while Fethî Bey proceeded with his journey. The aircraft "Prens Jalâl al-Dîn," operated by Nûrî Bey, was notably deficient in engine power, rendering it incapable of easily traversing the Taurus Mountains. Consequently, two attempts to cross the Taurus Mountains from Konya to Karaman on February 18 and 19, 1914, proved fruitless. Nûrî Bey resorted to dispatching his observer, Captain İsmâ'îl Haqqî, from Karaman to Tarsus by road to alleviate the aircraft's weight. The now-lighter aircraft succeeded in crossing the Taurus Mountains by ascending to an altitude of 4,000 meters. Concurrently, Fethî Bey arrived in Aleppo, where he executed demonstration flights before reaching Homs on February 15 and subsequently journeying to Beirut.<sup>6</sup>

On February 19, 1914, Fethî Bey departed from Beirut en route to Damascus; however, due to a technical malfunction in his aircraft, he was compelled to execute an emergency landing while undertaking his second circuit above the city. During this landing, the aircraft's wheel and propeller sustained damage. Lieutenant Jamâl, a mechanic, promptly arrived at the scene and repaired the aircraft utilizing spare components. On February 24, 1914, Fethî Bey resumed his flight, arriving in Damascus amid a jubilant welcoming ceremony attended by approximately one hundred thousand spectators and marked by enthusiastic acclamations.<sup>7</sup> Concurrently, Nûrî Bey reached Aleppo on February 23. Notable individuals from Beirut greeted Fethî Bey and Şâdiq Bey, and photographs capturing the two aviators alongside local dignitaries and foreign delegates appeared in contemporary press publications. The week-long delay in the advancement of the two aircraft was attributable to persistent malfunctions in Nûrî Bey's Deperdussin aircraft. On February 27, 1914, Captain Fethî Bey, accompanied by his observer Captain Şâdiq Bey, embarked from Damascus towards Jerusalem. Tragically, their aircraft crashed in a region in proximity to the Sea of Galilee. Both Fethî Bey and his observer Şâdiq Bey perished before they could complete their expedition.<sup>8</sup> Upon losing contact with Fethî Bey's aircraft, authorities initiated a search operation for the missing aviators. Following thorough investigations, gendarmes discovered the shattered remains of the aircraft and the lifeless bodies of the two aviators. Subsequently, a

<sup>4</sup> Zamacı, "Onlar Da Şehit Oldu Demek Ah", 63.

<sup>5</sup> Atilla Aydın, "The Ottoman Air Force Flight From Istanbul to Cairo in 1914", *Oriens* 37 (2009), 127.

<sup>6</sup> Yalçın, "Osmanlı İmparatorluğu'nun Son Yıllarında Bir Kararlılık Gösterisi", 331.

<sup>7</sup> Bayraktar, "Türk Havacılık Tarihinin İlk Şehit Savaş Pilotu Yüzbaşı Mehmet Fethi Bey", 372.

<sup>8</sup> Yalçın, "Osmanlı İmparatorluğu'nun Son Yıllarında Bir Kararlılık Gösterisi", 331-32

special train conveyed medical staff and requisite officials to the site. The news of the aviators' untimely deaths swiftly propagated throughout Damascus, eliciting profound grief among the local population.<sup>9</sup>

On February 28, 1914, the remains of Fethî Bey and Şâdiq Bey were interred in the courtyard of Saladin's mausoleum, located within the Umayyad Mosque complex in Damascus. The remnants of their aircraft were subsequently displayed in a military museum in Istanbul. In the aftermath of Fethî and Şâdiq Bey's martyrdom, a pervasive atmosphere of grief enveloped the Turkish populace, leaving indelible emotional wounds. Furthermore, this catastrophe, transpiring during the formative years of Turkish aviation, resulted in substantial losses of skilled personnel and equipment for the Ministry of War. In a bid to redress these losses and enshrine the memory of the fallen aviators, the ministry launched a nationwide fundraising campaign. The initiative was designed to not only facilitate the procurement of new aircraft for the military, but also to perpetuate the names of the martyred aviators by naming the new aircrafts "Fethî" and "Şâdiq". Concurrently, several poems were composed by Turkish poets in tribute to the deceased pilots. In an additional gesture of respect for Fethî Bey, the district formerly known as Megri (Makri) was renamed "Fethiye".<sup>10</sup>

#### **Ḥāfiẓ Ibrāhīm's Poem Celebrating the Anticipated Arrival of Fethî Bey in Egypt**

Fethî Bey's journey and its tragic conclusion not only saddened the Turkish populace, but also evoked considerable sorrow throughout the entire Muslim world, particularly in Egypt, where their expedition garnered significant interest. As previously mentioned, a multitude of poems were composed in Fethî Bey's honor within Turkish literature. Likewise, Arabic literature also contains a few poems dedicated to him. In this context, it is noteworthy to mention the esteemed Egyptian poet Ḥāfiẓ Ibrāhīm. Recognized as a prominent figure in neoclassical poetry within modern Arabic literature, the poet composed a number of poems related to the Turks.<sup>11</sup>

Ḥāfiẓ Ibrāhīm crafted an Arabic qaṣīda entitled "Istiqbāl al-Ṭayyār al-'Uthmānī Fethî Bek" [The Reception of the Ottoman Pilot Fethî Bey], thereby immortalizing Fethî Bey's name within the realm of Arabic poetry. It can be inferred that the poet's primary objective in composing this poem was to extend a warm welcome to the Ottoman aviator. The poem, which comprises fifty-nine lines, is notably extensive. Published in 1914, the same year in which Fethî Bey perished in an aircraft accident, the poem's title and content reveal that it was originally penned to greet the pilot prior to his premature death. Nevertheless, Fethî Bey's tragic end and the poem's subsequent inability to achieve its initial aim imbue the otherwise animated and dynamic verses with a poignant sense of tragedy.<sup>12</sup>

<sup>9</sup> Şefik Memiş - Fatih Türkylmaz (Ed.), *İstanbul-Kudüs-İskenderiye Hava Seyahati 8 Şubat -15 Mayıs 1914* (İstanbul: Türkiye Cumhuriyeti Cumhurbaşkanlığı İletişim Başkanlığı, n.d.), 86.

<sup>10</sup> Zamacı, "Onlar Da Şehit Oldu Demek Ah", 69-80; Osman Yalçın, "Osmanlı İmparatorluğu Dönemi Türk Askeri Havacılığı", *Bilgi*, 96 (2021), 162.

<sup>11</sup> Şükran Fazlıoğlu, *Arap Romanında Türkler* (İstanbul: Küre Yayınları, 2015), 111.

<sup>12</sup> Ḥāfiẓ Ibrāhīm, *Diwān Ḥāfiẓ Ibrāhīm*, ed. Aḥmad Amīn et al. (s.l.: al-Hay'a al-Miṣriyya al-'Āmma lil'l-Kutub, 1987), 390-95.

From the available evidence, it can be deduced that, in a gesture of loyalty, Ḥāfiẓ Ibrāhīm opted to publish the poem in the aftermath of Fethī Bey's demise. The revered poet's lines commence as follows:

- “1. I welcome the first Muslim who has soared and flown in both the East and the West.
2. The Nile and the Bosphorus each vie for a share of pride in your accomplishments. [In other words, both Egypt and Turkey wish to partake in the glory of your achievements.]
3. The day you mounted your blessed *Burāq* and crossed the deserts,
4. You enjoyed and pleasantly passed the time with the winds over deserts and seas.
5. If the swiftest thoughts were to compete with you, they would stumble. [In other words, you are even faster than the imagination.]
6. On the horizon, lightning envied you, and steam on the earth grew jealous of you.
7. You are traveling with an aircraft that moves as if it were swimming. This aircraft cleaves its path as effortlessly as a garment being torn...
8. ...Your aircraft is nearly capable of creating a hole in the ether and transforming into a spark...
9. ...Like a meteor pursuing and avenging an *'ifrīt* (i.e. demon)...
10. When it ascends, it resembles the prayer of the oppressed, which tears through the veils that obstruct its path to the divine.”<sup>13</sup>

In the opening line of the poem, Ḥāfiẓ Ibrāhīm commences by asserting that the Ottoman pilot, Fethī Bey, is the inaugural Muslim aviator. Given that the poet primarily addresses an Egyptian audience rather than Turkish listeners, it can be deduced that he opts to underscore the Islamic aspect in the poem's initial verse. By referring to both the East and the West, he connects Fethī Bey's trailblazing role to a more expansive geographical context. In the subsequent line, the poet proclaims that both Egypt and Turkey take pride in Fethī Bey's accomplishments and partake in an amicable rivalry to obtain a portion of his triumphs. This circumstance enables the emphasis on Fethī Bey's Muslim identity in the poem's first line to attain greater prominence.

In the third line, Ḥāfiẓ Ibrāhīm draws a parallel between Fethī Bey's aircraft and the *Burāq*, a significant figure within Islamic tradition. Although the initial verse of the *sūra al-Isrā'* declares that Allah guided the Prophet Muhammad from the Masjid al-Ḥarām to the Masjid al-Aqṣā overnight, there is no evidence within the verse indicating that the journey involved the *Burāq*. Based on the comprehensive information in the hadiths concerning this matter, the journey proceeded by ascending to the heavens following the visit to the Masjid al-Aqṣā. This nocturnal journey, accompanied by the archangel Gabriel and referred to as *isrā'* and *mi'rāj* within Islamic sources, is believed to

<sup>13</sup> Ibrāhīm, *Dīwān Ḥāfiẓ Ibrāhīm*, 390-95.



have been conducted on a celestial steed named *Burāq*. Primary sources depict this steed as white, exceptionally swift, and possessing a structure intermediate between a mule and a donkey. Some hadiths recounting the *Isrā'* event specify that, in addition to the previously mentioned attributes, *Burāq* had elongated ears and a pair of wings connected to its thighs, allowing it to traverse the farthest distance perceptible to the eye in a single stride. The term *Burāq* likely originated from the Arabic word “barq”, signifying “to shine” or “to flash like lightning”. It is probable that the name was assigned due to its pristine, luminous hue or its extraordinary swiftness.<sup>14</sup> By drawing an analogy between Fethī Bey’s aircraft and the *Burāq*, Ḥafīz Ibrāhīm invokes an immensely potent Islamic symbol and aspires to articulate the grandeur of the mission undertaken by the Ottoman aviator.

In the fourth verse, the poem discusses the pilot’s voyage across deserts and oceans, framing it as an enjoyable endeavor. Given the scarcity and technological limitations of aircraft during the poet’s time, piloting was considered a highly perilous profession. However, intrepid individuals have consistently demonstrated resilience in the face of the unknown’s inherent risks. The poet extols Fethī Bey’s courage and adventurous spirit by illustrating his enjoyment in confronting treacherous winds throughout the journey. The fifth verse aims to depict the pilot’s extraordinary speed, comparing it to the swiftness of human imagination, which allows individuals to mentally traverse continents in an instant. Ultimately, the poet posits that Fethī Bey will triumph in this race, leaving imagination in his wake.

In the sixth verse, the poem asserts that even natural elements synonymous with speed, such as horizon-bound lightning and terrestrial steam, envy the pilot and are unable to match Fethī Bey’s rapidity. The seventh verse describes the aircraft’s remarkably smooth traversal, drawing a simile between this quality and the ease with which a garment can be torn. In the eighth verse, the poet employs hyperbole to emphasize the aircraft’s extraordinary power, suggesting that it could almost pierce the ether and transform into a spark. The concept of ether refers to an antiquated belief in a lightweight, transparent, and pliable substance that permeated space and constituted stars and celestial spheres. Early and medieval cosmology and astronomy distinguished between sublunary and superlunary realms, with the former encompassing physical entities believed to be formed from four elements and subject to generation and corruption. In contrast, the celestial spheres and stars, which made up the superlunary realm, were thought to be exempt from generation and corruption and composed of a fifth element, the ether. As ether lacked opposing qualities, unlike the four elements, the stars and celestial spheres created from it could exist indefinitely without degeneration. Thus, the superlunary realm symbolizes the domain of perfection, and the celestial bodies’ motion within it is distinguished by perfect circularity rather than the linearity observed in natural entities formed from the four elements.<sup>15</sup> By portraying Fethī Bey’s aircraft as possessing the capacity to penetrate even such a substance, Ḥafīz Ibrāhīm attributes the most formidable force of motion known in the physical world to the aircraft.

<sup>14</sup> Mustafa Öz, “Burak”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/417; Abū al-Faḍl Jamāl al-Dīn Muḥammad b. Mukarram Ibn Manẓūr, *Lisān al-‘Arab* (Beirut: Dār Şādir, n.d.), 10/14-19.

<sup>15</sup> Mahmut Kaya, “Esir”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/390.

In the ninth verse, the poet draws an analogy between the aircraft and sacred meteors chasing an *'ifrīt* (i.e., a demon), an imagery inspired by Sūra al-Jinn from the Quran. During the time of Prophet Muhammad, it was believed that demons were forbidden from ascending to the higher celestial spheres to listen in on angelic conversations. As the accounts suggest, when the expelled demons were questioned about their inability to bring any news, they disclosed that they faced obstruction and were assaulted by flames.<sup>16</sup> By paralleling Fetḥī Bey's aircraft to the meteors launched by divine forces against the malevolent demons, Ḥāfiẓ İbrāhīm underscores both the aircraft's extraordinary speed and its hallowed mission. In the tenth verse, the poet persistently employs expressions that bolster this narrative. Within this context, he likens the pilot's driving force to the supplications of disenfranchised Muslims. According to Islamic belief, the prayers of the oppressed reach Allah with the greatest speed. This analogy exemplifies the poet's adeptness in articulating the sacred mission he attributes to Fetḥī Bey's aircraft using powerful and evocative language.

In the subsequent lines of the poem, Ḥāfiẓ İbrāhīm continues with his commemorative narrative, focusing on the aircraft that became a symbol of Fetḥī Bey's pioneering journey and tragic end. This segment of the poem vividly depicts the aircraft, serving as a metaphorical extension of Fetḥī Bey's own spirit and legacy:

- “11. When it [i.e., the aircraft] dives, it is akin to a female eagle swooping down upon a nightingale.
- 12. At times, it approaches the ground, while at other moments it veers off in a different direction.
- 13. Observers may assume it will come to a halt, but it never ceases.
- 14. This predatory bird plays with its prey, much like a noble steed of a lion-like warrior belonging to the Quḍā'a or Nizār tribes would engage in play.
- 15. It is reminiscent of games played by launching pigeons over playgrounds.
- 16. When the balance of day tilts, it seems as though it is on the horizon.
- 17. The sun casts its reddening and yellowing hues upon it, like garments.
- 18. It appears as a king depicted in cinema, dazzling our eyes.”<sup>17</sup>

In the eleventh verse, Ḥāfiẓ İbrāhīm draws a parallel between the audacity of Fetḥī Bey's aircraft as it dives and the boldness exhibited by a female eagle swooping down upon a nightingale. As is well-known in classical literature, the eagle is considered the most formidable bird of prey in the skies. The association of Fetḥī Bey with an eagle is also a motif found in Turkish literature.<sup>18</sup> The twelfth line functions as an extension, designed to reinforce the imagery in the eleventh verse and contribute to the poem's dynamic narrative. In the thirteenth verse, the poet implies that the aircraft's remarkable aerial maneuvers occasionally create the impression of coming to a halt, yet

<sup>16</sup> Emin Işık, “Cin Sûresi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/10-11.

<sup>17</sup> İbrāhīm, *Diwān Ḥāfiẓ İbrāhīm*, 390-95.

<sup>18</sup> See Fatma Banu Deniz, *İkinci Meşrutiyet Dönemi Süreli Çocuk Yayınlarında Dinî Motifler (Mektepli, Mini Mini, Çocuk Dostu, Küçükler Gazetesi)* (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Master's Thesis, 2010), 61.

he emphasizes that this aircraft has no need to stop. This portrayal likely aims to distinguish Fethî Bey's aircraft from contemporary aircrafts with limited air endurance. The poet persistently utilizes the analogy between the female eagle and the aircraft throughout his narration.

The fourteenth verse is inspired by classical Arabic poetry and history, as the poet likens the predatory bird playing with its prey to an Arab warrior of noble descent, affiliated with the renowned Arab tribes Quḍā'a or Nizār, engaging with his esteemed steed. The fifteenth line serves as an extension, crafted to strengthen the expression in the preceding line. In the sixteenth and seventeenth lines, the poet aspires to depict the aircraft's ongoing journey across the sky at various times of the day. Within this context, the personification of the sun paying homage to Fethî Bey can be regarded as an additional tribute bestowed upon the pilot by the poet. Furthermore, the reference to diverse hues of daylight in this line helps to evoke a vivid scene in the minds of the audience. In the eighteenth line, the poet redirects the listeners' attention to Fethî Bey, comparing him to a king typically seen only in cinema. By mentioning Fethî Bey's striking physical appearance within an innovative context like cinema, the poet seeks to emphasize his groundbreaking achievements.

In the following lines of the poem, Ḥafīz İbrāhīm continues to extol Fethî Bey through his commendatory depiction:

- “19. O Fathî! By your Lord! What have you witnessed in the revolving celestial sphere?
20. Have you reached [the heights where you bear witness to] the angels sanctifying [Allah]? Or have you approached the sacred secrets [of destiny]?
21. Or did you fear the [metaphysical] observers and the meteors and fire they cast while there?
22. While in proximity, did you see the dwellers of the stars?
23. Are there, on Mars, reasons for strife similar to those on Earth?
24. There, do the weak challenge the strong and find no place of refuge?
25. What has led the sons of Adam to increase in their excesses, transgress, and oppress?
26. Alas, my poetry! I wonder if there will be retribution for it in the spiritual realm?
27. Or has it sought refuge, clinging to the throne of the Protector [i.e. God], and requested sanctuary?
28. It drew wings from the hardened hearts of lifeless beings and took flight...
29. ...Ascending the heavens, overcoming their storms, and advancing...
30. ...Hoping for deliverance from injustices, debts, and devastation.”<sup>19</sup>

<sup>19</sup> İbrāhīm, *Dīwān Ḥafīz İbrāhīm*, 390-95.

In the nineteenth verse, Ḥāfiẓ Ibrāhīm directly addresses Fethī Bey. Employing an expression of an oath, he inquires about the sights Fethī Bey has encountered in the celestial sphere during his aerial journey. This query sets the stage for subsequent allusions to sanctity in the following lines. Indeed, in the twentieth line, the poet poses a question to the pilot, asking whether he has observed the supplications of angels as they sanctify Allah in the elevated heights he has accessed with his aircraft or if he has approached the enigmatic secrets of fate. This exaggerated narration serves to amplify the altitude limits of Fethī Bey's military aircraft and envisions the plane ascending to the highest elevations possible for created beings. The poet, however, mitigates the implications by presenting these statements in the form of questions.

In the twenty-first line, the poet brings forth potential divine barriers that could obstruct access to such heights. These barriers allude to the holy meteors cast upon devils who had previously sought to eavesdrop on angelic conversations to acquire foreknowledge. By pretending to harbor doubts about whether these barriers, which deterred the jinn, might also hinder human aviators, the poet conveys the extraordinary altitudes Fethī Bey could achieve. The narrative continues in the twenty-second line, where the poet asks if Fethī Bey has observed extraterrestrial entities residing amidst the stars at elevations beyond human comprehension.

In the twenty-third line, the poet refers to Mars, which, during his era, was associated with extraterrestrial existence. Proceeding from the assumption that life forms might inhabit Mars, he questions whether these hypothetical extraterrestrial beings engage in disputes over trivial matters, much like humans on Earth. In the twenty-fourth verse, the poet highlights the adverse issues he perceives on Earth, examining whether Mars experiences similar injustices. The specific concern emphasized here is the incapacity of vulnerable individuals seeking justice to find solace in an authoritative figure capable of providing assistance or protection from peril. In the twenty-fifth line, the poet interrogates the reasons behind humanity's pursuit of evil in the world, intending to criticize prevailing wickedness through this inquiry.

In line twenty-six, Ḥāfiẓ Ibrāhīm interrogates the reception of earthly poetic compositions within the spiritual domain. It is widely recognized that in Islamic communities, involvement in poetry may be disfavored by divine authorities if the poems contain vacuous or immoral content. In this line, the poet contemplates the potential repercussions in the afterlife for the verses he has crafted on Earth. In line twenty-seven, he articulates his aspiration for absolution despite his poetic endeavors, inquiring whether his appeals to Allah have produced favorable consequences. In the twenty-eighth line, the poet shifts the trajectory of his narration. He implies that Fethī Bey, through the utilization of lifeless materials like iron, has virtually transformed an inanimate entity into a living being, and has managed to produce wings for it. In lines twenty-nine and thirty, he provides a vivid account of the pilot's aerial voyage, suggesting that during this expedition, the pilot may find the opportunity to disengage from the wickedness pervading the world.

In the twenty-sixth line, Ḥāfiẓ Ibrāhīm examines the perception of terrestrial poetic compositions within the spiritual sphere. It is widely acknowledged that in Islamic communities, engaging in poetry might be frowned upon by divine authorities if the poems contain unholy or immoral content. In this line, the poet ponders the potential

consequences he may face in the afterlife for the verses he has created on Earth. In the twenty-seventh line, he expresses his hope for forgiveness despite his poetic pursuits, questioning whether his supplications to Allah have yielded positive outcomes. In the twenty-eighth line, the poet alters the course of his narration, suggesting that Fethī Bey, by employing lifeless materials such as iron, has essentially transformed an inanimate object into a living entity and has successfully generated wings for it. In lines twenty-nine and thirty, he offers a vivid depiction of the pilot's aerial journey, indicating that during this odyssey, the pilot may have the chance to distance himself from the malevolence permeating the world.

In the subsequent verses of the poem, Ḥāfiẓ Ibrāhīm persistently lauds Fethī Bey through his praiseworthy portrayal:

- “31. O pilot! Soar! When you reach the farthest extent of your flight,  
 32. If the opportunity arises, visit Alcor and the two Pherkad stars,  
 33. Inquire from the stars about life! In asking, there is a lesson for you.  
 34. They will inform you that all living beings are ultimately destined for dissolution.  
 35. Oppression is inherent in the system. If you suffer injustice, do not struggle!  
 36. Surely, the one who creates a light mist is the very one who creates a dust cloud.  
 37. There are decrees governed in both the celestial and the terrestrial realms.  
 38. The weak have been created to serve the stronger. They have no choice.  
 39. If you are strong, the powerful will fear you! If you are weak, humiliation will not leave you!”<sup>20</sup>

In line thirty-one, Ḥāfiẓ Ibrāhīm addresses Fethī Bey, placing emphasis on his professional role, and exhorts him to soar to the greatest possible distance. Naturally, the journey anticipated by the poet for the pilot surpasses the terrestrial confines of the Earth. The poet requests that he visit the stars Alcor and the two Pherkads should the opportunity present itself. The mention of various stars' names is a common feature in classical Arabic poetry.<sup>21</sup> In this line, the poet alludes to a direct voyage to these celestial bodies, illustrating the extent of his imaginative capacity within the context of his era. In line thirty-three, he counsels the pilot to seek guidance from the stars regarding life's essence, asserting that if he follows this advice, he can glean a significant lesson from their response. In line thirty-four, the poet discloses that, under these circumstances, the pilot will obtain knowledge from the stars concerning the eventual extinction of all existence.

In line thirty-five, the poet utilizes expressions evocative of the philosophical qaṣīda sections where classical Arab poets express individual experiences from their

<sup>20</sup> Ibrāhīm, *Dīwān Ḥāfiẓ Ibrāhīm*, 390-95.

<sup>21</sup> To explore the utilization of star names in Imru' al-Qays' renowned poem, his mu'allaqa, refer to Imru' al-Qays, *Dīwān Imru' al-Qays*, Critical ed. Ḥasan al-Sandūbī (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1425/2004), 117.

personal lives. However, the poet's guidance here diverges considerably from the sanguine advice typically intended to instill a combative spirit in classical Arabic poetry. In their literary creations, poets of ancient Arabia frequently engaged in deep reflections on themes such as war and peace, mortality and existence. These poets adeptly integrated their personal life experiences into their compositions, thereby imparting their insights to both contemporary audiences and future generations. A prominent figure in the realm of pre-Islamic Arab poetry, Zuhayr b. Abī Sulmā (d. 609 [?]), is particularly noted for his ability to infuse his verse with the wisdom he accumulated through his personal journey. His distinguished *mu'allaqa* stands as a quintessential example of this practice and merits thorough scholarly examination for its rich thematic content and historical significance.<sup>22</sup> In his verses, Ḥāfiẓ Ibrāhīm posits that oppression is inherent within the world order, recommending that those who endure it abstain from resistance. These expressions constitute a discordant element amid the poem's prevailing heroic sentiment. In line thirty-six, the poet underscores that the various facets of nature encountered in the world originate from a singular source, namely God. Line thirty-seven asserts that the celestial and terrestrial domains are subject to specific regulations. In line thirty-eight, the poet perpetuates his pessimistic rhetoric, arguing that feeble individuals are created to serve the powerful and will never break free from their predicament. In the thirty-ninth verse, the poet reverts to optimism, advising the recipient to cultivate strength, as doing so will deter other potent individuals. He emphasizes that weakness will inevitably result in abasement.

Ḥāfiẓ Ibrāhīm proceeds with his composition in the ensuing verses:

“40. On Earth, there are things you desire from honor and great aspirations.

41. On Earth, there is iron. On the day when those who need protection are mistreated, there is strength within [the weapons forged from this iron].

42. On Earth, there are abundant treasures for the insightful and those enlightened with knowledge.

43. Those who defeat and conquer kingdoms derive their power from these [treasures].

44. A person with prudent judgment repels the invasions of the aggressors thanks to the resources within [these kingdoms].

45. Under the protection of horizons, go and return to that land [that is, Turkey]!

46. Convey our greetings to the city [that is, Istanbul] where there is a residence for sovereignty!

47. It is a dwelling where a beacon has been raised for both caliphate and guidance.

48. It is the homeland of distinguished, noble, and eminent warriors and conquerors.

<sup>22</sup> See Zuhayr b. Abī Sulmā, *Dīwān Zuhayr b. Abī Sulmā*, ed. Ḥamdū Ṭammās (Beirut: Dār al-Ma'rifa, 1426/2005), 64-71.

49. In every city, they have a holy battle, followed by a conquest and a victory.”<sup>23</sup>

In the fortieth line, Ḥāfīz Ibrāhīm persistently employs perspicacious expressions. Within this framework, he establishes the foundation for the subsequent section, wherein he will expound on the resources upon which individuals can depend in order to achieve esteem and actualize their lofty ambitions in the world. In the forty-first line, he alludes to the fact that terrestrial iron mines can be utilized for manufacturing weapons for utilization in times of war. Subsequently, he proclaims that these armaments will bestow their bearers with fortitude.

Throughout history, spanning from antiquity to the contemporary era enlightened by scientific advancements, sheer force has frequently been the preeminent method for securing unmitigated authority. Consequently, it is entirely comprehensible that the poet, residing in an epoch still under the sway of ancient paradigms, would adopt such rhetoric in his laudation of a soldier. The veneration of martial virtues represents a tradition observable across all eras of classical Arabic poetry.<sup>24</sup>

In the forty-second line, the poet accentuates the existence of invaluable treasures on Earth for those endowed with discernment and illuminated by the light of knowledge. In the forty-third line, he asserts that individuals possessing the capacity to vanquish formidable empires derive their prowess from these aforementioned treasures. In the forty-fourth verse, the poet bolsters the emphasis on the ramifications of material affluence from the antecedent line by underlining the merits of wielding authority. Indeed, in the poet’s perspective, the capacity to orchestrate an efficacious defense against adversaries can be actualized by capitalizing on the advantages conferred by sovereignty.

In the forty-fifth line, the poet refocuses attention on Fethī Bey, articulating his well-wishes for a secure return to Turkey. In the forty-sixth line, he entreats the pilot to relay his salutations to Istanbul. The rationale for the poet’s allusion to this city is grounded in its role as the imperial capital. By referencing the locus of authority, Ḥāfīz Ibrāhīm fundamentally extends his greetings to the royal family, specifically the reigning Sultan. It can be inferred that the poet’s chief aim in composing this poem is to secure the admiration of the Ottoman authorities. Consequently, it is entirely fitting that he incorporates expressions venerating the Ottoman dynasty prior to concluding his poem.

In the forty-seventh line, the poet accentuates the role of the royal palace in Istanbul as the chief office of the caliphate, underscoring the residence’s mission to steer people towards the righteous path. In the forty-eighth line, he conveys that the aforesaid palace serves as the abode for esteemed and eminent warriors and conquerors. Through these words, his intention is to elevate the past Ottoman sovereigns. In the forty-ninth line, he highlights the military accomplishments achieved by these distinguished heroes of yore in a multitude of cities worldwide.

Ḥāfīz Ibrāhīm continues to develop his literary work in the subsequent verses:

<sup>23</sup> Ibrāhīm, *Dīwān Ḥāfīz Ibrāhīm*, 390-95.

<sup>24</sup> To examine a notable instance of Bashshār b. Burd’s panegyric poetry, which commendably elevates the virtues of valor in warfare, refer to Bashshār b. Burd, *Dīwān Bashshār b. Burd*, ed. Muḥammad al-Ṭāhir Ibn ‘Āshūr – Muḥammad Shawqī ‘Amīn (Cairo: Maṭba‘a Lajna al-Ta’līf wa al-Tarjama wa al-Nashr, 1376/1957), 3/75-83.

"50. They struck time with the whip of their glory and it treated them gently and moved in the direction they desired.

51. In the forests of spears, they walk as if intoxicated by wine, staggering. [For these warriors go to the battlefield filled with great joy.]

52. Among the bravest of fighters, they consult only their swords.

53. [A member of this army] possesses power. It is not veiled [women] but the dust of battlefields that brings them happiness.

54. Gambling with his life, he enters the combat zones.

55. He does not deviate [from his path] until celestial bodies leave their orbits.

56. Fate [*ayyām*] frowned upon them. A smile follows a frown.

57. In eternal time [*dahr*], it is not their fault that descent follows ascent.

58. Everyone who sets out during the day will inevitably have to travel at night as well. Even [the moon and other] luminous [celestial bodies] will spend some time in darkness.

59. But their star shall undoubtedly rise, and this symbol [the crescent representing the Ottoman Empire] will reign supreme."<sup>25</sup>

In the fiftieth couplet, Ḥāfiẓ Ibrāhīm proclaims that the Ottoman rulers, along with their subordinate soldiers, wield their dignity as a lash upon the very fabric of time. The notion of time in Arab culture constitutes a complex structure that necessitates meticulous analysis from a variety of standpoints. Nevertheless, it can be succinctly mentioned that ancient Arab poets, in particular, frequently attributed the adversities experienced by individuals to the passage of time.<sup>26</sup> By utilizing an expression that suggests the Ottomans' supremacy over time, and expounding on how the potentially harsh force of time yields to Ottoman authority, Ḥāfiẓ Ibrāhīm conveys an aspiration to articulate that their power surpasses even cosmic limits.

In the fifty-second line, the poet emphatically portrays the military prowess of the Ottoman army, using vivid language and imagery to bring to life the valor and strength of the soldiers. This portrayal is further accentuated in the fifty-third verse, where the poet contrasts the soldiers' preference for demonstrating their might on the battlefield with the conventional pursuit of leisurely pleasures in the company of women. This rhetorical approach underscores a significant cultural and ideological stance, implying that true fulfillment for these soldiers is found not in traditional pleasures, but in the unique experiences and emotions encountered in warfare. The poet's insistence on this point could be interpreted as a reflection of the prevailing values and ideals of the time, elevating martial valor and duty above more hedonistic pursuits. The stylistic persistence in this theme is achieved through the use of metaphorical language and striking contrasts, which serve to reinforce the idea that for the Ottoman soldier, the battlefield is the ultimate arena of self-realization and fulfillment.

<sup>25</sup> Ibrāhīm, *Dīwān Ḥāfiẓ Ibrāhīm*, 390-95.

<sup>26</sup> Esat Ayyıldız, "Klasik Arap Şiirinde Zaman Olgusu ve Kökeni", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 22/1 (March 2022), 81-85.



In this verse, the poet employs rich rhetorical elements to enhance the imagery and impact of the verse. The description of the battlefield as a “forest of spears” serves as a vivid metaphor, portraying the combat zone as both perilous and dense. This metaphor not only underscores the danger and chaos of battle but also imparts a surreal, almost otherworldly quality to the war scene. Furthermore, the comparison of the warriors’ movement to that of individuals staggering under the influence of intoxication is a striking simile. This image suggests a dual nature in the warriors’ approach to battle: a mix of exhilaration and a reckless abandon, highlighting their heightened emotional state amidst the chaos of combat. Overall, this verse artfully combines metaphor and simile to encapsulate the intensity and fervor of the battlefield. The imagery is both stark and evocative, demonstrating the poet’s adept use of rhetorical devices to convey deep and layered meanings.

In the fifty-second line, the poet persistently delineates the military prowess of the Ottoman army. Correspondingly, the fifty-third verse maintains that soldiers within the Ottoman ranks prefer to exhibit their strength and encounter emotions uniquely encountered on the battlefield, rather than devote their leisure to the company of women. This rhetorical stance is predicated upon the presupposition that a man’s most blissful moments are derived from the pleasurable experiences shared with women.

In the fifty-fourth line, the poet delineates the valiant advance of the Ottoman army onto the battlefield, undeterred by the peril to their own lives. In the fifty-fifth line, he asserts that the steadfast soldiers of this army shall remain unwavering in their convictions and allegiances until the cessation of the cosmos. In the fifty-sixth verse, the poet insinuates that prevailing circumstances disfavor the Ottomans; however, he conveys his conviction that certain inauspicious situations will eventually ameliorate. The fifty-seventh couplet analogously alludes to the fluctuating nature of the political milieu and the manner in which the balance of power may undergo transformation over time, attributable to its intrinsic characteristics. The poet obliquely intimates that the Ottoman dynasty cannot be held accountable for the materialization of this natural principle.

In the fifty-eighth line, the poet perpetuates the narrative from the antecedent line. Indeed, he posits that celestial bodies, emblematic of power, can also be veiled under specific circumstances, underscoring the innate vicissitudes of human existence. In the fifty-ninth verse, the concluding line of the poem, the poet accentuates that the Ottoman state will unequivocally fortify its dominion in the future. Upon examining this final portion of the poem holistically, the poet principally extols the Ottoman dynasty and affiliated royal elements, deviating from the narrative pertaining to Fethī Bey. It can be inferred that the motivation for this shift stems from the poet’s aspiration to secure the esteem of the Ottoman rulers.

This poem is an exemplar of poetic craftsmanship, utilizing a range of rhetorical techniques to elevate its narrative beyond mere celebration of an aviator’s achievement. The poet merges the physical with the metaphysical, weaving a narrative that transcends mere geographical and technological feats to touch upon spiritual and existential themes. The narrative arc of the poem is both a journey through the skies and a journey through human emotion and thought. The poet’s choice of language and metaphor transforms the aircraft into a symbol of human ambition and the boundless

potential of the human spirit. Through its rhetorical sophistication, the poem becomes a medium for exploring the complexities of human experiences and aspirations.

### Hāfiẓ Ibrāhīm's Poem Composed in the Wake of Fethī Bey's Tragic Demise

In addition to his other poem, Hāfiẓ Ibrāhīm composed an elegy dedicated to Fethī Bey and Şādiq Bey, both of whom tragically died in an aircraft crash near Damascus. This particular elegy, comprised of a mere nineteen verses, is notably briefer than the qaṣīda he had previously crafted in anticipation of their arrival. As the poem progresses, Hāfiẓ Ibrāhīm extends his heartfelt wishes for the safe journey and successful arrival of Nūrī Bey, another esteemed Ottoman pilot. This elegy was first published in the early days of April 1914, with the opening lines as follows:<sup>27</sup>

- “1. O sister of stars [i.e., the aircraft], what struck you while you were the hunter of eagles?
2. What has befallen you with the lion's lair upon your back?
3. Winds from the east and west submitted to his command,
4. He controlled the reins of the winds as a powerful person.
5. O Fethī, can I, if I inquire about the calamity, find an answer?
7. The guardians of the sky struck you down, and this act breaks the backs.
8. Or did the celestial flyers envy you while you soared through the ether?
9. They envied you when they saw you alone, shining like the radiant sky,
10. And the eye, like an arrow, penetrates the chests and throats.
11. You tried to reach the galaxy. It is difficult to go there.”<sup>28</sup>

In this section of the elegy, Hāfiẓ Ibrāhīm explores the metaphysical implications of Fethī Bey's aerial journey, contemplating whether he transcended the boundaries of the mortal realm to enter the celestial domain. The poet employs the imagery of piercing through veils to symbolize the transition between these two worlds, thus alluding to the pilot's potential to break free from earthly limitations. The poet proceeds to express the notion that guardians of the sky may have struck Fethī Bey down out of a sense of duty or cosmic balance. This idea highlights the delicate equilibrium between the celestial and earthly realms and suggests that his unprecedented achievements may have disrupted this balance.

- “12. O Fethī! You have reached death. You are a unique person.
13. You fell from the center of the sky. This is how full moons fall.
14. If the ascent exhausted you with that pure body...
15. ...Soar with your spirit alone, and ascend to the Great King [i.e., God].
16. If the news of [your] demise caused us anxiety and we failed to catch the message conveyed by the herald...

<sup>27</sup> Ibrāhīm, *Dīwān Hāfiẓ Ibrāhīm*, 493-494.

<sup>28</sup> Ibrāhīm, *Dīwān Hāfiẓ Ibrāhīm*, 493-494.

17. ...Perhaps the one who was stingy in bestowing happiness upon Egypt...
18. ...Will answer its prayers in protecting your last companion.
19. It kept watch in the east and the west, seeking the face of Nūrī.<sup>29</sup>

In the this part of the elegy, Ḥāfiẓ Ibrāhīm transitions to a more dramatic tone, acknowledging the finality of Fethī Bey's death and emphasizing his unique qualities. By comparing Fethī Bey's fall to that of a full moon, the poet employs celestial imagery to convey the profound sense of loss and the abrupt end to a shining presence in the sky. As the poem continues, Ḥāfiẓ Ibrāhīm suggests that although the physical ascent may have exhausted Fethī Bey, his spirit can continue to soar and ascend to the presence of the Great King, or God. This imagery highlights the transcendent nature of the human spirit and its ability to overcome the limitations of the mortal body.

This poem is a poignant and vividly evocative work, utilizing a rich tapestry of metaphors and imagery to explore themes of ambition, loss, and the transcendent qualities of the human spirit. The poet employs celestial and natural imagery, such as references to stars, eagles, and lions, to create a grand and almost mythic context for the narrative. These elements serve not only to elevate the subject of the poem but also to place his journey and fate within the broader cosmos, suggesting a deeper, almost cosmic significance to his endeavors and ultimate demise. The rhetorical structure of the poem oscillates between admiration for the protagonist's daring spirit and a profound sense of loss and tragedy. The poet personifies natural elements and celestial bodies, imbuing them with emotions like envy and awe, thereby creating a narrative in which the protagonist's journey is not just a physical venture but also a metaphysical confrontation with forces larger than life.

### Conclusion

In conclusion, this paper has concentrated on Ḥāfiẓ Ibrāhīm's poetic homage to Fethī Bey, elucidating the impact of Fethī Bey's pioneering spirit and tragic demise as reflected in Ḥāfiẓ Ibrāhīm's verse. This exploration has provided a window into how a singular, significant poet within the Arab world articulated his admiration, sorrow, and commemoration for an iconic figure in the Ottoman Empire. Through our analysis of Ḥāfiẓ Ibrāhīm's work, it becomes clear that his use of various themes, motifs, and stylistic devices skillfully conveys the emotional resonance of Fethī Bey's story. Furthermore, it underscores the significance of Fethī Bey's legacy as a symbol of progress, innovation, and fortitude. While this paper focuses on the contributions of Ḥāfiẓ Ibrāhīm, it opens the door for future studies to explore how other poets within the Arabic literary tradition have similarly engaged with and commemorated historical figures like Fethī Bey, thereby enriching our understanding of the cultural and historical context of this era.

Moreover, our exploration of the Arabic poetry inspired by Fethī Bey has highlighted the power of literature as a medium for preserving the legacies of historical figures and events. In this regard, the poems dedicated to Fethī Bey not only immortalize his contributions to aviation but also provide a unique lens through which to view the emotional, cultural, and historical dimensions of his story. These poetic

---

<sup>29</sup> Ibrāhīm, *Dīwān Ḥāfiẓ Ibrāhīm*, 493-494.

tributes, in turn, have played a significant role in shaping the collective memory of Fethî Bey and his achievements, ensuring that his pioneering spirit continues to resonate with generations of poets, aviators, and dreamers. As we reflect on the rich tapestry of Arabic poetry inspired by Fethî Bey, it is important to recognize the enduring impact of his life and legacy on the cultural landscape of the Ottoman Empire and the wider Muslim world. His tragic death, while a source of profound sorrow, also served as a catalyst for the outpouring of poetic tributes that have immortalized his memory and solidified his place in the annals of aviation history. In this sense, the legacy of Fethî Bey in Arabic poetry serves not only as a testament to the power of literature as a vehicle for preserving history, but also as a reminder of the enduring human capacity for courage, innovation, and resilience in the face of adversity.

### Bibliography

- Aydın, Atilla. "The Ottoman Air Force Flight From Istanbul to Cairo in 1914". *Oriens* 37 (2009), 123-154.
- Ayyıldız, Esat. "Klasik Arap Şiirinde Zaman Olgusu ve Kökeni". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 22/1 (March 2022), 67-97. <https://doi.org/10.33415/daad.1037608>
- Bashshār b. Burd. *Dīwān Bashshār b. Burd*. ed. Muḥammad al-Ṭāhir Ibn 'Āshūr – Muḥammad Shawqī 'Amīn. 3 Volumes. Cairo: Maṭba'a Lajna al-Ta'līf wa al-Tarjama wa al-Nashr, 1376/1957.
- Bayraktar, Gökhan. "Türk Havacılık Tarihinin İlk Şehit Savaş Pilotu Yüzbaşı Mehmet Fethi Bey". *Havacılık Tarihi Sempozyumu Bildirileri 1911-1923*. 355-379. Ankara: Hava Basımevi ve Neşriyat Komutanlığı, 2015.
- Deniz, Fatma Banu. *İkinci Meşrutiyet Dönemi Süreli Çocuk Yayınlarında Dinî Motifler (Mektepli, Mini Mini, Çocuk Dostu, Küçükler Gazetesi)*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Master's Thesis, 2010.
- Fazlıoğlu, Şükran. *Arap Romanında Türkler*. İstanbul: Küre Yayınları, 2015.
- Ibn Manzūr, Abū al-Faḍl Jamāl al-Dīn Muḥammad b. Mukarram. *Lisān al-'Arab*. 15 Volumes. Beirut: Dār Šādir, n.d.
- Ibrāhīm, Hâfîz. *Dīwān Hâfîz İbrāhīm*. ed. Aḥmad Amīn et al., s.l.: al-Hay'a al-Miṣriyya al-'Āmma lil'l-Kutub, 1987.
- Imru' al-Qays. *Dīwān Imru' al-Qays*. Critical ed. Ḥasan al-Sandūbī. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1425/2004.
- Kaya, Mahmut. "Esir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11/390. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Köksal, Orhan. "Türk Askerî Havacılık Tarihine Dair Bir Kaynak İncelemesi: Uçan Süvariler". *Havacılık Araştırmaları Dergisi* 4/1 (2022), 164-176.
- Memiş, Şefik - Fatih Türkyılmaz (Ed.). *İstanbul-Kudüs-İskenderiye Hava Seyahati 8 Şubat -15 Mayıs 1914*. İstanbul: Türkiye Cumhuriyeti Cumhurbaşkanlığı İletişim Başkanlığı, n.d.
- Öz, Mustafa. "Burak". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/417. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Yalçın, Osman. "Osmanlı İmparatorluğu Dönemi Türk Askeri Havacılığı". *Bilig*, 96 (2021), 147-176.
- Yalçın, Osman. "Osmanlı İmparatorluğu'nun Son Yıllarında Bir Kararlılık Gösterisi: 'Kıtalararası Osmanlı Hava Seferi'". *Mediterranean Journal of Humanities* 4/2 (2014), 327-47.
- Zamacı, Ayşe. "Onlar Da Şehit Oldu Demek Ah... Meşrutiyet Dönemi Çocuk Mecmualarında Osmanlı'nın İlk Hava Şehitleri". *Tarihin Peşinde: Uluslararası Tarih ve Sosyal Araştırmalar Dergisi* 19 (2018), 61-84.
- Zuhayr b. Abī Sulmā, *Dīwān Zuhayr b. Abī Sulmā*, ed. Ḥamdū Ṭammās (Beirut: Dār al-Ma'rifa, 1426/2005), 64-71.

# Harran İlahiyat Dergisi | Harran İlahiyat Journal

Sayı/Issue: 51, Haziran/June 2024, 46-66

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/hij/issue/85067>

ISSN 2791-6812

تقسيم العالم في الفقه الإسلامي وأثره في قضايا الهجرة والمهاجرين

## İslam Fıkında Dünyanın Taksim Edilmesi ve Bu Taksim Göç ve Göçmen Meselelerine Etkisi

The Classification of the World from the Perspective of Islamic Jurisprudence and its Impact on the Issues of Migration and Immigrants

### Yazar Bilgisi Author Information

**Muhammed Reşit VAROL**

Doç. Dr., Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Şırnak, Türkiye  
Assoc. Prof., Şırnak University Faculty of Theology, Şırnak, Türkiye  
aldershawi.m@gmail.com , www.orcid.org/0000-0001-8616-3721

### Makale Bilgisi Article Information

Makale Türü Article Type	Araştırma Makalesi Research Article
Yayın Etiği Publishing Ethics	Bu makale, iThenticate yazılımı ile taranmış ve intihal tespit edilmemiştir. Makale, çift taraflı kör hakemlik yöntemiyle en az iki hakem tarafından incelenmiştir. This article has been scanned by iThenticate software and no plagiarism detected. It has been examined by at least two referees using double sided blind refereeing method.
Finansman Funding	Yazar, bu çalışma için herhangi bir dış fon almadığını beyan eder. Author declares that he get no any external funding for this study.
Çıkar Çatışması Conflict of Interest	Yazar bu çalışmayla ilgili herhangi bir çıkar çatışması bulunmadığını beyan eder. Author declares that there is no any conflict of interest related to this study.
DOI	<a href="https://doi.org/10.30623/hij.1228955">https://doi.org/10.30623/hij.1228955</a>
Geliş Tarihi / Received	Kabul Tarihi / Accepted
10 Ocak/January 2023	25 Mayıs/May 2024

## Öz

Bu araştırma, İslam fıkında dünyanın kısımlara ayrılması ve bunun günümüz dünyasındaki etkisini incelemektedir. Bilindiği üzere İslam hukuk bilginleri, dünyayı dârüliislam ve dârülküfür/dârülharp şeklinde iki kısma ayırmışlardır. Bazı bilginler ise bu ikisine dârülahdi de eklemişlerdir. Bu çalışma, İslam hukuk bilginlerinin dârüliislam ile dârülharp arasını ayırt etmek için esas aldıkları temel ölçüt olan egemenlik ve hâkim olan hukuk düzenini de ele almaktadır. Aynı şekilde bir memleketin dârüliislam veya dârülharp olduğuna hükmederken; oradaki nüfusta hâkim olan dini itibara almanın sınırlarını açıklamaktadır. Çalışma, İslam hukukçularının dünyayı taksim ederken dayandıkları delilleri açıklamaktadır. Yine bu çalışma, günümüzde bu taksimin dayanağı hakkındaki şu soruya cevap vermektedir: Bu taksim fukahânın kendi zamanlarındaki vakıya bakarak yaptıkları örfî bir taksim midir? Bu takdirde bu yaklaşımın üzerinde yeniden düşünülmesi mümkün olabilir. Yoksa bu taksim naslarla mı sabittir? Bu takdirde de bu hükmün değiştirilmesi mümkün olmayacaktır. Ayrıca çalışma, bazı araştırmacıların dünyanın fikhî olarak taksim edilme yetkisinin sona erdiğine yönelik delillerini de tartışmaktadır.

Diğer taraftan araştırma, dünyanın fikhî olarak taksim edilmesinin zamanımızdaki önemli bazı meselelere etkisini de incelemektedir. Zira bilinmektedir ki dünyanın böyle ikili taksimi, birçok şer'î hükmü ilgilendirmektedir. Müslüman olanın dârülharpten dârüliislama göç etmesinin vacip olması, çocuklar hakkındaki endişeden dolayı dârülharpte evlenmenin mekruh oluşu gibi söz konusu bu hükümlerin bir kısmında ittifak vardır. Faiz ve kumar gibi dârülharpte yapılan bazı fasit muamelelerin cevazı, dârülküfürde suç işleyene had cezasının uygulanması, ülke ayrılığı sebebiyle evlilik bağının kopması gibi ilgili hükümlerin bir kısmı da ihtilaflıdır.

Araştırmanın önemi, İslam fikhinin dünyayı kısımlara ayırması sonucu ortaya çıkan meselelerin çağımızda göz ardı edilemeyecek bir konu haline almasından kaynaklanmaktadır. Nitekim İslam memleketlerinin şahit olduğu sıkıntılar, pek çok Müslümanın İslamî olmayan memleketlere göç etmesine sebep olmuştur. Fukahânın dârülküfür için tespit etmiş olduğu bazı hükümlere yeniden bakmak zaruri bir hâl almıştır. Zira mevcut durum değişmiş ve dünya barışını esas alan uluslararası kurumlar sebebiyle Müslümanlar ile gayr-ı müslimler arasında savaş durumu ortadan kalkmıştır.

Çalışmada tahlil metodu takip edilmiştir. Sahih bir şekilde anlaşılması için İslam hukukçularının ifadeleri tahlil edilmiş ve göç edenlerle ilgili yeni olaylarla benzerliklerinin tespiti yapılmıştır. Böylece sağlam sonuçlara ulaşılmıştır. Çağdaş çalışmalar yanında en önemli fıkî ve siyaset-i şer'iyeye kitaplarına müracaat edilmiştir.

Çalışmanın sonucunda dünyanın fikhî olarak taksim edilmesinin değişime açık olmadığına ulaşılmıştır. Çünkü söz konusu taksim, İslam hukukçularının kendi zamanlarındaki vakıya dayanan içtihadî bir hüküm olmayıp Kitap ve Sünnet nasslarında bu taksime dair bazı işaretler mevcuttur. Ancak fukahânın bu taksime dayalı olarak benimsediği bazı hükümlerin yeniden gözden geçirilmesi gerekmektedir. Fıkî bilginlerinin gayr-ı müslimler ile Müslümanlar arasındaki düşmanlık durumunun varlığına dayanarak dârülküfür için belirledikleri hükümler buna örnek olarak verilebilir. Ulaşılan sonuçlardan bir diğeri de dünyanın fikhî taksiminin doğurduğu bazı hükümlerin hâlen geçerliliğini sürdürmekte oluşudur. Bunlar, Müslüman şahsiyeti ve İslam ahlakını koruyan hükümlerdir. Aynı şekilde bu çalışma, fukahânın mezkûr taksimine dayanan ve değişkenlik arz etmeyen bazı

meselelerin, uluslararası ilişkilerin değişmesinden etkilenmediğini de açıklamıştır. Bu hükümlerin çoğu taabbudî hükümlerdir.

**Anahtar Kelimeler:** Fıkıh, Şer'î Hükümler, Dârü'l-İslam, Dârü'l-Küfür, Hicret.

### Abstract

This research addresses the classification of the world from the perspective of Islamic jurisprudence and its impact on the modern world. As it is known, Islamic jurists divide the world into Dār al-Islām (the land ruled by the believers of Allah) and Dār al-Harb (the land of war) (also referred to as Dār al-Kufr). However, adding Dār al-'Ahd (the Land of the Covenant) to this classification, some jurists mention three types of lands. The present study discusses the criteria jurists have laid down to distinguish between the two lands. These criteria are sovereignty and the rule of law that is in practice. Similarly, the study also discusses the extent to which it is permissible to consider the religion of the most of the population when judging the land to be Dār al-Islām or Dār al-Harb. It outlines the evidence on which scholars relied to classify the world, along with answering the following questions about the basis of this classification today: Can it be said that it is a customary classification in which scholars have considered the status of the world of their own times only; hence it can be revisited, or is it an unchangeable classification made based on the Book and Sunnah? The study also discusses some researchers' claim that the Fiqh-based classification of the world is no longer valid.

The present study then proceeds to discuss the impact of the classification of the world from the perspective of Islamic jurisprudence in today's world. This is because such a dual classification has implications for many Sharī'a provisions. There is a consensus about some of these provisions, such as the compulsory (Wajib) migration from Dār al-Harb to Dār al-Islām and the disapproval marriage in Dar al-Harb al-Islam because of the concern for children (its being Makrūh). However, scholars disagreed over some provisions, including the possibility of invalid conduct in Dār al-Harb, such as Ribā, gambling, giving hadd punishments to those who do what they should not do, and the breaking of matrimonial bonds when the spouses are in different lands.

The present study is critically important because it addresses the issues arising from the classification of the world based on the Islamic jurisprudence. Such issues can hardly be ignored as many Muslims in Islamic countries have recently been migrating to non-Islamic ones. It is now essential to revisit some of the provisions that the fuqahā' have suggested for Dār al-Harb because the current situation of the world has changed, and Muslims and non-Muslims are no longer at war, due to international institutions that aim to establish peace in the world.

Following an analytical approach, the researcher examined what Muslim jurists stated and how their words accounted for the cases of immigrants, to properly understand them. The researcher referred to the main books of Islamic jurisprudence and Sharī'a politics, along with contemporary books.

The present study revealed that the jurisprudential division of the world is not open to discussion. This is not only because such a division is not an Ijtihād that is made considering the conditions of the Islamic jurists' own times, but also because there are some indications of this division in the Book and Sunnah. However, some of the judgements adopted by the fuqahā' based on this division need revisiting. An example of this is the provisions that Islamic Jurists established for Dār al-Harb based on the existence of hostility between non-Muslims and Muslims. Another

key conclusion is that some of the judgements resulting from the jurisprudential division of the world are still valid. These are the provisions that protect the Muslim personality and Islamic morality. Likewise, this study suggests that some of the issues based on the division of the world, which are not subject to change, are not affected by the status of international relations. Most of these are devotional (ta'abbudi) provisions.

**Keywords:** Islamic Jurisprudence, Sharī'a provisions, Dār al-Islām, Dār al-Harb, Migration

### الملخص

يتناول البحث مسألة تقسيم العالم في الفقه الإسلامي، وأثرها في الواقع المعاصر، إذ من المعلوم أن الفقهاء قسموا العالم إلى دار إسلام، ودار كفر أو دار حرب، وأضاف بعضهم دار العهد. وقد تعرض البحث للمعيار الذي اتبعه الفقهاء للتمييز بين دار الإسلام ودار الكفر، وهو الغلبة وسيادة الأحكام، ويُن مدى جواز اعتبار دين غالبية السكان عند الحكم على الدار بأنها دار إسلام أو دار كفر، ويُن البحث الأدلة التي استند إليها الفقهاء في تقسيمهم للعالم، وأجاب عن السؤال المتمثل في مصير هذا التقسيم في واقعنا: هل يقال إنه تقسيم وظيفي راعى فيه الفقهاء واقعهم، ومن ثمة يمكن إعادة النظر فيه، أو يُقال إنه تقسيم ثابت وردت به النصوص ولا يمكن المساس به، وناقش البحث الأدلة التي استدل بها بعض الباحثين على انتهاء صلاحية التقسيم الفقهي للعالم.

ثم انتقل البحث إلى بيان تأثير التقسيم الفقهي للعالم على أهم المسائل في واقعنا المعاصر، إذ من المعلوم أن التقسيم الثنائي للعالم تترتب عليه أحكام شرعية كثيرة، منها ما هو متفقٌ عليه كوجوب الهجرة على من أسلم في دار الحرب إلى دار الإسلام، وكراهة التزوج في دار الكفر خوفاً على الذرية. ومنها ما هو مختلفٌ فيه كجواز التعامل بالعقود الفاسدة في دار الحرب كالربا والقمار، وإقامة الحد على من فعل ما يوجبها في دار الكفر، وانقطاع عصمة الزوجية عند اختلاف الدارين.

وتتجلى أهمية البحث في أن تناول المسائل المترتبة على تقسيم العالم في الفقه الإسلامي أضحت في عصرنا مطلباً مُلِحاً؛ بعد أن تسببت الاضطرابات التي شهدتها البلاد الإسلامية في هجرة كثير من المسلمين إلى البلاد غير الإسلامية، وبات جلياً ضرورة إعادة النظر في بعض الأحكام التي أثبتتها الفقهاء لدار الكفر نظراً لاختلاف الواقع، ولزوال حالة العداوة بين المسلمين وغيرهم في ظل وجود المؤسسات الدولية التي ترعى السلم العالمي.

وقد اتبع الباحث المنهج التحليلي، من خلال تحليل عبارات الفقهاء، بغية الفهم الصحيح لها، وتنزيلها على أهم النوازل المتعلقة بالمهاجرين، بحيث يضمن الباحث الوصول إلى نتائج سليمة. ورجع الباحث إلى أمهات كتب الفقه والسياسة الشرعية، إضافةً إلى الكتب المعاصرة.

وانتهى البحث إلى أن أصل التقسيم الفقهي للعالم لا يمكن إلغاؤه، لأنه ليس تقسيماً اجتهادياً، بل في النصوص إشاراتٌ إليه، لكن بعض الأحكام التي رتبها الفقهاء على ذلك التقسيم ينبغي إعادة النظر فيها، كالأحكام التي أثبتتها الفقهاء لدار الكفر بناء على قيام العداوة بينها وبين المسلمين. وانتهى البحث أيضاً إلى أن بعض الأحكام المترتبة على التقسيم الفقهي للعالم ما تزال سارية، وهي تلك التي تحفظ الشخصية المسلمة والأخلاق الإسلامية. ويُن البحث بالأمثلة أن من الأحكام التي لا تتغير تلك التي رتبها الفقهاء على تقسيم العالم ممّا لا يتأثر باختلاف طبيعة العلاقات الدولية، ومعظم هذه الأحكام تعبدية ثابتة.

**الكلمات المفتاحية:** الفقه، الأحكام الشرعية، دار الإسلام، دار الكفر، الهجرة



## تمهيد

قسم الفقهاء الدنيا إلى دار إسلام ودار كفر، ورتبوا على هذا التقسيم أحكاماً كثيرة، ولكن التقسيم الفقهي التقليدي للعالم واجه عقبات كثيرة في ظل تغير طبيعة العلاقات الدولية في واقعنا المعاصر، وفي ظل وجود مؤسسات دولية تُعنى بشؤون الدول وتنظّمها، مما أثار التساؤل حول جدوى التقسيم الفقهي للعالم وأثره في أيامنا، وقد ازداد الاهتمام بهذا الموضوع بعد هجرة كثير من المسلمين إلى البلاد الغربية فراراً من الأوضاع الأمنية والسياسية والاقتصادية الصعبة التي تعيشها معظم البلاد الإسلامية، وقد أثير التساؤل حول نظرة الفقه الإسلامي إلى البلاد الغربية، وهل هي دار كفر أو دار إسلام أو دار عهد، أو أن الدنيا أضحت داراً واحدة في زماننا، ومعلوم أن الحكم على الدار تترتب عليها أحكام كثيرة كما سيمر في البحث، وقد استجاب الباحثون لأهمية الموضوع فظهرت كتابات كثيرة في العقود الأخيرة عُنت ببيان تعاريف الدُّور والأحكام المتعلقة بها، منها أطروحة د. عبد العزيز الأحمدى بعنوان: "اختلاف الدارين وآثاره في الشريعة الإسلامية"، ورسالة ماجستير لعابد السفياي بعنوان: "دار الإسلام ودار الكفر وأصل العلاقة بينهما"، وأطروحة للدكتور إسماعيل لطفي فطاني بعنوان: "اختلاف الدارين وأثره في أحكام المناكحات والمعاملات"، ورسالة ماجستير لعبد الباسط محمود حلمي عابد بعنوان: "تقسيم العالم في الفقه الإسلامي بين الماضي والحاضر". وأكثر هذه الدراسات ركزت على بيان الأحكام الخاصة بدار الإسلام ودار الكفر كما هو مذكور في الفقه الإسلامي، وأوثق الدراسات صلة بموضوع بحثنا رسالة الأستاذ عبد الباسط عابد، لكنه بعض ما قرره لا يخلو من نظر، كما أنه ركز على ضرورة إعادة النظر في التقسيم الفقهي للعالم دون أن يتطرق إلى الرأي القائل بفقدان هذا التقسيم الفقهي التقليدي للعالم على أهم القضايا المتعلقة بالمهاجرين. ولن نندخل في بحثنا بتكرار ما كتب فيه المعاصرون، لكننا سنركز على بعض النقاط المشككة التي فُهمت في أيامنا على نحو خاطئ، كما أننا سنكتفي في تناولنا للموضوع بالمقدار الذي يساعدنا على تطبيق ما رتبته الفقهاء من أحكام على مسائل اختلاف الدارين، ولا سيما المسائل المتعلقة بالمهاجرين إلى البلاد الغربية، ومن هنا فإن حديثنا سيقصر على بيان حقيقة الدارين عند الفقهاء، وفي واقعنا المعاصر، وبيان مستند هذا التقسيم، وهل هو ثابت بالنصوص أو أن الفقهاء وضعوه بناء على واقعهم، وسنقرر في ضوء ذلك مصير هذا التقسيم في أيامنا. ثم سننتقل إلى الحديث عن أهم الأحكام المترتبة على هذا التقسيم، والتي تخص المسلمين الذين هاجروا إلى البلاد الغربية، لنتبين مدى صلاحية تطبيق الأحكام التي أثبتتها الفقهاء لدار الكفر على البلاد الغربية اليوم، وسنتبع في البحث المنهج التحليلي المقارن، من خلال تحليل عبارات الفقهاء حول الدُّور وإسقاطها على الواقع، والمقارنة بين الآراء المختلفة حول مصير التقسيم الفقهي للعالم بغية الوصول إلى الرأي الراجح الذي تدعمه الأدلة، أما في القسم الأخير من البحث فسيتم اتباع المنهج التطبيقي، من خلال تنزيل الأحكام التي رتبها الفقهاء على الدُّور على واقع المهاجرين في البلاد الغربية للإجابة على أهم القضايا التي تشغلهم. وسنتناول المواضيع المُشار إليها آنفاً في الفقرات الآتية:

## 1. تقسيم العالم عند الفقهاء ومصيره في واقعنا المعاصر

### 1.1. تقسيم العالم في الفقه الإسلامي

قسم الفقهاء العالم إلى دارين: دار الإسلام ودار الكفر<sup>1</sup>، وكثيراً ما يطلقون على هذه الأخيرة "دار الحرب"، ولا خلاف بين الفقهاء من حيث الجملة في معنى دار الإسلام ودار الكفر<sup>2</sup>، ويمكن تعريف دار الإسلام بأنها الدار التي تكون فيها أحكام الإسلام ظاهرة، وتكون فيها القوة والمنعة للمسلمين، أما دار الكفر فهي التي لا تجري فيها أحكام الإسلام، وتكون فيها القوة والمنعة لغير المسلمين<sup>3</sup>. وهذا يعني أنّ الشرط الأساسي لاعتبار الدار دار إسلام هو وجود السلطة الإسلامية التي تقيم الشعائر الإسلامية وتحميها، لأن تطبيق الأحكام الشرعية يحتاج إلى سلطة شرعية تتولى ذلك.

ومثّل الفقهاء لإقامة الشرائع وظهورها بإقامة صلوات الجمعة والعيدين<sup>4</sup>، فأتضح أنّ المقصود أن تكون الصبغة الإسلامية هي السائدة، وعلى هذا لا يُشترط في دار الإسلام أن يُطبّق فيها الحكم الإسلامي كاملاً، فتبيّن بطلان قول من قال: لا وجود لدار الإسلام ولا ل خليفة المسلمين في عصرنا، وربّب على ذلك عدم وجود دار كفر أيضاً؛ بحجّة أنه لا توجد دار كفر إلا إذا وُجِدَت دار إسلام. والجواب أن دار الإسلام لا يشترط فيها قيام حكم كحكم الخلفاء الراشدين، وقد مرّ بتاريخنا الإسلامي كثير من الحكام الظلمة، ومع ذلك لم يقل أحد من العلماء إن البلاد التي كانت تحت أيديهم صارت دار كفر. والحق الذي عليه أهل السنّة والجماعة أنّ المعصية مهما كانت كبيرة لا تُخرِج صاحبها عن الإملة، والدّول في هذا كالأفراد تماماً، والبيان الإلهي لم يُطلق القول بتكفير من لم يحكم بما أنزل الله تعالى، بل وصفهم بالكفر ثمّ بالظلم ثمّ بالفسوق، وقد قال ابن عباس رضي الله عنهما (ت: 68 هـ): "إنه ليس كفراً ينقل عن الإملة، ﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾ المائدة 44/5 كفر دون كفر"<sup>5</sup>. أي أنّ الكفر قد يُطلق تجوزاً على إتيان بعض الكبائر التي لا يخرج فاعلها عن الدين، كما يُطلق عليه أحياناً: الكفر العملي تمييزاً له عن الكفر الاعتقادي، أي أن هذا العمل موافق لعمل الكفار وإن كان لا يُخرج فاعله عن ملة الإسلام<sup>6</sup>. وصفوة

<sup>1</sup> أبو بكر بن مسعود الكاساني، *بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع* (بيروت: دار الكتب العلمية، ط2، 1986)، 131/7؛ عبد الباقي بن يوسف الزرقاني، *شرح مختصر خليل* (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1422-2002)، 76/2؛ أحمد بن محمد بن حجر الهيتمي، *تحفة المحتاج في شرح المنهاج* (القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، دط، 1983)، 259/9؛ محمد بن مفلح، *الآداب الشرعية والمنح المرعية* (بيروت: دار عالم الكتب، دط، دت)، 190/1.

<sup>2</sup> يرى الأستاذ عبد الباسط عابد أن ثمة ثلاثة آراء في المقصود بدار الإسلام، أولها اعتبار القوة وظهور أحكام الدين، والثاني إقامة الشعائر، والثالث الأمان فحيث أمن المسلم فثمة دار إسلام، ونسب هذا الرأي الأخير إلى الحنفية. وسنرى أن أحداً من الفقهاء لم يقل باعتبار مجرد الأمان، أما إقامة الشعائر فملازم لظهور أحكام الدين، فلا خلاف بين القولين الأولين، أما مسألة تحول دار الإسلام إلى دار الكفر فمسألة أخرى لا شأن لها بأصل المراد بدار الإسلام ودار الكفر. ينظر: عبد الباسط محمود حلمي عابد، *تقسيم العالم في الفقه الإسلامي بين الماضي والحاضر* (غزة: الجامعة الإسلامية، رسالة ماجستير غير مطبوعة، 2012)، 37.

<sup>3</sup> محمد بن أحمد السرخسي، *شرح السير الكبير* (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1997)، 2153/5؛ محمد بن أحمد بن عرفة الدسوقي، *حاشية على الشرح الكبير على مختصر خليل* (بيروت: دار الفكر)، 188/2؛ الهيتمي، *تحفة المحتاج في شرح المنهاج*، 258/9؛ ابن مفلح، *الآداب الشرعية*، 190/1، علي بن سليمان المرادوي، *الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف على مذهب الإمام الميّمّل أحمد بن حنبل* (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط2، دت)، 121/4؛ عابد بن محمد السفياي، *دار الإسلام ودار الكفر وأصل العلاقة بينهما* (جدة: جامعة الملك عبد العزيز رسالة ماجستير غير مطبوعة مقدمة عام 1401 إلى كلية الشريعة والدراسات الإسلامية)، 15.

<sup>4</sup> محمد أمين بن عمر بن عابدين، *رد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار* (بيروت: دار الفكر، ط2، 1992)، 175/4.

<sup>5</sup> محمد بن عبد الله الحاكم، *المستدرک على الصحيحين* (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1990)، 342/2. وقال صحيح الإسناد ولم يُخرجاه. ووافقه الذهبي.

<sup>6</sup> محمد بن أحمد القرطبي، *الجامع لأحكام القرآن*، تحقيق أحمد البردوني وإبراهيم اطفيش (القاهرة: دار الكتب المصرية، ط2، 1964-1384)، 190/6.

القول أن الحكم بما أنزل الله تعالى حقُّ دار الإسلام على سكانها المسلمين، فإن تهاونوا أئتموا ولم يكفروا، ولا تتحول دارهم إلى دار كفر<sup>7</sup>، وشرط إجراء أحكام الإسلام وضعه الفقهاء لبيان كيفية تحوُّل دار الكفر إلى دار إسلام، وليس العكس، ودار الإسلام قد ثبت لها هذا الوصف باليقين فلا يزول عنها بالشُّبهات والظنون<sup>8</sup>، وقد ذكر الفقهاء أنَّ الدار لو ظهرت فيها أحكام الإسلام وأحكام الكفر معاً لا تكون دار كفر<sup>9</sup>، وعلى هذا فمن قال بكفر من لم يحكم بالشريعة بإطلاق فقد جانب الصواب وفتح الباب أمام المتطرفين.

ولم يعتبر الفقهاء دين غالبية السكان، فذكروا أنَّ الدار إن خضعت لسُلطان المسلمين فهذا يعني جريان أحكام الإسلام عليها، ولو كان سكانها من غير المسلمين<sup>10</sup>، واستدلوا بحالة خير، فإنها بقيت في أيدي اليهود بعد أن صالحهم النبي صلى الله عليه وسلم، ولم يكن فيها مسلمٌ واحدٌ كما يقول الإمام الشافعي<sup>11</sup>، واكتفى النبي صلى الله عليه وسلم بإرسال عماله إليها، ومع ذلك كانت دار إسلام، لأنها قبلت الخضوع لحكم الإسلام<sup>12</sup>، وهذا أيضاً مصداق قولنا: إنَّ المعترف في الحكم على الدار هو المنعة والغلبة. وننبه هنا إلى أنَّ كون غالبية السكان من المسلمين وإن كان لا يكفي للحكم على الدار بكونها دار إسلام إلا أن ذلك يخولهم حق المطالبة بإقامة الحكم الإسلامي، إذ القوانين المعاصرة تطبق مبدأ الديمقراطية وتمنح الأكثرية حق تقرير نظام الحكم.

وإذا تبيَّن أن العبرة في الحكم على الدار بالغلبة وإعلان الشعائر عُلم ضعف قول بعض الباحثين ومنهم أستاذنا الدكتور وهبة الزحيلي رحمه الله تعالى: إن العبرة في التقسيم بالأمان والخوف<sup>13</sup>، بمعنى أن دار الإسلام هي التي يأمن فيها المسلمون على أنفسهم وأموالهم ويتمكنون فيها من ممارسة شعائر دينهم، وأن دار الكفر هي التي لا يأمن فيها المسلمون، ولا شك أن هذا الكلام يتنافى مع نصوص الفقهاء الذين اعتبروا المنعة والغلبة<sup>14</sup>. وقد استدلل القائلون باعتبار الأمان والخوف بنصَّ للإمام الكاساني (ت: 587 هـ) يقول فيه: "المقصود من إضافة الدار إلى الإسلام والكفر ليس هو عين الإسلام والكفر، وإنما هو الأمان والخوف... والأحكام مبنية على الأمان والخوف لا على الإسلام والكفر، فكان اعتبار الأمان والخوف أولى"<sup>15</sup>. وإنما استدلل هؤلاء بقول الكاساني ليتوصلوا به إلى أن البلاد الغربية اليوم دار إسلام. والحق أن هذا الكلام لا يستقيم، والكاساني لا يقول باعتبار مجرد الأمان والخوف كما تُوهم عبارته، وإنما قال تلك العبارة في معرض الاستدلال على قول أبي حنيفة (ت: 150 هـ) عندما عرض خلافه مع الصحابين في أن دار الإسلام هل تتحول إلى دار كفر بمجرد ظهور أحكام الكفر عليها كما يقول الصحبان، أو بأن يضاف إلى ذلك متاخمة تلك البقعة التي ظهر عليها الكفار لدار الكفر بحيث يلحقهم منها المدد والغوث، وأن لا يبقى فيها مسلم أو ذمي بالأمان الأول الذي تمتعوا به عندما كانت تلك البقعة دار إسلام، وهو رأي أبي حنيفة، والكاساني قال ما قال في معرض الاستدلال لقول أبي حنيفة وترجيحه، وهو في مواضع أخرى يصرح بأن المعترف في الدار هو الغلبة والمنعة، وما ظهرت فيها أحكام الإسلام من الدور فهي دار إسلام،

<sup>7</sup> محمد سعيد رمضان البوطي، *الجهاد في الإسلام كيف نفهمه وكيف نمارسه* (دمشق: دار الفكر، ط1، 1993)، 81.

<sup>8</sup> الكاساني، *بدائع الصنائع*، 131/7.

<sup>9</sup> ابن عابدين، *رد المحتار*، 175/4.

<sup>10</sup> عبد الكريم بن محمد الرفاعي، *العزیز شرح الوجيز* (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1997)، 404/6.

<sup>11</sup> الشافعي، *الأم*، 354/7.

<sup>12</sup> علي بن حزم، *المحلى بالآثار* (بيروت: دار الفكر، ط1، 126/12).

<sup>13</sup> وهبة الزحيلي، *آثار الحرب في الفقه الإسلامي* (دمشق: دار الفكر، ط3، 1998)، 196.

<sup>14</sup> ابن مفلح، *الآداب الشرعية*، 190.

<sup>15</sup> الكاساني، *بدائع الصنائع*، 131/7.

وأنّ من دخل دار الإسلام فقد التزم بأحكام الإسلام؛ لأنّ حكم الشريعة هو النافذ فيها<sup>16</sup>. ولا شك أن ظهور الشرائع والأحكام الإسلامية لا يساوي الأمان، فالظهور لا يكون إلا بالقوة والغلبة، وإذا سمح غير المسلمين للمسلمين بإقامة شعائهم في البلاد غير الإسلامية فهذا لا يعني أن المسلمين غلبوا على تلك البلاد. وعلى كل حال فالكاساني لا يختلف في هذا عن غيره من الفقهاء، ولو كان له قول مخالف لاشتهر عنه. ثم إنّ الكاساني في عبارته السابقة التي أوردناها يقرر أن دار الإسلام يكون فيها الأمان للمسلمين والخوف لغيرهم إلا إذا كانوا ذميين أو مستأمنين، ودار الحرب على العكس من ذلك<sup>17</sup>، وهذا دليل على أنه متفق مع غيره من الفقهاء، ولا نستطيع أن نستنتج من عبارته أن المسلم إن تمكن من ممارسة شعائره في بلدة فهي دار إسلام، أضف إلى ذلك أنّ الأمان الذي يُشترط شعور المسلم به لا يمكن تصوره إلا بوجود سلطة إسلامية تحميه.

والملاحظ أنّ دار الكفر التي يتحدث عنها الفقهاء لم تكن لها أي معاهدات أو علاقات متبادلة مع الدولة الإسلامية، بل كان العدوان منها واقعاً أو متوقعاً في أعم الأحوال، والمعلوم أنّ الدولة في الأزمنة الغابرة كانت في حروب دائمة مع جيرانها، فالدولتان المتجاورتان تدخلان حروباً طاحنة تنتهي باستيلاء إحداهما على الأخرى، أو بإقرار الجانب الضعيف بالخضوع للجانب القوي<sup>18</sup>، وقد كان هذا شأن الدولة الإسلامية مع جارائها، فقد قررت تلك الدول الوقوف في طريق الدعوة بالقوة، فقامت سلسلة من الحروب بين الدولة الإسلامية وغيرها من الدول، وكانت تلك طبيعة تلك العصور، ومن هنا نلاحظ أن الفقهاء كثيراً ما يستخدمون مصطلح دار الحرب للدلالة على دار الكفر، أي الدار التي لم تخضع للمسلمين، فلا يفهم من قولهم: "دار الحرب" أن الحرب كانت دائمة بينها وبين الدولة الإسلامية، بل المقصود انعدام المعاهدات بين الطرفين، مما يجعل عدوان تلك الدار على المسلمين متوقعاً في أي لحظة<sup>19</sup>.

ولكن الدولة الإسلامية دخلت في معاهدات مع بعض الكيانات غير المسلمة، فنشأت دار ثالثة سمّيت دار العهد أو المواعدة، ويمكن تعريفها بأنها الدار التي عقدت معاهدات مع الدولة الإسلامية، وربما عرفها بعضهم بأنها الدار التي قبلت الخضوع لشروط المسلمين فجرى عليها حكم الإسلام<sup>20</sup>، ولا شك أن لدار العهد أحكاماً تختلف عن دار الحرب، ومع ذلك فإن التقسيم الثنائي ظل هو الساري عند معظم الفقهاء<sup>21</sup>، لكن بعض الباحثين المعاصرين نبّهوا إلى ضرورة جعل القسمة ثلاثية لاختصاص دار العهد بأحكام تنفرد بها، ولأنّ ثمة إشارات إلى القسمة الثلاثية في كلام أئمة الاجتهاد، كالإمام محمد بن الحسن (ت: 189 هـ) والإمام الشافعي (ت: 204 هـ)<sup>22</sup>. وهذا الرأي وجيه؛ فإلّا لكانت أحكام خاصة بها، وفي إلحاقها بدار الحرب آثار غير مرضية، إذ سبق إلى أذهان بعض العوام أن كل ما لم يكن من الدور دار إسلام فلا عصمة للدماء والأموال فيها، فالقسمة الثلاثية أبعد عن اللبس، ولا سيما أن الفقهاء في أثناء كلامهم يتكلمون عن "دار العهد" أو "دار المواعدة"<sup>23</sup>.

<sup>16</sup> الكاساني، بدائع الصنائع، 3/191 و 7/34.

<sup>17</sup> الكاساني، بدائع الصنائع، 7/131.

<sup>18</sup> عبد الوهاب خلاف، السياسة الشرعية في الشؤون الدستورية والخارجية والمالية (دمشق: دار القلم، دط، 1988)، 71؛ محمد أبو زهرة، العلاقات الدولية في الإسلام (القاهرة: دار الفكر العربي، دط، 1995)، 51.

<sup>19</sup> الزحيلي، آثار الحرب، 172.

<sup>20</sup> محمد بن إدريس الشافعي، الأم (بيروت: دار المعرفة، 1410-1990)، 4/272.

<sup>21</sup> إسماعيل لطفى فطاني، اختلاف الدارين وأثره في أحكام المناكحات والمعاملات (القاهرة: دار السلام، ط2، 1998)، 51.

<sup>22</sup> أبو زهرة، العلاقات الدولية في الإسلام، 59؛ الزحيلي، آثار الحرب، 175.

<sup>23</sup> الكاساني، بدائع الصنائع، 7/109.

ومع أن التقسيم الثنائي للعالم محل اتفاق بين الفقهاء إلا أن أستاذنا الدكتور وهبة الزحيلي رحمه الله تعالى يرى أن الإمام الشافعي يخالف في هذا، وأن الدنيا كلها عنده دارٌ واحدة، ثم بنى الأستاذ الزحيلي على هذا أن رأي الإمام الشافعي هو الذي ينبغي أن يُؤخذ به في أيامنا؛ لاتفاقه مع القانون الدولي الذي يجعل الدنيا داراً واحدة<sup>24</sup>، وقد استند إلى ما نقله أبو زيد الدبوسي (ت: 430 هـ) من أن الدنيا داران عند الحنفية ودار واحدة عند الإمام الشافعي<sup>25</sup>. والحق أن الدبوسي لم يقصد أن الإمام الشافعي ينكر التقسيم الثنائي للعالم، بل قصد أن بعض الأحكام لا تختلف باختلاف الدار عند الإمام الشافعي خلافاً للحنفية كما سنرى، وإلا فإن كتب الإمام الشافعي طافحة بالحديث عن دار الإسلام ودار الحرب<sup>26</sup>.

## 2.1 مستند التقسيم الفقهي للعالم ومصيره في واقعنا المعاصر

ليس في نصوص الكتاب والسنة ما يدل بصورة قاطعة صريحة على تقسيم العالم إلى دار إسلام ودار كفر، لكن فيها إشارات إلى هذا التقسيم، ومن أبرز ما يشير إليه ما يأتي:

- قال الله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّيْنَاهُمُ الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ قَالُوا فِيمَ كُنْتُمْ قَالُوا كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الْأَرْضِ قَالُوا أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ اللَّهِ وَسِعَةً فَتُهَاجِرُوا فِيهَا فَأُولَئِكَ مَأْوَهُمْ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا﴾ النساء 97/3. فقد شددت الآية النكير على من بقي في دار الكفر بعد إسلامه، رغم التعرض للظلم وتوافر القدرة على الهجرة، وأوجب الهجرة والتحول إلى دار الإسلام<sup>27</sup>، فدل ذلك على انقسام الأرض إلى هاتين الدارين، وعلى اختصاص كل دار بأحكام مختلفة عن الأخرى.

- قال الله تعالى في قتل المؤمن خطأ: ﴿وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَاً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةً وَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ إِلَّا أَنْ يَصَدَّقُوا فَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ عَدُوٍّ لَكُمْ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةً وَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ فَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ وَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ﴾ النساء 92/5. فذكر حكم قتل المسلم الذي يسكن في دار الإسلام، ثم حكم قتل المسلم الذي يقيم في دار الحرب، ثم حكم قتل المسلم الذي يقيم في دار العهد<sup>28</sup>، وفي ذلك إشارة إلى انقسام المعمورة إلى هذه الدور بدليل اختلاف الحكم المترتب على قتل المسلم باختلاف المكان الذي تم فيه القتل.

- قال الله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يُهَاجِرُوا مَا لَكُمْ مِّنْ وَلِيَّتِهِمْ مِّنْ شَيْءٍ حَتَّىٰ يُهَاجَرُوا﴾ الأنفال 72/8. وفيه إشارة إلى أن من أسلم في دار الكفر وجب عليه التحول من داره إلى دار الإسلام<sup>29</sup>، فدل على تمايز الدارين لاختصاص كل دار بأحكامها.

- ثبت في الصحيح أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان إذا بعث أميراً في سرية قال له: "ثم ادعهم إلى الإسلام فإن أجابوك فاقبل منهم وكف عنهم، ثم ادعهم إلى التحول من دارهم إلى دار المهاجرين..."<sup>30</sup>. فالمقصود بدارهم دار الحرب، ودار المهاجرين دار الإسلام.

<sup>24</sup> الزحيلي، آثار الحرب، 132 و137.

<sup>25</sup> عبد الله بن عمر الدبوسي، تأسيس النظر (بيروت: دار ابن زيدون، دط، دت)، 119.

<sup>26</sup> يُنظر على سبيل المثال: الشافعي، الأم، 369/7.

<sup>27</sup> أحمد بن علي الجصاص، أحكام القرآن، تحقيق عبد السلام شاهين (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1415-1994)، 313/2.

<sup>28</sup> القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، 323/5 و325.

<sup>29</sup> القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، 308/5.

<sup>30</sup> مسلم بن الحجاج النيسابوري، صحيح مسلم (بيروت: دار إحياء التراث العربي، دط، دت)، "الجهاد والسير"، 1357/3.

- قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "عُقُرُ دارِ الإسلامِ بالشَّامِ"<sup>31</sup>، فهذا نصٌّ صريحٌ على وجود دار الإسلام، وأنها باقية إلى آخر الزمان، وأنَّ الشَّامَ تكون محل أمنٍ للمسلمين في آخر الزمان<sup>32</sup>. وإذا كانت ثمة دار إسلامٍ فلا بدَّ أن يقابلها دار كفر.

- في الكتاب الذي كتبه خالد بن الوليد رضي الله عنه (ت: 21 هـ) لأهل الحيرة: "وجعلت لهم أئمة شيخٍ ضَعُفَ عن العمل ... طرحتُ جزيتهُ وعيَلَ من بيتِ مالِ المسلمين وعياله ما أقامَ بدارِ الهجرةِ ودارِ الإسلامِ، فإن خرجوا إلى غير دارِ الهجرةِ ودارِ الإسلامِ فليسَ على المسلمينَ النفقةُ على عيالهم"<sup>33</sup>. ففي هذا النصِّ تفريق واضح بين دار الإسلام ودار الكفر.

- الأحاديث الكثيرة التي فيها أمرٌ بالهجرة إلى دار الإسلام ونهيٌ عن الإقامة بين ظهراني غير المسلمين، وهي جميعها تجسد فكرة التمايز بين الدارين.

ولهذه النصوص وغيرها رأى بعض الباحثين المعاصرين ومنهم الدكتور عبد العزيز الأحمدى في أطروحته أن التقسيم الثنائي للدين إلى دار إسلام ودار كفر أو دار حرب تقسيمٌ شرعيٌّ ثابت لا يختلف باختلاف الأعصار<sup>34</sup>، واستدلوا أيضاً بأن إنكار هذا التقسيم وادعاء عدم صلاحيته في هذا العصر ينطوي على محاذير شرعية عديدة، منها تعطيل فريضة الجهاد، ومناقضة سنة الله تعالى القاضية بالتدافع بين الأمم لقوله تعالى: ﴿وَلَوْلَا دَفَعُ اللَّهُ النَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَهَادَمَتِ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدٌ يُدْكَرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيرًا﴾ الحج 40/22<sup>35</sup>.

وفي المقابل يرى بعض الباحثين ومنهم أستاذنا الدكتور وهبة الزحيلي رحمه الله تعالى والدكتور عابد السفيني أن التقسيم الفقهي التقليدي للعالم لم يرد به نصٌّ شرعيٌّ، وإنما هو اجتهاد فقهي راعى فيه الفقهاء حالة عصرهم، وكان أكثراً من آثار الحرب<sup>36</sup>، وعلى هذا يمكن مجاوزة هذا التقسيم، لأنه اجتهاد زماني لا شرع ثابت.

واستدل هؤلاء باختلاف الفقهاء منذ العصور الأولى في التقسيم الثنائي أو الثلاثي، وفي المعايير التي يُحتَكَم إليها للحكم على الدار؛ مما يدلُّ على أنَّ المسألة اجتهادية<sup>37</sup>.

ويرى هؤلاء أن ثمة أسباباً عديدة توجب إعادة النظر في التقسيم التقليدي للمعمورة، منها أن ذلك التقسيم قائم على أساس قيام الدولة على أسس دينية، لذلك تم التمييز بين دار مسلمة وأخرى كافرة، لكن هذا الواقع قد تغير في أيامنا، فصارت المواطنة هي الأساس الذي تُبنى عليه الدولة، وصارت الدولة الحديثة تجمع بين مواطنين من شتى الأديان والأعراق، فلا يستقيم إطلاق دار الحرب على دولة على سبيل العموم<sup>38</sup>. ثم إنَّ العلاقات الدولية تطورت في عصرنا، فقد ظهرت مؤسسات دولية ترعى السلم

<sup>31</sup> سليمان بن أحمد الطبراني، المعجم الكبير (القاهرة: مكتبة ابن تيمية، ط3، 1994)، 53/7. وقال الهيثمي: رجاله ثقات. نور الدين علي ابن أبي بكر الهيثمي، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد (القاهرة: مكتبة القدسي، دط، 1994)، 60/10.

<sup>32</sup> عبد الرؤوف بن تاج العارفين المناوي، فيض القدير شرح الجامع الصغير (مصر: المكتبة التجارية الكبرى، ط1، 1356)، 319/4.

<sup>33</sup> أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم، الخراج (القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، دط، دت)، 157 و158.

<sup>34</sup> عبد العزيز بن مبروك الأحمدى، اختلاف الدارين وأثاره في الشريعة الإسلامية (المدينة المنورة: الجامعة الإسلامية، ط1، 1424)، 322/1.

<sup>35</sup> فطاني، اختلاف الدارين، 57؛ عبد الباسط محمود حلمي عابد، تقسيم العالم في الفقه الإسلامي بين الماضي والحاضر، 86.

<sup>36</sup> الزحيلي، آثار الحرب، 135.

<sup>37</sup> عابد، تقسيم العالم في الفقه الإسلامي، 72.

<sup>38</sup> عابد، تقسيم العالم في الفقه الإسلامي، 77.

العالمي، وأصبحت الحرب حالة عارضة، واتفقت الدول جميعاً بعد الانضمام إلى منظمة الأمم المتحدة على التعايش السلمي، واحترام العهود، وحلّ النزاعات بالوسائل السلمية، وصيانة الحقوق والحريات، وهذا كله يعني أننا أمام واقع جديد. ومن جهة أخرى فإنّ عصرنا عصر الحريات، والحرية الدينية مكفولة بالمواثيق الدولية، ويستطيع المسلم ممارسة شعائر دينه أينما كان، بينما كانت دار الحرب في الماضي دار خوف بالنسبة للمسلمين، وهذا يعني أن الواقع قد تغير، مما يقتضي تجاوز التقسيم الفقهي التقليدي للعالم<sup>39</sup>.

ويمكن أن نناقش الرأيين السابقين فنقول: أما الرأي الأول فيؤيده ما أوردناه من نصوص تدلّ دلالة واضحة على تميّز دار الإسلام عن غيرها، وأما قول أصحاب هذا الرأي إن إلغاء التقسيم التقليدي يترتب عليه ترك فريضة الجهاد ومصادمة سنّة التدافع؛ فيقال فيه: إن فريضة الجهاد محكمة، لكن القائلين بتجاوز التقسيم التقليدي يقصرون الجهاد على حالة ردّ الاعتداء الواقع أو المتوقع من الطرف الآخر<sup>40</sup>، وقد بنوا رأيهم هذا على ما ترجح من أنّ الأصل في العلاقة بين المسلمين وغيرهم هو السلم، وأن الحرب حالة طارئة. وأما سنّة التدافع فليست داخلية في أحكام التكليف، والإنسان لا يملك جلبها ولا دفعها، والواقع يؤكد أن دفع الله الناس بعضهم ببعض سيظل قائماً، سواء قلنا بالرأي الأول أو الثاني. وعلى هذا فالجهاد وسنة التدافع لا شأن لهما بالمسألة، لكن الإشارات الواردة في النصوص كافية للقول بأن التقسيم المعروف للعالم ليس اجتهادياً صرفاً. وأضيف هنا أنّ الإسلام دينٌ ودولةٌ، فإذا كان الإسلام لا يقتصر على العبادات بل يتسلم زمام الحكم أيضاً فلا بدّ أن يكون ثمة دار إسلام، ولا بدّ من تنظيم علاقات هذه الدولة مع الدول غير الإسلامية، وهذا يقتضي بالضرورة تقسيم العالم إلى دار إسلامية وأخرى غير إسلامية، وبملاحظة هذا يُعلم بطلان قول من قال: إن التقسيم الفقهي للعالم عفا عليه الزمن وفقده صلاحيته، إذ حتى لو كان الأمر كذلك في الواقع فلا ينبغي التسليم بهذا الواقع.

وأما الرأي الثاني فأرى فيه تفريطاً لا مسوّغ له، ويمكن أن نناقشه بأنّ القول بكون تقسيم العالم تقسيماً فقهياً لا يعني التخلص منه بسهولة، والتراث الفقهي هو هوية الأمة، فلا يجوز إهماله. كما أنّ القائلين بالرأي الثاني بالغوا حين أصرّوا على أن هذا التقسيم لم يرد به نصٌّ، وكلام أصحاب هذا الرأي يوهم التعارض بين ما قرره الفقهاء وما نصّ عليه الكتاب والسنة، بل قال الشيخ محمد أبو زهرة رحمه الله تعالى بعبارة صريحة: "والحق أنّ أقوال الفقهاء لا تُعتبر وحدها حجةً في الإسلام ولا حجةً عليه إلا بمقدار قربها من النصوص القرآنية والأحاديث النبوية"<sup>41</sup>.

ومما يدلّ على ضعف الرأي الثاني أنّ تقسيم العالم ثابتٌ بالنصوص، ولو فتحنا باب التأويل بذريعة أنّ تلك النصوص عاجت واقعاً معيّناً لفتحنا باب شرّ مستطير، ولأمكن لأدعياء الإسلام أن يتفلّتوا من كثير من الأحكام الشرعية المقررة بذريعة أن النصوص الشارعة لها إنما تناولت زمان الوحي وبيئته.

ثم إن تجاوز التقسيم الفقهي يعني أنه ليس ثمة دار إسلام ولا دار كفر في هذا العصر، وأصحاب هذا الرأي يقصدون نفي وجود دار الكفر بالدرجة الأولى إلا أنّ إنكار التقسيم يستلزم نفي وجود دار الإسلام أيضاً، ولا شك أن القول بعدم وجود دار الإسلام باطلٌ، وهو منافٍ للنصوص التي ذكرت بقاء دار الإسلام إلى آخر الزمان.

<sup>39</sup> عابد، تقسيم العالم في الفقه الإسلامي، 77-81.

<sup>40</sup> الزحيلي، آثار الحرب، 135.

<sup>41</sup> أبو زهرة، العلاقات الدولية في الإسلام، 84.

وأصحاب الرأي الثاني يستدلون بتغير الواقع وقيام دولة المواطنة في عصرنا، ويُرتّبون على ذلك انتهاء صلاحية التقسيم الفقهي للعالم، لكن موقفهم فيه مسaire للواقع وتبرير لقيام الدولة العلمانية، وقد أوضحنا أن قيام بعض الدول الإسلامية على أسس علمانية لا يعني أن تلك البلاد خرجت عن كونها دار إسلام، وإذا كانت الدول تقوم على أسس غير دينية فواجبنا الشرعي أن ندعو إلى قيام الدولة على أسس إسلامية، لا أن نساير الواقع ونرضى به، وبدهي أنّ الجهاد في هذه الصورة يكون بالدعوة بسائر وسائلها وأشكالها، لا بحمل السلاح ضد أولى الأمر كما يفهم بعض من لا علم له بالشريعة.

ثم إنّ ثمة أحكاماً رتبها الفقهاء على تقسيمهم للعالم وهي مما لا يتغير بتغير الزمان، لعدم تعلقها بالعلاقات الدولية، كالصلاة على الميت المجهول الذي لا يُعلم هل كان مسلماً أو لا، وكالحكم بإسلام اللقيط أو عدم إسلامه، وككيفية التصرف فيما يُعثر عليه من كنوز وركاز، مما يؤكد القول بسريان التقسيم الفقهي في كل زمان. وأما ما يتعلق بتنظيم العلاقات الدولية فنقول فيه: إذا قلنا بالتقسيم الثلاثي فمعظم بلاد الدنيا بالنسبة إلينا دار عهد، وإذا قلنا بالتقسيم الثنائي فهذا يعني أن العالم منقسم إلى قسمين: دار إسلام هي بيد المسلمين ودار كفر هي بيد غير المسلمين، وهذه الدار لها أحكام وحالات متعددة، فقد تكون مرتبطة مع الدول الإسلامية بمواثيق وهو الغالب، وقد تكون في حالة حرب مع المسلمين وهو النادر، وإذا كانت الدول كلها قد وقعت على ميثاق منظمة الأمم المتحدة فقد صارت دار عهد<sup>42</sup>، وإذا كان الأمر كذلك فالتقسيم حاصر، ولا مسوّغٌ لإلغائه. أما اعتراض الدكتور عبد العزيز الأحمدى على اعتبار دول العالم دار صلح بحجة أن شروط الصلح المتضمنة في ميثاق منظمة الأمم المتحدة هي شروط غير شرعية، فيكون الصلح باطلاً<sup>43</sup>؛ فجوابه أنّ شروط الصلح ينبغي مراعاة مصلحة المسلمين فيها، ولا شك أن السلم من مصلحة المسلمين، فلا يشترط بعد هذا أن يتضمن الصلح مع غير المسلمين جزية، ولا أن يكون الصلح إلى مدة معلومة، لأن مصلحة المسلمين قد تقتضي صلحاً دائماً، وهذا جائز عند بعض الفقهاء، وهي رواية عن الإمام مالك رضي الله عنه<sup>44</sup>. وننبه هنا إلى ضرورة تجنب استخدام المصطلحات الفقهية التي تثير استياء عامة الناس ولا سيما غير المسلمين، فلا ينبغي استخدام مصطلح دار الحرب أو دار الكفر، بل يُقال: البلاد غير الإسلامية، كما أنّ عامة الناس يتقبلون مصطلح "الدول الإسلامية" أكثر من مصطلح "دار الإسلام"، فلا مانع من استخدام ذلك، ومصطلح الدولة أقرب المصطلحات إلى مصطلح الدار عند الفقهاء<sup>45</sup>.

والقائلون بانتفاء صلاحية التقسيم الفقهي للعالم دفعهم إلى اتخاذ هذا الموقف أمران: الأول يتمثل في استعمال مصطلحات دار الإسلام ودار الكفر من قِبَل بعض الجماعات المتطرفة التي تفسّر هذه المصطلحات تفسيراً خاطئاً وتنتشر القتل في البلاد بذريعة أنها ليست بلاد إسلام لاحتكامها إلى غير شرع الله تعالى، وأن المتعاونين مع السلطات هم مرتدون. والسبب الثاني يتمثل في رغبة الباحثين المعاصرين في تجديد الخطاب الديني الموجه إلى الغربيين بحيث يتقبلون الإسلام، مما دفع بعضهم إلى ادعاء أنّ الفروق بين دار الإسلام ودار الكفر قد ذابت في زماننا. ولا شك أنّ هذه الأسباب لا تصلح مسوغاتٍ لإنكار أمور وردت بها النصوص، أو اتفق عليها جماهير الفقهاء، وإذا أحسنّا عرض ما في الشريعة وطبّقناه بشكل

<sup>42</sup> أبو زهرة، العلاقات الدولية في الإسلام، 59؛ الموقع الرسمي للشيخ عبد الله بن بيّه <https://binbayyah.net/arabic/archives/386> عنوان المقطع: دار الإسلام ودار الكفر. تاريخ الدخول إلى الموقع: 2022/11/10.

<sup>43</sup> الأحمدى، اختلاف الدارين، 1/248.

<sup>44</sup> القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، 8/41.

<sup>45</sup> فطاني، اختلاف الدارين، 21.



سليم فإن غير المسلمين سيتقبلونه. لكن لا مانع من إعادة النظر في بعض الفروع الفقهية المتعلقة بالتقسيم عند حدوث مسوغات لذلك، كما سئل ابن تيمية (ت: 728 هـ) رحمه الله تعالى عن حكم مدينة ماردين هل هي دار إسلام أو دار كفر، لأن حكاهما المسلمين تحالفوا مع التتار الكفرة الذين احتلوها، فكان جواب ابن تيمية أن ماردين صارت داراً مركبة، فلا هي دار إسلام ولا هي دار كفر، فيعامل فيها المسلم بما يستحق، ويعامل الخارج عن الشريعة بما يستحق<sup>46</sup>. وهكذا رأى ابن تيمية واقعاً جديداً فرتب عليه حكماً مناسباً، ورأى أن بعض الدور لا يمكن أن تُطبَّق عليها أحكام دار الإسلام بأكملها، كما أنها لا يمكن أن تُطبَّق عليها الأحكام المترتبة على دار الكفر بأكملها، وهذا الاجتهاد فتح الباب أمام الاجتهاد وإعادة النظر في التقسيم الفقهي للعالم، وهكذا إعادة النظر في بعض الأحكام المتعلقة بالتقسيم الفقهي للعالم واردة، لكن إنكار التقسيم من أصله لا مسوغ له.

فالتقسيم الفقهي للعالم ما يزال سارياً، لكن تطبيق الأحكام الشرعية المترتبة عليه يحتاج إلى الحكمة، كما أن بعض الأمور استجدت في أيامنا مما يقتضي إعادة النظر في بعض الأحكام التي أثبتتها الفقهاء لدار الكفر، وهو ما سنبحثه في الفقرات القادمة.

## 2. أهم الأحكام المترتبة على التقسيم الفقهي للعالم مما يتعلق بالمهاجرين إلى البلاد غير الإسلامية

### 1.2. الهجرة إلى البلاد غير الإسلامية

مسألة الهجرة إلى البلاد الغربية من أهم المسائل التي تُثار عند الحديث عن دار الإسلام ودار الكفر، ومعلوم اتفاق الفقهاء على وجوب ملازمة دار الإسلام وحرمة الإقامة في دار الكفر، إلا إذا كان المسلم يستطيع إقامة شعائر دينه ولا يخاف الفتنة على دينه ونفسه وذريته، فحينئذ تكون الإقامة في دار الكفر مكروهة عند جمهور الفقهاء، خلافاً للمالكية الذين أطلقوا حرمة الإقامة في دار الكفر<sup>47</sup>، وموقف الفقهاء الحذر من هذه الإقامة مردّه إلى ما فيها من مخالطة للمنكرات واحتمال للميل القلبي إلى غير المسلمين والتخلُّق بأخلاقهم، إضافة إلى تأثير ذريته بأخلاق غير المسلمين، مما يعرضهم للضياح<sup>48</sup>.

والذين ينتقدون التقسيم الفقهي للعالم يقولون بجواز الهجرة إلى الغرب، لأنهم يرون أن الأحاديث الواردة بشأن الإقامة بين ظهري المشركين لم تصح، وأن التقسيم الفقهي للعالم قد ولى زمانه، فعصرنا عصر الفضاءات الفسيحة، وعصر التنقل المستمر، وعصر الحريات، وبإمكان المسلم أن يمارس شعائر دينه في البلاد الغربية، بل ربما يتمتع المسلم هناك بحرية لا تُتاح له في كثير من البلاد الإسلامية، لذلك يردد هؤلاء مقولتهم: حيثما آمن المسلم على دينه ونفسه فتلك دار إسلام. والحقيقة أن هذا ما لم يقل به أحد من الفقهاء المعتمدين<sup>49</sup>، إذ هو يتنافى مع ما قرره الفقهاء من أن المعتمد في الحكم على الدار هو الغلبة وظهور الأحكام، وواضح أن أحكام الكفر هي الغالبة في البلاد الغربية، وأن الحرية التي يتمتع بها المسلمون

<sup>46</sup> أحمد بن عبد الحلیم بن تيمية، مجموع الفتاوى (المدينة المنورة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، دط، 1995)، 241/28.

<sup>47</sup> ابن عابدين، رد المحتار / 557/1؛ محمد بن أحمد بن رشد، المقدمات الممهديات (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط1، 1988)، 153/2؛ الهيتي، تحفة المحتاج، 269/9؛ عبد الله بن أحمد بن قدامة، المعني (القاهرة: مكتبة القاهرة، دط، 1968)، 294/9.

<sup>48</sup> شريف مراد، "الأثار السلبية التي تتركها الهجرة على عقيدة المسلمين في البلاد الأوروبية الأطفال أنموذجاً"، *Islam ve Yorum VI Sempozyumu, Dünden Yarına Teopolitik Boyutlarıyla Göç Sempozyumu*, ed. Harun Bekiroğlu, Ramazan Meşe ve İsmail Söylemez (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2022) 2/265.

<sup>49</sup> محيي الدين قاسم، التقسيم الإسلامي للعمارة (القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط1، 1996)، 103.

إنما هي تفضل من الغربيين عليهم، فلا تعني أن السيادة للمسلمين في تلك البلاد<sup>50</sup>.

ويؤكد المنتقدون للتقسيم الفقهي أن تقسيم الأرض إلى دار إسلام ودار كفر لا يناسب عصرنا، بل الأنسب تقسيم العالم إلى أمة استجابة تشمل البلاد الإسلامية، وأمة دعوة تشمل البلاد غير الإسلامية، ويقررون أن عالمية الإسلام تقتضي الاختلاط بغير المسلمين لتعريفهم بالدين الحنيف، فإذا حرّمنا الهجرة إلى البلاد الغربية فكيف السبيل إلى دعوة الغربيين إلى الإسلام<sup>51</sup>؟

وأرى أن الذي قرره الفقهاء بشأن الإقامة في دار الكفر ما يزال صالحاً في زماننا، فالإقامة في الغرب محرمة لمن يتعرض للفتنة في دينه وذريته بالاتفاق، وهي مكروهة عند الجمهور لمن أمن الفتنة خلافاً للملكية القائلين بالحرمة، وهذا لا يشمل المضطر الهارب من الظلم، لأن الضرورات تبيح المحظورات، ولا يشمل من هاجر إلى الغرب هجرة مؤقتة لحاجة معتبرة كتحصيل العلم، كما لا يشمل هذا الحكم الدعاة إلى الله تعالى<sup>52</sup>، لكن هذا لا يعني أن نقول بإباحة الهجرة إلى الغرب للعامة؛ إذ أضرار الإقامة بين غير المسلمين على دين العامة وذرياتهم تفوق المصالح المبتغاة من وراء اختلاطهم بالغربيين. فالإقامة في الغرب إذن لا يتأثر حكمها بتصنيف الدول الغربية وموقعها من التقسيم الفقهي للعالم، فسواء قلنا إن البلاد الغربية دار كفر أو دار صلح أو حتى دار إسلام فإن حكم الإقامة فيها متوقف على مقدار الضرر الواقع أو المتوقع على دين المهاجر ودين ذريته. أما تقسيم العالم إلى دار استجابة ودار دعوة فلا جديد فيه، وهو لا يؤدي وظيفة التقسيم الفقهي التقليدي، لأن هذا الأخير وُضِعَ لثرب عليه أحكام فقهية كثيرة، وليكون أساس العلاقة بين الدولة الإسلامية وغيرها، وليبين النطاق المكاني الذي تُطبَّق فيه أحكام الشريعة، أما دار الاستجابة ودار الدعوة فمعلوماتان للجميع، ولا يترتب على تقسيم العالم إليهما إلا تذكير المسلمين بواجبهم في الدعوة إلى الإسلام، فلا صلة له بالفقه.

## 2.2. التعامل بالعقود الفاسدة في البلاد غير الإسلامية

ظهرت في العقود الأخيرة بعض الفتاوى التي تجيز للمسلمين الذين هاجروا إلى البلاد الغربية التعامل بالمعاملات الفاسدة كالربا القمار وبيع الخمر والميتة<sup>53</sup>، واستندت بعض الفتاوى إضافة إلى مبدأ رفع الحرج وتزليل الحاجة منزلة الضرورة إلى مذهب أبي حنيفة ومحمد القائل بجواز إجراء المسلم للمعاملات الفاسدة في دار الحرب ما دامت قد تمت بالتراضي وخَلَّتْ من الغدر والخيانة. وواضح أن التقسيم الفقهي للعالم له الأكبر الأكثر في هذا الرأي، إذ أساسه أن المسلم قد تُباح له أنواع من المعاملات المحرمة شرعاً إذا كان في بلاد غير المسلمين.

فقد ذهب أبو حنيفة ومحمد إلى أن للمسلم الذي دخل دار الحرب بأمان أن يتعامل مع الحربيين بالعقود الفاسدة<sup>54</sup>، واستدلوا بأن النبي صلى الله عليه وسلم صارع رُكَّانَةَ من المشركين على غنمه

<sup>50</sup> الأحمدي، اختلاف الدارين، 1/126.

<sup>51</sup> الموقع الرسمي للشيخ عبد الله بن بيّه <https://binbayyah.net/arabic/archives/386> عنوان المقطع: دار الإسلام ودار الكفر.

<sup>52</sup> عبد الباري عزيز عثمان، "الهجرة إلى البلاد الغربية أسبابها وضوابطها الشرعية"، *Islam ve Yorum VI Sempozyumu, Dünden Yarına Teopolitik Boyutlarıyla Göç Sempozyumu*, ed. Harun Bekiroğlu, Ramazan Meşe ve İsmail Söylemez (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2022) 2/215.

<sup>53</sup> ينظر على سبيل المثال قرار المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث حول الاستقراض بالفائدة لشراء المسكن في الغرب، وهي منشورة على موقع المجلس على الإنترنت: <https://www.e-cfr.org>. رقم القرار: 7 (2/4). تاريخ الدخول إلى الموقع: 2022/11/5.

<sup>54</sup> الكاساني، بدائع الصنائع، 5/192؛ ابن عابدين، رد المحتار، 5/186.

فصرعه<sup>55</sup>، وكان العباس رضي الله عنه (ت: 32 هـ) يتعامل مع أهل مكة بالربا بدليل أن النبي صلى الله عليه وسلم وضع رباه يوم حجة الوداع<sup>56</sup>، وكان العباس قبلها مسلماً يقيم في مكة، فدلّ على أنه كان يتعامل مع المشركين بالربا، وأن رباه كان قائماً، وإلا لما وضعه الرسول صلى الله عليه وسلم<sup>57</sup>، كما دخل أبو بكر الصديق رضي الله عنه (ت: 13 هـ) في رهان مع المشركين، وأقره النبي صلى الله عليه وسلم عندما أخذ المال منهم<sup>58</sup>، ومعلوم أن ما سبق غير مشروع إذا جرى بين المسلمين<sup>59</sup>. والملاحظ أن الحنفية اشترطوا أن يكون المسلم هو الآخذ للفضل في حالة التعامل بالربا مع الحريين، وإلا كان في ذلك التعامل معهم تقوية للحريين وهو ممتنع<sup>60</sup>، واستدلّ الحنفية بأن أموال الحريين مباحة للمسلمين، فإذا دخل المسلم دارهم بأمان فقد عاهدتهم على أن لا يخونهم، فإذا استطاع أن يأخذ شيئاً من أموالهم دون غدر وخيانة فذلك حلال له<sup>61</sup>.

والذين أباحوا التعامل بالمعاملات المحرمة في البلاد الغربية لم يتقيدوا بالقيود التي وضعها الحنفية، بل أجازوا للمسلم هناك التعامل بالربا أخذاً وإعطاءً ما دام محتاجاً، والناظر في كتب الحنفية يلاحظ أنهم أجازوا للمسلم التعامل بهذه المعاملات الفاسد لإضعاف العدو بأي طريق كان، ولا شك أنّ هذه النظرة لم تعد صالحة في عصرنا، إذ الغربيون ليسوا أعداءً لنا، وليس من الحكمة التنادي بتطبيق الأحكام التي أنبتها الفقهاء لدار الحرب في زمانهم على البلاد الغربية في زماننا بعد أن دخلت الدول الإسلامية مع غيرها في عهود ومواثيق، فلا شك أنّ الفتوى الصحيحة في زماننا هي ما ذهب إليه جمهور الفقهاء ومعهم أبو يوسف (ت: 182 هـ) من أنّ العقود المحرمة في دار الإسلام محرمة في غيرها<sup>62</sup>، وأن أموال الأعداء إذا فرضنا أنها مباحة للمسلمين فلا يسوّغ ذلك أكل أموالهم بالعقود الفاسدة، وأن الراجح أن غير المسلمين مخاطبون بفروع الشريعة، فلا يجوز للمسلم أن يتعامل معهم بالعقود المحرمة، لأنه يكون بذلك قد أعانهم على المعصية<sup>63</sup>.

ومن الأسس التي ارتكز عليها مذهب الحنفية في هذا الباب أنه لا عصمة للأَنْفُس والأموال خارج دار الإسلام، بمعنى أنه لا ضمان على من أتلّف مالاً في غير دار الإسلام<sup>64</sup>، ويبيّن بعض المعاصرين على هذا أن البلاد الغربية لا عصمة للأموال فيها وإن كانت دار عهد، لأنّ عصمة المال لا تكون إلا بإدخاله دار الإسلام، ولا شك أنّ هذا الرأي بعيد عن روح عصرنا.

<sup>55</sup> سليمان بن الأشعث، سنن أبي داود، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد (صيدا: المكتبة العصرية)، 55/4؛ محمد بن عيسى الترمذي، سنن الترمذي، تحقيق أحمد شاکر (مصر: مصطفى البابي الحلبي، ط2، 1395-1975)، 247/4. وهو ضعيف. عمر بن علي بن الملقن، البدر المنير في تخريج الأحاديث والآثار الواقعة في الشرح الكبير (الرياض، دار الهجرة، ط1، 1425-2004)، 426/9.

<sup>56</sup> مسلم بن الحجاج القشيري، صحيح مسلم، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي (بيروت: دار إحياء التراث العربي)، "الحج"، 886/2.

<sup>57</sup> أحمد بن محمد الطحاوي، شرح مشكل الآثار، تحقيق شعيب الأرنؤوط (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1، 1415-1994)، 247/8.

<sup>58</sup> الترمذي، سنن الترمذي، 344/5؛ وقال: حديث حسن صحيح غريب.

<sup>59</sup> السرخسي، شرح السير الكبير، 2734/5.

<sup>60</sup> ابن عابدين، رد المحتار، 186/5.

<sup>61</sup> السرخسي، شرح السير الكبير، 2735/5.

<sup>62</sup> عبد الله بن أبي زيد القيرواني، النوادر والزيادات على ما في المدونة من غيرها من الأمهات (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط1، 1999)، 118/3؛ يحيى بن شرف النووي، المجموع شرح المذهب (بيروت: دار الفكر، دط، دت)، 392/9؛ ابن قدامة، المغني، 32/4.

<sup>63</sup> النووي، المجموع، 392/9.

<sup>64</sup> عثمان بن علي الزيلي، تبين الحقائق شرح كنز الدقائق (مصر: المطبعة الكبرى الأميرية، ط1، 1313)، 268/3.

فاتضح أن القائلين بهذه الفتاوى إنما بحثوا عن التيسير على المقيمين في الغرب دون نظر في آثار هذه الفتاوى، والغريب أن الذين يصدرون هذه الفتاوى يناقضون أنفسهم عندما يقولون: إن التقسيم الفقهي للعالم لم يعد صالحاً في عصرنا.

أما إذا كان المسلم مقيماً في دار الإسلام فلا يجوز له التعامل بالربا وسائر العقود الفاسدة مع غير المسلمين المقيمين في البلاد الغربية، ولا خلاف بين الفقهاء في هذا، لأن من أجاز وجوهاً من التعامل بالربا في دار الحرب استدل بعدم خضوعها لأحكام الإسلام، أي أنها خارجة عن النطاق المكاني الذي تسري فيه أحكام الشريعة. وإن ادعى المسلم أنه يصرف في سبيل نصرة الإسلام فذلك لا يبيح له تعاطي تلك العقود المحرمة؛ لما هو معلوم من أن الغاية لا تبرر الوسيلة.

### 3.2. وجوه التعامل التجاري المسموح والممنوع مع البلاد غير الإسلامية

رتب الفقهاء على تقسيمهم للعالم أحكاماً كثيرة، منها منع بيع الحربيين كل ما يتقوون به على المسلمين، كبيعهم السلاح وآلات الحرب<sup>65</sup>، بينما أجازوا بيعهم ما لا يتقوون به في الحرب كالطعام واللباس<sup>66</sup>. واللافت هنا أن الفقهاء منعوا بيع السلاح لأهل الصلح أيضاً، وعللوا ذلك بأنهم بالموادعة تركوا حرب المسلمين إلى مدة، فلا يُباعون ما يتقوون به مستقبلاً<sup>67</sup>. وهذا يدل على تصور الفقهاء لدار الصلح، فهذه الدار اتفقت مع المسلمين على ترك القتال مدةً، فعداوتها للمسلمين مستمرة، ولم يتصور الفقهاء اتفاق الدولة الإسلامية مع الدول غير المسلمين على التعايش السلمي الدائم، ولهذا نقول: إننا وإن حكمنا على البلاد الغربية بأنها دار عهد إلا أننا لا نقول بدوام عدائها للمسلمين، ولا نستطيع القول بتحريم بيع الغربيين عدة الحرب، لكن هذا النوع من التعامل لا يخلو من كراهة، لأن الغربيين وإن لم يكونوا أعداء لنا إلا أنهم يحاولون أن يطفؤوا نور الإسلام، فلا ينبغي أن نعينهم على ما يتقوون به، وهذا الكلام ينطبق على المسلمين الذين يعملون في البلاد الغربية في اختصاصات نادرة تتعلق بعلوم الحرب والأسلحة الدقيقة، فالبلاد الإسلامية أولى بهذه الخبرات من البلاد الغربية. وإذا كان الفقهاء يعللون كراهة إقامة المسلم في دار الحرب إذا أمن الفتنة بأن في ذلك تكثيراً لسواد غير المسلمين<sup>68</sup>؛ فلا شك أن العمل لدى الغربيين في الاختصاصات الحربية أشد كراهة. والخلاصة أن ما ذكره الفقهاء من وجوه التعامل التجاري المحرم إجراؤها مع الحربيين والموادعين لا ينطبق على البلاد الغربية اليوم.

### 4.2. المسؤولية الجنائية للمسلم المهاجر إلى البلاد غير الإسلامية

في الفقه الإسلامي ثلاث نظريات تحدد النطاق المكاني لتطبيق أحكام الشريعة الإسلامية على مرتكبي الجرائم<sup>69</sup>، الأولى لأبي حنيفة، وهو يرى أن العقوبات الشرعية لا تُطبَّق على المسلمين الذين يرتكبون الجرائم خارج دار الإسلام، كما لا تُطبَّق على رعايا الدول غير الإسلامية إذا ارتكبوا الجرائم في دار الإسلام، والثانية لأبي يوسف، وهو يتفق مع أبي حنيفة في عدم تطبيق العقوبات الشرعية على المسلمين الذين ارتكبوا الجرائم خارج دار الإسلام، لكنه يوجب تطبيق العقوبات الشرعية على رعايا الدول غير

<sup>65</sup> ابن عابدين، ردُّ المحتار، 268/4؛ محمد بن علي المازري، شرح التلحين (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط1، 2008)، 935/2؛ الهيتمي، تحفة المحتاج، 231/4؛ المرادوي، الإنصاف، 327/4.

<sup>66</sup> السرخسي، شرح السير الكبير، 2729/5؛ ابن رشد، المقدمات الممهدة، 155/2؛ الهيتمي، تحفة المحتاج، 232/4؛ البهوتي، كشف القناع، 181/3.

<sup>67</sup> السرخسي، شرح السير الكبير، 1583/3.

<sup>68</sup> الهيتمي، تحفة المحتاج، 269/9.

<sup>69</sup> عبد القادر عودة، التشريع الجنائي الإسلامي مقارناً بالقانون الوضعي (بيروت: دار الكتب العربي، دط، دت)، 274-290.

الإسلامية داخل دار الإسلام<sup>70</sup>، والنظرية الثالثة للأئمة الثلاثة، وهؤلاء يوجبون تطبيق العقوبات الشرعية على المسلمين الذين ارتكبوا جرائم خارج دار الإسلام، كما يوجبون تطبيقها على رعايا الدول غير الإسلامية المقيمين في دار الإسلام<sup>71</sup>، وهذا القول الأخير يقترب من الرأي السائد في القوانين المعاصرة، حيث تخول الدولة حق تطبيق العقوبات على الجرائم التي تقع داخلها، كما تخولها حق تطبيق قانونها الجزائي على رعاياها المقيمين في الخارج إذا ارتكبوا بعض الجرائم<sup>72</sup>.

والذي يهمننا هو رأي أبي حنيفة الذي يقوم على أساس انقطاع الصلة بدار الحرب، مما يترتب عليه تعذر تطبيق العقوبات الشرعية على المسلمين الذين ارتكبوا الجرائم فيها، إضافة إلى نظريته القاضية بانتفاء العصمة عن الأنفس والأموال خارج دار الإسلام، ولهذا يقرر أن المسلم إذا زنا أو قتل في دار الحرب ثم رجع إلى دار الإسلام فلا حدّ عليه ولا قصاص. ولا بدّ من التنبيه إلى الخطأ الذي يقع فيه كثيرون في فهم كلام أبي حنيفة، فهو لم يقل بارتفاع الإثم، لكنه يرى أن وقوع ما يوجب الحدّ والقصاص في غير دار الإسلام هو شبهة تدرأ الحدّ<sup>73</sup>، كما أن جرائم الغصب والتزوير وما شابهها ليست مباحة عنده في دار الحرب، لكنه يقول بانتفاء الضمان فقط في هذه الحالة، لأن الجريمة وقعت في دار الحرب، ولا ولاية لدار الإسلام عليها<sup>74</sup> أي أنها خارج نطاق سلطتها القانونية.

فارتكاب الجرائم محرّم بالاتفاق، ولا فرق بين أن يتم ذلك في دار الإسلام أو في غيرها، ولا أثر للتقسيم الفقهي للعالم من هذه الناحية، لكن المسؤولية الجنائية هي محل الخلاف، وهي التي يؤثر فيها تقسيم العالم عند بعض الفقهاء. والحق أنّ مقاضاة الدولة لرعاياها الذين ارتكبوا الجرائم خارج حدودها أمرٌ تبثّ فيه القوانين المعاصرة، والدول تتفاهم فيما بينها في هذا، وقد تسلم المجرمين وفق إجراءات معينة، وبذلك أمكن تصور ولاية الدولة على رعاياها المقيمين في الخارج، وهو ما لم يكن متصوّرًا في عصر أبي حنيفة، مما يرجح الأخذ بقول الجمهور.

## 5.2. أثر التقسيم الفقهي للعالم على أبرز مسائل الأحوال الشخصية

رتّب الفقهاء على تقسيمهم للعالم بعض الأحكام المتعلقة بالزواج والطلاق، منها كراهية التزوج للمسلم المقيم بدار الحرب، فإذا كان التزوج من حربية فالكراهة أشدّ، وعن الحنابلة أن التزوج من حربية خلاف الأولى لا مكروه<sup>75</sup>، وعلل الفقهاء ذلك بأن الزواج من الحربية مظنة ميل القلب إليها، وأن ذلك من دواعي استمرار الإقامة في دار الكفر، وأن في الزواج في دار الكفر خطراً على دين أولاده<sup>76</sup>. واستثنوا حالة خوف المسلم على نفسه من الوقوع في الزنا، فتنتفي الكراهة في حقه، لأن في زواجه حينئذٍ مصلحة ناجزة، ومفسدة ضياع دين الولد محتملة، فتقدّم المصلحة الناجزة المحققة على المفسدة المتوقعة<sup>77</sup>، ويبدو من كلام الفقهاء أنهم يقولون بارتفاع الكراهة عند تزوج المسلم بالحربية إذا أمن الفتنة وكان يرجو

<sup>70</sup> الكاساني، بدائع الصنائع، 131/7.

<sup>71</sup> القبرواني، النوادر والزيادات، 267/14؛ الرافي، العزيز، 149/11؛ ابن قدامة، المغني، 538/8.

<sup>72</sup> عودة، التشريع الجنائي الإسلامي، 290/1.

<sup>73</sup> الكاساني، بدائع الصنائع، 131/7.

<sup>74</sup> ابن عابدين، رد المحتار، 186/5.

<sup>75</sup> ابن عابدين، رد المحتار، 45/3؛ محمد بن محمد الحطاب، مواهب الجليل في شرح مختصر خليل (بيروت: دار الفكر،

ط3، 1992)، 477/3؛ الهيتمي، تحفة المحتاج، 322/7؛ المرادوي، الإنصاف، 136/8.

<sup>76</sup> ابن عابدين، رد المحتار، 45/3.

<sup>77</sup> الهيتمي، تحفة المحتاج، 185/7.

إسلامها، وذلك قياساً على قولهم في التزوج بالذمية<sup>78</sup>.

ويرى الحنفية أن تباين الدارين يوجب فسخ النكاح<sup>79</sup>، بمعنى أن أحد الزوجين لو أسلم في دار الحرب فالتحق بدار الإسلام فإن نكاحهما يفسخ بدخوله دار الإسلام مباشرة، خلافاً للجمهور الذين لا يوجبون الفرقة بمجرد اختلاف الدار، بل يقولون بوقوعها عند انتهاء العدة إذا لم يُسلم الطرف الآخر<sup>80</sup>.

وفي زماننا غدا الزواج مطلوباً من المقيمين في البلاد الغربية لانتشار الفواحش، لكن الزواج من الغربيات له أضرار بالغة، أما المحافظة على دين الأولاد فتتبعها الذروة في سُلّم الأولويات، وأما مسألة انقطاع الزوجية باختلاف الدار فقول الجمهور فيها أنسب للعصر.

### الخاتمة

التقسيم الثنائي للعالم إلى دار إسلام ودار كفر أو حرب هو المشهور عند الفقهاء، أما دار العهد فيثبتون لها أحكاماً خاصة، لكنهم لا يجعلونها قسماً ثالثاً، وقد أيد الباحث التقسيم الثلاثي لكونه أبعد عن اللبس. والاعتبار في الحكم على الدار بأنها دار إسلام أو دار كفر هو للغلبة والمنعة، أما الخوف والأمان فلا عبرة بهما، ومن قال من الباحثين: حيثما أمن المسلم على نفسه ودينه فثمة دار إسلام فقوله يناقض كلام الفقهاء. ولا يكفي للحكم على الدار بكونها دار إسلام أن يكون أكثر سكانها مسلمين، لكن ذلك يخولهم حق المطالبة بإقامة الحكم الإسلامي. ولا يجوز الحكم على البلاد الإسلامية بأنها صارت دار كفر لتطبيقها القوانين الوضعية، لأن المعصية لا تُخرج مرتكبها عن الدين بالضرورة.

وسائر البلاد غير الإسلامية تُعدُّ في أيامنا دار صلح، بسبب انضوائها جميعاً تحت لواء منظمة الأمم المتحدة، وارتباطها مع الدول الإسلامية بالاتفاقات، أما من قال إن هذا الصلح باطلٌ لأنَّ شروط الصلح المتضمنة في ميثاق منظمة الأمم المتحدة غير إسلامية؛ فكلامه مردود، لأن المهمَّ أن تُراعى في الشروط المصلحة الإسلامية، وهي لا تتنافى معها.

وفي نصوص الكتاب والسنة إشارات إلى تقسيم العالم، وقد كانت تلك النصوص مستند الفقهاء في تقسيمهم، فالراجح أن التقسيم ليس فقهيّاً صرفاً قائماً على اعتبارات الواقع، بل أصل التقسيم شرعيٌّ، لكن لا بدّ من إعادة النظر في الأحكام التي رتبها الفقهاء على تقسيمهم للعالم، وقد أوضح الباحث أن ثمة طائفتين من الأحكام المترتبة على تقسيم العالم في الفقه الإسلامي: الأولى أحكام ثابتة لا تتغير بتغير الزمان، ويندرج فيها كل ما يتصل بالمحافظة على الأخلاق والشخصية المسلمة، كتحريم الإقامة في الدول غير الإسلامية دون مسوّغ إذا كان في ذلك تعريض لدين المسلم ودين ذريته للخطر، وكجميع المعاملات التي تنطوي على الغدر والفسوق وتنافي الأخلاق الإسلامية، ومن هنا قرر جمهور الفقهاء أن الحرام في دار الإسلام حرامٌ خارجها. كما يندرج في هذه الأحكام ما رتبته الفقهاء على هذا التقسيم مما لا يتغير بتغير الزمان لعدم تعلقه بالعلاقات الدولية، كالصلاة على الميت المجهول الذي لا يُعلم هل كان مسلماً أو لا، وكالحكم بإسلام اللقيط أو عدم إسلامه، وككيفية التصرف فيما يُعثر عليه من كنوز. والطائفة الثانية أحكام ينبغي إعادة النظر فيها، كالأحكام التي أثبتها الفقهاء لدار الكفر لكونها على عداوة مع المسلمين، ومن هذا القبيل إباحة أخذ الربا منهم ومقامرتهم، وبيعهم الميتة والخمر، وإباحة كل معاملة تتضمن إضعافهم وأخذ المال منهم على وجه خالٍ من الغدر والخيانة، وكذلك المنع من بيعهم كل ما يتقوون به على

<sup>78</sup> الهيثمي، تحفة المحتاج، 322/7.

<sup>79</sup> ابن عابدين، رد المحتار، 192/3.

<sup>80</sup> الخطاب، مواهب الجليل، 478/3؛ الهيثمي، تحفة المحتاج، 392/7؛ ابن قدامة، المغني، 154/7.

المسلمين كالسلاح وعدة الحرب، والقول بعدم عصمة الأنفس والأموال خارج دار الإسلام، فهذه الأحكام تبدلت في عصرنا لزوال حالة العداء بين المسلمين وغيرهم، ومن هذا القبيل أيضاً ما رتبته الفقهاء من الأحكام على دار الكفر لكونها خارج سلطان الدولة الإسلامية، ففي زماننا ثمة قوانين تنظم أمور معاقبة الجناة إذا ارتكبوا جرائمهم في بلاد المهجر، فغدا تطبيق العقوبات الإسلامية على الجناة في بلاد المهجر مُتصوِّراً.

## فهرس المصادر والمراجع

- ابن الملقن، عمر بن علي. *البدور المنير في تخريج الأحاديث والآثار الواقعة في الشرح الكبير*. الرياض، دار الهجرة، ط1، 1425-2004.
- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلیم. *مجموع الفتاوى*. المدينة المنورة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، دط، 1995.
- ابن رشد، محمد بن أحمد. *المقدمات الممهدات*. بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط1، 1988.
- ابن عابدين، محمد أمين بن عمر. *رد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار*. بيروت: دار الفكر، ط2، 1992.
- ابن قدامة، عبد الله بن أحمد. *المعني*. القاهرة: مكتبة القاهرة، دط، 1968.
- ابن مفلح، محمد. *الأدب الشرعية والمنح المرعية*. بيروت: دار عالم الكتب، دط، دت.
- أبو داود، سليمان بن الأشعث. *سنن أبي داود*. تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، صيدا: المكتبة العصرية.
- أبو زهرة، محمد. *العلاقات الدولية في الإسلام*. القاهرة: دار الفكر العربي، دط، 1995.
- أبو يوسف، يعقوب بن إبراهيم. *الخراج*. القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، دط، دت.
- الأحمدي، عبد العزيز بن مبروك. *اختلاف الدارين وأثره في الشريعة الإسلامية*. المدينة المنورة: الجامعة الإسلامية، ط1، 1424.
- البوطي، محمد سعيد رمضان. *الجهاد في الإسلام كيف نفهمه وكيف نمارسه*. دمشق: دار الفكر، ط1، 1993.
- الترمذي، محمد بن عيسى. *سنن الترمذي*. تحقيق أحمد شاكر، مصر: المكتبة التجارية الكبرى، ط2، 1395-1975.
- الخصاص، أحمد بن علي. *أحكام القرآن*. تحقيق عبد السلام شاهين، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1415-1994.
- الحاكم، محمد بن عبد الله. *المستدرک على الصحيحين*. بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1990.
- الحطاب، محمد بن محمد. *مواهب الجليل في شرح مختصر خليل*. بيروت: دار الفكر، ط3، 1992.
- الدبوسي، عبد الله بن عمر. *تأسيس النظر*. بيروت: دار ابن زيدون، دط، دت.
- الدسوقي، محمد بن أحمد بن عرفة. *حاشية على الشرح الكبير على مختصر خليل*. بيروت: دار الفكر.
- الرافعي، عبد الكريم بن محمد. *العزیز شرح الوجيز*. بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1997.
- الزحيلي، وهبة. *آثار الحرب في الفقه الإسلامي*. دمشق: دار الفكر، ط3، 1998.
- الزرقاني، عبد الباقي بن يوسف. *شرح مختصر خليل*. بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1422-2002.
- الزيلعي، عثمان بن علي. *تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق*. مصر: المطبعة الكبرى الأميرية، ط1، 1313.
- السرخسي، محمد بن أحمد. *شرح السير الكبير*. بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1997.
- السفياني، عابد بن محمد. *دار الإسلام ودار الكفر وأصل العلاقة بينهما*. جدة: جامعة الملك عبد العزيز، رسالة ماجستير غير مطبوعة مقدمة عام 1401 إلى كلية الشريعة والدراسات الإسلامية.
- الشافعي، محمد بن إدريس. *الأم*. بيروت: دار المعرفة، 1410-1990.
- الطبراني، سليمان بن أحمد. *المعجم الكبير*. القاهرة: مكتبة ابن تيمية، ط3، 1994.
- الطحاوي، أحمد بن محمد. *شرح مشكل الآثار*. تحقيق شعيب الأرنؤوط، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1، 1415-1994.
- القرطبي، محمد بن أحمد. *الجامع لأحكام القرآن*. القاهرة: دار الكتب المصرية، ط2، 1964.
- القيشيري، مسلم بن الحجاج. *صحيح مسلم*. تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت: دار إحياء التراث العربي.
- القيرواني، عبد الله بن أبي زيد. *النوادر والزيادات على ما في المدونة من غيرها من الأمهات*. بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط1، 1999.
- الكاساني، أبو بكر بن مسعود. *بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع*. بيروت: دار الكتب العلمية، ط2، 1986.
- المازري، محمد بن علي. *شرح التلقين*. بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط1، 2008.
- المردواوي، علي بن سليمان. *الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف على مذهب الإمام الميخيل أحمد بن حنبل*. بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط2، دت.
- المنواوي، عبد الرؤوف بن تاج العارفين. *فيض القدير شرح الجامع الصغير*. مصر: المكتبة التجارية الكبرى، ط1، 1356.
- النووي، يحيى بن شرف. *المجموع شرح المهذب*. بيروت: دار الفكر، دط، دت.
- النيسابوري، مسلم بن الحجاج. *صحيح مسلم*. بيروت: دار إحياء التراث العربي، دط، دت.
- الهيتمي، أحمد بن محمد بن حجر. *تحفة المحتاج في شرح المنهاج*. القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، دط، 1983.

الهيثمي، نور الدين علي بن أبي بكر. مجمع الزوائد ومنبع الفوائد. القاهرة: مكتبة القدسي، دط، 1994.  
 خلاف، عبد الوهاب. السياسة الشرعية في الشؤون الدستورية والخارجية والمالية. دمشق: دار القلم، دط، 1988.  
 عابد، عبد الباسط محمود حلمي. تقسيم العالم في الفقه الإسلامي بين الماضي والحاضر. غزة: الجامعة الإسلامية، رسالة ماجستير غير مطبوعة، 2012.

عثمان، عبد الباري عزيز. "الهجرة إلى البلاد الغربية أسبابها وضوابطها الشرعية"،  
*İslam ve Yorum VI Sempozyumu, Dünden Yarına Teopolitik Boyutlarıyla Göç Sempozyumu*, ed.  
 Harun Bekiroğlu, Ramazan Meşe ve İsmail Söylemez (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2022)  
 2/207-223 .

عودة، عبد القادر. التشريع الجنائي الإسلامي مقارناً بالقانون الوضعي، بيروت: دار الكاتب العربي، دط، دت.  
 قَطَّاني، إسماعيل لطفي. اختلاف الدارين وأثره في أحكام المناكحات والمعاملات. القاهرة: دار السلام، ط2، 1998.  
 قاسم، محيي الدين. التقسيم الإسلامي للمعمورة. القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط1، 1996.  
 مراد، شريف. "الأثار السلبية التي تتركها الهجرة على عقيدة المسلمين في البلاد الأوروبية الأطفال أنموذجاً"،  
*İslam ve Yorum VI Sempozyumu, Dünden Yarına Teopolitik Boyutlarıyla Göç Sempozyumu*, ed.  
 Harun Bekiroğlu, Ramazan Meşe ve İsmail Söylemez (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2022)  
 2/259-274 .

الموقع الرسمي للشيخ عبد الله بن بَيَّه <https://binbayyah.net/arabic/archives/386> عنوان المقطع: دار الإسلام  
 ودار الكفر.  
 موقع المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث. <https://www.e-cfr.org>. قرار حول الاستقراض بالفائدة لشراء المسكن في  
 الغرب.

### Kaynakça

- Abdullah b. Beyyeh. Dârü'l-İslâm ve darü'l-kufr. İnternet adresi:  
<https://binbayyah.net/arabic/archives/386> . (Erişim Tarihi: 25.12.2022).
- Abid, Abdulbasit Mahmud Hilmi. *Taksimü'l-âlem fi'l fıkhi'l-İslâmî beyne'l-mâze ve'l-hâdir*. Gazze: Câmîatu'l-İslâmiyye, Yüksek Lisans Tezi, 2012.
- Ahmedi, Abdülaziz b. Mebrûk. *İhtilâfü'd-dâreyn ve âsâruhu fi ahkâmi's-şeriatü'l-İslamiyye*. Medine: el-Camiatü'l-İslamiyye, 2009.
- Bûtî, Muhammed Saîd Ramazân. *el-Cihâd fi'l-İslâm: Keyfe nefhemühû ve keyfe nümârisühû*. Dımaşk: Dârü'l-fikr, 1993.
- Büceyrimi, Süleyman b. Muhammed b. Ömer. *Tuhfetü'l-habib ala şerhi'l-hatib*. Beyrut: Daru'l-Fikr, 1995.
- Cessâs, Ahmed b. Alî. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1415-1995.
- Debûsî, bdullâh b. Muhammed. *Te'sîsü'n-nazar fi'htilâfi'l-eimme*. Beyrut: Daru İbn Zeydûn, t.s.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as. *es-Sünen*. Saydâ: el-Mektebetü'l-asriyye. t.s.
- Ebû Yûsuf, Ya'kûb b. İbrâhîm. *Kitâbü'l-Harâc*. Kahire: el-Mektebetu el-Ezheriyye li't-Turâs, t.s.
- Ebû Zehre, Muhammed b. Ahmed. *el-'Alâkâtü'd-devliyye fi zılli'l-İslâm*. Kahire: Daru'l-Fikri'l-Arabî, 1995.
- Es-Süfyânî, Âbid b. Muhammed. *Dârü'l-İslâm ve darü'l-kufr ve aslu'l-alâkati beynehumâ*. Cidde: Câmîatu Melik Abdulazizi, Yüksek Lisans Tezi, 1981.
- Fatani, İsmail Lütfi. *İhtilâfü'd-dareyn ve eseruhu fi ahkâmi'l-münakehat ve'l-muamelat*. Kahire: Dârü's-Selam, 1998.
- Hâkim, Muhammed b. Abdillâh. *el-Müstedrek 'ale's-Şahîhayn*. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1990.
- Hallâf, Abdülvahhâb. *es-Siyâsetü's-şer'iyye*. Dımaşk: Daru'l-Kalem, 1988.
- Hattab, Muhammed b. Muhammed b. Abdurrahman Ruayni. *Mevahibü'l-celil li-şerhi Muhtasarı Halil*. Beyrut: Daru'l-Fikr, 1992.
- Heysemî, Nûrüddîn Alî b. Ebî Bekr. *Mecma'u'z-zevâ'id ve menba'u'l-fevâ'id*. Kahire: Mektebtü'l-Kudsî, 1994.
- Heytemî, Ahmed b. Muhammed b. Hacer. *Tuhfetü'l-muhtâc bi-şerhi'l-Minhâc*. Kahire: el-Mektebetu et-Ticâriyyetu el-Kubra, 1983.
- İbn Müflih, Muhammed b. Müflih. *el-Âdâbü's-şer'iyye*. Beyrut: Daru Alem el-Kutub, t.s.
- İbn Teymiyye, Ahmed b. Abdilhalîm. *Mecmû'u fetâvâ Şeyhü'l-İslâm Ahmed İbn Teymiyye*. Medine:



- Mucamme el-Melik fahd Litibâat el-Mushaf eş-Şerif, 1995.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer. *Reddü'l-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr*. Beyrut: Dâru'l-fikr, 2. Basım, 1992.
- İbn Kudâme, Abdullâh b. Ahmed. *el-Muğnî*. Kahire: Mektebetu'l- Kahire: 1968.
- İbn Mulakkin, Omar b. Ali. *el-Bedru'l-Munîr fî tahrîci'l-ehâdis ve'l-âsâr el-vâkıatu fî'ş-şerhi'l-kebîr*. Riyad, Dâru'l-Hicre, 2004.
- İbn Rüşd, Muhammed b. Ahmed. *el-Muqaddimâtü'l-mümeħhidât*. Beyrut: Dâru'l-Garbi el-İslâmî, 1. Basım,1988.
- Kâsânî, Ebû Bekr b. Mes'ûd. *Bedâ'iu'ş-şanâ'î fî tertîbi'ş-şerâ'î*. Bayrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2. Basım, 1986.
- Kasım, Muhyiddîn. *et-Taksimü'l-İslâmî li'l-ma'mure dirase fî neş'e ve tetavvürü'l-cemaati'd-devliyye fî't-tanzimî'd-devliyyi'l-hadis*. Kahire: el-Ma'hedü'l-Alemi li'l-Fikri'l-İslâmî, 1996.
- Kayrevânî, Abdullâh b. Ebî Zeyd. *en-Nevâdir ve'z-ziyâdât 'alâ mâ fi'l-Müdevvene min ğayrihâ mine'l-ümmehât*. Beyrut: Dâru'l-Garbi el-İslâmî, 1999.
- Kurtubî, Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Ķur'ân*. Kahire: Daru'l-Kutub el-Mısıriyye, 2. Basım, 1964 .
- Mâzerî, Muhammed b. Alî. *Şerhu't-Telkîn*. Beyrut: Dâru'l-Garbi el-İslâmî, 2008.
- Meclisu'l-Avrûbî li'l-iftu ve'l-buhûs. Karar havle el-istikraz bi'l-feideti lişirâi el-mesken fi'l-Garb. İnternet adresi: <https://www.e-cfr.org> . İletişim Tarihi: 25.12.2022.
- Merdâvî, Ali b. Süleyman. *el-İnsâf fî ma'rifeti'r-râciħ mine'l-hilâf 'alâ mezhebi'l-İmâmî'l-mübeccel Ahmed b. Ħanbel*. Beyrut: Dâru İhyâi et-Turâs el-Arabî, 2. Basım, t.s.
- Murad, Charif. "Göçün Muslumanların İnanıcı Üzerindeki Olumsuz Etkileri Avrupa Ülkelerinde Yaşayan Çocuklar Örneği". *İslam ve Yorum VI Sempozyumu, Dünden Yarına Teopolitik Boyutlarıyla Göç Sempozyumu*,ed. Harun Bekiroğlu, Ramazan Meşe ve İsmail Söylemez (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2022) 2/259-274 .
- Münâvî Muhammed Abdürraûf b. Tâcil'ârifin. *Feyzü'l-Ķadîr şerhu'l-Câmi'î'ş-şâĝîr*. Kahire: el-Mektebetu et-Ticâriyyetu el-Kubra, 1356.
- Nevevî, Yahyâ b. Şeref. *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb*. Beyrut: Dârü'l-fikr, t.s.
- Nisâbü'rî, Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi'u'ş-şâĝîħ. Şâĝîħ-i Müslim*. Beyrut: Dâru İhyâi et-Turâs, t.s.
- Othman, Abdulbari Aziz. "Batı Ülkelerine Göç: Sebebler ve Şerî Kuralları". *İslam ve Yorum VI Sempozyumu, Dünden Yarına Teopolitik Boyutlarıyla Göç Sempozyumu*,ed. Harun Bekiroğlu, Ramazan Meşe ve İsmail Söylemez (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2022) 2/207-223.
- Râfiî, Abdülkerîm b. Muhammed. *Fethu'l-'azîz fî Şerhi'l-Vecîz*. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-İlmiyye, 1997.
- Serahsî, Muhammed b. Ahmed. *Şerhu's-Siyeri'l-kebîr*. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-İlmiyye, 1997.
- Şâfiî, Muhammed b. İdrîs. *el-Üm*. Beyrut: Dârü'l-Mârife, 1410-1990.
- Taberânî, Süleymân b. Ahmed. *el-Mu'cemü'l-kebîr*. Kahire: Mektebetu İbn Teymiyye, 3. Basım, 1994.
- Tahâvî, Ahmed b. Muhammed b. Selâme. *Müşkilü'l-âşâr*. . Beyrut: Müessesetür'r-Risâle, 1415-1994.
- Tirmizî, Muhammed b. İsâ. *el-Câmi'u'ş-şâĝîħ*. Kahire: el-Mektebetu et-Ticâriyyetu el-Kubra, 2. Basım, 1395-1975.
- Üdeh, Abdülkâdir. *et-Teşrî'u'l-cinâ'ıyyü'l-İslâmî*. Beyrut: Daru'l-Kâtib el-Arabî, t.s.
- Zeylâî, Osmân b. Alî. *Tebyînü'l-ħaĝâ'ik*. Mısır: el-Matbaatu'l el-Emiriyye, 1313.
- Zühaylî, Vehbe. *Asarü'l-harb fi'l-fıkhî'l-İslâmî*. Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1998.
- Zürkânî, Abdülbâkî b. Yûsuf. *Şerhu Muħtaşarı Ħalîl*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1422-2002.

# Harran İlahiyat Dergisi | Harran İlahiyat Journal

Sayı/Issue: 51, Haziran/June 2024, 67-84  
<https://dergipark.org.tr/tr/pub/hij/issue/85067>

ISSN 2791-6812

## Sövmeyi ve Lanet Etmeyi Yasaklayan Hadisleri Doğru Anlamak

Understanding the Hadiths That Prohibit Cussing (Sabb) and  
Malediction (La'n) Correctly

### Yazar Bilgisi Author Information

**Abdurrahman ECE**

Doç. Dr., Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Siirt, Türkiye  
Assoc. Prof., Siirt University Faculty of Theology, Siirt, Türkiye  
arahman1977@hotmail.com , [www.orcid.org/0000-0001-9755-789X](http://www.orcid.org/0000-0001-9755-789X)

### Makale Bilgisi Article Information

Makale Türü Article Type	Araştırma Makalesi Research Article
Yayın Etiği Publishing Ethics	Bu makale, iThenticate yazılımı ile taranmış ve intihal tespit edilmemiştir. Makale, çift taraflı kör hakemlik yöntemiyle en az iki hakem tarafından incelenmiştir. This article has been scanned by iThenticate software and no plagiarism detected. It has been examined by at least two referees using double sided blind refereeing method.
Finansman Funding	Yazar, bu çalışma için herhangi bir dış fon almadığını beyan eder. Author declares that he get no any external funding for this study.
Çıkar Çatışması Conflict of Interest	Yazar bu çalışmayla ilintili herhangi bir çıkar çatışması bulunmadığını beyan eder. Author declares that there is no any conflict of interest related to this study.
DOI	<a href="https://doi.org/10.30623/hij.1312471">https://doi.org/10.30623/hij.1312471</a>
Geliş Tarihi / Received	Kabul Tarihi / Accepted
9 Haziran/June 2023	16 Mayıs/May 2024

## Öz

Hadisleri doğru anlamak, geçmişte olduğu gibi bugün de hadis ilminin önemli problemlerinden biridir. Bunun sebeplerinden biri birbiriyle muâriz gibi görünen hadislerdir. Bu tür hadislerle karşılaşan Müslümanlar, hadisleri doğru anlamakta sorun yaşayabilmektedirler. İlk dönemlerden beri âlimler bu tür hadislerin doğru anlaşılması için çeşitli çalışmalar yürütmüş ve bunun için bazı yöntemler geliştirmiş olsalar da konunun halen gündemde olması bu alanda yeni çalışmaların yapılması gerektiğini göstermektedir.

Bu çalışmanın amacı birbiriyle çelişir gibi görünen “sebb” ve “la’n” konusundaki hadislerin arasındaki teâruzu gidermektir. Çalışmanın kapsamı “sebb” ve “la’n” hadisleriyle sınırlıdır. Bu konudaki hadislerin doğru anlaşılmasında karşılaşılan güçlükler ve aralarında hakikatte bir teâruzun olup olmadığı gibi toplumun gündemini meşgul eden sorular, konunun araştırılmasını gerektirmiştir. Çalışmada tespit ve tahlil yöntemi uygulanarak bu tür hadisler arasında varmış gibi görünen teâruzun nasıl anlaşılması gerektiği ortaya konmuştur. Bu bağlamda öncelikle “sebb” ve “la’n” kavramlarının anlamı üzerinde durulmuş, sebbetmeyi ve lanetlemeyi yasaklayan hadisler ile onlara muhalif gibi görünen hadisler birlikte değerlendirilmiştir.

Hadis kaynakları incelendiğinde Hz. Peygamber’in sövmeyi yasaklayan birçok hadisnin olduğu tespit edilmiştir. Ölülere, idarecilere, devlet başkanına, sahâbeye, rüzgâra, zamana, geceye, gündüze, güneşe, aya ve daha birçok şeye sövmemek gerektiği hadislerde ifade edilmiştir. Bunlara bakıldığında Hz. Peygamber’in genel anlamda sebbetmeyi uygun görmediği ve açıkça bunun karşısında olduğu anlaşılmaktadır. Öte yandan bazı hadisler dikkate alındığında ise tüm sebblerin günah yönünden aynı olmadığı görülmektedir.

Hız. Peygamber’in sebb gibi lanetlemenin de karşısında olduğu, “Ben lanet okuyan biri olarak gönderilmedim” buyurmasından, lanet okuyanları gördüğünde “lanet etmeyin” diyerek müdahale etmesinden ve “Lanet okuyanlar, kıyamet gününde şefaâtçi ve şahit olamazlar” anlamındaki hadislerinden anlaşılmaktadır.

Sebbetme ve lanetlemenin yasak olduğu genel bir ilke olarak anlaşılrsa da hadislere bakıldığında bu ilkeye muâriz gibi görünen rivayetlere de rastlanmıştır. Hız. Peygamber’in, “Allah’ım, Şüphesiz ben de bir beşerim. Müslümanlardan her kime, (hak etmediği halde) sebb ya da lanet ettiysem veya canını acıttıysam bunu onun için günahlardan arınma ve rahmet vesilesi eyle!” şeklindeki duası, sebb ve beddua anlamında yorumlanabilecek ifadeler kullanması, müşriklere ve ehl-i küfrün ileri gelenlerine beddua okuması, Recî’ ve Bi’rimaûne facialarını gerçekleştiren kabilelere lanet ve bedduada bulunması, faiz yiyeni, yedireni, yazanı, şahit olanı ve daha başka kimseleri lanetlemesi bu yasağa muâriz gibi görünmektedir.

Çalışmada Hız. Peygamber’in, cahiliye döneminden kalma sebb, lanet ve beddua etmeye karşı olduğu, tasvip etmediği ve bu ahlakı değiştirme amacını güttüğü sonucuna ulaşılmıştır. Hız. Peygamber’in sebb, lanet ve beddua anlamındaki hadislerine gelince bunlar, muhatapları dikkate alınarak inananlara yönelik olanlar ve belirli şahıslara yönelik olmayıp İslam’a aykırı vasıflara yönelik olanlar şeklinde iki kısımda değerlendirilmelidir. Hız. Peygamber’in amacı, inanan toplumu bu vasıflardan arındırmaktır. Allah Resulü, görünürde sebb ifadesi olan ancak Arapların sebb anlamı yüklemedikleri sözler de kullanmıştır ki bu ifadelerle hakikat anlamları kastedilmemiştir. Hız. Peygamber’in, Müslümanlara saldıran ve zulümleri ile ön plana çıkan Mekke müşriklerine bir tepki olarak kullandığı ifadeleri de vardır ve bunlar, zulme uğrayanların tepkisel davranışlarına delil teşkil eden “Allah kötü sözün açığına

*vurulmasını sevmez; ancak haksızlığa uğrayan başka.”* mealindeki Nisâ Sûresi 4/148 âyeti kapsamında değerlendirilmelidir.

**Anahtar Kelimeler:** Hadis, Sebb, Sövmek, Lanet etmek, Beddua Okumak.

### **Abstract**

Understanding hadīths correctly has always been one of the key issues that the science of hadīth addresses. A major reason for this problem is the hadīths that apparently contradict each other. Muslims who encounter such hadīths have difficulty in comprehending them accurately. Although scholars have carried out various studies to facilitate the understanding of such hadīths and have developed some methods to ensure comprehension since the early periods of Islam, this issue still seems to be on the agenda, which shows that new studies should be carried out on it.

The subject of this study is the hadīths about cursing "sabb" and malediction "la'n", which contradict each other, and to eliminate the apparent conflict between them. Since hadīths on each of these can be a subject of an independent study, the scope of the present study is limited to the hadīths of "sabb" and "la'n". It is critical to investigate this issue not only due to the challenges involved in understanding the hadīths on these subjects, but also due to the questions that occupy Muslim's agenda and confuse them, such as whether the hadīths really run counter to each other. Using analysis and evaluation, the present study aims to promote correct understanding of these hadīths by revealing how the apparent conflict between them should be understood. First, the meanings of cursing and malediction were elaborated on. Then the hadīths prohibiting cursing and malediction and those apparently run counter to them were evaluated together.

An examination of hadīth sources revealed that the Prophet had many hadīths that prohibited cursing. These hadīths state that it is forbidden to insult, among many other things, the dead, the administrators, the head of state, the Companions, the wind, the time, the night, the day, the sun, and the moon. Globally considered, the Prophet did not find it appropriate to curse and was clearly against it.

Just as he prohibited cursing, the Prophet was also against malediction. This can clearly be understood, not only from such hadīths as "I was not sent as a curser" and "Those who curse cannot be intercessors or witnesses on the Day of Judgment" but also from his warning those who cursed others.

Although it is globally understood from hadīths that cursing and malediction are generally prohibited, there are also hadīths that apparently run counter to this. In fact, the Prophet is known to have prayed, "I am a human and I am pleased just as a human being is pleased and I lose temper just as a human being loses temper, so for any person from amongst my Ummah whom I curse and he in no way deserves it, let that, O Lord, be made a source of purification and purity and nearness to (Allah) on the Day of Resurrection". It is understood from such hadīths in which he used expressions that could be interpreted as cursing and malediction he cursed polytheists and the heads of the unbelievers, cursed and prayed against the tribes that led to the al-Raji and Bi'r al-Mauna tragedies. It is understood that he also cursed, among others, the one who receives, pays, keeps record of and becomes a witness of interest. Globally considered, these apparently conflict with the hadīths prohibiting malediction.

This study concluded that, as a rule of thumb, Prophet Muhammad opposed to and did not approve of the practice of cursing, malediction, and uttering imprecations,

which were prevalent acts during the Age of Ignorance (pre-Islamic period). His hadiths aimed to change such acts and to promote a different moral code. This study suggests that the Prophet's hadiths related to cursing, malediction and imprecations should be evaluated in two categories based on the intended recipients. Those directed towards believers are not specific to certain individuals but rather target qualities that are contrary to Islam. The purpose is to purify the community of believers from such qualities. The Messenger of Allah also used words that were ostensibly expressions of sabb, but to which the Arabs did not attribute the meaning of sabb, and these expressions were not meant in their literal meaning. Prophet Muhammad also used some expressions, as a human response to the Meccan polytheists who attacked the Muslims and committed atrocities against them. These expressions should be considered based on verse 4/148 of Surah An-Nisa, which serves as evidence for the reactive behaviour of those who suffer from oppression.

**Keywords:** Hadiths, Cussing (Sabb), Malediction (La'n), Imprecation.

## Giriş

İslam dini, insanlar başta olmak üzere hiçbir canlının haksız yere canının acıtılmasına izin vermediği gibi haksız yere kötü sözlerle incitilmelerine de rıza göstermemiştir. Bunun için cansız varlıklar hakkında konuşurken dahi dikkatli olmayı önemsemiştir. İleride görüleceği gibi Hz. Peygamber'in hadislerinde inananlara ve diğer bütün varlıklara karşı kötü sözler yasaklanmıştır.

İnsanların canlarına ve mallarına farklı şekillerde zarar verilebilir. Dil de bu zarara sebep olabilecek araçlardan biridir. Bu sebeple Hz. Peygamber, "*Kıyamet gününde en kötü konumda olacak kişi, (elinin ya da dilinin) şerrinden dolayı insanların kendisinden uzak durduğu kimsedir.*"<sup>1</sup> buyurarak hem elin hem de dilin bu anlamda tehlikesine dikkat çekmiştir.

Aslında kötü sözler sarf etmek hem karşı tarafı incitir hem de en şerefli mahlûk olan insana yakışmaz. Nitekim ayette "*Müminlere küfür, fışk ve isyanın kerih gösterilmesi*"<sup>2</sup> Allah'ın nimetlerinden biri olarak sayılmıştır. Hz. Peygamber de bir hadisinde, "*Mümin, ırza, namusa dil uzatan, lânet eden, çirkin işler yapan, edepsiz konuşan kimse değildir.*"<sup>3</sup> buyurmuştur. *Yine "Allah'a ve ahiret gününe inanan ya hayır konuşsun ya da sussun."*<sup>4</sup> buyurarak hayır dışındaki konuşmaların insanlara yakışmadığını belirtmiştir. "*En faziletli Müslüman, diğerlerin dilinden ve elinden güvende olduğu (zarar görmediği) kimsedir*"<sup>5</sup> buyurarak da İslâmi fazilet için kişinin dilini koruması gerektiğini ifade etmiştir.

İnananlar için her konuda olduğu gibi burada da en güzel örnek hiç şüphesiz Hz. Peygamber'dir. Onun ahlakında sövmenin, lanet etmenin yeri yoktu. Bu durumu onu en iyi tanıyanlardan biri olan Enes b. Mâlik (r.a.), "*O, kötü sözlü, lanet okuyan veya söven biri*

\* Doç. Dr., Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, arahman1977@hotmail.com, Orcid: 0000-0001-9755-789X.

<sup>1</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh* (Beyrut: Dâru Tavku'n-Necât, 1422), "Edeb", 38, (No. 6032).

<sup>2</sup> Bk. el-Hucurât 49/7.

<sup>3</sup> Ebû İsmâ Muhammed b. İsmâ b. Sevre et-Tirmizî, *es-Sünen*, thk. Fu'âd 'Abdulbâkî (Mısır: Şirketu Mustafâ'l-Bâb'l-Halebî, 1395/1975), "Birr", 48.

<sup>4</sup> Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Ebî Âmir el-Asbahî el-Yemenî, *el-Muvatta'* (Müessesetü Zayd, 2004), 5/1360; Buhârî, "Edeb", 31; Müslim, "İmân", 74.

<sup>5</sup> Buhârî, "İmân", 3; Müslim, "İmân", 64.

değildi. Birisini kınaması gerekiyorsa sadece, “Alnı toprak (secde) göresi, ne oluyor ona!”<sup>6</sup> derdi.” diyerek aktarmıştır. Onun bu güzel ahlakını Hz. Âişe, Abdullah b. Amr b. Âs gibi sahâbîler de dile getirmişlerdir.<sup>7</sup> Nitekim ayette “Eğer kaba, katı yürekli olsaydın onlar senin etrafından dağılır giderdi.”<sup>8</sup> denilerek Hz. Peygamber’in güzel ahlakı övülmüştür.

Fakat bu hakikate rağmen Hz. Peygamber’in sözlerinde bazı sebb ifadelerine rastlamaktayız. Her konuda olduğu gibi Hz. Peygamber’in sebb konusundaki örnekliliğini de doğru anlamamız gerekir. Bunun için konuyla ilgili kavli ve fiilî hadisleri bir bütünlük içinde ele alıp tahlil etmenin isabetli olacağını düşünüyoruz. Aksi halde onun bu konudaki örnekliliği doğru anlaşılmayacağı gibi birbiriyle muâriz gibi görünen hadisleri yanlış anlaşılacaktır. Bu nedenle Hz. Peygamber’in bu konudaki hadislerinin sıhhat durumu nedir? Bu hadislerde sakınılması istenen kötü/çirkin sözler nelerdir? Hz. Peygamber’in hayatında bu tür sözlerin yeri nedir? Bu sözlerin istisnası var mıdır? gibi sorular cevap beklemektedir.

Arapçada hakaret etmek, sövmek ve kötü/çirkin sözleri ifade etmek için السَّبُّ “sebb”, الشَّتْمُ “şetm”, (لعن) “la’an” kelimelerinin kullanıldığı görülmektedir.<sup>9</sup> Asıl konuya geçmeden önce bu ifadeler üzerinde kısaca durmakta fayda vardır.

### 1. Sebb Kavramı ve Sebb Etmeyi Yasaklayan Hadisler

Lügatte “Sebb” kelimesi “(kişiyi) sövmek”, “bir kişiyi kötülemek”, “(bir şeyi) kesmek”, “bir hayvanı boğazlamak” anlamlarına gelmektedir.<sup>10</sup> Ayrıca, “sebb” kavramı “şetm” ifadesiyle de açıklanmıştır ki “şetm”, iftira/yalan olmayan çirkin sözler söylemek ve ayıplamak anlamındadır.<sup>11</sup>

Görüldüğü üzere lügat âlimleri, “sebb” ve “şetm” ifadelerine kısaca “sövmek” anlamını vermişlerdir. Bazı araştırmacılar, Türkçede ağır argo anlamları akla getirdiğini ifade ederek “sövmek” kelimesi yerine “hakaret etmek” ifadesini kullanmanın daha uygun olacağını savunmuşlardır.<sup>12</sup> Ancak böyle bir tercüme de her zaman bu ifadelerin karşılığı olmamaktadır. Zira sebbetmeyi yasaklayan hadisler incelendiğinde bu ifadenin her zaman aynı anlamda kullanılmadığı, bazen “kusurları anlatmak” yani “gıybet etmek, arkasından konuşmak” anlamında, çoğu zaman da “sövmek, hakaret etmek, kötü/çirkin sözler sarf etmek” manasında kullanıldığı görülmektedir. Dolayısıyla yerine göre doğru tercümeyi yapmanın daha isabetli olacağı kanaatindeyiz.

“Sebb” ifadesinin geçtiği bazı hadisler şöyledir;

<sup>6</sup> “ما له ترب جبينه” Buhârî, “Edeb”, 38, 44.

<sup>7</sup> Buhârî, “Edeb”, 38.

<sup>8</sup> Al-i İmrân 2/159.

<sup>9</sup> Bahaüddin Varol, “Emevîler’in Hz. Ali ve Taraftarlarına Hakaret Politikası Üzerine”, *İslâm San’at, Tarih, Edebiyat ve Mûsikîsi Dergisi* 4/8 (2006), 87.

<sup>10</sup> Ebü’l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî, *Lisânü’l-‘Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1414/1993), 1/455; Ebû Abdillâh Zeynüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Abdilkâdir er-Râzî, *Muhtâru’s-sihâh* (Beyrut: el-Mektebetü Lübnân, 1995), 326; Ebü’l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdirrezzâk el-Bilgrâmî el-Hüseynî ez-Zebîdî, *Tâcü’l-arûs min cevâhiri’l-Kâmûs* (Beyrut: Matbaatü’l-Hayriyye, ts), 3/34.

<sup>11</sup> İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, 12/318; Zebîdî, *Tâcü’l-arûs min cevâhiri’l-Kâmûs*, 32/453-454.

<sup>12</sup> Varol, “Emevîler’in Hz. Ali ve Taraftarlarına Hakaret Politikası Üzerine”, 88; Nergis Karaaslan, *Rivâyetlerde Hz. Peygamber’e ve Sahâbeye Saygısızlık Meselesi* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 4-7.

لا تسبوا الأموات، فإنهم قد أفضوا إلى ما قدموا

“Ölülerin kusurlarını anlatmayın zira onlar amellerine kavuşmuşlardır.”<sup>13</sup>

لا تسبوا الأموات فتؤذوا الأحياء

“Ölülerin ayıplarını/kusurlarını anlatarak sağ olanlara (akrabalarına) eziyet vermeyin.”<sup>14</sup>

لا تسبوا الأئمة وادعوا الله لهم بالصلاح، فإن صلاحهم لكم صلاح

“İmamlar hakkında ileri-geri konuşmayın (kusurlarını anlatmayın). Aksine salahları için Allah’a dua edin. Zira onların salâhı sizin de salâhınızdır.”<sup>15</sup>

Yukarıda verilen hadislerde “sebb” ifadesi “birilerinin kusurlarını anlatmak, gıybetlerini yapıp arkalarından konuşmak” anlamında kullanılmıştır. Nitekim Hz. Peygamber’in “اذكروا محاسن موتاكم وكفوا عن مساوئهم” “Ölülerinizin iyiliklerini anlatın, kusurlarını/kötülüklerini ise anlatmaktan uzak durun.”<sup>16</sup> ile “لَا تَذْكُرُوا مَوْتَكُمْ إِلَّا بِخَيْرٍ” “Ölülerinizi sadece hayırla yad edin.”<sup>17</sup> hadisi bu anlamı desteklediği gibi şârihlerin yorumları da genellikle bu yöndedir.<sup>18</sup> Hadis kaynaklarında “sebb” ifadesinin bu anlamda kullanıldığı başka hadisler de mevcuttur.<sup>19</sup>

“Sebb” kelimesinin “hakaret etmek, sövmek, kötü/çirkin sözler sarf etmek” anlamında kullanıldığı hadisler ise çoğunluktadır. Bu rivayetlere şu örnekleri verebiliriz;

لا تسبوا الديك، فإنه يوقظ للصلاة

“Horoza sövmeyin zira o namaza uyandırmaktadır.”<sup>20</sup>

لا تسبوا الدهر، فإن الله هو الدهر

“Dehre (zamana) sövmeyin zira dehr(i yaratıp çeviren) Allah’tır.”<sup>21</sup>

<sup>13</sup> Buhârî, “Cenâiz”, 95; Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî en-Nesâî, *es-Sünen* (Halep: Mektebetü’l-matbuâtî’l-İslâmiyye, 1406), “Cenâiz”, 52.

<sup>14</sup> Ebû Abdîllâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî, *Müsnedü’l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, thk. Şuayb el-Arnâvut, Adil Mürşid (Beirut: Müessesetü’r-Risâle, 2001), 30/150 (No. 18210), *Müsned* muhakkikine göre isnadı sahihtir. Tirmizî, “Ebvâbü’l-birr”, 51.

<sup>15</sup> Ebû’l-Kâsım Müsnidü’l-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb et-Taberânî, *el-Mu’cemü’l-kebir*, thk. Hamdi Abdülmecid Selefî (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1994), 8/134 (No. 7609); Rivayetin isnadı zayıftır bk. Ebû’l-Hasan Nureddin Ali b. Ebî Bekr b. Süleyman Heysemî, *Mecma’u’z-zevâ’id ve menba’u’l-fevâ’id*, thk. Husameddîn el-Kudsî (Kahire: Mektebetü’l-Kudsî, 1994), 5/248-249 (No. 9270).

<sup>16</sup> Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş’as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî, *es-Sünen* (Beirut: Dâru’r-risâle el-İlmiyye, 1430), “Edeb”, 49; Tirmizî, “Cenâiz”, 34.

<sup>17</sup> Ebû Dâvûd Süleymân b. Dâvûd b. el-Cârûd et-Tayâlisî, *Müsnedü Ebî Dâvûd et-Tayâlisî*, thk. Muhammed b. Abdülmuhsin et-Türkî (Mısır: Daru Hicr, 1999), 3/95.

<sup>18</sup> İbn Battâl, Ebû’l-Hasan Ali b. Halef, *Şerhu Sahîhi’l-Buhârî*, (Riyâd: Mektebetü’r-Rüşd, 2003), 3/354, 383-84; İbn Hacer, Ahmed b. Alî b. Hacer, *Fethü’l-Bârî*, (Mısır: el-Mektebetü’s-Selefiyye, 1380-1390), 3/258 vd.; Bedruddîn Ebû Muhammed Mahmud b. Ahmed el-Aynî, *Umdetu’l-kârî şerhu Sahîhi’l-Buhârî* (Beirut: Dâru’l-Fikr, ts.), 8/230.

<sup>19</sup> Tirmizî, “Cenâiz”, 33; Ebû Dâvûd, “Edeb”, 49.

<sup>20</sup> Tayâlisî, *Müsned*, 2/261 (999); *Müsned* muhakkikine göre ricâli sika olsa da senedinin ittisalinde ihtilaf vardır. Ebû Bekr Abdullah b. ez-Zübeyr el-Humeydî, *Müsnedü’l-Humeydî*, thk. Hüseyin Selîm Esed (Dimeşk: Dâru’s-Sekâ, 1996), 36/13 (21679); Ebû Dâvûd, “Edeb”, 114.

<sup>21</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 15/70; Buhârî, “Edeb”, 101.

لا تسبوا الريح فإنها من روح الله تعالى

“Rüzgâra sövmeyin zira o Allah’ın rahmetindendir.”<sup>22</sup>

لا تسبوا السلطان، فإنه فيء الله في أرضه

“Sultana sövmeyin zira o Allah’ın yeryüzündeki gölgesidir.”<sup>23</sup>

لا تسبوا أهل الشام، فإن فيهم الأبدال

“Şam halkına sövmeyin zira aralarında abdallar vardır.”<sup>24</sup>

لا تسبوا تبعًا، فإنه كان قد أسلم

“Tubba’a<sup>25</sup> sövmeyin zira Müslüman olmuş olabilir.”<sup>26</sup>

لا تسبوا ماعزًا

“Mâ’iz’e sövmeyin”<sup>27</sup>

لا تسبوا ورقة بن نوفل، فإني رأيت له جنة أو جنتين

“Varaka b. Nevfel’e sövmeyin zira ben ona ait bir veya iki cennet gördüm.”<sup>28</sup>

لا تسبي الحمى، فإنها تذهب خطايا بني آدم كما يذهب الكير خبث الحديد

“Humma hastalığına sövmeyin zira körüğün demirin kirini götürdüğü gibi o da insanın günahlarını götürür.”<sup>29</sup>

لَا تَسُبُّوا أَصْحَابِي، فَوَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ، لَوْ أَنَّ أَحَدَكُمْ أَنْفَقَ مِثْلَ أُحُدٍ ذَهَبًا مَا أَدْرَكَ مُدَّ أَحَدِهِمْ وَلَا نَصِيفَهُ

“Ashabıma sövmeyin, nefsim yed-i kudretinde olana yemin olsun ki sizden biri Uhud dağı kadar altın infak etse onların bir hatta yarım avucuna yetişemez.”<sup>30</sup>

لا تسبوا الليل ولا النهار، ولا الشمس ولا القمر، ولا الريح، فإنها تبعث عذابًا على (قوم) ورحمة على

آخرين

<sup>22</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 35/76; Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî, *es-Sünen*, thk. Muhammed Fuâd Abdalbâkî (b.y.: Dâru ’İhyâ’i’l-Kutubi’l-’Arabiyye, ts.), “Edeb”, 69, Elbânî’ye göre sahihtir.

<sup>23</sup> Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî el-Beyhakî, *Şuabü’l-îmân*, thk. Abdülalî Abdülhamid Hamid (Riyad: Mektebetü’r-Ruşd, 2003), 9/478, İsnadı çok zayıftır.

<sup>24</sup> Taberânî, *el-Mu’cemü’l-kebîr*, 18/65; Heysemî, *Mecma’u’z-zevâ’id*, 10/63, Heysemî’ye göre isnadı zayıftır.

<sup>25</sup> Tubba’: Hz. Peygamber’in ilk zamanlarında yaşayan bir devlet başkanı için kullanılan ifadedir. İsmi Esad Ebû Kerib olduğu söylenmiştir.

<sup>26</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 37/519, Muhakkike göre isnadı zayıftır. Ebû’l-Kâsım Müsnidü’l-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb et-Taberânî, *el-Mu’cemü’l-’evsat* (Kahire: Dâru’l-haremeyn, ts.), 3/323.

<sup>27</sup> Heysemî, *Mecma’u’z-zevâ’id*, 9/399 (No. 16096), Rivayetin senedi genel görüşüne göre zayıftır.

<sup>28</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Hâkim en-Nîsâbü’rî, *el-Müstedrek ale’s-Sahîhayn*, thk. Mustafa Abdülkadir Ata (Beyrut: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1990), 2/666, Rivayetin Buhârî ve Müslim şartlarına göre sahih olduğu ifade edilmiştir.

<sup>29</sup> Müslim, “Bir ve’s-sıla”, 53; Ebû Hâtim Muhammed İbn Hibbân el-Büstî, *Sahîhu İbn Hibbân*, thk. Şuayb el-Arnaût (Beyrut: Müessesetü’r-risâle, 1988), 7/200 (2938).

<sup>30</sup> Buhârî, “Fazâilü’s-sahâbe”, 5; Müslim, “Fazâilü’s-sahâbe”, 221; Ebû Dâvûd, “Sünne”, 11; Hz. Peygamber’e ve sahâbeye saygısızlık konusu hakkında geniş bilgi için bk. Karaaslan, *Rivâyetlerde Hz. Peygamber’e ve Sahâbeye Saygısızlık Meselesi*, 11-96.



*“Geceye de gündüze de sövmeyin. Güneşe de aya da sövmeyin. Aynı şekilde rüzgâra da sövmeyin zira o bir kavme azap başka bir kavme rahmet olarak gönderilir.”*<sup>31</sup>

Hz. Peygamber’in “sebbetmek” konusundaki kavli ve fiilî hadisleri Kur’an’ın ilgili ayetlerinin beyanı ve teyidi niteliğindedir. Nitekim bir ayette, *“Haksızlığa uğrayan kişi hariç Allah, kötü sözleri açıkça dile getirmeyi sevmez...”*<sup>32</sup> buyurulmuştur. Başka bir ayette Yüce Allah, Hz. Mûsâ ile Hârûn’u Firavun’a gönderirken, *“Ona yumuşak söz söyleyin. Belki öğüt alır veya korkar”*<sup>33</sup> buyurarak kaba, kırıcı ve rencide edici sözlerden sakınmalarını istemiştir. Başka bir ayette, *“Allah’tan başkasına tapanlara sövmeyin ki onlar da düşman görüp bilgisizce Allah’a sövmesinler...”*<sup>34</sup> buyurulmuştur. Bu ayette inananların gayri müslimlere sövmeleri dahi yasaklanmıştır. Allah Resûlü’nün (s.a.s.) İslam’a yeni girenlerden kimseye sövmemelerini istemesinden bu kötü ahlakın İslam’dan önce yaygın olduğu anlaşılmaktadır. Hz. Peygamber sebbi yasaklayarak bu kötü ahlakı kaldırmayı da amaçlamıştır. Nitekim İslâm’a yeni giren Câbir b. Süleym’den kimseye sövmemesini istemiş, o da hayatı boyunca hiçbir insana veya hayvana kötü söz söylememiştir.<sup>35</sup> Yine Hz. Peygamber bir hadisinde, *سَبَابُ الْمُسْلِمِ فُسُوقٌ، وَقِتَالُهُ كُفْرٌ “Müslümana sövmek fasıklık,<sup>36</sup> onunla savaşmak küfürdür.”*<sup>37</sup> buyurarak müminlere sövmeyi sert bir şekilde kınamıştır. Buna muvafık olarak Kur’an’da da müminlere dilleriyle haksızca eziyet edenler şiddetli bir şekilde kınanmışlardır.<sup>38</sup>

## 2. Sebb Yapmaya İzin Veren Hadisler

İslam’da sebbetmek yasaklanmış olsa da bazı hadislerde bu duruma aykırı gibi görünen ifadeler rastlanmaktadır. Nitekim bazı durumlarda sebb denilebilecek sözlerin sarf edilmesine izin verilmiştir. Zira yukarıda geçtiği üzere ayette haksızlığa uğrayanların ağzından nahoş sözlerin çıkabileceği ifade edilmiştir.<sup>39</sup> Ayrıca maslahatı dikkate alan hadis âlimleri, râviler cerh edilirken görünürde sebb denebilecek ifadelerin kullanılmasında bir sakınca görmemişlerdir.<sup>40</sup> Hz. Peygamber’in de zaman zaman muhatabının sebb olarak anlayabileceği sözler sarfettiğine dair rivayetler mevcuttur. Sebbetme yasağına muhalif gibi görülen bu rivayetlerden örnekler vererek bunların nasıl anlaşılması gerektiği üzerinde durmaya çalışacağız.

Öncelikle Kur’an’ı Kerim’de, Hz. Peygamber’in Allah’tan vahiy alan elçisi olması yanında herkes gibi bir insan olduğuna özellikle vurgu yapıldığını<sup>41</sup> belirtmekte fayda vardır. Bu sebeple sevindiği anlar olduğu gibi sinirlendiği zamanların da olması gayet

<sup>31</sup> Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed İbn Ebî Şeybe, *el-Kitâbü’l-musannef fi’l-ehâdis ve’l-asar*, thk. Sa’d b. Nâsır (Riyad: Dâru Küñzü İşbiliye, 2015), 14/417, muhakkike göre rivayet mürseldir ve zayıftır.

<sup>32</sup> en-Nisâ 4/148.

<sup>33</sup> Tâhâ 20/44.

<sup>34</sup> el-En’âm 6/108.

<sup>35</sup> Ebû Dâvûd, “Libas”, 26; Mehmet Boynukalın, “Sövmeyi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/397-398.

<sup>36</sup> Fasıklık, lügatte “çıkış” demektir. İslamî literatürde ise “Allah’a ve Resûlü’ne itaatten çıkmaktır.” Buna göre fasıklık “isyân”dan daha ağır bir ifadedir. Bk. İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu’l-Bârî* (Beyrut: Dâru’l-ma’rife, 1379), 1/112.

<sup>37</sup> Tayâlisî, *Müsnedü Tayâlisî*, 1/207; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 3/528, 4/78, 4/151, 4/224, 4/169; Buhârî, “İmân”, 36; “Edeb”, 44; “Fiten”, 8; Müslim, “İmân”, 64.

<sup>38</sup> Bk. el-Ahzâb 33/58.

<sup>39</sup> Bk. en-Nisâ 4/148

<sup>40</sup> Muhammed b. İsmail b. Salâh es-San’ânî, *Feyzü’l-kadîr* (Riyad: Dâru’s-Selâm, 2011), 11/103.

<sup>41</sup> Bk. el-Kehf 18/110; Fussilet 41/6.

doğaldır. Sinirli durumlarında sarf ettiği sözlerinin, söylediği kişiler hakkında rahmet ve dua yerine geçmesi için dua ettiğine dair rivayetler mevcuttur.

Ebû Hüreyre'den (ö. 58/678) (r.a.) nakledilen bir hadiste Hz. Peygamber şöyle buyurmaktadır: *"Allah'ım, Şüphesiz ben de bir beşerim. Müslümanlardan her kime, sebb ya da lanet ettiysem veya canını acıttıysam bunu onun için günahlardan arınma ve rahmet vesilesi eyle."*<sup>42</sup> Câbir'den (ö. 78/697) (r.a.) gelen rivayette ise, *"...kıyamet gününde bunu onun için sana yakınlaşma vesilesi eyle."* ifadesi yer almaktadır.<sup>43</sup> Hadisin zahirinden Hz. Peygamber'in bazı kişiler hakkında sebb ve la'n denebilecek ifadeler kullandığı anlaşılmaktadır. İbn Battâl (ö. 449/1057), *"And olsun ki size içinizden öyle bir peygamber geldi ki sıkıntıya düşmeniz ona ağır gelir, size çok düşkündür ve inananlara karşı çok şefkatli ve çok merhametlidir"*<sup>44</sup> ayetinin bu hadisi doğruladığını ifade etmiştir. Ona göre bu hadis, Hz. Peygamber'in sebb anlamına gelebilecek sözler sarf ettiği kişileri şeytanın şerrinden koruyan bir teselli mahiyetindedir. Bu hadis, kişilerin amellerini boşa çıkaracak bir zararın geleceğine dair içlerine düşecek ümitsizlikten onları alıkoymaktadır. Hz. Peygamber'in bu tür sözleri ilgililer için icabet edilen dualar mahiyetindedir. O Allah'tan, inananlar hakkında sarf ettiği sebb anlamındaki sözlerinin kıyamet gününde onlar için gazap ve azap değil dua ve rahmet olmasını istemiştir.<sup>45</sup>

Nevevî (ö. 676/1277) ise Hz. Peygamber'in sebbettiği kimseler hakkında âlimlerin iki görüşlerinin olduğunu aktarmaktadır: *"Birincisi, bu ifadeleri hak etmiş kimselerdir. Onlar zahiren bu tür ifadeleri hakkettikleri için Hz. Peygamber onlara gerektiği gibi davranmıştır. Zira o zahire göre hüküm vermekle emrolunmuştur. Kullarının içini bilen ise sadece Allah'tır. İkincisi, onun kullandığı bu tür ifadeler, Arapların normal günlük hayatlarında adetten dolayı konuşmalarında kullandıkları ancak gerçek anlamları kastedilmeyen sözlerdir."*<sup>46</sup> Böyle olunca bu ifadeler görünürde olumsuz ve aleyhte dua gibi görünürler. Oysa bağlamları dikkate alındığında aslında hakikat anlamında kullanılmadıkları anlaşılmaktadır. Mesela rivayetlerde rastladığımız *"تربت يمينك"*, *"تربت يداك"*, *"لا أم لك"*, *"لا أب لك"*, *"نكثته أمه"*, *"ويل أمه"*, *"قاتله الله"*, *"ما أشجعه"*, *"ترب جبينه"* gibi ifadeler, Arapların gerçek manalarından ziyade bir şeyi yerme, hayretini dile getirme, teşvik etme, acayip karşılama, hoş karşılama, bir şeyden sakındırma gibi anlamlarda kullandıkları anlaşılmaktadır. Nitekim Bâcî (ö. 474/1081), Meydânî (ö. 518/1124), Nevevî (ö. 676/1277), İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1449) ve Sââtî (1884-1958) gibi birçok âlim bu duruma dikkat çekmişlerdir.<sup>47</sup> Dolayısıyla bu sözler Arapların o dönemde konuşmalarında kullandıkları ancak gerçek anlamlarını kastedmedikleri ifadelerdir. Hz. Peygamber de bu sözleri onların kullandığı bağlamda kullanmıştır.<sup>48</sup> Yüce Allah'ın her topluma kendi dillerinden birisini seçip peygamber olarak göndermesindeki

<sup>42</sup> Buhârî, "Da'avât", 33; Müslim, "Bir ve's-sıla", 89, Buhârî bu rivayeti muallak olarak bâb başlığı yapmıştır.

<sup>43</sup> Buhârî, "Da'avât", 34; Müslim, "Birr ve's-sıla", 92.

<sup>44</sup> et-Tevbe 9/128.

<sup>45</sup> Ebû'l-Hasen Alî b. Halef b. Abdilmelik b. Battâl el-Bekrî el-Kurtubî, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî* (Riyâd: Mektebetü'r-rüşd, 1423), 10/115-116.

<sup>46</sup> Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *el-Minhâc* (Beyrut: Dâru İhyâ't-turâsi'l-arabî, 1392), 16/152.

<sup>47</sup> Ebû'l-Velîd Süleymân b. Halef b. Sa'd et-Tüçîbî el-Bâcî, *el-Muntekâ*, 4: 163, 7: 151; Ahmed b. Muhammed el-Meydânî, *Mecmeu'l-Emsâl* (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, ty.), 1: 133; Nevevî, *el-Minhâc*, 3: 221; İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, 7: 515; Ahmed b. Abdirrahmân b. Muhammed el-Bennâ es-Sââtî, *el-Fethu'r-Rabb'ânî* (Beyrut: Dâru İhyâ't-turâsi'l-Arabî, ty), 19/328.

<sup>48</sup> Bk. Nurullah Agitoğlu, "Kültürel Bağlam Çerçevesinde Sözlü Kültürün Hadislere Etkisi", *Türk ve İslam Dünyası Sosyal Araştırmalar Dergisi = The Journal of Turk & Islam World Social Studies* VI/23 (2019), 17-28.

bir hikmet de budur.<sup>49</sup> Böyle olmakla beraber Kâdî İyâz'a (ö. 544/1149) göre Hz. Peygamber'in bu duası zahiren sebb anlamına gelen Arapların konuşma arası kullandıkları ancak sebb anlamını kastetmedikleri ifadeler içindir. Hz. Peygamber kullandığı bu ifadelerin icabet saatine denk gelip kabul olma ihtimalini dikkate almış ve bunları haklarında kullandıkları kişiler için dua yerine geçmelerini istemiştir. Dolayısıyla İbn Hacer'in aktardığı Kâdî İyâz'ın bu görüşüne göre Hz. Peygamber hakikat anlamında müminler hakkında sebb ifadeleri kullanmamıştır.<sup>50</sup>

Enes b. Mâlik'ten (r.a.) aktarılan bu hadis konuya ışık tutacak mahiyettedir. "Ben Ümmü Süleym'in -Enes'in annesidir- yanında idim. Resûlullah (s.a.s.) yetim bir kız çocuğu gördü. *"Tebessüm ederek, لَقَدْ كَرِهْتَ لَا كَيْرَ سُنُّكَ "Gerçekten büyümüşsün, yaşlılığını gör(mey)esin!"* dedi. Yetim kız çocuğu, ağlayarak Ümmü Süleym'in yanına geldi. Ümmü Süleym, *"Kızım, ne oldu sana?"* dedi. Kızcağız, *"Hz. Peygamber, yaşlı olmayasın diye aleyhime dua etti, artık ebediyen yaşım büyümmez"* dedi. Ümmü Süleym eşarbını başına sararak alelacele Resûlullah'ın yanına vardı. Allah Resûlü, *"Ey Ümmü Süleym, ne bu halin?"* dedi. Ümmü Süleym, *"Yetim olan kızım senin, yaşının büyümemesi için aleyhinde dua ettiğini sanıyor!"* deyince Allah Resûlü güldü ve *"Ey Ümmü Süleym, Rabbimle yaptığım şartlaşmayı bilmez misin? Ben O'na, "Allah'ım şüphesiz ben de bir beşerim, her insan gibi razı olur, öfkelenirim. "Ben, ümmetinden her kimin aleyhinde hak etmediği bir duada bulunursam, bunu onun için kıyamet gününde günahlarından temizlenme, arınma ve yakınlaşma vesilesi eyle,"* dedim.<sup>51</sup> Hz. Peygamber'in Muâviye b. Ebî Süfyân (r.a.) için sarf ettiği *"لَا أَشْبَعُ اللَّهَ بَطْنَهُ "Allah onun karnını doyur(ma)sun"*<sup>52</sup> hadisi de konumuza bir örnek teşkil edebilir. Bu ifade her ne kadar sebb değilse de bir beddua görünümündedir. Beddua bir kimsenin kötülüğü için dua etmek anlamına gelir.<sup>53</sup> Ancak bu tür ifadeler beddua kastıyla değil konuşma arasında gelişi güzel kullanılmaktadır.<sup>54</sup> Dolayısıyla Kâdî İyâz'ın dediği gibi bunlara beddua anlamı vermek isabetli görülmemektedir. Bu ifade gibi sebb görünümünde olup hakikat anlamın kastedilmediği kelimeler kullanılmıştır.<sup>55</sup>

Hz. Peygamber müşrikler tarafında pek çok zulme maruz kalmıştır. Zulme uğrayanların kötü sözler sarfetmeleri yadigarlanmayacak<sup>56</sup> bir durum olsa da Hz. Peygamber kendi nefsi için intikam almama, daha çok affetme ve dua etme yolunu seçmiştir.<sup>57</sup> Bu zulmü kabul etme anlamına gelmez. Bilakis bu durum insanları iyilikle, hikmetle kazanma ve eğitime yollarından biridir. Nitekim Hz. Peygamber, Allah'ın yasakları çiğnendiğinde kesinlikle bunu kabul etmez ve gereği neyse yapardı.<sup>58</sup>

Hz. Peygamber, Bahreyn emirine bir İslam'a davet mektubu göndermiş, Bahreyn emiri bunu Kısra'ya vermiştir. Kısra, mektubu okuduktan sonra onu yırtıp parçalamıştır.

<sup>49</sup> Bk. er-Ra'd 14/4.

<sup>50</sup> İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-Bârî*, 11/172.

<sup>51</sup> Müslim, "Bir ve's-sıla", 95; İbn Hibbân, *Sahîh*, 13/108.

<sup>52</sup> Tayâlisî, *Müsnedü Tayâlisî*, 4/464; Müslim, "Birr ve's-sıla", 96.

<sup>53</sup> Şule Yüksel Uysal, *Hz. Peygamber ve Sözü'nün Dönüşümü* (Ankara: Fecr Yayınları, 2023), 107.

<sup>54</sup> Nevevî, *el-Minhâc*, 16/154-156.

<sup>55</sup> Bk. Orhan Yılmaz, "Hz. Muâviye'yi Öven ve Yeren Bazı Hadislerin Tahlili ve Tenkidi = Analysis and Criticism of Some Hadîths That Praisinf and Reviling to Mu'awiya", *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XVII/18 (2020), 91-117.

<sup>56</sup> en-Nisâ 4/148.

<sup>57</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 12/262, 16/254, 41/281-282; Müslim, "Birr ve's-sıla", 91.

<sup>58</sup> Mâlik, *Muvattâ'*, 5/1329; Buhârî, "Menâkıb", 13; "Edeb", 80.

Saîd b. Müseyyeb'in dediğine göre bunu duyan Hz. Peygamber, (dağılıp) paramparça olmaları için aleyhlerine dua etmiştir.<sup>59</sup>

Dolayısıyla Hz. Peygamber intikam almayı düşünmemişse de İslam'a yapılan haksız zulümler karşısında sebb, la'n ve aleyhte dualar yapmıştır. Gayri müslimlere yönelik ifadeleri mezkûr ayet kapsamında değerlendirilmelidir. Hakikat anlamında ve haksız yere kimseye sövmediği, Araplar arasında âdetten dolayı kullanılan ve görünürde sebb anlamında olan, hakikatte ise bu anlamları kastedilmeyen ifadeleri söz arasında zaman zaman kullandığı anlaşılmıştır. Bu ifadeleri aleyhte dua veya sebb anlamında görmemek gerekir.

### 3. La'n İfadesi ve Lanet Etmeyi Yasaklayan Hadisler

Lanet, hayırdan, Allah'ın (rahmetinden) kovulma, uzaklaştırılma anlamına geldiği gibi halk dilinde sövme ve beddua etme anlamında da kullanılmaktadır.<sup>60</sup> "La'n" ifadesinin de bu anlamda sebb gibi cahiliye döneminde halk arasında kullanılagelen bir ifade olduğu anlaşılmaktadır. Araplar hükümdarları için *أَبَيْتَ اللَّعْنَ* "Lanete uğrayacak davranışları yapmaktan korunasin." derlerdi.<sup>61</sup> Temel görevlerinden biri ıslah olan Hz. Peygamber, toplumdaki İslam'a muhalif söz, fiil ve âdetlerden bazılarını tümünden kaldırmış bazılarını ise değiştirmiştir. Bu anlamda sebb ve lanet etmeye de bir ölçü getirilmiştir. İnananların haksız yere sebbetmeleri, lanet okumaları, beddua etmeleri doğru görülmemekle yasaklanmıştır. Her konuda olduğu gibi bu konuda da kendisi örnek olmuştur.

Hz. Peygamber, kendisinden müşriklere lanet okumasını isteyenlere, "Ben lanet okuyan biri olarak gönderilmedim. Ancak rahmet olarak gönderildim."<sup>62</sup> diyerek kendi düşmanlarına dahi lanet okumayı uygun görmemiştir. O (s.a.v.), "Allah'ın laneti, öfkesi veya cehennem ile birbirinize lanet okumayın."<sup>63</sup> buyurarak müminleri bu konuda uyararak, lanet okuyanları gördüğünde de müdahale etmiştir. İçki içtiği için cezalandırılan bir kişiye topluluktan birisinin, "Allah lanet etsin. Bunu ne de çok yapıyor (!)" demesi üzerine Hz. Peygamber, "Ona lanet etmeyin. Allah'a yemin olsun ki onun Allah'ı ve Resulü'nü sevdiğini biliyoruz." diyerek<sup>64</sup> insanların güzel taraflarını görmeye sevk etmiştir. Aynı şekilde "Lanet okuyanlar, kıyamet gününde ne şefahtçi ne de şahit olurlar."<sup>65</sup> buyurmuş, kadınlara yaptığı hitabında cehenneme götüren fillerin başında çokça lanet okumalarını saymıştır.<sup>66</sup> Bu bağlamda onun (s.a.v.) hayvanlara dahi lanet okumaya karşı olduğuna dikkat çekmek gerekir. Enes b. Mâlik'in (r.a.) aktardığına göre seferde Resûlullah'ın (s.a.v.) yanında devesi üzerinde yol alan birisinin devesine lanet okuduğunu gören Hz. Peygamber, "Ey Allah'ın

<sup>59</sup> Buhârî, "İlim", 7.

<sup>60</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 13/387; Ebû's-Sa'âdât el-Mubârek b. Muhammed İbnu'l-Esîr el-Cezerî, *en-Nihâye fî Ğaribi'l-Hadis ve'l-Eser*, thk. Tâhir Ahmed ez-Zâvî, Mahmûd Muhammed et-Tanâhî (Beyrut: el-Mektebetu'l-'İlmiyye, 1399/1979), 4/255.

<sup>61</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 13/387.

<sup>62</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî, *el-Edebü'l-müfred*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: Dârü'l-Beşairi'l-İslâmiyye, 1989), 119, Elbânî'ye göre isnadı sahîhtir. Müslim, "Birr ve's-sıla", 87.

<sup>63</sup> Buhârî, *el-Edebü'l-müfred*, 101; Ebû Dâvud, "Edeb", 52; Tirmizî, "Birr ve Sıla" 48.

<sup>64</sup> Buhârî, "Hudûd", 5.

<sup>65</sup> Müslim, "Birr ve's-sıla" 85.

<sup>66</sup> Tayâlisî, *Müsnedü Tayâlisî*, 1/302 (384); Humeydî, *Müsnedü'l-Humeydî*, 1/204 (No. 92); Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed İbn Ebî Şeybe, *Müsnedu İbn Ebî Şeybe*, thk. Adil b. Yusuf el-Gazavî, Ahmed Ferîd el-Mezîdî (Riyad: Darü'l-Vatan, 1997), 2/351 (No. 9805); Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 7/120 (No. 4019), Hadis daha birçok kaynakta yer almaktadır. Senedi sahîhtir.

kulu! Lanet okunan bir deve üzerinde bize eşlik etme.”<sup>67</sup> diyerek tepkisini ortaya koymuştur.

Lanet okumak aynı zamanda bir bedduadır.<sup>68</sup> Mümin, dilini lanet ve beddua gibi ağır sözlerden temiz tutmalıdır. Hz. Peygamber’in doğrudan kendisini ilgilendiren konularda beddua ettiği bilinmemektedir.<sup>69</sup> Ayrıca beddua edenleri gördüğünde onları uyarmıştır. Ebû Hüreyre’nin (r.a.) aktardığına göre cezası verilen sarhoş birisine, topluluktaki bir kişinin “Allah rezil etsin, niye böyle yapıyor(!)” demesi üzerine Hz. Peygamber, “Kardeşinizin aleyhine şeytana yardımcı olmayın.”<sup>70</sup> diyerek bu hareketin doğru olmadığını, affedici olmak gerektiğini belirtmiştir.<sup>71</sup> Aynı şekilde bir eşyasını çalan hırsıza beddua eden Hz. Âişe’yi uyarmıştır.<sup>72</sup>

Bütün bunlardan Hz. Peygamber’in (s.a.s.) sebbetmeyi, lanet okumayı ve beddua etmeyi doğru bulmadığı anlaşılmaktadır. Hz. Peygamber’in hayatında bunların olması düşünülemez. Zira kendisinin yaptığı bir fiilden inananları sakındırması bir tezat olur ki bu mümkün değildir. Bununla birlikte yukarıda da ifade edildiği üzere Hz. Peygamber’in fiilî ve kavli hadisleri detaylı araştırıldığında görünürde sebb, lanet okuma ve beddua denilebilecek örneklere rastlamak mümkündür. Bunların yerinde tepkilerden ibaret oldukları ilk etapta ifade edilebilecekse de bunları nasıl anlamak gerektiği üzerinde durmak gerektiği açıktır. Konunun daha iyi anlaşılması için bu rivayetlerden de örnekler verildikten sonra nasıl anlaşılmalı üzerine durulacaktır.

#### 4. Lanet Etmeye İzin Verilen Durumlar

Hz. Peygamber ümmete yapılan zulümlere seyirci kalmamış, fiilî ve kavli yapılması gerekenleri yaparak insanlara örnek olmuştur. Bu bağlamda yeri geldiğinde savaşmış, beddua etmiş ve lanet okumuştur. Nitekim zulüm ve haksızlık karşısında beddua etmenin câiz olduğu ifade edilmiştir.<sup>73</sup> Daha önce zikri geçen Nisâ süresi 4/148. ayeti mazlumların zalimlere beddua edebileceklerine dair en güçlü delildir.

Hz. Peygamber, müşriklere kıtlık inmesi için beddua etmiş, duası kabul olmuştur.<sup>74</sup> Aynı şekilde (şerhlerinden kurtulmak için) küfrün liderlerine beddua etmiş Bedir’de bunlar öldürülmüşlerdir.<sup>75</sup> İbn Battâl, bir duası hariç kabul olmayan dualarını bilmediklerini ifade etmiştir.<sup>76</sup> Hz. Peygamber, Recî’ ve Bî’rîmaûne facialarının haberini aldığında<sup>77</sup> her iki olaydan büyük üzüntü duymuş, bu olaylara sebep olan kabilelere lanet ve bedduada

<sup>67</sup> Ahmed b. Ali b. el-Müsenna Ebû Ya’la el-Mevsilî, *Müsned* (Kahire: Dâru’l-Hadîs, 2013), 5/360; Heysemî, *Mecma’u’z-zevâ’id*, 8/77, İsnadı kavîdir.

<sup>68</sup> Uysal, *Hz. Peygamber ve Sözü Dönüşümü*, 107.

<sup>69</sup> Uysal, *Hz. Peygamber ve Sözü Dönüşümü*, 108.

<sup>70</sup> Buhârî, “Hudûd”, 5.

<sup>71</sup> Bk. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 7/84-85.

<sup>72</sup> Ebû Dâvud, “Edeb”, 53.

<sup>73</sup> Mustafa Çağrı, “Beddua”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/297-298.

<sup>74</sup> Buhârî, “İstiskâ”, 1; Müslim, “Sıfatü’l-kıyâme”, 39; “Edeb”, 110.

<sup>75</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 7/73-74.

<sup>76</sup> İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi’l-Buhârî*, 10/74.

<sup>77</sup> Ebû Abdullah Muhammed b Ömer b Vakîd el-Esemî el-Vâkîdî, *el-Megâzî* (Beyrut: Dâru’l-A’lamî, 1409), 1/349.

bulunmuştur.<sup>78</sup> Aynı şekilde Hendek gazvesinde kendilerini ibadetlerinden alıkoyan müşriklere bedduada bulunmuştur.<sup>79</sup> Hz. Peygamber'in isimlerini zikrederek bazı müşriklere beddua ettiği ancak bu bedduasının Allah tarafından uygun görülmemekle bu tür beddualardan sakındırılmıştır.<sup>80</sup>

Hadis kaynaklarımızda Hz. Peygamber'in lanet okuduğuna dair örneklerle de rastlanmaktadır. Suyûtî (ö. 911/1505), "Allah lanet etsin/Allah lanetlemiştir" ifadesiyle başlayan onlarca rivayeti bir araya getirmiştir.<sup>81</sup> Nitekim Ebû Ömer İbn Abdilber (ö. 463/1071) şöyle demektedir: "Allah Resûlü (s.a.s.), faiz yiyeni, yedireni, yazanı, şahit olanı lanetlemiştir, babasından ya da mevlasından başkasına ait olduğunu söyleyeni lanetlemiştir, kadınlara benzemeye çalışan erkekler ile erkeklere benzemeye çalışan kadınları lanetlemiştir, toprak sınırlarını/işaretlerini değiştirenleri lanetlemiştir, Allah'ın kaderini yalanlayanı, Allah'ın veli kullarını zelil kılmak için zulme yelteneni lanetlemiştir, saçına saç ekleyeni, bu işe yardımcı olanı lanetlemiştir. Bunlar dışında lanet ettikleri başka gruplar da vardır."<sup>82</sup> Bunun teyidi bağlamında; "faiz yiyenler ve yedirenler",<sup>83</sup> "hırsızlık edenler",<sup>84</sup> "Musavvirler",<sup>85</sup> "kendini kadınlara benzeten erkekler ve kendini erkeklere benzeten kadınlar",<sup>86</sup> "saçlarına saç ekleyenler ve ekletenler",<sup>87</sup> "anne babasına lanet okuyanlar, Allah'tan başkasına kurban kesenler, arazi sınırlarını değiştirenler",<sup>88</sup> "(haramı helal kılan) Yahudi ve Hıristiyanlar",<sup>89</sup> "hayvanlara müslu yapanlar",<sup>90</sup> "rüşvet verenler, alanlar ve buna aracılık edenler"<sup>91</sup> hakkındaki hadislerle bakılabilir.<sup>92</sup>

Yukarıdaki hadisler incelendiğinde Hz. Peygamber'in lanet okumalarının belirli şahıslardan ziyade daha çok kötü fiiller işleyenlere yönelik ifadeler olduğu görülmektedir. Bu ağır ifadelerin kullanılmasının sebebi günahın büyüklüğü iyice anlaşılın ve inananlar bu yanlışlardan uzak dursun dindedir.<sup>93</sup> Nitekim hadislerdeki bu tür kullanımlar ayetlerde de vardır. Misal olarak bazı ayetlerde şöyle buyurulmuştur:

<sup>78</sup> Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm es-San'ânî, *el-Musannef*, thk. Habiburrahman A'zami (Beyrut: Dârü't-ta'sîl, 2013), 6/31-33, 54; Mâlik b. Enes, *Muvatta'*, 1/100, 120; Müslim, "Mesâcid", 297-309.

<sup>79</sup> Tayâlisî, *Müsnedü Tayâlisî*, 1/93; Buhârî, "Tefsîr", 44; Müslim, "Mesâcid", 202.

<sup>80</sup> Bk. Buhârî, "Edeb", 110, "Meğâzî", 21; Âl-i İmrân 3/128; Uysal, *Hz. Peygamber ve Sözü'nün Dönüşümü*, 108.

<sup>81</sup> Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî eş-Şâfiî, *el-Câmiu's-sağîr* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1425), 922-989 (No. 9220-9889), 1016-1086 (No. 10154-10851).

<sup>82</sup> Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilberr en-Nemerî, *el-İstizkâr* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1421/2000), 2:75-76.

<sup>83</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 6/270 (No. 3725), 358 (No. 3809); Buhârî, "Buyû", 25.

<sup>84</sup> Buhârî, "Hudûd", 7; Müslim, "Hudûd", 1.

<sup>85</sup> Buhârî, "Libâs", 94.

<sup>86</sup> Buhârî, "Libâs", 59.

<sup>87</sup> Buhârî, "Libâs", 81.

<sup>88</sup> Ma'mer b. Râşid, *el-Câmi' (el-Musannef'in sonunda)*, thk. Habîbürrahmân el-A'zamî (Beyrut: el-Meclisü'l-ilmî, 1403), 11/137 (No. 20132); Müslim, "Adâhî", 43, 44.

<sup>89</sup> Tayâlisî, *Müsnedü Tayâlisî*, 2/25 (No. 669); Buhârî, "Mesâcid", 16, "Cenâiz", 60, 94, "Enbiyâ", 51, "Mağâzî", 78.

<sup>90</sup> Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî en-Nesâî, *es-Sünen*, thk. Abdülfettah Ebû Gudde (Haleb: Dârü'l-Matbuâtü'l-İslâmiyye, 1986), "Dahâyâ", 41; Ebû Hâtim Muhammed İbn Hibbân el-Büstî, *el-İhsân fî takrîbi Sahîhi İbn Hibban*, thk. Şuayb el-Arnâvut (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1988), 12/434 (No. 5617).

<sup>91</sup> Tayâlisî, *Müsnedü Tayâlisî*, 4/34; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 11/87; Tirmizî, "Ahkâm", 9.

<sup>92</sup> Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *Riyâzü's-sâlihîn (Fahîl)*, thk. Mâhir Yâsîn el-Fahîl (Beyrut: Dâru İbn Kesir, 2007), 437.

<sup>93</sup> Uysal, *Hz. Peygamber ve Sözü'nün Dönüşümü*, 111.

“...İnkârları sebebiyle Allah onları lânetlemiştir...”<sup>94</sup>, “...Allah’ın lâneti inkârcıların üzerine olsun.”<sup>95</sup> “Fakat ayetlerimizi inkâr etmiş ve kâfir olarak ölmüşlere gelince, işte Allah’ın, meleklerin ve bütün insanların lâneti onların üstünedir.”<sup>96</sup> “İşte onların cezası; Allah’ın, meleklerin ve bütün insanların lânetinin üzerlerine olmasıdır.”<sup>97</sup> “...O zaman aralarında bir duyurucu, “Allah’ın lâneti zalimlere!” diye seslenir.”<sup>98</sup> “...Biliniz ki, Allah’ın lâneti zalimler üzerinedir.”<sup>99</sup> “İşte bunlar, Allah’ın lânetleyip, kulaklarını sağır, gözlerini kör ettiği kimselerdir.”<sup>100</sup> Dolayısıyla Kur’an-ı Kerim’de kâfir olarak ölenler, Yahudiler, münafıklar, şeytan ve baz kötü filleri işleyenler lanetlenmiştir.<sup>101</sup> Hz. Peygamber’in lanet okumaları da bu türdendir.<sup>102</sup> Bu açıdan hadislerle ayetler arasında tam bir uyum vardır.

Bununla birlikte lanet okuma konusunda dikkatli olunmalıdır. Bu konuda Gazzâlî’nin (ö. 505/1111) şu uyarıları kayda değerdir. Gazzâlî, lanetin Allah’tan uzaklaşma ve kovulma anlamına geldiğini, bunun ancak ayetlere muvafık olarak kullanılabileceğini ifade ettikten sonra şöyle demektedir: “Sadece kişiyi Allah’tan uzaklaştıran küfür ve zulüm sıfatları için “Allah’ın laneti zalimlerin ve kâfirlerin üzerine olsun” denilebilir. Ancak söylemin İslam’a uygun ifadelerle olmasına dikkat edilmelidir. Zira lanet okumada, “Allah adına hüküm vererek lanet okunanı Allah’tan uzaklaştırma” gibi büyük bir tehlike vardır. Çünkü kimin Allah’tan uzak olduğu konusu gaybî bir konudur. Bunu sadece Allah ve bildirmesi halinde O’nun Resûlü (s.a.s.) bilebilir. Başka kimse bilemez.”<sup>103</sup> Gazzâlî, bu açıklamaları yanında lanet okumayı kişiyi helake götüren dilin afetlerinden biri saymıştır. Gazzâlî, küfür, bidat ve fasıklık vasıflarının her ne kadar laneti gerektirdiğini kabul etse de izin verilenin “Allah’ın laneti kâfirlerin, bidat ehlinin ve fasıkların üzerine olsun.” gibi genel ifadeleri kullanmak ya da “Allah’ın laneti Yahudilerin, Hıristiyanların, Kaderiyenin, Haricilerin, Rafizilerin, zânilerin, zalimlerin, faiz yiyenlerin üzerine olsun.” gibi daha özel bir ifadeleri kullanmak olduğunu vurgular.<sup>104</sup>

Kısaca ifade etmek gerekirse her ne kadar ayet ve hadislerde lanet ifadeleri yer alıyor olsa da bunlardan lanet okumaya izin verildiği anlamı çıkmamaktadır. Lanet okumanın yasaklandığına dair hadisler ise açıktır. Dolayısıyla İslam’da asıl olan lanetin yasaklanmış olduğudur.

### 5. Birbirine Muhâlif Gibi Görünen Bu Rivayetleri Doğru Anlamak

İnsanların dinini, canını, aklını, malını ve ırzını korumak İslam’ın temel amaçlarından sayılmıştır. Bu amaçların gerçekleşmesi yalan, gıybet, casusluk, dedikodu, sebb/şetm (sövm) gibi yasaklanan hususlara dikkat etmek önem arz etmektedir. Asıl olan Şâri’in maksat ve gayesine en uygun olanın yapılmasıdır. Zira konan hiçbir hüküm hikmetten hâlî değildir. Yasaklardan kaçınma ve istenen emir ve tavsiyeleri yerine getirmede gâye ve

<sup>94</sup> el-Bakara 2/88.

<sup>95</sup> el-Bakara 2/89.

<sup>96</sup> el-Bakara 2/161.

<sup>97</sup> Ali İmrân 3/87.

<sup>98</sup> el-A’râf 7/44.

<sup>99</sup> Hûd 11/18.

<sup>100</sup> Muhammed 47/23.

<sup>101</sup> Bk. el-Bakara 2/88, 89, 159, 162; el-Mâide 5/13, 64; et-Tevbe 9/68; en-Nisâ 4/118, el-Hicr 15/35.

<sup>102</sup> Nevevî, *Riyâzü’s-sâlihîn (Fahl)*, 437.

<sup>103</sup> Hücetü’l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî et-Tûsî, *İhyâü Ulûmi’-d-dîn* (Beyrut: Dârü’l-Ma’rife, ts.), 3/123.

<sup>104</sup> Gazzâlî, *İhyâ*, 3/123.

hikmetler mutlaka dikkate alınmalıdır. Şimdi bu genel ilkeler dahilinde konuyu anlamaya çalışalım.

Âlimler lanet okumanın haram olduğu konusunda ittifak halindedir. Zira lanet okumak, Allah'ın rahmetinden uzak kalmak anlamındadır. Dolayısıyla Müslümana, kâfire, hayvanlara lanet okumak doğru değildir. Sadece İblis ve Ebû Cehil gibi kesin küfür üzere öldüğü ya da öleceği nasla bilinenlere ve İslam'ın yasakladığı vasıflara lanet okunabileceği ifade edilmiştir.<sup>105</sup> Yasaklanan davranışların önemini, günahının büyüklüğünü bildirmek üzere bu davranışları işleyenlerin laneti hakkettikleri naslarla bildirilmiştir.<sup>106</sup> Dolayısıyla gerek Kur'an-ı Kerim'deki lanetlemeler gerekse Hz. Peygamber'in lanet okumaları ve bedduaları bu kapsamdadır. Âlemlere rahmet olarak gönderilen Hz. Peygamber'in her zaman onların hayrını istemesinden daha doğal bir şey olamaz. Bu sebeple ümmeti tehdit edenlerin ya da ümmete büyük zararlar verenlerin cezalandırılmaları ve hak ettikleri cezayı bulmaları için zaman zaman beddulara bulunmuştur.

İslam'ın yasakladığı sebb, la'n, beddua, yalan, gıybet, casusluk vb. yasakların temel amacı yukarıda belirtilen İslam'ın temel amaçlarını korumaya yönelik olduğundan büyük zararın def'i ve maslahatın celbi için bunlara başvurulmak zaruri bir hal aldığı durumlar istisna kapsamında değerlendirilmiştir. Hz. Peygamber'in birbirine muarız gibi görülen sebbi yasaklama ve bazen bu minvalde sözler sarf etmesi, lanet okumayı yasaklayıp bazı durumlarda lanet ve beddua okumaları bu şekilde anlaşıldığında bir problem kalmamaktadır.

### Sonuç

Hz. Peygamber, Kur'an'ın ifadesiyle âlemlere rahmet olarak gönderilmiştir. O, "müjdeleyiniz, nefret ettirmeyiniz" sözüyle insanlarla güzel muamelede bulunmayı tavsiye etmiştir.

Hz. Peygamber'in yasakladığı ifadelerden biri de sebbetmek, bedduada bulunmak ve lanet okumaktır. Bu anlamdaki sözleri kullanmayı yasaklayan birçok hadis kendisinden nakledilmiştir. İslam'dan önce insanlar arasında yaygın olduğu anlaşılan İslam'ın sevgi ve rahmet yönüne muhalif bu sözlere ilke olarak karşı olmuş ve bunları kaldırmaya çalışmıştır. Genel ilke böyle olmakla birlikte Hz. Peygamber'den sebb, la'n ve beddua anlamındaki ifadelerin varit olduğuna dair bazı rivayetlere rastlanmaktadır. Nitekim bir hadisinde, "Allah'ım, Şüphesiz ben de bir beşerim. Müslümanlardan her kime, sebb ya da lanet ettiysem veya canını acıttıysam bunu onun için günahlardan arınma ve rahmet vesilesi eyle!" buyurduğu görülmektedir. Bir çelişki gibi görülen bu durumun nasıl anlaşılması gerektiği çalışmamızın ana konusunu oluşturmaktadır.

Yapılan araştırmada Hz. Peygamber'in bu anlamdaki ifadelerine muhatap olanların inananlar ve inanmayanlar olmak üzere iki kesimden oluştuğu anlaşılmış ve bu sebeple de iki farklı değerlendirmeye gidilmesi gerektiği kanaatine varılmıştır. Ayrıca bu muhataplardan inanmayanları da iki grupta mütalaa etmek mümkündür. Birincisi, Mekke Müşrikleri gibi İslam'a saldıran ve zulümleri ile ön plana çıkan belirli kişi ve gruplardır. Hz. Peygamber'in bunlara karşı kullandığı sebb ve beddua anlamdaki ifadelerinin İslam'a ve Müslümanlara verdikleri zararlardan kaynaklandığı anlaşılmaktadır. Dolayısıyla bunlar,

<sup>105</sup> Nevevî, *el-Minhâc*, 2/67.

<sup>106</sup> Uysal, *Hz. Peygamber ve Sözü'nün Dönüşümü*, 111.



mazlumların zalimlere beddua edebileceklerine delil sayılan Nisâ sûresi 4/148. ayetin kapsamında değerlendirilmelidir. Ayrıca Allah, birçok ayette genel anlamda zalimlere ve inkârcılara lanet okumuştur. Hz. Peygamber'in belirli kişi ve grupları kastetmeden bu tür insanlara yaptığı lanet ve beddualar da aynı şekilde Kur'ân'ın bu ayetleriyle uyum içindedir.

İnananlara yönelik kullandıklarının ise belirli şahıslara değil İslam'a aykırı vasıflarına yönelik olduğu ağırlık kazanmıştır. Bunların dışında Arapların sebb veya beddua anlamını kastetmeyip kullandıkları zahirde olumsuz anlam çağrıştıran ifadeler vardır ki Hz. Peygamber bunları kullanmakta sakınca görmemiştir. Nitekim muhatapları da bu ifadelere sebb, beddua vb. anlamlar yüklememişlerdir. Hz. Peygamber'in haksızlıklara beşerî bir tepki olarak kullandığı ifadeleri ise daha önce belirtilen ilgili ayet kapsamında değerlendirilebilir. Ayrıca bunların dua yerine geçmesi için Allah'tan talepte bulunmuş olması onun merhamet vasfının bir tezahürüdür. Hz. Peygamber'in belirli kişileri kastetmeden genel anlamda kötü fiilleri işleyenlere yönelik kullandığı lanet ifadelerindeki amaç tüm inananları söz konusu kötülüklerden sakındırmaktır. Bütün bunların yanında Hz. Peygamber, sebb, beddua ve lanete maruz kalanların onlar hakkında günahlardan arınma ve rahmet vesilesi olması için dua edilmiştir.

### Kaynakça

- Abdürrezzâk b. Hemmâm, Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm es-San'ânî. *el-Musannef*. thk. Habiburrahman A'zami. 10 Cilt. Beyrut: Dârü't-ta'sîl, 2013.
- Agitoğlu, Nurullah. "Kültürel Bağlam Çerçevesinde Sözlü Kültürün Hadislere Etkisi". *Türk ve İslam Dünyası Sosyal Araştırmalar Dergisi = The Journal of Turk & Islam World Social Studies* VI/23 (2019), 17-28.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî. *el-Müsned*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. Kahire: Dârü'l-hadîs, 1995.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî. *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*. thk. Şuayb el-Arnâvut, Adil Mürşid. I-L Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1. Basım, 2001.
- Aynî, Bedruddîn Ebû Muhammed Mahmud b. Ahmed el-Aynî. *Umdetu'l-kârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. Beyrut: Dârü'l-Fikr, ts.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî el-Beyhakî. *Şuabü'l-îmân*. thk. Abdülalî Abdülhamid Hamid. I-XIV Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Ruşd, 1. Basım, 2003.
- Boynukalın, Mehmet. "Sövmeyi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî. *el-Edebü'l-müfred*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Beyrut: Dârü'l-Beşairi'l-İslâmiyye, 3. Basım, 1989.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî. *el-Câmi'u's-sahîh*. Beyrut: Dâru Tavku'n-Necât, 1422.
- Ebû Dâvûd, Suleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî. *es-Sünen*. thk. Şu'ayb el-'Arna'ûf. b.y.: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009.
- Ebû Ya'la el-Mevsilî, Ahmed b. Ali b. el-Müsenna el-Mevsilî. *el-Müsned*. 10 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2013.
- Elbânî, Nâsîruddin el-Elbânî. *Sahîhü'l-Câmi'i's-sağîr*. b.y.: el-Mektebetü'l-İslâmî, ts.
- Elbânî, Nâsîruddin el-Elbânî. *Da'îfü'l-Câmi'i's-sağîr*. b.y.: el-Mektebetü'l-İslâmî, ts.
- Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî et-Tûsî. *İhyâü Ulûmi'd-dîn*. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, ts.

- Hâkim en-Nîsâbü'rî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Hâkim en-Nîsâbü'rî. *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*. thk. Mustafa Abdülkadir Ata. I-IV Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 1990.
- Heysemî, Ebü'l-Hasan Nureddin Ali b. Ebî Bekr b. Süleyman el-Heyemî. *Mecma'u'z-zevâ'id ve menba'u'l-fevâ'id*. thk. Husameddîn el-Kudsî. I-X Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Kudsî, 1994.
- Humeydî, Ebû Bekr Abdullah b. ez-Zübeyr el-Humeydî. *Müsnedü'l-Humeydî*. thk. Hüseyin Selîm Esed. I-II Cilt. Dimeşk: Dâru's-Sekâ, 1. Basım, 1996.
- İbn Abdilberr, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilberr en-Nemerî. *el-İstizkâr*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1421/2000.
- İbn Battal, Ebü'l-Hasen Alî b. Halef b. Abdilmelik b. Battâl el-Bekrî el-Kurtubî. *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. 10 Cilt. Riyâd: Mektebetü'r-rüşd, 1423.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed. *el-Kitâbü'l-musannef fi'l-ehâdîs ve'l-asar*. thk. Sa'd b. Nâsir. I-XXV Cilt. Riyad: Dâru Künûzü İşbiliyye, 1. Basım, 2015.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed. *Müsnedu İbn Ebî Şeybe*. thk. Adil b. Yusuf el-Gazavî, Ahmed Ferîd el-Mezîdî. I-II Cilt. Riyad: Darü'l-Vatan, 1. Basım, 1997.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *Fethu'l-Bârî*. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1379.
- İbn Hibbân el-Büstî, Ebû Hâtîm Muhammed. *el-İhsân fî takrîbi Sahîhi İbn Hibban*. thk. Şuayb el-Arnâvut. I-XVIII Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1. Basım, 1988.
- İbn Hibbân el-Büstî, Ebû Hâtîm Muhammed. *Sahîhu İbn Hibbân*. thk. Şuayb el-Arnâvut. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1988.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî. *es-Sünen*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 2 Cilt. b.y.: Dâru İhyâi'l-Kutubî'l-Arabiyye, ts.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî. *Lisânü'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Şâdir, 1414/1993.
- İbnu'l-Esîr, Ebû's-Sa'âdât el-Mubârek b. Muhammed el-Cezerî. *en-Nihâye fî Ğarîbi'l-Hadîs ve'l-Eser*. thk. Tâhir Ahmed ez-Zâvî, Mahmûd Muhammed et-Tanâhî. 5 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, 1399/1979.
- Karaaslan, Nergis. *Rivâyetlerde Hz. Peygamber'e ve Sahâbeye Saygısızlık Meselesi*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Mâlik b. Enes, Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Ebî Âmir el-Asbahî el-Yemenî. *el-Muvattâ'*. thk. Muhammed Muştafâ el-A'zamî. 8 Cilt. Abu Dabi: Muessesetu Zâhid b Sultân, 1425/2004.
- Ma'mer b. Râşid. *el-Câmi' (el-Musannef'in sonunda)*. thk. Habîbürrahmân el-A'zamî. Beyrut: el-Meclisü'l-ilmî, 1403.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *el-Câmiu's-Sahîh*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ty.
- Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî. *es-Sünen*. thk. Abdülfettah Ebû Gudde. I-IX Cilt. Haleb: Dârü'l-Matbuâtî'l-İslâmiyye, 2. Basım, 1986.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî. *el-Minhâc*. 18 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-turâsi'l-arabî, 1392.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî. *Riyâzü's-sâlihîn (Fahl)*. thk. Mâhir Yâsîn el-Fahl. Beyrut: Dâru İbn Kesir, 2007.
- Râzî, Ebû Abdillâh Zeynüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Abdilkâdir er-Râzî. *Muhtârü's-sihâh*. Beyrut: el-Mektebetü Lübnân, 1995.
- San'ânî, Muhammed b. İsmail b. Salâh es-San'ânî. *Feyzü'l-kadîr*. Riyad: Dârü's-Selâm, 2011.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî eş-Şâfiî. *el-Câmiu's-sağîr*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2. Basım, 1425.
- Taberânî, Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb et-Taberânî. *el-Mu'cemu'l-evsat*. 10 Cilt. Kahire: Dâru'l-haremeyn, ts.
- Taberânî, Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb et-Taberânî. *el-Mu'cemu'l-kebir*. thk. Hamdi Abdülmecid Selefi. I-XXV Cilt. Kahire: Mektebetü İbn Teymiye, 3. Basım, 1994.

- Tayâlisî, Ebû Dâvûd Süleymân b. Dâvûd b. el-Cârûd et-Tayâlisî. *el-Müsned*. thk. Muhammed b. Abdülmuhsin et-Türkî. I-IV Cilt. Mısır: Daru Hicr, 1999.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ. *es-Sünen*. thk. Fu'âd 'Abdulbâkî. 5 Cilt. Mısır: Şirketu Muştafâ'l-Bâbî'l-Halebî, 1395/1975.
- Uysal, Şule Yüksel, Hz. *Peygamber ve Sözün Dönüşümü*. Ankara: Fecr Yayınları, 2023.
- Vâkîdî, Ebû Abdullah Muhammed b Ömer b Vakîd el-Eslemî el-Vâkîdî. *el-Meğâzî*. Beyrut: Dârü'l-A'lamî, 1409.
- Varol, Bahaüddin. "Emevîler'in Hz. Ali ve Taraftarlarına Hakaret Politikası Üzerine". *İslâm San'at, Tarih, Edebiyat ve Mûsikîsi Dergisi* 4/8 (2006), 83-108.
- Yılmaz, Orhan. "Hz. Muâviye'yi Öven ve Yeren Bazı Hadislerin Tahlili ve Tenkidi = Analysis and Criticism of Some Hadîths That Praisinf and Reviling to Mu'awiya", *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XVII/18 (2020), 91-117
- Zebîdî, Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdirrezzâk el-Bilgrâmî el-Hüseynî ez-Zebîdî. *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*. Beyrut: Matbaatü'l-Hayriyye, ts.

# Harran İlahiyat Dergisi | Harran İlahiyat Journal

Sayı/Issue: 51, Haziran/June 2024, 85-106

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/hij/issue/85067>

ISSN 2791-6812

## تَأْثِيرُ الْفُصْحَى عَلَى لَهْجَاتِ الْخَطَابِ فِي الْمُجْتَمَعَاتِ الْعَرَبِيَّةِ الْمُعَاَصِرَةِ

### Klasik Arapçanın Modern Arap Toplumdaki İletişim Dillerine Etkisi

The Impact of Classical Arabic on the Languages of Communication in  
Modern Arab Societies

#### Yazar Bilgisi Author Information

##### Samir Omar Kamel Hassan SAYED

Dr. Öğr. Üyesi, Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Gaziantep, Türkiye  
Asst. Prof., Gaziantep University Faculty of Theology, Gaziantep, Türkiye  
samirsayed200@gmail.com , [www.orcid.org/0000-0002-8631-0231](http://www.orcid.org/0000-0002-8631-0231)

#### Makale Bilgisi Article Information

Makale Türü Article Type	Araştırma Makalesi Research Article
Yayın Etiği Publishing Ethics	Bu makale, iThenticate yazılımı ile taranmış ve intihal tespit edilmemiştir. Makale, çift taraflı kör hakemlik yöntemiyle en az iki hakem tarafından incelenmiştir. This article has been scanned by iThenticate software and no plagiarism detected. It has been examined by at least two referees using double sided blind refereeing method.
Finansman Funding	Yazar, bu çalışma için herhangi bir dış fon almadığını beyan eder. Author declares that he get no any external funding for this study.
Çıkar Çatışması Conflict of Interest	Yazar bu çalışmayla ilgili herhangi bir çıkar çatışması bulunmadığını beyan eder. Author declares that there is no any conflict of interest related to this study.
DOI	<a href="https://doi.org/10.30623/hij.1233058">https://doi.org/10.30623/hij.1233058</a>
Geliş Tarihi / Received	Kabul Tarihi / Accepted
12 Ocak/January 2023	5 Haziran/June 2024

## Öz

Klasik/Fasih Arapçanın kadim tarihi konusunda araştırma yapmak, bilimsel bir tutkuyu barındırdığı kadar, İslam'dan önce klasik Arapçanın neye benzediğine dair net bir tabloya ulaşmaya dair somut birtakım zorluklar da barındırmaktadır. Bu makale Afrika ve Asya kıtasında yer alan Arap ülkelerini mercek altına almak suretiyle klasik Arapçanın çağdaş Arap lehçeleri üzerindeki etkisini ortaya koymayı hedeflemektedir. Elbette ki çalışma Arap dünyasında tezahür eden lehçelerle alakalı tüm olguları ele alma iddiasında değildir. Sadece bir araştırma makalesinin bunları kapsayamayacağı açıktır. Bunun için özel bazı çalışmaların yanı sıra geniş kapsamlı uzun uzadıya açıklamalar gerekmektedir. Söz konusu araştırma için uzmanlık gerektiren ve ücreti kurumlar tarafından karşılanan kapsamlı bir anket çalışmasının yapılması gerekmektedir.

Bu araştırma makalesi, Arapça üzerine yapılan çalışmaların bir yönü olan klasik Arapçanın çağdaş lehçelerle ilişkisini ve Klasik Arapçanın çağdaş lehçeler üzerindeki etkisinin sınırlarını aydınlatmak amacıyla kaleme alınmıştır. Klasik Arapçanın yanı sıra Arap lehçelerinin üç önemli unsuru daha bulunmaktadır. Bunlar: Fethedilen bölgelerde meskun halkların lehçeleri, İslami fetihler sırasında veya sonrasında bu bölgelere göç eden kabilelerin lehçeleri ve Batının sömürge faaliyetlerinin başladığı dönemden günümüze kadar devam eden süreçte etkili olan yabancı unsurlardır. Bu çalışma klasik Arapçanın çağdaş Arap lehçelerinin ana oluşturucu unsuru olduğunu ileri sürmektedir.

Çağdaş dünyada konuşulan Arapça lehçeler nasıl oluşmuştur? Bunlar eski Arap lehçelerinin bir uzantısı mıdır? Yoksa Farsça, Türkçe, İngilizce ve Fransızca gibi yabancı dil kollarının Arap toplumları üzerindeki etkisinin bir yansıması mıdır? Bunlar uzun ve medeniyetler ile kültürler arası bir sürtüşmeyle mi oluşmuştur? Yoksa Arap fethinden önce bazı Arap ülkelerinde yaşayan halkların dilleri olan Kıpti dilinin, Berberi dilinin (Amazigh) veya Aramca'nın bir uzantısı mıdır? Ya da tüm bunların bir kombinasyonu mudur? Bütün bu karışımın klasik Arapçanın etkisinin boyutu nedir? Bu çalışma dilbilimcileri uzun süredir meşgul eden bu ve benzeri sorulara cevap(lar) aramaya çalışmaktadır.

Konu ile ilgili bundan önce yapılan çalışmalar olduğu gibi bundan sonra da araştırmalar devam edecektir. Çünkü klasik Arapça ile ilgili meseleler Atlas Okyanusundan Basra Körfezi'ne kadar onunla alakadar olan herkesi ilgilendirmektedir. Arap dilinin küresel düzeydeki önemine ek olarak Müslümanların ibadet ve din dili olması onun önemini ortaya koymaktadır. Konunun önemi nedeniyle araştırma konusu yapılan bu çalışma dört başlık halinde ele alınmıştır. Birinci başlıkta konu ile ilgili terminolojinin (klasik dil ve lehçeler) kökeni incelenmiş, klasik dil ile lehçeler arasındaki bağlantıyı çözmeye çalışılmıştır, Arap lehçeleri hakkındaki ikinci başlıkta lehçeleri oluşturan unsurlar ile Arap lehçelerinin tezahürleri ve adları açıklanmıştır. Üçüncü başlıkta modern Arap lehçelerindeki bazı linguistik tezahürler/olaylar, fonetik ve semantik düzeyler açısından zikredilmiş ve bunlar ayrıca yaşayan örneklerle desteklenmiştir. Dördüncüsü klasik Arapçanın ve diğer dil kollarının konuşulan Arap lehçeleri üzerindeki etkisinin sınırları başlığını taşımaktadır. Makale sonuç, ekler ve atıfta bulunulan kaynakların bir listesi ile sona ermektedir. Makale, ulaştığı sonuçlara dair seçilen örnekleri değerlendirirken betimleyici yöntemle dayanmıştır. Bu araştırma, klasik Arapçanın modern Arap toplumlarında mevcut iletişim dilleri üzerindeki etkisinin onu etkileyen diğer kollarla kıyasla sınırlı olduğu sonucuna varmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Arap Dili ve Belagati, Genel Dilbilimi, Klasik Arapçanın Lehçelere Etkisi, Konuşma Dilleri, Çağdaş Arap Toplumlari.

### **Abstract**

Doing research on the ancient history of classical Arabic not only develops a scholarly passion, but it also poses tangible difficulties in painting a clear picture of what classical Arabic was like before Islam

This article aims to investigate the impact of classical Arabic on contemporary Arabic dialects by closely examining Arab countries in Africa and Asia. Obviously, the study does not claim to address all the dialect-related phenomena apparent in the Arab world. It is obvious that a single research article can hardly cover them all. This requires specialized studies offering extensive and lengthy explanations. To carry out such a research study, it is necessary to conduct a comprehensive survey, which requires relevant expertise and is financially supported by a funding body.

This research article was written to shed light not only on the relationship of classical Arabic with contemporary dialects, which is one aspect of the studies on Arabic but also on the extent to which classical Arabic influences contemporary dialects. In addition to the classical Arabic language, there are three other key elements of Arabic dialects. These include the dialects of the peoples inhabiting the conquered regions, the dialects of the tribes that migrated to these regions during or after the Islamic conquests, and foreigners that have been influential in the process since the beginning of the colonial activities of the West to the present day. The present study argues that classical Arabic is the main constituent of contemporary Arabic dialects.

How did the Arabic dialects spoken in the contemporary world come into existence? Are they an extension of the old Arabic dialects? Or are they a reflection of the influence of the varieties of such foreign languages as Persian, Turkish, English and French on Arab societies? Are they an outcome of a long-standing struggle among civilizations and cultures? Or is it an extension of Coptic, Berber (Amazigh) or Aramaic, the languages of the peoples who inhabited some Arab countries before the Arab conquest? Or is it a combination of all these? What is the extent of the influence of classical Arabic in this combination? This study aims to find answer(s) to these and similar questions that have occupied linguists for a long time.

There have been previous studies on this subject, and more research will obviously follow in the future. This is because such issues related to classical Arabic concern relevant people dispersed across the area extending from the Atlantic Ocean to the Persian Gulf. Besides the global significance of the Arabic language, the fact that it is the language of worship and religion of Muslims makes it even more important. Due to its importance, the subject of the present study was addressed under four headings. The first section elaborates on the origin of the terminology related to the subject (classical language and dialects) and explains the connection between classical language and dialects. The second section about the dialects of Arabic explains the elements that make up these Arabic dialects, along with their manifestations and names. The third discusses some linguistic manifestations/events in modern Arabic dialects from a phonetic and semantic perspective, and these are further supported by living examples. The fourth discusses the limits of the influence of classical Arabic and other varieties on spoken Arabic dialects. This study ends with a conclusion and provides appendices

and a list of references. It relies on descriptive method in evaluating the selected examples to draw its conclusions. It concludes that the influence of classical Arabic on the existing languages of communication in modern Arab societies is limited compared with other elements that have influenced it.

**Keywords:** Arabic Language and Rhetoric, General Linguistics, the Influence of Classical Arabic on Dialects, Spoken Languages, Contemporary Arab Societies.

### الملخص

إن البحث في تاريخ الفصحى القديم بمقدار ما يحمل من شغفٍ علميٍّ، فهو يحمل معه صعوبات ملموسة في الوصول إلى صورة واضحة لما كانت عليه الفصحى قبل الإسلام، وكذلك يجد البحث صعوبة أخرى هي اتساع حدوده المكانية؛ فلقد وضعت هذه الورقة كل بلاد الوطن العربي بجناحيه الأفريقي والآسيوي تحت مجهر الاختبار، ثم سلطت الضوء على حدود تأثير الفصحى في اللهجات العربية المعاصرة. وما كان لهذه الورقة أن تستقصي جميع الظواهر اللهجية في العالم العربي، أو تمسحها مسحاً شاملاً، فذاك عمل تقصُر عنه الهمة وتُفرد له المطولات؛ وتُضيق في الإحاطة به ورقة بحثية واحدة؛ إذ لا بد فيه من دراسة مسحية شاملة تفتقر إلى خبرات، وتدعمها مؤسسات؛ إنما سلطت هذه الورقة الضوء على حدود تأثير الفصحى في اللهجات العربية المعاصرة حسب العينات العشوائية المختارة من مجتمع البحث.

لقد جاءت هذه الورقة لتضيء جانباً يمثل علاقة الفصحى باللهجات، وحدود تأثير الأولى في الثانية، وقد افترض البحث أن تكون الفصحى هي المكوّن الرئيس للهجات الخطاب في المجتمعات العربية المعاصرة على رأس مكونات ثلاثة أخرى هي: لهجات القبائل العربية القديمة التي هاجرت زمن الفتح الإسلامي أو بعده، إضافة إلى لغات الشعوب الأصلية للبلاد المفتوحة، مع المكون الأجنبي في حقبة الاستعمار الغربي إلى الآن.

وقد اعتمد البحث في اختبار هذا الفرض على المنهج الوصفي متخذاً أداة الملاحظة العلمية لعينات عشوائية للظواهر اللغوية المحكية في لغة الحياة اليومية.

ومن نتائج هذه الدراسة أن القبائل العربية المهاجرة من شبه الجزيرة إلى الأمصار المفتوحة قد حافظت على تقاليد وعاداتها اللغوية زمناً ممتداً إلى العصر الحديث، ولقد أكد البحث على أن هذا الرافد هو الرافد العظيم للهجات العربية الحديثة خصوصاً في الجانب المشرقي من الوطن العربي، وذلك ما أكد عليه حفني ناصف وغيره. ولا نعدم روافد أخرى مؤثرة في لغة التخاطب اليومي كطائفة من ألفاظ الدخيل التي تشيع على الألسنة العربية وبخاصة بعد ثورة المعلومات، وانتشار الشبكة الدولية، ووسائل التواصل الاجتماعي، والعولمة الثقافية، والتغريب الذي وقعت المنطقة العربية برمتها تحت رحمته. إلى جانب ما ترسب على الألسنة من بقايا اللغات القديمة التي كان يتكلمها الناس قبل الفتح العربي. حدث ذلك في ظل غياب شبه تام لسلطان الفصحى القرآنية على تقويم اللسان وضبط المخارج والأصوات على النموذج العربي المحتذى، صحيح أن مجامع اللغة العربية في الوطن العربي بذلت وتبذل في ذلك جهداً لمواجهة سيل الألفاظ الدخيلة على الألسنة، لكن لا مجيب. لقد ظهر من خلال البحث أنه لولا وجود القرآن الذي تكفل الله بحفظه لاندثرت الفصحى التي عمود قوامها لهجة قريش كاندثار أخواتها الآرامية والسريانية، أو كاندثار اللاتينية من الفرع الهندوأوروبي.

إن الفصحى لم تكن يوماً لغة تخاطب وسليقة لقبيلة من القبائل كما بيّن البحث، بل هي لغة مشتركة أخذت من لغات القبائل العربية، وتشكلت بذلك قبل الإسلام؛ فهي لغة أدبية نُوجت بنزول القرآن الكريم بها، احترمتها القديما وأجلّوها، وأهمّل أمرها المُحدّثون.

إن البحث يستنكر في توصياته امتداد مسافة الخلف بين اللغة واللهجات في العصر الحديث، لأننا نحتاج لثورة لغوية حقيقية تعيد للعربية الفصحى جزءاً من مكانتها في النفوس والأسماع، ونحن إذ نطمح لذلك لا نُلغى دور اللهجات في إحداث التواصل المطلوب، بل نضعه في نصابه الصحيح، وضمن حجمه المعقول. والبحث يمثل خطوة سبقتها بلا شك خطي، ولا بد أن تتبعها على الطريق خطوات.

الكلمات المفتاحية: اللغة العربية والبلاغة، علم اللغة العام، تأثير الفصحى على اللهجات، لغات التخاطب، المجتمعات العربية المعاصرة.

## 1. تأصيل المصطلحات

### 1.1 (اللغة الفصحى / اللهجات)

حدّ ابن جنيّ (1002/392) اللغة بقوله: "إنّها أصواتٌ يُعبّرُ بها كل قومٍ عن أغراضهم"<sup>1</sup>. والفصحى تعني لغةً: الطلاقة والبيان والظهور يقول الجوهري (1003/393): "فَصَحَّ اللَّبَنُ، إِذَا أُخِذَتْ عَنْهُ الرَّغْوَةُ، وَأُنْشِدَ فِي ذَلِكَ: "وَتَحْتَ الرَّغْوَةِ اللَّبَنُ الْفَصِيحُ" وهي في مقابل العُجْمَةِ التي تعني الإبهام، ولذا يقال: رجلٌ فصيحٌ وكلامٌ فصيحٌ، أي بليغٌ، ولسانٌ فصيحٌ، أي طلقٌ، فمدار تركيب الفصاحة كما يقول القُيُومِيُّ (1368/770): "على الظهور؛ "فوصفُ اللغة بالفصحى وصفٌ استعلاءً وبيانٍ وظهور"<sup>2</sup>.

### 1.2 تَكُونُ الْفُصْحَى

يقول ابن فارس (1005/395): "أجمع علماءنا بكلام العرب، والزواة لأشعارهم، والعلماء بلغاتهم وأيامهم ومحالهم أن قريشاً أفصح العرب ألسنةً وأصفاهم لغةً... فكانوا مع فصاحتهم إذا أنتهم الوفود من العرب تخيروا من كلامهم وأشعارهم أحسن لغاتهم وأصفي كلامهم، فاجتمع ما تخيروا من تلك اللغات إلى نحائزهم وسلانقهم التي طبعوا عليها، فصاروا بذلك أفصح العرب؛ ألا ترى أنك لا تجد في كلامهم عَنَعَنَةً تَمِيمٍ، ولا عَجْرَفِيَّةً قَيْسٍ، ولا كَشْكَشَةَ أَسَدٍ، ولا كَشْكَشَةَ رَبِيعَةَ، ولا الكَسْرَ الذي تسمعه في أَسَدٍ وَقَيْسٍ مثل: تَعْلَمُونَ وَنَعْلَمُ، ومثل: شَعِيرٌ وَبَعِيرٌ؟"<sup>3</sup> ويوافق ابن فارس في ذلك كثيرٌ من أعلام العربية: كالقراء (822/207)، وابن جني، والسيوطي (1506/911)، وغيرهم في أن لهجة قريش تفضّل غيرها من اللهجات،<sup>4</sup> مما يُفهم منه ضمناً أن الفصحى القرآنية التي تخلو من الظواهر الصوتية المرذولة التي أشار لها ابن فارس هي لهجة قريش في التخاطب اليومي، تلك التي شُرِفَتْ وَكُرِّمَتْ وَارْتَقَتْ للأسباب السابقة.

أما المحدثون من اللغويين فمنهم من لا يُسَلِّمُ بفصاحة قريش على جميع العرب؛ صحيح أن لغتهم مشتركة لأنهم يفد إليهم جميع القُصَاد، إلا أنهم ليسوا بأفصح العرب لذلك أو لغيره، ألا ترى لهجة

<sup>1</sup> عثمان الموصلي أبو الفتح ابن جنيّ، الخصائص، مح. محمد علي النجار (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب 1952)، 33/1. تحت باب: "القول على اللغة وما هي".

<sup>2</sup> إسماعيل بن حماد الفارابي الجوهري، تاج اللغة وصحاح العربية، مح. أحمد عبد الغفور عطار (بيروت: دار العلم للملايين 1987)، 391/3؛ أحمد بن محمد بن علي الفيومي، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، مح. عبد العظيم الشناوي (القاهرة: دار المعارف 1977)، 474/2. والبيت من الوافر، وهو لنضلة السُلَيْمِيّ ومطلعه: " فَلَمْ يَخْشَوْا مَصَالَتَهُ عَلَيْهِمْ ".

<sup>3</sup> أحمد بن زكريا الرازي ابن فارس، الصحاحي في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها، مح. عمر فاروق الطَّبَّاع (بيروت: مكتبة المعارف 1993)، 55، 56.

<sup>4</sup> جلال الدين السيوطي، المُزهر في علوم اللغة وأنواعه، بعناية: محمد جاد المولى وآخرون (بيروت: المكتبة العصرية 1986) 310/1.



لندن هي الفصحى المشتركة بيد أنها لا تحمل صفات النطق الإنجليزي الأصيل، ولا نقاء معجمه<sup>5</sup>؟ ويؤيد ذلك ما نقله السيوطي عن عُمر بن الخطاب مخاطبًا رسول الله صلى الله عليه وسلم بقوله: "يا رسول الله مالك أفصحنا ولم تخرج من بين أظهرنا...؟"<sup>6</sup>، مما يدل على أن الفصحى ليست لغة قريش بدليل تعجب عُمر من ذلك.

ومن الدارسين من يرى أن تكون الفصحى قد جاء بغير اختيار شعوري، وأنها لم تكن لغة قبيلة من القبائل العربية، فهي ليست لغة قريش ولا غيرها؛ إنما هي: بمثابة لغة مشتركة تكونت لا شعوريًا من لغة هؤلاء وهؤلاء، وذلك لتلبية حاجات التجارة والأسواق والأدب على وجه الخصوص.<sup>7</sup> وهنا يؤكد (إسرائيل ولفنسون 1980/1400) على تكوُّن الفصحى بأنها مزيجٌ من اللهجات، وهو في ذلك ينفي أيضًا صفة الاختيارية والانتقاء في تكوُّنها من طرف القرشيين، ويعلّل تفوق اللهجات الشمالية على حساب الجنوبية بالنفوذ والسلطان، فاللغة العربية الموجودة الآن هي مزيج من لهجات كثيرة مختلفة اختلط بعضها ببعض وامتزج امتزاجًا شديدًا حتى صار لغة واحدة بعد أن فني أصحاب اللهجات وبادوا، لقد "أخذت العربية تجمع بين عناصر تلك اللهجات التي أبادتها حتى وجدت لغةً جديدةً احتفظت بصبغتها القديمة وقبلت بعض التغيير فاللهجات التي أصبحت سائدة في أغلب أقاليم الجزيرة العربية قبيل ظهور الإسلام إنما هي الشمالية بعد أن التهمت أكثر اللهجات الجنوبية وتغذت بها".<sup>8</sup>

والخلاصة التي انتهى اليها البحث إليها أن الفصحى لغةً انتظمت بعض ما في لهجات القبائل العربية المحكية من ظواهر استحسنتها، كما ورثت بقايا اللهجات "الشمودية واللحانية والصفوية" وهضمتها بعد أن ضُعفت تلك اللهجات بفناء أصحابها، كما اشتملت على مادة غزيرة من عربية أهل اليمن، صحيح أن قريشًا قد ضربت بسهم وافر من لهجتها في الفصحى لدرجة أنه مجازًا قد تطلق ويراد بها لهجة قريش لمكانتها الدينية، ونفوذها الواسع إلا أن جميع ظواهر الفصحى الصوتية على الأقل لا تنتمي كلها للهجة قريش، فعلى سبيل المثال: ظاهرة تحقيق الهمزة لا تنسب لقريش بل لتميم، وغير ذلك من الظواهر اللغوية التي تنسب لغبر قريش وقَصَلَتْهَا فصحي القرآن واستمرت معها إلى الآن<sup>9</sup>، فالعربي: قرشيٌّ أو غير قرشيٍّ كان يستعمل الفصحى فيما جَدَّ له من القول؛ عند كتابة الأحلاف والمواثيق والآداب، لذلك قلنا عنها إنها لغة رسمية، وهي مع ذلك فوق الاستعمالية الدارجة للعرب قبل الإسلام، وهي بهذا الوصف تخالف لهجة التكلم الكبرى التي انبثقت منها واعتمدت عليها (لهجة قريش) مع اتفاقها معها في المبدأ، ويظل هذا الخلف بينهما حتى تستقل كل منهما عن الأخرى<sup>10</sup>. ويرجع البحث اتساع هذا الاختلاف بين لهجة قريش أو الحجاز بصفة عامة والفصحى إلى تثبيت الأخيرة بقيود القواعد التي يعتمدها التغيير ببطء وهدوء شديدين، في حين تنطلق لهجات الخطاب والمحاذثة سريعًا بغير تقييد؛ بدليل أن من يستمع إلى لهجة الحجازيين اليوم ويقارن بينها وبين الفصحى التي اعتمدت كثيرًا عليها في تكونها يدرك هذه الحقيقة، حقيقة التباعد التي هي سُنَّة اللغات في علاقتها باللهجات.

<sup>5</sup> إبراهيم السامرائي، في اللهجات العربية القديمة (بيروت: دار الحدائث 1994)، 11. وهنا يشير لفهم القدماء خطأ حديث "أنا أفصح العرب بيد أتي من قريش؛ لأن بيَد في اللغة لا تعني إلا كلمة غير، فالنبي نفسه يعلم أن قريشًا ليست أفصح العرب فكيف يوجّه الحديث على أنه أسلوب الحكيم في البلاغة؟.

<sup>6</sup> السيوطي، المُنْهَر 309/1.

<sup>7</sup> إبراهيم أنيس، في اللهجات العربية، 38، 39؛ رمضان عبد التواب، الفصول، 116.

<sup>8</sup> ولفنسون، تاريخ اللغات السامية، 206.

<sup>9</sup> محمد بن محمد ابن الجزري، النُّشْر في القراءات العشر، مراجعة: محمد علي الصَّبَّاح (بيروت: دار الكتب العلمية)، 24/1.

<sup>10</sup> علي عبد الواحد وافي، علم اللغة (القاهرة: دار نهضة مصر للطباعة والنشر 2010)، 171.

إننا في حديثنا عن اللغة العربية الفصحى وواقع اللهجات العربية القديمة لا نملك في أحسن الأحوال إلا التخمين والحدس والظن؛ لأننا أمام ظواهر لغوية وصوتية ذهب أصحابها، وجُلُّ ما روي لنا عنها وإن كان يخدم جانب علم اللغة التاريخي على استحياء، إلا أنه غير وافٍ بمقصود علم اللغة الوصفي الذي نحن بصددده، إضافة لما يعتبر تلك المرويات الموثقة في كتب الأدب واللغة والتي لم يفرد لها القدماء مؤلفاً مستقلاً من نقص وتضارب واختلاط وتصحيف يضاعف ما تؤول إليه النتائج، فالمفتش في ركام اللهجات العربية القديمة أمامه الفصحى الأدبية التي نزل بها القرآن بأحرفه والتي يشكو (ولفنسون) من قلة الدراسات الاستشراقية حولها مع عظيم خطرهما في تكونها<sup>11</sup>، والتي نجهل كثيراً نشأتها ومراحل طفولتها الأولى كما مر بنا، وأمامه أيضاً لهجات التخاطب العربي في المجتمعات الحديثة والتي لا تخلو من اختلاط بمؤثرات وروافد أجنبية، وكذلك أمامه ما بقي من اللغة السامية مشتركاً بين فروعها يلتبس منها بعض الإضاءات في مجال علم اللغة المقارن عساه يصل إلى بغيته.

### 1.3 تعريف اللهجة والعلاقة بينها وبين اللغة

اللهجة عند الجوهري وغيره: اللسان، وقد استعمل قدماء اللغويين من العرب اللغة، أو اللحن، أو الحرف ويقصدون بها اللهجات فيقولون: هي لغة لهذيل، أو تميم، وهذا لحن قومي وحرفهم، أو ما شابه، وربما استعملوا اللغة وأرادوا بها عيباً من عيوب النطق، أما لو أرادوا ما يريده المحدثون من كلمة اللغة فكانوا يستعملون كلمة اللسان للتعبير عنها.<sup>12</sup> أما في الاصطلاح العلمي الحديث فتعرّف اللهجة بأنها: "مجموعة من الصفات اللغوية تنتمي لبيئة خاصة، ويشترك في هذه الصفات جميع أفراد هذه البيئة"<sup>13</sup> ومجموع هذه اللهجات يشكل كلاً متشابهاً في الخصائص والصفات يسمى لغة يفهمها ويتفاهم بها أصحاب اللهجات وتختلف في نفسها عن غيرها من اللغات، فالعلاقة بين اللغة واللهجة هي علاقة بين العام والخاص.

ولا بد أن تشترك اللهجات في معظم دلالات الألفاظ وطرق التركيب النحوي لجملها، وإنما الفارق بين لهجة وأخرى كما يقول إبراهيم أنيس (1977) هو بعض ظواهر الإبدال الصوتي، وبعض تغيرات في دلالات الألفاظ، لأنه لو تباعدت اللهجتان في أكثر الألفاظ دلالة وفي النظام التصويقي، إضافة لتغيرات في القواعد الصرفية، والنحوية أصبحت المسافة بينهما بعيدة بحيث يمكن حينئذ أن نعبر عنهما بلغتين مستقلتين، لا لهجتين للغة واحدة.

وربما لا نباعد لو قلنا إن إهمال أمر اللهجات العربية قد امتد من القديم حتى العصر الحديث، فالدراسات العربية حول اللهجات مازالت هزيلة تتلمس خطاها إلى الآن، وإن جُلُّ ما كتبت حول ألقاب اللهجات التي جاءت في خبر الرجل الحضرمي في مجلس معاوية بن أبي سفيان رضي الله عنه من الكشكشة، والكسكسة، والطمطمانيّة... وغيرها تعاريف يعزوها الاستقراء التام، ولا تخلو من تكرار غير مؤصل أحياناً، بل إن أمر الفصحى نفسها لم يرصد تطورها الحادث حتى القرن الثامن الهجري أمام لهجات التخاطب، اللهم إلا إشارة ابن خلدون (1405/808) العابرة والتي يسجل فيها أمر التباعد أكثر مما يصف فيه حدوده؛ حيث يقايس بين فصحى مضر ولغة زمانه فيؤكد على الاختلاف الذي هو من طبيعة اللغات فيقول: "تختلف لغة العرب لعهدنا مع لغة مضر، إلا أن العناية بلسان مضر من أجل

<sup>11</sup> ولفنسون، تاريخ اللغات السامية، 208.

<sup>12</sup> رمضان عبد التواب، الفصول، 75.

<sup>13</sup> إبراهيم أنيس، في اللهجات العربية، 15.

الشريعة حمل على الاستقراء والاستنباط وليس عندنا لهذا العهد ما يحملنا على مثل ذلك ويدعونا إليه وهي الحال نفسها كما بين اللسان الحميري والمُضْرِي؛ إذ هما لسانان لا لساناً واحداً، فتلك سُنَّةُ اللغات في التطور والأخذ والرد.<sup>14</sup>

## 2 طبيعة اللهجات في المجتمعات العربية الحديثة وسماتها

تتسم لغات التواصل اليومي في المجتمعات العربية الحديثة كغيرها من اللهجات الأخرى بوجود عدة سمات تحدد طبيعتها عند المقابلة مع اللغة المعيارية، ومن ذلك أنها استعمالية، تمثل جانب التواصل المجتمعي اليومي لتحقيق المنافع وقضاء الحاجات؛ إذ جانب البلاغة فيها ضئيلٌ، وهزيلٌ للغاية عند المقابلة مع قطع الأدب الفصيح، وهي أيضاً غير تاريخية لا تحمل السيرة الزمنية كالفصحى، لأنه لا يرتبط بها نصٌ دينيٌ مقدسٌ، كما تشير بذلك ثريا خربوش؛ ومن ذلك المنطلق فهي: مُنْفَتِحَةٌ غير مستقلة بذاتها؛ إذ تمثل القواعد بمختلف أشكالها من: نحو، و صرف، وإملاء... سياجاً يحمي اللغة المعيارية من اللحن،<sup>15</sup> وذلك غير موجود في لهجات التخاطب اليومية، اللهم إلا أن يكون العرف والاستعمال اللغوي هو الأساس في تعيين الانحراف عن قواعد التخاطب، لكن يبقى تغيير العرف اللغوي، أيسر بكثير عند الاستعمال من تجاوز قاعدة نحوية، أو صرفية راسخة، وهذا الانفتاح المشار إليه يفتح الباب لدخول سيلٍ من الألفاظ الدخيلة، أو تجاوز أنماط الفصحى الصوتية والتركيبية دونما غضاضة.

إن اللغة هي الروح التي تكوّن الأمة، واللهجات جزء من اللغة، لكن، بالمستوى الأقرب إلى الحياة اليومية الغريزية والانفعالية لكل جماعة من أوساط الشعب، لذلك وكما ارتقت ثقافة هذه الجماعات وفكرها، ارتقت لغتها في التعبير، واقتربت العامية من الفصيحة لغة الفكر والوجدان الباطن، والعلم والفلسفة، وهذا ما أشار إليه فؤاد المرعي<sup>16</sup>. وهنا يشير رياض قاسم إلى إنّ العامية لغة غير مستقرة القواعد وليس من منطقتها، ولا طبيعتها أن تكون لها قاعدة ثابتة مطردة، فهي لغة خليط، فبعضها فصيح الأصل عربي النَّسَب، ولكن تغيرت مخارج حروفه، وبعضها غريب دخيل ما زال في العربية راسباً من رواسب لغات امتزج أهلها بالعرب كالفارسية والتركية. لهذا لا يمكن أن تكون اللغات العامية مستقرة على حالة واحدة في كل مصر من الأمصار من عهد نشأتها، بل لابدّ من تغيُّرها في المصر الواحد جيلاً بعد جيل.<sup>17</sup>

### 2.1 المستوى الصوتي

#### 2.1.1 أمثلة على بعض التغيُّرات الصوتية في اللهجات المعاصرة

##### 2.1.1.1 (القاف)

من أصوات المجموعة الانفجارية الفصيحة؛ حيث إن القاف تخرج من أدنى الحلق بما في ذلك اللهجة مع أقصى اللسان، فهي: "صوت لهوي شديد مهموس مفخّم له وقفة انفجارية" وهو أعمق أصوات الفم لذلك يوصف بأنه قصي، ونظيره المجهور هو الكاف الفارسية ورمزها الكتابي [g] أو الجيم القاهرية

<sup>14</sup> عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، المقدمة، مح. عبد الله محمد الدرويش (دمشق: دار البلخي 2004)، 381.

<sup>15</sup> ثريا عبد الله خربوش "اللهجات العربية قضايا وخصائص" شبكة صوت العربية (الوصول: 16-12-2020).

<sup>16</sup> فؤاد المرعي، دراسات في الحضارة العربية الإسلامية، حلب: دار نون للنشر والطباعة والتوزيع، 2006، 34.

<sup>17</sup> رياض قاسم، اتجاهات البحث اللغوي الحديث في العالم العربي (لبنان: مؤسسة نوفل 1982)، 2/249: 259؛ ليلى زيان، "اللهجات العامية الحديثة"، منتديات تخاطب (الوصول: 16-12-2020).

غير المعطشة<sup>18</sup>. ويؤكد كمال بشر (2015) على أن وصف القدماء لصوت القاف بأنه مجهور وهو من مخرج الكاف، أو بُعَيْدُهُ بقليل لا ينطبق على القاف الفصيحة التي نسمعها من القراء المجيدين في عصرنا، بل ينطبق على الكاف المهموسة، أو القاف التي ينطق بها أهل الصعيد في جنوب مصر وبعض مناطق اليمن وغيرها، التي مخرجها من حيز: "الغين والحاء والكاف" ويستدل على ذلك من أن مقصودهم بالقاف هو الكاف ما نقله عن ابن فارس من قوله: "فأما بنو تميم فإنهم يلحقون القاف باللهاء حتى تغلظ جدًّا فيقولون: "الگوم" فيكون بين القاف والكاف وهذه لغة فيهم" قال الشاعر:

ولا أَكُولُ لَكَدِرِ الْكُومِ قَدْ نَضِجَتْ      ولا أَكُولُ لِبَابِ الدَّارِ مَكْفُولُ<sup>19</sup>

وهذه صورة نطقية لصوت القاف الفصيحة رويت عن بعض العرب ربما تأثر بها القدماء في وصفهم لهذا الصوت، والصورة الأخرى هي الصورة الفصيحة للقاف اللهوية المهموسة التي كانت تنطق بها قريش وعليها سار القراء إلى يومنا هذا، يقول جفني ناصف (1919) بعد أن استعرض الصورتين النطقيتين لهذا الصوت في العصر الحديث: "ثم عرضتُ هذا الاختلاف في تلك المادة على المنقول من قبائل العرب فوجدته موافقاً حذو النعل بالنعل للاختلاف بين قريش وغيرهم حيث كانت قريش تنطق بها قافاً خالصة [مهموسة] وغيرها يشوبها بالكاف [مجهورة]<sup>20</sup>."

ومعنى هذا أن صوت القاف كانت له صورتان نطقيتان في القديم هما: القاف القرشية المهموسة وبها أخذ القرآن الكريم فصارت فصيحاً، والقاف التميمية المجهورة المشوبة بالكاف، ولعل القدماء قد تأثروا بالصورة النطقية الأخيرة للصوت فجعلوها وصفاً للقاف الفصيحة الأولى!

وعندما نستعرض هذا الصوت في البيئات العربية في العصر الحديث نجد استمراراً لهذه الظاهرة إضافة لصعيد مصر في نطق القاف بالصورة السابقة نجد في بعض مناطق العراق، واليمن، وفلسطين، والبحرين، وعُمان هذه الظاهرة الصوتية منتشرة، فقد رصَدَ البحث كلمات مثل: "حگ، وفوگ، وأگولگ، والگلم... في: "حَقَّ، وَقُوَّق، وأقولُ لَكَّ، والقَلَم..."<sup>21</sup>. وغيرها من الكلمات. لكن الملاحظ على هذا الصوت هو انزلاقه إلى صوت الغين كما في لهجة بعض العراقيين، والكويتيين والسودانيين وشرق ليبيا في العصر الحديث، فقد رصد البحث هذه الكلمات "مِشْ غَاذَرَة، ومِغْيَاس، والغَلَم، والاستِغْلَال... في: "لستُ قَادَرَة، ومِغْيَاس، والقَلَم، والاستِغْلَال" وتفسير ذلك من الناحية الصوتية منسجمٌ مع ما قررنا من تقارب القاف المشربة بالكاف المجهورة مع الغين مخرجاً، وقد روي لذلك شواهد في اللهجات القديمة مثل: "عُلام أَغْلَف وأغْلَف" أي لم يُخْتَتِن، فالبحث لا يؤيد الترادف بين الكلمتين هنا بل يرجح أنهما صورتان صوتيتان للهجتين مختلفتين. وقد وقف البحث على لهجة أهل نجد فوجدهم ينطقون هذا الصوت كما

<sup>18</sup> كمال بشر، علم الأصوات، القاهرة: دار غريب، 2000، 273-276. المجموعة الانفجارية في الفصحى تشمل أربعة أصوات هي: (التاء والتاء والطاء والذال والضاد والكاف والقاف والهمزة).

<sup>19</sup> ابن فارس، الصحاح، 57؛ كمال بشر، علم الأصوات، 280-282. والبيت لأبي الأسود الدؤلي من بحر البسيط، الديوان 353، وروايته هناك بكلمة: "مغلق" بدلاً من: "مقفول" وقد ضبطت صوت القاف في البيت بحرف "الكاف" الفارسية لتسهيل القراءة، ويتضح المقصود.

<sup>20</sup> جفني ناصف، مميزات لغات العرب وتخرجه ما يمكن من اللغات العامية عليها (القاهرة: مطبعة بولاق 1878)، 4، 5 وما بين معقوفين تفسير من صاحب هذه السطور.

<sup>21</sup> مصدري في إثبات هذه الكلمات وما سيأتي من شواهد هو المسموعات الحية التي سمعتها وسجلتها من أهلها عند زيارتي لبعض هذه البلاد منذ سنة 2005. إضافة للمسموعات عبر وسائل الإعلام الرقمية المختلفة، وسوف أذيل البحث بقائمة لما رصده من تلك اللهجات العربية الحديثة كاملاً مع العزو إلى مصادره الورقية والرقمية.

يُنطق بالكاف في الكشكشة.<sup>22</sup> فهم يقولون: "رفيتشي" في: "رفيقي" مما يمكن أن يُعَلَّلَ بأن القاف لَمَّا كانت مكسورة وهي حرف قَصِيٌّ بطبيعته وتلاه الباء في هذه الكلمة وهي صوت لينٍ أَمَامِيٍّ فَقَدَ التفخيم الذي هو من خصائصه واقترَب حينئذٍ من الكاف التي هي إلى الأمام أقرب فسُهِّل حينئذٍ كشكشته تبعًا لقانون الأصوات الحَنَكِيَّةِ.<sup>23</sup> غير أن البحث يسجِّل أن هذه الظاهرة ليست منتشرةً في غير بيئة نجدٍ في حدود نطاقه. أما أهل القاهرة فهم ينطقون القاف همزة فيقولون: "إشْتَأَتْ لَكَ، وَمَعْوُولٌ، وأديم" في: "اشتقتُ لَكَ، وَمَعْوُولٌ، وَقَدِيمٌ" ونحوها، أما كلمات: "القرآن، والقاهرة، والقرية" وأشباهها من الكلمات الدينية والرسمية فقد بقيت القاف فيها على فصيحها إلى حد كبير، وتعليل قلب القاف الفصيحة همزة من الناحية الصوتية شبيهة بما يفعله أهل السودان من إبدالها غينًا؛ فالهمزة والغين من مخرج واحد هو الحلق وكلاهما مجهور لو أخذنا بالمنظور الصوتي القديم، كما يروى أن نطق القاف همزة له وجود في اللهجات القديمة يؤيد ذلك ما ذكره أبو الطيب اللغوي 962/351 من أمثلة على هذا التبادل نحو: "أشَبَّ وَقَشَبٌ" ويقال: "القوم زهاق مائة" في: "زهاء مائة" و"الأفز" في: "القفز".<sup>24</sup> وأيًا ما كان من أمر الهمزة والغين في اللهجات الحديثة في تبادلهما مع صوت القاف فإن البحث يتوقف عن إثبات دليل القدم لهما عندما توقف عنده الباحثون حيث لم تُطْرَد الشواهد فيهما اطرادها في الكاف المجهورة مثلًا.

وعند النظر إلى هذا الصوت الفصيح المهموس للقاف نرى بعض اللهجات العربية الحديثة قد حافظت عليه مثل بعض القرى في مديرية بني سويف في صعيد مصر، وأهل تونس مازالوا ينطقونه على النحو القرآني الفصيح، فهل مردُّ ذلك إلى قوة تأثير فُصْحَى القرآن في هذه البيئات دون غيرها؟ أو إلى شيء آخر؟ لو قال البحث بتأثير الفصحى القرآنية في هذه المناطق دون غيرها إذن لاحتاج الأمر إلى تعليل مقنع لذلك التخصيص، وليس ثمة تعليلٌ لاختيار مكان دون غيره في التأثير، إن الأمر في تصور البحث لا يعدو أن يكون شيئاً سوى مجرد وجود هذه الصورة الفصيحة من القاف القرآنية المهموسة في لهجة قريش. وهو ما صدق عليه ابن فارس جنبًا إلى جنب مع القاف المجهورة التي عبَّرَ البحث عنها بالكاف كما عند تميم وغيرها، وما يروى في اللهجات الحديثة من ذلك لا يمثل إلا امتدادًا للأصل القديم منها بصورتيه النطقيتين بفعل الهجرات العربية، بل يزعم البحث إن لهجة تميم وغيرها في هذه الظاهرة كان لها الغلبة لأن الثابت من قوانين التطور الصوتي أن لهجات الخطاب المسموع تميل إلى استعمال المجهور دون المهموس من الأصوات.

والخلاصة أن صوت القاف في اللهجات العربية الحديثة قد حدثت له عدة تغيرات في حدود الاستقراء غير التام الذي قام به البحث يمكن تلخيصه فيما يلي:

- التحول إلى صوت الكاف كما في مناطق: اليمن والعراق وعمان والبحرين وصعيد مصر وغيرها.
- التحول إلى غين كما في: السودان وبعض الكويت والعراق.
- التحول إلى همزة كما في: القاهرة ومعظم الحواضر المصرية الكبرى.

<sup>22</sup> الكشكشة من الظواهر اللهجية العربية القديمة والحديثة وهي نطق الكاف صوتًا مزدوجًا ليس له رمز صوتي في الكتابة العربية وهو يشبه الصوت الأول من كلمة: [children] الإنجليزية، وسيأتي الكلام عنها.

<sup>23</sup> إبراهيم أنيس، في اللهجات العربية، 108. قانون الأصوات الحنكية هو قانون توصل إليه العلماء بعد مقارنة اللغات السنسكريتية باللاتينية واليونانية في أواخر القرن التاسع عشر فوجدوا أن أصوات أقصى الحنك كلقاف المجهورة (الكاف) تميل بمخرجها إلى نظائرها الأمامية حين يليها صوت لينٍ أَمَامِيٍّ كالكسرة.

<sup>24</sup> عبد الواحد بن علي الحلبي، الإبدال، مح. عز الدين التنوخي (دمشق: مطبوعات مجمع اللغة العربية 1961)، 561، 562.

• التحول إلى الكشكشة كما في: بيئة نَجْد.

### 2.1.1.2 الكاف

ومخرجها من أقصى الحنك مع أقصى اللسان فهي: صوت حنكي قَصِيٍّ مَهْمُوسٌ مُرَقَّقٌ له وقفة انفجارية.<sup>25</sup> ونظيره المجهور هو الكاف التي سبقت الإشارة إليها، وقد حدثت تغيرات لهذا الصوت في اللهجات العربية الحديثة يمكن رُدُّها إلى أصول عربية قديمة كانت شائعة، وإجمالاً يمكن الحديث في هذا الصدد حول الظاهرتين المعروفتين "بالكشكشة والكشكسة" فالقدماء عَرَّفُوها تعريفاً غائماً فتارة تعرضان لكاف المؤنث عند الوقف، وتارة تعرضان لكل كاف مكسورة في الوقف والوصل.<sup>26</sup> غير أن ارتباطهما في الحقيقة بكل كاف كانت مكسورة أو غير مكسورة في الوقف أو في الوصل كما سيبين البحث بعد قليل، وكذلك اضطربت الروايات في عَزْوِ هاتين الظاهرتين للقبائل العربية؛ فنسبت الأولى لربيعة ومضر وبكر وبني عمرو بن تميم وناس من أسد؛<sup>27</sup> في حين نسبت الثانية لبكر وهوازن وربيعة ومضر وتميم.<sup>28</sup> وقد تزايد قبيلة هنا أو هناك فالأمر يحتمل التصحيف بين الشين والسين في الظاهرتين كما يقرر إبراهيم أنيس، ورمضان عبد التواب وغيرهما، ومن شواهد الظاهرة الأولى قول المجنون:

فَعِينَاتِش عِينَاهَا وَجِيدَاتِش جِيدُهَا وَلَكِنَّ عَظَمَ السَّاقِ مَنَاتِش دَقِيقٌ<sup>29</sup>

وهذه الظاهرة في العصر الحاضر قد رصد البحث وجودها بكثرة في: جنوبي العراق وبعض فلسطين وشرقي سوريا والكويت والبحرين وبعض قرى محافظة الشرقية في شمال مصر مثال قولهم: "نَشَان، عَلِيَشْن، نَشِير، نَشَلْب، نَشَم نَشَلْمَه؟" وغيرها في: "كان، عليك، كبير، كلب، كم كلمة؟" والكشكسة ظاهرة في نجد وبعض جبال جازان مثل تلك الجملة التي رصدها البحث من لهجة بعض المناطق في جبال جازان: "لُو أَمَتْنَسْ تَسْوَيْتْنَسْ فَجِبَهَتَه، تَسَانُ لُو عَايِنَتَه لَكَيْتَه عَرَفَتَه" في قولهم: "لو أمك كوتك في جبتهك، كان لو عاينتك ولقيتك لعرفتك" وقول بعض أهل نجد من القصيم ونواحيها في الحج وقد سمعتهم بنفسي: "لَبَيْتْسُ اللّهُم لَبَيْتْسُ، وَتَسِيْف حَالْتْسُ؟ شَلُوْتْسُ؟ اللّهُ يَبَارِئْسُ فَيْئْسُ وَيَسْلَمْتْسُ" في: "لَبَيْك اللّهُم لَبَيْك، وكيف حالك؟ وايش لونك؟ واللّهُ يَبَارِكْ فَيْك وَيَسْلَمْك".

وتفسير ذلك يرجع إلى تطبيق قانون الأصوات الحنكية المشار إليه آنفاً عند التقاء صوت الكاف من أقصى الحنك مع صوت لين أممي كالكسرة أو الفتحة،<sup>30</sup> فإنه ما يلبث أن يتحول إلى نظيره من وسط الحنك أو أمامه، فيتحول الصوت المفرد إلى مزدوج (نَشْن) في الكشكشة، و(تَسْن) في الكشكسة، بدليل ما أورده كمال بشر من أن هذا الصوت (يعني الكاف) "قد تعرض لشيءٍ من الاحتكاك، وهو إشرابه، وهو صوت انفجاري، صوت الشين المتفشية خاصة إذا كانت الكاف مكسورة. ومردُّ ذلك عامل فسيولوجي محض؛ لأن انتقال اللسان من أقصى الحنك إلى الأمام يتسرب معه هواء محدثاً احتكاكاً يولّد

<sup>25</sup> كمال بشر، علم الأصوات، 273.

<sup>26</sup> أحمد بن يحيى ثعلب، مجالس ثعلب، مج. عبد السلام هارون (القاهرة: دار المعارف، 1960)، 116؛ عبد القادر بن علي البغدادي، خزنة الأدب ولب لباب لسان العرب، مج. عبد السلام هارون (القاهرة: مكتبة الخانجي، 1983)، 461، 465؛ عبد التواب، فصول في فقه العربية، 148.

<sup>27</sup> ابن جني، سر صناعة الإعراب، 221؛ المؤلف نفسه، الخصائص، 11/2؛ البغدادي، خزنة الأدب، 461/11 - 465.

<sup>28</sup> المبرد، الكامل، 238/2، 239؛ البغدادي، خزنة الأدب، 461/11.

<sup>29</sup> ابن فارس، الصحاح، 54.

<sup>30</sup> كمال بشر، علم الأصوات، 227.

الكشكشة"<sup>31</sup> وإذا أضيف لذلك أن الكاف مهموسة والصوت المزدوج الذي آلت إليه مجهور وهناك ميل عام في اللهجات نحو الجهر وترك الهمس كما مرّ فذلك يؤكد سهولة وقوع الظاهرة، والصوتان ليسا في العربية بدعة؛ إنما لهما نظائر في الإنجليزية في نحو كلمة: [children] وفي الألمانية في نحو: [leipzig]<sup>32</sup>، وفي التركية في نحو: [çok] وغيرها من اللغات. والمسموع من اللهجات العربية الحديثة يؤكد على استمرار الكشكشة، والكسكسة كصورتين نطقيتين ظاهرتين للكاف العربية جنبًا إلى جنب مع الكاف الفصيحة.

### 2.1.1.3 الجيم

صوتٌ لثَوِيٌّ حَنَكِيٌّ مُرَكَّبٌ مَجْهُورٌ لَهُ وَفَقَةٌ احْتِكَائِيَّةٌ، وهو الصوت المركب الوحيد في الفصحى فأوله له وقفة وفي آخره احتكك، وهو مُكَوَّنٌ من جزءين: الأوّل الدال والثاني الجيم الشامية المائلة إلى الشين ورمزه الصوتي هو: [dj] فلا يمكن وصفه بالصوت الانفجاري الخالص الذي هو ضمن المجموعة الشديدة كما وصفه القدماء بأن جعلوه ضمن مجموعة: "أَجْدْتُ طَبَقًا" اللهم إلا أن تكون الجيم القاهرية المجهورة كما في كلمة [go] الإنجليزية، وليست الجيم القرشية الفصيحة المعطشة التي تعارف عليها مجيدو قراءة القرآن الكريم، واصطلحوا عليها أداء<sup>(33)</sup>.

وعند الحديث عن تحولات الجيم يتحدث سيبويه عن عدة جيمات ويجعلها في الحروف غير المستحسنة بمعيار الفصحى فيقول: و"الجيم التي كالكاف"... ورمزها الصوتي هو: (g) ويضرب صاحب ارتشاف الضرب عليها مثالاً في قول بعض القدماء: "رُجُل" في: "رُجُل" أما صاحب المفصل فيتحدث عن جيم هي أخت الشين، ورمزها الصوتي: (z) وعدّها سيبويه (796/180) أيضًا فيما أبدل من كلامهم<sup>(34)</sup>، وهي التي نسميها الجيم الشامية التي اكتفي فيها بالجزء الثاني من بنية الجيم المعطشة الفصيحة وترك الجزء الأول منها الذي هو الدال، فنسمع من أهل الشام (دمشق ولبنان وبعض الأردن) والمغرب العربي (تونس والجزائر والمغرب) في الدارجة: (جَمِيل، والرَّجِيم والحَجّ) في: (جَمِيل، والرَّجِيم، والحَجّ) ونحوها، أما أهل القاهرة فإنهم ينطقون الجيم المعطشة (كافًا) فارسية وهي النظير المجهور للكاف كما مر بنا فيقولون: (أرْجوك وگواب، وگزر) في: (أرْجوك، وگواب، وگزر) وقد رصد البحث في لهجة بعض أهل عمان قولهم: (رْجولُهُ) في (أرْجولُهُ) ولعل هذه ما عناها القدماء في وصفهم بأنها جيم بين القاف والكاف، وهي مما لا يستحسن عندهم أيضًا، إن البحث يزعم مع من يزعم أن الجيم القاهرية هي أصل الجيم المعطشة الفصيحة وذلك لعدة أدلة:

أ. أكّد خير الدين الأسدي 1971/1390 وغيره على ورود الجيم القاهرية في نقوش اللغات سامية قديمة: عبرية وسريانية وحبشية وأكادية لكلمات تحمل صوت الجيم وهي المقابل الدلالي لمعانيها العربية بنفس الدلالة بالصوت الذي بين القاف والكاف كما وصف القدماء تمامًا<sup>35</sup>، مما يعني أن هذا الصوت

<sup>31</sup> كمال بشر، علم الأصوات، 275.

<sup>32</sup> رمضان عبد التواب، الفصول، ص146.

<sup>33</sup> كمال بشر، في اللهجات العربية، 303.

<sup>34</sup> عمرو بن عثمان بن قنبر أبو بشر سيبويه، الكتاب، مح. عبد السلام محمد هارون (القاهرة: مطبعة الخانجي 1982)، 479/4؛ محمد بن يوسف الأندلسي أبو حيان، ارتشاف الضرب من لسان العرب، مح. رجب عثمان محمد ورمضان عبد التواب (القاهرة: مكتبة الخانجي 1998)، 9، 8/1.

<sup>35</sup> محمد خير الدين الأسدي، "أجاب" موسوعة حلب المقارنة، تحرير: محمد كمال (حلب: معهد التراث العلمي العربي بجامعة حلب 2009)، 61/1.

المفرد هو الأصل السامي الأول والصوت المعطش المزدوج فرع عنه في الجيم المكسورة ابتداء كما يقدر "ليتمان1377/1958"،<sup>36</sup> ثم صار في كل جيم في الحجاز بعد ذلك وبه أخذت الفصحى القرآنية.

ب. إن الجيم المعطشة ليست لغة جميع العرب في القديم بل كان من العرب من يستعمل الجيم القاهرية كما في قول أحدهم لبني عك: "يا عك، بركا برك الكمل" وفي رسالة الغفران لأبي العلاء (1057/449) إن أحدهم نادى حُجْرًا فقال: "يا حُكْرُ.. وأهم من ذلك قراءة بعضهم {حَتَّى يَلْغَ الْكَمَلُ فِي سَمِّ الْخَيْاطِ}.<sup>37</sup>

ج. استمرار هذه الجيم إلى يومنا على ألسنة أهل القاهرة وبعض جهات اليمن شماله وجنوبه خاصة القبائل المِدْحَجِيَّة والحِمَيْرِيَّة يدل على قدم الظاهرة واستمرارها كما يؤكد (كمال بشر).

كما لوحظ في اللهجات الحديثة أيضًا في بعض مناطق صعيد مصر في مركز جَزْجَا تسمع الجيم دالا خالصة، ورمزها الصوتي: (d) في مثل قولهم: (ديش، وعبد المودود، وراذل) في: (جَيْش، وعبد الموجود، وِرْجُل) وهذا تَخْلُصٌ ارتدادِيٌّ من الجيم المركبة بالعودة إلى أصل مخرجها وهو الدال، وذلك عكس ما حدث في الجيم الشامية، إذ كل منهما وقف عند طرف من الصوت المركب دون الآخر.

وفي اللهجات الحديثة لوحظ أيضًا تحول الجيم المعطشة إلى ياء، ورمزها الصوتي هو: (y) كما في لهجة الكويت ونجد وغيرهما فيقولون: "يديد، ومَسِيد" في: "جديد، ومسجد" وفي البحر المحيط قرئ: {ولا تقريبًا هذه الشَّيْرَة}<sup>38</sup> وهذا له مرجع قديم في اللهجات فقد روي عن بني تميم: "الصَّهْرِي، والصَّهَارِي" في: "الصَّهْرِيح، والصَّهَارِيح".<sup>39</sup> وقد يكون ذلك من التبادل العكسي لظاهرة العجعة المنسوبة لقضاة فهم يقلبون الياء جيمًا كما في "العشج" بدلا من "العشي" وذلك يعضده اتحاد المخرج فيسهل بذلك التبادل الصوتي كما يقرره بعض اللغويين المُحدثين.<sup>40</sup>

ورصد البحث جيمًا أخرى تحولت إلى زاي، ورمزها الصوتي: (z) على لسان أهل غرب ليبيا وتونس وفلسطين وبعض السودانيين والأفارقة الذين يتكلمون بكلمات عربية فيها ذلك الصوت فيقولون: "الرَّزُور، والرُّوز، والرَّازِيَة" في: "الجَزُور، والجُوز، والجَازِيَة".<sup>41</sup> وهذه الجيم بهذه الصورة لا نعدم أن نجد لها شواهد قديمة كما أورد صاحب ارتشاف الضرب في قولهم: "زابر" في: "جابر" حين أشار إلى الحروف التي لم يشر إليها (سيبويه).<sup>42</sup>

ومما سبق يتضح للجيم سِتُّ صُورٍ نطقية حديثة هي:

• الجيم القرشية المعطشة: ورمزها [dj] وبها أخذ القرآن الكريم، وبها ينطق عامة أهل صعيد مصر والسودان وحلب ومناطق أخرى.

<sup>36</sup> لودفيغ ريتشارد إنو ليمان، "الجيم الفصيحة"، مجلة كلية الآداب، جامعة القاهرة، 2/10 (1948). 2، 1؛ كمال بشر، في اللهجات العربية، 321؛ رمضان عبد التواب، الفصول، 146، 147.

<sup>37</sup> كمال بشر، في اللهجات العربية، 332، غير أنني لم أقف على صححة هذه القراءة من خلال كتب القراءات التي بين يدي.

<sup>38</sup> محمد بن يوسف الأندلسي أبو حيان، تفسير البحر المحيط، مح. عادل أحمد عبد الموجود وآخرون، بيروت: دار الكتب العلمية، 1993، 306/1.

<sup>39</sup> يعقوب بن إسحق بن السكيت، القلب والإبدال، نشر وتعليق: أوغست هفنز، بيروت: المطبعة الكاثوليكية للآباء اليسوعيين، 1903، 29؛ عبد التواب، الفصول، 132.

<sup>40</sup> سلمان بن سالم بن رجاء السحبي، إبدال الحروف، المدينة المنورة: مكتبة الغريب الأثرية، 1995، 79.

<sup>41</sup> "من لهجات ليبيا"، مدونة معجم اللهجات المحكية، (الوصول: 2022/09/07).

<sup>42</sup> أبو حيان، ارتشاف الضرب، 13/1.



- الجيم القاهرية: ورمزها الصوتي [g] وبها ينطق أهل القاهرة والحوضر المصرية، واليمن ونزعم أنها الأصل السَّامي للجيم القرشية.
- الجيم الشامية: ورمزها الصوتي [z] وهي أقرب إلى الشين وبها ينطق عامة أهل الشام باستثناء حلب كما يقرر الأسدي في موسوعته، وبلاد المغرب العربي.
- الجيم الدالية: ورمزها الصوتي [d] وبها ينطق أهل مركز جَزْجَا في صعيد مصر.
- الجيم اليائية: ورمزها الصوتي [y] وهي موجودة في الخليج العربي، ونجد شواهد معكوسة لها في ظاهرة العجعة.
- الجيم التي كالزاي: ورمزها الصوتي [z] وبها ينطق بعض أهل فلسطين، وغرب ليبيا، والسودان ولها شواهد قديمة.
- لكن أمر الجيم التي كالزاي تحتاج إلى مزيد بحث وعميق دراسة، إذ لم تَطْرُد فيها الأمثلة القديمة اطرادها في الجيم التي كالكَاف مثلاً.

#### 2.1.1.4 التبادل بين التفخيم والترقيق

من الظواهر الصوتية اللافتة للنظر ظاهرة التبادل بين التفخيم والترقيق، فابتداءً: يُبيِّن علماء القراءات أن التفخيم [velarisation] سَمَنُ يدخل على الحرف فيمتلئ جوف الفم بصداه، وضدُّه الترقيق الذي يعني تحولاً يدخل الحرف، وهو يحدث نتيجة ارتفاع مؤخر اللسان تجاه أقصى الحنك محدثاً رنيناً مسموماً.<sup>43</sup> وقد عدت الحروف المفخمة في الفصحى في قولهم: "خُصَّ صَغُطٍ قَطٌ".<sup>44</sup> لكن هذه المجموعة لا يمكن دراستها ككل متجانس؛ ففيها ما يكون التفخيم خاصته الأساسية وملحه المميز وهي مجموعة الإطباق: "ص ض ط ظ" وطائفة يأتيها التفخيم بالسياق كملح مكمل دائم لها وهي مجموعة: "غ خ ق" أو كملح غير دائم في بعض الأحيان كمجموعة: "ل ر" أما ألف المد فلا توصف بتفخيم ولا ترقيق بل إنها تتأثر بما قبلها من صوامت؛ فإن سبقها صامتٌ مفخَّمٌ فُخِّمَتْ، أو مرققٌ رُقِّقَتْ، وما عدا ذلك من أصوات العربية فَمُرَّقَتْ دائماً.

وعند النظر إلى ظاهرتي التفخيم والترقيق في اللهجات العربية الحديثة ومحاولة الكشف عما حدث لهذه الظاهرة الصوتية من تطور فنجد بعض اللهجات العربية قد آثرت الترقيق على التفخيم والاستفال على الاستعلاء ونضرب على ذلك مثلاً باللهجة المصرية خاصة في القاهرة والحوضر الكبرى فيقال: "زابط، وسداني، وتياره، ورزف" في: "ضابط، وصدقي، وطائرة، وظرف" وذلك بالرجوع إلى المقابلات المرققة لحروف الإطباق "ص ض ط ظ" أو ما يقاربها تخلصاً منها وهي: "س د ت ذ" على الترتيب، غير أن اللهجة المصرية قد تخلصت أيضاً من الصفة اللثوية في الذال بإبداله إلى دال أو زاي.

في حين احتفظت بعض اللهجات العربية بظاهرة التفخيم لاسيما المطبق منها كما في العراق في نحو قولهم: "طال عمرك، ايش قال؟ الظرف، العراق..." في: "طال عمرك، وماذا قال؟ والظرف، والعراق" بأقرب ما يكون إلى الفصحى، بينما رصد البحث تفخيماً لبعض الحروف التي من حقها الترقيق في لهجات الخطاب العادي فمثلاً يُسَمَعُ من بعض أهالي سوريا: "زيدان، عسَّاف، جنابك، حال" بإشراب

<sup>43</sup> كمال بشر، علم الأصوات، 394.

<sup>44</sup> ابن الجزري، النَّشْرُ فِي الْقِرَاءَاتِ الْعَشْر، 202/1-203.

أصوات الدال والسين والنون والحاء صوت التفخيم، أو كما في لهجة العراق نسمعهم يقولون: "آني، لا، ما، نُجَاهِد، كان، هاذا..". بتفخيم الهمزة واللام والميم والحاء والكاف والهاء، أو كما يفعل بعض أهالي صعيد مصر في قولهم: "فأكهة، والتبّك، أسماك" بتفخيم الفاء والباء والميم فيها، والتفخيم المسموع هنا أوضح مما لدى بعض أهالي سوريا.

وإذا كان التفخيم يحدث بناء على مجهود عضلي فلا نباعد أن يكون الميل في اللهجات العربية الحديثة نحو تركه كما في لهجات التخاطب في مصر والسودان واليمن إيثارًا لمبدأ السهولة والتيسير، وعند النظر إلى اللهجات العربية القديمة نجد لهجات الحواضر في الجزيرة العربية قد لازمت الترقيق، في حين أن أهل البدو يفضلون المحافظة على الأصوات المفخمة،<sup>45</sup> ومن بينهم سارت الهجرات إلى العراق، بينما أهالي الحواضر كمكة والمدينة واليمن والحجاز بعامة سارت القبائل منهم إلى مصر وما وليها، غير أن الأمر لا يمكن اختصاره بهذه السهولة فهو مازال يحتاج إلى مزيد بحث وتمحيص، غير أن الثابت فيه هو عدم التزام اللهجات المحكية قواعد الفصحى في التفخيم والترقيق على كل حال، بمعنى أن القواعد الصوتية الفصيحة في هذا الجانب لم يكن لها كبير تأثير على اللهجات الحديثة في المجتمعات العربية.

## 2.2 المستوى الدلالي

### 2.2.1 القديم والدخيل والمُعَرَّب

عَنَيْتُ بالقديم في هذا العنوان ما ترسَّبَ من لغات الشعوب القديمة التي كانت تسكن البلاد العربية قبل الفتح الإسلامي كالفبائية، والأمازيغية، والآرامية، أما الدخيل والمُعَرَّب فهو ما جاء من روافد غير عربية من مؤثرات أخرى فارسية، أو تركية، أو إنجليزية، أو فرنسية، أو إيطالية بفعل التمازج والاحتكاك الحضاري بين العرب وهذه الشعوب الذي استمر زمناً ليس بالقصير وكان رقيقاً حيناً وعنيفاً في أكثر الأحيان، فإن بقيت الكلمة على أصواتها كما هي فذلك ما عينته بالدخيل مثل كلمات: [اوكي، شوز، بوت، صاون، استاد، استوديو، ماكياج، باروكة، ماركت، بازار، جُزلان...] الواسعة الاستعمال بالمعنى نفسه تقريباً في كل اللهجات العربية الحديثة، وإن طَوَّعَ اللسان العربي اللفظ الأجنبي ليلئم القواعد الصوتية العربية، والذوق العربي فذلك ما عينته بالمُعَرَّب مثل عبارة: (فَرَمَلْتُ له السيارة) من كلمة: [Frain] الأجنبية، أو: (كندشْتُ البناية)، بمعنى: رَغَبْتُ لها المُكَيَّف من كلمة: [Aircondation].

ويؤكد أبو السعود الفخري على طريقتين يعتمدهما هذا التأثير بالدخيل والمُعَرَّب هما: الطريق العفوي عن طريق الانغماس غير المقصود في التبعية اللغوية، والتي هي تبعية ثقافية وحضارية للغرب، وطريق مقصود تعمل عليه مؤسسات توجيه المجتمع نحو هذا التغريب. مما يولد انهماكاً لغوياً، هو أثر لانهازم نفسي ومادي<sup>46</sup>. فمن الواضح بكلتا الطريقتين وجود هذا الرافد وبشدة في اللهجات العربية المحكية اليوم، ويؤكد عبد الوهاب علّوب أن أكثر من (13) لغة تكون العامية المصرية، وعلى الرغم من أنه تناول في معجمه 1200 كلمة، فإنه وجد أن 30% من الألفاظ الأجنبية في لهجة المصريين وحدهم من أصول فارسية، حتى وصلت إلى أعماق الرّيف المصري<sup>47</sup>، فيما تشكل اللغة التركية أصول (3%) أو (4%) من تلك

<sup>45</sup> كمال بشر، في اللهجات العربية، 109-114.

<sup>46</sup> أحمد أبو السعود الفخري، "أثر اللغات الأجنبية على العربية المعاصرة"، مجلة كلية اللغة العربية إيتاي البارود 1/25 (2012)، 16.

<sup>47</sup> عبد الوهاب علّوب، الدخيل في العامية المصرية الألفاظ وأسماء الأعلام والألقاب الممّصرة (القاهرة: المركز القومي للترجمة 2014)، 6.

الألفاظ، وتأتي بعدها الإنجليزية، فالفرنسية، ثم الإيطالية، فال يونانية وصولاً إلى اللغة القبطية، والفرعونية القديمة، بالإضافة إلى: السريانية، والفينيقية، والهندية، والإسبانية، ولكن بنسب أقل.<sup>48</sup>

وفي هذا الصدد رصد البحث مجموعة من الكلمات القديمة المترسبة من قبل الفتح العربي والتي مازالت حية على ألسن الناس، وأخرى يرجح أنها من الدخيل والمُعرب كما في الجدول التالي وهي بعض الأمثلة، حيث دُيِّلَ البحثُ بالملحق جمعت فيه ما رُصدَ في هذا السياق كاملاً للاستزادة:

الكلمة العامية	مكان سماعها	معناها الفصحى	الأصل
فرينو	ليبيا	كابح السيارة	إيطالي
سبيتار	ليبيا وتونس	مستشفى	إيطالي
باس	مصر ودول الخليج	حافلة	إنجليزي
شوفور	الشام والمغرب العربي	سائق	فرنسي
الساروت	المغرب	مفتاح	أمازيغي
كاشيك	ليبيا	ملعقة	تركي
بس	مصر وفلسطين	كفى	فارسي
رُحْ	مصر	ينزل تقال للمطر	قبطي
أكو ماكو	العراق	يوجد ولا يوجد	منداي (49)

"الجدول 1: أمثلة على القديم والدخيل والمُعرب في اللهجات العربية الحديثة" إن وجود الدخيل والمُعرب لا يعني تحول اللهجات العربية الحديثة إلى لغات تخالف العربية، فذلك أمر يفتقر إلى دليل، وبالجملة لم تسلم لغة من اللغات من هذا حتى الفصحى الممثلة في القرآن الكريم نفسها قد استعارت من الفارسية، والعبرية وغيرهما دونما غضاضة، خاصة إذا كانت الألفاظ المستعارة ليست لها مقابلات عربية؛ كأن تكون ألفاظ حضارة، ومدنية وآلات لم تنتجها الحضارة العربية، ولم يقدح ذلك في عربية القرآن فهو قد أنزل بلسانٍ عربيٍّ مبین، غير أن أمر اقتراض اللهجات من اللغات الأجنبية لا تحدُّه ضوابط، أو قوانين، اللهم إلا أعراف الشيوخ والغلبة والانتشار التي تتحكم فيها عوامل سياسية، واجتماعية، وفسولوجية خاصة بكل مجموعة متكلمة، لقد تحرّرت اللهجات منذ نشأتها من كل قانون إلا قانونَ الإفهام والتواصل، وفي سبيل ذلك يمكن رصد سيل بالآلاف من الألفاظ الأعجمية على ألسنة العرب في العصر الحديث من غير غضاضة في الاستعمال أو تأقّف.<sup>50</sup>

لقد اضطرت اللغة العربية خارج جزيرتها مع اللغات القديمة للشعوب المغلوبة سياسياً وعسكرياً، وكانت الغلبة للعربية، لكن ظاهرة "الرُكام اللغوي" التي تحدث عنها رمضان عبد التواب لعبت دوراً محورياً في بقاء بعض الألفاظ حيّة لتلك اللغات، أمثال كلمات: (طِشْتُ، كُوز، أمبو، سِت) من القبطية في اللهجة المصرية المعاصرة، و(بالرّاف، والسّرجم) أمازيغية في المغرب، ثم كان اختلاط العرب بغيرهم من شعوب الأرض كالفرس، والترک عن طريق التواصل الحضاري، والاحتكاك لأحقاب طويلة، ثم جاء التصارع في المرحلة الاستعمارية التي أثّرت بشكلٍ لافتٍ على لغات الشعوب العربية لاسيما في المنطقة التي كانت خاضعة للاحتلال الفرنسي أكثر من غيرها من المناطق المستعمرة من قبل الإنجليز، أو

<sup>48</sup> ثروت البطاوي، "13 لغة أجنبية تُشكّل العامية المصرية"، رصيف 22 (الوصول: 2020-09-25).

<sup>49</sup> قيس مغشغش السعدي، "الجدور اللغوية لبعض المصطلحات المندائية"، اتحاد الجمعيات المندائية في المهجر، (الوصول: 2021-06-12). والمندائية لغة جنوب العراق في القديم وهي فرع أصيل عن الآرامية.

<sup>50</sup> البطاوي، "13 لغة أجنبية تُشكّل العامية المصرية".

الإيطاليين، وبعد ثورة الاتصالات الحديثة وظهور وسائل التواصل المجتمعي لا يبعد البحث من استيراد كلمات أجنبية دخلت المعجم العربي المحكي في اللهجات بكمية تقارب ما دخلها على مرّ العصور.

لقد حاولت مجامع اللغة العربية صدّد هذه الغزوة اللغوية المنتشرة على الألسنة بإخراج قوائم بل ومعاجم متخصصة طبّية، وتجارية، وسياسية، إضافة للدّشرات، والمؤتمرات، والقرارات التي اتخذتها تلك المجامع لحصار ظاهرة الدخيل على الألسنة؛ فتارةً يُلجأ إلى الأصل العربي للمسمّى الجديد بمحاولة إعادة إحيائه كقولهم: "المزناه" في: "التلفزيون" وتارةً يُلجأ إلى تعريب المصطلح الأجنبي وتطويعه للقواعد كقولهم تلفن له، والتلفزة، والليبرالية، والديمقراطية، والأرستقراطية... وأشباهها، غير أن هذه الجهود المشكورة لم يكتب لها كبير نجاح على أرض الواقع، إذ الأمر لا يقف عند حدود قرارات المجامع غير المُلزِمة للمجتمع، بل الأمر يتطلب يقظةً مجتمعيةً، ووعياً سياسياً بخطورة أمر الدخيل على اللسان العربيّ الدّارج، بل وعلى الفصحى ذاتها لم نصل إليهما بعد.

### 2.3 حدود تأثير الفصحى والرّوافد الأخرى على اللهجات العربية المحكية

لا شك أن الفصحى مثّلت منذ الجاهلية لغةً أدبيةً مرجعيةً عُليا، وقد توجّ ذلك كله بالمهابة الدينية التي أضفاها القرآن الكريم عليها، وهي كذلك لغة الحديث الشريف، والتراث الإسلامي المكتوب كله، وحتى الآن هي اللغة الرسمية في كل بلاد الوطن العربيّ، لكنّ البحث قد بيّن في ثناياه أن الفصحى لم تكن لغة تخاطبٍ دارجة حتى للقرشيين أنفسهم؛ بدليل وقوع اللحن منهم وممن ينظر له بعين الفصاحة فيهم؛ إذ لو كانت سليقة لهم لما وقع اللحن من آحادهم، وإن كان لهم قصب السبق والغلبة والنصيب الوافر في تكوّنها. إذن يفترق البحث هنا تفريقاً مهمّاً بين الفصحى، واللهجات العربية الأخرى والتي يبدو أنها اتخذت لنفسها مساراً آخر، فقد بدا من الشواهد التي وردت في البحث أن مرّد كثيرٍ من الظواهر الصوتية الحديثة يمكن إرجاعه إلى قبائل العرب القديمة بقليل من العناء، كذلك يمكن ردُّ كثيرٍ من المصطلحات، والدلالات المستعملة على الألسنة العربية الآن إلى اللغات التي كان يتحدث بها أهل الأمصار قبل الفتح العربيّ، أو إلى روافد أجنبية أخرى، وأكبر دليل على ذلك اتساع المسافة الحاصل بين الفصحى واللهجات العربية الحديثة، مما لا يوجد له مثيل في التركية، أو الإنجليزية، والفرنسية مثلاً بنفس المستوى؛ فلكل لغة من هذه اللغات لهجات تخاطب وفصحى يمكن الرجوع إليها، ومسافات الخُلف بين هذه وتلك لا تكون بمثل هذا الحد الحاصل في العربية.

لقد نشأت لهجات عربية متباينة في العصر الحديث تكاد لا تَمُتُّ إلى لغة مُضَر بصلة وهذا ما ذكر مثيله ابن خلدون عن لغة عصره في القرن الهجري الثامن كما مرّ في ثنايا البحث، فكيف به لو سمع لهجات التخاطب في القرن الهجري الخامس عشر؟ لقد غاب تأثير الفصحى أو عُيِب في تشكيل لهجات الخطاب العربي الحديث، أو في تقويم مساره بحيث تضيق مسافات الخلاف بينهما إلى أضيق الحدود.

لقد شكّل التباعد الواضح بين الفصحى واللهجات الحديثة ناقوس خطر يندّر بوحشة لغوية كالتّي حدثت بين اللاتينية وبناتها الفرنسية، والإيطالية، والإسبانية التي تفرعت منها، إلا أن نزول القرآن الكريم بالفصحى قد حفظها من الاندثار حتى الآن، فيمكن أن يتمثّل تأثير الفصحى على اللهجات العربية المعاصرة في حدود الشواهد والأمثلة السابقة، بصورة غير مباشرة في الحفاظ على الحد الأدنى المشترك بين العرب وإن اختلفت وتباينت لهجاتهم، وإن لم يكن مباشراً في الصوت أو الدلالة إلا قليلاً. فالفصحى القرآنية بهذا المسمى يمكن أن يكون لها تأثير نفسيّ دينيّ قد يكون أقوى من التأثير اللغوي على اللهجات

الحديثة، أو بالأحرى على المتكلمين بها يجمع شتاتهم اللغوي ولاسيما في الصلوات والمحافل الدينية، فإلى حد ما كلما ساقَت العرب "طبيعة النشوء نحو التغيير، أعادهم التقليد إلى الأصل".<sup>51</sup>

لقد أهمل اللغويون القدماء أمر البحث في اللهجات العربية لأسباب دينية، أو عصبية، أو سياسية ولم يكن حديثهم عنها إلا غائماً يمثل نزراً يسيراً مما لم يكن متوقعاً أن يحدث لو أوليت اللهجات العربية القديمة اهتمامهم. لكن الناظر في أمر اللهجات العربية في العصر الحديث يجد فيها عزوفاً من الدارسين واللغويين العرب المحدثين ليس له ما يبرره أيضاً! لقد تُركت اللهجات العربية تنمو وتتطور وتنحرف وتقترب من اللغات الأخرى دونما رقيب يرصد ذلك التطور ويبين علته. لقد صبَّ العلماء جل اهتمامهم على الفصحى باعتبارها لغة الدين الإسلامي؛ فصارت لغة مقدسة لها خصوصية دينية، وتُرك أمر تأثيرها على لهجات الخطاب بلا مؤشرات قياس يرصد ذلك التأثير ارتفاعاً، أو انخفاضاً!

فلذا بدا للبحث أن لهجات التخاطب الحديثة في المشرق العربي قد استمرت فيها ظواهر اللهجات العربية القديمة فمثلت أساساً عظيماً لها، بفعل هجرات القبائل العربية أثناء الفتح الإسلامي وبعيداً، فكل قبيلة حلت بأرض أخذت معها ظواهرها الصوتية والدلالية وحاولت أن تنشرها، وهي تخالف الفصحى في كثير من الظواهر على ما بين البحث وأكد عليه الدارسون<sup>52</sup>. ثم كانت مرحلة الامتزاج الحضاري والثقافي بين المجتمعات العربية والحكم التركي الذي تشبَّع بمؤثرات فارسية واضحة، ومن بعده السقوط الحضاري الكبير للمجتمعات العربية، وحلول الاستعمار بحديده وناره ولغته ليكون المؤثر الثاني، ولا يهمل أمر اللغات القديمة التي كانت سائدة بين الشعوب قبل الفتح الإسلامي فهي تمثل الرافد الثالث وإن كانت أقل تأثيراً.

أما في بلاد المغرب العربي فالظاهر أن رافد القديم كان الأقوى تأثيراً عن غيره، وهذا ما يؤكد عليه الدارسون لاسيما في اللغة الأمازيغية وتأثيرها على الدارجة المغاربية التي يمكن وصفها بأنها لغة سداها بربري ولحمتها عربية<sup>(53)</sup>؛ بحيث تكوّنت الدارجة المغربية من خليط يضم العربية والأمازيغية، ليكون في النهاية لغة تخاطب هجينة: [Hybrid Language] أو لغة مختلطة: [Mixed Language].

ووسط هذا الزحام لا يمكن للبحث أن يُنكر أثر الفصحى على لهجات التخاطب اليومي فهي تمثل رافداً ضمن روافد أخرى عديدة كوَّنت النتاج الدارج المملووظ على ألسنة العرب اليوم، لكنها في كل حال ليست الرافد الأكبر، أو الرافد الوحيد.

### الخاتمة

حافظت القبائل العربية المهاجرة من شبه الجزيرة إلى الأمصار المفتوحة على تقاليدها وعاداتها اللغوية زمنًا ممتداً إلى العصر الحديث، ولقد أكد البحث على أن هذا الرافد هو الرافد العظيم للهجات العربية الحديثة خصوصاً في الجانب المشرقي من الوطن العربي، وذلك ما أكد عليه حفني ناصف وغيره.

لا نعدم روافد أخرى مؤثرة في لغة التخاطب اليومي كطائفة من ألفاظ الدخيل التي تشيع على الألسنة العربية وبخاصة بعد ثورة المعلومات، وانتشار الشبكة الدولية، ووسائل التواصل الاجتماعي،

<sup>51</sup> جُزجي زيدان، تاريخ آداب اللغة العربية، القاهرة: مطبعة الهلال، 1936، 1/ 25.

<sup>52</sup> إبراهيم أنيس، في اللهجات العربية، 28.

<sup>53</sup> محمد شفيق، الدارجة المغربية مجال توارد بين الأمازيغية والعربية (المغرب: مطبعة المعارف الجديدة، أكاديمية المملكة المغربية، 1999)، 8، وقد أورد فيه معجمًا يضم 1500 كلمة من الدارجة المغاربية من أصل أمازيغي.

والعولمة الثقافية، والتغريب الذي وقعت المنطقة العربية برمتها تحت رحمته، إلى جانب ما ترسب على الألسنة من بقايا اللغات القديمة التي كان يتكلمها الناس قبل الفتح العربي.

لقد ظهر من خلال البحث أنه لولا وجود القرآن الذي تكفل الله بحفظه إذن لاندثرت الفصحى التي عمود قوامها لهجة قريش كاندثار أخواتها الآرامية والسريانية، أو كاندثار اللاتينية من الفرع الهندوأوروبي.

إن الفصحى لم تكن يوماً لغة تخاطب وسليقة لقبيلة من القبائل كما يَبَيِّنُ البحث، بل هي لغة مشتركة أخذت من لغات القبائل العربية، وتشكلت بذلك قبل الإسلام؛ فهي لغة أدبية تُوَجِّتُ بنزول القرآن الكريم بها، احترامها القدماء وأجلوها، وأهمَلْ أمرها المُحَدِّثُونَ، أو كادوا.

ينكر البحث امتداد مسافة الخُلف بين اللغة واللهجات في العصر الحديث، إننا نحتاج لثورة لغوية حقيقية تعيد للعربية الفصحى جزءاً من مكانتها في النفوس والأسماع، ونحن إذ نطمح لذلك لا نُلغِي دور اللهجات في إحداث التواصل المطلوب، بل نضعه في نصابه الصحيح، وضمن حجمه المعقول.

#### الملحقات (54)

مكان سماعها	التفسير الصوتي للظاهرة	المعنى الفصح	اللفظة والعبارة
العراق، والكويت وشرق سوريا	الكشكشة	كان	تشان
" " "	" " "	عليك	عليتش
" " "	" " "	كم كلمة	تشم تشلمة
" " "	" " "	رفيقي	رفيتشي
القصيم من نجد، ومناطق في جازان	الكسكسة	كيف حالك؟	تسيف حالتس؟
" " "	" " "	لبيك اللهم لبيك	لبيتس اللهم لبيتس
العراق	القلب والإبدال	خرابيش	خراميش
عمان	التسهيل	الماء	الماي
اليمن ومصر	تأكيد النفي بالشين	لا يصلي شيئا	ما بيصليش
عمان	الإبدال	الأمثال	الأمذال

"الجدول 2: الأصوات المخالفة للنطق الفصح من اللهجات العربية الحديثة"

<sup>54</sup> مصدري في هذه الملحقات هو: ف. عبد الرحيم، معجم الدخيل في اللغة العربية الحديثة ولهجاتها (دمشق: دار القلم، 2011)؛ علوب، الدخيل في العامية المصرية، القاهرة 2014، إضافة إلى: مجموعة من المصادر الرقمية على الشبكة الدولية وهي كالتالي:

عادل إلياس، "مسلسل متاعب" يوتيوب، (2019-07-12)، 02:39-03:43؛ صخر الشامي، اللهجة الفلسطينية تحدي الانستجرام، يوتيوب، (2020-08-23)، 02:05-01:23؛ هديل ماري، تحدي اللهجة السعودية، يوتيوب، (2021-09-21)، 07:42-02:36؛ سعيد الجابري، برنامج شي علوم، مسابقة الأمثال والألغاز العُمانية، يوتيوب، (2020-10-16)، 06:55-02:30؛ إضافة إلى السماع المباشر عن طريق المخالطة والمعاشية لبعض أهالي هذه البلاد والمناطق.

الكلمة	المعنى الفصيح	الأصل	مكان السماع
دَابَا	الآن	أمازغية	المغرب
بالرَّاف	كثيرا	" "	المغرب العربي
السَّرْجَم	النافذة	" "	المغرب
السَّاروت	المفتاح	" "	المغرب
لألا	سيدتي	" "	المغرب
سستم	نظام	" "	مصر والسودان

"الجدول 3: قائمة بالقديم والدخيل والمعرب في اللهجات العربية الحديثة"

### المراجع

- ابن الجزري، محمد بن محمد الدمشقي (ت833هـ/1430م). *النَّشْر في القراءات العشر*. مراجعة: محمد علي الضباع. بيروت: دار الكتب العلمية، 2 ج.
- ابن السكيت، أبو يوسف يعقوب بن إسحق اللغوي (ت243هـ/857م). *القلب والإبدال*. مجلد واحد، بيروت: نشر وتعليق: أوغست هفنز. المطبعة الكاثوليكية للآباء اليسوعيين. 1903م.
- ابن جني، أبو الفتح عثمان الموصلي (ت392هـ/1002م). *الخصائص*. تحقيق: محمد علي النجار. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1371هـ/1952م.
- ابن جني، أبو الفتح عثمان الموصلي (ت392هـ/1002م). *سر صناعة الإعراب*. تحقيق: حسن هندواي. 2 ج في مجلد واحد، دمشق: دار القلم، الطبعة 2، 1413هـ/1993م.
- ابن خلدون، ولي الدين عبد الرحمن بن محمد (ت808هـ/1405م). *المقدمة*. تحقيق: عبد الله محمد الدرويش. 2 مجلد. دمشق: دار البلخي، 1425هـ/2004م.
- ابن فارس، أبو الحسن أحمد بن زكريا الرازي (ت395هـ/1005م). *الصاحبي في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها*. تحقيق: عمر فاروق الطباع. مجلد 1. بيروت: مكتبة المعارف، 1414هـ/1993م.
- أبو الطيب، عبد الواحد بن علي اللغوي (ت351هـ/962م). *الإبدال*. تحقيق: عز الدين التنوخي. 2 ج، دمشق: مطبوعات مجمع اللغة العربية، 1380هـ/1961م.
- أبو حيان، محمد بن يوسف بن علي الأندلسي (ت745هـ/1370م). *ارتشاف الصَّرب من لسان العرب*. تحقيق: رجب عثمان محمد، ورمضان عبد التواب. 5 ج. القاهرة: مكتبة الخانجي، 1418هـ/1998م.
- أبو حيان، محمد بن يوسف بن علي الأندلسي (ت745هـ/1370م). *تفسير البحر المحيط*. تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وآخرون. 10 ج. بيروت: دار الكتب العلمية، 1413هـ/1993م.
- الأسدي، محمد خير الدين. *موسوعة حلب المقارنة*. تنقيح محمد كمال. حلب: معهد التراث العلمي العربي بجامعة حلب، 2009.
- أنيس، إبراهيم. *في اللهجات العربية*. القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، الطبعة 8، 1992م.
- بشر، كمال علم الأصوات. القاهرة: دار غريب، 2000م.
- بشر، كمال. *التفكير اللغوي بين القديم والجديد*. القاهرة: دار غريب، 2005م.
- البغدادي، عبد القادر بن علي (ت1093هـ/1795م). *خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب* 13 ج. تحقيق: عبد السلام هارون. القاهرة: مكتبة الخانجي، 1403هـ/1983م.
- ثعلب، أبو العباس أحمد بن يحيى (ت291هـ/904م). *مجالس ثعلب*. تحقيق: عبد السلام هارون. مجلد واحد. القاهرة: دار المعارف، الطبعة 2، 1960م.
- الجوهري، أبو نصر إسماعيل بن حماد الفارابي (ت393هـ). *تاج اللغة وصحاح العربية*. تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار. بيروت: دار العلم للملايين، الطبعة 4، 1407هـ-1987م.
- زيدان، جرجي. *تاريخ آداب اللغة العربية*. 4 مجلدات في جزأين. القاهرة: مطبعة الهلال. الطبعة 3. 1936.
- السامرائي، إبراهيم. *في اللهجات العربية القديمة*. بيروت: دار الحدائق، 1994م.
- السحيمي، سلمان بن سالم بن رجاء. *إبدال الحروف في اللهجات العربية*. المدينة المنورة: مكتبة الغريب الأثرية، 1416هـ/1995م.
- سيبويه، أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر (ت180هـ). *الكتاب*. تحقيق: عبد السلام محمد هارون. 5 مجلدات. القاهرة، مطبعة الخانجي، الطبعة 2، 1982م.

- السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر (ت911هـ / 1506م). *الأشباه والنظائر في النحو*. تحقيق: عبد العال سالم مكرم. ج4. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1406هـ / 1985م.
- السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر (ت911هـ / 1506م). *المزهر في علوم اللغة*. شرحه وضبطه: محمد أحمد جاد المولى وآخرون. ج2. بيروت: المكتبة العصرية، 1986م.
- شفيق، محمد. *الدارجة المغربية مجال توارث بين الأمازيغية والعربية*. المغرب: أكاديمية المملكة المغربية، 1999م.
- عبد التواب، رمضان. *فصول في فقه العربية*. القاهرة: مكتبة الخانجي، الطبعة 6، 1999م.
- علوب، عبد الوهاب. *الدخيل في العامية المصرية*. القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2014م.
- ف. عبد الرحيم. *معجم الدخيل في اللغة العربية الحديثة ولهجاتها*. دمشق: دار القلم، 2011م.
- الفيومي، أبو العباس أحمد بن محمد بن علي (ت نحو 770هـ / 1368م). *المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي*، ج2 في مجلد1، تحقيق: عبد العظيم الشناوي. القاهرة: دار المعارف، الطبعة 2، 1397هـ / 1977م.
- كريم، محمد رياض. *المقتضب في لهجات العرب*. طنطا: 1996م.
- ماريو باي. *أسس علم اللغة*. ترجمة وتعليق: أحمد مختار عمر. القاهرة: مطبعة عالم الكتب، الطبعة 8، 1998م.
- المبرد، أبو العباس محمد بن يزيد (ت285هـ / 898م). *الكامل في اللغة والأدب*. تحقيق: عبد الحميد هندراوي. ج4. المملكة العربية السعودية: وزارة الشؤون الإسلامية والدعوة والإرشاد، 1419هـ / 1998م.
- ناصر، حفني (ت1337هـ / 1919م). *مميزات لغات العرب وتخريج ما يمكن من اللغات العامية عليها*. ج1، القاهرة: مطبعة بولاق، (1304هـ / 1878م).
- وافي، علي عبد الواحد. *علم اللغة*. القاهرة: دار نهضة مصر للطباعة والنشر، 2010م.
- ولفنسون، إسرائيل (ت1400هـ / 1980م) *تاريخ اللغات السامية*. القاهرة: مطبعة الاعتماد، 1929م.

### Kaynakça

- Abduttevvâb, Ramağan. *Fusul fî fikhi'l-'Arabiyye*. Kahire: Mektebetu'l-Hâncî. 6. Basım, 1999.
- el-Bağdâdî, Abdulkadir b. Ali. *Hizânetu'l-edeb ve lubbu lubâb Lisâni'l-'Arab*, thk. Abdusselâm Hârûn. 13 Cilt. Kahire: Mektebetu'l-Hâncî. 1403/1983.
- el-Cevherî, İsmail b. Hemmâd el-Farâbî. *Tâcu'l-luğâ ve sihâhu'l-'Arabiyye*, thk. Aḥmed Abdulğafûr Attâr, Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn. 4. Basım, 1407/1987.
- el-Endelûsî, Muḥammed b. Yusuf b. Ali Ebu Ḥayyân. *İrtişefu'd-darab min lisâni'l-'Arab*, thk. Râğib Osmân Muḥammed ve Ramağân Abduttevvâb. 5 Cilt. Kahire: Mektebetu'l-Hâncî, 1418/1998.
- el-Endelûsî, Muḥammed b. Yusuf b. Ali Ebu Ḥayyân. *Tefsîru'l-baḥri'l-muhîṭ*, thk. Adil Abdulmevcûd vd. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye. 1413/1993.
- el-Esedî, Muḥammed Ḥayruddin. "أجاب". *Ḥalep Ansiklopedisi*. 1 Cilt. Ḥalep: Ma'hedu't-Turâsi'l-İlmi el-'Arabi, Halep Üniversitesi. 2009.
- el-Feḥerâni, Ebu's-su'ûd Aḥmed. "Eşer el-luğâti'l-ecnebiyye 'ale'l-'Arabiyyeti'l-mu'âsire". *Etây el-Bârûd'daki Arap Dili Fakültesi Dergisi*. Erişim 10/12/2021 [https://jlt.journals.ekb.eg/article\\_21958.html](https://jlt.journals.ekb.eg/article_21958.html)
- el-Feyyûmî, Ebu'l-Abbâs Aḥmed b. Muḥammed b. Ali. *el-Misbâhu'l-munîr fi ğarîb eş-şerhi'l-kebîr*, thk. Abdulazîm eş-şinâvî. Kahire: Dâru'l-Ma'rife. 2. Basım. 1397/1977.
- el-Ḥalebî, Ebu't-ṭayyib Abdu'l-vâhid b. Ali. *el-İbdâl*. thk. İzzuddin eṭ-Tenâhî. Şâm: Metbû'ât Mu'cemu'l-Luğâti'l-'Arabiyye. 1380/1961.
- el-Kasim, Riyad. *İtticâhâtu'l-bahsi'l-luğavi el-hadîs fi'l-âlemi'l-'Arabi*. Beyrut: Muessasetu Nufel. 2. Basım. 1982.
- el-Muberrid, Ebu'l-Abbâs Muḥammed b. Yezîd. *el-Kâmil fî'l-luğâ ve'l-edeb*, thk. Abdulḥamîd Hindavî. 4 Cilt. Suudi Arabistan: İslami İşler Davet ve İrşad Bakanlığı. 1419/1998.
- Enîs, İbrahim. *Fî'l-lehecâti'l-'Arabiyye*. Kahire: Mektebetu Enclu el-Misriyye. 8. Basım. 1992.
- er-Râzî, Ebu'l-Ḥasen Aḥmed b. Zekeriyye b. Fâris. *eş-Şâhibi fi fikhi'l-luğâti'l-'Arabiyyeti ve mesâilîhe ve sunen el-'Arabi fi kelâmihe*, thk. Ömer Faruk et-Tabbâ'. Beyrut: Mektebetu'l-Ma'rife. 1414/1993.
- es-Sa'di, Kays Muğaşğış. "El-Cuzûru'l-luğaviyye li ba'zi'l-mustelḥât el-Mendâiyye". *Diasporadaki Manden dernekleri birliği*. (M.A.U). Erişim 06/12/2021. <https://cutt.us/DSd3o>
- es-Suḥimî, Selmân b. Selim b. Racî. *İbdâlu'l-ḥurûf fî'l-lehcâti'l-'Arabiyye*. Medine: Mektebetu'l-Ğurabâ el-Eseriyye. 1415/1995.



- es-Suyûtî, Celaluddin Abdurrahmân b. Ebi Bekir. *el-Muzhir fi Ulumi'l-luğati ve enva'ihê*. Şerh: Muḥammed Ahmed Câdu'l-Mevle vd. 4 Cilt. Beyrut: el-Mektebetu'l-Esiriyye. 1406/1986.
- F. Abdurrahîm. *Mu'cemu'd-dehîl fi'l-luğati'l-'Arabiyye el-hadîse ve lehecâtihe*. Şâm: Daru'l-Kalem, 2011.
- Harbuş, Sureyye. el-Lehecâtu'l-'Arabiyye kadâye ve ḥasais. Şebeketu Savt el-'Arabiyye. Erişim 12-16- 2020 <https://www.voiceofarabic.net/ar/articles/2405>
- İbn Cinnî, Ebu'l-fetḥ Osmân el-Mevsilî. *el-Ḥaşâiş*, thk. Muḥammed Ali en-Neccâr. Kahire: el-Hey'etu'l-Misriyye el-'Âmme li'l-Kitab. 1371/1952.
- İbn Cinnî, Ebu'l-fetḥ Osmân el-Mevsilî. *Sirru şinâ'ati'l-'i'rab*. thk. Ḥasan Hindâvi. 2 Cilt. Şâm: Dâru'l-Kalem 2. Basım. 1413/1993.
- İbn Haldûn, Veliyyuddin Abdurrahmân b. Muḥammed. *el-Mukaddime*, thk. Abdullah Muḥammed ed-Dervîş. 2. Cilt. Şâm: Dâru'l-Belḥî. 1425/2004.
- İbnu'l-Cezerî, Muḥammed b. Muḥammed e-Dimeşkî. *en-Neşru fi'l-kirâ'âti'l-'aşr*, nşr. Muḥammed Ali ed-Dabbâ'. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-'İlmiyye. 2 Cilt. 2. Basım.
- İbnu's-Sikkî, Ebu Yusuf Ya'kûb b. İshâk. *el-Kalbu ve'l-ibdâl*, nşr. Ogast Hifner, Beyrut: Cizvit Katolik Basım. 1903.
- Kerîm, Muḥammed Riyaḍ. *el-Lehecâtu'l-'Arabiyye el-keşîre*. Tanta: 1996.
- ed-Dersunî, Suleymân b. Nâsir. "Min lehecâti Lîbyâ", *Mudevvenetu mu'cemi'l-lehecâti'l-mehkiyye*. (M.M). Erişim 09/07/2022 <https://lahajat.blogspot.com/search/label>.
- Maryo Pey. *'Ulumu'l-luğati'l-esâsiyye*. çev. Ahmed Muḥtâr Ömer. Kahire: Matba'atu'l-Kutubi'l-'Âlemiyye. 8. Basım. 1998.
- Nâşif, Hifnî. *Mumeyyizât luğâti'l-'Arab ve taḥric ma yumkin min'el-luğâti el-'âmmiyyeti 'aleyha*. 1 Cilt. Kahire: Matba'atu Bulâk. 1304/1878.
- Samerrâî, İbrahim. *el-Lehcâtu'l-'Arabiyye*. Beyrut: ed-Daru'l-Hadise. 1994.
- Sibeveyh, Ebu Bişr Amr b. Osmân b. Kanber. *el-Kitab*. thk. Abdusselam Muḥammed Hârun. 5 Cilt. Kahire. Mektebetu'l-Hânci. 2. Basım, 1982.
- Şa'leb, Ebu el-Abbas Ahmed b. Yahya. *Mecâlîs Şa'leb*. thk. Abdusselam Muḥammed Harûn. 1 Cilt. Kahire: Daru'l-Me'ârif. 2. Basım. 1960.
- Şefîk, Muḥammed. *ed-Darice el-Mağribiyye mecâl tevârud beyne'l-Amaziğîyye ve'l-'Arabiyye*. Fas: Akademiyetu'l-Memleketi'l-Mağribiyye Matba'atu'l-Ma'ârif el-Cedide. 1999.

#### المراجع الإلكترونية

- مدونة معجم اللهجات المحكية، "من لهجات ليبيا". الوصول 2022/09/07. <https://lahajat.blogspot.com/search/label>.
- الفخراني، أبو السعود أحمد. "أثر اللغات الأجنبية على العربية المعاصر". *مجلة كلية اللغة العربية بإيتاي البارود* 1/25 (2012)، 16. [https://jlt.journals.ekb.eg/article\\_21958.html](https://jlt.journals.ekb.eg/article_21958.html).
- السعدي، قيس مغشغش. "الجدور اللغوية لبعض المصطلحات المندائية". *اتحاد الجمعيات المندائية في المهجر*. الوصول <https://www.mandaeanunion.org/ar/mandaic-language/item/1811>. 2021/06/ 12.
- البطّاوي، ثروت. "13 لغة أجنبية تشكل العامية المصرية". *رصيد*. 22. *Rassaf*. الوصول 2020/09/25. <https://raseef22.net/article/79624-13>.
- الجابري، سعيد. برنامج شي علوم. مسابقة الأمثال والألغاز العمانية، يوتيوب. (2020/10/16) [https://www.youtube.com/watch?v=h9eDEiQo\\_Cw](https://www.youtube.com/watch?v=h9eDEiQo_Cw)
- Zidân, Leylâ. "el-'Âmmiyye el-hadise". *Muntedeyât Tehatub*. (M.T). Erişim. 16-12-2020 <https://takhatub.ahlamontada.com/t801-topic>

# Harran İlahiyat Dergisi | Harran İlahiyat Journal

Sayı/Issue: 51, Haziran/June 2024, 107-128

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/hij/issue/85067>

ISSN 2791-6812

## Kibrin Psikolojisi

### The Psychology of Arrogance

#### Yazar Bilgisi Author Information

##### Muharrem AKA

Dr. Öğr. Üyesi, Kilis 7 Aralık Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Kilis, Türkiye  
Asst. Prof., Kilis 7 Aralık University Faculty of Humanities and Social Sciences, Kilis, Türkiye  
muhammed.aka@kilis.edu.tr , [www.orcid.org/0000-0002-3195-8946](http://www.orcid.org/0000-0002-3195-8946)

#### Makale Bilgisi Article Information

Makale Türü Article Type	Araştırma Makalesi Research Article
Yayın Etiği Publishing Ethics	Bu makale, iThenticate yazılımı ile taranmış ve intihal tespit edilmemiştir. Makale, çift taraflı kör hakemlik yöntemiyle en az iki hakem tarafından incelenmiştir. This article has been scanned by iThenticate software and no plagiarism detected. It has been examined by at least two referees using double sided blind refereeing method.
Finansman Funding	Yazar, bu çalışma için herhangi bir dış fon olmadığını beyan eder. Author declares that he get no any external funding for this study.
Çıkar Çatışması Conflict of Interest	Yazar bu çalışmayla ilgili herhangi bir çıkar çatışması bulunmadığını beyan eder. Author declares that there is no any conflict of interest related to this study.
DOI	<a href="https://doi.org/10.30623/hij.1311437">https://doi.org/10.30623/hij.1311437</a>
Geliş Tarihi / Received	Kabul Tarihi / Accepted
8 Haziran/June 2023	31 Mayıs/May 2024

## Öz

Kibir kavramıyla ilgili yapılan tanımlarda iki nokta öne çıkmaktadır. Buna göre ilk olarak kibir basit ve temelsiz gurur, ikinci olarak diğer insanlardan üstün olma hissi şeklinde tanımlanmaktadır. Kibir, bir taraftan gurur ve kendini beğenmişlik ile diğer taraftan küçümseme, hor görme ve aşağılama ile ilişkilidir. Hem Batı hem de Doğu teolojisi ve felsefesinde büyüklenme, gurur ve alçak gönüllülük gibi kibirle ilgili kavramlar üzerine zengin bir literatür bulunmaktadır. Psikoloji alanında ise kibir, özellikle psikanalistlerin ilgilendiği narsisizm ile ilişkili olarak tartışılmıştır. Ancak bir kişilik özelliği veya bir tutum olarak kibir, büyük ölçüde göz ardı edilmiş ve yeterince çalışılmamıştır. Bu entelektüel tembelliğin nedeni, kibir başlığı altında incelenmesi gereken tutum ve davranışların belirsizliğinden kaynaklanmıştır.

Kibir; ikili ilişkiler, aile ilişkileri, grup ilişkileri ve hatta uluslararası ilişkiler de dâhil olmak üzere pek çok alandaki sorunların altında yatan bir faktör olabilir. Böylesi bir etkiye sahip olan kibir üzerine nispeten az sayıda araştırma bulunmaktadır. Kibrin; bireylerde, toplumlarda ve insan ilişkilerinde nasıl tezahür ettiği, hangi yönlerinin insanlar arasında yaygın olduğu ve hangi duruma bağlı olarak ortaya çıktığı, araştırılması gereken konular arasındadır. Yine kibir; psikopatolojide ve sosyal etkileşimde, teorik ve pratik nedenlerle çalışılması gereken önemli bir olgudur. Çünkü herkes bir ölçüde kibirli özelliklere sahip olabilir ve belirli durumlarda kibirli tutum ve davranışlar sergileyebilir. Dolayısıyla kibirli tutumların ortaya çıkmasına neden olan bilişsel ve motivasyonel önyargıların daha iyi anlaşılması gerekmektedir. Kibir konusunda disiplinler arası araştırmaların sayısını ve niteliğini artıracak, bilgi ve sorunların bir araya getirilerek tartışılması, alandaki araştırmalara önemli katkılar sağlayacaktır.

DSM-V, zihinsel ve davranışsal bozuklukları tanımlarken betimleyici bir yaklaşım kullanır. Bu yaklaşım, bireydeki davranış bozukluklarının toplumda nasıl algılandığını ve sosyal yaşamdaki yansımalarını açıklar. Kibrin psikolojik analizinin yapıldığı bu çalışmada da kibrin bireysel ve kültürel yansımaları betimsel olarak analiz edilmeye çalışılmıştır. Araştırmanın amacı, psikoloji alanında kibirle ilgili literatürü inceleyerek kavramsal ve kuramsal bir bakış açısı geliştirmektir. Bu doğrultuda çalışmada nitel araştırma tekniklerinden doküman analizi yöntemi kullanılmıştır. Çalışmada; kibrin İslami literatürdeki anlamı, tezahürleri, psikanalitik ve psikolojik açıdan kibir ele alınmıştır. Bu çerçevede ilk olarak kibir kavramının din ve psikoloji alanlarındaki tanımı yapılmıştır. Daha sonra narsistik kişilik bozukluğunun önemli göstergelerinden biri olan kibir, psikanalitik kuram çerçevesinde incelenmiştir. Freud'dan başlayarak son dönem psikanalitik kuramcılara kadar kibir kavramına ilişkin tanım ve açıklamalar ortaya konulmuştur. Kibrin davranışsal ve düşünsel yansımaları, kibrin tezahürleri başlığında incelenmiştir. Bu çerçevede kibrin dört farklı tezahürü ayrı başlıklar altında analiz edilmiştir. Bireysel olarak kibrin ortaya çıkmasında etkili olan psikolojik faktörler ele alınmıştır. Buna göre, çarpıtılmış bilgi ve yeteneklere sahip olma, kendine aşırı güvenme, diğer insanları görmezden gelme ve onlardan üstün olma inancı ve onları aşağılama, küçümseme inancı kibrin başlıca tezahürleridir.

Kibir, psikolojik bağlamda incelendikten sonra sosyal ve kültürel bağlamda ele alınmış ve kültürel yapılarda kibir ve tevazuya ilişkin yaklaşımlar tartışılmıştır. Ülkemizde kibir kavramı daha çok tasavvufi çerçevede incelenmiştir. Batı'da yapılan çalışmalarda ise kibir kavramı, bağlamsal olarak narsisizm kavramı ile birlikte ele alınmıştır. Ayrıca sanat, siyaset ve iş dünyasında öne çıkan bireylerde kibirli davranışların daha yaygın olduğu, Asya toplumlarının Batı toplumlarına göre daha alçak gönüllü olduğu sonucuna ulaşılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Psikoloji, Din, Kibir, Narsisizm, Psikanaliz

**Abstract**

There are two major aspects of the definitions of arrogance. Firstly, arrogance is defined as primitive and baseless pride. Secondly, it is defined as having the feeling of being superior to other people. Arrogance is associated with pride and conceit on the one hand, and contempt, disdain and humiliation on the other. There is a rich literature in both Western and Eastern theology and philosophy about concepts related to arrogance, such as grandiosity, pride and humility. In psychology, arrogance is often discussed in relation to narcissism, which is of particular interest to psychoanalysts. But arrogance as a personality trait or attitude remains largely ignored and understudied. The reason for this intellectual laziness may be the ambiguity of the attitudes and behaviours that should be examined in relation to arrogance.

Arrogance can be an underlying factor in problems in many areas, including bilateral, family, and group relations and even in international relations. There is relatively little research on arrogance, which has such an impact. Among the issues that need to be researched are how arrogance manifests itself in individuals, societies and human relations; which aspects of it are prevalent among people; and under what circumstances it emerges. Arrogance is also an important phenomenon to be studied in psychopathology and social interactions for theoretical and practical reasons. This is because everyone may have arrogant characteristics to some extent and may sometimes exhibit arrogant attitudes and behaviours. Therefore, cognitive or motivational bias that leads to arrogant attitudes need to be better understood. Important contributions can be made to research on this topic by increasing the number and quality of interdisciplinary research on arrogance, besides bringing together and discussing information and problems.

Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders-5 uses a descriptive approach in defining mental and behavioural disorders. This approach explains how behavioural disorders in individuals are perceived in society and what their reflections in social life are. This study investigates arrogance from a psychological perspective and descriptively analyses the individual and cultural reflections of it. The aim of the study is to develop a conceptual and theoretical perspective by examining the literature on arrogance in psychology. With this aim in mind, document analysis, one of the qualitative research techniques, was used in the study. The study discusses the meaning of arrogance in Islamic literature, along with its manifestations and psychoanalytic/psychological aspects. First, the concept of arrogance was defined in the fields of religion and psychology. Then, arrogance, which is one of the important indicators of narcissistic personality disorder, is analysed based on the psychoanalytic theory. Various definitions and explanations of arrogance are presented by referring to various researchers ranging from Freud to the recent psychoanalytic theorists. The behavioural and intellectual aspects of arrogance were examined based on its manifestations. Accordingly, different manifestations of arrogance were analysed under four headings. Psychological factors that are effective in the emergence of individual arrogance are discussed. Accordingly, the main manifestations of arrogance are having distorted knowledge and abilities, overconfidence in oneself, ignoring other people and the belief of being superior to them, along with the tendency of humiliating and belittling them.

After examining arrogance from a psychological perspective, this concept is discussed with respect to social and cultural context, along with approaches to arrogance and humility in cultural structures. In Türkiye, the concept of arrogance

has mostly been analysed from a Sufi perspective. In studies conducted in the West, arrogance is contextually addressed together with the concept of narcissism. In addition, the present study concludes that arrogant behaviours are more common among leading individuals in the world of art, politics and business, and that Asian societies are more humble than Western societies.

**Keywords:** Psychology, Religion, Arrogance, Narcissism, Psychoanalysis

## Giriş

Kibir, insan doğasının en hoş olmayan ve yok edilmesi zor olan yansımalarından biridir. Eski zamanlardan beri kibir, bütün dinlerde ve medeniyetlerde kınanmıştır. Kibir, İslam inancında Kur'an ayetleri ve hadislerde belirtildiği gibi cehenneme gidenlerin özelliklerinden biridir.<sup>1</sup> Hristiyanlıkta yedi ölümcül günahın ilki,<sup>2</sup> Budizm'de zihnin beş zehirinden biri, günümüze ulaşan en eski Budist okulu Theravada geleneğinde ise on prangadan biridir. Eski Yunanlılarda ise kibir, kişiyi aşağılayan ve istismar edenin zevk veya haz almasını sağlayan davranışlardan biri olarak kabul edilirdi.<sup>3</sup> Günümüzde yapılan araştırmalar ise kibirli insanların genellikle sevilmediği, toplumda asosyal olarak görüldüğü ve ayrıca zeki veya üretken olarak algılanmadıkları sonucunu ortaya koymuştur.<sup>4</sup>

Psikoloji literatüründe kibir kavramı 1960'lardan sonra incelenmeye başlanmıştır. Burada kibir, aşırı gururun ve güvenin bir kombinasyonu şeklinde açıklandığı<sup>5</sup> gibi kişinin belirli görevi en iyi şekilde yerine getirme becerisine olan inanç şeklinde de tanımlanmıştır. Kibrin bir kombinasyonu olan güven, sağlam ve tutarlı düşüncelere dayanmadığında yanlısına riski ortaya çıkar. Ayrıca, güven ile aşırı güven arasındaki ayrım önemlidir. Birincisi, aşırı güvende birey, bilgiyi herhangi bir eleştiriye tabi tutmadan kabul etme eğilimindedir. İkincisi ise, kişinin hedeflediği sonuçlara ulaşma konusundaki yeteneğine aşırı bir inancı içerir. Kibrin oluşumunda aşırı kesinlik ve kişinin aşırı gururlu olması etkili faktörlerdir.<sup>6</sup>

Kibirle ilgili araştırmaların 1960'lardan sonra artmasının temel nedeni, II. Dünya savaşı sonrasında hızla artan endüstrileşme, aile yapılarının zayıflaması ve bireyselleşmenin yükselmesi gibi faktörlerle şekillenen narsisistik kültürün ortaya çıkmasıdır. Bu dönemde, toplumsal yapıda meydana gelen değişimler, kibirle ilgili araştırmalara yeni bir bakış açısı kazandırmış, bu da kibrin psikodinamik alt tiplerini anlama çabasını beraberinde getirmiştir. 1950'li yıllardan sonra gelişen bireylerarası ilişki sorunları, bireylerin dış dünyada nasıl algılandıklarıyla ilgili aşırı hassasiyet, yakınlık ve

<sup>1</sup> Mustafa Çağrı, "Kibir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2002), 25/561.

<sup>2</sup> Muhammed Güngör, "Hristiyanlıkta Yedi Ölümcül Günah", *Dini Araştırmalar* 17/45 (2014), 39.

<sup>3</sup> Maxim Milyavsky vd., "Evidence for Arrogance: On the Relative Importance of Expertise, Outcome, and Manner", *PLoS ONE* 12/7 (2017), 1.

<sup>4</sup> Russell E. Johnson vd., "Acting Superior but Actually Inferior?: Correlates and Consequences of Workplace Arrogance", *Human Performance* 23/5 (2010), 410.

<sup>5</sup> Timothy A. Judge vd., *The Leadership Quarterly Yearly Review of Leadership*, "The Bright and Dark Sides of Leader Traits: A Review and Theoretical Extension of the Leader Trait Paradigm", *The Leadership Quarterly* 20/6 (2009), 858.

<sup>6</sup> Pasquale Massimo Picone vd., "The Origin of Failure: A Multidisciplinary Appraisal of the Hubris Hypothesis and Proposed Research Agenda", *Academy of Management Perspectives* 28/4 (2014), 449.

samimiyet kurmada yaşanan zorluklar, bu dönemde ortaya çıkan kibirli bireylerin detaylı bir şekilde analiz edilmesini gerektirmiştir.<sup>7</sup>

Kibir kavramının psikolojik analizi, ilgili kavramlarla olan ilişkisinin detaylı bir şekilde incelenmesini gerektirir. Ayrıca, kibir; bilişsel, sosyal, motivasyonel ve klinik alanlarda zengin bir literatürle desteklenerek farklı perspektiflerden ele alınmalıdır. Bu çerçevede, kibrin psikolojik temelleri ve etkileri, çeşitli disiplinlerde kapsamlı bir şekilde ele alınmalıdır. Kibir; narsistik özellikler barındırması açısından psikopatolojide, bireyler arası ilişkilerde etkili olması açısından da sosyal psikolojide çalışılması, teorik ve pratik nedenlerle önemlidir.<sup>8</sup> Bu nedenle kibir kavramı geniş bir çerçevede ele alınmalıdır. Özellikle disiplinlerarası araştırmaların yapılmasını gerekli kılacak bilgi ve sorunlar gündeme getirilmelidir. Kibir kavramının bu şekilde farklı alanlardan analiz edilmesi kibrin ortaya çıkmasında etkili olan bilişsel sınırlamaların ve motivasyonel önyargıların daha iyi anlaşılmasını sağlayacaktır. Bu çalışmada kibirle ilgili literatür olabildiğince psikolojik perspektiften geniş bir şekilde ele alınmaya çalışılmıştır.

Kibir, potansiyel olarak kişilerarası ilişkilerden aile, grup ve uluslararası ilişkilere kadar birçok sorunun temelinde yatan bir faktördür. Kibrin insanlar arasında yaygın olarak görüldüğü boyutları belirlemek, farklılaşan yönlerini keşfetmek ve duruma bağlı olarak nasıl ortaya çıktığını anlamak için kibrin bireylerdeki tezahürleri incelenmiştir. Kibirle ilgili araştırmalar özellikle ülkemizde ilahiyat alanında yoğunlaşmış olmakla birlikte, modern psikoloji alanında yeterince incelenmemiştir. Bu durum, kibir gibi çok yönlü bir olgunun sadece belirli bir alanda ele alınmasının eksiklik olduğunu göstermektedir. Kibir üzerinde yapılan teorik araştırmaların bir dizi pratik sonucu olabileceği öngörülmektedir. Örneğin, günlük yaşamda insanların farklı türlerdeki kibirlerinin azaltılmasında, kişilerarası etkileşimi iyileştirmesinde, klinik sınıflandırmalarda ve müdahalelerde yarar sağlamanın yanı sıra bireylerin içgörüsünün kazanmasında etkili olacaktır.<sup>9</sup>

Kibir, tıpkı güzellik olgusu gibi bakanın gözünde ikamet eden karmaşık bir olgudur. Bu kompleks durum bazen insanın ruhsal dünyasına kök salmış bir karakter özelliği olabildiği gibi bazen de açık davranışlarla fark edilmeyen ve güçlü savunmalarla maskelenebilen bir olgudur. Kibir, bireylerde daha çok abartılı ve hak edilmemiş bir üstünlük tutumu, kendini sorgulama eksikliği ve başkalarını hor, aşağı görme şeklinde ortaya çıkmaktadır. Kibirli kişinin kendi bilgi ve becerileri hakkında abartılmış iddialarda bulunması, kendisini diğer insanlardan üstün görmesi, kişinin hem kendisi ile hem de başkalarıyla ilgili gerçek iletişimini kaybettirmektedir. Bu anlamda kibir; bireyi, kendisine ve çevresine yanlış gösteren bir perspektiftir. İletişimde ise insancıl ve yumuşak tarafları reddeden sert bir dokuya sahiptir. Kişilerarası alanda patolojik narsisizmin bir belirtisi olup, bir bireyin karakter özelliğinden çok bir ilişkinin niteliğidir. Yine bireyler arasında kibir, zorunlu bir hiyerarşi oluşturarak etkileşimi şekillendirir. Gurur ve böbürlenmenin

<sup>7</sup> Kenan Turan, "Narsistik Kişilik Bozukluğu ve Psikodinamik Alt Tipleri", *Türkiye Bütüncül Psikoterapi Dergisi* 5/9 (2022), 2.

<sup>8</sup> Nelson Cowan vd., "Foundations of Arrogance: A Broad Survey and Framework for Research", *Review of General Psychology* 23/4 (2019), 1.

<sup>9</sup> Cowan vd., "Foundations of Arrogance", 3.

ötesinde kibir, saldırgan ve sadist unsurları içinde barındırır; bu saldırganlık, diğer bireylerle eşitlik ve denkliliği kabul etmeme eğiliminden kaynaklanır.<sup>10</sup>

## 1. Yöntem

### 1.1. Araştırmanın Deseni

Doküman inceleme yöntemi, araştırılması planlanan konular hakkında bilgi içeren yazılı ve sözlü materyallerin çözümlenmesini yapan bir yöntemdir. Doküman inceleme yönteminin kullanıldığı bu çalışmada, araştırılması planlanan konular hakkında yazılı metinler incelenmiştir. Bu yöntem daha çok tarih ve antropolojide kullanılmakla beraber psikoloji ve sosyolojide de doküman incelenme yöntemi kullanılmaktadır.<sup>11</sup>

### 1.2. Verilerin Toplanması

Bu çalışmada kibir ve İngilizce karşılığı olarak kullanılan "arrogance" anahtar kavramının 1940 ve 2023 yılları arasında Google Scholar, Google Books, Library Genesis, SpringerLink, Web Of Science, Scopus, Science Direct, Dergipark gibi veri tabanlarında yer alan makale ve kitaplar taranarak ilgili araştırmalara ulaşılmıştır. Araştırmamızda daha çok kibrin psikolojik boyutunu ele alan materyallere ulaşmak istenmiştir. Yapılan literatür taramasıyla kibir, psikolojik perspektiften betimsel olarak analiz edilmiştir.

## 2. Kibrin Literatürü

Türk Dil Kurumu'nun 1983 baskılı sözlüğü, kibri üç ana anlamda açıklar: İlk olarak "büyüklük, ululuk"; ikinci olarak "kendini büyük görme, başkalarından üstün tutma, büyülenme"; ve üçüncü olarak "onur, gurur".<sup>12</sup> Günümüzdeki web sayfasına göre kibir, daha öz ve modern bir ifadeyle "kendini beğenme, başkalarından üstün tutma, büyülenme, benlik ve gurur" olarak tanımlanır.<sup>13</sup>

Tevazu, alçak gönüllülük kavramlarının karşıtı olan kibir, sözlükte kelime anlamı olarak "büyüklük" anlamına gelir. Kibir "kişinin kendini büyük, üstün görmesi ve bu duyguyla başkalarına aşağılayıcı davranışlarda bulunması" olarak tarif edilmektedir. Kibrin daha çok büyülenme ve böbürlenme şeklindeki davranışların dışa yansımaları şeklinde kullanıldığı görülmektedir. Kibir kavramına yakın anlamları bulunan 'kendini beğenme', 'büyülenme', 'övünme' ve 'başkasını aşağılama' terimleri, Arapça kökenli olan "ucb" kelimesi ile ilişkilendirilir ve kibir kavramıyla benzerlik taşır. Kibir genel anlamda kişinin kendisini büyük, diğerlerini küçük görmesi anlamında iken ucb, kişinin başkasını küçük görmeden, aşağılamadan kendisini ve yaptıklarını beğenip böbürlenmesi anlamına gelmektedir.<sup>14</sup>

Kibir kelimesinin İngilizce karşılığı olan arrogance, "Nahoş bir şekilde gururlanan ve diğer insanlardan daha önemliymiş ya da diğer insanlardan daha fazlasını biliyormuş gibi davranma" anlamına gelmektedir.<sup>15</sup> Bu terim, temelsiz iddiaları, haksız sahiplenmeyi veya dayanaksız taleplerde bulunmayı ifade eden 'arrogete' kavramından türemiştir.

<sup>10</sup> Akhtar, "The Realm of Arrogance", 3.

<sup>11</sup> Hasan Şimşek - Ali Yıldırım, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2013), 187.

<sup>12</sup> Türk Dil Kurumu, *Türkçe Sözlük* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1983), "kibir", 238.

<sup>13</sup> Türk Dil Kurumu Sözlükleri, "kibir" (Erişim 09 Nisan 2023).

<sup>14</sup> Mustafa Çağrı, "Kibir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2002), 25/562.

<sup>15</sup> Dictionary Cambridge, "Arrogance" (29 Mart 2023).

Arrogate, kibirli olmak anlamındadır. Kibirli olma ise kişinin pozisyonuna, gücüne ve onuruna göre daha fazla saygı iddia etmedir. Bu çerçeveden kibirli bireyin iki önemli yönü ortaya çıkmaktadır. İlk olarak kendine aşırı güvenmek ve ikinci olarak kendini aşırı üstün görmek. Kibirli bireyin bu durumuna daha sonra da aşağı olduğu varsaydığı kişileri hor ve hakir görme eşlik eder.<sup>16</sup>

Kibir kelimesi Kur'an'da birçok ayette (Mü'min 40/56; A'râf 7/146; Nahl 16/29) büyüklenme (tekebbür) anlamıyla kullanılmıştır. Bir ayette (Haşr 59/23) Allah'ın mütekebbir ismi olarak, bir ayette ise (Câsiye 45/37) kibriyâ, Allah'ın sıfatı olarak geçmektedir. Tekebbür kelimesi bazı ayetlerde de (Bakara 2/34; A'râf 7/12-13; Sâd 38/74) kendisini Âdem'den daha üstün gören İblis'in büyüklenme duygusunu ifade etmek için kullanılmıştır. Kibir, büyüklenme gibi kavramlar Kur'an'da daha çok soyluluk, zenginlik, statü sahibi olma gibi motiflerle beslenen kişilerin zorbalık ruhunun yansıması olarak ortaya konmuştur. Hadislerde ise kibir daha çok gerçeği ve hakkı inkâr etmek, insanları küçük ve hor görmek anlamlarında kullanılmıştır.<sup>17</sup>

İnsan doğası kadar eski olan ve kültürler içinde yaygın olarak bulunan kibir, günümüzde çok fazla araştırma konusu olmayan bir olgudur.<sup>18</sup> 26 Mart 2023'de APA PsycNET veri tabanında kibir kavramıyla ilgili 524 sonuç elde edilmiştir. Kibir ile ilgili kavramlardan 'kendine aşırı güvenme (overconfidence)' kavramı ile ilgili olarak 1.520, 'narsisizm (narcissism)' ile ilgili 12.104, 'gurur (pride)' ile ilgili 7.293 sonuç bulunmuştur. Kibir kavramının zıt anlamı olan 'alçak gönüllük', ve 'tevazu (modesty)' kavramları ile ilgili olarak da 1.070 sonuç bulunmuştur. Kibir kavramı, bireysel özelliklerle ilgili sıkça araştırılan terimlere göre, örneğin 'öfke (anger)' (37.988), 'anti-sosyal davranış (antisocial behaviour)' (6.604), 'depresyon (depression)' (396.876) ve 'zekâ (intelligence)' (185.821) gibi kavramlarla kıyaslandığında, kibirle ilgili yapılan araştırmaların oldukça sınırlı olduğu görülmektedir. Bu alanda yapılan çalışmalar, diğer bireysel özelliklere odaklanan araştırmalara göre belirgin bir şekilde azdır.<sup>19</sup>

Psikoloji literatüründe kibir üzerine yapılan çalışmaların büyük çoğunluğu dolaylı yollarla yapılmıştır. Kibir, özellikle narsisizm üzerine yapılan çalışmalara, daha çok konu olmuştur. DSM-V'e göre kibir, narsistik kişilik bozukluğunun bir belirtisi olarak kabul edilmiştir.<sup>20</sup> Narsistik kişilik bozukluğunun diğer semptomları da kibirle alakalıdır.<sup>21</sup> Narsistik kişilik bozukluğunun önemli bir özelliği olan kibirin en önemli iki bileşeni başkalarına karşı üstünlük ve kesinlik duygusudur. Kibirli bireyin düşünsel kapasitesi ve duygusal zenginliği sınırlıdır, bu da onun zihinsel esneklikten yoksun ve dar bakışlı olmasına neden olur. Bu kısıtlı bakış açısı, kendisini her konuda yetkin zannetmesine yol

<sup>16</sup> Kathryn Ann Baselice - J. Anderson Thomson, "An Evolutionary Hypothesis on Arrogance", *Arrogance: Developmental, Cultural, and Clinical Realms*, ed. Shah Dhvani (London: Routledge, 2018), 26.

<sup>17</sup> Çağrı, "Kibir", 25/562.

<sup>18</sup> Milyavsky vd., "Evidence for Arrogance", 1.

<sup>19</sup> "APA PsycNet Home Page" (Erişim 02 Nisan 2023).

<sup>20</sup> American Psychiatric Associationc, *Diagnostic And Statistical Manual Of Mental Disorders* (Washington, DC: American Psychiatric Publishing, 2013), 669-670

<sup>21</sup> Bu semptomlardan bazıları şunlardır: 1. kriter "büyük bir kendini beğenmişlik duygusuna sahiptir," 3. kriter "kendisinin 'özel' ve biricik olduğuna ve ancak kendisi tarafından anlaşılabilceğine inanır veya diğer özel veya yüksek statülü kişilerle (veya kurumlarla) ilişki kurmalıdır." 6. kriter "kişilerarası olarak sömürücüdür yani kendi çıkarlarına ulaşmak için başkalarından yararlanır," 7. kriter "empatiden yoksundur ve başkalarının duygu ve ihtiyaçlarını tanımaya veya bunlarla özdeşleşmeye isteksizdir gibi semptomlar



açar, oysa gerçekte bu bir yanılgıdan ibarettir. Kendini beğenmenin verdiği özgüvenle bilgileri konusunda netlik ve rahatlık duygusuna sahiptir. İnatçı ve katı olma, kibirli davranışların ilk etapta öne çıkan özellikleridir. Kibir, daha fazla saygı ve önem bekleyen, baskıcı ve kaba iddialarla kendini gösteren bir üstünlük sağlama tutumudur.<sup>22</sup>

### 3. Psikanalitik Kuramda Kibir

Psikanalitik kuram, kibri patolojik narsisizmin belirgin bir özelliği olarak değerlendirmiştir. Bu alandaki birçok kuramcı kibri, narsistik kişilik bozukluğunun özelliklerinden biri olarak görmektedir.<sup>23</sup> Hotchkiss'in "Neden Her Şey Seninle İlgili? Narsisizmin Yedi Ölümcül Günahı" adlı çalışması, kibri, narsisizmin yedi ölümcül günahından biri olarak değerlendirir.<sup>24</sup> Bu ifade, kibirli bireyin narsistik eğilimlerini ve bu durumun potansiyel zararlarını açıklayan bir çerçeve sunar, bu da kibrin sosyal ve psikolojik etkilerini daha derinlemesine anlamamıza yardımcı olur.

Havelock Ellis'in 1898'de ilk kez öne sürdüğü narsisizm, psikanalitik literatüre önemli bir katkıdır. Ellis, bu terimi, kişinin kendini aşırı derecede önemseydiği ve diğer insanlara karşı aşağılayıcı bir tutum sergilediği durumları tanımlamak için kullanmıştır. Narsistik kişilik bozukluğunun temel özelliklerini bu terimle açıklamış ve kişinin kendi benliğine duyduğu abartılı hayranlık ve diğerlerine karşı empati eksikliği gibi özelliklerini vurgulamıştır.<sup>25</sup> Ellis'in narsisizm kavramı, modern psikoloji ve psikiyatride narsistik kişilik bozukluğunun anlaşılmasında önemli bir rol oynamış ve bu alandaki araştırmalara yön vermiştir. Ellis'in perspektifine göre narsisizm, özellikle kadınlarda görülen bir durumu sembolize eder; bireyin kendi bedenine hayranlık duygularıyla cinsel dürtülerini yönlendirmesi şeklinde görülür. Bu durum, narsistik bireyin kendisini diğerlerinden üstün görme ve kendi benliğine aşırı odaklanma eğilimini vurgulamaktadır. Ellis'in terminolojisi, özellikle kibirli davranışların temelini anlamak için narsisizmin derin psikolojik katmanlarını açıklamada önemli bir araç olmuştur.<sup>26</sup> Freud ise narsisizmi 'Cinsellik Teorisi Üzerine Üç Makale' adlı çalışmasında ilk olarak dipnotta kullanmıştır. Daha sonra 1914'de 'Narsisizm Üzerine Bir Giriş' adlı makalesi, narsisizm hakkında önemli bir çalışma olarak kabul görmüştür. Freud'un öğrencisi Jung ise hocasından farklı olarak narsisizmi bir durum değil, olgu olarak ele almıştır.<sup>27</sup>

Kibir kelimesi, Freud'un tüm bilimsel çalışmalarında yalnızca on bir kez geçmiş ve bu kullanımlarının çoğu da kibrin günlük dilde kullanımıyla ilgili olmuştur.<sup>28</sup> Freud'un kibir kavramının geçtiği on bir yerin dördündeki ortak nokta şudur: insanın, hayvanlar karşısındaki kibrinin çocukluklarda olmadığı ile ilgilidir. Ona göre insanın, hayvanlar karşısında üstünlük duygusu sergilemesi ilkel insanlarda ve çocuklarda görülmemektedir. Bundan dolayı O, kibri; medeniyetin ve eğitimin bir ürünü olduğunu söyler. Freud, kibir

<sup>22</sup> Shah Dhvani, "Arrogance in Countertransference", *Arrogance: Developmental, Cultural, and Clinical Realms*, ed. Salman Akhtar (London: Routledge, 2018), 116.

<sup>23</sup> Apurva Shah, "Arrogance in Text and in Context", *Arrogance Developmental, Cultural, and Clinical Realms*, ed. Salman Akhtar - Ann G. Smolen (New York: Routledge, 2018), 78.

<sup>24</sup> Sandy Hotchkiss, *Why Is It Always About You? : The Seven Deadly Sins of Narcissism* (Free Press, 2003).

<sup>25</sup> Işıl Çoklar, *Kişilik Özellikleri İle Başlaşma Eğilimi Arasındaki İlişkinin İntikam Güdüsü Ve Adalet Duyarlılık Temelinde İncelenmesi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014), 39.

<sup>26</sup> Turan, "Narsistik Kişilik Bozukluğu ve Psikodinamik Alt Tipleri", 2.

<sup>27</sup> Mary Lynn Rapiere, *An Interview Study of Narcissistic Executives: Piercing the Corporate Veil of Narcissism in the Workplace* (US: ProQuest Information & Learning, 2006), 25.

<sup>28</sup> Akhtar, "The Realm of Arrogance", 6.

kavramının geçtiği metinlerden biri olan aşağıdaki alıntıyı Totem ve Tabu'da dile getirmiştir. Fakat bu alıntının benzerlerini "Psikanalize Giriş Dersleri" ve "Musa ve Tek Tanrıcılık" kitaplarında da ifade etmektedir.<sup>29</sup>

*"Çocuklar ile ilkel insanların hayvanlara yönelik tutumlarında büyük bir benzerlik vardır. Çocuklar, uygar insanı kendi doğasıyla diğer bütün hayvanların doğası arasında kesin bir çizgi çekmeye zorlayan bir kibir belirtisi sergilemez. Çocuklar, hayvanlara kendi eşitleri gibi davranma konusunda hiç bir ahlaki tereddüt göstermez. Kendi bedensel ihtiyaçlarını açıkça dile getirme konusunda ketlenmedikleri için, kendilerini anlayamadıkları büyüklerden daha çok hayvanlara yakın hissederler ve bu belki de onlar için bilmecemsi bir durumdur."<sup>30</sup>*

Freud'dan sonra gelen ilk psikanalitikçilerin kibir konusunda oldukça kısıtlı bir şekilde görüş belirttikleri gözlemlenmiştir. Fairbairn, şizoid bir birey için saymış olduğu üç özellikten biri olan 'her şeye gücü yeten bir tutum' içinde olmayı kibir olarak adlandırmıştır. Fenichel 'Psikanalitik Nevroz Teorisi' adlı çalışmasında, kibirli davranış sergileyen bireylerin derin aşağılık duygularıyla farkına varmadan mücadele ettiğini belirtmektedir. Ona göre kibir, aşağılık ve kıskançlık duygularına karşı savunmacı bir özelliğe sahiptir. Bu savunmacı özelliğini gizli düzeyde tevazu ve alçak gönüllülük olarak ortaya koymaktadır. Önemsiz olduklarından dolayı kendilerini küçümseyen kişilerin ise aslında derinlere yerleşmiş kibirli tutumlarının üstünü örtbas ettiklerini belirterek kibirli davranışların derin boyutlarını anlatmıştır.<sup>31</sup> Horney, "Birey ve Olgunluk" makalesinde, duygusal olgunluğun iki temel bileşenine dikkat çekmektedir. Bu bağlamda, ilk olarak, bireylerin başkalarını ve kendi dışsal durumlarını katı gerçekliklerinde görmeleri gerektiğini vurgular. İkinci olarak ise, bireylerin kendileri için tam sorumluluk almalarının önemini vurgular. Horney'e göre, nevroz bireyleri bencilleştirir ve algılarını bulanıklaştırır. Böylece, bireyler adil, zeki ve her şeyi anlayan tek kişi oldukları yanılsamasını sürdürerek yüce bir kibir oluştururlar. Bu kibir, gururu korumak adına, başkalarının gözündeki zerreyi fark ederken kendi gözündeki merteği görememe eğilimini besler.<sup>32</sup>

Modern psikanaliz kuramında yeni paradigmlar açan ve psikanalitik tedaviyi derinden dönüştüren kuramcılardan olan Bion "Kibir Üzerine" adlı makalesinde, gurur ve kibir arasındaki farkı ortaya koymaya çalışmıştır. Ona göre bireyin insani sınırlarını aşan kibir, potansiyel olarak yaşamsal hatalara neden olan aşırı özgüvenden kaynaklanmaktadır. Bion, klinik ortamdaki kibri, küçümseyici bir tutum olarak tanımlamış ve kibirli bireylerde, saldırganlık ve diğer insanları aşağılama eğiliminin mevcut olduğunu belirtmiştir. Oedipus mitolojisini yeniden yorumlayan Bion, temel suç ve trajediyi cinsellikle değil, gerçeği bilme varsayımından kaynaklanan kibrin sorumluluğuyla ilişkilendirmiştir. Buna ek olarak, hem Oedipus mitinde hem de klinik ortamda, kibir, aptallık ve merak gibi birbirinden farklı görünen unsurların birbirleriyle bağlantılı olduğunu ve bu unsurların bir araya gelmesinin psikolojik bir felakete yol açabileceğini öne sürmüştür. Bazı hastaların çağrışımında; merak, kibir ve aptallık üçlüsünün belirgin olduğunu belirten Bion, bu üçlüyü sergileyen hasta, analiste hem gereksiz bir

<sup>29</sup> Türkay Demir, "Kibr-i Kebir: Kibarca Kabre İlerleyelim, Boşluk Kalmasın", T24 (Erişim 09 Nisan 2023).

<sup>30</sup> Sigmund Freud, *Totem and Taboo* (London: Routledge, 2004), 147.

<sup>31</sup> Otto Fenichel, *The Psychoanalytic Theory of Neurosis* (New York, US: W. W. Norton & Co., 1945), 473.

<sup>32</sup> Karen Horney, "Read - Maturity and the Individual", *American Journal of Psychoanalysis* 7/1 (1947), 85.

merak göstermiş olur hem de kibirli bir şekilde analistin aptal olduğunu düşünür. Ona göre bunun nedeni ise bebeklik döneminde anne ile kurulan nesne ilişkisinin son derece olumsuz bir şekilde gelişmiş olmasıdır.<sup>33</sup>

Psikanalist Zimmer, Bion'un psikolojik felaket üçlüsü olan kibir, merak ve aptallık üçlüsüne, dördüncü bir unsur olarak sürpriz unsurunu eklemiştir. Zimmer, bu dörtlünün diğer insanlarla ilişki halinde olmanın yarattığı kaygı ve hayal kırıklığına karşı bir savunma olduğunu söylemektedir.<sup>34</sup> Zimmer'in bahsettiği bu durum Sartre'nin "Cehennem diğer insanlardır" sözünü hatırlatmaktadır.<sup>35</sup> Zimmer, Bion'dan farklı olarak kibri, büyülenmeci kibir (hubristic arrogance) ve küçümseyici-aşağılayıcı kibir (contemptuous arrogance) olarak sınıflandırmaktadır. Büyülenmeci kibir, bireyin benliğini şişirmeye odaklanırken, aşağılayıcı kibir ise başkalarının değersizleştirilmesine odaklanır. Büyülenmeci kibirde, bilmemenin verdiği acı ve hüsrana, her şeyi bilme ya da bilgi arayışı içinde olma ile savunulur. Küçümseyici kibirde ise bilmemenin acısının hem reddedilmesi hem de bilgi arayışının idealleştirilmesi vardır. Ona göre bu iki kibir türü de tabiatı gereği savunmacı bir karakterdedir ve aynı kişide aynı zamanda birlikte bulunabilir. Her iki kibir çeşidi de insanın cehaletinin acısıyla başa çıkmasının bir yöntemidir.<sup>36</sup>

Budizm ile psikanaliz arasında bir sentez oluşturan Weber ise kibrin, herkesin içsel olarak hissettiği yaygın şüphenin talihsiz bir sonucu olduğunu ifade eder. Ona göre şüphe gibi kibir de duygusal bağlılıktan kaynaklanan zihni bir durumdur. Kibirden kurtulmanın yolu ise bireyin kendi üstünlük varsayımını terk ederek, hayatın akışına ve enerjisine teslim olmasıyla mümkündür. Bu sayede, kibrin gururundan ve şüphenin çıkmazından kurtulmak mümkün olacaktır. Weber, bu hedeflere ulaşmak için iki stratejiyi önerir. İlk olarak, bireyin sadece kendi çıkarlarına değil, tüm duyarlı varlıkların, hayvanlar ve bitkiler de dâhil olmak üzere, iyiliğinin arzulanması gerektiğini savunur. İkinci olarak ise, bireyin benliğini diğer insanlara ve evrene bağlayan bir alçak gönüllülük duygusu geliştirmesi gerektiği tezini ileri sürer.<sup>37</sup>

Patolojik narsisizm üzerine psikanalitik teorileriyle tanınan ve yaşayan en büyük psikanalitik kuramcı Kernberg de kibri, birçok psikanalitikçi gibi patolojik narsisizm ile ilişkili olarak tanımlamaktadır. O, yaygın kibir belirtileri arasında şunları saymaktadır. "Aşırı benmerkezcilik, şişirilmiş benlik imajlarına karşı meydan okuyan gerçeklerden kaçma, aşırı kıskançlık, açgözlülük, başkalarına karşı sömürücü davranış, dikkat çekecek derecede empati eksikliği, cinsel karışıklık veya madde bağımlılığı yoluyla heyecan aramaya iten can sıkıntısı ve boşluk durumu."<sup>38</sup>

Başka bir psikanalist olan Ross, hastalarıyla olan deneyimlerinden yola çıkarak, kibrin ortaya çıkmasında yalnızlığın da etkili olduğunu belirtmektedir. O, derinden travma geçirmiş yetişkinlerle yaptığı çalışmalarda kibrin, derin yalnızlıktan kaynaklandığını ifade etmiştir. Çocukluk yaşantısında rahatsız edici duygu durumlarıyla karşı karşıya kalan çocuklar, zamanla temel bir yalnızlık deneyimi yaşarlar. Bu deneyim,

<sup>33</sup> Bion, "On arrogance", 145.

<sup>34</sup> Richard B. Zimmer, "Arrogance and Surprise in Psychoanalytic Process", *The Psychoanalytic Quarterly* 82/2 (2013), 398.

<sup>35</sup> Jean-Paul Sartre, *No Exit, and Three Other Plays* (New York: Vintage International, 1989), 45.

<sup>36</sup> Zimmer, "Arrogance and Surprise in Psychoanalytic Process", 397.

<sup>37</sup> Sara L. Weber, "Doubt, Arrogance, and Humility", *Contemporary Psychoanalysis* 42/2 (2006), 218.

<sup>38</sup> Otto F. Kernberg, "The Almost Untreatable Narcissistic Patient", *Journal of the American Psychoanalytic Association* 55/2 (2007), 515.

zamanla uyum sağlama ve erken dönemde gelişen kendi kendine yeterlilik duygusu ile ilişkilendirilir. Ancak, bu durum çocukta duygusal olarak mesafeli bir tutumu, bakıcıya karşı "sana ihtiyacım yok" inancını ve bilinçsizce büyükmeciliği ortaya çıkarabilir.<sup>39</sup> Kibri, narsisizmin temel özelliği olarak kabul eden bir diğer psikanalist olan Bursten, "erkeğin erkeği" olarak adlandırdığı narsistik kişilik örgütlenmesinin en üst seviyesi olarak değerlendirir. Bursten, bu narsistik formun daha çok erkeklerde yaygın olduğunu öne sürerek kibri, erkeklerin hadım edilme utancına karşı bir savunma mekanizması olarak ortaya çıktığını ileri sürmektedir.<sup>40</sup>

#### 4. Kibrin Tezahürleri

##### 4.1. Çarpıtılmış Bilgi ve Yetenekler

İnsanlar, genellikle eksik ve yanıltıcı bilgilere sahip olabilirler. Bu tür bilgi eksiklikleri ve yanlış algılar, evrensel olarak her dönemde ve her bireyde bulunabilir. Ancak, bu eksikliklerin ve yanıltıcı algıların derecesi, bireyler arasında ve farklı alanlarda değişkenlik gösterebilir. İnsanlardaki eksik ve hatalı bilgiler, bilişsel yaşamın birçok alanında etkin bir rol oynamaktadır. Bu bilgiler, kişinin bilgi ve yeteneklerini aşırı derecede abartmasıyla birleşerek aşırı güven durumunun ortaya çıkmasına neden olabilir. Çarpıtılmış bilgi ve yeteneklerin veya hatalı bilgilerin oluşmasında pek çok faktör etkili olmaktadır. Duyu ve algı yanılsamaları, bellek hataları ve çarpıtmaları, dikkat problemleri, doğru bilinen yanlışlar, gerçekleri değerlendirmedeki önyargılar, dil ve davranış sürçmeleri, kişinin kendi motivasyonu ile ilgili yanlış varsayımlar, bu faktörlerden bazılarıdır. Biliş, zihinsel aktivite sürecinde dış dünyadan gelen duyuların, nesnelerin ve olayların tanımlanması işlemiyle gerçekleşen algılama süreciyle ilişkilidir. Bu sebeple kibrin algısal temeli olan görsel ve işitsel yanılsamalar hemen hemen herkeste görülebilir. Bu durumlar günlük yaşantıda fiziksel ve psikolojik illüzyon olarak herkesin karşılaşabileceği durumlardır.<sup>41</sup> Örneğin, Ebbinghaus illüzyonunda, aynı boyuttaki iki dairenin birbirine yakın bir şekilde yerleştirildiği durumda, bir dairenin etrafına kendisinden daha büyük, diğer dairenin etrafına ise kendisinden daha küçük daireler yerleştirildiğinde, ortadaki daire, gerçekte aynı büyüklükte olmasına rağmen, konumundan dolayı birinde büyük, diğerinde ise küçük olarak algılanır.<sup>42</sup> İnsanlar, kendileri için yararlı olan ancak doğru olmayan bilgileri kabullenir veya o andaki motivasyonu algılanan şeyi etkileyebilir. Yine dikkat, bir anda ancak bir veya birkaç öğeyle sınırlıdır. Örneğin, dikkatsizlik körlüğü olarak adlandırılan durumda, çoğu zaman dikkat odağında olmayan çevredeki önemli ve ani değişiklikler dahi gözden kaçabilmektedir.<sup>43</sup> Uzun süreli bellekte tutulan bilgilerde, anılarda pek çok yanlışın olduğu bilinmektedir. Yine, yerleşik ve doğru kabul edilen bilgiler bile sonradan edinilen yanlış bilgilerin etkisiyle bozulabilir. Mantıksal düşünme, karar verme, yargılama ve önyargılar üzerinde yapılan araştırmalar çok genel bilişsel sınırlamalara işaret etmektedir. Örneğin, karar alma süreçlerinde, genellikle zihinsel kısa yollar tercih edilir

<sup>39</sup> Kathleen Ross, "Arrogance and Aloneness", *Arrogance Developmental, Cultural, and Clinical Realms*, ed. Salman Akhtar - Smolen Ann (New York: Routledge, 2018), 112.

<sup>40</sup> Ben Bursten, "Some Narcissistic Personality Types", *Essential Papers on Narcissism*, ed. Andrew P. Morrison (New York University Press, 1986), 386-394.

<sup>41</sup> Cowan vd., "Foundations of Arrogance", 4.

<sup>42</sup> "Ebbinghaus illüzyonu", *Vikipedi*, (17 Nisan 2023).

<sup>43</sup> Nelson Cowan, "The Magical Number 4 in Short-Term Memory: A Reconsideration of Mental Storage Capacity", *The Behavioral and brain sciences* 24 (2001), 89.

ve bu kısa yollar yanıltıcı olabilir. Özellikle karmaşık problemlerin basitleştirilmesi için belirli stratejiler kullanılmaktadır. Bireyler, bilişsel olarak kendilerini zorlamamak adına bazı bilgileri göz ardı eder ve diğerlerini ise yokmuş gibi değerlendirir; mevcut bilgileri daha sık kullanma eğiliminde olurlar. Bu yaklaşım, sınırlı bilişsel kapasiteyi, sınırsız sayıdaki bilgileri işlemekten kaçınmak için kullanılır. Ancak, bu tür kestirme yöntemler ciddi hatalara ve yanlışlara neden olabilir.<sup>44</sup> Bu duruma en güzel örnek, sezgisel olarak insanların uçak kazalarındaki ölümlerin, grip ölümlerinden daha yaygın olduğuna inanmalarıdır. Çünkü uçak kazaları ile ilgili haberler daha yaygındır ve bunlar gündemimizde daha çok yer etmektedir. İşte sezgisel yöntemlere bu şekilde duyulan örtük güven, kişinin yanlış bir bilgiye yersiz şekilde inanmasına neden olur. Bu durumda birey, gerçek kanıtlar ve mantıksal akıl yürütmeler sonucunda elde edilmiş bilgilere sahip biriyle anlaşmazlığa düşebilir. Bu şekilde elde edilmiş hatalı bilgiler, kibirli davranışların ortaya çıkmasına yol açar. Çünkü önceki ifadelerin yanlış olduğu fark edildiğinde, geriye dönüp bu ifadeleri doğru bir şekilde yorumlamak genellikle mümkün olmaz. Bu durum, olası kişiler arası birçok yanlış anlamamanın temelini oluşturabilir. Hatalı bilgi ve sınırlı beceriler, kibrin ortaya çıkardığı insani durumları oluşturmuş olur.<sup>45</sup>

Bu anlamda kibirli bireyler, bilgi ve becerilerine çok fazla önem verir ve çok fazla güvenirlir. Gerçekçi olmayan iyimserliklere sahip olur, başarıları sadece kendi yeteneklerine bağlarken başarısızlıkları dış güçlere yüklerler. Bu tutumlarının arkasında genellikle mükemmel performansla sahip olmayla ilgili abartılar etkilidir. Kibirli bireyler kendilerine olan aşırı güvenlerinden dolayı iyi olayların gerçekleşmesinde mantıksız bir şekilde yüksek olasılıklar, kötü olayların gerçekleşmesinde ise düşük olasılıklar görürler. Bu sebeple de gerçeklikle bağlarını kaybederler.<sup>46</sup>

#### 4.2. Kendine Aşırı Güvenme ve Diğerini Görmezden Gelme

Yapılan çalışmalar aşırı güvenin savaşlarla, büyük davalarla, girişimci başarısızlıkları ve büyük ekonomik kayıplarla sonuçlandığını ortaya koymuştur.<sup>47</sup> Aşırı güven kişinin gerçek yeteneğini, performansını ve başarısını olduğundan fazla göstermesi durumudur. Bir başka ifade ile kişinin kendisiyle ilgili abartılı tahminlerde bulunmasıdır. Örneğin on soruluk bir testte öğrencinin sekizini doğru yanıtladığını ısrarla iddia ederken aslında sadece üçünü doğru yanıtlamış olması kişinin kendisine olan aşırı güvenini ifade etmektedir. Aşırı güvenin ikinci çeşidi, kişinin kendisinin diğer insanlardan daha iyi olduğuna inanması ve onları ciddiye almamasıdır. İnsanların çoğunun, kendilerini ortalamanın üzerinde değerlendirmesi bu durumu örneklemektedir. Aşırı güvenin üçüncü çeşidi ise kişinin sahip olduğu inançlarının doğruluğuna ilişkin aşırı kesinliktir.<sup>48</sup>

Kişinin, kalıplaşmış bilgileriyle çelişen yeni bilgilerle karşılaşmasına direnç göstermesinin nedenleri arasında bilişsel, toplumsal ve motivasyonel etmenler etkili olabilir. İnsanların bilişsel olarak herhangi bir şeye karar vermelerinin bir maliyeti vardır. İnsanlar ilk izlenimlerini oluşturduktan sonra izlenimlerini değiştirmek yerine onu

<sup>44</sup> Çiğdem Kağıtçıbaşı - Zeynep Cemalcılar, *Dünden Bugüne İnsan ve İnsanlar Sosyal Psikolojiye Giriş* (Evrım Yayınevi, 2014), 116.

<sup>45</sup> Cowan vd., "Foundations of Arrogance", 5.

<sup>46</sup> Picone vd., "The Origin of Failure", 450.

<sup>47</sup> Dominic D. P. Johnson, *Overconfidence and War: The Havoc and Glory of Positive Illusions* (Massachusetts: Harvard University Press, 2004), 6; Ulrike Malmendier - Geoffrey Tate, "CEO Overconfidence and Corporate Investment", *The Journal of Finance* 60/6 (2005), 278.

<sup>48</sup> Don Moore - Paul J Healy, "The Trouble With Overconfidence", *Psychological Review* 115/2 (2008), 510.

koruma refleksi geliştirirler. Çünkü birey, sahip olduğu bilgilerin düşündüğünden farklı olduğunu öğrendiğinde bu durum kendi değerlendirmesini değiştirebilir, bu da bilgi eksikliği nedeniyle kendisini bilgisiz veya güvensiz hissetmesine yol açabilir.<sup>49</sup>

Yeni bir bilgiye direnmenin örneği olarak Flanagan ve Beltzner'in yürüttüğü algısal illüzyon deneyinde, katılımcılara eşit ağırlıkta ancak boyutları farklı iki nesne verilerek boyut-ağırlık illüzyonu incelenmiştir. Katılımcılar, küçük olan nesnenin daha ağır olduğuna yönelik yanılgıya sahip olmuşlardır. Deneyde kullanılan kuvvet sensörleri, katılımcıların küçük nesneyi kaldırırken daha fazla kuvvet uyguladıklarını ve büyük nesneyi kaldırırken daha az kuvvet uyguladıklarını göstermiştir. Ancak, birkaç deneme sonrasında katılımcılar, her iki nesneyi kaldırmak için benzer miktarda kuvvet uygulama eğilimine girmişlerdir. Yapılan eğitim sürecine rağmen, ağırlık algısıyla ölçülen boyut-ağırlık illüzyonunun değişmediği gözlemlenmiştir. Daha az ağırlığın, deney öncesi ve sonrasında hala ağır olarak algılandığı ve eğitimden etkilenmediği tespit edilmiştir. Bu sonuçlar, otomatik motor sisteminin öğrenmesine rağmen, bilinçli sözel sistemin bu öğrenmeye karşı direnç gösterdiğini ve görevin ilk yorumunun devam ettiğini öne sürmektedir.<sup>50</sup>

Pronin'un araştırması, insanların başkalarının bakış açılarını dikkate almadıklarını gösteren bulgulara ulaşmıştır. Bu bağlamda; bireyler arasında, bakış açılarını dikkate almadaki bireysel farklılıklar da tespit edilmiştir. Bireylerin başkalarının bakış açılarını dikkate almamalarının nedeni ise yeterli bilişsel beceriye ve motivasyona sahip olmamalarından kaynaklanmaktadır.<sup>51</sup> Yine yaygın doğrulama önyargısına göre insanlar kendi görüşünü destekleyen kanıtlara, karşıt kanıtlardan daha çok öncelik vermektedir. İnsanlar bilgi ararken mevcut inançlarını destekleyecek şekilde aramalar, yorumlamalar ve hatırlamalar yapmaktadır. Bilişsel önyargı olarak da adlandırılan bu duruma göre kişiler belirli bir konuda birçok bilgiyle karşılaştıklarında doğrulama önyargısı nedeniyle sadece kendi inançlarını doğrulayan bilgileri seçer ve onları hatırlarlar. Doğrulama önyargısı bireyin yaşamının birçok yerinde düşünme ve karar verme süreçlerini etkilemektedir.<sup>52</sup>

Akıl yürütme araştırmaları, insanların kendilerini diğer insanlardan daha az önyargılı gördüklerini ortaya koymaktadır. Bu araştırmalar, insanların başkalarının argümanlarını değerlendirirken kendi argümanlarına göre daha katı kriterler kullandıklarını göstermektedir. Seçici tembellik olarak adlandırılan bu çalışmada katılımcılardan bir akıl yürütme problemine cevap olarak bir çok argüman üretmeleri istenmiştir. Daha sonra ise aynı problem hakkında diğer insanların argümanlarının değerlendirilmesi istenmiştir. Çalışmaya katılanlara fark ettirilmeden denemelerden birinde kendi argümanları başkasının argümanıymış gibi sunulmuştur. Başkasının argümanını değerlendirdiklerini düşünen katılımcıların yarsından fazlası aslında kendi argümanını reddetmiştir. Dahası katılımcıların kendi argümanlarını geçersiz bulma olasılıklarının geçerli bulma olasılığından daha fazla olduğu sonucu da ortaya çıkmıştır.

<sup>49</sup> Cowan vd., "Foundations of Arrogance", 4.

<sup>50</sup> J. R. Flanagan - M. A. Beltzner, "Independence of Perceptual and Sensorimotor Predictions in the Size-Weight Illusion", *Nature Neuroscience* 3/7 (2000), 739.

<sup>51</sup> Emily Pronin, "How We See Ourselves and How We See Others", *Science* 320/5880 (2008), 1179.

<sup>52</sup> P. C. Wason, "On the Failure to Eliminate Hypotheses in a Conceptual Task", *Quarterly Journal of Experimental Psychology* 12/3 (1960), 133.

Bu durum insanların kendilerinden çok başkalarının argümanlarının aşırı eleştirmede sahip oldukları önyargıları göstermektedir.<sup>53</sup>

Kibirli bireyler kendi bilgilerinin doğruluğuna yüksek oranda inandıklarından bu durum onların yanlış hesaplamalar yapmalarına neden olur. Onlar sahip oldukları bilgi ve içgörülerin gerçekte olduğundan çok daha fazla doğru olduğunu düşünürler. Kendi yanıtlarının doğruluğuna, kesinliğine yersiz bir şekilde inanırlar ve yanlış yapma ihtimallerini reddetme eğiliminde olurlar.<sup>54</sup>

#### 4.3. Diğerlerinden Üstün Olma İnancı

İnsan kendi bakış açısıyla ilgili doğrudan bilgilere sahiptir ancak zihinsel işlemlerden dolayı başkasının bakış açısı için aynı şeyi söylemek zordur. İnsanlardaki bu bilişsel durum, aşırı benmerkezci bir bakış açısının gelişmesine neden olmaktadır. Bu sebeple insanlar kendi emeklerini, yeteneklerini veya yaşamış olduğu sıkıntıları başkalarının yaşadıklarıyla kıyaslayarak abartmaktadır.<sup>55</sup> Bireylerin bu gibi abartılı ve üstünlük ifadeleri onların sevilmemesine neden olmaktadır.<sup>56</sup>

Bireylerdeki üstünlük hissi kibirli tutumlarıyla ilişkilidir. Başkan, Başbakan, CEO, gibi güçlü pozisyonlarda bulunan kişiler üzerinde yapılan araştırmalarda bu kişilerin sözlü söylemleri incelenerek kibir sendromunun kriterleri tespit edilmeye çalışılmıştır. Buna göre güç ve ihtişam arama, toplumsal imaj sahibi olma kaygısı, Mesih gibi konuşma, kendi görüşleriyle örtüşenlerle özdeşleşme, ben veya biz gibi ifadeleriyle konuşma, aşırı özgüven, başkalarının tavsiye ve eleştirilerini küçümseme, abartılı kendine inanç, diğer insanların yargısına karşı sorumlu olmama, haklı olacağına dair sarsılmaz inanç, gerçeklikle ilişkinin kaybedilmesi, huzursuzluk ve pervasızlık, dürtüsellik ve aşırı özgüven nedeniyle ayrıntıları göz ardı etmenin neden olduğu aksilikler gibi bir dizi kriter ortaya çıkmıştır.<sup>57</sup>

Kibrin temel itici unsurlarından olan üstünlük inancı, kibirli bireyin doğru olana sahip olduğu varsayımından ortaya çıkan aşırı kesinlik inancıyla ilişkilidir. Bu kesinlik inancıyla birlikte kibirli birey aşırı derecede gururludur. Fischer'in aşırı güven sendromuyla ilgili gerçekleştirdiği deneysel çalışmada, katılımcılardan herhangi bir görevi nasıl yerine getireceklerini tahmin etmeleri istenmiş ve bu tahminler gerçek performanslarıyla karşılaştırılmıştır. Bu deneysel ortamda, katılımcıların kendi performanslarını diğer katılımcılara kıyasla aşırı abarttıkları ve kendi üstünlüklerini vurguladıkları sonuçlarına ulaşılmıştır. Fischer, bu sonuçla birlikte katılımcıların kendi inançlarında aşırı derecede kesin olduklarını ve kendi yeteneklerini abarttıklarını ortaya çıkarmıştır.<sup>58</sup>

Kibirli bireyler kendilerine yüksek derecede güven duyar, gerçekçi olmayan iyimserlik gösterir, bilgi ve becerilerini abartırlar. Mevcut başarılarını sadece kendi

<sup>53</sup> Emmanuel Trouche vd., "The Selective Laziness of Reasoning", *Cognitive Science* 40/8 (2016), 2128.

<sup>54</sup> Picone vd., "The Origin of Failure", 450.

<sup>55</sup> Cowan vd., "Foundations of Arrogance", 8.

<sup>56</sup> Carolien Van Damme vd., "Why Self-Enhancement Provokes Dislike: The Hubris Hypothesis and the Aversiveness of Explicit Self-Superiority Claims", *Self and Identity* 15/2 (2016), 174.

<sup>57</sup> Angela L. Carey vd., "Narcissism and the Use of Personal Pronouns Revisited.", *Journal of Personality and Social Psychology* 109/3 (2015), 8.

<sup>58</sup> Gregory W. Fischer, "Scoring-Rule Feedback and the Overconfidence Syndrome in Subjective Probability Forecasting", *Organizational Behavior and Human Performance* 29/3 (1982), 365.

becerileri ile ilişkilendirir, başarısızlıkları ise kendi dışındaki güçlere atfederler. Kibirli bireylerin bu önyargıları genellikle mükemmel sonuçlara ulaşmanın abartılmasıyla ilgilidir.<sup>59</sup> Bu bireyler sahip oldukları üstünlük duygularından dolayı iyi durumların gerçekleşmesine rasyonel olmayan bir şekilde çok yüksek ihtimaller verirken, olumsuz olayların gerçekleşmesine de çok düşük ihtimaller verirler. Yine, gerçeklikle bağlantılarını kaybettiklerinde olayları kontrol edebildiklerine inanır ve bu durum "kontrol yanılması" olarak adlandırılır. Bu yanılmasında, bireylerin olayları tahmin etme yeteneklerine dair abartılı bir güvenleri bulunmaktadır.<sup>60</sup>

Kibirli bireyler, kendi performanslarının diğer bireylerden daha iyi ve verimli olduğuna dair kalıp inançlara sahiptirler. Bu durum kibirli bireyleri kendilerinden gurur duymaya iter. Bundan dolayı kendilerine aşırı güvenir, kendilerini toplumdan üstün görür ve toplum önüne çıkmaya çok hevesli olur, diğer insanları küçümser ve onların katkılarını görmezden gelirler.<sup>61</sup> Kibirli bireyler, aşırı gururlarından dolayı başarılarının rakipleri tarafından tam anlamıyla tanınmasına ihtiyaç duyar ve aynı zamanda başkalarına karşı yüksek düzeyde düşmanlık duygularına sahip olurlar.<sup>62</sup>

#### 4.4. Başkalarını Aşağılama ve Küçümseme

Kibirli bireylerde görülen üstünlük inancı ve varsayımı beraberinde diğer insanların haksız yere aşağılanmasına ve küçümsemesine yol açar. DSM-V kriterlerinde narsisizm kişilik bozukluğu kriterleri arasında yer alan 6. kriter "kişilerarası olarak sömürücüdür yani kendi çıkarlarına ulaşmak için başkalarından yararlanır", 7. kriter "empatiden yoksundur ve başkalarının duygu ve ihtiyaçlarını tanımaya veya bunlarla özdeşleşmeye isteksizdir" 8. Kriter "sıklıkla başkalarını kıskanır veya başkalarının kendisini kıskandığına inanır" gibi belirtiler kibirli bireylerin başkalarına yönelik tutumlarını göstermesi açısından anlamlıdır.<sup>63</sup>

Kibirli kişinin kendisini daha mükemmel bir insan olarak algılaması onun başkalarıyla olan ilişkisini şekillendirir. O, kendisini başkalarından üstün gördüğü için hem başkalarının kendisine sunacakları bir şeylerinin olacağına hem de başkalarının onun hayatını zenginleştireceğine yönelik yetenekleri olduğuna inanmaz. Başkalarının görüş ve düşünceleri ona göre önemsiz olduğu için onu ilgilendirmez ve onlara küçümseyici davranır. Aslında başkaları, onun sahip olduğu mükemmellikten dolayı ona özel bir saygı borçludurlar. Kibirli kişiler hemcinsleriyle ya ilişki kurmaz ya da bir ilişki mecburiyeti varsa bu hiyerarşik ve karşılıklı olmayan bir ilişki olur. Bu ilişkinin en belirgin özelliği de gerçek dostluğun ana unsuru olan karşılıklı zenginleşmenin mevcut olmamasıdır. Kibir bir karakter özelliğidir ve davranışsal bileşene de sahiptir. Kibirli kişi tanımlanan inanç ve tutumlara göre hareket eder. Diğer insanlarla ilişkilerinde karşılıklılık olmaz ve hemcinslerini küçümser ve onlardan kendisine saygı göstermelerini bekler. Başkalarının

<sup>59</sup> Leigh Thompson - Reid Hastie, "Social Perception in Negotiation", *Organizational Behavior and Human Decision Processes* 47/1 (1990), 103.

<sup>60</sup> Ellen J. Langer, "The Illusion of Control", *Journal of Personality and Social Psychology* 32 (1975), 319.

<sup>61</sup> David Owen - Jonathan Davidson, "Hubris syndrome: An acquired personality disorder? A study of US Presidents and UK Prime Ministers over the last 100 years", *Brain* 132/5 (2009), 1401.

<sup>62</sup> Picone vd., "The Origin of Failure", 450.

<sup>63</sup> American Psychiatric Association, *Diagnostic And Statistical Manual Of Mental Disorders* (Washington, DC: American Psychiatric Publishing, 2013), 669-670



ona sunacakları hiçbir şeyi olmadığına dair inanç, kibirli ve küçümseyen davranışlarda kendisini gösterir.<sup>64</sup>

Kibirli bireylerin, genellikle insanlara kötü ve kaba davranması, onların görüşlerini küçümsemesi ve reddetmesi, onlar için olumsuz sonuçlar doğurabilir. Öncelikle bu durum onların gerçek dostluklar kurmasına ve bu arkadaşlıkları devam ettirmesinin önünde bir engel oluşturur. Çünkü kibirli insanların tutumları karşılıklı ilişkisini ve karşılıklı ilişkilerin zenginleşmesini engelleyen tutumlardır. Karşılıklı ilişkilerde olan başkasını önemsemek, bizi önemseyen ve hayatımızı paylaşacak birine sahip olmak, insanları küçümseyen ve anları aşağılayanla mümkün olacak bir şey değildir. Bu durum kibirli insanların sağlıklı ilişki kuramayacakları ya da kendilerine uygun arkadaş bulamayacakları anlamına gelmez. Onlar kendilerine denk gördükleri kişilerle iyi ilişkiler kurabilirler.<sup>65</sup> Fakat kibirli bireylerin sağlıklı ilişki kurabileceği bir arkadaş bulması ve bunu sürdürmesi normalde olduğundan daha zordur. Öznel iyi oluş için önemli unsurlardan olan sağlıklı sosyal ilişki kurmak ya da gerçek dostluklar oluşturmak kibirli bir tutum için oldukça zordur.<sup>66</sup>

### 5. Kibrin Sosyal ve Kültürel Bağlamı

Kibir psikolojik bir olgu olduğu kadar bireyler arası ilişkilerle ilgili olması bakımından da sosyolojik bir olgudur. Bununla birlikte kibrin cinsiyet, etnik köken, kültür, din ve sosyo ekonomik faktörlerle de ilişkisi vardır. Pek çok yazar kibrin erkeksi, alçak gönüllülüğün ise kadınsı bir tutum olduğunu ifade etmiştir. Kibir, genellikle erkeklere veya erkeksi tutumları olan kadınlara yüklenen cinsiyetlendirilmiş bir kavram olarak kabul edilir. Daha çok güçle ilişkilendirilen kibir, kadınlarda kibirle ilgili özellikler ortaya çıktığı durumlarda bile genellikle kibir olarak adlandırılmaz.<sup>67</sup> Örneğin De Beauvoir, en vasat erkeğin bile kendisini bir kadının yanında yarı Tanrı olarak gördüğünü belirtirken<sup>68</sup> Vaknin narsistlerin çoğunun erkek olduğunu ifade etmektedir.<sup>69</sup> Psikiyatri tarihinin en radikal isimlerinden olarak kabul gören Reich ise kibri, fallik-narsist kişiliğin bir karakteri olarak görür ve ona göre bu karakterin yüz hatları erkeksi yüz hatlarına sahiptir.<sup>70</sup>

Kültürel bağlamda genel olarak Asyalıların özellikle Avrupalılara göre kibirli olmadıkları veya daha az kibirli oldukları ile ilgili genel bir kanaat vardır. Örneğin Japonlar geleneklerine atıfta bulunarak, karşısındaki kişiye saygınlık ve tevazu göstererek itaatkâr bir duruş sergilerler.<sup>71</sup> Yine bir başka Asyalı toplum olan Hintliler, sosyal ilişkilerde kibir yerine mütevazı bir duruş sergileme eğilimindedirler.<sup>72</sup> Hindistan ve Japonya toplumlarındaki kibirden uzak mütevazı durum bireylerin benlik yapılarına

<sup>64</sup> Valerie Tiberius - John D. Walker, "Arrogance", *American Philosophical Quarterly* 35/4 (1998), 382.

<sup>65</sup> Tiberius - Walker, "Arrogance", 386.

<sup>66</sup> Dana S. Dunn vd., *Psikoloji ve Çağdaş Yaşam İnsan Uyumu*, çev. Kolektif (Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2016), 20.

<sup>67</sup> Shah, "Arrogance in Text and in Context", 81.

<sup>68</sup> Simone De Beauvoir, *The Second Sex*, çev. Constance Borde - Sheila Malovany-Chevallier (New York: Vintage, 2011), 33.

<sup>69</sup> Sam Vaknin, *Narcissistic Personality Disorder (NPD): The Facts*, ed. Lidija Rangelovska (Narcissus Publications, 2013), 37.

<sup>70</sup> Wilhelm Reich, *Character Analysis*, çev. Vincent Carfagno (New York: Farrar, Straus and Giroux, 1980), 217.

<sup>71</sup> Steven J. Heine vd., "Is There a Universal Need for Positive Self-Regard?", *Psychological Review* 106/4 (1999), 773.

<sup>72</sup> Shah, "Arrogance in Text and in Context", 81.

yansımasıdır. Bu bölgelerde yapılan psikanalitik çalışmalarda ‘biz-benlik’ veya ‘ailesel benlik’ kavramı geliştirilmiştir. Özellikle Avrupa ve Kuzey Amerika kültürlerinde bireysel benliğin hâkim olduğu, geri kalan dünyanın büyük kısmında ise toplumsal benliğin daha çok görüldüğü tespit edilmiştir.<sup>73</sup>

Batı toplumlarında ise özellikle yirminci yüzyılın ikinci yarısından itibaren narsistik kişilik bozukluğu yükselişe geçmiştir. Modern batılı yaşam tarzı, ortaya çıkan yeni medya araçları bu durumda etkili olmuştur.<sup>74</sup> Modern yaşam eskinin gerilemesini ve birçok alanda yeniliklerin ortaya çıkmasını doğurmuştur. Dini değerlere bağlılığın yaygın şekilde gerilemesi ile ahlak, hoşgörü ve tevazu gibi değerlerde önemini yitirmiştir. Örneğin Rostboll 2005 yılında Danimarka’da bir gazetede İslam peygamberi Muhammed’i tasvir eden ve Müslümanları inciten bir dizi karikatürlerin yayınlanmasıyla ilgili olarak Aydınlanma çağının ortaya çıkardığı Batılı liberal özerkliği ve kendini ifade özgürlüğü gibi değerlerin, aynı değerleri paylaşmayan toplumlara ve kültürlere karşı kibire yol açtığını ifade etmiştir.<sup>75</sup> Davies vd. ise Batı toplumlarında olan ırkçılık, kibir ve üstünlük anlayışının, ‘öteki’ni barbar ve insanlık dışı olarak görme eğiliminin, antik Yunan uygarlığından, Avrupa sömürgeciliklerinden ve yirminci yüzyılın kazanımlarından kaynaklandığını belirtmiştir.<sup>76</sup>

Diğer yandan dinin de kibir kaynağı olduğuna dair çalışmalar yapılmıştır. Zingrone “Dini Düşüncenin Kibri: Bilgi Dini Öldürür”, ve Hitchens “Tanrı Büyük Değildir: Din Her Şeyin Zehridir” adlı çalışmasında İslam ve Hristiyanlık dâhil tüm dinlerin kibirli bir tutuma sahip olduklarını belirtmiştir.<sup>77</sup> Freud, “Musa ve Tek Tanrıcılık” adlı eserinde antik dünyada dini hoşgörüsüzlüğün olmadığını fakat tek tanrılı dinlerin ortaya çıkmasıyla birlikte dini hoşgörüsüzlüğün ortaya çıktığını ifade etmiştir. Freud ayrıca Yahudilerin kendilerini Tanrının seçkin evlatları olduklarıyla ilgili inancının da kibir olduğunu ve bu inanca nasıl sahip olduklarını sorgulamaktadır.<sup>78</sup> Kirsch “Tanrı Tanrılara Karşı: Tek Tanrıcılık ve Çok Tanrıcılık Arasındaki Savaşın Tarihi” adlı çalışmasında kibir ve tek tanrıcılık arasında bir bağlantı olduğunu, tek tanrıcılığın ise vahşi fanatizme neden olduğunu ve bu durumun da dini hoşgörüsüzlüğe yol açtığını belirtmektedir. Ona göre, bu dini hoşgörüsüzlüğün kaynağı, tek gerçek Tanrı’ya ibadet etmeyen herkesin kâfir olduğu şeklindeki korkutucu inancın dinler tarafından inananlarına aşılmasıdır. Bu perspektife göre, tek tanrıcılık kendi değer sistemini aşırı derecede abartan ve önemseyen bir kibri doğurduğu gibi diğer dinlerin varlıklarını tehdit eden bir yok etme arzusunu da beraberinde getirir. Kirsch, tek tanrılı dinlerin bu özelliklerinden dolayı çok

<sup>73</sup> Alan Roland, *Journeys to Foreign Selves: Asians and Asian Americans in a Global Era* (New Delhi: Oxford University Press, 2011), 58.

<sup>74</sup> Jean M. Twenge - W. Keith Campbell, *The Narcissism Epidemic: Living in the Age of Entitlement* (New York: Free Press, 2009), 1.

<sup>75</sup> Christian F. Rostbøll, “Autonomy, Respect, and Arrogance in the Danish Cartoon Controversy”, *Political Theory* 37/5 (2009), 628.

<sup>76</sup> Merryl Wyn Davies vd., *Barbaric Others: A Manifesto on Western Racism* (London: Pluto Press, 1993), 38.

<sup>77</sup> William A. Zingrone, *The Arrogance of Religious Thought: Information Kills Religion* (Wallingford: Lulu Publishing Services, 2016), 74; Christopher Hitchens, *God Is Not Great: How Religion Poisons Everything* (New York Boston: Twelve, 2009), 81.

<sup>78</sup> Sigmund Freud, *Musa ve Tektanlı Din*, çev. Oya Kasap (İstanbul: Say Yayınları, 2012), 51.

tanrılı dinler kadar dini inanç ve uygulamalara açık fikirli ve rahat bir yaklaşıma sahip olmadığını öne sürmüştür.<sup>79</sup>

Millon vd ise “Modern Yaşamda Kişilik Bozuklukları” adlı çalışmalarında patolojik narsisizmi ekonomik durumlarla ilişkilendirmektedir. Ona göre, insanlar Maslow'un ihtiyaçlar hiyerarşisi piramidindeki üst ihtiyaçlara ulaştıkça hak sahibi olma duygularının arttığını ve bu durumun narsisistik eğilimlerin artmasına yol açtığını ifade etmektedir. O, temel güvenlik basamağında kalan ve temel ihtiyaçlarını giderme konusunda uğraşı içinde olan insanların kibirli olamayacağını belirtmektedir. Temel uğraşısı açlığını gidermek olan ve sürekli insanlardan bir şeyler istemek zorunda olan dilencilerin kibirli olmasının düşünülmemesi gerektiğini ifade etmektedir. Bu sebeplerden dolayı insanın kendisini gerçekleştirebilmesinin önündeki büyük engellerden birisinin patolojik narsist eğilimler olduğunu söylemektedir. Hukuk, tıp, bilim dalları gibi saygın mesleklerde çalışan kişilerde veya spor, eğlence, siyaset gibi alanlarda ünlü olan bireylerde patolojik narsisizmin görülme sıklığının daha yüksek olduğu tespit edilmiştir.<sup>80</sup>

Owen ve Davidson, “Kibir Sendromu: Edinilmiş Bir Kişilik Bozukluğu Mu? Son 100 Yıldaki ABD Başkanları ve Birleşik Krallık Başbakanları Üzerine Bir Çalışma” adlı araştırmada 1901 ile 2008 yılları arasındaki ABD başkanları ile İngiltere başbakanlarının geçmişlerini incelemiş ve bu ülke yöneticilerinin çoğunun aşırı gurur, aşırı özgüven ve başkalarını küçümseme gibi kibrin temel tezahürleri olan özelliklerin bu yöneticilerde olduğu sonucuna varmıştır.<sup>81</sup> İş dünyasındaki CEO'lar ve diğer yöneticiler üzerinde gerçekleştirilecek benzer bir çalışma, kibir belirtilerine işaret eden birçok özelliğin bu kesimde de gözlemleneceğini öne sürmektedir.<sup>82</sup>

### Sonuç

Bir kişilik bozukluğu olan narsisizmin önemli belirtileri arasında yer alan kibrin psikolojik ve sosyolojik bağlamları vardır. Modern zamanların kişilik yapılanması olarak ortaya çıkan narsisizmin kökeni bir Yunan mitolojisinde geçen ve sudaki yansımasını gören ve yansımasına âşık olan ve yaşamını bu aşkına adayan Narkissos'dan gelmektedir.<sup>83</sup> Narsisizm kişilik bozukluğunun tanı kriterleri içinde yer alan kişinin özel, biricik olduğuna ve yalnızca kendisi tarafından anlaşılabilmesine dair inancının olması, kendi çıkarlarından başkasını düşünmemesi, başkalarını ancak kendi çıkarlarına ulaşmak için sömürü amaçlı dikkate değer görmesi, başkalarını kıskanması ve başkalarının kendisini kıskandığına inanması gibi kriterler kibirli bireylerin temel özellikleri arasındadır. Narsisizmin anlaşılmasında en büyük katkıyı psikanalitik kuramcılar vermiştir. Bu anlamda kibir üzerine yapılan çalışmaların daha çok psikanalitik çevrede yapıldığı görülmektedir.

Psikanalitik kuram, kibri, patolojik narsisizmin en belirgin özelliklerinden biri olarak sayar. Bu teoride kibir, genellikle bireyin benliğini savunacak bir enstrüman olarak ele alınır. Kibrin temeli, aşağılık ve kıskançlık duygularına karşı bir savunma mekanizmasıdır.

<sup>79</sup> Jonathan Kirsch, *God Against The Gods: The History of the War Between Monotheism and Polytheism* (New York: Penguin Books, 2005), 2.

<sup>80</sup> Theodore Millon vd., *Personality Disorders in Modern Life* (Hoboken, N.J.: Wiley, 2004), 333.

<sup>81</sup> Owen - Davidson, “Hubris syndrome”, 1397.

<sup>82</sup> Shah, “Arrogance in Text and in Context”, 83.

<sup>83</sup> Emet Gürel - Canan Muter, “Psikomitolojik Terimler: Psikoloji Literatüründe Mitolojinin Kullanılması”, *Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 1 (2007), 554.

Bu duygularla baş etmek için, kibirli bireyler diğer insanlardan nefret etme, onları yok etme arzusu ve üstünlük kurma eğilimindedirler. Kibir, aşırı güven duygusuyla birleşerek, bireyin ölümcül hatalar yapmasına neden olabileceği gibi, diğer insanları küçümseme, değersizleştirme ve kendi benliğini şişirme gibi sonuçlara da yol açabilir. Bu durum, genellikle yaşamın doğal bir parçası olan şüphenin talihsiz ve yaygın bir sonucudur. Kibirli bireyler, bu tür düşünsel ve davranışsal özelliklerin yanı sıra, diğer insanlardan üstün olma inancına sahiptirler.

Üstünlük inancı kibirli bireyin doğru olanın kendisinde olduğuyla ilgili kesin inancıyla ilişkilidir. Bu kesin inanç beraberinde aşırı derecede gururu da getirmektedir. Kibirli bireyler, kesin doğrulara sahip olmanın üstünlüğüne sahip oldukları gibi diğer bireyleri aşağılama ve küçümseme tutumlarına da sahiptirler. Bu durum sahip olunan üstünlük inancıyla birlikte ortaya çıkar. O mükemmeldir ve bundan dolayı başkalarının kendisine sunacakları bir zenginlikleri yoktur. Hatta diğer insanlar, onların sahip oldukları mükemmellikten dolayı özel bir saygı göstermelidirler. Kibirli bireylerin kendilerine yönelik aşırı güvenleri vardır. Araştırmalar aşırı güvenin büyük insani felaketlere yol açtığını göstermiştir.

Yapılan literatür araştırmasında, narsisizm üzerine birçok çalışmanın yapıldığı ancak narsistik kişiliğin en belirgin özelliği olan kibir üzerine psikolojik perspektiften yapılmış bir çalışmanın olmadığı gözlenmiştir. Kibir üzerine yapılan çalışmaların genelde dini bir perspektife sahip olduğu görülmüştür. Bu anlamda kibirle ilgili psikolojik bakış açısıyla yapılacak çalışmaların arttırılmasının alana büyük katkı sağlayacağı açıktır.

### Kaynakça

- Akhtar, Salman. "The Realm of Arrogance". *Arrogance: Developmental, Cultural, and Clinical Realms*. ed. Salman Akhtar. London: Routledge, 2018.
- APA, American Psychological Association. "APA PsycNet Home Page". Erişim 02 Nisan 2023. <https://psycnet.apa.org/home>
- Baselice, Kathryn Ann - Thomson, J. Anderson. "An Evolutionary Hypothesis on Arrogance". *Arrogance: Developmental, Cultural, and Clinical Realms*. ed. Shah Dhwani. 26. London: Routledge, 2018.
- Beauvoir, Simone De. *The Second Sex*. çev. Constance Borde - Sheila Malovany-Chevallier. New York: Vintage, 1st edition., 2011.
- Bion, R. "On arrogance". *International Journal of Psycho-Analysis* 39 (1958), 144-146.
- Bursten, Ben. "Some Narcissistic Personality Types". *Essential Papers on Narcissism*. ed. Andrew P. Morrison. New York University Press, 1986.
- Carey, Angela L. vd. "Narcissism and the Use of Personal Pronouns Revisited." *Journal of Personality and Social Psychology* 109/3 (2015), 1-15. <https://doi.org/10.1037/pspp0000029>
- Cowan, Nelson vd. "Foundations of Arrogance: A Broad Survey and Framework for Research". *Review of General Psychology* 23/4 (2019), 1-20. <https://doi.org/10.1177/1089268019877138>
- Cowan, Nelson. "The Magical Number 4 in Short-Term Memory: A Reconsideration of Mental Storage Capacity". *The Behavioral and brain sciences* 24 (2001), 87-114. <https://doi.org/10.1017/S0140525X01003922>
- Çağrı, Mustafa. "Kibir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/562. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2002.
- Davies, Merryl Wyn vd. *Barbaric Others: A Manifesto on Western Racism*. London: Pluto Press, 1993.

- Demir, Türkay. "Kibr-i Kebir: Kibarca Kabre İlerleyelim, Boşluk Kalmasın". *T24*. Erişim 09 Nisan 2023. <https://t24.com.tr/yazarlar/turkay-demir/kibr-i-kebir-kibarca-kabre-ilerleyelim-bosluk-kalmasin,17572>
- Dhwani, Shah. "Arrogance in Countertransference". *Arrogance: Developmental, Cultural, and Clinical Realms*. ed. Salman Akhtar. London: Routledge, 2018.
- Dictionary Cambridge. "Arrogance". 29 Mart 2023. Erişim 01 Nisan 2023. <https://dictionary.cambridge.org/tr/s%C3%B6z%C3%BCk/ingilizce/arrogance>
- Dunn, Dana S. vd. *Psikoloji ve Çağdaş Yaşam İnsan Uyumu*. çev. Kolektif. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2016.
- Emet Gürel - Canan Muter, "Psikomitolojik Terimler: Psikoloji Literatüründe Mitolojinin Kullanılması", *Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 7/1 (2007),
- Fenichel, Otto. *The Psychoanalytic Theory of Neurosis*. New York, US: W. W. Norton & Co., 1945.
- Fischer, Gregory W. "Scoring-Rule Feedback and the Overconfidence Syndrome in Subjective Probability Forecasting". *Organizational Behavior and Human Performance* 29/3 (1982), 352-369. [https://doi.org/10.1016/0030-5073\(82\)90250-1](https://doi.org/10.1016/0030-5073(82)90250-1)
- Flanagan, J. R. - Beltzner, M. A. "Independence of Perceptual and Sensorimotor Predictions in the Size-Weight Illusion". *Nature Neuroscience* 3/7 (2000), 737-741. <https://doi.org/10.1038/76701>
- Freud, Sigmund. *Musa ve Tektanrılı Din*. çev. Oya Kasap. İstanbul: Say Yayınları, 2012.
- Freud, Sigmund. *Totem and Taboo*. London: Routledge, 2004.
- Güngör, Muhammed. "Hıristiyanlıkta Yedi Ölümcül Günah". *Dini Araştırmalar* 17/45 (2014), 36-59. <https://doi.org/10.15745/da.76332>
- Heine, Steven J. vd. "Is There a Universal Need for Positive Self-Regard?" *Psychological Review* 106/4 (1999), 766-794. <https://doi.org/10.1037/0033-295X.106.4.766>
- Hitchens, Christopher. *God Is Not Great: How Religion Poisons Everything*. New York Boston: Twelve, 2009.
- Horney, Karen. "Read - Maturity and the Individual". *American Journal of Psychoanalysis* 7/1 (1947), 85-87.
- Hotchkiss, Sandy. *Why Is It Always About You?: The Seven Deadly Sins of Narcissism*. Free Press, 38025th edition., 2003.
- Johnson, Dominic D. P. *Overconfidence and War: The Havoc and Glory of Positive Illusions*. Massachusetts: Harvard University Press, 2004. <https://doi.org/10.2307/j.ctvk12rcg>
- Çağrı, Mustafa. "Kibir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/562. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2002.
- Çoklar, Işıl. Kişilik Özellikleri İle Bağışlama Eğilimi Arasındaki İlişkinin İntikam Güdüsü Ve Adaletle Duyarlılık Temelinde İncelenmesi. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014.
- Güngör, Muhammed. "Hıristiyanlıkta Yedi Ölümcül Günah". *Dini Araştırmalar* 17/45 (2014), 36-59. <https://doi.org/10.15745/da.76332>
- Gürel, Emet - Muter, Canan. "Psikomitolojik Terimler: Psikoloji Literatüründe Mitolojinin Kullanılması". *Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 1 (2007), 537-570.
- Johnson, Russell E. vd. "Acting Superior but Actually Inferior?: Correlates and Consequences of Workplace Arrogance". *Human Performance* 23/5 (2010), 403-427. <https://doi.org/10.1080/08959285.2010.515279>
- Milyavsky, Maxim vd. "Evidence for Arrogance: On the Relative Importance of Expertise, Outcome, and Manner". *PLoS ONE* 12/7 (2017), 1-31. <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0180420>
- Şimşek, Hasan - Yıldırım, Ali. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2013.
- Johnson, Russell E. vd. "Acting Superior but Actually Inferior?: Correlates and Consequences of Workplace Arrogance". *Human Performance* 23/5 (2010), 403-427. <https://doi.org/10.1080/08959285.2010.515279>

- Judge, Timothy A. vd. *The Leadership Quarterly Yearly Review of Leadership*. "The Bright and Dark Sides of Leader Traits: A Review and Theoretical Extension of the Leader Trait Paradigm". *The Leadership Quarterly* 20/6 (2009), 855-875. <https://doi.org/10.1016/j.leaqua.2009.09.004>
- Kağıtçıbaşı, Çiğdem - Cemalcılar, Zeynep. *Dünden Bugüne İnsan ve İnsanlar Sosyal Psikolojiye Giriş*. Evrim Yayınevi, 2014.
- Kernberg, Otto F. "The Almost Untreatable Narcissistic Patient". *Journal of the American Psychoanalytic Association* 55/2 (2007), 503-539. <https://doi.org/10.1177/00030651070550020701>
- Kirsch, Jonathan. *God Against The Gods: The History of the War Between Monotheism and Polytheism*. New York: Penguin Books, Reprint edition., 2005.
- Langer, Ellen J. "The Illusion of Control". *Journal of Personality and Social Psychology* 32 (1975), 311-328. <https://doi.org/10.1037/0022-3514.32.2.311>
- Malmendier, Ulrike - Tate, Geoffrey. "Ceo Overconfidence and Corporate Investment". *The Journal of Finance* 60/6 (2005), 2661-2700. <https://doi.org/10.1111/j.1540-6261.2005.00813.x>
- Merriam, Websters. *Webster's Ninth New Collegiate Dictionary*. Springfield, Mass., U.S.A: Merriam-webster+ Inc, 9th edition., 1983.
- Millon, Theodore vd. *Personality Disorders in Modern Life*. Hoboken, N.J: Wiley, 2nd edition., 2004.
- Milyavsky, Maxim vd. "Evidence for Arrogance: On the Relative Importance of Expertise, Outcome, and Manner". *PLoS ONE* 12/7 (2017), 1-31. <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0180420>
- Moore, Don - Healy, Paul J. "The Trouble With Overconfidence". *Psychological Review* 115/2 (2008), 502-517. <https://doi.org/10.1037/0033-295X.115.2.502>
- Mustafa Çağrı. "Kibir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/562. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2002.
- Owen, David - Davidson, Jonathan. "Hubris syndrome: An acquired personality disorder? A study of US Presidents and UK Prime Ministers over the last 100 years". *Brain* 132/5 (2009), 1396-1406. <https://doi.org/10.1093/brain/awp008>
- Picone, Pasquale Massimo vd. "The Origin of Failure: A Multidisciplinary Appraisal of the Hubris Hypothesis and Proposed Research Agenda". *Academy of Management Perspectives* 28/4 (2014), 447-468.
- Pronin, Emily. "How We See Ourselves and How We See Others". *Science* 320/5880 (2008), 1177-1180. <https://doi.org/10.1126/science.1154199>
- Rapier, Mary Lynn. *An Interview Study of Narcissistic Executives: Piercing the Corporate Veil of Narcissism in the Workplace*. US: ProQuest Information & Learning, 2006.
- Reich, Wilhelm. *Character Analysis*. çev. Vincent Carfagno. New York: Farrar, Straus and Giroux, Third Edition, Enlarged., 1980.
- Roland, Alan. *Journeys to Foreign Selves: Asians and Asian Americans in a Global Era*. New Delhi: Oxford University Press, 2011.
- Ross, Kathleen. "Arrogance and Aloneness". *Arrogance Developmental, Cultural, and Clinical Realms*. ed. Salman Akhtar - Smolen Ann. 103-114. New York: Routledge, 2018.
- Rostboll, Christian F. "Autonomy, Respect, and Arrogance in the Danish Cartoon Controversy". *Political Theory* 37/5 (2009), 623-648. <https://doi.org/10.1177/0090591709340138>
- Sartre, Jean-Paul. *No Exit, and Three Other Plays*. New York: Vintage International, Vintage International ed., 1989.
- Shah, Apurva. "Arrogance in Text and in Context". *Arrogance Developmental, Cultural, and Clinical Realms*. ed. Salman Akhtar - Ann G. Smolen. 77-88. New York: Routledge, 2018.
- Şimşek, Hasan - Yıldırım, Ali. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2013.

- Thompson, Leigh - Hastie, Reid. "Social Perception in Negotiation". *Organizational Behavior and Human Decision Processes* 47/1 (1990), 98-123. [https://doi.org/10.1016/0749-5978\(90\)90048-E](https://doi.org/10.1016/0749-5978(90)90048-E)
- Tiberius, Valerie - Walker, John D. "Arrogance". *American Philosophical Quarterly* 35/4 (1998), 379-390.
- Trouche, Emmanuel vd. "The Selective Laziness of Reasoning". *Cognitive Science* 40/8 (2016), 2122-2136. <https://doi.org/10.1111/cogs.12303>
- Turan, Kenan. "Narsistik Kişilik Bozukluğu ve Psikodinamik Alt Tipleri". *Türkiye Bütüncül Psikoterapi Dergisi* 5/9 (2022).
- Türk Dil Kurumu. *Türkçe Sözlük*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1983.
- TDK, Türk Dil Kurumu Sözlük. "kibir". Erişim 09 Nisan 2023. <https://sozluk.gov.tr/?kelime=kibir>
- Twenge, Jean M. - Campbell, W. Keith. *The Narcissism Epidemic: Living in the Age of Entitlement*. New York: Free Press, 2009.
- Vaknin, Sam. *Narcissistic Personality Disorder (NPD): The Facts*. ed. Lidija Rangelovska. Narcissus Publications, 2nd edition., 2013.
- Van Damme, Carolien vd. "Why Self-Enhancement Provokes Dislike: The Hubris Hypothesis and the Aversiveness of Explicit Self-Superiority Claims". *Self and Identity* 15/2 (2016), 173-190. <https://doi.org/10.1080/15298868.2015.1095232>
- Wason, P. C. "On the Failure to Eliminate Hypotheses in a Conceptual Task". *Quarterly Journal of Experimental Psychology* 12/3 (1960), 129-140. <https://doi.org/10.1080/17470216008416717>
- Weber, Sara L. "Doubt, Arrogance, and Humility". *Contemporary Psychoanalysis* 42/2 (2006), 213-223. <https://doi.org/10.1080/00107530.2006.10745882>
- Zimmer, Richard B. "Arrogance and Surprise in Psychoanalytic Process". *The Psychoanalytic Quarterly* 82/2 (2013), 393-412. <https://doi.org/10.1002/j.2167-4086.2013.00034.x>
- Zingrone, William A. *The Arrogance of Religious Thought: Information Kills Religion*. Wallingford: Lulu Publishing Services, 2016.
- Vikipedi, Vikipedi Özgür Ansiklopedi. "Ebbinghaus İllüzyonu". Erişim 17 Nisan 2023. [https://tr.wikipedia.org/w/index.php?title=Ebbinghaus\\_ill%C3%BCzyonu&oldid=23107112](https://tr.wikipedia.org/w/index.php?title=Ebbinghaus_ill%C3%BCzyonu&oldid=23107112)

# Harran İlahiyat Dergisi | Harran İlahiyat Journal

Sayı/Issue: 51, Haziran/June 2024, 129-150

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/hij/issue/85067>

ISSN 2791-6812

## توظيف الأمثال في شعر ذي الرُّمة

### Zürrumme'nin Şiirlerinde Atasözlerinin Kullanımı

#### The Use of Proverbs in Dhū al-Rumma's Poetry

#### Yazar Bilgisi Author Information

**Sacid SALİH**

Dr. Öğr. Üyesi, İzmir Katip Çelebi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İzmir, Türkiye  
Asst. Prof., İzmir Katip Çelebi University Faculty of Theology, İzmir, Türkiye  
d.sajedsaleh@gmail.com , www.orcid.org/0000-0001-7468-4810

#### Makale Bilgisi Article Information

Makale Türü Article Type	Araştırma Makalesi Research Article
Yayın Etiği Publishing Ethics	Bu makale, iThenticate yazılımı ile taranmış ve intihal tespit edilmemiştir. Makale, çift taraflı kör hakemlik yöntemiyle en az iki hakem tarafından incelenmiştir. This article has been scanned by iThenticate software and no plagiarism detected. It has been examined by at least two referees using double sided blind refereeing method.
Finansman Funding	Yazar, bu çalışma için herhangi bir dış fon almadığını beyan eder. Author declares that he get no any external funding for this study.
Çıkar Çatışması Conflict of Interest	Yazar bu çalışmayla ilintili herhangi bir çıkar çatışması bulunmadığını beyan eder. Author declares that there is no any conflict of interest related to this study.
DOI	<a href="https://doi.org/10.30623/hij.1313281">https://doi.org/10.30623/hij.1313281</a>
Geliş Tarihi / Received	Kabul Tarihi / Accepted
12 Haziran/June 2023	31 Mayıs/May 2024



## Öz

Bu çalışmada Zürrümme'nin (ö. 117/735) şiirlerinde yer alan atasözleri dilsel açıdan ele alındı. Atasözleri insanların gönüllerine en yakın ve onların nezdinde en makbul dilsel yapılardır. Atasözleri yapısında yer alan kinaye, teşbih vb. belagat sanatları vasıtasıyla sözcüleme edimi sırasında konuşura az sözle çok şey anlatma olanağı sunar. Şair Zürrümme atasözlerini başarılı bir biçimde şiirinde kullanır. O şiirlerinde atasözlerine yer verirken üç farklı yöntemi benimser. Bazen atasözünü olduğu gibi hiç değiştirmeden şiirinde kullanırken bazen atasözünün birkaç sözcüğünü değiştirerek kullanır. Bazen ise atasözünün manasını farklı sözcüklerle ifade ederek şiiriyle uyumlu hale getirir. Zürrümme'nin şiirlerinde atasözlerini kullanılması onun şiirlerine estetik bir üslup kazandırmasının yanında anlamsal bir derinlik de katar. Ayrıca bu durum onun teşbih, kinaye, istiare vb. edebi sanatları şiirini sanatsal açıdan nasıl zirveye taşıdığını gösterir.

Atasözlerinin, az sözcüklerle anlamların ifadesinde büyük bir önemi vardır. Atasözleri, etkili ve amaçlı çağrışımlar vasıtasıyla fikirleri dile getirirken semboller ve işaretler yoluyla da onları aktarır. Özellikle şiirde kullanıldığında atasözlerinin estetik önemi daha da artar; çünkü atasözleri, şiirin güzelliğiyle birleşir ve ona kendi zarafetini katar. İfadenin özlü olmasına, anlamın doğru bir şekilde ifade edilmesine ve benzetmenin güzelliğine katkı sunar.

Araştırmada, atasözlerinin şiirde kullanımının ve estetik etkisinin önemi ortaya konuldu. Zira atasözleri, şairin sözcükleri kısaltmasına ve yoğun anlamlarla dolu bir dizi ifadeyi az sayıda kelimeyle sunmasına yardımcı olur. Bu ifadeler, şiirin doğasına ve mesajına uyum sağlayan çağrışımlara sahiptir. Atasözlerinin şiirde kullanılması şiirin lafzı üzerinde de bir etki oluşturur. Atasözleri şiirin vezni, ritmi ve müziğiyle tam bir uyum sağlar. Bunun nedeni, atasözlerinin sıklıkla kelimeler arasındaki karşıtlık, benzetme ve diğer edebi sanat tekniklerine dayanması ve şiirin vezniyle uyumlu olmasıyla ilgilidir. Bu bir taraftan şairin kültürel zenginliğine diğer taraftan ise atasözünün anlamıyla şiirin anlamını örtüştürme ve şiirde vezni tutturma gibi dilsel yeteneğine dayanır. Bu araştırmada şairin şiirinde yer verdiği atasözlerinin her birinin i'râbı yapılarak tahlil edildi. Çünkü i'râb, atasözünün anlamının netleştirilmesine ve aynı zamanda atasözünün geçtiği şiir beytinin anlamının açıklığa kavuşturulmasına yardımcı olur. Zürrümme'nin atasözlerini şiirinde kullanırken atasözlerinin bazı kelimelerinin sırasını değiştirdiği, bazı isimlerin marifelik ve nekrallığında oynama yaptığı ve bazı kelimelerin i'râbında tasarrufta bulunduğu göze çarpar. O, bu işlemleri bağlam ve şiirin veznine göre gerçekleştirir.

Bu araştırmada, Zürrümme'nin Sâleb'in (ö. 291) rivayetine dayanarak Ebu Nasr el-Bâhilî'nin (ö. 231) şerhettiği ve Abdulkuddûs es-Sâlih tarafından tahkik edilen divanı esas alındı. Çünkü el-Bâhilî, Zürrümme'nin şiirindeki bazı atasözleri hakkındaki önemli yorumlar yapar ve anlaşması zor olan atasözlerini açıklar. Ancak el-Bâhilî'nin çabası, şiirin anlamını açıklamaya yarayan atasözünün manasını beyan etmekle sınırlıydı. Bu nedenle o, atasözünün hikâyesine ve atasözünü ilk söyleyen kişiye değinmez. Şairin şiirinde lafzen ya da mana olarak iktibas ettiği atasözlerinin önemli bir yekûn tuttuğu görüldü. Şiirinde tespit edilen atasözleri dilbilimsel ve edebî açıdan ele alındı ve şiirine kattığı estetik etki gösterilmeye çalışıldı. Atasözleri alfabetik olarak sıralandı ve her atasözünün hikâyesinin yanı sıra kullanıldığı bağlam da açıklandı. Ayrıca, şairin atasözlerini hangi amaçlarla şiirinde yer verdiği gösterildi. Bunun yanı sıra onun sonradan atasözüne dönüşen üç beyti tespit edildi. Bu beyitlerden biri aşk, diğer ikisi ise bilgelikle ilgilidir.

**Anahtar Kelimeler:** Arap Dili ve Belagati, Arap Şiiri, Atasözleri, Zürrümme, Şiir Dili.

### Abstract

This study addresses the use of proverbs in Dhū al-Rumma's (d. 117 / 735) poetry from a linguistic point of view. This is because proverbs are figures of speech that appeal to people's hearts, and they are highly acceptable for them. Proverbs offer speakers the opportunity to express a lot in few words in speech acts through rhetorical devices included in them, such as allegory, metaphor and so on. Dhū al-Rumma uses proverbs and employs them successfully in his poetry linguistically in three ways. He sometimes uses proverbs in his poetry without changing any of their words at all, and sometimes he uses them by replacing some of their words. He sometimes uses different words to convey the meaning of the proverb, thereby harmonising them with his poetry. The use of proverbs in Dhū al-Rumma's poetry not only gives his poems an aesthetic style but also adds to the depth of their meaning. This also shows how literary devices, such as metaphor, allegory, simile, allusion and so forth take his poetry to the artistic summit.

Proverbs are critical in expressing meaning through very few words. They help express ideas through effective and purposeful associations and convey them through symbols and signs. The aesthetic value of proverbs increases, particularly when used in poetry because proverbs merge with the beauty of poetry and add their own elegance to it. They contribute to the conciseness of expression, the correct expression of meaning and the beauty of metaphors.

The present study highlights the importance of using proverbs in poetry and their aesthetic impact. They promote conciseness of expression and present a series of phrases full of intense meanings conveyed in a limited number of words. These expressions have connotations that harmonise with the nature of the poem and message it delivers. The use of proverbs in poetry also affects the wording of the poem. Proverbs harmonise well with the prosody, rhythm and music of the poem. This is because proverbs are often based on similes and other literary devices, along with the contrast between words, and they are in harmony with the prosody of the poem. This is based not only on the poet's cultural richness but also on his linguistic abilities, such as being able to match the meaning of the proverb with the that of the poem and to keep the prosody in the poem. In the present study, each proverb included in Dhū al-Rumma's poems was analysed using *i'rāb* as it helps clarify not only the meaning of the proverb but also that of the poem couplet in which the proverb is used. While using proverbs in his poetry, Dhū al-Rumma changes the order of the words in the proverbs, plays with the *ma'rifa* and *nakira* of some nouns, and works on the *i'rāb* of some words. He performs these operations based on the context and the prosody of the poem.

The present study focuses on Dhū al-Rumma's *divan* analysed by 'Abd al-Quddūs al-Sālih and annotated by Abu Nasr al-Bāhīlī (d. 231) based on the narration by al-Sāleb (d. 291). This is because al-Bāhīlī makes important comments on some of the proverbs in Dhū al-Rumma's poetry and explains the proverbs that are difficult to grasp. However, al-Bāhīlī's endeavour was limited to providing the meaning of the proverb that serves to explain the meaning of the poem. Therefore, he does not mention the etymology of the proverb or the person who first used it. It was observed that there were a good number of proverbs used by the poet in his poetry, either literally or semantically. This study analyzed the proverbs in his poetry linguistically and literally and illustrated the aesthetic taste they added to his poetry. It listed the proverbs alphabetically and told the story of each proverb, as well as describing the context in which it was used. The study also mentioned the purposes for which Dhū al-Rumma used proverbs in his poetry. Finally, it identified three couplets by the poet, which later turned into proverbs. One of these couplets was about love and the others were about wisdom.

**Keywords:** Arabic Language and Rhetoric, Arabic Poetry, Proverbs, Dhū al-Rumma, Poetic Language

## ملخص

تناولت هذه الدراسة استعمال الأمثال في شعر ذي الرُّمّة (117 هـ / 735 م)، وطرائق توظيفه لها من جهة لغوية دلالية شاملة. وذلك أن الأمثال تُعدُّ من أقرب فنون القول إلى قلوب الناس، وأكثرها قبولاً لديهم، وهي تمنح الكلام معاني كثيرة في ألفاظ قليلة إما فيها من بلاغة الاستعمال والكناية والتشبيه وغير ذلك. وقد استعمل الشاعر ذو الرُّمّة الأمثال ووظفها في شعره لغويًا في ثلاث طرائق، هي: استعماله معنى المثل ولفظه كاملين، واستعماله المثل متصرفًا في ألفاظه، واستعماله معنى المثل مع بعض ألفاظه.

وقد ظهرت في البحث كثير من جماليات الأسلوب في استعمال الأمثال، وأظهر هذا الاستعمال تفنُّن الشاعر في عرض معاني شعره على لسان الأمثال، وفي قالبها المختصر لفظًا الغزير معنى، وكذلك ظهرت آثار هذا الاستعمال في المعاني، فقد جعلتها الأمثال أكثر تأثيرًا وأقرب فهمًا، وأجمل عبارةً، وهذه من الفوائد البلاغية للأمثال، وقد رأينا فيها مواضع بلاغية بيانية غزيرة كالتشبيهات والاستعارات والكنائيات، مما جعلها تشكّل عناصر التصوير الفني في كل موضع استعملت فيه.

وللأمثال أهمية كبرى في اختزال المعاني بألفاظ قليلة، وإيصال الإيحاءات المُعبّرة والهادفة، وإرسال الأفكار عن طريق الرموز والإشارات الدلالية المختصرة، وتزداد أهميتها الجمالية أكثر إن استعملت في الشعر، فتجمع مع جمالها جمال الشعر، وتضفي عليه رونقًا من رونقها، ويغني هو بها كذلك، إذ تضفي عليه إيجاز اللفظ وإصابة المعنى، وحسن التشبيه.

وفي البحث ظهرت أهمية توظيف الأمثال في الشعر وأثرها الكبير في معناه ولفظه، فهو يختصر الألفاظ على الشاعر ويمده بمعان كثيفة مجموعة في ألفاظ قليلة لها إيحاءات تتواءم مع طبيعة الشعر ورسالته، ومن أثره في لفظ الشعر أنه ينسجم انسجامًا تامًا مع وزن الشعر وموسيقاه، وذلك لقصر المثل واعتماده في كثير من الأحيان على التقابل في الألفاظ والتضاد والجناس وغيرها من فنون البديع الأخرى. وهذا عائدٌ إلى غزارة ثقافة الشاعر من جهة، ومن جهة أخرى إلى مقدّره اللغوية على مواءمة معنى المثل ولفظه مع معنى البيت ووزنه.

وكان من وجه الفائدة في هذا البحث أن يُبيّن إعراب كلِّ مثلٍ من الأمثال المعروضة في شعر ذي الرُّمّة، لأن الإعراب يساعد في جلاء معنى المثل المُراد ويُساعد كذلك في بيان معنى بيت الشعر كاملًا متضمّنًا المثل.

ومن الملحوظ في استعمال ذي الرُّمّة للأمثال في شعره أنه تصرّف فيها بين تقديم وتأخير في بعض ألفاظ الأمثال، وتعريفٍ وتنكيرٍ، وكذلك تصرّف وغيرٍ في إعراب بعض ألفاظها حسب سياق الشعر ووزنه.

وكانت ثمة فائدة كبيرة لاعتماد هذا البحث في استخراج أمثال الشاعر على ديوانه بشرح أبي نصر الباهلي (ت231هـ)، ورواية نُعلب (291هـ)، وتحقيق عبد القدوس أبو صالح، فقد كانت تعليقات أبي نصر على بعض الأمثال في شعر ذي الرُّمّة نُجلي كثيرًا مما استُغلق من معانيها.

وقد وجدت قدرًا لا بأس به من شعره أدخل فيه الأمثال، واقتبس معانيها وألفاظها، وتصرّف بها على أنحاء متعدّدة. ورأيت أن أجمع هذه الأمثال التي وردت في شعره، وأدرستها، وأبيّن مدى أثرها في شعره، على نحو لغوي نحوي وبلاغي، وذلك من خلال طرائق استعماله لها. وكنت قد رتبت الأمثال الواردة في كلِّ طريقة من استعماله على ترتيب حروف الهجاء المعهود، وأبنت مصادرهما، وأسباب إطلاقها، وقصة كلِّ مثلٍ منها، والوجه الذي تُصْرَبُ له، وتصرّف ذي الرُّمّة بها، وقد بينت ما جرى مجرى الأمثال من شعره، وهي ثلاثة أبيات، واحدٌ منها في النسيب، واثنتان في الحكمة.

**الكلمات المفتاحية:** اللغة العربية، الشعر العربي، الأمثال، ذو الرُّمّة، لغة الشعر.

## مقدمة

للأمثال طبيعة مميزة في صياغتها والتعبير بها، وكل مثل يختزل "حكمة المجتمع"<sup>1</sup>، ويختزل قصة مكونة فيه، ثم تتلشى حكاية المثل ومناسبته وأحداثه ويبقى المغزى منه والعبرة التي تراه من ذكره عند مقتضى الحال له. ومجال الشعر مما يحسن فيه توظيف المثل بلفظه وبمعناه؛ وذلك لاشتراكهما بمزايا عدة تقرب المثل من لغة الشعر وطبيعته ليجعله واحدًا من أهم الاقتباسات والتضمينات التي يضيفها الشاعر إلى شعره ليقوي معنى أراده ويحسن لفظًا صاغه؛ إذ إن المثل له طبيعة الشعر ذاتها، وإنه يحمل من المجازات والتشابه والاستعارات والكنائية ما يحمل الشعر، وربما جاء وزن تركيب المثل على وزن شعر الشاعر فيستعمل عندئذ بلفظه التام دون تغيير.

ولمّا قرأتُ شعرَ ذي الرُّمّةِ في ديوانه الذي رواه وشرّحه أبو نصر الباهليّ (231هـ) وجدتُ قدرًا لا بأسَ به من شعره أدخلَ فيه الأمثالَ، واقتبسَ معانيها وألفاظها، وتصرّفَ بها على أنحاءٍ متعدّدة. ورأيتُ أن أجمعَ هذه الأمثالَ التي وردتْ في شعره، وأدرّسها، وأبيّنَ مدى أثرها في شعره، وذلك من خلال طرائق استعماله لها. وأبنتُ مصادرها، وأسبابَ إطلاقها، وقصبة كلِّ مثلٍ منها، والوجه الذي تُصَرِّبُ له، وتصرّفَ ذي الرُّمّةِ بها. وقد استقرت جميع ديوان الشاعر حتى استنتجت منه ثلاث طرائق لتوظيف الأمثال في شعره، أذكرها على النحو الآتي:

## 1. استعماله معنى المثل ولفظه تامين:

نلحظ في استعمال ذي الرُّمّةِ الأمثالَ أنّه استعملَ معنى المثل ولفظه تامين في شعره. وذلك ما يُسمّيه البلاغيون: (الاقْتِباس)<sup>2</sup>. وإن فصلَ بين ألفاظه بكلمة واحدة أو أكثر أو حرف جرّ أو غيره، فإن ذلك يُعدُّ من متعلقات ألفاظ المثل وروابطه التي تربطه بباقي ألفاظ بيت الشعر ضمن النّظام النّحويّ.

ومن الأمثال التي جرث مُمثلةً هذا الصّرب من الاستعمال:

1.1 قولهم: (ألقي عليه شرّاشره)<sup>3</sup>.

قال ذو الرُّمّة<sup>4</sup>:

وكأئن تَرَى مِنْ رَشْدَةٍ فِي كَرِيهَةٍ      وَمِنْ غَيَّةٍ تُلْقَى عَلَيَّهَا الشَّرَاشِرُ

<sup>1</sup> أحمد مفتاح الذيب، الأمثال العربية قيمتها وتوظيفها في الشعر العربي، بنغازي، (ليبيا: مجلة كلية الآداب، جامعة الزاوية، العدد الثلاثون، سبتمبر 2020). 246.

<sup>2</sup> محمد توفيق أبو علي، الأمثال العربية والعصر الجاهلي، (بيروت، لبنان: دار النفائس، 1988)، 61.

<sup>3</sup> أبو هلال العسكري، جمهرة الأمثال، (بيروت: دار الفكر)، 174/1؛ الميداني، مجمع الأمثال، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، (بيروت: دار المعرفة)، 176/2، 202؛ اليوسفي، زهر الأكم في الأمثال والحكم، تحقيق: محمد حجي ومحمد الأخضر، (بيروت: دار البيضاء، المغرب: الشركة الجديدة، دار الثقافة، 1981م)، 96/1؛ الجوهرى، الصحاح، تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، (بيروت: دار العلم للملايين، ط4، 1990م)، شرر، 696/2؛ ابن سيده، المحكم والمحيط الأعظم، تحقيق: عبد الحميد هندواوي، (بيروت: دار الكتب العلمية، 2000م)، 614/7؛ ابن منظور، لسان العرب، (بيروت: دار صادر)، ط3، 1414هـ)، شرر؛ البغدادي، خزائن الأدب ولبّ أبواب لسان العرب، تحقيق: عبد السلام هارون، (القاهرة: مكتبة الخانجي، 1986م)، 287/5.

<sup>4</sup> ذو الرُّمّة، ديوانه، رواية أبي نصر الباهليّ، تحقيق: عبد القدوس أبو صالح، (دمشق: مجمع اللغة العربية، 1973م)، 1037/2.

السَّراشِرُ: جمعٌ، مفردُه: سُراشِرَةٌ. وهي كذلك الثَّقْلُ، والسَّراشِرُ: الأثقالُ تُلقَى على السَّيِّءِ للمحبَّةِ. قال الجوهريُّ (393هـ): "يُقالُ: ألقى عليه سَراشِرَه؛ أي نفسه حرصًا ومحبةً"<sup>5</sup>. وأنشد للكُميت<sup>6</sup>:

وتُلْقَى عليه عِنْدَ كُلِّ عَظِيمَةٍ سَراشِرُ من حَيِّي نِزارٍ وَالْبُبُّ

وذكر ابنُ دريدٍ (321هـ) أنَّ لهذا المثلِ استعمالينِ لمعنيينِ مختلفينِ: أوَّلُهُما لِلحِمايَةِ والحِفظِ، وثانيُهُما لِلقاءِ الثَّقَلِ على السَّيِّءِ. قال: "ويُقالُ: ألقى فلان على فلان سَراشِرَه، إذا حماه وحفظه، وألقى عليه سَراشِرَه إذا ألقى عليه ثِقَلَه"<sup>7</sup>.

تتبين من معنى المثل كثافة المعاني المختزلة فيه، إذ ضم بكلماته الثلاث معاني عدَّة، منها رؤية المصائب، ورؤية المخطئين في أفعالهم، والجادين المجتهدين في ارتكاب ما لا يجب أن يرتكبه، ويتهمكون في الاستكثار من مساوئ الأمور. فالإيجاز يتجلى تجليًا واضحًا في هذا المثل على بيت ذي الرمة السابق. أما موضع المثل في البيت فمُنزَّلٌ منزلته، ومُؤدَّدٌ هدَفُه، ومُحَقَّقٌ معناه الذي أرادَه منه الشَّاعرُ؛ وهو تصويرٌ عظيم توهَّم الإنسان في بعض شؤون الحياة، إذ بيَّن المثل في نهاية البيت أنَّ الإنسان يتعلَّقُ بأشياء لا قيمة لها، ويحبُّ من الأمور ما لا ينفعه ولا يغني عنه شيئًا، حتَّى كأنَّ العمى ألقى على عينيه، فلا يبصرُ صرَّه أو نفعه، ولا يميِّزُ الغثَّ من السَّمينِ؛ وقديمًا قالوا: من الحبِّ ما قتلَ.

## 1.2. قولهم: (أَيْدِي سَبَا، أو أَيَادِي سَبَا)<sup>8</sup>.

قال ذو الرُّمَّة<sup>9</sup>:

أَمِنْ أَجْلِ دارِ طَيْرِ البَيْنِ أَهْلُها      أَيَادِي سَبَا بَغْدِي وظالِ اِختيالِها  
فَوادِكَ مَبْتُوثٌ عَلَيكَ شُجُونُه      وَعَيْنُكَ يَعْصِي عاذِلِيكَ اِنْهالِها

قال أبو نصر الباهليُّ (231هـ): "أَيَادِي سَبَا؛ أي تَفَرَّقوا في كلِّ ناحية"<sup>10</sup>. وتفسيرُه هذا هو معنى المثلِ والوجهُ الذي يُستعملُ له.

وقال الثعالبيُّ: "وهم يقولون في هذا المثل: (تَفَرَّقوا أَيَادِي سَبَا، وَذَهَبُوا أَيَادِي سَبَا، وَتَشَتَّتوا أَيَادِي سَبَا، وقال ذو الرُّمَّة في أهل دار مَيَّة وقد تَحَمَّلوا عنها: طَيْرَهُم البَيْنُ أَيَادِي سَبَا)"<sup>11</sup>. وكلُّ ذلك بمعنى واحد؛ هو تَفَرُّقُ الشَّمْلِ بعد أن كان مُجتمِعًا.

<sup>5</sup> الجوهري، الصحاح، (شرر) 696/2.

<sup>6</sup> الجوهري، الصحاح، (شرر). ولم أجده في ديوان الكميت. وقوله: وألب: عُروِقٌ متَّصِلَةٌ بالقلبِ، وهي كنايةٌ عن المحبَّةِ.

<sup>7</sup> ابن دريد، جمهرة اللغة، تحقيق: رمزي منير بعلبكي، (بيروت: دار العلم للملايين، 1987م)، 196/1.

<sup>8</sup> الثعالبي، ثمار القلوب في المضاف والمنسوب، (القاهرة: دار المعارف)، 337؛ الميداني، مجمع الأمثال، 275/1؛ الزمخشري، المستقصى في أمثال العرب، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط2، 1987م)، 88/2؛ اليوسي، زهر الأكم في الأمثال والحكم، 18/3.

<sup>9</sup> ذو الرُّمَّة، ديوانه، 501/1، 504. وقولُه: وظالِ اِختيالِها: أي طالَ بها الحَوْلُ، فلم يُصبِها مطرٌ. عن شارح ديوانه.

<sup>10</sup> ذو الرُّمَّة، ديوانه، 501/1.

<sup>11</sup> الثعالبي، ثمار القلوب في المضاف والمنسوب، 337؛ الميداني، مجمع الأمثال، 275/1؛ الزمخشري، المستقصى في أمثال العرب، 88/2؛ اليوسي، زهر الأكم في الأمثال والحكم، 18/3.

وهو مأخوذٌ من قِصَّةِ (سَبَا) التي أصابها سيلُ العَرِيمِ، فخرَّبَها وفرَّقَ أهلَها في البلاد. قال ابنُ سيده (458هـ): "وضربت العربُ بهم المثلَ في الفرقة؛ لأنَّه لما أذهب اللهُ عنهم جَنَّتِيهِمْ وعَرَّقَ مكانَهُم تَبَدَّدُوا في البلاد"<sup>12</sup>.

وجاءت قِصَّةُ أهلِ سَبَا في القرآن الكريم، يقول اللهُ تعالى: ﴿فَجَعَلْنَاهُمْ أَحَادِيثَ وَمَرَفْنَاَهُمْ كُلَّ مُمَرِّقٍ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّكُلِّ صَبَّارٍ شَكُورٍ﴾ [سبأ 19].

وفي تفسير الأيدي في هذا المثلِ أقوالٌ، منها:

الطَّرِيقُ، كما جاء في اللسان: أخذوا يد البحر، أي طريقه.<sup>13</sup> وذلك يقال للناس لما توزَّعوا في أماكن متفرقة، ف قيل لهم: ذَهَبُوا أَيدي سَبَا؛ أي تفرَّقت طُرُقَاتُهُم مثلما تفرَّقت أقوامٌ سَبَا في جهاتٍ مختلفة.

ومنها: النَّعْمَةُ، كما جاء في اللسان. والمعنى أنَّ نِعَمَ سَبَا تشتتت في كل صوب، فقيل في ذلك: تفرَّقوا أَيادي سَبَا. وهذا الرأي نفسه رأي ابنِ بَرِّيِّ (582هـ) كما في اللسان؛ لأنَّ نِعْمَهُم ضاعت منهم بعدما تفرَّقوا في البلاد.<sup>14</sup>

ومنها: التَّفَرُّقُ، أي إن القوم أصابهم ما أصاب أهل سبأ من التشتت والتفرق، بعدما كانوا جماعة أيديهم بعضها بأيدي بعض متحجين حتى فضَّ السيل وحدثهم وفرَّقَ أيديهم.<sup>15</sup>

(وسبأ): هو لقبٌ لعبدِ شمسٍ بنِ يَشْجُبِ بنِ يَعْرُبِ بنِ قَحْطَانَ؛ ولقب بسبأ لأنَّه كان قد سبى كثيراً من الناس، وكان أول سيد قوم من أولاد قحطان يسبي هذا العدد من الناس.<sup>16</sup>

والأقربُ من هذه المعاني إلى شرف المعنى في بيت ذي الرُّمَّةِ أن الأيدي بمعنى النَّعْمَةِ، وذلك أنَّ الشَّاعِرَ كان يَرَى القربَ من ديارِ محبوبته مَيَّةً واجتماع الشَّمَلِ معها = نعمةٌ ما بعدها نعمةٌ، والخيرُ كلُّ الخيرِ في بقاءِ الوصلِ بينهما، فلما رحلتُ وافترقَ أهلُها عن أهلِها، ودارها عن داره، فإنَّ المصابِ كبير، والشَّرُّ واقع، وليس مَصَابُهُ بنأيها عنه أخفَّ وطناً من مَصَابِ أهلِ سَبَا بسبيلِ العَرِيمِ الذي أصابَهُم، فتفرَّقوا من جرَّائه.

وأما تسهيلُ الهمزة فيه فللتنخيفِ، وذلك لأنَّه يكثرُ استعمالُه على ألسنة العربِ، فتخفَّفوا منه بتسهيلِ همزته. فقد جاء في اللسان أن العربَ تركوا همزَ (سَبَا) في هذا المثلِ لأنَّه درج على لسانهم كثيراً، فأروا الهمزة ثقيلة ههنا فتركوها، وإلا فإن الأصل فيه الهمز.<sup>17</sup>

وأما إعرابه فحالٌ، وهو اسمٌ مرَكَّبٌ مبنيٌّ على الجزأين، ونظيره: زيدٌ جاري بيتِ بيت، وذهب القومُ شَدَرَ مَدَرَ على الجزأين، ولم ينصبوا الياءَ في (أيدي) للتنخيفِ أيضاً، فقد جاء عنهم هذا المثلُ بلا نصبٍ للياءِ، فيُروى كما جاء، وإن خالف أصلَ الاستعمالِ. وقد يُعَرَّبُ ظَرَفَ مكانٍ إذا فسَّرنا الأيدي فيه بمعنى الطَّرِيقِ كما سلف. أشار إلى ذلك الرَّمْخَشْرِيُّ<sup>18</sup>. وقد أغنى توظيف هذا المثل في البيت معناه وأضاف إليه

<sup>12</sup> ابن سيدة، المحكم والمحيط الأعظم، 8/559؛ الميداني، مجمع الأمثال، 1/275؛ الزمخشري، المستقصى في أمثال العرب، 88/2.

<sup>13</sup> ابن منظور، اللسان، (سبأ).

<sup>14</sup> ابن منظور، اللسان، (يدي).

<sup>15</sup> ابن منظور، اللسان، (يدي).

<sup>16</sup> الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق: مجموعة من المحققين، الكويت: (دار الهداية، ط 1. 1965)، (سبأ).

<sup>17</sup> ابن منظور، اللسان، (سبأ).

<sup>18</sup> الرَّمْخَشْرِيُّ، المستقصى في أمثال العرب، 89/2.

جمالية التشبيه الضمني المستوحى من حال أهل سبأ إذ تشبثوا بعد سيل العرم، وتفرَّقوا في الأرض بعد طمأنينة ورغد عيش.

### 1.3. قولهم: (زَيْلٌ زَوَيْلُهُ، أَوْ زَوَالُهُ)<sup>19</sup>.

ومن قول ذي الرُّمَّة يصفُ بَيْضَةَ نَعَامِهِ<sup>20</sup>:

وَبَيْضَاءَ لَا تَنْحَاشُ عَنَّا وَأُمُّهَا إِذَا مَا رَأَتْنَا زَيْلٌ مِّنَّا زَوَيْلُهَا

معنى هذا المثل كما جاء في شرح الباهلي (231هـ) لديوان ذي الرُّمَّة: أن الحذر الشديد والقلق الكبير يصيبان الرجل لأمر ما، فيقال له عند ذلك: "زَيْلٌ مِنْهُ زَوَيْلُهُ"<sup>21</sup>.

وقال الميداني (518هـ): "يُضْرَبُ لِمَنْ أَصَابَهُ أَمْرٌ فَأَقْلَقَهُ"<sup>22</sup>.

وقد استعملَ هذا المثلَ ذو الرُّمَّة لكشفِ فَرْعِ النَّعَامَةِ التي وصفَ من الرَّكْبِ الذين مرُّوا على بيضها وهي مُقِيمَةٌ عليه، حتَّى إذا رأتهم فزعَتْ وأخذها الفَرْقُ منه، فتركَتْ بيضها وهامتْ لِتُغَيِّبَ شخصها عنهم. فكأنما "زَيْلٌ قَلْبُهَا مِنَ الْفَرْعِ"<sup>23</sup>.

وهذا من الشَّاعِرِ دَقِيقٌ وصفٍ، وذلك أنَّه تَكشَّفَ ما أَحسَّتْ به النَّعَامَةُ، فأظهرَ عظيمَ خوفِها على بيضها، حتَّى كأنَّ قَلْبَها كادَ يخرجُ من صدرِها.

وقولهم: (زَيْلٌ) تخريجُه على وجهين:

الأول: أنَّه فعلٌ مبنيٌّ للمفعولِ وأنَّه لغَةٌ في: أَزَيْلَ. وهو يعملُ في مفعوله، يُقالُ: زَلْتُ الشَّيْءَ من مكانه وأَزَلْتُهُ. ويستعملُ للدعاء على إنسان ما بالفناء والموت، كما جاء في قول الجوهري (393هـ)<sup>24</sup>.

والثاني: أنَّ (زَيْلٌ) مبنيٌّ للفاعلِ وليسَ مبنيًّا للمفعولِ، وأنَّه لغَةٌ ثانيةٌ في (زال الشيء) إذا تَنَحَّى. وهي لغَةٌ كانتْ مُستعملةً على نحوِ نادرٍ. يُقالُ زَيْلَ زَوَيْلُهُ؛ أي زال، كما يُقال: ما زَيْلٌ زَيْدٌ يفعلُ كذا، وكَيْدٌ يفعلُ كذا، بمعنى: ما زال، وكادَ؛ وذلك أنَّهم نقلوا حركةَ العينِ فيهما وهي الكسرةُ إلى الفاءِ فصارتا: زَيْلٌ وكَيْدٌ. وكانتا: زَوَيْلٌ أَوْ زَيْلٌ وكَيْدٌ، على وزنِ فَعَلٍ. وعلى هذا جرى رأيُ سيبويه (180هـ): "يقولون: كَيْدٌ زَيْدٌ يفعلُ، وما زَيْلٌ زَيْدٌ يفعلُ ذلك؛ يريدون: زَالَ وَكَادَ"<sup>25</sup>.

ورَوَى المازنيُّ (249هـ) بيتَ أبي خِرَاشٍ الهذليِّ عن الأصمعيِّ (216هـ) على هذه اللغَةِ في (كَيْدٌ)، وهو<sup>26</sup>:

<sup>19</sup> الميداني، مجمع الأمثال، 323/1؛ الجوهري، الصحاح، (زيل) 1720/4؛ ابن منظور، اللسان، (زول)؛ البغدادي، خزنة الأدب، 262/4.

<sup>20</sup> ذو الرمة، ديوانه، 923/2. وقوله: بِيضَاءَ: أي بيضة نعام. ولا تَنْحَاشُ: لا تَنْحَرِكُ، ولا تَفْرَعُ. وَأُمُّهَا: يعني النَّعَامَةُ، إذا رأتنا حاذرت منا وفزعَتْ. عن الباهليِّ، ديوان ذي الرُّمَّة، 924/2.

<sup>21</sup> ذو الرمة، ديوانه، 924/2.

<sup>22</sup> الميداني، مجمع الأمثال، 323/1.

<sup>23</sup> الجوهري، الصحاح، (زيل) 1720/4.

<sup>24</sup> الجوهري، الصحاح، (زيل) 1720/4.

<sup>25</sup> سيبويه، الكتاب، تحقيق: عبد السلام هارون، (القاهرة: مكتبة الخانجي، ط3، 1988م)، 125/3.

<sup>26</sup> ابن جني، عثمان، المنصف، تحقيق: مصطفى أمين وعبد الله إبراهيم، (بيروت: دار إحياء التراث القديم، 1954م)، 253/1؛ السكري، ديوان الهذليين، تحقيق: أحمد الزين ومحمود أبو الوفاء، (القاهرة: دار الكتب المصرية، ط2، 1995م)، 148/2؛ ابن سيده، المحكم والمحيط الأعظم، 105/7؛ القيسي، إيضاح شواهد الإيضاح، تحقيق: محمد ابن حمود الدعجاني،

وكَيْدِ ضِبَاعِ الْقَفِّ يَأْكُلْنَ جُثَّتِي      وكَيْدِ خِرَاشٍ يَوْمَ ذَلِكَ يَنْتَمُّ

ومن الرأي بمكان أن يُوجَّهَ (زَيْل) في بيتِ ذي الرُّمَّةِ على هذه اللغة في (زال).

#### 1.4. قولهم: (سواءً عليك هو والقفر)<sup>27</sup>.

قال ذو الرُّمَّةِ يهجو بني امرئ القيس؛ قوم هشام المرِّي<sup>28</sup>:

نِصَابُ امرئ القيسِ العبيدُ وأزْضُهُم      مَجْرُ المَسَاحِي لا قِلاةٌ ولا مِضْرُ

تَخَطُّ إلى القفرِ امرأ القيسِ إنَّهُ      سِوَاءٌ على الصَّيْفِ امرؤُ القيسِ والقَفْرُ

ويُستعملُ هذا المثلُ أيضًا بروايةٍ أخرى، هي: (سواءً عليك هو والعدم) أو (هو والعدم) لغتان فيه، أو (هو والقفر). وهذا البيتُ هجاءٌ لهشام المرِّي وقومه بالبخل، فهم عند ذي الرُّمَّةِ كالقلاةِ القفر التي لا شيء فيها سوى السَّلامِ والصِّفا، والصِّيفُ النازلُ عندهم والنازلُ بهذه القلاةِ سواءً عليه الأمران، لن يجد شيئًا يسُدُّ به جوعه أو يبلُّ به صده، وذلك هو معنى المثل الذي اقتبسهُ ذو الرُّمَّةِ لفظه ومعناه، وأحسن استعماله وتوجيهه لهجاء بني امرئ القيس. وعلى ذلك يتبين الأثر الذي خلقه توظيفُ هذا المثل في بلوغ مرَامِ الشَّاعرِ وإصابته في تصويرِ بخلِ بني امرئ القيس، حتَّى كأنهم في إحجامهم عن قري الصِّيفِ ومنعه خُلُوِّ من الخيرِ والطَّعامِ كما تخلو القلاةُ من كلِّ شيءٍ.

واستعمل الشاعر هذا المثل في بيته لهجو أحد الناس كما قال القاسم بن سلام (224هـ) في شرح هذا المثل: "ومنه قول ذي الرُّمَّةِ في بيتِ عاب به قومًا إلا أنا نكره ذكره"<sup>29</sup>. وهو يعني هذا البيت. ولما قرأتُ كلام ابن سلام هذا في شرح هذا المثل لَمَّا أكنُ قد وقفتُ على بيتِ ذي الرُّمَّةِ هذا، وقد فتنَّتْ عنه في ديوانه حتَّى وجدته وأثبتته، ثم بعد ذلك رأيتُ كلامَ أبي عبيد البكري الأندلسي (487هـ) في كتاب شرح أمثال أبي عبيد القاسم بن سلام (224هـ) يُوردُ بيتَ ذي الرُّمَّةِ، ويعلق على كلام ابن سلام، وينتقدُه لعدم إيرادِه البيتِ في كتابه، وأنَّ ما اعتذر به ليس له بُعدٌ. وأنكر عليه ذكره البيت في الهجو والإقذاع.<sup>30</sup> وأمَّا المثلُ فيضربُ للبخيل الذي إذا نزلتْ به فكأنك نزلتْ بأرضٍ مُمَّحَلَّةٍ لا شيءَ ذا بالٍ فيها<sup>31</sup>.

(بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1987م)، 895/2؛ ابن عصفور، الممتع في التصريف، تحقيق: فخر الدين قباوة، (لبنان: مكتبة، 1996م)، 188؛ ابن منظور، اللسان، 383/3. وهو في ديوان الهذليين على غير هذه الرواية، فهو فيه:

ولولا دِراكَ السَّدِّ قَاطِطٌ خَلِيلِي      تَخَيَّرُ من حُطَّايها وهي أَيْمُ  
فتفعدُ أو ترضى مكاني خليفَةً      وكاد خِرَاشٌ يَوْمَ ذَلِكَ يَنْتَمُّ

<sup>27</sup> ابن سلام، أبو عبيد القاسم، الأمثال، تحقيق: عبد المجيد قطامش، (بيروت: دار المأمون للتراث، 1980م)، 307؛ البكري، أبو عبيد الأندلسي، فصل المقال في شرح كتاب الأمثال، تحقيق: إحسان عباس، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1971م)، 430؛ الميداني، مجمع الأمثال، 338/1؛ اليوسي، زهر الأكم في الأمثال والحكم، 181/3.

<sup>28</sup> ذو الرمة، ديوانه، 593/1-594. وهو ما كان يهجو أحدًا هجاءً هشامًا المرِّي هذا. وقوله: نِصَابُ امرئ القيس: أي الحَسْبُ والأصلُ. والمَسَاحِي: المَجَارِفُ، تُجْرَفُ بها الأرضُ. ولا قِلاةٌ ولا مِضْرُ: أي لا تَدُوُّ ولا حَضْرُ. عن الباهلي، ديوان ذي الرُّمَّةِ.

<sup>29</sup> ابن سلام، الأمثال، 307.

<sup>30</sup> البكري، فصل المقال في شرح كتاب الأمثال، 430.

<sup>31</sup> ابن سلام، الأمثال، 307؛ البكري، فصل المقال في شرح كتاب الأمثال، 430؛ الميداني، مجمع الأمثال، 338/1؛ اليوسي، زهر الأكم في الأمثال والحكم، 181/3.



### 1.5. قولهم: (قَضُّهُمْ بِقَضِيضِهِمْ، أَوْ قَضُّهُمْ وَقَضِيضُهُمْ، أَوْ قَضًّا وَقَضِيضًا، أَوْ بِقَضِّهِمْ وَقَضِيضِهِمْ)<sup>32</sup>.

قال ذو الرُّمَّة<sup>33</sup>:

حَبَّتْكَ بِأَعْلَاقِ الْمَكَارِمِ وَالْعَلَا حِصَالُ الْمَعَالِي قَضُّهَا وَقَضِيضُهَا

قال الباهلي (231هـ): "قَضِيضُهَا: جَمَاعَتُهَا وَقَضُّهَا، وَالْقَضُّ وَالْقَضِيضُ: الْعَدْدُ وَالْجَمَاعَةُ، وَهُوَ مَثَلٌ، وَأَصْلُهُ فِي الْحَصَى"<sup>34</sup>. وقوله: أَصْلُهُ فِي الْحَصَى يَعْنِي أَنَّ الْقَضَّ مَعْنَاهُ الْحَصَى الصَّغَارُ.

يقولون في استعمالِ هذا المثل: جَاؤُوا قَضُّهُمْ وَقَضِيضُهُمْ، وَقَضُّهُمْ بِقَضِيضِهِمْ. بِالنَّصْبِ وَالرَّفْعِ، وَمَعْنَاهُ: جَاؤُوا جَمِيعًا صِغَارُهُمْ وَكِبَارُهُمْ. وَهُوَ بِالرَّفْعِ عَلَى التَّوَكِيدِ بِمَنْزِلَةِ (كَلِّهِمْ)، وَبِالنَّصْبِ عَلَى الْمَصْدَرِ بِتَأْوِيلِ (انْقِضَاضِهِمْ). وَهُوَ مِنَ الْحَالِ الَّذِي جَاءَ عَلَى الْمَصْدَرِ. وَ(قَضُّهُمْ) بِالنَّصْبِ تَعْنِي انْقِضَاضَ الْمُفْرَدِ، وَ(قَضِيضُهُمْ) تَعْنِي انْقِضَاضَ الْجَمِيعِ. كَذَا أَوَّلُهُ سَيَبُوه<sup>35</sup>. وَأَنْشَدَ لَهُ قَوْلَ الشَّمَاخِ<sup>36</sup>:

أَتَيْتَنِي سَلِيمٌ قَضُّهَا بِقَضِيضِهَا نُمَسِّحُ حَوْلِي بِالْبَقِيْعِ سِبَالِهَا

جاء به على المصدر، فكأنهم جاؤوه مجيء الأفراد والجماعات، والصغار والكبار.

أمَّا قولهم: (جَاؤُوا بِقَضِّهِمْ وَقَضِيضِهِمْ) فتأويله: جَاؤُوا بِكُلِّ مَا فِيهِمْ، إِذَا جَاؤُوا مُجْتَمِعِينَ يَنْقُضُ أَحْرَهُمْ عَلَى أَوْلِهِمْ<sup>37</sup>.

وفي استعمالِ الشَّاعر لهذا المثل تصويرٌ للخصالِ الكريمةِ العاليةِ التي يتحلَّى بها ممدوحه، وفيه من المُبالِغَةِ ما فيه، وذلك أَنَّهُ وَظَّفَ المثلَ ليجمَع في الممدوحِ جليلِ المكارمِ ودقيقِها، صغيرِها وكبيرِها، فأغنى هذا المثلُ بلفظه المختصرِ ومعانيه الكثيرةِ عن ألفاظٍ كثيرةٍ ما كانت لتؤدِّي هذه المعاني بهذا اللفظِ المختصرِ الذي عليه المثلُ. ولعمري إنَّ هذا الأثرَ للأمثالِ كبيرٌ فائدةٌ، وذلك أَنَّ المثلَ يمنحُ المعاني التَّرةَ في الألفاظِ القليلةِ، وهذا جانبٌ من البلاغةِ مكيَّنٌ عظيم.

### 1.6. قولهم: (وَلَا زَعَمَاتِهِ)<sup>38</sup>.

قال ذو الرُّمَّة<sup>39</sup>:

لَقَدْ حَطَّ رُؤْيِي وَلَا زَعَمَاتِهِ لِعُتْبَةِ حَطِّ لَمْ تُطَبِّقْ مَقَاصِلُهُ

<sup>32</sup> ابن سلام، الأمثال، 133؛ البكري، فصل المقال في شرح كتاب الأمثال، 198؛ أبو هلال العسكري، جمهرة الأمثال، 315/1؛ الميداني، مجمع الأمثال، 161/1؛ الزمخشري، المستقصى في أمثال العرب، 47/2؛ سيبويه، الكتاب، 374/1؛ المبرد، المقتضب، تحقيق: محمد عبد الخالق عضية، (مصر: وزارة الأوقاف، 1994م)، 239/3؛ الأنباري، أبو بكر، الزاهر في معاني كلمات الناس، تحقيق: حاتم صالح الضامن، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1992م)، 368/1؛ ابن منظور، اللسان، (قضاء)؛ البغدادي، خزائن الأدب، 194/3.

<sup>33</sup> ذو الرمة، ديوانه، 715/2. وقوله: أعلاق: جمع علق، وهو الكريمُ النَّفيسُ من كلِّ شيء. عن الباهلي في شرح ديوان ذي الرُّمَّة.

<sup>34</sup> ذو الرمة، ديوانه، 715/2.

<sup>35</sup> سيبويه، الكتاب، 374/1-375.

<sup>36</sup> الشماخ بن ضرار، ديوان الشماخ، تحقيق: صلاح الدين الهادي، (مصر: دار المعارف، 1968م)، 290. وفيه: (وجاءت سُلَيْمٌ). ابن منظور، اللسان، (قضاء).

<sup>37</sup> سيبويه، الكتاب، 280/1؛ جار الله، الزمخشري، أساس البلاغة، تحقيق محمد باسل عيون السود، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1998م)، 415/1؛ ابن منظور، اللسان، (زعم).

<sup>38</sup> ذو الرُّمَّة، ديوانه، 1269/2. وقوله: لم تُطَبِّقْ مفاصله: أي لم تُوضَّع في موضع الحق، أي لم يُصَبِّ. عن الباهلي، ديوان ذي الرُّمَّة.

رُويُّ بنُ وائلٍ كانَ عَرِيفًا بالباديةِ يقضي بين المُتخاصِمِينَ، وكان ذو الرُّمَّةِ قد تخاصَمَ هو وعُثْبَةُ بن طُرثُوثٍ في بئرٍ كانت لِقومِ ذي الرُّمَّةِ، ففضى روميُّ بها لعُثْبَةَ، فشكا ذو الرُّمَّةِ ذلك إلى المُهاجرِ بن عبد الله أميرِ التِّمامةِ<sup>40</sup> في زَمَانِهِ.

أما المثلُ فقالَ فيه الباهليُّ (231هـ): "ولا زَعَمَاتِهِ: أي ولا ما يقولُ ويزعمُ. ونصبَ زَعَمَاتِهِ على المصدرِ. تقديرُهُ: ولا أزعَمُ زَعَمَاتِهِ"<sup>41</sup>.

هذا أحدُ التَّقديرينِ في هذا المثلِ، وثاني التَّقديرينِ أن (زَعَمَاتِهِ) منصوبٌ بفعلٍ مُضمرٍ، والتَّقديزُ: ولا آتَوْهُمُ زَعَمَاتِكَ<sup>42</sup>.

ويُستعملُ هذا المثلُ لِمَن يقولُ كلامًا أو ينقلُهُ لا يَتَثَبَّتُ منه، ولا يتحقَّقُ من صدقِهِ<sup>43</sup>.

وقد استعملَهُ ذو الرُّمَّةِ في شعرِهِ، ليدلَّ على أنَّ الكلامَ الذي خطَّهُ روميُّ في السَّجَلِ، فيه ما فيه من الخطأ وعدمِ التَّنَبُّتِ، بدليلِ قولِهِ في البيتِ الذي يعقبُ البيتَ السالِفَ:

بغيرِ كتابٍ واضحٍ من مُهاجرٍ      ولا مَقْعَدٍ مَنِّي لِحَصِمٍ أُجَادِلُهُ

وقد سلفَ قبلَ قليلٍ أنَّ من غاياتِ توظيفِ المثلِ في الشَّعرِ وفوائدهِ مَنَحُ المعاني التَّرَّةَ في الألفاظِ القليلةِ، وهذا ما عليه المثلُ في بيتِ ذي الرُّمَّةِ (ولا زَعَمَاتِهِ)، فإنَّه بكلمةٍ واحدةٍ مع حرفِ النفيِ بيَّنَ ما ينطوي عليه حَصَمُ الشَّاعرِ من كَذِبٍ وتزويرٍ للحقيقةِ، وأنَّ كلَّ ما قالَهُ واحتجَّ به كاذبٌ فيه، وزعمٌ منه باطلٌ لا حقَّ فيه. وعليه أحسنُ الشَّاعرِ في توظيفِ المثلِ فبلَّغَ مرامَهُ منه أيما بلوغٍ. ثمَّ إنَّ تصويرَ كذبِ الخصمِ بطريقةِ المثلِ تَنَبَّتُ في العقلِ وتستقرُّ في النفسِ أكثرَ من استعمالِ أيِّ ألفاظٍ أخرى، لأنَّ النفسَ تتوقُّ وتلدُّ لاستماعِ الجملِ المختصرةِ التي تتضمنُ المعاني الكثيرةِ.

## 2. استعماله المثل بتصرفٍ في نظامه النحوي:

أعني بذلك التَّغْيِراتِ التي يُجرِيها ذو الرُّمَّةِ في ترتيبِ ألفاظِ المثلِ، والإضافاتِ اللفظيَّةِ التي يُضيفُها عليه، وحذفتِ كلمةً منه أو أكثرَ، ووَضَعَ كلمةً في موضعِ كلمةٍ؛ كأن يكونَ اللفظُ فاعلاً ثمَّ يصيرُ باستعمالِ ذي الرُّمَّةِ مجروراً بحرفٍ جرٍّ أو بالإضافةِ، وذلك لأنَّ المثلَ يمتازُ بألفاظِ الشَّعرِ الأخرى من البيتِ، وأنَّ الشَّعرَ يلزمُ الشَّاعرَ نشرَ ألفاظِ المثلِ على نظامِ الوزنِ والقافيةِ. على أنَّ أصلَ معنى المثلِ لا يتغيَّرُ في هذا الاستعمالِ. ومن ذلك:

### 2.1. قولهم: (أدنى من حبلِ الوَرِيدِ، أو أقربُ من حبلِ الوَرِيدِ)<sup>44</sup>.

قال ذو الرمة<sup>45</sup>:

<sup>40</sup> ذو الرُّمَّة، ديوانه، 1270/2.

<sup>41</sup> ذو الرُّمَّة، ديوانه، 1270/2.

<sup>42</sup> سيبويه، الكتاب، 280/1.

<sup>43</sup> ابن منظور، اللسان، (زعم).

<sup>44</sup> أبو بكر الأنباري، الزاهر في معاني كلمات الناس، 390/2؛ أبو هلال العسكري، جمهرة الأمثال، 456/1؛ الثعالبي، ثمار القلوب في المضامف والمنسوب، 343؛ الميداني، مجمع الأمثال، 129؛ الرمخشري، المستقصى في أمثال العرب، 121/1؛ ابن منظور، اللسان، (ورد).

<sup>45</sup> الرمخشري، المستقصى في أمثال العرب، 121/1.

واللهُ أَدَتِي لِي مِنَ الْوَرِيدِ

والموتُ يَلْقَى أَنْفَسَ الشُّهُودِ

استعملَ ذو الرُّمّةِ هذا المثلَ محذوفًا منه المضاف، وهو (حبل) وأبقى في موضعه المضاف إليه (الوريد)، وهذا الحذفُ كثيرٌ كثرةً بالغةً في الشعرِ وفصيحِ الكلام.

يُضْرَبُ لِلشِّدَّةِ الْقُرْبِ. والحبل: العِرْقُ، شَبَّةٌ بالحبل، والوريد: عِرْقٌ مكتنفٌ لصفحةِ العُنُقِ في مقدّمهما، متّصلٌ بالوتين، يصلُ من الرأسِ إليه، وقيل: سمي "وريدًا" لأنَّ الروحَ تردُّه، ووجهُ إضافةِ "الحبل" إلى "الوريد" إضافةً بيان.<sup>46</sup>

وأصلُ هذا المثلِ قولُ الله تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ وَنَعَلِمُ مَا تُوسَّسُ بِهِ نَفْسُهُ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾ [ق 16]. وحبلُ الوريدِ عرقانِ غليظانِ في العُنُقِ، ينتفخان عند ارتفاحِ الصَّوْتِ والغضبِ. قال الفارابيُّ (350هـ): "والوريدُ: حَبْلُ العُنُقِ"<sup>47</sup>. وهو كما جاء في اللسان هو عِرْقٌ في جنبِ العُنُقِ، وهو العرق الذي يتمدد وقت الغضبِ.<sup>48</sup>

## 2.2. قولهم: (أَفْرَخَ رَوْعُهُ)<sup>49</sup>.

قال ذو الرُّمّةِ يصفُ ثورًا نَجَا من سَهْمِ صَيَّادٍ<sup>50</sup>:

وَلَى يَهْدُ أَنْهَرَامًا وَسَطَهَا رَعْلًا جَدْلَانِ قَدْ أَفْرَخَتْ عَنْ رَوْعِهِ الْكَرْبُ

ومعنى هذا المثل كما في شرح الباهلي (231هـ) أن الكرب بمعنى الهموم قد ذهب عن الإنسان وانتهت، ولم يعد به غم ولا بأس "قد أَفْرَخَتْ الْكَرْبُ عن رَوْعِهِ: أي ذهبَتْ، ليس به بأسٌ، ويقولون ذلك للإنسان إذا ذهبَ عنه البأسُ وَقَفَّرَ".<sup>51</sup>

يُسْتَعْمَلُ هذا المثلُ لِمَنْ تَخَوَّفَ من أمرٍ وَقَرَعَ منه، ثُمَّ وَقَعَ ما يُزِيلُ عنه هذا التَّخَوُّفَ والقَرَعَ. وأصلُ اللفظِ: (أَفْرَخَ) يُطْلَقُ على انبلاجِ فَرْخِ الطَّائِرِ مِنَ البَيْضَةِ، فيقال: أَفْرَخَتْ البَيْضَةُ إذا شَقَّها الفَرْخُ وخرَجَ منها. وكذلك أطلقوا هذا المعنى على الإنسانِ يُفْرَعُهُ أمرٌ ما، فإذا وَقَعَ ما يُزِيلُ فَرَعَهُ يُقالُ له: أَفْرَخَ رَوْعُهُ؛ أي خرَجَ من قلبه خوفه وزالَ فَرَعُهُ كما يخرجُ الفَرْخُ من قلبِ البَيْضَةِ. وفي اللسان أنهم يقولون للإنسان إذا دعوا له بانتهاء خوفه وسكون حاله: لِيُفْرِحَ رَوْعَكَ، كأنهم أرادوا أن يخرج منه فزع وخوفه كما يخرج فرخ الدجاجة من البَيْضَةِ.<sup>52</sup>

<sup>46</sup> ابن منظور، اللسان. (ورد).

<sup>47</sup> الفارابي، ديوان الأدب، تحقيق: أحمد مختار عمر وإبراهيم أنيس، (القاهرة: طبعة مؤسسة دار الشعب للطباعة والنشر، 2003م)، 236/3.

<sup>48</sup> ابن منظور، اللسان، (ورد).

<sup>49</sup> أبو عبيد بن سلام، الأمثال، 324؛ البكري، فصل المقال في شرح كتاب الأمثال، 62، 451؛ الأنباري، الزاهر في معاني كلمات الناس، 222/2؛ أبو هلال العسكري، جمهرة الأمثال، 85/1؛ الميداني، مجمع الأمثال، 81/2، 99؛ الزمخشري، المستقصى في أمثال العرب، 268/1، واللسان، (فرخ).

<sup>50</sup> ذو الرمة، ديوانه، 110/1. وقوله: يَهْدُ: أي يمرُّ سريعًا. وانهزامًا: العدو الشديد له صوت. ورَعْلًا: نشيطًا. وجدْلان: فرحًا. والكَرْبُ، الواحدة: كَرْبَةٌ؛ وهو الغمُّ. عن الباهلي، ديوان ذي الرُّمّة.

<sup>51</sup> ذو الرمة، ديوانه، 110/1.

<sup>52</sup> ابن منظور، اللسان، (فرخ).

وأما أوّل من قال هذا المثل عند جُلّ العلماء فهو معاوية بن أبي سفيان فيما نقله أبو عبيد بن سلام (224هـ)، وقد ذكر أن معاوية قال هذا المثل عندما كتب لزيد إذ كان واليه على البصرة، وكان في الكوفة واليه المغيرة بن شعبة، ولما تُويّ المغيرة في الكوفة، فلق زياداً من أن معاوية سيؤلي عليها بعده عبد الله بن عامر، فكان أن كتب زياد إلى معاوية ليخبره وفاة المغيرة، وليشير عليه أن يولي الصّحّاك بن قيس محله، فتنبه معاوية لذلك وعرف محل قلقه، ورد عليه برسالة كتب فيها: قد فهمت كتابك، فأفرخ روعك أبا المغيرة، لسنا نستعمل ابن عامر على الكوفة، وقد ضمناها إليك مع البصرة.<sup>53</sup>

أما استعمالُ ذي الرّمة لهذا المثل فمقلوب؛ لأنه جعل الهموم تخرج من الفزع والخوف، واستعمال المثل على أن الخوف والفزع يخرجان ويوزلان عن القلب. وذلك أنه أطال في ألفاظ المثل وتركيبه، فجعل الفاعل الكُرب، وكان الفاعل في أصل المثل (الرّوع) الذي جعله مجروراً بحرف الجرّ. وثمة من يزعم أن الرّوع في بيت ذي الرّمة هو بضمّ الرّاء، فيكون معناه الخلد والقلب.<sup>54</sup> وعلى ذلك يبقى استعمالُ ذي الرّمة للمثل على الأصل بلا قلب.

### 2.3. قولهم: (بَعْدَ اللَّتْيَا وَالَّتِي) <sup>55</sup>.

قال ذو الرّمة يصفُ إجهادَ الإبل التي تحمّلوا عليها<sup>56</sup>:

فَصَمَّمَنَ فِي دَوِّيَةِ الدَّوِّ بَعْدَمَا      لَقِينِ الْبِي بَعْدَ اللَّتْيَا مِنَ الضُّمْرِ

وهو مثل تقوله العرب لمن لقي التعب والنصب، وبذل في الأمر جهداً كبيراً، كما قال الباهلي (231هـ)، ويقال هذا المثل أيضاً لمن أفلت من الشئ وقد جهده، واستبطاً شيئاً فوصل إليه بعد عسر<sup>57</sup>. واللّتْيَا: اسمٌ موصولٌ مُصعَّرٌ. ويُقال بفتح اللام المضاعفة وصمّمها (اللّتْيَا، واللّتْيَا). وقد حُذِفَتْ من (التي واللّتْيَا) صلّتاها لعلم المخاطب بهما، ولمعرفته القصّة، وذلك كثيرٌ جائز.<sup>58</sup>

وقيل: إنّما حُذِفَتْ صلّتاها لأنّهما اسمان للداهية العظيمة، فهما لا تحتاجان إلى صلة<sup>59</sup>.

وتدلُّ اللّتْيَا وَالَّتِي في هذا المثل على الأمر العظيم الكبير ذي العسر. وهذه كما قال الميداني (518هـ) كناية عن الشدّة. (واللّتْيَا): تصغير اسم الموصول (التي)، وتدل على الداهية العظيمة، وهو تصغيرٌ أريد به التّكبير والتعظيم، وأما (التي) فتدل على الداهية التي لم تصل إلى حد النهاية والعظمة، واللّتْيَا والتي: علّمان للداهية.<sup>60</sup>

<sup>53</sup> أبو عبيد بن سلام، الأمثال، 324.

<sup>54</sup> أبو هلال العسكري، جمهرة الأمثال، 85/1؛ الزمخشري، المستقصى في أمثال العرب، 268/1.

<sup>55</sup> أبو عبيد بن سلام، الأمثال، 256؛ البكري، فصل المقال في شرح كتاب الأمثال، 370؛ أبو هلال العسكري، جمهرة الأمثال، 223/1؛ الميداني، مجمع الأمثال، 92/1، 164؛ الزمخشري، المستقصى في أمثال العرب، 42/2؛ البكري، زهر الأكم في الأمثال والحكم، 212/1.

<sup>56</sup> ذو الرمة، ديوانه، 964/2. وقوله: صمّمن: أي ركبن رؤسهن. والدّويّة: ما استوى من الأرض. والدّو: أرضٌ بالدهناء. عن الباهلي، ديوان ذي الرمة.

<sup>57</sup> ذو الرمة، ديوانه، 964/2.

<sup>58</sup> سيبويه، الكتاب، 347/2؛ ابن السراج، الأصول في النحو، تحقيق: عبد الحسين الفتلي، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط 3، 1996م)، 275/2.

<sup>59</sup> الميداني، مجمع الأمثال، 164/1.

<sup>60</sup> الميداني، مجمع الأمثال، 164/1.

أمّا قصّة إطلاق هذا المثلِ فقيلَ فيها: إنّ امرأً من قبيلةِ جديس تزوّجَ امرأةً كانت توصفُ بالقصر، وكان تهوله منها الشّدائدُ، فكان يعبّرُ عن تلك الشّدائدِ بعبارةِ التّصغيرِ، ويقول: (اللّتيّا)، ثم تزوّجَ امرأةً كانت توصفُ بالطول، فهاله منها ضِعْفُ ما هاله من الأولى القصيرة، فطلّقها، وكان يقولُ فيها: (التي). وقال في الأولى والثانية: بعد اللّتيّا والتي لا أتزوِّجُ أبداً، فصار يُطلقُ بعد ذلك على الدّاهية<sup>61</sup>.

وقد استعملَ ذو الرُّمّةِ هذا المثلَ على نحوِ عدلٍ فيه عن أصلِ ترتيبيه، فأصلُه: بعد اللّتيّا والتي، فقدّمَ وأخّرَ، ووضَعَ الطرفَ (بعد) بين الاسمين، والأصلُ في استعمالِ هذا المثلِ أن يأتي قبلهما. وأشيرُ ههنا إلى أنّ الشاعرَ إنْ قدّمَ وأخّرَ في ألفاظِ المثلِ فهو لم يغيّرِ التّرتيبَ في معنى المثلِ ودلالته، وهو إنّما فعلَ هذا لأنّ الشعرَ يلزمُ الشاعرَ إيرادَ الكلامِ على نظامِ الوزن، والقافية، والشّاعرُ ههنا أجادٌ كثيرًا بتصرّفه بالمثلِ، وذلك أنّه بتصرّفه هذا بيّنَ عظيمَ الجهدِ الذي أصابَ إبلَ الرّكبِ، فقوله: لقيتُ التي بعد اللّتيّا يدلُّ على طولِ مدّةِ الإجهادِ، وأنّ الإبلَ تعرّضتْ له على مرحلتين.

#### 2.4. (حتّى) يُوؤبُ القارطان، أو حتى يوؤبُ العنزّي القارظ، أو إذا ما القارظُ العنزّي أباً، أو لا آتيك القارظُ العنزّي، أو لا آتيك أو يوؤبُ القارظُ العنزّي<sup>62</sup>.

قال ذو الرُّمّة<sup>63</sup>:

وأنتِ عَريّمٌ لا أظنُّ قِصاءَهُ      ولأ العنزّي القارظُ الدّهْرَ جائيًا

والقارظُ: الذي يجني القَرظَ؛ وهو ضربٌ من الشّجر يُقالُ له: السّلمُ، يُدبّعُ به<sup>64</sup>. ومن أجل ذلك سُمّي الرّجُلانِ في المثلِ القارظين؛ لأنّهما ذهبا يسعيانِ في اجتناءِ القَرظِ.

أمّا قصّة القارظين: فتحكى عن رجلين من قبيلةِ عَنزّة، كان الرجل الأكبر يُسمّى (يذُكر) بن عَنزّة، والأصغرُ هو رَهْمُ بن عامرٍ، وكانت حكاية الرجل الأكبر (يذُكر) أنّه خرج مع حُرَيْمَةَ بنِ نَهْدِ الذي كان يعشِقُ فاطمة بنتَ (يذُكر) ليجمعا أغصانَ القَرظِ، فمرّا بواحة فيها كثير من شجر التّخيل، فرآ عسلاً فأرادا جنيه من أعلى الشجر، فصعد (يذُكر) ودلّاه حُرَيْمَةَ بحبلٍ، ولمّا انتهى قال يذُكرُ لحُرَيْمَةَ: امددني حتى أصعد، فقال حُرَيْمَةُ: لا واللهِ حتّى تُزوِّجني ابنتك فاطمة، فقال: أعلّى هذه الحالِ؟ لا يكونُ ذاك أبداً، فتركَه حُرَيْمَةُ فيها حتى مات. <sup>65</sup> ولا يُدرى ما كان من خبره فصارَ مثلاً في انقطاعِ الغَيْبَةِ، وإيّاها أَرَادَ أبو دُوَيْبٍ بقوله<sup>66</sup>:

فبتلك التي لا يبرحُ القلبُ حُبّها      ولا ذُكرها ما أَرزَمَتْ أمُّ حائلٍ

وحَتّى يُوؤبُ القارطانِ كلاهما      ويُنشَرُ في القَتلى كُليْبٌ لَوائلٍ

وأما قولهم: ولأ آتيك القارظُ العنزّي. فإنّهم وضَعوا المُضَافَ إليه موضعَ المُضَافِ في الإعرابِ، والتّقديرُ: لا آتيك مدّةَ غيابِ القارظِ العنزّي. وهذا كثيرٌ عندهم. ووجه نصب (القارظ) في قولهم: "أَيُّ لا

<sup>61</sup> المبدائي، مجمع الأمثال، 92/1.

<sup>62</sup> أبو عبيد بن سلام، أمثال، 345؛ أبو هلال العسكري، جمهرة الأمثال، 123/1؛ المبدائي، مجمع الأمثال، 75/1، 212/2؛ الزمخشري، المستقصى في أمثال العرب، 128/1، 58/2؛ ابن سيده، المحكم والمحيط الأعظم، 325/6؛ ابن منظور، اللسان، (قرظ).

<sup>63</sup> ذو الرمة، ديوانه، 1307/2. ومعنى البيت: لا أظنُّ الذي وعدتني يجيءُ إلى يومِ القيامة. عن الباهلي، ديوان ذي الرمة.

<sup>64</sup> الجوهرى، الصحاح، (قرظ)، 1177/3.

<sup>65</sup> قصّة المثل هذه في جُلِّ كتب الأمثال التي روت المثل، وقد نقلتها عن كتاب الأمثال لأبي عبيد بن سلام، ص 345، عن ابن الكلبي، وتصرّفُ فيها قليلاً؛ أبو هلال العسكري، جمهرة الأمثال، 123/1؛ المبدائي، مجمع الأمثال، 75/1، 212/2.

<sup>66</sup> أبو سعيد السكري، شرح أشعار الهذليين، 147.

آتيك ما غاب القارظ العزري" قال ابن سيده (458هـ) أنهم أجروه مجرى ظرف الزمان، على تقدير: (الدهر) في قولهم: ما جاء الدهر، بالنصب، على الاتساع.<sup>67</sup>

وفي بيت ذي الرمة تقديم وتأخير؛ "أراد: لا أظن قضاءه جائيا هو ولا العزري"<sup>68</sup>. فالعزري: معطوف على (قضاءه). وفيه أيضا إحسان بيّن من جهة أنه وظف المثل لبيّن المظل الذي اتسمت به حبيبته مية، فهي لا تُنيله طلابه من الوصل، وتماطله، ولا تفي بوعودها، حتى ظن الشاعر أنها لن تُمكنه من الوصل واللقاء ما غاب القارظ العزري، وهو يعلم أنه لن يعود أبدا.

## 2.5. قولهم: (حتى يؤوب المنخل)<sup>69</sup>.

قال ذو الرمة<sup>70</sup>:

فَقَارِبُ حَتَّى يَطْمَعَ التَّابِعُ الصَّبَا      وَلَيْسَتْ بَأَذَى مِنْ إِيَابِ الْمُنْخَلِ

قوله: (المنخل)، حكايته هي نفسها حكاية القارظ العزري في المثل السابق، كما قال الباهلي (231هـ).<sup>71</sup>

وقال محقق ديوان ذي الرمة وشرحه عبد القدوس أبو صالح: "وقد التبس الأمر على أبي نصر الباهلي بين مثل المنخل والمثل القائل: (لا آتيك حتى يؤوب القارظان)"<sup>72</sup>. وليس الأمر كما قال أبو صالح، ولا رده لكلام أبي نصر بصائب؛ لأن من العلماء غير أبي نصر من قال: إن المنخل هذا هو أحد القارظين اللذين ذهباً يطلبان القرظ<sup>73</sup>. ومن هؤلاء أبو سعيد السكري (275هـ)<sup>74</sup>. على أن منهم من أنكز أن يكون المنخل هذا هو أحد القارظين، وهو أبو عبيد القاسم بن سلام (224هـ)<sup>75</sup>. وقال الأصمعي (216هـ) في قصته: "المنخل: رجل أرسل في حاجة فلم يرجع، فصار مثلاً يضرب في كل من لا يرجي"<sup>76</sup>. وهذا المثل شبه المثل السالف، من حيث جهة مضربه.

وقد تصرف ذو الرمة في استعمال المثل في شعره فصاغه اختصاراً بالمضاف والمضاف إليه، فقال: (إياب المنخل). وهذا الاختصار لم يُنقص من شرف المعنى شيئاً، بل زاد بلاغته، وأعطى جماليات في صياغة المعنى بلفظ قليل مختصر. وقد ألبس الشاعر معنى فراق محبوبته لفظ المثل المُعبّر عن التناهي في البعد، واليأس من اللقاء بها ليختصر كلاماً كثيراً في التعبير عن يأسه منها وانقطاع رجائه من لقائها والتوقف عن انتظار وصلها، فأغنى استعمال المثل بكلمتين اثنتين عن معانٍ كثيرة تُقال علناً على لسانه أو تُحسب في نفسه فلا يذكرها لأنّ المقام مقام حزن ويأس لا يساعده على التوضيح عن وجعه وحزونه.

<sup>67</sup> ابن سيده، المحكم والمحيط الأعظم، 345/6.

<sup>68</sup> ابن مالك، شرح الكافية الشافية، تحقيق: عبد المنعم أحمد هريدي، (مكة المكرمة: جامعة أم القرى، 1982م)، 1270/3.

<sup>69</sup> أبو عبيد بن سلام، الأمثال، 346؛ أبو هلال العسكري، جمهرة الأمثال، 361/1؛ الميداني، مجمع الأمثال، 211/1؛ الزمخشري، المستقصى في أمثال العرب، 58/2.

<sup>70</sup> ذو الرمة، ديوانه، 1473/3.

<sup>71</sup> ذو الرمة، ديوانه، 1473/3.

<sup>72</sup> ذو الرمة، ديوانه، 1473/3.

<sup>73</sup> أبو هلال العسكري، جمهرة الأمثال، 361؛ الزمخشري، المستقصى في أمثال العرب، 58/2.

<sup>74</sup> أبو سعيد السكري، شرح أشعار الهذليين، 147.

<sup>75</sup> أبو عبيد بن سلام، الأمثال، 346.

<sup>76</sup> ابن منظور، اللسان، (نخل).

2.6. (دَعَا أَنْفَهُ الْكَلَاءُ)<sup>77</sup>.

من ذلك قول ذي الرُّمّة في وصف نُورٍ وَحْشِيٍّ<sup>78</sup>:

أَمْسَى بِوَهْبَيْنِ مُجْتَازًا لِمَرْتَعِهِ مِنْ ذِي الْفَوَارِسِ يَدْعُو أَنْفَهُ الرَّبَبُ

قوله: (يدعو أنفه الربب)، يبدو على ظاهره كما قال الباهلي (231هـ) أنّ نبتة (الربب) هي التي تدعو الثور نحوها. وليس الأمر كذلك، وإنما يكون تفسيره على معنى إطلاق المثل المستعمل، وهو أنّ الثور لما شمّ النبتة اقترب منها، حتى كأنها نادته إليها.<sup>79</sup>

وهذا المثل يُسْتَعْمَلُ لِمَنْ يظنُّ مُرَادَهُ فِي أمرٍ ما فيسعى له. يُقَالُ له: دَعَا أَنْفَهُ الْكَلَاءُ، إِنَّ الظَّنَّ بِالْحُصُولِ عَلَى الْأَمْرِ الْمَطْلُوبِ يَدْعُو صَاحِبَهُ لِلسَّعْيِ له كما تدعو رائحة النبت إلى النبت أكلاً. وهذا ما ذكره الرّمخشي (538هـ) في معنى هذا المثل، وذلك أنّ الكلاً له رائحة تجذب إليها أنف الثور، وهو يُضْرَبُ لِمَنْ يراوده شيء ما في ظنه، فيبدأ في التحقق منه. وأنشد لذلك بيت ذي الرُّمّة السّالف.<sup>80</sup>

وتصرّف ذو الرُّمّة في هذا المثل، فأبدل بالكلاً الرّبب لالتزام القافية. وهذا من الشّاعر شجاعة في عربيّته، فما تنطوي عليه سليقته واتّساع قريحته اللغويّة مكّنه من حسن التّصرّف في المثل وصياغته على نحو يؤدّي المعنى المُرام منه. ويظهر أنّ الشاعر أجرى (الربب) مجرى الاستعارة، فجعله يدعو أنف الثور إذا انتشرت رائحته في الهواء، فسّمه الثور فتحة نحوه، وذلك استدعاءً له. وهو هنا مجاز عن التسبب في الأمر لأن النبات الصغير سبب في وصول أنفه للأرض ليرعاه.

2.7. (كَانَ عَلَى رُؤُوسِهِمُ الطَّيْرُ)<sup>81</sup>.

قال ذو الرُّمّة يصف جَمَارًا وَحْشِيًّا، وَأَتْنَا مَعَهُ<sup>82</sup>:

فَظَلَّ يُصَادِيهَا وَظَلَّتْ كَأَنَّمَا عَلَى هَامِهَا سِرْبٌ مِنَ الطَّيْرِ لَوْحٌ

في قوله: (على هامها سرب من الطير لوح) يريد كما قال الباهلي (231هـ): عليه قطع من الطير واقف لا يتحرك، ومن ذلك يفهم أنّ الأتان تبقى ثابتة أمام الثور لا تعصيه، "كأنما على هامها سرب: أي قطع من الطير، ولوح، يقول: كان على رأسها الطير لا تحرك؛ أي لا تعصي الفحل".<sup>83</sup> ويضرب هذا المثل للحلماء وأهل الأناة<sup>84</sup>، فمن عادة العرب أن تشبّه هدوء الإنسان وحلمه بمن استقرّ الطير فوق رأسه فسكن في أرضه خوفاً من أن يتحرك فيطير طائر.

<sup>77</sup> الرّمخشي، المستقصى في أمثال العرب، 2/173.

<sup>78</sup> ذو الرمة، ديوانه، 1/77. وقوله: ذو الفوارس: موضع رمل. والرّبب: جمع الرّبة؛ وهي نبت؛ وهي بقلّة ناعمة. عن الباهلي، ديوان ذي الرمة.

<sup>79</sup> ذو الرمة، ديوانه، 1/77.

<sup>80</sup> الرّمخشي، المستقصى في أمثال العرب، 2/173.

<sup>81</sup> أبو عبيد بن سلام، الأمثال، 151؛ الجوهري، الصحاح، (طير)؛ أبو هلال العسكري، ديوان المعاني، بيروت: (دار الجيل)، 144/1؛ الجواليقي، شرح أدب الكاتب، قدّم له مصطفى صادق الرافعي، (بيروت: دار الكتاب العربي)، 88؛ ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر، تحقيق: طاهر أحمد الزاوي ومحمود الطناحي، (بيروت: المكتبة العلمية، 1979م)، 3/250؛ ابن منظور، اللسان، (طير).

<sup>82</sup> ذو الرمة، ديوانه، 2/1224. وقوله: يُصَادِيهَا: أي يُدَارِيهَا ويرفق بها. وهامها: رأسها. عن الباهلي، ديوان ذي الرمة.

<sup>83</sup> ذو الرمة، ديوانه، 2/1224.

<sup>84</sup> الرّمخشي، المستقصى في أمثال العرب، 2/201.

وذكر الجواليقي (540هـ) قولين في أصل هذا المثل، الأول: أن الطير ساكن لا تتحرك فوق رأسه، وهم كذلك يخاف أن يطير إذ تحرك فلا يستطيع اصطيداه، فيبقى ثابتاً دون حركة.

والثاني: أن النبي سليمان عليه السلام كان جاساً مع أصحابه فقال للرياح: أقلينا، وللطير: أظلينا، وكان أصحابه أثناء ذلك تغشاهم السكينة والصمت، فشبهوهم بأصحاب سليمان وجلسائه وهو سكوت لا يتحرك منهم أحد وعلى رؤوسهم الطير تظللهم.<sup>85</sup>

وممن كان يُطلق عليهم هذا المثل أصحاب رسول الله محمد عليه السلام، وذلك لأنهم ذوو وقارٍ وحلمٍ وأناةٍ تشربوها من النبي الكريم عليه السلام. وهذا ما قاله ابن الأثير (606هـ) في وصف صحابة رسول الله عليه الصلاة والسلام، إذ كانوا وهم يستمعون إلى النبي (كأنما على رؤوسهم الطير) من شدة الوقار والسكينة، وكذلك لبعدهم عن الطيش والزهو.<sup>86</sup>

وقد تصرف ذو الرمة بهذا المثل تصرفاً دعاهُ إليه نظام الوزن والقافية، فذكر سرباً من الطير مكان الطير، وأبدل بقولهم: على رؤوسهم قوله: على هامها، فقال: (على هامها سرب من الطير لوخ). ومن الزيادة على معنى المثل في قول الشاعر أنه صرح بحال الطير وهي فوق رأس الأتان، وهي بادية بثباتها وسكونها، وخوف الأتان في إفزاعها، لذلك آثرت الانقياد للفحل مخافة إفزاع الطير فوق رأسها. وقد كان هذا المعنى مراداً في المثل دون التصريح بحال الطير فوق الرؤوس، لأنه يفهم من السياق.

### 3. استعماله معنى المثل مع إبقاء بعض ألفاظه:

وهو أن يستعمل معنى المثل وينشره في بيت أو بيتين من الشعر، وقد يُبقي لفظاً واحداً من المثل، وقد لا يُبقي، ومن ذلك:

#### 3.1 قولهم: (أسمع من فراد)<sup>87</sup>.

وقد نثر ذو الرمة معنى هذا المثل في بيتين، فقال يصف حوض ماء مرّت به ناقته<sup>88</sup>:

بأعقاره القردان هزلي كأنها نواذر صيصاء الهبيد المحطم

إذا سمعت وطاء الركاب تنغشت حشاشاتها في غير لحم ولا دم

في بيتي ذي الرمة السالفين تفسير لسبب قولهم في المثل: (أسمع من فراد)، وهو مثل يضرب لمن سمعه شديداً، وقال هذا المثل لأن القردان - وهي الحشرات الصغيرة تلتصق بأعقاب الإبل فتتغذى بدمائها- تخلفها الإبل في مرابضها، فتبقى في المرابض عندما يرتحل القوم بالإبل، وكذلك تخلف القردان في أعقار أحواض المياه التي تشرب منها الإبل، ثم إنها تبقى حيث خُلفت لا تطعم شيئاً منتظرةً قُدوم الإبل إلى مرابضها الأولى، وأعقار المياه حتى تعلق بها فتجد ثم غداها. ومن أجل ذلك ترقب القردان الإبل حتى إذا

<sup>85</sup> الجواليقي، شرح أدب الكاتب، 88.

<sup>86</sup> ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر، 150/3.

<sup>87</sup> أبو هلال العسكري، جمهرة الأمثال، 531/1؛ الميداني، مجمع الأمثال، 349/1؛ الزمخشري، المستقصى في أمثال العرب، 173/1؛ البكري، زهر الأكم في الأمثال والحكم، 175/3.

<sup>88</sup> ذو الرمة، ديوانه، 1176/2-1177. وقوله: بأعقاره: أي موضع شرب الإبل من الماء. والقردان: جمع فراد؛ وهو حشرة صغيرة تلتصق بأعقاب الإبل. ونواذر: سوابق نادرة. وصيصاء الهبيد: حب الحنظل. وتنغشت: تحركت. وحشاشاتها: بقية أنفسها. عن الباهلي، ديوان ذي الرمة.



أَحْسَتْ بِقَدُومِهَا بَعْدَ سَنَةٍ أَوْ أَكْثَرَ تَنْعَشَتْ وَتَحَرَّكَتْ تَهَيُّؤًا، وَيُقَالُ: إِنَّ الْقِرْدَانَ لَتَسْمَعُ صَوْتِ وَظِّءِ الْإِبِلِ عَلَى الْأَرْضِ مَسَافَةً كَذَا وَكَذَا يَوْمًا. وَلشَدَّةِ سَمَاعِهَا قَالُوا لَمَنْ سَمِعَهُ يَتَلَقَّظُ كُلَّ شَيْءٍ: أَسْمَعُ مِنْ قُرَادٍ<sup>89</sup>.

والمملووظُ أَنَّ الشَّاعِرَ أَفَادَ مِنْ مَعْنَى الْمَثَلِ الْوَافِرِ، فَنَشَرَ مَعْنَاهُ هَذَا، وَبَسَطَهُ فِي بَيْتَيْنِ، فَفَصَّلَ مَعْنَاهُ الَّذِي كَانَ يَضْمُهُ لَفْظُهُ الْمُخْتَصِرُ: (أَسْمَعُ مِنْ قُرَادٍ) = بِالْفَاظِ كَثِيرَةٍ، وَهِيَ طَرِيقَةُ اسْتِطْرَادٍ مِنَ الشَّاعِرِ، كَانَتْ مِنْهُ لِيَبَيِّنَ حَالَ الْإِبِلِ مَعَ الْقِرْدَانِ، وَأَسْفَارَهَا مِنْ مَوْضِعٍ إِلَى آخَرَ.

### 3.2. قولهم: (أَنْقَى مِنْ مِرَاةٍ الْغَرِيبَةِ)<sup>90</sup>.

قال الرُّمّة<sup>91</sup>:

لَهَا أَدُنُّ حَشْرٌ وَذَفْرَى أَسِيلَةٌ      وَخَدُّ كِمْرَاةٍ الْغَرِيبَةِ أَشْجَحُ

قال الباهلي (231هـ): "وَخَدُّ كِمْرَاةٍ الْغَرِيبَةِ: وَذَلِكَ أَنَّ الْمِرَاةَ إِذَا كَانَتْ فِي قَوْمٍ غُرَبَاءَ فَهِيَ تَجْلُو مِرَاةَهَا، تَشْتَهِي أَنْ تَحْسَنَ وَتَزَيَّنَ، فَشَبَّهَ خَدَّهَا بِالْمِرَاةِ الْمَجْلُوءَةِ"<sup>92</sup>.

وهذا المثل يُضْرَبُ لِلدَّلَالَةِ عَلَى صِفَاءِ شَيْءٍ مَا أَوْ بِيَانِ شِدَّةِ وَضُوحِهِ. وَخَصُّوا مِرَاةَ الْغَرِيبَةِ - وَالْغَرِيبَةُ هَهُنَا الَّتِي تَتَزَوَّجُ فِي غَيْرِ دِيَارِ قَوْمِهَا - بِالصِّفَاءِ وَالنِّقَاءِ؛ لِأَنَّ الْمِرَاةَ إِذَا كَانَتْ غَرِيبَةً بَيْنَ النَّاسِ تَهْتَمُ بِمِرَاةِهَا كَثِيرًا وَتَنْظُرُ إِلَيْهَا بِاسْتِمْرَارٍ لِتَتَفَقَّدَ جَمَالَ وَجْهَهَا وَحُسْنَهَا، فَتَبْقَى مِرَاةَهَا دَائِمًا ذَاتَ جِلَاءٍ وَصِفَاءٍ وَنِقَاءٍ.<sup>93</sup>

وقد تصرّف ذو الرُّمّة بهذا المثل في شعره، فحذف جزأه الأوّل (أنقى من)، وشبّه خدّ ميةً بجزئه الثاني (مراة الغريبة) للدلالة على صفاء وجه مية وحسن بياضه.

وأجاد الشاعر في تشبيهه هذا، وهو تصرّف منه ذو بال، إذ ساق المثل في البيت بطريقة التشبيه الذي طالما برع فيه، وفيه من تأكيد جمال حبيبته ما لا يخفى على ذي بصير.

### 3.3. قولهم: (شَالَتْ نَعَامَتُهُمْ)<sup>94</sup>.

قال ذو الرُّمّة<sup>95</sup>:

وَأَجَلَى نَعَامُ الْبَيْتِ وَأَنْفَقْتُ بِنَا      نَوَى عَنْ نَوَى مَيِّ وَجَارَاتِهَا شَرُّ

قال الباهلي (231هـ): "يُقَالُ لِلْقَوْمِ إِذَا مَضَوْا وَخَفُّوا: قَدْ شَالَتْ نَعَامَتُهُمْ، وَخَفَّتْ نَعَامَتُهُمْ، إِذَا ارْتَحَلُوا وَمَضَوْا"<sup>96</sup>. يُضْرَبُ هَذَا الْمَثَلُ لِتَفَرُّقِ الْقَوْمِ، أَوْ ارْتِحَالِهِمْ، أَوْ ذَهَابِ عَرِّهِمْ. وَالنَّعَامَةُ هَهُنَا: الْجَمَاعَةُ، وَقَدْ

<sup>89</sup> أبو هلال العسكري، جمهرة الأمثال، 531/1؛ الميداني، مجمع الأمثال، 349/1؛ الزمخشري، المستقصى في أمثال العرب، 173/1؛ البكري، زهر الأكم في الأمثال والحكم، 175/3.

<sup>90</sup> أبو هلال العسكري، جمهرة الأمثال، 316/2؛ الثعالبي، ثمار القلوب في المضاف والمنسوب، 319/1؛ الميداني، مجمع الأمثال، 381/2؛ الزمخشري، المستقصى في أمثال العرب، 398/1.

<sup>91</sup> ذو الرمة، ديوانه، 1217/2. وقوله: حَشْرٌ: أَي لَطِيفَةٌ مُحَدَّدَةٌ. وَالدَّفْرَى: مَوْضِعُ الْجَيْدِ خَلْفَ الْأُذُنِ، وَالدَّفْرَيَانِ عَنْ يَمِينِ الثُّقْرَةِ وَشِمَالِهَا. وَأَسِيلَةٌ: نَاعِمَةٌ طَوِيلَةٌ. وَأَسْجَحٌ: سَهْلٌ. عَنِ الْبَاهِلِيِّ، دِيْوَانِ ذِي الرِّمَّةِ. 1217/2.

<sup>92</sup> ذو الرمة، ديوانه، 1217/2.

<sup>93</sup> الثعالبي، ثمار القلوب في المضاف والمنسوب، 319/1.

<sup>94</sup> الميداني، مجمع الأمثال، 239/1؛ الزمخشري، المستقصى في أمثال العرب، 125/2؛ البكري، زهر الأكم في الأمثال والحكم، 241/3؛ الفارابي، ديوان الأدب، 386/1؛ الجوهري، الصحاح، (نعم)، 2043/5؛ ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر، 510/2؛ ابن منظور، اللسان، (شول، نعم)؛ البغدادي، خزائن الأدب، 90/11.

<sup>95</sup> ذو الرمة، ديوانه، 1151/2. وقوله: انْفَقْتُ: أَي عَطَفْتُ. وَنَوَى شَرُّ: نَيْبَةٌ لَيْسَتْ عَلَى الْقَصْدِ. عَنِ الْبَاهِلِيِّ، دِيْوَانِ ذِي الرِّمَّةِ. 1151/2.

<sup>96</sup> ذو الرمة، ديوانه، 1151/2.

تكون طائر النعام، وقالوا: شالت نعامتهم، أي ذهبوا متفرقين في البلاد؛ وذلك في حال السرعة والعجلة، لأن من صفات مشي النعام وركضها الخفة والسُرعة ولا سيما إذا هربت من خوف أو فزع.<sup>97</sup>

ويطلق على الناس أيضًا إذا كانوا مجتمعين في كلمتهم وقوتهم، فتفرقوا وضعفوا بعد قوة. ويقال أيضًا: شالت نعامه فلان، إذا غضب ثم هدأ بعد ذلك، أو إذا هلك أيضًا.<sup>98</sup>

أما ذو الرمة فاستعمل معنى المثل في بيته السالف، وأضاف النعام إلى البين، وكثفت معاني التفرق وألفاظه، فقال: أجلي؛ أي انكشف القوم ومضوا في سفرهم وفرتهم.

وقال: نعام؛ إشارة إلى معنى المثل: شالت نعامتهم، إذا تفرق القوم وارتحلوا. وأضافه إلى البين؛ وهو الفراق وانشقاق الشمل. كل ذلك دلالة على عظيم الفراق في نفسه.

### 3.4 قولهم: (هل يخفى على الناس القمر، أو هل يخفى على الناس النهار)<sup>99</sup>.

قال ذو الرمة، يمدح عمر بن هبيرة الفزاري<sup>100</sup>:

حتى بهرت فما تخفى على أحد إلا على أحد لا يعرف القمر

أي إنك معروف مشهور، ظاهر فضلك على جميع الناس، وكذا القمر لا يخطئه أحد من البشر. ويضرب هذا المثل للأمر المشهور.

وقد استعمل معناه ذو الرمة في إعلاء مكانة الممدوح، وإظهار شهرته وفضله ونداه على جميع الناس. وقال: إن الذي لا يعرف ذلك منك كأنه لم ير القمر قط. وفي استعمال ذي الرمة (أحد) في الشطر الثاني كلام للنحويين، وهو قولهم: لا يجوز استعمال (أحد) مفردًا إلا في النفي، تقول: ما في الدار أحد، أو ما جاء أحد. أما ذو الرمة فقد استعمله في الشطر الثاني من البيت في الإيجاب. وقد خرجوا استعماله هذا ووجهوه على أن (أحد) ههنا في تأويل (واحد)؛ أي إلا على واحد لا يعرف القمر<sup>101</sup>.

### 4. ما جرى من شعره مجرى المثل.

وذلك في شطر بيت أخذ الناس يتكلمون به كما يتكلمون بالمثل، ومن ذلك:

#### 4.1 قوله: (إن اللبيب وذا الإسلام يختلب)<sup>102</sup>.

وهو شطر بيت في قوله:

تلك الفتاة التي علقها عرصًا إن الكريم وذا الإسلام يختلب

هذه رواية الديوان، ويروى كذلك: (إن اللبيب)، و(إن الخليم)<sup>103</sup>. وقد أورد أبو بكر الخوارزمي (383هـ) هذا الشطر من بيت ذي الرمة في باب (ما جرى مجرى الأمثال من الشعر والرجز، في

<sup>97</sup> الزمخشري، المستقصى في أمثال العرب، 125/2.

<sup>98</sup> البكري، زهر الأكم في الأمثال والحكم، 241/3.

<sup>99</sup> أبو عبيد بن سلام، الأمثال، 93؛ الميداني، مجمع الأمثال، 404/2.

<sup>100</sup> ذو الرمة، ديوانه، 1163/2. وعمر بن هبيرة الفزاري والي العراق وخراسان في زمن هشام بن عبد الملك.

<sup>101</sup> ابن السراج، الأصول في النحو، 85/1.

<sup>102</sup> ذو الرمة، ديوانه، 73/1.

<sup>103</sup> ذو الرمة، ديوانه، 73/1.

كتابه (الأمثال المؤلّدة)<sup>104</sup>. وأوردّه أبو منصور الثعالبي (429هـ) ضمن الأمثال الصادرة عن الأبيات السائرة في كتابه (التمثيل والمحاضرة)<sup>105</sup>.

واستعمال هذا المثل من قول ذي الرمة السالف كاستعمال المثل في قولهم: "من مأمّنه يُؤتّى الحذر"؛ أي إنّ المسلم مهما كان تقياً وحريصاً على غضّ البصر فإنّه يفتنه أحياناً جمال المرأة فيخلب عقله ويُعلّق قلبه لأنّ المرأة الجميلة تخاطب إحساس الإنسان وتؤثر فيه مهما كان قوي النفس رابط الجأش.

#### 4.2. قوله: (هوى كل نفسٍ حيث حلّ حبيبها).

وهو شطر بيت في قوله<sup>106</sup>:

هوى تدرّف العينان منه وإنما هوى كل نفسٍ حيث حلّ حبيبها

وقد ذكر أبو بكر الخوارزمي (383هـ) هذا الشطر من بيت ذي الرمة في باب (ما جرى مجرى الأمثال من الشعر والرجز، في كتابه (الأمثال المؤلّدة)<sup>107</sup>.

#### 4.3. قوله: (ألم تر أنّ الماء يخبث طعمه وإن كان لؤن الماء أبيض صافياً)<sup>108</sup>.

هذا بيت كامل من شعر ذي الرمة جرى مجرى المثل، ذكره أبو منصور الثعالبي (429هـ) في كتابه (التمثيل والمحاضرة)، ضمن (الأمثال الصادرة عن الأبيات السائرة)<sup>109</sup>.

### نتائج البحث

إنّ معظم الأمثال التي وردت في البحث ترجع إلى عبارات جرت مجرى الأمثال، والقليل منها يرجع إلى قصّة أُخذ ما فيها مثلاً، نحو: (أيدي سبا)، و(بعد اللتيا والتي)، و(حتى يؤوب القرظان).

لم يعدل ذو الرمة في توجيه ما ضرب له المثل؛ أي لم يختلف سياق المثل في استعمال ذي الرمة عمّا هو عليه في أصل استعماله، وقد جرى من شعره مجرى الأمثال.

ولم يعتمد ذو الرمة كثيراً من الأمثال الشائعة في عصره وما سبقه قياساً لغزارة شعره وحجم ديوانه. وقد تكون قلة الأمثال في شعره راجعة إلى أنّ معظم شعره ذاتي؛ إذ صرف معظمه إلى الغزل ووصف الصحراء وما فيها، وهما غرضان لا يحتاج الشاعر فيهما إلى ضرب الأمثال كحاجة الشعراء المدّاحين والهجّائين وذوي الفخر ونحو ذلك من أغراض الشعر.

وقد جاءت الأمثال في شعر ذي الرمة مناسبة لسباق المعنى الذي ضربت له، وكذلك جاءت متوائمة مع وزن الشعر وتركيبه، وما أنادت عن نظام الشعر ولا أخلت به، بل جاء لترفع شأن البلاغة فيه، وتزيد من كثافة الصور الفنيّة فيه كما بدا واضحاً في صلب البحث.

### المصادر والمراجع

- 104 أبو بكر، الخوارزمي، الأمثال المؤلّدة، (أبو ظبي: نشره المجمع الثقافي، 1424هـ)، 428.
- 105 الثعالبي، التمثيل والمحاضرة، تحقيق: عبد الفتاح محمد الحلو، (بيروت: الدار العربية للكتاب، ط 2، 1981م)، 69.
- 106 ذو الرمة، ديوانه / 1/ 695. وقد يُنسب الشطر الثاني إلى مجنون لبلى أيضاً.
- 107 الخوارزمي، الأمثال المؤلّدة، 425.
- 108 ذو الرمة، ديوانه، 1921/3.
- 109 الثعالبي، التمثيل والمحاضرة، 69.

- ابن الأثير. *النهاية في غريب الحديث والأثر*. تحقيق: طاهر أحمد الزاوي، ومحمود الطناحي. بيروت: المكتبة العلمية، 1979م.
- البغدادي. *خزانة الأدب وكتب لسان العرب*. تحقيق عبد السلام هارون. القاهرة: مكتبة الخانجي، 1986م.
- ابن جني. *المنصف*. تحقيق: مصطفى أمين، وعبد الله إبراهيم. دار إحياء التراث القديم، 1954م.
- ابن دريد. *جمهرة اللغة*. تحقيق: رمزي منير بعلبكي. بيروت: دار العلم للملايين، 1987م.
- ابن السراج. *الأصول في النحو*. تحقيق عبد الحسين الفتلي، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط 3، 1996م.
- ابن سيده. *المحكم والمحيط الأعظم*. تحقيق: عبد الحميد هندراوي. بيروت: دار الكتب العلمية، 2000م.
- ابن عصفور. *المتع في التصريف*. تحقيق: فخر الدين قباوة. بيروت: مكتبة لبنان، 1996م.
- ابن مالك. *شرح الكافية الشافية*. تحقيق عبد المنعم أحمد هريدي. مكة المكرمة: جامعة أم القرى، 1982م.
- ابن منظور. *لسان العرب*. بيروت: دار صادر، ط 3، 1414هـ.
- الخوارزمي، أبو بكر. *الأمثال المولدة*. أبو ظبي: المجمع الثقافي، 1424هـ.
- الأنباري، أبو بكر. *الزاهر في معاني كلمات الناس*. تحقيق حاتم صالح الضامن. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1992م.
- السكري، أبو سعيد. *شرح أشعار الهذليين*. صنعة أبي سعيد السكري، تحقيق عبد الستار أحمد فزّاح، وراجعته محمود محمد شاكر. بيروت: مكتبة دار العروبة، 1965م.
- البكري، أبو عبيد الأندلسي. *فصل المقال في شرح كتاب الأمثال*. تحقيق: إحسان عباس. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1971م.
- القاسم بن سلام، أبو عبيد. *الأمثال*. تحقيق عبد المجيد قطامش، بيروت: دار المأمون للتراث، 1980م.
- العسكري، أبو هلال. *جمهرة الأمثال*. بيروت: دار الفكر.
- العسكري، أبو هلال. *ديوان المعاني*. بيروت: دار الجيل.
- الجواليقي. *شرح أدب الكاتب*. قدّم له مصطفى صادق الرافعي. بيروت: دار الكتاب العربي.
- الجوهري. *الصحاح، تاج اللغة وصحاح العربية*. تحقيق أحمد عبد الغفور عطار. بيروت: دار العلم للملايين، ط 4، 1990م.
- الثعالبي. *التمثيل والمُحاضرة*. تحقيق عبد الفتاح محمد الحلو. القاهرة: الدار العربية للكتاب، ط 2، 1981م.
- الثعالبي. *ثمار القلوب في المضاف والمنسوب*. القاهرة: دار المعارف.
- ذو الرمة. *ديوان ذي الرمة*. رواية أبي نصر الباهلي، تحقيق: عبد القدوس أبو صالح. دمشق: مجمع اللغة العربية، 1973م.
- الزبيدي. *تاج العروس من جواهر القاموس*. تحقيق: مجموعة من المحققين. الكويت: دار الهداية، 1965.
- الزمخشري. *أساس البلاغة*. تحقيق محمد باسل عيون السود. بيروت: دار الكتب العلمية، ط 1، 1998م.
- الزمخشري. *المستقصى في أمثال العرب*. بيروت: دار الكتب العلمية، ط 2، 1987م.
- سيبويه. *الكتاب*. تحقيق عبد السلام هارون. القاهرة: مكتبة الخانجي، ط 3، 1988م.
- الذبياني، الشماخ بن ضرار. *ديوان الشماخ*. تحقيق صلاح الدين الهادي. مصر: دار المعارف، 1968م.
- الفارابي. *ديوان الأدب*. تحقيق أحمد مختار عمر، وإبراهيم أنيس. القاهرة: طبعة مؤسسة دار الشعب للصحافة والطباعة والنشر، 2003.
- القيسي. *إيضاح شواهد الإيضاح*. تحقيق محمد بن حمود الدعجاني. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1987م.
- الكميت. *ديوان الكميت*. تحقيق محمد نبيل طريفي. بيروت: دار صادر، 2000م.
- المبرد. *المقتضب*. تحقيق محمد عبد الخالق عزيمة. مصر: وزارة الأوقاف، 1994م.
- المبيداني. *مجمع الأمثال*. تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد. بيروت: دار المعرفة.
- اليوسي. *زهر الأكم في الأمثال والحكم*. تحقيق محمد حجّي، ومحمد الأخضر. الدار البيضاء: الشركة الجديدة، دار الثقافة، 1981م.

### Kaynakça

- Askeri, Ebu Hilâl. *Cemheretü'l- emsâl*. Beyrut: Dârü'l-fikir. ts.
- Askeri. *Dîvânü'l meâni*. Beyrut: Dârü'l-Ciyl. ts.
- Bağdadî, Abdulkadir. *Hızanetü'l-edeb ve lübbü lübbi lisani'l-Arab*. thk. Abdusselam Harun. Kahire: Mektebetü'l-hanci. 1986.

- Cevherî. *es-Sihâh Tâcü'l Luğati ve Sihâhü'l Arâbiyye*. thk. Abdülğafûr Attar. Beyrut: Darü'l-İlmi lil melâyin. 4. Basım. 1990.
- Cevâlîki. *Şerhü edebi'l Kâtib*. thk. Mustafa Sadık er-Râfi. Beyrut: Darü'l-Kitâbi'l-Arabî.
- Enbârî, Ebu Bekir. *ez-Zâhir fî Meânî kelimâti'n-Nâs*. thk. Hâtim Sâlih Dâmin. Beyrut: Müessesetü'r-Risale. 1992.
- Farâbi. *Dîvân'ü'l-edeb*. thk. Ahmed Muhtar Ömer ve İbrahim Enîs. Kahir: Müessesetü Dâri's-şab li't-tibâeti ve'n-neşr. 2003.
- Havarizmî, Ebu Bekir. *el-Emsalü'l-Müvellede*. Abu Dabi: el-Mücemmau's-Sekâfi. 1996.
- İbn Serrâc, Muhammed Bin Sehl en-Nahvî. *el-Usulü fî'n-nahiv*. thk. Abdulhüseyn Fetli. Beyrut: Müessesetü'r-risale. 3. Basım. 1996.
- İbn Sellam, Ebu Ubeyd Kâsım. *el-Emsal*. thk. Abdulmecid Ketamiş. Beyrut: Dârü'l-Me'mûn li't-turâs. 1980.
- Endelüsî, Ebû Ubeyd Bekrî. *Faslü'l Makâl fî Şerhi Kitâbi el-Emsâl*. thk. İhsan Abbas ve Abdulmecid Abdin. Beyrut: Müessesetü'r-Risale. 1971.
- İbn Cinnî, Osman. *el-Munsif*. thk. Mustafa Emîn ve Abdullah İbrâhim. Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Kadîm. 1954.
- İbn Dureyd. *Cemheretü'l-luğa*. thk. Remzi Münîr Bâlabekki. Beyrut : Dârü'l-ilim li'l-Melâyin. 1987.
- İbn Esîr. *e'n-Nihâyetü fî Garîbi'l Hadis ve'l Eser*. thk. Tâhir Ahmed Zâvi ve Mahmud Tanâhi. Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye. 1979.
- İbn Mâlik. *Şerhü'l Kâfiyeti's-Şâfiye*. thk. Abdülmünim Ahmed Herîdî. Mekke: Câmîatü Ümmi'l-Kura. 1982.
- İbn Manzûr. *Lisânü'l Arab*. Beyrut: *Darü Sâdir*. 3. Basım. 1992.
- İbn Sîde, Ebu Hasan. *el-Muhkem ve'l Muhîti'l Âzam*. thk. Abdülhamîd Hindâvî. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-ilmîyye. 2000.
- İbn Usfûr. *el-Mumt'ü fî't-Tasrif*. thk. Fahrüddîn Kabâve. Beyrut: Mektebetü Lübnan. 1996.
- Kaysî. *İzâhü's-Şavâhidi'l-izâh*. thk. Muhammed bin Hammud Daacani. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî. 1. Basım. 1987.
- Kumeyt. *Dîvânü'l-Kumeyt*. thk. Muhammed Nebil Tarifi. Beyrut: Dârü Sâdir. 2000.
- Meydânî, Ebu'l-Fedl. *Mecmeu'l Emsal*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid. Beyrut: Darü'l-Mâriفة. 1995.
- Müberraîd. *el-Muktadab*. thk. Abdülhâlik Udeyme. Mısır: Vizâretü'l-Evkâf. 1994.
- Saalibî. *e't-Temsil ve'l-mühazare*. thk. Abdulfettah Muhammed Hülû. Beyrut: e'd-Dârü'l-Arabiye li'l-kitab. 2. Basım. 1981.
- Saalibî. *Simarü'l-külub fî'l-müzâf ve'l-mensub*. Kahire: Dârü'l-Maarif. ts.
- Sibeveyh. *el-Kitâb*. thk. Abdüsselâm Hârûn. Kâhire: 3. Basım. 1998.
- Sukkerî, Ebu Said. *Şerhü Eşâri'l Hüzeliyyin*. thk. Abdüsettâr Ahmed Ferrâc ve Muhammed Şâkir. Kahire: Mektebetü Dâri'l-Ûrûbe. 1965.
- Yıldırım, Tahsin VE Rami Alkhalaf Alabdulla. "Cahiliye Dönemi Arap Şiirinde Yer Alan Dua üsluplarının İncelenmesi". Balıkesir İlahiyat Dergisi. BAİD 15 (Haziran 2022). 308.
- Yûsi, Hasan. *Zehrü'l ekem fî'l emsâli ve'l Hikem*. thk. Muhammed Haccî ve Muhammed Ahdar. e'd-Dârü'l-Beydâ: Dârü's-Sekâfe. 1981.
- Zemahşeri, Ebü'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer. *Esâsü'l Belağa*. thk. Muhammed Bâsil Uyun Sud. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-ilmîyye. 2010.
- Zemahşerî. *el-Mustaksâ fî Emsâli'l Arab*. Beyrut: 2. Basım. 1987.
- Zubeydî. *Tâcü'l-ârûs min Cevâhiri'l-kâmûs*. thk. Komisyon. Kuveyt: Dârü'l-hidâye. ts.
- Zübyânî, Şammâh bin Dirâr. *Dîvânü's-Şammâh bin Dirâr*. thk. Salaheddîn Hâdi. Mısır: Dârü'l-Maarif. 1968.
- Zu'r-Rumme. *Dîvânü Zî'r-Rumme*. Rivayetü Ebi Nasr Bâhilî. thk. Abdülküddus Ebu Salih. Şam: Macmaü'l-lugâti'l-Arabiyye. 1973.

# Harran İlahiyat Dergisi | Harran İlahiyat Journal

Sayı/Issue: 51, Haziran/June 2024, 151-173

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/hij/issue/85067>

ISSN 2791-6812

## Kur'ân'da Hrc Kökünün Semantik Analizi

A Semantic Analysis of the Root h-r-j (ح-ر-ج) in the Qur'ân

### Yazar Bilgisi Author Information

#### Metin ÇETİN

Dr. Öğr. Üyesi, Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Ağrı, Türkiye  
Asst. Prof., Ağrı İbrahim Çeçen University, Faculty of Islamic Sciences, Ağrı, Türkiye  
mccetin@agri.edu.tr , www.orcid.org/0000-0001-6414-5469

### Makale Bilgisi Article Information

Makale Türü Article Type	Araştırma Makalesi Research Article
Yayın Etiği Publishing Ethics	Bu makale, iThenticate yazılımı ile taranmış ve intihal tespit edilmemiştir. Makale, çift taraflı kör hakemlik yöntemiyle en az iki hakem tarafından incelenmiştir. This article has been scanned by iThenticate software and no plagiarism detected. It has been examined by at least two referees using double sided blind refereeing method.
Finansman Funding	Yazar, bu çalışma için herhangi bir dış fon almadığını beyan eder. Author declares that he get no any external funding for this study.
Çıkar Çatışması Conflict of Interest	Yazar bu çalışmayla ilintili herhangi bir çıkar çatışması bulunmadığını beyan eder. Author declares that there is no any conflict of interest related to this study.
DOI	<a href="https://doi.org/10.30623/hij.1415374">https://doi.org/10.30623/hij.1415374</a>
Geliş Tarihi / Received	Kabul Tarihi / Accepted
5 Ocak/January 2024	1 Haziran/June 2024

## Öz

Bir metnin sağlıklı bir şekilde anlaşılması için o metinde kullanılan kelime ve kavramların kullanıldığı zaman, mekân ve bağlam bilgisine sahip olmak gerekmektedir. Zira kelimeler durağan bir yapıya sahip değildir ve tarihi süreç içinde kalıp ve mana açısından değişim ve dönüşüme uğramaktadırlar. Kur'ân ise Yüce Allah'ın insanlığa gönderdiği son metindir. Bu açıdan bu metnin kelimelerinin doğru bir şekilde tahlil edilip anlaşılması, verilmek istenen mesajın doğru anlaşılmasına katkı sunacaktır. Kur'ân metninin daha iyi anlaşılması için birçok yöntem kullanılmaktadır. Bu yöntemlerden bir tanesi de semantik metottur. Bu makalenin konusu Kur'ân'da geçen h-r-c (ح-ر-ج) kökünü semantik metot yöntemiyle analiz etmektir. Yöntem olarak şu sıralama takip edilmiştir: Birinci aşamada bu kök ve türevlerinin tespit edilip, etimolojik açıdan tahlil edilmesi için Arapçada en muteber kabul edilen sözlüklerden yararlanılmış, ayrıca bu kök ve bu kökle yakın ve zıt anlamlı olan kelimelerin manalarının tespit edilmesinde bu kelimelerin geçtiği âyetlerin bağlamları göz önünde bulundurulmak suretiyle alanda söz sahibi olan tefsirlerden de istifade edilmiştir. Yapılan bu araştırma sonucunda (ح-ر-ج) kökünün en temel anlamının "bir şeylerin bir yerde birikmesi ve toplanmasından dolayı o yerin dar olması" olduğu ortaya konmuştur. Yine bu tespit neticesinde bu kökün, sık ağaçlardan oluşan dar yer, daralmak, sıkılmak, sıkıştırmak, şaşkınlık, sedye, beli incelmış zayıf deve, rüzgâr, iki şeyi birbirine şiddetli bir şekilde sürtmek, av köpeğinin payı, köpek tasması, günah, günaha zorlama ve haram olma gibi anlamlarda kullanıldığı görülmüştür. Bu anlamların hepsinin de asıl mana ile uyduğu saptanmıştır. Cahiliye dönemi şiirlerinde bu kökün günah, günah işleme, günaha zorlama ve haram olma gibi anlamlarının kullanılmaması, bu kökün bu manaları İslam sonrası dönemde kazandığına delalet etmektedir. İkinci aşamada (-ح-ج-ر) kökü ile yakın anlamlı olan kelimeler tespit edilmiştir ki bunlar da maddi ve manevi anlamda darlığı ifade eden (الضيق), işlenmesi sonucunda muhatabını çeşitli zorluklarla karşı karşıya bırakan ve günah manasına gelen (الإثم), çeşitli açılardan sıkıntı manasını barındıran (البأس), yine darlık ve sıkıntı halini ifade eden, yemin bozma ve günah anlamına gelen (الحنث) ve ihtiyaç, zorluk, güçlük, gam, üzüntü ve günah anlamına gelen (الحوّب) kelimeleridir. Üçüncü aşamada (ح-ر-ج) kökü ile zıt anlamlı olan kelimeler tespit edilmiştir. Bu kelimeler ise eti parçalarına ayırmak ve beyan edip açıklamak anlamına gelen (الشرح), yer açmak ve genişletmek gibi anlamlara gelen (الفسح) ve kişinin sahip olduğu kudret, zengin olmak, bir şeyi yapabilme imkânı olmak, kuşatmak, kapsamak ve geniş olmak gibi anlamlara gelen (الوسع) kelimeleridir. Bu kelimelerin hem sözlük manaları hem de Kur'ân'daki kullanımları üzerinde durulmuştur. Dördüncü aşamada ise (ح-ر-ج) kökü ve türevlerinin Kur'ân'daki kullanımları üzerinde durulmuş bu kullanımlarda bağlam açısından şu manaların kastedildiği görülmüştür: Şüphe etmek, sıkıntı/güçlük/zorluk, sıkma/daralma ve günah/günah işleme. Beşinci aşamada (-ح-ج-ر) kökü ve türevleriyle yakın anlamlılık örgüsüne sahip olan kelimelerin Kur'ân'da kullanım biçimlerine yer verilmiş bu kelimelerin sözlüklerdeki anlamlarıyla âyetlerdeki anlamları arasındaki farklılıklar ve benzerlikler üzerinde durulmuştur.

**Anahtar Kelimeler:** Tefsir, Kur'ân, Semantik, Etimoloji, H-r-c Kökü

## Abstract

Because words are hardly static and they undergo change and transformation in form and meaning over time, it is essential to know the time, place and context in which words and concepts in a text are used so as to understand that text accurately. The Qur'ân is the last holy text sent by Allah Almighty to humanity, and

analysing and understanding the words of this text accurately can contribute to fully appreciate the intended message of the Qur'ān. Many methods are used for a better understanding of the Qur'anic verses, one of them being the semantic method. The focus of this study is to semantically analyse the root h-r-j (ح-ر-ج) in the Qur'ān. The steps below were followed to conduct the analysis: In the first step, most widely accepted dictionaries in Arabic were used to identify this root and its derivatives and to analyse them etymologically. In addition, to pinpoint the potential meanings of this root and those of its synonyms and antonyms, leading tafsīrs in the field were also used by considering the contexts of the verses in which these words occur. The results of this study revealed that the most basic meaning of the root ح-ر-ج is "the narrowness of a place due to the accumulation and collection of things in a place". The results also indicated that this root has meanings such as a narrow place with dense trees, to get narrow, to get squeezed, to compress, to be surprised, a stretcher, a weak camel with a thin waist, wind, to rub two things against each other strongly, the food for a greyhound, a dog's collar, a sin, to force someone to commit a sin and to be forbidden. It was found that all these meanings converge with the original meaning and that the meanings of this root such as a sin, to commit a sin, to force someone to commit a sin and to be forbidden were not used in the poems of the Jahiliya period. This indicates that the root acquired these meanings in the post-Islamic period. In the second step, words that are closely related to the root ح-ر-ج were identified, such as الضَّيْقُ, which denotes material and spiritual hardship, and الإِنْتِمَ, which means a sin that causes the sinner to experience various difficulties, أَلْتَبَاسُ, which means something that leads to various types hardship, الْجِدْتُ, which expresses hardship and grievance or which means to break an oath and to sin, and الحُوبُ, which means need, difficulty, hardship, gloominess, grief and sin. In the third step, the antonyms of the root ح-ر-ج were identified. These words are الشَّرْحُ, which means to cut meat into pieces and to declare or explain, أَلْفَسَحَ which means to make room for something and to expand something, and الوُسْعُ, which means to be rich, to have the ability to do something, to surround, to cover and to be wide. Both the literal meanings of these words and their uses in the Qur'ān were analysed. In the fourth step, the uses of the root ح-ر-ج and its derivatives in the Qur'ān were emphasised. It was found that the following contextual meanings were intended: to doubt, distress/hardship/difficulty, to depress/depression and a sin/to commit a sin. In the fifth step, the Qur'anic uses of the words that converge in meaning with the root ح-ر-ج and its derivatives are discussed, and the differences and similarities between the literal meanings of these words and their meanings in the Qur'anic verses are highlighted.

**Keywords:** Tafsīr, Qur'ān, Semantics, Etymology, the Root h-r-j (ح-ر-ج)

## Giriş

Kur'ān, 610 yılında Mekke'de nazil olmaya başlamıştır. Kur'ān'ın indiği toplumun dili Arapça olduğu için doğal olarak Kur'ān da Arapça olarak nazil olmuştur. Arapça olarak inen Kur'ān anlaşılacak için başta tevhid, nübüvvet ve ahiret gibi temel konular olmak üzere bütün hususları Arapların günlük hayatlarında kullandıkları kelimelerle ifade etmiştir. Bu durum da bazı kelimelerin yeni anlamlar kazanmasına, bazılarının anlam daralmasına, bazılarının da anlam genişlemesine uğramasına neden olmuştur. Yeni bir din ve medeniyetin oluşmasına öncülük eden bu kelime ve kavramların iyi anlaşılması Kur'ān'ın da iyi anlaşılmasına katkı sunmuştur. Bu açıdan bakıldığında dilin yeni bir dünya görüşü ve bakış açısı kazandırdığı, sadece kurallar manzumesi olmadığı ve değerler



sistemi olduğu görülmektedir. Zira değer ölçüleri toplumda kullanılan deyimlere ve terimlere göre düzenlenmektedir.<sup>1</sup> Bundan dolayı Kur'ân'da geçen kelimelerin, Kur'ân'ın genel hedefleri doğrultusunda doğru bir şekilde anlaşılması büyük önem arz etmektedir. Erken dönemde Kur'ân kelimelerinin manalarını sağlıklı ifade etme adına Ferrâ (ö. 207/822), Zeccâc (ö. 311/923), Ahfeş (ö. 215/830) ve Nehhâs (ö. 338/950) gibi âlimler (*Meâni'l-Kur'ân*) çalışmalarıyla bu alana katkı sağlamışlardır.<sup>2</sup> Vücûh, nezâir ve garibü'l-Kur'ân gibi çalışmalar da bu gayretin sonucu olarak ortaya çıkmıştır.<sup>3</sup>

Kur'ân kelimelerini tahlil eden metotlardan bir tanesi de geç dönemde ortaya çıkan semantik metodudur. Semantik, bir dilin anahtar terimleri üzerinde yapılan analitik çalışmadır. Bu çalışma, kelimeleri zaman içinde kazandığı manalar bakımından incelemektedir.<sup>4</sup> Bu yeni metodun Kur'ân'î bir metot olduğu, bu metotla Kur'ân'ın daha iyi anlaşılacağı değerlendirilmektedir.<sup>5</sup> Bu metoda göre kelimeler sahip oldukları mana açısından esas ve izafi mana olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. Esas mana, kelimenin herkes tarafından bilinen manasıdır. İzafi mana ise aynı kökten gelmediği halde, içinde buldukları anlam örgüsü sisteminden dolayı ortaya çıkan manadır.<sup>6</sup> Bilindiği gibi semantik metotta öncelikle incelenen kelimenin etimolojik anlamı tespit edilir. Ardından bu kelimenin etimolojik kökten itibaren bütün türevlerinin ve zaman içinde kazandığı yeni manaların analizi yapılır. Böylece kelimelerin anlam değişimleri, anlam daralmaları, anlam genişlemeleri, anlam kaymaları, anlam iyileşmeleri ve anlam kötüleşmeleri tespit edilip ortaya konulur. Yine bu metotta kelimenin anlamı siyak-sibak yani bağlam içinde ele alınmakta bu kontekt göz önünde bulundurularak kelimelerin anlamları belirlenmektedir. Bu yöntem sayesinde metinde geçen bir kelimeye farklı anlamlar yüklenebilmektedir. Semantik metotta analizi yapılacak olan kelimenin, Kur'ân'da varsa eş anlamlısını veya yakın anlamlısını bulmak; kelimenin çok anlamlı olup olmadığını belirlemek, özellikle zıt anlamlılarını tespit etmek suretiyle nihaî anlama ulaşmaya çalışmak esastır.<sup>7</sup> Yapılan bu araştırmada semantik metot izlenerek h-r-c (ح-ر-ج) kökü ve türevlerinin semantik tahlili yapılmaktadır. Bunun için öncelikle söz konusu kök ve türevlerinin etimolojik tahlili yapılarak anlamları tespit edilmiştir. Bu tespit için alanda yetkin sözlükler taranmış ve esas manasının ortaya konması adına cahiliye devri şiiirlerden istifade edilerek örnekler verilmiştir. Daha sonra elde edilen kök manadan itibaren, zaman içinde kazandığı tüm anlamların analizi yapılarak gerek bu anlamların gerekse de türevlerin içerisinde kök mananın olup olmadığına bakılmıştır. Böylece bahse konu kök ve

<sup>1</sup> Süheyla Bayrav, *Yapısal Dilbilimi* (İstanbul: Multilingual Yayınları, 1998), 43.

<sup>2</sup> İsmail Aydın, "Meâni'l-Kur'ân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2019), EK 2/207-209; Hasan Yılmaz, *Semantik Analiz Yönteminin Kur'an'a Uygulanması* (Bursa: Kurav Yayınları, 2007), 13.

<sup>3</sup> Mehmet Paçacı, "Tefsir'de Semantik ve Hermenötik", *İslami İlimlerde Metodoloji/Usül Mes'elesi I* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005), 585.

<sup>4</sup> Mehmet Soysaldı, "Kur'ân'ı Doğru Anlamada Semantik Metodun Önemi", *Kur'an ve Dil-Dilbilim ve Hermenötik-Sempozyumu* (Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Mayıs, 2001), 41; Paçacı, "Tefsir'de Semantik ve Hermenötik", *İslami İlimlerde Metodoloji/Usül Mes'elesi I*, 585.

<sup>5</sup> İsmail Yakıt, "Doğru Bir Kur'ân Tercümesinde Semantik Metodun Önemi", *S.D.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi 1* (1994), 17, 20-21, 24.

<sup>6</sup> Toshihiko İzutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, çev. Süleyman Ateş (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, ts.), 27-31; Celal Kırcı, *İlimler ve Yorumlar Açısından Kur'an'a Yönelişler* (İstanbul: Tuğra Neşriyat, 1993), 175.

<sup>7</sup> Ali Galip Gezgin, *Tefsirde Semantik Metod* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2018), 776-777; Soysaldı, "Kur'ân'ı Doğru Anlamada Semantik Metodun Önemi", 42-43; Abdurrahman Kasapoğlu, "Kur'an'ı Anlamada Semantik Yöntem", *Hikmet Yurdu*, 6/11, (Haziran 2013/1), 112-115, 130-138.

türevlerindeki anlam değişimleri belirgin bir şekilde ortaya konulmuştur. Daha sonra bu kök ve müştaklarının semantik açıdan anlam örgüsünü belirleme adına bu kökle yakın anlamlılık ve zıt anlamlılık ilişkisine sahip olan kelimelere yer verilerek karşılaştırmalar yapılmıştır. Daha sonra ise bu kök ve türevleri ile bunlarla yakın anlamlı ve zıt anlamlı olan kelimelerin Kur'ân'daki kullanımına yer verilerek lügatlerdeki anlamlarıyla âyetlerdeki anlamları arasındaki farklılıklar ve benzerlikler ortaya konmuştur. H-r-c (ح-ر-ج) kökü ve müştaklarının Kur'ân'daki manaları tespit edilirken âyetlerin bağlamına dikkat edilmiştir. Zira münasebet sisteminden kaynaklanan izafi anlamlar ancak bu şekilde ortaya konabilir. H-r-c (ح-ر-ج) köküyle ilgili müstakil bir çalışma yapılmadığı tespit edilmiştir. Fakat Kur'ân'daki birçok kelimeyle ilgili semantik çalışmalar yapılmıştır. Bu husustaki çalışmaları burada zikretmek makalenin sınırını aşmaktadır. Bunlardan bazıları için isam veri tabanına bakılabilir.<sup>8</sup>

### 1. H-R-C (ح-ر-ج) Kökünün Etimolojik Yapısı ve Anlam Analizi

H-r-c (ح-ر-ج) kökü ve türevlerinin ifade ettiği anlamlar alanda yetkin lügat kitapları taranmak suretiyle ortaya konmuş ve aşağıdaki anlamlar tespit edilmiştir.

#### 1.1. Sık Ağaçlardan Oluşan Dar Yer

H-r-c (ح-ر-ج) kökünün fiil ve mastar formu (حَرَجٌ-يَحْرُجُ-حَرَجًا) şeklindedir. Bu kökün esas/asıl anlamı bir şeylerin bir yerde birikmesi ve toplanmasından dolayı o yerde darlığın meydana gelmesidir. Zeccâc bu kökten türeyen (الْحَرْجُ) kelimesini (أَضْيَقُ الضَّيْقِ) yani darlığın ve daralmanın en üst seviyesi olarak tanımlamaktadır.<sup>9</sup> Bu da söz konusu kökte şiddetli darlık ve daralma halinin olduğuna delalet etmektedir. Örneğin Araplar, sık ağaçlardan meydana gelen dar bir alanı (الْحَرْجَةُ) kelimesiyle ifade etmektedirler. (الْحَرْجَةُ) ise ağaçların sıklığı ve dallarının birbirine sarmaş dolaş olmasından dolayı içine giriş ve çıkışların neredeyse mümkün olmadığı bir alanı betimlemektedir ki bu alan akasya, böğürtlen, selem ve sedir ağaçlarından oluşmaktadır.<sup>10</sup> Nitekim şair ( أَيَا حَرْجَاتِ الْحَيِّ حِينَ ) Nitekim şair (بِذِي سَلَمٍ لَا جَادَكُنَّ رَبِيعُ ... تَحَمَّلُوا /Mahallenin ağaçları, onlar selem denen bu yerden göçüp gittikten sonra artık bahar asla size gelmesin) beytinde (حَرْجَاتِ) kelimesini bu anlamda kullanmıştır.<sup>11</sup> Bu beyitte şair, sevgilisinin göçüp gitmesinden üzüntü duymakta, daha önce bir araya geldikleri o sık ağaçlardan meydana gelen alana, baharın gelmesinin artık anlamsız olduğunu vurgulamaktadır. Bu açıdan bakıldığında söz konusu kökün, günlük hayatta kullanıldığı ve fiziki manada bir yerin darlığına işaret ettiği görülmektedir.

<sup>8</sup> <http://ktp.isam.org.tr/?url=makaleilh/findrecords.php>

<sup>9</sup> Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Tehzîbü'l-luğa*, thk. Muhammed 'Avvad Mur'ib (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 2001), "Hrc", 4/84.

<sup>10</sup> Ebû Abdîrrahmân el-Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî, *Kitâbü'l-ayn*, thk. Mehdî el-Mahzûmî-İbrahim es-Sâmîrîrâî (Beyrut: Dâru ve Mektebetü'l-hilâl, ts.), "Hrc", 3/76; Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Düreyd el-Ezdî el-Basrî, *Cemheretü'l-luğa*, thk. Remzi Münîr Ba'lbekî (Beyrut: Dâru'l-ilm li'l-melâyîn, 1987), "Hrc", 1/436; Ezherî, *Tehzîbü'l-luğa*, "Hrc", 4/84; Ebû Nasr İsmail b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh*, thk. Ahmed Abdülğafur Atâr (Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melayîn, 1987), "Hrc", 1/305; Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ b. Muhammed er-Râzî, *Meğâyisi'l-luğa*, thk. Muhammed Abdüsselam Harun (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1979), "Hrc", 2/50; Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâîl ed-Darîr İbn Sîde, *el-Muhasşas*, thk. Halil İbrâhim Cefal, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1996), 3/176; Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, (Beyrut: Dâru Sâdır, 1993), "Hrc", 2/234, 235.

<sup>11</sup> Ferâhîdî, *Kitâbü'l-ayn*, "Hrc", 3/76; İbn Fâris, *Meğâyisi'l-luğa*, "Hrc", 2/50.

### 1.2. Daralma/Sıkılma

H-r-c (ح-ر-ج) kökünün ifade ettiği diğer bir anlam ise psikolojik ve ruhsal açıdan kişinin göğsünün daralması ve sıkılmasıdır. Örneğin (رَجُلٌ حَرَجٌ) ifadesi “Göğsü daralmış adam” anlamında kullanılmaktadır. Nitekim şair (لَا حَرَجَ الصَّدْرِ وَلَا عَنَيْفٌ) “Göğsünde daralma ve baskı yoktur” derken kelimeyi bu manada kullanmaktadır.<sup>12</sup> Yukarıda ifade edildiği gibi Zeccâc bu kelimeyi sıkıntının zirve noktası olarak betimlemiştir. Ona göre bir yerde bu kelime kullanılmış ise orada gerçekten ciddi bir daralma ve sıkılma vardır.<sup>13</sup> Çeşitli dert ve sıkıntıların, dört bir taraftan gelip insanı sarıp sarmalaması, onda göğüs daralması ve kalp sıkışması meydana getirmektedir. Bu açıdan bakıldığında bu anlamın kök anlamıyla uyduğu görülmektedir.

### 1.3. Sıkıştırmak

H-r-c (ح-ر-ج) kökünden türeyen (أَحْرَجَهُ) kelimesi bir varlığı köşeye sıkıştırmak demektir. Örneğin (أَحْرَجَهُ إِلَيْهِ) “Onu zorladı ve kısıtladı” anlamına gelmektedir. (أَحْرَجَ) ise (الكَلْبِ وَالسَّبَّحِ) “Köpeği ve yabani hayvanları sıkıştırdı” demektir ki burada avcının hayvanları avlamak için onları kaçamayacak şekilde dar bir alanda hapsedmesi vurgulanmaktadır. Yine (حَرَجَ الْغُبَارِ) ifadesi rüzgârın tozu toprağı bir araya getirip bir duvar dibine toplamasını ifade etmektedir. Lebid b. Rebîa (ö. 40/661) (فَعَلَوْتُ مُرْتَقِبًا عَلَى ذِي هَبْوَةٍ) ... حَرَجًا إِلَى أَعْلَامِهِنَّ فَتَأْمُمُهَا /Düşmanı gözetlemek için yüksek bir yere çıktım, şiddetli toz topraktan dolayı bayraklarını bile göremedim) beytinde kelimeyi bu anlamda kullanmıştır.<sup>14</sup> Bu kullanımlar, söz konusu kökün içerdiği bir araya getirme, biriktirme ve toplama manasını vurgulamaktadır. Zira rüzgâr tozu toprağı toparlayıp bir alana sıkıştırmaktadır.

### 1.4. Şaşırmak

H-r-c (ح-ر-ج) kökü (تَحْرَجُ الْعَيْنُ/Göz) kelimesiyle birlikte (تَحْرَجُ الْعَيْنُ) şeklinde kullanıldığında şaşırma ve baka kalma anlamına gelmektedir. Buna göre göz, gördüğü güzellikler karşısında şaşırır, bu esnada gözde ne kırpma ne de hareket görülür. Şair Zürrümme (ö. 117/735) (وَتَحْرَجُ الْعَيْنُ فِيهَا حِينَ تَنْتَقِبُ) /Peçeyi kaldırdığı zaman gözün sevinci artar, peçeyi kapattığında ise gözün şaşkınlığı daha da artar) beytinde bu manayı vurgulamaktadır.<sup>15</sup> Bu kullanımda gözlerin bakışları sıkılaştırması ve odaklanması dikkate sunulmaktadır ki bu anlam esas manayı barındırmaktadır.

### 1.5. Sedye

H-r-c (ح-ر-ج) kökünden türeyen (الْحَرْجُ) kelimesi ölü veya hastanın taşındığı iç içe geçmiş tahtadan yapılan yatak veya sedye anlamında bir isimdir. İmruülkays (ö. 540?) (فَأَمَّا)

<sup>12</sup> Ferâhîdî, *Kitâbü'l-ayn*, “Hrc”, 3/76; Ezherî, *Tehzîbü'l-luğa*, “Hrc”, 4/84; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, “Hrc”, 2/233; Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed ez-Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, thk. Komisyon, (by.: Dâru'l-Hidâye, ts), “Hrc”, 5/474.

<sup>13</sup> Ezherî, *Tehzîbü'l-luğa*, “Hrc”, 4/84.

<sup>14</sup> Ferâhîdî, *Kitâbü'l-ayn*, “Hrc”, 3/77; İbn Düreyd, *Cemheretü'l-luğa*, “Hrc”, 1/436; Ezherî, *Tehzîbü'l-luğa*, “Hrc”, 4/84; İbn Sîde, *el-Muḥaşşas*, 3/461; Ebü'l Kasım Mahmud b. Amr ez-Zemahşerî, *Esâsü'l-belâğa*, thk Muhammed Basil, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998), “Hrc”, 1/178; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, “Hrc”, 2/234.

<sup>15</sup> Ezherî, *Tehzîbü'l-luğa*, “Hrc”, 4/85; Cevherî, *eş-Şihâh*, “Hrc”, 1/307; İbn Fâris, *Meḳâyisi'l-luğa*, “Hrc”, 2/50; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, “Hrc”, 2/234.

كَلَقَرَّ تَخْفُقُ أَكْفَانِي /Sen Cabir'le yaptığım yolculuğumda, beni tahta bir sedyenin üstünde görseydin, elbiselerimin sağa sola savrulduğunu görürdün) beytinde kelimeyi bu manada kullanmıştır.<sup>16</sup> Sedyenin imalatında tahtaların bulunup bir araya getirilmesi sonra da bu tahtaların iç içe geçirilmesi sıkma ve daraltma anlamını ifade etmektedir ki bu mana da söz konusu kök mana ile uyuşmaktadır.

### 1.6. Beli Zayıf/İnce Deve

H-r-c (ح-ر-ج) kökünden türeyen (حَرْجٌ) ve (حُرْجُوجٌ) kelimeleri Arapça deve anlamına gelen (النَّاقَة) kelimesiyle kullanıldığında farklı bir anlam ortaya çıkmaktadır. Buna göre (حَرْجٌ) veya (نَّاقَةٌ حُرْجُوجٌ) demek, binek olarak kullanılmayan ve çifte sürülmeyen aksine iyice beslenmesi için serbest bırakılan deve demektir. Şair Lebîd (حَرْجٌ فِي مِرْفَقَيْهَا كَالْفَتْلِ) /Ayakları iyice semiz olmuş deve) beytinde kelimeyi bu manada kullanmıştır.<sup>17</sup> Bu beyitte iyice zayıflamış ve kemikleri birbirine geçmiş olan devenin binek olarak ve günlük işlerde kullanılmaması neticesinde iyi beslendiği ve semiz hale geldiği vurgulanmaktadır. Bazı dilcilerin (حَرْجٌ) ifadesini (النَّاقَة الضَّامِرَة) “zayıf deve” şeklinde açıklaması da bu anlama delalet etmektedir. Buna göre devedeki et ve kemiğin birbirine geçmesi bir darlığı ifade etmektedir.<sup>18</sup>

### 1.7. Rüzgâr

H-r-c (ح-ر-ج) kökünden türeyen (الْحُرْجُوجُ) kelimesi şiddetli esen soğuk rüzgâr anlamında da kullanılmaktadır. Şair Zürrümme ( مِنْ آخِرِ اللَّيْلِ، ) أَنْقَاءُ سَارِيَةٍ حَلَّتْ عَزَالِيَهَا، ... رِيحٌ غَيْرُ حُرْجُوجٍ / Gecenin sonunda çok sert esmeyen bir rüzgâr ve yumuşak yağın yağmur onları kum gibi dümdüz etti)<sup>19</sup> beytinde kelimeyi bu anlamda kullanmıştır. Şiddetli esen rüzgârda bir sıkma ve daraltma anlamı bulunması nedeniyle bu kullanım da esas mana ile uyuşmaktadır.

### 1.8. Dişleri Gıcırdatmak

H-r-c (ح-ر-ج) kökünden sülasi mücerret birinci baktan fiil olan (حَرْجٌ-يَحْرُجُ- حَرْجًا) bir şeyi birbirine sürtmek manasına gelmektedir. Örneğin (حَرْجُ الرَّجُلِ أَنْيَابَهُ) “Adam öfkeden dolayı dişlerini gıcırdatıyor” anlamındadır. Şair ( وَبِوَمٍ تُحْرَجُ الْأَصْرَاسُ فِيهِ ... لِأَبْطَالٍ ) وَبِوَمٍ تُحْرَجُ الْأَصْرَاسُ فِيهِ ... لِأَبْطَالٍ /Ve öyle bir gün ki öfkeden dolayı kahraman savaşçılar dişlerini gıcırdatıyor ve içlerinden ateş çıkarıyorlardı) beytinde bu manada kullanmıştır.<sup>20</sup> Burada da dişlerin sıkılması anlamı vardır ki bu da kökün temel manasıyla uyumludur.

### 1.9. Av Köpeğinin Payı/Nasip

H-r-c (ح-ر-ج) kökünden türemiş bir kelime olan (أَخْرَاجُ: حِجْرٌ) ise avcılıkta kullanılan av köpeğine verilen payı/nasibi ifade etmektedir. Şair Tırimmâh (ö. 125/743), (لِرَبِّ الْكِلَابِ يَصْطَفِدُهُ) ... وَالْحِجْرُ /Yaban arısı gibi hızlıca ava saldırıyorlar. Halbuki asıl av/pay, köpeklerin sahibinin kendisine ayırdığıdır) beytinde kelimeyi bu mana

<sup>16</sup> İbn Düreyd, *Cemheretü'l-luğa*, “Hrc”, 1/436; İbn Fâris, *Meğâyisi'l-luğa*, “Hrc”, 2/50; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, “Hrc”, 2/235.

<sup>17</sup> Ferâhîdî, *Kitâbü'l-'ayn*, “Hrc”, 3/77; İbn Düreyd, *Cemheretü'l-luğa*, “Hrc”, 1/436; Ezherî, *Tehzîbü'l-luğa*, “Hrc”, 4/86; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, “Hrc”, 2/235;

<sup>18</sup> Cevherî, *eş-Şihâh*, “Hrc”, 1/305; Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs*, “Hrc”, 5/474.

<sup>19</sup> Zemahşerî, *Esâsü'l-belâğa*, “Hrc”, 1/178; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, “Hrc”, 2/235.

<sup>20</sup> İbn Sîde, *el-Muḥaşşas*, 4/82; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, “Hrc”, 2/235;

da kullanmıştır.<sup>21</sup> Burada av köpeklerinin avı kapmak için hızlı koşmaları ve birbirlerinin alanlarını daraltmaları anlamı açısından esas manayla uyumlu olduğu ifade edilebilir.

### 1.10. Köpek Tasması

Yine H-r-c (ح-ر-ج) kökünden türemiş olan (أَخْرَجَ وَحِرْجَةً: حِجْرُ) kelimesi (قِلَادَةُ كَلْبٍ) yani köpek tasması şeklinde açıklanmaktadır. Şair A'sâ (ö. 7/629), (بِتَوَاشِيَةِ عُضْفٍ يُقَلِّدُهَا) (فَوْقَ مُتُونِهَا لَمْعٌ ... فَوقَ مُتُونِهَا لَمْعٌ) Hareketli ve kulakları aşağı inmiş, boyunlarında tasma ve sırtlarında kuyrukları kalkmış bir şekilde 'köpekler hızlıca saldırıyorlardı'.<sup>22</sup> Bu beyitte şair kelimeyi köpek tasması anlamında kullanmaktadır. Ayrıca bu kelime çocukların boyunlarına takılan boncuk, elbisenin asıldığı ip gibi manalara da gelmektedir.<sup>23</sup> Tasmanın yapımında kullanılan iplerin birbirine sıkıca geçirilmesi esas manayla uyumaktadır.

### 1.11. Günah

H-r-c (ح-ر-ج) kökünden türeyen (الْحَرَجُ-الْحَرَجُ) kelimeleri sözlüklerde (الْإِثْمُ) yani günah kelimesinin karşılığı olarak kullanılmaktadır. (الْحَارِجُ) ise ismi fail olup günahkâr anlamındadır.<sup>24</sup> Ormandaki ağaçların sıklığı alanda daralmaya sebep olmakta; kişinin günah işlemesi de kalbinde daralmaya neden olmaktadır. Bundan dolayı (الْحَرَجُ) kelimesine (الْإِثْمُ) manası verilmiştir.<sup>25</sup> Günah işleme, manevi anlamda bir sıkıntıya delalet ettiği için bu mana mecazidir.<sup>26</sup> Cahiliye devri şiirlerinde (ح-ر-ج) kökü ve türevlerinin (الْإِثْمُ) anlamında kullanılmaması bu kelimenin İslam döneminde yeni bir anlam kazandığına işaret etmektedir.<sup>27</sup>

### 1.12. Günaha Zorlama/ Günah İşletirme

H-r-c (ح-ر-ج) kökü, if'âl babında (أَخْرَجَ-يُخْرِجُ-إِخْرَاجًا) şeklinde gelmekte ve "günaha sokma/sürüklenme ve günah işletirme" anlamına gelmektedir.<sup>28</sup> Kişiyi günaha sokma eyleminde bir zorlama, daraltma ve sıkıştırma anlamı bulunmaktadır ki bu anlam da söz konusu kökün esas anlamıyla uyumlu gözükmektedir. Arapçada bazı kelimelerin lafızları ile manaları arasında bir zıtlık bulunmaktadır ki bu kökten türeyen (تَخْرَجُ) fiil formu da bu şekildedir. Örneğin (رَجُلٌ مُتَخَرِّجٌ) ifadesi "günah işleyen" değil "kendisini günah işlemekten uzak tutan kişi" anlamındadır.<sup>29</sup>

### 1.13. Haram/Yasak Olmak

H-r-c (ح-ر-ج) kökü haram olma ve yasak olma manasına da gelmektedir. Örneğin (خَرَجَ عَلَيْهِ السُّحُورُ) henüz sahur yapmamış olan bir kişinin, vaktin darlığından dolayı sahur yapmasının haram/yasak olduğunu ifade etmektedir. Ayrıca (حَرَجَ عَلَيَّ ظَلْمُكَ) "Senin bana

<sup>21</sup> Ezherî, *Tehzîbü'l-luğa*, "Hrc", 4/85; Cevherî, *eş-Şihâh*, "Hrc", 1/306; İbn Fâris, *Meğâyisi'l-luğa*, "Hrc", 2/50; Zemahşerî, *Esâsü'l-belâğa*, "Hrc", 1/178; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, "Hrc", 2/236.

<sup>22</sup> Ferâhîdî, *Kitâbü'l-'ayn*, "Hrc", 3/77; Cevherî, *eş-Şihâh*, "Hrc", 1/306; Zemahşerî, *Esâsü'l-belâğa*, "Hrc", 1/178; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, "Hrc", 2/235;

<sup>23</sup> Ezherî, *Tehzîbü'l-luğa*, "Hrc", 4/85; Cevherî, *eş-Şihâh*, "Hrc", 1/306;

<sup>24</sup> Ferâhîdî, *Kitâbü'l-'ayn*, "Hrc", 3/76; Cevherî, *eş-Şihâh*, "Hrc", 1/305; İbn Fâris, *Meğâyisi'l-luğa*, "Hrc", 2/50; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, "Hrc", 2/233;

<sup>25</sup> İbn Fâris, *Meğâyisi'l-luğa*, "Hrc", 2/50.

<sup>26</sup> Zemahşerî, *Esâsü'l-belâğa*, "Hrc", 1/178; Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs*, "Hrc", 5/474.

<sup>27</sup> Zemahşerî, *Esâsü'l-belâğa*, "Hrc", 1/178.

<sup>28</sup> Ferâhîdî, *Kitâbü'l-'ayn*, "Hrc", 3/76; Cevherî, *eş-Şihâh*, "Hrc", 1/305; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, "Hrc", 2/233;

<sup>29</sup> Ferâhîdî, *Kitâbü'l-'ayn*, "Hrc", 3/76;

haksızlık etmen haramdır/yasaktır” ifadesi de bu anlama delalet etmektedir.<sup>30</sup> (اللَّهُمَّ إِنِّي أَعِزُّ حَقَّ الضَّعِيفِينَ الْيَتِيمِ وَالْمَرْأَةِ) “Allah’ım! İki zayıf kimsenin, yetimle kadının hakkını yemekten şiddetle sakındırıyorum.”<sup>31</sup> Hadisindeki (أَعِزُّ) kelimesi yasaklamak ve haram kılmak anlamında kullanılmıştır. Ayrıca İbn Abbâs, En’âm sûresi 6/138. (وَقَالُوا هَذِهِ أَنْعَامٌ وَحَزْتُ حِجْرًا) âyette yer alan (حِجْرًا) kelimesini (حِجْرًا) şeklinde okuyarak kelimeye “haram” manasını vermiştir.<sup>32</sup>

## 2. H-r-c (ح-ر-ج) Kökü ve Türevleriyle İlişkili Kelimeler

Yukarıda H-r-c (ح-ر-ج) kökü ve türevlerinde meydana gelen anlam değişim ve dönüşümlerine yer verildi. Buradaki anlam örgüsü göz önüne alındığında bu kökün (الضَّبِيقُ), (الائِثْمُ), (الْبَأْسُ), (الْحِنْتُ), ve (الْحُوبُ) kelimeleriyle yakın anlamlı olduğu; (السَّرْحُ), (الْفَسْحُ) ve (الْوَسْعُ) kelimeleriyle de zıt anlamlı olduğu görülmektedir.

### 2.1. H-r-c (ح-ر-ج) Kökü ve Türevleriyle Anlam Yakınlığı Olan Kelimeler

#### 2.1.1. الضَّبِيقُ

Daralmak, dar gelmek, darlaşmak, bıkmak, kaygılanmak, sıkıntıya düşmek ve sıkışık olmak gibi anlamlara gelen (الضَّبِيقُ) kelimesinin mazi ve müzarisi (ضاق-يضيقُ) şeklinde olup mastarı (ضَبِيقًا ve ضَبِيقًا) şeklinde gelmektedir.<sup>33</sup> Bu kökten türeyen (الضَّبِيقُ) kalbin ve mekânın daralmasını ifade ederken (الضَّبِيقُ) cimrilik ve eli sıkı olmayı ifade etmektedir.<sup>34</sup> Ferrâ’ya göre (الضَّبِيقُ) kelimesi kalbi sıkın her şeyi ifade etmektedir ki bunda genişleme olmaz. (الضَّبِيقُ) ise kapı ve elbise gibi daralması ve genişlemesi mümkün olan durumlarda kullanılmaktadır.<sup>35</sup> Buna göre (الضَّبِيقُ) kelimesi (السَّعَةِ) kelimesinin zıt anlamlısıdır ki (السَّعَةِ) kelimesi genişlik anlamındadır.<sup>36</sup> Bu kökten türeyen kelimeler ve kazandıkları anlamlar şunlardır: (الضَّبِيقُ) fakirlik, kişinin maddi durumunun düşük olmasını ve kalben bir şeye şüpheyle yaklaşmayı ifade etmektedir.<sup>37</sup> (ضاق الرجلُ) kişinin cimriliğine işaret etmektedir ki bu da aslında bir darlık manası barındırmaktadır.<sup>38</sup> (ضِيقٌ بِهِ دَرْعًا) birisinden usanmak, zor ve meşakkatli olmak; (نَضَائِقُ الْقَوْمِ) bir grup insanın bir mekânda sıkışması anlamına gelmektedir.<sup>39</sup> (المَضِيقُ) dar olan mekân ve işler; (ضَائِقَهُ) birini zor ve güç bir duruma

<sup>30</sup> Ezherî, *Tehzîbü’l-luğa*, “Hrc”, 4/85; Cevherî, *eş-Şihâh*, “Hrc”, 1/307; İbn Fâris, *Mekâyisi’l-luğa*, “Hrc”, 2/50; İbn Sîde, *el-Muḥaşşas*, 4/59; Zemahşerî, *Esâsü’l-belâğa*, “Hrc”, 1/179; İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, “Hrc”, 2/234, 235;

<sup>31</sup> Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb en-Nesâî, *es-Sünen*. thk. Abdülfettâh Ebû Gudde, (Halep: Mektebü’l-Matbuâtü’l-İslâmiyye, 1986) “İşretü’n-nisâ” 64, (5/363).

<sup>32</sup> Ezherî, *Tehzîbü’l-luğa*, “Hrc”, 4/86;

<sup>33</sup> İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, “Dyğ”, 10/208, 209; Zebîdî, *Tâcü’l-‘arûs*, “Dyğ”, 26/46.

<sup>34</sup> Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl el-Askerî, *el-Furûku’l-luğaviyye*, thk. Muhammed İbrahim Selim (Kahire: Dârü’l-İlm ve’s-Sekâfe, ts), 1/312.

<sup>35</sup> İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, “Dyğ”, 10/208; Zebîdî, *Tâcü’l-‘arûs*, “Dyğ”, 26/46.

<sup>36</sup> İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, “Dyğ”, 10/208; Ebû’l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Ali el-Feyyûmî, *el-Mişbâhu’l-münîr fi ğaribi’s-şerhi’l-kebîr li’r-Râfi’î* (Beyrut: Mektebetü’l-İlmiyye, ts), “Dyğ”, 2/367; Ebû’l-Kasım Hüseyin b. Muhammed Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fi ğaribi’l-Kur’ân*, thk. Safvan Adnan ed-Davûdî, (Beyrut: Dârü’l-Kalem, 1412), “Dyğ”, 513.

<sup>37</sup> İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, “Dyğ”, 10/209; Ebû’t-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya’kûb el-Firûzâbâdî, *el-Kâmûsü’l-muḥîṭ*, thk. Komisyon (Beyrut: Müessesetü’r Risâle, 2005), “Dyğ”, 902.

<sup>38</sup> İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, “Dyğ”, 10/209; Feyyûmî, *el-Mişbâhu’l-münîr*, “Dyğ”, 2/367.

<sup>39</sup> İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, “Dyğ”, 10/208, 209.

sokmak demektir.<sup>40</sup> Yapılan bu açıklamalardan da görüldüğü gibi (الْحَرْجُ) ve (الضَّبْقُ) kelimeleri mana itibariye birbirine çok yakındır. Öyle ki daraltma ve sıkıştırma manasında olan bu iki kelime telaffuz edilirken bile ağızda bir daralma ve sıkışma hissedilir.<sup>41</sup>

### 2.1.2. الأئِمُّ

Günah işlemek, günaha düşmek ve helal olmayan bir şeyi yapmak gibi anlamlara gelen (الأئِمُّ) kelimesi (أئِمٌّ-يَأْتِمُّ-إئِمًّا) kökünden türemiştir.<sup>42</sup> Bu kelimenin esas manası ise ağır davranmak, yavaş olmak, ihmal etmek ve gecikmektir. Yavaş hareket eden deve anlamındaki (نَاقَةٌ آئِمَّةٌ) bu anlama işaret etmektedir. (الأئِمُّ) kelimesi de bu kökten türeyerek hayırdan geri kalan, hayır yapmakta ağır davranan anlamı kazanmıştır.<sup>43</sup> (تَأْتِمُّ) kişinin günahından tevbe etmesi ve bağışlanma dilemesi demektir.<sup>44</sup> Bu kökün sülasi birinci bapta kullanımını farklı bir manayı içermektedir. Buna göre (أَتَمَّ يَأْتِمُّ إِتْمًا وَأَتَامًا) bir fiili başkası için günah olarak kaydetmek ve yazmak manasındadır. Örneğin (وَأَتَمَّهُمُ (الْأَتَامُ) “Allah falan hususu onun için günah olarak yazdı.” anlamındadır.<sup>45</sup> (اللَّهُ فِي كَذَا) kelimesi günah işleminin karşılığı olarak verilecek cezayı ifade etmektedir.<sup>46</sup> (الأئِمُّ) bazılarında göre içki manasında olmakla beraber bu mana pek revaç görmemiştir.<sup>47</sup> (الأئِمُّ) facir, günahkâr<sup>48</sup> veya çok yalancı anlamındadır.<sup>49</sup> Bu kelimenin devamlı surette günah işlemeyi ifade ettiği de belirtilmektedir.<sup>50</sup> Arap dil âlimi, edip ve fakih olan Ezherî'nin (ö. 370/980) bu kelimeyi (الْحَرْجُ: المَأْتِمُّ، وَرَجُلٌ حَارِجٌ: أئِمٌّ) şeklinde açıklaması da iki kelime arasındaki anlam yakınlığına delalet etmektedir.<sup>51</sup>

### 2.1.3. البأسُ

Savaş, sıkıntı, şiddet ve ıstırap gibi anlamlara gelen (البأسُ) kelimesi (بُؤْسًا-وَبُؤْسِي) - (بُؤْسًا-وَبُؤْسِي) babından gelmektedir. Bu kökten türeyen (البأساء) mastarı savaş, sıkıntı ve ıstırap; (البأسُ) ismi faili kendisine bela gelen kişi; (البأسُ) mastarı ise hem azap hem de savaştaki şiddet anlamındadır.<sup>52</sup> Bu kök (بَيْسٌ-يَبِئْسُ-بُؤْسًا-بُؤْسًا-وَبِئْسًا) şeklinde de gelmektedir ki bu da kişinin ihtiyacının çok olması yani fakirlik anlamını ifade etmektedir.<sup>53</sup> (بَيْسٌ) kelimesi genel anlamda bir şeyi yermek ve kötülemek için kullanılır.<sup>54</sup> Bu kelime sıfat olarak kullanıldığında farklı anlamlar kazanmaktadır. Örneğin (رَجُلٌ بَيْسٌ)

<sup>40</sup> Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muḥîṭ*, “Dyğ”, 902.

<sup>41</sup> Mehmet Keleş, “Kur'an Tilavetinde Ses ve Mana İlişkisi”, *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22 (Aralık 2023), 186.

<sup>42</sup> Ferâhîdî, *Kitâbü'l-ayn*, “Esm”, 8/250; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, “Esm”, 12/5.

<sup>43</sup> İbn Fâris, *Meḳâyisü'l-luġa*, “Esm”, 1/60; Râġıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, “Esm”, 63; Askerî, *el-Furûku'l-luġaviyye*, 181, 182.

<sup>44</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, “Esm”, 12/5; Zebîdî, *Tâcü'l-arûs*, “Esm”, 31/186.

<sup>45</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, “Esm”, 12/5.

<sup>46</sup> Ezherî, *Tehzîbü'l-luġa*, “Esm”, 15/116; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, “Esm”, 12/6.

<sup>47</sup> Ezherî, *Tehzîbü'l-luġa*, “Esm”, 15/116; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, “Esm”, 12/6.

<sup>48</sup> Ezherî, *Tehzîbü'l-luġa*, “Esm”, 15/116; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, “Esm”, 12/6.

<sup>49</sup> Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muḥîṭ*, “Esm”, 1074.

<sup>50</sup> Askerî, *el-Furûku'l-luġaviyye*, 233.

<sup>51</sup> Ezherî, *Tehzîbü'l-luġa*, “Hrc”, 4/84.

<sup>52</sup> Ferâhîdî, *Kitâbü'l-ayn*, “Bes”, 7/316; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, “Bes”, 6/20; Cevherî, *eş-Şihâh*, “Bes”, 3/906.

<sup>53</sup> Cevherî, *eş-Şihâh*, “Bes”, 3/907; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, “Bes”, 6/20.

<sup>54</sup> Cevherî, *eş-Şihâh*, “Bes”, 3/907; Râġıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, “Bes”, 153.

güçlü adam; (عَدَابٌ بئس) ise şiddetli azap anlamındadır.<sup>55</sup> (لَا بَأْسَ عَلَيْكَ) yani “Sana teminat veriyorum, senin için sıkıntı olmaz” anlamında kullanılmaktadır.<sup>56</sup> İncelenen bu kökte iki mana bulunmaktadır. Birincisi şiddet, zorluk ve sıkıntı; diğeri ise fakirlik ve muhtaç olma. İki mana itibarıyla de bu kelimenin (الْحَرْجُ) kelimesi ile yakın anlamlı olduğu ifade edilebilir. Zira savaş, içinde her türlü sıkıntıyı barındıran bir haldir. Fakirlik hali de bir başka sıkıntı ve meşakkat durumudur. Belâgat âlimi Ziyâeddin İbnü'l-Esîr'in (ö. 637/1239), (وَلَا حَرْجَ: لَا بَأْسَ وَلَا إِثْمَ عَلَيْكُمْ) (حَرْجَ) hadisindeki (حَرْجَ) kelimesini (حَدَّثُوا عَنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ وَلَا حَرْجَ) şeklinde açıklaması bu kelimelerin yakın anlamlı kelimeler olduğuna delalet etmektedir.<sup>57</sup>

#### 2.1.4. الْحِنْثُ

Günah ve yeminden caymak gibi anlamlara gelen (الْحِنْثُ) kelimesi (حِنْثًا وَحَنْثًا) fiil kökünden türemiştir.<sup>58</sup> Ayrıca bu kökten türeyen (الْحِنْثُ) gerçeğe aykırı beyanda bulunmak, haktan batıla, batıldan hakka meyletmek, kötülük yapmak, şirk koşmak, mecazen ergenliğe ermek anlamında olup; (تَحَنَّتْ) ise lafız-mana zıtlığı bağlamında “ibadet etmek ve putlardan uzaklaşmak” anlamındadır.<sup>59</sup> Lugat âlimi ve şiir râvisi İbnü'l-A'râbi'nin (ö. 231/846), (الْحِنْثُ) kelimesini (الْحِنْثُ وَهُوَ الْإِثْمُ وَالْحَرْجُ) şeklinde açıklaması bu üç kelimenin yakın anlamlı olduğunu göstermektedir.<sup>60</sup>

#### 2.1.5. الْحُوبُ

Ḥ-v-b (ح-و-ب) kökünün mazi, muzari ve mastarları (يَحُوبُ-حُوبًا-حَوْبَةً-حَيْبَةً-وَحَيَابَةً) Ḥ-v-b (ح-و-ب) kökündedir. Bu kökten türeyen (الْحُوبُ), (الْحَوْبُ) ve (الْحُوبُ) kelimeleri devenin harekete geçip yürümesi için onu azarlamak maksadıyla söylenen sözü ifade etmektedir.<sup>61</sup> Yine bu kelimedenden türeyen (الْحُوبُ) kelimesi (الْإِثْمُ الْكَبِيرُ) yani “büyük günah”; (الْحَوْبَةُ) ise ihtiyaç, hüzn ve anne yüreğinin hassasiyeti manasına gelmektedir.<sup>62</sup> (الْحُوبُ) kelimesi ayrıca nefis, çaba, ihtiyaç, gam, üzüntü, sıkıntı, zorluk, acı, helak, bela, hastalık ve vahşet gibi anlamlarda kullanılmaktadır.<sup>63</sup> Bu kelimedeki “ihtiyaç” sahibini günah işlemeye sevk eden ihtiyacı ifade etmektedir.<sup>64</sup> Görüldüğü gibi (الْحُوبُ) kelimesinin günah, ihtiyaç, zorluk, güçlük ve sıkıntı anlamı içermesi açısından (الْحَرْجُ) kelimesiyle yakın anlamlı olduğu ifade edilebilir.

### 2.2. Ḥ-r-c (ح-ر-ج) Kökü ve Türevleriyle Anlam Zıtlığı Olan Kelimeler

<sup>55</sup> İbn Düreyd, *Cemheretü'l-luğa*, “Bes”, 2/1022, 1093; Cevherî, *eş-Şihâh*, “Bes”, 3/907; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, “Bes”, 6/20.

<sup>56</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, “Bes”, 6/20.

<sup>57</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, “Bes”, 2/233; Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs*, “Ḥnş”, 5/480.

<sup>58</sup> Ferâhîdî, *Kitâbü'l-'ayn*, “Ḥnş”, 3/206; Ezherî, *Tehzîbü'l-luğa*, “Ḥnş”, 3/206; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, “Ḥnş”, 2/138; Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs*, “Ḥnş”, 5/223.

<sup>59</sup> Zemahşerî, *Esâsü'l-belâğa*, “Ḥnş”, 1/217; Ezherî, *Tehzîbü'l-luğa*, “Ḥnş”, 4/277, 278; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, “Ḥnş”, 2/138; Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs*, “Ḥnş”, 5/223.

<sup>60</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, “Ḥnş”, 2/139; Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs*, “Ḥnş”, 5/223.

<sup>61</sup> Ferâhîdî, *Kitâbü'l-'ayn*, “Ḥvb”, 3/310; İbn Sîde, *el-Muḥaşşas*, 2/170; Ezherî, *Tehzîbü'l-luğa*, “Ḥvb”, 5/173; Cevherî, *eş-Şihâh*, “Ḥvb”, 1/116; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, “Ḥvb”, 1/338, 340.

<sup>62</sup> Ferâhîdî, *Kitâbü'l-'ayn*, “Ḥvb”, 3/310; Ezherî, *Tehzîbü'l-luğa*, “Ḥvb”, 5/173; Cevherî, *eş-Şihâh*, “Ḥvb”, 1/116; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, “Ḥvb”, 1/338, 340.

<sup>63</sup> Ezherî, *Tehzîbü'l-luğa*, “Ḥvb”, 5/173; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, “Ḥvb”, 1/338; Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muḥîṭ*, “Ḥvb”, 77.

<sup>64</sup> Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, “Ḥvb”, 261.



### 2.2.1. الشَّرْحُ

Ş-r-ḥ (ش-ر-ح) kökünün fiili formu (شَرَحَ-يَشْرَحُ-شَرْحًا) şeklinde olup manası “eti parçalara ayırmak için yaymak” demektir. (شَرَحْتُ اللَّحْمَ) ifadesi “eti kesip parçalarına ayırdım” anlamındadır.<sup>65</sup> Bu kökten türeyen (الشَّرْحُ) kelimesi beyan edip açıklamak, izah etmek, açmak, anlamak ve keşfetmek anlamındadır. Yine bu kökten müştak olan (التَّشْرِيحُ) kelimesi eti kemikten ayırarak parçalara ayırmak demektir.<sup>66</sup> Günlük yaşamda bu anlamlara gelen bu kelime, İslam sonrası farklı bir mana kazanmıştır. Örneğin (شَرَحَ اللَّهُ) (صدره) ifadesi “Allah onun kalbini, hakkı kabul etmesi için genişletti” anlamındadır.<sup>67</sup> (شَرَحَتِ الْغَامِضُ) bir şeyi tefsir etmek demektir.<sup>68</sup> Bu göre şerh, sözün kapalı kısımlarını açıklayıp anlaşılır hale getirmek, anlaşılması zor yerlerini izah etmek anlamındadır.<sup>69</sup> Kur'ân'da bu kök ve türevleri 5 yerde geçmektedir.<sup>70</sup> Nahl sûresi 16/106. âyette bu kelime, “Kalbini küfrü kabul etmek için açmak” manasında olumsuz olarak kullanılmıştır.<sup>71</sup> Bu kelime, kişinin tercih ederek ve severek inkârı kabul etmesini yani küfrü imana tercih etmesini de ifade etmektedir.<sup>72</sup> Taha 20/25'te dua formunda göğsün genişlemesi ve açılması anlamında kullanılmıştır. Bu âyette kullanılan şerh etmek, Hz. Musa'nın “Allah'tan aldığı vahyi iyice bellemesi ve firavun karşısında muhtaç olduğu cesaret” olarak tevil edilmiştir.<sup>73</sup> Zümer 39/22 ve En'âm 6/125'teki şerh ise kişinin kalbinin “kabul kastiyle” İslam'a açılmasını ifade etmektedir.<sup>74</sup> İnşirah 94/1'deki şerh ise kalbin açılması ve yumuşaması olarak tefsir edilmiştir.<sup>75</sup> İfade edilen bu bilgiler (الشَّرْحُ) kelimesinin (الْحَرْجُ) kelimesinin zıt anlamlısı olduğunu göstermektedir.

### 2.2.2. أَلْفَسَحُ

Bu kelimenin kök harfleri f-s-ḥ (ف-س-ح)'dir. Bu kelimenin iki fiil formu bulunmaktadır. Birincisi (فَسَّحَ-يَفْسُحُ-فُسْحًا و فُسَاحَةً) olup mekândaki fiziki genişliği ifade etmektedir. Örneğin (بَلَدٌ فَسِيحٌ) “geniş belde” kullanımları bu babtan gelmektedir. Bu kökün diğer fiil formu ise (فَسَّحَ-يَفْسُحُ-فُسْحًا و فُسُوحًا) şeklinde olup geniş olma, yer açma ve bir şeyi yapma imkânı elde etme gibi anlamlara gelmektedir.<sup>76</sup> Her iki formu da genişliği ifade eden bu kelime mana itibariyle darlık ve sıkıntı anlamına

<sup>65</sup> Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, “Şrh”, 449.

<sup>66</sup> Ferâhîdî, *Kitâbü'l-'ayn*, “Şrh”, 3/93; Ezherî, *Tehzîbü'l-luğa*, “Şrh”, 4/107; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, “Şrh”, 2/497;

<sup>67</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, “Şrh”, 2/497.

<sup>68</sup> Cevherî, *eş-Şihâh*, “Şrh”, 1/378.

<sup>69</sup> Askerî, *el-Furûku'l-luğaviyye*, 58.

<sup>70</sup> Muhammed Fuâd Abdülbakî, *el-Mu'cemü'l-müfrehes li-elfâzî'l-Kur'ânî'l-Kerîm* (Beyrut: Dâru'l- Marife, 2012), 119, 621, 924, 1005.

<sup>71</sup> Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim İbn Kuteybe, *Ğarîbü'l-Kur'ân*. thk. Said Lihâm (b.y.: y.y., ts), 221;

<sup>72</sup> Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şakir (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2000), 17/304.

<sup>73</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 18/299;

<sup>74</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 21/278;

<sup>75</sup> Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd b. Abdillâh el-Absî el-Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Yusuf en-Necâtî, Muhammed Ali en-Neccâr, Abdülfettâh İsmâil eş-Şelebî, (Kahire: Dâru'l-Misriyye, ts), 3/275; İbn Kuteybe, *Ğarîbü'l-Kur'ân*, 460; Geniş bilgi için bk. Mehmet Keleş, *Kur'ânî Bir Kavram Olarak İnşirâh* (İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2023), 19-30;

<sup>76</sup> Ferâhîdî, *Kitâbü'l-'ayn*, “Fsh”, 3/93; Ezherî, *Tehzîbü'l-luğa*, “Fsh”, 4/190; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, “Fsh”, 2/543; Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs*, “Fsh”, 7/16.

gelen (الْحَرْجُ) kelimesinin zıttıdır. Bu kelime kökü Kur'ân'da sadece Mücadele sûresinde şu şekilde geçmektedir: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قِيلَ لَكُمْ تَفَسَّحُوا فِي الْمَجَالِسِ فَافْسَحُوا يَفْسَحِ اللَّهُ لَكُمْ) / *Ey iman edenler! Size, bulunduğunuz toplantılarda "Yer açın" dediğinde yer açın ki Allah da size genişlik versin*. Müfessirler söz konusu kelimeleri yer açmak ve yeri genişletmek olarak tefsir etmişlerdir.<sup>77</sup>

### 2.2.3. الوُسْعُ

Harec kelimesinin zıt anlamlısı olan v-s-'a (و-س-ع) kökünün iki fiil kalıbı bulunmaktadır. Birincisi (وَسِعَ-يَسِعُ-سَعَةً) ikincisi ise (وَسِعَ-يَسِعُ-سَعَةً) şeklindedir. Bu kökün asıl anlamı "kişinin sahip olduğu kudret" demektir. Kudretten maksat ise kişinin sahip olduğu maddi imkânlardır. Örneğin (أَوْسَعَ الرَّجُلُ) ifadesi kişinin maddi açıdan genişliğe kavuşması ve zengin olması anlamındadır.<sup>78</sup> Bu kök ikinci olarak bir şeyi yapabilme ve gerçekleştirilebilme imkânı ve gücünü tanımlamak için kullanılmaktadır. Bu açıdan (مَا أَسَعَ ذَاكَ) ifadesi "Benim buna gücüm yetmez" anlamındadır. Bu kelimenin diğer bir anlamı ise kuşatmak, kaplamak ve içine alacak kadar geniş olmak demektir. Örneğin (وَسِعَتْ رَحْمَةُ اللَّهِ كُلَّ شَيْءٍ) "Allah'ın rahmeti her şeyi içine alır" ifadeleri bu anlamda kullanılmıştır. Kelimenin if'âl ve tef'îl babı (وَسِعَ-أَوْسَعُ) bir şeyi genişletmek manasındadır.<sup>79</sup> Bu kelime Kur'ân'da çeşitli şekillerde yer almaktadır. Bu kelime dört yerde (وَسِعَ) fiil formunda gelmekte ve üç yerde Allah'ın her şeyi ilmen kuşattığını ifade etmekte<sup>80</sup> bir yerde ise Allah'ın kürsü'sünün her şeyi kapsadığını belirtmektedir.<sup>81</sup> Yine (وَسِعَتْ) ve (وَسِعَتْ) formları da ilmin ve rahmetin genişliği ve kuşatıcılığını vurgulamaktadır.<sup>82</sup> Sekiz yerde (وَأَسَعَ) şeklinde gelen bu kelime<sup>83</sup> genelde Allah'ın âlim isminin sıfatı olarak (وَأَسَعَ عَلِيمًا) şeklinde gelmektedir ki Allah'ın ilminin genişliğini ve kapsayıcılığını ifade etmektedir.<sup>84</sup> Birçok yerde ise bu kelime Allah'ın rahmetinin genişliğini ve kuşatıcılığını ifade etmektedir.<sup>85</sup> Yine (وَأَسِعًا حَكِيمًا) hükmün genişliğini ifade etmektedir.<sup>86</sup> Bazen de bu kelime yeryüzünün genişliğini vurgulamak açısından fiziki bir genişliği ve bolluğu da ifade etmektedir.<sup>87</sup> Kelimenin (وُسْعَهَا) formu asıl mana olup imkân, güç ve kudret anlamında kullanılmaktadır.<sup>88</sup> (الْمُوسِعِ) Allah'ın lütfunun geniş olmasını<sup>89</sup> (لِْمُوسِعُونَ) ise gökyüzünün Allah tarafından genişletilmeye devam ettiğini bildirmektedir.<sup>90</sup> Maddi ve manevi anlamda bütünüyle genişliğe delalet eden bu kökün (الْحَرْجُ) kelimesinin zıttı olduğu görülmektedir.

<sup>77</sup> Ebû Ubeyde Ma'mer b. el-Müsennâ et-Teymî, *Mecâzû'l-Kur'ân* (Kahire: Mektebetü'l-Hancı, ts), 2/255; İbn Kuteybe, *Garîbü'l-Kur'ân*, 393; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 23/243.

<sup>78</sup> Ferâhîdî, *Kitâbü'l-ayn*, "Vs'a", 2/203; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, "Vs'a", 8/392.

<sup>79</sup> Ezherî, *Tehzîbü'l-luğa*, "Vs'a", 3/61, 62; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, "Vs'a", 8/392, 393.

<sup>80</sup> el-En'âm 6/80; el-A'râf 7/89; Tâhâ 20/98.

<sup>81</sup> el-Bakara 2/255.

<sup>82</sup> el-A'râf 7/156; Mü'min 40/7.

<sup>83</sup> Abdalbâkî, *el-Mu'cemü'l-müfehres*, 948, 949.

<sup>84</sup> el-Bakara 2/115, 247, 261, 268; Âl-i İmrân 3/73; el-Mâide 5/54; en-Nûr 24/32.

<sup>85</sup> el-En'âm 6/147; en-Necm 53/32.

<sup>86</sup> en-Nisâ 4/130.

<sup>87</sup> en-Nisâ 4/97; el-Ankebût 29/56; ez-Zümer 39/10.

<sup>88</sup> el-Bakara 2/233, 286; el-En'âm 6/152; el-A'râf 7/42; el-Mü'minûn 23/62.

<sup>89</sup> el-Bakara 2/236.

<sup>90</sup> ez-Zâriyât 51/47.

### 3. Kur'ân'da H-r-c (ح-ر-ج) Kökü ve Türevlerinin Kullanımı

Kur'ân'da geçen h-r-c (ح-ر-ج) kökü ve türevlerinin bağlamı dikkate alındığında aşağıda verilen manalarda kullanıldığı görülmektedir.

#### 3.1. Şüphe Etme/Kuşku Duyma

Bazı âyetlerde geçen (حَرَج) kelimesi şüphe etmek anlamında kullanılmıştır. Mücâhid (ö. 103/721), (فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ ) (ö. 103/721), (حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا) âyetinde geçen (حَرَجًا) kelimesini (شَكًّا) yani şüphe etmek;<sup>92</sup> Ebû Ubeyde (ö. 209/824) ve Zeccâc ise bu kelimeyi (ضَيْقًا) yani sıkıntı duymak<sup>93</sup> İbn Kuteybe (ö. 276/889) ise (شَكًّا وَلَا ضَيْقًا مِنْ قَضَائِكَ) “Verdiğin hüküm hususunda hiç bir şüphe ve sıkıntı duymamak” şeklinde tefsir etmiştir.<sup>94</sup> Taberî (ö. 310/923) ise (حَرَجًا) kelimesini (شَكًّا), (ضَيْقًا) ve (إِثْمًا) sıkıntı, şüphe ve günah kelimelerini kullanarak açıklamaktadır. Ona göre âyet, “Senin verdiğin hüküm hakkında sıkıntı duymamaları ve o hükmü inkâr etmek suretiyle günaha girmemeleri ve sana itaat hususunda şüphe etmemeleri” mesajını vermektedir.<sup>95</sup> Zemaşerî (ö. 538/1144) bu kelimeye darlık ve sıkıntı manası vermekle beraber buna kuşku dendiğini de söyleyerek şöyle demektedir: “Kuşku anlamına geldiği de söylenmiştir çünkü kuşku duyan kişi, gerçek kendisine net bir şekilde görününceye kadar durumu konusunda tedirgin ve kararsızlık içindedir.”<sup>96</sup> Bağlam açısından bakıldığında şüphe etme anlamının daha uygun olduğu görülmektedir. Zira burada üzerinde durulan husus imandır. İman ise şüpheyi kaldırmaz.<sup>97</sup>

Yine bazı müfessirler A'râf sûresi 7/2 (كِتَابٌ أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ فَلَا يَكُنْ فِي صَدْرِكَ حَرَجٌ مِنْهُ لِتُنذِرَ بِهِ ) (ö. 68/687-88), (وَذِكْرَىٰ لِلْمُؤْمِنِينَ) âyetinde yer alan (حَرَجٌ) kelimesinin şüphe etmek anlamında olduğunu ifade etmişlerdir. Mücâhid ve İbn Kuteybe (حَرَجٌ) kelimesini (شَكًّا مِنْهُ) yani “Onun doğruluğuna dair kalbinde bir şüphe olmasın” şeklinde izah etmektedir. Zira bir işin hakikatini bilmeyen kişinin şüpheden dolayı kalbi darlaşır ve sıkıntı duyar.<sup>98</sup> Ferrâ ise kelimeyi sıkıntı anlamında anlamış ve şöyle demiştir: “Seni yalanlamalarından dolayı Kur'ân'a dair göğsünde bir sıkıntı oluşmasın.” Ferrâ bu kelimenin şüphe manasında kullanıldığını da ifade etmiştir.<sup>99</sup> Taberî de A'râf sûresi 7/2'de bulunan (حَرَجٌ) kelimesinin İbn Abbâs (ö. 68/687-88), Katade (ö. 117/735), Mücâhid ve Süddî (ö. 127/745) tarafından “şüphe etmek” olarak tefsir edildiğini belirtmektedir.<sup>100</sup> Söz konusu âyetin bağlamına bakıldığında, (حَرَجٌ) kelimesinin, çoğunluğun da ifade ettiği gibi, “şüphe etmek” olarak tefsir edilmesi daha uygundur.

<sup>91</sup> en-Nisâ 4/65.

<sup>92</sup> Ebû'l-Haccâc Mücâhid b. Cebr el-Mekkî el-Mahzûmî, *Tefsîr*, thk. Muhammed Abdüsselam Ebü'n-Nîl (Kahire: Dâru'l Fikri'l İslâmî, 1989), *Tefsîr*, 286.

<sup>93</sup> Ebû Ubeyde, *Mecâzû'l-Kur'ân*, 1/131; Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbüh*, thk. Abdülcelîl Abduh Şelebî (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1988), 2/70.

<sup>94</sup> İbn Kuteybe, *Ğarîbü'l-Kur'ân*, 114.

<sup>95</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 8/515.

<sup>96</sup> Ebû'l Kasım Mahmud b. Amr ez-Zemaşerî, *el-Keşşâf 'an hağâ'iki ğavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvil fi vüçûhi't-te'vîl*, (Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, 1986), 1/529.

<sup>97</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 8/518.

<sup>98</sup> Mücâhid, *Tefsîr*, 333; İbn Kuteybe, *Ğarîbü'l-Kur'ân*, 143.

<sup>99</sup> Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, 1/370.

<sup>100</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 12/295, 296.

### 3.2. Sıkıntı/Güçlük/Zorluk

Bazı âyetlerde geçen (حَرَج) kelimesi (ضَيْقٌ) yani sıkıntı, zorluk ve güçlük anlamında kullanılmıştır. Örneğin abdestin nasıl alınacağını ifade eden Mâide sûresi 5/6 ( مَا يُرِيدُ اللَّهُ ( لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ ) ) âyetinde bu anlamda kullanılmıştır. Müfessirlerin çoğunluğuna göre âyetteki (حَرَج) kelimesi (ضَيْقٌ) yani güçlük anlamındadır.<sup>101</sup> Bilindiği gibi namazın şartlarından biri de abdestli olmak veya gusül abdesti gerekiyorsa gusül abdesti almaktır. Namaz abdesti ve gusül için de su gereklidir. Fakat suya her zaman ulaşmak mümkün olmayabilir. Bundan dolayı da teyemmüm abdesti almak suretiyle namazın şartı yerine getirilmekte; böylece namaz gibi en büyük bir ibadetin vaktinde eda edilmesi kolaylaştırılmış olmaktadır. İşte âyet bu hakikati bildirmekte dini vecibelerin yerine getirilmesi hususunda herhangi bir sıkıntı ve güçlük bulunmadığını vurgulamaktadır.<sup>102</sup>

Yine müfessirler, dinin emirlerinin uygulanması hususunda zorluk olmadığını ifade eden Hac sûresi 22/78 ( وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ) âyetinde de (حَرَج) kelimesinin (ضَيْقٌ) yani sıkıntı, zorluk ve güçlük anlamında kullanıldığını vurgulamışlardır. Müfessirlere göre Yüce Allah abdest, namaz, oruç, zekât ve hac gibi ibadetlerin uygulanmasında birçok kolaylık sağlamıştır. Günahkârlar için de tevbe kapısı açık tutulmuş ve çeşitli ruhsatlar ile hükümlerin uygulanması kolaylaştırılmıştır. Bu anlamda hükümlerin uygulanmasında herhangi bir zorluk, sıkıntı ve güçlük söz konusu değildir.<sup>103</sup>

Nûr sûresi 24/61 ( لَيْسَ عَلَى الْأَعْمَى حَرَجٌ وَلَا عَلَى الْأَعْرَجِ حَرَجٌ وَلَا عَلَى الْمَرِيضِ حَرَجٌ ) kör, topal ve hastalara ruhsat veren bu âyette geçen (حَرَج) kelimelerinin de zorluk, sıkıntı ve güçlük anlamında olduğunu vurgulamışlardır. Bu âyetin nüzülü sebebi hakkında 5 ayrı rivayet bulunmakla beraber bu görüşleri ikiye indirmek mümkündür. Birincisine göre bu âyetler kör, topal ve hasta olanların başkalarının evinde veya başkalarıyla birlikte yemek yeme adabını düzenlemektedir. İkincisine göre ise bu âyet körlük, topal olma ve hastalık gibi nedenlerden dolayı cihada gidemeyenler hakkındaki hükümleri bildirmektedir.<sup>104</sup> Neticede âyetteki (حَرَج) kelimesi engelli bireyler için bir ruhsat tanındığını, onların bedenlen sağlıklı insanlar gibi değerlendirilmemesi gerektiğini, bazı hükümlerin uygulanmasında onlara sıkıntı, güçlük ve zorluk olmadığını ifade etmektedir.

Bazı müfessirler Fetih sûresi 48/17. âyette ( لَيْسَ عَلَى الْأَعْمَى حَرَجٌ وَلَا عَلَى الْأَعْرَجِ حَرَجٌ وَلَا ) (عَلَى الْمَرِيضِ حَرَجٌ ) geçen (حَرَج) kelimelerinin (إِثْم)/günah) manasında olduğunu ifade etmişlerse de<sup>105</sup> bağlam açısından bakıldığında bu kelimelerin zorluk/sıkıntı ve güçlük anlamını ifade eden (ضَيْقٌ) olması daha uygun düşmektedir. Zira Yüce Allah âyette

<sup>101</sup> Mücâhid, *Tefsîr*, 302; Ebû Ubeyde, *Mecâzû'l-Kur'ân*, 1/156; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 10/85.

<sup>102</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/612; Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahman b. Ali İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr fî 'ilmi't-tefsîr*, thk. Abdürrezzak el-Mehdi, (Beyrut: Dâru'l Kütübî'l İlmîyye, 2001), 1/523; Ebü'l Fidâ İsmail b. Ömer İbn Kesîr, *Tefsîr*, thk. Sami b. Muhammed Selamet, (Riyad: Dâru Tayyibe, 1999), 3/60.

<sup>103</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 18/689-691; Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbüh*, 3/440; Ebû Mansur Muhammed b. Muhammed el-Mâturîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmîyye, 2005), 7/447, 448; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/173; Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer er-Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb* (Beyrut: Dâru İhyai't-Türasi'l Arabî, 1999), 23/255, 256.

<sup>104</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 19/219-221; Ebü'l Hasan Ali b. Muhammed el-Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, thk. Seyid b. Abdulmaksud b. Abdurrahman, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmîyye, ts), 4/122, 123; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/256; İbn Kesîr, *Tefsîr*, 6/84, 85.

<sup>105</sup> İbn Kuteybe, *Ğarîbü'l-Kur'ân*, 356.

zikredilen engellere sahip olanları savaşmaya ve cihada mecbur etmemiş onları bir güçlük, zorluk ve sıkıntıyla baş başa bırakmamış, aksine onlara kolaylık sağlamıştır.<sup>106</sup>

### 3.3. Sıkılma/Daralma

Bazı âyetlerde (حَجَّ) kelimesi sıkma, sıkılma, bunalma ve daralma anlamında kullanılmıştır. Müfessirlere göre iman edenler ile iman etmeyenlerin kalbi durumlarını ifade eden En'âm sûresi 6/125 (وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا) âyetinde geçen (حَجَّ) kelimesi bu anlamda kullanılmıştır. Âyette (ضَيِّقًا) kelimesinden sonra (حَرَجًا) kelimesi tekit için gelmiştir. Zira (حَرَجًا) kelimesi, (ضَيِّقًا) kelimesinde olmayan daha yüksek bir daralma ve sıkılmayı ifade etmektedir.<sup>107</sup> Bağlam açısından bakıldığında âyette geçen (حَجَّ) kelimesinin manevi açıdan bir daralma, sıkılma ve bunalmaya delalet ettiği görülmektedir. Zira dalalette kalmayı tercih eden kişi Allah'ın yardımından mahrum kalır ve küfür karanlığı dört bir taraftan kalbini sarar. Kalbi katılaştıran, hakka ve imana kapıları kapatan bu kişi de bir çıkış yolu bulamayınca sanki göğse doğru çıkıyormuş gibi göğsünde daralma yaşar ve nefes alamaz hale gelir.<sup>108</sup> Mücâhid ve Süddî âyetteki (حَجَّ) kelimesinin şüphe etmek anlamında olduğunu söylemişlerdir ki bu açıklama, söz konusu âyetin bağlamıyla uyumlu gözükmemektedir.<sup>109</sup> Zira yukarıda kelimenin etimolojik anlamını açıklarken de belirtildiği gibi söz konusu kelimenin bu âyette lafzî anlamda kullanıldığı görülmektedir.

### 3.4. Günah/Günah İşleme

Bağlam açısından bakıldığında bazı âyetlerde (حَجَّ) kelimesinin günah manasında kullanıldığı görülmektedir. Müfessirler çeşitli nedenlerden dolayı savaşa katılamayanların durumlarını açıklayan Tevbe 9/91'deki (لَيْسَ عَلَى الضُّعَفَاءِ وَلَا عَلَى الْمَرْضَى وَلَا عَلَى الَّذِينَ لَا يَجِدُونَ مَا يُنْفِقُونَ حَرَجٌ) zayıflar, hastalar ve infak edecek imkânı olmayanlara (حَجَّ) olmadığını ifade eden âyetteki (حَجَّ) kelimesini günah olarak tefsir etmişlerdir. Örneğin Taberî, âyetteki (حَجَّ) kelimesini (وهو الإثم) yani günah şeklinde izah etmekte ve şöyle demektedir: "Buna göre zayıflar, hastalar ve maddi imkânı olmadığı için infak edemeyenler Allah ve Resulüne karşı samimi oldukları sürece, savaştan geri kaldıkları için kendilerine günah yazılmayacaktır."<sup>110</sup> Yine Beydâvî âyetteki (حَجَّ) kelimesini (إثمٌ في) şeklinde günah kavramıyla ilişkilendirerek açıklamışlardır. Bununla beraber bazı müfessirler bu kelimeyi

<sup>106</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 20/222; Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. İsmâil en-Nehhâs, *İ'râbü'l-Kur'ân*, thk. Abdulmunim Halil İbrahim (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2000), 4/133; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/339; Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 28/78.

<sup>107</sup> İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 8, 59.

<sup>108</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 12/102, 103; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/64; Şihâbüddîn Mahmud b. Abdullah el-Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî fi tefsiri'l-Kur'ânî'l-azîm ve's-seb'i'l-meşânî*, thk. Ali Abdülbârî Atiyye, (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1994), 4/266, 267.

<sup>109</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 12/103.

<sup>110</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 14/419.

<sup>111</sup> Ebû Said Abdullah b. Ömer Beydâvî, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl* (Beyrut: Dârü İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, 1997), 3/93.

<sup>112</sup> Ebû'l-Berakât Abdullah b. Ahmed en-Nesefî, *Medârikü't-tenzîl ve haqâ'iku't-te'vîl*, thk. Yusuf Ali Bedevi, (Beyrut: Dârü'l-Kelimi't-Tayyib, 1998), 1/702.

<sup>113</sup> Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 5/345.

hem (ضَيْقٌ) hem de (إِثْمٌ) kelimesiyle açıklamışlardır.<sup>114</sup> İbn Âşûr bu kelimeyi (ضَيْقُ التَّكْلِيفِ) “sorumluluğun getirdiği yük/sıkıntı” şeklinde açıklamaktadır.<sup>115</sup>

Müfessirler evlatlıkların boşadığı kadınlarla evlenme hususunu açıklayan Ahzâb sûresi 33/37 (لَيْكِي لَا يَكُونُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ حَرْجٌ فِي أَزْوَاجٍ أَدْعِيَانَهُمْ إِذَا قَضَوْا مِنْهُنَّ وَطْرًا) âyetindeki (حَرْجٌ) kelimesinin günah anlamında olduğunu ifade etmişlerdir. Bu âyete göre evlatlıkların boşadığı kadınlarla evlenmek günah değildir. Zira evlatlık biyolojik açıdan, evlat edinen kişinin çocuğu değildir. Araplar ise evlatlığı öz çocuk gibi sayar onun boşadığı kadınla evlenmeyi uygun bulmazlardı. Bu âyetle, evlatlığın öz çocuk olmadığı dolayısıyla evlatlığın boşadığı kadınla evlenmede bir günah olmadığı vurgulanmıştır.<sup>116</sup> Yine aynı sûrenin 38. âyetinde (حَرْجٌ) kelimesi de (إِثْمٌ) yani günah anlamında kullanılmakta, Yüce Allah’ın yapılmasını emrettiği hususların yerine getirilmesinde Hz. Peygamber için bir günah bulunmadığı aksine bunun helal olduğu vurgulanmaktadır.<sup>117</sup> Yine aynı sûrenin 50. âyeti (فَدَعَلِمْنَا مَا فَرَضْنَا عَلَيْهِمْ فِي أَزْوَاجِهِمْ وَمَا مَلَكَتْ ) (حَرْجٌ) kelimesinin hem (إِثْمٌ/günah) hem de (ضَيْقٌ/zorluk ve güçlük) manasında kullanıldığı görülmektedir. Örneğin Taberî âyetin bu kısmını (لَكَيْلَا يَكُونَ عَلَيْكَ إِثْمٌ وَضَيْقٌ) “senin için bir günah ve güçlük olmaması için böyle yaptık” şeklinde açıklamaktadır.<sup>118</sup> Bazı müfessirler ise söz konusu kelimeye sadece sıkıntı, güçlük ve zorluk manasını vererek (الضَّيْقُ) şeklinde tefsir etmişlerdir.<sup>119</sup>

#### 4. Kur’ân’da H-r-c (ح-ر-ج) Kökü ve Türevleriyle Anlam Yakınlığı Olan Kelimeler

##### 4.1. الضَّيْقُ

Kur’ân’da ض-ي-ق kökünden (ضَاقَ) fiili iki kez<sup>120</sup> (يَضِيقُ) fiili de iki kez geçmektedir.<sup>121</sup> (ضَاقَ) fiili Hz. Lût’un psikolojik durumunun tahlili için kullanılmıştır. İki yerde de (وَضَاقَ بِهِمْ دَرْعًا) kalıp ifadeyle gelmektedir.<sup>122</sup> Hz. Lût kavmini o çirkin fiili işlememeleri hususunda defalarca uyarmış ama bir netice alamamıştı. Yüce Allah o kavmin yaptıklarından dolayı helak edilmeleri için melekler görevlendirdi. Bu melekler ise “erkek” kılığına bürünerek Hz. Lût’un yaşadığı beldeye geldiler. Hz. Lût onları görünce kavminin onlara kötülük yapacaklarını bildiği için kalbi son derece sıkıştı ne yapacağını bilemez bir duruma geldi. İşte Yüce Allah onun bu durumunu bu kalıp ifadeyle açıklamaktadır. Taberî âyetteki bu ifadeyi “onların gelişlerinden dolayı onun nefsinin bir

<sup>114</sup> Muhammed Reşid Rızâ, *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-hakîm* (Kahire: el-Hey'etü'l-Misriyyetü'l-Âmmeti li'l-Kitâb, 1990), 10/507; Ahmed b. Mustafa el- Merâgî, *Tefsîrû'l-merâgî*, (Kahire: Matbaati Mustafa'l-Bâbi ve Evladüh, 1946), 10/182.

<sup>115</sup> İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 10/294.

<sup>116</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 20/273-275; Ebû'l-Leys Nasr b. Muhammed es-Semerkindî, *Baḥrû'l-'ulûm*, (b.y.: y.y., ts), 3/63.

<sup>117</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 20/276; Semerkandî, *Baḥrû'l-'ulûm*, 3/63; Ebû Muhammed Muhyissünne Hüseyin b. Mes'ûd, *Me'âlimü't-tenzîl*, thk. Muhammed Abdullah en-Nemr ve Süleyman Müslim el-Harş (Riyad: Dâru Tayyibe, 1997), 6/357; İbn Kesîr, *Tefsîr*, 6/427.

<sup>118</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 20/290; bk. Ebû Muhammed Abdülhak b. Galî İbn Atiyye, *el-Muḥarrerü'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz*, thk. Abdüsselam Abdüşşafi Muhammed, (Beirut: Dâru'l Kütübî'l İlmiyye, 2001), 4/392; Âlûsî, *Rûḥu'l-me'ânî*, 11/206.

<sup>119</sup> Beğâvî, *Me'âlimü't-tenzîl*, 3/364; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/551.

<sup>120</sup> Abdalbâkî, *el-Mu'cemü'l-müfehres*, 648.

<sup>121</sup> Abdalbâkî, *el-Mu'cemü'l-müfehres*, 1011; Hûd 11/77; el-Ankebût 29/33.

<sup>122</sup> Hûd 11/77; el-Ankebût 29/33.

kaygı kapladı.” şeklinde açıklamaktadır.<sup>123</sup> Kur'ân'da (صَافَتْ) fiili üç yerde geçmekte ve sadece Tevbe sûresinde yer almaktadır. Bunlardan birincisi Huneyn savaşında Müslümanların sayısal çokluğa güvenmelerinden dolayı ilk anda bozguna uğrayıp kaçışmaları ve bunun neticesinde yaşadıkları büyük sıkıntıyı anlatmakta; diğer ikisi ise Tebuk seferine mazeretsiz katılmayan, savaştan geri kalan üç kişinin yaşadığı pişmanlık, üzüntü ve ruhsal bunalım halini açıklamak için kullanılmaktadır.<sup>124</sup>

Kur'ân'da bu kökten türeyen (صَبِيْقٍ) kelimesi iki kez geçmektedir.<sup>125</sup> Nahl 16/127'de bu kelime (صَبِيْقٍ) kipinin tahfipli şekli olan (صَبِيْقٍ) şeklinde geçmektedir.<sup>126</sup> Nahl 16/127 ve Neml 27/70'teki bu ifadeler teselli mahiyetinde olup müşriklerin hile ve tuzaklarına karşı Hz. Peygamber'in üzülmemesi, hile ve tuzaklarından dolayı kalbinin daralmaması gerektiğini salık vermektedir. Taberî bu ifadeleri şöyle anlamlandırmaktadır: “Onların bilgisizce konuşmaları, senin getirdiğin hakikatleri sihir, şiir ve kehanet olarak tanımlamaları; hile ve tuzaklarla sana ve Allah'ın yoluna engel olmaya çalışanlardan dolayı herhangi bir sıkıntıya girmene gerek yoktur. Zira Allah sana yardım edecektir.”<sup>127</sup>

En'âm sûresi 6/125 (وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا). Bu âyette “صَبِيْقًا ve حَرَجًا” kelimelerinin birlikte kullanılması yakın anlamlı olduklarına ve tekit için kullanıldığına delalet etmektedir. Bu terkip tefsirlerde inkârcının kalbine iman ve hikmetin ulaşmaması olarak tefsir edilmektedir. Zira o kişi, ormandaki sık ağaçların alanı daraltmasından dolayı geçişlere engel olması gibi, iman ve hikmetin geçişine kapatmıştır. Bundan dolayı da o kişinin göğsünde müthiş bir daralma ve sıkılma meydana gelmiştir.<sup>128</sup> Furkân sûresi 25/13. âyette (وَإِذَا أُلْقُوا مِنْهَا مَكَانًا ضَيِّقًا) şeklinde sıfat olarak gelmekte ve fiziki anlamdaki yer darlığına vurgu yapmaktadır.<sup>129</sup>

Yine Hûd sûresi 11/12'de ism-i fail formunda geçen (وَصَابِقُ بِهِ صَدْرِكَ) ifadesinde “Ona bir hazine verilmesi veya onunla beraber bir meleğin gelmesi gerekmez miydi?” gibi isteklerden dolayı Hz. Peygamber'in kalbinin sıkıştığı ve göğsünün daraldığı bildirilmektedir.<sup>130</sup>

Hicr sûresi 15/97 (وَلَقَدْ نَعَلْمُ أَنَّكَ يَصْبِقُ صَدْرَكَ بِمَا يَقُولُونَ) âyetini Taberî ( وَأَنْ ذَلِكَ ) “Bunun seni sıkıntıya koyduğunu biliyoruz” şeklinde tefsir etmektedir. Zira müşriklerin Allah resulünü yalanlamaları ve onun getirdiği Kur'ân'ı alaya almaları Hz. Peygamber'in göğsünün daralmasına ve tebliğ görevinde zorluk çekmesine neden olmaktadır.<sup>131</sup> Şuarâ sûresi 26/13 (وَيَصْبِقُ صَدْرِي وَلَا يَنْطَلِقُ لِسَانِي). Bu âyette geçen sözler Hz. Musa'ya aittir. Hz. Musa peygamberlikle görevlendirildiği zaman görevin önem ve zorluğunu bildiği için, göğsünün daralacağını ve dilinin dönmeyeceğini ifade ederek kardeşi Harun'u yardımcı olarak istemektedir. Zira Hz. Musa Firavun tarafından yalancılıkla suçlanmaktan ve daha önce onlardan birisini öldürdüğü için öldürülmekten

<sup>123</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 15/407; 20/32.

<sup>124</sup> et-Tevbe 9/25, 118; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 14/179; 14/543.

<sup>125</sup> Abdalbâkî, *el-Mu'cemü'l-müfehres*, 652; en-Nahl 16/127; en-Neml 27/70.

<sup>126</sup> Ebû Ubeyde, 1/369; İbn Kuteybe, *Garîbü'l-Kur'ân*, 211.

<sup>127</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 17/325, 326; 19/491.

<sup>128</sup> Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, 1/353; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 12/10; Zemaşşerî, *el-Keşşâf*, 2/64.

<sup>129</sup> Semerkandî, *Baḥrü'l-'ulûm*, 2/531.

<sup>130</sup> Hûd 11/12; Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, 2/5; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 15/258, 259; Zemaşşerî, *el-Keşşâf*, 2/382.

<sup>131</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 17/159; İbn Atiyye, *el-Muḥarrerü'l-vecîz*, 3/376.

korkmaktadır.<sup>132</sup> Bütün bu veriler (ح-ر-ج) kökünün (ض-ي-ق) kökü ile yakın anlamlı olduğunu göstermektedir.

#### 4.2. الْأَيْمُ

Kur'ân'da م-ث-ا kökünden türeyen birçok form bulunmaktadır. Bu kök (أَيْمٌ ve أَيْمٌ) formunda 21 âyette, (أَيْمًا) formunda ise 10 âyette yer almaktadır. Bir âyette (أَيْمًا) şeklinde, bir âyette (أَيْمِي) ve (أَيْمِكَ) şeklinde bir âyette (أَيْمُهُ) başka bir âyette ise (أَيْمُهُمَا) formunda gelmektedir.<sup>133</sup> Genel olarak bu kelime masiyet<sup>134</sup> günah<sup>135</sup> haram<sup>136</sup> gibi anlamlarda kullanılmıştır. Bakara sûresi 2/203. âyetteki (فَلَا إِيمَ عَلَيْهِ) ibaresini Mücâhid ( لَا ) şeklinde tefsir etmiştir.<sup>137</sup> Bakara sûresi 2/219'da geçen ve içki içmeyi yasaklayan âyette geçen (إِيمٌ كَبِيرٌ) ifadesini Süddî "Kişinin içki içmesi ve ardından insanlara eziyet etmesi" olarak açıklaması, kelimeye sıkıntı ve zorluk manasının olduğuna delalet etmektedir.<sup>138</sup> Bu kelime sıkıntı manasında kullanılmakla beraber baskın manasının günah ve günah işleme olduğu görülmektedir. Günah işlemek ise kişide kalbi daralma ve sıkıntılara neden olmaktadır. Zira Hz. Peygamber günahın tarifini yaparken ( وَالْإِيمُ مَا حَاكَ ) buyurmaktadır: "Günah, kalbini tırmalayan ve insanların muttali olmasından hoşlanmadığın şeydir"<sup>139</sup> Günahın kişide manevi baskı ve sıkıntıları arttırması açısından bakıldığında, mana itibariyle (ح-ر-ج) köküyle aynı anlam örgüsü içinde değerlendirilmesi mümkündür.

#### 4.3. الْبَأْسُ

Kur'ân'da b-e-s (ب-ا-س) kökü ve bu kökten türeyen çeşitli formlar bulunmaktadır. Kur'ân'da bu kelime dokuz kez (بَأْسٌ), iki kez (بَأْسًا), dört kez (الْبَأْسَاءُ), iki kez (بَأْسُكُمْ), 10 kez (بَأْسُنَا), bir kez (بَأْسُهُ) ve bir kez de (بَأْسُهُمْ) formunda geçmektedir.<sup>140</sup> Bu kökten türeyen kelimeler bağlam açısından çeşitli anlamları ifade etmektedirler. Örneğin bu kökten türeyen ve dört âyette<sup>141</sup> geçen (الْبَأْسَاءُ) kelimesini müfessirler fakirlik, açlık ve geçim sıkıntısı olarak tefsir etmişlerdir.<sup>142</sup> Süddî ve Katade bu âyetlerden biri olan Bakara 2/214'ün Ahzâb Günü indiğini belirtmektedir ki bu âyette geçen (الْبَأْسَاءُ) kelimesi açlık, ihtiyaç ve geçim sıkıntısı olarak tefsir edilmiştir. Zira söz konusu âyette önceki milletlerin, Allah yolunda mücadele ederken bazen çok zor durumda kaldıkları, buna rağmen sabredip yılmadıkları, bu sabır neticesinde de galip geldikleri bildirilerek Müslümanlara

<sup>132</sup> Taberî, *Câmi' u'l-beyân*, 19/337; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 3/336.

<sup>133</sup> Abdülbâkî, *el-Mu'cemü'l-müfehres*, 51, 52.

<sup>134</sup> Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs İbn Ebî Hâtim, *Tefsîr*, thk. Esad Muhammed et-Tayyib, (Riyad: Mektebetü Nizar Mustafa, 1997), 1/165; 5/1471.

<sup>135</sup> Taberî, *Câmi' u'l-beyân*, 3/322; 3/400; 4/215; 4/245; 19/116; 22/304; 23/238.

<sup>136</sup> Taberî, *Câmi' u'l-beyân*, 3/550.

<sup>137</sup> Taberî, *Câmi' u'l-beyân*, 4/216.

<sup>138</sup> Taberî, *Câmi' u'l-beyân*, 4/325.

<sup>139</sup> Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *el-Câmi' u's-şahîh*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbaki, (Beyrut: Dâru İhyai't-Türasi'l Arabî, ts), "Birr ve's-Sıla ve'l-Âdâb", 15.

<sup>140</sup> Abdülbâkî, *el-Mu'cemü'l-müfehres*, 282, 283.

<sup>141</sup> el-Bakara 2/177, 214; el-En'âm 6/42; el-A'râf 7/94.

<sup>142</sup> Taberî, *Câmi' u'l-beyân*, 3/349,350; 4/288; 11/354; 12/572.



mücadele ve sabır tavsiye edilmektedir.<sup>143</sup> Yine bu kökten türeyen ve dokuz âyette<sup>144</sup> yer alan (الْبَاسِ) kelimesi, müfessirlere göre savaş esnasındaki en sıkıntılı durumu veya savaşın bizzat kendisini ifade etmekte olup, savaşta çatışmaların en yoğun olduğu zamanı vurgulamaktadır.<sup>145</sup> Kelimenin bu anlamından dolayı Bakara sûresi 2/177. âyetteki (حِينَ) ifadesini İbn Mesud, Süddî ve Katade şiddet ve savaş olarak tefsir etmişlerdir.<sup>146</sup> Bu kökün diğer bir kullanımı olan (الْبَاسِ) mastarını müfessirler genel olarak konuyla ilgili rivayetlerden dolayı savaşma ve öldürme anlamına yorumuşlardır.<sup>147</sup> Netice itibarıyla b-e-s (ب-ا-س) kökünün ve ondan türeyen kelimelerin zorluk, güçlük, bela ve sıkıntı durumlarını yansıtmaları açısından (الْحَرْجُ) kökü ile yakın anlamlı bir kelime olduğu görülmektedir.

#### 4.4. الْحَنْثُ

Kur'ân'da ḥ-n-ṣ (ح-ن-ص) kökünden türeyen iki kelime bulunmaktadır. Bunlardan birincisi mastar diğeri muzari fiil formunda geçmektedir.<sup>148</sup> Fiil olarak Sâd sûresi 38/44. âyette (وَحَدُّ بِيَدِكَ ضِعْفًا فَاضْرِبْ بِهِ وَلَا تَحْنُثْ) şeklinde geçmekte olup yemin bozma ile ilgilidir. Hz. Eyüp ağır bir hastalığa yakalanır, o sırada bir meseleden dolayı eşine kızır ve ona iyileştikten sonra 100 sopa vuracağına dair yemin eder. Allah'ın lütfuyla iyileşen ve sağlığına kavuşan Hz. Eyüp yemininin gereğini yerine getirmek istemektedir. Yüce Allah ona yeminindeki miktarı karşılayacak bir demet almasını ve onunla bir kez vurmasını emreder. Hz. Eyüp de bunu yapar böylece yeminini bozmamış olur.<sup>149</sup>

Kur'ân'da bu kökten türeyen diğer kelime ise Vâkıa sûresi 56/46. âyette geçmektedir. (وَكَاثِبُوا يُصْرُونَ عَلَى الْحَنْثِ الْعَظِيمِ). Yüce Allah amel defterleri sol taraflarından verilecek olan cehennemliklerin özelliklerini açıklarken onlardan bir tanesinin de “büyük günaha ısrar etmeleri” olduğunu bildirmektedir. Mücâhid ve Katade âyette geçen (الْحَنْثِ) kelimesinden maksadın (الدَّنْبِ) yani günah olduğunu ifade etmektedirler. Dahhâk, İbn Zeyd ve diğer bir görüşüne göre Katade büyük günahın Allah'a şirk koşmak olduğunu belirtmişlerdir.<sup>150</sup> Bu kökün günah anlamının (الْحَرْجِ) kelimesiyle yakın anlamlı olduğu görülmektedir. Zira günah (الْحَنْثِ), yukarıda ifade edildiği gibi kalpte manevi bir sıkıntı ve daralmaya delalet etmektedir.

#### 4.5. الْحُوبُ

Kur'ân'da ḥ-v-b (ح-و-ب) kökünden sadece bir kelime bulunmaktadır. Bu kelime Nisâ sûresi 4/2. âyette şöyle yer almaktadır: (وَأَتُوا الْيَتَامَىٰ أَمْوَالَهُمْ وَلَا تَتَبَدَّلُوا الْخَبِيثَ بِالطَّيِّبِ وَلَا (تَأْكُلُوا أَمْوَالَهُمْ إِلَىٰ أَمْوَالِكُمْ إِنَّهُ كَانَ حُوبًا كَبِيرًا)). Söz konusu âyette, yetimlerin bakımını üstlenen vasilelere uyarılar yapılmakta, helal olanla yetinmeleri haramdan uzak durmaları salık verilmekte ve yetimlerin mallarını kendi mallarına katarak yemeleri yasaklanmaktadır. Bu şekilde davranmanın çok büyük bir vebal olduğu (حُوبًا كَبِيرًا) ibaresiyle ifade

<sup>143</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 4/288.

<sup>144</sup> el-Bakara 2/177; en-Nisâ 4/84; el-En'âm 6/65; el-İsrâ 17/5; en-Neml 27/33; el-Ahzâb 33/18; Muhammed 40/29; el-Fetih 48/16; el-Hadîd 57/25.

<sup>145</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 3/354; 20/230.

<sup>146</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 3/354.

<sup>147</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 8/579; 11/420, 421; 17/270; 18/481.

<sup>148</sup> Abdalbâkî, *el-Mu'cemü'l-müfehres*, 340, 462.

<sup>149</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 21/212, 213.

<sup>150</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 23/32.

edilmektedir.<sup>151</sup> Müfessirler (حُوبًا كَيْبَرًا) ifadesindeki (حُوبًا) kelimesini genel olarak (إِثْم) kelimesiyle tefsir etmektedirler.<sup>152</sup>

### Sonuç

Ḥ-r-c (ح-ر-ج) kökünün temel anlamı, bir şeylerin bir yerde birikmesi ve toplanmasından dolayı bir daralma, sıkılma, zorluk ve güçlüğü meydana gelmesidir. Araplar bu açıdan maddi ve manevi bazı olguları bu kelimeyle tanımlamışlardır. Dolayısıyla bu kökten türeyen bütün kelimelerin de bu esas mana çerçevesinde anlaşılması ve bu temel manaya hamledilmesi gerekmektedir.

Ḥ-r-c (ح-ر-ج) kökü ve türevleri lügatlerde; sık ağaçlardan oluşan dar yer, daralma/sıkılma, sıkıştırmak, şaşırma/bir şeye bakamamak, yatak/sedye/tahtırevan, zayıf/ beli ince cılız deve, rüzgâr, iki şeyi birbirine sıkıca sürtmek, av köpeğinin payı, köpek tasma, günah, günaha zorlama/günah işlettirme ve haram/yasak olmak gibi anlamlara gelmektedir. Tespit edilen bütün bu anlamlar bir yönüyle de olsa kök mananın üzerine bina edilmiş manalardır. Bu da kök mana ve türevleri arasında semantik bir bağ olduğuna delalet etmektedir. Zira bu kökün bütün türevlerinde kökün asıl anlamı olan sıkıntı ve darlık manası olduğu görülmektedir.

Ḥ-r-c (ح-ر-ج) kökü ve türevlerinin Kur'ân'daki kullanımlarının "şüphe etme/kuşku duyma", "sıkıntı/güçlük/zorluk", "sıkma/daralma" ve "günah/günah işleme" gibi anlamlar içerdiği, bu anlamların da Ḥ-r-c (ح-ر-ج) kökü ve türevleriyle uyumlu olduğu görülmektedir. Zira bir şeyde şüphe etmek için bütün kaygıların ve endişelerin o noktada toplanması gerekmektedir. Maddi anlamda sıkıntı ve manevi anlamda daralma hissinde de yine bütün sıkıntıların insanı çepeçevre kuşatması ve onun benliğinde toplanması gerekmektedir. Günah ve günah işlemede ise kişinin günahattan sonra nedamet duyması ve o günahın getirdiği psikolojik rahatsızlıkların kalbinde toplanması onda göğüs darlığı meydana getirmektedir.

Ḥ-r-c (ح-ر-ج) kökü ve türevlerinin anlam örgüsü göz önüne alındığında bu kelimenin (الصَّبِقُ/darlık), (الْإِثْمُ/günah), (الْبَأْسُ/sıkıntı), (الْجُنْتُ/günah) ve (الْحُوبُ/günah/sıkıntı/ihtiyaç) kelimeleriyle yakın anlamlı ve aynı semantik alanda yer alan kelimeler oldukları görülmektedir.

Ḥ-r-c (ح-ر-ج) kökü ve türevlerinin anlam örgüsü göz önüne alındığında kelimenin (الشَّرْحُ/beyan edip açıklamak), (الْفَسْحُ/geniş olmak) ve (الْوُسْعُ/genişlik) kelimeleriyle ise zıt anlamlı oldukları tespit edilmiştir.

Yapılan bu çalışma, Kur'ân'daki kelimelerin semantik analizlerinin iyi yapılması gerektiğini ortaya koymaktadır. Zira kelimeler de zaman içerisinde ifade ettikleri esas anlamlarının dışında farklı anlamlar kazanabilir, anlam değişmesine, anlam genişlemesine veya anlam daralmasına uğrayabilirler. Kelimenin semantik anlam analizi ile bütün yönleri ortaya konduktan sonra Kur'ân kelimelerinin anlamlandırılması âyetlerin daha iyi kavranmasına ve Kur'ân'ın hedeflerinin daha iyi anlaşılmasına katkı sunacaktır. Bu açıdan yapılan ilmi faaliyetlerde söz konusu kelimelerin sözlük manalarından sadece birini seçmek, hedeflenen anlama düzeyinin eksik olmasına neden olmaktadır.

<sup>151</sup> Taberî, *Câmi' u'l-beyân*, 7/525, 526.

<sup>152</sup> Ebû Ubeyde, *Mecâz u'l-Kur'ân*, 113; İbn Kuteybe, *Garîbü'l-Kur'ân*, 106; Taberî, *Câmi' u'l-beyân*, 7/529.

### Kaynakça

- Abdulgâkî, Muhammed Fuâd. *el-Mu'cemü'l-müfehres li-elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Beyrut: Dâru'l-Marife, 2012.
- Âlûsî, Şihâbüddîn Mahmud b. Abdullah. *Rûhu'l-me'ânî fi tefsîri'l-Kur'âni'l-'azîm ve's-seb'î'l-meşânî*. thk. Ali Abdülbâri Atiyye, 16. Cilt, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994.
- Askerî, Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl. *el-Furûku'l-luğaviyye*. thk. Muhammed İbrahim Selim. Kahire: Dârü'l-İlm ve's-Sekâfe, ts.
- Aydın, İsmail. "Meâni'l-Kur'ân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. EK 2/ 207-209. Ankara: TDV Yayınları, 2019.
- Bayrav, Süheyla. *Yapısal Dilbilimi*. 2. Basım. İstanbul: Multilingual Yayınları, 1998.
- Beğâvî, Ebû Muhammed Muhyissünne Hüseyin b. Mes'ûd. *Me'âlimü't-tenzîl*, thk. Muhammed Abdullah en-Nemr ve Süleyman Müslim el-Harş. 8 Cilt. 4. Basım. Riyad: Dâru Tayyibe, 1997.
- Beydâvî, Ebû Said Abdullah b. Ömer. *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1997.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmail b. Hammâd. *eş-Şihâh fi'l-luğa*. thk. Ahmed Abdülğafur Atâr, 6 Cilt. 4. Basım. Beyrut: Dâru'l-İlmi lil-Melayîn, 1987.
- Ebu Ubeyde, Ma'mer b. el-Müsennâ et-Teymî. *Mecâzü'l-Kur'ân*. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hancı, ts.
- Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed. *Tehzîbü'l-luğa*. thk. Muhammed 'Avvad Mur'ib. 8 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 2001.
- Ferâhîdî, Ebû Abdîrahmân el-Halîl b. Ahmed. *Kitâbü'l-'Ayn*. thk. Mehdi Mahzûmî-İbrâhîm Sâmîrrâî. 8 Cilt. Beyrut: Dârü Mektebetü'l-hilâl, ts.
- Ferrâ, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd b. Abdillâh el-Absî. *Me'âni'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Yusuf en-Necâtî, Muhammed Ali en-Neccâr, Abdülfettâh İsmâil eş-Şelebî. 3 Cilt. Kahire: Dârü'l-Mısıriyye, ts.
- Feyyûmî, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Ali. *el-Mişbâhu'l-münîr fi ğarîbi's-şerhi'l-kebîr li'r-Râfi'*. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-İlmiyye, ts.
- Fîrûzâbâdî, Ebü't-Tâhir Mevdüddîn Muhammed b. Ya'küb. *el-Kâmûsü'l-muhtâf*. thk. Komisyon. Beyrut: Müessesetü'r Risâle, 2005.
- Harbî, Ebû İshâk İbrâhîm b. İshâk b. İbrâhîm. *Ġarîbü'l-ĥadîş*. thk. Süleyman İbrahim Muhammed el-Âyîd. 3 Cilt. Mekke: Câmîatü'l-Ümmî'l-Kurrâ, 1984.
- İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir b. Muhammed b. Muhammed et-Tâhir. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: Dâru't Tunusiye, 1984.
- İbn Atiyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gali, *el-Muĥarrerü'l-vecîz fi tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz*. thk. Abdüsselam Abdüşşafi Muhammed, 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l Kütübî'l İlmiyye, 2001.
- İbn Düreyd, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen. *Cemheretü'l-luğa*. thk. Remzi Münîr Ba'İbekî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-ilm li'l-melâyîn, 1987.
- İbn Ebî Hâtîm, Abdurrahman b. Muhammed b. İdris. *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm*. thk. Esad Muhammed et-Tayyib. 13 Cilt. 3. Basım. Riyad: Mektebetü Nizar Mustafa, 1997.
- İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyin Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ b. Muhammed er-Râzî. *Mu'cemü mekâyisi'l-luğa*. thk. Abdüsselâm Muhammed Harun. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1979.
- İbn Kesîr, Ebü'l Fîdâ İsmail b. Ömer. *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm*. thk. Sami b. Muhammed Selamet, 8 Cilt. 2. Basım. Riyad: Dâru Tayyibe, 1999.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim. *Ġarîbü'l-Kur'ân*. thk. Said Lihâm. b.y.: y.y., ts.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-'Arab*. 15 Cilt. 3. Basım. Beyrut: Dâru Sâdır, 1993.
- İbn Sîde, Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâîl ed-Darîr. *el-Muĥaşşas*, thk. Halil İbrâhîm Cefal. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 1996.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahman b. Ali. *Zâdü'l-mesîr fi 'ilmi't-tefsîr*. thk. Abdürrezzak el-Mehdi. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l Kütübî'l İlmiyye, 2001.
- İzutsu, Toshihiko. *Kur'ân'da Allah ve İnsan*, çev. Süleyman Ateş. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, ts.

- Kasapoğlu, Abdurrahman. "Kur'an'ı Anlamada Semantik Yöntem". *Hikmet Yurdu*. 6/11. (Haziran 2013), 105-178.
- Keleş, Mehmet. "Kur'an Tilavetinde Ses ve Mana İlişkisi", *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22 (Aralık 2023), 77-198. <https://doi.org/10.34085/buifd.1338638>
- Keleş, Mehmet. *Kur'anî Bir Kavram Olarak İnşirâh*. İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2023.
- Kırca, Celal. *İlimler ve Yorumlar Açısından Kur'an'a Yönelişler*. İstanbul: Tuğra Neşriyat, 1993.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd. *Te'vilâtü'l-Kur'an*. thk. Mecdî Baslûm. 10 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005.
- Mâverîdî, Ebü'l Hasan Ali b. Muhammed. *en-Nüket ve'l-uyûn*. thk. Seyid b. Abdulkmaksud b. Abdurrahman. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiye, ts.
- Merâgî, Ahmed b. Mustafa. *Tefsîrül-merâgî*. 30 Cilt. Kahire: Matbaati Mustafa'l-Bâbi ve Evladüh, 1946.
- Mücâhid, Ebü'l-Haccâc el-Mekkî el-Mahzûmî. *Tefsîr*. thk. Muhammed Abdüsselam Ebü'n-Nîl. Kahire: Dârü'l Fikri'l İslâmî, 1989.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *el-Câmi'u's-şahîh*. thk. Muhammed Fuâd Abdulkaki. 5 Cilt. Beyrut: Dârü İhyai't-Türasi'l Arabî, ts.
- Nehhâs, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. İsmâîl. *İ'râbü'l-Kur'an*, thk. Abdulmunim Halil İbrahim. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000.
- Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb. *es-Sünen*. thk. Abdülfettâh Ebû Gudde. 9 Cilt. 2. Basım. Halep: Mektebü'l-Matbuâtî'l-İslâmiyye, 1986.
- Nesefî, Ebü'l-Berakât Abdullah b. Ahmed. *Medârikü't-tenzîl ve haqâ'iku't-te'vil*. thk. Yusuf Ali Bedevi, 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kelimi't-Tayyib, 1998.
- Paçacı, Mehmet. "Tefsir'de Semantik ve Hermenötik", İslami İlimlerde Metodoloji/Usül Mes'elesi I. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005.
- Râgıb el-İsfahânî, Ebü'l-Kasım Hüseyin b. Muhammed. *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'an*. thk. Safvan Adnan ed-Davûdî. Beyrut: Dârü'l-Kalem, 1991.
- Râzî, Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer. *Mefâtîhu'l-ğayb*. 30 Cilt. 3. Basım. Beyrut: Dârü İhyai't-Türasi'l Arabî, 1999.
- Reşîd Rızâ, Muhammed. *Tefsîrül-Kur'ânî'l-hakîm*. 12 Cilt. Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyeti'l-Âmmeti li'l-Kitâb, 1990.
- Semerkandî, Ebü'l-Leys Nasr b. Muhammed. *Bahrü'l-ülûm*. 3 Cilt. b.y.: y.y., ts.
- Soysaldı, H. Mehmet. "Kur'an'ı Doğru Anlamada Semantik Metodun Önemi". 31-50. *Kur'an ve Dil-Dilbilim ve Hermenötik-Sempozyumu*. Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Mayıs, 2001.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'an*. thk. Ahmed Muhammed Şakir, 24 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2000.
- Yakıt, İsmail. "Doğru Bir Kur'an Tercümesinde Semantik Metodun Önemi". *S.D.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (1994), 17-24.
- Yılmaz, Hasan. *Semantik Analiz Yönteminin Kur'an'a Uygulanması*. Bursa: Kurav Yayınları, 2007.
- Zebîdî, Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed. *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*. thk. Komisyon, 40 Cilt. b.y.: Dârü'l-Hidâye, ts.
- Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl. *Me'âni'l-Kur'an ve i'râbüh*. 5 Cilt. thk. Abdülcelîl Abduh Şelebî. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1988.
- Zemahşerî, Ebü'l Kasım Mahmud b. Amr. *el-Keşşâf 'an haqâ'iki ğavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-eķâvil fî vücûhi't-te'vil*. 4 Cilt. 3. Basım. Beyrut: Dârü'l-Kitabi'l-Arabî, 1986.
- Zemahşerî, Ebü'l Kasım Mahmud b. Amr. *Esâsü'l-belâğa*. 2 Cilt. thk Muhammed Basil, Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998.

# Harran İlahiyat Dergisi | Harran İlahiyat Journal

Sayı/Issue: 51, Haziran/June 2024, 174-197

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/hij/issue/85067>

ISSN 2791-6812

## “En Hayırlınız” Kalıbıyla Rivayet Edilen Hadislerin Konularını Tespit ve Fıkhü'l-Hadîs Bağlamında İnceleme

An Analysis of the Subjects of Hadîths Narrated Using the Phrase “The Best of You” Based on Fiqh al-Hadîth

### Yazar Bilgisi Author Information

İrfan ZAHİTOĞLU

Dr., Diyanet İşleri Başkanlığı, Ankara, Türkiye

Dr., Presidency of Religious Affairs, Ankara, Türkiye

irfanzahitoglu@gmail.com , [www.orcid.org/0000-0003-1309-1688](http://www.orcid.org/0000-0003-1309-1688)

### Makale Bilgisi Article Information

Makale Türü Article Type	Araştırma Makalesi Research Article
Yayın Etiği Publishing Ethics	Bu makale, iThenticate yazılımı ile taranmış ve intihal tespit edilmemiştir. Makale, çift taraflı kör hakemlik yöntemiyle en az iki hakem tarafından incelenmiştir. This article has been scanned by iThenticate software and no plagiarism detected. It has been examined by at least two referees using double sided blind refereeing method.
Finansman Funding	Yazar, bu çalışma için herhangi bir dış fon almadığını beyan eder. Author declares that he get no any external funding for this study.
Çıkar Çatışması Conflict of Interest	Yazar bu çalışmayla ilgili herhangi bir çıkar çatışması bulunmadığını beyan eder. Author declares that there is no any conflict of interest related to this study.
DOI	<a href="https://doi.org/10.30623/hij.1424270">https://doi.org/10.30623/hij.1424270</a>
Geliş Tarihi / Received	Kabul Tarihi / Accepted
23 Ocak/January 2023	4 Haziran/June 2024

## Öz

Hız. Peygamber (s.a.v.), Kur’ân-ı Kerîm’de de açıklandığı gibi, şahit, müjdeleyici, uyarıcı ve Allah’a davet edici olarak bütün insanlığa gönderilmiştir. O, âlemlere rahmet, büyük bir ahlak üzerine ve Allah’ı ve ahiret gününü umanlar için güzel bir örnektir. Onun bu güzel örnekliliği her hususta olduğu gibi tebliğdeki metodunda da açıkça görülmektedir. Nitekim o insanları rahmet ve cennete teşvik, azap ve cehennemden ta’zîr için ifrat ve tefritten uzak; orta yollu bir tebliğ metodunu benimsemiştir. Tebliğ vazifesini yaparken hadislerinde teşvik ve sakındırma için bir takım kalıp ifadeler kullanmıştır. Bunlardan “*leyse minnâ*” (bizden değildir), “*ıyyâküm*” (sakın ha!) gibi ifadeleri, insanları ahirette sıkıntıya sokacak, hem Yaratanın hem de yaratılanların nazarında kişiyi küçük düşürecek işlerden sakındırmak için kullanmıştır. Öte yandan “*hıyâruküm, hayruküm*” (en hayırlınız), “*efdâlıküm*” (en üstünüz) şeklindeki ifadeleri ise övülen işlere teşvik için kullanmıştır. Biz de bu çalışmada Hız. Peygamber’in (s.a.v.) ümmetini nelere teşvik ettiğini tespit amacıyla, bir tebliğ metodu olarak kullandığı ve kaynaklarda aynı kökten “*Hıyâruküm*”, “*Hayruküm*” ve “*Ehyaruküm*” şeklinde üç farklı kalıpla geçen “*en hayırlınız*” manasına gelen kelimeleri muhtevi dokuz tane hadisi bir araya getirdik. Bu hadislerin konu olarak hangi hususları kapsamına aldığını, fıkhü’l-hadîs bağlamında inceleyerek onlardan çıkarılan hükümlerin neler olduğunu tespit etmeye çalıştık. Dolayısıyla bu çalışma hem belirli kalıp ifadelerin hangi konularda kullanıldığını tespit etmeye hem de o hadislerden Peygamber’in (s.a.v.) gayesini anlamaya yöneliktir. Çalışmada konu başlığı olarak öncelikle Buhârî’nin *Sahih*’inde geçen lafızları kullandık. Konuyla ilgili hadisleri Buhârî’de bulamadığımızda Kütüb’ü-Sitte’nin diğer eserlerinde; sırasıyla Müslim (öl. 261/875), Ebû Dâvûd (öl. 275/889), Tirmizî (öl. 279/892), Nesâî (öl. 303/915) ve İbn Mâce (öl. 273/887)’de geçen lafızları dikkate aldık. Hadislerin açıklamalarında ise diğer hadis kaynakları ve şerhlerine başvurduk. Fıkhü’l-Hadîsle ilgili yerlerinde fıkıh usulü ve fıkıh kitaplarına müracaat ettik. Konu başlıklarının tespiti ve Hadislerin sıralamasında ise teşvik ettiği konuları dikkate alarak sıralamaya gayret gösterdik. Araştırma neticesinde tebliğde teşvik için kullanılan “*en hayırlınız...*” kalıbında gelen hadislerin konularının şunlar olduğunu tespit edilmiştir. 1- İnsana nesebinin bir üstünlük kazandırmadığı ve dolayısıyla nesebiyle övünmenin uygun bir davranış olmadığı, hayırlı ve üstün olmak için İslam’ın hükümlerini öğrenmek ve Allah’ın övgüsüne mazhar olmanın gerekliliği. 2- Kur’ân-ı öğrenmek, öğretmek ve yaşama gayretinde olmanın kişiyi hayırlılar kategorisine dâhil ettiği. 3- Mizanda en ağır gelecek şeyin güzel ahlak olduğu. 4- Allah’ın emaneti olan hanımlara karşı güzel davranmak ve onlarla güzel geçinmenin fazilet ve üstünlük göstergesi olduğu. 5- İnsanlar arasında karşılıklı merhamet ve güvenin neticesi olan borç almak ve ödemekle alakalı hükümler. 6- Bir kimsenin Mümin kardeşine karşı her zaman olması gereken merhamet ve yumuşaklığı namaz safında da muhafaza etmesinin onun hayırlı olduğunun alameti olması. 7- Müminin her zaman hayrı umulan ve şerrinden emin olunan kişiler olmaya çalışması. 8- Allah katında değerli kişilerle aynı asırda yaşamanın ve onlarla aynı yolda olmanın olumlu etkisi. 9- Hayırlı olmayı isteyen Allah’ı hatırlatan dost olması ya da edinmesinin lüzumu. Netice olarak “*en hayırlınız...*” kalıbıyla teşvik için gelen bütün hadislerin güzel ahlakı vurguladığını söyleyebiliriz.

**Anahtar Kelimeler:** Hadis, En Hayırlınız, Tebliğ, Rivâyet, Fıkhü’l-Hadîs, Hüküm.

**Abstract**

As revealed in the Holy Qur'ān, Prophet Muhammad was sent to all mankind as a witness, a bearer of glad tidings, a warner, and an inviter to Allah. He is a mercy for the worlds, a man of great morals, and a good example for those who believe in Allah and the Doomsday. This is evident in his method of tablīgh, along with in everything else he did. He adopted a moderate method of tablīgh, far from extremism to invite people to God's mercy and paradise and to warn them against torment and hell. In his hadīths, the Prophet used various phrases to encourage people to perform certain deeds or discourage them from doing others. On the one hand, he used expressions such as "laysa minna" (The one who does... is not one of us.) and "iyyākum" (beware!) to discourage deeds that would put people in trouble in the Hereafter and humiliate them in the eyes of both the Creator and creatures. On the other hand, he used expressions such as "khiyarukum, khayrukum" (the best of you) and "afdalikum" (the most virtuous of you) to encourage praiseworthy deeds. To determine what the Prophet encouraged his ummah to do, this study examined nine hadīths containing the expressions "the best of you", which the Prophet used as a method of tablīgh and which are mentioned in the sources with three different phrases from the same root: "khiyarukum", "khiyarukum" and "ahyarukum". The study investigated which issues these hadīths address and what rulings are derived from them by examining them based on fiqh al-hadīth. Therefore, this study not only aimed to determine the subjects in which certain phrases are used but also aimed to understand what the Prophet meant by those hadīths. To this end, the author first used the phrases in al-Bukhārī's Sahih as the subject headings. When he failed to find the relevant hadīths in al-Bukhārī, he examined the expressions in other works of al-Kutub al-Sitta; Muslim (d. 261/875), Abū Dāwūd (d. 275/889), al-Tirmidhī (d. 279/892), al-Nasa'ī (d. 303/915) and Ibn Māja (d. 273/887), respectively. In the explanations of the hadīths, the author consulted other hadīth sources and commentaries. In the places related to fiqh al-hadīth, he used the books of fiqh methodology and fiqh. To determine subject headings and to classify the hadīths, the author considered the subjects they addressed. The results of the present study revealed that the subjects of the hadīths that included the phrase "the best of you..." used for encouragement in tablīgh are as follows: 1. One's lineage does not give them superiority, and therefore it is not appropriate to boast of it, and in order to be good and superior, it is necessary to learn the rulings of Islam and to be praised by Allah. 2. Learning the Qur'ān, teaching it, and endeavouring to live according to its rulings make one a righteous person. 3. What will weigh the heaviest in the Balance (Meezan) is good morals. 4. Behaving well towards one's wives, who are a trust (Amana) from Allah and getting along well with them are a sign of virtue and superiority. 5. Rulings on borrowing and repaying debt due to mutual compassion and trust between people. 6. One's being merciful and kind not only towards their fellow believers at all times but also during prayer (salāt) is an indication of their goodness. 7. The believer should always strive to be a person whose goodness is taken for granted and whose bad deeds one feels safe against. 8. The positive impact of living in the same century and being on the same path with people who are virtuous in the sight of Allah. 9. For a person who wants to be good, the necessity of having or acquiring friends who remind him of Allah. In conclusion, all hadīths that include the phrase "the best of you..." and are intended for encouragement emphasize good morals.

**Keywords:** Hadīth, Best of You, Tablīgh, Narration, Fiqh al-Hadīth, Ruling.

## Giriş

Hız. Peygamber (s.a.v.) bütün insanlığa gönderilmiş, onların hidayetlerine, iyilik ve menfaat görmelerine pek düşkün, müminlere çok merhametli,<sup>1</sup> Allah'ı ve ahiret gününü umanlar için güzel bir örnektir.<sup>2</sup> Onun bu güzel örneği tebliğdeki metodunda da açıkça görülmektedir. Nitekim onun "Kolaylaştırınız, zorlaştırmayınız..."<sup>3</sup> sözleri her hususta olduğu gibi tebliğ noktasında da en güzel örnek olduğunun şahididir. O, tebşîr ve ta'zîr vazifesini yaparken hadislerinde teşvik ve sakındırma için bir takım kalıp ifadeler kullanmıştır. Bunlardan "leyse minnâ" (bizden değildir)<sup>4</sup>, "iyyâküm" (sakin ha!)<sup>5</sup> gibi ifadeleri, insanları dünya ve ahirette sıkıntıya sokacak hem Yaratanın hem de yaratılanların nazarında kişiyi küçük düşürecek sakıncalı işlerden sakındırmak için kullanırken, "hıyâruküm"<sup>6</sup> (sizin en hayırlınız), "efdalüküm"<sup>7</sup> (en üstünüz) şeklindeki ifadeleri ise iyi ve güzel işlere teşvik ve özendirmek için kullanmıştır.

Biz de bu çalışmada Hız. Peygamber'in (s.a.v.) insanları iyi ve güzel amellere yönlendirmek, teşvik etmek ve müjdelemekte kullandığı "hıyâruküm" (sizin en hayırlınız) kalıbıyla gelen hadislerini inceleyip hangi konulara teşvikte bu ifadeleri kullandığını tespit etmeye ve o hadisleri Fikhü'l-Hadîs bağlamında incelemeye çalışacağız. Bu çalışma hem belirli kalıp ifadelerin hangi konularda kullanıldığını tespitiye yöneliktir hem de o hadislerden Hız. Peygamber'in (s.a.v.) gayesini anlamaya, hadisin anlaşılmasına ve onlardan çıkan hükümlerin neler olduğuna yöneliktir. Bu çalışmada konu başlığı olarak kullandığımız hadislerde, kapsamı belirleme adına kaynak olarak öncelikle *Kütüb'ü-Sitte* dikkate alınacaktır. Metin olarak sadece çalışmamıza konu olan kısımlar alınıp anlamlarında ise hadisin tamamı verilmeye çalışılacaktır. Açıklama kısımlarında ise diğer hadis kaynaklarından ve şerhlerinden istifade edilecektir. Fikhü'l-Hadîsle ilgili yerlerde ise fıkıh usulü ve fıkıh kitaplarına başvurulacaktır. Konu başlıklarının tespiti ve Hadislerin sıralamasında, teşvik ettiği konular dikkate alınarak sıralama yapılacaktır. Araştırmamıza konu olan ve "en hayırlınız" manasına gelen kelimeleri muhtevî hadis, söz konusu kaynaklarda aynı kökten "Hıyâruküm", "Hayruküm" ve "Ehyaruküm" şeklinde üç farklı kalıpla geçmektedir. "En hayırlınız" şeklinde gelen hadislerin tespit edebildiğimiz konularını şu şekilde sıralamak mümkündür:

### 1. Cahiliye Devrinde Hayırlılarınız, İslam Devrinde de Hayırlılarınızdır

Bu konudaki ilk Hadis, *Buhârî*'de şu şekilde geçmektedir.

«فَخِيَارُكُمْ فِي الْجَاهِلِيَّةِ خِيَارُكُمْ فِي الْإِسْلَامِ إِذَا فَهُّوا»...

Manası: Hız. Peygamber (s.a.v.)'e insanların en üstünü kimdir diye sorulur, O "En takvalı olanınızdır" der. Ey Allah'ın Rasûlü bunu sormadık derler. O zaman "İnsanların en üstünü Halillüllah'ın oğlu, Allah'ın nebisinin oğlu, Allah'ın nebisinin oğlu, Allah'ın nebisi

<sup>1</sup> et-Tevbe, 9/128.

<sup>2</sup> el-Ahzab, 33/21.

<sup>3</sup> Ebu Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *el-Câmi'u's-Sahîh*, nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr (Beyrut: Dâru Tavkî'n Necât, 1422/2001), "İlim", 11 (No. 69).

<sup>4</sup> Buhârî, "Cenâiz", 23 (No. 1294); "Tevhîd", 97 (No. 7527); Ebü'l-Hüseyn el-Kuşeyrî Müslim b. Haccâc, el-Câmi'u's-Sahîh, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâki (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâs, 1374/1955), "Siyam", 58; "Libâs", 114; "Selam", 3.

<sup>5</sup> Bkz. Buhârî, "Nikâh", 67; "Edeb" 78; "Ferâiz", 85; Müslim, "Birr", 28; "Selâm", 20; "Müsâkât", 132.

<sup>6</sup> Buhârî, "Vekâlet", 40 (No. 2305).

<sup>7</sup> Buhârî, "Hibe", 51 (No. 2609).



*Yûsuf (a.s.)'dur* buyurur. Bunu da sormuyoruz demeleri üzerine, *"Arapların asıllarından (neseplerinden) mi soruyorsunuz"* der. Evet derler. Peygamber (s.a.v.) *"Cahiliye döneminde en hayırlı olanınız fakih olduğunuz (şer'i; fıkhi hükümleri öğrendiği) zaman İslam'da da en hayırlınızdır"*<sup>8</sup> cevabını verir.

Buhârî'de bu konudaki ikinci Hadis ise, *Tefsîrü'l-Kur'ân* kitabında Yûsuf Suresi'nin *"لَقَدْ كَانَ فِي يُوسُفَ..."* babında ve yukarıdaki hadisten birkaç fark ve ziyade ile gelmiştir.<sup>9</sup> Buradaki birinci rivayet Müslim'de de zikredildiği için<sup>10</sup> müttetekun aleyhtir.

Cahiliye döneminde hayırlı sayılmak, övülen işler yapmış atalarına nispetle yani nesepteki şerefleydi.<sup>11</sup> Bu hadisin bazı eserlerde "övünme ve asabiyet" başlığı altında kaydedilmesi<sup>12</sup> de, o anda soruyu soranların geçmişteki üstünlük ve övünç kaynaklarının İslam'la beraber varlığını teyit etmek istemiş olabileceğini düşündürmektedir. Dolayısıyla aldıkları cevapla, o dönemde mürüvvet ve güzel ahlaklı olup nesep ve şerefte üstün olanların, bu şereflerini, Müslüman olduktan sonra da muhafaza edebilmelerinin mümkün olduğunu ve ayrıca dinde tafakkuh ederek de, en hayırlı kişilerden olabilecekleri bildirilmiştir.<sup>13</sup> Yani geçmişteki nesep ve hasepteki üstünlüklerinin devamı, sonraki dönemde ilim ve hikmet gibi çalışarak elde edecekleri üstünlüklerine bağlıdır.<sup>14</sup>

Bu hadiste aynı zamanda fıkıhın ve fıkıh öğrenenlerin kadrini yüceltmek ve ilme teşvik etmek de vardır.<sup>15</sup> Fıkıh ilmi, birçok hayır ve hikmettir. Zira ayette, "kendisine hikmet verilene birçok hayır verildiği" bildirilmiştir.<sup>16</sup> İbn Abbâs'tan rivayet olduğuna göre O, hikmetin helal ve haramı bilmek olduğunu söylemiştir. Yine fıkıh şu şekilde tarif edenler de olmuştur. Fıkıh, ahkâm-ı şer'iye'den helal ve haramları öğrenmektir.<sup>17</sup> Dolayısıyla fıkıh öğrenerek helal ve haramları bilen kişilere hikmet yani birçok hayır verilmiş demektir. Bu nedenle hadiste, fıkıh ilmine ve öğrenene atıfta bulunulmuş ve onların en hayırlı kişilerden olduğu bildirilmiştir. Bundan dolayıdır ki, sahabe ve tâbiûn büyükleri fıkıhla meşgul olmuşlar ve bu hususta ilk defa fıkıh dallara ayırıp tasnif ve telif eden kişi de yine onlar arasından çıkan imam Ebû Hanîfe (öl. 150/767) olmuştur.<sup>18</sup> Yine bu hadisten, nesep olarak düşük olan âlimin, nesep yönünden şerefli olan cahilden daha

<sup>8</sup> Buhârî, *"Ahâdîsü'l-Enbiyâ"*, 60 (No. 3374).

<sup>9</sup> Buhârî, *"Tefsîrü'l-Kur'ân"*, 65 (No. 4689).

<sup>10</sup> Müslim, *"Fedâil"*, 168; *"Fedâilü's-Sahâbe"*, 199.

<sup>11</sup> Cemaleddin el-Melatî, Yusuf b. Mûsâ, *el-Mu'tasar mine'l-Muhtasar min Müşkili'l-Âsâr* (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, ty.), 2/327.

<sup>12</sup> Beğavî, Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ud el-Beğavî, *Mesâbîhu's-Sünne* (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1987), 3/338; Muzhirî, Hüseyin b. Mahmud b. Hasan ez-Zeydânî, *el-Mefâtîh fi Şerhi'l-Mesâbîh* (Kuveyt: Dârü'n-Nevâdir, 2012), 5/195.

<sup>13</sup> İbn Hacer Askalânî Şehâbeddin Ebu'l-Fadl Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Ahmed b. Hacer, *Fethu'l-Bârî Şerhu Sahîh-i Buhârî* (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1379), 6/415.

<sup>14</sup> Münâvî, Muhammed Abdurraûf Zeynü'd-Dîn, *Fezû'l-Kadir* (Mısır: el-Mektebetü't-Ticâriyyetü'l-Kübrâ, 1356), 3/465.

<sup>15</sup> İbn Rüşd el-Cedd, *el-Beyân ve't-Tahsil* (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1988), 18/504; Cemaleddin el-Melatî, *el-Mu'tasar*, 2/329.

<sup>16</sup> el-Bakara, 2/269.

<sup>17</sup> Abdülkerim b. Ali b. Muhammed en-Nemle, *el-Mühezzeb fi İlmi Usûli'l-Fıkhi'l-Mukârin* (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1999), 8.

<sup>18</sup> Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed, *Mebûsât* (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1993), 1/3.

hayırlı olduğu da anlaşılır. Zira hadiste en hayırlınız fakih olduğu zaman diye şart koşulmuş olması buna işarettir.<sup>19</sup>

Konuyla alakalı Müslim’de geçen bir rivayet ise, “İnsanlar altın ve gümüş madenleri gibidir. Onların cahiliye döneminde hayırlı olanları, dini emirleri anlayıp amel ettikleri müddetçe İslam devrinde de en hayırlı olanlardır”<sup>20</sup> şeklindedir. Burada insanların madenlere benzetilmesinden birçok şey anlaşılabilir. Nasıl ki insanlar birçok bilgiyi kavrayıp zihinlerinde barındırıyorsa, madenler de birçok cevheri içerisinde barındırmaktadır.<sup>21</sup> Yine madenler gibi insanların istidatları,<sup>22</sup> tabiatları, ahlakî özellikleri ve psikolojileri de farklı farklıdır. Bu nedenle onlardan bir kısmıyla çabuk tanışır kaynaşırken, bir kısmıyla yıldızlar hiç barışmaz. Yine madenlerden bir kısmının çıkarılıp işlenmesi kolay olduğu gibi insanların da bir kısmının içerisindeki cevheri keşfedebilmek, onu çıkarıp işleyebilmek, eğitim ve öğretimle istifade edilir hale getirebilmeleri kolaydır. Her madenin kendisine has özellikleri olduğu gibi her insanın da başkasında olmayan özellikleri vardır. Ancak bütün bu meziyetlerin kişiye diğerlerinden üstün bir konum kazandırabilmesi için bir şart zikredilmiştir. Bu ise Müslüman olduktan sonra şer’î ilimleri derinlemesine öğrenmektir. Dolayısıyla bu şartı yerine getirenler, geçmişteki nesepindeki üstünlüklerini İslam döneminde de muhafaza edebilirler. Aksi takdirde sadece nesepteki üstünlük övülüp kastedilmemiş ve kişiyi üstün de yapmaz. Zira üstünlüğün takvada olduğu Kur’ân ile sabittir.<sup>23</sup> Öte yandan bu hadis, nesep değil de dinde ve ahlakta eşitlik aranması gerektiğine de işarettir.<sup>24</sup> Sonuç olarak bu hadisten şunları anlamamız mümkündür. Mutlak üstünlük ölçüsü takvadır. Hz. Peygamber (s.a.v.), hiç kimseyi geçmişle değerlendirmemiş ve asabiyetle övünmek isteyenlerin dikkatlerini güzel bir üslupla başka bir yöne çekmiştir. Ayrıca bu hadiste, fıkha; dini ilimleri iyice kavrayıp yaşamaya da teşvik vardır.

## 2. Kur’ân’ı Öğrenen Ve Öğretenler

Bu konuda ilk Hadis Buhârî’de şöyle zikredilmiştir.

«حَبْرُكُمْ مَنْ تَعَلَّمَ الْقُرْآنَ وَعَلَّمَهُ»

Manası: “Sizin en hayırlınız Kur’ân’ı öğrenen ve öğreteninizdir. Ebû Abdurrahman (öl. 73/692), Osman b. Affân (öl. 35/656)’ın emirliğinde Haccâc (öl. 95/714) emir oluncaya kadar insanlara Kur’ân okuttu. Ebû Abdurrahman dedi ki: Kur’ân’ın fazileti konusundaki bu hadis beni buraya oturttu”.<sup>25</sup> Yani bu fazileti elde etmek için burada Kur’ân öğretimiyle meşgul oluyorum. Bazı yerde, bu âli makam ve üstün konumu Kur’ân’ı iyi bir şekilde okumam sayesinde elde ettim şeklinde geçtiği ifade edilmektedir.<sup>26</sup> Nitekim bu hususla alakalı İmam Şâfiî de “Kim Kur’ân’ı öğrenirse değeri artar...” der.<sup>27</sup>

<sup>19</sup> Kastallânî Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekir, *İrşâdü’s-Sârî li-Şerhi Sahîh-i Buhârî* (Mısır: el-Matbaatü’l-Kübra’l-Âmiriyye, 1323), 5/177.

<sup>20</sup> Müslim, “*Birr*”, 160.

<sup>21</sup> Kastallânî, *İrşâdü’s-Sârî*, 7/177.

<sup>22</sup> Aynî Ebû Muhammed b. Mahmud b. Ahmed Bedreddin, *Umdetü’l-Kârî Şerhu Sahîhi’l-Buhârî* (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, 1431), 18/304.

<sup>23</sup> el-Hucurât, 49/113.

<sup>24</sup> Siddık Hasan Han, *er-Ravzatü’n-Nediyye* (Riyad: Dâru İbnü’l-Kayyim, 2003), 2/149.

<sup>25</sup> Buhârî, “*Fedâilü’l-Kur’ân*”, 66 (No. 5027).

<sup>26</sup> Aynî, *Umdetü’l-Kârî*, 20/44.

<sup>27</sup> Hasan b. Ali el-Fayûmî, Ebû Muhammed, *Fethü’l-Karîbi’l-Mücîb Ala’t-Terğîbi ve’t-Terhibi li’l-İmâmî’l-Münzirî* (Riyad: Mektebetü Dârü’s-Selâm, 1439/2018), 1/662.

Yukarıdaki hadis gibi yine aynı yerde “... إِنَّ أَفْضَلَكُمْ” şeklinde de zikredilir.<sup>28</sup> Öncelikle bu hadîs, Kur’ân’ın diğer kitaplara olan üstünlüğü ile onu öğrenme ve öğretmenin diğer kelimeleri öğrenme üzerine faziletine delalet eder. Hatta bu hadiste zikredilen öğrenen ve öğretenlere fakih ve muhaddislerin de dâhil olduğu söylenmiştir.<sup>29</sup> Zira İslamî ilimlerle meşgul olanların öncelikle Kur’ân’ı bilmesi gerektiği gibi onun ahkâmını derinlemesine öğrenmek isteyenlerin de tefsir, hadis ve fıkıhla meşgul olmaları lazımdır.

Bu hadisi Nesâî *Nikâh* kitabında zikrederken,<sup>30</sup> Tirmizî ise, üç farklı yerde rivayet eder.<sup>31</sup> Bu hadisin manası, ebeveynin çocuğuna Kur’ân öğretmesini, eğer kendisi de bilmiyorsa -velev ki ücret karşılığında olsun- başkalarından yardım almasını da kapsamaktadır.<sup>32</sup> Mezhep imamlarının da içinde bulunduğu âlimlerin çoğunluğu, rukye<sup>33</sup> hadisine kıyasla Kur’ân öğreten kişilerin, karşılığında ücret alabileceklerini söylemişlerdir. Buhârî’de geçen rukye ile alakalı başka bir hadiste ise, rukye karşılığında ücret alanlara hitaben “*karşılığında ücret almayı en çok hak ettiğiniz şey Allah’ın kitabıdır*”<sup>34</sup> şeklinde geçer. Bu ifade her ne kadar öncesinde bir olay olmuş ve ondan sonra söylenmiş olsa da mutlak bir ifadedir. Yani Kur’ân öğretmek ya da onunla tedavi etmek karşılığında gibi bir kayıt bulunmamaktadır. Dolayısıyla bu hadisi delil olarak getiren cumhura göre Kur’ân öğretimi karşılığında ücret almak caizdir.<sup>35</sup>

İbn Mâce bu konudaki hadisi bir yerde “حَيْرُكُمْ”<sup>36</sup> iki yerde “أَفْضَلُكُمْ”<sup>37</sup> bir yerde de zayıf bir senedle “حَيْرُكُمْ”<sup>38</sup> şeklinde rivayet etmiştir. Ebû Dâvûd’da ise, *Fedâilü’l-Kur’ân* babında “حَيْرُكُمْ مَنْ تَعَلَّمَ الْقُرْآنَ وَعَلِمَهُ”<sup>39</sup> şeklinde geçmektedir. Ebû Dâvûd’un bir sonraki rivayetinde ise Kur’ân okuyan ve onunla amel edenlerin, kıyamette anne-babasına, nuru güneşten daha ziyade bir taç giydirilir şeklinde geçmektedir.<sup>40</sup>

<sup>28</sup> Buhârî, “*Fedâilü’l-Kur’ân*”, 66 (No. 5028).

<sup>29</sup> Reşîd Ahmed Gengûhî, *el-Kevkebü’d-Dürrî alâ Câmi’i’t-Tirmizî* (Hindistan: Matbaatü Nedvetü’l-Ulemâi’l-Hind, 1395), 4/22.

<sup>30</sup> Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb b. Ali el-Horasânî, *el-Müctebâ mine’s-Sünen*, thk. Abdülfettah Ebû Gudde (Haleb: Mektebetü’l-Matbûatü’l-İslâmiyye, t.y.), “*Nikâh*”, 26 (No. 3200-3280-3339-3359).

<sup>31</sup> Tirmizî, Ebâ İsa, Muhammed b. İsa b. Sevre b. Musa b. Dahhâk, *Sünen* (Mısır: Şirketü Mektebe ve Matbaatü Mustafa el-Bâbiyyi’l-Halebî, 1975), “*Fedâilü’l-Kur’ân*”, 42 (No. 2907-2908-2909).

<sup>32</sup> Sâvî, Ebû’l-Abbas Ahmed b. Muhammed, *Hâşiyetü’s-Sâvî* (Dârü’l-Maârif, by, ty.), 4/35.

<sup>33</sup> Rukye hadisi için bkz: Buhârî, “*İcâre*”, 16 (No. 2276). Rukye, hastalık ve kötülüklerden korunmak veya kurtulmak amacıyla Kur’an veya dua okuma anlamında bir terimdir. İlyas Çelebi, “*Rukye*”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 37/219-222. Mezhep imamlarının da içinde bulunduğu âlimlerin çoğunluğu konu ile ilgili bazı hadisleri delil göstererek, şirke ve istismara götürmemek şartıyla, fayda ve zararın Allah’tan olduğuna inanılarak yapılan rukye’de bir sakınca bulunmadığını belirtmişlerdir. Bkz. İbn Hacer, *Fethü’l-Bârî*. 10/206; İbnü’l-Kayyim el-Cevziyye, *et-Tıbbü’n-Nebevi* (Beyrut: Dârü’l-Hilâl, ty.), 137-144.

<sup>34</sup> Buhârî, “*Tıbb*”, 34 (No. 5737).

<sup>35</sup> Atıyye b. Muhammed Sâlim, *Şerhu Bülûgi’l-Meram*, 222/6, Şamile. Bu kitap ayrıca <http://www.islamweb.net> sitesinde sesli ders olarak bulunmaktadır.

<sup>36</sup> İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd el-Kazvinî, *Sünen*, thk. Şuayb Arnavut-Adil Mürşid-Muhammed Kamil Karabelli-Abdullah Hırzullah (Dârü’r-Risâletü’l-Âlemiyye, 2009), “*Ebvâbü’s-Sünne*”, 16 (No. 211).

<sup>37</sup> İbn Mâce, “*Ebvâbü’s-Sünne*”, 16 (No. 211-212).

<sup>38</sup> İbn Mâce, “*Ebvâbü’s-Sünne*”, 16 (No. 213).

<sup>39</sup> Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş’as b. Şeddâd b. Amr, *Sünen*, thk. Şuayb Arnavut, Muhammed Kamil Karabelli (b.y: Dârü’r-Risâletü’l-Âlemiyye, 2009), “*Fedâilü’l-Kur’ân*”, 347 (No. 1452).

<sup>40</sup> Ebû Dâvûd, “*Fedâilü’l-Kur’ân*”, 347 (No. 1453).

Bütün bu rivayetleri bir bütün olarak ele alacak olursak, en hayırlı kelim Allah’ın kelamı olduğuna göre, Peygamberlerden sonra en hayırlı kişiler de Allah’ın kelamını öğrenen ve öğretenler olacaktır. Öte yandan Kur’ân öğrenmek ve öğretmekle kazanılacak hayırdan kastın dünya hayrı değil, ahiret hayrı olduğunu söyleyenler de vardır. Yani bunun sevabı ve tam karşılığı ahirette verilecektir.<sup>41</sup> Yine Hz. Peygamber (s.a.v.) kendisine gelen bir kadını, Kur’ân’dan bildiklerine karşılık bir adama nikâhlaadığıyla alakalı rivayeti<sup>42</sup> de Kur’ân öğrenmenin faziletine dair hadisler arasında zikredebiliriz. Ayrıca bu hadis, mehir olarak Kur’ân öğretmenin caiz olduğuna da delildir. Bazı rivayetlerde Kur’ân’ı öğrenen ve onunla amel eden şeklinde geçmesinden anlıyoruz ki, Kur’ân’ı öğrenmekten maksat sadece okumak değildir. Bu nedenle her bir müminin, Kur’ân’ı Arapça lafzından okumasını öğrendikten sonra asıl amacı, onu anlamak ve hayatında vazgeçemeyeceği bir düstur olarak yer almasını sağlamak olmalıdır. Bu ise onun tefsirini, ahkâmını, ahirete ait haber ve beyanlarını öğrenmekle mümkündür. Aksi takdirde, hiç şüphesiz, anlamadan okumak her harfi için sevap kazandırsa bile başta kendi hayatımız ve ahiret azığımızı tanzim ve temin noktasında onun ayetlerini anlamadan ve tatbik etmeden muvaffak olamayız. Hatta Kur’ân’ı öğrenmek ve öğretmenin amelî olarak ona uymakla mümkün olacağını söyleyenler de olmuştur. Nitekim Mübârekfûrî bu hadisin şerhinde şöyle demiştir. İlim, amele götürmediği zaman şer’an ilim sayılmaz. Ameli terk ederek Allah’a isyan edenlerin cahil olduklarında ise şüphe yoktur.<sup>43</sup> Nitekim yukarıda naklettiğimiz Ebû Dâvûd’un rivayetinde de<sup>44</sup> onunla amel etmeye özellikle vurgu yapılmıştır. Burada şunu da hatırlatmalıyız ki, Kur’ân okuyanların, öğrenim ve öğretimleriyle meşgul olanların ihlâslı olmaları gerekir.<sup>45</sup> Zira bu bir ibadettir ve zahiri şartların yanında bir diğer kabul ölçüsü de ihlâstır.

### 3. Ahlaken En Güzel Olanlar

Buhârî’de bu konudaki ilk Hadis, *Kitâbü’l-Menâkıb*’ta rivayet edilmiştir.

«إِنَّ مِنْ خَيْرِكُمْ أَحْسَنَكُمْ أَخْلَاقًا»

Manası: Nebi (s.a.v.), ne fahiş (çirkin konuşan), ne de mütefahhiş (fuhşu üstlenen) tir. (Yani ne cibillî ne de kesbî olarak hiçbir suretle haddi aşmadı<sup>46</sup>). O (s.a.v.) şöyle derdi: “Sizin en hayırlınız ahlakı en güzel olanınızdır.”<sup>47</sup>

Allah Resulü (s.a.v.) fahiş ve mütefahhiş değildir, zira Allah onun en yüce ahlak sahibi olduğunu ilan ve beyan etmiştir.<sup>48</sup> Ahlak; din, tabiat, seciye, huy manalarına gelir. İnsanın manevî ve bâtinî özelliklerini ifade eder.<sup>49</sup> Ahlakın birçok tarifi olup en yaygın olanı ise şöyledir: Ahlak, nefiste kökleşmiş bir melekedir ki, zorlamaksızın insanın bütün

<sup>41</sup> İbnü’l-Hâc, *el-Medhal*, (by: Dârü’t-Türâs, ty.), 2/306.

<sup>42</sup> Buhârî, “*Fedâilü’l-Kur’ân*”, 66 (No. 5029).

<sup>43</sup> Mübârekfûrî, Abdurrahman, *Tuhfetü’l-Ahvezî bi-Şerh’i Câmi’i’t-Tirmizî* (Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1431), 8/179; Sindî, Muhammed b. Abdülhâdî, *Hâşiyetü’s-Sindî alâ Sünen’i-İbn-i Mâce* (Beyrut: Dârü’l-Ceyl, 1431), 1/92-93.

<sup>44</sup> Ebû Dâvûd, “*Fedâilü’l-Kur’ân*”, 347 (No. 1453).

<sup>45</sup> Aliyyü’l-Kârî, *Mirkâtü’l-Mefâtih Şerhu Mişkâtî’l-Mesâbih* (Lübnan: Dârü’l-Fiker, 2002), 4/1453.

<sup>46</sup> Aynî, *Umdetü’l-Kârî*, 16/112.

<sup>47</sup> Buhârî, “*Menâkıb*”, 61 (No. 3559).

<sup>48</sup> el-Kalem, 68/4.

<sup>49</sup> İbn Manzûr, Ebü’l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Ali b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî, *Lisânü’l-Arab* (Beyrut: Dârü’s-Sâdir, 1414), 3. Baskı, 1/86-87.

davranışları oradan kolaylıkla çıkar.<sup>50</sup> Güzel ahlak ise Faziletleri tercih edip elde etmek ve rezaletten uzak durmaktır.<sup>51</sup> Kâdî İyâz (öl. 544/1150) güzel ahlakla alakalı şöyle der: “İnsanların güzel ve müjdeli şeylerle haşır neşir olması, onlara muhabbet ve şefkat göstermesi, onlara karşı yumuşak davranması, sıkıntı verdiklerinde sabırlı olması, kibri terk edip kabalık, kızgınlık ve cezalandırmaktan uzak durmasıdır”.<sup>52</sup> Bu ise Peygamberlerin ve evliyanın vasıflarındandır.<sup>53</sup> Zira genelde bütün Peygamberlerin özelde ise Peygamberimizin en önemli vasıflarından birisi üsve-i hasenedir.<sup>54</sup> Yine bu konuyla alakalı olarak Allah Resulü (s.a.v.) bir hadislerinde “*Güzel ahlakı tamamlamak üzere gönderildiğini*”<sup>55</sup> beyan etmiştir. Öte yandan kıyamet günü mizanda, kendisinden daha ağır basacak bir amel yoktur diye ifade edilen şey de yine güzel ahlakıdır.<sup>56</sup> Hal böyle olunca, her müminin kazanç ve hayatına tatbik etmede, hiçbir zaman ayrılmaması gereken ve muhafazası noktasında gayret gerektiren bu ulvi haslete sınıksız sarılması gerekmektedir. Bu konuda tartışılan bir diğer husus ise ahlakın değişip değişmeyeceği meselesidir. Ahlakın kesbî olmadığını dolayısıyla değişmeyeceğini söyleyenler İbn Hanbel’in *Müsned*’inde geçen ve İbn Mes’ûd (öl. 32/652)’un rivayet ettiği “*Allah aranızda rızık taksim ettiği gibi ahlakı da taksim etmiştir*” hadisini<sup>57</sup> delil getirmişlerdir.<sup>58</sup> Kâdî İyâz ise, güzel ahlakın, hem yaratılışla olacağını hem de başkasına tabi olup onun ahlakıyla ahlaklanıp onu taklit etmek suretiyle kesbî olacağını, dolayısıyla değişebileceğini söylemiştir.<sup>59</sup>

Ayrıca bu hadis Buhârî’nin *Edeb* kitabında iki yerde daha birkaç farkla zikredilmiştir.<sup>60</sup> Müslim’de ise, *Fedâil* kitabının on altıncı babında Buhârî’nin bu konuda rivayet ettiği ilk hadisle<sup>61</sup> aynı şekilde yani müttetekun aleyh bir hadis gelmiştir.<sup>62</sup> Tirmizî konuyla ilgili hadisi *el-Birr ve’s-Sıla* babında<sup>63</sup> devamında “*sizin en hayırlınız hanımlarına karşı en hayırlı olanlarınızdır*” ziyadesiyle rivayet etmiştir.<sup>64</sup> Yine Tirmizî başka bir yerde, “*Bana en sevimli ve kıyamet gününde meclis olarak en yakın olanınız, ahlakı en güzel olanınızdır*”<sup>65</sup> hadisini rivayet eder. Konumuzla alakalı bu hadisten, müminin, çirkinliği üstlenmediği gibi çirkin konuşan da olmayacağı ve güzel ahlakını muhafaza edeceği

<sup>50</sup> Cürcânî Seyyid Şerif, Ebû’l-Hasen Ali b. Abdülaziz, *et-Ta’rifât* (Beyrut: Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, 1983), 136. Daha geniş bilgi için bkz: Hâlid el-Harrâz, *Mevsûatü’l-Ahlak* (Kuveyt: Mektebetü Ehli’l-Eser, 2009).

<sup>51</sup> Kastallânî, *İrşâdü’s-Sârî*, 6/ 31; İbn Hacer, *Fethu’l-Bârî*, 6/575.

<sup>52</sup> Nevevî, Ebû Zekerîya Muhyiddin, *el-Minhâc Şerhu Sahih’i-Müslim b. Haccâc* (Beyrut: Dâru İhyâit-Türâsî’l-Arabiyyi, 1392) 2. Baskı, 15/78; İbn Reslân, Şihâbüddîn Ebû’l-Abbâs er-Remlî, *Şerhu Sünen-i Ebî Dâvûd* (Mısır: Dâru’l-Felâh, 2016), 18/204.

<sup>53</sup> Aynî, *Umdetü’l-Kârî*, 16/112.

<sup>54</sup> el-Ahزاب, 33/21.

<sup>55</sup> Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Âmir el-Esbahî el-Medenî, *Muvattâ*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: Dâru İhyâit-Türâsî’l-Arabi, 1985), *Hüsnü’l-Hulk*, 8; Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed, *Müsned*, thk. Şuayb Arnaud (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1421), 14/513 (No. 8952).

<sup>56</sup> Ebû Dâvûd, *Edeb*, 8 (No. 4799).

<sup>57</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 6/189 (No. 3672).

<sup>58</sup> Kastallânî, *İrşâdü’s-Sârî*, 6 31.

<sup>59</sup> İbn Reslân, *Şerhu Sünen-i Ebî Dâvûd*, 18/204.

<sup>60</sup> Buhârî, “*Edeb*”, 78 (No. 6029- 6035).

<sup>61</sup> Buhârî, “*Menâkıb*”, 61 (No. 3559).

<sup>62</sup> Müslim, “*Fedâil*”, 16.

<sup>63</sup> Tirmizî, “*Birr*”, 25 (No. 1975).

<sup>64</sup> Tirmizî, “*Radâ*”, 10 (No. 1162).

<sup>65</sup> Tirmizî, “*Birr*”, 25 (No. 2018).

anlaşılmaktadır. Bu nedenle güzel ahlak sahibine çirkin söz söylemenin yakışmadığı ifade edilmiştir.

#### 4. Hanımlarına Karşı İyi Davrananlar

Bu konuda İbn Mâce Süneni’nde şu şekilde bir hadis zikreder.

"حَيَاتُكُمْ حَيَاتُكُمْ لِنِسَائِهِمْ"

Manası: “Sizin en hayırlınız, hanımlarına karşı en iyi davrananızdır.”<sup>66</sup>

İbn Mâce’de bundan bir önceki hadis ise "حَيْرَتُكُمْ خَيْرُكُمْ لِأَهْلِيهِ، وَأَنَا خَيْرُكُمْ لِأَهْلِي" şeklindedir.<sup>67</sup> Kadınlar fitrat ve fizikî yapı itibarıyla zayıf olduklarından merhamete, şefkat ve letâfete daha çok muhtaçtırlar.<sup>68</sup> Dolayısıyla kim onların ahlâkî davranışlarına karşı sabırlı davranır, güler yüzlü ve iyilikle muamele eder, kötülüklerden onları korur,<sup>69</sup> kimseye muhtaç etmez, gözetir, güzel ve hoş sohbetle bulunur yani kısaca güzel ahlakla davranırsa en hayırlı kişilerden olur.<sup>70</sup> Zira hanımlar eşlerinin hoş sohbetlerini en çok hak edenlerdir.<sup>71</sup> Dolayısıyla bu hadiste, erkeklerin hanımlarına karşı iyi davranmalarına teşvik vardır. Zira kişi bazen yedi kat yabancıyla hoş geçinir, hoş görünür, onlara karşı güzel ahlak sergiler de hanımına karşı kaba, katı ve kötü davranışta bulunabilir. İşte bu hadisle Hz. Peygamber (s.a.v.), bizlere bu noktada ışık tutarak asıl yapılması gerekeni yapın ve en hayırlı kişilerden olun der. Hatta her hususta olduğu gibi kadınlarla geçim konusunda da örnek alacağınız kişi yine benim ve ben de ailesine davranış yönünden en hayırlı olanınızım diyerek, bizlerin güzel ahlaka teşvikini bir kat daha artırmıştır. Ayrıca bu hadiste sıla-i rahim’e de teşvik vardır.<sup>72</sup> Zira ehil kelimesi eşleri içerisine aldığı gibi, akrabaları hatta yabancıları da içerisine alan şümulü bir kelimedir.<sup>73</sup>

Tirmizî ise bu konudaki hadisi, bir yerde “Müminlerin iman yönünden en olgunu ahlakı en iyi olandır. Sizin en hayırlılarınız da hanımlarına karşı en iyi davrananızdır”<sup>74</sup> şeklinde rivayet eder. Bunun dışında iki yerde daha zikretmiştir.<sup>75</sup> Bu rivayetleri Nisâ suresinde “...Onlarla iyi geçinin...”<sup>76</sup> ve İbn Abbâs (r.a.)’ın: “Karım benim için süslediği gibi ben de onun için süslenirim, çünkü Allah Teâlâ: “...Erkeklerin meşru’ surette kadınlar üzerindeki (hakları) gibi kadınların da onlar üzerinde (hakları) vardır...”<sup>77</sup> buyuruyor”<sup>78</sup> ayetleriyle beraber düşündüğümüzde, erkeklerin kadınlara karşı davranışlarını belirleyen

<sup>66</sup> İbn Mâce, “Nikâh”, 50 (No. 1978).

<sup>67</sup> İbn Mâce, “Nikâh”, 50 (No. 1977).

<sup>68</sup> Aliyyü’l-Kârî, *Mirkât*, 5/2128.

<sup>69</sup> Münâvî, *et-Teyâr bi-Şerhi’l-Câmi’i’s-Sağîr* (Riyad: Mektebetü’l-İmâmî’s-Şâfiî, 1988), 1/206.

<sup>70</sup> Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin b. Ali b. Musa el-Beyhakî, *Şuabü’l-İman* (Riyad: Mektebetü’r-Rüşd, 2003), 6/88.

<sup>71</sup> San’ânî, Muhammed b. İsmail b. Salâh, *et-Tenvîr Şerhu’l-Câmi’i’s-Sağîr* (Riyad: Mektebetü Dârü’l-İslam, 2011), 3/81.

<sup>72</sup> Mübârekfûrî, *Tuhfe*, 10/269; İbn Melek el-Kermânî, *Şerhu Mesâbîhi’s-Sünne li’l-İmâmî’l-Beğavî* (By: İdâretü’s-Sekâfeti’l-İslâmiyye, 2012), 4/16; Münâvî, *Keşfü’l-Menâhici ve’t-Tenâkîh fi Tahrîci Ehâdîsi’l-Mesâbîh* (Beyrut: ed-Dârü’l-Arabiyye, 2004), 3/78; Feyzü’l-Kadîr, 3/495.

<sup>73</sup> Aliyyü’l-Kârî, *Mirkât*, 5/2125.

<sup>74</sup> Tirmizî, “*Radâ*”, 10 (No. 1162); “*İman*”, 38 (No. 2612).

<sup>75</sup> Tirmizî, “*İman*”, 38 (No. 2612); “*Menâkib*”, 46 (No. 3895). Bu hadisi Hişam b. Urve’nin babası mürsel olarak rivayet etmiştir.

<sup>76</sup> en-Nisa, 4/19.

<sup>77</sup> el-Bakara, 2/228.

<sup>78</sup> İbn Kudâme, Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed el-Makdisî, *el-Muğnî* (Kahire: Mektebetü’l-Kahire, 1979), 7/293.

ilkelerin kısaca şunlar olduğunu söyleyebiliriz. Onlara karşı maruf çerçevesinde yani toplum tarafından bilinen, kabul edilen, hoş karşılanan, dine göre de meşru davranışlarla, karşılıklı hak ve hukuku gözeterek, sevgi ve güler yüzü eksik etmeden güzel ahlak çerçevesinde davranmak gerekir. Bu takdirde hadiste işaret edilen en hayırlı kişilerden olmak mümkündür.

### 5. Borcunu En Güzel Şekilde Ödeyenler

Bu konudaki ilk Hadis, *Buhârî*'de, *vekâlet* kitabında şu şekilde geçmektedir.

«إِنَّ خَيْرَكُمْ أَحْسَنُكُمْ قَضَاءً...»

Manası: Hz. Peygamber'den (s.a.v.) deve alacağı olan bir adam geldi ve devesini istedi. Peygamber (s.a.v.) (yanında bulunanlara) "verin ona" dedi. Adamın devesinin yaşında bir deve aradılar fakat bulamadılar. Daha büyüğü olduğunu söylediklerinde, Peygamber (s.a.v.) o halde "onu verin" buyurdu. Adam dedi ki: "Bana hakkımı tam olarak verdin Allah da sana tam eksiksiz versin." Nebi (s.a.v.) de "Sizin en hayırlınız borcunu en güzel şekilde ödeyendir" buyurdular.<sup>79</sup>

Yine aynı yerde birinci hadisteki "أَوْقَى اللَّهُ بِكَ" yerine "وَقَى اللَّهُ بِكَ" şeklinde bir rivayet daha geçmektedir.<sup>80</sup> Bu hadisten, borcunu güzel bir şekilde ödeyen kişiye alacaklının dua etmesinin müstehap olduğu anlaşılmaktadır. Öncelikle *Fikhü'l-Hadîs* bağlamında Buhârî bu hadisi, *vekâlet* kitabının "hâzırın da gâibin de vekâleti caizdir" babında zikretmiştir. Dolayısıyla, cumhur'a göre bu hadis, beldede hazır bulunan kişinin hasta olmasa da vekâletinin caiz olduğuna delildir. Ebû Hanîfe ise hastalık, sefer ya da hasmın rızası gibi bir sebep olmadığı takdirde böyle bir vekâleti caiz görmez. İmam Mâlik (öl. 179/795), "eğer kendisi ile hasmı arasında düşmanlık varsa o takdirde hâzır kendisine vekil tayin edebilir" der.<sup>81</sup> Yine bu hadiste alacaklı kişinin vakti geçtiğinde alacağını istemesine de delil vardır.<sup>82</sup>

Aynı konuda *vekâlet* kitabının "borçların ödenmesinde vekâlet" babında zikredilen diğer bir hadis ise mana olarak şu şekildedir: "Bir adam geldi ve Hz. Peygamber'den (s.a.v.) kaba bir şekilde alacağını istedi. Sahâbe, adama eza vermek üzere yöneldiler. Fakat Rasûlullah (s.a.v.) bırakın onu, çünkü hak sahibinin söz söylemeye hakkı vardır dedi. Sonra onun devesiyle aynı yaşta bir deve verin dedi. Ashap, Ey Allahın Rasûlü! Onun devesinden daha iyisi var, aynısı yok dedi. O zaman onu verin, çünkü borcunu en güzel ödeyeniniz en hayırlı olanlarınız dandır dedi."<sup>83</sup> Bu hadiste geçen alacaklıyla alakalı birkaç farklı görüş vardır. Nitekim onun davranışından kâfir ya da Yahudi olabileceğini söyleyenler olmuştur.<sup>84</sup> Kastallânî (öl. 923/1517) ise o kişinin a'râbî olduğunu zikreder.<sup>85</sup> Söz konusu borcun nereden ve nasıl ödendiğiyle alakalı ise şunlara yer verilmiştir. Hz. Peygamber (s.a.v.) "Borcu ödeyin" dediğinde, aynı yaşta deve bulamıyorlar. O zaman beytülmalde gelenlerden ödeyin diyor. Beytülmalde daha büyüğünün olduğunu söyleyen

<sup>79</sup> Buhârî, "Vekâlet", 40 (No. 2305); "Hibe", 51 (No. 2606).

<sup>80</sup> Buhârî, "Vekâlet", 40 (No. 2305).

<sup>81</sup> Kastallânî, *İrşâdü's-Sârî*, 4/158; İbn Battâl Ebü'l-Hüseyn Ali b. Halef, *Şerhu Sahîh'i-Buhârî* (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2003), 6/439.

<sup>82</sup> Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, 12/134; İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, 5/57.

<sup>83</sup> Buhârî, "Vekâlet", 40 (No. 2306).

<sup>84</sup> İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, 5/56.

<sup>85</sup> Kastallânî, *İrşâdü's-Sârî*, 4/217-218.

shahabe, o zaman onu verin diyor.<sup>86</sup> Bir başka yerde ise satın alıp adamın devesini verin diyor. Aynı yaşta olmadığını, daha büyük ve iyisinin olduğunu söyleyenlere, o zaman onu satın alıp borcu ödeyin diyor.<sup>87</sup> Zira adamın alacağı küçük bir deveymiş, H.z. Peygamber’in (s.a.v.) verdiği ise yedi yaşında bir deve.<sup>88</sup>

Bu hadis başta Hz. Peygamber’in (s.a.v.) güzel ahlakından hilm, tevazu’ ve insafını göstermektedir. Yine bu hadis konu başlığından da anlaşılacağı üzere borç ve sair hakların ödenmesinde vekâletin caiz olduğuna<sup>89</sup> delildir. Bu konuda bazı yerde beytülmalden alıp borcu ödeyin, bazı yerde ise satın alıp verin şeklinde söz konusu rivayetlerdeki farklılığın raviden kaynaklandığını söyleyebiliriz. Zira Ebû Râfi’den gelen rivayetlerde borcu beytülmalden ödeyin şeklinde,<sup>90</sup> Ebû Hüreyre (öl. 58/678)’den gelen rivayetlerde ise deveyi satıp ödeyin dediği dikkat çekmektedir.<sup>91</sup> Bu hususta iki farklı rivayet olduğu gibi iki de ihtimal söz konusudur. Birincisi Peygamber (s.a.v.), ödünç aldığı deveyi ödeme vakti gelip de ödeyemeyince borçlu hale düştü. Bu durumda sadaka malından borcunu ödemesi caiz oldu. İkinci ihtimal ise Peygamber (s.a.v.)’e aranan vasıfta ya da daha iyisinin beytülmalde olduğu bildirildiğinde, O, deveyi önce satın aldı sonra borcunu ödedi.<sup>92</sup> Yine aynı hadis Buhârî’nin *İstikrâz* kitabında üçüncü hadisle arasında bazı farklarla zikredilmiştir.<sup>93</sup>

İslam âlimleri hayvanın ödünç verilip verilmemesi hususunda ihtilaf etmişlerdir. İmam Mâlik, Şâfiî (öl. 204/820) ve İbn Hanbel (öl. 241/855) bu hadisi delil gösterip hayvanın ödünç verilmesinin caiz olduğunu söylemişlerdir. Fakat İmam Mâlik alınıp satılması yönüyle mal olarak görülen cariyeenin ödünç olarak verilmesini caiz görmemiştir. Küfelilere göre ise hayvanın ödünç verilmesi caiz değildir.<sup>94</sup> Yine bu hadiste önceden şart koşulmaksızın borcu fazlasıyla ödemenin caiz olduğuna da işaret vardır. Zira bu şekilde borç ödemedeki ziyade, sadaka babından değerlendirilir ve Hanefî, Şafîî ve Hanbelîlere göre caizdir.<sup>95</sup> Ziyade şart koşmanın ise faiz olduğunda şüphe yoktur.<sup>96</sup> Öte yandan hem alacaklının güzelce istemesi hem de borçlunun güzelce ödemesine de teşvik vardır. Yani bu hadis bizlere alırken de verirken de güzel ahlaktan ödün vermeden muamelede bulunmayı iş’âr etmiştir.<sup>97</sup>

<sup>86</sup> İbn Hacer, *Fethu’l-Bârî*, 5/57.

<sup>87</sup> Kastallânî, *İrşâdü’s-Sârî*, 4/356; Aynı, *Umdetü’l-Kârî*, 12/230.

<sup>88</sup> Nevevî, *el-Minhâc*, 11/37.

<sup>89</sup> Vehbetü’z-Zühaylî, *el-Fikhü’l-İslâmiyyü ve Edilletühû* (Suriye: Dârü’l-Fiker, t.y.) 5/4060.

<sup>90</sup> Müslim, “*Müsâkât*”, 118; Mâlik, *Muvattâ*, “*Büyû*”, 31 (No. 89); Ebû Dâvûd, “*Büyû*”, 11 (No. 3346); Tirmizî, “*Büyû*”, 12 (No. 1318); Rûyânî, Ebû Bekir Muhammed b. Hârun, *Müsned* (Kahire: Müesseset’ü-Kurtuba, 1416) 1/461.

<sup>91</sup> İbn Battâl, *Şerh*, 6/440.

<sup>92</sup> İbn Hacer, *Fethu’l-Bârî*, 5/58.

<sup>93</sup> Buhârî, “*İstikraz*”, 43 (No. 2390).

<sup>94</sup> Kâdî Abdülvehhâb Ebu Muhammed Abdülvehhâb b. Ali, *el-İşrâf alâ Nüketi Mesâilil-Hilâf* (Lübnan: Dâru İbn Hazm, 1999), 2/564.

<sup>95</sup> Zühaylî, *el-Fikhü’l-İslâmî*, 5/ 3791; Mâverdî, Ebû’l-Hasen Ali b. Muhammed b. Muhammed b. Habib el-Basrî, *el-Hâvî’l-Kebîr* (Beyrut: Dârü’l-Kütübü’l-İlmiyye, 1999), 5/357; Şirâzî, Ebû İshak İbrahim b. Ali, *el-Muhezzeb fi Fikhi’l-İmam eş-Şafii* (Beyrut: Dârü’l-Kütübü’l-İlmiyye, 1431), 2/84; İbn Kudâme, Abdullah b. Ahmed, *el-Mukni’ fi Fikhi’l-İmam Ahmed* (Cidde: Mektebetü’s-Süvâdî, 2000), 176.

<sup>96</sup> Kâdî Abdülvehhâb Ebu Muhammed Abdülvehhâb b. Ali, *el-Meûne alâ Mezhebi Âlimi’l-Medine (el-İmâm Mâlik b. Enes)* (Mekke: el-Mektebetü’t-Ticâriyye, 1435), 999.

<sup>97</sup> İbn Battâl, *Şerh*, 6/515-517.



Yine aynı konudaki hadis, Buhârî’de *Hibe* kitabında ikinci ve dördüncü hadisten “*Rasûlüllah’ın bir adama borcu vardı*” şeklindeki farkla zikredilmiştir.<sup>98</sup> Hadisin *hibe* başlığı altında zikredilmesi, taksim edilmemiş malın hibe edilip edilmemesi yani “*hibetü’l-müşâ’ın*”<sup>99</sup> caiz olup olmadığını akla getirmektedir. İmam Mâlik, Ebû Yûsuf (öl. 182/798), İmam Muhammed (öl. 189/805), Şâfiî ve İbn Hanbel gibi fakihlerin çoğunluğuna göre müşterek mülkiyete konu olan bir maldaki hissenin hibe edilmesi caizdir. Ebû Hanîfe’ye göre ise, taksime elverişli olan maldaki hissenin hibesi caiz değildir, zira hibe akdinde kabz şarttır ve şüyu ise kabzı engellemektedir. Fakat köle ve elbise gibi taksime elverişli olmayan maldaki hissenin hibesi caizdir.<sup>100</sup>

Müslim’de bu konudaki ilk hadis *Kitâbü’l-Müsâkât*’ın yirmi ikinci babında 120. hadis olarak geçer. “*Bir adamın Rasûlüllah’tan alacağı vardı, alacaklı adam kaba bir şekilde alacağını istediğinde sahabe adamın üzerine yürüdü...*”<sup>101</sup> Buhârî’de zikredilen üçüncü hadisle aynı şekilde geçmektedir. Yine aynı yerde 121. hadis ise mealen şöyledir: “*Rasûlüllah belli yaşta ödünç aldığı bir deve yerine daha büyüğünü verdi. Ve şöyle dedi: Sizin en hayırlınız borcunu en güzel şekilde ödeyeninizdir.*”<sup>102</sup> 122. hadiste ise “*Bir adam geldi ve Rasûlüllah’tan alacağı deveyi istedi. O da: Yaşça onun devesinden daha büyüğünü verin dedi ve ekledi: Sizin en hayırlınız borcunu en güzel şekilde ödeyeninizdir*” şeklindedir.<sup>103</sup> Yine aynı bab’da, 118. hadiste devenin “*bekr*” yani küçük bir deve olduğu, Peygamber (s.a.v.)’in verdiği devenin ise “*Rabâiye*” yani yedi yaşına girmiş bir deve olduğu zikredilir.<sup>104</sup> 119. hadiste ise “*Allah’ın kullarının en hayırlısı*” şeklinde geçmektedir.

İmam Nevevî yukarıdaki 121. hadisle alakalı şu açıklamalarda bulunmuştur. Bu hadiste borç ve ödünç almanın cevazına işaret vardır. Peygamber (s.a.v.) borçlanmaktan hoşlanmaz ve Allah’a sığınır, bu nedenle ihtiyacı için ödünç almıştı. Yine bu hadis hayvanı ödünç almanın cevazına da delalet eder. Zira bu hususta üç mezhep vardır. Şâfiî, Mâlik, halef ve seleften cumhûr’ü’l-ulemâ’ya göre, kişinin yatağına sahip olduğu cariyesinin dışında her türlü mal ve hayvanı ödünç vermesi caizdir. İkinci mezhep, Muzenî (öl. 264/878), Taberî (öl. 310/923) ve Dâvûd ez-Zâhirî (öl. 270/884)’nin mezhebidir. Bunlara göre cariyeye ve diğer hayvanların ödünç verilmesi caizdir. Üçüncü mezhep, Ebû Hanîfe ve Küfelilerin mezhebidir. Bunlara göre hiçbir hayvanın ödünç verilmesi caiz değildir.<sup>105</sup> Yine bu hadis hayvanda selem’in caiz olduğuna da delalet eder. Bunun hükmü de borcun hükmü gibidir. Bu hadisteki diğer bir delalet ise ödünç ya da başka bir şekilde borçlu olanın, borcunu öderken daha güzeli ile ödeyebilmesidir. Zira bu hem sünnet hem de güzel ahlak göstergesidir. Bu aynı zamanda menfaat getiren bir borç da değildir.<sup>106</sup> Çünkü o yasaktır ve onda borç akdi zamanında böyle bir durumun şart koşulmuş olması gerekir. Bize göre (Şâfiî) borcu ödeyen kişinin fazla vermesi

<sup>98</sup> Buhârî, “*Hibe*”, 51 (No. 2606).

<sup>99</sup> Müşâ’: Fıkıhta taksim edilmemiş müşterek maldaki hisseyi belirtmek için kullanılır. Hasan Hacak, “*Müşâ’*”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/151-152.

<sup>100</sup> İbn Battâl, *Şerh*, 7/121-122.

<sup>101</sup> Müslim, “*Müsâkât*”, 120.

<sup>102</sup> Müslim, “*Müsâkât*”, 121.

<sup>103</sup> Müslim, “*Müsâkât*”, 122.

<sup>104</sup> Müslim, “*Müsâkât*”, 118.

<sup>105</sup> Serahsî, *Mebûsât*, 14/32.

<sup>106</sup> İbn Mâze, Mahmut b. Ahmed b. Abdülaziz el-Merginânî, *el-Muhîtu’l-Burhânî fi’l-Fıkhı’n-Nu’mânî* (Beirut: Dârü’l-Kütübü’l-İlmiyye, 2004), 7/85.

müstehaptır, alacaklının da bu ziyade ister nitelikte isterse adedinde olsun alması caizdir. Örneğin ödünç olarak on alan birinin, öderken on bir vermesi gibi. Mâlikî mezhebinde ise adetteki fazlalık yasaktır.<sup>107</sup> Bu husustaki bizim delilimiz ise “Sizin en hayırlınız borcunu en güzel şekilde ödeyendir” hadisinin umumi oluşudur.<sup>108</sup>

Yine konuyla ilgili hadis Müslim’de şöyle geçer: “Rasûlullah’tan alacağı olan bir adam alacağını kaba bir şekilde istedi...”<sup>109</sup> devamı yukarıda mealini verdiğimiz 120. hadisle aynı. Bu hadiste bahsi geçen ve alacağını kaba bir şekilde isteyen kişinin gayri müslimlerden Yahudi ya da başka birisi olması muhtemeldir.<sup>110</sup> Müslim’de aynı yerde daha önce geçen birinci hadisle mana açısından hemen hemen aynı fakat lafız yönünden birkaç farkla bir hadis daha vardır.<sup>111</sup> Söz konusu hadis, Tirmizî’nin *Sünen*’inde üç yerde zikredilmiştir.<sup>112</sup> Ayrıca bir yerde: “Allah, satışın, alışın ve borç ödemenin müsamahalı olanını sever”<sup>113</sup> şeklinde, bir sonraki hadiste ise “Allah Teâlâ sizden öncekilerden bir adamı başışladı. Çünkü o sattığı, satın aldığı ve borçludan alacağını isterken kolaylık gösterirdi.”<sup>114</sup> şeklinde geçmektedir. Zira bu manada Kur’ân’da geçen “Eğer eli darda olan birisi borçlu ise eli genişleyene kadar beklemek gerekir. Şu da var ki, başışlamanız, eğer bilerseniz sizin için daha hayırlıdır.”<sup>115</sup> ayeti bize hem borçluya kolaylık göstermeyi hem de borçtan vazgeçerek hayırlı kişilerden olmayı öğütlemektedir. Yine bu hadisi Nesâî, *Büyü*’ kitabında üç yerde naklederken ederken,<sup>116</sup> İbn Mâce ise *Sadakât* kitabında zikretmiştir.<sup>117</sup> Dolayısıyla bu başlık altında, konumuzla birinci dereceden alakalı yirmi tane rivayet geçmektedir.

İslam hukukunda en önemli muamelelerden birisi borçtur. Zira Peygamber (s.a.v.), borçlu olarak vefat eden birinin cenaze namazını kılmayıp ashaba siz kılın demiştir. Bu tavır karşısında Ebû Katâde’nin (öl. 54/674), vefat edenin üç dinarlık borcunu üstlenmesiyle namazını Peygamber (s.a.v.) kıldırmıştır.<sup>118</sup> Dolayısıyla borcunu ödemeyenin son yolculuğunda böyle bir muameleyle karşılaşacağı dikkate alındığında, borcunu en güzel şekilde ödeyenlerin en hayırlı kişiler olduğunu anlamak zor olmasa gerek. Bu hadisin delalet ettiği hükümleri ise kısaca şu şekilde sıralamak mümkündür. Borç vermek, borcu vaktinde ödemek, daha iyisiyle ödemek, borçta hâzırın da gâibin de vekâletinin caiz olup olmaması, hayvanın ödünç verilip verilmemesi, borçluya kolaylık gösterenin başışlanacağı, güç sahibi olmakla beraber kendisine cefa veren kişiye karşı sabredip güzel ahlaktan ödün vermemek.

### 1) Namazda Omuzları En Yumuşak Olanlar

Bu konuda İbn Mâce’nin *Süneni*’nde zikredilen hadis şu şekildedir.

"خَيْرُكُمْ أَلْيَنُكُمْ مَنَاكِبَ فِي الصَّلَاةِ"

<sup>107</sup> Zühaylî, *el-Fihû’l-İslâmî*, 5/3791.

<sup>108</sup> Nevevî, *Minhâc*. 11/37.

<sup>109</sup> Müslim, “*Müsâkât*”, 120, 122.

<sup>110</sup> Nevevî, *Minhâc*, 2/38.

<sup>111</sup> Müslim, “*Müsâkât*”, 122.

<sup>112</sup> Tirmizî, “*Büyü*”, 12 (No. 1316-1317-1318).

<sup>113</sup> Tirmizî, “*Büyü*”, 12 (No. 1319).

<sup>114</sup> Tirmizî, “*Büyü*”, 12 (No. 1320).

<sup>115</sup> el-Bakara, 2/280.

<sup>116</sup> Nesâî, “*Büyü*”, 44 (No. 4618-4619-4693).

<sup>117</sup> İbn Mâce, “*Sadakât*”, 16 (No. 2423).

<sup>118</sup> Buhârî, “*Havâlât*”, 3 (No. 2289).

Manası: “Sizin en hayırlınız, namazda omuzları en yumuşak olanınızdır.”<sup>119</sup>

Namaz, Kelime-i Şehâdet’ten sonra İslam’ın ikinci şartıdır. İster tek başına ister cemaatle kılınan bu ibadetin hem şekilsel hem de batını ilgilendiren kendisine has şart, rükün ve düzeni vardır. Saf düzenini şekilsel olana, huşû’u ise içsel olana örnek olarak verebiliriz. Namazda saf düzeni o kadar önemlidir ki, Peygamber (s.a.v.), cemaatle kılınan namazın tamam olmasını, safın düz olmasına bağlamıştır. Bu konudaki hadis ise şu şekildedir: “Saflarınızı düz tutunuz. Zira safların düz olması namazın tamam olmasını sağlayan hususlardan biridir.”<sup>120</sup> Başka bir hadiste de: “Ya saflarınızı düzeltirsiniz yahut ta Allah kalplerinizi başka başka taraflara çevirir.”<sup>121</sup> Buyurmuştur. Bu hadisin Ebû Dâvûd’da geçen rivayetinin sonunda ravi Nu’mân b. Beşîr (öl. 64/684) şöyle der: “Ben sonra gördüm ki, herkes omzunu arkadaşının omzuna, dizini arkadaşının dizine, topuğunu (da) arkadaşının topuğuna yapıştırıyordu”.<sup>122</sup>

Fıkıh kitaplarında, namazda saf düzeni en ince ayrıntısına kadar ele alınmıştır. Nitekim ilk safta kimler duracak, ikinci safta kimler duracak, kadınlar hangi safta duracak, en faziletli saf hangisidir, cemaat üzerine inen rahmet ilk kime, nereye iner, safın neresinde durana kaç sevap vardır gibi konular üzerinde durulmuştur.<sup>123</sup> Namazlarda dış düzenden sonra dikkat edilmesi gereken ve iç düzeni ifade eden huşû, Allah’a duyulan saygının gereği, ibadetin edası sırasında sükûnet ve tevazu içerisinde olmak demektir.<sup>124</sup> Buna göre kişinin namaz içerisinde, iç dağınıklığının göstergesi kabul edilen hareketlerden uzak durması gerekmektedir. Dolayısıyla namaz kılınan hareketleri ile huşû arasında sıkı bir bağ vardır. Nitekim Saîd b. Müseyyeb (öl. 94/713), namazda sakalı ile oynayan birini görünce: “Eğer şu kimsenin kalbinde huşû olsaydı azalarında da huşû olurdu.”<sup>125</sup> Demiştir.

Bu hadisteki omuzların yumuşak olmasından şu iki şeyi anlayabiliriz. Birincisi, namazda sekinet, vakar ve hiçbir yere iltifat etmeden, yanındakine rahatsızlık vermeden sükûnet ve huşû içerisinde olmak. İkincisi, saftaki bir boşluğu doldurmak ya da mekân darlığı sebebiyle safa dâhil olmak isteyenlere mani olmamak, onlara fırsat verip yumuşak davranmaktır.<sup>126</sup> Zira saftaki boşluğu doldurana, Allah onun derecesini yükseltsin, cennette ona bir ev bina etsin diye Peygamber (s.a.v.)’in duası vardır.<sup>127</sup> Dolayısıyla onlara davranış ya da sözlü olarak engel olmak yerine kolaylık göstermek gerekir. Öte yandan, bir mümine yakışan ise herhangi bir saftaki boşluğa çağrıldığında icabet etmektir. İbn Hanbelî’n *Müsned*’inde, “...Saflarınızı düzeltin, omuzlarınızı aynı hizaya getirin, boşlukları doldurun...”<sup>128</sup> Şeklinde, namazda safların düzeniyle alakalı hadiste

<sup>119</sup> Ebû Dâvûd, “*Salât*”, 94 (No. 672).

<sup>120</sup> Müslim, “*Salât*”, 124.

<sup>121</sup> Buhârî, “*Ezan*”, 70 (No. 717); Müslim, “*Salât*”, 127.

<sup>122</sup> Ebû Dâvûd, “*Salât*”, 94 (No. 662).

<sup>123</sup> Molla Hüsrev, *Dürerü’l-Hukkâm Şerhu Ğurari’l-Ahkâm* (By: Dâru İhyâi’l-Kütübi’l-Arabî, ty.), 1/90.

<sup>124</sup> Mehmet Şener, “*Huşû*”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/422-423.

<sup>125</sup> İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. İbrahim b. Osman, *Musannef*, thk. Kemal Yusuf el-Hût (Riyad: Mektebetü’r-Rüşd, 1. Baskı, 1409), 2/86 (No. 6787); Abdurrazzâk es-San’ânî, Ebû Bekir Abdürrezzak b. Hemmâm b. Nâfi’, *Musannef* (B.y: Dârü’l-Te’sîl, 2013), 2/266 (No. 3420).

<sup>126</sup> Hattâbî, Ebû Süleyman Hamd b. Muhammed b. İbrahim, *Meâlimü’s-Sünen* (Haleb: el-Matbaatü’l-İlmiyye, 1932), 1/184; Rûyânî, Abdülvâhid b. İsmail, *Bahru’l-Mezheb* (Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2009), 2/278.

<sup>127</sup> İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 1/333 (No. 3824).

<sup>128</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 10/17 (No. 5724).

geçen, “kardeşlerinizin ellerini yumuşak bir şekilde tutun” kısmından konumuzla alakalı yukarıdaki hadisten ikinci ihtimalin kastedildiği anlaşılmaktadır. Ayrıca saf düzeni esnasında acele davranan ve bu konudaki ikazları dikkate alıp kibirlenmeden uyan kişiler de bu hadisin muhtevasına dâhildirler.<sup>129</sup> Dolayısıyla safların tanzimi esnasında her türlü kolaylık ve yumuşaklığı gösterenlerin hayırlı kişiler olacağı anlaşılmaktadır.

## 6. Hayrı Umulan ve Şerrinden Emin Olunan Kimseler

Bu konudaki hadisi Tirmizî şu şekilde rivayet etmiştir.

«أَلَا أُخْبِرُكُمْ بِخَيْرِكُمْ مِنْ سَرِّكُمْ؟» ... «خَيْرُكُمْ مَنْ يُزَجِّي خَيْرَهُ وَيُؤْمِنُ سَرَّهُ، وَسَرُّكُمْ مَنْ لَا يُزَجِّي خَيْرَهُ وَلَا يُؤْمِنُ سَرَّهُ»

Manası: Hz. Peygamber (s.a.v.), birtakım oturan insanların yanına vardı ve onlara: “Sizin en hayırlınızı şerhlerinizden ayırt ederek haber vereyim mi? dedi. Cevap vermeyip sustular. Peygamber (s.a.v.) aynı soruyu üç kere tekrar etti. İçlerinden birisi evet ya Rasûlallah, bize hayırlımızı haber ver dedi. Peygamber (s.a.v.): “Sizin en hayırlınız, kendisinin hayrı umulan ve şerrinden emin olunan kimsedir. En şerhleriniz ise hayrı umulmayan ve şerrinden de emin olunmayandır” dedi.<sup>130</sup>

Aynı hadisi İbn Hanbel,<sup>131</sup> Ebû Ya'lâ (öl. 458/1066) ve İbn Hibbân da eserlerinde zikrederler.<sup>132</sup> Hayırlı iş yaptığı bilinen, bu yönüyle şöhret olan ya da hayrı şerrine galip olan kişilerin, şerhlerinden de emin olunur. Yine ne zaman ki kişinin imanı kuvvetlenir, o zaman onun hayrı umulur ve şerrinden, kötülüğünden emin olunur. Ne zaman da imânî yönden zafiyet içerisinde olur, o zaman hayrı şerrine galip olur.<sup>133</sup> Dolayısıyla kişinin hayrının umulması ve şerrinden emin olunması, imanı ve onun hayatına yansımaları olan güzel ahlakıyla bağlantılıdır. Bu nedenle Müslüman her yerde, hem sözüyle hem özüyle hayırla yaşayıp hayırla yâd edilmeli. Şunu da bilmelidir ki, “...Kul, kardeşinin yardımında olduğu sürece, Allah da onun yardımcısı olur”.<sup>134</sup> Eğer buna muvaffak olamıyorsa o zaman en azından şerrinden emin olunup kimseye eza ve cefa vermemelidir. Kısaca, Müminin ömrü uzayıp asıl yurduna yaklaştıkça, hayrı artmalı, şerri azalmalı ve amelleri de güzelleşmelidir.

## 7. En Hayırlı Dönemler

Bu konudaki ilk hadisi Buhârî, *Şehâdât* kitabında şöyle rivayet etmektedir.

«خَيْرُكُمْ قَرْنِي، ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ، ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ»...

Manası: “Sizin en hayırlınız benim zamanımda olanlarıdır, sonra onları takip edenler, sonra onları takip edenlerdir.” İmrân dedi ki: Nebi (s.a.v.) (kendi asrından) sonra iki asır mı dedi, üç asır mı dedi bilemiyorum. Nebi (s.a.v.) dedi ki: “Sizden sonra bir kavim gelecek, ihanet edecekler kendilerine güvenilmeyecek, şahit olmadıkları halde (ya da

<sup>129</sup> Sehârenpûrî, Halil Ahmed, *Bezlü'l-Mechûd Fi-Halli Sünen-i Ebî Dâvûd* (Hindistan: Merkezü's-Şeyh Ebi'l-Hasen en-Nedvî, 2006), 3/619.

<sup>130</sup> Tirmizî, “Fiten”, 31 (No. 2263).

<sup>131</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 14/411 (No. 8812).

<sup>132</sup> Ebû Ya'lâ, Ahmed b. Ali el-Mevsilî, *Müsned* (Kahire: Dârü'l-Hadis, 1434/2013), 5/553 (No. 3910); İbn Hibbân, Ebû Hatim Muhammed b. Hibbân, *Sahih* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1433/2012), 1/482 (No. 707); 5/376 (No. 4581).

<sup>133</sup> Münâvî, *Fezû'l-Kadir*, 3/499.

<sup>134</sup> Ebû Dâvûd, “Edeb”, 60 (No. 4946).

kendilerinden şahitlik istenmediği halde<sup>135</sup>) şahitlikte bulunacaklar, söz verecekler ama sözlerinde durmayacaklar ve onlar zamanında şişmanlık yaygınlaşacak.”<sup>136</sup>

Bu hadiste asır olarak tercüme ettiğimiz “karn” kelimesi, lügat âlimlerinden tercih edilen görüşe göre yüz senedir. Tarihçiler de bu görüşe sahiptirler.<sup>137</sup> En hayırlı asrın asrı saadet olduğunda şüphe yoktur. Çünkü onlar iman edip vahye şahit olmuşlardır. Kâdî İyâz, konumuzla alakalı bu hadisin şerhinde, onların ve onlara tabi olanların üstünlüklerinin geçtiği şu ayete atıfta bulunmuştur.<sup>138</sup> “*Muhâcirler’in ve Ensar’ın ilkleri ile onlara güzelce uyanlardan Allah hoşnut olmuştur... Büyük bahtiyarlık işte budur.*”<sup>139</sup> Bu ayette geçen, Muhâcirler’in ve Ensar’ın ilklerinin kimler olduğu hakkında ise İslam âlimleri arasında ihtilaf vardır.<sup>140</sup> Bu nedenle tefsir kitaplarında farklı yorumlarla karşılaşmak mümkündür. Bunlardan tespit edebildiklerimizi şu şekilde sıralayabiliriz.

1- Hudeybiye’de Rıdvan Biatına katılanlardır. Bu görüşte olanlar, Şa’bî (öl. 104/722)<sup>141</sup> ve Şafî’dir.<sup>142</sup>

2- Kibleteyn’e doğru namaz kılanlar.<sup>143</sup> Bu görüş sahipleri, Ebû Mûsâ el-Eş’arî (öl. 42/662), Saîd b. Müseyyeb, İbn Sîrîn (öl. 110/729), Katâde (öl. 117/735)<sup>144</sup> ve Hasan-ı Basrî’dir.<sup>145</sup> İbn Abbâs (öl. 68/687-88)’tan hem bu görüşte olduğu gibi iki kibleye doğru namaz kılanların olduğu, hem bir sonraki görüş olan bedir savaşına katılanlar,<sup>146</sup> hem de hicrette ilk olanlar<sup>147</sup> olduğuyla alakalı üç farklı görüş nakledilmiştir.

3- Bedir savaşına katılanlar. Bu görüş Atâ (öl. 114/732)’dan gelmiştir.<sup>148</sup>

4- Hicrette önde olanlardır. Ebû Ya’lâ<sup>149</sup> ve Râzî (öl. 606/1210)’nin<sup>150</sup> görüşleridir.

5- Cihatta önde olanlardır. Bu ise Mücâhid (öl. 103/721) ve Dahhâk (öl. 105/723)’in<sup>151</sup> görüşleridir.

<sup>135</sup> Kastallânî, *İrşâdü’s-Sârî*, 9/247.

<sup>136</sup> Buhârî, “*Şehâdât*”, 52 (No. 2651-2652).

<sup>137</sup> Abdullah b. Bessâm, *Tevzîhu’l-Ahkâm min Bülûğî’l-Merâm* (Mekke: Mektebetü’l-Esedî, 2003), 7/193.

<sup>138</sup> Kâdî İyâz, Ebû’l-Fadl el-Kâdî İyâz b. Mûsâ, *İkmâlü’l-Mu’lim bi-Fevâidi Müslim* (Mısır: Dârü’l-Vefâ, 1998.), 2/48.

<sup>139</sup> et-Tevbe, 9/100.

<sup>140</sup> Beğavî, Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes’ud el-Beğavî, *Meâlimü’t-Tenzîl* (Riyad: Dâru Taybe, 1997), 4/87.

<sup>141</sup> Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd b. Kesîr, *Câmiu’l-Beyân Fi Te’vîli’l-Kur’ân*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Beyrut: Müessesetü’r-Risale, 1. Baskı, 1420), 11/635-438.

<sup>142</sup> Mekkî b. Ebî Tâlib, Ebû Muhammed el-Kurtubî, *el-Hidâye ila Bülûğî’n-Nihâye* (BAE: Mecmûatü Buhûsü’l-Kitab ve’s-Sünne, 2008), 4/3106.

<sup>143</sup> Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, 14/435-437; 11/637.

<sup>144</sup> Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, 11/636-640; İbn Ebî Hatim er-Râzî, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. İdris b. Münzir, *Tefsîru’l Kur’ân-i’l Azîm*, thk. Es’ad Muhammed et-Tayyib (Suud: Mektebetü Nezzâr Mustafa el-Baz, 2. Baskı 1419), 6/1868; Abdurrazzâk es-San’ânî, Ebû Bekir Abdürrezzak b. Hemmâm b. Nâfi’, *Tefsîr* (Beyrut: Dârü’l-Kütüb, 1419), 2/161.

<sup>145</sup> Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Hidâye ila Bülûğî’n-Nihâye*, 4/3107.

<sup>146</sup> Râzî, Fahrreddin, Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer b. Hasen, *Mefâtîhu’l-Gayb* (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsî’l-Arabî, 1420), 16/127.

<sup>147</sup> Âlûsî, Ebû’s-Senâ Şihâbüddîn, *Rûhu’l-Meânî* (Beyrut: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1415), 14/132.

<sup>148</sup> Vâhidî, Ebû’l-Hasen Ali b. Ahmed, *et-Tefsîru’l-Besîd* (Suud: İmâdetü’l-Bahsi’l-İlmî, 1430), 11/23.

<sup>149</sup> İbnü’l-Cevzî, Ebû’l-Ferec, *Zâdu’l-Mesîr* (Beyrut: Dârü’l-Kitâbi’l-Arabî, 1422), 2/292.

<sup>150</sup> Râzî, *Tefsîr*, 16/127; Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi’ li-Ahkâmî’l-Kur’ân* (Kahire: Dârü’l-Kütübî’l-Mısriyye, 1964), 8/235.

6- Beş vakit namazda önde olanlardır. Hz. Ali (r.a.) (v. 40/661)’nin görüşü.<sup>152</sup>

7- Tevbe ve salih amellerde önde olanlar. Saîd b. Cübeyr (öl. 94/713)’in görüşü.<sup>153</sup>

8- Kimisi de bütün sahabe demiştir.<sup>154</sup> Muhammed b. Ka’b el-Kurazî (öl. 108/726) gibi.<sup>155</sup> Dolayısıyla farklı görüşler olmakla beraber, Muhâcir ve Ensar’ın sahabe olduğuna göre onların ilklerinden kastın da sahâbe olduğunda şüphe yoktur.<sup>156</sup>

Dolayısıyla bu ayetten anlaşılan ve hadiste geçen ilk asır sahabe, sonraki asır ise tâbiûn’dur. Onlardan sonrakilerin tebe-i tâbiîn olduğunu ise hadisin şerhlerinden anlıyoruz. Nitekim Kastallânî, bu hadisle kastedilenlerin sırasıyla sahâbe, tâbiûn ve tebe-i tâbiîn olduğunu söylemektedir.<sup>157</sup> Ayrıca *el-Câmiu’s-Sahih*’in şârihlerinden el-Birmâvî (öl. 831/1428) de, bu hadise göre, ümmetin en hayırlılarının sırasıyla sahâbe, tâbiûn ve tebe-i tâbiîn olduğunu ifade etmiştir.<sup>158</sup> *Fethü’l-Bârî*’de de ilk üç asrın sahâbe, tâbiûn ve onlara tabi olanlar olduğu geçmektedir.<sup>159</sup>

Hadisin devamında ilk üç asırdan sonra geleceği ve birtakım vasıfları bildirilenlerle alakalı şunları söyleyebiliriz. Öncelikle İbrâhim en-Nehaî (öl. 96/714), bu hadiste “*şahit olmadıkları halde (ya da kendilerinden şahitlik istenmediği halde) şahitlikte bulunacaklar*” diye ifade edilen şahitlikten kastın, kişinin kendisinden istenmediği halde yemin etmesi olduğunu söylemiştir.<sup>160</sup> Öte yandan istenmeden şahitlikte bulunmakta düşmanlık ve zulüm olduğu<sup>161</sup> dolayısıyla bunun hoş bir davranış olmadığını söyleyenler olmuştur.<sup>162</sup> Çünkü şahitlik, kendisine şahit olunan kimsenin hakkıdır. Bu hadiste geçen, istenilmeden şahitlikte bulunmanın zemmedilmesi, vuku bulan olayla alakalı hak sahibinin elinde delil olduğu ve dolayısıyla hak kaybına uğramayacağı zamandır. Aksi halde böyle bir durumda, aleyhinde şahitlikte bulunulacak kişiye zarar vereceği ya da lehine şahitlikte bulunacağı kişiden menfaat elde edeceği şüphesi uyandırır. Bu nedenle onun izni ve talebi olmadan şahitlikte bulunmak doğru değildir.<sup>163</sup> Öte yandan başka bir hadiste Peygamber (s.a.v.), “*Size şahitlerin en hayırlısını haber vereyim mi? o, istenilmeden, sorulmadan şahitlik yapandır...*”<sup>164</sup> buyurmuştur. Dolayısıyla bu iki hadis arasında görünüşte bir çelişki olduğu anlaşılıyor. Fakat yukarıdaki hadiste istenilmeden şahitlik yapmanın hangi durumlarda zemmedildiğini zikretmiştik. Bu hadiste övülen istenilmeden şahitlikte bulunmak ise, her hangi bir konuda hak sahibinin hakkını alabilmesi için böyle bir şahadetin varlığından haberdar olmadığı durumdadır. Çünkü bu durumda hak kaybına uğrayacaktır. Dolayısıyla olaya şahit olan kişi, istenilmeden

<sup>151</sup> Kurtubî, *el-Cami*’, 17/199.

<sup>152</sup> Kurtubî, *el-Cami*’, 17/199.

<sup>153</sup> Kurtubî, *el-Cami*’, 17/199.

<sup>154</sup> İbnü’l-Cevzî, *Zâdü’l-Mesîr*, 2/291.

<sup>155</sup> Hâzin, Alaaddin Ali b. Muhammed, *Lübâbü’t-Te’vîl fî Meâni’t-Tenzîl* (Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1415), 2/399.

<sup>156</sup> Sa’lebî, Ebû İshak Ahmed b. İbrahim, *el-Keşfü ve’l-Beyân an Tefsîri’l-Kur’ân* (Beyrut: Dâru İhyâ’it-Türâsi’l-Arabî, 2002), 3/334.

<sup>157</sup> Kastallânî, *İrşâdü’s-Sârî*, 4/383.

<sup>158</sup> Şemsettin el-Birmâvî, *el-Lâmi’u’s-Sabîh bi-Şerhi’l-Câmi’s-Sahîh* (Suriye: Dârü’n-Nevâdir, 2012), 8/174.

<sup>159</sup> İbn Hacer, *Fethü’l-Bârî*, 6/89.

<sup>160</sup> Ebü’l-Velid el-Bâcî, *el-Müntekâ Şerhu’l-Muvatta* (Mısır: Matbaatü’s-Saâde, 1332), 5/189.

<sup>161</sup> Aynî, *Umdetü’l-Kârî*, 13/213.

<sup>162</sup> İbn Battal, *Şerh*, 8/28.

<sup>163</sup> Abdülkerim el-Lâhim, *el-Mutlî’ alâ Dekâiki Zâdi’l-Müstekni’* (Riyad: Dâru Künûzi İşbîliyye, 2012), 2/32.

<sup>164</sup> Müslim, “*Akdiye*”, 19; Tirmizî, “*Şehâdât*”, 33 (No. 2295); Mâlik, *Akdiye*, 3.

şahadette bulunup o kişinin zarara uğramasına mani, hakkını almasına da sebep olmalıdır. Bu durumda istenilmeden yapılan şahitlik övülmüştür. Birbirine muhalif görünen hadisleri bu şekilde illetleriyle beraber düşündüğümüzde aralarında bir ihtilafın olmadığı anlaşılacaktır.<sup>165</sup>

Bu ilk üç asırdan sonra gelecek kişiler öyle bir kavimdirler ki, aldıkları emanet ve borç gibi şeyleri de inkâr ederler. Sahiplerine vermeyip kendi mallarıymış gibi kullanırlar. Kullara karşı sözlerinde durmadıkları gibi, Allah'ın adını anarak Allah'a verdikleri sözlerde, adaklarında da durmazlar. Bütün bunlara ek olarak dünyaya hırslarından, dünyanın lezzet ve şehvetine düşkün olup, şişmanlığa sebep olan yemeyi ve içmeyi sevdikleri için o zamanda şişmanlık da artacaktır.<sup>166</sup> Kalbî hayatlarına değil kalıplarına ehemmiyet gösterecekler. Hatta günde birkaç defa tartılarak kilolarını kontrol edecekler.<sup>167</sup> O dönemde şişmanlık öyle bir hal alacak ki, bazı hastalıklar nedeniyle kilo almalar olacak, ancak kilodan dolayı müptela olunan hastalıklar daha da çok olacak.

Bu konuda Buhârî'de iki hadis daha geçmektedir.<sup>168</sup> Müslim'de ise birkaç farklı yedi hadis geçmektedir.<sup>169</sup> İbn Mâce ise, "*şahitlik istemeyenin şahitlikte bulunmasının keraheti*" babında zikreder.<sup>170</sup> Ayrıca Nesâî,<sup>171</sup> Ebû Dâvûd<sup>172</sup> ve Tirmizî de rivayet etmiştir.<sup>173</sup>

Konuyla alakalı bütün rivayetleri bir bütün olarak ele alacak olursak, ilk üç asırdan sonraki insanların hayırlı olmayışlarının sebeplerini şu şekilde sıralayabiliriz. Kendilerinden şahitlik istenmediği halde şahitlikte bulunmak, yalanın yaygınlaşması,<sup>174</sup> ihanet etmek ve güven kaybı, sözde durmamak ve dünya hırsı neticesinde şişmanlığın baş göstermiş olmasıdır. Bunlardan yalan, yalan yere şahitlik, ihanet ve adağını yerine getirmemek dinimizce haram sayılan fiillerdendir. Şişmanlıkla kastedileni ise Müslim'in ve Tirmizî'nin rivayetlerinde "*şişmanlığı sevecekler*"<sup>175</sup> şeklinde geçtiğinden, yeme ve içmeye aşırı derecede düşkünlük, lüks, israf, dünya ve zenginlik hırsı, makam ve mevki ile övünmek şeklinde anlayabiliriz. Bunlar da dinimizce hoş karşılanmayan kötü huylardandır. Dolayısıyla bu hadisi merkeze alarak bakarsak, Müslümanlar arasında genel manada olumsuzluklar, kargaşa ve sapmaların hayırlı ilk üç dönemden sonra şüyu' bulduğunu söyleyebiliriz.

## 8. Görüldüklerinde Allah'ın Hatırlandığı Kimseler

Bu konuda İbn Mâce'nin *Süneni*'nde şu şekilde bir rivayet geçmektedir.

"أَلَا أُتَبِّئُكُمْ بِخِيَارِكُمْ؟" قَالُوا: بَلَى، يَا رَسُولَ اللَّهِ، قَالَ: خِيَارُكُمْ الَّذِينَ إِذَا رُؤُوا، ذُكِرَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ"

<sup>165</sup> Abdülkerim el-Hudeyr, *Şerhu Büluğ'i'l-Merâm*, 107/11. Bu kaynak müellifin derslerinden oluşmakta olup matbu değildir. Toplu olarak Mektebetü'ş-şâmile'de vardır.

<sup>166</sup> Kastallânî, *İrşâd'ü's-Sârî*, 4/383; 9/247.

<sup>167</sup> Uzeymîn, Muhammed b. Sâlih, *Fethu Zî'l-Celâl bi'l-İkrâm bi-Şerhi Büluğ'i'l-Merâm* (el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 2006), 6/178.

<sup>168</sup> Buhârî, "*Rikâk*", 81 (No. 6428-6429); "*Eymân ve'n-Nüzûr*", 83 (No. 6695-6658); "*Fedâilü's-Sahâbe*", (No. 3650-3651).

<sup>169</sup> Müslim, "*Fedâilü's-Sahâbe*", 214.

<sup>170</sup> İbn Mâce, "*Ahkâm*", 27 (No. 2362).

<sup>171</sup> Nesâî, "*Eymân ve'n-Nüzûr*", 35 (No. 3809).

<sup>172</sup> Ebû Dâvûd, "*Sünne*", 10 (No. 4657).

<sup>173</sup> Tirmizî, "*Fiten*", 31 (No. 2221-2222); "*Şehâdât*", 33 (No. 2302-2303); "*Menâkib*", 46 (No. 3859).

<sup>174</sup> İbn Mâce, "*Ahkâm*", 27 (No. 2363).

<sup>175</sup> Müslim, "*Fedâilü's-Sahâbe*", 213; Tirmizî, "*Fiten*", 31 (No. 2221); "*Şehâdât*", 33 (No. 2302).

Manası: Rasûlullah (s.a.v.), “*Size en hayırlılarınızı haber vereyim mi*” dediğinde (sahabe): Evet, ya Rasûlallah dediler. O da: “*Sizin en hayırlılarınız, gördüklerinde Allah’ın hatırlandığı kimselerdir*” buyurdu.<sup>176</sup>

İbn Hanbel bu hadisin devamında “*Sizin en şerhlerinizi haber vereyim mi? Onlar Koğuculuk yaparlar, dostların arasını bozarlar ve iffetli insanlara iftira atarlar*” şeklinde ziyadeyle rivayet eder.<sup>177</sup> Bu konuda bir diğer hadis ise Suyûtî (öl. 911/1505)’nin *Câmiu’l-Kebîr*’inde geçer.<sup>178</sup>

Kişilerin maddi olduğu gibi manevi ahvali de dikkat çeker. Bu nedenle bazı kişilerde İslam’ın güzelliklerinin yansımasını, Peygamberlerin ve veli kulların hasletlerini insanlar gördüklerinde, hem iyilik ve güzelliği hatırlarlar hem de hâlihazırdaki sohbetlerinin konusu hemen o tarafa döner. Dolayısıyla bu vasıftaki kişilere bakış, onları görmek bile kişinin Allah’ı hatırlamasına vesile olur. Yani dinî yaşamlarında elde ettikleri takva, kalplerindeki nur ve güzelliğin dışı yansıması dikkatlerden kaçmaz. Allah’ı çokça zikretmelerinin, Allah sevgisi ve korkusunun eserini<sup>179</sup> onların yüzlerinde, yaşamlarında, konuşma ve susmalarında görmek mümkündür. Onlara bakan mutlaka Allah’ı ve Peygamberini hatırlar. Onları simalarından tanırın.<sup>180</sup> Onların halleri de İslam’ı konuşur. Bu ise tebliğin en tesirlisinin hal diliyle yapılan olduğunu hatırlatır. İbn Abbâs (r.a.)’dan gelen bir rivayette, gördüklerinde Allah’ı hatırlatanların, Yunus suresinde geçen “*Kendilerine asla korku ve üzüntünün olmadığı Allah’ın dostları*” olduğu ifade edilmektedir.<sup>181</sup> Fakat onlar münzevi bir şekilde yaşayarak değil, belki de insanların arasında, onlara İslamı anlatarak Allah’ın hatırlanmasına sebep olurlar.<sup>182</sup> Bu ise onları, kullar arasında en hayırlılar kategorisine yükseltir. Çağ olarak belki de en çok muhtaç olduğumuz insan modelinin bu olduğu söylenebilir. Çünkü neredeyse her şeyin maddeyle ölçüldüğü bir dönemde, güzel ahlakıyla örnek olacak ve bize Allah’ı ve ahireti hatırlatacak kişilere rastlamak zor. Bunu ifade ederken hayatın hemen her safhasında; aileden eğitime, yönetimden iş hayatına, ibadetten ahlaka, örnek olmaktan örnek almaya, İslami hassasiyetlerin azaldığına dikkat çekmek istiyoruz.

### Sonuç

Bu çalışmamızda “*sizin en hayırlınız*” kalıbıyla gelen dokuz tane hadisin konularını tespit, onlardan çıkarılan hükümlerin neler olduğunu ve onlar hakkında yapılan açıklamaları incelemeye çalıştık. Sonuç olarak genel manada bu konuların şunlar olduğunu gördük. Neseple övünmenin insana bir kazanç getirmediyi bunun yerine İslam’ın hükümlerini öğrenmek ve Allah’ın övgüsüne mazhar olmaya çalışmanın gerekliliği. Kur’ân’ı öğrenmek ve öğretmenin önemi. Mizanda en ağır gelecek olan güzel ahlaka sahip olmak. Hayırlı olabilmek için erkeklerin özellikle hanımlarına karşı güzel davranışta bulunmalarının lüzumu. Devamlı birbirine muhtaç olan insanlar arasında karşılıklı merhamet ve güvenin neticesi olan borç ve ona ait hükümler. Müminin din kardeşine karşı her zaman olması gereken yumuşaklığı namazda safta da muhafaza

<sup>176</sup> İbn Mâce, “Zühd”, 5 (No. 4119).

<sup>177</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 45/ 575 (No. 8822).

<sup>178</sup> Süyûtî, Celaleddin, Abdurrahman b. Ebû Bekir, *Câmiu’l-Kebîr* (Kahire: el-Ezherü’ş-Şerîf, 2005), 4/728.

<sup>179</sup> Sindi, *Hâşiyetü’s-Sindî*, 2/528.

<sup>180</sup> Münâvî, *Fezû’l-Kadir*, 3/115.

<sup>181</sup> San’ânî, *et-Tenvir*, 4/322.

<sup>182</sup> San’ânî, *et-Tenvir*, 2/588.



etmesi. Müminin her zaman hayrı umulan ve şerrinden emin olunan kişiler olmaya çalışması. Allah katında değerli kişilerle aynı asırda yaşamanın ve onlarla aynı yolda olmanın kişiler üzerindeki olumlu etkisi. Hayırlı kişilerden olmayı isteyen Allah'ı hatırlatan dost olması ve edinmesinin gerekliliği.

Dolayısıyla Peygamberimizin kullandığı “sizin en hayırlınız” ifadesi bizleri hep güzelliklere teşvik içindir. Nitekim borç ödemede titiz olmayan, borcunu geciktiren kişilere bir an evvel, imkânı olanlara ise daha fazlasıyla ödemeyi teşvik etmiştir. Hayatlarında bir değişiklik olduğu zaman, farklı gruplara dâhil olmakla, eskiden olan üstünlüklerine özlem duyan kişilerin, nesep ve soyuyla övünmelerine cevap olarak, eskiden olan şeref ve haysiyetiniz devam eder ancak şart dininizi iyice öğrenmeniz diyerek, ilme teşvik ve iman ve gerektirdiği amellerin neticesi olan güzel ahlaka dikkat çekmiştir. Peygamberimize imandan sonra fiilen ve fiziken yakınlık ne kadar önemli ve övülen bir hasletse, dönem olarak yakınlık da övülmüş ve taltif edilmiştir. Kur'ân öğrenip öğretmekle hayırlı kişilerden olursunuz diyerek, aslında bir taraftan da eğitim ve öğretimin önemine işaret ve teşvikte bulunmuştur. Buldukları zamanda kadınlara davranışlarda gördüğü yanlışlık ve kabalığı, onlara iyi davranarak en hayırlı kişilerden olursunuz diyerek aile arasındaki muaşerete dikkat çekmiş ve muhabbete teşvik etmiştir. Kişi dostuyla bilinir kaidesinde, kimlerle haşır neşir olacağımızı, kimlerin bize iyilik ve güzellikleri anlattığı ve gördüğümüzde güzellikleri hatırlayacağımız noktasında bir ikazda bulunmuş ve iyi insanlarla dostluk kurmamızı, hayatımızda Allah'ı hatırlatan dostlar edinmemizi istemiştir. En çok derli toplu olmamız gereken yerin Allah'ın huzuru olduğunu ve orada da güzel ahlakımızdan asla taviz vermememiz gerektiğini, kardeşinize yumuşak davranarak hayırlı kişilerden olmamızı istemiştir. Son olarak bütün bunların neticesi, her zaman hayrı umulan ve şerrinden emin olunan kişiler olarak, Allah'ın rızasına nail olan hayırlı kişilerden olmamızı teşvik etmiştir.

### Kaynakça

- Abdullah b. Bessâm et-Temimi Ebû Abdurrahman Abdullah b. Abdurrahman b. Salih. *Tevzîhü'l-Ahkâm min Bülûğî'l-Merâm*. Mekke: Mektebetü'l-Esedî, 1424/2003.
- Abdurrâzâk es-San'ânî, Ebû Bekir Abdürrezzak b. Hemmâm b. Nâfi'. *Musanef*. Beyrut: Dârü'l-Te'sîl, 1434/2013.
- Abdurrâzâk es-San'ânî, Ebû Bekir Abdürrezzak b. Hemmâm b. Nâfi'. *Tefsir*. Beyrut: Dârü'l-Kütüb, 1419/1998.
- Abdülkerim b. Ali b. Muhammed en-Nemle. *el-Mühezzeb fi İlmi Usûli'l-Fıkhî'l-Mukârin*. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1420/1999.
- Abdülkerim b. Abdullah b. Abdurrahman b. Hamd el-Hudeyr. *Şerhu Bülûğî'l-Merâm*.107/11.
- Abdülkerim b. Muhammed el-Lâhim. *el-Mutli' alâ Dekâiki Zâdi'l-Müstekni'*. Riyad: Dâru Künûzi İşbîliye, 1433/2012.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî. *Müsned*. thk. Şuayb Arnaud. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2000.
- Aliyyü'l-Kârî, Aliyyü'bnü Muhammed Ebû'l-Hasen Nureddin. *Mirkâtü'l-Mefâtîh Şerhu Mişkâtî'l-Mesâbîh*. Lübnan: Dârü'l-Fiker, 1423/2002.
- Âlûsî, Ebû's-Senâ Şihâbüddîn Mahmud b. Abdullah el-Huseyni. *Rûhu'l-Meânî*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415/1994.
- Atıyye b. Muhammed Sâlim. *Şerhu Bülûğî'l-Meram*. 222/6 Şamile.
- Aynî, Ebû Muhammed b. Mahmud b. Ahmed Bedreddin. *Umdetü'l-Kârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî. 1431/2010.
- Beğavî, Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ud el-Beğavî. *Mesâbîhu's-Sünne*. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1407/1987

- Beğavî, Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes’ud el-Beğavî. *Meâlimü’t-Tenzîl*. Riyad: Dâru Taybe, 1418/1997,
- Beyhakî, Ebu Bekir Ahmed b. Hüseyin b. Ali b. Musa. *Şuabü’l-İman*. Riyad: Mektebetü’r-Rüşd, 1424/2003.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail b. İbrahim b. el-Muğîra. *Sahîh-i Buhârî*. thk. Muhammed Züheyr en-Nâsır. Beyrut: Dâru Tavkû’n-Necât, 1422/2001.
- Cemaeddin el-Melatî, Yusuf b. Mûsâ. *el-Mu’tasar mine’l-Muhtasar min Müşkili’l-Âsâr*. Beyrut: Âlemü’l-Kütüb, ty.
- Cürcânî, Ebü’l-Hasen Ali b. Abdülaziz Seyyid Şerif. *et-Ta’rifât*. Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1403/1983.
- Çelebi, İlyas. “*Rukye*”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/219-222. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş’as b. Şeddâd b. Amr. *Sünen*. thk. Şuayb Arnavut, Muhammed Kamil Karabelli. Beyrut: Dârü’r-Risâletü’l-Âlemiyye, 1430/2009.
- Ebû Ya’lâ, Ahmed b. Ali el-Mevsilî. *Müsned*. Kahire: Dârü’l-Hadis, 1434/2013.
- Ebü’l-Velîd el-Bâcî, Süleyman b. Halef b. Sa’d b. Eyyub. *el-Müntekâ Şerhu’l-Muvatta*. Mısır: Matbaatü’s-Saâde, 1332/1914.
- Hacak, Hasan. “*Müşâ*”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/151-152. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Hâlid b. Cuma b. Osman el-Harrâz. *Mevsûatü’l-Ahlak*. Kuveyt: Mektebetü Ehli’l-Eser, 1430/2009.
- Hasan b. Ali el-Fayûmî, Ebû Muhammed. *Fethü’l-Karîbi’l-Mücîb Ala’t-Terğîbi ve’t-Terhibi li’l-İmâmi’l-Münzirî*. Riyad: Mektebetü Dârü’s-Selâm, 1439/2018.
- Hattâbî, Ebû Süleyman Hamd b. Muhammed b. İbrahim. *Meâlimü’s-Sünen*. Haleb: el-Matbaatü’l-İlmiyye, 1351/1932.
- Hâzin, Alaaddin Ali b. Muhammed. *Lübâbü’t-Te’vîl fî Meâni’t-Tenzîl*. Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1415/1994.
- İbn Battâl, Ebü’l-Hüseyn Ali b. Halef. *Şerhu Sahîh-i-Buhârî*. Riyad: Mektebetü’r-Rüşd, 1424/2003.
- İbn Ebî Hatim er-Râzî, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. İdris b. Münzir. *Tefsîrü’l-Kur’ân-i’l-Azîm*. thk. Es’ad Muhammed et-Tayyib, Suud: Mektebetü Nezzâr Mustafa el-Baz, 2. Baskı, 1419/1998.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. İbrahim b. Osman. *Musannef*. thk. Kemal Yusuf el-Hût, Riyad: Mektebetü’r-Rüşd, 1. Baskı 1409/1988.
- İbn Hacer Askalânî, Şehâbeddin Ebü’l-Fadl Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Ahmed b. Hacer. *Fethü’l-Bârî Şerhu Sahîh-i Buhârî*. Beyrut: Dârü’l-Ma’rife, 1379/1959.
- İbn Hibbân, Muhammed b. Hibbân b. Ahmed b. Hibbân b. Muâz b. Ma’bed Ebu Hâtim ed-Dârimî. *Sahih*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1433/2012.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed el-Makdisî. *el-Mukni’ fi Fikhi’l-İmam Ahmed*. Cidde: Mektebetü’s-Süvâdî, 1421/2000.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed el-Makdisî. *el-Muğnî*. Mısır: Mektebetü’l-Kahire, 1399/1979.
- İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd. *Sünen*. thk. Şuayb Arnavut, Adil Mürşid, Muhammed Kamil Karabelli, Abdullatif Hırzullah. Dârü’r-Risâletü’l-Âlemiyye, 1430/2009.
- İbn Manzûr, Ebü’l-Fadl Cemâleddin Muhammed b. Mükrim b. Ali (v. 711/1311). *Lisânü’l-Arab*. Beyrut: Dârü’s-Sâdir, 3. Baskı, 1414/1993.
- İbn Mâze, Mahmut b. Ahmed b. Abdülaziz el-Merginânî. *el-Muhîtü’l-Burhânî fi’l-Fıkhi’n-Nu’mânî*. Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1425/2004.
- İbn Melek el-Kermânî, Muhammed b. İzzettin Abdüllatif. *Şerhu Mesâbîhi’s-Sünne li’l-İmâmi’l-Beğavî*. idâretü’s-Sekâfeti’l-İslâmiyye, by, 1433/2012.
- İbn Reslân, Şihâbüddîn Ebü’l-Abbâs er-Remlî. *Şerhu Sünen-i Ebî Dâvûd*. Mısır: Dârü’l-Felâh, 1437/2016.
- İbn Rüşd el-Cedd, Ebü’l-Velid Muhammed b. Ahmed. *el-Beyân ve’t-Tahsil*. Beyrut: Dârü’l-Garbi’l-İslâmî, 1408/1988.

- İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed. *Zâdü'l-Mesîr*. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1422/2001.
- İbnü'l-Hâc, Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed. *el-Medhal*. Dârü't-Türâs, ty. by,
- İbnü'l-Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdullah Muhammed b. Ebu Bekir b. Eyyub. *et-Tıbbü'n-Nebevi*. Beyrut: Dârü'l-Hilâl, ty.
- Kâdî İyâz, Ebû'l-Fadl el-Kâdî İyâz b. Musa. *İkmâlü'l-Mu'lim bi-Fevâidi Müslim*. Mısır: Dârü'l-Vefâ, 1419/1998.
- Kâdî Abdülvehhâb, Ebû Muhammed Abdülvehhâb b. Ali. *el-İşrâf alâ Nüketi Mesâili'l-Hilâf*. Dâru İbn Hazm, 1420/1999.
- Kâdî Abdülvehhâb, Ebû Muhammed Abdülvehhâb b. Ali. *el-Meûne alâ Mezhebi Âlimi'l-Medine (el-İmâm Mâlik b. Enes)*. Mekke: el-Mektebetü't-Ticâriyye, 1435/2014.
- Kastallânî, Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekir. *İrşâdü's-Sârî li-Şerhi Sahîh-i Buhârî*. Mısır: el-Matbaatü'l-Kübra'l-Âmiriyye, 1323/1905.
- Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebi Bekr b. Ferah el-Ensârî Şemseddin el-Kurtûbî. *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân*. Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1384/1964.
- Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Âmir el-Esbahî el-Medenî. *Muvattâ*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1405/1985.
- Mâverdî, Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Muhammed b. Habib el-Basrî. *el-Hâvi'l-Kebîr*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1420/1999.
- Mekkî b. Ebî Tâlib, Ebu Muhammed el-Endülüsî el-Kurtubî. *el-Hidâye ila Bülûgi'n-Nihâye*. BAE: Mecmûatü Buhûsü'l-Kitab ve's-Sünne, 1429/2008.
- Molla Hüsrev, Muhammed b. Ferâmuz b. Ali. *Dürerü'l-Hukkâm Şerhu Ğurari'l-Ahkâm*. Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, ty.
- Muzhirî, Hüseyin b. Mahmud b. Hasan. *el-Mefâtîh fi Şerhi'l-Mesâbih*. Kuveyt: Dârü'n-Nevâdir, 1433/2012.
- Mübârekfûrî, Ebû'l-Ulâ Muhammed Abdurrahmân b. Abdurrahîm. *Tuhfetü'l-Ahvezi bi-Şerhi'l-Câmi'i't-Tirmizî*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1431/2010.
- Münâvî, Muhammed Abdurraûf Zeynü'd-Dîn. *et-Teyzîr bi-Şerhi'l-Câmi'i's-Sağîr*. Riyad: Mektebetü'l-İmâmî's-Şâfiî, 1408/1988.
- Münâvî, Muhammed Abdurraûf Zeynü'd-Dîn. *Feyzü'l-Kadir*. Mısır: el-Mektebetü't-Ticâriyyetü'l-Kübrâ, 1356/1937.
- Münâvî, Muhammed Abdurraûf Zeynü'd-Dîn. *Keşfü'l-Menâhici ve't-Tenâkih fi Tahrîci Ehâdisi'l-Mesâbih*. Beyrut: ed-Dârü'l-Arabiyye, 1425/2004.
- Müslim b. Haccâc Ebû'l-Hasen el-Kuşeyrî. *Sahîh-i Müslim*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâs, ty.
- Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb b. Ali el-Horasânî. *el-Müctebâ mine's-Sünen*. thk. Abdülfettah Ebû Gudde. Haleb: Mektebetü'l-Matbûatü'l-İslâmiyye, ty.
- Nevevî, Ebû Zekerîya Muhyiddin. *el-Minhâc Şerhu Sahîh-i-Müslim b. Haccâc*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2. Baskı, 1392/1972.
- Râzî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer b. Hasen b. Hüseyin Fahreddîn er-Râzî. *Mefâtihu'l-Gayb*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1420/1999.
- Reşîd Ahmed Gengûhî. *el-Kevkebü'd-Dürrî alâ Câmi'i't-Tirmizî*. Matbaatü Nedvetü'l-Ulemâi'l-Hind, 1395/1975.
- Rûyânî, Ebû Bekir Muhammed b. Hârûn. *Müsned*. Kahire: Müesseset'ü-Kurtuba, 1416/1995.
- Sa'lebî, Ebû İshak Ahmed b. Muhammed b. İbrahim. *el-Keşfü ve'l-Beyân an Tefsîri'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1423/2002.
- San'ânî, Muhammed b. İsmail b. Salâh. *et-Tenvîr Şerhu'l-Câmi'i's-Sağîr*. Riyad: Mektebetü Dârü'l-İslâm, 1432/2011.
- Sâvî, Ebû'l-Abbas Ahmed b. Muhammed. *Hâşiyetü's-Sâvî*. Dârü'l-Maârif, ty.
- Sehârenpûrî, Halil Ahmed. *Bezlü'l-Mechûd fi-Halli Sünen-i Ebî Davud*. Hindistan: Merkezü's-Şeyh Ebû'l-Hasen en-Nedvî, 1427/2006.
- Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed. *Mebûsât*. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1414/1993.

- Siddik Hasan Han. *er-Ravzatü’n-Nediyye*. Riyad: Dâru İbnü’l-Kayyim, 1424/2003.
- Sindî, Muhammed b. Abdülhâdî. *Hâşiyetü’s-Sindî alâ Sünen’i-İbn-i Mâce*. Beyrut: Dârü’l-Ceyl, 1431/2010.
- Süyûtî, Celaleddin Abdurrahman b. Ebû Bekir. *Câmiü’l-Kebîr*. Kahire: el-Ezherü’ş-Şerîf, 1426/2005.
- Şemsettin el-Birmâvî, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdüddaim b. Musa. *el-Lâmi’u’s-Sabîh bi-Şerhi’l-Câmi’s-Sahîh*. Suriye: Dârü’n-Nevâdir, 1433/2012.
- Şener, Mehmet. “Huşû”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18/422-423. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Şîrâzî, Ebû İshak İbrahim b. Ali. *el-Mühezzeb fî Fikhi’l-İmam eş-Şafîî*. Beyrut: Dârü’l-Kütübü’l-İlmiyye, 1431/2010.
- Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr b. Yezid b. Kesîr. *Câmiü’l-Beyân Fi Te’vîli’l-Kur’ân*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. Beyrut: Müessesetü’r-Risale, Beyrut, 1. Baskı 1420/1999.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre b. Musa b. Dahhâk. *Sünen*. Mısır: Şirketü Mektebe ve Matbaatü Mustafa el-Bâbiyyi’l-Halebî, 1395/1975.
- Useymîn, Muhammed b. Sâlih. *Fethu Zî’l-Celâl bi’l-İkrâm bi-Şerhi Bülûğî’l-Merâm*. el-Mektebetü’l-İslâmiyye, 1427/2006.
- Vâhidî, Ebû’l-Hasen Ali b. Ahmed en-Nîsâbûrî. *et-Tefsîru’l-Basîd*. Suud: İmâdetü’l-Bahsi’l-İlmî, 1430/2009.
- Vehbetü’z-Zühaylî, İbn Mustafa. *el-Fikhu’l-İslâmiyyü ve Edilletühû*. Suriye: Dârü’l-Fiker, ty.

# Harran İlahiyat Dergisi | Harran İlahiyat Journal

Sayı/Issue: 51, Haziran/June 2024, 198-225

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/hij/issue/85067>

ISSN 2791-6812

## Dış Paydaşların İlahiyat Fakültesi ve Mezunlarına Bakışları: Harran Üniversitesi Örneği

External Stakeholders' Perspectives of Faculty of Theology and Its Graduates: The Case of Harran University

### Yazar Bilgisi Author Information

Ömer ÖZDEMİR

Dr. Öğr. Üyesi, Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Şanlıurfa, Türkiye  
Asst. Prof., Harran University Faculty of Theology, Şanlıurfa, Türkiye  
omerozdemir@harran.edu.tr , [www.orcid.org/0000-0002-8147-494X](http://www.orcid.org/0000-0002-8147-494X)

### Makale Bilgisi Article Information

Makale Türü Article Type	Araştırma Makalesi Research Article
Yayın Etiği Publishing Ethics	Bu makale, iThenticate yazılımı ile taranmış ve intihal tespit edilmemiştir. Makale, çift taraflı kör hakemlik yöntemiyle en az iki hakem tarafından incelenmiştir. This article has been scanned by iThenticate software and no plagiarism detected. It has been examined by at least two referees using double sided blind refereeing method.
Finansman Funding	Yazar, bu çalışma için herhangi bir dış fon almadığını beyan eder. Author declares that he get no any external funding for this study.
Çıkar Çatışması Conflict of Interest	Yazar bu çalışmayla ilintili herhangi bir çıkar çatışması bulunmadığını beyan eder. Author declares that there is no any conflict of interest related to this study.
DOI	<a href="https://doi.org/10.30623/hij.1436420">https://doi.org/10.30623/hij.1436420</a>
Geliş Tarihi / Received	Kabul Tarihi / Accepted
13 Şubat/February 2024	6 Haziran/June 2024

## Öz

Türkiye'deki ilahiyat fakültelerinin tarihi, 1900'lü yılların başında Osmanlı döneminde kurulan Dârülfünûn'a kadar uzanmaktadır. Cumhuriyet döneminde ilk açılan ilahiyat fakültesi 1924 yılında Dârülfünûn'a bağlı açılmış olan ilahiyat fakültesidir. Söz konusu ilahiyat fakültesi türlü gerekçeler ileri sürülerek 1933 yılında kapatılmıştır. 1933'ten, 1949'da Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesinin açılışına kadar geçen süreçte ülkemizde yüksek din öğretiminden bahsetmek mümkün değildir. 1959 yılında İstanbul Yüksek İslam Enstitüsü açılmış bunu takip eden yıllarda farklı illerde Yüksek İslam Enstitüleri açılmıştır. 1982 yılında bütün yüksek din öğretimi kurumları ilahiyat fakültelerine dönüştürülmüştür. 1992 yılında ikinci nesil diye isimlendirilen ilahiyat fakülteleri açılmaya başlamış ve 2012 yılından itibaren hızlı bir artış göstererek Türkiye'nin hemen hemen her ilinde bir yüksek din öğretimi kurumu açılmıştır.

Günümüze kadar, İlahiyat Fakültesi, Dini İlimler Fakültesi, İslami İlimler Fakültesi ve Uluslararası İslam ve Din Bilimleri Fakültesi gibi farklı isimler altında, yüzden fazla üniversitede yüksek din öğretimi kurumları açılmıştır. Ayrıca Açık Öğretim Fakültesi'ne bağlı İlahiyat Ön Lisans Programı ve bazı üniversitelerde İlahiyat Lisans Tamamlama (İLİTAM) Programlarında da yüksek din öğretimi gerçekleştirilmektedir. Sözü edilen yüksek din öğretimi kurumlarında bilimsel yayın, sempozyum, çalıştay, konferans vb. faaliyetler aracılığıyla bilim dünyasına katkı sunulduğu gibi din konusunda halkın ihtiyaç, talep ve beklentilerini karşılayacak din görevlileri de yetiştirilmektedir. İlahiyat fakültesinden mezun olanlar, genellikle Diyanet İşleri Başkanlığı'nda imam-hatip, müezzin, Kur'an kursu öğreticisi, vaiz, vaize ve müftü olarak; Milli Eğitim Bakanlığı'nda ise başta öğretmen olmak üzere çeşitli pozisyonlarda görev alabilmektedirler. Bu nedenle, ilahiyat fakülteleri, Diyanet İşleri Başkanlığı ve Milli Eğitim Bakanlığı gibi dış paydaşlarının beklenti ve taleplerini dikkate alarak öğretim programlarını, amaçlarını, misyonlarını ve öğrenci yetiştirme programlarını düzenlemelidir.

Bu çalışmanın amacı, Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi ve mezunlarına yönelik olarak Diyanet İşleri Başkanlığı personeli, Milli Eğitim Bakanlığı personeli ve toplumun diğer kesimlerinden oluşan dış paydaşların görüş ve beklentilerini belirlemektir. Araştırma kapsamında Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi ve mezunlarının dış paydaşlar tarafından nasıl değerlendirildiğinin tespit edilmesi, bununla birlikte dış paydaşların, Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi ve mezunlarından beklentilerinin neler olduğunun ortaya konulması amaçlanmaktadır. Böylece Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi ve mezunlarının toplumun farklı kesimleri tarafından nasıl algılandığı ve nasıl değerlendirildiğinin ortaya konulmasıyla birlikte buna uygun stratejiler geliştirilebilir. Bu açıdan bakıldığında araştırmanın, yüksek din öğretimi kurumlarının öğretim programlarını ve toplumsal faaliyetlerini düzenlerken dikkate almaları gereken birtakım hususları belirlemesi açısından da önemli olduğu düşünülmektedir.

Araştırmada hem nicel hem de nitel araştırma yöntemlerinin bir arada kullanıldığı karma araştırma yöntemlerinden biri olan yakınsayan paralel desen tercih edilmiştir. Araştırma sonucunda elde edilen verilere göre dış paydaşların, Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi ve mezunları hakkında genel olarak olumlu bir bakış açısına sahip olduğu tespit edilmiştir. Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi ve mezunlarının, dış paydaşlar tarafından önemli bir konuma sahip olduğu; bununla birlikte dış paydaşların, Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi ve mezunlarından beklenti içinde oldukları görülmektedir. Bu bağlamda katılımcılar tarafından vurgulanan ilahiyat fakültelerinden alan bilgisi yeterli, genel kültürü iyi, öğretme bilgi ve becerisi gelişmiş,

iletişim becerisi yüksek münevver din görevlilerinin yetiştirilmesi konusu üzerinde önemle durulması gereken hususların başında gelmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Din Eğitimi, İlahiyat, İlahiyatçı, Mezun, Dış Paydaş.

### **Abstract**

The history of theology faculties in Türkiye dates back to Dârülfünûn, which was established in the early 1900s during the Ottoman period. The first faculty of theology founded during the Republican period was the one affiliated to Dârülfünûn in 1924, yet it was closed in 1933 on various grounds. No higher religious education was offered in Türkiye during the period between 1933 and 1949, when Ankara University Faculty of Theology was founded. In 1959, however, Istanbul Higher Islamic Institute was opened, followed by other Higher Islamic Institutes in different provinces in the subsequent years. In 1982, all bodies of higher religious education were converted into faculties of theology. Later in 1992, the so-called second-generation faculties of theology were opened. Finally, a higher religious education institution has been opened in almost every province of Türkiye since 2012, leading to a rapid increase in their number.

Today, there are higher religious education institutions opened in more than 100 universities with different names, including Faculty of Theology, Faculty of Religious Sciences, Faculty of Islamic Sciences, and International Faculty of Islam and Religious Sciences. In addition, higher religious education is also offered not only in associate degree programs in theology affiliated to the Open Education Faculty but also in Bachelor's Degree Completion Program in Theology (ILITAM) in some universities. Such institutions of higher religious education contribute to the world of science through activities, including but not limited to, scientific publishing, symposiums, workshops, and conferences. They also train religious officials to meet the needs, demands and expectations of the public about religion. Graduates of theology faculties are often employed as imam-hatips, mu'adhdhins, Qur'an instructors, preachers, preacheresses, and muftis in the Presidency of Religious Affairs, as well as teachers in the Ministry of National Education. Therefore, theology faculties need to adapt their curricula, objectives, missions and educational programs by considering the expectations and demands of external stakeholders, such as the Presidency of Religious Affairs and the Ministry of National Education.

The purpose of this study is to explore external stakeholders' opinions about and expectations from Harran University Faculty of Theology and its graduates, particularly those of the staff in the Presidency of Religious Affairs and the Ministry of National Education, along with other members of the society. This study aimed to investigate how Harran University Faculty of Theology and its graduates are perceived by external stakeholders and to reveal their expectations from this faculty and its graduates. Thus, appropriate strategies can be developed after identifying how Harran University Faculty of Theology and its graduates are perceived by various members of the society. Considered from this perspective, the present study is also critical in terms of addressing some of the issues that higher religious education institutions should take into account while designing their curricula and organising their social activities.

The present study was carried out using a convergent parallel design, one of the mixed methods designs in which both quantitative and qualitative research paradigms are used together. The data collected in the present study revealed that external stakeholders have a generally positive perception of both Harran University Faculty of Theology and its graduates. It was found that both the faculty and its

graduates hold an important place based on the perspectives of external stakeholders, who voiced their expectations from this faculty and its graduates. Therefore, as highlighted by the participants, a particularly significant priority for faculties of theology is to train religious officials with sufficient field knowledge, decent world knowledge, advanced expertise, and skills in teaching, along with good communication skills.

**Keywords:** Religious Education, Theology, Theologians, Graduates, External Stakeholders.

## Giriş

Ülkemizde 1900'lü yılların başına kadar yüksek din öğretimi medreseler tarafından yürütülmekteydi. 1 Eylül 1900'da açılan Dârülfünûn-ı Şahane isimli yükseköğretim kurumu, İlahiyat, Fen ve Edebiyat olmak üzere üç fakülteden oluşmaktaydı.<sup>1</sup> Fen ve Edebiyat şubelerinde eğitim süresi 3 yıl, Ulûm-ı Aliye-i Diniye (İlahiyat) şubesinde ise 4 yıl olarak belirlenmişti.<sup>2</sup> Söz konusu yükseköğretim kurumu, Cumhuriyet'in kurulmasından sonra 1933 yılına kadar İstanbul Dârülfünûnu adıyla varlığını sürdürmüş, 1933 yılında yapılan üniversite reformuyla İstanbul Üniversitesi adını alarak günümüze kadar varlığını sürdürmüştür.<sup>3</sup>

1924 yılında Dârülfünûn'da açılan İlahiyat Fakültesi ise yalnızca 9 yıl varlığını sürdürebilmiş, sözü edilen İlahiyat Fakültesi türlü gerekçeler ileri sürülerek 1933 yılına gelindiğinde tamamen kapatılmıştır.<sup>4</sup> İlahiyat Fakültesi'nin kısa süre içinde kapanmasının başlıca nedenlerinden biri, mezunlarına bir meslek ve geçim imkânı sunmamasıydı. Ayrıca, bu dönemde iktidarın dine ve din eğitime mesafeli bakışının da önemli bir etken olduğu söylenebilir.<sup>5</sup> 1933 yılından 1949'da Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi açılana kadar, ülkemizde yüksek din öğretiminden söz etmek mümkün değildir. Ancak, 21 Kasım 1949'da yetişkin ve aydın din adamı ihtiyacını karşılamak amacıyla Ankara Üniversitesi bünyesinde bir İlahiyat Fakültesi kurulmuştur.<sup>6</sup> Kendisinden toplumun ihtiyaç duyduğu nitelikli din adamlarını yetiştirmesi beklenen Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi ise açıldığı dönemde bir ilahiyat fakültesinin misyonundan uzak, daha çok bir sosyoloji fakültesi niteliğini taşıyordu ve yalnızca lise mezunlarını kabul ediyordu.<sup>7</sup>

1951'de kurulan İmam-Hatip okulları, 1957-1958 öğretim yılında öğrenci mezun etmeye başladı, ancak bu mezunlar için devam edebilecekleri bir yükseköğretim kurumu mevcut değildi. Zira bu dönemde Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi yalnızca genel lise

<sup>1</sup> M. Tahir Hatiboğlu, *Türkiye Üniversite Tarihi* (Ankara: Selvi Yayınevi, 1998), 31; Zeki Salih Zengin, *II. Abdülhamit Dönemi Örgün Eğitim Kurumlarında Din Eğitimi ve Öğretimi 1876-1908*. (Adana : Baki Kitabevi, 2003), 82.

<sup>2</sup> Osman Nuri Ergin, *Türkiye Maarif Tarihi* (İstanbul: Osmanbey Matbaası, 1941), 1007.

<sup>3</sup> Zeki Salih Zengin, *Medreseden Dârülfünûn'a Türkiye'de Yüksek Din Eğitimi* (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2011), 111.

<sup>4</sup> Mustafa Öcal, "İlahiyat Fakültelerinin Tarihçesi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (1986), 114.

<sup>5</sup> Ahmet Koç, "Türkiye'de Din Eğitimi ve Öğretimi Üzerine Bir Değerlendirme", *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 7 (2000), 289.

<sup>6</sup> Mustafa Çadırcı - Azmi Süslü, *Ankara Üniversitesi Gelişim Tarihi* (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1982), 339.

<sup>7</sup> Mustafa Köylü, "Türkiye'de Din Eğitiminin Meşruiyeti Sorunu", *Türkiye'de Din Eğitimi ve Sorunları*, ed. Mustafa Köylü (İstanbul: Dem Yayınları, 2018), 44; Kasım Kocaman, "Türkiye'de Din Hizmetleri Bağlamında Yüksek Din Öğretiminde Meslekî Uygulama", *Turkish Studies (Elektronik)* 14/4 (2019), 2533-2534.



mezunlarını alıyordu.<sup>8</sup> Bu nedenle, 1959 yılında bugünkü adıyla Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi olan İstanbul Yüksek İslam Enstitüsü, hem Diyanet İşleri Başkanlığı'nın ihtiyaç duyduğu nitelikli elemanları hem de Milli Eğitim Bakanlığı'na öğretmen yetiştirmek amacıyla eğitime başlamıştır.

İstanbul Yüksek İslam Enstitüsü'nün açılışından sonra, sırasıyla 1962'de Konya'da, 1965'te Kayseri'de, 1966'da İzmir'de, 1969'da Erzurum'da, 1975'te Bursa'da, 1976'da Samsun'da ve son olarak 1980'de Yozgat'ta Yüksek İslam Enstitüleri açılmıştır. Ayrıca, 1971 yılında kurulan Erzurum İslami İlimler Fakültesi, 1972 yılında eğitim-öğretime başlamıştır.<sup>9</sup> 12 Eylül 1980 askeri darbesinin ardından ülke genelinde yaşanan birçok değişiklik yüksek din öğretimi de etkilemiştir. Bu bağlamda 1982 yılında alınan bir kararla, tüm yüksek din öğretimi kurumları ilahiyat fakültelerine dönüştürülmüştür.

1988-1989 öğretim yılından itibaren, özellikle nitelikli din görevlileri yetiştirmek ve Diyanet İşleri Başkanlığı'nda görev yapan imam-hatip lisesi ve ilkokul mezunu din görevlilerinin dini bilgi düzeylerini artırmak amacıyla ilahiyat meslek yüksekokulları açılmıştır. Ancak, yaklaşık 10 yıllık bir süreçten ardından, bu okullar 1998-1999 öğretim yılından itibaren öğrenci kabul etmemiştir.<sup>10</sup>

Yüksek İslam Enstitülerinin ilahiyat fakültelerine dönüştürülmesinden sonra açılan ilk ilahiyat fakültesi, önceleri Gaziantep Üniversitesine bağlı olarak 1987 yılında açılmış olan ve çalışmanın konusu olan Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'dir. 1992 yılında Harran Üniversitesinin açılmasıyla birlikte söz konusu Fakülte, Harran Üniversitesine bağlanmıştır. 1992 yılından sonra, ikinci nesil olarak nitelenebilecek yeni ilahiyat fakülteleri açılmaya başlamıştır.

1992 yılından 2012 yılına kadar, farklı illerde peyderpey ilahiyat fakülteleri açılmıştır. Ancak, 2012 yılından itibaren ülkemizde yüksek din öğretimi veren kurumların sayısında ciddi bir artış gözlenmiştir. Bu dönemde açılan yüksek din öğretimi kurumları, program ve mezunlarının istihdam alanları açısından herhangi bir farklılık göstermemesine rağmen, İslami İlimler Fakültesi, Dini İlimler Fakültesi, Uluslararası İslam ve Din Bilimleri Fakültesi gibi farklı isimlerle açılmıştır.<sup>11</sup> Bununla birlikte, Açık Öğretim Fakültesi'ne bağlı İlahiyat Ön Lisans Programı ve İlahiyat Lisans Tamamlama (İLİTAM)

<sup>8</sup> Halis Ayhan, *Türkiye'de Din Eğitimi* (İstanbul: Dem Yayınları, 2004), 249.

<sup>9</sup> Bayramalı Nazıroğlu, "İlahiyat Fakülteleri Üzerine Genel Bir Değerlendirme", *İlahiyat Atlası*, ed. Bayramalı Nazıroğlu vd. (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018), 22.

<sup>10</sup> Bk. İbrahim Kafi Dönmez, "Din Görevlisi Yetiştirmeye Yönelik Yüksek Öğretim Programlarının Önemi ve İlahiyat Meslek Yüksek Okulları Hakkında Bir Değerlendirme", *Din Şûrası (Sempozyum) II* (1995), 68-72; Mehmet Bahçekapılı, *Türkiye'de Din Eğitiminin Dönüşümü (1997-2012)*. (İstanbul : İlke İlim Kültür Eğitim Derneği, 2012), 161.

<sup>11</sup> Geniş bilgi için bk. Mustafa Öcal, *Osmanlı'dan Günümüze Türkiye'de Din Eğitimi* (İstanbul: Dergah Yayınları, 2015), 389-391; Zeki Salih Zengin, "Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Türkiye'de Yüksek Din Eğitiminin Gelişimi", *el-Mecelletu'l İlmîyyetu'l-Muhakemetu li-Riaseti's-Şu'uni'd-Diniyyeti't-Turkiyye I/1* (2019), 288; Halit Ev, *Türkiye'de Yüksek Din Öğretimi Kurumları ve Öğretmen Yetiştirme* (İzmir: Tibyan Yayıncılık, 2003), 58-71; Bayramalı Nazıroğlu, "İlahiyat Fakültelerinde Din Eğitimi ve Sorunları", *Türkiye'de Din Eğitimi ve Sorunları*, ed. Mustafa Köylü (İstanbul: Dem Yayınları, 2018), 173-174; Umut Kaya, *Öğrenci Görüşlerine Göre İlahiyat Fakülteleri* (İstanbul : Çamlıca Yayınları, 2020), 20-21; Turgay Gündüz, "Türkiye'de Cumhuriyet Dönemi Din Eğitimi ve Öğretimi Kronolojisi (1923-1998)", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi VII/7* (1998), 543-557.

Programları ile yüksek din öğretimi gerçekleştirilmektedir.<sup>12</sup> Ayrıca 2000'li yıllarda bazı ilahiyat fakültelerinde bulunan, ancak günümüzde bir kısmı varlığını sürdürmeyen İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenliği, Uluslararası İlahiyat, Arapça İlahiyat, İngilizce İlahiyat, Dünya Dinleri, Yaygın Din Öğretimi ve Uygulamaları, Uluslararası Din Hizmetleri ve Eğitimi gibi çeşitli yüksek din öğretimi programlarından da söz etmek mümkündür.<sup>13</sup>

Günümüzde, benzer eğitim-öğretim yapılarına sahip ancak farklı isimler altında yüzden fazla yüksek din öğretimi kurumu bulunmaktadır.<sup>14</sup> Söz konusu kurumlarda bilimsel yayınlar ve faaliyetler aracılığıyla bilim dünyasına katkı sağlanmakta ve din konusunda toplumun ihtiyaç, talep ve beklentilerini karşılayacak bireyler yetiştirilmektedir. İlahiyat fakültesi mezunları genellikle Milli Eğitim Bakanlığı'nda öğretmen olarak görev almaktadır. Ayrıca, Diyanet İşleri Başkanlığı'nda imam-hatip, müezzin, Kur'an kursu öğreticisi, vaiz, vaize, müftü gibi çeşitli alanlarda hizmet vermektedirler. Son yıllarda ise Diyanet İşleri Başkanlığı'nda manevi danışmanlık, aile ve dini rehberlik birimleri, cezaevleri, hastaneler, okul öncesi din eğitimi, KYK (Kredi ve Yurtlar Kurumu), huzurevleri gibi yeni hizmet alanları oluşturulmuş ve bu alanlarda personel istihdam edilmeye başlanmıştır.<sup>15</sup>

Geniş bir alanda hizmet sunan bireyler yetiştirmek konumunda bulunan ilahiyat fakülteleri yukarıda sözü edilen dış paydaşların taleplerini dikkate alarak buna uygun stratejiler geliştirmek durumundadır. İlahiyat fakültelerinin önemli paydaşlarından olan Milli Eğitim Bakanlığı ve Diyanet İşleri Başkanlığı kendi personellerinde aradıkları genel yeterliklerin yanı sıra bazı özel yeterlikleri de aramaktadırlar. Bu durum, ilahiyat fakültelerinin öğretim programlarını, amaç ve misyonlarını, öğrenci yetiştirme düzenlerini gözden geçirmelerini ve paydaşlarının beklenti ve taleplerini dikkate almalarını gerektirir.

Araştırmanın odak noktası olan Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin resmi web sitesinde fakültenin misyon ve vizyonu sırasıyla şu şekilde belirtilmektedir:<sup>16</sup>

**Misyon:** *“Bir taraftan bilimsel etkinliklerle ilim dünyasına ve insana katkı sağlamak ve toplumun alanımızla ilgili taleplerini karşılamak, diğer taraftan da bireysel ve toplumsal sorunlara çözüm önerebilen, İslam dinini ve diğer dinleri ana kaynaklarına inerek değerlendirme ve yorumlama gücüne sahip, milli ve ahlaki değerlere bağlı, sorumluluk duygusunu haiz, farklılıklara saygılı öğretmenler, din görevlileri ve ilahiyatçılar yetiştirmektedir.”*

<sup>12</sup> Bk. Recep Kaymakcan vd., “Paydaşlarına Göre İlahiyat Lisans Tamamlama (İLİTAM) Programının Değerlendirilmesi”, *Değerler Eğitimi Dergisi* 11/26 (01 Aralık 2013), 71-110; Nurullah Altaş, “Türkiye’de Dinî Yükseköğretim Alanında Uzaktan Eğitimle İlgili Algı Sorunları ve İLİTAM Uygulamaları”, *Değerler Eğitimi Dergisi* 14/31 (01 Haziran 2016), 7-41.

<sup>13</sup> Fatih İpek, “Dârülfünûn’dan Günümüze Yüksek Din Öğretimi Müfredatındaki Derslerin Değişimi”, *Sosyopolitik Değişim ve Yüksek Din Öğretimi Müfredatları*, ed. Fatih İpek (İstanbul: Kitap Dünyası, 2023), 73.

<sup>14</sup> “Yükseköğretim Bilgi Yönetim Sistemi” (Erişim 13 Mayıs 2024); Muzaffer Üzümcü, “İlahiyat Fakülteleri Felsefe ve Din Bilimleri Bölümlerinde Akademik Yapılanma ve Lisansüstü Eğitim Üzerine Bir Değerlendirme”, *Mevzu – Sosyal Bilimler Dergisi* 3 (15 Mart 2020), 167-192; Kaya, *Öğrenci Görüşlerine Göre İlahiyat Fakülteleri*, 21.

<sup>15</sup> İbrahim Turan, “Türkiye’de İlahiyat Eğitimi: İstihdam Alanı-Program İlişkisi Üzerine Bir Değerlendirme”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Darulfunun İlahiyat* 37 (2017), 59-77.

<sup>16</sup> <https://ilahiyat.harran.edu.tr/ilahiyat/tr/hakkimizda/misyonampvizyon/> erişim tarihi: 17.01.2024.

**Vizyon:** “İlahiyat ilimlerinde akademik talepler ve toplumsal ihtiyaçlar doğrultusunda manevi mirasını dikkate alarak akıl ve bilimin ışığında araştırmalar yapan, yaptığı araştırmalar ve yetiştirdiği ilahiyatçılarla toplumsal, dini, ahlaki, meselelerde İslami ve insani değerlere uygun çözümler üreten, ulusal ve uluslararası düzeyde etkili, saygın bir kurum olmaktır.”

Yukarıdaki misyon ve vizyon ifadelerine bakıldığında, Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin hem bilimsel etkinliklerle bilim dünyasına katkı sağlamayı hem de millî ve ahlaki değerlere bağlı, sorumluluk sahibi bireyler yetiştirerek topluma katkı sağlamayı hedeflediği anlaşılmaktadır. Ayrıca, akademik talepleri ve toplumsal ihtiyaçları göz önünde bulundurarak araştırmalar yapmayı; yetiştirdiği öğrencilerle toplumsal, dini ve ahlaki meselelerde İslami ve insani değerlere uygun çözümler üreterek ulusal ve uluslararası alanda saygın bir kurum olmayı hedeflediği görülmektedir.

### 1. Araştırmanın Problemi, Amacı ve Önemi

İlahiyat fakülteleri ve mezunları, toplumun hemen her kesimiyle iletişim halinde olabilmekte ve topluma çeşitli kademelerde hizmet sunmaktadırlar. Bu nedenle İlahiyat fakülteleri ve mezunlarının, dış paydaşların gözünde nasıl bir konuma sahip olduğu ve dış paydaşların, ilahiyat fakültesi ve mezunlarından beklentilerinin neler olduğunun ortaya konulması gerekmektedir. Bu bağlamda Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, uzun bir geçmişe ve yeterli sayıda akademisyen ile mezuna sahip olması bakımından, bu tür bir değerlendirme için uygun bir örnek teşkil etmektedir. Dış paydaşların Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi ve mezunlarına yönelik görüşleri ile beklentilerini ortaya koymak, fakültenin olumlu yönlerini ve geliştirilmesi gereken alanlarını belirlemeye yardımcı olacaktır. Bu açıdan bakıldığında çalışmanın, ilahiyat fakültelerinin eğitim programlarının tasarlanması, düzenlenmesi ve uygulanması konusunda ilgili kurum ve kuruluşlara rehberlik edecek bir takım somut veriler sunması açısından da önemli olduğu düşünülmektedir.

İlahiyat fakültelerinin faaliyetlerini etkileyen ve aynı zamanda söz konusu fakültelerin faaliyetlerinden etkilenen dış paydaşlar arasında Milli Eğitim Bakanlığı, Diyanet İşleri Başkanlığı gibi kamu kurumları ile çeşitli sivil toplum örgütleri bulunmaktadır.<sup>17</sup> Bu nedenle, Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi ve mezunlarının dış paydaşlar tarafından nasıl değerlendirildiği ve dış paydaşların, Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi ve mezunlarından beklentilerinin neler olduğunun ortaya konulması önem arz etmektedir. Bu sayede, Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi ve mezunlarının toplumun farklı kesimleri tarafından nasıl algılandığı ve değerlendirildiği ortaya konularak buna uygun stratejiler geliştirilebilir. Bu açıdan bakıldığında yüksek din öğretimi kurumlarının toplumun dini ihtiyaçlarına daha etkili bir biçimde cevap verebilecek şekilde öğretim programları hazırlamaları ve toplumsal birtakım faaliyetleri düzenlerken göz önüne almaları gereken birtakım önerileri ortaya koyması açısından da araştırmanın önemli olduğu düşünülmektedir.

Çalışmanın temel amacı, Diyanet İşleri Başkanlığı personeli, Milli Eğitim Bakanlığı personeli ve toplumun diğer kesimlerinden oluşan dış paydaşların, Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi ve mezunlarına ilişkin bakış açılarını ve beklentilerini ortaya koymaktır.

<sup>17</sup> Kasım Kocaman, “Paydaş Olarak Öğrencilerinin Gözünden KDP İslami İlimler Fakültesi: Bir Swot Analizi”, *Karadeniz Uluslararası Bilimsel Dergi* 1/53 (25 Mart 2022), 234.

Bu temel amaç doğrultusunda, aşağıdaki soruların cevapları araştırılacaktır:

- Dış paydaşların, Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesine yönelik bakışları nasıldır?
- Dış paydaşların, Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesinden beklentileri nelerdir?
- Dış paydaşların, Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi mezunlarına yönelik bakışları nasıldır?
- Dış paydaşların, Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi mezunlarından beklentileri nelerdir?
- Dış paydaşların, Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi ve mezunlarına yönelik bakışları cinsiyete göre farklılık göstermekte midir?
- Dış paydaşların, Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi ve mezunlarına yönelik bakışları çalıştıkları kuruma göre farklılık göstermekte midir?

## 2. Yöntem

### 2.1. Araştırma Modeli

Bu araştırmada, hem nicel hem de nitel araştırma yöntemlerinin birlikte kullanıldığı karma araştırma yöntemi tercih edilmiş olup, bu bağlamda *yakınsayan paralel desen* kullanılmıştır. Sözü edilen araştırma modelinde, nicel ve nitel veriler bir arada toplanır ve toplanan veriler araştırmacı tarafından ayrı ayrı analiz edilerek yorumlanır.<sup>18</sup> Araştırmanın nicel boyutunda, betimsel araştırma yöntemlerinden biri olan *tarama modeli* kullanılmıştır. *Tarama modeli*, geçmişteki veya mevcut durumu olduğu gibi betimlemeyi amaçlayan bir araştırma yaklaşımıdır. Bu modelde, araştırmaya konu edilen olay, birey veya nesne olduğu gibi tanımlanmaya çalışılır.<sup>19</sup> Araştırmanın nitel boyutunda ise *fenomenoloji deseni* tercih edilmiştir. Fenomenoloji deseni, kişilerin bir fenomen veya kavramla ilgili yaşadıkları deneyimlerin ortak anlamını ortaya çıkarmayı amaçlar. Sözü edilen desende amaç, belli bir olayı veya olguyu (fenomeni) derinlemesine yaşayan bireylerin deneyimlerini anlamaya çalışmaktır.<sup>20</sup>

### 2.2. Evren ve Örneklem

Araştırma evrenini, Şanlıurfa'da ikamet eden Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi dış paydaşları<sup>21</sup> oluşturmaktadır. Araştırmanın örneklemini ise bu evreni temsil ettiği düşünülen 376 katılımcı oluşturmaktadır. Araştırmaya katılan kadın katılımcı sayısı 99, erkek katılımcı sayısı ise 277'dir. Araştırmaya katılanların meslek gruplarına göre dağılımı ise, Diyanet İşleri Başkanlığı'ndan 223 kişi (140 imam, 52 Kur'an kursu öğreticisi, 20 müezzin, 7 vaiz/vaize ve 4 müftü); Milli Eğitim Bakanlığı'ndan 114 kişi (89 öğretmen, 14 müdür ve 11 müdür yardımcısı); diğer meslek gruplarından ise 39 kişi (14 memur, 10 esnaf, 4 doktor, 4 ev hanımı ve 7 serbest meslek sahibi) katılmıştır. İlahiyat fakültesi mezunlarının

<sup>18</sup> John W. Creswell - J. David Creswell, *Araştırma Tasarımı - Nitel, Nicel ve Karma Yöntem Yaklaşımları*, çev. Engin Karadağ, (Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2021), 217.

<sup>19</sup> Niyazi Karasar, *Bilimsel Araştırma Yöntemi* (Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2010), 77.

<sup>20</sup> John W. Creswell, *Nitel Araştırma Yöntemleri*, çev. Selçuk Beşir Demir - Mesut Bütün (Ankara: Siyasal Kitabevi, 2021), 79.

<sup>21</sup> Diyanet İşleri Başkanlığı personeli, Milli Eğitim Bakanlığı personeli ve Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi mezunu ve/veya mezunları ile teması olan farklı meslek gruplarından bireyler.

istihdam alanları genellikle Diyanet İşleri Başkanlığı ve Milli Eğitim Bakanlığı olduğundan, katılımcıların çoğunluğu bu kurumlardan seçilmiştir.

Araştırma kapsamında örneklem seçiminde *ölçüt (kriter) örnekleme* yöntemi kullanılmıştır. Bu yöntem, önceden belirlenen bazı kriterleri karşılayan durumların seçilmesini kapsar. Bu durumda kriter veya kriterler araştırmacı tarafından belirlenir.<sup>22</sup> Bu bağlamda katılımcıların Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi ve mezunları hakkında sağlıklı bir fikir sahibi olmalarını ve değerlendirme yapabilmelerini sağlamak amacıyla örneklem seçiminde, katılımcıların Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi mezunu olması veya en az bir Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi mezununu tanıyor olmaları kriter olarak belirlenmiştir.

**Tablo 1.** Katılımcıların Demografik Dağılımı

Değişken	Grup	N	%
Cinsiyet	Kadın	99	26,3
	Erkek	277	73,7
	Toplam	376	100
Görev Yaptığı Kurum	Diyanet İşleri Başkanlığı	223	59,3
	Milli Eğitim Bakanlığı	114	30,3
	Diğer	39	10,4
	Toplam	376	100

### 2.3. Veri Toplama Aracı

Bu çalışmada veri toplama aracı olarak anket kullanılmıştır. Sözü edilen anket formu, Likert tipi sorular ve bir açık uçlu sorudan oluşmaktadır. Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi ve mezunları hakkında dış paydaşların görüşlerini almak üzere 13 tane ifade hazırlanmış, her bir katılımcının söz konusu ifadelerle katılma durumlarını gösteren “kesinlikle katılıyorum”, “katılıyorum”, “kararsızım”, “katılmıyorum” ve “kesinlikle katılmıyorum” seçeneklerinden birini işaretleyerek cevap vermesi istenmiştir. Araştırmanın nitel boyutuyla ilgili olarak ise bir adet açık uçlu soru sorularak dış paydaşların, Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi ve mezunlarına ilişkin görüşleri alınmaya çalışılmıştır. Söz konusu anketler, katılımcılara çevrimiçi olarak ulaştırılmış ve soruları yanıtlamaları istenmiştir.

Anket formunda katılımcıları tanımlayıcı kişisel herhangi bir bilgi talep edilmemiş olup raporlama aşamasında Katılımcı 1, Katılımcı 2, Katılımcı 3, vb. şeklinde kodlamalar yapılarak bulgular sunulmuştur.

Anketin güvenilirliğine ilişkin olarak, Likert tipindeki 13 maddeden ilk dokuzu Fakülte ile ilgili olup, söz konusu maddelerin Cronbachs' Alpha değeri ,948 olarak bulunmuştur. Mezunlarla ilgili olan dört maddenin Cronbachs' Alpha değeri ise ,882

<sup>22</sup> Michael Quinn Patton, Nitel Araştırma ve Değerlendirme Yöntemleri, çev. Mesut Bütün - Selçuk Beşir Demir (Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2018), 238.

olarak bulunmuştur. ,70 ve üzeri değerler güvenilirlik bakımından yeterli görüldüğü için<sup>23</sup> ölçme aracımızın güvenilir olduğu söylenebilir.

#### 2.4. Verilerin Toplanması ve Analizi

Araştırmanın uygulanması için öncelikle etik kurul izni alınmıştır. Bu bağlamda Harran Üniversitesi Sosyal ve Beşeri Bilimler Etik Kurulu tarafından 16.06.2023 tarihinde verilen 237172 sayılı izinle birlikte veri toplama işlemine başlanmıştır. Verilerin toplanmasında çevrimiçi form kullanılmıştır.

Çalışmada elde edilen verilerin analizinde *SPSS 21 (Statistical Package for the Social Sciences)* programı kullanılmıştır. Frekans ve yüzde gibi betimsel analizlerin yanı sıra madde bazında cinsiyete ve çalışılan kuruma göre katılımcılar arasında anlamlı bir farklılık olup olmadığını belirlemek için *İki Değişken İçin Ki-Kare Testi* uygulanmıştır. Ki-kare testi yapıldıktan sonra anlamlı farklılık ortaya çıkması durumunda, söz konusu farklılığın kaynağını belirlemek için *Post Hoc* testi yapılmıştır.<sup>24</sup> *Post Hoc* testinde, anlamlılık düzeyinin tespit edilmesinde *Tip I hata oranını* kontrol altına almak amacıyla *Bonferroni* düzeltmesi gerçekleştirilmiştir.<sup>25</sup> *İki Değişken İçin Ki-Kare Testinde*, beklenen değeri 5'in altında olan kategorilerin sayısı, toplam kategori sayısının %20'sini geçmemelidir.<sup>26</sup> Yapılan testlerde bu kriter dikkate alınmış olup böyle bir durumla karşılaşmamıştır.

Araştırma kapsamında elde edilen nitel verilerin analizinde ise betimsel analiz yöntemi tercih edilmiştir. Bu yöntemde, araştırma kapsamında toplanan veriler, daha önce belirlenen temalara göre özetlenir ve değerlendirilir. Ayrıca görüşme yapılan ya da gözlenen katılımcıların düşüncelerini etkili bir şekilde sunmak amacıyla birebir aktarımlara yer verilir. Bu analizin amacı, bulguları yorumlanmış ve organize bir biçimde okuyucuya sunmaktır.<sup>27</sup>

#### 3. Bulgular ve Yorumlar

Çalışmanın bulguları, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi ve Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Mezunları* başlıkları altında incelenip yorumlanmıştır.

##### 3.1. Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesine İlişkin Bulgular

Katılımcıların "*Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, paydaşlarının beklentilerine önem vermektedir*" ifadesine verdikleri yanıtların frekans ve yüzdelik dağılımları Tablo 2'de sunulmuştur.

<sup>23</sup> Şener Büyüköztürk, *Sosyal Bilimler İçin Veri Analizi El Kitabı* (Ankara: Pegem Akademi, 2012), 171.

<sup>24</sup> T. Mark Beasley - Randall E. Schumacker, "Multiple Regression Approach to Analyzing Contingency Tables: Post Hoc and Planned Comparison Procedures", *The Journal of Experimental Education* 64/1 (Ekim 1995), 79-93.

<sup>25</sup> Bk. Andy P. Field, *Discovering statistics using SPSS* (Los Angeles: SAGE Publications, 2009), 782; Julie Pallant, *SPSS Survival Manual: A Step by Step Guide to Data Analysis Using SPSS for Windows* (Maidenhead: Open University Press, 2007), 228.

<sup>26</sup> Büyüköztürk, *Sosyal Bilimler İçin Veri Analizi El Kitabı*, 145.

<sup>27</sup> Ali Yıldırım - Hasan Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2016), 239.

**Tablo 2.** Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, paydaşlarının beklentilerine önem vermektedir.

	N	%
Kesinlikle Katılıyorum	41	10,9
Katılıyorum	157	41,8
Kararsızım	110	29,3
Katılmıyorum	53	14,1
Kesinlikle Katılmıyorum	15	4
Toplam	376	100

Tablo 2 incelendiğinde katılımcıların %10,9'u "kesinlikle katılıyorum", %41,8'i "katılıyorum", %29,3'ü ise "kararsızım" yanıtını verdiği görülmektedir. Öte yandan katılımcıların %14,1'i "katılmıyorum" şeklinde görüş belirtirken katılımcıların yalnızca %4'ü ise "kesinlikle katılmıyorum" yanıtını vermiştir. Verilen cevaplardan hareketle katılımcıların çoğunluğunun (%52,7), Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesini, paydaşlarının beklentilerine önem veren bir fakülte olarak gördükleri söylenebilir.

Katılımcıların, Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesinin, paydaşlarının beklentilerine önem verip vermediklerine yönelik görüşlerinin cinsiyete göre anlamlı bir farklılık gösterip göstermediğini tespit etmek üzere uygulanan *iki değişken için ki-kare testi* neticesinde, ele alınan bağımsız değişken açısından herhangi bir anlamlı fark bulunmadığı gözlenmiştir. Fakat katılımcıların görev yaptıkları kurum bakımından anlamlı bir farklılık bulunmuştur [ $\chi^2(8, n=376)=18.723, p<.001, V=.158$ ]. Katılımcıların görev yaptıkları kuruma göre anlamlı farklılığın hangi grupta olduğunu belirlemek üzere yapılan *post hoc testi* sonucuna göre Diyanet İşleri Başkanlığı ve Milli Eğitim Bakanlığı dışındaki kurumlarda çalışan paydaşlarda "kesinlikle katılıyorum" şeklinde cevap veren katılımcı sayısı (n=11) beklenen değerden (n=4.3) istatistiksel açıdan anlamlı düzeyde daha yüksek olduğu gözlenmiştir (p<.003). Buna göre Diyanet İşleri Başkanlığı ve Milli Eğitim Bakanlığı dışındaki kurumlarda çalışan paydaşların, Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesini, paydaşlarının beklentilerine önem vermesi bakımından beklenenden daha yeterli buldukları söylenebilir.

K67 kodlu katılımcı konu ile ilgili İlahiyat Fakültesinden beklentilerini şu ifadelerle açıklamıştır: "İlahiyat Fakültesi daha çok toplumla iç içe olmalı. İlahiyat Fakültesi akademisyenlerinin daha fazla camide, kürsüde, minberde bulunup halka rehberlik etmeleri gerekmektedir. Ayrıca akademisyenlerin olabildiğince hayatın farklı alanlarında konferans ve seminerlerle insanları din konusunda aydınlatmaları gerekmektedir." K244 kodlu katılımcı ise: "Topluma yönelik din hizmetlerinde istenen verimliliğin elde edilebilmesi adına İlahiyat Fakültesinin, Müftülük ile daha fazla ve daha etkili iş birliği yapmaları gerekiyor." şeklindeki ifadesi ile İlahiyat Fakültesi ile Müftülük arasında işbirliğinin önemine dikkat çekmiştir. K240 kodlu katılımcı da İlahiyat Fakültesinin, paydaş kurumlarla projeler geliştirip uygulamaları gerektiğini şu ifadelerle dile getirmiştir: "İlahiyat Fakültesi, Müftülük, Milli Eğitim Müdürlüğü gibi paydaş kurumlarla birlikte öncelikle toplumun dini hayatına katkı sunacak projeler geliştirip uygulamalı. Ayrıca ilimizin manevi ve ahlaki gelişimi için ilgili kurumlarla aktif bir biçimde sürekli olarak iletişim ve çalışma halinde olmalı."

Katılımcıların “Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi eğitim-öğretim faaliyetlerini nitelikli bir biçimde yürütmektedir” ifadesine verdikleri yanıtların frekans ve yüzdelik dağılımları Tablo 3’te sunulmuştur.

**Tablo 3.** Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi eğitim-öğretim faaliyetlerini nitelikli bir biçimde yürütmektedir.

	N	%
Kesinlikle Katılıyorum	51	13,6
Katılıyorum	162	43,1
Kararsızım	101	26,9
Katılmıyorum	50	13,3
Kesinlikle Katılmıyorum	12	3,2
Toplam	376	100

Tablo 3 incelendiğinde katılımcıların %13,6’sı “kesinlikle katılıyorum”, %43,1’i “katılıyorum”, %26,9’u ise “kararsızım” yanıtını verdiği görülmektedir. Öte yandan katılımcıların %13,3’ü “katılmıyorum” şeklinde görüş belirtirken katılımcıların yalnızca %3,2’si ise “kesinlikle katılmıyorum” yanıtını vermiştir. Verilen cevaplardan hareketle katılımcıların çoğunluğunun (%56,7), Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesini, eğitim-öğretim faaliyetlerini nitelikli bir biçimde yürüten bir fakülte olarak gördükleri söylenebilir.

Katılımcılara göre Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesinin eğitim-öğretim faaliyetlerini nitelikli bir biçimde yürütüp yürütmediğine yönelik görüşlerinin cinsiyete göre anlamlı bir farklılık gösterip göstermediğini tespit etmek üzere uygulanan *iki değişken için ki-kare testi* neticesinde, ele alınan bağımsız değişken açısından herhangi bir anlamlı fark bulunmadığı gözlenmiştir. Fakat katılımcıların görev yaptıkları kurum bakımından anlamlı bir farklılık bulunmuştur [ $\chi^2(8, n=376)=18.188, p<.001, V=.156$ ]. Katılımcıların görev yaptıkları kurum bakımından anlamlı farklılığın hangi grupta olduğunu belirlemek üzere uygulanan *post hoc testi* sonucuna göre Diyanet İşleri Başkanlığı ve Milli Eğitim Bakanlığı dışındaki kurumlarda çalışan paydaşlarda “kesinlikle katılıyorum” şeklinde cevap veren katılımcı sayısı (n=12) beklenen değerden (n=5.3) istatistiksel açıdan anlamlı düzeyde daha yüksek olduğu gözlenmiştir (p<.003). Buna göre Diyanet İşleri Başkanlığı ve Milli Eğitim Bakanlığı dışındaki kurumlarda çalışan paydaşların, Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesini, eğitim-öğretim faaliyetlerini nitelikli bir biçimde yürütmesi bakımından beklenenden daha yeterli buldukları söylenebilir.

K355 kodlu katılımcı konuya yönelik: “Fakülteden, topluma faydalı ve önceliği eğitim olan insanlar yetiştiriliyor” ifadesini kullanırken, K1 kodlu katılımcı da İlahiyat Fakültesinin eğitim-öğretim faaliyetleri hakkında şu şekilde düşünmektedir: “Çok kaliteli eğitim yapan bir fakültedir.” K156 kodlu katılımcı ise İlahiyat Fakültesinde öğrencilerin akademik anlamda iyi yetiştirildiklerini düşünmektedir: “Özellikle öğrencilerin akademik olarak kaliteli yetiştirildiklerini düşünüyorum.”

Katılımcıların “Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi araştırma-geliştirme faaliyetlerini nitelikli bir biçimde yürütmektedir.” ifadesine verdikleri yanıtların frekans ve yüzdelik dağılımları Tablo 4’te sunulmuştur.



**Tablo 4.** Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi araştırma-geliştirme faaliyetlerini nitelikli bir biçimde yürütmektedir.

	N	%
Kesinlikle Katılıyorum	45	12
Katılıyorum	147	39,1
Kararsızım	119	31,6
Katılmıyorum	51	13,6
Kesinlikle Katılmıyorum	14	3,7
Toplam	376	100

Tablo 4 incelendiğinde katılımcıların %12'si "*kesinlikle katılıyorum*", %39,1'i "*katılıyorum*", %31,6'sı ise "*kararsızım*" yanıtını verdiği görülmektedir. Öte yandan katılımcıların %13,6'sı "*katılmıyorum*" şeklinde görüş belirtirken katılımcıların yalnızca %3,7'si ise "*kesinlikle katılmıyorum*" yanıtını vermiştir. Verilen cevaplardan hareketle katılımcıların çoğunluğunun (%51,1), Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesini, araştırma-geliştirme faaliyetlerini nitelikli bir biçimde yürüten bir fakülte olarak gördükleri söylenebilir.

Katılımcıların, Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesinin araştırma-geliştirme faaliyetlerini nitelikli bir biçimde yürütüp yürütmediğine yönelik görüşlerinin cinsiyete göre anlamlı bir farklılık gösterip göstermediğini tespit etmek üzere uygulanan *iki değişken için ki-kare testi* neticesinde, ele alınan bağımsız değişken açısından herhangi bir anlamlı fark bulunmadığı gözlenmiştir. Fakat katılımcıların görev yaptıkları kurum bakımından anlamlı bir farklılık bulunmuştur [ $\chi^2(8, n=376)=16.007, p<.001, V=.146$ ]. Katılımcıların görev yaptıkları kurum bakımından anlamlı farklılığın hangi grupta olduğunu belirlemek üzere uygulanan *post hoc testi* sonucuna göre Diyanet İşleri Başkanlığı ve Milli Eğitim Bakanlığı dışındaki kurumlarda çalışan paydaşlarda "*kesinlikle katılıyorum*" şeklinde cevap veren katılımcı sayısı (n=10) beklenen değerden (n=4.7) istatistiksel açıdan anlamlı düzeyde daha yüksek olduğu gözlenmiştir (p<.003). Buna göre Diyanet İşleri Başkanlığı ve Milli Eğitim Bakanlığı dışındaki kurumlarda çalışan paydaşların, Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesini, araştırma-geliştirme faaliyetlerini nitelikli bir biçimde yürütmesi bakımından beklenenden daha yeterli buldukları söylenebilir.

Katılımcıların "*Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi toplumsal katkı faaliyetlerini nitelikli bir biçimde yürütmektedir*" ifadesine verdikleri yanıtların frekans ve yüzdelik dağılımları Tablo 5'te sunulmuştur.

**Tablo 5.** Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi toplumsal katkı faaliyetlerini nitelikli bir biçimde yürütmektedir.

	N	%
Kesinlikle Katılıyorum	41	10,9
Katılıyorum	127	33,8
Kararsızım	130	34,6
Katılmıyorum	63	16,8

Kesinlikle Katılmıyorum	15	4
Toplam	376	100

Tablo 5 incelendiğinde katılımcıların %10,9'u "kesinlikle katılıyorum", %33,8'si "katılıyorum", %34,6'sı ise "kararsızım" yanıtını verdiği görülmektedir. Öte yandan katılımcıların %16,8'si "katılmıyorum" şeklinde görüş belirtirken katılımcıların yalnızca %4'ü ise "kesinlikle katılmıyorum" yanıtını vermiştir. Verilen cevaplardan hareketle katılımcıların çoğunluğunun (%44,7), Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesini, toplumsal katkı faaliyetlerini nitelikli bir biçimde yürüten bir fakülte olarak gördükleri söylenebilir.

Katılımcıların, Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesinin toplumsal katkı faaliyetlerini nitelikli bir biçimde yürütüp yürütmediğine yönelik görüşlerinin cinsiyete göre anlamlı bir farklılık gösterip göstermediğini tespit etmek üzere uygulanan *iki değişken için ki-kare testi* neticesinde, ele alınan bağımsız değişken açısından herhangi bir anlamlı fark bulunmadığı gözlenmiştir. Fakat katılımcıların görev yaptıkları kurum bakımından anlamlı bir farklılık bulunmuştur [ $\chi^2(8, n=376)=31.399, p<.001, V=.204$ ]. Katılımcıların görev yaptıkları kurum bakımından anlamlı farklılığın hangi grupta olduğunu belirlemek üzere yapılan *post hoc testi* sonucuna göre Diyanet İşleri Başkanlığında çalışan paydaşlardan "kesinlikle katılıyorum" şeklinde cevap veren katılımcı sayısı (n=15) beklenen değerden (n=24.3) istatistiksel açıdan anlamlı düzeyde daha düşük olduğu gözlenmiştir (p<.003). Buna göre Diyanet İşleri Başkanlığında çalışan paydaşların, Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesini, toplumsal katkı faaliyetlerini nitelikli bir biçimde yürütüp yürütmemesi bakımından beklediği kadar yeterli görmedikleri söylenebilir. Öte yandan Diyanet İşleri Başkanlığı ve Milli Eğitim Bakanlığı dışındaki kurumlarda çalışan paydaşlardan "kesinlikle katılıyorum" şeklinde cevap veren katılımcı sayısı (n=13) beklenen değerden (n=4.3) istatistiksel açıdan anlamlı düzeyde daha yüksek olduğu gözlenmiştir (p<.003). Buna göre Diyanet İşleri Başkanlığı ve Milli Eğitim Bakanlığı dışındaki kurumlarda çalışan paydaşların, Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesini, toplumsal katkı faaliyetlerini nitelikli bir biçimde yürütüp yürütmemesi bakımından beklenenden daha yeterli buldukları söylenebilir.

K97 kodlu katılımcı konuya ilişkin beklentilerini şu ifadelerle dile getirmiştir: "İlahiyat fakültesi hocalarının toplumla daha çok iç içe olmaları gerektiğini düşünüyor. Üniversite hocaları camilerde, okullarda, toplumun farklı alanlarında halkla beraber olup insanlara din konusunda rehberlik etmeliler."

Katılımcıların "Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi uluslararasılaşmaya önem veren bir fakültedir" ifadesine verdikleri yanıtların frekans ve yüzdelik dağılımları Tablo 6'da sunulmuştur.

**Tablo 6.** Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi uluslararasılaşmaya önem veren bir fakültedir.

	N	%
Kesinlikle Katılıyorum	35	9,3
Katılıyorum	128	34
Kararsızım	143	38
Katılmıyorum	50	13,3
Kesinlikle Katılmıyorum	20	5,3
Toplam	376	100

Tablo 6 incelendiğinde katılımcıların %9,3'ü “kesinlikle katılıyorum”, %34'ü “katılıyorum”, %38'i ise “kararsızım” yanıtını verdiği görülmektedir. Öte yandan katılımcıların %13,3'ü “katılmıyorum” şeklinde görüş belirtirken katılımcıların yalnızca %5,3'ü ise “kesinlikle katılmıyorum” yanıtını vermiştir. Verilen cevaplardan hareketle katılımcıların çoğunluğunun (%43,3), Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesini, uluslararasılaşmaya önem veren bir fakülte olarak gördükleri söylenebilir.

Katılımcıların, Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesinin uluslararasılaşmaya önem veren bir fakülte olup olmadığına yönelik görüşlerinin cinsiyete göre anlamlı bir farklılık gösterip göstermediğini tespit etmek üzere uygulanan *iki değişken için ki-kare testi* neticesinde, ele alınan bağımsız değişken açısından herhangi bir anlamlı fark bulunmadığı gözlenmiştir. Bununla birlikte katılımcıların görev yaptıkları kurum bakımından da anlamlı bir farklılık bulunmamıştır.

Konuya dair K67 kodlu katılımcı şu ifadeleri kullanmıştır: “*İlahiyat Fakültesi akademisyenlerinin daha araştırmacı olmaları, uluslararası yayınlar yapmaları ve etkinlikler düzenlemeleri gerekir. İlahiyat Fakültesi Mısır, Ürdün, Pakistan, Hindistan, Endonezya ve diğer ülkelerde bulunan üniversiteler ile işbirliği yapmalı. Ayrıca Erasmus, Mevlana, Farabi gibi öğrenci değişim programları düzenleyerek öğrencilerin, dünyanın farklı üniversitelerine gitmelerine fırsatlar sunulmalı. Böylece öğrencilerin ufuklarının daha fazla açılması sağlanmalıdır. Bunun yanında özellikle ehlisünnet akidesine sahip üniversitelerden misafir hocalar ile görüş alışverişi yapılarak yeni eğitim-öğretim modelleri geliştirilmelidir.*”

Katılımcıların “Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi yenilikçi ve işbirliğine açık bir fakültedir” ifadesine verdikleri yanıtların frekans ve yüzdelik dağılımları Tablo 7’de sunulmuştur.

**Tablo 7.** Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi yenilikçi ve işbirliğine açık bir fakültedir.

	N	%
Kesinlikle Katılıyorum	43	11,4
Katılıyorum	145	38,6
Kararsızım	109	29
Katılmıyorum	56	14,9
Kesinlikle Katılmıyorum	23	6,1
Toplam	376	100

Tablo 7 incelendiğinde katılımcıların %11,4'ü “kesinlikle katılıyorum”, %38,6'sı “katılıyorum”, %29'u ise “kararsızım” yanıtını verdiği görülmektedir. Öte yandan katılımcıların %14,9'u “katılmıyorum” şeklinde görüş belirtirken katılımcıların yalnızca %6,1'i ise “kesinlikle katılmıyorum” yanıtını vermiştir. Verilen cevaplardan hareketle katılımcıların çoğunluğunun (%50), Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesini, yenilikçi ve işbirliğine açık bir fakülte olarak gördükleri söylenebilir.

Katılımcıların, Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesinin yenilikçi ve işbirliğine açık bir fakülte olup olmadığına yönelik görüşlerinin cinsiyete göre anlamlı bir farklılık gösterip göstermediğini tespit etmek üzere uygulanan *iki değişken için ki-kare testi* neticesinde, ele alınan bağımsız değişken açısından herhangi bir anlamlı fark bulunmadığı gözlenmiştir.

Fakat katılımcıların görev yaptıkları kurum bakımından anlamlı bir farklılık bulunmuştur [ $\chi^2(8, n=376)=17.919, p<.05, V=.154$ ]. Katılımcıların görev yaptıkları kurum bakımından anlamlı farklılığın hangi grupta olduğunu belirlemek üzere uygulanan *post hoc testi* sonucuna göre Diyanet İşleri Başkanlığı ve Milli Eğitim Bakanlığı dışındaki kurumlarda çalışan paydaşlardan “kesinlikle katılıyorum” şeklinde cevap veren katılımcı sayısı (n=11) beklenen değerden (n=4.5) istatistiksel açıdan anlamlı düzeyde daha yüksek olduğu gözlenmiştir (p<.003). Buna göre Diyanet İşleri Başkanlığı ve Milli Eğitim Bakanlığı dışındaki kurumlarda çalışan paydaşların, Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesini, yenilikçi ve işbirliğine açık bir fakülte olması bakımından beklenenden daha yeterli buldukları söylenebilir.

K7 kodlu katılımcı Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesinin yeniliklere açık ve kendini geliştirmeye çalışan bir fakülte olduğunu düşünmektedir: “*İlahiyat Fakültesi yeniliklere açık ve kendini geliştirmeye çalışan bir fakültedir.*” K359 kodlu katılımcı ise konuya dair beklentilerini şu şekilde ifade etmektedir: “*İlahiyat Fakültesinin, başta temel İslam alanında yeterli donanımına sahip ve güncel gelişmeleri de takip ederek günümüz modern bilimleri bakımından yetkin öğrenciler yetiştirmesi gerektiğini düşünüyorum. Ayrıca İlahiyat Fakültesi, halk ile iç içe olup topluma yönelik faydalı faaliyetlerde bulunmalı ve şehirdeki kamu ve sivil kuruluşlarla işbirliği halinde bilhassa gençlere yönelik faaliyetler düzenlemelidir. Zira günümüzde gençlerin birtakım yanlış akımlara yöneldikleri görülmektedir. Buna yönelik çalışmaların yapılması gerekiyor.*”

Katılımcıların “*Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi topluma katkı sağlayacak araştırmacı, girişimci, yeni fikirlere açık öğrenciler yetiştiren bir fakültedir*” ifadesine verdikleri yanıtların frekans ve yüzdelik dağılımları Tablo 8’de sunulmuştur.

**Tablo 8.** Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi topluma katkı sağlayacak araştırmacı, girişimci, yeni fikirlere açık öğrenciler yetiştiren bir fakültedir.

	N	%
Kesinlikle Katılıyorum	45	12
Katılıyorum	146	38,8
Kararsızım	105	27,9
Katılmıyorum	59	15,7
Kesinlikle Katılmıyorum	21	5,6
Toplam	376	100

Tablo 8 incelendiğinde katılımcıların %12’si “*kesinlikle katılıyorum*”, %38,8’i “*katılıyorum*”, %27,9’u ise “*kararsızım*” yanıtını verdiği görülmektedir. Öte yandan katılımcıların %15,7’si “*katılmıyorum*” şeklinde görüş belirtirken katılımcıların yalnızca %5,6’sı ise “*kesinlikle katılmıyorum*” yanıtını vermiştir. Verilen cevaplardan hareketle katılımcıların çoğunluğunun (%50,8), Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesini, topluma katkı sağlayacak araştırmacı, girişimci, yeni fikirlere açık öğrenciler yetiştiren bir fakülte olarak gördükleri söylenebilir.

Katılımcıların, Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesinin topluma katkı sağlayacak araştırmacı, girişimci, yeni fikirlere açık öğrenciler yetiştiren bir fakülte olup olmadığına yönelik görüşlerinin cinsiyete göre anlamlı bir farklılık gösterip göstermediğini tespit

etmek üzere uygulanan *iki değişken için ki-kare testi* neticesinde, ele alınan bağımsız değişken açısından herhangi bir anlamlı fark bulunmadığı gözlenmiştir. Fakat katılımcıların görev yaptıkları kurum bakımından anlamlı bir farklılık bulunmuştur [ $\chi^2(8, n=376)=25.823$ ,  $p<.05$ ,  $V=.185$ ]. Katılımcıların görev yaptıkları kurum bakımından anlamlı farklılığın hangi grupta olduğunu belirlemek üzere uygulanan *post-hoc testi* sonucuna göre Diyanet İşleri Başkanlığı ve Milli Eğitim Bakanlığı dışındaki kurumlarda çalışan paydaşlarda “kesinlikle katılıyorum” şeklinde cevap veren katılımcı sayısı (n=13) beklenen değerden (n=4.7) istatistiksel açıdan anlamlı düzeyde daha yüksek olduğu gözlenmiştir ( $p<.003$ ). Buna göre Diyanet İşleri Başkanlığı ve Milli Eğitim Bakanlığı dışındaki kurumlarda çalışan paydaşların, Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesini, topluma katkı sağlayacak araştırmacı, girişimci, yeni fikirlere açık öğrenciler yetiştiren bir fakülte olması bakımından beklenenden daha yeterli buldukları söylenebilir.

Konuya ilişkin K302 kodlu katılımcı, Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesinin topluma katkı sunmaya çalışan bir kurum olduğunu düşünmektedir: “Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi topluma katkı sunma ve iyi öğrenciler yetiştirme gayreti taşıyan güzel bir eğitim yuvasıdır.” K80 kodlu katılımcının da konu ile ilgili olumlu düşünceleri şu şekildedir: “İlahiyat Fakültesi mezunları, vazife ahlaki edinmiş ve toplumsal alanda hizmet üretmeye çalışan çok iyi eğitim almış kişilerdir.” K80 kodlu katılımcının aksine K197 kodlu katılımcı ise ilahiyat fakültesinden mezun tanıdıkları olduğunu, sözü edilen konuda yetersiz kaldıklarını düşünmekte ve bu konu ile ilgili beklentilerini şöyle ifade etmektedir: “Mezun olan arkadaşlarımız var pasifler. İlahiyat Fakültesi daha dinamik, toplumun sorunlarını daha çok önemseyen, bu konuda çareler arayan topluma önderlik yapacak ve toplumu din konusunda aydınlatacak bireyler yetiştirmeli. Buna yönelik faaliyetler düzenlenmeli.”

Katılımcıların “Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi düzenlemekte olduğu eğitimler, seminerler, sempozyumlar vb. etkinlikler ile toplumsal gelişime önemli ölçüde katkı sağlayan bir fakültedir” ifadesine verdikleri yanıtların frekans ve yüzdelik dağılımları Tablo 9’da sunulmuştur.

**Tablo 9.** Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi düzenlemekte olduğu eğitimler, seminerler, sempozyumlar vb. etkinlikler ile toplumsal gelişime önemli ölçüde katkı sağlayan bir fakültedir.

	N	%
Kesinlikle Katılıyorum	49	13
Katılıyorum	147	39,1
Kararsızım	99	26,3
Katılmıyorum	64	17
Kesinlikle Katılmıyorum	17	4,5
Toplam	376	100

Tablo 9 incelendiğinde katılımcıların %13’ü “kesinlikle katılıyorum”, %39,1’i “katılıyorum”, %26,3’ü ise “kararsızım” yanıtını verdiği görülmektedir. Öte yandan katılımcıların %17’si “katılmıyorum” şeklinde görüş belirtirken katılımcıların yalnızca %4,5’i ise “kesinlikle katılmıyorum” yanıtını vermiştir. Verilen cevaplardan hareketle katılımcıların çoğunluğunun (%52,1), Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesini,

düzenlemekte olduğu eğitimler, seminerler, sempozyumlar vb. etkinlikler ile toplumsal gelişime önemli ölçüde katkı sağlayan bir fakülte olarak gördükleri söylenebilir.

Katılımcıların, Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesinin düzenlemekte olduğu eğitimler, seminerler, sempozyumlar vb. etkinlikler ile toplumsal gelişime önemli ölçüde katkı sağlayan bir fakülte olup olmadığına yönelik görüşlerinin cinsiyete göre anlamlı bir farklılık gösterip göstermediğini tespit etmek üzere uygulanan *iki değişken için ki-kare testi* sonucuna göre, ele alınan bağımsız değişken bakımından anlamlı farklılık bulunmuştur [ $\chi^2(4, n=376)=9.894, p<.05, V=.162$ ]. Anlamlı farklılığın hangi grupta olduğunu incelemek üzere yapılan *post-hoc testi* sonucuna göre kadın katılımcılardan “katılıyorum” şeklinde cevap veren katılımcı sayısı (n=49) beklenen değerden (n=38.7) daha yüksek olduğu görülmüştür. Buna göre kadın katılımcıların, Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesinin düzenlemekte olduğu eğitimler, seminerler, sempozyumlar vb. etkinlikler ile toplumsal gelişime önemli ölçüde katkı sağlayan bir fakülte olması bakımından beklenenden daha yeterli buldukları söylenebilir.

Katılımcı görüşlerinin, aynı konuda çalışılan kurum bakımından da anlamlı bir farklılık gösterdiği tespit edilmiştir [ $\chi^2(8, n=376)=16.565, p<.005, V=.148$ ]. Katılımcıların görev yaptıkları kurum bakımından anlamlı farklılığın hangi grupta olduğunu belirlemek üzere yapılan *post-hoc testi* sonucuna göre Diyanet İşleri Başkanlığı ve Milli Eğitim Bakanlığı dışındaki kurumlarda çalışan paydaşlarda “kesinlikle katılıyorum” şeklinde cevap veren katılımcı sayısı (n=12) beklenen değerden (n=5.1) istatistiksel açıdan anlamlı düzeyde daha yüksek olduğu gözlemlenmiştir (p<.003). Buna göre Diyanet İşleri Başkanlığı ve Milli Eğitim Bakanlığı dışındaki kurumlarda çalışan paydaşların, Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesini, düzenlemekte olduğu eğitimler, seminerler, sempozyumlar vb. etkinlikler ile toplumsal gelişime önemli ölçüde katkı sağlayan bir fakülte olması bakımından beklenenden daha yeterli buldukları söylenebilir.

K163 kodlu katılımcı konu ile ilgili olarak Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesinden tanıdığı kişilerin gayretli olduklarından söz etmektedir: “İlahiyat Fakültesinden tanıdıklarım, toplumu din konusunda aydınlatmak konusunda gayretli, yardım sever ve ilimlerinin zekâtını vermeye çalışan kimselerdi.” K240 kodlu katılımcı ise bu konudaki beklentilerini şu şekilde dile getirmiştir: “Akademik personelin okullarda, kurslarda ve camilerde aktif görev alması gerekir.”

Katılımcıların “Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Şanlıurfa halkının dinî, sosyal ve kültürel yaşamı üzerinde olumlu katkılar sağlayan bir fakültedir” ifadesine verdikleri yanıtların frekans ve yüzdelik dağılımları Tablo 10’da sunulmuştur.

**Tablo 10.** Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Şanlıurfa halkının dinî, sosyal ve kültürel yaşamı üzerinde olumlu katkılar sağlayan bir fakültedir.

	N	%
Kesinlikle Katılıyorum	46	12,2
Katılıyorum	152	40,4
Kararsızım	91	24,2
Katılmıyorum	64	17
Kesinlikle Katılmıyorum	23	6,1
Toplam	376	100

Tablo 10 incelendiğinde katılımcıların %12,2'si “kesinlikle katılıyorum”, %40,4'ü “katılıyorum”, %24,2'si ise “kararsızım” yanıtını verdiği görülmektedir. Öte yandan katılımcıların %17'si “katılmıyorum” şeklinde görüş belirtirken katılımcıların yalnızca %6,1'i ise “kesinlikle katılmıyorum” yanıtını vermiştir. Verilen cevaplardan hareketle katılımcıların çoğunluğunun (%52,6), Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesini, Şanlıurfa halkının dinî, sosyal ve kültürel yaşamı üzerinde olumlu katkılar sağlayan bir fakülte olarak gördükleri söylenebilir.

Katılımcıların, Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesinin, Şanlıurfa halkının dinî, sosyal ve kültürel yaşamı üzerinde olumlu katkılar sağlayan bir fakülte olup olmadığına yönelik görüşlerinin cinsiyete göre anlamlı bir farklılık gösterip göstermediğini tespit etmek üzere uygulanan *iki değişken için ki-kare testi* neticesinde, ele alınan bağımsız değişken açısından herhangi bir anlamlı fark bulunmadığı gözlenmiştir. Fakat katılımcıların görev yaptıkları kurum bakımından anlamlı bir farklılık bulunmuştur [ $\chi^2(8, n=376)=19.359$ ,  $p<.05$ ,  $V=.160$ ]. Katılımcıların görev yaptıkları kurum bakımından anlamlı farklılığın hangi grupta olduğunu belirlemek üzere uygulanan *post-hoc testi* sonucuna Diyanet İşleri Başkanlığı ve Milli Eğitim Bakanlığı dışındaki kurumlarda çalışan paydaşlarda “kesinlikle katılıyorum” şeklinde cevap veren katılımcı sayısı ( $n=12$ ) beklenen değerden ( $n=4.8$ ) istatistiksel açıdan anlamlı düzeyde daha yüksek olduğu gözlenmiştir ( $p<.003$ ). Buna göre Diyanet İşleri Başkanlığı ve Milli Eğitim Bakanlığı dışındaki kurumlarda çalışan paydaşların, Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesini, Şanlıurfa halkının dinî, sosyal ve kültürel yaşamı üzerinde olumlu katkılar sağlayan bir fakülte olması bakımından beklenenden daha yeterli buldukları söylenebilir.

Konu ile ilgili K32 kodlu katılımcı Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesinin paydaşlarla daha fazla etkileşim halinde bulunup topluma yönelik daha fazla hizmetler üretmesi gerektiğini ifade etmiştir: “*İl Müftülüğü ve İl Milli Eğitim Müdürlüğü ile daha çok dirsek temasına geçmeli ve birlikte çeşitli hizmetler ortaya koymalıdır. Sonuçta bu il bizim, bu Fakülte bizim, daha iyi olması bizi sevindirir ve onurlandırır. Öğretim üyeleri de halkla daha fazla bir araya gelmelidir.*” Aynı şekilde K193 kodlu katılımcı İlahiyat Fakültesinden beklentisini şu şekilde dile getirmiştir: “*Fakültenin halka, özellikle gençlere dini konuda daha aktif hizmet etmesini bekliyoruz*”

### 3.2. Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Mezunlarına İlişkin Bulgular

Katılımcıların “*Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi mezunları alan bilgisi, yönünden yeterlidir*” ifadesine verdikleri yanıtların frekans ve yüzdelik dağılımları Tablo 11’de sunulmuştur.

**Tablo 11.** Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi mezunları alan bilgisi, yönünden yeterlidir.

	N	%
Kesinlikle Katılıyorum	46	12,2
Katılıyorum	150	39,9
Kararsızım	87	23,1
Katılmıyorum	81	21,5
Kesinlikle Katılmıyorum	12	3,2
Toplam	376	100

Tablo 11 incelendiğinde katılımcıların %12,2'si “kesinlikle katılıyorum”, %39,9'u “katılıyorum”, %23,1'i ise “kararsızım” yanıtını verdiği görülmektedir. Öte yandan katılımcıların %21,5'i “katılmıyorum” şeklinde görüş belirtirken katılımcıların yalnızca %3,2'si ise “kesinlikle katılmıyorum” yanıtını vermiştir. Verilen cevaplardan hareketle katılımcıların çoğunluğunun (%52,1), Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi mezunlarını, alan bilgisi bakımından yeterli gördükleri söylenebilir.

Katılımcıların, Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi mezunlarını alan bilgisi yönünden yeterli bulup bulmadıklarına yönelik görüşlerinin cinsiyete ve çalışılan kuruma göre anlamlı bir farklılık gösterip göstermediğini tespit etmek üzere uygulanan *iki değişken için ki-kare testi* neticesinde, cinsiyete göre herhangi bir anlamlı farklılık bulunmamıştır. Ancak katılımcıların görev yaptıkları kurumun anlamlı bir farklılığa yol açtığı tespit edilmiştir [ $\chi^2(8, n=376)=45.759, p<.05, V=.247$ ]. Katılımcıların görev yaptıkları kurum bakımından anlamlı farklılığın hangi grupta olduğunu belirlemek üzere gerçekleştirilen *post-hoc testi* sonucuna göre Diyanet İşleri Başkanlığında çalışıp bu soruya “kesinlikle katılıyorum” şeklinde cevap veren katılımcı sayısı (n=16) beklenen değerden (n=27.3) düşük olup; “katılmıyorum” cevabını verenlerin sayısı (n=63) beklenen değerden (n=48) yüksek bulunmuştur. Buna göre Diyanet İşleri Başkanlığında çalışan paydaşların, Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi mezunlarını alan bilgisi yönünden beklendiği kadar yeterli görmedikleri söylenebilir. Öte yandan Diyanet İşleri Başkanlığı ve Milli Eğitim Bakanlığı dışındaki kurumlarda çalışan paydaşlardan “kesinlikle katılıyorum” şeklinde cevap veren katılımcı sayısı (n=15) beklenen değerden (n=4.8) daha yüksek bulunmuştur. Bu sonuca göre Diyanet İşleri Başkanlığı ve Milli Eğitim Bakanlığı dışındaki kurumlarda çalışan paydaşların, Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi mezunlarını alan bilgisi bakımından beklenenden daha yeterli gördükleri söylenebilir.

Konuya ilişkin olarak K375 kodlu katılımcı Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi mezunlarının mesleklerini etkili bir biçimde icra edebilmeleri için alan bilgisi bakımından daha fazla kendilerini geliştirmeleri gerektiğini şu cümlelerle dile getirmektedir: “*İlahiyat Fakültesi mezunları, alan bilgisi bakımından kendilerini daha fazla geliştirmelidirler. Bu bağlamda Kur'an ve Hadis başta olmak üzere Kelam, Fıkıh gibi temel İslam alanında donanımlı olmaları gerekmektedir. Ayrıca İslam Felsefesi, Din Psikolojisi, Din Sosyolojisi, Din Eğitimi, Dinler Tarihi gibi alanlarda da yeteri düzeyde donanımlı olmalı ki mesleklerini etkili bir biçimde icra edebilsinler.*” K247 kodlu katılımcı ise ilahiyat fakültesi mezunlarının alan bilgisi yanında Arapça bakımından da yetkin olmaları gerektiğine vurgu yapmıştır: “*Bence, İlahiyat fakültesinden mezun bir kimsenin, alanında yeterli seviyede bilgi sahibi olmasının yanı sıra, Arapça'yı da iyi bilmesi gerekir.*”

Katılımcıların “Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi mezunları genel kültür yönünden yeterlidir” ifadesine verdikleri yanıtların frekans ve yüzdelik dağılımları Tablo 12'de sunulmuştur.

**Tablo 12.** Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi mezunları genel kültür yönünden yeterlidir.

	N	%
Kesinlikle Katılıyorum	47	12,5
Katılıyorum	139	37
Kararsızım	99	26,3



Katılmıyorum	74	19,7
Kesinlikle Katılmıyorum	17	4,5
Toplam	376	100

Tablo 12 incelendiğinde katılımcıların %12,5'i "kesinlikle katılıyorum", %37'si "katılıyorum", %26,3'ü ise "kararsızım" yanıtını verdiği görülmektedir. Öte yandan katılımcıların %19,7'si "katılmıyorum" şeklinde görüş belirtirken katılımcıların yalnızca %4,5'i ise "kesinlikle katılmıyorum" yanıtını vermiştir. Verilen cevaplardan hareketle katılımcıların çoğunluğunun (%49,5), Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi mezunlarını, genel kültür bakımından yeterli gördükleri söylenebilir.

Katılımcıların, Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi mezunlarını genel kültür yönünden yeterli bulup bulmadıklarına yönelik görüşlerinin cinsiyete göre anlamlı bir farklılık gösterip göstermediğini tespit etmek üzere uygulanan *iki değişken için ki-kare testi* neticesinde, ele alınan bağımsız değişken açısından herhangi bir anlamlı fark bulunmadığı gözlenmiştir. Fakat katılımcıların görev yaptıkları kuruma göre anlamlı bir farklılığın ortaya çıktığı tespit edilmiştir [ $\chi^2(8, n=376)=18.415, p<.05, V=.156$ ]. Katılımcıların görev yaptıkları kurum bakımından anlamlı farklılığın hangi grupta olduğunu belirlemek üzere yapılan *post-hoc* testi sonucuna göre Diyanet İşleri Başkanlığı ve Milli Eğitim Bakanlığı dışındaki kurumlarda çalışıp bu soruya "kesinlikle katılıyorum" şeklinde cevap veren katılımcı sayısı (n=12) beklenen değerden (n=4.9) istatistiksel açıdan anlamlı düzeyde daha yüksek olduğu gözlenmiştir (p<.003). Buna göre Diyanet İşleri Başkanlığı ve Milli Eğitim Bakanlığı dışındaki kurumlarda çalışan paydaşların, Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi mezunlarını genel kültür bakımından beklenenden daha yeterli buldukları söylenebilir.

Konuya dair, K358 kodlu katılımcı tanımış olduğu İlahiyat Fakültesi mezunlarının yetenekli ve kültürlü olduklarına şu cümle ile işaret etmiştir: "İlahiyat Fakültesinden mezun tanıdıklarım var, çok kapasiteli ve kültürlü olduklarını düşünüyorum." K359 kodlu katılımcı ise: "Fakülte mezunları alan bilgisi, genel kültür, öğretme bilgi ve becerisi yönünden kendilerini daha fazla geliştirmeliler. Bununla birlikte günümüz modern bilimlerini de yakından takip ederek din ilimleri ile modern ilimleri birleştirip topluma faydalı olmak noktasında gayret göstermeliler." ifadeleri ile ilahiyat fakültesi mezunlarının alan bilgisinin yanı sıra genel kültür bakımından kendilerini daha fazla geliştirmeleri gerektiğine vurgu yapmıştır. K362 kodlu katılımcı da İlahiyat Fakültesi mezunlarının alan bilgisi yanında 21. yüz yıl becerilerine sahip olmaları gerektiğini şu sözlerle ifade etmiştir: "Bir ilahiyat mezunu, İslami ilimler alanında donanımlı, güncel konularda da bilgi sahibi olmalı ve 21. yüzyıl becerilerine sahip olmalı." K44 kodlu katılımcı ise: "Okulda verilen bilgilerle yetinmeyip doğru okumalarla kendilerini sürekli olarak yenilemeleri ve genel kültürlerini geliştirmeleri gerekmektedir." ifadesi ile ilahiyat fakültesi mezunlarının genel kültür bakımından kendilerini sürekli geliştirmeleri gerektiğine vurgu yapmıştır.

Katılımcıların "Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi mezunları pedagojik formasyon (öğretme bilgi ve becerisi) yönünden yeterlidir" ifadesine verdikleri yanıtların frekans ve yüzdeler dağılımları Tablo 13'te sunulmuştur.

**Tablo 13.** Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi mezunları pedagojik formasyon (öğretmenlik meslek bilgisi ve becerisi) yönünden yeterlidir.

	N	%
Kesinlikle Katılıyorum	47	12,5
Katılıyorum	163	43,4
Kararsızım	102	27,1
Katılmıyorum	52	13,8
Kesinlikle Katılmıyorum	12	3,2
Toplam	376	100

Tablo 13 incelendiğinde katılımcıların %12,5'i "kesinlikle katılıyorum", %43,4'ü "katılıyorum", %27,1'i ise "kararsızım" yanıtını verdiği görülmektedir. Öte yandan katılımcıların %13,8'i "katılmıyorum" şeklinde görüş belirtirken katılımcıların yalnızca %3,2'si ise "kesinlikle katılmıyorum" yanıtını vermiştir. Verilen cevaplardan hareketle katılımcıların çoğunluğunun (%55,9), Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi mezunlarını, pedagojik formasyon bakımından yeterli gördükleri söylenebilir.

Katılımcıların, Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi mezunlarını pedagojik formasyon yönünden yeterli bulup bulmadıklarına yönelik görüşlerinin cinsiyete göre anlamlı bir farklılık gösterip göstermediğini belirlemek üzere uygulanan *iki değişken için ki-kare testi* sonucuna göre, ele alınan bağımsız değişken bakımından anlamlı farklılık bulunmuştur [ $\chi^2(4, n=376)=13.337, p<.05, V=.188$ ]. Cinsiyete göre anlamlı farklılığın hangi grupta olduğunu belirlemek üzere uygulanan *post hoc testi* sonucuna göre kadın katılımcı olup bu soruya "katılıyorum" şeklinde cevap veren katılımcı sayısı (n=56) beklenen değerden (n=42.9) istatistiksel açıdan anlamlı düzeyde daha yüksek olduğu gözlenmiştir (p<.005). Buna göre kadın paydaşların, Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi mezunlarını pedagojik formasyon (öğretme bilgi ve becerisi) bakımından beklenenden daha yeterli buldukları söylenebilir. Bununla birlikte katılımcıların görev yaptıkları kurum bakımından da anlamlı bir farklılık bulunmuştur. [ $\chi^2(8, n=376)=25.352, p<.05, V=.184$ ]. Katılımcıların görev yaptıkları kurum bakımından anlamlı farklılığın hangi grupta olduğunu belirlemek üzere yapılan *post hoc testi* sonucuna göre Diyanet İşleri Başkanlığında çalışan paydaşlarda "kesinlikle katılıyorum" şeklinde cevap veren katılımcı sayısı (n=18) beklenen değerden (n=27.9) istatistiksel açıdan anlamlı düzeyde daha düşük olduğu gözlenmiştir (p<.003). Buna göre Diyanet İşleri Başkanlığında çalışan paydaşların, mezunları pedagojik formasyon bakımından beklediği kadar yeterli görmedikleri söylenebilir. Öte yandan Diyanet İşleri Başkanlığı ve Milli Eğitim Bakanlığı dışındaki kurumlarda çalışan paydaşlardan olup bu soruya "kesinlikle katılıyorum" şeklinde cevap veren katılımcı sayısı (n=12) beklenen değerden (n=4.9) daha yüksek olduğu gözlenmiştir (p<.005). Buna göre Diyanet İşleri Başkanlığı ve Milli Eğitim Bakanlığı dışındaki kurumlarda çalışan paydaşların, Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi mezunlarını pedagojik formasyon bakımından beklenenden daha yeterli buldukları söylenebilir.

Konuyla ilgili olarak, K132 kodlu katılımcı, ilahiyat fakültesi mezunu birinden beklentilerini sıralarken örnek kişilik, idealist bir birey olması yanında öğretme bilgi ve becerisi bakımından da yeterli donanıma sahip olması gerektiğine şu cümlelerle işaret etmiştir: "Bir ilahiyatçı, İslam dinin emrettiği güzel ahlakı haliyle gösteren, idealist ve

mesleğine âşık biri olmalıdır. Aynı zamanda bir ilahiyatçı iyi bir alan bilgisinin yanı sıra belki de bundan daha da önemlisi bu bilgileri nasıl sunacağına bilgisine sahip olması gerektiğini düşünüyorum.”

Katılımcıların “Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi mezunlarının toplum ile iletişim kurma becerileri yeterlidir.” ifadesine verdikleri yanıtların frekans ve yüzdelik dağılımları Tablo 14’te sunulmuştur.

**Tablo 14.** Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi mezunlarının toplum ile iletişim kurma becerileri yeterlidir.

	N	%
Kesinlikle Katılıyorum	55	14,6
Katılıyorum	156	41,5
Kararsızım	90	23,9
Katılmıyorum	62	16,5
Kesinlikle Katılmıyorum	13	3,5
Toplam	376	100

Tablo 14 incelendiğinde katılımcıların %14,6’sı “kesinlikle katılıyorum”, %41,5’i “katılıyorum”, %23,9’u ise “kararsızım” yanıtını verdiği görülmektedir. Öte yandan katılımcıların %16,5’i “katılmıyorum” şeklinde görüş belirtirken katılımcıların yalnızca %3,5’si ise “kesinlikle katılmıyorum” yanıtını vermiştir. Verilen cevaplardan hareketle katılımcıların çoğunluğunun (%56,1), Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi mezunlarını, toplum ile iletişim kurma becerileri bakımından yeterli gördükleri söylenebilir.

Katılımcıların, Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi mezunlarının toplum ile iletişim kurma becerileri bakımından yeterli bulup bulmadıklarına yönelik görüşlerinin cinsiyete göre anlamlı bir farklılık gösterip göstermediğini belirlemek üzere uygulanan *iki değişken için ki-kare testi* neticesinde, ele alınan bağımsız değişken açısından herhangi bir anlamlı fark bulunmadığı gözlenmiştir. Fakat katılımcıların görev yaptıkları kurum bakımından anlamlı bir farklılık bulunmuştur [ $\chi^2(8, n=376)=33.006, p<.05, V=.210$ ]. Katılımcıların görev yaptıkları kurum bakımından anlamlı farklılığın hangi grupta olduğunu belirlemek üzere uygulanan *post-hoc testi* sonucuna göre Diyanet İşleri Başkanlığında çalışan paydaşlardan “kesinlikle katılıyorum” şeklinde cevap veren katılımcı sayısı (n=19) beklenen değerden (n=32.6) istatistiksel açıdan anlamlı düzeyde daha düşük olduğu gözlenmiştir (p<.003). Buna göre Diyanet İşleri Başkanlığında çalışan paydaşların, Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi mezunlarını toplum ile iletişim kurma becerileri bakımından beklediği kadar yeterli görmedikleri söylenebilir. Öte yandan Diyanet İşleri Başkanlığı ve Milli Eğitim Bakanlığı dışındaki kurumlarda çalışan paydaşlardan “kesinlikle katılıyorum” şeklinde cevap veren katılımcı sayısı (n=15) beklenen değerden (n=5.7) istatistiksel açıdan anlamlı düzeyde daha yüksek olduğu gözlenmiştir (p<.003). Buna göre Diyanet İşleri Başkanlığı ve Milli Eğitim Bakanlığı dışındaki kurumlarda çalışan paydaşların, Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi mezunlarını toplum ile iletişim kurma becerileri bakımından beklenenden daha yeterli buldukları söylenebilir.

K19 kodlu katılımcı İlahiyat Fakültesi mezunlarından konuya dair beklentilerini şu cümlelerle dile getirerek iletişim boyutuna vurgu yapmıştır: “İnsanlarla iletişim konusunda

*Peygamberimizi kendilerine örnek almalılar diye düşünüyorum. Bir imam, bir din dersi öğretmeni öncelikle sevgi, saygı, merhamet, hoşgörü gibi temel ahlaki değerlere sahip, gönlü geniş ve herkes ile iletişim kurabilen bir kişiliğe sahip olmalıdır. Olaylara çok yönlü bakabilen, farklı görüşlere karşı hoşgörülü olmalı. Ayrıca ilahiyatçı bir kimseden iman, ibadet ve ahlak bütünlüğüne sahip, giyim kuşamına, söz ve davranışlarına dikkat eden, her haliyle örnek bir kişi olmasını beklerim.”*

### **Tartışma ve Sonuç**

Dış paydaşların, Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi ve mezunlarına yönelik bakışlarını ve beklentilerini ortaya koymayı amaçlayan bu araştırma sonucunda elde edilen veriler, dış paydaşların genel olarak Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi ve mezunları hakkında olumlu bir bakış açısına sahip olduğunu göstermektedir. Araştırma verileri, Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi ve mezunlarının dış paydaşlar tarafından önemli bir konumda görüldüğünü ve aynı zamanda dış paydaşların Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi ve mezunlarından belirli beklentiler içinde olduğunu ortaya koymaktadır.

Bu nedenle yüksek din öğretimi hizmeti sunan ve bu noktada toplumun önemli bir ihtiyacını karşılamakla sorumlu olan Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi ve mezunları, dış paydaşlar tarafından dile getirilen talepleri karşılamak için dinin temel kaynakları olan Kur'an ve sünnete dayalı, bilimsel veriler ışığında, gelişen şartları da göz önüne alarak kendilerini sürekli geliştirmeleri gerekmektedir. Bu bağlamda İlahiyat fakültelerinin öğretim programları ve faaliyetleri nakilci, ezberci eğitim anlayışı yerine, anlamaya, problem çözmeye dayalı, öğrenen merkezli, geleneği iyi bilen, onu eleştirel bir süzgeçten geçirip günümüze aktarabilen, bilgi, değerlere ve eleştirel düşünme becerisine sahip öğrenciler yetiştirebilmeye imkân sunacak şekilde düzenlenmelidir. Ayrıca öğretim programları düzenlenirken öğrencilerin 21. yüzyıl becerilerinin gelişmesine imkân sunan, öğrenme-öğretme süreçlerinde öğrencinin aktif olduğu, ders dışı etkinliklerle sorumluluk alabilen ve vazife ahlakına sahip bireyler yetiştirilmesi hususu dikkate alınmalıdır. Konuyla ilgili yapılan çalışmalarda da yukarıda vurgulanan hususlara dikkat çekildiği görülmektedir.<sup>28</sup>

Araştırmada katılımcılar, alan bilgisi yeterli, genel kültürü iyi, öğretme bilgi ve becerisi gelişmiş, iletişim becerisi yüksek münevver din adamlarının yetiştirilmesinin önemini vurgulamışlardır. Sözü edilen nitelikler, din eğitiminde üzerinde dikkatle durulması gereken başlıca hususlar arasında yer almaktadır. Bazı araştırmalarda da din eğitimi alanında hizmet yürütecek kimselerin, sahip olmaları gereken özellikler sıralanırken benzer noktalara vurgu yapıldığı görülmektedir.<sup>29</sup> Sancak'a göre de din eğitimi

<sup>28</sup> Bk. Nevzat Yaşar Aşkoğlu, "İlahiyat Fakültelerinin Eğitim Öğretime Katkıları ve Kaliteye Yolculuk", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* IX/1 (2005), 6; Recai Doğan, "İlahiyat Fakültelerinin Eğitim anlayışı Nasıl Olmalıdır?", *Bugünün İlahiyatı Nasıl Olmalıdır? -Sorunlar ve Çözümleri- Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantısı, 01-04 Haziran 2014*, (2015), 351-370; İrfan Erdoğan, "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmen Adaylarının Eleştirel Düşünme Eğilim Düzeylerinin İncelenmesi", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 15/2 (30 Aralık 2015), 340-341; Aybiçe Tosun, "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin XXI. Yüzyıl Öğrenen ve Öğreten Becerilerini Kullanım Düzeyleri", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 42 (15 Aralık 2019), 306; Saadet İder - Fatih İpek, "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin 21. Yüzyıl Becerileri Üzerine Bir İnceleme", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28/2 (29 Aralık 2023), 200.

<sup>29</sup> Ahmet Koç, *Din Eğitiminde Etkili İletişim* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2011), 52-86; Nevzat Aşık, "İlahiyat Fakültelerinin Pratik Din Hizmetlerine Katkısı", *Din Hizmetleri Sempozyumu* II (2008), 457-462; İbrahim Turan, "Yaygın Din Eğitimi Bağlamında Din Görevlilerinin Mesleki Yeterlilikleri Üzerine Bir Araştırma",

alanında hizmet sunan kimselerin samimi, güvenilir, dürüst, hedef kitleyi iyi tanıyan, ilmi ile âmil, ahlaki açıdan örnek, mesleki donanıma sahip, gelişen ve değişen hayat şartlarına ayak uydurabilen, eleştiriye açık, yöntem bilgisine sahip, affedici, hoşgörülü, kaynaştırıcı, birleştirici, güler yüzlü bir kişiliğe sahip olmaları gerekmektedir.<sup>30</sup> Ayrıca din eğitimi alanında hizmet sunan kişilerin muhatapları ile iyi iletişim kurabilen, ihlaslı, nitelikli, fedakâr, söz ve fiilleri birbiriyle uyumlu, dini, kültürel, mesleki donanımlara ve liderlik vasfına sahip olmaları gerektiği vurgulanmaktadır.<sup>31</sup>

Araştırma sonuçlarına dayanarak, aşağıdaki önerilerin sunulması mümkündür:

İlahiyat fakültesi mezunlarının, örgün ve yaygın eğitimde farklı alanlarda hizmet sunma durumu, aynı zamanda toplumun ve dış paydaşların ihtiyaç ve beklentilerini göz önünde bulundurarak, bilimsel bir bakış açısıyla program çeşitliliğine dayalı olarak İlahiyat fakültelerinin yeniden yapılandırılması gerekmektedir. Bu bağlamda Din Hizmetleri Bölümü, Yaygın Din Eğitimi Bölümü, İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenliği Bölümü, Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenliği Bölümü, İmam Hatip Lisesi Meslek Dersleri Öğretmenliği Bölümü gibi bölümlerin farklı hizmet alanlarını kapsayacak şekilde açılması hususu yeniden değerlendirilmelidir.<sup>32</sup>

Bununla birlikte günümüzde yeni İlahiyat/İslami İlimler Fakültesi açmak yerine yani nicelik/sayısal artış yerine niteliğe/kaliteye önem verilmeli. Bu bağlamda mevcut fakülteleri her bakımından daha da nitelikli hale getirmenin yolları aranmalı, çözümler üretilmeli ve üretilen çözümler uygulanmaya konulmalıdır. Zira bazı araştırmalarda da birçok fakültede öğretim elemanı yetersizliği, fiziksel yetersizlikler gibi birçok problemin

*Yaygın Din Eğitimi Sempozyumu I* (2013), 196-197; Mehmet Korkmaz, "İlahiyat Fakültelerinin Yaygın Din Eğitimi Yeterlikleri: Eğitim-Öğretim Alanı", *Değerler Eğitimi Dergisi* 10/24 (01 Aralık 2012), 141.

<sup>30</sup> Saffet Sancaklı, "Değişen ve Gelişen Toplumsal Hayatta Din Hizmetlerini Yürütenlerin Misyonu ve Nitelikleri", *Din Hizmetleri Sempozyumu II* (2008), 345-371.

<sup>31</sup> Bk. M. Zeki Aydın, "Verimli ve Kaliteli Din Hizmeti Nasıl Olmalıdır?", *Din Hizmetleri Sempozyumu I* (2008), 32; İrfan Erdoğan, *Eğitimsel Liderlik ve Din Eğitimi* (Ankara: Sonuç Akademi Yayınları, 2022), 124-129; Cemil Osmanoglu - Mehmet Korkmaz, "Öğrencilerine Göre İdeal İlahiyat Fakültesi Öğrencisinin Nitelikleri ve Bunların İlahiyat Eğitimiyle İlişkisi", *Değerler Eğitimi Dergisi* 16/36 (30 Aralık 2018), 165; Habil Şentürk, "İlahiyatçı veya Din Eğitimcilerinin Sosyal Yönü Üzerine", *Tabula Rasa: Felsefe-Teoloji IV/10* (2004), 234.

<sup>32</sup> Bk. Saadettin Özdemir, "Yüksek Din Eğitiminin Geleceği ve İstihdam Alanlarına Yönelik Program Önerileri", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30 (Ocak 2013), 237-249; M. Şevki Aydın, "İlahiyat Lisans Programının Amaç Sorunu", *Türkiye'de Yüksek Din Eğitimi Sorunları, Yeniden Yapılanması ve Geleceği Sempozyumu*, (2004), 19-25; Cemal Tosun - Recai Doğan, "İlahiyat Fakültelerinin Yeniden Yapılanması Üzerine", *Türkiye'de Yüksek Din Eğitimi Sorunları, Yeniden Yapılanması ve Geleceği Sempozyumu*, (2004), 501-505; Halit Ev, "İlahiyat Fakülteleri ile İlgili Bir Model Önerisi", *Tabula Rasa: Felsefe-Teoloji I/2* (2001), 129-149; M. Akif Kılavuz, "İlahiyat Fakültelerinde Din Hizmetleri Bölümü Oluşturulmasına Duyulan İhtiyaç", *Türkiye'de Yüksek Din Eğitimi Sorunları, Yeniden Yapılanması ve Geleceği Sempozyumu*, (2004), 383-408; Şakir Gözütok, "İlahiyat Fakülteleri İçin Alternatif Program", *Türkiye'de Yüksek Din Eğitimi Sorunları, Yeniden Yapılanması ve Geleceği Sempozyumu*, (2004), 559-566; Mustafa Baktır, "Nitelikli Din Görevlisi Yetiştirilmesine Dair Bazı Teklifler", *Türkiye'de Yüksek Din Eğitimi Sorunları, Yeniden Yapılanması ve Geleceği Sempozyumu*, (2004), 337; Ayşe Zişan Furat, "Nitelikli Din Görevlisi Yetiştirmede İlahiyat Fakültelerinde Sürdürülen Eğitim-Öğretim Faaliyetlerinin Yeterliliği: İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Konu Hakkındaki Düşünceleri", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 12/1 (01 Nisan 2012), 109; Saadettin Özdemir, "İstihdam Alanlarına Göre İlahiyat Fakültelerinin Yeniden Yapılandırılması: Din Hizmetleri Bölümü Önerisi", *Türkiye'de Yüksek Din Eğitimi Sorunları, Yeniden Yapılanması ve Geleceği Sempozyumu*, (2004), 537-558; Ramazan Buyrukçu, "İlahiyat Fakültelerinin Yeniden Yapılandırılması Problemi", *Türkiye'de Yüksek Din Eğitimi Sorunları, Yeniden Yapılanması ve Geleceği Sempozyumu*, (2004), 515.

olduğu belirtilmiş ve eğitimde kalitenin artırılması gerektiğine vurgu yapılmıştır.<sup>33</sup> Ayrıca, ilahiyat fakülteleri ve ilgili paydaşların zaman zaman bir araya gelerek sorunların çözümüne yönelik ortak kararlar alıp uygulamaya koymaları önem arz etmektedir. Konuyla ilgili yapılan çalışmalarda da ilahiyat fakültelerinin, başta Milli Eğitim Bakanlığı ve Diyanet İşleri Başkanlığı olmak üzere, paydaş kurum ve kuruluşlarla sürekli ve etkin bir işbirliği içinde olmaları gerektiği vurgulanmaktadır.<sup>34</sup>

### Kaynakça

- Altaş, Nurullah. "Türkiye'de Dinî Yükseköğretim Alanında Uzaktan Eğitimle İlgili Algı Sorunları ve İLİTAM Uygulamaları". *Değerler Eğitimi Dergisi* 14/31 (01 Haziran 2016), 7-41.
- Aşık, Nevzat. "İlahiyat Fakültelerinin Pratik Din Hizmetlerine Katkısı". *Din Hizmetleri Sempozyumu II* (2008), 457-462.
- Aşıkoğlu, Nevzat Yaşar. "İlahiyat Fakültelerinin Eğitim Öğretime Katkıları ve Kaliteye Yolculuk". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi IX/1* (2005), 1-9.
- Aydın, M. Şevki. "İlahiyat Lisans Programının Amaç Sorunu". *Türkiye'de Yüksek Din Eğitimi Sorunları, Yeniden Yapılanması ve Geleceği Sempozyumu*, 19-25.
- Aydın, M. Zeki. "Verimli ve Kaliteli Din Hizmeti Nasıl Olmalıdır?" *Din Hizmetleri Sempozyumu I* (2008), 25-33.
- Ayhan, Halis. *Türkiye'de Din Eğitimi*. İstanbul: Dem Yayınları, 2004.
- Bahçekapılı, Mehmet. *Türkiye'de Din Eğitiminin Dönüşümü (1997-2012)*. İstanbul : İlke İlim Kültür Eğitim Derneği, 2012.
- Baktır, Mustafa. "Nitelikli Din Görevlisi Yetiştirilmesine Dair Bazı Teklifler". *Türkiye'de Yüksek Din Eğitimi Sorunları, Yeniden Yapılanması ve Geleceği Sempozyumu*, 331-341.
- Beasley, T. Mark - Schumacker, Randall E. "Multiple Regression Approach to Analyzing Contingency Tables: Post Hoc and Planned Comparison Procedures". *The Journal of Experimental Education* 64/1 (Ekim 1995), 79-93.
- Buyrukçu, Ramazan. "İlahiyat Fakültelerinin Yeniden Yapılandırılması Problemi". *Türkiye'de Yüksek Din Eğitimi Sorunları, Yeniden Yapılanması ve Geleceği Sempozyumu*, 509-520.
- Büyükköztürk, Şener. *Sosyal Bilimler İçin Veri Analizi El Kitabı*. Ankara: Pegem Akademi, 16. Basım., 2012.
- Creswell, John W. *Nitel Araştırma Yöntemleri*. çev. Selçuk Beşir Demir - Mesut Bütün. Ankara: Siyasal Kitabevi, 2021.
- Creswell, John W. - Creswell, J. David. *Araştırma Tasarımı - Nitel, Nicel ve Karma Yöntem Yaklaşımları*. çev. Engin Karadağ. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2021.
- Çadırcı, Mustafa - Süslü, Azmi. *Ankara Üniversitesi Gelişim Tarihi*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1982.
- Doğan, Recai. "İlahiyat Fakültelerinin Eğitim anlayışı Nasıl Olmalıdır?" *Bugünün İlahiyatı Nasıl Olmalıdır? -Sorunlar ve Çözümleri- Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantısı, 01-04 Haziran 2014*, 351-370.
- Dönmez, İbrahim Kafi. "Din Görevlisi Yetiştirmeye Yönelik Yüksek Öğretim Programlarının Önemi ve İlahiyat Meslek Yüksek Okulları Hakkında Bir Değerlendirme". *Din Şûrası (Sempozyum) II* (1995), 68-72.

<sup>33</sup> Bk. Üzümcü, "İlahiyat Fakülteleri Felsefe ve Din Bilimleri Bölümlerinde Akademik Yapılanma ve Lisansüstü Eğitim Üzerine Bir Değerlendirme", 189; Kocaman, "Paydaş Olarak Öğrencilerinin Gözünden KDP İslami İlimler Fakültesi: Bir Swot Analizi"; Muhammet Fatih Genç, "İmam Hatip Okulları ve İlahiyat Fakülteleri Örneğinde Din Eğitiminde Kalite Sorunu", *Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 7 (27 Haziran 2019), 162-163.

<sup>34</sup> Halit Ev, "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretmenlerinin Yeterlikleri Bağlamında İlahiyat Fakülteleri ve Öğretmen Yetiştirme Sistemini Yeniden Yapılandırma", *Manisa Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 13/4 (02 Kasım 2016), 83-100; Sancaklı, "Değişen ve Gelişen Toplumsal Hayatta Din Hizmetlerini Yürütenlerin Misyonu ve Nitelikleri", 368.

- Erdoğan, İrfan. "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmen Adaylarının Eleştirel Düşünme Eğilim Düzeylerinin İncelenmesi". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 15/2 (30 Aralık 2015), 321-342.
- Erdoğan, İrfan. *Eğitimsel Liderlik ve Din Eğitimi*. Ankara: Sonçağ Akademi Yayınları, 2022.
- Ergin, Osman Nuri. *Türkiye Maarif Tarihi*. İstanbul: Osmanbey Matbaası, 1941.
- Ev, Halit. "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretmenlerinin Yeterlikleri Bağlamında İlahiyat Fakülteleri ve Öğretmen Yetiştirme Sistemini Yeniden Yapılandırma". *Manisa Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 13/4 (02 Kasım 2016), 83-100.
- Ev, Halit. "İlahiyat Fakülteleri ile İlgili Bir Model Önerisi". *Tabula Rasa: Felsefe-Teoloji* 1/2 (2001), 129-149.
- Ev, Halit. *Türkiye'de Yüksek Din Öğretimi Kurumları ve Öğretmen Yetiştirme*. İzmir: Tibyan Yayıncılık, 2003.
- Field, Andy P. *Discovering statistics using SPSS*. Los Angeles: SAGE Publications, 3rd ed., 2009.
- Furat, Ayşe Zişan. "Nitelikli Din Görevlisi Yetiştirmede İlahiyat Fakültelerinde Sürdürülen Eğitim-Öğretim Faaliyetlerinin Yeterliliği: İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Konu Hakkındaki Düşünceleri". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 12/1 (01 Nisan 2012), 83-110.
- Genç, Muhammet Fatih. "İmam Hatip Okulları ve İlahiyat Fakülteleri Örneğinde Din Eğitiminde Kalite Sorunu". *Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 7 (27 Haziran 2019), 145-166.
- Gözütok, Şakir. "İlahiyat Fakülteleri İçin Alternatif Program". *Türkiye'de Yüksek Din Eğitimi Sorunları, Yeniden Yapılanması ve Geleceği Sempozyumu*, 559-566.
- Gündüz, Turgay. "Türkiye'de Cumhuriyet Dönemi Din Eğitimi ve Öğretimi Kronolojisi (1923-1998)". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* VII/7 (1998), 543-557.
- Hatiboğlu, M. Tahir. *Türkiye Üniversite Tarihi*. Ankara: Selvi Yayınevi, 1998.
- İder, Saadet - İpek, Fatih. "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin 21. Yüzyıl Becerileri Üzerine Bir İnceleme". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28/2 (29 Aralık 2023), 183-203.
- İpek, Fatih. "Dârülfünûn'dan Günümüze Yüksek Din Öğretimi Müfredatındaki Derslerin Değişimi". *Sosyopolitik Değişim ve Yüksek Din Öğretimi Müfredatları*. ed. Fatih İpek. 69-115. İstanbul: Kitap Dünyası, 2023.
- Karasar, Niyazi. *Bilimsel Araştırma Yöntemi*. Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 21. Basım., 2010.
- Kaya, Umut. *Öğrenci Görüşlerine Göre İlahiyat Fakülteleri*. İstanbul : Çamlıca Yayınları, 2020.
- Kaymakcan, Recep vd. "Paydaşlarına Göre İlahiyat Lisans Tamamlama (İLİTAM) Programının Değerlendirilmesi". *Değerler Eğitimi Dergisi* 11/26 (01 Aralık 2013), 71-110.
- Kılavuz, M. Akif. "İlahiyat Fakültelerinde Din Hizmetleri Bölümü Oluşturulmasına Duyulan İhtiyaç". *Türkiye'de Yüksek Din Eğitimi Sorunları, Yeniden Yapılanması ve Geleceği Sempozyumu*, 383-408.
- Kocaman, Kasım. "Paydaş Olarak Öğrencilerinin Gözünden KDP İslami İlimler Fakültesi: Bir Swot Analizi". *Karadeniz Uluslararası Bilimsel Dergi* 1/53 (25 Mart 2022), 232-256.
- Kocaman, Kasım. "Türkiye'de Din Hizmetleri Bağlamında Yüksek Din Öğretiminde Meslekî Uygulama". *Turkish Studies (Elektronik)* 14/4 (2019), 2525-2545.
- Koç, Ahmet. *Din Eğitiminde Etkili İletişim*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2011.
- Koç, Ahmet. "Türkiye'de Din Eğitimi ve Öğretimi Üzerine Bir Değerlendirme". *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 7 (2000), 277-334.
- Korkmaz, Mehmet. "İlahiyat Fakültelerinin Yaygın Din Eğitimi Yeterlikleri: Eğitim-Öğretim Alanı". *Değerler Eğitimi Dergisi* 10/24 (01 Aralık 2012), 127-146.
- Köylü, Mustafa. "Türkiye'de Din Eğitiminin Meşruiyeti Sorunu". *Türkiye'de Din Eğitimi ve Sorunları*. ed. Mustafa Köylü. 15-74. İstanbul: Dem Yayınları, 2018.
- Nazıroğlu, Bayramali. "İlahiyat Fakülteleri Üzerine Genel Bir Değerlendirme". *İlahiyat Atlası*. ed. Bayramali Nazıroğlu vd. 17-35. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018.
- Nazıroğlu, Bayramali. "İlahiyat Fakültelerinde Din Eğitimi ve Sorunları". *Türkiye'de Din Eğitimi ve Sorunları*. ed. Mustafa Köylü. İstanbul: Dem Yayınları, 2018.

- Osmanoglu, Cemil - Korkmaz, Mehmet. "Öğrencilerine Göre İdeal İlahiyat Fakültesi Öğrencisinin Nitelikleri ve Bunların İlahiyat Eğitimiyle İlişkisi". *Değerler Eğitimi Dergisi* 16/36 (30 Aralık 2018), 119-178.
- Öcal, Mustafa. "İlahiyat Fakültelerinin Tarihçesi". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (1986), 111-123.
- Öcal, Mustafa. *Osmanlı'dan Günümüze Türkiye'de Din Eğitimi*. İstanbul: Dergah Yayınları, 2015.
- Özdemir, Saadettin. "İstihdam Alanlarına Göre İlahiyat Fakültelerinin Yeniden Yapılandırılması: Din Hizmetleri Bölümü Önerisi". *Türkiye'de Yüksek Din Eğitimi Sorunları, Yeniden Yapılanması ve Geleceği Sempozyumu*, 537-558.
- Özdemir, Saadettin. "Yüksek Din Eğitiminin Geleceği ve İstihdam Alanlarına Yönelik Program Önerileri". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30 (Ocak 2013), 237-249.
- Pallant, Julie. *SPSS Survival Manual: A Step by Step Guide to Data Analysis Using SPSS for Windows*. Maidenhead: Open University Press, 3th edition., 2007.
- Patton, Michael Quinn. *Nitel Araştırma ve Değerlendirme Yöntemleri*. çev. Mesut Bütün - Selçuk Beşir Demir. Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2018.
- Sancaklı, Saffet. "Değişen ve Gelişen Toplumsal Hayatta Din Hizmetlerini Yürütenlerin Misyonu ve Nitelikleri". *Din Hizmetleri Sempozyumu II* (2008), 345-371.
- Şentürk, Habil. "İlahiyatçı veya Din Eğitimcilerinin Sosyal Yönü Üzerine". *Tabula Rasa: Felsefe-Teoloji* IV/10 (2004), 227-234.
- Tosun, Aybiçe. "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin XXI. Yüzyıl Öğrenen ve Öğreten Becerilerini Kullanım Düzeyleri". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 42 (15 Aralık 2019), 287-309.
- Tosun, Cemal - Doğan, Recai. "İlahiyat Fakültelerinin Yeniden Yapılanması Üzerine". *Türkiye'de Yüksek Din Eğitimi Sorunları, Yeniden Yapılanması ve Geleceği Sempozyumu*, 487-507.
- Turan, İbrahim. "Türkiye'de İlahiyat Eğitimi: İstihdam Alanı-Program İlişkisi Üzerine Bir Değerlendirme". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 37 (2017), 59-77.
- Turan, İbrahim. "Yaygın Din Eğitimi Bağlamında Din Görevlilerinin Mesleki Yeterlilikleri Üzerine Bir Araştırma". *Yaygın Din Eğitimi Sempozyumu I* (2013), 173-199.
- Üzümcü, Muzaffer. "İlahiyat Fakülteleri Felsefe ve Din Bilimleri Bölümlerinde Akademik Yapılanma ve Lisansüstü Eğitim Üzerine Bir Değerlendirme". *Mevzu – Sosyal Bilimler Dergisi* 3 (15 Mart 2020), 167-192.
- Yıldırım, Ali - Şimşek, Hasan. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2016.
- Zengin, Zeki Salih. *II. Abdülhamit Dönemi Örgün Eğitim Kurumlarında Din Eğitimi ve Öğretimi 1876-1908*. Adana : Baki Kitabevi, 2003.
- Zengin, Zeki Salih. *Medreseden Darülfünun'a Türkiye'de Yüksek Din Eğitimi*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2011.
- Zengin, Zeki Salih. "Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Türkiye'de Yüksek Din Eğitiminin Gelişimi". *e-Mecelletu'l İlmîyyetu'l-Muhakkemetu li-Riaseti'ş-Şu'uni'd-Diniyyeti't-Turkiyye* 1/1 (2019), 266-293.
- "Yükseköğretim Bilgi Yönetim Sistemi". Erişim 13 Mayıs 2024. <https://istatistik.yok.gov.tr/>



# Harran İlahiyat Dergisi | Harran İlahiyat Journal

Sayı/Issue: 51, Haziran/June 2024, 226-246

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/hij/issue/85067>

ISSN 2791-6812

## Zuhurif Sûresinin 88. Âyeti Bağlamında Dil Kurallarının Kiraatlerin Anlaşılmasındaki Rolü ve Etkisi

The Role of Linguistic Rules on Understanding Qirā'āt Based on Verse 88 of Surah al-Zukhruf

### Yazar Bilgisi Author Information

**Ahmet TAŞDOĞAN**

Dr. Öğr. Üyesi, Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Siirt, Türkiye  
Asst. Prof., Siirt University Faculty of Theology, Siirt, Türkiye  
[ahmet.tasdogan@siirt.edu.tr](mailto:ahmet.tasdogan@siirt.edu.tr), [www.orcid.org/0000-0002-7309-2861](http://www.orcid.org/0000-0002-7309-2861)

### Makale Bilgisi Article Information

Makale Türü Article Type	Araştırma Makalesi Research Article
Yayın Etiği Publishing Ethics	Bu makale, iThenticate yazılımı ile taranmış ve intihal tespit edilmemiştir. Makale, çift taraflı kör hakemlik yöntemiyle en az iki hakem tarafından incelenmiştir. This article has been scanned by iThenticate software and no plagiarism detected. It has been examined by at least two referees using double sided blind refereeing method.
Finansman Funding	Yazar, bu çalışma için herhangi bir dış fon almadığını beyan eder. Author declares that he get no any external funding for this study.
Çıkar Çatışması Conflict of Interest	Yazar bu çalışmayla ilintili herhangi bir çıkar çatışması bulunmadığını beyan eder. Author declares that there is no any conflict of interest related to this study.
DOI	<a href="https://doi.org/10.30623/hij.1436130">https://doi.org/10.30623/hij.1436130</a>
Geliş Tarihi / Received	Kabul Tarihi / Accepted
13 Şubat/February 2024	7 Haziran/June 2024

## Öz

Kur'ân-ı Kerîm metninde bulunan kelimelerinin anlaşılmasında dil kurallarının nirengi nokta ve önemi haiz olduğu müsellemidir. Bu durum, kıraat farklılıklarının bulunduğu kelimelerde daha fazla önem kazanmaktadır. Zira her müfessirin kendi anlayışıyla Kur'ân'ı tefsir etme çabası, dil kurallarının kıraatlerin anlaşılmasındaki etkisini değerli kılmaktadır. Muhtelif kıraat vecihlerinin cümle yapısı bakımından konumu veya sözcüğün yapısı gibi durumların dil kuralları çerçevesinde açıklanması, Kur'ân âyetlerinin tefsirine farklı yorumlar katabilmektedir. Bu sayede Kur'ân'ın yorumlanmasında zenginlik ve genişlik sağlanmaktadır. Dil, bir dil ürünü olan Kur'ân'ın dolayısıyla onun bir parçası olan kıraatlerin anlaşılmasında başvurulması gereken önemli bir olgudur. Nitekim Kur'ân kelimelerinin nasıl okunması gerektiğini inceleyen kıraatlerin sıhhat şartlarından biri olan dil kurallarına uygunluk şartı, dilin kıraatlerin anlaşılmasındaki önemini ortaya koymaktadır. Bu çerçevede çalışmanın amacı, muhtelif kıraat vecihleri olan bir kelimenin cümle yapısı açısından konumu sebebiyle ilgili âyete birçok anlam kattığını göstermek, bunun Kur'ân yorumuna zenginlik kattığını ortaya koymaktır. Her ne kadar benzer çalışmalar yapılsa da söz konusu âyetin başka bir çalışmaya konu edilmiş olmaması ve Arap dili kurallarına uygunluğu sebebiyle inceleme konusu olan kelimenin şâz kıraatinin de müfessirler tarafından değerlendirilmeye alınması çalışmayı önemli kılmaktadır. Bu çalışmada, Zuhruf sûresinin 88. âyetinde yer alan ve âyete farklı yorumlar yüklenmesine sebep olan **وَقِيلَهُ** sözcüğündeki kıraat farklılıklarının dil kuralları çerçevesinde cümledeki konumu açıklanmaktadır. Keza bu kelimenin kök analizine temas edilmekte ve kıraat farklılıklarının sentaks açısından analizi ele alınmaktadır. İncelenen her bir kıraat vechine göre söz konusu kelimenin cümle yapısı bakımından konumu maddeler hâlinde sıralanmakta, ilgili görüşü savunan müfessirlerin kimler olduğuna değinilmekte ve farklı kıraatlerin âyetin anlam ve yorumuna olan etkisinin izi sürülmektedir. Bu doğrultuda âyet, Arap dili, tefsir ve kıraat kitaplarından istifade edilerek nitel ve metin analizi yöntemiyle irdelenmektedir. Söz konusu sözcük mecrûr, mansûb ve merfû' olmak üzere üç farklı şekilde kıraat edilmektedir. Bu okuyuşlardan mecrûr ve mansûb olanların mütevâtir, merfû' okuyuşun ise şâz kıraat olduğu ifade edilmektedir. Arap dili açısından her üç hareke ile okunabilen bu kelimenin, cümle yapısı açısından birçok farklı i'râb alabilmesi, âyetin bu değerlendirmelere göre yorumlanmasına sebep olmaktadır. Bu çerçevede müfessirlerin inceleme konusu olan kelimenin dil kuralları açısından birçok yoruma müsait olması sebebiyle her kıraat vechine göre **قِيلَ** kelimesinin cümle yapısı bakımından konumunu açıkladıkları ve âyeti bu değerlendirmelere göre yorumladıkları görülmektedir. Bu da doğal olarak âyete birçok anlam yüklenmesine sebep olmaktadır. Sonuç olarak bu çalışmada, dil kuralları çerçevesinde inceleme konusu olan kelimeye farklı i'râblar takdir edilmesinin âyete değişken anlamlar yüklenmesine sebep olduğu, bunun Kur'ân âyetlerinin delalet yönünün ortaya çıkarılmasına katkı sağladığı ve âyetin farklı mana takdirini mümkün kıldığı müşahede edilmiştir. Çalışmada, **وَقِيلَهُ** kelimesinin çok sayıda nahiv kuralıyla yorumlandığı ve bunun âyetin anlam ve yorumuna oldukça etki ettiği görülmüştür.

**Anahtar Kelimeler:** Tefsir, Kıraat, Dil Kuralları, Zuhruf Sûresinin 88. Âyeti, Kîl Kelimesi, Hz. Peygamber'in Şikâyeti

### Abstract

It is obvious that language rules are critical in understanding the words in the text of the Qur'an. This is much more important in words with differences in qirā'āt. This is because the endeavour of each commentator to interpret the Qur'an from his own perspective adds to the value of language rules on the understanding of qirā'āt. Different interpretations can be added to the tafsīr of Qur'anic verses based on the explanation of such situations as the position of various types of qirā'āt in terms of sentence structure or the structure of the word based on language rules. This adds to the richness and breadth of the interpretation of the Qur'an. Language is an important phenomenon that should be taken into consideration in understanding not only the Qur'an, which is a linguistic product, but also qirā'āt, which is a component of it. As a matter of fact, the importance of language in understanding qirā'āt is revealed by the requirement of conforming to the rules of language, which is one of the conditions for the authenticity of qirā'āt, which studies how the words of the Qur'an should be read. In this context, the aim of the present study is to show that a word with various ways of qirā'āt not only adds many meanings to a verse due to its syntactic position but also adds richness to the interpretation of the Qur'an. This study is critical because, although similar studies have been carried out, the verse in question has not been addressed, and the shāz qirā'āt of the word, which is the subject of the study due to its compliance with the rules Arabic, is also analysed by commentators. This study examines the syntactic position of the word وَقِيلَ in the 88th verse of Surah al-Zukhruf, which makes it possible to put different interpretations on the verse based on the linguistic rules of the differences in qirā'āt. Likewise, the study focuses on the morphological analysis of the word and discusses the differences in qirā'āt in terms of syntax. The syntactic position of the word based on the different versions qirā'āt is listed; the commentators who advocate each are mentioned, and the effect of the different versions on the meaning and interpretation of the verse is examined. With this aim in mind, the verse is analysed through qualitative and textual methods by using books on Arabic language, tafsīr and qirā'āt. The aforementioned word is recited in three different ways: majrūr, mansūb, and marfū'. It is commonly noted that the majrūr and mansūb versions are trustworthy, while the marfū' one is a shāz qirā'āt. Pronounced with all three vowel points in Arabic, this word can take many different case endings (i'rābs) in terms of syntactic structure, and this causes the verse to be interpreted based on these evaluations. Therefore, it is apparent that commentators explain the position of the word قِيلَ in terms of syntactic structure according to each way of qirā'āt and interpret the verse based on these evaluations because the word lends itself to many interpretations in terms of language rules. This naturally adds multiple meanings to the verse. In conclusion, it was found that the assignment of different i'rābs to the word, which was analysed based on language rules, makes it possible to add different meanings to the verse. This contributes to the revelation of the evidential aspect of the Qur'anic verses and makes it possible to appreciate different meanings of the verse. This study revealed that the word وَقِيلَ is interpreted considering many grammatical rules, and this has a great effect on the meaning and interpretation of the verse.

**Keywords:** Tafsīr, Qirā'āt, Language Rules, Verse 88 of Surah Zukhruf, The Word Kīl, the Complaint of the Prophet

## Giriş

Kur'ân kelimelerinin ve kıraat çeşitliliğinin anlaşılmasında dildeki ifade özelliklerinin önemli bir katkısı bulunmaktadır. Çünkü Kur'ân Arapça inmiştir ve bu dilin özelliklerini yansıtmaktadır. Bu sebeple kıraatler, tefsir kitaplarında kimi zaman dil kuralları ışığında değerlendirilmektedir. Örneğin bir dil âlimi ve aynı zamanda müfessir olan Zeccac (ö. 311/923), *Me'âni'l-Kur'ân ve 'î'râbuh* adlı eserinde incelediği kıraat farklılıklarını<sup>1</sup> bazen nahiv ilminin verileriyle yorumlamaktadır.<sup>2</sup> Öte yandan dil kuralları da Kur'ân'dan etkilenmiş ve bazen bu kurallar, Kur'ân ifadeleri çerçevesinde oluşturulmaya çalışılmıştır.<sup>3</sup> Bunun yanı sıra kıraatler, kelimelerdeki muhtelif lafız ve farklı kullanımların tespitinde Arap dili kuralları açısından son derece önemlidir. Örneğin Zemahşerî'nin (ö. 538/114) *el-Keşşâf* adlı eserinde kıraat-i aşere arasında yer almayan<sup>4</sup> kıraat vecihlerini zikretmesi,<sup>5</sup> bu konuda başvurduğu yöntemlerden biridir.<sup>6</sup> Dolayısıyla dil kurallarının temellendirilmesinde kıraatlere başvurulması ile kıraatlerin dil kuralları çerçevesinde desteklenmesi, bu ilimler arasında karşılıklı bir ilişkinin mevcut olduğunu göstermektedir.<sup>7</sup> Bu doğrultuda sağlam bir senetle Hz. Peygamber'e dayanması, Hz. Osman'ın Mushaf'ına bir ihtimalle de olsa mutabık olmasının yanında bir vecihle de olsa Arap diline uygunluk arz etmesi, kıraatlerin sahihliği için şart kabul edilmiştir. Bu ise kıraatleri Arap dili kurallarıyla ilişkili kılan önemli bir etkidir.<sup>8</sup>

<sup>1</sup> Ebû İshâk İbrâhîm ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve 'î'râbuh*, thk. 'Abduh Şelebî (Beyrut: 'Âlemu'l-Kutub, 1408/1998), 3/399.

<sup>2</sup> Ali Temel, *Dilbilimsel Tefsirlerde Kıraatlere Yaklaşım* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017), 259.

<sup>3</sup> Mehmet Dağ, *Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2011), 184.

<sup>4</sup> Şemsüddîn İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırâ'âti'l-aşr*, thk. Alî eđ-Đabbâğ (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.), 2/351.

<sup>5</sup> Cârullah ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hağâikiğavâmiği't-tenzil*, thk. 'Alî Mu'avvağ - 'Âdil Abdulmevcüd (Riyad: Mektebetu'l-'Ubeykân, 1418/1998), 5/139.

<sup>6</sup> Mustafa Kılıç, *Kıraat Tefsir İlişkisi Zemahşerî Örneği* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, 2015), 255.

<sup>7</sup> Yonis İnanç, *Teşekkül Sürecinde Nahiv-Kıraat İlişkisi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, 2016), 169. Her ne kadar dil kurallarının kıraatlerin sıhhati hususunda önemli bir yeri bulursa da tersi için aynı durum her zaman söz konusu değildir. Nitekim dilciler, kendi koydukları kurallarla uyuşmayan kıraatleri eleştirmekten çekinmemişler hatta bazen bu kıraatleri reddetmişlerdir. Bu çerçevede dil âlimlerinin amacı, her zaman kıraatlerin ispatı olmamıştır. Bazen, Arap diline göre daha doğru olan kıraati belirlemeye çalışmışlar, kıraatlerin Arapçaya uygunluğu üzerinde durmuşlardır. Kıraat âlimleri ise kıraatlerin sıhhatine dikkat etmişler, nakil ve rivayete önem vermişler, kıraatlerin Arap dili kurallarına uygun olmasını şart kabul etmişler ve bir kıraatin dil kurallarına göre reddedilmesine karşı çıkmışlardır. Bu sebeple dilciler ile kıraat âlimleri arasında kıraatlerin tercih veya tenkit edilmesinde kullanılan ifadeler de farklı olmuştur. Mesela kıraat ile nahiv ilmi arasında müşterek bir terim olan şâz kıraat; dilcilere göre kıyasa uygun olmayan kıraat anlamında iken kıraat âlimlerine göre senedi sahih olmayan veya her ne kadar Mushaf hattına uygun olsa bile Arap dili kurallarına uymayan kıraat anlamında kullanılmıştır. Bu konuda detaylı değerlendirmeler için bk. Ebû Amr Osmân ed-Dânî, *et-Teysîr fi'l-kırâ'âti's-seb'*, thk. Hâlef eş-Şağdelî (Hail: Dâru'l-Endülüs, 1436/2015), 37; Ebû Amr Osmân ed-Dânî, *Câmi'u'l-beyân fi'l-kırâ'âti's-seb'*, thk. Muhammed Şadûk el-Cezâ'irî (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1426/2005), 396; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/10; Celâlüddîn es-Süyûtî, *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Şu'ayb el-'Arnaûf (Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1436/2015), 167; İnanç, *Teşekkül Sürecinde Nahiv-Kıraat İlişkisi*, 168-177; Esat Özcan, "Dil Kurallarının Kıraat Tercihindeki Etkisi: Kutub Örneği", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 45 (Haziran 2021), 139; Mahsum Taş, "Hûd Süresinin 111. Âyetiyle İlgili Kıraatlerin Filolojik Açından Değerlendirilmesi", *Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (Aralık 2020), 575; Osman Bayraktutan, "Kıraatlere Dil Mantığına Göre Yaklaşımlara Eleştirel Bir Bakış", *İğdir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12 (Ekim 2018), 99, 100.

<sup>8</sup> İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/9; Alaaddin Şükür, "Kıraatlerin Nahiv İlminin Teşekkülüne Etkisi", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 46 (Haziran 2019), 29.

Kur'ân âyetlerini oluşturan kelimelerden bazıları, menkûl kıraatler sayesinde farklı okunabilmektedir. Nitekim sahâbîlerin birbirine zıtmış gibi görünen ve değişik anlamlar yükledikleri âyetlerin aslında kıraat farklılıklarından kaynaklandığı görülmektedir.<sup>9</sup> Kıraat vecihleri arasında farklı yorumlara sebep olan okuyuşların bulunması, bir müfessirin bilmesi gereken Kur'ân ilimleri içerisinde kıraat ilminin de olması gerektiğinin göstergesidir.<sup>10</sup> Bu bağlamda Kur'ân kelimelerinin nasıl okunması gerektiğini ele alan, nakledilene dayandırmak suretiyle bu kelimelerin farklı okuyuşlarını inceleyen kıraat ilminin, nahiv, lügat, tefsir gibi ilimlerle yakın bir ilişkisi bulunmaktadır.<sup>11</sup> Bazı kelimelere apayrı anlamlar yüklenilebilmesi, Kur'ân yorumuna zenginlik katmaktadır. Tefsir ilmi de bu zenginlikten faydalanmaktadır. Çünkü âyetlerin anlaşılması temel amaçtır.<sup>12</sup>

Abdurrahman Çetin'in de belirttiği gibi kıraatlerin büyük bir kısmını manaya hiçbir etkisi olmayan ve sadece telaffuza yansıyan farklılıklar oluşturmaktadır.<sup>13</sup> Ancak bazen dil kurallarına bağlı olarak ortaya çıkan ve sözcüğün aldığı i'râb veya cümlede düşürüldüğü varsayılan kelimeler, âyete farklı yorumlar yüklenmesine neden olmaktadır. Aynı şekilde kelimedeki zamirin tekil yerine çoğul, muhatap yerine gaip sığada olmasının yanı sıra kelimenin kalıbında görülen değişikliklerin de cümleye anlam bakımından etkisi bulunmaktadır.<sup>14</sup> Bu doğrultuda elinizdeki çalışma, kıraat farklılığının bulunduğu bir kelimenin, sentaks açısından farklı i'râblar almasını ve bunun âyetin anlamı üzerindeki etkisini esas almaktadır.<sup>15</sup> Farklı okunan kelimenin âyeti bambaşka yorumlara müsait hale getirmesi göstermektedir ki kıraatler, bazı durumlarda tefsir niteliği taşıyarak âyetin anlamına açıklık kazandırmış, ilâhî muradın daha iyi anlaşılabilmesi için takip edilen bir yöntem olmuştur.<sup>16</sup>

Bu çalışmayı hazırlamamıza sebep olan asıl etken, Kur'ân'da sadece Zuhuf Sûresi 88. âyette geçen "وَقِيلِهِ" kelimesinin; kıraatler açısından incelenerek dil kuralları çerçevesinde açıklanması ve bunun söz konusu âyetin anlam ve yorumuna olan etkisine

<sup>9</sup> Süyûtî, *el-İtkân*, 772, 776.

<sup>10</sup> Mehmet Emin Maşalı, "Kıraat-Tefsir İlişkisi", *Tefsire Akademik Yaklaşımlar* (Ankara: Otto Yayınları, 2015), 357; Mehmet Ünal, *Kur'ân'ın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıklarının Rolü* (İstanbul: Haciveyiszade İlim ve Kültür Vakfı, 2019), 192.

<sup>11</sup> Şemsüddîn İbnü'l-Cezerî, *Muncidü'l-mukri'in ve murşidu't-tâlibîn*, thk. Nâşir Muhammed Câd (Kahire: Dâru'l-Âfâki'l-'Arabiyye, 2010), 39.

<sup>12</sup> Harun Bekiroğlu, *Kur'ân Yorumunda Fıkıh Usûlünün İşlevi* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2020), 210.

<sup>13</sup> Abdurrahman Çetin, *Kıraatların Tefsire Etkisi* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2020), 100.

<sup>14</sup> Yaşar Akaslan, "Kıraat-i Aşere'de Ferş Yönünden Farklılıklar", *İslam Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 4 (Samsun 2017), 10-27.

<sup>15</sup> Kıraat literatüründe nahiv, sarf ve ziyade-noksana dayanan bu farklılıklara "Ferşü'l-hurûf" denir. Ferşî farklılıklardan kaynaklanan okumaların, tilâvet ve yazı yanında âyetin anlamı üzerinde de ciddi etkisi vardır. Bkz. Dağ, *Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, 83-84, 100.

<sup>16</sup> Ömer Özbek, "Kıraat Farklılıklarının Anlama Etkisi", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 1/39 (Şubat 2015), 167.

dair herhangi bir akademik çalışmaya konu edilmemesidir.<sup>17</sup> Çalışmanın temel varsayım ve problemleri şunlardır: Kıraat farklılığına konu olan ilgili kelime kaç farklı şekilde okunabilmektedir? Kelimeye yüklenen okuyuş farklılıkları, kıraat ilmi açısından hangi kategoriye girmektedir? Muhtelif kıraat vecihleri arasında bir tercih söz konusu mudur, bunun sebebi nedir? Her bir kıraat vechi cümlelerin yapısı bakımından hangi konumdadır? Bu vecihler hangi nahiv kurallarıyla açıklanmaya çalışılmıştır? Bu kuralların ilgili âyet özelinde Kur'ân'ın anlam ve yorumuna etkisi nedir? Bu vb. sorular, muhtelif kıraat vecihlerinin dil kuralları ekseninde Kur'ân'ın anlaşılmasına olan etkisini anlamaya yöneliktir. Bu çerçevede çalışmanın hazırlanmasındaki amaçlardan bir diğeri, hareke farklılığından kaynaklı kıraat vecihlerinin görüldüğü bir kelimenin, Kur'ân âyetlerinin yorumlanmasında çok sayıda farklı anlamlar kazanabileceğini göstermektir. Bu yönüyle çalışmamızın tefsir, kıraat ve Arap dili alanlarının her birine katkı sunacağı düşünülmektedir. Çünkü söz konusu âyet, bahsi geçen üç ilimle çok yakın bir ilişki içerisinde.

Ferrâ (ö. 207/822) ve Taberî'nin (ö. 310/923) belirttikleri gibi Hz. Peygamber'e ait olan<sup>18</sup> ve sadece Zuhurf sûresinde geçen bu ifadede Allah, Peygamber'inin şikâyetini bildirmiş ve bu kıl/söz, Hz. Peygamber'in gerçekten söylediği bir ifadeden oluşmuştur. Bu âyet, Hz. Peygamber'in Kureyşlilerin iman etmekte diretmeleri ve vahye karşı duyarsız olmaları sebebiyle Allah'a şikâyetinden ve bu konuda O'na münâcâtından

<sup>17</sup> Kıraat ilminin tefsir veya nahiv ilmi ile ilişkisini konu edinen çok sayıda makale, kitap ve tez hazırlanmıştır. Ancak çalışmamız, kıraat ilminin hem tefsir hem de nahiv ilmiyle bağlantılı olduğu bir âyeti kapsamaktadır. Bu çerçevede kıraat-tefsir veya kıraat-nahiv ilişkisine dair kaleme alınan çok sayıda çalışma bulunsa da inceleme konusu olan Zuhurf Sûresi 88. âyette yer alan kıl kelimesinin muhtelif kıraatler açısından incelenerek Arap dili kuralları çerçevesinde açıklandığı ve bunun ilgili âyetin anlaşılmasına olan etkisine dair herhangi bir çalışmaya rastlayamadık. Bu âyet özelinde Zakir Demir'in bir çalışması bulunsa da o, söz konusu âyeti kıraat farklılıkları yönünden değil âyette yer alan Hz. Peygamber'in münâcaatını tefsir açısından yorumlamıştır. Kıraat ilminin tefsir veya nahiv ilmiyle olan ilişkisine dair kaleme alınan bazı çalışmalar için bkz. İsmail Karaçam, *Kıraat İlminin Kur'ân Tefsirindeki Yeri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, 2013); Maşalı, "Kıraat-Tefsir İlişkisi"; Ünal, *Kur'ân'ın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıklarının Rolü*; Dağ, *Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*; Çetin, *Kıraatların Tefsire Etkisi*; Temel, *Dilbilimsel Tefsirlerde Kıraatlere Yaklaşım*; İnanç, *Teşekkül Sürecinde Nahiv-Kıraat İlişkisi*; Kılıç, *Kıraat Tefsir İlişkisi Zemaşerî Örneği*; Şükür, "Kıraatlerin Nahiv İlminin Teşekkülüne Etkisi"; Özbek, "Kıraat Farklılıklarının Anlama Etkisi"; Özcan, "Dil Kurallarının Kıraat Tercihindeki Etkisi: Kutrub Örneği"; Taş, "Hüd Sûresinin 111. Âyetiyle İlgili Kıraatlerin Filolojik Açısından Değerlendirilmesi"; Esat Özcan, "Müslim b. Cündeb'in Kıraat ve Tefsir İlimlerine Katkısı", *Hicri II. Asırda İslâmî İlimler-2*, ed. Hidayet Aydar vd. (Ankara: İKSAD, 2002), 101-114; Kadir Taşpınar, "Kıraat-Nahiv İlişkisi Bağlamında Ebussuud Efendi'nin Tefsirinde Yer Alan Kıraat Vecihleri", *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 3/1 (Ocak 2017), 113-138; Mehmet Maşuk Acar, "Kıraatlerle İstişhâdın Nahiv Konularının Anlaşılmasındaki Rolü (Şerhu İbn 'Akîl Örneği)", *Akademik Platform İslami Araştırmalar Dergisi* 6/3 (Aralık 2022), 399-428; Sıtkı Güllü, "Taberî'nin, Tefsiri'ndeki Kıraat Değerlendirmeleri", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (2004), 65-85; Ahmet Kütükoğlu, *Kastallânî'nin Letâifü'l-İşârât li Fünûni'l-Kıraât Adlı Eserinin Kıraat İlmindeki Yeri* (İstanbul: Nida Akademi, 2021), 365-370; Mustafa Kılıç, "İbn Kuteybe'de Kıraat-Filolojik Tefsir İlişkisi (Tefsiru Garîbi'l-Kur'ân Örneği)", *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/1 (Haziran 2020), 7-50; Ahmet Kütükoğlu, "Ahmed B. Muhammed El-Harrâd'a (D.1948-?) Göre Kıraat Farklılıklarının Manaya Etkileri", *Harran İlahiyat Fakültesi Dergisi* 44 (Aralık 2020); İrfan Çakıcı, *Şâz Kıraatler ve Tefsire Etkisi* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016); Necattin Hanay, *Kur'ân Tefsirinde Kıraat Farklılıklarının Rolü: Zeccâc ve Taberî Örneği* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015).

<sup>18</sup> Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ', *Me'âni'l-Kur'ân* (Beyrut: 'Âlemu'l-Kutub, 1403/1983), 3/38; Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdullâh et-Türkî (Kahire: Dâru Hecr, 1422/2001), 20/663.

bahsetmektedir.<sup>19</sup> Ayrıca Hz. Peygamber'in yumuşak huyluluğunu ve halimliğini göstermekte, sitemkâr ve münasip bir ifadeyle onları Allah'a havale etmesini ele almaktadır.<sup>20</sup>

Konunun bu ehemmiyetinden hareketle çalışmada, Hz. Peygamber'in "siteminin/şikâyetinin" birebir aktarıldığı iki âyetten<sup>21</sup> biri olan ve " وَقِيلَ يَا رَبِّ إِنَّ هَؤُلَاءِ قَوْمٌ لَّا " şeklinde olan Zuhruf 88. âyet incelenmektedir. Ayrıca bu âyette yer alan "قِيلَ" sözcüğü ile ilgili muhtelif kıraatler ve dil kuralları çerçevesinde bu kıraatlerin tefsirlere yansımaları konu edilmektedir. Çalışmanın temel kaynaklarını Arap dili, kıraat ve tefsir kitapları oluşturmaktadır. Çalışmada yalnız ilgili âyet ele alınmakta, çalışmanın sınırlarını aşmamak adına bağlantılı olduğu ayetlere değinilmemektedir. Konunun daha iyi anlaşılmasına katkı sağlayacağı düşünülen ilgili sözcüğün kök analizine temas edildikten sonra kıraat vecihleri aktarılmaktadır. Her bir vechin nahiv kuralları açısından cümledeki konumu maddeler hâlinde sıralanarak bunların âyetin anlam ve yorumuna olan etkisi irdelenmektedir.

### 1. "قِيلَ" Kelimesinin Kök Analizi

Ünlü dil âlimi Halîl b. Ahmed'e (ö. 175/791) göre "قِيلَ" sözcüğü "قَوْلٌ" kökünden türemektedir. Bu kök, Kur'ân-ı Kerîm'de insan sözü için kullanılan genel tabirlerden bir tanesidir. Kur'ân'da 1728 defa yer almaktadır. İsim anlamında olan kavîl sözcüğü 93 âyette bulunurken, çalışmaya konu olan kîl kelimesi ise Kur'ân'da sadece Zuhruf sûresinde geçmektedir. İsim sığasındaki bu kök, "tabir, söylemek, ifade, kelâm ve konuşmak" gibi anlamlarda kullanılmaktadır. Çoğulu ise "أَقْوَالٌ" ya da bundan türetilen ve çoğulun çoğulu kabul edilen "أَقَاوِيلٌ" sözcükleridir.<sup>22</sup>

Mâzi fiil formu "قَالَ" olan sözcüğün muzârisi "يَقُولُ", mastarı ise "قَوْلٌ" şeklindedir. Çoğunlukla beraber kullanılan "قِيلَ" ve "قَالَ" sözcüklerinin de "قَوْلٌ" kelimesinden türeyen birer isim oldukları söylenir.<sup>23</sup> Bu da "قَوْلٌ", "قَالَ" ve "قِيلَ" lafızlarının aynı anlamda

<sup>19</sup> Zakir Demir, "Furkân Sûresinin 30. Âyetine Dair Müfessirlerin Yaklaşımları ve Hz. Peygamber'in Allah'a Münâcâtının Makâsıdî Tefsir Açısından Yorumu", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 27/2 (Aralık 2023), 595.

<sup>20</sup> Nesrişah Saylan, "Kur'ân'da Beddua", *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 26/1 (2016), 132. Bir sonraki âyette (43/89) Allah, Hz. Peygamber'in bu sözüne cevaben onların eziyetlerini görmezden gelmesini, onları hoş görmesini söyleyerek tesellide bulunmuştur. Bkz. Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 20/664; Ahmet Taşdoğan, *Dilbilimsel Tefsir Bağlamında Kur'ân'da İrâz ve İlişkili Kelimelerin Analizi* (Malatya: İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2024), 204-206.

<sup>21</sup> Diğer âyet Furkân sûresinin 30. âyetinde geçmektedir. Âyetin metni şu şekildedir: وَقَالَ الرَّسُولُ يَا رَبِّ إِنَّ قَوْمِي اتَّخَذُوا هَذَا الْقُرْآنَ مَهْجُورًا

<sup>22</sup> Halîl b. Ahmed, *Kitābu'l-'Ayn*, thk. Abdülhamit Hendâvî (Beyrut: Dāru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.), "Kvl" 3/444; İsmâil b. Hammâd el-Cevherî, *Tācu'l-luğa ve şihāhu'l-'arabiyye*, thk. Ahmed Abdulgafūr (Beyrut: Dāru'l-İlm li'l-Melâyi'n, 1990), "Kvl", 5/1806; Ebü'l-Hüseyn Ahmed İbn Fâris, *Mu'cemu Mekâyisi'l-luğa*, thk. Abdusselâm Hârûn (Beyrut: Dāru'l-Fikr, 1399/1979), "Kvl", 5/42; Alî b. İsmâil İbn Sîde, *el-Muḥkem ve'l-muḥîtu'l-'a'zam.*, thk. Abdülhamit Hendâvî (Beyrut: Dāru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1421/2000), "Kvl", 6/561-563; Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisānu'l-'Arab* (Beyrut: Dāru Sâdir, ts.), "Kvl", 11/572; Zakir Demir, "Kur'ân'ın Bütünlüğünde Kullanılan Kavîl/Söz Terkiplerinin Mâhiyeti ve Bunların Kutsal Kitab'a Arzı", *Arife Dini Araştırmalar Dergisi* 22/2 (Aralık 2022), 913.

<sup>23</sup> Halîl b. Ahmed, *Kitābu'l-'Ayn*, "Kvl", 3/444; Muhammed b. el-Hasen İbn Düreyd, *Cemheretu'l-luğa*, thk. Remzi Munîr (Beyrut: Dāru'l-İlm li'l-Melâyi'n, 1987), "Kvl", 2/976; Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Tehzîbu'l-luğa*, thk. Abdusselâm Hârûn (Kahire: Dāru'l-Mişiyye, ts.), "Kvl", 9/302, 305.

kullanıldığını göstermektedir.<sup>24</sup> Bu sebeple isim olduğunu belirttiğimiz “قِيلَ” sözcüğü, mastar olarak “söylemek” anlamında kullanılmaktadır.<sup>25</sup>

Sözcüğün kullanım alanı ile ilgili yeterli bilgi aktardığı görülen Râgıb el-İsfahânî (ö. V./XI. yüzyılın ilk çeyreği), az veya çok fark etmeksizin konuşmaya “قَوْلٌ” denildiğini söylemektedir. Bununla beraber insanın zihnen tasavvur ettiği fakat lafızlarla açıkça söylemediği şeyler için de bu ifadenin kullanıldığını belirterek sözcüğün; inanmak, bir şeyi göstermek, bir şeyi önemsemek ve mantıkçılar nezdinde ise “had/tanım” gibi anlamlara geldiğini ifade etmektedir.<sup>26</sup>

## 2. “قِيلَ” Kelimesinin Kıraat Vecihleri

Kıraat âlimleri, inceleme konusu olan âyette yer alan قِيلَ sözcüğünün mecrûr (قِيلَهُ) ve mansûb (قِيلَ) şeklinde okunduğunu söylemişlerdir.<sup>27</sup> Bu konuda Taberî'nin belirttiğine göre Mekke, Medine ve Basra kıraat âlimlerinin büyük çoğunluğu, söz konusu kelimeyi mansûb (قِيلَ), Kûfe kıraat âlimlerinin önemli bir kısmı ise bunu mecrûr (قِيلَهُ) okumuşlardır.<sup>28</sup> Kıraat-i seb'a'ya dair ilk eseri telif eden İbn Mücâhid (ö. 324/936), Taberî'nin ifadesine açıklık getirerek Kûfe kıraat imamlarından Âsım (ö. 127/745) ve Hamza'nın (ö. 156/773) mecrûr, Mekke kıraat imamı İbn Kesîr (ö. 120/738), Medine kıraat imamı Nâfi' (ö. 169/785), Şam kıraat imamı İbn Âmir (ö. 118/736), Basra kıraat imamı Ebû Amr (ö. 154/771) ve Kûfe kıraat imamı Kisâî'nin (ö. 189/805) ise mansûb okuduğunu ifade etmiştir.<sup>29</sup> Bahsi geçen âlimler, kıraat-i seb'a olarak bilinen yedi kıraat imamlarıdır. Dolayısıyla yedi kıraat imamının bazıları ilgili kelimeyi mecrûr, diğer bir kısmı ise mansûb olarak okumuşlardır.

Önemli bir kıraat ve dil âlimi olan Ferrâ'ya göre mevzu bahis kelimenin dil kuralları açısından merfû' (قِيلَ) olarak okunması da câizdir.<sup>30</sup> İbn Cinnî (ö. 392/1002), şâz kabul edilen bu kıraati A'rec'e (ö. 130/747-48) nispet etmiş, Mücâhid (ö. 103/721) ve Ebû Kilâbe'in (ö. 104/722) de bu şekilde okuduklarını belirtmiştir.<sup>31</sup>

<sup>24</sup> Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm, *Ğaribu'l-ħadîs*, nşr. 'Abdu'l-muîd Hân vd. (Haydarâbâd: Maṭba'atu Dâireti'l-Me'arifi'l-Osmâniyye, 1384/1964), 2/51; Ebû Ca'fer en-Nehhâs, *'irâbu'l-Ķur'ân*, nşr. Ĥâlid el-'Alî (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1429/2008), 955; Mekî b. Ebû Tâlib, *Muškulu 'irâbi'l-Ķur'ân*, thk. Ĥâtim Şâlih (Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1405/1984), 2/652; İbn Sîde, *el-Muħkem*, “ĶvI”, 6/563; Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed İbn Hacer el-Askâlânî, *Fethu'l-bârî bi-şerhi Şahîhi'l-Buħârî*, nşr. Şu'ayb Arnaûṭ vd. (Dimaşk: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1434/2013), 20/165.

<sup>25</sup> Ebû'l-Feth Osmân İbn Cinnî, *el-Muħteseb fi tebyini vucühi şevâzî'l-Ķirâ'ât ve'l-îdâħ 'anhâ*, nşr. Alî en-Necdî - Abdülfettâh İsmâil (Kahire: Vezâretu'l-'Evĵâf, 1414/1994), 2/258; Fahreddin er-Râzî, *Mefâtiħu'l-ġayb* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1401/1981), 27/235; Muhammed b. Ahmed İbn Cüzey, *et-Teshîl li-'ulûmi't-tenzîl*, thk. Muhammed Sâlim (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1436/2015), 2/320; Muhammed Tâhir İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr* (Tunus: ed-Dâru't-Tûnusiyye, 1984), 25/271.

<sup>26</sup> Râgıb el-İsfahânî, *el-Mufredât fi ġaribi'l-Ķur'ân*, thk. Muhammed el-Keylânî (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.), “ĶvI”, 415-416.

<sup>27</sup> Ahmed b. Mûsâ İbn Mücâhid, *Kitâbu's-Seb'a fi'l-Ķirâ'ât*, thk. Şevĵî Dayf (Kahire: Dâru'l-Me'arif, 1972), 589; Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Me'âni'l-Ķirâ'ât*, thk. 'İyd Mustafa Dervîş - 'İvaḍ Ĥamd el-Ķüzî (b.y., 1414/1993), 2/369; Hüseyin b. Ahmed İbn Hâleveyh, *el-Ĥücce fi'l-Ķirâ'âti's-seb'*, thk. Abdul'âl Sâlim (Bağdad: Dâru's-Şurûĵ, 1399/1979), 323; İbn Mihrân en-Nisâbüri, *el-Mebsûṭ fi'l-Ķirâ'âti'l-aşr*, thk. Sübey' Hamza Hâkimî (Dimaşk: Mecme'u'l-luġeti'l-'Arabî, 1401/1980), 400.

<sup>28</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 20/663, 664.

<sup>29</sup> İbn Mücâhid, *Kitâbu's-Seb'a*, 589; Şemsüddin İbnü'l-Cezerî, *TaĶrîbu'n-Neşr fi'l-Ķirâ'âti'l-aşr* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1423/2002), 190.

<sup>30</sup> Ferrâ', *Me'âni'l-Ķur'ân*, 3/38.

<sup>31</sup> İbn Cinnî, *el-Muħteseb*, 2/258.



Mansûb kıraatin daha fazla özümsemiği anlaşılmaktadır. Nitekim cumhurun (büyük çoğunluğun), kelimeyi bu kıraate göre okuduğu belirtilmiştir. Söz konusu kıraatin dil açısından daha uygun olması, çoğu âlimin bu kıraati benimsemesine ve âyeti buna göre tefsir etmesine neden olmuştur.<sup>32</sup> Nitekim Taberî, daha sonra belirtileceği üzere söz konusu kelimenin mahzûf bir fiilin (قَالَ) mef'ûlü olduğuna tefsirinde işaret etmiştir.<sup>33</sup> Zeccâc da (ö. 311/923) ileride ele alınacağı üzere ilgili sözcüğün Zuhurf sûresinin 85. âyetinde geçen السَّاعَةَ kelimesinin mahalline/konumuna atfedilmesi sebebiyle mansûb okunduğunu ve bu nedenle mansûb kıraati tercih ettiğini belirtmiştir.<sup>34</sup> Bu konuda Ezherî (ö. 370/980), sahih olan görüşün, ilgili kelimenin bahsi geçen sebepten dolayı mansûb olarak okunması olduğunu naklederek Taberî ve Zeccâc'ın yolunu takip etmiştir.<sup>35</sup> Bu kıraatin tercih konusunu açıklamaya çalışan Mekkî b. Ebû Tâlib (ö. 437/1045), bunun sebebinin yedi kıraat imamının çoğunluğunun kelimeyi bu şekilde okuması, bu okuyuşun âlimler tarafından benimsenmesi ve ilgili kıraate göre âyetin birçok şekilde i'râb edilebilmesi olduğunu söylemiştir.<sup>36</sup> Bu okuyuşun tercih edilmesindeki bir diğer sebep ise nahiv ilminin bir konusu olan atıftır. Nitekim söz konusu kelime, başında bulunan *vâv* (و) harfinden dolayı kimi zaman kendinden önceki âyetlere bağlanmıştır. Ancak Arap dilinde mecrûr bir isme atıf yapılıncı ma'tûf ile ma'tûfün aleyh arasında uzun bir fâsılanın olmasının hoş karşılanmaması, mecrûr kıraatin eleştirilmesine sebep olmuştur. Fâsıla uzun olsa dahi mansûb bir kelimeye atfın yapılmasında ise herhangi bir sakınca söz konusu olmamıştır.<sup>37</sup> Bu sebeple atıf yapılıncı da mansûb kıraat göz önünde bulundurularak tercih sebebi olmuştur.

Bununla birlikte söz konusu kelimenin sonunda bulunan *hâ* (هـ) zamiri, ilgili kıraate göre farklı şekilde telaffuz edilmiş,<sup>38</sup> mecrûr kıratte esreli (قِيلَهُ), mansûb ve merfû' kıraatte ise ötreli (قِيلَهُ) olarak okunmuştur.<sup>39</sup>

Netice itibarıyla ilgili âyetteki قِيلَهُ sözcüğünün, mütevâtir kıraatlerde mansûb ve mecrûr, şâz bir kıraatte ise merfû' olarak okunduğunu ve dilciler tarafından her üç kıraatin âyetin anlamı üzerindeki etkisinin üzerinde durulduğunu söyleyebiliriz.<sup>40</sup>

<sup>32</sup> Nehhâs, *'i'râbu'l-Kur'ân*, 955; Ebü'l-Hasen Alî el-Vâhidî, *el-Basîṭ fî tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Muḥammed b. Ḥamd vd. (Riyad: Câmî'atu'l-İmâm Muḥammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1430), 20/87; Râzî, *Mefâtiḥu'l-ğayb*, 27/235; Ebû Hayyân el-Endelüsî, *el-Baḥru'l-muḥîṭ*, thk. 'Alî Muḥammed Mu'avvaḍ - 'Âdil Ahmed Abdulmevcûd (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1413/1993), 8/30; Semîn el-Halebî, *ed-Durru'l-maşûn fî 'ulûmi'l-kitâbi'l-meknûn*, thk. Ahmed el-Ḥarrâṭ (Dımaşk: Dâru'l-Kalem, ts.), 9/613; Şihâbüddîn Mahmûd el-Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî fî tefsîri'l-Kur'âni'l-'azîm ve's-seb'i'l-meşânî* (Beyrut: Dâru İhyâ'i Turâşi'l-'Arabî, ts.), 9/612; İbn Âşûr, *et-Taḥrîr ve't-Tenvîr*, 25/273.

<sup>33</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 20/664.

<sup>34</sup> Zeccâc, *Me'ânî'l-Kur'ân*, 4/421.

<sup>35</sup> Ezherî, *Me'ânî'l-ḳirâ'ât*, 2/370.

<sup>36</sup> Mekkî b. Ebû Tâlib, *el-Keşf 'an vucûhi'l-ḳirâ'âti's-seb' ve 'ilelihâ ve ḥucecihâ*, thk. Muhyiddin Ramazan (Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1984/1404), 2/263.

<sup>37</sup> Nehhâs, *'i'râbu'l-Kur'ân*, 955; Ebü'l-Hasen Alî el-Vâhidî, *el-Vasîṭ fî tefsîri'l-Kur'âni'l-mecîd*, thk. 'Âdil Abdulmevcûd vd. (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1415/1994), 20/88; Ebu'l-Alâ el-Kirmânî, *Mefâtiḥu'l-'Eğâni fî'l-ḳirâ'âti ve'l-me'ânî*, thk. 'Abdulkerîm Muştafâ (Beyrut: Dâru İbni Ḥazm, 1422/2001), 368; Râzî, *Mefâtiḥu'l-ğayb*, 27/235.

<sup>38</sup> İbn Hâleveyh, *el-Hücce*, 323, dip. 10.

<sup>39</sup> Dâni, *et-Teyisîr*, 509; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/370.

<sup>40</sup> Zeccâc, *Me'ânî'l-Kur'ân*, 4/421; İbn Ebû Zemenîn, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîz*, thk. Ebû 'Abdillâh Hüseyin - Muḥammed el-Kenz (Kahire: el-Fârûku'l-Ḥadîse, ts.), 4/107; Ebü'l-Hasen el-Mâverdi, *en-Nuket ve'l-'uyûn*, thk. 'Abdulmaḳşûd b. 'Abdurahîm (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.), 5/242.

Mevzu bahis kelimedeki farklı kıraatler hakkında bilgi verdikten sonra bu kıraatlere dayanarak ileri sürülen i'râb vecihlerini maddeler hâlinde ele alacağız. Öncelikle mütevâtir kıraatleri inceleyeceğiz. Bu doğrultuda Türkiye'de okunan kıraat vechinin nahiv kuralları çerçevesinde âyete yüklediği anlamları aktardıktan sonra diğer mütevâtir kıraati irdeleyeceğiz. Sonrasında şâz kıraati ele alacağız. Her bir kıraati incelerken i'râb vecihlerinden mütevellit ortaya çıkan manaların üzerinde durmaya çalışacağız.

### 2.1. Mecnûr (قِيلَهُ) Kıraate Göre Âyetin Anlamları

Yedi kıraat imamlarından Türkiye'de ve İslâm aleminin kahir bir coğrafyasında okuyuşu tercih edilen Âsim b. Behdele'nin ve yine yedi kıraat imamlarından Hamza b. Habîb'in kıraatine göre söz konusu kelime mecnûr (قِيلَهُ) okunur.<sup>41</sup> Bu kıraate göre ilgili sözcük cümle yapısı açısından bazen muzâfun ileyh bazen de mef'ûl olur (mef'ûlün bih gayr-ı sarîh). Cümle yapısı bakımından iki i'râb alan bu kıraat şeklinde âyetin anlamı her zaman aynı değildir. Çünkü söz konusu sözcüğün atfedildiği âyetteki kelimenin cümle açısından farklı bir konumda olması, قِيلَهُ kelimesinin de bu minvalde yorumlanmasını gerekli kılmaktadır. Şimdi bu kıraate binaen ileri sürülen farklı i'râb şekillerini ve bu çerçevede ortaya çıkan muhtelif anlam ve yorumları maddeler hâlinde ele alacağız.

**1)** قِيلَهُ sözcüğü, muzâfun ileyhtir. Buna göre kelime, Zuhuf Sûresi 85. âyette yer alan السَّاعَةِ السَّاعَةِ وَعِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ cümlesindeki السَّاعَةِ sözcüğüne atıf edilmiştir.<sup>42</sup> Söz konusu âyetteki السَّاعَةِ sözcüğü, mübtedâ olan عِلْمُ kelimesinin muzâfun ileyhidir. قِيلَهُ kelimesi, muzâfun ileyh olan السَّاعَةِ sözcüğüne atfedildiğinden o da muzâfun ileyh i'râbını almıştır. Zira ma'tûf, ma'tûfun aleyhin hükmüne tâbidir.<sup>43</sup> Buna göre âyetin anlamı şu şekilde olur: "Kıyametin saati ve onun (Hz. Peygamber'in), 'Ya Rab! Onlar inanmayan bir toplumdur' sözü hakkındaki bilgi sadece Allah katındadır." Bu yönüyle âyet, Hz. Peygamber için vaat, Mekke müşrikler için tehdit barındırmaktadır.<sup>44</sup>

Ebû Ali el-Fârisî'ye (ö. 377/987) göre de mecnûr kıraatte söz konusu kelime السَّاعَةِ sözcüğüne ma'tûftur ve muzâfun ileyhtir. Fakat o, عِنْدَهُ ve قِيلَهُ kelimelerindeki zamirlerin Hz. Peygamber'e râci olduğunu düşünmektedir. Fârisî'ye göre âyetin anlamı şu şekildedir: "(Hz. Peygamber), kıyametin bilgisini ve sözünün durumunu/değerini bilir." Bu da âyetin, Hz. Peygamber'in kıyametin kopma zamanını ve duasının Allah'a ulaşacağını bildiği manasına gelmektedir.<sup>45</sup> Bu görüşü eleştirdiği görülen Bâkûlî (ö. 543/1148), kıyametin kopuş saatinin Allah'ın bilgisi dâhilinde olduğunu, dolayısıyla عِنْدَهُ kelimesindeki zamirin

<sup>41</sup> İbn Mücâhid, *Kitâbu's-Seb'a*, 589; Ezherî, *Me'âni'l-kırâ'ât*, 2/369; İbn Mihrân en-Nisâbü'rî, *el-Mebsût*, 400.

<sup>42</sup> Ferrâ', *Me'âni'l-Kur'ân*, 3/38; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 20/664; Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Te'vilâtu Ehli's-sünne*, thk. Mecdî Bâsellüm (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1426/2005), 9/195; İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 2/258; İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 2/320.

<sup>43</sup> Cemâluddîn 'Abdullah b. Yûsuf İbn Hişâm en-Nahvî, *Şerhu Kaçri'n-nedâ ve bellu's-şadâ*, thk. 'İrfân Maţracî (Beyrut: Muessesetu'l-kutubi's-Seķâfiyye, 1429/2008), 364, 380.

<sup>44</sup> İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 2/258; Abdurrahman b. Muhammed İbn Zencele, *Huccetu'l-kırâ'ât*, thk. Saîd el-Afgânî (Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1418/1997), 655; Müntecebüddin el-Hemedânî, *el-Ferîd fi 'irâbi'l-Kur'âni'l-mecîd*, thk. Muhammed Nizamettin el-Fettîh (Medine: Dâru'z-Zemân, 1427/2006), 5/567; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 25/273.

<sup>45</sup> Ebû Alî el-Fârisî, *el-Hücce li'l-kurrâ'i's-seb'a*, thk. Bedrettin Kahveci vd. (Beyrut: Dâru'l-Me'mûn li't-Turâş, 1413/1993), 6/159.

Fârisî'nin iddiasının aksine Hz. Peygamber'e değil Allah'a döndüğünü ifade etmiştir. Bâkûlî, قَبِيلِهِ kelimesindeki zamirin ise Hz. Muhammed'e râci olduğunu kabul etmiştir.<sup>46</sup>

Râzî de (ö. 606/1210) قَبِيلِهِ kelimesinin muzâfun ileyih olduğunu kabul etmektedir. Ancak bunun ma'tûf değil aksine mahzûf وَفَتْ şeklindeki bir sözcüğe muzâfun ileyih olduğunu söylemiş, bu sözcüğün de Kur'ân'da çokça takdir edilen اذْكَرُ fiiline müteallik olduğunu belirtmiştir. O, söz konusu kelimenin ma'tûf sayılmasının Kur'ân'ın asıl muradına aykırı olacağını düşünmektedir. Râzî, birazdan ele alınacağı üzere Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) ilgili kelimeye kasem/yemin anlamı yüklemesini de zorlama bir yorum olarak değerlendirmektedir.<sup>47</sup> Bu görüşün âyetin anlam ve yorumuna olan etkisi ise şu şekildedir: "Onun, 'Ya Rab! Onlar inanmayan bir toplumdur' deme vaktini hatırla."

2) قَبِيلِهِ sözcüğü, mef'ûlün bih gayr-ı sarihtir. Bu görüşe göre قَبِيلِهِ kelimesi, Zuhruf Sûresi 86. بِالْحَقِّ (وَلَا يَمْلِكُ الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ الشَّفَاعَةَ إِلَّا مَنْ شَهِدَ بِالْحَقِّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ) âyetindeki بِالْحَقِّ sözcüğüne ma'tûftur. Bu sözcük, *bâ* (ب) harf-i cer ile mecrûr olup شَهِدَ fiilinden mef'ûlün bih gayri sarihtir. Ma'tûf da ma'tûfün aleyhin hükmünde olduğuna göre قَبِيلِهِ kelimesi de aynı hükme tabidir.<sup>48</sup> Cümle yapısı açısından mef'ûl olan bu sözcükler için başlarındaki harf-i cerden dolayı doğrudan mef'ûlün bih demek yerine mef'ûlün bih gayri sarif ifadesi kullanılmaktadır. Zira harf-i cer, ilgili kelimelerin mansûb olmasını dolayısıyla mef'ûl olduğunu gösteren nasb alametini almasını engellemektedir. Bu yoruma göre ... شَهِدَ بِالْحَقِّ... cümlesi de mevsûl olan مَنْ edatının sîla cümlesidir.<sup>49</sup> Buna göre âyet şu anlamdadır: "Allah'ı bırakıp kendilerine dua ettikleri varlıklar, asla şefaate edemezler; bilerek hakka ve onun (Hz. Peygamber'in) 'Ya Rab! Onlar iman etmeyen bir toplumdur' sözüne tanıklık edenler hariç." Ancak Tâcülkurrâ el-Kirmânî (ö. 500/1006'dan sonra), bu i'râb şekline karşı çıkmış, gerekçe olarak ma'tûf ile ma'tûfün aleyh arasında ara bir cümlenin bulunmasını göstermiştir. Zira burada ma'tûf ile ma'tûfün aleyh arasında Zuhruf Sûresi 87. âyeti vardır. Ayrıca o, her iki sözcüğün sîla cümlesinin birer bölümünü teşkil ettiğini, sîla cümlesinin parçaları arasında farklı bir cümlenin bulunmasının dil kuralları çerçevesinde doğru kabul edilmediğini belirtmiştir.<sup>50</sup> Bu görüş, bu iki nedenden ötürü eleştirilmiş ve kabul görülmemiştir.<sup>51</sup>

Zemahşerî, قَبِيلِهِ kelimesinin bütün kıraatlerde kasem/yemin anlamını taşıdığını savunmaktadır. Bu yüzden sözcüğün başındaki *vâv* (و) harfinin atif harfi kabul edilerek yapılan değerlendirmelerini reddetmiştir. Çünkü Zemahşerî, ma'tûf ve ma'tûfün aleyh arasında ara bir cümlenin bulunmasının doğru olmadığını düşünmektedir. Bu sebeple قَبِيلِهِ kelimesinin başında yemin ve aynı zamanda cer edatlarından olan *bâ* (ب) harfinin gizli olduğunu belirtmiştir. Ona göre sözcüğün başındaki *vâv* (و) harfi ibtidâiyedir/yeni bir cümlenin başlangıcıdır. Aslında بِقَبِيلِهِ şeklinde olan kelime, mahzûf olan اُقْسِمُ fiilinden mef'ûlün bih gayr-ı sarif olmaktadır. Buna göre يَا رَبِّ قَبِيلِهِ sözcüğünün

<sup>46</sup> Nûruddîn Alî el-Bâkûlî, *Cevâhiru'l-Kur'ân ve netâ'icu's-şan'at*, thk. Muhammed Ahmed ed-Dällî (Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 1440/2019), 2/819.

<sup>47</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 27/235.

<sup>48</sup> Kivâmü's-sünne et-Teymî, *İ'râbu'l-Kur'ân*, nşr. Fâ'ize bnt. Ömer (Riyad: Mektebetu Melik Fehd, 1415/1995), 368.

<sup>49</sup> Nehhâs, *İ'râbu'l-Kur'ân*, 954.

<sup>50</sup> Tâcülkurrâ el-Kirmânî, *Ġarâ'ibu't-tefsîr*, thk. Şemrân Yünus el-'Acelî (Beyrut: Muessesetu 'Ulûmi'l-Kur'ân, ts.), 2/1070.

<sup>51</sup> Bâkûlî, *Cevâhiru'l-Kur'ân*, 2/1089.

mef'ûlü, yemin anlamında olan *أَقْسِمُ* fiilinin cevabı ise *لَا يُؤْمِنُونَ قَوْمٌ لَا هُوَ لَاءِ قَوْمٌ لَا يُؤْمِنُونَ*.<sup>52</sup> Bu değerlendirmeye göre âyetin anlamı şöyledir: “Onun (Hz. Peygamber’in), ‘Ya Rab’ sözüne yemin ederim ki onlar inanmayan bir toplumdur.”

Öte yandan söz konusu kelimenin başında bulunan *vâv* harfinin kase ve cer harfi olduğu, bu sebeple mecrûr okunduğu söylenmiştir. Bu durumda kasemin cevabı *لَتُنْصِرَنَّ* (size yardım edilecek) veya *لَأَفْعَلَنَّ بِهِمْ مَا أُرِيدُ* (onlara dilediğimi yapacağım) şeklinde mahzûf bir cümle olmaktadır. Bu çerçevede âyetin meâlî şu şekildedir: “Onun (Hz. Peygamber’in), ‘Ya Rab! onlar inanmayan bir toplumdur’ sözüne yemin ederim ki” (size yardım edilecek/onlara dilediğimi yapacağım).<sup>53</sup>

Netice itibarıyla, mecrûr kıraate göre *قِيلَهُ* sözcüğü ya muzâfun ileyh (*قِيلَهُ*) ya da mef'ûlün bih gayr-ı sarihtir (*بِقِيلِهِ*). Bu yönüyle âyet, atıftan (*بِالْحَقِّ/عِلْمٌ*) veya mahzûf (*بِ/وَقْتُ*) kabul edilen kelimelerden dolayı farklı şekillerde yorumlanmıştır. Burada şunu da belirtmemizde fayda mülâhaza etmekteyiz: Bu kıraat, yedi kıraat imamlarından ve kıraat imamımız olan Âsım ile yine yedi kıraat imamlarından Hamza'nın kıraatidir. Günümüzde Müslümanların büyük bir çoğunluğu Âsım'ın kıraatini tercih etmekte ve bu sebeple söz konusu kelimeyi mecrûr okumaktadır. Bu bilgilerden sonra şimdi bir diğer mütevâtir kıraat olan mansûb kıraat üzerinde duracağız.

## 2.2. Mansûb (قِيلَهُ) Kıraate Göre Âyetin Anlamları

Kıraat-i seb'a imamlarından Âsım ve Hamza dışında kalan yedi ve on kıraat imamının tamamı söz konusu kelimeyi mansûb olarak *قِيلَهُ* şeklinde okumuşlardır.<sup>54</sup>

Bu kıraate göre *قِيلَهُ* sözcüğünün nahiv kuralları açısından mef'ûl olduğu belirtilmiş, ancak mef'ûl olduğu yer hususunda dokuz farklı görüş ileri sürülmüştür. Bu görüşleri maddeler hâlinde sıralayarak irâb şekillerine göre âyetin tahlili ve anlamı üzerinde durmaya çalışacağız.

**1) قِيلَهُ** sözcüğü, Zuhurf sûresinin 85. âyetinde geçen *السَّاعَةَ* cümlesindeki *السَّاعَةَ* kelimesinin mahalline ma'tûftur.<sup>55</sup> *السَّاعَةَ* sözcüğü ise master olan *عِلْمٌ* kelimesinden mef'ûlün bihtir. Ne var ki master mef'ûlüne muzâf olduğundan *السَّاعَةَ* kelimesi mecrûr okunmuştur.<sup>56</sup> Buna göre *السَّاعَةَ* kelimesi zarf (mef'ûlün fih) değil mef'ûlün bih konumundadır. Bu ise mef'ûlüne muzâf olan *عِلْمٌ* masterının fiil anlamında olup *يَعْلَمُ* manasında kullanıldığını göstermektedir.<sup>57</sup> Bu durumda cümlenin aslı *رَبِّ يَا رَبِّ يَعْلَمُ قِيلَهُ* şeklindedir.<sup>58</sup> Bu yorum, Müberred'e (ö. 286/900) aittir. Nitekim Ebû Bekir İbnü'l-Enbârî (ö. 328/940), Müberred'e *قِيلَهُ* kelimesini mansûb olarak okumayı tercih etmesinin

<sup>52</sup> Zemaşşerî, *el-Keşşâf*, 5/461; Nâsirüddîn Ebû Saîd Kâdî el-Beyzâvî, *'Envâru't-tenzil ve esrâru't-te'vil*, thk. Abdurrahman el-Mer'aşlî (Beyrut: Dâru 'İhyâi't-Turâsî'l-'Arabî, ts.), 5/98; Ebü'l-Berekât en-Nesefî, *Medâriku't-tenzil ve hakâ'iku't-te'vil*, thk. Yûsuf 'Alî Bedevî - Muhyiddîn Dîb Mutû (Beyrut: Dâru'l-Kelimi't-Ṭayyib, 1419/1998), 3/284-285; Ebû Hayyân el-Endelüsî, *el-Baḥru'l-muḥîṭ*, 8/30; Semîn el-Halebî, *Durru'l-maṣûn*, 9/612; Âlûsî, *Rûḥu'l-me'ânî*, 25/108; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 25/273.

<sup>53</sup> Semîn el-Halebî, *Durru'l-maṣûn*, 9/612; Âlûsî, *Rûḥu'l-me'ânî*, 25/108.

<sup>54</sup> İbn Mücâhid, *Kitâbu's-Seb'a*, 589; Ezherî, *Me'ânî'l-kırâ'ât*, 2/369; İbn Mihrân en-Nisâbü'rî, *el-Mebsûṭ*, 400; İbnü'l-Cezerî, *Taḳrîbu'n-Neşr*, 190.

<sup>55</sup> Mekkî b. Ebû Tâlib, *el-Keşşâf*, 2/263; Semîn el-Halebî, *Durru'l-maṣûn*, 9/612.

<sup>56</sup> Master bazen fâil bazen de mef'ûlüne muzâf olur. Mesela *لَا دَفَعَ اللَّهُ النَّاسَ* âyetinde fâiline *نَفْسِهِ الْمَرْءُ* gibi bir cümlede ise mef'ûlüne muzâf olmuş olur. bkz. İbn Hişâm en-Nahvî, *Şerḥu'l-Kıṭr*, 342.

<sup>57</sup> Ebû Alî el-Fârisî, *el-Hüccce*, 6/160; Mekkî b. Ebû Tâlib, *Muşkilu 'irâbî'l-Kur'ân*, 2/652; Teymî, *İrâbu'l-Kur'ân*, 368; Âlûsî, *Rûḥu'l-me'ânî*, 25/108.

<sup>58</sup> İbn Cinnî, *el-Muḥteseb*, 2/258; İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 2/320.

sebebini sorduğunda Müberred, bu sözcüğün Zuhruf Sûresi 85. âyette yer alan *عِلْمُ السَّاعَةِ* ifadesindeki *السَّاعَةِ* sözcüğüne *ma'tûf* olup cümlenin aslının *قِيلَهُ وَيَعْلَمُ قِيلَهُ* şeklinde olduğunu söylemiştir.<sup>59</sup> Daha önce belirtildiği gibi Zeccâc da ilgili sözcüğün Zuhruf Sûresi 85. âyetinde geçen *السَّاعَةِ* kelimesinin mahalline/konumuna atfedilmesi sebebiyle mansûb okunduğunu ve bu nedenle mansûb kıraati tercih ettiğini belirtmiştir.<sup>60</sup> Buna göre âyetin anlamı şöyledir: “*Kıyametin saati ve onun (Hz. Peygamber’in), ‘Ya Rab! Onlar inanmayan bir toplumdur’ sözü hakkındaki bilgi sadece Allah katındadır.*”

**2)** *قِيلَهُ* sözcüğü, Zuhruf sûresinin 80. âyetindeki ( *بَلَىٰ وَرُسُلْنَا لَدَيْهِمْ يَكْتُوبُونَ* ) *سِرَّهُمْ* kelimesi, *يَحْسَبُونَ* fiilinden mef’ûlün bihtir. Bu sebeple *قِيلَهُ* kelimesi de aynı fiile mef’ûlün bih olarak değerlendirilmiştir. Buna göre âyetin takdiri *أَمْ يَحْسَبُونَ أَنَّا لَا نَسْمَعُ سِرَّهُمْ وَقِيلَهُ* şeklindedir.<sup>61</sup> Bu i’râba göre âyetin anlamı şöyledir: “*Yoksa onlar, sırlarını ve fısıldaştıklarını ve onun (Hz. Peygamber’in) ‘Ya Rab! Onlar inanmayan bir toplumdur’ sözünü işitmediğimizi mi sanıyorlar!*” Bu ise Onun Ya Rab! sözünü de elbet işitiriz anlamındadır.<sup>62</sup>

**3)** *قِيلَهُ* sözcüğü, Zuhruf Sûresi 80. âyette yer alan ( *بَلَىٰ وَرُسُلْنَا لَدَيْهِمْ يَكْتُوبُونَ* ) cümlesindeki *يَكْتُوبُونَ* fiilinin mef’ûlüne atfedilmiştir.<sup>63</sup> Bu yoruma göre *يَكْتُوبُونَ* fiilinin *ذَلِكَ* veya *أَقْوَالَهُمْ* gibi mahzûf bir mef’ûlü bulunmaktadır. Bu sebeple *قِيلَهُ* sözcüğü, *يَكْتُوبُونَ* fiilinin mahzûf mef’ûlüne atfedildiği için bu fiilden mef’ûlün bih olmuştur. Buna göre âyetin takdiri *بَلَىٰ وَرُسُلْنَا لَدَيْهِمْ يَكْتُوبُونَ أَقْوَالَهُمْ وَقِيلَهُ يَا رَبِّ* şeklindedir.<sup>64</sup> Bunun âyetin anlam ve yorumuna etkisi ise şöyledir: “*Aksine, yanlarındaki elçilerimiz (konuşmalarını) yazıyorlar ve Onun (Hz. Peygamber’in) ‘Ya Rab! Onlar inanmayan bir toplumdur’ sözünü de (yazıyorlar).*” Bu doğrultuda Hz. Peygamber’in sözü, müşriklerin inkâr ve haddi aşmaları karşısında yardım isteme ve şikâyeti dile getirme anlamını taşımaktadır.<sup>65</sup>

**4)** *قِيلَهُ* sözcüğü, *يَعْلَمُ* şeklinde mahzûf bir fiilden mef’ûlün bihtir. Bu değerlendirmeye göre âyetin takdiri *يَا رَبِّ اللَّهُ يَعْلَمُ قِيلَهُ* şeklindedir.<sup>66</sup> Bu takdire göre âyet şu anlamdadır: “*Allah, onun ‘Ya Rab! Onlar inanmayan bir toplumdur’ sözünü bilir.*”

**5)** *قِيلَهُ* sözcüğü, *أَذْكَرُ* şeklindeki bir fiilden mef’ûlün bihtir. Bahsi geçtiği üzere Râzî, bu âyette bir kelimenin mahzûf olduğu belirtilecekse bunun Kur’ân’da süregelen bir sözcük olduğunu söylemenin daha doğru olacağını ifade etmiştir. Buradan hareketle o, *قِيلَهُ*

<sup>59</sup> Ebû Bekir İbnü’l-Enbârî, *Kitābu İḍāḥi’l-vaḳf ve’l-ibtidā’* (Dimaşk: Mecma’u’l-luḡati’l-‘Arabî, 1390/1971), 2/886.

<sup>60</sup> Zeccâc, *Me’āni’l-Kur’ân*, 4/421.

<sup>61</sup> Ferrâ’, *Me’āni’l-Kur’ân*, 3/38; Taberî, *Cāmi’u’l-beyān*, 20/663; İbn Hâleveyh, *el-Hücce*, 323; Ebû Alî el-Fârisî, *el-Hücce*, 6/160; İbn Zencele, *Huccetu’l-kirā’at*, 655; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, 25/272.

<sup>62</sup> Ebû Ubeyde Ma’mer b. Müsennâ, *Mecāzu’l-Kur’ân*, thk. Fuat Sezgin (Mısır: Mektebetu’l-Hancî, ts.), 2/207; Nehhâs, *İrâbu’l-Kur’ân*, 954; İbn Cinnî, *el-Muḥteseb*, 2/258; Mekkî b. Ebû Tâlib, *Muşkilu’l-‘irâbi’l-Kur’ân*, 2/651; Mekkî b. Ebû Tâlib, *el-Keşf*, 2/263; Ebü’l-Muzaffer es-Sem’ânî, *Tefsîru’l-Kur’ân*, thk. Ebû Temîm Yâsîn (Riyad: Dâru’l-Vaḡan, 1418/1997), 5/120; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, 25/273.

<sup>63</sup> Mekkî b. Ebû Tâlib, *Muşkilu’l-‘irâbi’l-Kur’ân*, 2/652; İbn Atiyye el-Endelüsî, *el-Muḥarreru’l-vecîz fî tefsîri’l-kitābi’l-‘azîz*, thk. ‘Abdusselâm Muḥammed (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 1422/2001), 5/67; Ebû Hayyân el-Endelüsî, *el-Baḥru’l-muḥîṭ*, 8/30.

<sup>64</sup> Taberî, *Cāmi’u’l-beyān*, 20/652; Mekkî b. Ebû Tâlib, *el-Keşf*, 2/262; Müntecebüddin el-Hemedânî, *el-Ferîd*, 5/567; İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 2/320; Semîn el-Halebî, *Durru’l-maşûn*, 9/612; Âlûsî, *Rûḥu’l-me’āni*, 25/108.

<sup>65</sup> Ebû Zeyd Abdurrahmân es-Se’âlibî, *el-Cevāhiru’l-ḥisān fî tefsîri’l-Kur’ân*, thk. ‘Alî Mu’avvaḍ - ‘Âdil Abdulmevcûd (Beyrut: Dâru İḥyâi’t-Turâsi’l-‘Arabî, 1418/1997), 5/192.

<sup>66</sup> Ebû Hayyân el-Endelüsî, *el-Baḥru’l-muḥîṭ*, 8/30; Semîn el-Halebî, *Durru’l-maşûn*, 9/612; İbn Âdil ed-Dimaşkî, *el-Lubāb fî ‘ulūmi’l-Kitāb*, thk. ‘Alî Mu’avvaḍ - ‘Âdil Abdulmevcûd (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 1419/1998), 17/303.

sözcüğünün, اذْكُرْ şeklinde mahzûf bir fiilden mef'ûl olduğunu söylemiştir. Buna göre âyet اذْكُرْ قَيْلَهُ يَا رَبِّ şeklinde takdir edilmiştir.<sup>67</sup> Âyetin anlamı ise şöyle olur: “Onun ‘Ya Rab! Onlar inanmayan bir toplumdur’ sözünü hatırla.”

6) اذْكُرْ قَيْلَهُ sözcüğü, Zuhruf sûresinin 86. âyetindeki (وَلَا يَمْلِكُ الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ الشَّفَاعَةَ إِلَّا ) fiilinin mahzûf ma'mûlû olan الْحَقُّ sözcüğüne atfedilmiştir. Bu sebeple اذْكُرْ قَيْلَهُ de اذْكُرْ قَيْلَهُ fiilinden mef'ûlün bih olmuştur. Bu durumda âyetin takdiri اذْكُرْ قَيْلَهُ وَهُمْ يَعْلَمُونَ بِالْحَقِّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ şeklinde dir.<sup>68</sup> Buna göre âyetin anlamı şöyledir: “Allah’ı bırakıp kendilerine dua ettikleri varlıklar asla şefaat edemezler; bilerek hakka tanıklık edenler ve onun (Hz. Peygamber’in) ‘Ya Rab! Onlar inanmayan bir toplumdur’ sözünü bilenler hariç.” Fakat Ebû Hayyan el-Endelûsî (ö. 745/1344), bu görüşün âyeti anlaşılmasız kılacağını söylemiştir.<sup>69</sup>

7) اذْكُرْ قَيْلَهُ sözcüğü, aynı kökten türeyen mahzûf bir fiilin mef'ûlü olmuştur. Bu durumda قَيْلَ kelimesi, gizli kabul edilen قَالَ veya يَقُولُ fiiline mef'ûldür.<sup>70</sup> Buna göre اذْكُرْ قَيْلَهُ mef'ûlü mutlaklıdır. Zira kendi cinsinden bir fiil ile mansûb olan mastar bu şekilde isimlendirilmektedir.<sup>71</sup> Bu konuda Ferrâ, وَقَالَ قَوْلُهُ “sözünü söyledi.” şeklini alan cümledeki رَبِّهِ شَكَاةً إِلَى رَبِّهِ “Rabbine şikâyetini arz etti.” manasına geldiğini söylemiştir.<sup>72</sup> Daha önceden belirttiği üzere Taberî de söz konusu kelimenin bu fiilin mef'ûlü olduğuna işaret etmiştir.<sup>73</sup> Bu şekildeki i'râbın âyetin anlamına olan etkisi ise şöyledir: “O (Hz. Peygamber), ‘Ya Rab! Onlar inanmayan bir toplumdur’ sözünü söyledi.” Bu i'râba göre اذْكُرْ قَيْلَهُ وَهُمْ يَعْلَمُونَ başındaki vâv atıf harfinden dolayı Zuhruf sûresinin 87. âyetine (وَلَيْنَ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولَنَّ ) اذْكُرْ قَيْلَهُ (اللَّهُ فَآتَى يُؤَفِّكُونَ) ma'tûf olmuştur. Ancak Âlûsî (ö. 1270/1854), burada mana açısından atfî ve fiilin tekit edilmesini gerektirecek bir durumun bulunmaması sebebiyle söz konusu i'râbın reddedildiğini nakletmiştir.<sup>74</sup>

8) اذْكُرْ قَيْلَهُ sözcüğü, yukarıdaki âyette yer alan بِالْحَقِّ sözcüğünün mahalline atfedilmiştir. Çünkü بِالْحَقِّ sözcüğü, mef'ûlün bih gayr-i sarîh olduğu için lafzen mecrûr olsa bile mahallen mansûbtur. بِالْحَقِّ kelimesinin mahalline atfedilen اذْكُرْ قَيْلَهُ fiilinden mef'ûlün bih gayri sarîh olmuştur. Buna göre âyet اذْكُرْ قَيْلَهُ وَهُمْ يَعْلَمُونَ بِالْحَقِّ şeklinde takdir edilmiştir.<sup>75</sup> Bu durumda اذْكُرْ قَيْلَهُ ... وَهُمْ يَعْلَمُونَ بِالْحَقِّ cümlesi, başındaki مَنْ ismi mevsûlünün sılası olmuştur. Ancak daha önce bahsi geçtiği üzere ism-i mevsûl ile sıla cümlesi arasına fâsıla girmesi dil kuralları açısından yaygın bir kullanım olmadığından bu şekildeki bir değerlendirme eleştiriye maruz kalmıştır. Çünkü ma'tûf ile ma'tûfün aleyh olan sözcükler arasında ez-Zuhruf 43/87. âyeti bulunmaktadır.<sup>76</sup> Bu çerçevede âyetin anlamı şu şekildedir: “Allah’ı

<sup>67</sup> Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 27/235.

<sup>68</sup> Nehhâs, *i'râbu'l-Kur'ân*, 955; Mekkî b. Ebû Tâlib, *el-Keşf*, 2/262; Müntecebüddin el-Hemedânî, *el-Ferîd*, 5/567.

<sup>69</sup> Mekkî b. Ebû Tâlib, *Muşkilu i'râbi'l-Kur'ân*, 2/652; Ebû Hayyân el-Endelûsî, *el-Baḥru'l-muḥîṭ*, 8/30; Semîn el-Halebî, *Durru'l-maṣūn*, 9/612; İbn Âdil ed-Dımaşkî, *el-Lubāb*, 17/303; Âlûsî, *Rūḥu'l-me'ânî*, 25/109.

<sup>70</sup> Ma'mer b. Müsennâ, *Mecāzu'l-Kur'ân*, 2/207; Taberî, *Cāmi'u'l-beyān*, 20/663; Zeccâc, *Me'āni'l-Kur'ân*, 4/421; Ezherî, *Me'āni'l-kırā'āt*, 2/369.

<sup>71</sup> Ebû Alf el-Fârisî, *el-Hüccce*, 6/160; Mekkî b. Ebû Tâlib, *Muşkilu i'râbi'l-Kur'ân*, 2/652; Müntecebüddin el-Hemedânî, *el-Ferîd*, 5/567; Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 27/235; İbn Âşûr, *et-Taḥrîr ve't-Tenvîr*, 25/272.

<sup>72</sup> Ferrâ, *Me'āni'l-Kur'ân*, 3/38.

<sup>73</sup> Taberî, *Cāmi'u'l-beyān*, 20/664.

<sup>74</sup> Âlûsî, *Rūḥu'l-me'ânî*, 25/109.

<sup>75</sup> Semîn el-Halebî, *Durru'l-maṣūn*, 9/612.

<sup>76</sup> Bâkûlî, *Cevāhiru'l-Kur'ân*, 2/1089; İbn Âdil ed-Dımaşkî, *el-Lubāb*, 17/303.

*birakıp kendilerine dua ettikleri varlıklar, asla şefaata edemezler; bilerek hakka ve onun (Hz. Peygamber'in) 'Ya Rab! Onlar iman etmeyen bir toplumdur' sözüne tanıklık edenler hariç."*

9) قَيْلَهُ sözcüğü, "yemin" anlamındadır. Daha önce belirtildiği üzere Zemahşerî, ilgili âyetin bütün kıraatlerde bu anlamda olduğunu savunmuştur.<sup>77</sup> Bu değerlendirmeye göre asıl itibariyle وَيَقِيلُهُ biçiminde mecrûr olan sözcük, kasem harfi olan bânın (ب) hazfı sebebiyle قَيْلَهُ şeklinde mansûb olarak okunmuştur. Bu durumda kasemin cevabı, إِنَّ هَؤُلَاءِ لَا يُؤْمِنُونَ cümlesidir.<sup>78</sup> Buna göre âyetin meâlî şöyledir: "Onun, 'Ya Rab' sözüne yemin ederim ki onlar inanmayan bir toplumdur." Bu takdire göre kaseme vurgu yapıldığı görülmektedir.

Netice itibariyle mansûb kıraate göre söz konusu sözcük dokuz farklı şekilde i'râb almıştır. Bu kıraate göre cümlede mef'ûl olan قَيْلَهُ kelimesi, ya mahzûf kabul edilen (أَفْسِمُ/أَذْكُرُ/يَعْلَمُ/قَالَ) veya sibakında geçen (يَكْتُمُونَ veyahut يَعْلَمُونَ fiillerinden) ya da atfedildiği sözcükten (سِرَّهُمْ/السَّاعَةَ/بِالْحَقِّ) dolayı mef'ûl (mef'ûlün bih/mef'ûlün bih gayri sarîh/mef'ûlü mutlak) olarak değerlendirilmiştir. Görüldüğü gibi bu farklı i'râb şekilleri, âyetin farklı yorumlanmasına sebep olmuştur. Şimdi söz konusu sözcüğün merfû' kıraatine ve bu konuda öne sürülen dil kurallarının âyetin anlam ve yorumuna olan etkisine değineceğiz.

### 2.3. Merfû' (قَيْلَهُ) Kıraate Göre Âyetin Anlamları

İnceleme konusu olan sözcüğü merfû' (قَيْلَهُ) olarak okumak şâzdır.<sup>79</sup> Ancak her ne kadar bu şekildeki okuyuş şâz olsa da Arap diline aykırı değildir.<sup>80</sup> Bunun için müfessirlerin diğer iki kıraat gibi bu kıraati değerlendirmeye aldıklarını, bunun i'râb şekillerini belirttiklerini ve mana üzerindeki etkisinden bahsettiklerini müşahede etmekteyiz.

Müfessirler, merfû' kıraate göre قَيْلَهُ sözcüğünün mübtedâ olduğu konusunda hemfikirdir. Ancak mübtedânın haberi konusunda dört farklı görüş serdetmişlerdir. Aşağıda bu görüşleri ve bunların mana üzerindeki etkisini maddeler hâlinde zikretmeye çalışacağız:

1) قَيْلَهُ sözcüğünün haberi, إِنَّ هَؤُلَاءِ قَوْمٌ لَا يُؤْمِنُونَ "Ya Rab! Onlar inanmayan bir toplumdur" cümlesidir.<sup>81</sup> Ancak bu görüşe göre dil kuralları bakımından bir problem söz konusudur. Çünkü haber cümlesinin inşâi (emir, yasaklama, soru, nida (seslenme) vb.) değil, ihbârî (yargı bildiren) bir cümle olması gerekmektedir. Oysa buradaki nida cümlesi ihbârî değil, inşâi bir cümledir. Bu da ilgili cümlenin mübtedâyâ haber olmasına engel teşkil etmektedir.<sup>82</sup> Ne var ki bu görüşü savunan âlimler, ilgili cümleyi ihbârî kılmak için bir

<sup>77</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 5/461.

<sup>78</sup> Beyzâvî, *Envâru't-tenzîl*, 5/98; İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 2/320; Ebû Hayyân el-Endelüsî, *el-Baḥru'l-muḥîṭ*, 8/30; Semîn el-Halebî, *Durru'l-maşûn*, 9/612; İbn Âdil ed-Dimaşkî, *el-Lubâb*, 17/303; Ebüssuûd Efendi, *İrşâdu'l-'aḳli'l-selîm ilâ mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*, thk. 'Abdulkâdir Ahmed 'Aṭâ (Riyad: Mektebetu'r-Riyâdî'l-Ḥadîse, ts.), 5/98.

<sup>79</sup> İbn Cinnî, *el-Muḥteseb*, 2/258; Ebû'l-Leys es-Semerkindî, *Tefsîru Ebi'l-Leys es-Semerkindî*, thk. Alî Mu'avvad - 'Âdil Abdulmevcûd (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1413/1993), 3/214; İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 2/320; Âûsî, *Rûḥu'l-me'ânî*, 25/108.

<sup>80</sup> Ebû Bekir İbnü'l-Enbârî, *Kitābu'l-İdāḥ*, 2/887.

<sup>81</sup> Ebû'l-Muzaffer es-Sem'ânî, *Tefsîru'l-Ḳur'ân*, 5/120; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 5/460, 461; Râzî, *Mefâtîḥu'l-ğayb*, 27/235; Müntecebüddin el-Hemedânî, *el-Ferîd*, 5/567; Ebû Hayyân el-Endelüsî, *el-Baḥru'l-muḥîṭ*, 8/30.

<sup>82</sup> Celâlüddîn es-Süyûtî, *Hem'u'l-hevâmi' fi şerḥi Cem'i'l-cevâmi'*, thk. Ahmed Şemsüddin (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1418/1998), 1/315.

çözüm üretmiş ve cümleyi gizli bir قَوْلْ kelimesinin muzâfun ileyhi (mef'ûlü) kılmışlardır.<sup>83</sup> Bu durumda mübtedânın haberi nida cümlesi değil, mahzûf haber olan قِيلُ veya قَوْلُ sözcüğü olmuştur. Çünkü Arap dilinde قَوْلُ lafzının cümle içerisinde düşürülmesine çokça rastlanmaktadır. Bu görüşü savunan âlimler, bu şekilde oluşan ihbârî cümlenin قِيلُهُ sözcüğünün haberi olduğunu ileri sürmüşlerdir.<sup>84</sup> Buna göre âyet şu anlamdadır: “Onun sözü ‘Ya Rab! Onlar inanmayan bir toplumdur’ (sözüdür.)”<sup>85</sup> Bu ise Ya Rab! ile başlayan ifade, Hz. Peygamber’in seslenişidir/nidâsıdır anlamındadır.<sup>86</sup>

2) وَعِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ kelimesinin haberi, Zuhurf sûresinin 85. âyetinde geçen عِلْمُ عِنْدَهُ sözcüğüdür. Bu durumda قِيلُهُ kelimesi, bahsi geçen âyette yer alan عِلْمُ السَّاعَةِ (kıyametin bilgisi) ifadesine atfedilmiştir.<sup>87</sup> Buna göre قِيلُهُ sözcüğü, mahzûf bir عِلْمُ kelimesine muzâfun ileyh olur, ancak muzâf hazfedildiği için قِيلُهُ onun yerine geçerek merfû okunmuştur.<sup>88</sup> Bu doğrultuda âyetin anlamı şöyledir: “Kıyametin saati ve onun (Hz. Peygamber’in), ‘Ya Rab! Onlar inanmayan bir toplumdur’ sözü hakkındaki bilgi sadece Allah katındadır.”

3) مَسْمُوعٌ veya قَوْلُ قَوْمٍ لَا يُؤْمِنُونَ مَسْمُوعٌ şeklinde takdir edilmiştir. Bu durumda قَوْلُ قَوْمٍ لَا يُؤْمِنُونَ mübtedâ olan قِيلُهُ sözcüğünün mef'ûlü olmuştur.<sup>90</sup> Bu çerçevede âyet şu anlama gelir: “Onun (Hz. Peygamber’in) ‘Ya Rab! Onlar inanmayan bir toplumdur’ şeklindeki sözü, (işitilmiştir veya kabul edilmiştir.)”

4) قَسِيٌّ sözcüğünün haberi mahzûftur. Ancak bu görüşe göre haber قَسِيٌّ şeklindeki bir sözcüktür. Burada şunu belirtmekte fayda vardır. Bu değerlendirmeye göre haberin mahzûf olması zorunluluk arz etmektedir. Zira قِيلُهُ sözcüğüne kasem anlamı yüklenmektedir. Kasemin haberinin de dil kuralları açısından zorunlu olarak mahzûf olması gerekmektedir. Buna göre Allah, Hz. Peygamber’in “Ya Rab!..” şeklindeki sözüne yemin etmiş olmaktadır. Bu durumda ... يَا رَبِّ sözü, قِيلُهُ kelimesinin mef'ûlü, قَوْلُ قَوْمٍ لَا يُؤْمِنُونَ cümlesi ise kasemin cevabıdır.<sup>91</sup> Buna göre âyetin anlamı şu şekilde olur: “Onun ‘Ya Rab!..’ sözü yeminimdir ki onlar inanmayan bir toplumdur.”

Daha önce belirtildiği üzere Zemahşerî, ilgili kelimenin bütün kıraatlerde kasem anlamında olduğunu savunmuştur. Ona göre قِيلُهُ sözcüğü merfû kıraatte, Arapların أَيْمُنُ اللّٰهِ (Allah’a yemin olsun), لَعْنَتُكَ (Senin hayatına yemin olsun) gibi yemin kelimeleri ile benzer bir anlam taşımaktadır. Bu yoruma göre Allah, Hz. Peygamber’in sözüne yemin

<sup>83</sup> Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, 4/421; Semerkandî, *Tefsîr*, 3/214; Mâverdî, *en-Nuket ve'l-uyûn*, 5/242.

<sup>84</sup> Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, 4/421; Ebû Alî el-Fârisî, *el-Hüccce*, 6/161; İbn Zencele, *Huccetu'l-kirâ'ât*, 656, dip. 1; Mekkî b. Ebû Tâlib, *Muşkilu'r-râbi'l-Kur'ân*, 2/652; Müntecebüddin el-Hemedânî, *el-Ferîd*, 5/567; Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâm'l-Kur'ân*, thk. Abdullâh et-Türkî (Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1427/2006), 19/96.

<sup>85</sup> Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, 4/421.

<sup>86</sup> Ferrâ', *Me'âni'l-Kur'ân*, 3/38.

<sup>87</sup> İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 2/258.

<sup>88</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 5/461; Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 27/235; Semîn el-Halebî, *Durru'l-maşûn*, 9/612; Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 25/108.

<sup>89</sup> Mekkî b. Ebû Tâlib, *Muşkilu'r-râbi'l-Kur'ân*, 2/652.

<sup>90</sup> Ebû Alî el-Fârisî, *el-Hüccce*, 6/161; İbn Atiyye el-Endelüsî, *el-Muḥarreru'l-vecîz*, 5/67; Ebû Hayyân el-Endelüsî, *el-Baḥru'l-muḥîṭ*, 8/30; Semîn el-Halebî, *Durru'l-maşûn*, 9/612; İbn Âdil ed-Dımaşkî, *el-Lubâb*, 17/303.

<sup>91</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 5/461; İbn Hişâm en-Nahvî, *Şerhu'l-Kıtır*, 184; İbn Âdil ed-Dımaşkî, *el-Lubâb*, 17/303.



ederek onu yüceltmekte, duasının ve kendisine sığınmasının kendi katında büyük bir değeri haiz olduğunu belirtmektedir.<sup>92</sup>

Dolayısıyla şâz olan merfû' (قَيْلُهُ) kıraate dair serdedilen farklı i'râb şekilleri âyetin muhtelif anlamlar yüklenmesine sebep olmuştur. Zira mübtedâ olan قَيْلُهُ sözcüğünün haberi ya mezkûr (يَا رَبِّ إِنَّ هَؤُلَاءِ قَوْمٌ لَا يُؤْمِنُونَ/عِنْدَهُ) ya da mahzûf (قَسَمِي/مَسْمُوعٌ) kabul edilmiştir. Haber olduğu var sayıların sözcüklerin farklı olması doğal olarak âyetin değişken anlamlar yüklenmesine sebep olmuştur.

Netice itibarıyla söz konusu kelime mecrûr, mansûb ve merfû' olarak kıraat edilmiştir. Âlimler, her bir kıraate göre inceleme konusu olan kelimenin cümledeki konumunu açıklamışlardır. Bu kelimeye yüklenen i'râb değerlendirmeleri ekseninde sözcüğün başındaki vâv harfinin atıf edatı olarak değerlendirilebilmesi ve bundan kaynaklanan problemler, Zemahşerî'nin sözcüğün her kıraat vechinde kasem anlamında olduğuna dair değerlendirmesinin daha isabetli olduğunu gösterebilir. Bu doğrultuda ma'tûf ile ma'tûfün aleyh arasında fâsılanın bulunması, mahzûf kabul edilen kelimeye göre âyetin anlam yönünden sibakına uygun olmaması, sıla ile mevsûl arasına cümlenin başka bir unsurunun girmesi, bazı atıfların âyeti anlaşılmasız kılması, varsayılan kelimelerin âyetin nazmındaki uyumsuzlukları gibi sebepler Zemahşerî'nin görüşünü destekler niteliktedir.

### Sonuç

Kıraatlerin büyük bir kısmını manaya hiçbir etkisi olmayan ve sadece telaffuza yansıyan farklılıklar oluşturmaktadır. Bunların dışında kalan bazı kıraat vecihleri ise Kur'ân yorumuna zenginlik katmaktadır. Bunlardan bir tanesi çalışmamıza konu olan Zuhurf sûresinin 88. âyetinde geçmektedir. Bu çalışmada, Zuhurf Sûresi 88. âyetinde yer alan قَيْلُهُ kelimesindeki kıraatler ve bu kıraatlere bağlı olarak ileri sürülen farklı i'râb şekilleri ele alınmış, bu i'râb şekillerinin mana üzerindeki etkisi irdelenmiştir.

İnceleme konusu olan قَيْلُهُ sözcüğünün; mansûb (قَيْلُهُ), mecrûr (قَيْلِهِ) ve merfû' (قَيْلُهُ) olarak okunduğu, mansûb ve mecrûr kıraatlerin mütevâtir, merfû' okumanın ise şâz kabul edildiği belirtilmiştir. Mansûb kıraat; mütevâtir olması, çok sayıda i'râb vechine uygun olması, kurrânın çoğunluğu ve müfessirler tarafından benimsenmesi ve i'râb konusunda serdedilen vecihlerin fazlaca eleştirilmemesi sebebiyle tercih edilmiştir.

Mecrûr kıraate göre قَيْلُهُ sözcüğü, cümle yapısı bakımından bazen muzâfun ileyih bazen de mef'ûlün bih gayr-ı sarîh olarak kabul edilmiştir. Ancak cümleye yapılan farklı takdirler, mecrûr kıraate göre âyetin altı değişik şekilde anlaşılmasına neden olmuştur. Mansûb kıraate göre قَيْلُهُ, mef'ûlün bih, mef'ûlün bih gayr-i sarîh veya mef'ûlü mutlak olarak kabul edilmiştir. Buna göre âyetin dokuz ayrı anlama geldiği görülmüştür. Merfû' kıraate göre قَيْلُهُ sözcüğü mübtedâ kabul edilmiş, haberi konusunda farklı görüşler belirtilmiştir. Bu kıraate göre âyet dört şekilde anlaşılmıştır. Her ne kadar şâz kıraat olsa bile Arap diline uygunluğu sebebiyle bu kıraat vechi, başta Ferrâ, Zeccâc, Nehhas, İbn Cinnî ve Zemahşerî olmak üzere dil âlimi ve müfessirler tarafından değerlendirmeye alınmıştır. Buradan hareketle erken dönem Kur'ân tefsirlerinin dilsel izah ağırlıklı olması, şâz kıraatin dilbilimsel tefsirlerde istişhâd metodu olarak kullanıldığını gösterebilir. Ancak tespitlerimize göre Taberî, Râzî ve İbn Âşûr gibi bazı müfessirler ise şâz kıraat olan merfû'

<sup>92</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 5/460; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 27/235; Kurtubî, *el-Câmi'*, 19/96; Ebû Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahru'l-muhîṭ*, 8/30; İbn Âdil ed-Dimaşkî, *el-Lubâb*, 17/304.

okumaya tefsirlerinde yer vermemişlerdir. Bu durum onların, şâz kıraatleri mütevâtîr olmadıkları sebebiyle Kur'ân'dan saymadıklarına işaret edebilir.

Çalışmada, farklı kıraatler nedeniyle ilgili sözcük için on beş i'râb şeklinin mümkün olduğu tespit edilmiş, bu i'râb şekillerinden toplam on dokuz mananın muhtemel olduğu görülmüştür. Bu i'râb vecihleri arasından, inceleme konusu olan âyetin her üç kıraate göre aynı anlamı ifade ettiği sadece bir tane i'râb şekli olmuştur. O da söz konusu kelimenin Zuhruf sûresinin 85. âyetinde geçen *عِلْمِ السَّاعَةِ* cümlesindeki *عِلْمِ السَّاعَةِ* veya *عِلْمِ السَّاعَةِ* kelimelerine yapılan atıftır. Bununla beraber ilgili kelimenin Zuhruf Sûresi 86. âyette yer alan *بِالْحَقِّ* sözcüğüne ya da mahalline yapılan atıf değerlendirmesine göre de âyet, mecrûr ve mansûb kıraatte aynı anlamı ifade etmiştir. Ayrıca ilgili sözcüğün her bir kıraat vechinde yemin anlamını taşıdığını söyleyen ve âyete aynı i'râbı farklı takdirlerle yükleyen Zemahşerî'nin görüşüne göre de âyetin yalnız mecrûr ve mansûb kıraatte aynı anlama geldiği görülmüştür. Sayılanlar dışında kalan manalara göre her üç kıraat ekseninde âyet on iki farklı anlam yüklenmiştir. Bu çerçevede Taberî ve Râzî gibi bir kısım âlim, cümlede mahzûf bir kelimenin bulunduğunu söyleyerek *qıl* kelimesinin bunlara müteallik olduğunu ifade etmişlerdir. Mahzûf olduğu varsayılan kelimelerin birbirlerinden farklı olmasının, âyetin muhtelif anlamlara gelmesine etki ettiği fark edilmiştir. Zeccâc gibi bazı âlimler ise âyette atfın söz konusu olduğunu ifade etmişlerdir. *qıl* kelimesinin atfedildiği her bir kelimenin bulunduğu âyetteki i'râb vechinin, söz konusu kelimenin de o doğrultuda yorumlanmasını zorunlu kıldığı görülmüştür. Dolayısıyla inceleme konusu olan sözcüğün cümledeki konumuna dair serdedilen her bir i'râb şeklinin, âyetin toplam on beş farklı anlam yüklenmesine sebep olduğu sonucuna ulaşılmıştır.

Netice itibarıyla kıraat vecihleri sebebiyle âlimlerin dil kuralları açısından farklı değerlendirdikleri bu kelime, ilgili âyetin de muhtelif anlamlarda yorumlanmasına sebep olmuş, bunun da söz konusu âyetin anlam ve yorumuna oldukça etki ettiği görülmüştür. Bu çalışmada dil kurallarının kıraat farklılıkları ekseninde ilgili âyetin anlaşılmasındaki rolünü inceledik. Başka bir çalışmada elde edilen bu sonuçların Kur'ân meâllerindeki karşılığı incelenebilir. Mesela Türkiye'de okunan kıraat vechinin ilgili âyetin meâli aktarılırken mecrûr kıraati yansıtıp yansıtmadığı, yansıtmıyorsa hangi kıraate göre meâlinin verildiği tespit edilebilir. Bu minvalde Türkiye'de tercih edilen Âsim b. Behdele'nin kıraatinin Kur'ân meâllerine yansıtılamaması sorunu üzerinde durulabilir.

### Kaynakça

- Acar, Mehmet Maşuk. "Kıraatlerle İstishâdın Nahiv Konularının Anlaşılmasındaki Rolü (Şerhu İbn 'Akil Örneği)". *Akademik Platform İslami Araştırmalar Dergisi* 6/3 (Aralık 2022), 399-428.
- Akaslan, Yaşar. "Kıraat-i Aşere'de Ferş Yönünden Farklılıklar". *İslam Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 4 (Samsun 2017), 6-31.
- Âlûsî, Şihâbüddîn Mahmûd. *Rûhu'l-me'ânî fî tefsiri'l-Şur'ânî'l-'azîm ve's-seb'i'l-meşânî*. 30 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâ'i Turâşî'l-'Arabî, ts.
- Bâkûlî, Nûruddîn Alî. *Cevâhiru'l-Şur'ân ve netâ'icu's-şan'at*. thk. Muhammed Ahmed ed-Dällî. 4 Cilt. Dimaşk: Dâru'l-Çalem, 1440/2019.
- Bayraktutan, Osman. "Kıraatlere Dil Mantığına Göre Yaklaşımlara Eleştirel Bir Bakış". *İğdir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12 (Ekim 2018), 75-107.
- Bekiroğlu, Harun. *Kur'ân Yorumunda Fıkıh Usûlünün İşlevi*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2020.
- Bezvâvî, Nâsîrüddîn Ebû Saîd Kâdî. *Envâru't-tenzil ve esrâru't-te'vil*. thk. Abdurrahman el-Mer'aşlî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâ'i't-Turâşî'l-'Arabî, ts.

- Cevherî, İsmâil b. Hammâd. *Tâcu'l-luğa ve şihâhu'l-'arabiyye*. thk. Ahmed Abdulgâfûr. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1990.
- Çakıcı, İrfan. *Şâz Kıraatler ve Tefsire Etkisi*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016.
- Çetin, Abdurrahman. *Kıraatların Tefsire Etkisi*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2020.
- Dağ, Mehmet. *Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*. İstanbul: İSAM Yayınları, 3. Basım, 2011.
- Dânî, Ebû Amr Osmân. *Câmi'u'l-beyân fi'l-kırâ'âti's-seb'*. thk. Muḥammed Şadûk el-Cezâ'irî. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1426/2005.
- Dânî, Ebû Amr Osmân. *et-Teysîr fi'l-kırâ'âti's-seb'*. thk. Hâlef eş-Şağdelî. Hail: Dâru'l-Endülüs, 1436/2015.
- Demir, Zakir. "Furkân Sûresinin 30. Âyetine Dair Müfessirlerin Yaklaşımları ve Hz. Peygamber'in Allah'a Münâcâtının Makâsıdî Tefsir Açısından Yorumu". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 27/2 (Aralık 2023), 592-618. <https://doi.org/10.18505/cuid.1326410>
- Demir, Zakir. "Kur'ân'ın Bütünlüğünde Kullanılan Kav/Söz Terkiplerinin Mâhiyeti ve Bunların Kutsal Kitab'a Arzı". *Arife Dini Araştırmalar Dergisi* 22/2 (Aralık 2022), 911-936.
- Ebû Alî el-Fârisî. *el-Hüccce li'l-kurrâ'i's-seb'a*. thk. Bedrettin Kahveci vd. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Me'mûn li't-Turâş, 1413/1993.
- Ebû Bekir İbnü'l-Enbârî. *Kitābu İdāhi'l-vakf ve'l-ibtidā'*. 2 Cilt. Dimaşk: Mecma'u'l-luğati'l-'Arabî, 1390/1971.
- Ebû Hayyân el-Endelüsî. *el-Baḥru'l-muḥiṭ*. thk. 'Alî Muhammed Mu'avvaḍ - 'Âdil Ahmed Abdulmevcûd. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1413/1993.
- Ebu'l-'Alâ el-Kirmānî. *Mefâtihu'l-'Egānî fi'l-kıraati ve'l-me'ānî*. thk. 'Abdulkerîm Muştafâ. Beyrut: Dâru İbni Hâzm, 1422/2001.
- Ebü'l-Berekât en-Nesefî. *Medâriku't-tenzîl ve ḥakā'ıku't-te'vîl*. thk. Yûsuf 'Alî Bedevî - Muḥyiddîn Dîb Mutû. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kelimi't-Ṭayyib, 1419/1998.
- Ebü'l-Muzaffer es-Sem'ânî. *Tefsîru'l-Ḳur'ân*. thk. Ebû Temîm Yâsîn. 6 Cilt. Riyad: Dâru'l-Vaṭan, 1418/1997.
- Ebüssuûd Efendi. *İrşâdu'l-'akli'l-selîm ilâ mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*. thk. 'Abdulkâdir Ahmed 'Aṭâ. 5 Cilt. Riyad: Mektebetu'r-Riyâdî'l-Ḥadîse, ts.
- Ezherî, Muḥammed b. Aḥmed. *Me'ānî'l-kırâ'ât*. thk. 'İyd Mustafa Dervîş - 'İvaḍ Ḥamd el-Ḳuzî. b.y., 1414/1993.
- Ezherî, Muḥammed b. Aḥmed. *Tehzîbu'l-luğa*. thk. Abdusselâm Hârûn. 15 Cilt. Kahire: Dâru'l-Mışriyye, ts.
- Ferrâ', Yahyâ b. Ziyâd. *Me'ānî'l-Ḳur'ân*. 3 Cilt. Beyrut: 'Âlemu'l-Kutub, 2. Basım, 1403/1983.
- Gülle, Sıtkı. "Taberî'nin, Tefsîri'ndeki Kırâat Değerlendirmeleri". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (2004), 65-85.
- Halîl b. Ahmed. *Kitābu'l-'Ayn*. thk. Abdülhamit Hendâvî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.
- Hanay, Necattin. *Kur'ân Tefsirinde Kıraat Farklılıklarının Rolü: Zeccâc ve Taberî Örneği*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015.
- İbn Âdil ed-Dimaşkî. *el-Lubâb fî 'ulûmi'l-Kitâb*. thk. 'Alî Mu'avvaḍ - 'Âdil Abdulmevcûd. 20 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1419/1998.
- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir. *et-Taḥrîr ve't-Tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: ed-Dâru't-Tûnusiyye, 1984.
- İbn Atiyye el-Endelüsî. *el-Muḥarreru'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz*. thk. 'Abdusselâm Muḥammed. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1422/2001.
- İbn Cinnî, Ebü'l-Feth Osmân. *el-Muḥteseb fî tebyîni vucûhi şevâzî'l-kırâ'ât ve'l-ıdâḥ 'anhâ*. nşr. Alî en-Necdî - Abdülfettâh İsmâil. 2 Cilt. Kahire: Vezâretu'l-'Evḳâf, 1414/1994.
- İbn Cüzey, Muhammed b. Ahmed. *et-Teshîl li-'ulûmi't-tenzîl*. thk. Muḥammed Sâlim. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 3. Basım, 1436/2015.
- İbn Düreyd, Muhammed b. el-Hasen. *Cemheretu'l-luğa*. thk. Remzi Munîr. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1987.

- İbn Ebû Zemenîn. *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-'Azîz*. thk. Ebû 'Abdillâh Hüseyin - Muḥammed el-Kenz. 5 Cilt. Kahire: el-Fârûku'l-Ḥadîse, ts.
- İbn Fâris, Ebû'l-Hüseyin Ahmed. *Mu'cemu Mekâyisi'l-luġa*. thk. Abdusselâm Hârûn. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1399/1979.
- İbn Hacer el-Askâlânî, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed. *Fethu'l-bârî bi-şerḥi Şaḥîhi'l-Buḥârî*. nşr. Şu'ayb Arnaûṭ vd. 24 Cilt. Dimaşk: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1434/2013.
- İbn Hâleveyh, Hüseyin b. Ahmed. *el-Ḥucce fi'l-kırâ'âti's-seb'*. thk. Abdul'âl Sâlim. Bağdad: Dâru'ş-Şurûk, 3. Basım, 1399/1979.
- İbn Hişâm en-Nahvî, Cemâluddîn 'Abdullah b. Yûsuf. *Şerḥu Kaṭri'n-nedâ ve bellu'ş-şadâ*. thk. 'İrfân Maṭraçî. Beyrut: Muessesetu'l-kutubi's-Sekâfiyye, 4. Basım, 1429/2008.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mûkerrem. *Lisânu'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdir, ts.
- İbn Mihrân en-Nisâbü'rî. *el-Mebsûṭ fi'l-kırâ'âti'l-'aşr*. thk. Sübey' Hamza Hâkimî. Dimaşk: Mecme'u'l-luġeti'l-'Arabî, 1401/1980.
- İbn Mücâhid, Ahmed b. Mûsâ. *Kitâbu's-Seb'a fi'l-kırâ'ât*. thk. Şevkî Dayf. Kahire: Dâru'l-Me'arif, 1972.
- İbn Sîde, Alî b. İsmâîl. *el-Muḥkem ve'l-muḥîtu'l-'a'zam*. thk. Abdülhamit Hendâvî. 11 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1421/2000.
- İbn Zencele, Abdurrahman b. Muhammed. *Ḥucceu'l-kırâ'ât*. thk. Saîd el-Afgânî. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1418/1997.
- İbnü'l-Cezerî, Şemsüddîn. *en-Neşr fi'l-kırâ'âti'l-'aşr*. thk. Alî eḏ-Ḍabbâg. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.
- İbnü'l-Cezerî, Şemsüddîn. *Muncidü'l-mukri'tin ve murşidu't-ṭâlibîn*. thk. Nâşir Muḥammed Câd. Kahire: Dâru'l-Âfâki'l-'Arabiyye, 2010.
- İbnü'l-Cezerî, Şemsüddîn. *Takrîbu'n-Neşr fi'l-kırâ'âti'l-'aşr*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1423/2002.
- İnanç, Yonis. *Teşekkül Sürecinde Nahiv-Kiraat İlişkisi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, 2016.
- Karaçam, İsmail. *Kiraat İlminin Kur'ân Tefsirindeki Yeri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, 2. Basım, 2013.
- Kâsım b. Sellâm, Ebû Ubeyd. *Ġarîbu'l-ḥadîs*. nşr. 'Abdu'l-muîd Ḥân vd. 4 Cilt. Haydarâbâd: Maṭba'atu Dâireti'l-Me'arifi'l-'Osmâniyye, 1384/1964.
- Kılıç, Mustafa. "İbn Kuteybe'de Kiraat-Filolojik Tefsir İlişkisi (Tefsîru Ġarîbi'l-Kur'ân Örneği)". *Yakın Doġu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/1 (Haziran 2020), 7-50.
- Kılıç, Mustafa. *Kiraat Tefsir İlişkisi Zemahşeri Örneği*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, 2015.
- Kurtubî, Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li-aḥkâmi'l-Kur'ân*. thk. Abdullâh et-Türkî. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1427/2006.
- Kütükoġlu, Ahmet. "Ahmed B. Muhammed El-Harrâd'a (D.1948-?) Göre Kiraat Farklılıklarının Manaya Etkileri". *Harran İlahiyat Fakültesi Dergisi* 44 (Aralık 2020).
- Kütükoġlu, Ahmet. *Kastallânî'nin Letâifü'l-İşârât li Fünûni'l-Kiraât Adlı Eserinin Kiraat İlmindeki Yeri*. İstanbul: Nida Akademi, 2021.
- Ma'mer b. Müsennâ, Ebû Ubeyde. *Mecâzu'l-Kur'ân*. thk. Fuat Sezgin. 2 Cilt. Mısır: Mektebetu'l-Ḥancî, ts.
- Maşalı, Mehmet Emin. "Kiraat-Tefsir İlişkisi". *Tefsire Akademik Yaklaşımlar*. 357-378. Ankara: Otto Yayınları, 2015.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Te'vîlâtu Ehli's-sünne*. thk. Mecdî Bâsellüm. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1426/2005.
- Mâverdî, Ebû'l-Hasen. *en-Nuket ve'l-'uyûn*. thk. 'Abdulmaḥşûd b. 'Abduraḥîm. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.
- Mekkî b. Ebû Tâlib. *el-Keşf 'an vucûhi'l-kırâ'âti's-seb' ve 'ilelihâ ve ḥucecihâ*. thk. Muhyiddin Ramazan. 2 Cilt. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 3. Basım, 1984/1404.

- Mekkî b. Ebû Tâlib. *Muşkilu 'i'râbi'l-Kur'ân*. thk. Hâtim Şâlih. 2 Cilt. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 2. Basım, 1405/1984.
- Müntecübüddin el-Hemedânî. *el-Ferîd fî 'i'râbi'l-Kur'âni'l-mecîd*. thk. Muḥammed Nizamettin el-Fettîh. 6 Cilt. Medine: Dâru'z-Zemân, 1427/2006.
- Nehhâs, Ebû Ca'fer. *'i'râbu'l-Kur'ân*. nşr. Hâlid el-'Alî. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2. Basım, 1429/2008.
- Özbek, Ömer. "Kıraat Farklılıklarının Anlama Etkisi". *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 1/39 (Şubat 2015), 163-181.
- Özcan, Esat. "Dil Kurallarının Kıraat Tercihindeki Etkisi: Kutrub Örneği". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 45 (Haziran 2021), 135-153.
- Özcan, Esat. "Müslim b. Cüde'bin Kıraat ve Tefsir İlimlerine Katkısı". *Hicri II. Asırda İslâmî İlimler*-2. ed. Hidayet Aydar vd. 101-114. Ankara: İKSAD, 2002.
- Râgıb el-İsfahânî. *el-Mufredât fî ğaribi'l-Kur'ân*. thk. Muḥammed el-Keylânî. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- Râzî, Fahreddin. *Mefâtiḥu'l-ğayb*. 31 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1401/1981.
- Saylan, Nesrişah. "Kur'ân'da Beddua". *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 26/1 (2016), 125-135. <https://doi.org/10.18069/fusbed.82802>
- Semerkindî, Ebû'l-Leys. *Tefsîru Ebi'l-Leys es-Semerkindî*. thk. Alî Mu'avvaḍ - 'Âdil Abdulmevcüd. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1413/1993.
- Semîn el-Halebî. *ed-Durru'l-maşûn fî 'ulûmi'l-kitâbi'l-meknûn*. thk. Ahmed el-Ḥarrâḩ. 11 Cilt. Dımaşk: Dâru'l-Kalem, ts.
- Se'âlibî, Ebû Zeyd Abdurrahmân. *el-Cevâhiru'l-ḥisân fî tefsîri'l-Kur'ân*. thk. 'Alî Mu'avvaḍ - 'Âdil Abdulmevcüd. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İḩyâi't-Turâşi'l-'Arabî, 1418/1997.
- Süyûtî, Celâlüddîn. *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Şu'ayb el-'Arnaûḩ. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1436/2015.
- Süyûtî, Celâlüddîn. *Hem'u'l-hevâmi' fî şerḩi Cem'i'l-cevâmi'*. thk. Ahmed Şemsüddin. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1418/1998.
- Şükür, Alaaddin. "Kıraatlerin Nahiv İlminin Teşekkülüne Etkisi". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 46 (Haziran 2019), 25-57.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vili âyi'l-Kur'ân*. thk. Abdullâh et-Türkî. 26 Cilt. Kahire: Dâru Hecr, 1422/2001.
- Tâcülkurrâ el-Kirmânî. *Ġarâ'ibu't-tefsîr*. thk. Şemrân Yünus el-'Acelî. 2 Cilt. Beyrut: Muessesetu 'Ulûmi'l-Kur'ân, ts.
- Taş, Mahsum. "Hûd Sûresinin 111. Âyetiyle İlgili Kirâatlerin Filolojik Açıdan Değerlendirilmesi". *Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (Aralık 2020), 573-589.
- Taşdoğan, Ahmet. *Dilbilimsel Tefsir Bağlamında Kur'ân'da İrâz ve İlişkili Kelimelerin Analizi*. Malatya: İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2024.
- Taşpınar, Kadir. "Kıraat-Nahiv İlişkisi Bağlamında Ebussuud Efendi'nin Tefsirinde Yer Alan Kıraat Vechleri". *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 3/1 (Ocak 2017), 113-138.
- Temel, Ali. *Dilbilimsel Tefsirlerde Kirâatlere Yaklaşım*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017.
- Teymî, Kivâmü's-sünne. *'i'râbu'l-Kur'ân*. nşr. Fâ'ize bnt. Ömer. Riyad: Mektebetu Melik Fehd, 1415/1995.
- Ünal, Mehmet. *Kur'ân'ın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıklarının Rolü*. İstanbul: Haciveyizade İlim ve Kültür Vakfı, 2019.
- Vâhidî, Ebû'l-Hasen Alî. *el-Basîḩ fî tefsîri'l-Kur'ân*. thk. Muḥammed b. ḩamd vd. 25 Cilt. Riyad: Câmî'atu'l-İmâm Muḥammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1430.
- Vâhidî, Ebû'l-Hasen Alî. *el-Vasîḩ fî tefsîri'l-Kur'âni'l-mecîd*. thk. 'Âdil Abdulmevcüd vd. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1415/1994.
- Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm. *Me'âni'l-Kur'ân ve 'i'râbuh*. thk. 'Abduḩ Şelebî. 5 Cilt. Beyrut: 'Âlemu'l-Kutub, 1408/1998.
- Zemahşerî, Cârullah. *el-Keşşâf 'an ḩakâiki ğavâmiḩi't-tenzil*. thk. 'Alî Mu'avvaḍ - 'Âdil Abdulmevcüd. 6 Cilt. Riyad: Mektebetu'l-'Ubeykân, 1418/1998.

# Harran İlahiyat Dergisi | Harran İlahiyat Journal

Sayı/Issue: 51, Haziran/June 2024, 247-268

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/hij/issue/85067>

ISSN 2791-6812

## Kur'ân'a Göre Âhiretteki Sorgunun Mahiyeti

The Nature of Questioning in the Hereafter According to the Qur'ân

### Yazar Bilgisi Author Information

**Hasan KILIÇ**

Dr. Öğr. Üyesi, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Çanakkale, Türkiye  
Asst. Prof., Çanakkale Onsekiz Mart University Faculty of Theology, Çanakkale, Türkiye  
hkilic@comu.edu.tr, www.orcid.org/0000-0001-5192-3444

### Makale Bilgisi Article Information

<b>Makale Türü Article Type</b>	Araştırma Makalesi Research Article
<b>Yayın Etiği Publishing Ethics</b>	Bu makale, iThenticate yazılımı ile taranmış ve intihal tespit edilmemiştir. Makale, çift taraflı kör hakemlik yöntemiyle en az iki hakem tarafından incelenmiştir. This article has been scanned by iThenticate software and no plagiarism detected. It has been examined by at least two referees using double sided blind refereeing method.
<b>Finansman Funding</b>	Yazar, bu çalışma için herhangi bir dış fon almadığını beyan eder. Author declares that he get no any external funding for this study.
<b>Çıkar Çatışması Conflict of Interest</b>	Yazar bu çalışmayla ilintili herhangi bir çıkar çatışması bulunmadığını beyan eder. Author declares that there is no any conflict of interest related to this study.
<b>DOI</b>	<a href="https://doi.org/10.30623/hij.1434879">https://doi.org/10.30623/hij.1434879</a>
<b>Geliş Tarihi / Received</b>	<b>Kabul Tarihi / Accepted</b>
10 Şubat/February 2024	10 Haziran/June 2024

## Öz

Âhiret hayatına ilişkin yapılan tasvirler Kur'ân'da en yoğun şekilde işlenen konular arasında yer almaktadır. Bunun en temel sebebi, âhiret inancı ve hesap verme bilincini insanın zihin ve gönlüne yerleştirerek davranışlarının olumlu yönde değişimini sağlayabilmektir. Ayrıca birçok farklı olay ve hadisenin yaşandığı âhiretin çeşitli aşamaları hakkında muhatapları bilgilendirmek de bu sebepler arasında yer almaktadır. İnsanın yaptıklarının hesabını vermek üzere sorguya çekileceği süreç âhiretin önemli aşamalarından biri olarak ön plana çıkmaktadır. Sorgu âhiretin en temel esaslarından biri olmasına rağmen bazı âyetlerde bu gerçeğe çelişecek şekilde günahkâr ve suçluların sorguya çekilmeyeceğine, onların konuşmasına, özür beyanında bulunmasına müsaade edilmeyeceğine dair çeşitli bilgilere rastlanmaktadır. Âyetler arasındaki bu müşkillik genellikle âhiret gününün çok uzun bir zaman dilimini içeren farklı aşamalardan oluştuğu, bu aşamaların bazılarında sorgu yapılacağı, bazılarında ise sorgunun olmayacağı şeklindeki teoriyle izale edilmiştir. Ancak Kur'ân'da kıyamet-âhiret süreçlerinin sistemli bir aşama ve sıralama çerçevesinde anlatma gibi bir gayenin bulunmaması önerilen çözüm yöntemini yetersiz hale getirmektedir. Âyetlerin bağlamı ve konuyla ilgili rivayet malzemesi birlikte değerlendirildiğinde çelişki arz eden hususların her biri esasında âhiret hayatının korkunç ahvaline yönelik farklı anlam çağrışımları yapmaktadır. Buna göre sorguya çekme, işledikleri kötü söz ve eylemler sebebiyle suçlu ve günahkârların kusurlarını, hatalarını ortaya dökerek onları rezil etme ve aşağılama amacına matuftur. Sorguyu nefyeden ifadeler ise azabı hak eden kimselere kesinlikle merhamet edilmeyeceğini, onlar için özür ve mazerette bulunma müddeti kadar bile süre verilmeden cehenneme atılacakları uyarı ve ikazını içermektedir. Sorgunun azarlama ve kınama eylemine dayalı psikolojik bir azap vasıtası olması sebebiyle bu incitici muameleye maruz kalacak grup olarak müşrikler ön plana çıkmakla beraber bazı âyetlerde müminlerin hatta peygamber ve meleklerin sorguya çekileceğine işaret edilmektedir. Bu bakımdan çalışma konuyla ilgili müşkillik arz eden hususları açıklığa kavuşturma, sorgunun işlenen ameller hakkında bilgi sahibi olmaktan ziyade kötü amel sahiplerinin psikolojik şiddete maruz kalacağı bir aşamaya tekabül ettiğini vurgulama amacı taşımaktadır. Bunun için ilk olarak sorgu süreci ve bu süreçle çelişen âyet ifadelerinin genel bir değerlendirmesi yapılarak âhiretteki sorgunun günahkârlara yönelik uyarı ve tehdit anlamı içerdiği belirtilecektir. Ardından Kur'ân'da sorgulanacak hususlar muhatap kitleyi gözetken bir tasnif doğrultusunda incelenecektir. Bu sayede sorgu konusu yapılacak söz ve eylemlerin benzerlikleri, ortak noktaları tespit edileceği gibi peygamber ve melekler için bu sürecin taşıdığı anlama ilişkin belirli bir kanaate ulaşılabilecektir. Son olarak ise cennete girecek müminlerin sorgulanıp sorgulanmayacakları veya bu süreç sırasında müşriklerden farklı olarak güzel muamelelerle karşılaşacaklarına dair Mâverdî (öl. 450/1058) kaynaklı bilgi malzemesi, sorgunun mahiyet ve kapsamı çerçevesinde tartışmaya açılacaktır. Araştırmanın kapsamı Kur'ân'daki âhiretteki sorguyla ilişkili âyet ifadelerinin tahlil ve analiz edilmesiyle sınırlı olmakla birlikte çalışmada bu sürece işaret eden başka âyetler de inceleme konusu yapılacaktır. Yöntem olarak tahlilî metot izlenerek, Kur'ân'daki ifadelerin anlamını tespit etmede âyetin bulunduğu bağlam ve konu bütünlüğü hareket noktası olacaktır. Ayrıca Hz. Peygamber'in hadisleri başta olmak üzere konuyla ilgili rivayet malzemesi gerek doğru anlamı belirlemede gerekse varılan neticenin tutarlılığını tespit etmede daima göz önünde tutulacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Tefsir, Kur'ân, Âhiret Hayatı, Sorgu, Psikolojik Azap.

**Abstract**

The descriptions of life in the Hereafter are among the most frequently mentioned topics in the Qur'ān. The primary purpose of this is to introduce the belief in the Hereafter and the awareness of accountability into the minds and hearts of people to ensure positive behavioural change. Another purpose is to inform humans about the various stages of the Hereafter with the specific incidents that take place in it. The process in which people will give an account of their actions stands out as it is one of the crucial phases of the Hereafter. However, although questioning is one of the key aspects of the Hereafter, some verses note that sinners and criminals will not be questioned and that they will not be allowed to speak or ask for forgiveness. This ambiguity in the verses is usually explained through the theory that the Day of Judgement involves various stages that span a long time, and that there will be questioning in some of these stages, while there will be no questioning in others. However, this suggested theoretical explanation is inadequate as the Qur'ān does not aim to clarify the processes of judgement and the Hereafter in a systematic and chronological way. When the contextual properties of the verses and narrations on the issue are evaluated together, each controversial issue has different connotations revealing the dreadful aspects of the Hereafter. Accordingly, questioning is intended to humiliate criminals and sinners and put them to shame by revealing their faults and mistakes, along with their bad words and deeds. On the other hand, the expressions that do not mention questioning give the warning that those deserving punishment will not be shown mercy and will be sent to Hell without being allowed to make excuses or offer explanations. Although it is the polytheists that will be subjected to this hurtful treatment, some verses stress that the believers, even prophets and angels will be questioned as questioning is a means of psychological torment involving rebuke and condemnation. In this respect, this study not only aims to clarify unclear issues about this subject but also aims to emphasise that questioning involves to a stage in which the doers of bad deeds will be subjected to psychological violence, rather than seeking information about the deeds they committed. With this aim in mind, a general evaluation is first offered to discuss the questioning process and the Qur'anic expressions that contradict this process. It should be noted that questioning in the Hereafter is intended for warning sinners. Then, the study analyses the issues that form the focus of questioning, as mentioned in the Qur'ān, in line with a classification based on the intended audience of questioning. This analysis helps identify the similarities and shared aspects of words and actions to be questioned and it also helps gain an understanding of the meaning of this process for prophets and angels. Finally, based on what is known about the nature and scope of questioning, this study investigates whether the believers who deserve Paradise will be questioned, and it discusses al-Māwardī's (d. 450/1058) claim that they will be treated differently from the polytheists. Although the scope of the present study is limited to the analysis of the expressions related to the questioning in the Hereafter in the Qur'ān, it also examines other verses mentioning the process. By adopting analysis as a method, the context and subject integrity of the verse became the main points of departure in determining the meaning of the expressions in the Qur'ān. In addition, narrative evidence, particularly those from the Prophet's hadīths, was always taken into consideration both in seeking the correct meaning and in testing the consistency of the conclusions drawn.

**Keywords:** Tafsīr, Qur'ān, Life in the Hereafter, Questioning, Psychological Torment.



## Giriş

Ölümünden sonra yeniden dirilişle başlayacak olan âhiret hayatı İslâm'ın en önemli inanç esaslarından biridir. Dünyada işlenen amellerin ödül ya da ceza olarak karşılığının verileceği bu farklı âlem insanın idrak ve tahayyülüne imkân tanımayan gayb haberleri kapsamındadır. Bu nedenle âhiret hayatının mahiyeti hakkındaki bilgiler Kur'an âyetleri ve hadislerle sınırlıdır. Yüce Allah rahmetinin gereği olarak insanın âhirette karşılaşacağı durumları Kur'an'da tafsilatlı bir şekilde anlatarak, onu ebedî mükâfata ulaştıracak ameller sergilemeye teşvik etmiştir. Öyle ki Kur'an'ın hemen hemen bütün sûrelerinde âhiret hayatının çeşitli safhalarından çarpıcı kesitlerin yapıldığı pasaj, ifade veya işaretlere rastlamak mümkündür. Kıyametin kopması, sura üflenmesi, yeniden dirilişin gerçekleşmesi, insanların hesaba çekilmesi, organların konuşması ve şahitlik etmesi, amel defterlerinin verilmesi, amellerin tartılması, cennet nimetlerinin hayranlık veren cazibesi, cehennemde dehşet ve korkunçluğu âhiretle ilgili Kur'an'da en çok tasviri yapılan örnekler arasındadır. Bu bilgiler vasıtasıyla âhiret hayatına dair gaybî hakikatler adeta muhatapların akıl ve zihin dünyasına hitap edecek şekilde somut ve müşahhas hale getirilmektedir.

Kur'an'ın ölüm ötesine ilişkin beyanları çeşitli zaviyelerden inceleme konusu yapılması sebebiyle âhiret süreçlerine dair bilgiler arasında benzer vurguların yanı sıra farklı ima ve işaretlere de rastlamak mümkündür. Özellikle insanın yaptıklarından sorguya çekileceği gerçeğine işarette bulunan âyetlerin bir kısmında birbirleriyle çelişki izlenimi veren ifadelerin yer aldığı göze çarpmaktadır. Nitekim birçok âyet, insanın amellerinden muhakkak surette sorguya çekileceğini beyan ederken, bazı ifadelerinde böyle bir sorgunun olmayacağı, buna gerek kalmayacağı belirtilmektedir. Sorguya çekilecek muhatap kesim için de benzer şeyleri söylemek mümkündür. Kur'an'da genellikle İslâm'la örtüşmeyen söz ve eylemler sergilemeleri sebebiyle müşriklerin sorgulanacağı beyan edilirken, bazı âyetlerde meleklerin hatta peygamberlerin de sorguya çekileceği, onların dahi sorgudan muaf tutulmayacakları bildirilmektedir. Bu bakımdan peygamber ve meleklerin sorguya çekilmelerinin hangi amaç ve hikmete yönelik olduğu konunun dikkat çeken bir başka boyutunu teşkil etmektedir. Aynı şekilde sorguyla ilgili bazı genel ifadelerin müminleri de içerdiği göz önüne alındığında müminlerin de müşrikler gibi benzer süreçlerden geçip geçmeyeceği merak uyandıran bir başka husustur. Diğer taraftan âhiretteki sorgunun anlam ve amacının tespiti, insanların zihin ve tasavvurlarındaki algıyla hangi noktalardan farklılaştığı ya da benzerlik taşıdığı, bu bağlamda muhataplara sorgulama sonucunda kendini savunma ve konuşma hakkının verilir verilmeyeceği hususu cevaplanması gereken sorular arasındadır. Konuyla ilgili daha önce yapılan çalışmalara bakıldığında bunların genellikle kıyamet-âhiret süreçlerini bir bütün olarak Kur'an ve hadis perspektifinden inceleme üzerine yoğunlaştığı, sorgu meselesinin ise kabir hayatı özelinde ele alınmakla birlikte âhiretteki boyutunun müstakil bir araştırma konusu yapılmadığı göze çarpmaktadır.<sup>1</sup> Çalışma bu ihtiyaca binaen telif edilmiş olup âhiretteki sorgulamanın mahiyet ve kapsamını Kur'an-ı Kerim çerçevesinde belirleme, konuyla ilgili müşkillik arz eden hususları açıklığa kavuşturma amacı taşımaktadır. Bununla birlikte âhiret hayatının gaybî bir nitelik taşıması, hadislerin yanı sıra konuyla ilgili rivayetlerden azami ölçüde

<sup>1</sup> Mehmet Okuyan, *Kur'an-ı Kerim'e Göre Kabir Azabı Var mı?* (Samsun: Etüt Yayınları, 2007), 375-391; Zeynep Ceran, *Kur'an-ı Kerim'de Ahiret Hayatının Aşamalarını Anlatan Kavramların Tasnif ve Tahlili* (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013), 84-89; Süleyman Toprak, *Âhirete İman* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2018), 54-56; Abdulvehhab Gözün, "Hadisler Işığında Kabir Sorgusu ve Soruları", *Dergibant* 9/1 (Haziran 2021), 338-339.

istifade etmeyi ve ulaşılan sonuçların bu iki bilgi malzemesi karşılaştırıp sağlamasının yapılmasını gerekli hale getirmektedir.

### 1. Sorguyu Nefyeden Âyetlerin Tahlihi

Sorgu süreci Kur'ân'da âhiretin en önemli aşamalarından biri olarak kabul edilmekle birlikte bazı âyet ifadelerinde sorguyla örtüşmeyen ya da çelişen ima ve işaretlere rastlanmaktadır. Konunun mahiyetini belirleyebilmek sorguyla çelişen, müşkillik arz eden hususları açıklığa kavuşturmanın yanı sıra bu kapsamdaki âyetlerin ihtiva ettiği mesaj ve anlamın doğru bir şekilde tespit ve tahliil edilmesini de gerekli hale getirmektedir. Bunun için çalışmanın bu bölümünde muhtelif tefsir kaynakları ve Müşkilü'l-Kur'ân türü telif eserlerde müfessirlerin âhiretteki sorguyla ilgili işkâli giderme amacıyla yaptıkları yorum ve izahlar incelenerek, konu hakkındaki âyetlerin mana ve maksadına yönelik genel bir perspektif çizilmeye çalışılacaktır.

#### 1.1. Günahkârların Sorguya Çekilmeyeceğini Belirten İfadeler

İlâhî adaletin gereği olarak bütün herkes yaptıklarından hesap ve sorguya çekileceği süreç sonrası hakkında takdir edilen karara göre ya cennette çeşitli mükâfatlara mazhar olarak ödüllendirilecek ya da cehennemde suç ve günah türüne uygun bir şekilde cezalandırılacaktır. Bu ilâhî gerçek sıklıkla vurgulanmasına rağmen genel kabulün aksine Kur'ân'ın bazı âyetlerinde belirli muhatap kitlelerin sorgulanmayacağına ilişkin ifadeler bulunmaktadır. *"İşte o gün insana da cine de günahı sorulmaz"*<sup>2</sup>, *"Suçlular günahlarından dolayı sorguya çekilmezler"*<sup>3</sup> şeklindeki âyet ifadeleri genel kanaatle teâruz arz edecek şekilde insanların amelleri hakkında herhangi bir sorguya tabi tutulmayacaklarına işarette bulunmaktadır. Müfessirlerin bir kısmı bu âyetlerin âhiretteki sorgu gerçeğine vurgu yapan *"Senin Rabbine yemin ederim ki yaptıklarından dolayı muhakkak surette onların hepsini sorguya çekeriz"*<sup>4</sup>, *"durdurun onları, sorguya çekilecekler"*<sup>5</sup> şeklindeki âyetlerle çeliştiğini ileri sürerek mezkûr ifadeleri te'vil cihetine gitmişlerdir. Bu müfessirlerden biri olan İbn Kuteybe (öl. 276/889) *"Melekler ve ruh, süresi dünya senesine kıyasla elli bin sene uzunluğundaki bir günde O'na yükselirler"*<sup>6</sup> âyet ifadesini dayanak göstererek âhiret gününün birbirinden farklı birçok süreç ve aşamanın gerçekleşmesine imkân verecek muhtelif yer ve vakitleri bulunan uzun bir zaman dilimi olduğunu belirtmiştir. Dolayısıyla âhiret gününün bazı zaman dilimlerinde insanlar sorguya çekilecek iken bazılarında sorgulanmayacaktır.<sup>7</sup> Tâbiî müfessirlerden Katâde'den (öl. 117/735) gelen rivayet de konunun âhirette yaşanacak süreçlerle ilgili farklılıktan kaynaklandığı düşüncesini desteklemektedir. Ona göre önce sorgulama gerçekleşecek, sonraki safhalarda ise günahkârların ağızları mühürlenerek, organ ve azaları yaptıklarına şahitlik edecektir.<sup>8</sup> Bir

<sup>2</sup> er-Rahmân 55/39.

<sup>3</sup> el-Kasas 28/78.

<sup>4</sup> el-Hicr 15/92.

<sup>5</sup> es-Sâffât 37/24.

<sup>6</sup> el-Meâric 70/4.

<sup>7</sup> Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî, *Te'vilü müşkilü'l-Kur'ân*, thk. İbrahim Şemseddin (Beyrût: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2007), 46; Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mesûd el-Ferrâ el-Begavî, *Meâlimü't-tenzîl*, thk. Halid Abdurrahman el - Akk-Mervan Sevar (Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 1987), 4/272.

<sup>8</sup> Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vili âyi'l-Kur'an* (Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 2010), 10/568; Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vil* (Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 2012), 4/311; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed

başka rivayete göre ise sorgunun olmadığı bu safha, günahkârların kabirlerinden çıkarılarak bölükler halinde mahşer meydanına sevk edilme esnasındaki olay ve durumları kapsamaktadır. “*Rabbine yemin olsun ki onların hepsini sorgulayacağız*” benzeri ifadelerin işaret ettiği sorgulama ise münakaşa ve hesap yerinde olacaktır.<sup>9</sup> Dolayısıyla bütün bu rivayetler Rahmân ve Kasas sûresindeki âyetlerin sorgunun olmadığı zaman dilimine ait bir tasvir olarak düşünülmesi gerektiğini vurgular niteliktedir.

İnsanların cinlerin ve suçluların günahlarından sorguya çekilmeyeceğini belirten ifadelerdeki müşkillik genellikle bu yorum ve izah çerçevesinde yapılan te'viller yoluyla çözüme kavuşturulmaya çalışılmıştır. Ancak böyle bir akıl yürütme mezkûr âyetin anlam derinliğinin yeteri kadar yansıtılmasına engel olduğu gibi konuyla ilgili muhtemel bazı soru işaretlerinin belirmesine de kapı aralamaktadır. Zira Kur'an'ın metafizik âleme ilişkin yaptığı tasvirlerin kıyamet-âhiret süreçlerini sistemli bir aşama ve sıralama dâhilinde anlatma gibi bir gayesi olmadığı için bu tasvirlerden yola çıkarak âhirette gerçekleşecek olay ve hadiseleri sırasıyla, kesin ve açık bir şekilde belirleyebilmek de tam olarak mümkün değildir. Bu durum elbette bazı sonuçlara ulaşmaya engel teşkil etmemekle birlikte konuyla ilgili âyetlerde âhiret süreçlerinin sırasına yönelik herhangi bir vurgu veya işarete yer verilmemesi, yapılan yorum ve değerlendirmeleri eleştiriye açık hale getirmektedir. Aynı şekilde rivayetler için de benzer bir durumdan söz etmek mümkündür. Nitekim sorguyla ilgili zikredilen Katâde kaynaklı rivayet, günahkârların sorguya çekilmeyeceği safhanın sorgudan sonra gerçekleşeceğine işaret ederken, bir diğer rivayet ise bu safhayı sorgunun başlamadığı önceki süreçlerle ilişkilendirmektedir. Bu bakımdan mezkûr âyetler âhirette sorgunun olmadığı aşamalarla ilgili müsellemler bir hakikati dile getirmesine rağmen rivayetler arasındaki farklılıklar sebebiyle bu aşamanın tekabül ettiği hususun açık ve net bir şekilde tespitinin yapılamaması ortaya konulan çözüm önerisini yetersiz hale getirmektedir.

Müfessirlerin bir kısmı bu nedenle olsa gerek âhiret aşamalarına dayalı olarak böyle bir yorum ve izahla yetinmeyerek mezkûr âyetleri Arap dilindeki kullanımın yanı sıra sûrenin bağlamsal çerçevesi içerisinde anlamlandırmaya çalışmışlardır. Buna göre günahkârlardan sorguyu nefyeden ifade, âhirette herhangi bir bilgiyi açığa çıkarma, öğrenebilme amacına dayalı sorularla ilişkilidir. Başka bir deyişle işlenen ameller hakkında bilgi sahibi olabilmek için muhataplara herhangi bir soru yöneltilmeyecektir. Dilci müfessirlerden biri olan Zeccâc (öl. 311/923) konuyu izah bağlamında âhirette yapılacak sorgulamanın öğrenme amaçlı değil, muhatapı azarlama ve susturma tarzında vuku bulacağını ifade etmiştir.<sup>10</sup> Buna göre günahkârların âhirette sorguya çekilmesi kötü söz ve davranışları sebebiyle onları kınayıp aşağılamak, kabahat ve kusurlarını yüzlerine vurmak içindir. Dolayısıyla sorgulamanın cehennemliklerin maruz kaldığı psikolojik bir azap vasıtası olacağı söylenebilir.

el-Ensârî el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, thk. Sâlim Mustafa el-Bedrî (Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2014), 17/114.

<sup>9</sup> Nâsirüddîn Ebû Saîd Abdullâh b. Ömer b. Muhammed el-Beyzâvî, *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl* (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2015), 2/454; Ebüssuûd el-İmâdî Muhammed b. Muhammed b. Mustafâ, *İrşâdü'l-akli's-selîm ilâ mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*, thk. Hâlid Abdulğânî Mahfûz (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2010), 8/46.

<sup>10</sup> Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'an ve i'râbühû*, thk. Abdül-Celîl Şelbî (Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 2004), 4/20; Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr fi ilmi't-tefsîr*, thk. Ahmed Şemseddîn (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2009), 7/313.

Bu bilgilerden hareketle sorgudan istisna tutulan kitlenin tahkir edilmek, aşağılanmak gibi psikolojik şiddetten kurtulacak olmaları sebebiyle sorguya çekilenlere nazaran daha avantajlı bir konumda oldukları söylenebilir. Ancak suçluların günahlarından sorguya çekilmeyecekleri bilgisi esasında onların cehenneme girmekten kurtulmalarının mümkün olmadığı, bir an önce o azabı tadacakları tehdit ve uyarısını zihinlere naksetme amacına yöneliktir. Bu hususiyeti Rahmân sûresindeki mezkûr âyetin bağlı bulunduğu bağlam çerçevesinde belirginleştirmek mümkündür. Nitekim müteakip ifadelerde günahkârların simalarından tanınacağı, perçem ve ayaklarından tutulup yakalanarak cehenneme atılacağı bilgisi paylaşılmaktadır.<sup>11</sup>

İnsanın yüz ve simasından sergilediği söz ve eylemlerin anlaşılabilmesi, işlenen günahların insanın beden ve azalarına sirayet edip aşikâr bir şekilde sergileneceğini belirtmenin yanı sıra hiçbir şeyin Allah'tan gizlenmesinin mümkün olmadığı gerçeğine de işaret eder mahiyettedir. Ayrıca kâfirin yüzünün kararır, asılmasına mukabil, iman edip sâlih amel işleyenlerin yüzlerinin sevinçten parıldamasına yönelik başka âyetlerin de<sup>12</sup> delaletinden anlaşılacağı üzere bu iki kesimin işledikleri ameller sebebiyle kendilerini bekleyen nihaî akıbet hakkında bilgi sahibi oldukları açıktır. Başka bir deyişle işlenen günahların bedende oluşturduğu o korkutucu tablo insanın artık ebedî azapla yüzleşmesinin an meselesi olduğunu ortaya koymaktadır. Artık bu aşamadan sonra azaptan kurtulmanın tek yolu Allah'ın rahmet ve merhametinin tecelli ederek o günahkârın affedilip, bağışlanmasıdır. İşte Rahmân ve Kasas sûresindeki âyet ifadeleri suçluların günahları hakkında konuşulmayacağını, onlara herhangi bir soru yöneltilmeyeceğini beyan ederek bağışlanma beklenti ve talebinin bu aşamadan sonra günah batağına saplanmış kimseler için gerçekleşmesinin mümkün olmayacağına işarette bulunmaktadır. Nitekim Fahreddin er-Râzî (öl. 606/1210) de "sana falancanın hatasını soracağım" ifadesinin Arap dilinde "senden onu affetmeni istiyorum" manasına geldiğini belirterek âyette zikredilen sorgunun bağışlama ve şefaet etme anlamında kullanılmış olabileceğine işaret etmiştir.<sup>13</sup> Dolayısıyla suçlu ve günahkârların sorguya çekilmeyeceğini belirten âyetler bu kimseler için af ve mağfiretin gerçekleşmeyeceğini, bir an önce onların azapla yüzleşeceklerini hatta bu konuda onlara hesaba çekilme süresi kadar bile mühlet verilmeyeceği tehdit ve uyarısını içermektedir. Bu bakımdan söz konusu âyetlerin sorgulama gerçeğiyle çelişmediği, her bir ifadenin esasında âhiret ahvâlinin şiddet ve dehşetinin farklı yönünü yansıtan anlatımlar olarak değerlendirilmesi gerektiği söylenebilir.

## 1.2. Özür ve Mazeretin Olmayacağını Belirten İfadeler

Kur'ân'ın âhiret hayatını tasvir eden bazı âyetlerinde sorgulama sırasında muhatapların konuşmalarını yansıtan diyalogların yanı sıra onlara söz hakkı verilmeyeceğini, kendilerini savunma fırsatı tanınmayacağını belirten ifadelere rastlamak da mümkündür. Örneğin "*Bu öyle bir gündür ki artık konuşamazlar. Zamanı geçtiği için kendilerine izin de verilmez ki mazeret bildirsinler*"<sup>14</sup> şeklindeki âyet ifadesi insana âhirette kendini savunma hakkı verilmeyeceğini, hatta bu konuda konuşmasının dahi imkânsız

<sup>11</sup> er-Rahmân 55/41.

<sup>12</sup> Âl-i İmrân 3/107; el-Kıyâmet 75/22-25; Abese 80/38-42.

<sup>13</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, thk. Seyyid İmrân (Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 2012), 15/122.

<sup>14</sup> el-Mürselât 77/35-36.

olduğunu kesin bir şekilde beyan ederken “onların mazeretleri, ‘Rabbimiz olan Allah’a yemin ederiz ki biz ortak koşanlardan olmadık’ demekten başka bir şey olmadı”<sup>15</sup> meâlindeki âyet ise insanın bazı mazeretlerin arkasına sığınarak kendisini aklamaya çalışacağını altını çizmektedir.

Genellikle mezkûr âyetler arasındaki müşkillik âhiretin çeşitli olayların yaşanmasına imkân sağlayan farklı aşamalardan oluştuğu şeklindeki aynı teoriyle izale edilmeye çalışılmıştır. Buna göre âhiretin bazı aşamalarında konuşmaya izin verilecek, bazılarında ise muhataplara konuşma imkân ve fırsatı tanınmayacaktır. Bazı müfessirler bu kanaati çeşitli dilsel karinelerle teyit etme yoluna gitmişlerdir. Nitekim Ferra (öl. 207/822) Mürselât sûresindeki âyette âhireti tavsif eden “gün” ibaresinin Arap dilindeki “falanca geldiği gün ben de sana geleceğim” şeklindeki kullanımla benzerlik taşıdığını, gelme işinin kısa bir süre içerisinde gerçekleşmesi sebebiyle günün tamamını kapsamayacağını dolayısıyla gün ile kastedilenin “an” olduğunu belirtmiştir.<sup>16</sup> Gün ibaresinin ihtiva ettiği bu anlamın benzerinin aynı âyette zikredilen “konuşamazlar” ibaresi için de geçerli olduğu söylenebilir. Öyle ki insanın sorguya çekildiği anda özür ve mazeret ileri süremeyecek olması bu ibarenin doğrulanabilmesinde yeterlidir.<sup>17</sup> Bu bakımdan sanık konumundaki kişilerin âhiret gününün uzun bir sürece yayılan herhangi bir zaman diliminde konuşabilmelerine izin verilmesi kadar izin verilmemesi de imkân dâhilindedir.

Dilin imkân ve sınırları kapsamında yapılan bu yorum ve izahın âhirette birbirinden tamamen farklı süreç ve aşamaların yaşanabilmesinin mümkün olduğu gerçeğini delillendirdiği ancak konuyla ilgili âyet ifadelerinin maksat ve gayesini yeteri kadar yansıtmaktan uzak olduğu söylenebilir. Zira suçluların bazı durumlarda söz söylemelerine ve konuşmalarına izin verilmemesi, sorgu sırasında kişinin kendini savunma hakkının elinden alınması anlamına geldiği için sorgu gerçeğiyle çelişen bu hususun da çözüme kavuşturulması gerekmektedir. Bunun için konuşmanın yasaklandığı sürecin âhiretin hangi aşamasında gerçekleştiğinin net bir şekilde belirlenmesi konunun anlaşılmasına büyük katkı sağlayacaktır.

Gerek konuyla ilgili bazı rivayetler gerekse âyetlerdeki bağlamsal vurgu ve işaretler konuşmanın yasaklanacağı süreç hakkında birtakım bilgiler içermektedir. Nitekim İkrime (öl. 105/723) Mürselât sûresinde günahkârların konuşmalarına ve mazeretlerini bildirmelerine izin verilmeyeceğini bildiren ifadeyi “Sonra siz kıyamet gününde Rabbinizin huzurunda davalacağsınız”<sup>18</sup> şeklindeki âyetle telif etme cihetiyle günahkârların başlangıçta kendi aralarında konuşup tartışacaklarını, sonrasında Allah’ın onların ağızlarını mühürleyeceğini, ellerinin ve ayaklarının konuşacağını belirterek, söz ve konuşmanın yasaklandığı süreci bu durumla ilişkilendirmiştir.<sup>19</sup> İbn Kuteybe de bu âyetler çerçevesinde benzer bir yorumda bulunarak insanların aralarında tartışacaklarını, mazlum olanların zalimlere karşı çeşitli iddialar ileri süreceklerini, kısas gerçekleşip hüküm sabit olunca

<sup>15</sup> el-En’âm 6/23.

<sup>16</sup> Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd b. Abdillâh el-Absî el-Ferrâ, *Me’âni’l-Kur’ân* (Mısır: Dâru’l-Mısriyye, 1983), 3/226; Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 11/307.

<sup>17</sup> Fahreddîn er-Râzi, *Mefâtihu’l-ğayb*, 15/588; Ebû Hafs Ömer b. Ali ed-Dimeşkî b. Âdil, *el-Lübâb fi ulûmi’l-Kitâb* (Beyrût: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1998), 20/84.

<sup>18</sup> ez-Zümer 39/31.

<sup>19</sup> Ebû’l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed el-Vâhidî, *et-Tefsîru’l-basît*, thk. Muhammed b. Abdullah el-Muheymîd (Riyâd: Câmi’atü’l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1430), 23/102; İbnü’l-Cevzî, *Zâdü’l-mesîr*, 8/181.

cehennemliklere, “kavga etmeyin, birbirinizle konuşmayın ve özür dilemeyin; çünkü bu durum sizin başınıza gelen cezayı engelleyemediği gibi size hiçbir faydası dokunmayacak” denilerek onların aşağılık ve zelil bir konuma düşeceklerini belirtmiştir.<sup>20</sup> Tâbiî müfessirlerden Hasan-ı Basrî de (öl. 110/728) “Yıkılın karşımdan ve artık bana bir şey söylemeyin”<sup>21</sup> şeklinde Allah Teâlâ tarafından yapılan hitabın cehennemliklerle geçen son diyalog olduğunu, bundan sonra hıçkırık, inleme, eşek anırması, köpek uluması gibi hiç kimsenin anlamayacağı sesler dışında konuşmayla ilgili hiçbir şeyin olmayacağını ifade etmiştir.<sup>22</sup> Bu ifadenin yer aldığı âyet pasajları da konuşmanın yasaklandığı sürecin suçlu ve günahkârların cehennem azabını tatmalarıyla başlayacağına vurgu yapmaktadır.<sup>23</sup> Her ne kadar “Sûra üflendiğinde artık ne aralarında akrabalık bağları kalacak ne de birbirlerine soru sorabilecekler”<sup>24</sup> şeklindeki âyet ifadesi bu olayın sura ilk defa üflendiğinde gerçekleşeceği izlenimi uyandırır da buradaki durum kıyametin kopması sırasında insanın yaşadığı korku ve şaşkınlıkla konuşma yetisini geçici bir süre kaybetmesiyle ilgilidir. Nitekim Abdullah b. Abbas “Biri diğerine yönelir, karşılıklı birbirini sorumlu tutup suçlarlar”<sup>25</sup>, “Vay başımıza gelenler! Bizi yattığımız yerden kim diriltilip kaldırdı? Rahmânın vaad ettiği işte bu! Peygamberler gerçekten doğru söylemiş”<sup>26</sup> biçimindeki konuşmaların ikinci kez sura üflendiğinde vuku bulacağını söylemiştir.<sup>27</sup>

Bütün bu görüş ve yorumlar incelendiğinde günahkârlara hiçbir şekilde konuşma izin ve fırsatı verilmeyecek olan sürecin hesap ve sorgunun tamamlanıp ebedî azap hükmünün kesinleşmesinin ardından başlayacağı söylenebilir. Bu aşamadan sonra öne sürülen özür ve mazeretler fayda sağlamayacağı,<sup>28</sup> anlamını yitireceği, daha açık bir ifadeyle karara bağlanan nihaî hükmü değiştiremeyeceği için cehennemliklere konuşma ve söz söyleme izni verilmeyecektir. Dolayısıyla Kur’ân’da konuşmaya yönelik getirilen kısıtlama ifadelerini, ebedî azaba mahkûm olmaları kesinleşmiş kimseleri tahkir etme ve aşağılama amacı taşıyan manevî ve ruhanî bir azap biçimi olarak değerlendirmek mümkündür.

Diğer taraftan müşriklerin âhiretin bazı aşamalarında konuşamayacak olmaları ile bazılarında birtakım mazeretler ileri sürmeleri, özürlerini beyan etmeleri arasında herhangi bir farkın olmadığı söylenebilir. Zira herhangi bir fayda sağlamayan sözler söyleyen kimse sanki hiç konuşmamış gibidir.<sup>29</sup> Daha açık bir ifadeyle suçluların kendilerini aklamaya çalışma girişimlerinin günahlarının bağışlanmaları ve affedilmeleri hususunda olumlu hiçbir katkıya sahip olmadığı için âhiret gününde dile getirilen özür ve mazeretler yok hükmündedir. Bu nedenle cehennemliklerin kusur ve günahlarının bağışlanmasına yönelik sarfettiği cümleler, birtakım şeyler mırıldanan kişinin hiçbir mana ifade etmeyen sözlerine benzetilmiştir. Konuya bu perspektiften yaklaşıldığında âyet ifadelerindeki

<sup>20</sup> İbn Kuteybe, *Te’vilü müşkili’l-Kur’ân*, 46.

<sup>21</sup> el-Mü’minûn 23/108.

<sup>22</sup> Begavî, *Meâlimü’t-tenzîl*, 3/318; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/187.

<sup>23</sup> el-Mü’minûn 23/103-108.

<sup>24</sup> el-Mü’minûn 23/101.

<sup>25</sup> es-Saffât 37/27.

<sup>26</sup> Yâsin 36/52.

<sup>27</sup> Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 8/322; Celâluddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *ed-Dürü’l-mensûr fî tefsîri’l-me’sûr* (Beyrût: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2010), 5/30.

<sup>28</sup> Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî es-Semerkindî, *Te’vilâtü Ehli’s-sünne*, thk. Mecdî Beslûm (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1426/2005), 10/385.

<sup>29</sup> Beyzâvî, *Envâru’t-tenzîl*, 2/558; Ebüssuûd Efendi, *İrşâdü’l-akli’s-selîm*, 8/285.

muhteva arasında herhangi bir işkâlden söz etmek mümkün değildir. Zira günahkârlar tarafından serdedilen özür ve mazeretlerin hiçbirinin kabul görmeyeceğine vurgu yapılması, aynı kitlenin konuşmasına müsaade edilmeyeceği sonucuna kapı aralamakta bu gerçekte hiçbir şekilde çelişmemektedir.

## 2. Âhirette Sorguya Çekilecek Muhatap Kitle

Âyetlerin muhteva ve bağlamı dikkate alındığında sorgu sürecinin müşriklerin söz ve eylemleriyle ilgili olduğu göze çarpmaktadır. Bunun yanı sıra Kur'an'daki bazı sarîh beyanlar müşriklerin yanı sıra peygamber ve meleklerin içinde bulunduğu kitlenin de sorgulanacağını bildirmektedir. İşlenen günah ve suçlardan dolayı muhatapı azarlama ve kınama amacı taşıyan bu sürecin günahlardan masum olanlar için ihtiva ettiği anlamın tespiti, konunun muhakkak surette yorum ve izahı gerekli kılan boyutunu teşkil etmektedir. Aynı meyanda müminlerin sorguya çekilip çekilmeyecekleri, müşriklerle aralarında ne gibi farklar olacağı hususu cevap aranan sorular arasındadır. Bunun için sorgu gerçeği muhatapları gözetken bir tasnif altında sınıflandırılarak konuyla ilgili âyet ve hadislerin yanı sıra müfessirlerin yorumu çerçevesinde değerlendirmeye tabi tutulacaktır.

### 2.1. Müşriklerin Sorgulanması

İnsanın sorgulanması, işlenen günah ve suçların yüzüne vurulması, bunlar sebebiyle hor ve hakir bir duruma düşürülerek aşağılanması anlamına geldiği için Kur'an'da bu kötü muameleye reva görülen kesim olarak müşrikler ön plana çıkarılmıştır. Gerek âyetlerdeki sarîh beyanlar gerekse sorgu süreci ile ilgili âyet ifadelerinin muhteva ve bağlamı, müşriklerin genellikle şirkin tezahürü olan söz ve eylemlerinin sorgu sürecinin bir parçası olacağına işaret etmektedir. Özellikle bu sürecin câhiliye anlayışına dayalı olarak atalardan tevarüs edilen, İslâm'ın temel inanç esaslarına hâlel getiren birtakım inanç, ritüel ve uygulamalar üzerine yoğunlaştığı göze çarpmaktadır. Bu çerçevede müşriklerin sorguya çekileceği hususlardan birisi melekleri Allah'ın kızları olarak telakki etmeleriyle ilgilidir. Nitekim rivayetlerde müşriklerin Allah'ın cinlerin gözde kızlarıyla evlenmesi sonucu meleklerin meydana geldiği kanaatine sahip oldukları bildirilmektedir.<sup>30</sup> Bu durum onları meleklerle Allah arasında soy ve nesep bağı kurmaya, kutsiyet atfettikleri varlıkları da dışı olarak nitelendirmeye sevk etmiştir. Bu nedenle de tapındıkları meşhur putlara Lât, Menât, Uzza gibi dışı isimler koymuşlardır.<sup>31</sup>

Kur'an'ın birçok âyetinde meleklerin cinsiyetini belirtmeye ilişkin müşriklerin iddiaları reddedilmekte, Allah'ın bu tür nitelermelerden münezzehe yegâne ve tek ilâh olduğu düşüncesi vurgulanmaktadır.<sup>32</sup> Ayrıca meleklerle cinsiyet atfedip onları dışı varlıklar olarak nitelendiren müşriklerin bu sözlerinin muhakkak surette sorgulama konusu olacağı beyan edilmektedir. *“Rahman'ın kulları olan melekleri dışı saydılar. Yoksa yaratılışlarına şahit mi oldular? Onların şahitlikleri kaydedilecek ve bundan dolayı sorguya çekileceklerdir”*<sup>33</sup> şeklindeki ifadeler müşriklerin meleklerin cinsiyetiyle ilgili sarfettikleri

<sup>30</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 9/549; Kurtubî, *el-Câmi'*, 15/88; Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm* (Kâhire: Dâru'l-Hadis, 2011), 4/29; İslâm öncesi Arap toplumundaki melek inancının Kur'an'daki yansımaları hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Şuayip Karataş, “Kur'an Öncesi Cahiliye Toplumunun Melek İnancı”, *Mütefekkir* 6/11 (Haziran 2019), 110-119.

<sup>31</sup> en-Necm 53/19-20.

<sup>32</sup> en-Nisâ 4/117; en-Nahl 16/57; el-Enbiyâ 21/26-29; es-Saffât 37/152-159; ez-Zuhruf 43/15-16; en-Necm 53/27-28; el-İhlâs 112/3.

<sup>33</sup> ez-Zuhruf 43/19.

sözlerin hiçbir temel dayanağı bulunmayan farazî ve hayal mahsulü çıkarımlardan ibaret olduğunu bildirmektedir. Konuyla ilgili delil niteliğinde bir bilgi veya haberin bulunmaması ise müşahede etme ve gözlemlenme dışında meleklerin cinsiyetini öğrenmenin mümkün olmadığına delalet etmektedir. “Yoksa meleklerin yaratılışlarına şahit mi oldular” ifadesiyle böyle bir yöntemi kullanmanın imkânsız olduğunu belirtilerek müşriklerin melekleri tabiatı konusundaki bilgisizlik ve cehaletlerini yüzlerine vurulmakta adeta kendileriyle alay edilmektedir. Bu durum aynı zamanda müşriklerin körü körüne atalarının söyledikleri sözleri tekrar etme dışında mesnetsiz konuşmalarının Yüce Allah nezdinde büyük vebal gerektiren suç ve günahlardan biri olduğuna işaretle bulunmaktadır.<sup>34</sup> Bu bakımdan müşriklerin sorguya çekilecek olmalarını hiçbir mazeretin arkasına sığınamayacaklarına, âhirette büyük bir kınamaya, çetin bir azaba uğrayacaklarına işaret eden ağır bir tehdit ifadesi olarak değerlendirmek mümkündür.

Müşriklerin sorguya çekilecekleri bir başka konu hayvan ve ziraî ürünlerinin bir kısmını putlara ayırmayı zorunlu bir vecibe haline getirmeleriyle alakalıdır. Esasında bu mesele ilâhî sahaya müdahale etme yetkisini kendinde gören zihniyetin söz ve eylemlerine yönelik kınamayı içermesi bakımından diğeri gibi benzer vurgular taşımaktadır. Zira müşrikler herhangi bir delil ve bilgiye dayanmadan tarım mahsullerini ve hayvanlarını Allah ve putların hissesi olmak üzere ikiye taksim etmekte, Allah’ın hissesini misafir, fakir ve düşkünler için diğeri ise putların hizmet ve bakımından sorumlu olanlar için kullanırlardı. Şayet Allah’a ayırdıkları daha değerli ise onu putların hissesine aktarmakta ancak putlara ait olan değerli şeyleri Allah’ın hissesine aktarmaktan imtina ederlerdi.<sup>35</sup> Putları Allah’a nazaran daha ayrıcalıklı bir konuma taşıyan bu anlayış ve uygulamadan dolayı şu âyet ifadesi müşriklerin sorguya çekileceklerini haber vermektedir: “Onlar, kendilerine rızık olarak verdiklerimizden, bilmedikleri şeylere de bir pay ayırırlar. Allah’a yemin olsun ki böyle kendi uydurduğunuz putlardan dolayı mutlaka sorguya çekileceksiniz.”<sup>36</sup>

Müşriklerin sorguya çekileceği ihbarı yaptıklarının hesabını kesinlikle verecekleri, bundan dolayı cehennemde şiddetli bir azaba uğrayacakları anlamına gelen ağır bir tehdit ifadesidir. Allah Teâlâ mezkûr âyette kendi zatına yemin ederek sorgunun muhakkak surette gerçekleşeceğini bunun müşriklerin suç ve günahlarını yüzlerine vurarak, onları kınama ve azarlama maksadıyla yapılacağını beyan etmiştir.<sup>37</sup> Sorgulamanın muhtevasına ilişkin herhangi bir bilgi veya nakle yer verilirse de bunun sergilenen tavır ve davranışların sebebini öğrenme gibi soru-cevap şeklinde olmayacağı, müşriklerin kendilerine özür veya mazerette bulunma hakkı tanınmayacak bir süreçten geçirilecekleri söylenebilir. Başka bir deyişle mezkûr ifadedeki sorgulama diğeri âyetlerde olduğu gibi olumsuz anlam çağrışımı yapan tehdit ve vaîd unsuru olarak kullanılmıştır.

Şirk inancının tezahürü olarak ön plana çıkan uygulamalardan biri olan çocuk katli de müşriklerin sorgulanacakları hususlardan biridir. Kur’ân’da atalardan tevarüs edilen bu vahim hadisenin en temel sebebi olarak yeni doğan çocuğun aileye getireceği maddî külfete işaret edilmiştir. “Fakirlik veya fakirlik korkusu sebebiyle çocuklarınızı

<sup>34</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/129; Beyzâvî, *Envâru’l-tenzîl*, 2/370; Ebüssuûd Efendi, *İrşâdü’l-akli’s-selîm*, 7/313.

<sup>35</sup> el-En’âm 6/136.

<sup>36</sup> en-Nahl 16/56.

<sup>37</sup> Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb*, 10/263; Muhammed b. Alî b. Muhammed eş-Şevkânî, *Fethu’l-kadîr*, thk. Seyyid b. İbrâhim b. Sâdık b. İmrân (Kâhire: Dâru’l-Hadîs, ts.), 3/240.



*öldürmeyiniz*"<sup>38</sup> şeklindeki Kur'ân ifadeleri çocuk katlinin ağırlıklı olarak ekonomik kaygılardan kaynaklandığını gözler önüne sermektedir. Bu nedenle mezkûr âyetlerde ailenin de çocukların da rızkını ihsan edenin Allah Teâlâ olduğu, ekonomik sebeplere dayalı bu tür bahanelerin hiçbir şekilde evlat katlinin gerekçesi olarak ileri sürülemeyeceği vurgulanmıştır. Hatta bu hususu daha etkili ve belirgin hale getirmek, ayrıca çocuk katlinin Allah nezdinde âhirette azabı gerektiren çok büyük suç ve günah olduğu noktasında uyarı ve ikazda bulunmak için "*diri diri toprağa gömülen kız çocuğuna hangi gûnahtan ötürü öldürüldüğü sorulduğu zaman*"<sup>39</sup> şeklindeki ifade ile bahse konu olan uygulama, kıyamet ahvalini tavsif eden olaylar silsilesi içerisinde zikredilmiştir.

Öldürülen çocuğun masumiyetini gözler önüne sermenin yanı sıra bu suçun faillerinin sorguya çekilecek olmalarının kıyametin dehşet ve korkunçluğunu yansıtan olağanüstü hadiselerle ilişkilendirilmesi esasında olayların faillerine yapılan ağır ve şiddetli bir tehdittir. Her ne kadar zikredilen ifadede sorguya çekilecek kitleye yönelik herhangi bir değerlendirmede bulunmaktan ziyade öldürülen kız çocuğunun masumiyetine vurgu yapılması ilk etapta tenkit ve tehdidin şiddetini azaltıyor görünse de âyetin maksadı bunun tam aksidir. Nitekim Zemahşerî (öl. 538/1144) ve Râzî "*gömülen kız çocuğuna öldürülmesine yol açan günahın sorulmasının anlamı nedir? Asıl onu gömene kızını öldürmesinin gerekçesi sorulmalı değil miydi*" şeklindeki soruyu katili susturma, onu utandırıp cevapsız bırakmak için böyle bir ifade kullanılmıştır diyerek yanıtlamışlardır.<sup>40</sup> Kurtubî (öl. 671/1273) de benzer şekilde âyetteki ifadenin katile, kız çocuğunu niçin öldürdüğüne dair sorulacak sorudan daha belîğ ve etkileyici olduğunu beyan etmiştir. Ona göre kız çocuğunun masumiyetine vurgu yapılması, öldürenin hiçbir mazereti olmadığını dolayısıyla işlenen bu fiilin Allah nezdinde büyük bir suç olduğunu göstermek içindir.<sup>41</sup> Aynı şekilde Beyzâvî (öl. 685/1286) sorunun kız çocuğuna yöneltilmesini, Allah Teâlâ'nın çocuk katillerine olan öfke ve gazabını gösterme, onları ziyadesiyle tahkir ve aşağılama etme amacı taşıdığını belirtmiştir.<sup>42</sup> Yapılan bu yorumlara bakıldığında Tekvîr sûresinin mezkûr âyetleri, âhirette öldürülen kız çocukları üzerinden katilin sorgulanması anlamını ihtiva etmektedir. Bu ifade tarzı katile karşı öfke ve sitemin çok fazla olduğunu, işlenen suçta gerekçe olarak ileri sürülen gerekçelerin hiçbir ikna edici delil ve temele dayanmadığını, bu nedenle de yapılan sorgulamada kesinlikle katile söz hakkı tanınmayacağı bilgisini vurgulamaya yöneliktir.

Müşriklerin sorguya çekilecekleri hususlardan bazıları ise İslâm'ın kutsal değerlerini, inanç ilkelerini, muhkem prensiplerini ihlal etme girişim ve teşebbüslerine yöneliktir. Müşrikler Hz. Peygamber'in tevhid çağrısının insanların vicdan ve gönüllerdeki etkisini kırabilmek için vahyin inzâlından itibaren çeşitli yol ve yöntemler sergilemişlerdir. Bu çerçevede başta Hz. Peygamber olmak üzere ona itaat eden kimseleri onur kırıcı ve rencide edici sözlerle tahkir etmişler, İslâm'ın temel inanç esas ve ilkelerine hâlel getiren tavır ve tutumlar içerisinde olmuşlardır. Kur'an'ın konuyla ilgili âyetleri bu nedenle bir taraftan müşriklerin itham ve suçlamalarına karşılık verme amacı güderken diğer taraftan da onların kötü söz ve eylemlerinin karşılığını görmek üzere şiddetli bir şekilde cezalandırılacakları tehdit ve uyarısında bulunmaktadır. İşte sorgu gerçeği, müşriklerin

<sup>38</sup> el-En'âm 6/151; el-İsrâ 17/31.

<sup>39</sup> et-Tekvîr 81/8-9.

<sup>40</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/544; Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 16/74.

<sup>41</sup> Kurtubî, *el-Câmi'*, 19/152.

<sup>42</sup> Beyzâvî, *Envâru't-tenzîl*, 2/573.

yaptıklarından dolayı kendilerini bekleyen hazin sonla muhakkak surette yüzleşecekleri bilgisini vurgulamaya yöneliktir.

Öyle ki müşrikler sorumluluğun şahsi olduğu, hiç kimsenin başkasının yaptıklarından mesul tutulamayacağı şeklindeki İslâm'ın kadim ilkesine rağmen sürekli olarak inananların zihinlerini bulandırma, onları türlü entrikalarla dinlerinden döndürme çabası içerisine girmişlerdir. Bu çerçevede özellikle çeşitli sıkıntı ve eziyetlerden muzdarip zayıf müminleri hedef seçmişler, onların dinlerini terk edip kendilerine tabi olmak suretiyle içine düştükleri zillet ve işkenceden kurtulup geride kalan hayatlarını rahat ve huzurla geçirecekleri güvencesi vermişlerdir. Müminlerin "size uyarı Allah'ın bize azap etmesinden çekiniriz" şeklindeki karşılıkları üzerine ise müşrikler "eğer bir günahınız varsa, bu günah bize" diyerek güya onların yaptıklarının sorumluluğunu üstlenecekleri iddiasında bulunmuşlardır.<sup>43</sup> "O kâfirler iman edenlere dediler ki: 'Bizim yolumuza uyun. Sizin günahlarınızı biz yüklenelim.' Hâlbuki onların hiçbir günahını yüklenecek değillerdir. Gerçekte onlar yalancılardır"<sup>44</sup> ifadesi müşriklerle müminler arasında yaşanan bu diyaloglara dikkat çekmekle birlikte müşriklerin verdikleri sözlerde çok da samimi olmadıklarını, niyetleriyle söylemlerinin örtüşmediğini gözler önüne sermektedir.

Müşriklerin yeniden dirilişin vuku buluşuna ihtimal vermemeleri ve âhret hayatına ilişkin bütün hakikatleri kesin bir dille reddetmeleri dikkate alındığında dinlerinden dönmeleri halinde iman edenlerin âhirette günahlarını yükleneceklerini dillendirmeleri esasında hiçbir temel ve dayanağı bulunmayan kuru bir iddiadan öte geçmemektedir. Bu nedenle müteakip âyet ifadeleri gaybî hakikatler konusunda inananların zihinlerinde birtakım şüpheler oluşturmak amacıyla ortaya atılan iddiaların ağır sonuç ve yaptırımları olacağına vurgu yaparak müşrikleri tehdit etmektedir. "Onlar kendi yükleriyle birlikte başka yükler de yüklenecekler, uydurdukları iddialardan dolayı kıyamet gününde mutlaka sorguya çekileceklerdir."<sup>45</sup>

Bu ifadeler iman edenleri dinlerinden döndürmek için sarfettikleri sözler sebebiyle müşriklerin ağır vebal ve mesuliyet altına girdiklerini, kendilerinin yanı sıra doğru yoldan saptırdıkları insanların da günahlarına ortak olduklarını bildirmektedir. Hz. Peygamber'in mezkûr âyetin açılımı meyanında "kim kötü bir çığır açarsa hem bu kötülüğün vebalini hem de o yolda gidenlerin günahını üstlenir"<sup>46</sup> şeklindeki buyruğu, müşriklerin söz ve eylemleriyle adeta günah bataklığına sürüklendiğini izhar etmektedir. Onların bu konuda suçlarını hafifletecek hiçbir mazeret ve bahane ileri süremeyecek olmaları durumlarını daha da vahim hale getirmektedir. İşlenen günahların büyüklüğü ise verilecek cezanın katlanmasına, fizikî şiddetin yanı sıra insanın ruh ve vicdanına tesir eden psikolojik şiddete maruz kalmalarına yol açacaktır. Bu bakımdan sorgu gerçeği cehennem azabının hemen öncesinde müşriklerin işledikleri günahlardan ötürü insan onur ve şahsiyetini ayaklar altına alacak türden kötü muamelelerin hedefi olacakları uyarı ve tehdidini içermektedir.

<sup>43</sup> Ebü'l-Hasen el-Beşîr el-Ezdî el-Belhî Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîrü'l-kebîr*, thk. Ahmed Füreyd (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003), 2/513; Begavî, *Meâlimü't-tenzîl*, 3/462; Ebû Muhammed Abdü'l-Hak b. Gâlib el-Endelüsî İbn Atiyye, *Muharrerü'l-vecîz fî tefsîri'l-Kitâbi'l-azîz*, thk. Abdü's-Selâm Abdü's-Şâfi Muhammed (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2011), 4/308.

<sup>44</sup> el-Ankebût 29/12.

<sup>45</sup> el-Ankebût 29/13.

<sup>46</sup> Ebu'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî, *el-Câmiu's-sahîh* (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2011), "Zekât", 69; Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî en-Nesâî, *es-Sünen*, thk. Ahmed Şemseddîn (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2013), "Zekât", 64.

Müfessirler tarafından mezkûr âyetteki sorgulamanın azarlama ve kınama maksadıyla yapılacağı belirtilmesi konunun bu yönüne vurgu yapmaktadır.<sup>47</sup>

Kur'ân'da müşriklerin İslâm'ın muhkem prensiplerine halel getirmeye çalışmalarının yanı sıra vahyin kaynağıyla ilgili gündeme getirdikleri iddia ve ithamlar sebebiyle de sorguya çekileceklerine işaret edilmektedir. “*Rabbine yemin olsun ki yaptıkları sebebiyle muhakkak surette onların hepsini sorguya çekeceğiz*”<sup>48</sup> şeklindeki ifadeler esasında Kur'ân'ı beşer mahsulü gayretin ürünü olarak telakki eden zihniyetin âhirette yargılanacağına ilişkin birtakım çağrışımlara sahiptir. Ancak diğer âyetlerden farklı olarak bu ifadelerde müşrik güruha yönelik herhangi bir vurguya yer verilmemesine rağmen müfessirlerin bir kısmı mezkûr âyettekî zamirin daha önceki ifadelerde zikredilen Kur'ân'ı bölüp parçalayanlar manasındaki “muktesimîn” lafzına râci olduğunu,<sup>49</sup> dolayısıyla umumî ifadenin bu lafızla tahsis edildiği görüşünü benimsemişleridir.<sup>50</sup> Buna göre mezkûr âyette sorguya çekileceklerin “muktesimîn” zümresine dâhil kişilerden oluşacağı söylenebilir.

Rivayetlerden hareketle Kur'ân'ın bir kısmına inanmakla birlikte bir kısmını inkâr eden Yahudi ve Hristiyanlar ile Kur'ân'ı eskilerin masalları, sihir, şiir ve kehanet kitabı olarak niteleyen Mekke müşriklerinin bu zümrenin içerisinde telakki edildiği söylenebilir.<sup>51</sup> Buradaki önemli nokta İlâhî Kelam ile ilgili ileri sürülen iddia ve yakıştırmaların delil ve mesnetsizliği bir yana bunları dillendirenlerin kendilerini dahi ikna niteliği taşımayan art niyet ve kasıt ürünü olmasıdır. Müşriklerin “niye Kur'ân-ı Kerim'e karşı isyan eden hareketler içerisinde bulundunuz, bu konuda deliliniz nedir?” şeklindeki soruların muhatabı olacaklarına dair rivayetler,<sup>52</sup> yaptıklarını haklı çıkaracak hiçbir bahane ve mazeretin ardına sığınamayacaklarına işaret etmektedir. Bu bakımdan sorgu sırasında Kur'ân ile ilgili itham ve iftiralar sebebiyle suçları yüzlerine okunan müşrikler büyük bir azar ve kınamaya maruz kalacaklardır.

## 2.2. Peygamber ve Meleklerin Sorgulanması

Yüce Allah'ın bütün toplumlara peygamber göndermesinin temel amacı, insanın dünya hayatında ilâhî rehber ve kılavuza olan ihtiyacını gidermektir. Söz konusu amacın gerçekleşmesi aynı zamanda günah ve kötülük batağına saplananların birtakım bahane ve mazeretlerin ardına sığınarak kendini aklama teşebbüsünü geçersiz hale getirmektedir. Bu nedenle birçok âyette peygamberlerin toplumları için âhirette şahit olacakları ifade edilerek, günahkârlar tarafından sergilenen kötü söz ve eylemlerin asla mazur görülmeceği vurgulanmaktadır.

Peygamberlerin sorgulanmaları da esasında şahitlik misyonuyla alakalı olarak gönderildikleri toplumun tebliğ edilen ilâhî hüküm ve buyruklara yönelik tavır ve tutumları konusunda kendilerinin tanıklığına başvurma anlamına gelmektedir. Bu bakımdan

<sup>47</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/409; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 6/129; Ebü'l-Hasen Alâüddîn Alî b. Muhammed b. İbrâhîm el-Hâzin, *Lübübü't-te'vîl fî me'âni't-tenzil*, thk. Abdüsselâm Muhammed Ali Şâhîn (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2010), 4/3/377; Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahru'l-muhît*, thk. Adil Ahmed el-Mevcûd (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2010), 7/140.

<sup>48</sup> el-Hicr 15/92-93.

<sup>49</sup> el-Hicr 15/90-91.

<sup>50</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 7/128; Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 10/196.

<sup>51</sup> Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habîb el-Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, thk. Abdü'l-Maksûd b. Abdî'r-Rahîm (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2007), 3/172; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 4/318; Kurtubî, *el-Câmi*, 10/39.

<sup>52</sup> Kurtubî, *el-Câmi*, 10/41.

"elbette kendilerine peygamber gönderilen kimseleri de gönderilen peygamberleri de mutlaka sorgulayacağız"<sup>53</sup> âyetini özellikle ilâhî buyruk ve öğretileri kabule yanaşmayan müşrik kesimi tahkir ve tezyif etmeye yönelik büyük bir tehdit ve ceza unsuru olarak anlamlandırmak mümkündür. Zira sorgu sürecinde ilâhî vahyin insanlara tebliğ edildiğinin, nübüvvet ve risalet vazifesinin layıkıyla yerine getirildiğinin tanık konumundaki peygamberler aracılığıyla izhar edilmesi, işlenen günahların bütün sorumluluğunun peygamberlerin çağrısına yüz çevirenlerin üzerine yıkılması sonucuna kapı aralamaktadır. Peygamberlerin tanıklığı ile müşriklerin suç ve günahlarının kesinleşmesi ise verilecek cezanın katlanmasına sebep olmaktadır. Böylelikle sorgulama inkârcılara karşı çok daha fazla tahkiri, aşağılama ve kınamayı içeren bir sürece dönüşmektedir.<sup>54</sup>

İslâm muhaliflerinin şirkle ilgili akide ve inançları çerçevesinde peygamber ve meleklerle ilâhî nitelik atfetmelerinin hiçbir temele dayanmadığını temellendirmek için şirk düşüncesine vasıta kılınan kişi ve varlıkların bizzat kendi tanıklığını başvurulması da aynı maksada yöneliktir. Nitekim baba-oğul-kutsal ruhtan oluşan üçlü ilah anlayışını Hristiyanlık akidesinin merkezine yerleştiren bu dinin mensuplarını tahkir etmek için Yüce Allah'ın âhirette "Ey Meryem oğlu İsmâ! İnsanlara sen mi 'Allah'ın dışında beni ve annemi birer tanrı kabul edin' dedin?"<sup>55</sup> şeklindeki ifadelerle Hz. İsmâ'yı sorguya çekeceği beyan etmektedir. Sorgu sırasında toplum hazır olduğu halde sualin Hz. İsmâ'ya tevcih edilmesi, kız çocuklarını toprağa gömenleri ağır bir şekilde tahkir etmek için katili değil de kız çocuklarını sorgulamaya benzemektedir. Hz. İsmâ'nın bu sorgu sırasında Allah'a kulluk etmeyi öğütlemek dışında kavmini kesinlikle şirke kapı aralayan duygu ve düşüncelere sevk etmediğini bizzat dile getirmesi,<sup>56</sup> kavminden şirke saplananların çok ağır ceza ve muamelelerin hedefi olacağını izhar etmektedir.

Benzer şekilde melekleri Allah'ın kızları olarak gördükleri için onlara kulluk eden, onlardan şefaât beklentisi içerisinde olan müşriklerin bu iddiaları da bizzat meleklerin âhiretteki sorgu sırasında sarfettiği şu sözlerle çürütülecektir: "O gün Allah onların hepsini toplayacak ve meleklerle soracak: Bunlar mıydı size tapmakta olanlar? Melekler şöyle cevap verecekler: Hâşâ! Sen yüceler yücesisin. Bizim velîmiz onlar değil sensin. Gerçekte onlar cinlere tapıyorlardı; çoğu onlara inanmıştı."<sup>57</sup> Bu ifadelerde günah ve suçun tespiti konusunda her ne kadar melekler sorguya çekilse de esasen melekler üzerinden inkârcılara sitem edilmektedir. Allah Teâlâ Hz. İsmâ'nın durumunda olduğu gibi meleklerin böyle bir telkini bulunmadığını bilmesine rağmen melekleri sorgulamasındaki maksadı müşriklere yönelik sitem ve kınamanın daha etkili olmasına dayanmaktadır. Zira meleklerin tanıklığı ile müşriklerin yalancılıklarının ifşa edilmesi doğal olarak müşriklere yapılan azar ve kınamanın şiddetini arttıracığı gibi onların âhirette yaşayacakları mahcubiyet ve pişmanlığın katlanmasına yol açacaktır.<sup>58</sup>

Peygamberlerin tanıklığıyla ilgili kıyamet sahnelerinden yapılan şu iktibas da konunun vâid boyutuna ilişkin önemli bir örnek niteliğindedir: "Allah'ın peygamberleri toplayıp da onlara 'Size ne cevap verildi?' diye soracağı gün onlar 'bizim bir bilgimiz yok.

<sup>53</sup> el-A'râf 7/6.

<sup>54</sup> Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 7/224; Kurtubî, *el-Câmi'*, 6/241; İbn Âdil, *el-Lübâb*, 9/20.

<sup>55</sup> el-Mâide 5/116.

<sup>56</sup> el-Mâide 5/116-117.

<sup>57</sup> Sebe 34/40-41.

<sup>58</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/542.

*Bütün gizlileri tam olarak bilen yalnız sensin' diyecekler.*"<sup>59</sup> Nebevî davete karşı gösterilen tepkileri belirlemede peygamberlerin sükût ederek nihaî değerlendirmeyi Yüce Allah'ın ilim ve ihatasına havale etmeleri, kavimlerinden gördükleri kötü davranışlar konusunda serzeniş ve şikâyetlerini sadece O'nunla paylaştıklarına işarette bulunmaktadır. Allah'ın azarının peygamberlerin şikâyetiyle bir araya gelmesi ise inkârcılara verilecek cezanın şiddetini arttıracığı için onların çok daha fazla üzüntü ve pişmanlık duymalarına yol açacaktır.<sup>60</sup> Dolayısıyla masumiyetleri vahiy tarafından tescillenen peygamberlerin sorgulanması, toplumların verdiği tepkiler konusunda hak ve hakikatin ortaya çıkarılarak inkârcıları âhirette hor ve hakir kılma amacına mebnidir. Kur'ân'da bu sorgunun sadık peygamberler tarafından doğruların izhar edildiği bir süreç olarak tavsif edilmesi ve bu ifadenin hemen ardından inkârcılara şiddetli bir şekilde azap edileceğinin bildirilmesi,<sup>61</sup> konunun uyarı ve tehdit boyutunun İslâm'a muhalefet eden kitleye yönelik olduğunu vurgulamaktadır. Bu bakımdan peygamberlerin sorguya çekilecekleri ihbarı esasen nebevî çağrıya icabet etmeyen günahkâr kimselerin kınanıp, azarlanacağı psikolojik azap sürecinin başlayacağı anlamına gelmektedir.

### 2.3. Müminlerin Sorgulanması

Buraya kadar verilen bilgiler âhiretteki sorgunun, sergilenen kötü söz ve eylemler sebebiyle müşrik ve günahkârları kınama ve azarlama amacına dayalı psikolojik ceza vasıtası olduğunu, peygamber ve meleklerin sorguya çekilecekleri ihbarının da aynı kesimi tahkir ve takbih etmeye yönelik uyarı ifadeleri olarak anlaşılması gerektiğini vurgular niteliktedir. Konunun bu boyutu müminlerin sorgulanmasının mahiyet ve keyfiyetinin tekrar anlamlandırılmasını, sorgu sürecinin müşriklerden farklılık arz eden yönlerinin açığa çıkarılmasını gerekli hale getirmektedir. Bu yöntem aynı zamanda elde edilen bilgilerin, ulaşılan netice ve sonuçların sağlamlasının yapılmasına da imkân verecektir.

Kur'ân'da açıkça müminlerin sorgulanacağına vurgu yapan herhangi bir ifade zikredilmemekle beraber konuyla ilgili muhatap kitleye işarette bulunan bazı âyetlerdeki umumî lafızlardan hareket eden müfessirler, müşriklerin yanı sıra müminlerin de sorguya çekileceğini belirtmişlerdir. "*O kitap sana ve kavmine bir hatırlatmadır, yakında sorgulanacaksınız*"<sup>62</sup>, "*Rabbine yemin ederim ki yaptıklarından dolayı onların hepsini sorguya çekeceğiz*"<sup>63</sup>, "*Kendilerine peygamber gönderilen kimseleri de mutlaka sorgulayacağız*"<sup>64</sup> şeklindeki âyet ifadelerinin herhangi bir karine ile tahsis edilmemesi, sorgu sürecinin müminleri de içine alan bir aşama olarak anlaşılmasını beraberinde getirmiştir.<sup>65</sup>

Mutlak şekilde bütün herkesin sorguya çekileceğine bildiren ifadelerin müminlerin hangi konulardan ne şekilde sorgulanacaklarına dair herhangi bir tespitte bulunmaya imkân vermemesi, konuyla ilgili rivayet malzemesi kadar bu rivayetlerin yorum ve tahliline ilişkin müfessirlerin görüş ve değerlendirmelerini de önemli hale getirmektedir. Tekâsür sûresinin "*O gün nimetlerden elbette sorguya çekileceksiniz*" şeklindeki son âyeti gerek

<sup>59</sup> el-Mâide 5/109.

<sup>60</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/644.

<sup>61</sup> el-Ahzâb 33/7-8.

<sup>62</sup> ez-Zuhruf 43/44.

<sup>63</sup> el-Hicr 15/92-93.

<sup>64</sup> el-A'râf 7/6.

<sup>65</sup> Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 7/235; Kurtubî, *el-Câmi'*, 10/41.

sorgu sürecinin muhtevasına ilişkin farklı bilgiler ihtiva etmesi gerekse bu konudaki tartışmalara mâkes tutması bakımından oldukça dikkat çekicidir. Bu konudaki tartışmalar genellikle insanın sorguya çekileceği nimetlerin mahiyetini tespit etme üzerine yoğunlaşsa da bu süreci yaşayacak grupların durumlarına ilişkin çeşitli değerlendirmeler içermektedir.

Zemahşerî ve Beyzâvî başta olmak üzere müfessirlerin bir bölümü âyetteki nimet kavramını, insanı dinden, dinî sorumluluk ve yükümlülükleri ifa etmekten alıkoyan eğlence ve meşguliyetler şeklinde tanımlamışlardır. Buna göre ilim ve ameli hiçbir şekilde önemsemediği halde kaliteli elbiseler giymek, lezzetli gıdalar yemek suretiyle hayatın bütün anlam ve amacını zevk ve eğlenceye hasreden kimselerin sahip olduğu nimetler sorgulama konusu yapılacaktır.<sup>66</sup> “Allah’ın kulları için yarattığı iyi ve güzel rızıkları kim haram kıldı”,<sup>67</sup> “Ey Peygamber! Tertemiz nimetlerden yiye, güzel amel işleyin”<sup>68</sup> şeklindeki âyet ifadeleri helal nimetlerden istifade etmeyi dinin zorunlu bir rüknü olarak gündeme getirmektedir. Dolayısıyla Allah Teâlâ’nın bahsettiği rızık ve nimetlerden yararlandığı halde güzel ameller işleyerek bu nimetlerin şükürünü eda eden kimseler, âhiretteki sorgudan muaf tutulacak kesimi temsil etmektedir.

Müminlerin dünya nimetlerinden sorguya çekilmeyeceği görüşünde olanların delillerinden birisi de konuyla ilgili Hz. Peygamber’in yaptığı izah ve açıklamalardır. Nitekim Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer Ebu’l-Heysem’in evinde yedikleri yemekler konusunda Hz. Peygamber’e “bunlar bizden hesabı sorulacak olan nimetlerden midir?” diye sorunca Hz. Peygamber; “Mümine dünyada iken yediği bir şeyden dolayı hesap sorulmaz. Bu konuda sadece kâfire hesap sorulur” buyurarak “Biz kâfirlerden başkasını cezalandırmayız”<sup>69</sup> âyetini okumuştur.<sup>70</sup> Aynı şekilde ashabıyla bir miktar hurma yiyip su içmesinin akabinde Hz. Peygamber’in “bizi yedirip, içiren ve Müslüman kılan Allah’a hamdolsun” şeklinde beyanda bulunması,<sup>71</sup> şükürünü eda eden müminlerin yararlandıkları nimetlerden hesaba çekilmeyeceğine işarete bulunmaktadır.

Taberî (öl. 310/923), Fahreddîn Râzî ve Kurtubî gibi müfessirler ise nimet kavramının herhangi bir karine ile tahsis edilmemesinden yola çıkarak Allah’ın bahsettiği bütün nimetlerden insanın hesaba çekileceğini belirtmişlerdir.<sup>72</sup> Bu anlayışın izdüşümü olarak sadece kâfirler değil müminler de sorguya çekilecek gruplar arasında yer almaktadır. Tekâsür sûresindeki nimet ve sorgu kelimelerinin mutlak anlamda kullanılmasının yanı sıra Hz. Peygamber’in söz ve beyanları bu müfessirlerin görüşlerini müdellel kılmak için kullandıkları en önemli argümanlardır. Rivayete göre mezkûr âyet nâzil olduğu zaman Müslümanlar Hz. Peygamber’e “Ey Allah’ın Resûlü! Yiyecek olarak su ve hurma olan iki siyahtan başka bir şeyimiz yok iken hangi nimetlerden dolayı hesaba çekileceğiz” diye sorunca Hz. Peygamber “hesaba çekileceğiniz nimetler ileride sizde bulunacaktır” şeklinde cevap vermiş, başka bir rivayette de kendisine ikram edilen su ve hurma gibi yiyecek ve

<sup>66</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/623; Beyzâvî, *Envâru’l-tenzîl*, 2/619.

<sup>67</sup> el-A’râf 7/32.

<sup>68</sup> el-Mü’minûn 23/51.

<sup>69</sup> Sebe 34/17.

<sup>70</sup> Vâhidî, *et-Tefsîru’l-basît*, 24/285; İbn Âdil, *el-Lübâb*, 20/482; Süyûtî, *ed-Dürü’l-mensûr*, 6/664.

<sup>71</sup> Ebû İsmâ Muhammed b. İsmâ b. Sevre et-Tirmizî, *el-Câmiu’s-sahîh* (Beyrût: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2014), "Deavât", 56; Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş’as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî, *es-Sünen*, thk. Heysem b. Nizâr Temîm (Beyrût: Dâru’l-Erkâm, 1999), "Et’ime", 52; Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî, *es-Sünen*, thk. Ahmed Şemseddîn (Beyrût: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2013), "Et’ime", 16.

<sup>72</sup> Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 11/691; Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb*, 16/308; Kurtubî, *el-Câmi*, 20/121.

içeceklerin hesabı sorulacak nimetler arasında olduğunu vurgulamıştır.<sup>73</sup> Hz. Peygamber ayrıca kıyamet gününde nimetlerle ilgili olarak insana "Sana beden sıhhati vermedik mi, seni soğuk suya kandırmadık mı?" şeklinde sorular yöneltileceğini, kulun ömründen, malından, gençliğinden ve amelinden sorguya çekilmedikçe âhirette yerinden kıpırdamayacağını belirtmiştir.<sup>74</sup> Bu ve benzeri rivayetler müminlerin de istifade ettikleri nimetlerden sorguya çekileceklerine vurgu yapmaktadır.

Tekâsür sûresinde mezkûr âyetin kapsamına müminlerin de dâhil edilmesi müşrikleri azarlama, kusur ve kabahatlerini yüzlerine vurmaya dayalı sorgu sürecinin mahiyetiyle ilgili bilgilerin te'vil edilmesini, tekrar yorumlanmasını da bir bakıma zorunlu hale getirmiştir. Bu çerçevede Mâverdî'nin şükrü terk eden inkârcıları cezalandırma vasıtası olan sorgunun şükrünü eda edip, itaatte bulunan müminler için Allah nezdindeki mevki ve makamlarını yücelten mükâfat unsuruna dönüşeceği şeklindeki izahı, sorgunun umumî olduğu görüşünü benimseyen müfessirler tarafından kabul görmüştür.<sup>75</sup> Ancak yapılan bu değerlendirme âhret ahvaline ilişkin müsellemlerle bir hakikati ihtiva etse de mezkûr sûrenin bağlamı dikkate alındığında sorgu sürecinin müspet anlam içerdiği sonucuna ulaşabilmek pek mümkün değildir. Nitekim Hasan-ı Basrî sûrenin zahirinin nimetlerden sorguya çekilmenin sadece cehennemlikleri içine aldığı gerçeğini bariz bir şekilde ortaya koyduğu görüşündedir. Ona göre Tekâsür sûresinde dünya nimetleriyle övünüp böbürlenerek Allah'a itaat ve şükürden uzaklaşan kâfirlere, mutluluk sebebi saydıkları bu nimetlerin âhirette en büyük üzüntü ve şekavet sebeplerinden biri olacağını hatırlatmak amacıyla kendilerinin nimetlerden sorguya çekilecekleri ihbarı yapılmaktadır.<sup>76</sup> İbn Âşûr da (öl. 1973) sûrede âhret inancını inkâr edenlerin ön plana çıktığını, ifadelerin sertliği ve tehdit içermesi de dikkate alındığında müminler için zorluk derecesinde sorguya çekilmenin söz konusu olamayacağını belirtmiştir.<sup>77</sup> Dolayısıyla Tekâsür sûresinin ana teması, sorgunun sadece kâfirleri kapsamına aldığı düşüncesini desteklemektedir. Bu çerçevede sorgudan maksat o gün elden gidecek o nimetleri başa kakmak, kendilerini cehenneme sürükleyen tavır ve tutumlar sergilemeye sevk etmesi sebebiyle dünyada müreffeh bir hayat süren inkârcı güruhu azarlayıp, kınamaktır.

Diğer taraftan sorguyla ilgili âyetler Kur'ân'ın bütünlüğü içerisinde ele alındığında müminler için sorgu sürecinin mükâfat unsuru olacağını vurgulayan ya da buna işaretle bulunan herhangi bir sarih ifadeden söz etmek yine mümkün değildir. Sadece onunla benzer çağrışımlar yapan amellerden hesaba çekilme süreciyle ilgili olarak bazı nitelermeler konu hakkında birtakım tespitlerde bulunmaya imkân sağlamaktadır. Şöyle ki Kur'ân'da kitabı sağ tarafından verilenlerin kolay bir şekilde hesaba çekileceği,<sup>78</sup> Allah'ın ve peygamberlerin emirlerine tabi olmaktan kaçınanların şiddetli bir şekilde hesaba çekilip azaba çarptırılacakları<sup>79</sup> belirtilmektedir.

<sup>73</sup> Müslim, "Eşribe", 140; Tirmizî, "Zühd", 39; Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî, *el-Müsned*, thk. Şuayb el-Arnâvut-Âdil Mürşid (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2001), 3/35; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-azîm*, 4/672-673; Süyûtî, *ed-Dürü'l-mensûr*, 6/661; Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, 5/709.

<sup>74</sup> Tirmizî, "Sıfatü'l-Kıyâme", 1; "Tefsîr", 88.

<sup>75</sup> Mâverdî, *en-Nüket*, 6/332; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 8/315; Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 16/306-307; Kurtubî, *el-Câmi*, 20/121.

<sup>76</sup> Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 16/304-305; İbn Âdil, *el-Lübâb*, 20/481-482; Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, 5/707.

<sup>77</sup> Muhammed et-Tâhir b. Âşûr et-Tûnisî, *et-Tahrîr ve't-tenvîr* (Tûnus: Dârü't-Tûnisiyye, 1984), 30/30/519-520.

<sup>78</sup> el-İnşikâk 84/8.

<sup>79</sup> et-Talâk 85/8.

Kolay bir şekilde hesaba çekilme anlamındaki “hisâben yesîrâ” tabiri itaatkâr müminlerin iyi ve güzel muamelelere karşılıklı cennete sevk edilecekleri bir süreci tavsif etmekle birlikte âhiretteki sorgunun bu kapsamda herhangi bir olumlu çağrışım yapmadığı söylenebilir. Zira Hz. Peygamber bu tabiri, işlenen kötülük ve günahların Allah’a arz edilmesi, hemen ardından da kulun ilâhî af ve mağfirete nail olması şeklinde açıklamıştır. Hatta Hz. Peygamber’in “kim hesaba çekilirse azaba uğrar” beyanı üzerine Hz. Âişe mezkûr terkibin bulunduğu âyeti hatırlatınca Hz. Peygamber bundan kastın amellerin arz olduğunu, ancak azaba uğrayacak kimselerle günah konusunda münakaşa edileceğini belirterek konuya açıklık getirmiştir.<sup>80</sup> Zaten müşriklerin müminlerin aksine şiddetli bir hesaba çekilecek olması, af ve mağfiret edilmeyeceklerini vurgulamanın yanı sıra ufak ve önemsiz saydıkları hata ve kusurlara varıncaya kadar her şeyin sayıp döküleceği, bunlar sebebiyle onların sorguya çekilip azarlanacakları manasına gelmektedir.<sup>81</sup> Bu açıdan Kur’ân’daki sorgu süreçleriyle ilgili yapılan uyarı ve tehdit esasında cehennemliklerin ebedî azap öncesinde şiddetli bir hesaptan geçirileceğini bildiren ifadeyle benzer çağrışımlar yapmaktadır. Ancak bu tehdidin karşıtı olarak cennete girecek müminlerin kolay bir biçimde hesaba çekileceğinin belirtilmesi, müminlerin müşriklerden farklı olarak iyi ve güzel şekilde sorgulanmasını değil tam aksine hiç sorgulanmadan günahlarının af ve mağfiret edilme müjdesini ihtiva etmektedir. Sorgulamayla ilişkili hiçbir âyette müminlere doğrudan herhangi bir vurgu yapılmaması bu sürecin âhirette cehennemliklere reva görülen tavır ve davranışları içermesi sebebiyle olsa gerektir.

### Sonuç

Sorgu süreci âhiretin en önemli aşamalarından biri olarak tasvir edilmesine rağmen konuyla ilgili âyetlerin bir bölümü bu gerçeğe çelişecek şekilde muhatapların sorgulanmayacağını ya da onlara özür ve mazerette bulunma hakkı verilmeyeceğini ifade etmektedir. Genellikle âyetlerdeki müşkillik âhiretin çok uzun bir zaman dilimini ihata eden aşamalardan oluştuğu, bu aşamaların bazılarında suçlular sorguya çekilirken bazılarında konuşmalarına izin verilmeyeceği şeklindeki teoriyle izale edilmeye çalışılmıştır. Ancak Kur’ân’da âhiret süreçlerinin sistemli ve planlı bir tasnif dâhilinde anlatılma gibi bir gayenin olmaması, ortaya konulan çözüm önerisinin eksik kalmasına yol açmıştır. Hâlbuki günahkârların sorguya çekilmesi onların işledikleri kötü söz ve eylemlerinden dolayı kusur ve kabahatlerinin yüzlerine vurulma suretiyle azarlanıp, kınanmalarını; sorgulanmayacaklarına, konuşma haklarının ellerinden alınacağını belirten ifadeler ise azabı kesinleşmiş kimselere merhamet edilmeyeceğini, onlar için özür ve mazerette bulunma zamanı kadar bile süre verilmeden cehenneme atılacakları uyarı ve tehdidini içermektedir. Dolayısıyla sorgu süreciyle ilişkili âyetlerin her biri âhiretteki korkunç hakikat ve ahvalin farklı yönüne vurgu yapan anlatımlar olarak değerlendirilmelidir. Bu nedenle sorguya çekilecek hitabın muhatapları olarak genellikle müşrikler ön plana çıkmaktadır.

İslâm karşıtı kitlelerin sorgulanacağı konular melekleri Allah’ın kızları şeklinde telakki etme, peygamber ve melekleri ilâhlaştırma, kız çocuklarını öldürme, tarım ve

<sup>80</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu’fi el-Buhârî, *el-Câmiu’s-sahîh*, thk. Mahmud Muhammed Nassar (Beyrût: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2015), “İlim”, 37; Müslim, “Cennet”, 79-80; Tirmizî, “Kıyâmet”, 5; Ebû Dâvûd, “Cenâiz”, 8.

<sup>81</sup> Beyzâvî, *Envâru’t-tenzîl*, 2/503; Ebû’l-Berekât Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd en-Nesefî, *Medârikü’t-tenzîl ve hakâ’iku’t-te’vîl* (Beyrût: Dâru’l-Kelâmi’t-Tayyib, 1998), 3/501; Ebüssuûd Efendi, *İrşâdü’l-akli’s-selîm*, 8/166.



hayvanlardan elde ettikleri gelirleri putlara tahsis etme gibi şirkin tezahürü olan söz ve eylemlerle alakalıdır. Ayrıca Hz. Peygamber'in tebliğ süreciyle birlikte Mekke müşriklerinin, İslâm'ın kutsal değerlerini, muhkem esaslarını yıkmaya teşebbüsüne dayalı söylem ve iddiaları da sorgulama yapılacak hususlar arasındadır. Söz konusu eylemlerin kasıtlı ve ısrarlı bir şekilde işlenmesi bir yana kendilerini meşru ve mazur gösterecek, haklı çıkaracak delil ve dayanaktan yoksun olması, verilecek cezanın şiddetini ve dozunu bir hayli arttırmaktadır. Bu nitelikteki eylemler sebebiyle günahkâr ve suçluların sorguya çekileceği ihbarı esasında âhirette çok şiddetli cezalara maruz kalacaklarına ilişkin büyük bir uyarı ve tehdit içermektedir. Bazı âyetlerde bu hususiyet tanık konumundaki peygamber ve meleklerin sorgulanmaları üzerinden ihsas edilmektedir. Bu süreç kapsamında masumiyeti vahiy tarafından tescillenen kişi ve varlıkların tanıklığıyla hak ve hakikatin bütün gerçekliğiyle dile getirilmesi sonucunda müşriklerin yalancılıklarının izhar edilmesi, kıyamet gününde bu kitlenin daha sert azar ve siteme maruz kalmasına yol açacaktır.

Âhiretteki sorgu vaîd unsuru olarak ön plana çıkmasına rağmen bazı âyetlerdeki lafızların umumî olmasını ve konuyla ilgili rivayetleri gerekçe gösteren müfessirlerin bir kısmı müminlerin de sorgulanacağını, müşrikleri kınama amacı taşıyan bu sürecin müminleri şerefliendirme aracına dönüştüreceği kanaatindedirler. Ancak âyetlerin bağlamsal çerçevesi ve Kur'ân'ın bütünlüğü böyle bir sonuca ulaşmaya imkân vermemektedir. Hz. Peygamber'in bahşedilen nimetlerden bütün herkesin sorguya çekileceğine ilişkin beyanlarına gelince bu tür rivayetler müminleri sâlih amelî işleme sevk ederek âhiret gününe hazırlama, cehennemliklerin maruz kalacakları kötü akıbetten onları sakındırma inzâr ve uyarısını ihtiva etmektedir. Sorgulamanın muhatabı günahlarından dolayı azarlama, onunla tartışma, kusurlarını yüzüne vurma gibi cehennemliklere yönelik kötü muamele ve davranışları içeren psikolojik bir azap vasıtası olduğu dikkate alındığında cennete girecek müminlerin de aynı süreçten geçeceğini söylemek pek mümkün gözükmemektedir. Hz. Peygamber'in günahları konusunda münakaşa edilen kimsenin helâk olacağını, cennetlik müminlerin ise günahlarıyla herhangi bir tartışmaya girilmeden affedileceğini belirtmesi bu gerçeğe işarette bulunmaktadır. Tasvir yapılan bu durum ise Kur'ân'da müminlerin sorgulanması değil kolay şekilde hesaba çekilmesi anlamındaki bir tabir ile açıklanmıştır. Muhtemelen sorguyla ilgili âyetlerde müminleri doğrudan hedef alan herhangi bir ifadenin bulunmamasının temelinde, âhiretteki bu sürecin psikolojik bir azap vasıtası olması yatmaktadır.

### Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî. *el-Müsned*. thk. Şuayb el-Arnâvut-Âdil Mürşid. 50 Cilt. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2001.
- Begavî, Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mesûd el-Ferrâ. *Meâlimü't-tenzîl*. thk. Halid Abdurrahman el - Akk-Mervan Sevar. 4 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 1987.
- Beyzâvî, Nâsîrüddîn Ebû Saîd Abdullâh b. Ömer b. Muhammed. *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*. 2 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2015.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî. *el-Câmiu's-sahîh*. thk. Mahmud Muhammed Nassar. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2015.
- Ceran, Zeynep. *Kur'an-ı Kerim'de Ahiret Hayatının Aşamalarını Anlatan Kavramların Tasnif ve Tahlili*. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. *es-Sünen*. thk. Heysem b. Nizâr Temîm. Beyrût: Dâru'l-Erkâm, 1999.

- Ebû Hayyân el-Endelüsî, Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf. *el-Bahru'l-muhît*. thk. Adil Ahmed el-Mevcûd. 9 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2010.
- Ebüsüüd Efendi, Muhammed b. Muhammed b. Mustafâ el-İmâdî. *İrşâdü'l-akli's-selîm ilâ mezâyâ'l-Kitâbi'l-Kerîm*. thk. Hâlid Abdulğani Mahfûz. 8 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2010.
- Fahreddîn er-Râzî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *Mefâtihu'l-ğayb*. thk. Seyyid İmrân. 16 Cilt. Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 2012.
- Ferrâ, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd b. Abdillâh el-Absî. *Me'âni'l-Kur'ân*. 3 Cilt. Mısır: Dâru'l-Mısriyye, 1983.
- Gözün, Abdulvehab. "Hadisler Işığında Kabir Sorgusu ve Soruları". *Dergiabant* 9/1 (Haziran 2021), 314-346.
- Hâzin, Ebü'l-Hasen Alâüddîn Alî b. Muhammed b. İbrâhîm. *Lübâbü't-te'vîl fî me'âni't-tenzîl*. thk. Abdüsselâm Muhammed Ali Şâhîn. 4 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2010.
- İbn Âdil, Ebû Hafs Ömer b. Ali ed-Dımeşkî. *el-Lübâb fî ulûmi'l-Kitâb*. 20 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998.
- İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir et-Tûnisî. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tûnus: Dâru't-Tûnisîyye, 1984.
- İbn Atıyye, Ebû Muhammed Abdü'l-Hak b. Gâlib el-Endelüsî. *Muharrerü'l-vecîz fî tefsîri'l-Kitâbi'l-azîz*. thk. Abdü's-Selâm Abdü's-Şâfi Muhammed. 6 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2011.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*. 4 Cilt. Kâhire: Dâru'l-Hadis, 2011.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim ed-Dîneverî. *Te'vîlü müşkili'l-Kur'ân*. thk. İbrahim Şemseddîn. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2007.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. *es-Sünen*. thk. Ahmed Şemseddîn. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2013.
- İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed. *Zâdü'l-mesîr fî ilmi't-tefsîr*. thk. Ahmed Şemseddîn. 8 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2009.
- Karataş, Şuayip. "Kur'an Öncesi Cahiliye Toplumunun Melek İnançları". *Mütefekkir* 6/11 (Haziran 2019), 101-122.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Ensârî. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*. thk. Sâlim Mustafa el-Bedrî. 21 Cilt. Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2014.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd es-Semerkindî, *Te'vîlâtü Ehli's-sünne*. thk. Mecdî Beslûm. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1426/2005.
- Mâverdî, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habîb. *en-Nüket ve'l-uyûn*. thk. Abdü'l-Maksûd b. Abdîr-Rahîm. 6 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2007.
- Mukâtil b. Süleymân, Ebü'l-Hasen el-Beşîr el-Ezdî el-Belhî. *Tefsîrü'l-kebîr*. thk. Ahmed Füreyd. 3 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyin el-Kuşeyrî en-Neysâbü'rî. *el-Câmiu's-sahîh*. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2011.
- Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî. *es-Sünen*. thk. Ahmed Şemseddîn. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2013.
- Nesefî, Ebü'l-Berekât Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd. *Medârikü't-tenzîl ve hakâ'iku't-te'vîl*. 3 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kelâmî't-Tayyib, 1998.
- Okuyan, Mehmet. *Kur'ân-ı Kerîm'e Göre Kabir Azabı Var mı? Samsun: Etüt Yayınları, 1. Basım., 2007.*
- Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr. *ed-Dürü'l-mensûr fî tefsîri'l-me'sûr*. 7 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2010.
- Şevkânî, Muhammed b. Alî b. Muhammed. *Fethu'l-kadîr*. thk. Seyyid b. İbrâhîm b. Sâdık b. İmrân. 5 Cilt. Kâhire: Dâru'l-Hadîs, ts.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'an*. 12 Cilt. Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 2010.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre. *el-Câmiu's-sahîh*. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2014.

- Toprak, Süleyman. *Âhirete İman*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2018.
- Vâhidî, Ebû'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed. *et-Tefsîru'l-basît*. thk. Muhammed b. Hamd b. Abdullah el-Muheymîd. 25 Cilt. Riyâd: Câmi'atü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1430.
- Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl. *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbühû*. thk. Abdü'l-Celîl Şelbî. 5 Cilt. Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 2004.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *el-Keşşâf an hakâiki't-tenzil ve uyûni'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vîl*. 4 Cilt. Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 2012.

# Harran İlahiyat Dergisi | Harran İlahiyat Journal

Sayı/Issue: 51, Haziran/June 2024, 269-290

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/hij/issue/85067>

ISSN 2791-6812

## Siyasi Tarih Temelinde Lübnan'ın Mezhebe Dayalı Yönetim Anlayışının Şekillenmesi (1831-1943)\*

The Shaping of Lebanon's Sectarian-Based Understanding of Governance Based on its Political History (1831-1943)\*

Yazar Bilgisi / Author Information	
<b>Abdullah ORAK (AO)</b> Dr., Şanlıurfa, Türkiye abdullahorak123@gmail.com , www.orcid.org/0000-0003-1129-2523	
<b>Abdullah EKİNCİ (AE)</b> Prof. Dr., Harran Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi, Şanlıurfa, Türkiye Prof. Dr., Harran University Faculty of Science and Letters, Şanlıurfa, Türkiye ekinci63@gmail.com , www.orcid.org/0000-0002-4767-2002	
<b>Yazar Katkıları</b> <b>Author Contributions</b>	Çalışmanın Tasarlanması / Conceiving the Study: AO: (%50), AE: (%50) Veri Toplanması / Data Collection: AO (%60) AE: (%40) Veri Analizi / Data Analysis: AO: (%50), AE: (%50) Makalenin Yazımı / Writing: AO: (%60), AE: (%40) Gönderme ve Revizyon / Submission and Revision: AO: (%50), AE: (%50)

Makale Bilgisi / Article Information	
<b>Makale Türü</b> <b>Article Type</b>	Araştırma Makalesi Research Article
<b>Yayın Etiği</b> <b>Publishing Ethics</b>	Bu makale, iThenticate yazılımı ile taranmış ve intihal tespit edilmemiştir. Makale, çift taraflı kör hakemlik yöntemiyle en az iki hakem tarafından incelenmiştir. This article has been scanned by iThenticate software and no plagiarism detected. It has been examined by at least two referees using double sided blind refereeing method.
<b>Finansman</b> <b>Funding</b>	Yazarlar, bu çalışma için herhangi bir dış fon almadığını beyan eder. Authors declare that they get no any external funding for this study.
<b>Çıkar Çatışması</b> <b>Conflict of Interest</b>	Yazarlar bu çalışmayla ilintili herhangi bir çıkar çatışması bulunmadığını beyan eder. Authors declare that there is no any conflict of interest related to this study.
<b>DOI</b>	<a href="https://doi.org/10.30623/hij.1409166">https://doi.org/10.30623/hij.1409166</a>
<b>Geliş Tarihi / Received</b>	<b>Kabul Tarihi / Accepted</b>
24 Aralık/December 2023	10 Haziran/June 2024

\* Bu çalışma, Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde Prof. Dr. Abdullah Ekinci danışmanlığında tamamlanan "Ulusal Pakt'tan İç Savaşa: Lübnan'da Haç-Hilal Mücadelesi (1943-1975)" başlıklı doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır.

\* This article is extracted from my doctorate dissertation entitled "From National Pact to Civil War: The Struggle Between Cross and Crescent in Lebanon (1943-1975)", supervised by Prof. Dr. Abdullah EKİNCİ (Ph.D. Dissertation, Harran University, Şanlıurfa/Türkiye, 2022).

## Öz

Lübnan, jeopolitik ve jeostratejik önemini yanı sıra tarihi mirası ve kültürel zenginliğiyle Ortadoğu'da ön plana çıkan ülkelerden biridir. Ülkede çeşitli dini toplulukların bir arada yaşaması ülkenin mezhepsel karakterini belirginleştirmiştir. Bu durumun bir sonucu olarak Lübnan, doğu ve batı dünyasının birleştiği, kesiştiği ve zaman zaman da ayrıştığı bir yer olmuştur.

XX. yüzyılın ikinci çeyreğinde Lübnan'daki Hristiyan ve Müslüman toplulukların Lübnan'ın geleceğine dair farklı tasavvurları bulunmaktaydı. Bu sırada "Lübnanlı Hristiyanlar" ile "Arap Müslümanlar" şeklinde iki farklı kavram kullanılmaktaydı. Bununla ilintili olarak ülkedeki dini toplulukların Lübnan'ın batı ya da doğu dünyasıyla uyumlu bir görünüme sahip olması gerektiği yönünde tartışmaları mevcuttu. Nihayetinde Marunî Cumhurbaşkanı Bişâre el-Hûrî ile Sünnî Başbakan Riyâd es-Sulh "Ulusal Pakt" adı altında Lübnan'daki Hristiyan ve Müslüman toplulukların uyumunu sağladı. Ulusal Pakt'la Lübnan'ın mezhebe dayalı yönetim anlayışı yerleşik hale geldi.

Lübnan'daki farklı dinsel kimliklere sahip toplulukların her birinin ülkeye bakışı, bu toplulukların çıkarlarını geliştirme çabaları, Ortadoğu'daki bölgesel sorunlar ve Lübnan üzerinde uluslararası etkilerin yoğunlaşması ülkeyi istikrarsızlığa sürükledi. Lübnan 1975 yılında başlayan ve on beş yıl süren bir iç savaşa sahne oldu. Nihayetinde ülkedeki dini toplulukların çatışan menfaatleri bir noktada uzlaştırıldı ve çatışma ortamı sona erdirildi. Ancak günümüzde Lübnan zaman zaman siyasi, sosyal ve ekonomik sorunlarla gündeme gelmektedir. Ülkenin çeşitli alanlarda karşılaştığı sorunlar büyük ölçüde mezhebe dayalı yönetim anlayışından kaynaklanmaktadır. Bu çalışmada siyasi tarih temelinde Lübnan'ın mezhebe dayalı yönetim anlayışının oluşum sürecinin ortaya konulması amaçlanmaktadır. Çalışmada Lübnan'ın mezhebe dayalı yönetim anlayışının XIX. yüzyılda oluşmaya başladığı ve bir asırlık sürecin sonucunda bu anlayışın yerleşik hale geldiği savunulmaktadır.

Lübnan'ın mezhebe dayalı yönetim anlayışının oluşum sürecini anlayabilmek adına araştırma üç dönem üzerine yoğunlaştırıldı. Bunlar; XIX. yüzyılın başlarından üçüncü çeyreğe uzanan dönem, XIX. yüzyılın son çeyreği ve XX. yüzyılın ilk çeyreğini kapsayan dönem ve Büyük Lübnan'ın kuruluşundan 1943 yılında Ulusal Pakt'ın kabul edilmesine uzanan dönemdir. Çalışmada eleştirel sosyal bilim anlayışı çerçevesinde tarama, tasnif ve tahlile yer verildi. Öncelikle, genel tarih araştırmaları yöntemlerinden kaynak taraması kullanıldı. Bu yöntemle literatürde araştırma konusu hakkında kaleme alınan akademik çalışmalar taranarak çalışmanın bağlamı kuruldu. Çalışmanın diğer bir yöntemi de arşiv taramasıdır. Cumhurbaşkanlığı Osmanlı Arşivi'nde (BOA) tarama yapılarak XIX. yüzyıl Osmanlı Lübnan'ı ile ilgili belgelere ulaşıldı ve tahlil edilen bu belgelerden konu bağlamında istifade edildi.

Araştırma neticesinde, XIX. yüzyılın ikinci ve üçüncü çeyreğinde Lübnan'ın idari yapısındaki değişim ve dönüşümlerin, modern Lübnan'da mezhebe dayalı yönetim anlayışının oluşumunda ilk basamak olduğu sonucuna varıldı. Yine Büyük Lübnan'ın kuruluşu ve takip eden süreçte ülkedeki dini toplulukların birbirlerine ve Fransa'ya karşı algı ve tutumlarının Lübnan'da mezhebe dayalı yönetim anlayışının oluşumunda ikinci basamağı oluşturduğu tespit edildi. Fransız vesayeti altındaki Lübnan'da dini toplulukların her ne kadar ülkeye bakış açıları farklı olsa da içinde yaşanılan dönemin koşullarının da etkisiyle Lübnan'ın bağımsızlığa kavuşması konusunda hemfikir oldukları, bu durumun neticesinde dini toplulukların istek ve zorunluluklarını bir potada eritmek durumunda kalarak Ulusal Pakt'ı kabul ettikleri, bu Pakt'la birlikte Lübnan'da mezhebe dayalı yönetim anlayışı yerleşik hale geldiği araştırmada ulaşılan diğer sonuçlardır.

**Anahtar Kelimeler:** İslam Tarihi, Lübnan, Dini Topluluklar, Ulusal Pakt, Konfesyonalizm.

## Abstract

Lebanon is one of the countries that stands out in the Middle East with its historical heritage and cultural richness, as well as its geopolitical and geostrategic importance. The coexistence of various religious communities in the country has shaped its sectarian character. As a result, Lebanon has become a point where the Eastern and Western worlds meet, intersect and sometimes diverge.

In the second quarter of the twentieth century, Christian and Muslim communities in Lebanon had different visions for the future of Lebanon. At that time, two different concepts were used: "Lebanese Christians" and "Arab Muslims". In parallel with this, there were discussions among religious communities in the country about whether Lebanon should have a harmonious appearance with the Western or Eastern world. Ultimately, Maronite President Bechara el-Khoury and Sunni Prime Minister Riad al-Sulh achieved harmony between the Christian and Muslim communities in Lebanon under the name "National Pact". With the National Pact, Lebanon's sectarian understanding of governance was established.

The perspectives of different religious communities in Lebanon, their efforts to advance their interests, regional problems in the Middle East, and intense international influences on Lebanon have all driven the country towards instability. As a result, Lebanon witnessed a civil war that began in 1975 and lasted for fifteen years, but the conflicting interests of the country's religious communities were eventually reconciled, bringing the conflict to an end. However, today Lebanon sometimes comes to the fore with its political, social and economic problems. The problems that the country faces in various areas are largely due to the sect-based governance approach. This study aims to elaborate on the formation process of Lebanon's sectarian-based understanding of governance based on its political history. It is argued that it started to form in the nineteenth century and that this understanding became established following a century-long process.

To understand how Lebanon's sect-based governance approach has emerged, the present study focused on three periods: from the early nineteenth century to the third quarter of it, from the last quarter of the nineteenth century to the first quarter of the twentieth century, and from the establishment of Greater Lebanon to the adoption of the National Pact in 1943. The study included review, classification and analysis in line with a critical outlook in social science. First, document analysis, commonly preferred historical research method, was used. With this method, the context of the study was established by reviewing scholarly papers on this topic in the literature. Another method of the study was archival research. Documents related to the nineteenth century Ottoman-period Lebanon were accessed by investigating the Presidential Ottoman Archives (POA), and these documents were analysed in the study.

The present study concluded that the administrative changes and transformations in Lebanon during the second and third quarters of the nineteenth century were the initial steps in the formation of a sectarian understanding of governance in modern Lebanon. Furthermore, the perceptions and attitudes of religious communities towards each other and towards France during the establishment of Greater Lebanon and in the subsequent period formed the second step in the formation of the sectarian understanding of governance in Lebanon. Although the religious communities in Lebanon under French tutelage had different perspectives on the country, they agreed on the independence of Lebanon due to the conditions of the period in which they lived. As a result, they had to melt the wishes and obligations

of the religious communities in a pot and accepted the National Pact. The sectarian-based governance approach became established in Lebanon with this Pact.

**Keywords:** History of Islam, Lebanon, Religious Communities, National Pact, Confessionalism.

## Giriş

Ortadoğu, Hristiyanlık çağının başlangıcında Roma ve Pers İmparatorlukları<sup>1</sup>; İslâm'ın arifesinde ise Bizans ve Sasani İmparatorlukları arasında paylaşılmayan bir bölgeydi. Buradaki nüfuz mücadeleleri yalnızca siyasi ve kültürel alanla sınırlı kalmadı, dini alana da yansdı. Bu durumun neticesinde o dönemde Ortadoğu, Hristiyanlık ve Zerdüştlük olmak üzere iki dini alana bölündü. Daha sonra İslâm'ın doğuşuyla birlikte bölge, Müslüman Arapların fetihlerine sahne oldu.<sup>2</sup> Hulefâ-yi Râşidîn döneminde fetihlerle İslâm dini Ortadoğu'nun birçok yerine ve yeni coğrafyalara yayıldı.<sup>3</sup>

Modern Lübnan'ın kıyı şehirlerinden olan Beyrut (635), Sayda ve Sur (636) Müslüman Arapların hâkimiyeti altına girdi.<sup>4</sup> İslâm topraklarının bir parçası olarak Lübnan takip eden süreçte sırasıyla Emevi, Abbasi ve Tolunoğulları'nın (IX. yüzyılın son çeyreğinde) kontrolünde oldu. X. yüzyıl başlarında Tolunoğulları'nın yıkılmasıyla birlikte Lübnan toprakları kısa bir süreliğine yine Abbâsî âmillerinin yönetimine geçti. Ardından bir dönem İhşîdîler'in idaresine ve daha sonra Fâtîmîler'in hâkimiyeti altına girdi.<sup>5</sup> 1098 ile 1291 yılları arasında Haçlı Seferleri dönemini yaşayan bölge, takip eden süreçte Memlûkler'in kontrolüne geçti.<sup>6</sup> Nihayetinde Lübnan, Yavuz Sultan Selim'in 1516 yılında Memlûkler üzerine yapmış olduğu Mercidâbık Seferi sonucunda Osmanlı Devleti'nin hâkimiyeti altına girdi.<sup>7</sup> Uzun yüzyıllar boyunca da Osmanlı idaresi altında kaldı.

XIX. yüzyılın başlarında Lübnan'ın sosyo-ekonomik ve politik örgütlenmesine bakıldığında, bölgenin mukataalardan oluştuğu ve yerel siyasi otoritenin mukataacı ailelerin elinde olduğu görülmektedir. Osmanlı yönetim sistemi bağlamında padişah resmi olarak Lübnan Emirleri ve halkı üzerinde en yüksek otoriteye sahipti. Emir'in yıllık tayini Sayda, Trablus veya Şam Valileri aracılığıyla yapılmaktaydı. Emir, adı geçen valilikler aracılığıyla Osmanlı hazinesine borçlu olduğu yıllık haracı (miri) göndermekteydi.<sup>8</sup> Bununla birlikte Lübnan'da yaşayan halk, Osmanlı'nın diğer bölgelerinde tebaanın tabi olduğu gibi Müslüman topluluklar ile korunan Ehl-i Kitap topluluklarından oluşmaktaydı.<sup>9</sup>

<sup>1</sup> Bernard Lewis, *Ortadoğu: İki Bin Yıllık Ortadoğu Tarihi*, çev. Selen Y. Kölay (Ankara: Arkadaş Yayınevi, 2017), 27.

<sup>2</sup> Ira M. Lapidus, *İslâm Toplulukları Tarihi*, çev. Yasin Aktay (İstanbul: İletişim Yayınları, 2016), 1/ 37.

<sup>3</sup> Azmi Özcan, "İslâm/Doğuşu ve Yayılışı", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/27.

<sup>4</sup> Sandra Mackey, *Lebanon: Death of a Nation* (New York: Anchor Books, 1991), 32.

<sup>5</sup> Mustafa L. Bilge, "Lübnan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/ 244-245; Afaf Sabeah McGowan, "Historical Setting", *Lebanon: A Country Study*, ed. Thomas Collelo (Washington: Federal Research Division Library of Congress, 1989), 7-8.

<sup>6</sup> Kamal S. Salibi, *A House of Many Mansions: The History of Lebanon Reconsidered* (London: I.B.Tauris & Co. Ltd, 1988), 6-9; McGowan, "Historical Setting", 10-12.

<sup>7</sup> Charles Winslow, *Lebanon: War and Politics in a Fragmented Society*, (London: Routledge, 1996), 13-14.

<sup>8</sup> Samir Khalaf, *Civil and Uncivil Violence in Lebanon: A History of the Internationalization of Communal Conflict*, (New York: Columbia University Press, 2002), 64-65.

<sup>9</sup> Fawwaz Trablusî, *A History of Modern Lebanon*, (London: Pluto Press, 2007), 3-4; Iliya F. Harik, *Politics and Change in a Traditional Society Lebanon, 1711-1845* (Princeton: Princeton University Press, 1968), 19-20.

Bu makalede, siyasi tarih temelinde Lübnan’da mezhebe dayalı yönetim anlayışının oluşum süreci ele alınmaktadır. Çalışmada, Lübnan’da mezhebe dayalı yönetim anlayışının XIX. yüzyılda oluşmaya başladığı ve bu anlayışın bir asırlık sürecin sonucunda yerleşik hale geldiği ortaya konmaktadır.

### 1. XIX. Yüzyıl Osmanlı Lübnan’ında Mezhepsel Aidiyet ve İdari Yapının Dönüşümü

Farklı dinsel kimliklere sahip olmanın ve bir arada yaşamanın doğal bir sonucu olarak Osmanlı Lübnan’ında dini topluluklar arasında zaman zaman ihtilaflar yaşanmıştır. 1825 yılında Marunî lider Emir II. Beşir’in, rakibi Dürzi lider Beşir Canbulat’ın gücünü kırarak yerelde etkisiz hale getirmesi bu duruma bir örnek teşkil etmektedir. Ancak Marunî ve Dürzi liderler arasında yaşanan bu hadise mezhepsel bir karakterden ziyade liderlerin yerelde baskın bir güce sahip olma ve nüfuz edinme çabasının bir sonucudur.<sup>10</sup> Gerçek anlamda Lübnan’daki toplulukların mezhepsel düzeyde karşılaşmaları, bölgenin Mehmet Ali Paşa’nın işgaline sahne olduğu 1831 ile 1840 yılları arasındaki döneme rastlamaktadır.<sup>11</sup>

Osmanlı Devleti’ne isyan eden Mehmet Ali Paşa; Suriye, Lübnan ve çevresini kapsayan bölgeyi kontrolü altına almak için oğlu İbrahim Paşa’yı görevlendirdi. İbrahim Paşa kısa sürede başarılar elde ederek babasının bu amacını gerçekleştirdi.<sup>12</sup> Bölgenin Mehmet Ali Paşa’nın işgaline sahne olması Lübnan özelinde önemli sonuçlar doğurdu. İbrahim Paşa Akka’yı kuşattığı sırada Lübnan Emiri II. Beşir’i kendi safına çekmeyi başardı. Takip eden süreçte, 1831 ile 1840 yılları arasını kapsayan dönemde Lübnan, İbrahim Paşa’nın kontrolü altına ve II. Beşir’in idaresine girdi.<sup>13</sup>

İbrahim Paşa’nın işgali ve II. Beşir’in idaresi gayrimüslim topluluklar, özellikle Marunîler, tarafından benimsenirken Müslüman topluluklar bilhassa Dürziler tarafından kabul görmedi.<sup>14</sup> Bu arada İbrahim Paşa kontrolü altına aldığı yerlerde gayrimüslim topluluklara uygulanmakta olan bazı geleneksel kısıtlamaları kaldırdı ve bu toplulukları Müslüman topluluklarla aynı temele yerleştirdi. Özellikle Hristiyan ve Müslüman topluluklar arasında siyasi, sosyal, ekonomik vb. alanlarda eşit muamelede ısrar etti. Dolayısıyla bu politika, gayrimüslim topluluklara bir takım kazanımlar sağlarken Müslüman toplulukların avantajlı konumunu sarstı. Bu durum hem Lübnan’daki Hristiyan ve Müslüman toplulukların İbrahim Paşa’ya karşı tavrını netleştirdi hem de bu toplulukların mezhepsel aidiyet bilincini uyardı.<sup>15</sup>

<sup>10</sup> Carol Hakim, *The Origins of the Lebanese Nation Idea 1840-1920* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 2013), 20-21.

<sup>11</sup> Abdullah Ekinci – Abdullah Orak, “Bir Yol Ayrımına Doğru: Lübnan’da Mehmet Ali Paşa Yönetimi”, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 44 (Aralık 2020), 225-240.

<sup>12</sup> Stanford J. Shaw - Ezel Kural Shaw, *Osmanlı İmparatorluğu ve Modern Türkiye*, çev. Mehmet Harmancı (İstanbul: E Yayınları, 2010), 2/ 62; Enver Ziya Karal, *Osmanlı Tarihi (Nizam-ı Cedid ve Tanzimat Devirleri 1789-1856)* (Ankara: TTK Basımevi, 2011), 129; Muhammet Hanefi Kutluoğlu, “Kavalalı Mehmed Ali Paşa”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25/ 63.

<sup>13</sup> BOA, HAT. 354/19898-A; BOA, HAT. 357/20022-C; Kamal S. Salibi, *The Modern History of Lebanon* (New York: Caravan Books, 1993), 29.

<sup>14</sup> William Harris, *Lebanon: A History, 600 - 2011* (New York: Oxford University Press, 2012), 136; Salibi, *The Modern History of Lebanon*, 28-29; Yitzhak Hofman, “Mısır Yönetimi Altında Suriye ve Filistin’in İdaresi (1831-1840)”, çev. M. Hanefi Kutluoğlu, *İlmi Araştırmalar* 12, (Ocak 2001), 188-195; Ekinci ve Orak, “Bir Yol Ayrımına Doğru”, 231; Caesar E. Farah, *The politics of Interventionism in Ottoman Lebanon, 1830-1861* (London: I.B. Tauris, 2000), 16.

<sup>15</sup> Salibi, *The Modern History of Lebanon*, 28-30; Ekinci ve Orak, “Bir Yol Ayrımına Doğru”, 232.



Lübnan'da İbrahim Paşa'ya karşı Müslüman topluluklarda oluşan hoşnutsuzluk 1830'ların sonlarında çatışmaya dönüştü. 1838'de Dürziler, 1839'da ise Şiiler İbrahim Paşa'ya isyan etti. İbrahim Paşa bu iki Müslüman topluluğun karşısına II. Beşir'in desteğiyle Hristiyan toplulukların da dâhil olduğu bir kuvvet çıkararak isyanları bastırdı. Bu hadisede, Lübnan'daki dini toplulukları mezhepsel düzeyde ilk kez karşı karşıya gelmiştir.<sup>16</sup>

Öte yandan İbrahim Paşa'nın Osmanlı kuvvetleri karşısında başarılı olması, Mehmet Ali Paşa isyanını uluslararası bir sorun haline getirdi ve Avrupa devletleri çıkarları bağlamında bu sorunla ilgilenmeye başladı. Fransa, Mehmet Ali Paşa'dan yana bir tavır alırken<sup>17</sup> İngiltere bu durumun karşısında ve Osmanlı'dan yana tavır aldı. Bölgede İngiltere ve Fransa'nın nüfuz mücadelesi sürerken Avusturya, Maruniler üzerinden Rusya ise Ortodoks Hristiyanlar üzerinden bölgede nüfuz kazanmaya çalıştı.<sup>18</sup>

Avrupa devletleri 1839 yılının sonu ve 1840'ların başında Osmanlı ve Mısır Valisi arasındaki sorunu çözmeye yönelik adımlar attı. Mehmet Ali Paşa'ya taraf olan Fransa hariç İngiltere, Rusya, Avusturya ve Prusya 15 Temmuz 1840 tarihinde Londra'da bir antlaşma imzaladı. Antlaşma uyarınca bu devletler Mehmet Ali Paşa'ya Mısır'ın babadan evlada geçmek üzere, Güney Suriye ve Akka'nın ise kayd-ı hayat şartıyla bırakılmasını teklif etti. Avrupa devletlerinin bu teklifi Mısır Valisi tarafından kabul görmedi. Bu durum karşısında ilgili devletler bu kez Mehmet Ali Paşa'ya sadece Mısır paşalığının bırakılmasını teklif ederek bu önerilerinin de kabul edilmemesi halinde Mısır'ın kendisinden zorla alınacağını bildirdi. Mehmet Ali Paşa, Fransa'nın desteğine güvenerek ilgili devletlerin bu teklifini de kabul etmedi.<sup>19</sup>

Londra antlaşmasını imzalayan devletler ve Osmanlı Devleti, Mehmet Ali Paşa'ya karşı askeri bir müdahale başlattı. Müttefik devletlerin oluşturduğu filo, İngiltere'nin öncülüğünde Beyrut'a yönelerek 11 Eylül'de İbrahim Paşa'nın mevzilerini topa tuttu. Ardından İngiltere, Avusturya ve Osmanlı'nın müttefik filosu İbrahim Paşa'nın kuvvetlerini kaleden çıkarmak için Akka'ya yöneldi. Avrupa koalisyonu ve Osmanlı birlikleri Akka'yı ele geçirdi, Suriye kıyı şeridi üzerinde hâkimiyet tesis etti. Denizle bağlantısı kesilen İbrahim Paşa birliklerini takviye edemediği gibi yerli halkın taciz ateşine de maruz kaldı. Nihayetinde İbrahim Paşa kuvvetlerini Şam'da toplayarak Ocak 1841'de Mısır'a geri dönmeye başladı.<sup>20</sup> Lübnan Emiri II. Beşir ise Beyrut'ta İngiliz kuvvetlerince tutuklanarak önce Malta'ya ve ardından birkaç yıl sonra yaşamını yitireceği İstanbul'a sürgün edildi.<sup>21</sup>

Netice itibarıyla Lübnan'da Mehmet Ali Paşa'nın işgali son buldu. Ancak bölgenin 1831 ile 1840 yılları arasında işgal altında olması ve bu dönemde İbrahim Paşa'nın izlediği strateji Lübnan özelinde dini toplulukların mezhepsel güç dengesini bozdu ve takip eden süreçte Lübnan dış müdahaleye açık hale geldi. Bölgede dayanak noktası elde etmek

<sup>16</sup> Trablusi, *A History of Modern Lebanon*, 12; Khalaf, *Civil and Uncivil Violence in Lebanon*, 81.

<sup>17</sup> Karal, *Osmanlı Tarihi*, 132; Farah, *The politics of Interventionism in Ottoman Lebanon*, 12.

<sup>18</sup> Michael C. Hudson, *The Precarious Republic: Modernization in Lebanon* (New York: Random House, 1968), 36; Alfred Schlichts, "The Role of Foreign Powers in the History of Lebanon and Syria from 1799 to 1861", *Journal of Asian History* 14/2 (1980), 102-103.

<sup>19</sup> Karal, *Osmanlı Tarihi*, 197-199; Schlichts, "The Role of Foreign Powers in the History of Lebanon and Syria from 1799 to 1861", 109.

<sup>20</sup> Eugene Rogan, *Araplar: Bir Halkın Tarihi*, çev. Cem Demirkan (İstanbul: Pegasus Yayınları, 2017), 98-99.

<sup>21</sup> Hakim, *The Origins of the Lebanese Nation Idea 1840-1920*, 25; Trablusi, *A History of Modern Lebanon*, 13; John P. Spagnolo, *France & Ottoman Lebanon 1861-1914*, (London: Ithaca Press, 1977), 13; Philip K. Hitti, *A Short History of Lebanon* (New York: St. Martin's Press, 1965), 189.

isteyen Avrupa devletleri stratejik olarak buradaki bir dini topluluğu diğerine karşı destekledi ve böylece Lübnan'da mezhepsel rekabet güç kazandı.<sup>22</sup> Bu dönemde Avrupa devletlerinin mezheptaşlık adı altında Lübnan'a müdahalelerinin farkında olan Osmanlı Devleti, merkezileşme politikasına önem verdi.<sup>23</sup>

II. Beşir'den sonra Lübnan'ın idaresine III. Beşir (Kasım) getirildi. III. Beşir döneminde Lübnan'daki Hristiyan ve Müslüman topluluklar arasında uyuşmazlıklar baş gösterdi. Dürziler önceki dönemde (1831 ile 1840 yılları arasında) kaybettiği imtiyazlarını geri almaya çalıştı.<sup>24</sup> Marunîler ise kazanımlarını korumaya yönelik adımlar attı.<sup>25</sup> Çatışan menfaatler 1841 yılının sonbaharında tarafları fiili bir çatışmaya sürükledi.<sup>26</sup>

Bölgede yaşanan huzursuzluk Osmanlı Devleti'nin Lübnan'ın idari yapısını yeniden düzenlemesiyle sona erdi. 1842 yılının sonunda yürürlüğe yeni idari düzen; Lübnan'ın, Sayda eyaletine bağlı iki kaymakamlığa ayrılması ve bu kaymakamlıkların birine Dürzi diğerine de Hristiyan bir kaymakam atanmasıyla şekillendi.<sup>27</sup> Bu iki idarenin önemli meseleleriyle ilgili olarak son söz Sayda Valisine ait oldu ve her kaymakamın yargı yetkisi kendi bölgeleriyle sınırlandırıldı.<sup>28</sup> Kuzey Kaymakamlığın idari sınırları içerisindeki tebaanın çoğunluğu Hristiyan olmakla birlikte az sayıda Dürzi ve Şii toplulukları bulunmaktaydı. Güney Kaymakamlığın idari sınırları içerisinde ise çoğunluğu Dürzi olmakla birlikte az sayıda Sünni ve Şii yaşamaktaydı.<sup>29</sup> Böylece yeni idari düzenle Lübnan idaresi ve coğrafyası büyük ölçüde dinsel çizgiler doğrultusunda tanzim oldu ve mezhepsel siyaset meşrulaştı.<sup>30</sup>

Yeni idari düzen Lübnan'da çatışma ortamını sonlandırdı fakat yeni sorunları da beraberinde getirdi. İki kaymakamlığın da idari sınırları içerisinde farklı dinsel kimliklere sahip karma nüfuslu köyler bulunmaktaydı. Her iki bölgede de azınlıkta olan topluluklar kendilerinden olmayan bir idarenin yetkisi altına girmekten memnun değildi. Bu durum 1843 yılı başlarında genel anlamda Hristiyan ve Müslüman, özel anlamda ise Marunî ve Dürzi toplulukların anlaşmazlıklarına neden oldu. Aynı zamanda Fransız ve İngiliz konsolosların müdahalesine imkân tanıdı. Osmanlı Devleti her iki kaymakamlığın idari sınırları içerisindeki karma nüfuslu köylere halk tarafından seçilecek biri Dürzi diğeri Marunî olmak üzere iki vekil tayin edilmesi ve bu vekillerin doğrudan Sayda Valisine bağlı ve ona karşı sorumlu olması kararını alarak Lübnan'daki sorunu çözdü. Ancak bu kez 1841 yılının sonlarında Marunî ve Dürzi toplulukları arasında yaşanan çatışmalarda zarar gören Marunîlerin zararlarının karşılanması meselesi ve esasen Marunî ve Dürzi toplulukları arasında öteden beri var olan anlaşmazlıklar Mayıs 1845'te bu iki dini topluluğu tekrardan bir çatışmaya sürükledi.<sup>31</sup>

<sup>22</sup> Khalaf, *Civil and Uncivil Violence in Lebanon*, 85-86.

<sup>23</sup> Ussama Makdisi, *The Culture of Sectarianism: Community, History, and Violence in Nineteenth-Century Ottoman Lebanon* (Berkeley: University of California Press, 2000), 68-72.

<sup>24</sup> Salibi, *The Modern History of Lebanon*, 44-48; Khalaf, *Civil and Uncivil Violence in Lebanon*, 85-87.

<sup>25</sup> Haluk Ülman, "1840-1845 Arasında Suriye ve Lübnan'ın Durumu ve Milletlerarası Politika", *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi* 18/3 (1963), 250.

<sup>26</sup> Salibi, *The Modern History of Lebanon*, 49-52.

<sup>27</sup> BOA, HR.SFR.3..., 2-56; BOA, HR.SYS., 1528-24-2; Ülman, "1840-1845 Arasında Suriye ve Lübnan'ın Durumu", 258.

<sup>28</sup> Trablusi, *A History of Modern Lebanon*, 24; Salibi, *The Modern History of Lebanon*, 63.

<sup>29</sup> BOA, HR.SYS., 1528-24-2.

<sup>30</sup> Makdisi, *The Culture of Sectarianism*, 80.

<sup>31</sup> BOA, HR.SYS., 2920-56; BOA, HR.SYS., 2920-64; BOA, HR. MKT.10-47; BOA, A.} MKT. 21-27; Ülman, "1840-1845 Arasında Suriye ve Lübnan'ın Durumu", 260-263.

Netice itibarıyla bölgede oluşan huzursuzluk ortamı Lübnan idaresinin yeniden yapılandırılmasının yolunu açtı. Her iki kaymakamlıkta vergilerin toplanması ve adalet yönetimine yardımcı olunması için birer meclis kuruldu. Kaymakamın başkanlık ettiği bu meclis (altı dini topluluğu temsilen) Marunî, Dürzi, Grek Ortodoks, Grek Katolik, Sünni ve Şii bir üye ve bir hâkimden oluşturuldu. Osmanlı sınırlarındaki Müslüman tebaa Sünni yargı alanında olduğundan ayrı bir Şii hâkim tanınmamaktaydı ve Sünni hâkim her iki mezhep için de yetkilendirildi. Meclislerin kurulmasıyla birlikte Lübnan'daki feodal sisteme ağır bir darbe vuruldu. Meclislerin üstlendiği işlevleri daha önce feodal şefler yerine getirmekteydi. Her iki kaymakam Osmanlı Devleti'nin bir memuru olarak Sayda Valisinin otoritesine tabi kılındı. Lübnan'daki bu idari düzenlemeler Tanzimat fermaniyle uyumluydu ve merkezileşme çerçevesinde Sayda Valisine geniş yetkiler verildi. Ancak Dürzi ve Hristiyan şeyhleri güçlerini baltalayan tüm idari değişikliklerin karşısında yer aldı.<sup>32</sup> Bununla birlikte Beyrut'taki Avrupa konsoloslukları Lübnan'ın içişlerine müdahale etmeyi sürdürdü. Bunun üzerine Osmanlı Devleti Lübnan'daki asayişini korumak ve konsolosların müdahalelerini engellemek için gerekli tedbirleri aldı.<sup>33</sup>

Lübnan'ın idari yapısında yapılan değişiklikler burada yaşayan feodal ailelerin ekonomik ve politik çıkarlarına zarar verdi.<sup>34</sup> Feodal aileler ekonomik kayıplarını telafi etmek için köylülere daha fazla yüklenmeye başladı. 1858 yılının başlarında Hristiyan nüfusun yoğunlukta olduğu kuzey bölgesindeki halk bu durumun karşısında yer aldı.<sup>35</sup> Kisrevan'ın çeşitli köylerindeki halk, toprak sahiplerine karşı toplantılar düzenleyerek feodal haksızlıklara (özellikle Hâzin ailesinin baskısına) karşı kendilerini savunmak için bir araya geldi.<sup>36</sup> 1859 yılı başlarında Tanyus Şahin liderliğinde köylüler, Hâzinler'e karşı ciddi bir destek bularak Hâzinler'e saldırdı ve ilkbaharın başlarında Hâzinler'i tamamen Kisrevan'dan çıkardı.<sup>37</sup>

Kisrevan'da bu olaylar yaşanırken güneydeki Dürziler, şeyh ve emirlerine bağlılığını sürdürmekteydi. Fakat burada yaşayan Marunî köylüleri feodal yapıya karşı duruşlarını Dürzi şeyh ve emirlerine de yöneltmeye başladı. Marunî köylülerin bu tavırlarına karşılık Dürzi şeyh ve emirleri feodal haklarını ve topraklarını korumak adına topluluklarını silahlandırdı. Bu durum ise Marunî ve Dürziler arasında bir çatışmanın çıkmasını kaçınılmaz kıldı.<sup>38</sup> Nitekim Kisrevan'da Hâzinler'e karşı başarı elde eden Tanyus Şahin ve taraftarları, dini bakımdan karma nüfusa sahip bir bölge olan Metn'e doğru harekete geçerek 1860 yılının ilkbaharında Dürzi şeflerine karşı Marunî köylüleri savunacağını bildirdi. Bu arada Marunî köylüler Dürzilerin yoğunlukta yaşadığı yerlerde kışkırtıcı eylemlerde bulundu. Buna karşılık Dürzi köylüler de karşı tavır sergiledi. Dolayısıyla her iki topluluğun da mensuplarının karşı topluluğun üyeleri tarafından öldürüldüğü bireysel cinayetler giderek artmaya başladı. Sonuç olarak, başlangıçta Kisrevan'da Marunî köylülerin Tanyus Şahin liderliğinde feodal şeflere karşı başlattığı ve potansiyel olarak sosyal bir devrim niteliğinde

<sup>32</sup> Trablusi, *A History of Modern Lebanon*, 26-27; Salibi, *The Modern History of Lebanon*, 71-73; Makdisi, *The Culture of Sectarianism*, 84-85.

<sup>33</sup> BOA, HR. SYS., 2920-67.

<sup>34</sup> Trablusi, *A History of Modern Lebanon*, 27.

<sup>35</sup> Khalaf, *Civil and Uncivil Violence in Lebanon*, 91.

<sup>36</sup> Salibi, *The Modern History of Lebanon*, 84-85.

<sup>37</sup> Salibi, *The Modern History of Lebanon*, 86; Iliya Harik, "The Maronite Church and Political Change in Lebanon", *Politics in Lebanon*, ed. Leonard Binder (New York: John Wiley and Sons Inc., 1966), 50.

<sup>38</sup> A. Halûk Ülman, *1860-1861 Suriye Buhranı: Osmanlı Diplomasisinden Bir örnek Olay* (Ankara: Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, 1966), 26.

alevlenen durum artık Lübnan genelinde hızlı bir şekilde mezhepsel bir iç savaşa doğru evrilmeye başladı.<sup>39</sup>

Tanzimat ve Islahat fermanlarındaki eşitlik vaatlerinden güç alan Marunîler ve diğer Hristiyan topluluklar ticari faaliyetlerini geliştirme, Avrupa ülkelerinin temsilcileriyle ilişkilerini ilerletme ve yeni eğitim kurumları kurma imkânı elde etti. Ayrıca genelde Müslüman toplulukların gözünde Müslüman bir devletin azınlık tebaasına izin verdiği sınırları aşan davranışlarda bulundu. Dolayısıyla bu durum da Müslüman topluluklarda hoşnutsuzluk yarattı.<sup>40</sup> Lübnan'da yaşanan olayların Suriye'de duyulması ve burada yaşayan Dürzilerin kıskırtmasıyla Müslüman topluluklar Şam'da yaşayan Hristiyan topluluklara saldırdı.<sup>41</sup> Netice itibarıyla olaylar esnasında dışarıdan teşvik edilen ve ortak bir otorite tarafından kontrol altında tutulamayan müşterek duygular dini nefrete dönüştü. Ortodoks Hristiyanlar Marunîlerin safında, Sünni ve Şiiler ise Dürzilerin yanında yer aldı.<sup>42</sup>

Lübnan'da yaşanan olaylar Avrupa'da duyulduğunda Avrupa devletleri hem kendi aralarında hem de Osmanlı Devleti ile ilgili konuda diplomatik görüşmeler yaptı. Görüşmeler neticesinde ilgili konuda araştırma yapmak üzere İngiltere, Fransa, Avusturya, Prusya ve Rusya'nın temsilcilerinden oluşan beşli bir komisyon görevlendirildi.<sup>43</sup> Nihayetinde Osmanlı Devleti ile Avrupa komisyonu arasında Lübnan'ın idari yapısının yeniden düzenlenmesine yönelik bir fikir birliği oluştu ve 9 Haziran 1861 tarihinde Lübnan'ın idaresine dair taraflar arasında bir antlaşma imzalandı.<sup>44</sup>

Düzenlemeye göre Lübnan, Beyrut ve Şam valiliklerinden tamamen ayrı olarak Babiâli tarafından seçilen yerli olmayan ve tebaadan bir Hristiyan mutasarrıf tarafından idare edilecekti. Lübnan halkını teşkil eden toplulukların her biri mutasarrıfın yanında birer vekil bulunduracaktı. Bütün Lübnan için bir merkezi idare meclisi kurulacaktı ve mecliste dini toplulukların iki üyesi yer alacaktı. Lübnan altı ilçeye bölünecek ve her ilçe mutasarrıf tarafından (o ilçede çoğunlukta olan topluluk mensupları arasından) atanacak bir müdür tarafından idare edilecekti. Bu ilçelerde mahalli idare meclisi bulunacaktı ve bu meclisler topluluklar tarafından seçilecek olan üç ila altı üyeden oluşacaktı. Feodal haklar kalkacak ve herkes kanun önünde eşit sayılacaktı. Buradaki asayiş ve emniyeti sağlama görevi karma bir zabıta heyetine verilecekti. Avrupa komisyonu ve Osmanlı arasında nizamnameyle aynı gün imzalanan protokolde ise Babiâli tarafından Lübnan'a atanacak Hristiyan mutasarrıfın merkeze bağlı olacağı, müşir unvanını taşıyacağı ve Deyru'l-Kamer'de oturacağı yazılmıyordu. Ayrıca mutasarrıfın görev süresinin üç yıl olacağı ve ancak mahkeme kararıyla görevinden azledilebileceği kabul edildi. Bu çerçevede Babiâli,

<sup>39</sup> Bruce Masters, *Osmanlı İmparatorluğu'nun Arapları 1516-1918: Sosyal ve Kültürel Bir Tarih*, çev. Feray Çoşkun (İstanbul: Doğan Kitap, 2017), 190; Makdisi, *The Culture of Sectarianism*, 118.

<sup>40</sup> William L. Cleveland, *Modern Ortadoğu Tarihi*, çev. Mehmet Harmancı (İstanbul: Agora Kitaplığı, 2008), 103-104.

<sup>41</sup> Ülman, *1860-1861 Suriye Buhranı*, 37.

<sup>42</sup> Albert Hourani, "Lebanon: the Development of a Political Society", *Politics in Lebanon*, ed. Leonard Binder (New York: John Wiley and Sons Inc., 1966), 22.

<sup>43</sup> Ülman, *1860-1861 Suriye Buhranı*, 45-71.

<sup>44</sup> Engin Deniz Akarlı, *The Long Peace: Ottoman Lebanon, 1861-1920* (London: The Centre for Lebanese Studies and I.B.Tauris, 1993), 31; Spagnolo, *France & Ottoman Lebanon 1861-1914*, 39-41; M. Tayyib Gökbilgin, "1840'tan 1861'e Kadar Cebel-i Lübnan Meselesi ve Dürziler", *Belleken Dergisi* 10/ 40 (Ekim 1946), 700-703.

bir Katolik Ermeni olan Davud Efendi'yi mutasarrıf tayin etti. Lübnan'ın bu yeni idari düzeni I. Dünya Savaşı'na kadar devam etti.<sup>45</sup>

Lübnan'ın yeni idari düzeninde her ne kadar mutasarrıflık koltuğuna bir Hristiyan'ın oturması esası getirilmişse de Lübnan'ın idare kurulunda diğer dini topluluklar da temsil edildi. Bununla birlikte Lübnan, Osmanlı sınırları içerisinde Avrupa devletlerinin güvenliğini garanti ettiği ayrıcalıklı bir eyalet haline geldi.<sup>46</sup> Mutasarrıflık düzeniyle birlikte Lübnan'daki mezhepler sadece tanınmakla kalmadı aynı zamanda onaylandı ve güçlendirildi. Takip eden süreçte imzacı devletlerin konsolosları, Lübnan'daki dini topluluklar üzerindeki nüfuzunu korumaya çalıştı ve yerel politikacılara sıklıkla müdahale etti. Fransa Marunîlere, İngiltere Dürzilere, Rusya Grek Ortodokslara ve Avusturya ise Grek Katoliklere ilgi gösterdi. Aynı zamanda bölgede Fransa ve İngiltere'nin nüfuz mücadelesi sürdü.<sup>47</sup>

## 2. Lübnan'da Fransız Manda Yönetiminin Kurulması

XIX. Yüzyılın son çeyreği ve XX. yüzyılın başları Osmanlı'nın Arap vilayetlerindeki tebaasıyla ilişkilerinde bir dönüm noktası oldu. 1860 ve 1870'li yıllarda Beyrut'ta edebiyat kulüpleri ve bilimsel dernekler faaliyet göstermeye ve buralarda edebi konuların yanı sıra siyasi konular da tartışılmaya başlandı.<sup>48</sup> Suriye'nin kıyı şehirlerinde ve özellikle de Lübnan'da kültürel canlılık daha sonra bir Arap siyasi bilincinin oluşmasına zemin hazırladı.<sup>49</sup> Bu arada yönetimin istismar, yozlaşma ve sertliğine karşı bir reaksiyonu ifade etmek için "Arap uyanışı" tabiri geliştirildi. Araplar, Osmanlı yönetiminden Türklerle eşit haklara sahip olma, sivil ve siyasi özgürlüklere kavuşmayı talep etmekteydi.<sup>50</sup> Zaten Arap milliyetçi örgütlenmelerin çoğunun kökleri II. Abdülhamid'in istibdadını protesto etmek amacıyla Suriye ve Irak'ta kurulan eski muhalif siyasi gruplara dayanmaktaydı.<sup>51</sup> Reform savunucuları ve II. Abdülhamid'e muhalif olan gruplar bu dönemde çalışmalarını ya gizliden yürüttü ya da Paris, Londra, Cenevre ve Kahire'ye taşıdı.<sup>52</sup> Belirtmek gerekir ki, XIX. yüzyılın sonuna kadar Arap siyasi örgütleri temelde Suriye'nin Osmanlı sınırları içerisindeki birliğini yeğlemekteydi.<sup>53</sup>

Jön Türkler iktidarı ele geçirdikten sonra Osmanlı'nın Arap vilayetlerindeki tebaayla ilişkileri yeni bir boyut kazandı. Jön Türklerin dil vurgusu, merkezi denetimi güçlendirme ve devletin ulusal birliğine yönelik izlediği siyasetin bir sonucu olarak, kabaca 1911-1914

<sup>45</sup> Ülman, *1860-1861 Suriye Buhranı*, 120-121; Gökbilgin, "1840'tan 1861'e Kadar Cebel-i Lübnan Meselesi ve Dürziler", 703.

<sup>46</sup> Ira M. Lapidus, *İslâm Toplulukları Tarihi*, çev. Yasin Aktay, Mevlüde Ayyıldızoğlu Aktay (İstanbul: İletişim Yayınları, 2013), 2/134-135.

<sup>47</sup> BOA, Y..PRK.TKM., 2-46; BOA, Y..PRK.ASK., 88-18; Riad B. Tabbarah, "Background to the Lebanese Conflict", *International Journal of Comparative Sociology* 20/1-2 (January 1979), 107.

<sup>48</sup> Cleveland, *Modern Ortadoğu Tarihi*, 147.

<sup>49</sup> Hudson, *The Precarious Republic*, 39-40.

<sup>50</sup> Zeine N. Zeine, *Türk Arap İlişkileri ve Arap Milliyetçiliğinin Doğuşu*, çev. Emrah Akbaş (İstanbul: ARK Kitapları, 2020), 86.

<sup>51</sup> 194.

<sup>52</sup> Zeine, *Türk Arap İlişkileri ve Arap Milliyetçiliğinin Doğuşu*, 73.

<sup>53</sup> Hasan Kayalı, *Jön Türkler ve Araplar: Osmanlılık, Erken Arap Milliyetçiliği ve İslamcılık (1908-1918)*, çev. Tükan Yöney (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2017), 60.

yılları arasında bir dizi Arap millî teşkilatı ortaya çıktı.<sup>54</sup> Yine bu politikanın bir başka sonucu da Jön Türklerin “Türkleştirmekle” (Osmanlı’nın Türk olmayan tebaasını sistematik olarak yerleşik sosyal, siyasi ve kültürel haklardan mahrum bırakmakla) suçlanmasına yol açtı.<sup>55</sup> Çeşitli nedenlerle muhalif olan ve bilhassa Şamlı Suriyelilerden oluşan bazı Arap subay ve memurlar, henüz bağımsız bir Arap devleti taleplerini dillendirmese de Osmanlı sınırları içerisinde Arap vilayetlerinin daha iyi konuma getirilmesini istemekteydi ve özerkliğe kadar varan ademi merkezîyetçiliği arzulamaktaydı. Hatta bazı Lübnanlı Hristiyanlar, bir Avrupa gücünün koruması altında büyük ölçüde bir Lübnan özerkliği ummaya başladı.<sup>56</sup>

I. Dünya Savaşı arifesinde Osmanlı’nın içinde bulunduğu durum Arap milliyetçilerin reform çağrılarının dikkate alınmamasına neden oldu.<sup>57</sup> Savaş başladıktan sonra Şerif Hüseyin ile Mısır’daki İngiliz Yüksek Komiseri Sir Henry McMahon arasında yazışmalar oldu (Temmuz 1915-Mart 1916). Bu yazışmalar neticesinde İngiltere savaş sonrasında bağımsız bir Arap devletini tanımayı kabul etti. Buna karşılık Şerif Hüseyin’in (gerekli destek sağlanarak) Osmanlı’ya karşı bir silahlı ayaklanma başlatması kararlaştırıldı.<sup>58</sup> Hicaz dışındaki Arapların çoğunluğu Şerif Hüseyin’in isyanına karşı çıkmaya da isyanı destekleme konusunda kararsız kaldı. İsyandan önce ve sonra Cemal Paşa’nın Suriye’deki sert tedbirleri Suriyelilerin Şerif Hüseyin’e sempati duymasına neden oldu.<sup>59</sup> Netice itibarıyla Osmanlı Ekim 1918’de I. Dünya Savaşı’ndan çekildi. İngiliz kuvvetleri Mezopotamya, Filistin ve Arap isyanındaki müttefiklerinin desteğiyle Suriye’yi ele geçirdi.<sup>60</sup>

Takip eden süreçte Şerif Hüseyin’in oğlu Faysal (1883-1933), İngiltere’nin bir Arap devleti kurulması yönündeki sözü yerine getirmesini beklemekteydi. Ancak mevcut durumda bir Arap devletinin kurulması, İngiltere ve Fransa’nın çıkarları bağlamında pek mümkün görünmemekteydi. Nitekim İngiltere 1 Kasım 1919’da Suriye ve Lübnan’dan çekileceğini ve bu yerleri Fransa’ya bırakacağını duyurdu. Bu durum karşısında Suriye Genel Meclisi üyeleri King-Crane Komisyonu’na verilen bir önergeyi esas alarak bir bağımsızlık bildirgesi hazırladı ve bu bildirgeyi 8 Mart 1920’de halka okudu. Faysal, Filistin ve Lübnan da dâhil olmak üzere “Suriye kralı” ilan edildi.<sup>61</sup>

Bölgede bu gelişmeler yaşanırken Nisan 1920’de San Remo Konferansı’nda Suriye ve Lübnan’ın Fransa, Filistin ve Irak’ın ise İngiltere manda yönetimine bırakılması kararlaştırıldı. Daha sonra Milletler Cemiyeti tarafından Fransa’nın Lübnan üzerindeki manda yönetimi onaylandı ve Fransa buraya bir yüksek komiser atadı.<sup>62</sup> Suriye’de Arap milliyetçi çevreler (Faysal ve hükümeti) manda yönetimi fikrine karşı durdu. 1920 yılının yazında Yüksek Komiser General Henri Gouraud, Fransız manda yönetiminin tüm Suriye’de aktif olması için gerekli tedbirleri aldı.<sup>63</sup> Faysal’ın General Gouraud ile uzlaşma girişimleri sonuçsuz kaldı ve kendisine bağlı küçük kuvveti 24 Temmuz’da Maysalun

<sup>54</sup> Kemal H. Karpat, *Osmanlı’dan Günümüze Ortadoğu’da Millet, Milliyet ve Milliyetçilik*, çev. Recep Boztemur (İstanbul: Timaş Yayınları, 2011), 194; Albert Hourani, *Arap Halkları Tarihi*, çev. Yavuz Alogan (İstanbul: İletişim Yayınları, 2014), 364.

<sup>55</sup> Kayalı, *Jön Türkler ve Araplar*, 96-97.

<sup>56</sup> Hourani, *Arap Halkları Tarihi*, 364.

<sup>57</sup> Masters, *Osmanlı İmparatorluğu’nun Arapları 1516-1918*, 232-233.

<sup>58</sup> Cleveland, *Modern Ortadoğu Tarihi*, 176-179.

<sup>59</sup> Kayalı, *Jön Türkler ve Araplar*, 229.

<sup>60</sup> Rogan, *Araplar*, 179.

<sup>61</sup> Rogan, *Araplar*, 187-194.

<sup>62</sup> Hitti, *A Short History of the Lebanon*, 217-218.

<sup>63</sup> Salibi, *The Modern History of Lebanon*, 164.

Geçidi'nde Fransız kuvvetleriyle karşılaştı. Kısa süren bir çatışmanın ardından General Gouraud 7 Ağustos'ta Şam'a girdi.<sup>64</sup> Nihayetinde Fransa, Suriye ve Lübnan'da manda yönetimini kurdu.

### 2.1. Büyük Lübnan'ın Kuruluşu ve Dini Toplulukların Tepkileri

Fransa, Beyrut'u ve Şam'ı işgal ettikten sonra kısmen milliyetçilerin Fransız kültürünün Suriye'de yayılmasına direneceğini bildiğinden ve kısmen de Ortadoğu'da bir milliyetçi hareketinin başarılı olması halinde Kuzey Afrika'daki Fransız kolonileri arasında bir yankı uyandırabileceğinden dolayı Arap hareketinin baskılanması yönünde bir rota çizdi.<sup>65</sup> Bu arada hatırlanacağı üzere I. Dünya Savaşı arifesinde bazı Lübnanlı Hristiyanlar bir Avrupa gücünün koruması altında daha büyük ölçüde bir Lübnan özerkliği fikrini savunmaktaydı.<sup>66</sup> Savaşın ardından Marunî din adamları başkanlığında iki delegasyon sınırları genişletilmiş bir Lübnan düşüncesini Fransız yetkililere açıklamak üzere birbiri ardına Paris'e gitti. Fransa çıkarları bağlamında Marunî din adamlarının Lübnan'a dair bu düşüncelerini olumlu karşıladı.<sup>67</sup> Bu durumun neticesinde General Gouraud 1 Eylül 1920'de Fransa'nın manda yönetiminde Büyük Lübnan'ın kurulduğunu ilan etti.<sup>68</sup> Lübnan Mutasarrıflığına Beyrut, Sayda, Sur ve Trablus kıyı kentleri ile Hasbeya, Reşâya, Baalbek ve Akkar kazalarının eklenmesiyle Büyük Lübnan oluşturuldu.<sup>69</sup>

General Gouraud Beyrut'ta toplanan kalabalığa "ey büyük Lübnan halkı" diye hitap ederek onlara bugünün doğuşuna şahit olduklarından dolayı atalarından daha şanslı olduklarını söyledi. Ardından hükümet yetkilileri, seçkin aileler ve farklı mezheplerden oluşan halk yığını önünde Büyük Lübnan Patriğini "dağından inerek bu şerefli günde burada bulunan ve hayatının mücadelelerini taçlandıran" sözleriyle selamladı.<sup>70</sup>

Lübnan'ın sınırlarının genişletilmesi, Fransa'nın Doğu Akdeniz'de kalıcı ve sadık bir üsse sahip olma ve ayrıca kendi siyasi ve kültürel amaçlarına engel teşkil eden Müslüman topluluklara karşı burada bir kale oluşturma amacına hizmet etmekteydi. Aynı zamanda Marunîlerle geleneksel bağlara sahip olan ve onları himaye eden Fransa'nın Marunîlerin bağımsız bir Hristiyan devleti kurma özelemlerini tatmin etme çabasıydı.<sup>71</sup> Belirtmek gerekir ki, Lübnan'a dâhil edilen bölgelerde çoğunlukla Müslüman topluluklar yaşamaktaydı. Dolayısıyla Büyük Lübnan'ın kuruluşu, Hristiyan-Müslüman bölünmesini daha da artırdı ve bu bölünme yeni devletin temel yapı taşı oldu.<sup>72</sup>

Manda yönetimi altında Büyük Lübnan'ın kuruluşu buradaki Hristiyan ve Müslüman toplulukların hem birbirilerine hem de Fransa'ya karşı algı ve tutumlarını belirledi. Hristiyan topluluklar daha önce kendilerini İslâm denizinde mahsur kalmış bir dini azınlık

<sup>64</sup> Winslow, *Lebanon*, 58.

<sup>65</sup> David Gilmour, *Lebanon: The Fractured Country* (Oxford: Martin Robertson, 1983), 64.

<sup>66</sup> Hourani, *Arap Halkları Tarihi*, 364.

<sup>67</sup> B.J. Odeh, *Lübnan'da İç Savaş: Çağdaş Bir Siyasal Tarih*, çev. Yavuz Alogan (İstanbul: Belge Yayınları, 1986), 83.

<sup>68</sup> Trablusi, *A History of Modern Lebanon*, 80.

<sup>69</sup> Trablusi, *A History of Modern Lebanon*, 80.

<sup>70</sup> Luvîs Salibâ, *Lubnânu'l-Kebîr! Em Lubnân Hataun Târihiyyun?* (Bîblûs: Dâr ve Mektebetu Bîblîyun, 2016), 176-177.

<sup>71</sup> Meir Zamir, *The Formation of Modern Lebanon* (Ithaca and London: Cornell University Press, 1985), 97-98.

<sup>72</sup> Walid Khalidi, *Conflict and Violence in Lebanon: Confrontation in the Middle East* (Cambridge: Center for International Affairs Harvard University, 1979), 34-35.

olarak görmekteydi ve geleceklerinin tehlikede olduğu korkusuna kapılmaktaydı.<sup>73</sup> Büyük Lübnan'ın oluşturulmasıyla birlikte siyasi ve kültürel asimilasyondan ve bir Arap Müslüman toplumunda ulusal kimliğini kaybetme korkusunu artık yendi. Diğer tarafta Müslüman topluluklar, Hristiyanların baskın olduğu bir devlette dâhil edilmeye içerlendi ve bu durumun karşısında yer aldı.<sup>74</sup>

Önceki sınırlar içerisinde Marunîler %58'lik oranla Lübnan nüfusunun salt çoğunluğunu oluşturmaktaydı. Lübnan'ın sınırlarının genişletilmesiyle ülke nüfusu içerisindeki oranları % 30 oldu. Grek Ortodoks ve Grek Katolik topluluklar toplam nüfus içerisindeki eski oranlarını büyük ölçüde korudu. Dürzilerin nüfusu %11'den %7'ye düştü, Sünnilerin nüfusu % 3,5'tan %22'ye yükseldi ve Sünniler ülkenin ikinci topluluğu haline geldi. Nüfusu % 5,5'tan % 20'ye çıkan Şiiler üçüncü büyük topluluğu oldu.<sup>75</sup> Dolayısıyla Lübnan'ın sınırlarının genişletilmesi, buradaki dini toplulukların toplam nüfus içerisindeki paylarını ve mezhepler arasındaki sınırları değiştirdi. Bu durum dini toplulukların siyasi etkileşim tarzını etkiledi.<sup>76</sup>

Marunîlerin birçoğu sınırları genişletilmiş Lübnan'da Müslüman toplulukların önemli bir orana sahip olduğunun farkındaydı. Ancak Müslüman toplulukların kendilerine karşı ciddi bir tehdit oluşturmayacağını düşünmekteydi. Marunîleri bu düşünceye sevk eden en önemli etken Fransa'dan bekledikleri destektir.<sup>77</sup> Buna karşılık Lübnan'ın sınırlarının genişletilmesiyle siyasi, ekonomik ve duygusal bir darbeye uğrayan Sünniler, Büyük Lübnan'ı Suriye'den ayrı meşru bir bağımsız varlık olarak tanımayı kabullenemedi ve takip eden süreçte Suriye ile birleşme isteklerini yineledi. Sünnilere göre Büyük Lübnan'ın oluşturulması Fransa'nın kendilerine hâkim olmak için yaptığı yapay bir düzenlemeydi ve Lübnan'ın tamamı (özellikle sonradan dâhil edilen bölgeler) Suriye'nin ve Arap dünyasının ayrılmaz bir parçasıydı.<sup>78</sup> Diğer taraftan ilk kez yasal anlamda ayrı bir topluluk olarak kabul edilen Şiiler, Büyük Lübnan'ın varlığından yarar sağlamaya başlamakla birlikte Arap milliyetçiliğinin çekiciliğini hissetmekteydi.<sup>79</sup> Lübnan'daki Müslüman topluluklar arasında yer alan ve birkaç asır boyunca bölgede etkili olan Dürziler ise Büyük Lübnan'da liderlikte etkili bir pay alamayacak kadar az sayıdaydı. Buna rağmen takip eden süreçte muhalefette siyasi önemini ortaya koyma çabasına girdi ve diğer Müslüman topluluklar gibi onlar da Marunîlerin egemen olduğu bir devlete sadakat göstermekte isteksizdi.<sup>80</sup>

Lübnan'ın sınırlarının genişletilmesi sadece Sünni ve Marunî topluluklar arasında bir ihtilaf oluşturmadı. Aynı zamanda Lübnan'daki Hristiyan topluluklar arasında yer alan Grek

<sup>73</sup> Mackey, *Lebanon*, 30.

<sup>74</sup> Zamir, *The Formation of Modern Lebanon*, 218; Simon Haddad, "The Political Transformation of the Maronites of Lebanon: From Dominance to Accommodation", *Nationalism and Ethnic Politics* 8/2 (2002), 31.

<sup>75</sup> Zamir, *The Formation of Modern Lebanon*, 99.

<sup>76</sup> Fuad I. Khuri, "The Social Dynamics of the 1975-1977 War in Lebanon", *Armed Forces & Society* 7/3 (Spring 1981), 388.

<sup>77</sup> Zamir, *The Formation of Modern Lebanon*, 118; Gilmour, *Lebanon*, 64-65.

<sup>78</sup> Zamir, *The Formation of Modern Lebanon*, 126-129; Gilmour, *Lebanon*, 64-65; Kail C. Ellis, "Greater Lebanon: The Problems of Integrating a Religiously and Ethnically Diverse Population", *Journal of South Asian and Middle Eastern Studies* 42/4 (Summer 2019), 4.

<sup>79</sup> Hourani, "Lebanon", 25; Kamal S. Salibi, "The Lebanese Identity", *Journal of Contemporary History* 6/1 (1971), 80.

<sup>80</sup> Salibi, *The Modern History of Lebanon*, 169.



Ortodoksların da hoşnutsuzluğuna neden oldu. Grek Ortodoksların birçoğu Marunîlerin egemen olduğu ve Fransız varlığının kalıcı hale geldiği bir ülkede yaşamaktan memnun değildi. Grek Ortodoksların siyasi idealleri Lübnan veya Arap milliyetçiliğine alternatif sunan ve bir siyasi partinin temeli olan seküler birleşik bir Suriye ulusu fikriydi.<sup>81</sup> Netice itibarıyla Lübnan'ın sınırlarının genişletilmesi ülkenin iç siyasi problemlerini çoğalttığı gibi dış politik sorunlarını da arttırdı. Kendisini Arap dünyasıyla özdeşleştiren Lübnanlılar ile Batı dünyasıyla özdeşleştiren Lübnanlılar şeklinde bölünmelere yol açtı.<sup>82</sup>

## 2.2. Fransız Manda Yönetiminin İşleyişi

Manda yönetimindeki Lübnan'da Fransız Yüksek Komiserinin yetkisi altında çeşitli mezheplerin temsilcilerinden oluşan 17 kişilik bir Danışma Konseyi kuruldu. General Henri Gouraud 8 Mart 1922'de Lübnan'daki dini toplulukların temsil edildiği ve erkek seçmenlerin oylarıyla seçilen bir Temsilciler Meclisi'ni kurdu. Ancak bu meclis uzun ömürlü olmadı ve Yüksek Komiser General Maurice Sarrail tarafından 1925'te feshedildi. Aynı yıl Yüksek Komiserliğe ilk sivil şahsiyet olan De Jouvenel atandı. De Jouvenel, Lübnan Temsilciler Meclisi'nin yeniden toplanmasını sağladı ve bir anayasa hazırlaması konusunda meclisi yetkilendirdi.<sup>83</sup>

Lübnan'ı Cumhuriyet'e dönüştüren anayasa metni 23 Mayıs 1926 tarihinde onaylandı. Bu anayasayla Lübnan iç işlerinde serbest, dış işlerinde ise tamamen Fransa'ya bağlı oldu. Anayasa Yüksek Komiserin tüm temel yasalar üzerinde veto hakkına sahip olması, meclisi feshetmesi, anayasayı askıya alması ve kararnameyle ülkeyi yönetmesine imkân tanıdı. Yüksek Komiserin yetkileri uygulamada daha da arttı ve Lübnan tamamen Fransa'nın kontrolüne girdi.<sup>84</sup> Anayasa ülkedeki dini toplulukların temsil temeline dayanan bir seçimle meclisin oluşmasına ve Cumhurbaşkanı'nın meclis tarafından seçilmesine dair bir çerçeve sundu. Cumhurbaşkanı'na başbakanı ve kabineyi atama yetkisi verdi.<sup>85</sup>

Anayasada dört yıllığına seçilen bir Temsilciler Meclisi, altı yıllığına seçilen ve yedi üyesi Cumhurbaşkanı tarafından atanan on altı kişiden oluşan bir senato, yasama organları olarak görülmekteydi. 1927'de anayasada değişiklik yapılarak senato ortadan kaldırıldı. 1929'da ise Cumhurbaşkanı'nın görev süresi altı yıla çıkarıldı ve anayasal bir hükümle aynı kişinin bir defadan fazla bu göreve seçilmemesi karara bağlandı.<sup>86</sup> Yüksek Komiser, manda yönetimi boyunca geniş yetkiler kullandı ve Lübnan anayasasını zaman zaman askıya alarak anayasada çeşitli değişikliklerin yapılmasını sağladı. Anayasada Cumhurbaşkanlığı için belli bir dine mensubiyet şartı aranmamaktaydı ve meclis üyeliği farklı dini toplulukların sayısal göstergeleriyle orantılı oldu.<sup>87</sup>

Manda yönetimi altındaki Lübnan'da Hristiyan ve Müslüman topluluklar arasında sorumlulukların ve siyasi görevlerin dağılımı 1932 nüfus sayımının sonuçlarına dayandırıldı. Bu sayıma göre Marunîler nüfusun % 28,7'sini, Grek Ortodokslar % 9,7'sini, Grek Katolikler % 5,9'unu, diğer Hristiyan Gruplar % 5,7'sini, Sünniler % 22,4'ünü, Şiiiler % 19,6'sını, Dürziler % 6,7'sini ve diğer Müslüman Gruplar % 1,3'ünü oluşturmaktaydı. Bu

<sup>81</sup> Hourani, "Lebanon", 25.

<sup>82</sup> Hudson, *The Precarious Republic*, 37.

<sup>83</sup> İrfan C. Acar, *Lübnan Bunalımı ve Filistin Sorunu* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1989), 25.

<sup>84</sup> Salibi, *The Modern History of Lebanon*, 164-168.

<sup>85</sup> Cleveland, *Modern Ortadoğu Tarihi*, 252.

<sup>86</sup> Acar, *Lübnan Bunalımı ve Filistin Sorunu*, 26.

<sup>87</sup> Hitti, *A Short History of the Lebanon*, 220-221.

sayımın sonucunda Marunîlerin toplam nüfus içerisindeki oranının diğer dini topluluklardan fazla olma durumu Cumhurbaşkanlığı görevine Marunîlerin getirilmesi fikrini güçlendirdi.<sup>88</sup>

1930'larda Lübnan'daki en önemli siyasi sorun, ülkedeki Hristiyan ve Müslüman toplulukların çatışan menfaatlerinin uzlaştırılması ve bu iki dini topluluğun birlikte bir Lübnan politikası oluşturmaya ikna edilmesiydi. Bu noktada Marunî siyasetçilerden Emile Edde ve Bişâre el-Hûrî ön plana çıkmaktaydı. Edde, manda yönetimi altındaki Lübnan'da bir kez Başbakanlık ve 1936'dan 1941'e kadar da Cumhurbaşkanlığı görevini yürüttü. Lübnan'ı Marunîlerin anavatanı olarak görmekteydi ve devletin temel amacının ülkede Marunî hâkimiyetini korumak olduğuna inanmaktaydı. Bu nedenle Lübnan'ın çıkarlarının bölgedeki Arap devletlerinden ziyade Fransa'nın menfaatleriyle birleştirilmesini istemekteydi. El-Hûrî de Lübnan'ı Marunîlerin anavatanı olarak görmekteydi. Ancak el-Hûrî, Edde'ye nazaran ülkedeki Müslüman toplulukların ihtiyaçlarına karşı daha duyarlı davranmaktaydı ve Fransız manda yönetiminin sona erdirilmesinden yana bir duruş sergilemekteydi. Hristiyan ve Müslüman toplulukların işbirliği olmadan Lübnan'ın ayakta kalamayacağını anlayan el-Hûrî, manda yönetimine karşı ülkedeki Müslüman topluluklarla ittifaklar kurmayı benimsedi.<sup>89</sup>

İki siyasi rakip olan Edde ve el-Hûrî 1932 yılındaki Cumhurbaşkanlığı görevine aday oldu. Bu sırada ülkedeki Fransız yetkililer, Edde'yi tercih ederken Müslüman topluluklar ise el-Hûrî'yi desteklemekteydi. Ancak Lübnan'da oluşan siyasi atmosfer Edde ve el-Hûrî'nin Cumhurbaşkanlığı adaylığından çekilmesine neden oldu. Bunun üzerine Meclis Başkanı Muhammed el-Cisr'in (Müslüman topluluğa mensup) Cumhurbaşkanı adayı olma durumu ortaya çıktı. Bu durum karşısında Fransız Yüksek Komiseri, 9 Mayıs 1932'de anayasayı askıya alarak meclisi feshetti ve Cumhurbaşkanlığı seçimlerini süresiz erteledi. Ayrıca Cumhurbaşkanlığı koltuğuna Charles Debbas'ın oturmasını sağladı. Yüksek Komiserin bu davranışı ülkedeki Hristiyan ve Müslüman toplulukların hoşnutsuzluğuna sebep oldu. Debbas, Cumhurbaşkanlığı görevini 1933 yılının başlarına kadar sürdürdü. Debbas'ın istifasıyla birlikte bu göreve Habib Paşa atandı. Lübnanlıların anayasanın yeniden yürürlüğe girmesi için Yüksek Komiseri yaptığı baskı sonucunda Aralık 1935'te Cumhurbaşkanlığı seçimlerinin yapılması kararı alındı. Seçim kararının alınmasının ardından Edde ve el-Hûrî arasında Cumhurbaşkanlığı görevi için tekrar bir yarış başladı.<sup>90</sup>

Nihayetinde Lübnan Meclisi, Cumhurbaşkanlığı koltuğuna oturacak kişiyi belirlemek üzere toplandı ve yapılan oylamada el-Hûrî'ye karşı Edde bir oy farkla Cumhurbaşkanlığı görevine seçildi. Takip eden süreçte el-Hûrî muhalefet lideri olarak, anayasanın yeniden yapılandırılması ve manda yönetiminin yerini alacak bir Fransız-Lübnan antlaşmasının müzakere edilmesi için baskı yapmaya başladı. Diğer tarafta Cumhurbaşkanı Edde, ülkenin Müslüman Dışişleri Bakanı'nı Abdullah Bayhum'u görevden alarak yerine Lübnanlı Hristiyan bir milliyetçi olan Eyüp Tabet'i atadı.<sup>91</sup>

Mart 1936'da Beyrut'ta Fransa-Suriye antlaşmasının öngörüşmeleri başladığında Lübnanlı Müslümanlar (özellikle Sünniler) Lübnan'ın kıyı kentlerinin ve Bika'nın Suriye ile

<sup>88</sup> Elizabeth Picard, *Lebanon, A shattered Country: Myths and Realities of the Wars in Lebanon*, Translated from the French by Franklin Philip (New York: Holmes & Meier, 2002), 66.

<sup>89</sup> Cleveland, *Modern Ortadoğu Tarihi*, 252-253.

<sup>90</sup> Acar, *Lübnan Bunalımı ve Filistin Sorunu*, 28-29.

<sup>91</sup> Salibi, *The Modern History of Lebanon*, 179.

birleşmesi için seslerini tekrar yükseltti. Aynı yılın bahar ve yaz aylarında Suriye ile birleşme taraftarı olan gruplar Lübnan'da eyleme geçtiğinde Lübnan'ın milliyetçi grupları da örgütlenmeye başladı. Dolayısıyla bölge milliyetçi ve mezhepçi bir çatışmaya doğru sürüklendi. Lübnan'daki Müslüman ve milliyetçi gruplar Suriye ile birleşme yönünde faaliyet gösterirken Lübnanlı Hristiyanların ileri gelenleri ülkenin bütünlüğünü savunacak bir Lübnan milliyetçi partisinin kurulmasına yönelik adımlar attı. Marunî Pierre Cemayel tarafından Kasım 1936'da Ketâib veya Lübnan Falanjistleri olarak anılan bir Hristiyan gençlik örgütü kuruldu. Buna karşılık Lübnanlı Müslümanlar da bir örgütlenmeye giderek 1937'de Neccâde'yi kurdu.<sup>92</sup> Bu arada belirtmek gerekir ki Grek Ortodoks Antun Sa'ade tarafından 1930'ların başında Suriye Sosyal Milliyetçi Partisi (SSMP) kurulmuştu. SSMP ideolojik olarak laik, ilerici ve anti-feodal bir program takip etmekteydi, Irak ve Kıbrıs ile birlikte bereketli hilali kapsayan bir Suriye milliyetçiliği doktrinini savunmaktaydı.<sup>93</sup>

Lübnan'daki gergin ortam ve Lübnanlı siyasi liderlerin bağımsızlık baskısının ardından Fransa 1936'da Lübnan ile uzun vadeli bir dostluk antlaşması imzaladı.<sup>94</sup> Suriye ve ardından Lübnan ile imzalanan dostluk antlaşmasına göre bu iki ülke üç yılı geçmeyecek bir hazırlık döneminden sonra Milletler Cemiyeti'ne kabul edilmesi için tavsiye edilmek üzere Fransa tarafından bağımsız ve egemen devletler olarak tanınacaktı. Suriye ve Lübnan savaşta ve barışta Fransa'nın müttefiki olduğundan dolayı bu iki ülkenin belirli kara, hava ve deniz tesisleri Fransa'nın askeri kullanımına açık olacaktı. Yine Suriye ve Lübnan orduları Fransızların gözetiminde örgütlenecekti ve bu iki ülke hükümetleri, Fransa'dan her türlü teknik yardım ve tavsiyeler alacaktı. Ayrıca Şam ve Beyrut'taki Fransız büyükelçisi diğer tüm ülkelere nazaran öncelikli olacaktı.<sup>95</sup>

Fransa ile imzalanan dostluk antlaşması, Lübnan Meclisi'nde onaylandı ancak aradan zaman geçmesine rağmen Fransa bu anlaşma metnini kendi meclisinde onaylamadı.<sup>96</sup> Takip eden süreçte Lübnan'a verilen sözlerin aksine Fransa, Ortadoğu'daki askeri üslerini güçlendirdi. Yüksek Komiser M. Paux, Temmuz 1939'da Lübnan'da olağanüstü hal ilan ederek Eylül ayında Lübnan anayasasını askıya aldı.<sup>97</sup>

### 3. Ulusal Pakt'ın Kabulü

1 Eylül 1939'da II. Dünya Savaşı'nın başlaması, Fransa'nın Lübnan'la ilişkilerini farklı bir noktaya taşıdı ve Lübnan özelinde önemli koşullar oluşturdu. Almanya'nın Haziran 1940'ta Paris'i işgal etmesinin ardından Fransız-Alman ateşkes antlaşması imzalandı. Fransa'nın devlet başkanlığına Mareşal Philippe Pétain geçti ve Vichy Hükümeti kuruldu.<sup>98</sup> Fransız Hükümeti'nin Almanya ile ateşkes imzalaması, General Charles de Gaulle ve İngiliz Hükümeti'nin yardımıyla Özgür Fransa hareketinin başlamasına yol açtı.<sup>99</sup> Fransız direnişini sürdürmek için Charles de Gaulle tarafından sürgünde Özgür Fransa hükümeti kuruldu ve İngiltere tarafından tanındı.<sup>100</sup> Bu durum Fransa'nın manda yönetimi altındaki

<sup>92</sup> Salibi, *The Modern History of Lebanon*, 179-181.

<sup>93</sup> Khalaf, *Civil and Uncivil Violence in Lebanon*, 126.

<sup>94</sup> Tabbarah, "Background to the Lebanese Conflict", 108.

<sup>95</sup> Salibi, *The Modern History of Lebanon*, 181.

<sup>96</sup> Tabbarah, "Background to the Lebanese Conflict", 108.

<sup>97</sup> Winslow, *Lebanon*, 71.

<sup>98</sup> Salibi, *The Modern History of Lebanon*, 184.

<sup>99</sup> A.L. Tibawi, *A Modern History of Syria: including Lebanon and Palestine* (London: Macmillan, 1969), 365-366.

<sup>100</sup> Salibi, *The Modern History of Lebanon*, 184.

yerlerde statüsünü belirsiz hale getirdi. Öyle ki Suriye ve Lübnan, Vichy hükümeti ile İngilizler ve Özgür Fransızların rekabet ettiği bir yer haline geldi.<sup>101</sup>

Fransa'nın düşüşüyle birlikte Yüksek Komiser M. Paux kısa bir süre sonra Fransa'ya gitti ve yerine General Henri Dentz geçti. General Dentz, Vichy hükümetine sadık kalarak Özgür Fransızların tarafına geçmeyi reddetti. Bu sırada Lübnanlıların çoğu Özgür Fransızlara sempati duymaya başladı ve Vichy hükümetinin Lübnan'daki yöneticilerinin karşısında yer aldı.<sup>102</sup> İngiltere ve Özgür Fransa'nın Suriye ve Lübnan'ı işgaliyle birlikte General Dentz'ten yetkiyi devralan General Georges Catroux, Yüksek Komiser'den ziyade Genel Delege unvanını aldı. Takip eden süreçte Lübnan iç siyasetinde dikkate değer gelişmeler oldu. İngiltere, Müslüman ve Hristiyan topluluklardan destek görmeye başladı. El-Hûrî'nin Anayasal Blok'u İngiltere ile bağlarını güçlendirirken Edde takipçilerini Ulusal Blok olarak yeniden şekillendirmek üzere ortaya çıktı. Ulusal Blok, Lübnan'ın tam bağımsızlığı konusunda pan-Arabizm iddialarına karşı bir güvence olarak Fransa ile bazı siyasi bağlarını devam ettirmekten yana oldu. Anayasal Blok ise Arap dünyasının bir parçası olarak yerini alacak olan Lübnan'ın tam ve koşulsuz olarak bağımsızlığında ısrar etti.<sup>103</sup> Özgür Fransa'nın Lübnan'a bağımsızlık vadetmesi üzerine İngiliz birlik komutanı General Spears Lübnan'ın anayasal hayata tekrar dönmesi ve mümkün olan en kısa sürede ülkede seçimlerin yapılmasını istedi.<sup>104</sup>

İngilizlerin isteklerine duyarlı davranan Catroux, 18 Mart 1943'te Lübnan anayasasını yeniden devreye aldı. Aynı zamanda İngilizlerin önerdiği Eyüp Tabet'i devlet başkanlığına atadı ve üç ay içerisinde seçimlerin yapılmasını vadetti. Yasama ve yürütmenin başı olarak Tabet'in ülkede tanınan toplulukların her biri için milletvekili sayısını belirleyen kararnameler çıkarma yetkisi vardı ve Tabet bu yetkisini 17 Haziran'da kullandı. Bu kararnameyle her bölgeye tahsis edilen milletvekili sayısının hesaplama yöntemi değişti ve meclis koltuk sayısı 42'den 54'e yükseldi. Kararnameden önce Hristiyan topluluklara 22, Müslüman topluluklara ise 20 koltuk ayrılmıştı. Yeni düzenlemeyle birlikte Hristiyanlara 32, Müslümanlara 22 koltuk tahsis edildi.<sup>105</sup> Belirtmek gerekir ki Tabet'in bu kararnamesi ülkedeki Hristiyan nüfusun çoğunluğu oluşturma durumunun korunması ve sürdürülmesi amacına hizmet etmiştir. Bu düzenlemeye ülkedeki birçok Müslüman lider tepki gösterdi ve bu değişiklikleri reddetti. Sünni, Şii ve Dürzi liderler bu konuda ortak tavır sergiledi. Mısır Başbakanı Nahnâs Paşa ve Irak Başbakanı Nuri el-Said'in desteğini alan Lübnanlı Müslüman liderler protestolarını İngiltere, ABD, Mısır ve Irak temsilcilerine gönderdi. Bu arada Tabet'in kararnamesi ülkede nüfus ve mezhepsel yönetim tartışmalarını başlattı.<sup>106</sup>

Müslümanların şiddetli protestosu karşısında 21 Temmuz'da Tabet görevden alındı yerine Grek Ortodoks Petro Trad getirildi ve meclis koltuk dağılımı yeniden düzenlendi. Yeni düzenlemeyle meclis koltuk sayısı 55'e çıkarıldı, bu koltukların 30'u Hristiyan ve 25'i

<sup>101</sup> Hudson, *The Precarious Republic*, 42-43.

<sup>102</sup> Winslow, *Lebanon*, 72-73.

<sup>103</sup> Salibi, *The Modern History of Lebanon*, 185-187.

<sup>104</sup> Winslow, *Lebanon*, 74.

<sup>105</sup> Kais M. Firro, *Inventing Lebanon: Nationalism and the State under the Mandate* (London: I.B. Tauris, 2003), 201-202.

<sup>106</sup> Firro, *Inventing Lebanon*, 202-203.

ise Müslüman topluluklara ayırdı. Dolayısıyla yeni durumda Lübnan Meclisi'ndeki Hristiyan ve Müslüman toplulukların temsil oranı 6/5 şeklinde formüle edildi.<sup>107</sup>

Bu arada İngiliz ve Fransız subaylar Lübnan'ın 1943 seçimlerine gizliden dâhil oldu. Bu seçimlerde İngilizlerin müttefiki el-Hûrî ve Kâmil Şemûn'du. El-Hûrî'nin İngilizlerle işbirliği Özgür Fransa'nın desteklediği Edde ile olan siyasi rekabetinden kaynaklanmaktaydı.<sup>108</sup> Cumhurbaşkanı Trad, General Spears ve yeni Genel Delege Jean Helleu tarafından denetlenen seçimler 1943 yazının sonlarında yapıldı, seçim Anayasal Blok ve müttefiklerinin zaferiyle sonuçlandı. Yeni meclis 21 Eylül 1943 tarihinde toplandı ve Cumhurbaşkanlığı görevine el-Hûrî'yi seçti. Cumhurbaşkanlığı koltuğuna oturan el-Hûrî, Müslüman müttefiki Riyâd es-Sulh'a ülkenin altı büyük dini topluluğunu (Marunî, Sünnî, Şii, Grek Ortodoks, Grek Katolik ve Dürziler) temsilen bir hükümet kurma görevi verdi. Dolayısıyla Hristiyan ve Müslüman toplulukların işbirliğiyle Lübnan'ın mezhebe dayalı yönetim anlayışı şekillendi. Ülke yönetiminde, Ulusal Pakt'ın mimarları el-Hûrî ve es-Sulh'un mensubu olduğu topluluklar, Marunîler ve Sünniler aktif rol aldı.<sup>109</sup>

El-Hûrî ve es-Sulh, Ulusal Pakt adı altında Lübnan'daki Hristiyan ve Müslüman toplulukların uyumunu sağladıktan sonra ülkenin bağımsızlığını elde etmeye yönelik adımlar atmaya başladı. Ulusal Pakt'ın içeriğine bakıldığında iki temel ilke üzerine inşa edildiği görülmektedir. Birincisi, ülkedeki Hristiyan ve Müslüman toplulukların güç ve nüfuzu 1932 nüfus sayımına<sup>110</sup> göre oluşturuldu. Buna göre Cumhurbaşkanlığı koltuğu Marunîlere, Başbakanlık Sünnilere, Meclis Başkanlığı Şiilere ve Cumhurbaşkanı Yardımcılığı Grek Ortodokslara ayırdı. Belirli bazı görevler örneğin Savunma Bakanlığı Dürzilere, Genelkurmay Başkanlığı Marunîlere ve Dışişleri Bakanlığı Hristiyan topluluklara tahsis edildi. Hristiyan ve Müslüman toplulukların meclisteki temsil oranı 6/5 şeklinde oldu. Hükümet, idare ve diğer etki pozisyonları aynı ortak anahtara göre paylaşıldı. Ulusal Pakt'ın temellendiği ikinci ilke ise ülkenin profiliyle ilgili oldu. Buna göre, Lübnan bir Arap yüze sahip olacak ancak bir Arap devleti olmayacaktı. Arap Dünyası'nın bir parçası olarak Arap devletleriyle işbirliği yaparken egemenliğinden ve benzersiz karakterinden ödün vermeyecekti. Bununla birlikte Batı ile bağlarını koruyacak ancak Batı'nın Ortadoğu'ya yeniden nüfuz etmesi için ülkeyi kullanmasına izin vermeyecekti.<sup>111</sup>

Esasen Ulusal Pakt özü itibarıyla Lübnan'ın ulusal kimliğine dair iki çelişkili kavramı ifade eden Lübnanlı Hristiyanlar ve Arap Müslümanlar arasındaki boşluğu doldurdu.<sup>112</sup> Ülkenin ana unsurlarından biri olan Marunîler bu pakt ile hegemonya iddialarından feragat etti ve Batı ile (özellikle Fransa ile) yakın bağlarından vazgeçmişti. Lübnan'ın bir diğer ana unsuru olan Sünniler ise Lübnan'ı tamamen veya kısmen Suriye'ye dâhil etme fikrinden vazgeçti ve Marunîlerin hâkim statüsünü kabul etti.<sup>113</sup> Netice itibarıyla bu durum

<sup>107</sup> Salibi, *The Modern History of Lebanon*, 188.

<sup>108</sup> Zamir, *The Formation of Modern Lebanon*, 221.

<sup>109</sup> Salibi, *The Modern History of Lebanon*, 188.

<sup>110</sup> 1932 nüfus sayımından sonra başka bir nüfus sayımı yapılmamıştır. Arnon Soffer, "Lebanon: Where Demography is the Core of Politics and Life", *Middle Eastern Studies* 22/2 (April 1986), 197.

<sup>111</sup> Eyal Zisser, *Lebanon: The Challenge of Independence* (London and New York: I.B.Tauris & Co Ltd, 2000), 58-59; Picard, *Lebanon*, 70; Hudson, *The Precarious Republic*, 44; Clyde G. Hess - Herbert L. Bodman, "Confessionalism and Feudality in Lebanese Politics", *Middle East Journal* 8/1 (1954), 22-23; Tabitha Petran, *The struggle over Lebanon* (New York: Monthly Review Press, 1987), 33; Michael C. Hudson, "Democracy and Social Mobilization in Lebanese Politics", *Comparative Politics* 1/2 (January 1969), 249.

<sup>112</sup> Zamir, *The Formation of Modern Lebanon*, 221.

<sup>113</sup> Zisser, *Lebanon*, 60-61.

Lübnan'da mezhebe dayalı yönetim anlayışının yerleşik hale gelmesini sağladı. Aynı zamanda Lübnan'a Fransız vesayetinden kurtulma ve bağımsızlığını kazanma imkânı sundu.

### Sonuç

Osmanlı Devleti XVI. yüzyılın ilk çeyreğinde Lübnan üzerinde hâkimiyet tesis ettiğinde Lübnan'ın sosyal dokusuna müdahale etmedi ve Lübnan'da farklı dinsel kimliklerin ve kültürlerin bir arada yaşamasına olanak tanıdı. Osmanlı'nın bu politikası XIX. yüzyılın ilk çeyreğine kadar Lübnan'da huzur ve güven ortamının büyük ölçüde oluşmasını sağladı. Lübnan'ın 1831 ve 1840 yılları arasında Mısır Valisi Kavalalı Mehmet Ali Paşa'nın kontrolüne girmesi, başta Fransa ve İngiltere olmak üzere Avrupa ülkelerinin Mehmet Ali Paşa isyanına müdahaleleri Lübnan üzerinde bir dış etki oluşturdu. Aynı zamanda Fransa ve İngiltere'nin Lübnan'daki dini topluluklarla ilgilenmesine imkân tanıdı. Lübnan üzerinde dış etkinin yoğunlaşması ve gündeme gelen yeni sorunlar Lübnan'daki dini topluluklar arasında ihtilafları ve bu toplulukların mezhepsel aidiyet bilincini artırdı. Bu durum karşısında Osmanlı Devleti'nin takip etmiş olduğu politika Lübnan'ın idari yapısının değişim ve dönüşümünü kaçınılmaz kıldı. XIX. yüzyılın ikinci ve üçüncü çeyreğinde Lübnan'ın idari yapısındaki değişim ve dönüşüm, modern Lübnan'da mezhebe dayalı yönetim anlayışının oluşmasına zemin hazırladı.

I. Dünya Savaşı sonucunda Lübnan'ın Fransa'nın vesayeti altına girmesi ve Fransız manda yönetimi altında Lübnan'ın sınırlarının genişletilmesi, bir başka deyişle Büyük Lübnan'ın kuruluşu, hem Lübnan'ın mezhepsel karakterini belirginleştirdi hem de Lübnan'da mezhebe dayalı yönetim anlayışının gelişmesine olanak tanıdı. Bu arada II. Dünya Savaşı sürecinde Fransa'nın konumunun büyük ölçüde sarsılması manda yönetimi altındaki yerlerde statüsünü belirsiz hale getirdi. Bu süreçte Lübnan üzerinde İngiltere'nin etkisi arttı. Lübnan'ın bağımsızlığını elde etmesi konusunda hemfikir olan dini topluluklar İngiltere'nin de desteğiyle istek ve zorunluluklarını bir potada eritmek zorunda kaldı ve nihayetinde Ulusal Pakt'ı kabul ederek Lübnan'da mezhebe dayalı yönetim anlayışının yerleşik hale gelmesini sağladı. Ancak belirtmek gerekir ki Lübnan'ın mezhebe dayalı yönetim anlayışı hâkim dönemin koşullarında oluştuğu için sonraki dönemlere uygulamalardan kaynaklı sorunlar miras bıraktı. Günümüzde değişen koşullar ve dini toplulukların geçmişten gelen algı ve tutumları Lübnan'ın mezhebe dayalı yönetimini zaman zaman çıkmaza sürüklemektedir. Buna bağlı olarak da ülkede siyasi, sosyal ve ekonomik sorunlar baş göstermektedir.

### Kaynakça

- Acar, İrfan C. *Lübnan Bunalımı ve Filistin Sorunu*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1989.
- Akarlı, Engin Deniz. *The Long Peace: Ottoman Lebanon, 1861-1920*. London: The Centre for Lebanese Studies and I.B.Tauris, 1993.
- Bilge, Mustafa L. "Lübnan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27/244-246. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Cleveland, William L. *Modern Ortadoğu Tarihi*. çev. Mehmet Harmancı. İstanbul: Agora Kitaplığı, 2008.
- Ekinci, Abdullah –Orak, Abdullah. "Bir Yol Ayrımına Doğru: Lübnan'da Mehmet Ali Paşa Yönetimi", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 44 (Aralık 2020), 225-240.
- Ellis, Kail C. "Greater Lebanon: The Problems of Integrating a Religiously and Ethnically Diverse Population". *Journal of South Asian and Middle Eastern Studies* 42/4 (Summer 2019), 1-16.

- Farah, Caesar E. *The politics of Interventionism in Ottoman Lebanon, 1830-1861*. London: I.B. Tauris, 2000.
- Firro, Kais M. *Inventing Lebanon: Nationalism and the State under the Mandate*. London: I.B. Tauris, 2003.
- Gilmour, David. *Lebanon: The Fractured Country*. Oxford: Martin Robertson, 1983.
- Gökbilgin, M. Tayyib. "1840'tan 1861'e Kadar Cebel-i Lübnan Meselesi ve Dürziler". *Belleter Dergisi* 10/ 40 (Ekim 1946), 641-703.
- Haddad, Simon. "The Political Transformation of the Maronites of Lebanon: From Dominance to Accommodation". *Nationalism and Ethnic Politics* 8/2 (2002), 27-50.
- Hakim, Carol. *The Origins of the Lebanese Nation Idea 1840-1920*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 2013.
- Harik, Iliya F. *Politics and Change in a Traditional Society Lebanon, 1711-1845*. Princeton: Princeton University Press, 1968.
- Harik, Iliya. "The Maronite Church and Political Change in Lebanon". *Politics in Lebanon*. ed. Leonard Binder. 31-55. New York: John Wiley and Sons Inc., 1966.
- Harris, William. *Lebanon: A History, 600 – 2011*. New York: Oxford University Press, 2012.
- Hess, Clyde G. - Bodman, Herbert L. "Confessionalism and Feudality in Lebanese Politics", *Middle East Journal* 8/1 (1954), 10-26.
- Hitti, Philip K. *A Short History of Lebanon*. New York: St. Martin's Press, 1965.
- Hofman, Yitzhak. "Mısır Yönetimi Altında Suriye ve Filistin'in İdaresi (1831-1840)". çev. M. Hanefi Kutluoğlu. *İlmi Araştırmalar* 12 (Ocak 2001), 183-204.
- Hourani, Albert. "Lebanon: the Development of a Political Society". *Politics in Lebanon*. ed. Leonard Binder. 13-29. New York: John Wiley and Sons Inc., 1966.
- Hourani, Albert. *Arap Halkları Tarihi*. çev. Yavuz Alogan. İstanbul: İletişim Yayınları, 2014.
- Hudson, Michael C. *The Precarious Republic: Modernization in Lebanon*. New York: Random House, 1968.
- Hudson, Michael C. "Democracy and Social Mobilization in Lebanese Politics". *Comparative Politics* 1/2 (January 1969), 245-263.
- Karal, Enver Ziya. *Osmanlı Tarihi (Nizam-ı Cedid ve Tanzimat Devirleri 1789-1856)*. Ankara: TTK Basımevi, 2011.
- Karpat, Kemal H. *Osmanlı'dan Günümüze Ortadoğu'da Millet, Milliyet ve Milliyetçilik*. çev. Recep Boztemur. İstanbul: Timaş Yayınları, 2011.
- Kayalı, Hasan. *Jön Türkler ve Araplar: Osmanlıcılık, Erken Arap Milliyetçiliği ve İslamcılık (1908-1918)*. çev. Türkan Yöney. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2017.
- Khalaf, Samir. *Civil and Uncivil Violence in Lebanon: A History of the Internationalization of Communal Conflict*. New York: Columbia University Press, 2002.
- Khalidi, Walid. *Conflict and Violence in Lebanon: Confrontation in the Middle East*. Cambridge: Center for International Affairs Harvard University, 1979.
- Khuri, Fuad I. "The Social Dynamics of the 1975-1977 War in Lebanon". *Armed Forces & Society* 7/3 (Spring 1981), 383-408.
- Kutluoğlu, Muhammet Hanefi. "Kavalalı Mehmed Ali Paşa". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 25/62-65. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Lapidus, Ira M. *İslâm Toplumları Tarihi*. 2 Cilt. çev. Yasin Aktay, Mevlüde Ayyıldızoğlu Aktay. İstanbul: İletişim Yayınları, 2013.
- Lapidus, Ira M. *İslâm Toplumları Tarihi*. çev. Yasin Aktay. İstanbul: İletişim Yayınları, 2016.
- Lewis, Bernard. *Ortadoğu: İki Bin Yıllık Ortadoğu Tarihi*. çev. Selen Y. Kölay. Ankara: Arkadaş Yayınevi, 2017.
- Mackey, Sandra. *Lebanon: Death of a Nation*. New York: Anchor Books, 1991.
- Makdisi, Ussama. *The Culture of Sectarianism: Community, History, and Violence in Nineteenth-Century Ottoman Lebanon*. Berkeley: University of California Press, 2000.
- Masters, Bruce. *Osmanlı İmparatorluğu'nun Arapları 1516-1918: Sosyal ve Kültürel Bir Tarih*. çev. Feray Çoşkun. İstanbul: Doğan Kitap, 2017.

- McGowan, Afaf Sabeh. "Historical Setting", *Lebanon: A Country Study*, ed. Thomas Collelo. 1-37. Washington: Federal Research Division Library of Congress, 1989.
- Odeh, B.J. *Lübnan'da İç Savaş: Çağdaş Bir Siyasal Tarih*. çev. Yavuz Alogan. İstanbul: Belge Yayınları, 1986.
- Özcan, Azmi. "İslâm/Doğuşu ve Yayılışı", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/ 27-31. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Petran, Tabitha. *The struggle over Lebanon*. New York: Monthly Review Press, 1987.
- Picard, Elizabeth. *Lebanon, A shattered Country: Myths and Realities of the Wars in Lebanon*. Translated from the French by Franklin Philip. New York: Holmes & Meier, 2002.
- Rogan, Eugene. *Araplar: Bir Halkın Tarihi*. çev. Cem Demirkan. İstanbul: Pegasus Yayınları, 2017.
- Salibâ, Luvîs. *Lubnânu'l-Kebîr! Em Lubnân Hataun Târihiyyun?*. Bîblûs: Dâr ve Mektebetu Bîblîyun, 2016.
- Salibi, Kamal S. "The Lebanese Identity". *Journal of Contemporary History* 6/1 (1971), 76-81.
- Salibi, Kamal S. *A House of Many Mansions: The History of Lebanon Reconsidered*. London: I.B.Tauris & Co. Ltd, 1988.
- Salibi, Kamal S. *The Modern History of Lebanon*. New York: Caravan Books, 1993.
- Schlichts, Alfred. "The Role of Foreign Powers in the History of Lebanon and Syria from 1799 to 1861", *Journal of Asian History* 14/2 (1980), 97-126.
- Shaw, Stanford J. ve Shaw, Ezel Kural. *Osmanlı İmparatorluğu ve Modern Türkiye*. 2 Cilt. çev. Mehmet Harmancı. İstanbul: E Yayınları, 2010.
- Soffer, Arnon. "Lebanon: Where Demography is the Core of Politics and Life". *Middle Eastern Studies* 22/2 (April 1986), 197-205.
- Spagnolo, John P. *France & Ottoman Lebanon 1861-1914*. London: Ithaca Press, 1977.
- Tabbarah, Riad B. "Background to the Lebanese Conflict". *International Journal of Comparative Sociology* 20/1-2 (January 1979), 101-121.
- Tibawi, A.L. *A Modern History of Syria: including Lebanon and Palestine*. London: Macmillan, 1969.
- Trablusi, Fawwaz. *A History of Modern Lebanon*. London: Pluto Press, 2007.
- Ülman, A. Halûk. *1860-1861 Suriye Buhranı: Osmanlı Diplomasısından Bir örnek Olay*. Ankara: Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, 1966.
- Ülman, Haluk. "1840-1845 Arasında Suriye ve Lübnan'ın Durumu ve Milletlerarası Politika". *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi* 18/3 (1963), 243-268.
- Winslow, Charles. *Lebanon: War and Politics in a Fragmented Society*. London: Routledge, 1996.
- Zamir, Meir. *The Formation of Modern Lebanon*. Ithaca and London: Cornell University Press, 1985.
- Zeine, Zeine N. *Türk Arap İlişkileri ve Arap Milliyetçiliğinin Doğuşu*. çev. Emrah Akbaş. İstanbul: ARK Kitapları, 2020.
- Zisser, Eyal. *Lebanon: The Challenge of Independence*. London and New York: I.B.Tauris & Co Ltd, 2000.

### Cumhurbaşkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA)

#### Hariciye Nezareti Londra Sefareti

HR.SFR.3. Dosya: 2, Gömlek No: 56.

#### Hariciye Nezareti Mektubi Kalemi

HR. MKT. Dosya: 10, Gömlek No: 47.

#### Hariciye Nezareti Siyasi

HR.SYS. Dosya: 1528, Gömlek No: 24-2.

HR.SYS., Dosya: 2920, Gömlek No: 56.

HR.SYS. Dosya: 2920, Gömlek No: 64.

HR. SYS. Dosya: 2920, Gömlek No: 67.

#### Hatt-ı Hümayun

HAT. Dosya: 357, Gömlek No: 20022-C.

HAT. Dosya: 354, Gömlek No: 19898-A.



**Sadaret Mektubi Kalemi Evrakı**

A.} MKT. Dosya: 21, Gömlek No: 27.

**Yıldız Askeri Maruzat**

Y..PRK.ASK. Dosya: 88, Gömlek No: 18.

**Yıldız Tahrirat-ı Ecnebiyye ve Mabeyn Mütercimliği**

Y..PRK.TKM. Dosya: 2, Gömlek No: 46.

# Harran İlahiyat Dergisi | Harran İlahiyat Journal

Sayı/Issue: 51, Haziran/June 2024, 291-310

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/hij/issue/85067>

ISSN 2791-6812

## Pagan Kültürünün Etkisiyle Şekillenen Câhiliye Dönemi Anlayışı

The Conception of the Jâhiliyya Period Shaped by the Influence of Pagan Culture

### Yazar Bilgisi Author Information

**Enver POLATOĞLU**

Dr., Diyanet İşleri Başkanlığı, Diyarbakır, Türkiye  
Dr., Presidency of Religious Affairs, Diyarbakır, Türkiye  
epolatoglu@hotmail.com , www.orcid.org/0000-0001-6702-9332

### Makale Bilgisi Article Information

<b>Makale Türü Article Type</b>	Araştırma Makalesi Research Article
<b>Yayın Etiği Publishing Ethics</b>	Bu makale, iThenticate yazılımı ile taranmış ve intihal tespit edilmemiştir. Makale, çift taraflı kör hakemlik yöntemiyle en az iki hakem tarafından incelenmiştir. This article has been scanned by iThenticate software and no plagiarism detected. It has been examined by at least two referees using double sided blind refereeing method.
<b>Finansman Funding</b>	Yazar, bu çalışma için herhangi bir dış fon almadığını beyan eder. Author declares that he get no any external funding for this study.
<b>Çıkar Çatışması Conflict of Interest</b>	Yazar bu çalışmayla ilintili herhangi bir çıkar çatışması bulunmadığını beyan eder. Author declares that there is no any conflict of interest related to this study.
<b>DOI</b>	<a href="https://doi.org/10.30623/hij.1416005">https://doi.org/10.30623/hij.1416005</a>
<b>Geliş Tarihi / Received</b>	<b>Kabul Tarihi / Accepted</b>
7 Ocak/January 2024	11 Haziran/June 2024

## Öz

Kur'ân-ı Kerîm'in ilk indiği toplumda temel değer yargıları muhafaza edilmiş, İslâm'ın ruhuna ve ahlak anlayışına uymayan hususlar yeniden düzenlenerek evrensel esaslar ortaya konmuştur. Yüce Kur'an'ın nüzulüyle beraber toplumların yaşadıkları temel sorunlar peyder pey insanların gündemine taşınmış ve uygun çözüm yolları üzerinde durulmuştur. Tarih boyunca Müslümanlar Kur'an'ın daha iyi anlaşılabilmesini sağlamak amacıyla önemli çabalar ortaya koymuş, İslam'a ve insan haklarına aykırı konuların sebepleri üzerinde çalışmalar yapmışlardır. Yüce Kur'an'da ve hadîs-i şeriflerde İslam öncesi anlayışın pek çok açıdan tenkit edildiğine şahit olmaktayız. Pagan kültürünün etkisinde kalarak ayrılmaya, ırkçılığa ve taassuba dönüşen düşünceler, âyet-i kerîmelerin inmeye devam ettiği dönemde vahyin etkileşimiyle Kur'an temelli bir mana ve muhteva kazanmaya başlamıştır.

Putperestliğin yaygınlaştığı, ibadet adı altında dinin esaslarının tahrif edildiği, insan hakları ihlallerinin çoğaldığı, haksız kazancın normal alışveriş şeklinde addedildiği bir dönem olan Câhiliye çağı; inanç, tutum ve davranış yönüyle daima eleştiri konusu olmuştur. İçinde pek çok farklı unsur ve nitelik barındıran bu dönemin zaman, zemin ve şartlar bağlamında ele alınması; inanç, itikat ve sosyal hayat açısından değerlendirilmesi önem taşımaktadır. Realitede var olan bu karakteristik yapının Kur'an ekseninde bir değerlendirmeye tabi tutulması, dinî açıdan olduğu kadar tarihî açıdan da gereklilik arz etmektedir.

Kur'an'ın daha iyi anlaşılabilmesi, dönemin şartları içerisinde yer alan sebeplerin ve kavramların doğru tespit edilmesine ve kendi tarihî bağlamında doğru değerlendirilmesine bağlıdır. Bir kavramın doğru analiz edilebilmesi, onun kapsam ve etki alanını doğru tespit etmekle bağlantılıdır. Bu bakımdan "Câhiliye" kavramıyla nitelenen yapıyı ortaya koyarak bu anlayışın etkilediği alanları tespit etmek, dönemin varsayıma dayalı genel mantıksal anlayışını çözümlenmeye çalışmak ve dine uygun tashih etmek gereği ortaya çıkmaktadır. İşte bu çalışmada paganist ilah anlayışının etkisiyle şekillenen ve şirkin egemenliğinde kalarak diğer bütün alanları da kapsayan yapıyı, bütüncül bir bakış açısıyla araştırmak üzere yola çıkılmış; temel kaynaklar esas alınarak Câhiliye adetlerinin inançtan ibadete ve itikattan insan anlayışına kadar genel mantığını, tutumunu ve etkisini ortaya koymak amaçlanmıştır. Bu amaç bağlamında dönemin atalar kültürüne dayalı anlayışının yol açtığı problemler alanların sınırlarını belirleyerek, insan hak ve özgürlükleri noktasında yaşanan mağduriyetleri de tespit etmek mümkün olmaktadır.

Bu çalışmada elde edilen en genel bulgu ve sonuçlara göre kavramsal açıdan "Câhiliye" tarihteki belli bir döneme işaret etmekle beraber, fikrî ve zihinsel anlamda tarihin diğer bazı dönemlerinde de etkisini sürdüren bir yapıya sahip olmuştur. "Atalar kültürü" ve buna bağlı olarak ortaya çıkan "paganist" yapı beraberinde inanç ve ahlak sorunlarını da doğurmuştur. Sorunlu ilah anlayışının paralelinde gelişen olumsuz davranış biçimleri bütün alanları tehdit etmiş ve "Allah'ın hükmü" yerine "Câhiliye hükmü"nü kökleşmesine yol açmıştır. İlah anlayışındaki ana referans yüce yaratıcının kendisi olmayıp, onun yerine ikame edilen sanal nesnelere olmuştur. Yine bu dönemde seküler bir formata evrilen ibadetlerin ana gayesi, üretilmiş ve araçsallaştırılmış sözde Tanrı olan nesnelere yoluyla tatmin olma amacına yöneliktir. Buna bağlı olarak gelişen insan anlayışı güç, çıkar ve ekonomik kaygı temeline dayanmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Tefsir, Kur'an, Câhiliye, İslam, İnanç, Paganizm.

## Abstract

In the society where the Qur'ān was revealed, basic value judgements were preserved, whereas whatever failed to comply with the spirit and morality of Islam was reconsidered, and universal principles were established. With the revelation of the Holy Qur'ān, basic problems experienced by societies were gradually brought to people's agenda, and possible solutions were emphasised. Throughout history, Muslims have made important efforts to ensure a better understanding of the Qur'ān and have conducted studies on the causes of issues that violated Islam and human rights. It is clear that the pre-Islamic understanding is criticised in many aspects in the Holy Qur'ān and hadīths. Thoughts that turned into segregation, racism and fanaticism under the influence of pagan culture began to gain a Qur'ān-based meaning and content thanks to revelation during the period when the verses were still being revealed.

The Jāhiliyya Period was a time characterised by widespread idolatry, distortion of religious principles under the name of worship, serious violations of human rights, and unfair profits considered as legitimate trade. Therefore, it has always been criticised in terms of beliefs, attitudes and behaviour. It is essential that this period, which is composed of many different components and qualities, be considered based on contextual elements such as time, background and conditions and be evaluated in terms of belief, faith and social life. Evaluating this specific period with reference to the Qur'ān is essential, not only in terms of history but also in terms of religion.

A better understanding of the Qur'ān depends on accurately pinpointing the causes and concepts by considering the conditions of the period and their correct evaluation in their own historical context. The correct analysis of a concept is linked to the correct identification of its scope and sphere of influence. Therefore, it is necessary to determine the areas affected by this understanding by revealing the construct commonly referred to as 'Jāhiliyya' to analyse the overall presumptive logical understanding of the period and to correct it in accordance with religion. Adopting a holistic perspective and using fundamental sources, the present study sets out to explore the period, which was shaped by the influence of the paganist understanding of deity and which covered all other areas under the domination of shirk. It aims to investigate the general logic, attitude and effect of the customs of Jāhiliyya in a wide variety of areas ranging from belief to worship and from faith to human understanding. With this aim in mind, it is possible to determine the scope of the problematic areas caused by the understanding fed by the cult of ancestors and to identify violations of human rights and freedoms.

A major finding obtained from the present study is that although conceptually 'Jāhiliyya' refers to a certain period in history, it came with a construct that has intellectually and mentally influenced some other periods of history. The 'cult of ancestors' and the 'paganist' elements that emerged accordingly led to problems of belief and morality. The negative behavioural patterns that developed in parallel with the problematic understanding of deity threatened many areas and led to the emergence of the 'judgement of ignorance' instead of the 'judgement of Allah'. The main reference in the understanding of deity was not the Almighty Creator Himself, but the objects substituted for Him. Similarly, the main purpose of worship, which evolved into a secular form during this period, was to get satisfied through objects that were produced and instrumentalised. The human understanding that developed accordingly was based on power, interest and economic anxiety.

**Keywords:** Tafsīr, Qur'ān, Jāhiliyya, Islam, Faith, Paganism.

## Giriş

İlâhî vahyin daha iyi anlaşılabilmesi için Kur'an'ın ilk indiği dönemin dinî ve sosyal yapısını tanımak büyük önem taşımaktadır. Câhiliye dönemine ait inanç olgusu ve ahlak yapısı, pek çok yönüyle dikkat çekici dönüşümler yaşamış, bu dönüşüm ve tahrifat beraberinde toplumsal mağduriyetlere yol açmıştır. Kur'an'da yer alan bir kavram olarak "Câhiliye"<sup>1</sup> bir toplumun salt inkâr ve bilgi alanını değil, sistematik yapısını da kapsamaktadır. Câhiliye'de var olan bu yapının bir sonucu olarak Hanif inancı tahrif edilmiş, saf ve tertemiz olan tevhit inancının yerini şirk ve diğer pagan unsurları almıştır. Başlangıçta kutsal yapı ve mekâna olan saygıdan dolayı hürmet edilen taş ve diğer nesnelere zamanla birer tapınma nesnesine dönüşmüştür. İnanç ve itikat boyutunda yaşanan bu "anlayış" diğer bütün alanları da etkileyerek, çelişkili ve tutarsız bir yapıya zemin hazırlamış ve bu durum bir gelenek sorununa dönüşmüştür. Buna karşı Kur'an-ı Kerim geçmişte var olan doğruları muhafaza etmiş, bazı adetleri yeniden düzenlemiş, insan ruhuna ve İslâm anlayışına uymayan hususları ortadan kaldırarak bütün zamanlarda geçerliliği devam eden evrensel kaideler koymuştur.

Câhiliye kelimesi "c-h-l" (جهل) kökünden türemiş olup lügatte "bilgisizlik, ilmin eksikliği" anlamlarında kullanılmıştır.<sup>2</sup> Râğib el-İsfahânî (ö. 502/1109) *el-Müfredât* adlı eserinde cehaleti tanımlarken "nefsin ilimden yoksun olması", "doğruya aykırı olan inanma şekli" ve "doğruya aykırı olan davranış biçimi" şeklinde cehlin üç veçhesine dikkat çekmektedir.<sup>3</sup> Özeldir İslâm öncesi dinî ve sosyal hayat anlayışını, genelde ise fertlerin ve milletlerin günaha yönelik yaşam tarzlarını ifade eden bir kavram olarak Câhiliye, Kur'an ve Hadis literatüründe Araplar'ın İslâm öncesi inanç yapısını ve davranış biçimlerini İslâmî devirdeki sahih yapısından ayırt etmek için kullanılmıştır.<sup>4</sup> Bu sebeple Araplar'ın İslâm öncesi dönemine "Asrû'l-câhiliyye" yani "Câhiliye çağı",<sup>5</sup> dönemin insanlarına da "Ehl-i câhiliyye" yani "Câhiliye halkı" adı verilmiştir.

Câhiliye döneminin iki ana dönemden oluştuğu ve ilk Câhiliye çağının Hz. İbrâhim, ikinci Câhiliye çağının ise Hz. Muhammed ile son bulduğu kabul edilmektedir. Bu çağın başlangıç dönemi hakkında ise farklı görüşler ileri sürülmüştür. Bu görüşlerin ilkinde göre Câhiliye çağının başlangıç dönemi Hz. Nûh ile Hz. İdrîs arasındaki dönemi kapsamaktadır.

<sup>1</sup> Bk. el-Bakara 2/67, 273; Âl-i İmrân 3/154; el-Mâide 5/50; el-En'am 6/35, 111; el-A'râf 7/199, 138; Hûd 11/46, 29; Yûsuf 12/33, 89; el-Furkân 25/63; en-Neml 27/55; el-Kasas 28/55; el-Ahzâb 33/33; ez-Zümer 39/64; el-Ahkâf 46/23; Fetih 48/26.

<sup>2</sup> Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh: Tâcû'l-luğa ve sihâhu'l-'Arabiyye*, thk. Ahmed Abdulgafûr Attâr (Beyrût: Dâru'l-İlm, 1987), 4/1663; Muhammed Murtaza ez-Zebîdî, *Tacû'l-'arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*, thk. Mecmûâtun Mine'l-Muhakkikîn (b.y.: Dâru'l-Hidâye, ts.), 28/255; Muhammed b. Ebî Bekr b. Abdî'l Kâdir er-Râzî, *Muhtârû's-sihâh* (Beyrût: Mektebetü Lübnân, 1999), 101.

<sup>3</sup> Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed Râğib el-İsfahânî, *el-Müfredât fi ğarîbi'l-Ķur'ân*, thk. Safvan Adnan ed-Dâvî (Beyrût: Dâru'l-Kalem, 1412), 209.

<sup>4</sup> Kur'an-ı Kerim'de atalar üzerinden üstünlük iddiasında bulunmak, olumsuz düşünce ve zanlarla hareket etmek (zannu'l-câhiliyye), evlilik ve nikâh konusunda ilahî ölçüleri hiçe sayarak aşırı gitmek, Allah'ın emirlerine aykırı davranış ve taleplerde bulunmak (hukmu'l-câhiliyye), dünya zevklerinin cazibesine kapılarak özel yerlerini teşhir etmek (teberrucu'l-câhiliyye), kin ve nefret duygusuyla büyüklük kompleksine kapılmak (hamiyyetü'l-câhiliyye), birer Câhiliye davranışı olarak ifade edilmektedir. Bk. el-Bakara 2/200; Âl-i İmrân, 3/154; en-Nisâ 4/22; el-Mâide 5/50; el-Ahzâb 33/33; el-Fetih 48/26; Ayrıca bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *el-Câmi'u's-şâhîh*. nşr. Mustafa Dîb el-Buğa (Beyrût: Dâru İbn Kesîr, 1987), "İmân", 22, "Cenâiz", 39; Ebû'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc, *el-Câmi'u's-şâhîh*. nşr. Muhammed Fuad Abdalbâkî (Beyrût: Dâru İhyâi Turâsî'l-'Arabî, ts.), "Cenâiz", 29.

<sup>5</sup> Mustafa Fayda, "Câhiliye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/17.

İkinci görüŖe göre Hz. Âdem ile Hz. Nûh arasındaki dönem, başka bir görüŖe göre ise bu çağın başlangıcı Hz. Mûsâ ve Hz. İŖâ arasındaki döneme tekabül etmektedir. Konuya dair farklı bir yaklaşım ise Câhiliye çağının başlangıç zamanının Hz. İŖâ'dan Hz. Muhammed'e kadar devam eden zaman olduğu Ŗeklinde dir.<sup>6</sup>

İnsanların yaŖam Ŗekli ve inanç yapısına bağlı olarak Hz. Peygamber'den (s.a.s.) önceki dönem için "Ehl-i Câhiliye" tabirinin bizzat sahabe tarafından kullanıldığı görölmektedir. Nitekim Ca'fer b. Ebî Tâlib'in HabeŖistan Kralı NecâŖî'nin huzurunda o günün anlayışına dair söylediği Ŗu sözler dikkat çekicidir: "Ey hükümdar! Biz Câhiliye zihniyetine sahip bir kavimdik. Putlara tapar, ölü hayvan eti yer, fuhuş yapardık. Akrabalık bağlarına riayet etmez, komŖularımıza kötölük eder, güçlü olanlarımızı zayıfları ezerdi. Allah aramızdan nesebini, doğruluk ve güvenilirliğini bildiğimiz bir peygamber gönderinceye kadar böyle davranıyorduk."<sup>7</sup> İslâm'dan önceki yaŖam biçiminin bizzat Hz. Peygamber'in ashâbı tarafından bu Ŗekilde dile getirilmesi, Câhiliye döneminin karakteristik yapısını tanımak açısından önem taşımaktadır. Amr b. Külsûm'un (ö. 584) görüŖlerinden de anlaŖıldıđı gibi Câhiliye dönemi, kabile veya fertlerin gurur (fahır), kibir, asâlet, Ŗeref (mecc), öfke (gazap), kavmiyet (hamiyye) gibi duyguların tatmin edildiği bir dönemdir.<sup>8</sup> Düşmanlık, kin, kabilecilik, ayrışma, içki, kumar, faiz gibi hususlar dönemin öne çıkan en bariz problemleridir. Hz. Ömer'in (ö. 23/644) "Câhiliyeti tanımayan İslâm'ı da bilemez."<sup>9</sup> anlamındaki sözü bu açıdan önemlidir. Toplum nezdinde esas künyesi Ebu'l-Hakem (Bilginin/Bilgeliğin atası) olan Amr bin HiŖam adındaki kiŖinin Müslümanlar tarafından Ebû Cehîl (cehaletin babası) olarak nitelenmesi, Câhiliyenin zihinsel ve inanç kodlarını anlamak adına çarpıcı bir örnektir. Câhiliye kalıntılarının etkisiyle karŖılıklı düşmanlıkların arttığı bir dönemde Hz. Peygamber'in; "Allah sizi İslâm'la müŖerref kılmıŖ, Câhiliye zihniyetinden kurtarmıŖ, küfürden uzaklaŖtırmıŖ ve birbirinize dost kılmıŖken nasıl oluyor da hâlâ Câhiliye ihtiraslarıyla birbirinize düşebiliyorsunuz!"<sup>10</sup> anlamındaki uyarısı ile "Câhiliye davasıyla hak iddia eden, bizden değildir."<sup>11</sup> meâlindeki ifadeleri dikkat çekicidir. Bu sözler aynı zamanda dönemin aşırılıklarını ve Hz. Peygamber'in (s.a.s.) Câhiliye kalıntılarına karŖı mücadelesini anlamak bakımından önemlidir.

Câhiliye döneminin ne zaman son bulduğu hususunda farklı görüŖler serdedilmiŖtir. Bir görüŖe göre Câhiliye dönemi Hz. Muhammed'in peygamber olmasıyla, başka bir görüŖe göre ise Mekke'nin fethiyle (8/630) son bulmuŖtur. Hz. Peygamber'in; "Ümmetimin arasında Câhiliye'den kalma dört âdet vardır. Asâletleriyle övünme, başkalarının soyuna dil uzatma, yıldızları vesile edinerek yağmur bekleme ve ölü'nün arkasından yüksek sesle ağlama."<sup>12</sup> Ŗeklindeki sözleri, Câhiliye çağının tarihin belli bir döneminde yaŖandıđını ancak etkisinin zihinsel anlamda devam ettiğini göstermektedir.

<sup>6</sup> Cevâd Ali, *el-Mufasssal fî Târîhi'l-'Arab kable'l-İslâm* (b.y.: Dâru's-Sâkî, 2001), 1/41; Ayrıca bk. Osman Kaya, "Kur'an Bağlamında İslâm Öncesi Arap Yarımadası'nda Dinî Hayat, Putperestlik/Paganizm Örneği", *Diyanet İlmî Dergi*, 49/4, (2013), 7-32.

<sup>7</sup> Ebû Muhammed Abdulmelik İbn HiŖâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, thk. Taha Abdurraûf Sa'd (b.y.: yy., 1431), 1/290, 336.

<sup>8</sup> Hüseyin b. Ahmed ez-Zevzenî, *Ŗerhu'l-Mu'allakâti's-seb'* (b.y.: Dâru İhyâi Turasil 'Arabî, 2002), 206.

<sup>9</sup> Muhammed Kutub, *Örnek İslâm Toplumu*, çev. Yusuf Yılmaz (İstanbul: Risâle Yayınları, 1990), 7.

<sup>10</sup> İbn HiŖâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 1/556.

<sup>11</sup> Buhârî, "Cenâiz", 38, "Menâkib", 9.

<sup>12</sup> Müslim, "Cenâiz", 29.

Câhiliye dönemini farklı açılardan ele alan çeşitli çalışmalar yapılmıştır.<sup>13</sup> Ancak bu araştırmamız esasen putperestliğin temel referans olarak kabul edildiği ve tevhit inancının reddedildiği bir ortamda gelişen Câhiliyenin genel anlayışı bağlamında bir amaç taşımaktadır. Burada konu beş başlık altında incelenecek, pagan kültürünün ve atalar dininin pratik hayattaki etkisi araştırılacaktır. Buna göre Câhiliye döneminin ilah anlayışı değerlendirilerek puta tapma sebepleri üzerinde durulacak, Câhiliye halkının somut olarak en dikkat çeken ve putlarla ilişkilendirilen ibadetleri incelenecek, İslam'da insana biçilen değerler aksine Câhiliyedeki sınıfsal ve cinsiyete dayalı kavmiyetçi yaklaşıma dair yaşanmış hadiseler üzerinden fikir yürütülecektir. Bununla beraber itikâdî anlamda Câhiliye hakkında fikir sahibi olmak gayesiyle esas ruhani yapısından koparılan melek anlayışına dair bir başlık açılacak ve son olarak bu devrin alış-veriş hukukunu tanımak açısından ticarî anlayışlarına dair yaklaşımlar değerlendirilecektir. Bütün bu alanlarda yapılacak değerlendirmeler yoluyla paganizmin etkisiyle şekillenen Câhiliye çağının genel düşüncesinin tanınması hedeflenmektedir.

### 1. Câhiliye Döneminin İlah Anlayışı

Câhiliye döneminin en dikkat çeken yönü putperestliğin yaygın bir inanma biçimi olarak ortaya çıkmasıdır. Bu dönemde her kabilenin kendine özgü bir putu ve tanrı tasavvuru bulunmakta, her putun bir yetki alanı ve sorumluluğu söz konusu olmaktadır. Kaynaklarda bu döneme ait pek çok put ismi zikredilmekte,<sup>14</sup> putperestliğin geçmişi Nuh (a.s.) toplumuna kadar uzanmaktadır.<sup>15</sup> Hatta bazı tarihçiler putperestliğin ilk defa Hz. Âdem'in vefatından sonra ortaya çıktığını iddia etmişlerdir.<sup>16</sup> Buna göre putperestliğin tarihi insanlık tarihi kadar eski bir geçmişe sahiptir. Kâbe ve civarında başlayan putçuluk ise temelde Harem'den ayrılıp sefere çıkan Mekke halkının yanlarında götürdükleri Harem'e dair taş ve diğer cisimlere yönelik tazim anlayışındaki aşırılığın sonucunda oluşmuştur. İbn İshâk'a dayandırılan bu görüşe göre İbrâhim ve İsmâil peygamberlerin dini bu şekilde tahrif edilmiştir.<sup>17</sup>

Putperestliğin Arabistan'da yayılmasına sebep olan kişinin Amr b. Lühay olduğu kabul edilmiştir.<sup>18</sup> Bu dönemde putlarla olan ilişki öyle bir seviyeye varmıştı ki hayızlı bir

<sup>13</sup> Câhiliye dönemi hakkında yapılan çalışmalardan bazıları şunlardır: Cevâd Ali, *el-Mufasssal*; Adnan Demircan, "Câhiliyye Araplarında Kız Çocuklarını Gömerek Öldürme Âdeti", *İstem* 2/3 (Aralık 2004); Mehmet Mahfuz Söylemez, "Cahiliye Arap İnançında Putların Yeri", *Milel ve Nihal* 11/1 (2014), 31-46; İsmail Narin, "Câhiliye Döneminde Kurbanlıklar Üzerine Doğurganlığa Bağlı olarak Bina Edilmiş Örfler ve Hükümler," *Bingöl İlahiyat Dergisi* Sayı 2/ (2013), 63-83; Şinasi Gündüz, "Câhiliyenin Kültürel Kodları," *Milel ve Nihal* 13/1 (2016), 8-27; Burhanettin Tatar, "Cahiliye Kavramı Üzerine Felsefi Notlar," *Milel ve Nihal* 13/1 (2016), 29-42; Levent Çavuş, "Kavramsal ve Tarihsel Açıdan Cahiliye", *Milel ve Nihal* 13/1 (2016), 44-69; Necati Sümer, "Cahiliye Araplarında Falcılık," *Milel ve Nihal* 13/1 (2016), 134-157; Ramazan Yıldırım, "Çağdaş İslami Hareketlerde Cahiliye Kavramının Sosyo-politik-İtikadî Bağlam", *Milel ve Nihal* 13/1 (2016), 111-132.

<sup>14</sup> Bu döneme ait kaynaklarda geçen put isimlerinden bazıları şunlardır: Lat, Menat, Uzza, Hübel, Büvane, İsâf, Nâile, Menâf, Ruda', Sa'd, Zülhalasa, Zuşira, Nesr, Saide, Yeğus, Ukaysir, Nühm, Aim, Süayr, Umyânis, Celsed, Fils, Yeuk, Nuhb, Bussa', Zülkaabât, Cihâz, Lebba, Süvâ', Vedd, Muharrik, Şumes, Zülebbâ, Zülkeffeyn, Zübeyh, Teym, Medan gibi isimler, kaynaklarda geçen put isimlerinden bazılarıdır. Bk. İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 1/74-77; Ebü'l-Münzir Hişâm b. Muhammed İbnü'l-Kelbî, *Kitâbu'l-Esnâm*, thk. Ahmet Zeki Paşa (Kahire: Dâru'l-Kutubi'l-Misriyye, 2000), 16-63; Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, 11/227-271; Ayrıca bk. Söylemez, "Cahiliye Arap İnançında Putların Yeri", 31-46.

<sup>15</sup> İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 1/73.

<sup>16</sup> Bk. İbnü'l-Kelbî, *Kitâbu'l-Esnâm*, 50-52.

<sup>17</sup> İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 1/72.

<sup>18</sup> İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 1/76; İbnü'l-Kelbî, *Kitâbu'l-Esnâm*, 58.

kadının onlara yaklaşıp dokunması dahi yasaktı. Ölüm döőeđinde ağlayan Ebû Uhayha'nın Ebû Leheb'e "Benden sonra Uzza'ya tapılmayacağından korktuğum için ağlıyorum"<sup>19</sup> şeklindeki ifadesi bir taraftan paganist bir toplumun büyük ve tehlikeli perestiş anlayışını ortaya koyarken, diğer taraftan Câhiliye döneminin en belirgin inanç yapısının somut nesnelere üzerinden kurumsallaştığını göstermektedir.

Bu dönemde putperestlik pek çok alanda zihinsel etkileşime yol açmış, paganist bir yapıya kaynaklık etmiştir. Câhiliye insanları açısından önemli bir ibadet olarak kabul edilen tavafta putlar en önemli sembol ve muharrik güç olarak kabul edilirdi. Değerli görölen dikili taşlar (ensâb), Lât, Menât, Uzzâ ve Zülhalesa gibi putlar, Kâbe'nin etrafı, cemerât (şeytan taşlama yeri), kesilen kurbanlar ve hatta bazı ileri gelenlerin kabirleri tavaf edilirdi.<sup>20</sup> Önem atfettikleri kişilerin suretleri yapılarak onlara tazim gösterilir ve putlar doğrudan bu kişilerin kendi adlarıyla anılırdı.<sup>21</sup> Putlar eğlence eşliğinde el çırpılarak ve ısıklık çalınarak selamlanırdı. Beytullah'ta ısıklık çalmak ve el çırpma şeklinde yürütölen böyle bir ritüel esasen bir muhalefet biçimi ve hayat tarzı haline dönüşmüştü.<sup>22</sup> Bu dönemde giyilmiş elbiselerin günaha bulaştığı kabul edildiğinden, Mekke'ye gelen misafirler husûsî elbiseler satın almak suretiyle putlar eşliğinde ziyaretler yapar, elbise alma imkânı olmayanlar ise tavafı çıplak olarak îfâ ederlerdi.<sup>23</sup> İbn Abbas'a (ö. 68/687) dayandırılan bir görüşe göre çıplak olarak yapılan bu tavafı erkekler gündüz, kadınlar ise gece vakti gerçekleştirirlerdi.<sup>24</sup> Bu özel hazırlık ilah olarak düşünölen putların huzurunda onlara tazim ve hürmet gayesiyle yapılmaktaydı.

Câhiliye döneminde puta tapmak dinî bir maksatla beraber ekonomik, kültürel ve güç anlayışını sergileme gibi maksatları da içermekteydi. Bu dönemde insanlar bütünüyle dinsiz olmayıp, taptıkları putları aracı olarak kabul eden bir anlayışla Allah'a inandıklarını kabul ederlerdi.<sup>25</sup> Kâbe'nin iç duvarlarında Hz. İbrâhim, Hz. İsmâil, Hz. Meryem ve Hz. İsâ'ya ait resimler bulunmaktaydı.<sup>26</sup> Câhiliye dönemi insanları Beytullah'a gelenlere hizmeti bir şeref addederek<sup>27</sup> kendilerine "ehlullah" (Allah'a yakın olanlar/üstün olanlar) demekteydiler.<sup>28</sup> Bu düşünceleriyle esasen yaratıcı bir varlığı kabul ettikleri anlaşılmaktadır. Bunun yanında Câhiliye Arapları'nın şî'ra yıldızına çok değer verdikleri ve bazı kabilelerin onu ilah addedip putlar gibi şî'raya taptıkları rivayet edilmektedir.<sup>29</sup> İbadet görünümlü bütün bu ritüellerde putları merkeze alan bir anlayış ve bakış açısı tercih edilmiş, putlar ve benzeri nesnelere ilah mantalitesinin esas gücünü oluşturmuştur.

<sup>19</sup> İbnü'l-Kelbî, *Kitâbu'l-Esnâm*, 23.

<sup>20</sup> İbnü'l-Kelbî, *Kitâbu'l-Esnâm*, 33; Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, 11/354-355.

<sup>21</sup> Ebü'l-Hasen Alî b. Ahmed en-Nisâbü'rî el-Vâhidî, *Esbâbu Nüzûli'l-Kur'ân* (b.y.: Dâru'l-İslâh, 1992), 46; Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Ömer ez-Zemaşerî, *el-Keşşâf* (Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, h.1407), 1/208.

<sup>22</sup> Bu aynı zamanda müşrik Arapların namaz görüntüsü adını altında Müslömanların ibadetlerine zarar verdikleri bir engelleme hareketiydi. Bk. el-Enfâl 8/35.

<sup>23</sup> Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, 11/357-361.

<sup>24</sup> Ebü'l-Velîd Muhammed b. Abdullah b. Ahmed el-Ezrakî, *Ahbâru Mekke ve mâ câ'e fihâ mine'l-âşâr*, thk. Rüşti es-Salih (Beyrût: Dâru'l-Endölüs 1431), 1/179.

<sup>25</sup> Yûnus 10/18; el-Ankebût 29/61; ez-Zümer 39/3, 43-44.

<sup>26</sup> Muhammed Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, tr. Salih Tuğ (Ankara: 2003), 1/25-26.

<sup>27</sup> Câhiliye döneminde de hicâbe (Kâbe örtüsü ve kapıcılık), sikâye (su dağıtma), rifâde (yemek hazırlama) ve sidâne (Kâbe'nin güvenliği) gibi görevler özenle yerine getirilmekteydi. Bk. İbn Hişâm, *es-Sîretu'n-nebeviyye*, 1/143.

<sup>28</sup> Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 1/194-195, 2/151.

<sup>29</sup> Murat Sölün, "Şî'ra", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/181.



Putları ilah olarak telakki eden anlayışın geçmişten gelen ve sonradan oluşan bazı sebepleri vardır. Esasen Câhiliye Araplarında Allah'ın var ve bir olduğu fikri kabul edilmekte, inanç dünyalarında kısmen kıyamet, yeniden diriliş gibi kavramlar da yer almaktadır. Hatta “Şayet o inkârcılara, “Gökleri ve yeri yaratan, güneşi ve ayı yasalarına boyun eğdiren kimdir?” diye soracak olsan, hiç tereddütsüz “Allah’tır” derler.”<sup>30</sup> âyet-i kerimesi de müşriklerin Tanrı tasavvuruna işaret etmektedir. Ancak diğer taraftan dönemin insanları yine de putlara tapmaktan imtina etmemiş ve buna dair bazı gerekçeler ileri sürmüşlerdir. Onlara göre doğrudan Allah’a ulaşmak mümkün olmadığından, putlar Allah’a ulaştırılan birer şefaathane konumundadırlar.<sup>31</sup> Bunun için İslam öncesi dönemde Kâbe ve çevresindeki taşlara kutsallık atfedilir, yolculuklarda yanlarında taşınır ve taşlara tevessül edilirdi. Bu anlayışa göre doğrudan Allah’a ulaşmak imkânsız olduğundan, putlarla irtibata geçilip onların birer aracı olduğu kabul edilmekte ve Allah ile ancak bu şekilde irtibat sağlanabileceğine inanılmaktadır.<sup>32</sup>

Câhiliye dönemindeki anlayışa göre putlar Allah ile kul arasında çok kıymetli vasıtalarlardır. Dolayısıyla Allah’ı razı etmenin yolu putları razı etmekten geçer. Nitekim “Biz onlara sadece bizi Allah’a yaklaştırsınlar diye ibadet ediyoruz.”<sup>33</sup> meâlindeki âyet-i kerîme ile sergilenen yaklaşım bunu doğrulamaktadır. Ancak Câhiliye dönemi insanları kendileri için bir fayda yaratamayan veya bir zararı ortadan kaldıracı kudrette olamayan cisimlerin ilah şeklinde sunulmasını akli ve nakli açıdan izah edememektedirler.<sup>34</sup>

Bu dönemin bir başka anlayışına göre Allah’ın yeryüzüne müdahalesi, adeta onun eli mahiyetinde olan putlar aracılığıyla gerçekleşmektedir. Câhiliye dönemindeki meşhur fal oklarının bu amaç için kullanıldığı, işlerin hayırlı olup olmadığına putlar huzurunda çekilen oklar neticesinde belirlendiği ve bunun da dolaylı olarak Allah’ın kararı olduğu kabul edilmektedir.<sup>35</sup>

Tüm pagan toplumlarında olduğu gibi Câhiliye döneminde de atalar dinini kabullenme ve taklide dayalı bir inanma biçimine şahit olmaktayız. Onlar atalarının her şeyi daha iyi bildiklerini ve daha hayırlı bir toplum olduklarını ileri sürerek kayıtsız ve sorgusuz bir teslimiyet anlayışıyla hareket etmekteydiler.<sup>36</sup> Hatta onlara, “Allah’ın indirdiğine uyun” denildiğinde, “Hayır, biz atalarımızdan gördüğümüze uyarız.”<sup>37</sup> şeklinde cevap vermişlerdi. Bu durum hem hazır olan bir yapının avantajlarını kullanma, hem de zihinsel bir şartlanmışlığın etkisiyle oluşan bir anlayışa işaret etmektedir. İnançlarına göre Allah dileseydi müşrikler ondan başkasına tapamaz, putları ilah edinemezlerdi.<sup>38</sup> Bu düşünceye göre esasen onlar yaratıcı bir varlığı kabul ettikleri halde sorumluluk üstlenmeyen bir yaklaşımı benimsemiş olmaktadır.

<sup>30</sup> el-Ankebût 29/61.

<sup>31</sup> Yûnus 10/18; Meryem 19/81; ez-Zümer 39/3, 43-44; ez-Zuhruf 43/86; Geniş bilgi için bk. Abdurrahim Kaplan, “İbn Atıyye Tefsirinde Şefaathane”, *Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7/1, (Haziran 2020), s.149-175.

<sup>32</sup> Bk. ez-Zümer 39/3.

<sup>33</sup> ez-Zümer 39/3.

<sup>34</sup> Vehbe b. Mustafa ez-Zuhaylî, *et-Tefsîrü'l-münîr* (Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1418), 23/245.

<sup>35</sup> Muhammed b. İshâk, *Sîretü İbn İshâk*, thk. Süheyl Zekkâr (Beyrût: Dâru'l Fikr, 1978), 32-33; Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 1/117-119.

<sup>36</sup> İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 1/552.

<sup>37</sup> el-Bakara 2/170.

<sup>38</sup> Bk. en-Nahl, 16/35; ez-Zuhruf 43/20.

Bu dönemde putperestliğin yaygın olmasının bir sebebi de putçuluk anlayışının bir geçim kaynağı haline dönüşmüş olmasıdır. Dinî değerlerin menfaat odaklı bir geçim aparatına dönüştürülmesi pratik hayatta büyük bozulmalara ve aşırılıklara yol açmış, bizzat yüce Allah'ın şanı istismar edilerek tehlikenin boyutu toplumun şirk batağına saplanmasına kadar varmıştır.

Câhiliye döneminde inanç ve ahlak yönüyle ifrat ve tefritin boyutları aşılmış, istismar ve çıkarıcılığa dayalı bir düzen kurulmuştur. Tüm bu inanç anlayışlarına karşı İslâmiyet her türlü paganizmi ve putperestliği yasaklamış, eşrefi mahlûkat olan insana yakışmayan bütün kötü âdetleri ortadan kaldırmıştır. Yine İslam hukukî ve ahlâkî cephesiyle de Câhiliye anlayışıyla mücadeleden asla geri durmamış,<sup>39</sup> faiz, ölü hayvan eti, kız çocuklarını öldürme ve fuhuş gibi her türlü menfi davranışları kaldırarak İslam'ın ruhuna uygun bir hayat düzeni inşa etmiştir. Yüce Kur'an birden fazla ilah olmasının tabiatın denge, ahenk ve düzenini bozacağını bildirmiş,<sup>40</sup> Allah'ın zaman ve zeminle mukayyet olmadığını hatırlatmıştır.<sup>41</sup> O başkasına muhtaç olmayan tek bir ilahdır.<sup>42</sup> Bu sebeple insanları kuvvet ve kudret sahibi olarak yalnızca Allah'ı rab olarak tanımaya davet etmiş,<sup>43</sup> putperestliğin doğurduğu yapay ilah anlayışına meydan okuyarak onların bir sinek dahi yaratamayacak acziyette olduklarını bildirmiştir.<sup>44</sup> Haddi zatında İslam pratikte her türlü modern veya tarihi paganizm, politeizm gibi anlayışlarla mücadele etmiş, bir olan Allah inancıyla tevhid mayasında bütünleştirmeye dayalı bir inanç yapısı inşa etmiş ve ideal bir medeni toplum meydana getirmiştir.

## 2. Câhiliye Döneminin İbadet Anlayışı.

Câhiliye döneminde putperestlik, kâhinlik gibi inançların ortaya çıkmasıyla beraber geçmişten gelen ve pratikte devam eden bazı ibadet uygulamalarında dikkat çekici unsurlar yer almıştır. Bu dönemin namaz anlayışı ıslık çalmak ve el çırpma yoluyla putları selamlama şeklindeydi.<sup>45</sup> Kureyş kabilesi tarafından Muharrem'in onuncu gününde fecirden güneşin batımına kadar oruç tutulduğu, bu süre zarfında yeme içmeden ve cinsel birliktelikten uzak durulduğu bilinmektedir.<sup>46</sup> Ancak sonradan farz kılınan Ramazan orucunun bu dönemde ifâ edildiğini söylemek pek mümkün değildir. Müşriklerin sadaka ve infak konusunda cimri davrandıkları, yoksulu doyumadıkları, iyiliğe teşvik yapmaktan kaçındıkları bir gerçektir.<sup>47</sup> Câhiliye dönemi ibadetleri arasında putlarla ilişkilendirilmesi bakımından en çok dikkat çeken ise işlevsel yapısı Hz. İbrâhim (a.s.) tarafından oluşturularak kurumsal bir nitelik kazanan, esas temeli ise insanlık tarihiyle aynı döneme denk düşen ve Hz. Âdem'e kadar dayandırılan<sup>48</sup> hac ve kurban ibadetleridir. Bu ibadetler Câhiliye döneminde içerik ve maksat açısından değiştirilmiş, beslenme, sığınma, güvenlik gibi hizmetler devam etmiş; tavaf, vakfe, sa'y, kurban gibi uygulamalar ise gerçek

<sup>39</sup> Fayda, "Câhiliye", 7/18.

<sup>40</sup> el-Enbiyâ 21/22.

<sup>41</sup> el-Hadîd 57/3.

<sup>42</sup> el-İhlâs 1-4.

<sup>43</sup> ez-Zâriyât 51/58.

<sup>44</sup> el-Hac 22/73.

<sup>45</sup> el-Enfâl 8/35.

<sup>46</sup> Bk. Buhârî, "Savm", 1; "Menakıb", 85; Müslim, "Siyâm", 19.

<sup>47</sup> Bk. Fecr 89/17-20; el-Mâûn 107/1-3.

<sup>48</sup> Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 1/36; Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Târîhu't-taberî* (Beyrût: Dâru't-Turâs, 1387), 1/123-126; Ebü'l Hasen Ali b. Ebî'l Kerem el-Cezerî İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-târîh*, thk. Ömer Abdusselam Tedmürî (Beyrût: Dâru'l-Kutubî'l-'Arabî, 1997), 1/35.

amacından saptırılarak tevhid zemininden yoksun bırakılmıştır. Kısaca Câhiliye dönemindeki ibadetler şirkin egemen olduğu düalist bir formata bürünmüş, esas mana ve maksadından uzak bir gaye için icra edilmiştir. Ancak daha önce yapılan bir çalışmamızda dönemin hac anlayışı değerlendirildiğinden<sup>49</sup> burada aynı konuya tekrar girilmeyecek,<sup>50</sup> dikkat çekici bir ibadet olarak kurban üzerinde durulacaktır.

Kurban, kulun Allah'a yakınlığını ve samimiyetinin ölçüsünü ifade eden bir ibadettir. Câhiliye toplumunun kültüründe ve dinî hayatında önemli bir yere sahip olan kurban, insanlık tarihi kadar kadim bir geçmişe sahiptir. Kur'an'da ilk insan ve ilk Peygamber Âdem'in (a.s.) evlatlarının kurbanı,<sup>51</sup> İbrâhim (a.s.) ile oğlu İsmâil'in (a.s.) kurbanı<sup>52</sup> ve Hz. Mûsâ zamanında İsrâiloğulları'ndan kesilmesi istenen kurban<sup>53</sup> örnekleri dikkat çekmektedir. Genel anlamda "objelerin bir tanrıya veya herhangi bir tabiatüstü güce takdim edildiği bir kült faaliyeti"<sup>54</sup> şeklinde tarif edilen kurban olgusunun diğer kültürlerde de mânevî bir güç kaynağı olarak kabul edildiği bilinmektedir. Mesela Yahudilikte Hz. Mûsâ'ya dayandırılan kurbanların varlığından söz edilmekte,<sup>55</sup> ataları tarafından Tanrı'ya takdim edilmek üzere kurban yerleri hazırlandığı anlatılmakta,<sup>56</sup> Hristiyanlıkta bir cüzzamlıyı iyileştiren Hz. İsa'nın ona bir kurban kesmesini emrettiği bildirilmektedir.<sup>57</sup> Ayrıca Antik Yunan, Eski Mısır, Sümer, Hitit, Afrika, Çin ve Mezopotamya kültürleri ile Şintoizm, Hinduizm gibi dinlerde kurban izlerine rastlanmaktadır.<sup>58</sup> Hatta tarihî süreç içerisinde kurbandaki yaklaşım tahrifat boyutunun sınırlarını da aşarak, insanların kurban edildiği bir yöne evrildiği görülmektedir.<sup>59</sup>

Câhiliye döneminde bir taraftan kurban geleneği devam ederken, diğer taraftan da Hz. İbrâhim'in Hanif anlayışından hızla uzaklaşmıştır. Mekke müşrikleri tarafından putlar için kurban kesilir,<sup>60</sup> hediyeler takdim edilir ve ziyafetler düzenlenirdi. Bunun en önemli sebeplerinden birisi, putlarla iyi ilişkiler kurmaktır. Bu sebeple putların huzurunda kan akıtmak büyük öneme sahiptir. Bu yolla kan akrabalığı oluşturarak adeta toplumda saygın bir konuma sahip olmak hedeflenmiştir. Koyun, deve, sığır gibi hayvanların kurban edilmesinin yanında putlara içki ve buhur sunulduğu da bilinmektedir.<sup>61</sup> Adet olarak kurbanın kanı Kâbe'nin duvarlarına ve putlara sürülür, etrafı tavaf edilir, etleri yenmez,

<sup>49</sup> Câhiliye döneminin hac anlayışı için bk. Enver Polatoğlu, *Kur'an'da Hac* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2021), 53-58.

<sup>50</sup> Câhiliye dönemi hacıyla ilgili olarak bk. Bakara 2/200-202; el-Enfâl 8/35.

<sup>51</sup> Bk. el-Mâide 5/27-31.

<sup>52</sup> Bk. es-Sâffât 37/102-107.

<sup>53</sup> Bk. el-Bakara 2/67-73.

<sup>54</sup> Ahmet Güç, "Kurban", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları 2002), 26/434.

<sup>55</sup> Bk. Tevrat, çev. Hakkı Demirel (İstanbul: Müjde Yayıncılık 1994), Çıkış, 12/1-24, 29/38-42; Sayılar, 28/9-15; Levililer, 23/4-8.

<sup>56</sup> et-Tekvîn, 12/7; 13/18.

<sup>57</sup> Bk. Matta 8/4.

<sup>58</sup> Geniş bilgi için bk. Güç, "Kurban", 26/433-435.

<sup>59</sup> Eski Mısır, Yunan, Arap, Hint ve Afrika yerlilerinin Tanrılar için esirleri, kız ve erkek çocuklarını adadıkları, Nil nehrinin akması için Mısırlıların her yıl bir kız çocuğunu kurban ettikleri bilgisi yer almaktadır. Mısır'daki bu yanlış anlayışın Hz. Ömer (ö. 23/644) döneminde Mısır valisine gönderilen bir talimatla kaldırıldığı bildirilmektedir. Bk. Musa Kazım Yılmaz, "Haccın Hikmetleri", *Diyanet Dergisi*, 26/3, (1990), 63; Ahmet Güç, "Putperestlik", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34/367; Ayrıca Tevrat'ta ilk çocuğun kurban edilmesinden bahsedilir. Bk. Çıkış, 13/2-12, 22/29; Sayılar, 3/13, 8/17.

<sup>60</sup> Putlar için kurban kesme âdetinin ilk defa putçuluk anlayışının da başı sayılan Amr bin Lühay tarafından başlatıldığı kabul edilmektedir. Bk. Buhârî, "Amel", 11.

<sup>61</sup> Güç, "Putperestlik", 34/367.

dikili taşların üzerine bırakılarak kuş ve diğer hayvanların yemeleri için terkedilirdi.<sup>62</sup> Kur'an-ı Kerim'deki; "O hayvanlar üzerine Allah'ın ismini anınız (ve kurban ediniz)...Artık ondan hem kendiniz yiyin, hem de yoksulları doyurun."<sup>63</sup> âyet-i kerîmesi Câhiliye döneminin bu yanlış uygulamasına işaret eden bir amaçla nazil olmuştur.

Câhiliye döneminde kurbanlar muvakkat yani belli bir vakte bağlı olanlar ve olmayanlar şeklinde kısımlara ayrılmaktadır. Aynı şekilde Kur'an'da da işaret edildiği gibi<sup>64</sup> Câhiliye Arapları bazı dinî hükümler bina ettikleri ve örfe dayandırdıkları kurbanlıklarını Bahîre,<sup>65</sup> Sâibe,<sup>66</sup> Vasîle,<sup>67</sup> Hâm,<sup>68</sup> Atîre<sup>69</sup> gibi çeşitli isimlendirmelerle anmaktaydılar. İslam literatüründe ise kurbanlar udhiyye (duha vakti ibadet için kesilen hayvan), zebîha (eti için kesilen hayvan), nesîke (ibadet kurbanı), nezr (adak kurbanı), hedy (hac kurbanı), bedene (hacda kesilen büyükbaş hayvan), dem (hacda kesilen küçükbaş hayvan), akîka (doğan çocuk için kesilen kurban) gibi isimlerle anılmaktadır.<sup>70</sup>

Câhiliye dönemi adetlerinden biri olarak akîka,<sup>71</sup> sadece erkek çocuklar için kesilen bir kurbandır. Hz. Peygamber bu sınırlı uygulamayı islah ederek, kız çocuklarını da içine alacak şekilde akîka kurbanını kapsamlı hale dönüştürdü. Ayrıca akîka isminin yerine nesîke tabirinin kullanılmasını tercih etmiştir.<sup>72</sup> Esasen akîka yeni doğan çocuğun başındaki saça verilen isimdir. Allah Resûlü'nün bu tabiri sevmemesindeki sebep ise, kelimenin "anne-babaya karşı gelmek" anlamındaki ukûk kelimesiyle aynı kökten gelmesidir. Hadis kaynaklarında "Kitâbu'l-'Akîka" şeklinde bölümlerin yer alması ve fıkıh kitaplarında akîka isminin kullanılması, ilmihal kitaplarına da bu isimlendirmeye geçmiştir.

Manasına uygun olarak ifâ edilen kurban insan ile Allah arasındaki samimiyetin ölçüsü olarak kabul edilmektedir. Kur'an'da; "Onların ne etleri Allah'a ulaşır ne de kanları. O'na ulaşacak olan sadece sizin takvânızdır."<sup>73</sup> âyet-i kerimesiyle kurbanın esas gayesinin Allah'ın rızasını kazanmak istikametindeki dinî duyarlık olduğu, dolayısıyla başka varlıklar adına kurban kesilmesinin makbul bir davranış olamayacağı beyan edilmiştir. Kulun ibadetler yoluyla Allah'a yaklaşması ve O'nun razı olacağı bir olgunluk düzeyine

<sup>62</sup> Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed el-Mâverdî, en-Nüket ve'l-'uyûn, thk. Seyyid İbn Abdülmaksûd b. Abdürrahîm (Beyrût: Dâru'l-Kutubil-'İlmiyye, ts.), 4/28; İbnü'l-Kelbî, *Kitâbu'l-Esnâm*, 33; Cevâd Ali, *el-Mufassal*, 11/354-355, 394; Abdülkerim Özyayın, "Hac", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 14/387.

<sup>63</sup> el-Hac 22/36; Bk. el-Hac 22/28.

<sup>64</sup> Bk. el-Mâide 5/103.

<sup>65</sup> *Bahîre*, putlar için sağılması yasaklanan ve sütü haram kılınan dişi deve veya koyuna verilen isimdir. Bk. Buhârî, "Menâkıb" 9, "Tefsîr", 5/13; Cevâd Ali, *el-Mufassal*, 11/204-206.

<sup>66</sup> *Sâibe*'nin Bahîre adlı devenin anası hükmünde olduğu, hastalıktan kurtulan, uzak bir yolculuktan dönen veya hac tavafını bitiren kişinin salıverdiği deve olduğu bildirilmektedir. Bk. Cevâd Ali, *el-Mufassal*, 11/204-205.

<sup>67</sup> *Vasîle* çok doğum yapmakla bilinen deve veya koyun olup duruma göre etinden erkek veya kadınların yiyebildiği, ya da putlar için kurban edilen hayvandır. Bk. Cevâd Ali, *el-Mufassal*, 11/206; Casim Avcı, "Vasîle", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları 2012), 42/550.

<sup>68</sup> *Hâm*, sulbünden belli sayıda döl alınan erkek veya dişi devedir. Bk. Cevâd Ali, *el-Mufassal*, 11/206.

<sup>69</sup> *Atîre*, Câhiliye dönemi Araplarının Recep ayının ilk on gününde putları için kestikleri ve Recebiye de dedikleri kurbandır. Bk. Cevâd Ali, *el-Mufassal*, 11/200-206; Halit Ünal, "Atîre", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4/79-80.

<sup>70</sup> Güç, "Kurban", 26/433; Ali Bardakoğlu, "Kurban", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/436-437.

<sup>71</sup> Akîka kelimesi Câhiliye kültürüne ait bir kavramdır. Bk. Cevâd Ali, *el-Mufassal*, 8/243.

<sup>72</sup> Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes el-Asbahî, *el-Muvațta*, nşr. Abdüvehhâb Abdüllatif (Kahire: y.y. 1962), 'Akîka', 1.

<sup>73</sup> el-Hac 22/37.

yükselmesi, yüce yaratıcının iradesine sadık olduğu anlamını taşımaktadır. Sonuç olarak Câhiliye döneminde kurban esas gaye ve hikmetinin dışında bir amaca hizmet için öngörülmuş, putları memnun edecek bir ritüele ve paganist kültürün bir objesi haline dönüştürülmüştür.

### 3. Câhiliye Döneminin İnsan Anlayışı

Putperestlikte temel figürler insanlar arasından seçilmiştir. Bazen değer atfetmekten, bazen de zamana bağlı olarak gelişen yanlış algılar sebebiyle şahısların putlaştırıldığı görülmektedir. Atalar kültürünün hâkim olduğu Câhiliye döneminde insanlar güce dayalı bir yapının tesiriyle inanç, soy, renk ve cinsiyet gibi çeşitli sınıfsal ayrıştırmalara tabi tutulmaktaydılar. Belli soylara mensup olanların tüm haklardan yararlanma imkânları bulunurken, diğer taraftan soy, renk ve cinsiyet farkından dolayı sınıfsal ayrıştırmalar ve toplumsal baskılar devam etmekteydi. Bu dönemde kız evlat sahibi olmak, başlı başına büyük bir zulmün ve baskının muhatabı olmakla eşdeğer kabul edilmiştir.

Tarihin bir döneminde insanların örf, adet, töre adı altında kız çocuklarını diri diri toprağa gömmeleri, bu dönemi “Câhiliye” adıyla ön plana çıkarmıştır. Kur’an’a göre öldürülen kız çocuklarının ahirette babalarıyla yüzleştirilerek öldürülme gerekçelerinin sorgulanması,<sup>74</sup> bu suçun açıkça işlendiğinin en büyük delilidir.<sup>75</sup> Kız çocuklarının diri diri toprağa gömüldüğü ve putlar için feda edildiği bu yanlış âdete “ve’dü’l-benât” (وأد البنات), gömülen kız çocuğuna ise “mev’ûde” (الموؤدة)<sup>76</sup> denilmekteydi. Câhiliye Arapları aile bütçesine katkıda bulunma veya güç elde etme gayesiyle erkek çocuklarının doğumuyla büyük sevinç yaşarlarken, kız çocuklarının doğumundan dolayı karamsar duygulara kapılırlardı. Hatta onlardan birisine bir kız çocuğunun olduğu “müjdelendiğinde”, öfkeden yüzü mosmor kesilir, bu durum karşısında utanç duyarak insanlardan gizlenir ve çocuktan kurtulmak için yol arardı.<sup>77</sup> Bunun için iki yol takip edilirdi. Birincisi kızını öldürmek isteyen kişi doğum zamanına yakın bir kuyu kazdırır, doğum kuyu başında gerçekleşir ve doğan çocuk kız ise orada kuyuya atılırdı. İkinci yol ise kız çocuğunun altı yaşına geldikten sonra güzel elbiseler giydirilip süslenerek kendisi için çölde hazırlanan kuyuya atılması şeklindeydi.<sup>78</sup> Bunun gerekçesinin “geçim kaygısı”<sup>79</sup> veya kötü yola düşme ihtimaline bağlı olarak “namus anlayışı” olduğu düşünülmektedir. Özellikle kabileler arası savaş ve davalarda kadınların esir veya köle olarak alıkonulması Câhiliye Arapları için onur kırıcı olarak kabul edildiğinden, kız çocuklarına karşı töreye dayalı bir telakki ortaya çıkmıştır.<sup>80</sup> Ayrıca kızların evlenip evden ayrılması ebeveyn için faydasız olduğu anlamını taşıdığından, onun varlığı aileye bir yük olarak görülürdü. Diğer taraftan Tanrılar için insan kurban etme âdetinin de bu yanlış gelenek üzerinde etkili olduğu söylenebilir. Yukarıda geçen âyet-i kerimeye göre kız çocuğu haberinin “müjde” şeklinde duyurulması, esasen insan fitratına

<sup>74</sup> et-Tekvîr 81/7-8.

<sup>75</sup> Ayrıca çocukların öldürülmesiyle ilgili olarak bk. el-En’am 6/137.

<sup>76</sup> et-Tekvîr 81/7.

<sup>77</sup> en-Nahl 16/58-59; Bk. ez-Zuhuf 43/17.

<sup>78</sup> Muhammed Cemâlüddîn bin Muhammed el-Kâsîmî, *Meḥâsinü’t-te’vîl*, thk. Muhammed Basil (Beyrût: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1418), 9/415; Mehmet Ali Kapar, “Mev’ûde”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/491.

<sup>79</sup> Bk. el-En’âm 6/137, 140, 151; el-İsrâ 17/31; el-Mümtehine 60/12.

<sup>80</sup> Kaḏî Nasîrüddin Abdullah b. Ömer el-Beydâvî, *Envâru’t-tenzîl ve esrâru’t-te’vîl*, thk. Muhammed Abdurrahman el-Maraşlı (Beyrût: Dâru İhyâ’i’t-Turasi’l- ‘Arabî, 1418), 5/289; Heyet, *Kur’an Yolu*, 3/410.

uygun olan bir halin tasavvuru olup, Kur'an mantığı bağlamında kız-erkek arasında ayırım yapmanın yanlışlığını vehmettirmektedir.

Kız çocuklarını kendilerine nispet etmekten çekinen Câhiliye Arapları, aynı çocukları Allah'a nispet etmekten çekinmemiş<sup>81</sup> ve bunun sonucu olarak şirk batağına saplanmaktan kurtulamamışlardır. Câhiliye döneminin putlarından Lât, Menât, Uzza gibi meşhur olanları Allah'ın kızları olarak tahayyül edilmiş ve birer tanrıça olarak sunulmuşlardır.<sup>82</sup> Bu dönemde evlenen kadınlara mehir verilmez,<sup>83</sup> kadınlar ve çocuklar miras almaktan mahrum bırakılır ve sadece yetişkin erkekler mirastan pay alabilirlerdi.<sup>84</sup> Yabancı bir erkek kocası ölen bir kadına gelerek üzerine bir elbise atar ve bu şekilde zorla ona mirasçı olurdu.<sup>85</sup> Mallarını ellerinden almak için bilinçli olarak varlıklı yetim kızlarla<sup>86</sup> ve babalarının evlendikleri kadınlarla evlilik yapılırdı.<sup>87</sup> Defalarca boşanmış eşlere tekrar tekrar geri dönülerek kadınlar istismar edilir,<sup>88</sup> âdetli kadınlarla aynı sofrada yemek yenmez ve birlikte aynı ortamda oturulmazdı.<sup>89</sup> Hatta başlangıçta beyaz olan Hacerü'l-Esved'in âdetli kadınların dokunması sebebiyle siyaha döndüğü yönündeki düşünce,<sup>90</sup> kadın karşıtı anlayışın boyutunu anlamak açısından önemli bir örnektir.

Hz. Peygamber (s.a.s.) Mekke'de bulunduğu dönemde Câhiliye çağının yanlış âdetlerine karşı somut adımlar atarak birinci 'Akabe Bey'atı'nda Medinelilerden çocuklarını öldürmemeleri konusunda kesin söz almış<sup>91</sup> ve Veda hutbesinde kadınların emanet bilinciyle korunmasını emretmiştir. Kays bin Âsım isimli bir kişi Müslüman olmadan önce sekiz tane kız çocuğunu öldürdüğünü söylediğinde Hz. Peygamber gözyaşlarına hâkim olamamış, Kays'a dönerek öldürülen her bir kız çocuğunun yerine birer köle azad etmesini söylemiştir.<sup>92</sup> Câhiliye döneminde kölelik sistemi çok yaygındı. Köle azad edilmesi, İslâm'ın insan hürriyetine verdiği önemi göstermesi bakımından önemlidir. Kur'an'ın nüzulüyle beraber bir taraftan kölelik gibi insan hürriyetini ilgilendiren konularda çok önemli gelişmeler yaşanmış; diğer taraftan da her türlü kibir, taassup, kabilecilik, iç çekişmeler ve kan davaları gibi Câhiliye'nin bütün yanlış örf ve âdetleri ortadan kaldırılmıştır.

Câhiliye döneminin en dikkat çeken yönlerinden birisi de kan davalarının kolektif bir realiteye dönüşmüş olmasıdır. İslam ile tanışmadan önce Evs ve Hazrec kabileleri

<sup>81</sup> "Şimdi onlardan şunu cevaplamalarını iste: Kızlar rabbinin de erkek çocuklar onların mı?" (es-Sâffât 37/149); "Yoksa O, yarattıkları arasından kızları kendisinin saydı da erkek çocukları size mi ayırdı?" (ez-Zuhruf 43/16); "Erkek çocuklar size de kızlar O'na öyle mi?" (en-Necm 53/21).

<sup>82</sup> Bk. Demircan, "Câhiliye Araplarında Kız Çocuklarını Gömerek Öldürme Âdeti", 18.

<sup>83</sup> Ebû Abdillâh Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîrü'l-kebîr (Mefâtîhu'l-ğayb)* (Beyrût: Dâru'l-İhyâ'i-Turasi'l-'Arabî, 1420), 9/491; Ebû Mansur Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, thk. Mecdi Baslum (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2005), 3/14.

<sup>84</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/477, 570; Râzî, *et-Tefsîrü'l-kebîr*, 9/502, 10/66.

<sup>85</sup> İmaduddîn Ebi'l-Fidâ İsmâil İbn Kesîr ed-Dimeşkî, *Tefsîrü'l-Kur'ân'il-'azîm*, thk. Muhammed Hüseyin Şemseddin (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1419), 2/210; Bk. en-Nisâ 4/19.

<sup>86</sup> Râzî, *et-Tefsîrü'l-kebîr*, 6/404.

<sup>87</sup> en-Nisâ 4/22.

<sup>88</sup> Râzî, *et-Tefsîrü'l-kebîr*, 6/442.

<sup>89</sup> Râzî, *et-Tefsîrü'l-kebîr*, 6/414.

<sup>90</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/187.

<sup>91</sup> el-Mümtehine 60/12.

<sup>92</sup> Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekir el-Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân* (Kahire: Dâru'l-Kutubi'l-Misriyye, 1964), 19/233; Kâsımî, *Meğâsinü't-te'vil*, 9/415.

arasında yıllarca süren kan davaları daha da büyüterek Buas Savaşı'na sebep olmuştur.<sup>93</sup> Bekr ve Tağlib kabileleri arasında Besus Harbi'nin çıkması,<sup>94</sup> Kays-Aylân ve Kureyş-Kinâne kabileleri arasındaki Ficâr Savaşları<sup>95</sup> Câhiliye döneminde kan davalarının yol açtığı diğer bazı savaşlardır. Hz. Peygamber (s.a.s.)'in; "Câhiliyeden kalma bütün kan davaları kaldırılmış, ayaklarımın altındadır."<sup>96</sup> anlamındaki mesajı, kan davalarının toplumda büyük bir sorun haline geldiğine işaret etmektedir.

Câhiliye çağının bir başka dikkat çeken yönü ise sınıfsal ayırım ve ayrışmaların artarak kabilecilik ve kavmiyetçilik fikrinin tetiklenmesidir. Müşrikler bazı ibadet mekânlarında atalarının isimlerini zikrederek gururlanıp kibirlenir ve birbirlerine karşı hırs ve üstünlük hissine kapılırlardı.<sup>97</sup> Bu davranış İslâm'ın anlayışına aykırı olduğundan yüce Kur'an'da eleştirilmiş ve atalarla övünmek yerine Allah'ın anılması gerektiğine dikkat çekilerek ihlas ve samimiyet içeren bir kulluk biçimi tavsiye edilmiştir.<sup>98</sup> Aynı zamanda âyet-i kerîme küçük çocukların babalarına olan samimi sevgileri, yardım ve destek konusundaki güvenleri gibi bir güven ile Allah'a güvenilmesi gerektiği şeklinde yorumlanmıştır.<sup>99</sup>

Bir gün annesinin ten renginden dolayı bir köleye hakaret eden Ebûzer (r.a.), Hz. Peygamber tarafından şiddetle uyarılır. Resûlullah (s.a.s.); "Ey Ebûzer! Demek sende hâlâ Câhiliye adetleri var. O hakaret ettiğiniz siyah tenli insanlar sizin kardeşlerinizdir. Allah onları size emanet etmiştir. Kimin himayesinde böyle bir kardeşi varsa ona yediğinden yedirsin, giydiğinden giydirsin. Ona ağır işler yaptırmasın." dedi.<sup>100</sup> Burada zikredilen örnek hem Câhiliye devrinin insan algısını ve hem de İslam dininin insana verdiği değer anlayışını ortaya koymaktadır. İslam inancında insanla alay etmek, kaş göz hareketleriyle küçük düşürmek, manevi yapısını hakaret konusu haline getirmek ve onur kırıcı davranışlarda bulunmak yasaklanmıştır.<sup>101</sup> Bununla beraber dinde haksız yere "adam öldürmek" en büyük günahlardan sayılmış,<sup>102</sup> kasten öldürmelere karşı bir müeyyide olarak caydırıcı olması açısından kısas hakkı tanınmış,<sup>103</sup> kısasta ise "cana can, göze göz, dişe diş" ilkesi bağlamında adaletli olunması emredilmiştir.<sup>104</sup>

#### 4. Câhiliye Döneminin Melek Anlayışı

İslam inancına göre nûrânî varlıklar olan melekler, maddi sûretlerden mücerret olarak farklı sûretlere girebilen, yeme içme ihtiyacı olmayan<sup>105</sup> ve duyularla algılanamayan özelliklere sahiptirler. Varlıkları Hz. Âdem'in yaratılışının öncesine dayanan<sup>106</sup> melekler

<sup>93</sup> Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, 1/555.

<sup>94</sup> Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, 4/305.

<sup>95</sup> Hüseyin Algül, "Ficar", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/52.

<sup>96</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, 2/9.

<sup>97</sup> Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vil-i âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî (b.y.: Dâru'l Hicr, 2001), 2/295; Heyet, (H. Karaman ve diğerleri), *Kur'an Yolu* (Ankara: DİB Yayınları, 2006), 1/318.

<sup>98</sup> el-Bakara 2/200.

<sup>99</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 2/297; Kurtubî, *el-Câmi'*, 2/431.

<sup>100</sup> Buhârî, "İman", 30.

<sup>101</sup> Bk. el-Hucurât 49/11-12; el-Hümeze 94/1-9.

<sup>102</sup> Bk. en-Nisâ 4/93; el-Mâide 5/32; el-En'âm 6/151; el-İsrâ 17/33.

<sup>103</sup> el-Bakara 1/179.

<sup>104</sup> el-Mâide 5/45.

<sup>105</sup> Hûd 11/69-70; ez-Zâriyât 51/24-28.

<sup>106</sup> el-Bakara 2/30-34.

hakkında insanlık tarihinde pek çok yaklaşımlar ortaya çıkmıştır. Yahudiler Hz. Üzeyr'i "Allah'ın oğlu" olarak telakki ederlerken, Hristiyanlar benzer bir yaklaşımla İsa Mesih'i "Allah'ın oğlu" şeklinde düşündüler.<sup>107</sup> Araplar ise "dişi ve Allah'ın kızları" olarak kabul ettikleri<sup>108</sup> melekleri ilahlaştırarak birer tapınma nesnesi haline dönüştürdüler.<sup>109</sup> Bu durum karşısında yüce Allah; "Demek erkek size, dişi O'na öyle mi?"<sup>110</sup> mealindeki mesajıyla müşrikler tarafından kurgulanan geçersiz mantıksal çıkarıma dikkat çekmiştir. Allah'a çocuk isnat etmek, O'nu bir insan gibi tasavvur etmektir ki bu büyük bir günahdır. O bir anne-babaya ihtiyaç duymaktan da münezzehtir.<sup>111</sup> Diğer taraftan kız çocuklarını öldürüp Allah'a kızlar isnat etmek,<sup>112</sup> Câhiliye dönemi Araplarının en büyük çelişki ve tutarsızlıklarından birisidir. Meleklerle yönelik bu tasavvurun bir sonucu olarak Câhiliyedeki Lât, Menât, Uzza gibi putlar dahi Allah'ın kızları olarak tahayyül edilmekteydiler.<sup>113</sup>

Câhiliye döneminde inanç noktasında denge ve itidalden uzaklaştıkça, itikâdî açıdan da ifrat-tefrit anlayışına doğru evrilmelerin ve aşırılıkların yaşandığı görülmektedir. Bu sebeple Câhiliye dönemi insanları ilah olarak konumlandıkları melekleri, bazen de normal bir beşer gibi tahayyül etmekteydiler. Bunun bir sonucu olarak Kur'an'ın Allah Resûlü'ne inmesini kabullenmekte zorlanmış ve "Ona bir melek indirilmeli değil miydi?"<sup>114</sup> şeklinde itirazlar iler sürmüşlerdir.

Melekler konusundaki bu yaklaşımın yanı sıra Arapların cinler için de bazı farklı olağanüstü kanaatlere sahip oldukları anlaşılmaktadır. Onlar bazı tanrısal güç ve yetenekler yükleyerek cinleri olağanüstü bir konuma yücelterek, kâhinlere ve şeytanlara haber getirdiklerine inanırlardı. Zararlı olduklarını düşündükleri için bu konuda özel tedbirler alır, kendilerinin sempatisini kazanmaya çalışırlardı.<sup>115</sup>

Sonuç olarak Kur'an'ın bilgi sistematığı içerisinde düşündüğümüzde Allah'ın en hoşlanmadığı davranışlar arasında O'na çocuk isnat etmenin olduğu anlaşılmaktadır. Öz kızlarını diri diri toprağa gömen Câhiliye mensuplarının bir yandan melekleri kız olarak tahayyül etmeleri, diğer taraftan da kızları kâinatın yüce yaratıcısına isnat etmekten sakınmamaları ve hatta put olarak tapınmaları büyük bir çelişkiye işaret etmektedir.

## 5. Câhiliye Döneminin Ticaret Anlayışı

Kur'an'da Allah insan ilişkisi bazı durumlarda ticarî terminolojiyle ifade edilmiş ve konunun daha iyi anlaşılabilmesi için "satın alma", "alış-veriş" gibi kavramlar kullanılmıştır.<sup>116</sup> Bu durum Kur'an'ın inmeye başladığı dönemde özellikle Mekke'de ekonomik hayatın ve ticarî ilişkilerin yaygın olduğuna işaret etmektedir. Câhiliye döneminin putperestlik anlayışı sadece dinî bir maksat içermemekte, aynı zamanda

<sup>107</sup> et-Tevbe 9/30.

<sup>108</sup> es-Sâffât 37/149-150; ez-Zuhuf 43/19.

<sup>109</sup> Sebe' 34/40.

<sup>110</sup> en-Necm 53/21-22; Bk. el-İsrâ 17/40.

<sup>111</sup> İhlas 112/1-4.

<sup>112</sup> en-Nahl 16/57; el-İsrâ 17/40; es-Sâffât 37/149; ez-Zuhuf 43/16; en-Necm 53/21-22.

<sup>113</sup> Demircan, "Câhiliye Araplarında Kız Çocuklarını Gömerek Öldürme Âdeti", 18.

<sup>114</sup> En'am 6/8.

<sup>115</sup> Muhammed Tâhir İbn Aşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: Dâru't-Tûnisiyye, 1984), 7/404-405.

<sup>116</sup> "Onlar hidayete karşılık sapıklığı satın alan kimselerdir. Bu sebeple alışverişleri onlara fayda sağlamamıştır." el-Bakara 2/275; "Şüphesiz Allah, müminlerden canlarını ve mallarını, kendilerine vereceği cennet karşılığında satın almıştır." et-Tevbe 9/111; Ayrıca bk. es-Saf 61/10.



ekonomik ve kültürel maksatlar da içermektedir. Bu dönemde ticarî ilişkiler çok önemsenmekte, putlar araç olarak öne sürülmekte ve onların huzurundaki alış-verişler güvenli olarak nitelenmektedir. Çoğunlukla dışa bağımlı olan Mekke'deki ticarî anlayış ve iktisadi yapı, kurulan panayırlar sayesinde büyük bir pazara dönüşmüştü. Bu panayırların en meşhur dışa açılanı hac mevsiminde kurulan Ukâz ve bununla beraber Mecenne ve Zülmecaz panayırlarıydı. Medine'de ise Sefâsif, Müzâhim, Kaynuka, Zübâle gibi meşhur panayırlar kurulurdu. Hatta Yahudilere ait olan Kaynuka pazarının cuma günleri kurulduğu belirtilmektedir.<sup>117</sup> Mekke panayırlarına katılan tüccarlardan mallarının onda birine karşılık gelen öşür vergisi alınmaktaydı.<sup>118</sup> Bir taraftan dışa bağımlı ticarete dayalı hayat yoğun ve işlevsellik açısından süreklilik arz ederken, diğer taraftan İslam öncesi Araplarda tevekkül anlayışına aykırı olur düşüncesiyle ihram süreci tamamlanana kadar ticaret yapılmazdı.<sup>119</sup> Dışa bağımlı ticarî ilişkilerin bir sonucu olarak Hicaz bölgesiyle Şam, Yemen, Tâif, Irak, Mısır, Basra, Habeşistan ve çevre şehirler arasında etkileşim sağlanarak yeni toplumsal ilişkiler için zemin hazırlanmış; şiir, edebiyat, dil gibi kültürel alanlarda etkileşim yaşanmıştır. Ancak bütün bu yoğun ilişki ağıyla beraber pagan kültürünün etkisiyle mal/sermaye belli kabilelerin tekelinde kalmış, insanlar borçlandırılmış, ticarî hayat faiz ile şekillenmiş ve faiz normal alış-veriş gibi kabul edilmiştir.<sup>120</sup>

Toplumsal çöküntülere sebep olan faiz (ribâ), kelime olarak fazlalık, artma, çoğalma gibi anlamlara gelmektedir. Terim olarak ribâ, ödünç muamelelerde ya da alışverişte karşılığı olmayan hakiki veya hükmî bir fazlalıktır.<sup>121</sup> Buna göre ticarî münasebetlerin yoğun olduğu dönem olarak Câhiliye, aynı zamanda haksız kazancın da yaygınlaştığı önemli bir zaman olarak bilinmektedir. Bu dönemin bir uygulaması olarak borçlu olan kişi alacaklı olduğu kişiye gider ve borcun ertelenmesi halinde belli bir miktar fazla vereceğini taahhüt ederdi.<sup>122</sup> Bu haksız uygulamaya karşı Allah Resûlü (s.a.s.) Câhiliyeden kalma her türlü ribânın (faizin) kaldırıldığını ilan etmiş ve ilk kaldırdığı ribânın da amcası Abbas'a ait olduğunu bildirmiştir.<sup>123</sup> Kur'an-ı Kerim'e göre faiz haksız ve batıl bir kazanç olup<sup>124</sup> malı eksiltir.<sup>125</sup> Faiz yemek, Allah ve Resûlü'ne savaş açmak gibi kabul edilmiş,<sup>126</sup> faiz yiyenlerin şeytan çarpmışçasına bir halde diriltilecekleri haber verilmiştir.<sup>127</sup>

Putlar adına pek çok alanda yapılan muameleler, haksızlığa ve kul hakkı ihlallerine yol açmıştır. Câhiliye dönemindeki ticarî haksızlıklar, servetin belli kişi ve toplulukların kontrolünde olmasına sebep olmuştur. İslam ise bu haksızlıkları ortadan kaldırmak için temel prensipler inşa etmiştir. Bir gün pazar esnafını denetleyen Hz. Peygamber (s.a.s.) bir buğday çuvalının içine elini daldırması ve alt kısmının ıslak olduğunu fark etmiştir. Satıcıya

<sup>117</sup> Bk. Beydâvî, *Envâru't-tenzîl*, 1/131; Cengiz Kallek, "Pazar", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34/194-196.

<sup>118</sup> Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, 7/474.

<sup>119</sup> Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, 11/373.

<sup>120</sup> Bk. el-Bakara 2/275.

<sup>121</sup> İsfahânî, *el-Müfredât*, 340.

<sup>122</sup> İsmail Özsoy, "Faiz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/110.

<sup>123</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 6/27; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/339.

<sup>124</sup> el-Bakara 2/188; en-Nisâ 4/29.

<sup>125</sup> el-Bakara 2/276; Rum 30/39.

<sup>126</sup> el-Bakara 2/279.

<sup>127</sup> el-Bakara 2/275.

yönelik “*Bizi aldatan bizden değildir.*”<sup>128</sup> meâlindeki meşhur sözünü bizzat şahit olduğu bu hileli satış esnasında söylemiştir.

Câhiliye dönemi mantığına göre Allah’ın yarattığı ekin ve hayvanlardan Allah’a ve ortaklarına yani şefaatchi putlara adanıp taksim edilirdi.<sup>129</sup> Allah’a adadıkları zirai ürün ve hayvanlarını misafir, yoksul, yetim ve diğer muhtaçlara harcarlardı. Putlara ayrılan pay ise âyinlerde ve putların bakım işlerinde kullanılırdı. Allah için ayrılan paydan putlara aktarım yapılır, ancak putların payından Allah’a aktarım yapılmazdı. Yine Allah’ın payından kendilerine harcama yaparlarken, putların payına dokunmazlardı.<sup>130</sup> Bu durum Câhiliye döneminde ticarî ürünler ve menfaatlerin dağıtımında bile putların Allah’tan üstün tutulduğunu göstermektedir.

### Sonuç

Câhiliye döneminde Yahudilik, Hristiyanlık gibi bazı inanç grupları olmakla beraber en yaygın inanma biçimi putperestliktir. Bu çalışmamızda Câhiliye dönemi adetlerinin şekillenmesinde büyük rolü olan putperestliğin Hz. Nuh’tan önce başladığını ve Hz. Âdem’in çocuklarının dönemine kadar uzandığını tespit ettik. Bu bilgiye göre paganizm hareketinin temeli insanlık tarihi kadar eski bir zamana dayanmaktadır. Câhiliye dönemi Araplarında tapınılan putların insan suretinde olması, kitleler tarafından önemsenen kişiliklerin zamanla putlaştırıldığını göstermektedir. Kâbe ve civarında başlayan putçuluk ise belli dinamiklerin yanında ayrıca seferlere çıkan Mekke halkının yanlarına aldıkları Harem bölgesine ait taş ve cisimlere yönelik tazim anlayışındaki aşırılığın etkisiyle oluşmuştur. Buna bağlı olarak put kültünün inanç, ahlak, ibadet, itikat ve muamelat konularının bütününe etki ettiği ve insanın özgürlük alanını sınırlandırdığı görülmektedir. Kur’ân-ı Kerim’in indiği topluluğun paganist bir anlayışa sahip olması ve her kabilenin atalar kültünün tesiriyle putları tanrı edinmesi, putperestliğin kuşaktan kuşağa devam ettiğini göstermektedir. Bu sebeple Câhiliye toplumunun bir zamandan ziyade, kuşaklar boyu devam eden bir anlayış ve zihniyet meselesi olduğu anlaşılmaktadır.

Câhiliye devrindeki ibadet anlayışının kutsallık atfedilen putçuluk hareketinden oldukça etkilendiği bir gerçektir. Özellikle aktif bir şekilde işlevselliği devam eden ve değerli taşlar, hatta bazı ileri gelenlerin kabirlerinin tavaf edilmesi şeklinde putlarla ilintili hale getirilen kurbanın en kadim ibadetlerden birisi olduğu gerçeği dikkat çekmektedir. Câhiliye Araplarında Allah’ın varlığı tamamen inkâr edilmemiş ancak O’na ulaşmak için ara formüllere ve aracı olarak kabul edilen putlara başvurulmuştur. Putlara kurban adamanın en önemli sebeplerinden birisi onlarla iyi ilişkiler kurmaktır. Bu ilişkinin dozu öylesine artmıştır ki, tarihin bazı dönemlerinde putlar için insanın kurban edildiği gerçeğine rastlanmaktadır. Câhiliye döneminde Ramazan orucuna dair sahih bir kayıt bulunmazken, Muharrem’in onuncu gününde oruç tutulduğu, bu süre zarfında yeme içmeden ve cinsel birliktelikten uzak durulduğu dikkat çekmektedir. Buna göre orucun İslam’dan önce de bilindiğini ve Câhiliye dönemi mantalitesi bağlamında kısmen yerine getirildiğini söylemek mümkündür. Câhiliye çağında hac ibadeti pratikte devam etmiş, ancak putların merkeze alındığı bir yönelişle ifâ edilmiştir. Bu dönemde inanç, soy, renk ve cinsiyet gibi çeşitli

<sup>128</sup> Müslim, “İman”, 164.

<sup>129</sup> el-En’am, 6/136.

<sup>130</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/68; Kurtubî, *el-Câmi*, 7/89.

sınıfsal ayrıştırma örneklerine çokça rastlanmıştır. Kız çocuklarının diri diri gömülmesinin en önemli gerekçesi, kızların evlenip evden ayrılması veya kabileler arası savaşlarda kadınların esir olarak alıkonulması şüphesidir. Araplar nezdinde bu onur kırıcı bir davranış kabul edildiğinden, çözüm olarak kızların diri diri gömülmesi yoluna başvurulmuştur. Yine bu dönemin “Câhiliye” şeklinde adlandırılmasında putperestliğin tek etken olmadığı, kadına karşı işlenen mehir, miras gibi hak mahrumiyetleri ile kan davaları ve adam öldürme hadiselerinin de etkili olduğu anlaşılmaktadır.

Câhiliye döneminde ticarî hayatın önemine bağlı olarak çeşitli festivallerin düzenlendiği ve putların aracı kılına sermaye hesaplarının yapıldığı bilinmektedir. Kur’an’da Allah insan ilişkisinin bazı durumlarda ticarî terminolojiyle ifade edilmesi, bu dönemdeki ekonomik hayatın ve ticarî münasebetlerin gelişmişlik düzeyini yansıtmaktadır. Mekke’deki ticarî anlayış, kurulan panayırlar sayesinde büyük bir pazara dönüşmüş, dışa bağımlı ticarî ilişkilerin bir sonucu olarak Hicaz bölgesiyle çevredeki şehirler arasında etkileşim sağlanarak yeni toplumsal ilişkiler için zemin hazırlanmış; şiir, edebiyat, dil gibi kültürel alanlarda gelişmeler yaşanmıştır. Ancak bütün bu yoğun ilişki ağıyla beraber mal/sermaye belli kabilelerin tekelinde kalmış, insanlar borçlandırılmış, ticarî hayat faiz ile şekillenmiş, faiz normal alış-veriş gibi kabul edilerek güce dayalı bir ekonomik sistem kurulmuştur. Paganizmin yaygın bir hayat biçimine dönüştüğü bu toplulukta elde edilen gelirlerin taksimatında putlar için önemli paylar ayrılmıştır. Bu durum Câhiliye döneminde putperestliğin dinî, sosyal ve finansal alanların bütününe etki ettiğini göstermektedir.

#### Kaynakça

- Algül, Hüseyin. “Ficar”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13/52. İstanbul: TDV Yayınları 1996.
- Avcı, Casim. “Vasîle”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/550. İstanbul: TDV Yayınları 2012.
- Bardakoğlu, Ali. “Kurban”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/436-440. Ankara: TDV Yayınları 2002.
- Beydâvî, Kâdî Nasîrüddin Abdullah b. Ömer. *Envâru’t-tenzîl ve esrâru’t-te’vîl*. thk. Muhammed Abdurrahman el-Maraşlı. 5 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâi’t-Turasi’l- ‘Arabî, 1418.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil. *el-Câmi’u’s-şâhîh*. nşr. Mustafa Dîb el-Buğa. 6 Cilt. Beyrût: Dâru İbn Kesîr, 1987.
- Cevâd Ali, *el-Mufasssal fî Târîhi’l-‘Arab kable’l-İslâm*. b.y.: Dâru’s-Sâkî 2001.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd. *es-Sihâh: Tâcü’l-luğa ve sıhâhu’l-‘Arabiyye*, thk. Ahmed Abdulgafûr Attâr. 6 Cilt. Beyrût: Dâru’l-İlm, 1987.
- Çavuş, Levent. “Kavramsal ve Tarihsel Açından Cahiliye”. *Milel ve Nihal*. 13/1, (2016) 44-69.
- Demircan, Adnan. “Câhiliyye Araplarında Kız Çocuklarını Gömerek Öldürme Âdeti”. *İstem* 2/3, (2004), 9-29.
- Ezrakî, Ebü’l-Velîd Muhammed b. Abdullah b. Ahmed. *Ahbâru Mekke ve mâ câ’e fihâ mine’l-âşâr*. thk. Rüşti es-Salih. 2 Cilt. Beyrût: Dâru’l-Endülüs 1431.
- Fayda, Mustafa. “Câhiliye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/17-19. İstanbul: TDV Yayınları 1993.
- Güç, Ahmet. “Kurban”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/433-435. Ankara: TDV Yayınları 2002.
- Güç, Ahmet. “Putperestlik”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 34/365-368. İstanbul: TDV Yayınları 2007.
- Gündüz, Şinasi. “Câhiliyenin Kültürel Kodları”. *Milel ve Nihal*. 13/1 (2016), 8-27.
- Hamidullah, Muhammed. *İslâm Peygamberi*. çev. Salih Tuğ. 2 Cilt. Ankara: İmaj, 2003.

- Heyet. Hayrettin Karaman vd. *Kur'an Yolu*. 5 Cilt. Ankara: DİB Yayınları, 2006.
- İbnü'l-Esîr, Ebü'l Hasen Ali b. Ebi'l-Kerem el-Cezerî. *el-Kâmîl fi't-târih*. thk. Ömer Abdusselam Tedmürî. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-'Arabî 1997.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdülmelik. *es-Sîretü'n-nebeviyye*. thk. Taha Abdurraûf Sa'd. 2 Cilt. b.y.: yy. 1431.
- İbn İshâk, Muhammed. *Sîretü İbn İshâk*. thk. Süheyl Zekkâr. Beyrût: Dâru'l Fikr 1978.
- İbnü'l-Kelbî, Ebü'l-Münzir Hişâm b. Muhammed. *Kitâbu'l-Esnâm*. thk. Ahmet Zeki Paşa. Kahire: Dâru'l-Kutubi'l-Mısriyye 2000.
- İbn Kesîr, İmaduddîn Ebi'l-Fidâ İsmâil ed-Dımeşkî. *Tefsîrü'l-Kur'ân'il-'azîm*. thk. Muhammed Hüseyin Şemseddin. 9 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1419.
- İmam Mâlik, Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes el-Asbahî. *el-Muvaţta'* nşr. Abdüvehhâb. Abdüllatîf. Kahire: y.y. 1962.
- İsfahânî, Râğib Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed. *el-Müfredât fi ğarîbi'l-Kur'ân*. thk. Safvan Adnan ed-Dâvî. Beyrût: Dâru'l-Kalem 1412.
- Kallek, Cengiz. "Pazar". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 34/194-203. İstanbul: TDV Yayınları 2007.
- Kapar, Mehmet Ali. "Mev'ûde". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/491-492. Ankara: TDV Yayınları 2004.
- Kaplan, Abdurrahim. "İbn Atıyye Tefsirinde Şefaât". *Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7/1, (2020), 149-175.
- Kaya, Osman. "Kur'an Bağlamında İslâm Öncesi Arap Yarımadası'nda Dinî Hayat, Putperestlik/Paganizm Örneği", *Diyanet İlmî Dergi*, 49/4, (2013), 7-32.
- Kâsımî, Muhammed Cemâlüddîn bin Muhammed. *Meĥâsinü't-te'vîl*. thk. Muhammed Basil. Beyrût: Dâru'l-Kütubi'l-İlmiyye 1418.
- Kurtubî, Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekir. *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*. 20 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kutubi'l-Mısriyye, 1964.
- Kutub, Muhammed. *Örnek İslâm Toplum*. çev. Yusuf Yılmaz. İstanbul: Risâle Yayınları 1990.
- Mâtürîdî, Ebû Mansur Muhammed b. Mahmud. *Te'vîlâtü ehli's-sünne*. thk. Mecdi Baslum. 10 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2005
- Mâverdî, Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed. *en-Nüket ve'l-'uyûn*. thk. Seyyid İbn Abdulmaksûd b. Abdirrahîm. 6 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyin b. el-Haccac. *el-Câmi'u's-şahîh*. nşr. Muhammed Fuad Abdalbâkî. 5 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâi Turâsi'l-'Arabî, ts.
- Narin, İsmail. "Câhiliye Döneminde Kurbanlıklar Üzerine Doğurganlığa Bağlı olarak Bina Edilmiş Örfler ve Hükümler". *Bingöl İlahiyat Dergisi*. Sayı 2/ (2013), 63-83.
- Özaydın, Abdülkerim. "Hac". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 14/386-400. İstanbul: TDV Yayınları 1996.
- Özsoy, İsmail. "Faiz". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/110-126. İstanbul: TDV Yayınları 1995.
- Polatoğlu, Enver. *Kur'an'da Hac*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2021.
- Râzî, Muhammed b. Ebî Bekr b. Abdi'l Kâdir. *Muhtâru's-sihâh*. Beyrût: Mektebetü Lübnân 1999.
- Râzî, Ebû Abdillâh Fahreddîn. *et-Tefsîrü'l-kebîr (Mefâtîhu'l-ğayb)*. 32 Cilt. Beyrût: Dâru-İhyâ'i-Turâsi'l-'Arabî, 1420.
- Söylemez, Mehmet Mahfuz. "Cahiliye Arap İncasında Putların Yeri". *Milel ve Nihal*. 11/1 (2014), 31-46.
- Sülün, Murat. "Şi'ra". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/180-181. İstanbul: TDV Yayınları 2010.
- Sümer, Necati. "Cahiliye Araplarında Falcılık". *Milel ve Nihal*. 13/1. (2016). 134-157.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîl-i âyi'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. 14 Cilt. b.y.: Dâru'l-Hicr 2001.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerir. *Târîhu't-taberî*. 11 Cilt. Beyrût: Dâru't-Turâs 1387.

- Tatar, Burhanettin. "Cahiliye Kavramı Üzerine Felsefi Notlar". *Milel ve Nihal*. 13/1 (2016), 29-42.
- Tevrat. çev. Hakkı Demirel. İstanbul: Müjde Yayıncılık 1994.
- Ünal, Halit. "Atîre". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 4/79-80. İstanbul: TDV Yayınları 1991.
- Vâhidî, Ebü'l-Hasen Alî b. Ahmed en-Nisâbûrî. *Esbâbu nüzûli'l-Kur'ân*. b.y.: Dâru'l-İslâh, 1992.
- Yıldırım, Ramazan. "Çağdaş İslami Hareketlerde Cahiliye Kavramının Sosyo-politik-İtikadî Bağlam". *Milel ve Nihal*. 13/1. (2016). 111-132.
- Yılmaz, Musa Kazım. "Haccın Hikmetleri". *Diyanet Dergisi*. 26/3, (1990), 47-68.
- Zebîdî, Muhammed Murtaza. *Tacû'l-'arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*. thk. Mecmûâtun Mine'l-Muhakkikîn. b.y.: Dâru'l-Hidâye, ts.
- Zevzenî, Hüseyin b. Ahmed. *Şerhu'l-Mu'allakâti's-seb'*. b.y.: Dâru İhyâi Turasil 'Arabî 2002.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Ömer. *el-Keşşâf 'an hakâ'iki gavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vil*. 4 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kitabi'l-'Arabî, 1407.
- Zuhaylî, Vehbe b. Mustafa. *et-Tefsîrû'l-münîr fi'l-'akîdet-i ve's-şerîat-i ve'l-menhec*. 30 Cilt. Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1418.

# Harran İlahiyat Dergisi | Harran İlahiyat Journal

Sayı/Issue: 51, Haziran/June 2024, 311-332

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/hij/issue/85067>

ISSN 2791-6812

## Ebû İshak el-Fezârî (ö. 188/804) ve *Kitâbü's-Siyer* Adlı Eseri

Abû Ishâq al-Fazârî (d. 188/804) and His Work *Kitâb al-Siyar*

Yazar Bilgisi Author Information	
<b>Ömer SABUNCU (ÖS)</b> Doç Dr., Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Şanlıurfa, Türkiye Assoc. Prof., Harran University Faculty of Theology, Şanlıurfa, Türkiye omersabuncu@harran.edu.tr, www.orcid.org/0000-0001-8424-8481	
<b>Mahmut SABUNCU (MS)</b> Arş. Gör., Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Şanlıurfa, Türkiye Res Asst., Harran University Faculty of Theology, Şanlıurfa, Türkiye m.sabuncu@harran.edu.tr, www.orcid.org/0000-0002-5757-6735	
<b>Yazar Katkıları Author Contributions</b>	Çalışmanın Tasarlanması / Conceiving the Study: ÖS: (%50), MS: (%50) Veri Toplanması / Data Collection: ÖS (%50) MS: (%50) Veri Analizi / Data Analysis: ÖS: (%50), MS: (%50) Makalenin Yazımı / Writing: ÖS: (%50), MS: (%50) Gönderme ve Revizyon / Submission and Revision: ÖS: (%60), MS: (%40)

Makale Bilgisi Article Information	
<b>Makale Türü Article Type</b>	Araştırma Makalesi Research Article
<b>Yayın Etiği Publishing Ethics</b>	Bu makale, iThenticate yazılımı ile taranmış ve intihal tespit edilmemiştir. Makale, çift taraflı kör hakemlik yöntemiyle en az iki hakem tarafından incelenmiştir. This article has been scanned by iThenticate software and no plagiarism detected. It has been examined by at least two referees using double sided blind refereeing method.
<b>Finansman Funding</b>	Yazarlar, bu çalışma için herhangi bir dış fon almadığını beyan eder. Authors declare that they get no any external funding for this study.
<b>Çıkar Çatışması Conflict of Interest</b>	Yazarlar bu çalışmayla ilintili herhangi bir çıkar çatışması bulunmadığını beyan eder. Authors declare that there is no any conflict of interest related to this study.
<b>DOI</b>	<a href="https://doi.org/10.30623/hij.1445022">https://doi.org/10.30623/hij.1445022</a>
<b>Geliş Tarihi / Received</b>	<b>Kabul Tarihi / Accepted</b>
29 Şubat/February 2024	11 Haziran/June 2024

## Öz

İslâmî ilimler literatürü, muazzam bir yekûnu içermektedir. Bu “muazzamlık”, sadece sayı açısından olmayıp içerdiği malumat açısından da böyledir. Bu noktada özellikle Hicrî ikinci asırda başlatılan tedvin ve tasnif faaliyetleri bütün yazım usulüne etki etmiş ve çeşitli metotlarla kaleme alınmış eserler tarihteki yerlerini almaya başlamışlardır. Zikri geçen edebiyatın birçok dalına dair önemli eserler mevcut olmakla birlikte birçok eserin günümüze ulaşmadığı da ifade edilmektedir. Bu duruma etki eden sebepler arasında müellifinin geniş bir öğrenci ağına sahip olmaması dolayısıyla rivayet silsilesinin devam edememesi, eserin sonraki bir eserin gölgesinde kalması ve kitabın istinsah edilmeye değer bulunmaması gibi nedenler sayılabilir. Tamamı günümüze ulaşmayan eserlerden biri de Kûfeli mücahit âlim Ebû İshâk el-Fezârî'nin (ö. 188/804) *Kitâbü's-siyer*'idir.

İslâm fihhının devletler hukuku hükümlerini inceleyen ilim dalına siyer denilmektedir. Hicrî ikinci asırda Kûfe ve Şâm şehirlerinde önemli eserler verilen bu alanın önde gelen isimlerinden biri Ebû İshâk el-Fezârî'dir. Kûfeli olup Bağdât, Şâm ve Missîse'de hayatını sürdürmüş olan Fezârî, siyer alanındaki birikimleriyle öne çıkan Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778) ve Evzâî'den (ö. 157/774) ders almıştır. Bu derslerin sonucu hocalarından aldığı birikimi kitaplaştırmış ve *Kitâbü's-siyer*'i telif etmiştir. Eserin büyük kısmının günümüze ulaşmadığı düşünülmektedir. Bununla birlikte kitabın eldeki kısmı, dönemin telif anlayışına dair önemli ipuçları sunmaktadır.

Bu makalenin konusu Ebû İshâk el-Fezârî ve onun *Kitâbü's-siyer*'idir. Araştırıldığı kadarıyla hem Fezârî hem kitabı hakkında Türkçe'de ansiklopedi maddesi haricinde bir çalışma tespit edilememiştir. Ancak hem müellif hem eseri hicrî ikinci asrın telif mantığının anlaşılması için önem arz etmektedir. Buna binâen bu makalenin amacı tamamı günümüze ulaşmamış bir eserin eldeki kısmından hareketle hicrî ikinci asrın telif usulüne dair bazı çıkarımlar yapmaktır. Ayrıca Fezârî'nin hayatıyla eseri arasında nasıl bir bağlantı olduğunun tespit edilmesi de amaçlanmıştır. Çalışmanın yöntemi literatür taramasıdır. Devletler arası hukuk manasındaki siyer alanında oluşmuş olan sınırlı literatür ve ilgili diğer kaynaklar taranmış ve ilgili başlıklar altında ele alınmıştır. Bununla birlikte kaynak taraması açısından bir sınırlama yapılmamıştır. Çünkü günümüze sadece bir kısmının ulaştığı düşünülen bir kitabın diğer bölümlerine dair farklı kaynaklarda bazı bulgular tespit edilebilmektedir.

Çalışmada ulaşılan sonuçlardan bir kısmı şöyledir. Fezârî, hayatı ile eseri arasında uyum olan bir âlimdir. Süfyân es-Sevrî ve Evzâî gibi siyer alanında önemli birikim sahibi olan âlimlerden ders alan müellif, bu birikimi *Kitâbü's-siyer* isimli eseriyle ortaya koymuştur. Bununla birlikte, bu hükümlerin bilinmesine en çok ihtiyaç duyulan yerlerden olan serhad şehri Missîse'ye gitmiş ve şehrin ahalisinin ve mücahitlerin bu hükümleri öğrenmelerine vesile olmuştur. Dolayısıyla o, hayat-ilim birlikteliğine önemli bir örnek teşkil etmiştir. Müslüman bir devletin diğer devletler ile kuracağı ilişkilerin sınırlarını ve ana hükümlerini ortaya koyan siyer ilmi, Muhammed Hamidullah'ın (1908-2002) *İslâm'da Devlet İdâresi* isimli eseri dışında detaylı bir araştırmaya konu olmamıştır. Bu konuda detaylı çalışmalar araştırmacıları beklemektedir. Çalışmada ulaşılan bir diğer sonuç ise günümüze ulaşmayan eserlerle ilgili kaynaklar dikkatli tarandığında aydınlatıcı bilgilere ulaşılabilmesidir. Bu durum, İslâmî ilimler edebiyatına has bir durum olsa gerektir. Zira bu edebiyata katkı sunanlar hiçbir bilgiyi kaçırmak istememişler ve ortaya konulan her ne varsa bir yönüyle aktarmaya gayret göstermişlerdir.

**Anahtar Kelimeler:** İslam Tarihi, Siyer, Devletler Hukuku, Ebû İshâk el-Fezârî, *Kitâbü's-siyer*.

**Abstract**

There is a voluminous literature on Islamic sciences. What is meant by this 'enormity' is not only its quantity but also the knowledge it offers. The editing and classification activities that began particularly in the second Hijri century deeply affected the writing method, and the works written using a rich array of methods began to carve out a niche for themselves in history. While some major works on many branches of Islamic literature have reached today, a great number of others have failed to survive. This was partially because some authors did not have a wide network of students, and therefore the narration chain could not continue; some works remained in the shadow of later works, while some others were not found worthy of being copied. One of the works that has partially survived is *Kitāb al-Siyar* by the mujahid scholar Abū Ishāq al-Fazārī (d. 188/804) from Kufa.

The branch of Islamic jurisprudence that analyses the provisions of international law is referred to as *siyar*. Abū Ishāq al-Fazārī was a major name in this field, in which important works were published in the cities of Kūfa and Shām in the second Hijri century. Al-Fazārī, who was from Kufa and lived in Baghdāt, Shām, and Mişşise, took lessons from Sufyān al-Sawrī (d. 161/778) and al-Awzā'ī (d. 157/774), who stood out with their knowledge in the field of *siyar*. Intellectually fed by these lessons, al-Fazārī compiled the knowledge he learnt from his teachers to compose the book *Kitāb al-Siyar*. Apparently, most of the work has failed to survive to the present day. However, the extant parts provide important clues as to the understanding of scholarly writing during the period.

The focus of this article is Abū Ishāq al-Fazārī and his work *Kitāb al-Siyar*. To the best of our knowledge, there are no studies on al-Fazārī or his book in Turkish, except for an encyclopaedia entry. However, both the author and his work are critical for understanding the writing culture in the second Hijri century. Accordingly, the purpose of the present study is to make some inferences about the writing method of the period, based on the extant parts of al-Fazārī's work. This study also aimed to determine the connection between al-Fazārī's life and his work. The method of the present study is literature review. The limited literature and other relevant sources in the field of *siyar* with respect to international law were reviewed and discussed under relevant headings. However, no limitation was imposed on the scope of the literature review. This is because it is possible to find some information about the missing parts of a book, which has only partially survived to the present day.

Some of the conclusions drawn from the study are as follows. Al-Fazārī was a scholar whose life and work were in harmony. Educated by major scholars in *siyar*, such as Sufyān al-Sawrī and al-Awzā'ī, the author shared this knowledge in his work *Kitāb al-Siyar*. Moreover, he travelled to the frontier city of Mişşise, which was one of the places where the knowledge of these provisions was most needed, and he helped the inhabitants of the city and the mujahideen learn these provisions. Therefore, he became an epitome of how to unify life and science. The science of *siyar*, which sets the boundaries and establishes the main provisions of a Muslim state's relations with others, has been an underresearched area, except for in the work titled *İslâm'da Devlet İdâresi* by Muhammad Hamidullah (1908-2002). Prospective researchers can carry out extensive studies on this topic. Another key finding from the present study is that enlightening information can be reached upon meticulously investigating potential sources related to the works that have failed to survive to the present day. This must be unique to the literature in Islamic sciences as those who contributed to this literature did not want to miss any information and endeavoured to convey whatever was put forward.

**Keywords:** Islamic History, *Siyar*, International Law, Abū Ishāq al-Fazārī, *Kitāb al-Siyar*.



## Giriş

İslâm, Müslümanların birbirleriyle kuracakları ilişkiler kadar kendilerinden olmayanlar ile oluşturacakları ilişkiye de önem vermiştir. Buna binâen, bireysel düzlemde olduğu gibi Müslüman bir devletin Müslüman olmayan bir devlete karşı kuracağı ilişki biçimini de ana hatlarıyla belirlemiştir. Devletlerarası ilişki iki düzlemde kurulabilir; bunlardan biri barış zamanı kurulacak ilişkiler iken ikincisi savaş zamanı kurulacak ilişki biçimidir. Makalenin konusu olan siyer kavramı, İslâm devletinin diğer devletler ile olan ilişkisini düzenleyen hükümleri ifade eder.<sup>1</sup> Hicrî ikinci asırda müstakil eserlere konu olan bu hükümler, sonraki dönemde “Kitâbü's-siyer” veya “Kitâbü'l-cihâd” ismiyle fıkıh kitaplarının içerisinde kendisine yer bulmuştur.<sup>2</sup>

İmâm Âzam Ebû Hanîfe (ö. 150/767) ve talebeleri İmâm Ebû Yûsuf (ö. 182/798) ile İmâm Muhammed eş-Şeybânî'nin (ö. 189/805) yanı sıra Şâm âlimi Evzâî (ö. 157/774) siyer konusunda eser telif etmiş önemli âlimlerdir. Zikredilenlerden başka bu konuda müstakil eser telif eden bir diğer isim Ebû İshak el-Fezârî'dir (ö. 188/804). Fezârî'nin hayatı incelendiğinde onun neden böyle bir kitap telif ettiği daha iyi anlaşılmaktadır. Kanaatimizce o, eğitiminin başından itibaren bu konuya ilgi duymuş, hocalarını ve yaşadığı şehirleri buna göre belirlemiştir. Buna göre Fezârî, Küfe'deki ilmî birikimden istifade ettikten sonra bu konunun en önemli isimlerinden olan Evzâî gibi bir âlimin rahlesinden geçmiş ve siyere/cihada dair elde ettiği malumatı uygulama imkânı bulabileceği Missîse'de bir süre yaşamıştır.

İslâmî ilimlerin teşekkül ettiği asırlarda yaşamış âlimlere nispet edilen eserlerden bir kısmı günümüze ulaşmamıştır. Bu durumun birkaç sebebi olabilir. Kimi zaman o günün şartlarında eserin aktarılması mümkün olmamakta; kimi zaman ise eserden sonraki bir zamanda yazılan başka bir kitap bu çalışmaya olan ihtiyacı ortadan kaldırmaktaydı. Bu riskleri aşma başarısı gösteren eserlerin bir kısmı ise sonraki asırlarda çeşitli sebeplerle ortadan kaybolmuştur. Çalışmanın konusu olan “siyer” âlimi Ebû İshâk el-Fezârî'nin *Kitâbü's-Siyer*'i için benzer bir durum söz konusudur. Zikri geçen eserin büyük bir kısmı günümüze ulaşmamıştır. Kitabın 1/5'inin elimizde bulunduğu düşünüldüğünde neden günümüze ulaşmadığını sormak gerekir. Kanaatimizce, “siyer” konusunda yazılan diğer eserler ve bir bölüm olarak “siyer”in furû fıkıh kitaplarına alınması *Kitâbü's-siyer*'e olan ihtiyacı azaltmış olmalıdır. Bununla birlikte Fezârî'nin sahasının ilk ve en önemli kitaplarından olan bu kıymetli eserinin elimizde mevcut olan kısmı müellifinin metoduna dair çeşitli çıkarımlar yapmaya imkân sağlamaktadır.

Tespit edilebildiği kadarıyla Fezârî'yi ve eserini inceleyen bir çalışma bulunmamaktadır. Yukarıda zikredildiği üzere Fezârî, *Kitâbü's-siyer*'i sadece ortaya bir ilmî çalışma koyma amacıyla yazmamıştır. Onun hayatı neden böyle bir eser telif ettiğine

<sup>1</sup> Bazı Fıkıh kitaplarında *Kitâbü's-siyer* bölümleri *Kitâbü'l-cihâd* olarak isimlendirilmiştir. Abdülğani el-Meydânî, *el-Lübâb fî şerhi'l-Kitâb*, ts, 181.

<sup>2</sup> Hicrî ikinci asırda müstakil eserlerin yazıldığı bir türün, sonraki dönemde neden bir kitap bölümü olarak ele alındığı ayrıca incelenmelidir. Muhammed Hamidullah, bu durumu hilafet tartışmalarının önceki dönem kadar yoğun olmamasına bağlamaktadır. Kanaatimizce bir diğer sebep, tasnif usulündeki değişimdir. Nitekim hicrî ikinci asırda müstakil konulu eserler mevcutken, sonraki dönemde birkaç konuyu içeren kitapların telifi yaygınlaşmıştır. Muhammed Hamidullah, *İslâm'da Devlet İdâresi* (İstanbul: Beyan, 2007), 81-86.

verilebilecek en güzel cevaptır. Bu sebeple Fezârî'nin hayatını –kaynakların tanıdığı imkân çerçevesinde- ele almak, eseri telif sebebini anlamaya katkı sunacaktır.

### 1. Ebû İshâk el-Fezârî'nin Hayatı

Erken dönem ulemâsının hayatının detaylarını tespit etmek bazı zorluklar içermekte; hatta çoğu zaman mümkün olmamaktadır. Fikirleri mezhebe dönüşmemiş, çok fazla eseri olmayan ve talebe noktasında çokça takip edilmemiş bir âlimin hayatı sınırlı bir çerçevede ele alınabilmektedir. Çalışmamızın konusu olan Ebû İshâk el-Fezârî için de durum pek farklı değildir. Bu sebeple, aşağıda standart şablon ile bilgiler verilecek, ricâl ve tarih kaynaklarının yanında diğer bazı eserlerdeki isnad verilerine zaman zaman müracaat edilerek bu kısım tamamlanacaktır.

Bilinen bir kabileye mensup olması sebebiyle Fezârî'nin<sup>3</sup> nesebi kaynaklarda uzunca verilir. Buna göre nesebi şöyledir: “İbrahim b. Muhammed b. Hâris b. Esmâ b. Hârice b. Hısn b. Hüzeyfe b. Bedr b. Amr b. Cüveyye b. Levzân b. Sa'lebe b. Adî b. Fezâre b. Zübân b. Beğîd b. Reys b. Gatafân b. Sa'd b. Kays b. Mudar b. Nizâr b. Ma'ad b. Adnân el-Fezârî eş-Şâmî.”<sup>4</sup> Bu silsileden anlaşıldığı gibi, Fezârî'nin soyu Mudar'da Resûl-i Ekrem (sas) ile birleşmektedir. el-Fezârî nisbesi, Fezâre kabilesinden olması sebebiyle; eş-Şâmî nisbesi ise sonradan Şam'a yerleşip bölgenin önemli bir âlimi olması sebebiyle verilmiş olmalıdır.

Fezârî'nin mensubu olduğu Benû Fezâre, Gatafân'ın bir koludur. Câhiliye döneminde güçlü bir kabile görünümünde olan Benû Fezâre, Hz. Peygamber (sas) ile birkaç defa kabile reisleri Uyeyne b. Hısn (ö. 30/650) sebebiyle karşı karşıya gelmişler; özellikle bu isim ile Resûlullah ve sonraki halifeler arasında bazı olaylar yaşanmıştır. Muhammed Hamidullah'ın (1908-2002) ifadesine göre Gatafân'ın kolları içerisinde en kalabalık ve geniş bir süvari birliğine sahip olanı Benû Fezâre idi.<sup>5</sup> Muhtemelen bu sebeptendir ki Uyeyne b. Hısn ismini birçok savaş ve baskın haberlerinde görmekteyiz. Söz gelimi babasından sonra kabile reisi olan Uyeyne'nin Câhiliye döneminde Ukâz panayırına baskın düzenleyerek II. Ficâr savaşına sebep olduğu görülmektedir.<sup>6</sup> Uyeyne, Mekke'nin fethinden önce Müslüman olmuş, ancak Hz. Ebû Bekir döneminde irtidat etmiştir. Sonrasında yine İslâm'a girmiştir. Fezârî'nin dedesinin dedesi olan Hârice b. Hısn'ın ise sahâbî olduğu aktarılmıştır. Ayrıca o, yukarıda zikri geçen Uyeyne b. Hısn'ın da kardeşi, Esmâ b. Hârice'nin babasıdır.<sup>7</sup> Hârice, Resûlullah Tebük'ten döndükten sonra kabilesinin heyetiyle birlikte Medine'ye gelmiştir.<sup>8</sup>

Benû Fezâre ve onun soyundan gelen birçok isim İslâm tarihinde çeşitli alanlarda meşhur olmuşlardır. Çalışmanın konusu olan Ebû İshâk el-Fezârî de onlardan biridir.

<sup>3</sup> Çalışmanın tamamında “Fezârî” denilince Ebû İshâk el-Fezârî kastedilecektir.

<sup>4</sup> Zehabî, Şemsüddîn Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed b. Osmân b. Kâymâz, *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ'*, thk. Şu'ayb el-Arnaût (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1405), 7/539.

<sup>5</sup> Muhammed Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, çev. Mehmet Yazgan (İstanbul: Beyan Yayınları, 2015), 426.

<sup>6</sup> Bünyamin Erul, “Uyeyne b. Hısn”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012).

<sup>7</sup> İbn Hacer el-Askalânî, Ebû'l-Fadl Ahmed b. Alî, *el-İsâbe fî Temyizi's-sahâbe*, thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd - Alî Muhammed Mu'avvad (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415), 2/189.

<sup>8</sup> İbn Hacer el-Askalânî, *el-İsâbe fî Temyizi's-sahâbe*, 2/189.

### 1.1. Doğumu ve İlk Eğitim Merhalesi

Fezârî'nin kaç yılında doğduğuna dair bilgi tespit edilememiştir. İbn Hibbân (ö. 354/965), Vasit şehrinde doğduğunu ifade etmekteyse de<sup>9</sup> bu bilgiyi onun dışında kimsenin verdiği tespit edilememiştir. Diğer müelliflerin ittifakla zikrettiklerine göre Fezârî, Kûfe doğumludur.

İlk eğitimini Kûfe'de almıştır. O dönemde İslâm dünyasının en önemli ilim merkezlerinden biri olan Kûfe'de ilim tahsiline başlayan Fezârî'nin daha ziyade fıkıh ağırlıklı bir eğitim aldığı anlaşılmaktadır. Çünkü kendisinden gelen rivayetlerin ve onun hakkındaki bilgilerin çoğu fıkıhla alakalıdır. Fezârî, memleketindeki eğitim serüvenini tamamlamasının ardından diğer ilim şehirlerine doğru yola çıkmış ve buralardaki hocaların ilminden istifade etmiştir.

### 1.2. Kûfe'den Şam'a, Şam'dan Missîse'ye Gidişi

Fezârî, Kûfe'de doğdu. Bu şehrin önemli ilim adamlarından ilim tahsil ettikten sonra şehirden ayrıldı. Kaynaklarda Bağdat'a gittiği de söylenmekte; ancak buradaki serüvenine dair malumat bulunmamaktadır. Evzâî'nin yanına Dimaşk'a gittiğinde muhtemelen genç yaşlardaydı.<sup>10</sup> Çünkü hocası Evzâî ile olan ilişkisi anlatıldığında görülecektir ki hocasına uzun süre mülâzemet göstermiştir. Bu, kısa sürede oluşabilecek bir durum olmasa gerektir. Bu sebeple o, Dimaşk'ta hocasının rivayetlerini alıp onunla uzun bir süre ilmî meseleleri müzakere ettikten sonra oradan ayrılmış ve bir serhat şehri olan Missîse'ye gitmiştir. Hocası Evzâî'nin 151 yılında vefat ettiği bilinmektedir. O halde, Fezârî bu tarihten önce Missîse'ye gelmiş olmalıdır. Çünkü Missîse'deyken hocası Evzâî'ye bazı soruları içeren mektup yazmıştır. Ayrıca Abdullah b. Mübârek, Missîse'ye geldiğinde Fezârî'nin orada olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü İbnü'l-Mübârek, kendisine sorulan bir soruyu Fezârî'ye yönlendirmiştir.<sup>11</sup>

Fezârî, bu bölgede uzun süre kalmış olmalıdır. Bu, bir kişiye Antakya'dan evlenmesini tavsiye etmesinden anlaşılmaktadır. Rivayete göre Ebû Sâlih ismindeki biri Fezârî ve Muhalled b. Hüsey'nin kendisine Antakya'dan evlenmesi hususunda tavsiyede bulunduğunu anlatmaktadır.<sup>12</sup>

Fezârî'nin muhtemelen hac vesilesiyle bulunduğu Hicaz'da İmâm Mâlik ile görüşüp görüşmediğine dair bir bilgi tespit edilememiştir. Ancak kaynaklarda ondan aktardığı rivayetlerin bulunması iki âlimin görüşmüş olma ihtimalini artırmaktadır.

Fezârî'nin kısa veya uzun süre bulunduğu şehirler Kûfe, Bağdât, Medine, Dimaşk ve Missîse'dir. Zikredilen ilk dört şehir meşhur İslâm şehirlerindedir. Ancak kanaatimizce Missîse pek tanınmamaktadır. Fezârî'nin buraya neden gittiğini ve burada neler yapmaya çalıştığını daha iyi tespit edebilmek için Missîse'ye dair kısaca bilgi vermek uygun olacaktır.

<sup>9</sup> İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Bustî, *es-Sikât* (Hindistan: Dâiretü'l-Ma'ârifil-'Osmâniyye, 1393), 6/23.

<sup>10</sup> Ebû Hanîfe'nin Fezârî'nin kardeşine isyana katılması yönünde fetva vermesi sonucu kardeşi bu isyana katılmış ve öldürülmüştür. Bunun üzerine Fezârî Kûfe'ye gelmiş ve Ebû Hanîfe ile aralarında bir takım sorunlar ortaya çıkmıştır. Buna binaen, Fezârî'nin Kûfe'den genç yaşta ayrıldığı söylenebilir.

<sup>11</sup> el-Beyhakî, *el-Medhal ile's-Süneni'l-Kübrâ*, s. 388.

<sup>12</sup> Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî, *el-Mesâil - Rivâyetu Ebî Dâvûd es-Sicstânî*, ed. Ebû Mu'âz Târik b. İvazillâh b. Muhammed (Mısır: Mektebetu İbn Teymiyye, 1420), 311.

Missîse,<sup>13</sup> Antakya ile Rum yurdu arasında sınır şehridir ve Ceyhân Nehri'ne yakındır. Eski bir şehir olan Missîse, hicrî 84 yılında bölgeye gazaya çıkan Abdülmelik b. Mervân'ın (ö. 86/705) oğlu Abdullah tarafından ele geçirilmiş ve eski hali üzerine yeniden inşa edilmiştir. Ömer b. Abdülaziz zamanında Rum ahalsinin muhasara altına alınması endişesiyle yıkılarak başka bir yere taşınması düşünülmüşse de böyle olmamıştır. Sınır şehri olması sebebiyle birçok defa yeniden inşa edilmek durumunda kalmıştır. Bu durumuna rağmen birçok ilim adamı burada bulunmuştur. Onlardan bazıları, cihada katılmak amaçlı bazıları ise bu şehrin ahalsini başta "siyer" olmak üzere sünnet alanında bilgilendirmek amacıyla buraya yerleşmişlerdir. Bu âlimlerden bazıları şunlardır: İbrahim b. Hasan el-Missîsî, İbrahim b. Muhammed el-Halebî, Ahmed b. Numân el-Missîsî. Bir çalışmada tespit edildiğine göre çeşitli alanlarda Missîse'de yetişen ilim adamlarının sayısı 62'dir. Yukarıda belirtilen diğer sebeplerle buraya gelen âlimler de düşünüldüğünde sayı çok daha artacaktır.<sup>14</sup>

### 1.3. Vefatı

Fezârî'nin vefat tarihi olarak 185, 186 ve 188 yılları verilmektedir.<sup>15</sup> Ömrünün önemli kısmını geçirdiği Missîse'de vefat etmiş ve buraya defnedilmiştir. Yine bu bölgede yaşamış zâhidlerden biri olan Muhammed b. Yûsuf el-İsbahânî'nin (?) Missîse'ye geldiği zamanlarda Fezârî'nin kabrini ziyaret ettiği anlatılmaktadır.<sup>16</sup>

### 1.4. Hocaları: Süfyân es-Sevrî ve İmâm Evzâî

İslâm ilim geleneğinin merkezinde hoca/şeyh bulunur. Zira *Ortaçağ'da İslâm ve Seyahat*'in yazarı Touatani'nin ifadesine göre İslâm geleneği kişinin tek başına kitaplar eşliğinde yetkin biri haline gelmesini değil; yolu bir hoca nezaretinde sürdürmesini talep etmiştir.<sup>17</sup> Dahası ilim geleneğimizin en temel yöntemlerinden olan isnad sistemi de hoca-talebe ilişkisine bağlıdır. Bu sebeple, bir kişinin ilim hayatı inceleneceği zaman dikkatle ele alınması gereken mevzuların başında hocaları ile ilişkisinin tespiti gelmektedir.

Ebû İshâk el-Fezârî'nin birçok hocası bulunmaktadır. Onlardan yaygın olarak bilinenleri şöyledir: Ebû İshâk es-Seb'î (ö. 127/745), Atâ b. Sâib (ö. 136/753), Hümejd et-Tavîl (ö. 143/760), Süleymân A'meş (ö. 148/765), Yahyâ b. Saîd el-Ensârî (ö. 143/760),

<sup>13</sup> Hasan Güleç, "Ebû İshak Fezârî", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1995), 12/539.

<sup>14</sup> *Ortaçağ'da İslâm ve Seyahat* isimli eserin sahibi Houari Touati, kitabın bir bölümünde "Sınır Boylarında İkamet (Murabata)" konusunu işlemiştir. Bu bölümde, İslâm âlimlerinin ilmi en az cihat kadar önemli gördüklerini ifade etmektedir. Ancak yazar, çoğu zaman niyet okuyarak ve bazen de kendince mantıklı sorular sorarak konuyu kendi zihin dünyasının gerektirdiği şekilde işlemektedir. Ona göre, halkın hürmet ve sevgi gösterdiği murabit-âlim "rolü"nü imkânlarını anlayan bazıları bu durumu kullanmıştır. Ayrıca, bazı âlimler (Mekhûl ed-Dimaşki) Suriye'de cihat ile alakalı rivayetleri almış ancak sınırda savaşmamıştır. Yazar, çalışmasını "bilinçli bir sınırlama" ile kayıtlı tuttuğundan olsa gerek, hem hadis rivayetiyle [aynı zamanda diğer ilimlerle] iştigal edip hem murabit olan âlimlerin sayısının az olmadığını gözden kaçırmıştır. Houari Touati, *Ortaçağ'da İslâm ve Seyahat Bir Âlim Uğraşının Tarihi ve Antropolojisi*, çev. Ali Berktaş (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2021).

<sup>15</sup> Mizzî, Ebû'l-Haccâc Cemâlüddîn Yûsuf b. 'Abdirrahmân b. Yûsuf el-Kelbî, *Tehzîbü'l-Kemâl fî 'Esmâ'i'r-Ricâl*, thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1400), 2/170.

<sup>16</sup> Zehebî, *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ*, 9/125.

<sup>17</sup> Touati, *Ortaçağ'da İslâm ve Seyahat Bir Âlim Uğraşının Tarihi ve Antropolojisi*, 14.

Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778) ve anlaşıldığına göre en çok mülazemet gösterdiği hocası Evzâî.<sup>18</sup>

Tespit edilebildiğine göre Fezârî'nin en önemli iki hocası Süfyân es-Sevrî ve Evzâî'dir. Her ne kadar eserin tamamı günümüze ulaşmamış olsa da şu an elimizde bulunan kısmında Fezârî'nin hocası Süfyân'dan 70 civarı rivayeti bulunmaktadır. Kitabın konusuna uygun olarak bu rivayetlerin hemen tamamı "siyer" konusu ile alakalıdır. Bu rivayetlerdeki isnatlardan anlaşıldığına göre, Süfyân es-Sevrî derslerinin bir kısmını talebelerının sorularına ayırmaktaydı. Nitekim bu durumu Fezârî "Süfyân'a şunu sordum"<sup>19</sup> şeklinde ifade etmektedir. Yine bazı rivayetlerde hocasına kendisinin de bulunduğu ilim meclisinde sorulan bazı soruları aktarmaktadır.

Rivayetlerden anlaşıldığına göre Fezârî memleketi Kûfe'de özellikle Süfyân es-Sevrî'den ilim tahsil ettikten sonra diğer İslâm şehirlerinden bazısına da gitmiştir. Ancak bu durum hocası Süfyân ile arasındaki ilişkiyi koparmamıştır. İkili arasındaki mektuplaşma devam etmiş, bunlardan birinde Süfyân talebesini hadisler konusunda dikkatli olması hususunda uyarılmış ve "Seni hadis [ile elde edilen şöhret] hususunda uyarmak isterim." demiştir.<sup>20</sup> Fezârî, Süfyân'ın önde gelen talebelerinden olmuş ve bazı kaynaklarda onun ismi "Süfyân es-Sevrî'nin ashabi" arasında sayılmıştır.<sup>21</sup> Süfyân es-Sevrî, talebesini riayet elde etme hususunda uyarılmıştır. Fezârî, bir defasında hocasının riayeti "pislik"e benzeterek kendisini bu hususta uyardığını aktarmaktadır.<sup>22</sup>

Fezârî'nin başta Süfyân es-Sevrî olmak üzere Kûfe'deki ulemadan ilim tahsil ettikten sonra diğer İslâm şehirlerine gittiği anlaşılmaktadır. Bunlardan biri de uzunca kalacağı ve mülazemet göstereceği hocası Evzâî'nin memleketi Dımaşk'tır.

Kûfe gibi o dönemin en önemli ilim insanlarının yaşadığı bir şehirden sonra Dımaşk'a gitmeyi tercih etmesi rastgele verilmiş bir karar olmamalıdır. Zira Fezârî'nin Dımaşk'a ve oradan bir sınır şehri olan Missîse'ye gitmiş olması onun fıkıhın cihat hükümlerini ele alan siyer kısmına özel bir ilgisinin olmasıyla açıklanabilir. Fezârî'nin Missîse ahalisine sünneti öğretmek onları irşat ettiğinin aktarılması bu hususu destekler mahiyettedir.<sup>23</sup>

Kûfe doğumlu olan Fezârî'nin hangi tarihte Şam'a geldiğine dair malumat bulunmamaktadır. Ancak zikredilecek bazı karinelerle Şam'a çok geç yaşlarda gelmediği anlaşılmaktadır. Söz gelimi hocası Evzâî'nin 151 yılında vefat ettiği dikkate alınırsa Fezârî'nin 151 yılından çok önce bu bölgeye geldiği düşünülebilir. Çünkü o, hem Evzâî'den çok fazla rivayette bulunmuş hem de Evzâî ile birlikte bu bölgenin en önde gelen âlimi olarak gösterilmiştir. Kûfeli olmasına rağmen bu bölgeye nispet edilmesi, onun bu bölgeye erken yaşlarda gelmiş olmasını ve nispeten uzun bir zaman diliminde burada yaşadığını

<sup>18</sup> Zehebî, *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ'*, 7/540.

<sup>19</sup> Fezârî, İbrâhîm b. Muhammed b. el-Hâris Ebû İshâk, *Kitâbü's-siyer*, thk. Fârûk Hammâde (Beyrut: Müessesetu'r-Risale, 1987), 105.

<sup>20</sup> Yahyâ b. Maîn, Ebû Zekeriyâ, *Min Kelâmi Ebî Zekeriyâ Yahyâ b. Maîn f'r-Ricâl*, thk. Ahmed Muhammed Nûr Seyf (Dımaşk: Dârü'l-Me'mûn li't-Turâs, ts.), 1/29.

<sup>21</sup> En-Nesâî, Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şu'ayb el-Horâsânî, *Tesmiyetu Fukahâi'l-Emsâr min Ashâbi Rasûlillâh Sallallâhu aleyhi ve Sellem ve min Ba'dihim*, thk. Mahmûd İbrahim Zâyed (Haleb: Dârü'l-Va'y, 1369), 1/128.

<sup>22</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *el-Câmi li Ahlâki'r-rvî ve Âdâbi's-sâmi* (Riyâd: Mektebetü'l-Meârif li'n-neşri ve't-tevzî', ts.), 1/321.

<sup>23</sup> El-İclî, Ebû'l-Hasan Ahmed b. 'Abdullâh el-Kûfi, *es-Sikât*, thk. 'Abdul'âlim 'Abdul'âzîm el-Bestevî (Medine, 1405), 1/205.

söylemeye imkân tanır. Ayrıca *Kitâbü's-siyer*'inde mektupla hocası Evzâî'ye cihat hükümlerine dair soru sorması hocası hayattayken Missîse'ye gittiğini gösterir.

Fezârî'nin *Kitâbü's-siyer*'i incelendiğinde hocası Evzâî'den alıntılarının çok olduğu görülmektedir. Evzâî'nin ders işleme şekline işaret edebilecek olan bu rivayetler, onun neden bir fakih olarak kabul edildiğini de açıkça göstermektedir. Evzâî'nin fikhî meselelere hasrettiği derslerde genellikle soru-cevap usulünü tercih ettiği anlaşılmaktadır. Ona soru soranlardan biri de Fezârî'dir. O, "سالت الازاعي"<sup>24</sup> kalıbıyla aktardığı rivayetlerin yanında; hocasına derslerde başkası tarafından sorulan bazı soruların cevaplarını da eserinde nakletmektedir.<sup>25</sup>

Evzâî, talebesi Fezârî'nin sorularına çoğunlukla kendi ifadeleriyle cevap verir. Bazen ise Mekhûl ed-Dımaşkî<sup>26</sup> (ö. 112/730) ve Zührî'den<sup>27</sup> (ö. 124/742) yaptığı alıntılarla onun sorularını cevaplar. Bu sayede talebesinin Şam'daki ilim geleneğini takip etmesini kolaylaştırdığı söylenebilir. Ayrıca nasıl ki Fezârî hocasına sorulan ve kendisinin işittiği sorulara verilen cevapları naklediyorsa, Evzâî de hocalarına sorulan sorulardan örneklerle cevaplar vermektedir.

Fezârî'nin kitabı incelendiğinde hocası Evzâî'den sadece "siyer"e dair malumat elde ettiği zannedilebilir. Ancak diğer kaynaklara bakıldığında onun tefsir ve sahâbe hayatı gibi diğer alanlarda da hocasından soru-cevap şeklinde bilgiler edindiği görülmektedir. Söz gelimi o, bir defasında hocasına Hz. Ömer'in (r.a.) Huzeyfe'ye münafıklar listesinde olup olmadığını sorması meselesinde; Hz. Ömer'in o an münafık olmaktan şüphe ettiği için değil, ölmeden önce münafık olmaktan korktuğu için sorduğunu ifade ederek bu konuda ne düşündüğünü sorar. Hocası ise bu görüşün bidatçilerin ifadeleri olduğunu söyler.<sup>28</sup>

Aralarında hoca talebe ilişkisinin boyutunu ve aslında Fezârî'nin hocasına uzunca bir zaman mülazemet gösterdiğini anlatan bir rivayete göre Evzâî bir hadis rivayet etmiş ve "bunu bana es-Sâdikü'l-Mesdûk aktardı" demiştir.<sup>29</sup> Burada kastettiği kişi Fezârî'dir. Bu ifadeyi, değerli bir hocanın kıymetli bir talebesine yaptığı bir övgü olarak anlamak gerekir.

Fezârî bazen iki hocasına dair ifadeler kullanır. Bir defasında hocalarını talebelerine tanıtırken şu ifadeleri kullanmıştır: "Ben Evzâî ve Süfyân gibisini görmedim. Evzâî, âmme insanıdır; Süfyân ise daha kendi halinde biridir. Hilâfet için biri seçilecek olsaydı muhakkak Evzâî daha uygun olurdu."<sup>30</sup>

Fezârî'nin en önemli iki hocasının -her ne kadar devam etmemişse de- mezhep sahibi olmaları da ayrıca dikkat çekicidir. Her iki hocasının sünnete ve fıkha hâkimiyetleri ve her ne kadar takipçileri olmamış ve devam etmemişse de mezhep kurucusu olarak kabul edilmeleri, Fezârî'nin fikhî birikiminin en önemli sebepleri arasındadır.

<sup>24</sup> el-Fezârî, *Kitâbü's-siyer*, 101-105-118-137.

<sup>25</sup> el-Fezârî, *Kitâbü's-siyer*, 116-163.

<sup>26</sup> el-Fezârî, *Kitâbü's-siyer*, 133-159.

<sup>27</sup> el-Fezârî, *Kitâbü's-siyer*, 138-159.

<sup>28</sup> İbn Receb, Ebü'l-Ferec Zeynuddîn 'Abdurrahmân b. Ahmed b. Receb el-Hanbelî, *Fethü'l-Bârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Mahmûd b. Şa'bân (Medine: Mektebetü'l-Ğurabâi'l-Eseriyye, 1417), 1/194.

<sup>29</sup> Zehebî, *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ'*, 8/541.

<sup>30</sup> Zehebî, *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ'*, 7/113.

### 1.5. Ulemanın Fezârî Hakkındaki Övgüleri

Fezârî, her ne kadar hocaları Süfyân ve Evzâî kadar meşhur olmamışsa da ulemanın onun hakkında birçok övücü ifadeleri mevcuttur. Söz gelimi cerh-tadil ilminin otorite isimlerinden Ebû Hâtim (ö. 277/890) “âlimlerin Fezârî'nin takip edilen bir imam olduğu hususunda ittifak ettiklerini” söyler.<sup>31</sup> Bir defasında Süfyân b. Uyeyne'ye bir adam gelip Fezârî'nin kendisinden bir rivayet aktardığını söyleyerek, Süfyân'ın bu rivayeti tetkik etmesini ister. Ancak Süfyân “Ayıp sana! Ebû İshâk benden rivayet ettiğini söylüyorsa bana gelip onu sormana gerek yoktur.” der.<sup>32</sup> Yine İclî, Fezârî'nin sâhib-i sünne, güvenilir, salih biri olduğunu ve sınır şehri olan Missîse ahalisini eğitip onlara sünneti öğrettiğini, ayrıca orada irşad faaliyetlerinde bulunduğunu anlatır.<sup>33</sup>

Fezârî'nin ilmini ve fikhî birikimini takdir eden âlimlerden biri Abdullah b. Mübarek'tir. Missîse'de onunla görüşen ve beraber ilim meclisleri akdettikleri Fezârî hakkında “Ebû İshâk el-Fezârî'den daha fakih birini görmedim” demiştir.<sup>34</sup> Bu ifade, Fezârî'nin fikhî seviyesine vurgu yapmaktadır. Aksi taktirde hocaları Süfyân ve Evzâî'yi, ayrıca İmâm Mâlik'i görmüş olan Abdullah b. Mübarek'in bu ifadesi yerinde olmayacaktır.

Fezârî'nin İmâm A'zam Ebû Hanîfe (ö. 150/767) ile olan dikkat çekici bir ilişkisi olduğu anlaşılmaktadır.<sup>35</sup> Bu konuşmalarda Ebû Hanîfe, Fezârî tarafından Mürcîî biri olarak tanıtılmaktadır. Söz gelimi Fezârî onun için “Ebû Hanîfe, seyfi caiz gören bir mürcîî idi.” der.<sup>36</sup> Aynı konuda daha dikkat çekici bir rivayet de mevcuttur. Buna göre, Fezârî Ebû Hanîfe'ye seyfin caiz olmadığına dair bir hadis zikrettiğini ancak onun ‘bunlar hurafe hadislerdir’ dediğini aktarır.<sup>37</sup> Fezârî'nin hocası Evzâî'nin de Ebû Hanîfe'yi otoriteye karşı silahlı isyanı desteklediği için eleştirdiği bilinmektedir. Fezârî ile Ebû Hanîfe arasında tartışmaya sebep olan bir diğer mesele ise Fezârî'nin kardeşinin Ebû Hanîfe'den aldığı fetva üzerine yönetime karşı başkaldıran gruplara katılması ve bunun sonucunda öldürülmesi olayıdır. O sırada Missîse'de bulunan Fezârî, kardeşinin vefatı üzerine Kûfe'ye dönmüş ve olan biteni öğrendikten sonra soluğu Ebû Hanîfe'nin yanında almıştır. Ona “kardeşimin isyana katılmasına sen mi fetva verdin?” diye sorunca “Evet! Muhakkak o senden daha hayırlı biriydi.” cevabını almıştır.<sup>38</sup> Olayı anlatan farklı bir rivayete göre ikili arasında şöyle bir konuşma geçmiştir:

Ebû Hanîfe: “Şu an nerede ikamet ediyorsun?”

Fezârî: “Missîse şehrinde”

<sup>31</sup> Zehebî, *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ'*, 8/540.

<sup>32</sup> Zehebî, *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ'*, 8/540.

<sup>33</sup> el-İclî, *es-Sikât*, 1/205.

<sup>34</sup> İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed 'Abdurrahman b. Muhammed er-Râzî, *el-Cerh ve't-Ta'dîl* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-'Arabî, 1371), 231.

<sup>35</sup> Ebû Hanîfe ile Fezârî arasındaki muhavereyi rical kitaplarından değil de akaide dair kitaplardan öğreniyoruz. Fezârî'nin rical kaynaklarındaki tercemelerinde bu konuya dair herhangi bir bilgi tespit edilememiştir. Bu duruma muhaddislerin Ebû Hanîfe'ye bakışı etki etmiş midir bilinmez. Ancak bu konu araştırılmayı hak eden bir konu olarak görülebilir.

<sup>36</sup> Ebû Abdurrahman Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî, *es-Sünne*, thk. Muhammed b. Sa'îd b. Sâlim el-Kahtânî (Dammâm: Dâru İbni'l-Kayyim, 1406), 1/218.

<sup>37</sup> Abdullâh b. Ahmed, *es-Sünne*, 1/ 218.

<sup>38</sup> Abdullâh b. Ahmed, *es-Sünne*, 1/218.

Ebû Hanîfe: “Onun yerine kardeşinin gittiği yoldan gitseydin senin için daha hayırlı olurdu.”<sup>39</sup>

Olayın başka bir tarikinde diyalog daha ilginç ifadeler içermektedir. Kardeşinin durumunu öğrenen Fezârî, Ebû Hanîfe’nin yanına gelerek “Kardeşime bu konuda fetva verirken Allah’tan korkmadın mı?” diye çıkarışır. Ebû Hanîfe “Kardeşinin bu şekildeki ölümü Bedir günü şehit edilmesine denktir. İbrâhim ile isyan ederek şehit olması yaşamasından hayırlıdır.” deyince Fezârî “Peki [kardeşime fetva verdin de] sen niye isyana katılmadın?” diye sorar. Ebû Hanîfe “İnsanların malları benim yanımdaydı.” der.<sup>40</sup>

İki büyük âlim arasında geçen bu mevzunun dışında özellikle bir hoca-talebe ilişkilerine dair malumat yoktur. Hocalarının en geniş listesini veren müelliflerden biri olan İbn Asakir’in *Târihu Dimaşk*’inde bile Ebû Hanîfe’nin ismi yoktur. Bu durum hakikaten ilginçtir. Çünkü Ebû Hanîfe kendi döneminde Kûfe’nin en önde gelen âlimlerindedir. Fezârî’nin neden ondan ilim tahsil etmediği (en azından ilim tahsil ettiğini söylemeye imkân veren bir rivayet bulunmuyor!)<sup>41</sup> sorusuna verilecek bazı cevapları yukarıdaki diyaloglar içermektedir.<sup>42</sup> Hocası Evzâî’nin şu ifadesi bu düşüncüyü destekler mahiyettedir: “Biz Ebû Hanîfe’yi reye başvurduğu için eleştirmiyoruz. Çünkü hepimiz yeri geldiğinde reye başvuruyoruz. Ancak biz, Resûlullah’tan (sas) gelen hadislerle muhalefet ettiği için onu eleştiriyoruz.”<sup>43</sup> Aralarında hoca-talebe ilişkisinin olduğunu söylemeye imkân vermese de kaynaklarda geçen şu rivayet yukarıdaki hususu teyit etmektedir. Fezârî, Ebû Hanîfe’nin yanına gelerek gaza ile alakalı sorular sorduğunu, onun bu soruları cevapladığını ancak ona “Resûlullah’tan (sas) rivayet edilen şu hadisler var.” deyince o “onları bırak” şeklinde cevap aldığını anlatmaktadır.<sup>44</sup> Kanaatimizce Fezârî hocası Evzâî’nin de rahatsız olduğu anlaşılabilir bu tavırdan dolayı Ebû Hanîfe ile ilişkisini sınırlı tutmuş olmalıdır.

Fikhî birikimi ve sünnete olan hâkimiyeti ile öne çıkan bir âlim olarak Fezârî’nin abid biri olduğu aktarılmıştır. Muhtemelen İbrahim b. Edhem ile olan arkadaşlığı dolayısıyla bu yönüyle de bilinir olmuştur. İkili, hocaları Süfyân es-Sevrî sebebiyle bir arada bulunmuş olmalıdır. Bu görüşmelerden birinde Fezârî, uzun bir müddet sukut eden İbrahim b. Edhem’e “bir şeyler anlatsanız” deyince o da konuşmanın dört halinin olduğunu zikretmiş ve bu hususu açıklamıştır.<sup>45</sup>

Fezârî’nin Abbâsî halifesi Harun Reşid ile de görüşmeleri olmuştur. Bunlardan birinde Fezârî halifenin huzuruna girince halife “Ey Ebû İshâk! Muhakkak sen şerefli bir mevkidesin.” deyince Fezârî “Ey Müminlerin Emiri! Bu, bana ahirette bir şey kazandırmaz.” diye cevap vermiştir.<sup>46</sup> Ayrıca Fezârî’nin sadece halk arasında değil, halifelik makamında

<sup>39</sup> ‘Abdullâh b. Ahmed, *es-Sünne*, 1/219.

<sup>40</sup> Ebû’l-Ferec el-İsbehânî, Alî b. el-Huseyn b. Muhammed b. Ahmed el-Kureşî, *Mekâtîlu’t-Tâlibiyyîn*, thk. es-Seyyid Ahmed Sakr (Beyrut: Dârü’l-Ma’rife, ts.), 313.

<sup>41</sup> Muhammed Hamidullah, *İslâm’da Devlet İdâresi* isimli kitabında Fezârî’yi Ebû Hanîfe’nin öğrencileri arasında saysa da bu bilgiye nasıl eriştiği tespit edilememiştir.

<sup>42</sup> Bu sayıdaki sınırlı rivayete dayanarak uzak ihtimalli yorumlar yapmak uygun olmaz. Ancak Fezârî’nin bazı hususlarda Ebû Hanîfe’nin anlayışına katılmadığı söylenebilir.

<sup>43</sup> Abdullâh b. Muhammed b. Alî el-Ensârî Ebû İsmail el-Herevî, *Zemmü’l-keîlâm ve ehlihî* thk. Abdurrahman Abdulaziz eş-Şibl (Medine: Mektebetü’l-‘Ulûm ve’l-Hikem, 1418), 3/2.

<sup>44</sup> Hatîb el-Bağdâdî, Ahmed b. ‘Alî, *Târihu Bağdâd* (Beyrut: Dârü’l-Ğarbi’l-İslâmî, 1422), 15/532.

<sup>45</sup> İbn Ebi’d-Dünyâ, Ebû Bekr ‘Abdullâh b. Muhammed b. ‘Ubeyd b. Süfyân el-Kureşî, *es-Samt*, thk. Ebû İshâk el-Haveynî (Beyrut: Dârü’l-Kitâbi’l-‘Arabî, 410M.S.), 67.

<sup>46</sup> İbn Abdilhâdî, Muhammed b. Ahmed b. ‘Abdilhâdî ed-Dimaşkî, *Tabakâtü ulemâ’l-l-hadîs*, thk. Ekrem el-Bûşî - İbrâhîm ez-Zeybek (Beyrut: Mu’essesetu’r-Risâle, 1417), 1/401.



da ilmiyle tanındığı anlaşılmaktadır. Bir defasında Halife Harun Reşid'e biri getirilir. Bu şahıs, binlerce hadis uydurduğunu söyleyerek bunlarla toplumu ve ilmi ifsat ettiğini ima edercesine konuşur. Bunun üzerine Halife “Ey Allah’ın düşmanı! Ebû İshak ve İbnü'l-Mübârek uydurduklarını tek tek, harf harf meydana çıkaracaklardır. Sen kendi haline yan!” demek suretiyle Fezârî'nin ilmî yetkinliğine vurgu yapmıştır.<sup>47</sup> Harun Reşid ile Fezârî arasında geçen bir diğer olay ise şöyledir. Rum bölgesinde sefere çıkan Reşid, kendisiyle beraber o bölgeyi bilen iki önemli ismi yanına alır: Muhalled b. Hüseyin ve Ebû İshâk el-Fezârî. Bölgede bulunan bir kaleye yaklaşan halife, Muhalled'e kaleye saldırma hususundaki görüşünü sorar. Muhalled, bu kalenin korunaklı bir kale olduğunu, eğer bu kaleyi fethetme imkânı olursa bundan sonraki kaleler için işlerinin daha kolay olacağını söyler. Hârûn Reşîd, Fezârî'ye de aynı soruyu iletir. Fezârî “Ey Müminlerin emiri! Bu kale Müslümanlara fayda getirecek kadar bir ganimet içermez. Eğer bu kaleye saldırır da fethi müyesser olmazsa bu sizin için bir eksiklik olacaktır. Benim kanaatim, Rum bölgesinde büyük ganimet içeren bir büyük şehre doğru harekete geçmenin daha iyi olacağı yönündedir. Eğer bu büyük şehrin fethi müyesser olmazsa işte o zaman özür kabul edilebilir.” der. Halife, Muhalled'le yaptığı istişare doğrultusunda kaleye saldırır ancak uzun süren kuşatma sonucunda çok fazla Müslüman şehit olur.<sup>48</sup>

Fezârî, ilmî mesaisini daha çok fıkhnın siyer kısmına teksif ettiği için muhaddis seviyesinde<sup>49</sup> bir hadis rivayeti ve cerh-tadil faaliyeti ile meşgul olmamıştır. Bununla birlikte onun bazen raviler hakkında görüş bildirdiği vakidir. Söz gelimi Zekeriya b. Adî, Fezârî'nin kendisine “Bakiyye'nin maruf ravilerden aktardıklarını yaz, maruf olmayanlardan naklettiklerini yazma. İsmâil b. Ayyâş'ın ise ne maruf olandan ne de olmayandan aktardıklarını yazma!” dediğini aktarmaktadır.<sup>50</sup>

### 1.6. Kütüb-i Sitte'deki Rivayetlerinin Konu Bakımından Analizi

Fezârî, Hadis tarihinin tedvin dönemi ile tasnif döneminin ilk aşamasında yaşamıştır. Dönemin ilim anlayışına uygun olarak bir kitap da telif etmiş olan Fezârî'nin muhaddislerin özelliklerini taşıdığını söylemek zordur. O, hadisleri aslına uygun şekilde toplayıp muhafaza ederek sonraki nesillere aktarmayı çok önemli bir görev olarak kabul eden muhaddislerden farklı olarak daha ziyade fıkıhla iştigal etmiştir. Dahası fıkhnın da özel bir şubesi olan siyer alanıyla öne çıkmıştır. O halde onun hadis rivayeti ve cerh-tadil gibi hususlarla çok fazla meşgul olmadığı söylenebilir. Bununla birlikte Kütüb-i Sitte'nin bazı kitaplarında ondan aktarılan rivayetler mevcuttur. Tespit edilebildiği kadarıyla Buhârî'nin *el-Câmiü's-Sahîh*'inde 2;<sup>51</sup> Müslim'in *el-Câmiü's-Sahîh*'inde 3;<sup>52</sup> İbn Mâce'nin *es-*

<sup>47</sup> İbn Abdilhâdî, *Tabakâtü ulemâi'l-hadis*, 1/401.

<sup>48</sup> El-Mesûdî, Ebû'l-Hasen Alî b. el-Huseyn b. Alî el-Mesûdî, *Mürûcü'z-Zeheb ve Me'âdinü'l-Cevher*, thk. Es'ad Dâğır (Kum: Dârü'l-Hicre, 1409), 1/336.

<sup>49</sup> “Muhaddis seviyesinde” ifadesinden kasıt, hadis rivayeti için rihle yapan veya kendi beldesindeki hocaların hadislerini toplamaya çalışan; râvilerle alakalı bilgilerin peşinde koşan kişilerdir. Fezârî'nin bu manada bir hadisçi olmadığı açıktır.

<sup>50</sup> Müslim b. Haccâc, Ebû'l-Hasen Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nisâbü'rî, *el-Müsnedü's-Sahîhü'l-Muhtasar bi Nakli'l-Adl 'ani'l-Adl ilâ Resü'lillâh*, thk. Muhammed Fuâd 'Abdulbâkî (Beyrut: Dâru 'İhyâit-Turâsî'l-'Arabî, ts.), 1/25.

<sup>51</sup> el-Buhârî, Ebû 'Abdullâh Muhammed b. İsmâ'îl, *el-Câmi'ü'l-Müsnedü's-Sahîhü'l-Muhtasar* (nşr. Muhammed Zuheyr en-Nâsır), (Beyrut: Dâru Tûku'n-Necât, 1422), “Kitâbü'l-Cum'a”, 39 (Hadis No: 940); Buhârî, “Kitâbü'l-Cihâd ve's-Siyer”, 6 (Hadis No: 3024).

<sup>52</sup> Müslim, “Salât”, 199.

*Sünen*'inde 1<sup>53</sup> ve Ebû Dâvûd'un *es-Sünen*'inde 9<sup>54</sup> tane rivayeti bulunmaktadır. Sayıca az olan bu rivayetlerde mükerrerler de mevcuttur. Toplam 15 rivayetin yarısından az bir kısmının fikhî içerikli hadis olduğu ve yine bir kısmının cihat/siyer hükümleriyle alakalı olduğu ifade edilmelidir.

## 2. Kitâbü's-Siyer'in İncelenmesi

### 2.1. Fıkhın Bir Alt Konusu Olarak Siyer

Bir ilim olarak Siyer esasında Hz. Peygamber'in hayatını konu edinir. Ancak konumuz olan Siyer bundan farklıdır. Buna göre siyer, fıkıh ilminin bir alt konusudur ve İslâm devletinin diğer devletler ve gayri müslimlerle olan ilişkilerini inceleyen ilmi ifade eder. Fıkıh literatürünün bir türü olarak Siyer kitapları, devletler hukuku hükümlerini içeren kitapları içerir.<sup>55</sup> Ayrıca müstakil kitapların yanında furû fıkhı dair kitaplarda bu konunun bölüm olarak işlendiği de görülmektedir.

Konuya dair yapılmış sınırlı çalışmalardan önde geleni Muhammed Hamidullah'ın *İslâm'da Devlet İdâresi* adlı kitabıdır. Onun şu sözleri konuya giriş açısından çok yerindedir:

*“Barış ve tarafsızlık dönemlerinde olduğu gibi savaşta da devletin yönetilmesi anlamında Uluslararası İslâm Hukuku'nun prensipleri Hz. Peygamber'in daha ilk dönemlerinde vardır. Fakat bir bilim olarak sistemleştirilmesinin tarihini tayin etmek kolay olmasa gerekir... Hicrî 120 yılının başında vefat eden Zeyd b. Ali'nin (İmam Hüseyin'in torunu), elimizde mevcut olan Fıkıh konusundaki eseri Mecmû fî'l-Fıkh bile kitabü's-siyer başlığı altında konumuzla ilgili bir bölümü ihtiva eder... Ancak ayrı bir ilim ve araştırmanın bağımsız bir konusu olarak, -İslâm tarihinde, ilk defa olabilir- Ebû Hanîfe ve Çağdaşlarının çalışmaları ile karşılaşıyoruz...”<sup>56</sup>*

Hamidullah'ın tespitine göre, Siyer konusunda ilk tedvinler Ebû Hanîfe, talebeleri Ebû Yûsuf, İmam Muhammed, Züfer ve Fezârî ile bazı çağdaşlarına (Mâlik, Evzâî) nispet edilir. Bu literatürün fıkıh veya fikhî içeren hadis kitaplarında değil de müstakil olarak henüz ikinci asrın başlarında ortaya konulması dikkat çekicidir. Profesör Hamidullah'a göre, Emevî idaresinin son dönemlerinde halifelerin keyfi uygulamaları başta Abbâsîler olmak üzere diğer grupları rahatsız ediyor ve hemen her isyan kendisine bir taraflardan destek bulabiliyordu. Ebû Hanîfe'nin de bu isyanlardan bazılarında destek verdiği bilinmektedir.<sup>57</sup> Zaten makalenin ilk bölümünde görüldüğü gibi Ebû Hanîfe, Fezârî'nin kardeşinin bir isyana katılmasına fetva vermiş ve bu olay ikili arasında tartışma mevzuu olmuştu. Fezârî'nin hocası Evzâî'nin şu sözü aslında siyer literatürünün ortaya çıkışının sebeplerinden birini açıkça ortaya koymaktadır. O, Ebû Hanîfe'nin her ne kadar onaylamasalar da zalim hükümdarlara karşı isyanı teşvik etmesinden önce onu desteklediklerini ifade eder. İşte muhtemelen bu daha çok siyâsî olan tartışma sonrasında ilmî bir hüviyet kazanmış ve Ebû Hanîfe bu konuda bir metin ortaya koyma ihtiyacı hissetmiş olmalıdır. Ardından onun düşüncelerine olan itirazlarını derleyen Evzâî ve Evzâî'nin hocasına yaptığı eleştirileri göğüslemeye çalışan Ebû Yûsuf bu literatüre çok

<sup>53</sup> İbn Mâce, Ebû 'Abdullâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî, *Sünenü İbn Mâce* (nşr. Muhammed Fuâd 'Abdulbâkî), (Dâru 'İhyâ'î'l-Kutubi'l-'Arabiyye), “Kitâbü'l-Cenâiz”, 6 (Hadis No: 1454).

<sup>54</sup> Ebû Dâvûd, Suleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî, *Sünenü Ebî Dâvûd* (nşr. 'Adil Muhammed, 'Ammâr 'Abbâs), (Kâhire: Dârü't-Te'sîl, 1436/2015), “Kitâbü'l-Cihâd”, 54 (Hadis No: 2554).

<sup>55</sup> Ahmet Yaman, “Siyer”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/316.

<sup>56</sup> Hamidullah, *İslâm'da Devlet İdâresi*, 81-82.

<sup>57</sup> Hamidullah, *İslâm'da Devlet İdâresi*, 83-84.

önemli katkıları sunmuşlardır. Yine İmâm Şâfiî her üç imamın görüşlerini toplamış ve kendisi de en sonda görüşünü zikrederek alana ayrı bir katkı sunmuştur.<sup>58</sup> Onun, çalışmasında büyük oranda Evzâî'nin görüşlerine katıldığı görülmektedir.<sup>59</sup> İmâm Şâfiî'nin *el-Ümm'*de yer verdiği Evzâî'ye ait siyer rivayetlerini topladığı "Siyerü'l-Evzâî" Evzâî'nin kendi kitabının aktarılması değil; İmâm Şâfiî'nin telifidir.<sup>60</sup> Onun bu kitabını telif etmeden önce Fezârî'nin eserini incelediği ve çok beğendiği, ayrıca kendi kitabında da benzer bir telif metodu uyguladığı söylenmiştir.<sup>61</sup> Siyer literatürünün en önemli eseri müellifine "devletler hukukunun kurucusu" unvanını getiren İmâm Muhammed'in *Kitâbü's-siyerü'l-kebîr* adlı eseridir. Bu eser günümüze ulaşmamıştır. Bu makalenin konusu olan Fezârî'nin siyer literatürüne yaptığı katkısı da zikretmek gerekir. Önceden ifade edildiği üzere Fezârî, hem Kûfeli Süfyân es-Sevrî'den hem Şamlı Evzâî'den bu konuda rivayetleri toplamıştır. O halde onun bu kitabıyla aslında iki görüşü karşılaştırmalı olarak ilim ehlinin istifadesine sunduğu anlaşılmaktadır. Bu kısa ancak siyer literatürü açısından çok münbit dönemin ardından siyer konusunun furû fıkıh kitaplarının bir alt konusu haline gelmesinde hilafet tartışmalarının literatürün ortaya çıktığı zamanki kadar yoğun olmaması etkili olmuş olabilir.

Ebû İshâk el-Fezârî'ye nisbet edilen yegâne eser *Kitâbü's-Siyer'*dir. Üzülerek ifade etmek gerekir ki bu kitabın tamamı günümüze ulaşmamıştır. Bu sebeple kitabın incelenmesi elde bulunan kısım üzerinden yapılacaktır. Muhakkak kitabın bir kısmı üzerinden genellemelere ulaşmak çeşitli riskler taşır. Ancak kanaatimizce, kitapta müellifin usul ve üslubuna dair bazı tespitler yapmaya imkân sağlayacak yeterli malzeme mevcuttur. Umulur ki bir gün bu kıymetli eserin kayıp olan kısımları gün yüzüne çıkma imkânı bulur ve hicrî ikinci asırda yazılan kitapların metotlarına dair çok daha yerinde yorumlar ve tespitler yapma fırsatı bulunur.

## 2.2. Kitabın İsmi ve Rivayeti

Hicrî ilk asırlarda tasnif edilen kitapların bir kısmında olduğu gibi Fezârî'nin *Kitâbü's-Siyer'*i de çeşitli isimlerle anılmıştır. Tespit edildiğine göre kaynaklarda üç farklı isim mevcuttur. Bunlardan biri ve en çok kullanılanı *Kitâbü's-Siyer'*dir. Sonraki zamanlarda bu kitaptan bahsedenlerin çoğu zikredilen ismi tercih etmişlerdir. Bunun dışında İbn Sa'd, kitabın ravilerinden Muâviye b. Amr el-Ezdî'den bahsederken onun Fezârî'nin *Kitâbü's-sîre fî dâri'l-harb'*ını rivayet ettiğini ifade eder.<sup>62</sup> Kitap için kullanılan isimlerden bir diğeri İbn Nedîm'in *el-Fihrist* adlı eserinde zikrettiği *Kitâbü's-siyer fî'l-ahbâri ve'l-ahdâs* başlığıdır.<sup>63</sup> Bu durum, hicrî ikinci asırda yazılan eserler için anlaşılır bir durumdur. Çünkü bazı âlimler bizzat kendileri eserlerine isim koymayı tercih ederken; diğer bazıları isim koymamışken sonraki ilim adamları tarafından isimlendirilme de olabilmektedir.

<sup>58</sup> Hamidullah, *İslâm'da Devlet İdâresi*, 84-85.

<sup>59</sup> Eş-Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs, *Siyerü'l-Evzâî*, çev. İbrahim İlhan (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2021), 18.

<sup>60</sup> Bilal Aybakan, "Şâfiî", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2010).

<sup>61</sup> Ebû Ya'lâ el-Halîlî Ebû Ya'lâ el-Halîlî Halîl b. 'Abdullâh b. 'Ahmed b. İbrâhîm b. el-Halîl el-Kazvîni, *el-İrşâd fî Ma'rifeti 'Ulemâ'i'l-Hadîs - el-Halîlî*, ed. Muhammed Sa'îd 'Umar İdrîs (Mektebetü'r-Rüşd, Riyâd, 1409), 1/443.

<sup>62</sup> İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Kâtib el-Hâşimî el-Basrî el-Bağdâdî, *Tabakâtü'l-Kübrâ* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1997), 7/341.

<sup>63</sup> İbnü'n-Nedîm, Ebû'l-Ferec Muhammed b. İshâk b. Muhammed el-Verrâk el-Bağdâdî, *el-Fihrist*, thk. İbrahim Ramadân (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1417), 161.

Fezârî'nin kitabın telifine hangi tarihte başlayıp telifi hangi tarihte bitirdiğine dair malumat bulunmamaktadır. Kendisinden kitabı rivayet edenlerden en çok bilineni şu üç kişidir: Mûâviye b. Amr er-Rûmî, Ebû Sâlih Mahbûb b. Mûsâ el-Antâkî ve el-Müseyyeb b. Vâdih es-Hımsî.<sup>64</sup> Bu üç kişinin nisbelerine bakıldığında Fezârî'nin Süfyân es-Sevrî ve Evzâî başta olmak üzere, önce hocalarının bu konudaki rivayetlerini toplamakla meşgul olduğu ve Missîse'ye geldikten sonra böyle bir kitap telif ettiği düşünülebilir. Zikredilen isimlerden kitabı rivayet edenler olmuştur. Ancak maalesef kitabın tamamı günümüze ulaşmamıştır. Peki kitap hangi döneme kadar gelmiştir? Bu soruya da net bir cevap vermek mümkün değildir. Tespit edebildiğimize göre kitap 5. Hicrî yüzyıla kadar ulaşmış olmalıdır. Çünkü bu yüzyılın fakihlerinden Kudûrî, *et-Tecrîd* isimli eserinde "Ebû İshâk el-Fezârî'nin siyer kitabında zikrettiğine göre"<sup>65</sup> şeklinde bir ifade mevcuttur. Ancak elimizdeki *Kitâbü's-Siyer* tarandığında bu rivayetin bulunmadığı anlaşılmaktadır. O halde, Kudûrî'nin döneminde kitabın bugün elimizde olan kısmından daha fazlasının bulunduğu söylenebilir.

Burada kitabın neden kaybolduğuna dair de sorular sorulabilir. Aslında buna müellifinden yola çıkarak cevap verilebilir. Süfyân es-Sevrî ve Evzâî gibi iki önemli âlimin tedrisatından geçmiş ve kitabın mevcut kısmından anlaşıldığına göre geniş bir ilim ağına sahip olan Fezârî'nin bu özelliklerine rağmen neden önde gelen bir âlim olarak görülmediği ayrıca incelenmelidir. Bir de kitapların birbirine olan bazı üstünlüklerinden dolayı bazı kitapların zamanla kaybolduğu söylenebilir. Fezârî'nin kitabıyla aynı konuları işleyen diğer siyer kitaplarının (özellikle Ebû Yûsuf ve İmâm Şâfiî'nin çalışmaları burada zikredilebilir) daha çok takip edilmesi *Kitâbü's-Siyer*'in zamanla daha az okunur olmasına etki etmiş olmalıdır.

### 2.3. İsnad Kullanımı

Fezârî'nin dönemin önde gelen ilim merkezlerinden olan Kûfe, Bağdât ve Dımaşk'ta bulunması, onun geniş bir hoca ağına sahip olmasını sağlamıştır. Bu durum, *Kitâbü's-siyer*'de müşahede edilmektedir. Tespit edilebildiği kadarıyla elimizde bulunan kısımda 60'tan fazla hocadan aldığı rivayetler bulunmaktadır. Eserinde kendisinden rivayet ettiği hocalarından bazıları şöyledir: Süfyân es-Sevrî, Evzâî, Abdullah b. Amr, Amr b. Dînâr, Mûsâ b. Ukbe, İbn Cüreyc, İbn Ebî Arûbe, Hâlid el-Hazzâ, İbnü'l-Mübârek, Süfyân b. Uyeyne. Rivayet sayıları dikkate alındığında en çok rivayetin iki önemli hocası Süfyân es-Sevrî ile Evzâî'den geldiği görülmektedir. Burada bir noktaya dikkat çekmek gerekir. Fezârî, 60'tan fazla [kitabın bize ulaşmayan kısmı düşünüldüğünde muhtemelen bu sayı çok daha fazla olacaktır] hocasından savaş hukukuna dair rivayetleri topladığına göre onun bu konuya özel bir ilgisi olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Zaten hayatının önemli bir kısmını sınır şehri olan Missîse'de geçirmesi de bu hususu destekler mahiyettedir. Fezârî, hayatının bir bölümünde cihada katılmak amaçlı Missîse'ye gitmiş olamaz. Onun "siyer"e dair rivayetlerin peşinde olması ve Missîse'de eğitim faaliyetleriyle uğraşması, Fezârî'nin bu hususu planlı bir şekilde uyguladığını gösterebilir.

Fezârî, kitabında yer verdiği rivayetlerin isnadlı olmasına özen göstermiştir. Buradaki rivayetlerin çoğunluğu maktu rivayetler olduğu için isnatta çoğu zaman Fezârî'nin hocası, kendisi ve bir talebesi yer almaktadır. Ancak bazen hocalarına sorduğu sorulara aldığı cevaplarda geçen hadisler bulunmaktadır. İşte bu hadislerde de isnadı

<sup>64</sup> el-Fezârî, *Kitâbü's-siyer*, 64 (Muhakkikin girişi).

<sup>65</sup> Kudûrî, Ebû'l-Huseyn Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed, *et-Tecrîd*, thk. Muhammed Ahmed Serrâc - Alî Cum'a Muhammed (Kâhire, 1427), 8/4168.

zikretmektedir. Öyle ki bazen herhangi bir soru olmadan doğrudan senedinde Fezârî'nin olduğu hadis zikredilmiştir.<sup>66</sup>

Kitapta aynı rivayetlerin farklı isnatlarla zikredildiği durumlar bulunmaktadır. Söz gelimi bunlardan ikisi şöyledir:

1. Rivayet: Fezârî→Abdullah b. Avn→Recâ b. Hayve →Ömer b. Hattâb.
2. Rivayet: Fezârî→İbn Ebû Arûbe→Recâ b. Hayve→→Kabîsa b. Züeyb→ Ömer b. Hattâb.

İlk rivayette Recâ b. Hayve ile Ömer b. Hattâb arasında kopukluk bulunmaktayken, Fezârî ikinci rivayeti vermek suretiyle arada düşen râvînin Kabîsa b. Züeyb olduğunu anlatmak istemiş olmalıdır.<sup>67</sup>

Müellifin kitaptaki üslubu aşağıda incelenecektir. Burada şu kadarını ifade etmek gerekir ki kitap adeta hoca talebe arasındaki bir diyalog metni gibidir.<sup>68</sup> Bu sebeple rivayetler uzayabilmekte ve soru soruyu doğurabilmektedir. Fezârî'nin eserinde kullandığı rivayet sigalarından en çok öne çıkanı “عن” sigasıdır. Ayrıca “قلت” ve “قال” gibi soru cevap kalıpları da kullanılmıştır.

عن ile aktarılan senetlere örnekler:

“Fezârî an İbn Ebî Uneyse”<sup>69</sup>

“Fezârî an Ebî İshâk eş-Şeybânî”<sup>70</sup>

“Fezârî an İbn Avn”<sup>71</sup>

Öğrencileri, Fezârî'den rivayetleri aktarırken daha çok “حدثنا” ve “اخبرنا” sigalarını kullanmışlardır.

“Ahberenâ el-Fezârî an İbn Cüreyc”<sup>72</sup>

“Ahberenâ el-Fezârî ennehu kâle: seeltü Süfyân”<sup>73</sup>

“Haddesenâ el-Fezârî an Süfyân”<sup>74</sup>

Sonuç olarak Fezârî'nin eserinde rivayetleri isnatlı vermeye gayret gösterdiği, ancak bir muhaddis titizliği göstermediği; ayrıca bu durumun da ikinci asrın telif mantığına uygun olduğu söylenebilir.

#### 2.4. Bab Başlıkları

İslâmî ilimler edebiyatı tedvin döneminin ardından tasnif dönemiyle beraber oluşmaya başlamıştır. Müellifler konu, amaç ve yöntem açısından farklı eserler ortaya

<sup>66</sup> el-Fezârî, *Kitâbü's-siyer*, 104.

<sup>67</sup> el-Fezârî, *Kitâbü's-siyer*, 151.

<sup>68</sup> İlk dönem eserlerindeki dilin edebi bir dil olmaktan ziyade konuşma dili şeklinde olması çeşitli çalışmalara konu olmuştur Süleyman Kaya, *Erken Dönemde Kitap Tasavvuru-Tefsir-* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2023), 13.

<sup>69</sup> el-Fezârî, *Kitâbü's-siyer*, 147.

<sup>70</sup> el-Fezârî, *Kitâbü's-siyer*, 144.

<sup>71</sup> el-Fezârî, *Kitâbü's-siyer*, 136.

<sup>72</sup> el-Fezârî, *Kitâbü's-siyer*, 153.

<sup>73</sup> el-Fezârî, *Kitâbü's-siyer*, 153.

<sup>74</sup> el-Fezârî, *Kitâbü's-siyer*, 179.

koymuşlardır. Kimisi konuyla alakalı rivayetleri sıraladıktan sonra kendi anlayışını ifade edecek yorumlarda bulunmuşken; kimi müellifler ise yorum yapmaktan kaçınmıştır. Bazı müellifler ise konu hakkında direk yorumda bulunma yerine dolaylı bir yorum anlayışı geliştirmişler ve benzer rivayetleri bab başlıkları altında toplamışlardır.

Fezârî'nin *Kitâbü's-Siyer*'inde tam sistemli olmasa da bab başlıkları bulunmaktadır. Kitabın büyük kısmı günümüze ulaşmadığı için tam olarak sistemli bir tevbib<sup>75</sup> faaliyeti olup olmadığı anlaşılmasa da kitapta 19 adet bab başlığı olduğunu ifade etmek gerekir. Bab başlıklarının Fezârî tarafından konulup konulmadığı hususu net değildir. Zira bazı bab başlıkları ile altında verilen rivayetler arasında uyumsuzluk olabilmektedir. Bu durumda iki ihtimalden söz edilebilir. Birincisi bab başlıklarını Fezârî'den sonraki öğrencileri vazedmiştir. İkinci ihtimal ise aşağıda da bahsedileceği üzere Fezârî'nin talebeleri ve ya onların talebelerinin kitaba bazı rivayetleri ekledikleridir. Ancak kitaptaki bazı senetlerden anlaşıldığına göre kitaba müellifin talebelerinin talebeleri bazı rivayetleri eklemiş olmalıdır. Bu sebeple, bab başlıklarını Fezârî'nin koymuş olma ihtimali daha fazladır. Fezârî, bab başlıklarında çoğu zaman görüşünü ifade edecek şekilde olmayanları tercih etmiştir. Ancak bazı bab başlıklarında konuyla alakalı hüküm direk ifade edilmiştir. Söz gelimi, "Kişinin ganimet dağıtımı ve kadılık görevi için ücret almasının keraheti babı" örneğinde olduğu gibi bazen konuya dair hükmü zikretmiştir.<sup>76</sup> Bazı bab başlıkları ise soru şeklinde getirilmiştir. Örneğin, "Esir olarak ele geçirilen, zimmîye satılır mı? babı" bunlardan biridir.<sup>77</sup>

## 2.5. Müellifin Kitaptaki Usulü

Fezârî'nin *Kitâbü's-Siyer*'indeki rivayetlerde hoca-talabe arasındaki soru-cevap üslubu öne çıkmaktadır. Bu sebepler birçok rivayette bir diyalog ortaya çıkmakta ve bu durum, bazen rivayetlerin anlaşılmasını zorlaştırmaktadır. Genelde "قال" "قلت" şeklinde cereyan eden diyaloglar bazen uzayıp gitmektedir. Bunlardan birinde Fezârî hocası Evzâî'ye ardarda sorulduğu anlaşılan 14 soruyu aktarmaktadır. Bu soruların birçoğunu Fezârî sormuş bazısı ise hocasına başka talebeler tarafından sorulmuştur.<sup>78</sup>

Kitapta bazı rivayetlerin senesinde Fezârî'nin öğrencisinin öğrencisi zikredilmektedir.<sup>79</sup> Bu husus, kitaba Fezârî'den sonra talebeleri veya sonraki talebelerin bazı rivayetleri ekledikleri düşüncesini akla getirmektedir. Ancak bunu teyit etmek için daha fazla delile ihtiyaç vardır.

Kitapta bazen konuyla ilgili âyetlerin zikredildiği görülmektedir. Bunlardan birinde Fezârî'nin hocalarından Abdullah b. Avn'ın Nâfi'ye mektup yazarak "*Savaş taktiği olarak düşmanı vurmak için çekilme, ya da diğer bir birliğe katılmak durumu hariç- böyle bir günde her kim onlara arkasını dönerse mutlaka o, Allah'ın gazabına uğramış olur. Onun varacağı yer de cehennemdir. Ne kötü varılacak yerdir orası.*"<sup>80</sup> âyetinde bahsedilen

<sup>75</sup> Hadislerin konularına göre tasnif edilmesini ifade eden tevbib kavramı, gerek ilim meclislerinde gerek telif edilen kitaplarda başvurulan bir usuldür. Âlimler, kitaplarında bab başlıkları çerçevesinde konuları ele almış; bazen "dinde re'y kullanmak" olacağı endişesiyle kendi görüşünü direkt ifade etmek istemeyen âlimler bab başlıkları koymak suretiyle görüşlerini aktarmışlardır.

<sup>76</sup> el-Fezârî, *Kitâbü's-siyer*, 112.

<sup>77</sup> el-Fezârî, *Kitâbü's-siyer*, 147.

<sup>78</sup> el-Fezârî, *Kitâbü's-siyer*, 157.

<sup>79</sup> el-Fezârî, *Kitâbü's-siyer*, 112.

<sup>80</sup> Enfâl 8/16.

durumun Bedir'den önce mi sonra mı olduğunu sorduğu, cevaben ise onun Bedir gününden bahsettiğini aldığı aktarılmaktadır. Ardından İbn Avn'ın sorduğu soruya verilen farklı cevaplar sıralanmaktadır.<sup>81</sup> Kitapta bu âyetin dışında birçok âyete müracaat edilmiştir. Âyetlerin konusunun kitabın konusu olan cihat vb. hükümlerle alakalı olması dikkat çekicidir. Bir başka rivayette Fezârî hocası Atâ'ya bir âyetin nesh edilip edilmediğini sormaktadır. Atâ, âyetin nesh edilmediğini ifade etmektedir.<sup>82</sup>

*Kitâbü's-Siyer*'deki rivayetler Fezârî'nin fıkıh ve hadis anlayışına dair bazı tespitler yapmaya imkân vermektedir. Buna göre, kitabın genel üslubunun hoca-talebe arasındaki soru-cevap şeklinde cereyan ettiğini ifade etmek gerekir. Ancak dikkat çeken bir durum daha vardır. Bu da, Fezârî'nin hocası Evzâî'ye sorduğu sorulara Evzâî eğer o konuda bir nas varsa onu vermekle yetinmektedir. Ayrıca nasla cevap verilen sorulara çoğu zaman ek bir soru sorulmamaktadır. Ancak Evzâî'nin nas vermeksizin cevapladığı meselelere sorular eklenebilmektedir. Bu durum, Evzâî'nin ve talebesi Fezârî'nin ilmî metotlarını ortaya koymak açısından önemlidir. Söz gelimi, Fezârî hocası Evzâî'ye düşman kabirlerinin açılması meselesini sorar. Evzâî soruya bir hadisle cevap verir. Ardından hadisten çıkan sonuca vurgu yaparak meseleyi kapatır.<sup>83</sup> Bir başka rivayette konu savaşa katılan kişinin atı için bir pay ayrılıp ayrılmayacağı meselesidir. Fezârî, Evzâî'den ve başka kimselerden yaptığı rivayetlerle bu konudaki hadisleri sıralamakla yetinir.<sup>84</sup> Bu rivayetler ve kitaptaki genel üslup Evzâî'nin hadisi reye önceliğini; ancak hadis olmadığı durumda ise reyine müracaat etmekten kaçınmadığını gösterir. Bu hususta talebesi Fezârî de hocasıyla benzer bir usule sahiptir denilebilir.

Müellif Fezârî'nin kitabındaki dikkat çekici bazı hususlara değinmek gerekir. Buna göre, Fezârî bazen birkaç âlimin bir konudaki soruya verdikleri cevapları art arda vermektedir. Örneğin, Allah yoluna bir şey vasiyet eden bir kimsenin vasiyet ettiği malın kime dağıtılması gerektiği sorusuna Hammâd (?), Evzâî ve Süfyân'ın verdiği cevaplar sırasıyla zikredilmiştir.<sup>85</sup> Müellif, bazen iki grup âlimin bir soruya verdikleri farklı cevapları verir. Söz gelimi, Allah yoluna bir binek bağışlayan bir kimsenin oğlunun veya varisinin bu atla gazaya katılıp katılamayacağı sorulur. Fezârî'nin ifadesine göre Süfyân ile Şerîk bunu mekruh görürken; Ameş ile Mis'ar bir beis görmemektedir.<sup>86</sup>

Fezârî'nin aktardığı rivayetlerden üçünde "مضت السنة" ifadesini geçmektedir. Evzâî'nin çokça kullandığı bu ifade İmâm Mâlik'in ameli ehli Medine delilinde kullanılan kavramlardan biridir. "Geçmişten beri gelen uygulama"<sup>87</sup> şeklinde anlaşılabilir olan bu kavrama İmâm Muhammed'in ve İmâm Şâfiî'nin itirazları malumdur.

Kitapta dikkat çekici başka bir rivayet daha bulunmaktadır. Buna göre, Ebü'l-'Aclân isminde birinin amcası Allah yolunda kullanılması için bir at vasiyet etmişti. Ebü'l-'Aclân, amcasının vefatından sonra kuzeninin yanına gelerek kendisinin İbnü'z-Zübeyr'in ordusunda olduğunu dolayısıyla Allah yolunda cihat ettiği için bu atı kendisine vermesini istedi. Kuzeni ise İbn Ömer'e bu hususta danışmaları gerektiğini söyledi. Bunun üzerine

<sup>81</sup> el-Fezârî, *Kitâbü's-siyer*, 199.

<sup>82</sup> el-Fezârî, *Kitâbü's-siyer*, 201.

<sup>83</sup> el-Fezârî, *Kitâbü's-siyer*, 101-102.

<sup>84</sup> el-Fezârî, *Kitâbü's-siyer*, 138.

<sup>85</sup> el-Fezârî, *Kitâbü's-siyer*, 138.

<sup>86</sup> el-Fezârî, *Kitâbü's-siyer*, 138.

<sup>87</sup> Mehmet Emin Özafşar, *Hadisi Yeniden Düşünmek* (Ankara: Otto, 2015), 81.

İbn Ömer'in yanına gelerek durumu anlattılar. İbn Ömer cevaben "Allah yolu her sâlih ameli kapsar. Eğer baban atını Allah yolundaki mücahitlere vasiyet etmişse, müşriklerle savaşanlara vermen gerekir. Ancak [İbnü'l-Aclân'ı göstererek] bu ve arkadaşları Kureyşli bir gilmânın yanında savaşmaktadırlar."<sup>88</sup>

## 2.6. Siyer Literatürünün Diğer Kitaplarıyla Mukayesesi

Çalışmanın önceki kısımlarında devletler hukuku anlamında siyer türünün geniş bir literatür oluşturmadığı, ancak eserlerin müellifleri dikkate alındığında münbit bir zaman diliminde çok kıymetli eserlerin telif edildiği söylenmişti. Fezârî'nin hocası Evzâî, Süfyân es-Sevrî; Kûfe'nin önemli âlimleri Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf ve Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî; Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî ile bu türün en önemli eserleri kaleme alınmıştı. Sonrasında yukarıda açıklanan bazı sebeplerle bu konuda yazılanlar nispeten azalmış; müstakil kitaplar yerine fıkıh kitaplarının mündemicatında kendisine yer bulmuştur. Bu sebeple, Fezârî'nin kitabını bu türün günümüze ulaşmış olan diğer eserleriyle bir karşılaştırılmasının yapılması kitabın üslubunu anlamaya katkı sunacaktır.

Yukarıda ismi geçen Siyer müelliflerinden ikisinin eseri günümüze ulaşmıştır. Bunlardan biri Ebû Yûsuf'un *er-Red alâ Siyeri'l-Evzâî*'si; diğeri Evzâî'ye ait olmadığı ve Şâfiî'nin müstakil bir çalışması olduğu söylenen –ancak ihtilaf sona ermiş değildir- *Siyerü'l-Evzâî*'sidir.

Ebû Yûsuf'un kitabının en önemli yanı bir mukayeseli fıkıh kitabı görünümünde olmasıdır. Zira Kûfe-Şam ihtilafını gösteren eserde İmâm Azâm'ın görüşü verilmiş, ardından Evzâî'nin düşünceleri zikredilmiş en sonda da Ebû Yusuf kendi değerlendirmesini yapmıştır. Kimi zaman hocasına eleştiride bulunsa da esas olan hocasının görüşlerini Evzâî'ye karşı savunmaktır. Fezârî'de böyle bir yöntem bulunmaz. Ancak o da İslâm dünyasının çeşitli ilim merkezlerinde yetişen hocalarının görüşlerini art arda vermek suretiyle kitabına ayrı bir zenginlik katmıştır.

Ebû Yûsuf'ta bulunan usulü anlamak için bir örnek vermek uygun olacaktır:

"Ebû Hanife, savaşta yaralıları tedavi ederek faydalı olan bir kadına pay verilmez."

"Evzâî dedi ki: Resûlullah (sas) Hayber'de kadınlara pay verdi. Ondan sonra Müslümanlar bu hususta aynı uygulamayı takip ettiler."

"Ebû Yûsuf dedi ki: Fıkıh bilen birinin bu hususta cahil kalacağını zannetmezdim. Resûlullah'ın (sas) gazvede kadınlara pay ayırdığını bilmiyoruz. Bu konuda bize hadis de gelmemiştir. Eğer kitap çok uzun olmayacak olsaydı ben sana bu konuda uzunca bir şeyler yazabilirdim."..."Bu konuda birçok hadis vardır ve bu konudaki sünnet maruftur."<sup>89</sup>

Konuyu aynı ifadelerle İmâm Şâfiî'nin *el-Ümm*'unda verdiği *Siyerü'l-Evzâî*'de görmekteyiz. Şâfiî rivayeti verdikten sonra şu ifadeleri kullanmıştır:

<sup>88</sup> el-Fezârî, *Kitâbü's-siyer*, 137.

<sup>89</sup> Ebû Yûsuf, Yakûb b. İbrâhim el-Ensârî, *er-Red alâ Siyeri'l-Evzâî* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 37-38 İmam Muhammed'in bu meseledeki görüşü Şamîlara atfetmesi ayrıca önemlidir. Bu ifade, siyer hususundaki meselelerde Kûfe-Şam ihtilafının şahıslar arasındakinden fazla olduğunu gösterir.



“Bu konu Ebû Hanîfe'nin dediği şekildedir. Yani kadına ganimetten pay verilmez. Bu konuda birçok hadis vardır. Bu görüş, aynı zamanda kendisinden ilim tahsil ettiğim Hicazlıların görüşüdür.”<sup>90</sup>

Aynı mesele Serahsî'nin İmâm Muhammed'in *es-Siyerü'l-Kebîr*'inin şerhi olan kitabında geçmekte; ancak görüş Evzâî'ye değil, Şamlılara atfedilmektedir.<sup>91</sup>

Fezârî'nin kitabında, Evzâî'nin veya Şam ulemasının savaşta yararlılık gösteren kadınlara pay ayrılması meselesi bulunmamaktadır. Muhtemeldir ki bu rivayet kitabın kaybolan kısmında mevcuttu. Çünkü diğer bazı kaynaklarda Evzâî'nin bu görüşü aktarılmaktadır.<sup>92</sup>

Bu örnek üzerinden iki kitap arasındaki farkı şu şekilde varetmek mümkündür. Ebû Yûsuf'un kitabı bir karşılaştırmalı fıkıh bilgisini içeren reddiyedir. Fezârî'de ise böyle bir durum yoktur. Ayrıca kitaplarda esasında Ehl-i Rey-Ehl-i Hadis farkını gösteren bir üslup farkı olduğu da görülmektedir.

### Sonuç

Aslen Kûfeli olup Şam, Bağdât ve Missîse'de bulunmuş olan Fezârî, mücahit bir âlim profiline sahiptir. O, Kûfeli Süfyân es-Sevrî ile Şamlı Evzâî'nin ilminden istifade etmiş ve siyer alanında yetişmiştir. Eğitimini tamamladıktan sonra bir serhat şehri olan Missîse'ye gitmiş ve şehir ahâlisinin sünneti öğrenmesinde önemli bir vazife yerine getirmiştir. Bu konuya dair kaleme aldığı ve alanının ilklerinden olan *Kitâbü's-siyer* adlı eserinin büyük kısmı günümüze ulaşmamıştır. Bununla birlikte makalede işlendiği üzere günümüze ulaşan kısmı müellifin usulünü anlama noktasında yeterli malumatı barındırmaktadır.

Makale sonucunda ulaşılan sonuçları şöyle sıralamak mümkündür:

Ebû İshâk el-Fezârî, hayatı ile eseri arasında uyum olduğu görülen bir âlimdir. Zira o, Kûfe gibi çok önemli bir ilim merkezinde Süfyân es-Sevrî'den siyer hususundaki rivayetler noktasında istifade ettikten sonra, bu konuya dair eser telif etmiş olan Şâm âlimi Evzâî'nin şehrine gitmiştir. Hocasından elde ettiği birikimin ardından öğrendiklerini uygulayabileceği bir şehir olan Missîse'ye gitmiş ve burada vefat etmiştir. Ayrıca tek eserinin ilmî birikiminin öne çıktığı siyer alanında olması da ayrıca dikkat çekici bir durumdur.

Fezârî'nin eseri bağlamında bahsedilen, İslâm devletinin ve ahâlisinin Müslüman olmayan devletlerle ilişkisine dair hükümleri içeren siyer ilmi, günümüzde hâlâ araştırılmayı bekleyen bir alandır. Muhammed Hamidullah'ın *İslâm'da Devlet İdâresi* isimli eseri istisna edilirse Türkçe'de bu konuya dair çalışmaların sınırlı olması bu düşüncemizi desteklemektedir. Bu sebeple, alanın uzmanlarının konuyu detaylıca ele almaları siyer ilmine önemli bir katkı olacaktır.

Fezârî, önemli bir eser ortaya koymuş olmasına rağmen detaylıca bir araştırmanın konusu olmamıştır. Kanaatimizce, Fezârî gibi birçok âlim halen araştırılmayı

<sup>90</sup> Eş-Şâfiî, Ebû 'Abdullâh Muhammed b. İdrîs, *el-Ümm*, thk. Rif'at Fevzî 'Abdumuttalib (Dârü'l-Vefâ, 1422), 9/198.

<sup>91</sup> Serahsî, Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl, *Şerhü's-Siyerü'l-kebîr*, çev. İbrahim Sarmış ve Mehmet Sait Şimşek (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2021), 1/895.

<sup>92</sup> Tahavî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed el-Misrî, *Muhtasarü İhtilâfi'l-Ulemâ*, thk. Abdullâh Nezîr Ahmed (Beyrut, ts.), 3/432.

beklemektedir. Ancak burada bir hususu ifade etmek gerekir. Bir âlimin hayatının ve ilmi birikiminin ortaya konulabilmesi noktasında elde olan şablondan daha fazlasına ihtiyaç vardır. Bu hususta yeni metotların ortaya konulması önem arz etmektedir.

Konuyu çalışırken dikkatimizi çeken bir diğer husus da şudur. Kaynaklarımız, kitapları günümüze ulaşmamış olan âlimler ve eserleri hakkında önemli detay bilgiler içermektedir. Günümüze ulaştığı bilinmeyen bir kitap hakkında yapılacak bir araştırma ile kıyıda köşede kalmış çok kıymetli bilgiler bulunabilmektedir. Bu noktada İslâmî ilimler edebiyatının her dönemde kendi görevini layıkıyla yerine getirdiğini ifade etmek gerekir.

### Kaynakça

- Abdullah b. Ahmed b. Hanbel eş-Şeybânî, Ebû Abdurrahman. *es-Sünne*. thk. Muhammed b. Sa'îd b. Sâlim el-Kahtânî. Dammâm: Dâru İbni'l-Kayyim, 1406.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-Mesâil - Rivâyetü Ebî Dâvûd es-Sicistânî*. thk. Ebû Mu'âz Târik b. Avdillâh b. Muhammed. Mısır: Mektebetü İbn Teymiyye, 1420.
- Alî b. el-Hüseyn b. Muhammed b. Ahmed el-Kureşî Ebû'l-Ferec el-İsbehânî. *Mekâtîlû't-Tâlibiyyîn*. Thk. es-Seyyid Ahmed Sakr. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, ts.
- Aybakan, Bilal. "Şâfiî". *TDV İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2010.
- el-Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. 'Alî el-Husrevcerdî el-Hurâsânî, *el-Medhal ile's-Süneni'l-Kübrâ* (nşr. Muhammed Diyâ'ü'r-Rahmân el-A'zamî), Dârü'l-Hulefâ', Kuveyt.
- el-Buhârî, Ebû 'Abdullâh Muhammed b. İsmâ'îl. *el-Câmi'ü'l-Müsnedü's-Sahîhü'l-Muhtasar* (nşr. Muhammed Zuheyr en-Nâsir). Beyrut: Dâru Tûku'n-Necât, 1422.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî. *Sünenü Ebî Dâvûd*. (nşr. 'Adil Muhammed, 'Ammâr 'Abbâs). I-VIII, Kâhire: Dârü't-Te'sîl, 1436/2015.
- Ebû Ya'lâ el-Halîlî, Halîl b. Abdullâh b. Ahmed b. İbrâhîm b. el-Halîl el-Kazvînî. *el-İrşâd fî Ma'rifeti 'Ulemâ'î'l-Hadîs - el-Halîlî*. thk. Muhammed Sa'îd Umar İdrîs. Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1409.
- Erul, Bünyamin. "Uyeyne b. Hısn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Fezârî, İbrâhîm b. Muhammed b. el-Hâris Ebû İshâk. *Kitâbü's-Siyer*. thk. Fârûk Hammâde. Beyrut: Müessesetu'r-Risale, 1987.
- Güleç, Hasan. "Ebû İshak Fezârî". *TDV İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1995.
- Hamidullah, Muhammed. *İslâm Peygamberi*. çev. Mehmet Yazgan. İstanbul: Beyan Yayınları, 2015.
- Hamidullah, Muhammed. *İslâm'da Devlet İdâresi*. İstanbul: Beyan, 2007.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî. *Târîhu Bağdâd*. thk. Beşâr Avvâd Ma'rûf. Beyrut: Dârü'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1422.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebûbekir Ahmed b. Ali. *el-Câmi' li Ahlâki'r-Râvî ve Âdâbi's-Sâmi*. thk. Mahmûd Tahhân. Riyâd: Mektebetü'l-Ma'ârif, ts.
- Herevî, Abdullâh b. Muhammed b. Alî el-Ensârî. *Zemmü'l-Kelâm ve Ehlihî*. thk. Abdurrahman Abdulaziz eş-Şibl. Medine: Mektebetü'l-'Ulûm ve'l-Hikem, 1418.
- İbn Abdilhâdî, Muhammed b. Ahmed b. Abdilhâdî ed-Dimaşkî. *Tabakâtü Ulemâ'î'l-Hadîs*. thk. Ekrem el-Bûşî - İbrâhîm ez-Zeybek. Beyrut: Mu'essesetu'r-Risâle, 1417.
- İbn Ebî Hâtîm, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed er-Râzî. *el-Cerh ve't-Ta'dîl*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1371.
- İbn Ebî'd-Dünyâ, Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed b. Ubeyd b. Süfyân. *es-Samt*. thk. Ebû İshâk el-Haveynî. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-'Arabî.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebû'l-Fadl Ahmed b. Alî. *el-İsâbe fî Temyîzi's-Sahâbe*. thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd - Alî Muhammed Mu'avvad. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Bustî. *es-Sikât*. Hindistan: Dâiretü'l-

- Ma'ârifî'l-'Osmâniyye, 1393.
- İbn Mâce, Ebû 'Abdullâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. *Sünenü İbn Mâce*. (nşr. Muhammed Fuâd 'Abdulbâkî). Dâru 'İhyâi'l-Kutubi'l-'Arabiyye.
- İbn Receb, Ebû'l-Ferec Zeynüddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Receb el-Hanbelî. *Fethü'l-Bârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. thk. Mahmûd b. Şa'bân. Medine: Mektebetü'l-Ğurabâi'l-'Eseriyye, 1417.
- İbn Sa'd, Ebû Abdullâh Muhammed b. Sa'd b. Menî. *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*. Thk. İhsan Abbâs. Beyrût: Dâru Sâdir, 1388.
- İbnü'n-Nedim, Ebû'l-Ferec Muhammed b. İshâk b. Muhammed el-Verrâk el-Bağdâdî. *el-Fihrist*. thk. İbrahim Ramadân. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1417.
- İclî, Ebû'l-Hasan Ahmed b. Abdullâh el-Kûfî. *es-Sikât*. thk. Abdul'alîm Abdul'azîm el-Bestevî. Medine, 1405.
- Kaya, Süleyman. *Erken Dönemde Kitap Tasavvuru-Tefsir-*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2023.
- Kudûrî, Ebû'l-Huseyn Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed. *et-Tecrîd*. thk. Muhammed Ahmed Serrâc - Alî Cum'a Muhammed. Kâhire, 1427.
- Mesûdî, Ebû'l-Hasen Alî b. el-Huseyn b. Alî. *Mürûcû'z-Zeheb ve Me'âdinü'l-Cevher*. thk. Es'ad Dâğır. Kum: Dârü'l-Hicre, 1409.
- Meydânî, Abdülğânî. *el-Lübâb fî Şerhi'l-Kitâb*. Beyrut: Dârü'l-kitâbi'l-arabî, 2012.
- Mizzî, Ebû'l-Haccâc Yûsuf b. Abdurrahmân b. Yûsuf el-Kelbî Cemâluddîn. *Tehzîbü'l-Kemâl fî Esmâi'r-Ricâl*. Beyrût: Muessesetu'r-Risâle, 1400.
- Müslim, Ebû'l-Hasen Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nisâbü'rî. *el-Müsnedü's-Sahîhü'l-Muhtasar bi Nakli'l-Adl 'ani'l-Adl ilâ Resûlillâh*. thk. Muhammed Fuâd Abdulbâkî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.
- Nesâî, Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şu'ayb el-Horâsânî. *Tesmiyetu Fukahâi'l-Emsâr min Ashâbi Rasûlillâh Sallallâhu aleyhi ve Sellem ve min ba'dihim*. thk. Mahmûd İbrahim Zâyed. Haleb: Dârü'l-Va'y, 1369.
- Serahsî, Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl. *Şerhü's-Siyerî'l-Kebîr*. çev. İbrahim Sarmış ve Mehmet Sait Şimşek. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2021.
- Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs. *Siyerü'l-Evzâî*. çev. İbrahim İlhan. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2021.
- Şâfiî, Ebû Abdullâh Muhammed b. İdrîs. *el-Ümm*. thk. Rif'at Fevzî Abdulmuttalib. Dârü'l-Vefâ, 1422.
- Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed el-Mısrî. *Muhtasaru İhtilâfi'l-Ulemâ*. thk. Abdullâh Nezîr Ahmed. Beyrut, ts.
- Touati, Houari. *Ortaçağ'da İslam ve Seyahat Bir Âlim Uğraşının Tarihi ve Antropolojisi*. çev. Ali Berktaş. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2021.
- Yahyâ b. Maîn, Ebû Zekeriyâ. *Min Kelâmi Ebî Zekeriyâ Yahyâ b. Maîn fî'r-Ricâl*. thk. Ahmed Muhammed Nûr Seyf. Dimaşk: Dârü'l-Me'mûn li't-Türâs, ts.
- Yakûb b. İbrâhim el-Ensârî Ebû Yûsuf. *er-Red alâ Siyeri'l-Evzâî*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Yaman, Ahmet. "Siyer". *TDV İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2009.