



ACADEMIC  
PLATFORM

ISSN: 2602-2893

# APJIR

## Academic Platform Journal of Islamic Research

Volume: 9

Issue : 1

Year : 2025

*Academic Platform*  
*Journal of Islamic Research*

**Apjir**

e-ISSN: 2602-2893

Cilt / Volume: 9

Sayı / Issue: 1

Nisan / April 2025

Kuruluş Tarihi / Founded in: 2017

**Sahibi / Owner**

Akademik Perspektif Derneği

**Editörler / Editors**

Prof. Dr. Hür Mahmut YÜCER

[hurmahmut.yucer@sbu.edu.tr](mailto:hurmahmut.yucer@sbu.edu.tr)

**Alan Editörleri / Field Editors**

Arş. Gör. Oğuz BOZOĞLU

[oguzbozoglu@karabuk.edu.tr](mailto:oguzbozoglu@karabuk.edu.tr)

Dr. Öğr. Üyesi Şevket Enes SAMANCIOĞLU

[s.enessamancioglu@karabuk.edu.tr](mailto:s.enessamancioglu@karabuk.edu.tr)

**Sekretarya / Secretary**

Arş. Gör. Oğuz BOZOĞLU

[oguzbozoglu@karabuk.edu.tr](mailto:oguzbozoglu@karabuk.edu.tr)

Dr. Öğr. Üyesi Şevket Enes SAMANCIOĞLU

[s.enessamancioglu@karabuk.edu.tr](mailto:s.enessamancioglu@karabuk.edu.tr)

**Danışma Kurulu / Advisory Board**

Prof. Dr. Orhan Çeker, Necmettin Erbakan University,

Türkiye

Prof. Dr. Celal Türer, Ankara University, Türkiye

Prof. Marwan M. Obeidat, Hashamite University, Jordan

Prof. Dr. Saim Kayadibi, Karabük University, Türkiye

Prof. Dr. Mohammad Ahmad Alkateeb, The University  
of Jordan, Jordan

Prof. Dr. Bayram Ali Çetinkaya İstanbul University,  
Türkiye

Prof. Dr. Kadir Özköse Cumhuriyet University, Türkiye

Prof Dr. Ahmet Ögke Akdeniz University, Türkiye

Prof Dr. Muhammad Mumtaz Ali, International Islamic  
University Malaysia

Prof. Dr. Basem L. Ra'ad, Al-Quds University, Jerusalem,  
Palastine

Doç. Dr. Kholoud İbrahim al-Omouh, Jordan Hashemite  
Universty, Jordan

Prof. Dr. Prof Dr Sayfiddin Sayfulloh Aka, Özbekistan  
Fenler Akademisi Alişir Nevâi Dil ve Edebiyat Enstitüsü,  
Özbekistan

Prof Dr. Adi Fahrudin, University of Muhammadiyah  
Jakarta, Indonesia Universiti Malaysia Sabah, Malaysia

Prof. Dr. Zulkarnain A. Hatta, Dean Faculty of Social  
Science, Arts & Humanities, Lincoln University College  
47301 Petaling Jaya/Malaysia

**Dizgi ve Tasarım / Typesetting and Design**

Arş. Gör. Oğuz BOZOĞLU

[oguzbozoglu@karabuk.edu.tr](mailto:oguzbozoglu@karabuk.edu.tr)

**Kurumsal İletişim / Official Contact**

[info@apjir.com](mailto:info@apjir.com)

<http://www.apjir.com/>

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



## İÇİNDEKİLER / CONTENTS

### Araştırma Makaleleri – Research Articles

---

- 1-27 Üzeyir DURMUŞ  
Tirmizî'nin Sünen'ine Kaynaklığı Bakımından Mâlik'in Rivâyetleri  
*Mâlik's Narrations in terms of Being a Source for The Tirmidhi's Sunan*
- 28-44 Yusuf KABAKCI  
Bir Câhiliye Gerçeği Olarak İntikam ve Medine Dönemi İslam Toplumuna Yansımaları  
*Revenge as a Reality of Jahiliya and Its Reflections on The Islamic Society of The Medina Period*
- 45-65 Fikrullah ÇAKMAK  
Kelam ilminde Kavramsal İhtilafın Mezhepsel Bağlamı  
*The Causes of Conceptual Disagreement in Kalâm and Its Sectarian Context*
- 66-95 Yakup UZUN  
Kıraat ilminde Usûl ve Ferşin İstisnaları  
*Exceptions to the Uşûl and Farsh in The Science of Qirâ'ât*
- 96-114 İsmail KARAHAN-Nejdet GÜRKAN  
İstişhâd Yönüyle Kur'ân ve Hadisin Bir Kelimenin Anlam Dünyasını İnşasındaki Rolü:  
Rahmet Kavramı Örneği  
*The Role of The Qur'an and Hadith in Constructing The Semantic World of a Word From The  
Perspective of Istishhad: The Example of The Concept of Rahmah*
- 115-153 Ali Qasım Mohammed MOHAMMED- Yüksel ÇELİK  
جهود فاضل السامرائي في علم المعاني  
*The Efforts of Fadıl al-Samarrai in The Science of Meanings*  
*Fâdıl es-Sâmerrâî'nin Meânî İlmindeki Çalışmaları*
- 154-180 Mohammed Ali al-AHMAD  
Ömer bin Abdülaziz'in Emevî Muhaliflerine Yönelik Politikası: Diyalog ve Münazara  
Üzerine Analitik Bir İnceleme  
*Omar b. Abd Al-Aziz's Policy Toward Umayyad Opponents: An Analytical Examination of Dialogue  
and Debate*

**Tercüme Makaleler – Translation**

---

- 181-195 William JAMES (çev. Ramazan YILMAZ)  
The Thing and Its Relations  
*Şey ve İlişkileri*

**Kitap Tanıtımları – Book Reviews**

---

- 196-203 Taha ABDURRAHMAN (Değerlendiren: Abdalrahman J K SULAIMAN)  
*Ahlak Sorunsalı Batı Modernitesinin Ahlaki Eleştirisine Bir Katkı*
- 204-212 Yakup AKYÜREK (Değerlendiren: Şenay KARA)  
*Siyer Edebiyatı: Endülüs*



Apjir/ e-ISSN: 2602-2893

Cilt: 9, Sayı: 1, 2025, ss. 1-27/ Volume: 9, Issue: 1, 2025, pp. 1-27

Journal homepage: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/apjir>



## ARAŞTIRMA MAKALESİ/RESEARCH ARTICLE

# TİRMİZÎ'NİN SÜNEN'İNE KAYNAKLIĞI BAKIMINDAN MÂLİK'İN RİVÂYETLERİ

Üzeyir DURMUŞ

Doç. Dr., Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı  
Assoc. Prof. Dr., Çanakkale Onsekiz Mart University, Faculty of Theology, Department of Hadith Çanakkale/Türkiye

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

[orcid.org/0000-0003-1776-6160](https://orcid.org/0000-0003-1776-6160)

[ror.org/05rsv8p09](https://ror.org/05rsv8p09)

## Öz

İmâm Mâlik tarafından nakledilen rivâyetlerin *Kütüb-i Sitte*'ye kaynaklığı hadis tarihi ve literatürü açısından önemli bir konudur. *Kütüb-i Sitte* müelliflerinden biri olan İmâm Tirmizî'nin, *Sünen*'inde Mâlik'ten naklettiği rivâyetler de bu konunun bir bölümünü oluşturmaktadır. Tespitlerimize göre bu konuda günümüze kadar herhangi bir müstakil çalışma yapılmamıştır. Bu makâle kapsamında, konunun açıklığa kavuşturulması için Tirmizî'nin *Sünen*'i baştan sona taranmış, onun Mâlik'ten rivâyetleri tek tek tespit edilmiş ve şu sonuçlara ulaşılmıştır: Mâlik'in rivâyetleri Tirmizî'nin *Sünen*'inin önemli kaynaklarından biridir. Tirmizî eserinde Mâlik'ten 129 rivâyet aktarmıştır. Bu miktar Mâlik'ten 71 rivâyet nakleden İbn Mâce hâric diğer *Kütüb-i Sitte* müellifleri olan Buhârî, Müslim, Ebû Dâvûd ve Nesâî'nin Mâlik'ten rivâyetleri yanında oldukça az kalsa da yine de önemli bir miktara tekâbüle ettiği söylenebilir. Bu rivâyetlerin yaklaşık % 74'ü, Ma'n b. İsâ ve Kuteybe b. Saîd tarihiyle nakledilmiştir. Tirmizî'nin Mâlik'ten rivâyette ilk tercihi Mâlik'in talebesi Ma'n b. İsâ'dır. Tirmizî'nin Ma'n'dan rivâyetleri Mâlik'ten naklettiği toplam rivâyetin yaklaşık %62'sini oluşturmaktadır. Tirmizî, Mâlik'ten hem talebeleri, hem talebelerinin talebeleri hem de talebelerinin talebelerinin talebeleri vasıtasıyla hadis nakletmekle birlikte doğrudan onun talebelerinden aldığı rivâyetler, Mâlik'ten aktardığı rivâyetlerin yaklaşık %35'ini oluşturmaktadır. Tirmizî'nin Mâlik'ten rivâyetleri *Muvatta*'ın Yahyâ b. Yahyâ Leysî, Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, Ebû Mus'ab ez-Zührî, Abdullâh b. Mesleme el-Ka'nebi, Süveyd b. Saîd el-Hadesânî, Abdurrahmân b. Kâsım, Abdullâh b. Vehb ve Ali b. Ziyâd rivâyetlerinde araştırıldığında 5'i hariç kalanının bu nüshalarda mevcut olduğu görülmüştür. Tirmizî'nin Mâlik'ten rivâyetlerinin çoğu Yahyâ b. Yahyâ el-Leysî rivâyetinde yer almaktadır. Bu makalede, hadis tarihi ve literatürü açısından önemli bir konu olan Mâlik'in rivâyetlerinin *Kütüb-i Sitte*'ye etkisinin -*Sünen-i Tirmizî* çerçevesinde- bu ve benzeri somut verilerle net olarak ortaya konulması amaçlanmaktadır.

**Anahtar kelimeler:** Hadis, Tirmizî, Mâlik, Sünen, el-Muvatta, Rivâyet.

## MÂLIK'IN NARRATIONS IN TERMS OF BEING A SOURCE FOR THE TIRMIDHÎ'S SUNAN

## Abstract

The source of the narrations transmitted by Imâm Mâlik to *al-Kutub as-Sitta* is an important issue in terms of history of hadith and literature of hadith. The narrations that narrated by Tirmidhî from Mâlik in his *Sunan* also constitute a part of this subject. According to our findings, no independent study has been carried out on this issue until today. Within the scope of this article, Tirmidhî's *Sunan* was scanned from beginning to end in order to clarify the subject, his narrations from Mâlik were determined one by one and the following conclusions were reached: Narrations of Mâlik is one of the important sources of the Tirmidhî's *Sunan*. Tirmidhî narrated 129 narrations from Mâlik. Although this amount is quite small compared to the narrations of Bukhârî, Muslim, Abû Dâwûd and Nasâî, the other authors of the book except Ibn Mâjah, who narrated 71 narrations from Malik, it can still be said that it corresponds to a significant amount. About %74 of these narratives was transferred from Ma'n b. Īsâ and Ẹutaybah b. Saïd. The first preference of Tirmidhî from Mâlik on the narration is Ma'n b. Īsâ. Tirmidhi narratives from him constitute approximately %62 of the total narratives from Mâlik. Tirmidhi narrated hadiths from Mâlik through his students, students of his students and students of his students of his students, but Tirmidhî's narrations from Mâlik his direct students are about %35 of the total narratives from Mâlik. Narrations of Tirmidhî from Mâlik when searched in the Muwaṭṭa's narrations, it was observed that the remaining 5 of them were included in these narrations. Most of the narrations of Tirmidhî from Mâlik are located in narration of al-Laysî. In this article, it is aimed to clearly reveal the effect of Malik's narrations on *al-Kutub as-Sitta*, which is an important subject in terms of hadith's history and hadith's literature, within the framework of *Sunan at-Tirmidhî*, with these and similar concrete data.

**Keywords:** Hadith, Tirmidhî, Mâlik, Sunan, al-Muwaṭṭa, Narration.

**Atıf / Cite as:** Durmuş, Üzeyir. "Tirmizî'nin *Sünen*'ine Kaynaklığı Bakımından Mâlik'in Rivâyetleri". *Apjir* 9/1 (Nisan 2025), 1-27.

## Giriş

İmâm Mâlik'in (ö. 179/795) rivâyetleri *Kütüb-i Sitte* müelliflerinin en önemli kaynaklarındandır. Tarafımızca yapılan bir tarama sonucuna göre tekrarsız olarak Buhârî 416, Müslim 339, Ebû Dâwûd 309, Tirmizî 129, Nesâî 358 ve İbn Mâce 71 rivâyeti ondan aktarmıştır.<sup>1</sup> Bu makâlede Mâlik'in rivâyetlerinin Tirmizî'nin (ö. 279/892) *Sünen*'ine kaynaklık durumu tespit edilmeye çalışılacaktır. Sonraki aşamada *Kütüb-i Sitte*'nin geri kalan eserlerinin de bu açıdan yeni makâlelerle ele alınması ve nihayetinde bir kitapla Mâlik'in rivâyetlerinin *Kütüb-i Sitte*'ye kaynaklık boyutunun kapsamlı olarak ortaya konulması hedeflenmektedir.

Tirmizî, *Sünen*'inde Mâlik'ten gelen nakilleri temel bir kaynak olarak değerlendirmiş, ondan çok sayıda hadis ve görüş aktarmış; ayrıca bazı hadislerin onun tarafından da rivâyet edildiğine atıfta bulunmuştur. Tirmizî'nin Mâlik'ten naklettiğı hadisler, mütâbî rivâyetler ve görüşler üç ayrı bölüm halinde aşağıda ele alınacaktır.

<sup>1</sup> Daha dakik bir inceleme yapılırsa rakamlar birkaç sayı esneyebilir.

## 1. Tirmizî'nin Mâlik'ten Rivâyet Ettiği Hadis Metinleri

Tirmizî Mâlik'ten 129 hadis metni nakletmiş; bunlardan 106 tanesini Mâlik'e ulaşan tek, 23 tanesini ise çift senedle rivâyet etmiştir. 226, 441, 567 ve 2296 numaralı Sünen hadislerine her ne kadar müstakil bir rakam verilmiş olsa da metinsiz farklı senedler halinde mütâbaat için rivâyet edildiklerinden bu kapsamda değerlendirilmemişlerdir. Bir sonraki bölümde görüleceği üzere mütâbaat için nakledilen rivâyetlerin sayısı 48 olup bunların 4 tanesi çift senedlidir. Hadis ilminde her bir senedin ayrı bir rivâyet olarak değerlendirildiğini dikkate alırsak Tirmizî'nin Mâlik'ten rivâyetleri  $(129+23)+(48+4)=204$  olmaktadır. Bunlar içinden metin içeren 129 rivâyetin Sünen'deki numaraları aşağıda kaydedilmiştir. Taksim işaretinden sonra bazı numaraların altında yer alan 2 rakamı, ilgili numarada aynı metnin Mâlik'ten iki ayrı senedle nakledildiğini ifade etmektedir. Mütâbaat listesi ise bir sonraki bölümde verilecektir.

Tablo 1: Tirmizî'nin Mâlik'ten Rivayetlerinin Sünen'deki Numaraları

|       |       |      |       |      |       |       |      |      |       |
|-------|-------|------|-------|------|-------|-------|------|------|-------|
| 2/    | 32    | 69/  | 92    | 143  | 153/  | 186   | 208/ | 216  | 234   |
| 2     |       | 2    |       |      | 2     |       | 2    |      |       |
| 250   | 264/  | 267  | 312   | 313  | 316   | 325/  | 336  | 373  | 374   |
|       | 2     |      |       |      |       | 2     |      |      |       |
| 399   | 418   | 439  | 440   | 472  | 487   | 491   | 499  | 534  | 676   |
| 699   | 804   | 820  | 823   | 847  | 848   | 857   | 904  | 955  | 1006/ |
|       |       |      |       |      |       |       |      |      | 2     |
| 1060/ | 1063/ | 1108 | 1114  | 1124 | 1147/ | 1149/ | 1170 | 1195 | 1196  |
| 2     | 2     |      |       |      | 2     | 2     |      |      |       |
| 1197  | 1203  | 1204 | 1225  | 1277 | 1301  | 1318  | 1350 | 1436 | 1477  |
| 1502  | 1523  | 1526 | 1530  | 1550 | 1558  | 1562  | 1588 | 1610 | 1645  |
| 1674  | 1693  | 1725 | 1730/ | 1750 | 1774/ | 1779/ | 1790 | 1794 | 1812  |
|       |       |      | 2     |      | 2     | 2     |      |      |       |

|      |            |      |      |            |            |            |            |            |      |
|------|------------|------|------|------------|------------|------------|------------|------------|------|
| 1819 | 1820/<br>2 | 1850 | 1863 | 1887       | 1893/<br>2 | 1958       | 1969/<br>2 | 2024       | 2077 |
| 2080 | 2101       | 2295 | 2318 | 2391       | 2555       | 2637       | 2724       | 2734       | 2764 |
| 2805 | 2867       | 2871 | 2897 | 2982/<br>2 | 3075       | 3165       | 3220       | 3262       | 3387 |
| 3418 | 3454/<br>2 | 3466 | 3468 | 3493       | 3494       | 3497       | 3498       | 3623/<br>2 | 3630 |
| 3631 | 3634       | 3660 | 3672 | 3674       | 3816       | 3920/<br>2 | 3921/<br>2 | 3922/<br>2 |      |

Tirmizî'nin aktardığı 204 (metin olarak 129) hadis, 3956 hadislik *Sünen*'in yaklaşık %5'ine (metin olarak %3'üne) tekâbü'l etmektedir. Bu sayı, Buhârî'nin *el-Câmi'u's-sahîh*'inde Mâlik'ten naklettiği 672 (tekrarsız 416), Müslim'in *el-Câmi'u's-sahîh*'inde yine ondan rivâyet ettiği 397 (tekrarsız 339) hadisin yanında adet olarak daha düşük kalmaktadır.

Tirmizî'nin Mâlik'ten aktardığı yukarıda listesi verilen 129 rivâyetin sened ve metinleriyle burada zikredilmesi çalışmayı makâle boyutundan çıkaracaktır. Bu nedenle aşağıda, ilgili rivâyetlerin *Muvatta'* ve *Sünen*'deki yerlerinin tespitiyle yetinilmiş; önce *Sünen*, sonra *Muvatta'*'daki kitap ve bab numaraları, ek olarak *Muvatta'*'daki bölüm içi rakamları gösterilmiştir. Akabinde her bir hadis ile ilgili olarak her iki eserdeki başlık, sened ve metin uyumu ortaya konulmuştur. *Sünen*'deki Mâlik rivâyetleri öncelikle en yaygın *Muvatta'* nüshası olan Leysî nüshasında araştırılmıştır. Hadis orada bulunduğu takdirde bu nüshaya atıfla yetinilmiştir. Leysî nüshasında bulunamayan rivâyetler için önce Şeybânî nüshasına, daha sonra diğer nüshalara mürâaat edilmiş, hadis hiçbir nüshada bulunmadığı zaman Cevherî'nin *Müsnedü'l-Muvattâ'* adlı çalışmasına başvurulmuştur. Burada amaç nüsha karşılaştırması olmadığı için hadis bir nüshada bulunduğu özel bir sebep olmadıkça diğer nüshalarda bulunup bulunmadığı belirtilmemiştir. İlgili rivâyet hangi kaynakta tespit edilmişse ona atıfla iktifâ edilmiştir.

Başlık, râvî isimleri ve metin noktasında kelimesi kelimesine uyum varsa bu durum “aynı” ibaresiyle kaydedilmiştir. Tirmizî ve Mâlik rivâyetleri arasında tek bir harf farkından anlama etki etmeyecek birkaç kelime farkına kadarki değişiklikler “çok benzer”, anlamı değiştirmese de önemli detay farkları içeren farklılıklar “benzer”, mühim değişiklikler ise “farklı” kelimesiyle belirtilmiştir. Bu mukâyese, genel anlamda bir fikir vermek içindir ve belli oranda esneklik taşımaktadır. Eğer iki metinden biri daha uzun diğeri daha kısaysa



## TİRMİZİ’NİN SÜNEN’İNE KAYNAKLIĞI BAKIMINDAN MÂLİK’İN RİVÂYETLERİ

*Sünen*’de veya *Muvatta*’da olması durumuna göre “kısa-uzun veya “uzun-kısa”, metinlerden biri diğzerinin özetı mahıyetinde ise bu durum “özet-uzun” ibareleri ile ifade edilmiştir.<sup>2</sup>

Bu şartlar dâhilinde Tirmizî’nin Mâlik’ten naklettiğı rivâyetlerin *el-Muvatta*’ ve *es-Sünen*’deki yerleri ve aralarındaki uyum durumu şöyledir:

Tablo 2: Tirmizî’nin Mâlik’ten Rivâyetlerine Dair Karşılaştırmalı Tablo

| No                        | Sünen        | Muvatta               | Bab Başlığı | Sened | Metin      |
|---------------------------|--------------|-----------------------|-------------|-------|------------|
| <b>1. Kitâbu’t-Tahâre</b> |              |                       |             |       |            |
| 2                         | Tahâret, 2   | Tahâret, 5 (31)       | Farklı      | Aynı  | Çok Benzer |
| 32                        | Tahâret, 24  | Tahâret, 1 (1)        | Farklı      | Aynı  | Kısa-Uzun  |
| 69                        | Tahâret, 52  | Tahâret, 3 (12)       | Farklı      | Aynı  | Çok Benzer |
| 92                        | Tahâret, 69  | Tahâret, 3 (13)       | Farklı      | Aynı  | Çok Benzer |
| 143                       | Tahâret, 109 | Tahâret, 4 (16)       | Farklı      | Aynı  | Çok Benzer |
| <b>2. Kitâbu’s-Salât</b>  |              |                       |             |       |            |
| 153                       | Salât, 4     | Vukûtu’s-salât, 1 (4) | Farklı      | Aynı  | Aynı       |
| 186                       | Salât, 25    | Vukûtu’s-salât, 1 (5) | Farklı      | Aynı  | Çok Benzer |
| 208                       | Salât, 42    | Salât, 1 (2)          | Farklı      | Aynı  | Aynı       |
| 216                       | Salât, 49    | Salâtu’l-             | Benzer      | Aynı  | Çok Benzer |

<sup>2</sup> Bu metot, rivâyetler arasında kolay karşılaştırma yapılabilmesi için tarafımızdan geliştirilip uygulanan bir yöntemdir.

|     |            |                        |            |      |            |
|-----|------------|------------------------|------------|------|------------|
|     |            | cemâa, 1 (1)           |            |      |            |
| 234 | Salât, 61  | Kasru's-salât, 9 (31)  | Farklı     | Aynı | Çok Benzer |
| 250 | Salât, 73  | Salât, 11 (44 a)       | Benzer     | Aynı | Aynı       |
| 264 | Salât, 83  | Salât, 6 (28)          | Benzer     | Aynı | Çok Benzer |
| 267 | Salât, 86  | Salât, 11 (47)         | Farklı     | Aynı | Çok Benzer |
| 312 | Salât, 121 | Salât, 10 (44)         | Çok Benzer | Aynı | Çok Benzer |
| 313 | Salât, 121 | Salât, 8 (38)          | Farklı     | Aynı | Çok Benzer |
| 316 | Salât, 123 | Kasru's-salât, 18 (57) | Farklı     | Aynı | Çok Benzer |
| 325 | Salât, 131 | Kible, 5 (9)           | Farklı     | Aynı | Aynı       |
| 336 | Salât, 139 | Kasru's-salât, 10 (34) | Benzer     | Aynı | Çok Benzer |
| 373 | Salât, 163 | Salâtu'l-cemâa, 7 (21) | Benzer     | Aynı | Çok Benzer |
| 374 | Salât, 163 | Salâtu'l-cemâa, 7 (23) | Benzer     | Aynı | Çok Benzer |
| 399 | Salât, 180 | Salât, 15 (58)         | Benzer     | Aynı | Çok Benzer |
| 418 | Salât, 197 | Bulunamadı             |            |      |            |
| 439 | Salât, 213 | Salâtu'l-leyl, 2 (9)   | Farklı     | Aynı | Çok Benzer |

|                          |            |                       |            |      |            |
|--------------------------|------------|-----------------------|------------|------|------------|
| 440                      | Salât, 213 | Salâtu'l-leyl, 2 (8)  | Farklı     | Aynı | Çok Benzer |
| <b>3. Kitâbu'l-Vitr</b>  |            |                       |            |      |            |
| 472                      | Vitr, 14   | Salâtu'l-leyl, 3 (15) | Farklı     | Aynı | Benzer     |
| 487                      | Vitr, 21   | Şeybânî (803)         | Farklı     | Aynı | Benzer     |
| <b>4. Kitâbu'l-Cumua</b> |            |                       |            |      |            |
| 491                      | Cumua, 2   | Cumua, 7 (16)         | Benzer     | Aynı | Kısa-Uzun  |
| 499                      | Cumua, 6   | Cumua, 1 (1)          | Farklı     | Aynı | Çok Benzer |
| <b>Ebvâbu'l-İdeyn</b>    |            |                       |            |      |            |
| 534                      | İdeyn, 23  | İdeyn, 3 (8)          | Benzer     | Aynı | Çok Benzer |
| <b>5. Kitâbu'z-Zekât</b> |            |                       |            |      |            |
| 676                      | Zekât, 35  | Zekât, 27 (52)        | Farklı     | Aynı | Çok Benzer |
| <b>6. Kitâbu's-Savm</b>  |            |                       |            |      |            |
| 699                      | Savm, 13   | Savm, 3 (6)           | Çok Benzer | Aynı | Aynı       |
| 804                      | Savm, 80   | İ'tikâf, 1 (1)        | Farklı     | Aynı | Çok Benzer |
| <b>7. Kitâbu'l-Hac</b>   |            |                       |            |      |            |
| 820                      | Hac, 10    | Hac, 11 (37)          | Çok Benzer | Aynı | Aynı       |
| 823                      | Hac, 12    | Hac, 19 (60)          | Aynı       | Aynı | Çok Benzer |

|                           |            |                    |        |        |            |
|---------------------------|------------|--------------------|--------|--------|------------|
| 847                       | Hac, 25    | Hac, 24 (76)       | Benzer | Aynı   | Çok Benzer |
| 848                       | Hac, 25    | Hac, 24 (78)       | Benzer | Aynı   | Çok Benzer |
| 857                       | Hac, 34    | Hac, 33 (107)      | Benzer | Aynı   | Kısa-Uzun  |
| 904                       | Hac, 66    | Dahâyâ, 5 (9)      | Benzer | Aynı   | Çok Benzer |
| 955                       | Hac, 108   | Hac, 71 (218)      | Benzer | Aynı   | Benzer     |
| <b>8. Kitâbu'l-Cenâiz</b> |            |                    |        |        |            |
| 1006                      | Cenâiz, 25 | Cenâiz, 12 (37)    | Farklı | Aynı   | Çok Benzer |
| 1060                      | Cenâiz, 65 | Cenâiz, 13 (38)    | Farklı | Aynı   | Aynı       |
| 1063                      | Cenâiz, 66 | Salâtu'l-cemâa (6) | Farklı | Aynı   | Kısa-Uzun  |
| <b>9. Kitâbu'n-Nikâh</b>  |            |                    |        |        |            |
| 1108                      | Nikâh, 17  | Nikâh, 2 (4)       | Benzer | Aynı   | Aynı       |
| 1114                      | Nikâh, 22  | Nikâh, 3 (8)       | Benzer | Aynı   | Çok Benzer |
| 1124                      | Nikâh, 29  | Nikâh, 11 (24)     | Benzer | Aynı   | Çok Benzer |
| <b>10. Kitâbu'r-Radâ'</b> |            |                    |        |        |            |
| 1147                      | Radâ', 1   | Radâ', 3 (15)      | Farklı | Aynı   | Benzer     |
| 1149                      | Radâ', 2   | Radâ', 1 (5)       | Farklı | Aynı   | Çok Benzer |
| 1170                      | Radâ', 15  | İsti'zân, 14 (37)  | Farklı | Benzer | Benzer     |

**11. Kitâbu't-Talâk**

|      |           |                 |        |      |            |
|------|-----------|-----------------|--------|------|------------|
| 1195 | Talâk, 18 | Talâk, 35 (101) | Farklı | Aynı | Çok Benzer |
| 1196 | Talâk, 18 | Talâk, 35 (102) | Farklı | Aynı | Çok Benzer |
| 1197 | Talâk, 18 | Talâk, 35 (103) | Farklı | Aynı | Çok Benzer |
| 1203 | Talâk, 22 | Talâk, 13 (35)  | Aynı   | Aynı | Kısa-Uzun  |
| 1204 | Talâk, 23 | Talâk, 31 (87)  | Benzer | Aynı | Çok Benzer |

**12. Kitâbu'l-Buyû'**

|      |           |                   |        |             |            |
|------|-----------|-------------------|--------|-------------|------------|
| 1225 | Buyû', 14 | Buyû', 12 (22)    | Farklı | Aynı        | Çok Benzer |
| 1277 | Buyû', 47 | İsti'zân, 10 (27) | Benzer | Bir Ek Râvî | Benzer     |
| 1301 | Buyû', 62 | Buyû', 9 (14)     | Benzer | Aynı        | Çok Benzer |
| 1318 | Buyû', 75 | Buyû', 39 (89)    | Farklı | Aynı        | Çok Benzer |

**13. Kitâbu'l-Ahkâm**

|      |           |                  |        |      |            |
|------|-----------|------------------|--------|------|------------|
| 1350 | Ahkâm, 15 | Akdiyye, 37 (43) | Benzer | Aynı | Çok Benzer |
|------|-----------|------------------|--------|------|------------|

**15. Kitâbu'l-Hudûd**

|      |           |              |        |      |           |
|------|-----------|--------------|--------|------|-----------|
| 1436 | Hudûd, 10 | Hudûd, 1 (1) | Benzer | Aynı | Özet-Uzun |
|------|-----------|--------------|--------|------|-----------|

**17. Kitâbu'l-Et'ime**

|      |            |              |            |      |        |
|------|------------|--------------|------------|------|--------|
| 1477 | Et'ime, 11 | Sayd, 4 (13) | Çok Benzer | Aynı | Benzer |
|------|------------|--------------|------------|------|--------|

|                            |                     |                   |            |        |            |
|----------------------------|---------------------|-------------------|------------|--------|------------|
|                            |                     | Şeybânî (643)     |            |        | Çok Benzer |
| <b>18. Kitâbu'l-Edâhî</b>  |                     |                   |            |        |            |
| 1502                       | Edâhî, 8            | Dahâyâ, 5 (9)     | Benzer     | Aynı   | Çok Benzer |
| 1523                       | Edâhî, 24           | Bulunamadı        |            |        |            |
| <b>19. Kitâbu'n-Nuzûr</b>  |                     |                   |            |        |            |
| 1526                       | Nuzûr, 2            | Nuzûr, 4 (8)      | Farklı     | Aynı   | Aynı       |
| 1530                       | Nuzûr, 6            | Nuzûr, 7 (11)     | Farklı     | Aynı   | Çok Benzer |
| <b>20. Kitâbu's-Siyer</b>  |                     |                   |            |        |            |
| 1550                       | Siyer, 3            | Cihâd, 19 (48)    | Farklı     | Aynı   | Çok Benzer |
| 1558                       | Siyer, 10           | Cevherî (628)     | -          | Aynı   | Çok Benzer |
| 1562                       | Siyer, 13           | Cihâd, 10 (18)    | Benzer     | Aynı   | Kısa-Uzun  |
| 1588                       | Siyer, 31           | Zekât, 23 (41)    | Benzer     | Farklı | Benzer     |
| 1610                       | Siyer, 44           | Kelâm, 12 (27)    | Çok Benzer | Farklı | Farklı     |
| <b>21. Fedâilu'l-Cihâd</b> |                     |                   |            |        |            |
| 1645                       | Fedâilu'l-Cihâd, 15 | Cihâd, 18 (39)    | Benzer     | Aynı   | Çok Benzer |
| <b>22. Cihâd</b>           |                     |                   |            |        |            |
| 1674                       | Cihâd, 4            | İsti'zân, 14 (35) | Benzer     | Aynı   | Aynı       |

|                   |            |                        |        |      |            |
|-------------------|------------|------------------------|--------|------|------------|
| 1693              | Cihâd, 18  | Hac, 80 (247)          | Farklı | Aynı | Çok Benzer |
| <b>23. Libâs</b>  |            |                        |        |      |            |
| 1725              | Libâs, 5   | Salât, 6 (28)          | Farklı | Aynı | Kısa-Uzun  |
|                   |            | Şeybânî (287)          | Farklı | Aynı | Kısa-Uzun  |
| 1730              | Libâs, 8   | Libâs, 5 (11)          | Farklı | Aynı | Aynı       |
| 1750              | Libâs, 18  | İsti'zân, 3 (7)        | Benzer | Aynı | Çok Benzer |
| 1774              | Libâs, 34  | Libâs, 7 (14)          | Farklı | Aynı | Çok Benzer |
| 1779              | Libâs, 37  | Libâs, 7 (15)          | Farklı | Aynı | Çok Benzer |
| <b>24. Et'ime</b> |            |                        |        |      |            |
| 1790              | Et'ime, 3  | İsti'zân, 3 (11)       | Aynı   | Aynı | Özet-Uzun  |
| 1794              | Et'ime, 6  | Nikâh, 18 (41)         | Farklı | Aynı | Çok Benzer |
| 1812              | Et'ime, 15 | Sıfatu'n-Nebî, 10 (21) | Farklı | Aynı | Çok Benzer |
| 1819              | Et'ime, 20 | Sıfatu'n-Nebî, 6 (10)  | Benzer | Aynı | Çok Benzer |
| 1820              | Et'ime, 21 | Sıfatu'n-Nebî, 10 (20) | Farklı | Aynı | Aynı       |
| 1850              | Et'ime, 42 | Nikâh, 21 (51)         | Farklı | Aynı | Çok Benzer |
| <b>25. Eşribe</b> |            |                        |        |      |            |

|                    |            |                       |            |      |            |
|--------------------|------------|-----------------------|------------|------|------------|
| 1863               | Eşribe, 2  | Eşribe, 4 (9)         | Farklı     | Aynı | Çok Benzer |
| 1887               | Eşribe, 15 | Sıfatu'n-Nebî, 7 (12) | Farklı     | Aynı | Benzer     |
| 1893               | Eşribe, 19 | Sıfatu'n-Nebî, 9 (17) | Farklı     | Aynı | Çok Benzer |
| <b>26. Birr</b>    |            |                       |            |      |            |
| 1958               | Birr, 38   | Salâtu'l-cemâa, 2 (6) | Farklı     | Aynı | Kısa-Uzun  |
| 1969               | Birr, 44   | Şeybânî (959)         | Farklı     | Aynı | Çok Benzer |
| 2024               | Birr, 77   | Sadaka, 2 (7)         | Farklı     | Aynı | Çok Benzer |
| <b>27. Tıb</b>     |            |                       |            |      |            |
| 2077               | Tıb, 27    | Radâ', 3 (16)         | Farklı     | Aynı | Aynı       |
| 2080               | Tıb, 30    | Ayn, 4 (9)            | Farklı     | Aynı | Çok Benzer |
| <b>28. Ferâiz</b>  |            |                       |            |      |            |
| 2101               | Ferâiz, 10 | Ferâiz, 7 (4)         | Çok Benzer | Aynı | Çok Benzer |
| <b>34. Şehâdât</b> |            |                       |            |      |            |
| 2295               | Şehâdât, 1 | Akdiyye, 2 (3)        | Farklı     | Aynı | Çok Benzer |
| <b>35. Zühhd</b>   |            |                       |            |      |            |
| 2318               | Zühhd, 11  | Husnu'l-huluk, 1 (3)  | Farklı     | Aynı | Çok Benzer |



|                             |                      |                       |        |      |            |
|-----------------------------|----------------------|-----------------------|--------|------|------------|
| 2391                        | Züh'd, 53            | Şear, 5 (14)          | Benzer | Aynı | Çok Benzer |
| <b>37. Sıfatu'l-cenne</b>   |                      |                       |        |      |            |
| 2555                        | Sıfatu'l-cenne, 18   | Bulunamadı            |        |      |            |
| <b>39. Kitâbu'l-İmân</b>    |                      |                       |        |      |            |
| 2637                        | İmân, 16             | Kelâm, 1 (1)          | Farklı | Aynı | Çok Benzer |
| <b>41. İsti'zân</b>         |                      |                       |        |      |            |
| 2724                        | İsti'zân, 29         | Selâm, 3              | Farklı | Aynı | Çok Benzer |
| 2734                        | İsti'zân, 34         | Kasru's-salât, 8 (28) | Farklı | Aynı | Çok Benzer |
| <b>42. Edeb</b>             |                      |                       |        |      |            |
| 2764                        | Edeb, 18             | Şear, 5 (14)          | Farklı | Aynı | Çok Benzer |
| 2805                        | Edeb, 44             | İsti'zân, 3 (6)       | Farklı | Aynı | Çok Benzer |
| <b>43. Emsâl</b>            |                      |                       |        |      |            |
| 2867                        | Emsâl, 4             | Şeybânî (964)         | Farklı | Aynı | Çok Benzer |
| 2871                        | Emsâl, 7             | Şeybânî (1008)        | Farklı | Aynı | Çok Benzer |
| <b>44. Fedâilu'l-Kur'ân</b> |                      |                       |        |      |            |
| 2897                        | Fedâilu'l-Kur'ân, 11 | Kur'ân, 6 (18)        | Benzer | Aynı | Çok Benzer |

**46. Tefsîr**

|      |            |                        |        |      |            |
|------|------------|------------------------|--------|------|------------|
| 2982 | Tefsîr, 2  | Salâtu'l-cemâa, 8 (25) | Farklı | Aynı | Çok Benzer |
| 3075 | Tefsîr, 8  | Kader, 1 (2)           | Farklı | Aynı | Çok Benzer |
| 3165 | Tefsîr, 22 | Bulunamadı             |        |      |            |
| 3220 | Tefsîr, 34 | Kasru's-salât, 22 (67) | Farklı | Aynı | Çok Benzer |
| 3262 | Tefsîr, 48 | Kur'ân, 4 (9)          | Farklı | Aynı | Çok Benzer |

**47. Deavât**

|      |            |                |        |      |            |
|------|------------|----------------|--------|------|------------|
| 3387 | Deavât, 13 | Kur'ân, 8 (29) | Farklı | Aynı | Çok Benzer |
| 3418 | Deavât, 30 | Kur'ân, 8 (34) | Farklı | Aynı | Çok Benzer |
| 3454 | Deavât, 55 | Câmi', 1 (2)   | Farklı | Aynı | Çok Benzer |
| 3466 | Deavât, 61 | Kur'ân, 7 (21) | Farklı | Aynı | Çok Benzer |
| 3468 | Deavât, 61 | Kur'ân, 7 (20) | Farklı | Aynı | Uzun-Kısa  |
| 3493 | Deavât, 77 | Kur'ân, 8 (31) | Farklı | Aynı | Çok Benzer |
| 3494 | Deavât, 78 | Kur'ân, 8 (33) | Farklı | Aynı | Çok Benzer |
| 3497 | Deavât, 79 | Kur'ân, 8 (28) | Farklı | Aynı | Çok Benzer |
| 3498 | Deavât, 80 | Kur'ân, 8 (30) | Farklı | Aynı | Çok Benzer |

**48. Menâkıb**

### TİRMİZÎ'NİN SÜNEN'İNE KAYNAKLIĞI BAKIMINDAN MÂLİK'İN RİVÂYETLERİ

|      |             |                        |        |      |            |
|------|-------------|------------------------|--------|------|------------|
| 3623 | Menâkıb, 4  | Sıfatu'n-Nebî, 1 (1)   | Farklı | Aynı | Çok Benzer |
| 3630 | Menâkıb, 6  | Sıfatu'n-Nebî, 10 (10) | Farklı | Aynı | Çok Benzer |
| 3631 | Menâkıb, 6  | Tahâret, 6 (32)        | Farklı | Aynı | Çok Benzer |
| 3634 | Menâkıb, 7  | Kur'ân, 4 (7)          | Farklı | Aynı | Çok Benzer |
| 3660 | Menâkıb, 15 | Şeybânî (945)          | Farklı | Aynı | Çok Benzer |
| 3672 | Menâkıb, 16 | Kasru's-salât, 24 (83) | Farklı | Aynı | Çok Benzer |
| 3674 | Menâkıb, 16 | Cihâd, 19 (49)         | Farklı | Aynı | Çok Benzer |
| 3816 | Menâkıb, 40 | Şeybânî (944)          | Farklı | Aynı | Çok Benzer |
| 3920 | Menâkıb, 68 | Câmi', 2 (4)           | Farklı | Aynı | Çok Benzer |
| 3921 | Menâkıb, 68 | Câmi', 3 (11)          | Farklı | Aynı | Çok Benzer |
| 3922 | Menâkıb, 68 | Câmi', 3 (10)          | Farklı | Aynı | Aynı       |

Tirmizî, tablodan açıkça anlaşılacağı üzere bab başlıkları noktasında çok nâdir olarak Muvatta'dan etkilenmiş, çoğu zaman kendi özgün başlıklarını oluşturmuştur. Ayrıca Tirmizî, 49 kitaptan oluşan *Sünen*'inin 37 kitabında Mâlik'ten nakilde bulunmuş, 12'sinde ise ondan rivâyet aktarmamıştır.

Tablo 3: Rivayette Bulunulan Kitapların Oranları

|                     | Kitap Sayısı | Yaklaşık Oran |
|---------------------|--------------|---------------|
| Rivayette Bulunulan | 37           | % 75          |

|                        |    |      |
|------------------------|----|------|
| Rivâyette Bulunulmayan | 12 | % 25 |
|------------------------|----|------|

Tirmizî'nin Mâlik'ten naklettiği 129 hadis metninin 126 tanesi ondan semâ yoluyla, Ebû Mus'ab tarikiyle gelen 3 tanesi (699, 804 ve 820) ise kıraat yoluyla alınmıştır.

Tablo 4: Tahammül Metotları

| Yöntem | Rivâyet Sayısı | Yaklaşık Oran |
|--------|----------------|---------------|
| Semâ'  | 126            | % 98          |
| Kırâat | 3              | % 2           |

Tirmizî'nin naklettiği 129 hadis metninin 126 tanesi merfû', 3 tanesi (313, 487 ve 1149) ise mevkûftur.

Tablo 5: Rivâyetlerin Söyleyenlerine Göre Tasnifi

| Hadis Türü        | Rivâyet Sayısı | Yaklaşık Oran |
|-------------------|----------------|---------------|
| Merfû' rivâyetler | 126            | % 98          |
| Mevkûf rivâyetler | 3              | % 2           |
| Mevkûf rivâyetler | 3              | % 2           |

Tirmizî'nin *Sünen*'inde Mâlik'ten doğrudan rivâyet bulunmamakta olup ondan naklettiği hadis metinleri onun 23 farklı talebesi yoluyla gelmektedir. Kimi rivâyetlerde Mâlik'le Tirmizî arasında 1, kimisinde 2, kimisinde de 3 râvî bulunmaktadır.

Tirmizî'nin doğrudan rivâyette bulunduğu Mâlik'in talebeleri:<sup>3</sup>

1. Kuteybe b. Saîd (ö. 240/855) – 42 hadis

Tirmizî, *Sünen*'inde sika bir râvî olan hocası<sup>4</sup> Kuteybe b. Saîd'den Mâlik tarikiyle ve semâ yoluyla 42 hadis nakletmiştir. Bahsi geçen rivâyetlerin müselsel numaralarını içeren tablo aşağıdadır.

<sup>3</sup> Burada ve sonraki kısımlarda râvîler rivâyet sayılarına göre çoktan aza doğru sıralanacaktır.

Tablo 6: Kuteybe'nin Rivayet Numaraları

|      |      |      |      |      |      |      |
|------|------|------|------|------|------|------|
| 11   | 69   | 143  | 153  | 208  | 264  | 316  |
| 325  | 472  | 823  | 847  | 848  | 904  | 1006 |
| 1060 | 1063 | 1108 | 1149 | 1203 | 1225 | 1277 |
| 1502 | 1526 | 1530 | 1693 | 1725 | 1730 | 1774 |
| 1779 | 1790 | 1812 | 1820 | 1893 | 1958 | 2318 |
| 2637 | 2982 | 3454 | 3623 | 3920 | 3921 | 3922 |

2. Ebû Mus'ab ez-Zührî (ö. 242/857) - 3 hadis

Tirmizî'nin *Sünen*'inde sika bir râvî olan hocası<sup>5</sup> Ebû Mus'ab ez-Zührî'nin Mâlik'ten kırâat yoluyla alıp naklettiği 3 rivâyet bulunmakta olup bunlar 699, 804 ve 820 numaralı hadislerdir.

Tirmizî'nin, talebeleri vasıtasıyla rivâyette bulunduğu Mâlik'in talebeleri:

1. Ma'n b. İsâ (ö. 198/814) - 80 hadis

Ma'n, Mâlik'in talebelerinden ve Tirmizî'nin hocası İshâk b. Mûsâ'nın<sup>6</sup> (ö. 264/878) hocalarından olup sikadır.<sup>7</sup> Tirmizî ondan şu 80 hadisi nakletmiştir:

Tablo 7: Ma'n'ın Rivayet Numaraları

|     |     |     |     |     |     |     |
|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|
| 2   | 32  | 69  | 92  | 153 | 186 | 208 |
| 216 | 234 | 264 | 267 | 312 | 313 | 325 |
| 336 | 373 | 374 | 399 | 439 | 440 | 491 |

<sup>4</sup> Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, *Siyerü alâmi'n-nübelâ*, Beyrût: Müessesetü'r-risâle, 1985, 11/16.

<sup>5</sup> Zehebî, *Siyer*, 11/436-437; İbrahim Harekât, "Ebû Mus'ab", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 10/193.

<sup>6</sup> Zehebî, *Siyer*, 11/554.

<sup>7</sup> Zehebî, *Siyer*, 9/305.

|      |      |      |      |      |      |      |
|------|------|------|------|------|------|------|
| 499  | 534  | 676  | 1006 | 1060 | 1063 | 1124 |
| 1147 | 1149 | 1195 | 1196 | 1197 | 1204 | 1350 |
| 1436 | 1550 | 1558 | 1562 | 1645 | 1674 | 1730 |
| 1750 | 1774 | 1779 | 1819 | 1820 | 1863 | 1893 |
| 1969 | 2024 | 2080 | 2101 | 2295 | 2391 | 2724 |
| 2734 | 2764 | 2867 | 2871 | 2982 | 3075 | 3220 |
| 3387 | 3418 | 3454 | 3468 | 3493 | 3494 | 3497 |
| 3498 | 3623 | 3630 | 3631 | 3634 | 3672 | 3674 |
| 3920 | 3921 | 3922 |      |      |      |      |

2. *Abdullâh b. İdrîs* (ö. 192/808) – 1 hadis

Mâlik'ten hadis nakleden ve Mâlik'in de kendisinden hadis naklettiği sika bir râvîdir.<sup>8</sup> Tirmizî ondan 418 numaralı hadisi rivâyet etmiştir.

3. *Abdurrahmân b. Mehdî* (ö. 198/813-814) – 2 hadis

Mâlik'in talebelerinden olup sikadır.<sup>9</sup> 487 ve 1588 numaralı Sünen hadisleri ondan rivâyet edilmiştir.

4. *[Abdullâh] İbn Vehb* (ö. 197/813) – 2 hadis

Mâlik'in talebelerinden olup sikadır.<sup>10</sup> 857 ve 2077 numaralı hadislerin râvisidir.

5. *Abdurrezzâk (b. Hemmâm es-San'ânî)* (ö. 211/826-27) – 1 hadis

Mâlik'ten hadis nakledenlerden olup sikadır.<sup>11</sup> 955 numaralı hadis *Musannef* sahibi bu muhaddisten nakledilmiştir.

<sup>8</sup> İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbü't-Tehzîb*, Hindistan: Matbaatü dâireti'l-meârif, 1326, 5/144-145.

<sup>9</sup> Yûsuf b. Abdurrahmân el-Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl fî esmâi'r-ricâl*, Beyrût: Müessesetü'r-risâle, 1980, 17/432-433.

<sup>10</sup> Zehebî, *Siyer*, 9/224-226.

6. İshâk b. İsâ (ö. 224/839) – 1 hadis

Mâlik'in talebelerinden olup sikadır. Sâlih b. Muhammed “lâ be'se bih, sadûk”, Ebû Hâtim ise “sadûk” olduğunu söylemiştir.<sup>12</sup> Sünen'deki 1114 numaralı hadisin iki râvisinden biridir.

7. Abdullâh b. Nâfi' (ö. 206/821) – 1 hadis

Mâlik'in talebesidir. Sikadır fakat hafızasında biraz zayıflık olduğu için kitaptan aktardığı rivâyetler daha güvenilirirdir.<sup>13</sup> 1114 numaralı hadisin diğer râvisidir.

8. Yahyâ b. Saîd el-Kattân (ö. 198/813-814) – 1 hadis

Mâlik'in talebelerinden olup sika bir râvîdir.<sup>14</sup> 1147 numaralı hadis ondan nakledilmiştir.

9. Yahyâ b. Saîd el-Ensârî (ö. 143/760) – 1 hadis

Sika bir râvîdir.<sup>15</sup> 1794 numaralı hadis ondan nakledilmiştir.

10. Bîşr b. Ömer (ö. 207/822) – 2 hadis

Mâlik'in talebelerinden olup sikadır.<sup>16</sup> 1170 ve 1610 numaralı Sünen hadislerinin râvisidir.

11. Zeyd b. Hubâb (ö. 203/818) – 2 hadis

Rivâyetlerinde çokça hata yapan sadûk bir râvîdir.<sup>17</sup> 250 ve 1301 numaralı hadisler ondan nakledilmiştir.

12. Ravh b. Ubâde (ö. 205/820) – 2 hadis

Mâlik'in talebelerindendir. Güvenilirliği tartışmalı olup hakkında Hatîb “sika”, Yahyâ b. Maîn “sadûk, lâ be'se bih”, Ebû Hâtim “lâ yuhtaccu bih”, Nesâî “leyse bi'l-kaviyy” demiştir.<sup>18</sup> 1318 ve 2805 numaralı hadisler Ravh'tan nakledilmiştir.

13. Abdullâh b. Mesleme [b. Ka'neb /el-Ka'nebî] (ö. 221/836) – 3 hadis

Mâlik'in talebelerinden olup sikadır.<sup>19</sup> 1477, 3660 ve 3816 hadisler ondan rivâyet edilmiştir.

---

<sup>11</sup> Zehebî, *Siyer*, 9/564 vd.

<sup>12</sup> Mizzî, *Tehzîb*, 2/462-464.

<sup>13</sup> İbn Hacer, *Tehzîb*, 6/51.

<sup>14</sup> İbn Hacer, *Tehzîb*, 11/216-220.

<sup>15</sup> Hakkında bilgi için bkz. İbn Hacer, *Tehzîb*, 5/468.

<sup>16</sup> Mizzî, *Tehzîb*, 4/138-139.

<sup>17</sup> Mizzî, *Tehzîb*, 10/46.

<sup>18</sup> Mizzî, *Tehzîb*, 9/402-406.

<sup>19</sup> Zehebî, *Siyer*, 10/260.

14. Süfyân b. Uyeyne (ö. 198/813-814) – 1 hadis

Mâlik'in akranlarından olup sika bir râvidir.<sup>20</sup> 1850 numaralı hadisin râvisidir.

15. Îsâ b. Yûnus b. Ebî İshâk Amr es-Sebî (ö. 187/803) – 1 hadis

Mâlik'in râvilerinden olup sikadır.<sup>21</sup> 1887 numaralı hadis ondan nakledilmiştir.

16. Abdullâh [b. el-Mübârek] (ö. 181/797) – 1 hadis

Mâlik'ten hadis rivâyet eden akranlarından olup sikadır.<sup>22</sup> 2555 numaralı hadis ondan aktarılmıştır.

17. İshâk b. Süleymân (ö. 200/816) – 1 hadis

Mâlik'ten hadis nakledenlerden olup sikadır.<sup>23</sup> 2897 numaralı hadis kendisinden rivâyet edilmiştir.

18. Muhammed b. Hâlid b. Asme (ö. 211/827) – 1 hadis

Mâlik'ten hadis nakledenlerden olup biraz zayıf bir râvidir. Hakkında Ebû Zür'a "lâ be'se bih", Ebû Hâtim de "sâlihu'l-hadîs" demiştir.<sup>24</sup>

19. [Abdurrahmân b. Muhammed b. Ziyâd] el-Muhâribî (ö. 195/811) – 1 hadis

Mâlik'ten rivâyette bulunanlardandır. Yahyâ b. Maîn ve Nesâî sika olduğunu belirtmiştir. Nesâî başka bir yerde hakkında "leyse bihi bes" demiş, Ebû Hâtim de sikalardan rivâyette bulunduğunda sadûk olduğunu söylemiş, meçhul râvilerden münker rivâyetler naklettiğini de eklemiştir.<sup>25</sup> 3466 numaralı Sünen hadisi ondan rivâyettir.

Tirmizî'nin, talebelerinin talebeleri vasıtasıyla rivâyette bulunduğu Mâlik'in talebeleri:

1. Şu'be [b. el-Haccâc] (ö. 160/776) – 1 hadis

Şu'be, hadis ilminin önde gelen âlimlerinden olup sikadır.<sup>26</sup> 1523 numaralı hadis ondan nakledilmiştir.

2. Leys b. Sa'd (ö. 175/791)

Sika bir râvi olup müctehid bir fakihtir.<sup>27</sup> 3165 numaralı hadis onun rivâyetlerindendir.

<sup>20</sup> İbn Hacer, *Tehzîb*, 4/117-121.

<sup>21</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, Beyrût, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1417, 11/153 vd.

<sup>22</sup> Mizzî, *Tehzîb*, 8/379.

<sup>23</sup> Mizzî, *Tehzîb*, 2/426 vd.

<sup>24</sup> Mizzî, *Tehzîb*, XXV, 143 vd.

<sup>25</sup> Mizzî, *Tehzîb*, XXVII, 386 vd.

<sup>26</sup> İbn Hacer, *Takrîbü't-Tehzîb*, Suriye, Dâru'r-reşîd, 1986, s. 266.

<sup>27</sup> İbn Hacer, *Takrîb*, s. 464.



## TİRMİZÎ'NİN SÜNEN'İNE KAYNAKLIĞI BAKIMINDAN MÂLİK'İN RİVÂYETLERİ

Görüldüğü üzere bu 23 râvî içinde çok zayıf denilebilecek biri bulunmamaktadır. 18 râvinin sika, 5 râvinin ise biraz zayıf olduğu söylenebilir.

Mâlik'in bu 23 râvisinden Abdullâh b. Nâfi', Zeyd b. Hubâb, Ravh b. Ubâde, Muhammed b. Hâlid ve el-Muhâribî dışındakiler genelde güvenilir kabul edilmiştir. Bu beş râvi ise kimi ricâl âlimlerince güvenilir kimilerince ise biraz zayıf sayılmıştır. Şu halde ilgili râvîlerin güvenilirlik oranı şu şekildedir:

Tablo 8: Mâlik'in Râvilerinin Güvenilirlik Bakımından Tasnifi

| Mâlik'in Râvileri                       | Oran |
|-----------------------------------------|------|
| Güvenilir (18)                          | % 78 |
| Güvenilirliği tartışmalı veya zayıf (5) | % 22 |

Bu 23 râvî Tirmizî'ye yakınlıkları açısından üç gruba ayrılabilir. Tirmizî'nin hocaları, onun hocalarının hocaları ve onun hocalarının hocalarının hocaları. Aşağıda her bir grup yoluyla gelen hadislerin toplam rivâyetler içindeki oranı bir tablo ile ortaya konulmuştur.

Tablo 9: Rivâyetlerin Uluvv ve Nuzûl Bakımından Tasnifi

| Rivâyetin Kaynağı | Talebe                  | Rivâyet Sayısı | Yaklaşık Oran |
|-------------------|-------------------------|----------------|---------------|
| Mâlik'in          | Kuteybe                 | 42             | % 33          |
| Talebeleri        | Ebû Mus'âb              | 3              | % 2           |
| Mâlik'in          | Ma'n b. Îsâ             | 80             | % 62          |
| Talebelerinin     | Abdullâh b. Mesleme vd. | 30             | % 23          |
| Talebeleri        |                         |                |               |
| Mâlik'in          |                         |                |               |
| Talebelerinin     | Şu'be ve Leys           | 2              | % 2           |
| Talebelerinin     |                         |                |               |
| Talebeleri        |                         |                |               |

Tabloda hadis sayısının 129'tan fazla ve toplam oranın yüzde yüzün üzerinde çıkmasının nedeni birçok rivâyetin birden fazla senedle gelmesidir. 129 hadisin 100 tanesinin senedinde tek başına veya birlikte Ma'n ve Kuteybe bulunmaktadır. Sadece 29 hadis Mâlik'in diğer talebelerinden alınmıştır. Bu durum *Sünen*'deki Mâlik rivâyetlerinin yaklaşık % 80'inin Ma'n ve Kuteybe'den, %20'sinin diğer talebelerden geldiğini göstermektedir. Mâlik rivâyetleri konusunda Ma'n Tirmizî'nin birinci tercihi, Kuteybe ise ikinci tercihidir.

Sünen rivâyetlerinin el-Muvatta' nüshalarında araştırılması sırasında 6 rivâyetin esas alınan Yahyâ b. Yahyâ el-Leysî nüshasında bulunmadığı fakat Şeybânî nüshasında yer aldığı görülmüştür. 1 rivâyet de mevcut nüshalarda değil de diğer birçok nüshadan hareketle tasnif edilmiş olan Cevherî'nin *Müsnedü'l-Muvatta'* adlı eserinde bulunmuştur. 4 rivâyet ise bunların hiçbirinde tespit edilememiştir. Tüm rivâyetlerin belirtilen kaynaklarda bulunma oranları yaklaşık olarak şöyledir:

Tablo 10: Rivâyetlerin Muvatta' Nüshalarında Bulunma Oranları

| Kaynak      | Rivâyet Sayısı                        | Yaklaşık Oran |
|-------------|---------------------------------------|---------------|
| Leysî       | 118                                   | % 92          |
| Şeybânî     | 6 (487, 1969, 2867, 2871, 3660, 3816) | % 4           |
| Cevherî     | 1 (1558)                              | % 1           |
| Bulunamayan | 4 (418, 1523, 2555, 3165)             | %3            |

129 hadis metninden mevcut *Muvatta'* nüshalarında ve *Müsnedü'l-Muvatta'* adlı eserde tespit edilen 125 tanesinden sadece 1 tanesinde Tirmizî (Siyer, 44) ve Mâlik (Kelâm, 27) rivâyetleri arasında önemli bir fark bulunmaktadır. Aslında bu fark da Tirmizî'nin ilgili rivâyetinin dayandığı *Muvatta'* nüshasına ulaşamamasından ve metindeki bir benzerlikten dolayı *Muvatta'*daki farklı bir rivâyetle arasında bağ kurulmuş olmasından kaynaklanmaktadır. Bu rivâyetin de *Muvatta'*larda bulunamayan diğer 4 rivâyete eklenmesi durumunda ortada böyle bir sorun kalmayacaktır. Bir yönden farklı görülen iki hadis aşağıda verilmiştir:

رواية مالك: حَدَّثَنِي مَالِكٌ، عَنِ ابْنِ شِهَابٍ، عَنْ عُرْوَةَ بْنِ الزُّبَيْرِ، عَنْ عَائِشَةَ أُمِّ الْمُؤْمِنِينَ، أَنَّ أَرْوَاجَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حِينَ تُوفِّي رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَرَدْنَ أَنْ يَبْعَثَ عُثْمَانُ بْنُ عَفَّانَ إِلَى أَبِي بَكْرٍ الصِّدِّيقِ فَيَسْأَلَنَّهُ مِيرَاثَهُنَّ مِنْ رَسُولِ

اللَّهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَالَتْ لَهُنَّ عَائِشَةُ: أَلَيْسَ قَدْ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "لَا نُورُثُ مَا تَرَكْنَا فَهُوَ صَدَقَةٌ."

رواية الترمذي: حَدَّثَنَا الْحَسَنُ بْنُ عَلِيٍّ الْخَلَّالُ قَالَ: أَخْبَرَنَا بِشْرُ بْنُ عُمَرَ قَالَ: حَدَّثَنَا مَالِكُ بْنُ أَنَسٍ، عَنْ ابْنِ شِهَابٍ، عَنْ مَالِكِ بْنِ أَوْسٍ بْنِ الْحَدَّثَانِ، قَالَ: دَخَلْتُ عَلَى عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ، وَدَخَلَ عَلَيْهِ عُثْمَانُ بْنُ عَفَّانَ، وَالزُّبَيْرُ بْنُ الْعَوَّامِ، وَعَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ عَوْفٍ، وَسَعْدُ بْنُ أَبِي وَقَّاصٍ، ثُمَّ جَاءَ عَلِيٌّ، وَالْعَبَّاسُ يَخْتَصِمَانِ، فَقَالَ عُمَرُ لَهُمْ: أَنْشِدُكُمْ بِاللَّهِ الَّذِي بِإِذْنِهِ تَقُومُ السَّمَاءُ وَالْأَرْضُ، تَعْلَمُونَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: "لَا نُورُثُ، مَا تَرَكْنَاهُ صَدَقَةٌ؟" قَالُوا: نَعَمْ، قَالَ عُمَرُ فَلَمَّا تُوفِّي رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قَالَ أَبُو بَكْرٍ: أَنَا وَلِيُّ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَجِئْتُ أَنْتَ وَهَذَا إِلَى أَبِي بَكْرٍ تَطْلُبُ أَنْتَ مِيرَاثَكَ مِنْ ابْنِ أَخِيكَ، وَيَطْلُبُ هَذَا مِيرَاثَ امْرَأَتِهِ مِنْ أَبِيهَا، فَقَالَ أَبُو بَكْرٍ: إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: "لَا نُورُثُ، مَا تَرَكْنَاهُ صَدَقَةٌ." وَاللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّهُ صَادِقٌ بَارٌّ رَاشِدٌ تَابِعٌ لِلْحَقِّ. وَفِي الْحَدِيثِ قِصَّةٌ طَوِيلَةٌ. وَهَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ غَرِيبٌ مِنْ حَدِيثِ مَالِكِ بْنِ أَنَسٍ.

Görüldüğü üzere aslında rivâyet edilen hadisin metninde bir farklılık bulunmamakta, ilgili metin delil olarak iki farklı olayda kullanılmaktadır. Bağlam farklı olduğu için bu durum önemli bir fark olarak zikredilmiş olmakla birlikte ortaya çıkan hüküm açısından bir farklılık söz konusu değildir.

## 2. Tirmizî'nin Mâlik'ten Mütâbaat İçin Naklettiği Rivâyetler

Tirmizî, Mâlik'ten sened ve metinli hadisler naklettiği gibi kimi zaman da mütâbaat için sadece onun naklettiği hadisin senedini aktarmakla yetinmiş veya senedsiz olarak Mâlik'in farklı bir metnine dikkat çekmiştir. Bu tür mütâbaat rivâyetleri 48 adet olup bunların 4 tanesi çift sened içermektedir. Bu çift senedlere makalenin başındaki tabloda olduğu gibi *Sünen*'deki hadis numarasından sonra eklenen taksim işaretin altına eklenecek olan 2 rakamıyla işaret edilecektir.

Aşağıda bu hadislerin *Sünen*'deki numaraları tablo olarak gösterilmiştir.

Tablo 11: Tirmizî'nin Mâlik'ten Mütâbaatlarının Numaraları

|    |     |     |     |     |     |     |
|----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|
| 28 | 142 | 143 | 225 | 226 | 441 | 450 |
|----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|

|           |      |      |      |      |            |            |
|-----------|------|------|------|------|------------|------------|
| 495/<br>2 | 567  | 676  | 735  | 791  | 804/<br>2  | 841        |
| 954       | 1009 | 1150 | 1225 | 1300 | 1301/<br>2 | 1433/<br>2 |
| 1484      | 1597 | 1636 | 1647 | 1799 | 1861       | 1968       |
| 2024      | 2076 | 2077 | 2107 | 2111 | 2126       | 2261       |
| 2296      | 2319 | 2364 | 2391 | 2419 | 2475       | 2476       |
| 2824      | 2943 | 2953 | 2997 | 3437 | 3604       |            |

Makâlenin başında da belirtildiği üzere bunlardan 226, 441, 567 ve 2296 numaralı atıflar *Sünen*'de müstakil rakamla belirtilmiş, diğerleri ise ilgili hadisin sonunda ek bilgi olarak aktarılmış, ayrı bir numarayla rivâyet edilmemiştir. Bu detay Ahmed Muhammed Şâkir tarafından numaralandırılmış *Sünen* nüshası için geçerli olup *Sünen*'in orijinal nüshası için geçerli değildir.

### 3. Tirmizî'nin Mâlik'ten Naklettiği Fikhî Görüşler

Mâlik muhaddis olmasının yanında mutlak müctehid olan bir fakihdir. Tirmizî de *Sünen*'inde ahkam hadislerini aktardıktan sonra müctehidlerin konuyla ilgili görüşlerini zaman zaman aktaran ve bu yönüyle temâyüz eden bir muhaddistir. *Sünen*, Mâlik'ten aktarılan fikhî görüşler kapsamında bir taramaya tabi tutulduğunda 100 civarında hadisin sonunda diğer müctehidler gibi Mâlik'in görüşlerinin de aktarıldığı görülmektedir. Bu çalışmanın konusu Mâlik'in fikhî görüşleri ve Tirmizî'nin ona nispet ettiği re'ylerin doğruluğu olmadığı için sadece sayısal anlamda yukarıda verilen bilgiyle yetinilecektir.

Tirmizî birkaç yerde de bazı râvîlerin durumunu belirtmek için Mâlik'in onlardan hadis naklettiğini belirtmiştir.

### Sonuç

İmâm Tirmizî, *Sünen*'inde Mâlik'in rivâyetlerine yer vermiş, ondan 129 hadis metni, mütâbiler de eklendiğinde toplam 204 rivâyet nakletmiştir. Tirmizî'nin hocalarından tahsil ettiği *Muvatta'* nüshalarının çoğu bugün elde olmasa da ilgili rivâyetlerin günümüzde mevcut olan *Muvatta'* nüshalarıyla neredeyse birebir uyumlu olması, farklı

*Muvatta'* nüshalarında Mâlik'in rivâyetlerinin aynı titizlikle korunduğunu göstermesi açısından önemlidir. Bazı rivâyetlerin bugünkü *Muvatta'* nüshalarında yer almaması onların mevzû' olmasından değil *Muvatta'*'nın Mâlik tarafından sık sık güncellenip bazı hadislerin çıkarılmasından veya ilgili rivâyetlerin Mâlik'in *Muvatta'* dışında kalan rivâyetlerinden olmasındandır. Bilindiği üzere bir muhaddisin tüm hadis birikimi yazdığı kitaplardaki hadislerden ibâret değildir. Buhârî'nin öğrenip öğrettiği hadisler *Sahîh*'inden ibâret olmadığı gibi Mâlik'in de *Muvatta'*'ndan ibâret değildir.

Tirmizî *Sünen*'inde, 23 farklı *Muvatta'* râvisinden hadis metni aktarmakla birlikte *Muvatta'* rivâyetleri içinden en çok Ma'n b. Îsâ (ö. 198/814) rivâyetini tercih etmiştir. Daha önce tarafımızdan kaleme alınan makâlelerde görülebileceği üzere Buhârî *Sahîh*'inde Abdullâh b. Yûsuf et-Tinnîsî (ö. 218/833), Müslim ise *Sahîh*'inde Yahyâ b. Yahyâ et-Temîmî (ö. 226/840) rivâyetini tercih etmiştir. Şu hâlde Tirmizî'nin Şeyhayn'a göre daha kadim bir rivâyeti tercih ettiği söylenebilir. Her üç rivâyetin ortak özelliği ise güvenilir olmakla birlikte günümüze ulaşamamış olmalarıdır.

Tirmizî'nin Mâlik'ten naklettiği rivâyetlerin çoğu -Buhârî ve Müslim'in rivâyetlerinde de görüldüğü üzere- mevcut *Muvatta'* nüshalarında bulunmaktadır. Sadece 4 rivâyet bu nüshalarda bulunamamıştır. Bu rakam Buhârî'nin *Sahîh*'i için 29, Müslim'in *Sahîh*'i için ise 20'dir.

Tirmizî Mâlik'ten genellikle merfû' hadisler nakletmiştir. 129 hadis metninden 126 tanesi merfû', 3 tanesi ise mevkûftur. Ondan maktû' rivâyet ise aktarmamıştır.

Tirmizî'nin Mâlik'ten rivâyetlerinin neredeyse tamamı semâ yoluyla alınmıştır. Sadece Ebû Mus'ab yoluyla gelen 3 rivâyet kırâat tarikiyle ahzedilmiştir.

Buraya kadar zikredilen veriler, Hadis Edebiyatı ve Hadis Tarihi açısından önemli bir konu olan Mâlik'in rivâyetlerinin *Kütüb-i Sitte*'ye kaynaklığını *Sünen-i Tirmizî* örneğinde kapsamlı ve somut olarak ortaya koymuş bulunmaktadır. Tirmizî'nin Mâlik'ten rivâyetlerinin bu kapsamda olmasının nedenleri üzerinde yapılacak müstakil çalışmalar konunun farklı boyutlarının açığa kavuşmasına katkı sağlayacaktır.

**Etik Beyan:** Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

**Yazar(lar) / Author(s):** Üzeyir Durmuş

**Finansman / Funding:** Yazarlar, bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadıklarını kabul ederler. / The authors acknowledge that they received no external funding in support of this research.

## Kaynakça

- Hatîb el-Bağdâdî. *Târîhu Bağdâd*. Beyrût, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1417.
- İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalânî. *Takrîbü't-Tehzîb*. Suriye, Dârü'r-reşîd, 1986.
- İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalânî. *Tehzîbü't-Tehzîb*. Hindistan: Matbaatü dâireti'l-meârif, 1326.
- Kandemir, M. Yaşar, "Muvatta". *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*. 31/416-418.
- Mâlik b. Enes. *el-Muvatta'* (Abdullâh b. Mesleme el-Ka'nebî rivâyeti). Thk. Abdülmecîd Türkî, Beyrût: Dârü'l-garbi'l-İslâmî, 1999.
- Mâlik b. Enes. *el-Muvatta'* (Abdullâh b. Vehb rivâyeti). Thk. Mikloş Muranyi, Beyrût: Dârü'l-garbi'l-İslâmî, 2002.
- Mâlik b. Enes. *el-Muvatta'* (Abdurrahmân b. Kâsım rivâyeti). Thk. Muhammed b. Alevî, Abu Dabi: el-Mecmeu's-sekafî, 2004.
- Mâlik b. Enes. *el-Muvatta'* (Ali b. Ziyâd el-Hadesânî rivâyeti). Thk. Muhammed el-Şâzelî en-Nüfeyr, Beyrût: Dârü'l-garbi'l-İslâmî, 1980.
- Mâlik b. Enes. *el-Muvatta'* (Ebû Mus'âb ez-Zührî rivâyeti). Thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf ve Mahmûd Muhammed Halîl, Beyrût: Müessesetü'r-risâle, 1998.
- Mâlik b. Enes. *el-Muvatta'* (Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî rivâyeti). Thk. Abdülvehhâb Abdüllatîf, Kâhire: Lecnetü ihyâi't-türâs, 1994.
- Mâlik b. Enes. *el-Muvatta'* (Süveyd b. Saîd el-Hadesânî rivâyeti). Thk. Abdülmecîd Türkî, Beyrût: Dârü'l-garbi'l-İslâmî, 1994.
- Mâlik b. Enes. *el-Muvatta'* (Yahyâ b. Yahyâ el-Leysî rivâyeti). Thk. Muhammed Fuâd Abdülbakî, Kâhire: Dârü'l-hadîs, 2005.
- Mizzî, Yûsuf b. Abdurrahmân. *Tehzîbü'l-Kemâl fî esmâi'r-ricâl*. Beyrût: Müessesetü'r-risâle, 1980.
- Sezgîn, Fuad. *Buhârî'nin Kaynakları*. İstanbul: İbrahim Horoz Basımevi, 1956.
- Sifil, Ebubekir. *Muvatta Nüshaları Muhteva Analizi*. İstanbul: Rihle Kitap, 2017.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed. *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ*. Beyrût: Müessesetü'r-risâle, 1985.



Apjir/ e-ISSN: 2602-2893

Cilt: 9, Sayı: 1, 2025, ss. 28-44/ Volume: 9, Issue: 1, 2025, pp. 28-44

Journal homepage: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/apjir>



## ARAŞTIRMA MAKALESİ/RESEARCH ARTICLE

# BİR CÂHİLİYE GERÇEĞİ OLARAK İNTİKAM VE MEDİNE DÖNEMİ İSLAM TOPLUMUNA YANSIMALARI

**Yusuf KABAKCI**

Doç. Dr., Uşak Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı, Uşak

Assoc. Prof. Dr., Faculty of Divinity, Department of Islamic History and Arts, Uşak/Türkiye

[yusuf.kabakci@usak.edu.tr](mailto:yusuf.kabakci@usak.edu.tr)

[orcid.org/0000-0002-4553-1417](https://orcid.org/0000-0002-4553-1417)

[ror.org/05es91y67](https://ror.org/05es91y67)

## Öz

İntikam, öldürülen bir yakının katilini her ne pahasına olursa olsun belli ritüeller çerçevesinde öldürerek bir çeşit yargısız cezalandırma yöntemidir. Tarih boyunca hemen her toplumda görülen bu durum Hz. Muhammed'in peygamber olduğu Arap Yarımadası'nda da çok yaygındır. Her ne kadar Kur'an ve Sünnet'te adam öldürmek büyük günah sayılmış, cinayet işleyen hukuki durumu ortaya konulmuş olsa da bazı yeni Müslümanlar bu kötü adetten vazgeçememişlerdir. Bazıları da müşriklerin intikam hırslarının kurbanı olmuşlardır. İşte bu çalışmada hicret sonraki dönemde Müslümanların işlediği intikam amaçlı cinayetlerle müşriklerin Müslümanları intikam amaçlı öldürdükleri olaylar sebep sonuç ilişkisi içerisinde konu edilmiştir. Önce intikam kavramı ve bunun Câhiliye toplumundaki karşılığı izah edilmiştir. Devamında hicretle birlikte aynı zamanda devlet başkanı olan Hz. Peygamber'in cinayet ve intikamları önlemeye ve böylece cezalandırmadaki sorumluluğu fertlerden alıp hukuk devletine tahsis ettiği icraatlarından bahsedilmiştir. Sonrasında da tüm bu tedbirlere rağmen yaşanmış intikam vakaları ve O'nun uygulamalarına yer verilmiş ve mezkur dönemdeki intikam probleminin değerlendirildiği sonuç bölümüyle nihayete ermiştir. Çalışma nitel bir araştırma yöntemi olan doküman inceleme metoduyla temel Siyer kaynakları ve konuyla alakalı çağdaş makale, tez, kitap gibi akademik eserlerden faydalanılarak hazırlanmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Siyer, Câhiliye, Hz. Muhammed, İntikam, Medine Dönemi.

## REVENGE AS A REALITY OF JAHILIYA AND ITS REFLECTIONS ON THE ISLAMIC SOCIETY OF THE MEDINA PERIOD

### Abstract

Revenge is a method of extrajudicial punishment by killing the murderer of a relative at all costs within the framework of certain rituals. This situation, which has been seen in almost every society throughout history, is also very common in the Arabian Peninsula where Hz. Muhammad was a prophet. Although killing a person is considered a great sin in the Quran and Sunnah and the legal status of the murderer is stated, some new Muslims have not been able to give up this evil custom. Some have also become victims of the polytheists' thirst

**Geliş Tarihi:** 30.01.2025

**Doi:** [doi.org/10.52115/apjir.1630058](https://doi.org/10.52115/apjir.1630058)

**Kabul Tarihi:** 17.02.2025



## BİR CÂHİLİYE GERÇEĞİ OLARAK İNTİKAM VE MEDİNE DÖNEMİ İSLAM TOPLUMUNA YANSIMALARI

for revenge. In this study, the revenge murders committed by Muslims in the period after the hijra and the incidents in which polytheists killed Muslims for revenge are discussed in a cause and effect relationship. First, the concept of revenge and its equivalent in the society of ignorance are explained. Then, the actions of Prophet Muhammad, who was also the head of state with the hijra, in preventing murders and revenges and thus transferring the responsibility for punishment from individuals to the state of law are mentioned. Afterwards, despite all these precautions, the revenge cases that took place and his practices were included and the conclusion section where the revenge problem in the known period was evaluated was concluded. It was prepared by using the document review method, which is a qualitative research method, using basic Sirah sources and academic works such as contemporary articles, theses and books related to the subject.

**Keywords:** Sirah, Jahiliya, Prophet Muhammed, Revenge, Medina Period.

**Atıf / Cite as:** Kabakcı, Yusuf. “Bir Câhiliye Gerçeği Olarak İntikam ve Medine Dönemi İslam Toplumu Yansımaları”. *Apjir* 9/1 (Nisan 2025), 28-44.

### Giriş

Kur’ân-ı Kerim’de ilk insanın yaratılışından bahsedilirken meleklerin Yüce Allah’a “...Biz seni tesbih ve takdis edip dururken sen yeryüzünde fesat çıkarıp kan dökecek birini mi yaratacaksın?”<sup>1</sup> Dediklerinden bahsedilir. Neticede daha ilk insan olan Hz. Âdem’in çocukları Kâbil ve Hâbil kıskançlık sebebiyle tartışmışlar ve sonrasında yeryüzünde ilk cinayet işlenmiş olup Kur’an’da bu durum “Nefsi onu kardeşini öldürmeye itti ve onu öldürdü...”<sup>2</sup> şeklinde haber verilmiştir. Sonraları bu suç tüm insan topluluklarında işlenir olmuştur. Bunun bir devamı olarak zaman içerisinde insanların öldürülen bir yakınının öcünü almak için intikam peşine düşmesi de Grönland’dan Avustralya’ya kadar<sup>3</sup> hemen tüm yeryüzünde ve her cemiyette önlenemeyen bir sosyal gerçeklik haline gelmiştir. İnancın ve hukukun tamamen önlemede yetersiz kaldığı bu durum bazen örf haline gelip bir anlamda hukukun (veya hukuksuzluğun) bizzat kendisi olmuştur. Durdurulamayan bir vakia haline gelen bu cinayet sarmalının sosyo-kültürel, siyasal ve ekonomik pek çok sebebi bulunmaktadır. Zaten sosyal meseleler hiçbir zaman tek sebeple izah edilemezler.

İslâm dini cinayet, intikam ve kan davalarının yaygın olduğu bir bölgede yayılmaya başlamış ve adeta kangren halini almış bu durumu düzeltmek için Kur’ân’da mü’minleri bağlayıcı hükümlere yer verildiği gibi Hz. Peygamber de bir kısmı aşağıda açıklanacak olan bireysel ve toplumsal barış uygulamalarını hayata geçirmiştir. Ancak tüm bunlara rağmen maalesef Müslüman toplumlarda da cinayet ve intikam hadiselerinin bütünüyle önüne geçilememiştir. Hz. Peygamber zamanından günümüze kadar bu cehalet olgusu devam edegelmiştir. Mesela Osman Devleti’inde 20. yüzyıl başlarında Sultan II. Abdülhamit zamanında özellikle Arnavutluk bölgesindeki kan davalarını önlemek için Musalaha-i Dem Komisyonları kurulmuş,<sup>4</sup> Türkiye Cumhuriyeti’nde 1974 yılında kan

<sup>1</sup> Bakara 2/30.

<sup>2</sup> Mâide 5/30.

<sup>3</sup> Günindi, Ali, *Türk Ceza Kanununda Kan Gütme Saiki ile Adam Öldürme* (İzmir Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010), 20-23.

<sup>4</sup> Özbozdağı, Özer, “Osmanlı Hükümetinin Kosova Arnavutları Arasındaki Kan Davalarına Çözüm Bulma Çabaları 1908-1912”, *Belleten* 82/295 (Aralık 2018), 987-1007.

davaları üzerine çalıştaylar<sup>5</sup> düzenlenmek zorunda kalınmıştır. Vakıa halen devam etmektedir.

## 1. Kaynaklar ve Yöntem

Bu makale Hz. Peygamber döneminde hicret sonrası gerçekleşen bazı intikam alma olaylarını sebep sonuç ilişkisi içerisinde ele almayı hedefleyen psiko-sosyal tarih çalışmasıdır. Mezkûr dönemdeki tüm intikam hadiselerini ele almak gibi bir iddiası yoktur. Bir kısmının sebebi Câhiliye dönemine dayanan bu türden hadiselerin ortaya konması ilk dönem İslam toplumunun bu yönüyle daha iyi anlaşılmasına katkı sağlamayı amaçlamaktadır. Türkiye’de İslam Tarihi bağlamında öldürme, asabiyet ve kan davası ilişkisi<sup>6</sup> ve suikast-darbe konusu<sup>7</sup> çalışılmakla beraber doğrudan hicret sonrası Müslümanların faili ya da mağduru oldukları intikam olaylarını ele alan akademik bir çalışma yapılmamıştır. Binaenaleyh bu çalışmanın esas konusu Medine döneminde intikam amaçlı ölen ya da öldürülen sahabîler, onları buna sevkeden sebepler ve Hz. Peygamber’in bu olaylardaki uygulamalarıdır. Önce sözlük ve terim anlamı çerçevesinde intikam kavramından bahsedilecek bilahare örnek vakalar üzerinde durulmuştur. Çalışmada nitel bir araştırma yöntemi olan doküman inceleme metodu kullanılmış; İbn İshâk (ö. 151/768), Vâkıdî (ö. 207/823), İbn Hişam (ö. 218/833), İbn Sa’d (ö. 230/845) ve Belâzürî (ö. 279/892-93) gibi temel Siyer kaynaklarından, genel tarih ve tabakât kitaplarından, konunun tarihî, hukukî ve psikolojik tarafıyla ilintili makale ve tez türü akademik çalışmalardan ve *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*’nin muhtelif maddelerinden istifade edilmiştir. Yazımda TDV İslam Ansiklopedisi esas alınmıştır.

## 2. İntikam Kavramı ve Mahiyeti

Arapça *نقم* /n-k-m kökünden türeyip Türkçe’ye de bu dilden geçen intikam kelimesi genel anlamda “öc alma, haksızlık yapan birinin haksızlığa uğrayan/lar tarafından cezalandırılması, suç ve günah işleyeni hakettiği şekilde cezalandırma, kötülüğe ceza ile karşılık verme”<sup>8</sup> anlamlarına gelmektedir. Kur’ân’da türevleriyle birlikte bağlamına göre değişik anlamlarda dördü kullar, on üçü de Allah için olmak üzere toplam on yedi defa geçmektedir.<sup>9</sup> Sosyolojik açıdan, haksızlık olarak algılanan bir olaya mukabele olarak karşı tarafı cezaya uğratma veya zarar verme durumudur.<sup>10</sup> Bu anlamda her türlü

<sup>5</sup> Türkiye Barolar Birliği, *Kan Davası Seminer Çalışması* (Ankara: Sevinç Matbaası, 1975).

<sup>6</sup> Hacı Mehmet Altuntaş, *Câhiliye’de ve Hz. Peygamber Zamanında Kan Davası* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Doktora Tezi, 2021).

<sup>7</sup> Demircan, Adnan, “İslâm Tarihinin İlk Döneminde Suikastlar ve Darbeler”, *Şehir ve İrfan Araştırmaları Dergisi* 2 (2016); Şimşir, Mehmet, *Hiz. Peygamber Döneminde Suikastlar* (İstanbul: Kitap Dünyası, 2018).

<sup>8</sup> İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, thk. Abdullah Ali el-Kebir vd. (Kahire: Dâru’l-Ma’ârif, t.y.), “akm”, 6/4531.

<sup>9</sup> Özdemir, Faruk, “Tematik ve Bağlamsal Açıdan Kur’ân’da İntikam Kavramı”, *Amasya İlahiyat Dergisi* 7 (Aralık 2016), 71-91.

<sup>10</sup> Richard Noreen, Stuckless Goranson, “The Vengeance Scale: Development of a Measure of Attitudes Toward Revenge”, *Journal of Social Behaviour and Personality* 7/1 (1992), 25.

## BİR CÂHİLİYE GERÇEĞİ OLARAK İNTİKAM VE MEDİNE DÖNEMİ İSLAM TOPLUMUNA

### YANSIMALARI

haksızlığa karşı intikam alınmak istenebilir ancak bu çalışmada “ölümle sonuçlanan bir saldırının karşılığını vermek üzere maktul tarafının, katili veya yakınlarından biri ya da birkaçını öldürmek suretiyle”<sup>11</sup> öcünü alması kastedilmektedir ki bunun Arapça’daki karşılığı “ثَر / se’r” kelimesidir.<sup>12</sup> Se’r, intikam amaçlı öldürme işi, öldürülen yakının katili, öldürülmek istenen kişi veya akıtlamak istenen kan anlamlarındadır. Aynı kökten müştak “su’retu” ve “su’üratu” kelimeleri de aynı anlamdadır. Yakının kâtilini intikam amaçlı öldürme eylemi için “se’era / ثَر ” fiili kullanılır; böylece yakınının kâtilini öldürüp intikamını alana “es-sâ’ir/ الثائر”, öldürülen katile de “el-mes’ûr / المئور” denilir.<sup>13</sup> Kelime tüm müştaklarıyla intikam amaçlı öldürmeye delalet etmekteydi. Bu tür fiiller günümüz Türk hukuk sisteminde “kan gütme” olarak adlandırılmıştır.<sup>14</sup>

Genel anlamda intikam konusu Batıdaki akademik çalışmalarda daha ziyade psikoloji ve etik disiplinler tarafından araştırılarak ahlakî açıdan değerlendirilmiş; rasyonel olmayan ve kötü sonuçlar doğuran olumsuz bir duygu olarak tarif edilmiştir.<sup>15</sup> Yine bir doktora çalışmasında, rasyonel bir düşünceden ziyade haksızlığa uğramışlık algısı ve motivasyonu üzerine kurulu, rahatlama gereksinimi hisseden yoğun bir duygusal durum olarak tanımlanmıştır.<sup>16</sup> Konu Türkiye’deki çalışmalarda adam öldürme ve kan davaları özelinde çoğunlukla sosyolojik temelli, İslam Tarihi metinlerinde ise asabiyetle ilişkilendirilerek mütalaa edilmiştir. Esasen suç sosyolojisine göre suçun etken ve sebepleri suçu işleyeninde içinde yaşadığı sosyal çevreye göre değerlendirilmeli, fizikî etkenler, dış etkenler hatta iklimsel özellikler dahi dikkate alınmalıdır. Buna göre kan gütme sâikiyle adam öldürmenin arka planında sosyal, ekonomik, dinî, ailevî ve tarihi sebeplerin olması muhtemeldir.<sup>17</sup> Daha geniş çerçevede kan gütme psikoloji-psikiyatr, sosyoloji, kriminoloji ve antropoloji ile alakalı bir meseledir.<sup>18</sup> İngiliz yazar Francis Bacon’un “bir çeşit vahşi adalet”<sup>19</sup> şeklinde tarif ettiği intikam düşmanca bir tavidir. Diğer taraftan Câhiliye toplumu gibi merkezi bir idarenin olmadığı veya adalet mekanizmasının zayıf olduğu veya yavaş çalıştığı toplumlarda intikam alma maktul yakınları için sadece bir hak olarak değil aynı zamanda bir görev olarak anlamlandırılmıştır. Çünkü özellikle Câhiliye

<sup>11</sup> Çağrı, Mustafa, “İntikam”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/356.

<sup>12</sup> İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, 1/465-466.

<sup>13</sup> Zebîdî, Ebü’l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdirrezzâk el-Bilgrâmî, *Tâcû’l-‘arûs min cevâhiri’l-Kâmûs*, thk. İbrahim et-Terzî (Kuveyt: Matbaatü Hukûmeti’l-Kuveyt, 1972), 10/301-305.

<sup>14</sup> Türk Hukuk Kurumu, *Türk Hukuk Lûgatı* (Ankara: Başbakanlık Basımevi, 1991), 184.

<sup>15</sup> Naim Ferruh, Uztuğ Çınar, “Tüketicilerin Yaşadıkları Olumsuz Satın Alma Deneyimlerine Tepkileri: İntikam mı, Misileme mi?”, *Gümüşhane Üniversitesi İletişim Fakültesi Elektronik Dergisi* 3/2 (ts.), 44.

<sup>16</sup> Ysseldyk, Renate L., *Dispositions Toward Forgiveness and Revenge in Relation to Coping Styles and Psychological Well-being* (Ottawa: Carleton University, Doktora Tezi, 2005), 12.

<sup>17</sup> Dağcı, Şamil, “Din ve Gelenek”, *Kandavası ve Namus Cinayetlerinin Töre İle İlişkisi ve İslam Ceza Hukuku Bakımından Analisi* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2011), 121.

<sup>18</sup> Daha geniş bilgi için bk. Günindi, Ali, *Türk Ceza Kanununda Kan Gütme Saiki ile Adam Öldürme* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2010), 29-37.

<sup>19</sup> Bacon, Francis, *The Essays of Francis Bacon*, ed. Clark Sutherland Northup (Boston: The Riversde Press, 1907), 15.

toplumu ve aşiret yapısı gibi asabiyetin yaygın, dinin etkisinin zayıf olduğu toplumlarda olay ferdî olmaktan çıkıp ailenin ya da kabilenin şeref ve haysiyeti haline getirilmiştir.<sup>20</sup> Diğer taraftan dönem şartları içerisinde bir yönüyle de daha fazla kan dökmeyi ve kabile çatışmalarını sınırlayan bir özelliği de vardır.<sup>21</sup> Sosyal çevre bireyleri öç almaya teşvik ve telkin etmede (indoctrination) çok etkili bir faktör olup psikolojik baskı kurmakta, aksi takdirde kınamakta ve hatta haysiyetsizlik ve şerefsizlikle itham edebilmektedir. Bu sebeple maktul yakınları yas tutarak intikam alınacağına dek kendilerini kadınlara yaklaşma, şarap içme, yıkanma, sürme çekme ve güzel koku sürünme gibi birtakım dünyevî zevklerden mahrum ederek adeta hac için ihrama girmişçesine adanmakta, kadınlar da erkekleri intikam almaya teşvik etmekte ve intikamları alınacağına kadar ağlamaktaydılar.<sup>22</sup> Câhiliye toplumunda birisi öldürüldüğü zaman maktulün yakın akrabalarından birinin katili veya onun yakın bir akrabasını öldürmesi gerekirdi. Eğer öldürülen soylu bir ailedense diyete razı olmak bile acizlik veya karaktersizlik olarak kabul edilir, misliyle mukabele açısından öldürülen gibi soylu birisi hedef alınırdı.<sup>23</sup> Öldürülen kişinin öcü başka bir öldürmeyle alınmadığında kanı heder edilmiş olarak değerlendirilir ve bu kişinin kabirde zulmet içinde ıstırap çekeceği düşünülürdü. Bu durumda ölen kişinin mezarına gelen bir baykuşun yakınlarına intikam telkin ettiğine inanılırdı. Hatta bu iş için nesi' yapılarak haram ay özelliği Muharremden Safere kaydırılabiliyordu. Dolayısıyla yakınları diyeti veya sulhu kabul ederlerse ölen kişinin acı çekmesine razı gelmiş olurlardı.<sup>24</sup> Hz. Peygamber bu yanlış âdeti yok etmek için "Lâ hame ve lâ safer / baykuş telakkisi ve Safer ayının vaktinin değiştirilmesi yoktur" demişti.<sup>25</sup> Bu durum zamanla bir cinayet sarmalına dolayısıyla yıllarca süre kan davalarına hatta kabile savaşlarına bile dönüşürdü.<sup>26</sup> Zira cehalet gerçekçiliğin zıddıdır ve saldırganlıktır. İntikamcının duygusal yoğunluğu onu rasyonel olmayan aşırı tepki vermeye zorlar.<sup>27</sup> Râğib el-İsfahânî cehalet kelimesinin üç temel anlamından birinin "yapılması gereken bir şeyin tam tersini yapmak"<sup>28</sup> olduğunu belirtmiştir ki bu da bir cinayet olduğunda işi hukukla halletmek yerine saldırmaktır. Câhiliye insanının zihin yapısına göre öldürülen bir yakınının intikamını almak bağlayıcı din<sup>29</sup> bir yükümlülük şeklinde algılanmaktaydı. Vakıyı en iyi özetleyen ifadeler; "intikam öldürmekle alınır" ve "kan ancak kan ile

<sup>20</sup> Çağrı, Mustafa, "İntikam", 22/356; Dağcı, Şamil, "Kan Davası ve Namus Cinayetleri", 121-122.

<sup>21</sup> Watt, William Montgomery, *Muhammad At Medina* (Oxford: Oxford University Press, 1956), 261; Altuntaş, *Kan Davası*, 169.

<sup>22</sup> Cevâd Ali, *el-Mufasssal fî târihi'l-'Arabi kable'l-İslâm* (Beirut, 1993), 4/400-401; Çağrı, Mustafa, "İntikam", 22/356; Dağcı, Şamil, "Kan Davası ve Namus Cinayetleri", 122; 122; Altuntaş, *Kan Davası*, 130.

<sup>23</sup> Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, 4/399.

<sup>24</sup> Altuntaş, *Kan Davası*, 123.

<sup>25</sup> Mes'ûdî, Ebü'l-Hasen Alî b. el-Hüseyn b. Alî, *Mürûcû'z-zeheb ve me'âdinü'l-cevher*, thk. Kemal Hasan Mer'î (Beirut: Mektebetü'l-'Asriyye, 2005), 2/118.

<sup>26</sup> Çağrı, Mustafa, "İntikam", 22/356.

<sup>27</sup> Gabler Maercker, Andreas Ira, *Revenge After Trauma: Theoretical Outline*, ed. Linden Maercker, Andreas Michael (Vienna: Springer, 2011), 47.

<sup>28</sup> el-İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyn b. Muhammed er-Râğib, *el-Müfredât fî ğaribi'l-Kur'ân* (Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 2009), 209.

<sup>29</sup> Cahlîye toplumunun din anlayışı daha ziyade inanç haline getirilmiş töre ve atalar kültürüdür.

## BİR CÂHİLİYE GERÇEĞİ OLARAK İNTİKAM VE MEDİNE DÖNEMİ İSLAM TOPLUMUNA

### YANSIMALARI

temizlenir”<sup>30</sup> cümleleriydi. Baskınların, övünmenin ve şiirin yaygın olduğu Câhiliye’de se’r/intikam edebiyatı da gelişmiştir. Dönemin büyük şailerinden biri olan Amr b. Kûlsûm Arap edebiyatının meşhur yedi *Mu’allaka*’sından biri olan şiirinde cehalet-saldırı ilişkisini şu “veciz” beytiyle anlatmıştır:

ألا يعلم الاقوام أنا

تضعضنا وانا قد ونيانا

ألا لا يجهلن أحد علينا

فنجهل فوق جهل الجاهلينا<sup>31</sup>

“Kavimler bizim boyun eğdiğimizi, yılgınlık gösterdiğimizi asla görmemiştir.

Sakın birileri kalkıp da bize karşı bir saldırıda bulunmasın.

Çünkü biz bize saldırandan daha saldırgan oluruz”

İşte Hz. Muhammed bu tarz bir anlayışın hâkim olduğu bir toplumda peygamber olmuş ve bu durumu düzeltmek için önemli uygulamaları hayata geçirmiştir. Bir anlamı da barış olan İslam, insanı önceleyerek önce hayat sonra şariat prensibini ortaya koymuştur. Bir can kurtarmanın bütün insanları kurtarmaya denk olduğu vurgulandığı gibi bir insanı haksız yere öldürenin de bütün insanlığı öldürmüş gibi olacağı beyan edilmiştir.<sup>32</sup> Buna rağmen bu günah işlenirse cezasının kalıcı olarak cehennem olduğu belirtilerek mü’minler böyle bir duruma düşmekten şiddetle sakındırılmışlardır.<sup>33</sup> Bu derece büyük bir günahın cezası sadece ahirete bırakılmamış; kasten adam öldürmeye karşılık kısas cezası vazedilmiştir. Diğer taraftan icabında maktûlün yakınlarına diyet hakkı veya karşılığını Allah’tan umarak affetme tercihi sunulmuştur. Böylece hem adam öldürme hem de intikam ve kan davaları önlenmek istenmiştir. Hicretle beraber aynı zamanda devlet başkanı konumuna gelen Hz. Peygamber de önce ensar-muhacir kardeşliğini (muahât) tesis ederek asabiyet temelli dayanışma yerine inanç birliğini tesis etmiştir. Devamında daha hicretin ilk yılında uygulamaya koyduğu Medine Vesikası’yla hakların devlet güvencesinde olduğu, ümmet merkezli<sup>34</sup> sosyal bir hukuk devleti kurmayı amaçlamıştır. Vesikanın özellikle 13, 21, 22 ve 23. maddeleri<sup>35</sup> cinayetleri ve yargısız cezalandırmaları önlemeye yöneliktir. Medine dönemi boyunca önderlik ve örneklik ettiği affetme ve kardeşlik uygulamalarının devamı olarak Mekke’yi fethettiği gün

<sup>30</sup> Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, 1/399-400.

<sup>31</sup> ez-Zevzenî, Hüseyin b. Ahmed, *Şerhu’l-Mu’allakâti’s-seb’a* (Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, 2024), 185-186.

<sup>32</sup> Mâide 5/32.

<sup>33</sup> Nisâ 4/93.

<sup>34</sup> Altuntaş, *Kan Davası*, 42.

<sup>35</sup> Muhammed Hamîdullah, *İslam Peygamberi*, çev. Salih Tuğ (İstanbul: İrfan Yayıncılık, 1993), 1/202-208.

Câhiliyeden kalma intikamın da ayakları altında olduğunu beyan etmiştir.<sup>36</sup> Nihayet en kalabalık hitabı ve en güzel hitâmesi olarak Vedâ Hutbesinde can dokunulmazlığına vurgu yapmış<sup>37</sup> ve her türlü kan davasını yasaklamıştır.<sup>38</sup> Ancak O'nun tüm gayretlerine rağmen dönem ölçeğinde çok az da olsa aşağıda bir kısmından bahsedeceğimiz öldürmeyle neticelenen intikam vakaları yaşanmıştır.<sup>39</sup>

### 3. Hz. Peygamber Döneminde Yaşanan İntikam Hadiseleri ve Neticeleri

#### 3.1. Hâris b. Süveyd'in Mücezzar b. Ziyâd'ı Öldürmesi

Hicret öncesi Medine'de Evs ve Hazrec kabileleri arasında yüz yirmi yıl boyunca devam eden düşmanlıkta on beş kadar savaş cereyan etmiş, bunların sonuncusu olan Buas Savaşı risaletin yedinci yılında; m. 617'de gerçekleşmişti.<sup>40</sup> Olayın seyri şöyledir: Evs kabilesinin ileri gelenlerinden Süveyd b. Sâmit,<sup>41</sup> aslen Belî kabilesin olup Medine'de Hazrec'in Avfoğulları kolunun müttefiki olarak yaşayan Mücezzar b. Ziyâd el-Belevî'nin babasını öldürmüştü.<sup>42</sup> Babasının intikamını almak için fırsat kollayan Mücezzar, kanlısı Süveyd'i sarhoş olduğu bir esnada öldürmüş böylece Evs-Hazrec mücadelesi kızışarak Buas Savaşı vuku bulmuştu. Süveyd öldürüleceği esnada okuduğu şiirle oğlu Hâris'e intikamını

<sup>36</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer Vâkıdî, *Kitabü'l-Megâzi*, thk. Marshden Cons (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, ts.), 832; Ebü'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ Belâzürî, *Ensâbü'l-eşraf*, thk. Süheyl Zekkâr, Riyad Ziriklî (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1996), 364.

<sup>37</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer Vâkıdî, *Kitabü'l-Megâzi*, thk. Marshden Cons (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, ts.), 3/1103; Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik el-Himyerî ibn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, thk. Mustafa es-Sekâ vd. (Mısır: Şeriketü Mektebe ve Matbaatü Mustafa, 1955), 2/603.

<sup>38</sup> Vâkıdî, *Megâzi*, 3/1103; İbn Hişâm, *es-Sîre*, 2/604.

<sup>39</sup> TCK' nın cari 5237 sayılı TCK 82/1-j hükmüne göre kan gütme/intikam amaçlı adm öldürmenin cezası da mevcut hukuk sistemindeki en ağır ceza olan ağırlaştırılmış müebbet hapidir. Ancak cinayetlere engel olamamaktadır. Ayrıntılı bilgi için bk. Günindi, Ali, *Türk Ceza Kanununda Kan Gütme Saiki ile Adam Öldürme*, 5 vd.

<sup>40</sup> Ebü'l-Hasen İzzüddîn Alî ibnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-tarih*, thk. Ebü'l-Fidâ Abdullah el-Kâdî (Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2003), 1/519-540; Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Abdillâh Semhûdî, *Vefâ'ül-vefâ bi ahhârî dâri'l-Mustafâ*, thk. Hâlid Abdülğânî Mahfûz (Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-İlmiyye, 2006), 1/170-173; Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, 1/13; Neş'et Çağatay, *İslam Öncesi Arap Tarihi ve Câhiliye Çağı* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, ts.), 97.

<sup>41</sup> Süveyd b. Sâmit, Evs'lidr ama annesi Leyla bnt. Amr, Hazrec'in Neccâroğulları kolundandır ve Hz. Peygamber'in dedesi Abdülmuttalib'in Yesribli annesi Selmâ'nın kız kardeşidir. Cesareti, şairliği, şeref ve nesebinin üstünlüğü nedeniyle çevresinde "kâmil" diye anılmıştır. Hac veya umre için Mekke'ye gelmiş, Hz. Peygamber onunla görüşüp İslâm'a davet etmişti. Kendisinin hikmet sahibi biri olduğunu söyleyen Süveyd, Hz. Peygamber'den dinlediği Kur'an'dan etkilenmiş fakat Hz. Peygamber'e net bir cevap vermeden Medine'ye dönmüş ve ilerleyen zamanda Mücezzar tarafından öldürülmüştü. Ayrıntılı bilgi için bk. İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1/425-427; Semhûdî, *Vefâ'ül-vefâ*, 1/174; <sup>42</sup> Efendioğlu, Mehmed, "Mucezzar b. Ziyâd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 449; Poyraz, Mevlüt, "Süveyd b. Sâmit'in Hayatı ve Kişiliği", *Artvin Çoruh Üniversitesi İlahiyat Araştırmaları Dergisi Akademik-Us* 5/2 (2022), 45-58; Kabakçı, Yusuf, *İlk Dönem İslâm Tarihinde Benî Neccâr* (Ankara: Fecr Yayınları, ts.), 24.

<sup>42</sup> Halebî, Alî b. Burhâniddîn İbrâhîm b. Ahmed, *İnsânü'l-uyûn fi sîreti'l-emîni'l-me'mûn: es-Sîretü'l-Halebiyye* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1400), 2/160.

## BİR CÂHİLİYE GERÇEĞİ OLARAK İNTİKAM VE MEDİNE DÖNEMİ İSLAM TOPLUMUNA YANSIMALARI

almasını vasiyet etmişti.<sup>43</sup> İlerleyen yıllarda Hz. Peygamber'in Medine'ye gelmesiyle Mücezzet ve öldürdüğü Süveyd'in oğlu Hâris b. Süveyd de Müslüman olmuşlar ve her ikisi Bedir Savaşı'na katılmışlardı. Hatta Hz. Peygamber Mücezzet'i Âkil b. Ebî Bükeyr'le kardeş yapmıştı.<sup>44</sup> Uhud günü İslam ordusunun dağılmaya başladığı sıralarda Hâris b. Süveyd, Mücezzet'e arkasından yaklaşarak<sup>45</sup> kılıçla boynunu vurarak öldürmüştür.<sup>46</sup> Mücezzet'i Hâris'in değil de kardeşi Cûlas'ın öldürdüğünü söyleyenler<sup>47</sup> varsa da bu görüş muteber değildir. Mücezzet'in düşman askerlerince değil de Hâris tarafından öldürülmesi Cebrail veya Hubeyb b. İsâf tarafından Hz. Peygamber'e bildirildi.

Olayın bundan sonraki seyri kaynaklarda iki farklı şekilde geçmektedir. Birincisine göre Hz. Peygamber Hâris'i Kubâ'da görünce suçundan dolayı Uveym b. Sâide'ye infaz ettirmiştir.<sup>48</sup> Diğerine göre ise Hâris irtidat ederek müşriklerle birlikte Mekke'ye kaçmıştı. Hz. Peygamber kardeşi Cûlas'la ona haber gönderdi. Hâris ancak fetih günü geldi, Müslüman olduğunu beyan etti ve infaz edildi.<sup>49</sup> Bazı tarihçi ve müfessirler "İnandıkten, peygamberin hak olduğuna şehadet ettikten, kendilerine belgeler geldikten sonra inkâr eden bir milleti Allah nasıl doğru yola eriştirir?" mealindeki Âl-i İmrân Sûresi 86. ayetin nüzul sebebi olarak bu olayı göstermişlerdir.<sup>50</sup>

Hadisenin konumuzla ilgili iki önemli vechesi vardır. İlk olarak Süveyd b. Sâmit gibi Câhiliye'de kavmi arasında "kâmil" diye bilinen bir adam dahi öldürülürken şu şekilde vasiyette bulunmasıdır. Zira ifadeler kan davasının dönem itibariyle kadar yaygın ve atalar kültüründe bağlayıcı olduğunu göstermesi bakımından ilginç bir örnektir.

<sup>43</sup> Vâkıdî, *Megâzî*, 1/303-304; Ebü'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ Belâzürî, *Ensâbü'l-eşraf*, thk. Süheyl Zekkâr, Riyad Ziriklî (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1996), 1/331.

<sup>44</sup> Ebü Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Hâşimî İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, thk. Ali Muhammed Ömer (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 2001), 3/512.

<sup>45</sup> Mücezzet b. Ziyâd kaynaklarda kısa boylu, tıknaz ama iyi bir binici ve cesur bir savaşçı olarak tanımlanmıştır. Muhtemelen bu sebeple normal zamanda onunla baş edemeyeceğini düşünen Hâris böyle gafil bir anını gözetmiş olmalıdır; Ebü Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh İbn Abdülber, *el-İstî'âb fî ma'rifeti'l-aşhâb*, thk. Ali Muhammed Becavî (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1992), 1459; Efendioğlu, Mehmed, "Mücezzet b. Ziyâd", 449.

<sup>46</sup> Vâkıdî, *Megâzî*, 1/304; Belâzürî, *Ensâbü'l-eşraf*, 1/332.

<sup>47</sup> Belâzürî, *Ensâbü'l-eşraf*, 1/275; Kelbî, Ebü'l-Münzir Hişâm b. Muhammed, *Nesebü Me'ad ve'l-Yemeni'l-kebîr*, thk. Naci Hasan (Beyrut: Mektebetü'l-Nahzatü'l-'Arabiyye, 1988), 1/374. Belâzürî Uhud bahsinde Mücezzet'i Hâris'in, Evsli münafıklar bahsinde ise Cûlas'ın öldürdüğünü aktarmıştır. Münafık konusunda Hâris'i de münafıklar arasında zikretmiş ancak diğer yerlerde bundan hiç bahsetmemiştir.

<sup>48</sup> Vâkıdî, *Megâzî*, 305; İbn Sa'd, *Tabakâtü'l-kübrâ*, 3/512; Belâzürî, *Ensâbü'l-eşraf*, 332.

<sup>49</sup> İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1/520-521; Ebü Amr Halîfe b. Hayyât, *et-Tarih*, thk. Ekrem Ziyâ el-Ömerî (Riyad: Dâru Taybe, 1980), 72; İbn Abdülber, *el-İstî'âb*, 4/1459-1461; Ebü'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed el-Cezerî İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe fî ma'rifeti's-sahâbe*, thk. Ali Muhammed Muavviz, Âdil Ahmed (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-'İlmiyye, 1994), 5/59-60; Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî el-Askalânî İbn Hacer, *el-İsâbe fî temyizi's-sasâbe*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Ali Muhammed Muavviz (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-'İlmiyye, 1995), 1/671.

<sup>50</sup> İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1/521; İbn Atıyye el-Endelüsî, Ebü Muhammed Abdülhak b. Gâlib b. Abdirrahmân, *el-Muharrerü'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz*, thk. Absüsselam Adüşşâfi Muhammed (Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-'ilmiyye, 2001), 1/468; İbn Abdülber, *el-İstî'âb*, 4/1461; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, 1/671.

“Ey Hâris! Yaşlansan bile kardeşlerini utandırma sakın;

Onunla karşılaşırsan Cidâre’yi öldür,

Bir de tanıdık tanımadık tüm Benî Avf kabilesini.”<sup>51</sup>

Asıl önemli olan ise tüm rivayetlere göre Hâris Kubâ’da veya Mekke’de infazı öncesinde Hz. Peygamber’e suçunu itiraf ederek: “Yâ Rasûlallah! Onu ben öldürdüm ama dinden dönmedim, sadece kendime verdiğim bir sözden dolayı şeytana uydum. Şimdiyse Allah’a ve Rasûlüne tövbe ediyorum. (Beni affederseniz) Onun diyetini veririm, iki ay oruç tutarım, köle azâd ederim, altmış fakiri doyururum” şeklinde aman dilemiştir. Ancak Mücezzer’in çocuklarının da bulunduğu ortamda Hz. Peygamber infazı onaylamıştır.<sup>52</sup> Kısas ayetinde<sup>53</sup> diyet ruhsatı da olmasına rağmen Hz. Peygamber’in infazı tercih etmesinin muhtemel ilk nedeni Mücezzer’in çocuklarını rahatlatıp bu intikam döngüsünü durdurmadır. Böylece bir devlet başkanı, yasa koyucu ve yargının başı olarak kurumsal bir mahiyette suç genel teorisinin özünü oluşturan suçun şahsiliği<sup>54</sup> ilkesini de uygulayarak başkalarının zarar görmesini engellemiştir. Zaten kısasın bir anlamı da suçluyu takip ederek sürüp gidecek bir ihtilafı kesmektir.<sup>55</sup> İkincisi tüm toplumu itikadî bir dönüşüme tabi tutarak intikam ve dini tutum arasında negatif ilişkiyi<sup>56</sup> kuvvetlendirmektir. Üçüncü olarak da merkezî otoriteye alışkın olmayan bir coğrafyada hakların ve mağduriyetlerin devlet güvenesi altında olduğu mesajını vererek bireysel adalet arayışlarını ve Câhiliye kalıntılarını ortadan kaldırmaktır.

### 3.2. Mikyâs b. Sübâbe’nin İntikamı

Hâşim b. Subâbe b. Hazen el-Kelbî Müslüman olmuş ve hicretin beşinci yılında gerçekleşen Müreysî (Benî Müstalik) Gazvesi’ne katılmıştı. Müslümanlar bu gazvede sadece bir şehit vermişlerdi ki o da Hâşim’di. Onu Ubâde b. Sâmit’in kabilesinden Evs isimli<sup>57</sup> Müslüman bir asker düşman zannederek hatâen öldürmüştü. Bu durumun

<sup>51</sup> Vâkıdî, *Megâzî*, 1/306; Belâzürî, *Ensâbü’l-‘aşraf*, /333.

<sup>52</sup> Vâkıdî, *Megâzî*, 1/305; Belâzürî, *Ensâbü’l-‘aşraf*, /332.

<sup>53</sup> Bakara 2/178. “Ey iman edenler! Öldürülenler hakkında kısas size gerekli kılındı. Hüre hür, köleye köle, kadına kadın. Ancak her kime, kardeşi tarafından bir şey bağışlanırsa artık ona hakkaniyetle uymalı ve diyeti ona güzellikle ödemelidir. Bu, rabbinizden bir hafifletme, bir rahmettir. Bundan sonra kim haddi aşarsa ona elem verici bir azap vardır.”

<sup>54</sup> Dağcı, Şamil, “Kan Davası ve Namus Cinayetleri”, 118, 129. Detaylı bilgi için bk. Canoğlu, Veysel Candan, *Ceza Sorumluluğunun Şahsiliği İlkesi* (Ankara: Adalet Yayınları, 2022).

<sup>55</sup> Karaman, Hayrettin vd, *Kur’an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006), 1/266.

<sup>56</sup> Demirci, Aslınur, *Affetme İntikam ve Dinî Tutum Arasındaki İlişkinin İncelenmesi* (Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2024), 90.

<sup>57</sup> Vâkıdî, *Megâzî*, 408. Vâkıdî dışındaki kaynaklar Hâşim’i öldüren kişinin ismini vermemişlerdir. Vâkıdî ayrıca “denildiğine göre onu Benî Amr b. Avf kabilesinden bir adam öldürdü” diyerek kesin olmayan bir ihtimalden daha bahsetmiştir.



## BİR CÂHİLİYE GERÇEĞİ OLARAK İNTİKAM VE MEDİNE DÖNEMİ İSLAM TOPLUMUNA YANSIMALARI

yaşanmasında muhtemelen Vakıdî'nin bahsettiği şiddetli rüzgâr ve toz etkili olmuştur.<sup>58</sup> Daha sonra kardeşinin akıbetini öğrenen Mikyes b. Subâbe Mekke'den Medine'ye geldi, Müslüman oldu ve Hz. Peygamber'den kardeşinin diyetini talep etti. Hz. Peygamber talebini haklı bulup diyetin ödenmesini emretti. Bir müddet Medine'de kalan Mikyes bir fırsatını bulup kardeşinin katilini öldürdü ve irtidat ederek Mekke'ye kaçtı. Ayrıca yaptığıyla övünerek şöyle bir şiir şöyledi:

*Canıma deşsin, uzandı ya boylu boyunca yere,*

*Şah damarının kanı da elbisesine bulaşmış,*

*İntikamımı kısasla aldım, bedelini ödettim,*

*Tepelerde oturan Neccaroğullarına,*

*Çözdüm intikam (işimi) böylece, aldım öcümü,*

*İslam'dan da ilk dönen ben oldum.*<sup>59</sup>

Hiz. Peygamber Mekke'nin fethedildiği gün genel af ilan etmekle beraber sekizi erkek dördü kadın olmak üzere az sayıda kişi hakkında iman-küfür yüzünden değil; daha önce işledikleri kişisel suçlardan dolayı "kim görürse öldürsün" diye emir vermişti. Bazı kaynaklarda geçtiği şekliyle "Kâbe örtüsüne sarılı bulunsalar bile infaz edilecekler"<sup>60</sup> dediği kişilerden birisi de Mikyes b. Subâbe'dir. Mikyes fethe direnmek için silahlanıp sokağa çıkarak şöyle meydan okumuştı:

*Muhammed daha (Mekke'ye) girmeden,*

*Vuruşur, testiden su akar gibi (kan akıtırız).*

Fakat işler umduğu gibi gitmeyip Müslümanlar ciddi bir direnişle karşılaşmadan şehre hâkim olunca anne tarafından akrabaları Benî Sehlilerin yanında bulunan Mikyes muhtemelen moral bulmak için içki içip sarhoş olmuştu. Nümeyle b. Abdullah el-Kinânî onun nerede olduğunu öğrendi ve ona seslendi. Sarhoş olarak dışarı çıkan Mikyes yine şiirler okumaya başlasa da Nümeyle kılıcıyla saldırarak onu öldürdü.<sup>61</sup>

Mikyes'in durumu Hâris'ten farklıdır. Zira Hâris intikam cinayeti işlemiş ama nefesine yenildiğini itiraf ederek mürted olmadığını söylemişti. Mikyes ise Medine'ye gelip

<sup>58</sup> Vâkıdî, *Megâzî*, 408.

<sup>59</sup> Vâkıdî, *Megâzî*, 1/407-408; İbn Hişâm, *es-Sîre*, 2/293; Belâzürî, *Ensâbü'l-eşraf*, 1/358-359; Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr Taberî, *Târihu Taberî Târihu'r-Rusul ve'l-mülâk* (Kahire: Dâru'l-Ma'ârif bi-Mısır, 1960), 2/604; Ebû'l-Fidâ İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (yy.: Dâru Hicr, 1997), 6/173-174.

<sup>60</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-tarih*, 2/123; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 6/173.

<sup>61</sup> Vâkıdî, *Megâzî*, 1/408; İbn Hişâm, *es-Sîre*, 2/293; Belâzürî, *Ensâbü'l-eşraf*, 1/359; Taberî, *Târihu Taberî*, 2/609; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-tarih*, 2/124; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 5/530.

Müslüman olduğu beyan etmiş, İslam Hukukuna göre diyete razı olmuş fakat daha ilk fırsatta cinayet işleyip Mekke'ye kaçmıştı. Dahası cinayetiyle ve "İslam'dan ilk irtidat eden kişi" olmakla övünmüştü. Ayrıca fetih günü Müslümanlara direnmeyi seçmişti. Hâlbuki Hz. Peygamber Mekke'ye girerken on iki kişi için ölüm emri vermiş ancak o gün bir şekilde kaçan veya saklananlardan bilahare gelip özür dileyenleri affetmişti.

### 3.3. Amr b. Ümeyye'nin İntikamı

Hz. Peygamber'in hicrî dördüncü yılın Safer ayında Benî Âmir kabilesine gönderdiği kırk veya yetmiş kişilik heyeti Âmir b. Tufeyl Bi'rîmaûne delilen yerde katletmiş, içlerinden sadece Amr b. Ümeyye'yi annesine verdiği sözden ötürü azâd ederek serbest bırakmıştı. Amr Medine'ye dönüş yolunda Karkaratülküdr mevkiinde (Vâkıdî'ye göre Kanat Vadisi'nde) arkadaşlarını şehit eden kabileden olan, fakat Hz. Peygamber'in daha önce kendilerine eman verdiği iki kişiyle karşılaşmış ve uyudukları sırada intikam amacıyla onları öldürmüştü. Medine'ye varınca da bizzat kendisi durumu Hz. Peygamber'e haber verdi. Hz. Peygamber "Kötü birşey yapmışsın, onlar bizim emanımız altındaydılar, bu yüzden onların diyetlerini ödeyeceğim" dedi ve öyle de yaptı.<sup>62</sup>

Görüldüğü üzere Bi'rîmaûne'de yaşanan olayın vahametinden olsa gerek Hz. Peygamber Amr'ı cezalandırmamış ancak yaptığıının çok yanlış olduğunu beyan etmişti. Zira yukarıda bahsedilen suçun şahsiliği ilkesi ve zimmet hukuku gereği ne kadar vahşice de olsa bir suçun cezası ancak işleyenlere kesilmeli ve suçluları cezalandırmakla görevli yargı aynı zamanda masumların haklarını da korumalıydı.

### 3.4. Mekke Fethinde Sa'd b. Ubâde'nin İntikam İçerikli Sözleri

Mekke fethinde İslam ordusu dört koldan şehre girmişti. Bunlardan birinin komutanı da Ensar'ın ileri gelenlerinden Sa'd b. Ubâde idi. Sa'd şehre girerken "Bugün savaş günüdür, bugün haramlar helal olur, bugün Allah Kureyş'i zelil etmiştir" gibi sözler söylemişti. Zira Kureyş'in sebep olduğu Bedir ve Uhud Savaşlarında Sa'd'ın kabilesi Hazrec'ten onlarca kişi şehit olmuş ayrıca Sa'd ikinci Akabe Biatı'ndan sonra Medine'ye dönerken Hazrec'in ileri gelenlerinden biri olduğu halde Kureyşlilerce yakalanıp işkence görmüş, bu durumdan ancak dostu Mut'im b. Adiy sayesinde kurtulabilmişti.<sup>63</sup> Bu sözler Hz. Peygamber'e ulaşınca (Vakidî bunları Hz. Peygamber'e Ebû Süfyân'ın ulaştırdığını söylemiş, İbn Hişâm ise herhangi bir isim vermemiştir) O, "Bugün merhamet günüdür" demiş ve Ensar'ın sancağının Sa'd'dan alınıp oğlu Kays'a verilmesini emretmişti.<sup>64</sup> Böylece muhtemel kavga veya intikamları engellemişti. Bunu yaparken de nebevî hassasiyetle davranarak sancağı babadan oğluna vererek Akabe Biatları sürecinden itibaren İslam'a ve Müslümanlara büyük faydaları dokunmuş olan ve Hazrec'in liderlerinden olan Sa'd b. Ubâde'yi de rencide etmemişti.

<sup>62</sup> Vâkıdî, *Megâzî*, 1/351-352; İbn Hişâm, *es-Sîre*, 2/186; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 5/530.

<sup>63</sup> İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1/449; İbn Sa'd, *Tabakâtü'l-kübrâ*, 1/190; Belâzürî, *Ensâbü'l-eşraf*, 1/254.

<sup>64</sup> Vâkıdî, *Megâzî*, 3/821; İbn Hişâm, *es-Sîre*, 2/406.

### **3.5. Benî Cezîme Olayı**

Hız. Peygamber Mekke'yi fethettikten sonra civar kabileleri İslam'a davet amacıyla muhtelif seriyeler göndermiş; bu maksatla Hâlid b. Velid komutasında ensar, muhacir ve Benî Süleym mensuplarından müteşekkil yaklaşık 350 kişilik bir orduyu da Mekke'nin güneyinde Gumeysa bölgesinde yer alan Benî Cezîme kabilesine göndermişti. Olayı detaylı bir şekilde aktaran Vakıdî, Hâlid'in savaşçı olarak değil bilakis davetçi olarak gönderildiğini belirtmiştir. Hâlid hedefine ulaştığında Benî Cezîme'nin silahlı olduklarını görmüş ve onları silahlarını bırakıp Müslüman olmaya çağırılmıştı. Cezîmeliler aralarında kan davası bulunan başkaca hasımlarından dolayı silahlı olduklarını, zaten Müslüman olduklarını ve mescitleri bulunduğunu beyanla silahlarını bırakmada isteksiz davranmışlarsa da nihayetinde emredileni yapmışlardı. Hâlid b. Velid muhataplarının sözlerinin samimiyetine inanmayarak onları tutuklatıp ellerini boyunlarına bağlatarak esir almış, ertesi sabah da askerine esirleri öldürmelerini emretmişti. Ensar ve muhacire mensup askerler Benî Cezîme'nin Müslüman olduğunu söyleyerek emre uymamışlar fakat Benî Cezîme'yle daha önceden savaşmış olan Benî Süleymlî askerler otuz kadar kişiyi öldürmüşlerdi. Ordu Hız. Peygamber'in yanına geldiğinde Abdurrahmân b. Avf ile Hâlid b. Velid arasında bu olaydan ötürü tartışma yaşanmıştır. Abdurrahman, Hâlid'i Benî Cezîme'yi Müslüman oldukları halde öldürdüğü için kınayıp suçlayınca Hâlid onları Abdurrahman'ın babası Avf'in intikamını almak için öldürdüğünü söylemişti. Abdurrahman b. Avf buna gerek olmadığını zira babasının intikamını Câhiliyede kendisinin aldığını hatta şahitleri olduğunu, böyle olmasa bile Câhiliye'den kalma bir olaydan dolayı Müslüman bir kavmin öldürülemeyeceğini, Hâlid'in onları babası için değil kendi amcası Fâkih b. Muğire'nin intikamı için öldürdüğünü söylemiştir. Geçmişte Hâlid'in amcası Fâkih, Abdurrahman ve babası Avf, Hız. Osman'la babası Affân, Yemen dönüşü Benî Cezîme'den bir adamın saldırısına uğramışlar ve Fâkih'le Avf öldürülmüş, Abdurrahman da sonrasında babasının katilini öldürmüştür. Olayın şahidi Hız. Osman'dır. Olayı haber alan Hız. Peygamber bu duruma çok üzölmüş, ellerini iyice kaldırarak Hâlid'in yaptığından Allah'a sığındığını ifade etmiştir. Hâlid'i kınamış ve ona tavır almıştır. Ayrıca borç para bularak hemen Hız. Ali'yi Benî Cezîme'ye göndermiş ve öldürölenlerin diyetlerini ve köpeklerin kırılan su kabına kadar diğer tüm zararları ödemiştir.<sup>65</sup>

Bu olayda Hâlid b. Velid'in şahsi, Benî Süleymlî askerlerin ise kabile kaynaklı intikam sâikiyle hareket ettikleri anlaşılmaktadır. Hâlid'in yaptığıının bir iletişim kazası olduğu yorumları<sup>66</sup> yapılsa da Vakıdî ve İbn Hişâm'ın uzun anlatılarında Abdurrahman b. Avf ve Hız. Ömer gibi sahabîlerin de Hâlid'i kınadıkları, neticede Hâlid'in kendi hatasını kabul ve tevbe ettiğı görölmektedir. Muhammed Hamîdullah, Hâlid'in bu hareketini yanlış anlamaya ve tebliğ hususunda özel olarak yetiştirilmediğı için asker hissiyatıyla hareket

<sup>65</sup> Vakıdî, *Megâzî*, 3/875-883; İbn Hişâm, *es-Sîre*, 2/428-432; İbn Sa'd, *Tabakâtü'l-kübrâ*, 2/136-137; Belâzürî, *Ensâbü'l-eşraf*, 1/381-382.

<sup>66</sup> Özeydın, Abdülkeri, "Benî Cezîme b. Âmir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/508.

etmesine bağlamıştır.<sup>67</sup> Hz. Peygamber Hâlid b. Velid'i cezalandırmasa da yaptığından dolayı kızmış ve kınamış, bu hataya ortak olmaktan Allah'a sığınmış ve Hz. Ali vasıtasıyla olaya hızlıca müdahale ederek diyetleri ziyadesiyle ödemiş, böylece Cezîmeliler'in gönüllerini alarak olayın büyümesini önlemiştir. Burada dikkat çeken bir başka hususta Ensar ve Muhacirlerden oluşan askerlerin Müslüman ferasetiyle davranarak komutanın emrine rağmen bu suça ortak olmamalarıdır.

### 3.6. Müslümanların İntikam Amaçlı Öldürülmeleri

Buraya kadar Müslümanların faili/katili oldukları bazı intikam hadiselerinden bahsedilmiştir. Hicret sonrası süreçte bunun yanı sıra bir de Müslümanların mağduru oldukları intikam olayları yaşanmıştır. Bu konudaki en bariz örnek hiç şüphesiz Bedir Savaşı'nda öldürülen müşrik yakınlarının intikam hırslarıdır. Bedir Savaşı'nda 70 kadar Kureyşli müşrik öldürülmüştü. Bunlar arasında Utbe b. Rebîa Tuayme b. Adî, Ümeyye b. Halef, Ebû Cehil gibi kabilenin ileri gelen isimleri de vardı. İlerleyen zamanda cereyan eden Uhud Savaşı da dâhil birçok hadise Bedir'in öcünü içermektedir. Ancak burada savaşın kendisinden değil kişisel intikam arayışlarından bahsedilecektir.

Bedir Savaşı sonrasında Ebû Süfyan Hz. Muhammed'le savaşıp öcünü alıncaya kadar güzel koku sürünmemeye ve yıkanmamaya yemin etmişti. Bu sebeple kısa süre sonra 200 atlı askerle Medine'ye geldi, Yahudi liderlerinden Huyey b. Ahtab'dan yüz bulamayınca Sellam b. Mişkem'le görüştü. Müslümanlara top yekûn saldırmayı göze alamayınca Ensar'dan kaynaklarda isimleri zikredilmeyen tarlasında çalışan birini ve işçisini öldürmüş, ekinlerini ateşe vermişti. Hz. Peygamber durumu haber alıp peşine düşünce de aceleyle Mekke'ye kaçmıştı.<sup>68</sup> Böylece iki ensarî hiç suçları olmadığı halde Ebû Süfyan'ın intikam yemininin ilk kurbanları olmuşlardı.

Sevik Gazvesi sadece Ebû Süfyan'ın yeminini yerine getirmesine vesile olmuş ama Bedir'in öcü alınmamıştı. Bu sebeple başta Bedir'de babasını, amcasını ve erkek kardeşini kaybeden Ebû Süfyan'ın karısı Hind olmak üzere birçok Kureyşli intikamları alıncaya kadar ağlamamaya, güzel kokular sürünmemeye ve kocasına yaklaşmamaya ant içmiştir.<sup>69</sup> Yine babasını kaybeden İkrime b. Ebû Cehil, babasını kaybeden Safvân b. Ümeyye, amcasını kaybeden Cübeyr b. Mut'im, ağabeyini kaybeden Übey b. Halef gibi isimler de hususî intikam peşine düşenlerdendir. Oryantalist Watt'a göre Uhud Savaşı'na katılan Kureyşlilerin büyük çoğunluğun asıl amacı Bedir'de kaybettikleri akrabalarının intikamını almaktır.<sup>70</sup> En çok intikam alınmak istenen kişiler Hz. Peygamber, Hz. Hamza ve Hz. Ali'dir. Abdullah b. Şihab, Utbe b. Ebi Vakkas, İbn Kamie ve Übey b. Halef bizzat Hz.

<sup>67</sup> Hamîdullah, *İslam Peygamberi*, 283., 480.

<sup>68</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. İshâk b. Yesâr el-Medenî İbn İshâk, *Sîretu İbn İshâk*, thk. Süheyl Zükkâr (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1978), 310; Vâkıdî, *Megâzî*, 1/181; İbn Hişâm, *es-Sîre*, 2/44; İbn Sa'd, *Tabakâtü'l-kübrâ*, 2/27; Belâzürî, *Ensâbü'l-eşraf*, 1/310.

<sup>69</sup> Belâzürî, *Ensâbü'l-eşraf*, 1/152.

<sup>70</sup> Watt, William Montgomery, *Muhammad At Medina*, 28.

## BİR CÂHİLİYE GERÇEĞİ OLARAK İNTİKAM VE MEDİNE DÖNEMİ İSLAM TOPLUMUNA

### YANSIMALARI

Peygamber'i öldürmek istiyorlardı.<sup>71</sup> Hz. Peygamber, başından, yüzünden ve dizlerinden yaralansa da kurtulmayı başardı. Hz. Ali Uhud'dan salimen kurtulmayı başardı. Fakat Hamza Benî Nevfel'den Cübeyr b. Mut'im'in kölesi Vahşi tarafından azâd edilmek vaadiyle şehit edilmişti.<sup>72</sup> Ayrıca babasının başında durup mani olduğu Hanzale b. Ebû Âmir dışındaki tüm şehitlere intikam alameti olarak müsle yapılmıştı.<sup>73</sup>

Müslümanlara karşı planlı olarak gerçekleştirilen bir başka intikam da Reci' Vak'asıdır. Uhud Savaşı'ndan sonraki günlerde Hüzeyl'in bir kolu olan Benî Lihyân lideri Hâlid b. Süfyân Medine'ye saldırı hazırlığı yaptığı için Hz. Peygamber'in emriyle Abdullah b. Üneys el-Cühenî tarafından öldürülmüştü. Böylece Müslümanlara karşı düşmanlıkları daha artan Benî Lihyân akrabaları olan Adal ve Kâre kabileleriyle işbirliği yaparak bir intikam planı hazırladılar. Plan gereğince Adal ve Kâre'den bir heyet Medine'ye gelerek Hz. Peygamber'den kendilerine İslam'ı öğretecek davetçiler talep etmişlerdi. Asıl niyetleri ise davetçi gruptan bir kısmını Hâlid'in intikamını için öldürmek bir kısmını da Kureyş'e satmaktı. Hz. Peygamber Medine'ye gelerek Müslüman olduklarını beyan eden bu kabilelere Mersed b. Ebû Mersed'in veya Âsım b. Sâbit başkanlığında Hubeyb b. Adî, Zeyd b. Desine, Abdullah b. Târik, Hâlid b. Bükeyr, ve Muattib b. Ubeyd'in dâhil olduğu yedi (veya on) kişilik bir davetçi grubu gönderdi. Reci' Kuyusu civarında pusuya düşürülen gruptan Mersed, Âsım, Muattib ve Hâlid şehit edildi; Hubeyb, Zeyd ve Abdullah da Kureyş'e satılmak üzere tutuklandı. Bilahare ellerini çözmeyi başaran Abdullah vuruşarak şehid oldu. Mekke'ye götürülen Hubeyb Bedir'de öldürülen Ukbe b. Hâris'in, Zeyd ise Ümeyye b. Halef'in yakınlarıncı satın alınarak, kollarından ağaçlara bağlanıp ok, taş ve sopalarla vahşice katledildiler.<sup>74</sup>

### Sonuç

İntikam tarih boyunca dünyanın her tarafında yaygın olmakla beraber merkezi bir otoritenin olmadığı ve kabileciliğin temel düstur olduğu Câhiliye toplumunda vazgeçilmez bir cezalandırma yöntemi olmuştur. Böylece bir kabile şemsiyesi altında ve aynı zamanda kabilesi uğruna yaşayan mensuplar kolay kolay kendi kabilesinden birini öldüremeyeceği gibi öldürülen bir akrabası için de gerektiğinde canı pahasına her türlü fedakârlığı göze almışlardır. Hz. Peygamber'in risaletinin Mekke döneminde Müslümanları ilgilendiren bir intikam hadisesi cereyan etmemiştir. Zira sadece Yâsir ve hanımı Sümeyye şehit edilmişti. Bu süreçte Müslümanların şehir yönetiminde bir yetkileri olmadığından suçluları cezalandırma gibi bir durum olmamış ayrıca Yâsir ailesi mevlâ statüsünde olduğundan haklarını arayacak bir yakınları da bulunmuyordu. Medine'ye hicretle birlikte Müslüman toplum cemaatten devlete geçtiği, Hz. Peygamber

<sup>71</sup> Vâkıdî, *Megâzî*, 243-244.

<sup>72</sup> Vâkıdî, *Megâzî*, 1/285-286; İbn Hişâm, *es-Sîre*, 2/69-70; İbn Sa'd, *Tabakâtü'l-kübrâ*, 2/40; Belâzürî, *Ensâbü'l-eşraf*, 1/322.

<sup>73</sup> Vâkıdî, *Megâzî*, 274.

<sup>74</sup> Vâkıdî, *Megâzî*, 354-362; İbn Hişâm, *es-Sîre*, 169-175; Belâzürî, *Ensâbü'l-eşraf*, 375-376; Mustafa Sabri Küçükaşçı, "Reci' Vak'ası", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34/510-511.

de artık aynı zamanda bir devlet başkanı olduğu için hakların devlet başkanı olarak kendi güvencesi altında olduğu sosyal bir hukuk devleti oluşturmak istemiştir. Ensar-muhacir kardeşliğinin gerçekleştirilmesiyle asabiyyetten ümmet kardeşliğine geçilmiş, devamında Medine Vesikası'yla şehrin Müslüman olmayan unsurları bu yapıya dâhil edilerek bir çeşit üniter devlet tesis edilmiştir. Böylece kişilerin hayat hakkı devlet güvencesi altına alınmıştır. Bu suretle aslında ciddi bir yük, ağır bir sorumluluk ve icabında ayıplanma sebebi olan intikam alma mesuliyeti akraba ve kabile mensuplarından alınıp hukukî zeminde cezalandırma suretiyle merkezi yönetime geçmiştir. Zira Hz. Peygamber artık sadece yasa koyucu değil, uygulayıcı (yürütmenin başı) ve gerekli durumlarda yargıçtır.

Ancak Hz. Peygamber'in tüm bu hukuki icraatlarına rağmen yine de bazılarının sebebi hicret öncesine dayanan Müslümanların sorumlu olduğu intikam vakaları yaşanmıştır. Burada dikkat çekici bir husus olayların çoğunda bu kişilerin yeni ya da birkaç yıllık Müslüman olmalarıdır. İçlerinde Bedir ashabından kimseler de olsa bu durum onların henüz İslam'ı içselleştiremediklerinin bir göstergesidir. Nitekim Benî Cezîme örneğinde olduğu gibi kıdemli Müslümanların dirayetli davranışları da bu görüşü desteklemektedir. Hz. Peygamber Müslümanların taammüden işledikleri intikam cinayetlerinde kısas uygularken sefer, savaş ve saldırı gibi durumlarda suçluları yaptıklarından dolayı kınayıp tavır almış ama ceza olarak diyeti tercih etmiştir. Diyetleri de bizzat kendisi takip etmiştir. Böylece Müslümanları hatalarını kabule teşvik ederek, Câhiliye'de ayıp karşılanan diyeti bir cezalandırma yöntemi olarak yerleştirmek istemiştir. Şahsi meselelerinde asla intikam gütmeyen Hz. Peygamber kamu hukukunda taviz vermemiştir. Sadece kural koymakla kalmamış Mekke'nin fethinde genel af ilan ettiği gibi o günkü zafer konuşmasında ve Vedâ haccındaki tüm Müslümanlara vasiyet niteliğindeki hutbesinde bu kötü âdete vurgu yaparak Câhiliye intikamının ayaklarının altında olduğunu beyan etmiştir. Daha önceki vaziyet düşünüldüğünde on yıl gibi kısa bir sürede Hz. Peygamber'in uygulamalarının dönüştürücü etkisi daha iyi anlaşılacaktır.

**Etik Beyan:** Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

**Yazar(lar) / Author(s):** Yusuf Kabakcı

**Finansman / Funding:** Yazarlar, bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadıklarını kabul ederler. / The authors acknowledge that they received no external funding in support of this research.

## BİR CÂHİLİYE GERÇEĞİ OLARAK İNTİKAM VE MEDİNE DÖNEMİ İSLAM TOPLUMUNA YANSIMALARI

### Kaynakça

- Kur'ân-ı Kerim
- Altuntaş, Hacı Mehmet. *Câhiliye'de ve Hz. Peygamber Zamanında Kan Davası*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Doktora Tezi, 2021.
- Bacon, Francis. *The Essays of Francis Bacon*. ed. Clark Sutherland Northup. Boston: The Riversde Press, 1907.
- Belâzürî, Ebü'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ. *Ensâbü'l-êsrâf*. thk. Süheyl Zekkâr, Riyad Ziriklî. 15 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1996.
- Cevâd Ali. *el-Mufasssal fî târîhi'l-'Arabi kable'l-İslâm*. 10 Cilt. Beyrut, 2. Basım, 1993.
- Çağatay, Neş'et. *İslâm Öncesi Arap Tarihi ve Câhiliye Çağı*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 3.Baskı, ts.
- Çağrı, Mustafa. "İntikam". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/356-357. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Dağcı, Şamil. "Din ve Gelenek". *Kandavası ve Namus Cinayetlerinin Töre İle İlişkisi ve İslam Ceza Hukuku Bakımından Analisi*. 101-136. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2011.
- Demircan, Adnan. "İslâm Tarihinin İlk Döneminde Suikastlar ve Darbeler". *Şehir ve İrfan Araştırmaları Dergisi* 2 (2016), 12-23.
- Demirci, Aslınur. *Affetme İntikam ve Dinî Tutum Arasındaki ilişkinin İncelenmesi*. Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2024.
- Efendioğlu, Mehmed. "Mücezzer b. Ziyâd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 449. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- el-İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed er-Râgıb. *el-Müfredât fî ğaribi'l-Kur'ân*. Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 4. Baskı., 2009.
- ez-Zevzenî, Hüseyin b. Ahmed. *Şerhu'l-Mu'allakâti's-seb'a*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2024.
- Goranson, Richard, Stuckless, Noreen. "The Vengeance Scale: Development of a Measure of Attitudes Toward Revenge". *Journal of Social Behaviour and Personality* 7/1 (1992), 25-42.
- Günindi, Ali. *Türk Ceza Kanununda Kan Gütme Saiki ile Adam Öldürme*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Halebî, Alî b. Burhâniddîn İbrâhîm b. Ahmed. *nsânü'l-'uyûn fî sîreti'l-emîni'l-me'mûn: es-Sîretü'l- Halebiyye*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1400.
- Halîfe b. Hayyât, Ebü Amr. *et-Tarih*. thk. Ekrem Ziyâ el-Ömerî. Riyad: Dâru Taybe, 1980.
- Hamîdullah, Muhammed. *İslam Peygamberi*. çev. Salih Tuğ. 2 Cilt. İstanbul: İrfan Yayıncılık, 5. Basım, 1993.
- İbn Abdülber, Ebü Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh. *el-İsti'âb fî ma'rifeti'l-aşhâb*. thk. Ali Muhammed Becavî. Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1992.
- İbn Abdülber, Ebü Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh en-Nemerî. *el-İsti'âb fî ma'rifeti'l-ashâb*. thk. Ali Muhammed el-Becavî. Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1992.
- İbn Atıyye el-Endelüsî, Ebü Muhammed Abdülhak b. Gâlib b. Abdirrahmân. *el-Muharrerü'l-vecîz fî tefsiri'l-kitâbi'l-'azîz*. thk. Absüsselam Adüştâfi Muhammed. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-İlmiyye, 2001.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî el-Askalânî. *el-İsâbe fî temyizi's-sasâbe*. thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Ali Muhammed Muavviz. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1995.
- İbn Hişâm, Ebü Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik el-Himyerî. *es-Sîretü'n-nebeviyye*. thk. Mustafa es-Sekâ vd. 2 Cilt. Mısır: Şirketü Mektebe ve Matbaatü Mustafa, 1955.
- İbn İshâk, Ebü Abdillâh Muhammed b. İshâk b. Yesâr el-Medenî. *Sîretu İbn İshâk*. thk. Süheyl Zükkâr. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1978.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbüddîn. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 22 Cilt. yy.: Dâru Hicr, 1. Basım, 1997.
- İbn Manzûr. *Lisânü'l-'Arab*. thk. Abdullah Ali el-Kebir vd. 55 Cilt. Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, t.y.
- İbn Manzûr, Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-'Arab*. thk. Abdullah Ali el-Kebir - Muhammed Ahmed Hasbullah. 6 Cilt. Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, ts.
- İbn Sa'd, Ebü Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Hâşimî. *et-Tabakâtü'l-kübrâ*. thk. Ali Muhammed Ömer. 11 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 2001.
- İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Hasen İzzüddîn Alî. *el-Kâmil fî't-tarih*. thk. Ebu'l-Fidâ Abdullah el-Kâdî. 11 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 4. Basım, 2003.

- İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed el-Cezerî. *Üsdü'l-gâbe fî ma'rifeti's-sahâbe*. thk. Ali Muhammed Muavviz, Âdil Ahmed. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 1994.
- Kabakcı, Yusuf. *İlk Dönem İslâm Tarihinde Benî Neccâr*. Ankara: Fecr Yayınları, 2023.
- Karaman, Hayrettin vd. *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tfsir*. 6 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2. Baskı., 2006.
- Kelbî, Ebü'l-Münzir Hişâm b. Muhammed. *Nesebü Me'ad ve'l-Yemeni'l-kebîr*. thk. Naci Hasan. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Nahzatü'l-'Arabiyye, 1. Basım, 1988.
- Küçükaşcı, Mustafa Sabri. "Reci' Vak'ası". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 34/510-511. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Maercker, Andreas, Gabler, Ira. *Revenge After Trauma: Theoretical Outline*. ed. Linden Maercker, Andreas Michael. Vienna: Springer, 2011.
- Mes'ûdî, Ebü'l-Hasen Alî b. el-Hüseyn b. Alî. *Mürücü'z-zeheb ve me'âdinü'l-cevher*. thk. Kemal Hasan Mer'î. 4 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-'Asriyye, 2005.
- Özaydın, Abdülkerî. "Benî Cezîme b. Âmir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/508. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Özbozdağlı, Özer. "Osmanlı Hükümetinin Kosova Arnavutları Arasındaki Kan Davalarına Çözüm Bulma Çabaları 1908-1912". *Belleken* 82/295 (Aralık 2018), 979-1012.
- Özdemir, Faruk. "Tematik ve Bağlamsal Açıdan Kur'an'da İntikam Kavramı". *Amasya İlahiyat Dergisi* 7 (Aralık 2016), 67-100.
- Semhûdî, Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Abdillâh. *Vefâ'ü'l-vefâ bi ahhbâri dâri'l-Mustafâ*. thk. Hâlid Abdülğani Mahfûz. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-'ilmiyye, 2006.
- Şimşir, Mehmet. *Hiz. Peygamber Döneminde Suikastler*. İstanbul: Kitap Dünyası, 2018.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Târihu Taberî Târihu'r-Rusul ve'l-mülûk*. 11 Cilt. Kahire: Dâru'l-Ma'ârifî bi-Mısır, 1960.
- Türk Hukuk Kurumu. *Türk Hukuk Lûgatı*. Ankara: Başbakanlık Basımevi, 3. Baskı., 1991.
- Türkiye Barolar Birliği. *Kan Davası Seminer Çalışması*. Ankara: Sevinç Matbaası, 1975.
- Uztuğ, Ferruh, Çınar, Naim. "Tüketicilerin Yaşadıkları Olumsuz Satın Alma Deneyimlerine Tepkileri: İntikam mı, Misilleme mi?" *Gümüşhane Üniversitesi İletişim Fakültesi Elektronik Dergisi* 3/2 (Eylül 2015), 40-56.
- Vâkıdî, Ebü Abdillâh Muhammed b. Ömer. *Kitabü'l-Megâzî*. thk. Marshden Cons. 3 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, ts.
- Watt, William Montgomery. *Muhammad At Medina*. Oxford: Oxford University Press, 1956.
- Ysseldyk, Renate L. "Dispositions Toward Forgiveness and Revenge in Relation to Coping Styles and Psychological Well-being". Ottawa Carleton University, Doktora Tezi, 2005.
- Zebîdî, Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdirrezzâk el-Bilgrâmî. *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*. thk. İbrahim et-Terzî. Kuveyt: Matbaatü Hukûmeti'l-Kuveyt, 1972.





Apjir/ e-ISSN: 2602-2893

Cilt: 9, Sayı: 1, 2025, ss. 45-65/ Volume: 9, Issue: 1, 2025, pp. 45-65

Journal homepage: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/apjir>



## ARAŞTIRMA MAKALESİ/RESEARCH ARTICLE

# KELAM İLMİNDE KAVRAMSAL İHTİLAFIN SEBEPLERİ VE MEZHEPSEL BAĞLAMI

**Fikrullah ÇAKMAK**

Dr. Öğr. Üyesi, Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kelam Anabilim Dalı, Erzurum

Assist. Prof. Dr., Atatürk University, Faculty of Theology, Department of Kalam, Erzurum/Türkiye

[fikrullahcakmak@atauni.edu.tr](mailto:fikrullahcakmak@atauni.edu.tr)

[orcid.org/0000-0002-4559-7117](https://orcid.org/0000-0002-4559-7117)

[ror.org/03je5c526](https://ror.org/03je5c526)

## Öz

Bu çalışmanın amacı, çeşitli sebeplerle farklılaşan itikadi mezhepler arasındaki tartışmaların zamanla tamamen kavramsal bir boyuta evrildiğini ortaya koymak ve kavramlar arası ayrışmanın olası nedenlerini ele almaktır. İtikadi ekoller kendi içlerinde özgün terminoloji geliştirerek yöntemlerini ve fikirlerini geniş kitleleri aktarmışlardır. Onların geçirmiş olduğu her türlü evre kavramlara değişik anlamlar yüklemelerine sebebiyet vermiştir. İslam'ın ilk dönemlerinden itibaren, inanç esasları üzerine yapılan tartışmalarda kullanılan terimlerin anlamlarının farklı yorumlanması, mezheplerin teolojik konumlarında derin ayrışmalara yol açmış, bu da İslam dünyasında mezhepler arasındaki görüş ayrılıklarını daha da keskinleştirmiştir. Çalışmada bu çatışmaların kavramsal boyutu ortaya koyulacaktır. Kelâm disiplini içindeki kavramların mezhepsel çatışmaları derinleştirdiğine, ayrışmaların temel bir nedeni olduğuna veya bu kavramların ortaya çıkış motivasyonlarına dair doğrudan bir çalışma bulunmamaktadır. Literatürdeki bu boşluk çalışmanın özgünlüğü olarak değerlendirilmiştir. Çalışmanın başlangıçta dil, düşünce, varlık ilişkisine, kavram ve istilâh tanımlarına değinilmiştir. Daha sonra kelam disiplini içinde kavramların farklılaşmasının muhtemel sebepleri üzerinde durulmuştur. Sonuç olarak makale, İslam düşünce tarihindeki mezhepsel tartışmaların büyük ölçüde kavramsal bir zeminde gerçekleştiğini ortaya koymakta ve mezhepler arasındaki ayrışmaları anlamak ve çözümlemek için kavramların tarihsel süreçte geçirdiği dönüşüm ile mezheplerin bu kavramlara yüklediği anlamların doğru bir şekilde analiz edilmesi gerektiğini vurgulamaktadır.

**Anahtar kelimeler:** Mezhep, Kelam, Kavram, Dil, ihtilaf.

## THE CAUSES OF CONCEPTUAL DISAGREEMENT IN KALÂM AND ITS SECTARIAN CONTEXT

### Abstract

The aim of this study is to reveal that the debates among theological sects, which have diverged for various reasons, have gradually evolved into a purely conceptual dimension and to explore the possible causes of differentiation between concepts. Theological schools have developed their own unique terminology, conveying their methods and ideas to broader audiences. Every phase they have undergone has led them to attribute different meanings to concepts. Since the early periods of Islam, differences in the interpretation of terms used

Geliş Tarihi: 03.02.2025

Doi: [doi.org/10.52115/apjir.1632030](https://doi.org/10.52115/apjir.1632030)

Kabul Tarihi: 27.02.2025

in discussions on matters of belief have resulted in profound theological divisions among sects, further intensifying doctrinal disagreements within the Islamic world. This study aims to highlight the conceptual dimension of these conflicts. There is no direct study on whether the concepts developed within the discipline of Kalâm have intensified sectarian conflicts, constituted a fundamental reason for sectarian divergence, or what motivations underlie the emergence of these concepts. This gap in the literature is considered the unique contribution of this study. Initially, the study addresses the relationship between language, thought, and existence, as well as the definitions of concepts and terminology. Subsequently, it explores the possible causes of conceptual differentiation within the discipline of Kalâm. In conclusion, the article argues that sectarian debates in Islamic intellectual history have largely occurred on a conceptual level and emphasizes that, in order to understand and resolve sectarian divergences, it is necessary to accurately analyze the historical evolution of concepts and the meanings attributed to them by different sects.

**Keywords:** Sect, Theology, Concept, Language, Disagreement.

**Atıf / Cite as:** Çakmak, Fikrullah. "Kelâm İlminde Kavramsal İhtilafın Mezhepsel Bağlamı". *Apjir* 9/1 (Nisan 2025), 45-65.

## Giriş

Kavramların özgünlüğü ve içsel derinliği, ilmî disiplinlerin temel yapı taşlarını oluşturarak, onların gelişiminde ve bilgiyi yapılandırmasında merkezi bir rol oynar. Her ilim dalı, kendi teorik çerçevesi ve metodolojisi doğrultusunda özgün terimler geliştirir ve bunlar, bilimsel bilgi birikiminin inşasında kritik bir işlev üstlenir.<sup>1</sup> Bir ilmi disiplini, özellikle bu disiplin içinde oluşan mezhebi doğru şekilde anlamak, mezhebin geliştirdiği kavramları derinlemesine kavramayı gerektirir. Zira bu uğraş, o disiplinin felsefesini, tarihini, kültürel arka planını ve bilgi birikimini kavramakla eşdeğerdir. Kavramları oluştururken kullanılan kelimeler, dil ve disiplinler arasında doğal olarak farklılaşır. Dilin yapısı, kelimelerin anlam yüklemelerini etkilerken, disiplinlerin ihtiyaçları da kavramların içeriğini şekillendirir.<sup>2</sup> Her ekol kendi fikirlerini ifade etmek amacıyla kavramlar oluştururken ekollerin ayrımlaşmasıyla, aynı kavrama yüklenen anlamlar değişebilir. Bu noktada kavramlar her ne kadar ilimlerin oluşumu esnasında birtakım zorunluluklardan dolayı ortaya çıkmış olsa da kavramların çeşitliliği ilmin öğrenilmesini zorlaştırabildiği gibi<sup>3</sup> aynı zaman da o ilmin içerisinde oluşan ekollerin birbiriyle anlaşmasını da zorlaştırabilmektedir.

İslam düşüncesinin ana disiplinlerinden biri olan kelâm ilminin temeli diyalektik üzerine kurulmuştur. Nitekim ismine yönelik yapılan açıklamaların bir kısmı bu durumu destekler niteliktedir. Çünkü söz anlamındaki kelâm terimi tez-antitez ilişkisi içinde şekillenmiş bir aktiviteyi ifade eder.<sup>4</sup> Oluştugu ilk günden beri kuruluş amaçlarından biri olan bu üslup aslında kelâm ilminin gayelerinden inşa ve savunma olgusunun doğal bir

<sup>1</sup> Abdullah Yıldız, "İstılahlardaki Anlam Kargaşası Kapsamında İ'tibâr Kavramı ile Şâhid ve Mütâbî Hadis Arasındaki İlişki ve Farklılıklar", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/36 (2016), 73.

<sup>2</sup> Toshihiko İzutsu, *İslam Düşüncesinde İman Kavramı* (İstanbul: Pınar Yayınları, 2008), 14.

<sup>3</sup> İbn Haldun, *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2009), 2/975.

<sup>4</sup> Fethi Kerim Kazanç, "Klasik Kelami Tartışmaların Doğuşu ve Gelişimine Etki Eden Faktörler", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24/24-25 (01 Temmuz 2007), 180.

yansıması olarak karşımıza çıkmaktadır. İslam düşünce tarihine bakıldığında, özellikle ana çizgideki kelâm okulları arasındaki tartışmalar, genellikle temel konular üzerinde oluşturulan kavramların değişik tanımlanması veya kullanılmasıyla ilişkilidir. Bu durum, zamanla ekoller arası anlayışı ve iletişimi zorlaştırmış, daha karmaşık tartışmaların ortaya çıkmasına neden olmuştur. Her mezhep, karşı tarafa yönelik eleştirisini kavrama kendi attığı anlam çerçevesinde yaparken, karşıt ekolün yüklediği anlamı göz ardı etmiştir. Bu yaklaşım, kavramsal farklılıkların derinleşmesine ve ekoller arasında anlaşmazlıkların artmasına zemin hazırlamıştır. Mezhepler bu kavramlar üzerinden oluşturulan anlayışa binaen tartıştıkları meselede temelde yakın fikirleri savunmuş olmalarına rağmen kendilerini hak karşı tarafı da batıl görebilmişlerdir. Dolayısıyla, İslam düşünce tarihindeki özelde de kelâm disiplini içerisindeki fikir ayrılıklarının önemli bir kısmının kökeninde, kavramların alternatif yorumlanması ve bu yorumların eleştirilmesi yatmaktadır.<sup>5</sup>

Mezheplerin oluşumuna etki eden iç ve dış faktörler, yalnızca mezheplerin ortaya çıkmasına zemin hazırlamakla kalmamış, aynı zamanda bu mezheplerin kullandığı kavramlara değişik anlamlar yüklenmesine de sebep olmuştur. İslam'ın temel kaynakları olan nasların yorumlanmasındaki metodolojik farklılıklar,<sup>6</sup> dinî metinlerin anlaşılmasındaki zorluklar<sup>7</sup> ve İslam'da fikir hürriyetinin varlığı,<sup>8</sup> her bir mezhebin kendine özgü bir terminoloji geliştirmesine yol açmıştır. Buna ek olarak, dış faktörler de bu anlam değişiklikleri derinleştirmiştir. Toplumsal ve kültürel unsurlar, ekonomik koşullar, siyasi çekişmeler ve diğer dinlerle olan etkileşimler, mezheplerin kavramsal dünyalarını şekillendirmiştir.<sup>9</sup>

Literatürde kelâm disiplini içerisinde oluşturulan kavramların mezhepsel çatışmaları yoğunlaştırdığına, ayrışmaların önemli bir nedeni olduğuna veya bu kavramların oluşmasındaki saiklere yönelik doğrudan bir çalışma söz konusu değildir. Ancak, bu ilim çerçevesinde dilin gücünü ve dilden kaynaklanan spesifik sorunları ifade eden çalışmalar bulunmaktadır.<sup>10</sup> Ayrıca özellikle mezheplerin oluşumunun sebeplerine yönelik birçok

<sup>5</sup> Sinan Öge, *Allah'tan Âlem'e İlâhî Fiiller* (İstanbul: Araştırma Yay., 2009), 85.

<sup>6</sup> Bayram Çınar, "İslam Geleneğinde Mezhepleşme Algısı ve Mezhep Olgusu", *Akademik-Us* 4/2 (30 Aralık 2020), 50-55.

<sup>7</sup> Muhammed B. Tavit Tanci, "İslam'da Hilafet ve Mezheplerin Doğuşu", *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 4/1 (17 Nisan 2011), 461.

<sup>8</sup> eş-Şurâ 42/8; Hûd 11/118.

<sup>9</sup> Osman Aydın, "Mezheplerin Oluşum Sürecinde Mevâlî'nin Rolü", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/3 (30 Haziran 2003), 13-14; Bayram Çınar, *Din-siyaset ilişkisi açısından Me'mun dönemi mihnesi* (Ankara: Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Doktora, 2019), 129-157.

<sup>10</sup> Galip Türcan, "Kelâmın Dil Üzerine Kurduğu İstidlal Şekli -Bâkullânînin Yaklaşımı Bağlamında Bir Değerlendirme", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27 (01 Aralık 2011), 127-138; Mehmet Bulğen, "Klasik Dönem Kelâmında Dilin Gücü", *NAZARİYAT İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 5/1 (2019), 37-79; Hasan Tevfik Marulcu, "Ehl-i Sünnet Kelâmı Açısından İlâhî İlim ve 'Lealle' - Kelâm-Belâğat ilişkisi Bağlamında Bir Değerlendirme", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 34 (01 Haziran 2015), 33-45; Hüseyin Doğan, "İslâm Düşüncesinde İtikâdî Mezheplerce Benimsenen Dil Anlayışları", *Sakarya*

çalışma vardır.<sup>11</sup> Temelde kavramların mı grupları oluşturduğu, yoksa sosyal, siyasi, dil gibi etmenlerin mi grupları ve dolayısıyla kavramların yorumunu farklılaştırdığı, toplum yapısına ve toplumsal dinamiklere dair felsefi bir tartışmadır. Bu diyalektiğe girilmeden, çalışmanın amacı şu şekilde belirlenmiştir: Çeşitli sebeplerle ayrışan itikadi mezhepler arasındaki tartışmaların zamanla tamamen kavramsal bir boyuta evrildiğini ortaya koymak ve kavramlar arası ayrışmanın olası nedenlerini ele almaktır. Çalışmanın başında, dil/düşünce/varlık ilişkisine değinilecek ve konunun temel terim ve ifadelerinin tanımları verilecektir. Ardından, kelâm disiplini içerisinde kavramların farklılaşmasının muhtemel sebepleri tartışılacak ve kelâm, vücûb alellâh, adalet, sıfat ve imamet gibi örnekler üzerinden konu delillendirilecektir.

## 1. Kavramlar Tarihi

### 1.1. Dil Düşünce Varlık İlişkisi

Sözcükler, cümleler ve dil bilgisel kurallar aracılığıyla düşünceleri organize eden ve aktaran dil, düşüncelerin anlatımında ve iletişim sağlanmasında kullanılan bir sembol sistemidir. Dilin bu işlevleri, insanların düşünme süreçlerini şekillendirir ve kavramsal anlam oluşturur. Örneğin, bir dilde var olan kavramlar ve kelimeler, o dili konuşanların düşünce dünyalarını etkiler. Düşünce ise, insanın zihinsel süreçlerini, kavramları, fikirleri ve duyguları içeren bilişsel faaliyetleri ifade eder. Düşünce, dil aracılığıyla ifade edilir ve dilin yapısal özellikleri düşünsel süreçleri etkiler. Varlık kavramı ise var olan her şeyi, varlıkları ve onların özelliklerini kapsar. Dil ve düşünce, varlıkla yakından ilişkilidir; çünkü insanlar varlıkları anlamlandırmak ve kategorize etmek için dili kullanır. Dilin

*Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/26 (15 Aralık 2012), 1-24; Elmas Gülhan Çam, “Bâkullânî’de Bir Delillendirme Yöntemi Olarak Luğavî İstidlal”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2018/1/40 (30 Haziran 2018), 217-234; Bilal Deliser, “Müteşâbihü'l-Kur’an’la İlgili Bir Tasnif Önerisi ve Müteşâbihlik Üzerine Yapılan Dil Tartışmaları”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/1 (15 Haziran 2014), 5-35; Kıyasettin Arslan, “Arap Dilinin Kelam İlmi Problemleriyle Olan İlişkisi”, *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (15 Mart 2022), 264-286; Turan Bahşi, “Mezhebî Aidiyetler Bağlamında Mu’tazile’nin Arap Dilini Kullanımı”, *Turkish Academic Research Review* 6/1 (25 Mart 2021), 253-292; İbrahim Aslan, “Kelâmulullah Tartışmalarının Dilbilimsel İçeriği”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 51/1 (01 Nisan 2010), 131-150; Recep Önal, “İtikadî Mezhepler Arasında Teolojik Etkileşim Bağlamında Mâtürîdî ve Mu’tazile’nin Görüş Farklılıkları”, *Academy Global*, (01 Ocak 2023).

- <sup>11</sup> Ethem Ruhi Fırlı, “Mezheplerin Doğuşuna Tesir Eden Sebepler”, *İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi [Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi]* 4 (1980), 115-131; Sabri Hizmetli, “İtikadî İslâm Mezheplerinin Doğuşuna İctimâî Hâdiselerin Tesirleri Üzerine Bir Deneme”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XXVI (1983), 653-680; Aydın, “Mezheplerin Oluşum Sürecinde Mevâlî’nin Rolü”; Mehmet Ali Büyükkara, “Dini Gruplaşmanın Doğası: Kişilikler, Zihniyetler, Cemaatler, Mezhepler”, *İlahiyat Akademi* 5 (15 Temmuz 2017), 37-58; Çınar, “İslam Geleneğinde Mezhepleşme Algısı ve Mezhep Olgusu”; Kadir Demirci - Muhammed Yahya Salim Azzan, “Mezhep Çatışmalarının Sebepleri”, *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/9 (30 Aralık 2018), 7-39; Abdylkader Durguti, “Hilafet Tartışmalarının Siyasi Mezheplerin Oluşumuna Etkisi”, *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/5 (15 Aralık 2016), 149-176; Kazanç, “Klasik Kelami Tartışmaların Doğuşu ve Gelişimine Etki Eden Faktörler”; Hasan Kurt, “İtikadî Mezheplerin Oluşum Serüveni”, *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/3 (01 Haziran 2013), 23-35; Tanci, “İslam’da Hilafet ve Mezheplerin Doğuşu”.

düşünce ve varlıkla olan ilişkisi aslında tartışmalı bir konudur. Bazı düşünürler, dilin düşünceyi belirlediğini ve varlıkları anlamlandırmada merkezi bir rol oynadığını savunurken, diğerleri düşüncenin daha temel olduğunu ve dilin sadece bir araç olduğunu ileri sürer. Bu konuda alternatif görüşler bulunsa da dil, düşünce ve varlık arasındaki karmaşık ilişkiyi anlamak, insan bilincinin ve bilişsel süreçlerin temelini oluşturan önemli bir araştırma alanıdır.<sup>12</sup>

Sözcük ve yazı, insanların iç dünyalarını ifade etmek ve dış dünyayı anlamlandırmak için tarih boyunca geliştirdikleri temel araçlardır. İnsanlar, gerçekleri, duyguları ve düşünceleri aktarmak için bu araçlara başvururlar. Dolayısıyla, sözcük ve yazı, insan düşüncesiyle dış dünya arasındaki derin ilişkiyi yansıtarak, insanlık tarihindeki bilgi, iletişim ve kültürel gelişimin temel taşları olmuştur. Bu araçlar sayesinde insanlar, geçmiş deneyimleri değerlendirir, geleceği planlar ve anlam arayışlarını sürdürürler. Anlamlar için sözcüklerin belirlenme süreci her gelenekte olduğu gibi İslam düşünce tarihinde de tartışılmıştır; anlamlar için sözcükler oluşturma veya anlamlar karşısında lafızların belirlenmesinde etkin olan özne yani vaz'; lügavi, şeri', örfi ve ıstılahi vaz' gibi gruplara ayrılmıştır.<sup>13</sup> Lafız açısından ise şahsî ve nev'î şeklinde gruplandırılmıştır.<sup>14</sup> Bu husustaki temel tartışma, söz konusu sözcüklerin kim tarafından oluşturulduğudur. Yani sözcüklerin oluşumu tevkîfî midir yoksa insanlar tarafından mı oluşturulmuştur? Bu tartışmaya girmeden özellikle ıstılahî sözcüklerin oluşumunda birtakım disiplinlerin veya kelâm, fıkıh, nahiv gibi disiplinler içinde bazı okulların etkin olduğunu söylemek mümkündür.<sup>15</sup>

Anlamlar için sözcüklerin belirlenme sürecinde, insanların düşüncelerinin sınırsız olmasına karşın bu düşünceleri ifade eden kavramların sınırlı olduğu unutulmamalıdır. Bu durum, ıstılahlar için de geçerlidir. Her bilim dalı, kendi sınırsız düşünce dünyasını belirli ıstılahlara hapsedmek zorunda kalmış ve ıstılahlar belli düzeyde anlamlar taşımıştır.<sup>16</sup> İster ıstılahî olsun ister diğer vaz' türleri olsun, dillerdeki sözcük-anlam ilişkisinin önemli ölçüde iradi olduğu söylenebilir. Varlığın karşısında oluşan sözcükler, insanların varlığı anlamlandırma gereksiniminin bir sonucudur ve insan zihninin bir ürünüdür.<sup>17</sup> Hakikati ifade etmek amacıyla geliştirilen söz ve yazının zamana ve kültürlere göre değiştiği de rahatlıkla ifade edilebilir.<sup>18</sup> İnsan zihninin varlığı

<sup>12</sup> Bulğen, "Klasik Dönem Kelâmında Dilin Gücü", 40.

<sup>13</sup> Numan Karagöz - Hulusi Arslan, "Kâdî Abdülcebbar'ın Muvâzaa Savunusu", *İnönü Üniversitesi Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi* 10/1 (30 Haziran 2021), 2.

<sup>14</sup> Alâeddin Ali Ali Kuşçu, *'Unküdü'z-zevâhir*, thk. Ahmed Afiff (Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 2001), 171.

<sup>15</sup> H. Yunus Apaydın, "Fıkıh Terimlerinin Oturduğu Teorik Çerçeve ve Terminolojiye Riayetın Önemi", *İslâmî Araştırmalar (Dergi)* XIX/1 [İslâmî İlimlerde Terminoloji Sorunu-I-] (2006), 134.

<sup>16</sup> Rifat Akbaş, *Arap Gramerinde Kavram ve Terminoloji Sorunu* (Van: Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Doktora, 2018), 2.

<sup>17</sup> Doğan Aksan, *Her Yönüyle Dil* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1995), 72.

<sup>18</sup> Apaydın, "Fıkıh Terimlerinin Oturduğu Teorik Çerçeve ve Terminolojiye Riayetın Önemi", 133.

anlamlandırma serüveni, birçok etkenle şekillenmiştir. Bu süreçte, insanın veya toplumun yaşadığı her olay ve gelişme aktif rol oynamıştır.<sup>19</sup>

Dil temelli ifadelerde ortaya çıkan en önemli sorunlardan birisi anlamın doğru oluşturulma meselesidir. Çünkü varlığın, olayın veya olgunun kavranması ancak dilin oluşturduğu anlamın doğru anlaşılmasıyla mümkündür.<sup>20</sup> Bu nedenle karşı tarafın fikrini anlama arayışında olan kişi önce dilin yapısal ve işlevsel özelliklerini anlamalıdır. Dil, bir kültürün ifade aracı olarak sadece kelime düzeyinde değil, aynı zamanda sembolik ve kültürel bağlamlarda da anlam kazanır. Bu bağlamda, dilsel ifadelerin anlamını doğru şekilde çözümlmek, iletişimde etkili olmanın yanı sıra düşünsel süreçlerini de yönlendirir. Dolayısıyla, anlamın derinlemesine kavranabilmesi için dilin işlevselliği ve kültürel bağlamları da göz önünde bulundurulmalıdır.

Dilin ve kavramların doğru anlaşılması hem söyleyenin hem de dinleyenin kavramsal bağlamı aynı şekilde algılamasına dayanır. Söyleyenin niyeti ve kullandığı sözcükler kadar, dinleyenin bu sözcükleri nasıl algıladığı da önemlidir. İletişimdeki temel sorunlardan biri, söyleyenin ifade ettiği kavramlarla dinleyenin anladığı kavramlar arasındaki potansiyel farklılıklardır. Sözcükler ve ıstılahlar, kullanıldıkları bağlama göre değişik anlamlar taşıyabilir; dinleyici, kendi bilgi birikimi ve deneyimleri doğrultusunda bu anlamları yorumlar. Bu durum, özellikle akademik ve bilimsel söylemlerde, kavramların net ve tutarlı bir şekilde anlaşılmasını zorlaştırabilir. Bu nedenle, dildeki dizin, anlam ve kullanım bilgisine dikkat edilmesi, bu tür problemlerin çözümünde kritik bir rol oynar.<sup>21</sup>

## 1.2. Kavram ve İstilah Nedir

İslam düşüncesinde, özellikle Kelam disiplini geliştirilen her düşünce, temelde bir teorik yapı olarak karşımıza çıkar. Teoriler, belirli bir konuda sistematik bir açıklama sunmayı amaçlayan epistemolojik çerçeveler olarak tanımlanabilir.<sup>22</sup> Bu bağlamda, teorilerin inşa ve ifade edilmesinde kullanılan kavramlar, en temel bileşenleri oluşturur. Kelam disiplini açısından bakıldığında, kavramların önemi daha da belirgin hale gelir. Kelam ilminin teorik yapısı, akıl ve nakil ekseninde şekillenen kavramsal çerçeveler üzerine inşa edilmiştir. Bu kavramsal çerçeveler, bir yandan inanç esaslarını derinlemesine analiz ederken, diğer yandan mezhepler arası farklılıkların izahında kritik bir rol oynar. Teorilerin yapılandırılması ve bu yapıların birbiriyle olan ilişkilerinin anlaşılabilmesi, kullanılan kavramların doğru, tutarlı ve sistematik bir şekilde tanımlanmasına bağlıdır.

<sup>19</sup> Bulğen, "Klasik Dönem Kelâmında Dilin Gücü", 44-45.

<sup>20</sup> Mevlüt Uyanık, "Türkiye'deki Kavramsal Kargaşanın Temel Terimleri: 'Din', 'Millet' ve 'Şeriat'", *Yeni Türkiye* IV/23-24 (1998), 2623.

<sup>21</sup> Uyanık, "Türkiye'deki Kavramsal Kargaşanın Temel Terimleri", 2623.

<sup>22</sup> Robert I. Sutton - Barry M. Staw, "What Theory is Not", *Administrative Science Quarterly* 40/3 (1995), 378; Karl E. Weick, "What Theory is Not, Theorizing Is", *Administrative Science Quarterly* 40/3 (1995), 384-387.

Kavramlar, teorik yapının soyut unsurlarını somutlaştıran, organize eden ve anlaşılabilir kılan zihinsel araçlardır.<sup>23</sup> Kavram, genel olarak nesnelerin veya olayların ortak özelliklerini kapsayan ve bu ortaklıkların zihinde belirli bir ad altında toplanmasını sağlayan soyut bir tasarım olarak tanımlanır. Aynı zamanda kavram, yargı ve çıkarımların temel dayanağını oluşturan en yalın, en temel öge olarak da nitelendirilir.<sup>24</sup> Bu tanımlar, kavramın zihinsel bir tasarım veya tasavvur sürecinin ürünü olduğunu ortaya koyar. Kavram, nesnelerin ortak özelliklerinin zihinde oluşturulan bir temsili olarak, bu zihinsel tasavvurun tümevarımsal bir süreçle elde edildiğini gösterir.<sup>25</sup> Yani, kavramlaştırma süreci, bireysel gözlemlerden hareketle genel bir yargıya ulaşmayı içeren tümevarımsal bir aktivitedir. Kavramların oluşturulması ve tanımlanması, sadece bireysel zihinsel süreçlerin değil, aynı zamanda kolektif bilgi birikiminin de ürünü olup epistemolojik bir süreci temsil eder. Bu süreçte, kavramlar arasında ilişki kurularak teorik yapıların temeli atılır.

İstilah ise daha spesifik bir anlam taşır ve belirli bir grubun ya da disiplinin ortak anlam üzerinde uzlaştığı özel terimler olarak tanımlanır. İstilah, "lafzın bir münasebet sebebiyle lügat manasından çıkarılarak başka bir manada kullanılması" veya "bir grubun, bir kelimeye, ilk kullanıldığı bağlamdan hareketle, kendi özel anlamını vermekte anlaşması"<sup>26</sup> şeklinde açıklanır. Bu tanımlar, istilahın, seçilen kelimenin lügat anlamıyla tamamen bağımsız olmayan, ancak onunla ilişki kuran bir anlam taşıdığını gösterir. İstilah, bu anlamda, belirli bir bilim, sanat veya meslek dalında kullanılan ve o alanda özelleşmiş, anlamı daraltılmış kelimeler olarak işlev görür.<sup>27</sup>

Batı kaynaklarında istilah, "bilime ait bir alanda belirlenmiş, anlamlandırılmış ve tanımlanmış bir kavramın karşılığına gelen ve üzerinde ittifak edilen rumuz" olarak tanımlanır.<sup>28</sup> Bu tanım, istilahın, belirli bir disiplinde kavramsal çerçevenin oluşturulmasında ve bu çerçeve üzerinden yapılan iletişimde oynadığı kritik rolü vurgular. İstilahlar, belirli bir grubun ortak anlam üzerinde uzlaştığı terimlerdir ve bu anlamda, istilahın oluşturulması sürecinde iki önemli husus öne çıkar: İlk olarak, istilah, seçilen kelimenin ilk anlamıyla tamamen bağımsız olmayan, ancak onunla ilişki kuran bir anlam geliştirmeyi içerir. İkinci olarak ise istilah, genel olarak herkes tarafından kabul edilen bir anlamdan ziyade, belirli bir grubun üzerinde mutabakata vardığı bir anlamı temsil eder.

<sup>23</sup> Ahmet Cevizci, *Paradigma felsefe sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2005), 988.

<sup>24</sup> Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1975), 106; Cevizci, *Paradigma felsefe sözlüğü*, 988.

<sup>25</sup> A.R. Lacey, *A Dictionary Of Philosophy* (London: Routledge, 1996), 56.

<sup>26</sup> ‘Alî b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerîf el-Curcânî, *Kitâbu’t-Ta’rifât* (Beyrût: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1983), 28; Muhammed b. ‘Alî b. el-Ğâdî Muhammed Hâmid b. Muhammed Sâbir el-Fârûkî el-Haneî et-Tahânevî, *Keşşâfu istilâhâtî’l-funûn ve’l-‘ulûm*, thk. ‘Alî Dağrûc (Beyrut: Mektebetu Lubnân Nâşirûn, 1996), 1/212.

<sup>27</sup> Ali Bulut, "Nahiv Terimlerinin Ortaya Çıkış Süreci", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 8/3 (01 Haziran 2008), 90.

<sup>28</sup> Yaşar Daşkıran, *Arapçada Terim ve Terim Türetme Yolları* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Doktora, 2010), 1.

İstilahlar/kavramlar bilimsel disiplinlerin, entelektüel akımların ve düşünce okullarının anlaşılmasında temel anahtardır. Herhangi bir teorik yapının anlaşılabilirliği, o yapının inşa edildiği istilahların doğru kavranmasına bağlıdır. Bilimsel ve entelektüel yapıların ana prensipleri, temel konuları ve yöntemleri, istilahlar aracılığıyla formüle edilir.<sup>29</sup> Dolayısıyla, her disiplinin kendi istilahlarını oluşturması, o disiplinin bilgi üretimi ve iletişim süreçlerini belirler. Bu bağlamda istilahlar, sadece kavramsal araçlar değil, aynı zamanda disiplinler arası etkileşimi ve anlayışı mümkün kılan köprülerdir. Disiplinlerin kendine özgü terminolojileri, sadece o alanın özgünlüğünü yansıtmakla kalmaz, aynı zamanda bu alanın bağımsızlığını ve teorik bütünlüğünü de ortaya koyar. Bir disiplinin sınırlarını belirleyen istilahlar, bilgi üretiminin hangi çerçevede ve hangi metotlarla gerçekleşeceğini tanımlar. Bu durum, disiplinin dışı karşı nasıl bir duruş sergilediğini ve diğer disiplinlerle olan ilişkilerini de şekillendirir. İstilahlar, karmaşık kavramların kısa ve öz bir şekilde ifade edilmesini sağlar; bu da disiplin içindeki aktörler arasında bilgi alışverişini kolaylaştırır ve olası yanlış anlamaların önüne geçer.<sup>30</sup> Disiplinler arası iletişimde istilahların doğru kullanımı, alanlar arasında teorik ve metodolojik uyumu da destekler

## 2. Kelam Disiplininde Kavramların Oluşum Süreci ve Farkılılaşmasının Sebepleri

Bilimsel disiplinlerin tarihsel gelişimi, sosyal, kültürel ve siyasal dinamiklerin etkisiyle biçimlenmiştir. Ortaya çıkan karmaşık olgular, mevcut kavramsal çerçevenin genişletilmesi ya da yeniden tanımlanması gereksinimini doğurur. Bir disiplinin daha sistematik ve bütünlüklü bir yapıya ulaşabilmesi için, kimi zaman var olan kavramlar yeniden ele alınmakta, kimi zaman da yeni kavramlar geliştirilerek bilgi yapısına eklenmektedir. Disiplin içindeki kavramlar, bilginin yapılandırılması, yorumlanması ve aktarılması görevini üstlenir; dolayısıyla bilgi birikiminin artışıyla birlikte kavramsal yapının evrimi doğal bir süreç olarak kendini gösterir. Bu süreçte akıl, gözlemlenen gerçeklikleri değerlendirip anlamlandırarak merkezi bir işlev üstlenir ve disiplinin bilgi sistematığını şekillendirir. Kelâm disiplini de bu süreçten etkilenmiş olup, Fârâbî'nin tabiriyle "iradi akılsal" olarak tanımlanan, yani zihin dışında varlıkları olmayan, iradi bir çabanın ürünü olan kavramlar üretmiştir. Bu durum, değişmez tanımlar yapmayı zorlaştırmakta ve çok anlamlılığa yol açarak, ekoller arasında değişik tanımlamaların ortaya çıkmasına sebep olmaktadır.<sup>31</sup> Kelâmî terminoloji oluşturulurken aralarından farklılıklar olan varlık ve olguların ortak yönleri düşünce boyutunda yakalanıp genel bir anlam oluşturma süreci takip edildiği görülür. Aslında bu, kavramların oluşturulması esnasında ortaya konulan soyutlaştırma işlemidir. Kavram oluşturulması esnasında

<sup>29</sup> Rabih b Haviyye, "İstilah ve Kavram Üzerinden İslam Edebiyatı Okuması", çev. Ayşenur Torunergil, *Katre: Uluslararası İnsan Araştırmaları Dergisi* 9 (2020), 259.

<sup>30</sup> Soner Akşehirli, *Edebiyat Öğretiminde Terim Sorunu* (İzmir: Ege Üniversitesi, Doktora, 2008), 77.

<sup>31</sup> Hasan Ayık, "Felsefi Kavramların Oluşmasında Farabî'nin Rolü", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/7-8 (30 Aralık 2005), 79-81.



yapılan aktivite nesnelerin sadece kendilerine ait olan özel hallerinden ayrılması yani bir soyutlama yapılmasıdır. Yani nesnelerde, olgularda temel özellik olmayan, onu diğer türden ayıran arız denilebilecek özelliklerin dışarıda bırakılmasıdır ki bu da zihinsel bir işlemdir.<sup>32</sup> Bu bağlamda kelâm ilmi de Kur'an'dan yola çıkarak oluşturmuş olduğu itikada yönelik temel esasları ve bunları açıklamaya yönelik oluşturduğu kavramları esas olarak akli bir zeminde anlar ve şekillendirir. Aslında kelâm ilminde oluşan kavramların bu süreci, kelâm yönteminin de asıl işlevidir. Zira bu ilmin ismi üzerinden yapılan tartışmalarda bu yöntemi bize işaret etmektedir.<sup>33</sup>

Kavramların iradî ve aklî olarak teşekkülü, onların tanımlanma süreçlerinde birçok etkenin etkisi altında kalmasına yol açmıştır. Dilin yapısı, ideolojik bakış açıları, siyasi olaylar, sosyal ve kültürel dinamikler ve metodolojik yaklaşımlar, kavramların içerik ve anlam dünyasını şekillendiren başlıca unsurlardır.<sup>34</sup> Ancak sonuçta kavramlar/istilâhlar belli bir düşünce etrafında birleşmiş grupların kendilerine özgü tanımlarla ortaya çıkarmış olduğu iradî/aklî lafızlar olduğundan, bu gruplar söz konusu lafza verdikleri anlamlar nedeniyle eleştirilemezler.<sup>35</sup>

### 2.1. Dilin Kavramsal Çerçeveye Etkisi

İslam Kelamında da dil, yalnızca bir iletişim aracı olmanın ötesinde, varlığın mahiyetini kavramada ve teolojik yapıların inşasında temel bir unsur olarak kabul edilmiş, metafizik ve epistemolojik tartışmaların merkezinde yer almıştır.<sup>36</sup> Kelam ilminin vahiy temelli oluşumu göz önünde tutulmakla birlikte, ilk dönemden itibaren bu ilim içerisinde var olan terimlerin oluşumunun dil eksenli olduğu unutulmamalıdır.<sup>37</sup> Özellikle bu ilmin temel kaynağının yani kitabının Arapça olması, bu terimlerin belirlenmesinde de zorunlu olarak Arapçanın belirleyici olduğu bir dil anlayışının etkin olmasını sağlamıştır.<sup>38</sup> Kelamcılarının kavramları oluştururken dil eksenli bir anlayışı benimsemeleri onların vahyin dili olan Arapça'yı kutsamasından öte dilin insanla olan ilişkisinin sadece iletişim boyutuna indirilemeyeceği anlayışının bir sonucu olarak düşünülmelidir.<sup>39</sup>

Kelam ilminde kavramların alternatif tanımlanmasının dilsel nedenleri, Arapçanın dil yapısı ve çok anlamlılık özellikleri, tercüme süreçleri, bölgesel farklılıklar ve kültürel

<sup>32</sup> Cevizci, *Paradigma felsefe sözlüğü*, 988; Robert Audi (ed.), *The Cambridge Dictionary Of Philosophy* (New York: Cambridge University Press, 1999), 169.

<sup>33</sup> İbn Haldun, *Mukaddime*, 2/830.

<sup>34</sup> Fatih Ulugöl, "Arap Dili İstilahlarındaki İhtilaflarda Dînî Hassasiyetin Rolü", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XX/2 (2020), 487; Muzaffer Barlak, "İslâm İlim Tarihi İçinde Kelam Disiplininin Oluşum Ve Gelişim Merhaleleri", *KADER Kelam Araştırmaları Dergisi* 14/2 (10 Eylül 2016), 481-504.

<sup>35</sup> Çağfer Karadaş, "Kelâm ilminde İstilah ve Medeniyet Tasavvuru", *İslâmî Araştırmalar* XIX/2 [İslâmî ilimlerde Terminoloji Sorunu-II-] (2006), 205.

<sup>36</sup> Bulğen, "Klasik Dönem Kelâmında Dilin Gücü", 73.

<sup>37</sup> Bulğen, "Klasik Dönem Kelâmında Dilin Gücü", 38.

<sup>38</sup> Arslan, "Arap Dilinin Kelam İlmi Problemleriyle Olan İlişkisi", 265.

<sup>39</sup> Bulğen, "Klasik Dönem Kelâmında Dilin Gücü", 57.

etkileşimler bağlamında değerlendirilebilir. Arapça'daki bazı kelimelerin birden fazla anlama sahip olması, kelimeler arasında farklı yorumlara zemin hazırlamış ve bu durum, kavramların çok katmanlı anlam dünyalarında değişik şekillerde ele alınmasına yol açmıştır. Ayrıca, İslam dünyasının erken dönemlerinde Yunanca, Süryanice ve Farsça gibi dillerden yapılan tercümeler sırasında kavramların özgün anlamlarının kaybolması veya değişmesi, kelâmî tartışmalarda kavramların çeşitli şekillerde kullanılmasına neden olmuştur. Bunun yanı sıra, Bağdat, Basra ve Kufe gibi kelâm merkezlerinde dil anlayışının çeşitlenmesi, kavramların bölgesel ve coğrafi farklılıklara göre şekillenmesine katkı sağlamıştır. Dilsel inşa ve metaforların sıkça kullanıldığı kelâm söylemi, soyut kavramların açıklanmasında değişik anlam katmanlarının oluşmasına yol açmış, böylece kelimeler arasında aynı kavramın değişik yorumlanması mümkün olmuştur. Dil-düşünce-varlık ilişkisi noktasındaki ortaya çıkan tartışmalar Kelâm ilmi içerisinde de yoğunlukla kendini hissettirmiş, bu konularda alınan tavırlar doğal olarak Kelâmî kavramların da tanımlanmasında ve ekoller arasında farklılaşmasında etkili olmuştur.

İslam düşüncesindeki dil-varlık ilişkisi, sözcüklerin tevkîfî olup olmaması yani dilbilimsel ve felsefi açıdan dilin kökeni ve anlam oluşturma süreçleri tartışılmıştır. Ehl-i sünnette özelde ise Eş'arilikte ilk dilin tevkîfliliği savunulmuş, dillerin ilahi bir kökenli olduğu ve belirli anlamların sabit olduğu kabul edilmiştir.<sup>40</sup> Söz konusu görüşün Ehl-i sünnetin genel kabulü olduğu da ifade edilmiştir.<sup>41</sup> Buna karşılık, Mu'tezile, dillerin ve kavramların insanlar tarafından oluşturulduğunu, bu nedenle değişken ve bağlamla ilgili olduğunu savunmuş, insan rolünü ön plana çıkarmıştır.<sup>42</sup> Ehl-i sünnet köken dilin tevkîfî olduğunu savunsa da diğer dillerin fer'de ıstılâhî ve kıyâsî olduğunu yani insanların bir ürünü olduğunu kabul etmiştir.<sup>43</sup>

Dil temelli söz konusu tartışmalar dikkate alındığında Mu'tezile ile Ehl-i sünnet arasındaki başat tartışmalardan biri olan *vücûb alellah* hususu diğer nedenlerin yanı sıra dilsel problemlerden biri olarak okunabilir. Ehl-i Sünnet *vücûb* kavramı üzerinden oluşturduğu anlama binaen Allah hakkında vücûbiyetin söz konusu olmayacağını ifade ederken,<sup>44</sup> buna karşılık Mu'tezile medh ve zem gerektirecek birtakım fiilleri Allah'ın yapması gerektiği düşüncesi üzerinden kavramı Allah için kullanmıştır.<sup>45</sup> Bu kavramla ilgili olarak Arapça'da *ıztırâr*, *ilcâ*, *farz*, *lüzum* ve *sübut* kavramları ön plan çıkmaktadır. Mu'tezile *vücûb* kavramına bir illetten dolayı zorunluluk anlamına gelen *ilcâ* ve *ıztırâr* kavramlarından

<sup>40</sup> Muhammed b. Hasan İbn Fûrek, *Makâlâtü's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, thk. Ahmed Abdurrahman (Kahire: Mektebetu's-Sakâfatu't-Dîniyye, 2005), 42.

<sup>41</sup> Ebu'l-Yusr Muhammed el-Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn*, thk. Hans Peter Lens - 'Ahmed Hicâzî es-Sekâ (Kâhire: El-Mektebetu'l-Ezheriyye li't-Turâs, 2003), 226.

<sup>42</sup> Ebu'l-Hasan Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*, ed. Mahmud Muhammed Kasım, ts., 5/160, 166.

<sup>43</sup> Numan Karagöz - Hulusi Arslan, "Dilin Kökeni ve Teolojik Bağlamı", *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 12/2 (31 Aralık 2021), 434-449.

<sup>44</sup> el-Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn*, 130.

<sup>45</sup> Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*, 6/43.

farklı olarak<sup>46</sup> “gücü yeten kişinin yapmadığı takdirde bazı yönlerden zemmedilmeyi hak ettiği şey” veya “yapılmama durumunda doğrudan zemme müstehak olmayı gerektiren şey”<sup>47</sup> olarak tanımlamaktadır. Bu noktada Mu'tezile'ye göre *vâcip* “kötünün terkini gerektiren şey”dir.<sup>48</sup> Mu'tezile, *vâcip* teriminin Allah için kullanılabileceğini savunmuştur, çünkü onlar *vâcip* kavramını *kabih fiil* ile birlikte ele almışlardır. Ancak, *farz* kelimesinin kullanılmasını uygun bulmamışlardır, zira *farz* terimi, başka biri tarafından zorunlu kılınmış bir fiili ifade ederken, *vâcip* için aynı şey düşünülmemiştir.<sup>49</sup> Çünkü Mu'tezile'ye göre, bir şeyin *vâcip* olması için zorunlu kılan birine ihtiyaç yoktur.

Ehl-i Sünnet ise *vücûb* kavramını zorunluluk anlamında kullanmakta ve *aklî* ve *şer'î* sorumluluk şeklinde kısımlara ayrılmaktadır. Aklî sorumluluk muhal olan bir durumu gerektirmesi nedeniyle terkinin mümkün olmadığı, failden sudur eden şeydir. Şer'î sorumluluk ise terkinde günah olan, terk edenin cezalandırılacağı zorunluluklardır.<sup>50</sup> Ehl-i Sünnetin *vücûb* tanımı dikkate alındığında söz konusu tanımlardan hiçbirisi Allah için düşünülmeyeceğinden Allah için *vücûbiyet* gerçekleşmez. Örneğin Allah'ın bir fiilden dolayı zarar görmesi, zemmedilmesi veya fiilin zorunluluğundan dolayı emir altında olması düşünülemez.<sup>51</sup> Görüldüğü üzere Ehl-i Sünnetin Allah hakkında *vücûbiyetin* imkansızlığı görüşü *vâcip* kavramına verdiği anlamlar üzerinden şekillenmektedir.

## 2.2. Siyasi Güç Mücadeleleri ve İdeolojik Saf Tutuş

Siyasi güç mücadeleleri, kelimî kavramların yorumlanış biçimlerini ve bu yorumların mezhepler ile düşünce ekolleri arasında nasıl farklılaştığını şekillendiren önemli bir sosyo-kültürel faktördür. Bu süreç, kelimî kavramların çeşitli şekillerde yorumlanmasına neden olmuş ve bu yorumlar, siyasi bağlamda yeni anlamlar kazanarak mezhepler arasındaki ayrışmaları derinleştirmiştir. Özellikle imamet kavramı, İslam düşüncesinde siyasi ve teolojik liderliği ifade eden önemli bir kavram olup, Sünni ve Şii mezhepler tarafından değişik şekillerde yorumlanmıştır. Sünni düşüncede imamet, ümmetin maslahatını gözetken ve şûrâ yoluyla seçilen bir siyasi liderliği ifade ederken, Şii düşüncede İmamet, masum ve Allah tarafından tayin edilmiş bir dini-siyasi otoriteyi temsil etmektedir. İmamet kavramına verilen bu alternatif anlamların arka planında, İslam'ın ilk dönemlerinde yaşanan halifelik mücadelesi ve siyasi otoriteyi kimin temsil edeceğine dair çekişmelerin büyük bir rol oynadığı açıktır. Bu bağlamda, imamet meselesi, yalnızca dini bir otorite tartışması değil, aynı zamanda siyasi ve politik

<sup>46</sup> Sibel Kaya, *Mu'tezile'de "Vücûb Alellah" Düşüncesi* (Erciyes Üniversitesi, Doktora, 2020), 11.

<sup>47</sup> Kâdîkudât Abdülcebbar b. Ahmed, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse (Mu'tezile'nin Beş İlkesi)*, çev. İlyas Çelebi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013), 1/65-67.

<sup>48</sup> Kâdîkudât Abdülcebbar b. Ahmed, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse (Mu'tezile'nin Beş İlkesi)*, 1/68; Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*, 6-A/43.

<sup>49</sup> Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*, 6-A/44.

<sup>50</sup> Eyyûb b. Mûsâ el-Huseynî el-Kefevî el-Haneffî Ebû'l-Bekâ', *el-Kulliyât*, thk. 'Adnân Dervîş, Muhammed el-Misrî (Beyrut: y.y., ts.), 930; el-Curcânî, *Kitâbu't-Ta'rifât*, 250.

<sup>51</sup> Seyfüddîn el-Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr fi Usûli'd-dîn*, ed. Ahmed Muhammed Mehdi (Kâhire: Dâru'l-Kutubi'l-Vesâik'l-Kavmiye, 2002), 2/164.

çıklarlarla şekillenmiş bir kavram olarak İslam dünyasında derin bir ayrışmaya neden olmuştur.<sup>52</sup>

Kavramlara farklı anlamlar verilmesinin sebepleri arasında disiplinler arasındaki ideolojik saf tutuş da önemli bir etken olarak değerlendirilebilir. Kelam ilminin oluşum sürecinden itibaren, her grup kendi konumunu karşı gruba göre belirleyip tavır almıştır. Bu ideolojik yaklaşım, çeşitli sosyal, politik ve kültürel etmenlerle ilişkilidir. İdeolojik saf tutuşun arkasındaki temel motivasyonlar arasında ideolojik tutarlılık ve kimlik duygusu önemli bir yer tutar. Bir grup üyesi, belirli bir ideolojiyi benimseyip savunarak kendi kimliğini bu ideoloji üzerinden şekillendirir. Ayrıca, ideolojik saf tutuş, genellikle çatışma ve rekabetin bir sonucu olarak ortaya çıkar. Farklı ideolojilere sahip gruplar arasında çıkar çatışmaları, güç mücadeleleri veya ideolojik anlaşmazlıklar, grupların kendi ideolojilerini daha belirgin bir şekilde savunmalarına ve diğer gruplara karşı saf tutmalarına neden olabilir.<sup>53</sup> Bu ideolojik saf tutuş, ekollerin kendi fikirlerini vahye kabul ettirme çabasıyla sonuçlandığı gibi, terimlerin farklı yorumlanmasına da yol açmıştır.<sup>54</sup> Öyle ki özellikle Yeni İlmî Kelam döneminde kelamın çağın ihtiyaçlarına cevap veremediği düşüncesi de ayrıca bu ideolojik saf tutuşun neticesi olarak oluşan çatışmacı kültüre bir cevap olmuştur. Örneğin Kur'ân-ı Kerim'de geçen *âl* ve *ehl* ifadelerinin Şia'nın ideolojik yaklaşımı sonucunda karizmatik bir anlam kazanması ve oradan söz konusu ifadelerin imamet düşüncesine delil kabul edilmesi kavramlara ideolojik yaklaşımın en belirgin örneklerinden biridir.<sup>55</sup>

### 2.3. Kültürler ve Dinler Arası Etkileşimler

Bilim dallarında kavramlar ve terimler oluşturulurken, temelde herkes tarafından kabul edilebilecek ortak bir bilgi tabanı oluşturmak amaçlanır.<sup>56</sup> Aslında bu bağlamda toplulukların, milletlerin kavram, terim veya ıstılah oluşturması medeniyet yolculuklarının bir göstergesi konumundadır.<sup>57</sup> Çünkü topluluklar oluştuğu andan itibaren yaşamlarını devam ettirdikleri süre içerisinde bir takım kültürel, sosyal, ekonomik ve siyasi oluşumlar yaşarlar ve bu yaşadıkları süreçler sonucunda değişimler geçirirler. Bu serüven esnasında topluluklar başta düşünce dünyası olmak üzere her

<sup>52</sup> Veysi Ünverdi, "İmâmiyye Şiası'nın İmâmet Teorisinin İtizalî ve Sünnî Eleştirisi", *Usul İslam Araştırmaları* 32/32 (20 Ekim 2019), 115-142; Mehmet Mehdi Demirel, "Ehl-i Sünnet'te İmâmet Anlayışı: Eş'arî Ve Mâtürîdîlik Örneği", *Kur'ân ve Sünnet Araştırmaları Dergisi* 3/1 (30 Mart 2023), 98-109; Mehmet Kubat, "İtikadî Mezheplerin İmâmet Tasavvuru", *İnönü Üniversitesi Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi* 7/2 (30 Aralık 2018), 26-37.

<sup>53</sup> Muhit Mert, "Kelâmî Tartışmaları Kur'ân Ayetleriyle Temellendirmenin İçerdiği Sorunlar", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (30 Haziran 2002), 218-219.

<sup>54</sup> Ahmet Bağlıoğlu, "Mezhepsel Çoğulculuk ve Temelleri", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/1 (30 Haziran 2010), 84.

<sup>55</sup> Sönmez Kutlu, "'Ehl-i Beyt' Sembolik Kapitalinin Tarihî Süreç İçinde Semerelendirilmesi", *İslâmiyât* III/3 [Din istismarı özel sayısı] (2000), 105 vd.

<sup>56</sup> Ebû Osmân Amr b. Bahr el-Câhiz, *el-Beyân fî't-tebyîn* (Kahire: Mektebet'u l-Hâncî, 1998), 1/131.

<sup>57</sup> Akbaş, *Arap Gramerinde Kavram ve Terminoloji Sorunu*, 4.

durumlarını kavramlar veya ıstılahlar üzerinden tanımlarlar. Bu noktada terimlerin oluşumu toplulukların medeniyet süreçleriyle eş değer ilerler. Toplumsal ve kültürel bağlamlar, kavramsal oluşumda ve farklılaşmasında belirleyici bir rol oynar. Bu durum aslında sosyoloji ile dil arasındaki ilişkinin de bir gereğidir. Dil ve toplum arasındaki karşılıklı şekillendirme süreci, dilin toplumsal yapının hem bir yansıması hem de bir aracı olduğunu gösterir. Toplumun normları, değerleri ve güç dinamikleri dilde somutlaşır; örneğin, belirli ifadelerin, deyimlerin ve kelimelerin kullanımı toplumsal statü ve kimlik hakkında ipuçları verir. Ayrıca, dil toplumsal değişimin aracıdır; toplumsal hareketler, değişen normlar ve yeni düşünceler dil yoluyla ifade edilir ve yayılır. Bu süreçte, dilsel yenilikler toplumsal dönüşümlerin habercisi olabilir. Dolayısıyla, dil ve toplum arasındaki ilişki dinamik ve çift yönlüdür, her biri diğerini sürekli olarak etkiler ve dönüştürür.<sup>58</sup>

Kelam ilmi içerisinde ortaya çıkan fırkaların veya bu fırkalar içerisinde görüşlerini inşa eden ulemanın meseleler karşısında oluşturmuş olduğu çözümlerin, ortaya koymuş olduğu görüşlerin bulundukları dönemin siyasi, sosyal ve çevresel etkilerinden ayrı düşünmek mümkün değildir.<sup>59</sup> Bu disiplin, belirli tarihi, toplumsal ve siyasi koşullar altında gelişmiş, buna bağlı olarak kavramlar da tarihsel süreçte toplumsal, kültürel ve politik dinamiklerin etkisiyle evrilmiş ve dönüşmüştür.<sup>60</sup> Özellikle İslam coğrafyasının genişlemesiyle Müslümanların karşılaştığı teolojik ve siyasi meydan okumalar problemi artırmış; dolayısıyla bu problemlere verilecek cevaplarda kullanılacak kavramların/ıstılahların daha güçlü olması gereği hissedilmiştir.<sup>61</sup> İslam'ın genişlemesi, farklı coğrafyalarda karşılaşılan kültürel ve entelektüel birikimlerin İslam düşüncesine dahil edilmesine imkan tanımıştır. Bu etkileşim, Kelamî kavramların yeniden şekillendirilmesine, genişletilmesine ve alternatif bağlamlarda yeni anlamlar kazanmasına zemin hazırlamıştır.

Sosyal ve kültürel dönüşüm süreçlerinde fetihler, İslam toplumunun yapısını dönüştüren önemli unsurlardan biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Özellikle Hz. Ömer dönemiyle birlikte fetihlerin yaygınlaşması, İslam toplumuna yeni kültürlerin dahil olmasını hızlandırmış, mevâlî sınıfının büyümesiyle değişik kültürel ve entelektüel birikimlere sahip bireyler İslam toplumu içinde önemli bir yer edinmiştir. Bu durum, doğal olarak, İslam düşüncesi ve kelam alanında kavramların yeniden şekillenmesine ve dönüşmesine zemin hazırlamıştır. Bu kültürel etkileşim, hem kelami meselelerin ele alınış biçiminde hem de kavramların anlam dünyasında köklü değişimlere neden olmuştur.<sup>62</sup> Örneğin, sıfatlar tartışmasında İslam kelamında “şey” anlamında kullanılan “meâni” teriminin,

<sup>58</sup> Pierre Bourdieu, *Language and Symbolic Power*, ed. John Thompson, çev. Gino Raymond - Matthew Adamson (Oxford: Basil Blackwell Ltd, 1991), 37 vd.; William Labov, *Sociolinguistic Patterns* (America: University of Pennsylvania, 1972), 183-185.

<sup>59</sup> Kazanç, “Klasik Kelami Tartışmaların Doğuşu ve Gelişimine Etki Eden Faktörler”, 180.

<sup>60</sup> Kazanç, “Klasik Kelami Tartışmaların Doğuşu ve Gelişimine Etki Eden Faktörler”, 183-188.

<sup>61</sup> Galip Türkan, “Ehl-i Sünnet Kelamında Soyutlama ve Kavramsallaştırma Süreci -Ebû Hanife Örneğinde Bir Değerlendirme-”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 37 (01 Aralık 2016), 106-107.

<sup>62</sup> Aydın, “Mezheplerin Oluşum Sürecinde Mevâlî'nin Rolü”, 14.

Hristiyan teolojisindeki “pragma” kavramıyla örtüştüğü dikkat çekmektedir. Bu kavramsal benzeşme, İslam fetihleri sonrası kültürlerle girilen entelektüel etkileşimlerin bir sonucudur. Meâni terimi, bu etkileşim sürecinde “şey” ve “sıfat” kavramlarının karşılığı olarak İslam kelimasında kullanılmaya başlanmıştır. Aynı şekilde, “sıfat” kavramı da Kur’ân-ı Kerim’de doğrudan Allah’a isnat edilmemekle birlikte, zamanla İslam kelimasında Allah’ın isim ve niteliklerini açıklayan bir terim haline gelmiştir. Kur’ân’da “vasafe” fiili üzerinden kullanılan tanımlayıcı ifadeler, daha sonra sıfat kavramıyla kavramsallaştırılarak ilahî sıfatların tartışılmasında anahtar bir rol oynamıştır. Bu gelişim, İslam fetihleriyle artan kültürel ve entelektüel etkileşimlerin kelami düşünce üzerindeki derin etkilerini gözler önüne sermektedir.<sup>63</sup>

İslam’ın erken dönemlerinde, Müslümanlar inançlarını savunmak ve dış tehditlere karşı korumak amacıyla teolojik bir sistem inşa etme ihtiyacı duymuşlar ve bu ihtiyaç, kavramların netleştirilmesi ve İslam teolojisi içinde tutarlı bir şekilde yer almasını zorunlu kılmıştır. Örneğin Hristiyan nüfusun yoğun olduğu bölgelerde siyasi iktidarı elinde bulunduran Müslümanlar, Hz. İsa’nın doğası hakkındaki tartışmalarla karşılaşmışlar ve bu tartışmalar, Müslüman düşünürleri varlık, özellikle de yaratıcının mahiyeti üzerine derinlemesine düşünmeye sevk etmiştir. Hristiyan teolojisinde yoğun biçimde tartışılan Hz. İsa’nın doğası meselesi, Müslüman düşünürlerin dikkatini, yaratıcıya atfedilen sıfatların ve bu sıfatların mahiyetinin tartışılmasına yöneltmiştir. Bu bağlamda ilâhî sıfatlardan biri olan “kelâm” sıfatı etrafındaki tartışmalar da aslında bu kültürel ve entelektüel etkileşimin bir ürünü olarak karşımıza çıkmaktadır. Sıfatlar bağlamında ortaya çıkan tartışmalar ve kavramsal farklılaşmalar, sonraki dönemlerde İslam düşüncesinin özgün yöntem ve içerik yapısını yansıtsa da İslam medeniyetinin sınırlarının genişlemesiyle Grek felsefesi, Yahudi ve Hristiyan düşüncesindeki kavramsal tartışmalarla karşılaşmasının bir sonucu olarak, yani kültürel etkileşimlerin ürünü olarak ele alınabilir. Bu bağlamda, sıfatlar eksenindeki bu tartışmalar, İslam düşüncesinin kendi özgün çerçevesini kurarken dış etkilerle girdiği etkileşimi ve bu etkileşimden doğan kavramsal dönüşümleri anlamak açısından önemli bir örnek teşkil etmektedir.<sup>64</sup>

Özellikle *mihne* döneminde daha da artan ilahi kelamın yapısı hakkında şekillenen bu tartışma, Kur’ân’ın lafızları üzerinde yoğunlaşmıştır. Bu dönemde Hanbeliler ile Mu‘tezile arasında ortaya çıktığı görülen ayrışmada Mu‘tezile Kur’ân’ın lafızlarının yaratılmış olduğunu savunurken Hanbeliler ise bu lafızların kıdemini savunmuştur.<sup>65</sup> Tartışmanın ana konusu, “kelam” kavramına getirilen tanımlamalardır. Ancak bu tanımlamalar, dilsel unsurlar, mezhebî aidiyetler ve dönemin tarihsel süreciyle yakından ilişkilidir. “Kelam”ın tanımlarında Ehl-i Sünnet ile Mu‘tezile arasında iki ayrım söz konusudur. Mu‘tezile *kelamı* tanımlarken sözün dış dünyadaki karşılığından hareket ederek onu ses ve harflerden oluşan bir yapı olarak kabul eder. Ehl-i Sünnet ise sözü, konuşan kişinin iç âlemindeki

<sup>63</sup> H. Austryn Wolfson, *Kelam Felsefeleri*, çev. Kasım Turhan (İstanbul: Kitabevi, 2001), 89-91.

<sup>64</sup> Wolfson, *Kelam Felsefeleri*, 107-109.

<sup>65</sup> Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019), 821.

düşüncesi olabileceğine dikkat çekerek *kelamı* nefisteki mana olarak tanımlar.<sup>66</sup> Ehl-i Sünnet, lafızları temelde ifade aracı olarak kabul etmekte *kelamı* ise bu ifade tarzını ortaya koyan kişinin zatıyla kaim sıfatı olarak düşünmektedir.<sup>67</sup> Yapılan tanımlamalara binaen Allah'ın zatıyla kaim ezeli sıfat olarak kabul edilen Kelam; ses ve harflerden olmayan ancak kelamın teaaluk ettiği bütün hallere tealluk eden bir olgudur.<sup>68</sup> Yani her ne kadar şahid âlemde kelam ses ve harflerden oluşsa da ilahi Kelam boyutunda *kelam* konuşamama anlamındaki eksikliğin zıttı bir sıfat olarak tanımlanmıştır. Bu tanımda dikkat çeken husus, gayp âlemini anlamada şahid âleminden hareket edilmesi ve konuşamama anlamında sükutun şahit âlemde olduğu gibi bir eksiklik olarak görülmesidir. Buradan hareketle ezelde Allah'ın mütekellim olması ortaya çıkmaktadır.<sup>69</sup> Mu'tezile mezhebi *kelam* kavramına Ehl-i Sünnetin karşısında bir tanımlama getirmiştir. Bu bağlamda kelam genel söyleme göre insan zihninde oluşan bir mana olmayıp ses ve harflerden oluşan bir oluşumdur.<sup>70</sup> Mu'tezile bunu dile getirirken “*kıyâsu'l-ğâib ale's-şahid*” düşüncesinden hareket ederek ilahi Kelamın şahid âlemdeki aklın kavrayabileceği kelam cinsinden olduğunu söyler.<sup>71</sup> Bu tanımlamalarına binaen kelamın nefsi boyutunu yani kelamın mana boyutunu kabul etmemektedir. Mu'tezile, Ehl-i Sünnete göre itibari olan kelamın kısımlarını kelamın kendisi kabul ettiğinden ilahi Kelamın yaratılmışlığı görüşünü savunmaktadır.<sup>72</sup> Mu'tezile'yi “*kelâm*” kavramına söz konusu anlamı vermeyi iten şey ise Kur'an'da Hz. İsa'ya yönelik kullanılan “*kelimetullah*” ifadesinin Hristiyanlar tarafından teslise delil olarak kullanılma ihtimalidir.<sup>73</sup>

Bu bağlamda, kavramların şekillenmesinde dini, kültürel ve entelektüel etkileşimlerin nasıl belirleyici olduğu, özellikle İslam coğrafyasının genişlemesiyle ortaya çıkan teolojik ve entelektüel meydan okumalarla daha da netlik kazanmıştır. Bu meydan okumalara karşı geliştirilen kelâmî çözümler, sadece içsel bir teolojik gelişim değil, aynı zamanda dışsal kültürel etkileşimlerin bir yansıması olarak da değerlendirilebilir. Ancak konuya bu kavramsal tanımları aşan bir perspektifle bakıldığında İslam düşünce tarihinde önemli bir tartışma alanına dönüşen ve birçok acı olayın yaşanmasına sebep olan “ilahi kelâm” tartışmasının ortaya çıkan olaylar kadar derin olmadığı fark edilecektir. Çünkü her iki mezhep de Allah'ın konuşamama gibi bir eksiklikten münezzeh olduğunu kabul etmekle birlikte, ilahi kelâmın mahiyetine dair tanımlar geliştirmiştir.

<sup>66</sup> Sinan Öge, *İlâhî Kelâmın Yapısı* (İstanbul: İnsan Yay., 2008), 33.

<sup>67</sup> Ebü Mansür Muhammed b. Muhammed el-Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, thk. Fetḥullâh Ḥalîf (ʿEl-ʿİskenderiyye: Dâru'l-Câmiʿâti'l-Mısıriyye, 1431), 117.

<sup>68</sup> el-Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr fî Usûlu'd-dîn*, 1/353.

<sup>69</sup> Öge, *İlâhî Kelâmın Yapısı*, 39.

<sup>70</sup> Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 825.

<sup>71</sup> Kâdîkudât Abdülcebbâr b. Ahmed, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse (Mu'tezile'nin Beş İlkesi)*, 1/79.

<sup>72</sup> Öge, *İlâhî Kelâmın Yapısı*, 44.

<sup>73</sup> Hannâ el-Fahûrî - Halîl el-Cer, *Târihu'l-felsefeti'l-Arabiyye* (Beyrut: Dâru'l-Ceyl, 1993), 1/148.

#### 2.4. Metodolojik Farklılıklar

Kavramların oluşumunda ve farklılaşmasında etkin olan unsurlardan biri de ekollerin metodolojik farklılıklarıdır. Kelam ilmi, İslam düşüncesinin en temel ve dinamik disiplinlerinden biri olarak, tarih boyunca çeşitli mezhepler ve düşünce ekolleri tarafından değişik şekillerde yorumlanmış ve geliştirilmiştir. Bu süreçte, mezhepler ve ekoller, İslam'ın temel inanç esaslarını savunmak ve açıklamak için geliştirdikleri metotlarla kavramlar oluşturmuşlar ve yorumlamışlardır. Bu yorumlar yorumlar, kelamî tartışmalarda derin kavramsal ayrışmalara neden olmuştur.

Vahiy, İslam düşüncesinde bilginin en üstün kaynağı olarak kabul edilir. Bu nedenle de Kelamî kavramların temelini oluşturan başat unsurdur. Vahyin sunduğu bilgiler, mutlak hakikatin ifadesidir. Bu bilgilerin kavramsal düzeyde anlaşılması, Kelamcılarının en temel hedeflerinden biridir. Vahyin yanı sıra, akıl da Kelam ilminde önemli bir epistemolojik kaynak olarak işlev görür. Akıl, vahyin sunduğu bilgilerin anlaşılması ve yorumlanması sürecinde vazgeçilmez bir araçtır. Bu süreçte akıl ile vahiy arasında kurulan denge, Kelamî kavramların oluşumunda ve bu kavramların mezhepler arası farklılaşmasında belirleyici olmuştur. Özellikle tekvin sürecinde oluşan Kelami kavramlar daha sonra her ekolün anlayışına göre tahdîd sürecinde şekillenmiştir. Ancak söz konusu şekillenme bu kavramları kullanan bütün gruplarda aynı şekilde cereyan etmemiştir. Her ekol içerisinde kavramın oluşumu, tanımlanma süreci farklılık arz etmiştir.<sup>74</sup> Başta Kelam ilmi olmak üzere İslam ilimleri alanında ıstılahlar/terimler oluşturulurken kelimenin Kur'an bağlamında olduğu anlam tabii ki dikkate alınmıştır. Ancak bunun yanında ıstılahlar için oluşturulmuş veya anlamlandırılmış lafızlar, belli bir düşünce grubunun metodolojisine uygun olarak fikirlerini aktarmak için teşekkül ettiğinden belli ölçüde yeni olarak belirlenmiş lafızlardır.<sup>75</sup> Bunun yanında Kelam ilminde metodolojinin oluşumunda etki eden birtakım felsefi akımlar Kelamî tartışmalar üzerinde derin etkiler yaratmış, bu da Kelamî kavramların yeniden ele alınmasına, yorumlanmasına ve bazı durumlarda tamamen yeni kavramların geliştirilmesine neden olmuştur. Bu felsefi etkiler, çeşitli mezheplerin metodolojik yaklaşımlarında belirginleşmiş ve Kelamî terimlerin yorumlanma biçimlerini derinden etkilemiştir.

Metodolojik farklılıklar, örneğin mezhepler arasında adalet kavramının tanımlanmasında belirgin ayrışmalara yol açmıştır. Eş'arî düşüncesinde değer kaynağı şer'i temele dayandırılırken,<sup>76</sup> Mu'tezile'de ise değer, ontolojik bir unsur olup varlığa bağlı şeyler üzerinden tanımlanmıştır. Bu metodolojik bakış açısının sonucu olarak Eş'arî düşüncesinde adalet, "Allah'ın mülkünde dilediği gibi tasarrufta bulunması" olarak

<sup>74</sup> İhsan Fazlıoğlu, "İslâm Medeniyetine İlişkin Bir Kavram Okuması: 'İlmü'd-Dünyâ' ve 'İlmü'd-Dîn'", *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 2 (01 Haziran 1996), 223.

<sup>75</sup> Karadağ, "Kelâm ilminde İstılah ve Medeniyet Tasavvuru", 205.

<sup>76</sup> 'Ebu'l-Hasan 'Ali b. İsmâ'il el-Eş'ârî, *Kitābu'l-Lum'a' fi'r-Red 'alâ Ehli'z-Zey ve'l-Bid'a*, thk. Hammûde Ğurābe (Kâhire: Matba'atu Mısır, 1955), 117.



tanımlanırken, bu tanım Allah'ın mutlak egemenliğini ve iradesini vurgulamaktadır.<sup>77</sup> Çünkü onlara göre adalet ilahi iradenin tecellisidir. Buna karşılık, Kâdî Abdülcebbar'ın temellendirdiği Mu'tezili metodoloji, hakikatlerin şehadet ve gayb âlemlerinde değişmeyeceği prensibine dayanmaktadır. Bu bağlamda Kâdî Abdülcebbar, adaleti hem Allah hem de insan için “başkalarının haklarını tam olarak yerine getirmek ve onlara ait olanı iade etmek” şeklinde tarif etmiştir.<sup>78</sup> Bu tanım, adaletin evrensel bir ilke olduğu ve hem insan hem de ilahi düzlemde aynı şekilde işlediği görüşüne dayanır. Bu iki yaklaşım, metodolojik farklılıkların mezhepler arasındaki adalet kavramına nasıl yansıdığını açıkça ortaya koymaktadır. Eş'arîler, adaletin ilahi iradenin mutlaklığına dayandığını savunurken, Mu'tezililer adaleti ahlaki ve rasyonel bir çerçevede, insan ve Allah için ortak bir ilke olarak değerlendirmişlerdir. Bu farklılık, mezheplerin teolojik önceliklerine ve metodolojik yaklaşımlarına dayalı olarak adalet kavramını nasıl tanımladıklarını göstermektedir.

### Sonuç

Kavramların özgünlüğü ve içeriği, disiplinlerin temel yapı taşlarını oluşturur ve her disiplin kendi özgün terimlerini geliştirir. Mezheplerin; inanç, ibadet ve ahlak gibi dinî hükümleri anlama şekilleri bu kavramlar üzerine inşa edilir. Bu süreçte, mezheplerin dini hükümleri yorumlama ve uygulama biçimleri, kendi kavramsal çerçevelerine ve terminolojilerine dayanır. Ancak, ekoller kavramları oluştururken aynı usulü takip etmediklerinden, aynı kavrama değişik anlamlar verebilirler. Bu noktada, özellikle dilin yapısı, sosyal-siyasi çevre, metodolojik farklılıklar ve ideolojik tutumlar bu ayrışmada önemli rol oynar. Dilin yapısı, bir kavramın nasıl tanımlandığını ve anlaşıldığını belirlerken, sosyal ve siyasi çevre, bu kavramların nasıl kullanılacağını ve yorumlanacağını etkiler. Bir toplumun siyasi yapısı veya ideolojik eğilimleri, dini kavramların anlamlandırılmasında ve uygulanmasında belirleyici olabilir. Aynı zamanda, tarihsel bağlam da kavramların evriminde kritik bir rol oynar; zamanla değişen sosyal, politik ve kültürel dinamikler, dini kavramların yeniden yorumlanmasına ve alternatif şekillerde anlaşılmasına yol açabilir. Böylece, disiplinler arası etkileşim ve dilin çok yönlü kullanımı, kavramların zenginliğini ve çeşitliliğini artırır, fakat aynı zamanda bu kavramların anlamlarında ve uygulanışında farklılıklar doğurur.

Kelâm ekolleri arasındaki tartışmalar, büyük ölçüde kavramların alternatif anlamlandırılmasından kaynaklanan anlaşmazlıklar üzerine şekillenmiştir. Diğer bir ifade ile kavramlar, tüm veçheleriyle mezhep ihtilaflarının taşıyıcıları konumundadır. Kavramların çok anlamlılığı, dilin doğasından kaynaklanan bir özelliktir ve bu çok anlamlılık, mezheplerin kendi inanç ve görüşlerini şekillendirirken karşılıklı yanlış anlamaları artırmıştır. İslam düşüncesinin erken dönemlerinde, siyasi ve kültürel çatışmaların etkisiyle temel kavramların değişik şekillerde yorumlanması, mezheplerin

<sup>77</sup> İbn Fûrek, *Makâlâtü's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, 141.

<sup>78</sup> Kâdîkudât Abdülcebbar b. Ahmed, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse (Mu'tezile'nin Beş İlkesi)*, 2/9.

oluşumunda ve gelişiminde belirleyici olmuştur. Bu süreçte, her mezhep kendi terminolojisini ve kavramsal çerçevesini oluşturmuş, bu da mezhepler arası iletişimi ve ortak bir zeminde buluşmayı zorlaştırmıştır. Dilsel ve kavramsal farklılıklar, teolojik tartışmaların derinleşmesine ve zamanla daha keskin hatlarla ayrılan mezheplerin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Ayrıca, siyasi ve kültürel ortam, kelâm ekollerinin gelişiminde ve kavramların yorumlanmasında önemli bir rol oynamıştır. Bu bağlamda, mezhepler arası rekabet ve karşılıklı eleştiriler, kelâm ilminin ve İslam düşüncesinin zenginleşmesine katkıda bulunmuş olsa da aynı zamanda ortak bir teolojik zeminin oluşturulmasını da zorlaştırmıştır.

Kelâm ilminin önemli kavramları olan kelim, vücûb alellâh, adalet, sıfat ve imamet gibi terimlerin örneklem olarak değerlendirildiği bu çalışmada, İslam düşüncesinde mezhepler arasındaki tartışmaların doğru anlaşılabilmesi için bu terimlerin anlamlarına dikkat edilmesi gerektiği sonucuna ulaşılmıştır. Ayrıca, tarihsel süreç içinde bu kavramların geçirdiği evrim ve mezheplerin bu kavramlara yüklediği anlamlar açıklığa kavuşturulmalıdır. Mezheplerin tartıştığı konuların üzerine inşa edildiği kavramlar aydınlatılmadan, bu mezheplerin görüşlerini anlamak mümkün olmayacak ve büyük bir kargaşa doğacaktır. Dolayısıyla, İslam düşüncesindeki mezhepsel ayrışmaları ve tartışmaları anlamak ve çözümlemek için, kavramların tarihsel evrimini ve mezheplerin bu kavramlara yüklediği anlamları doğru bir şekilde analiz etmek gereklidir. Söz konusu analizler yapıldığında aralarında büyük ayrılıklar görülen ekollerin temelde birçok konuda aynı şeyi ifade ettiği görülecektir.

**Etik Beyan:** Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

**Yazar(lar) / Author(s):** Fikrullah Çakmak

**Finansman / Funding:** Yazarlar, bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadıklarını kabul ederler. / The authors acknowledge that they received no external funding in support of this research.

## Kaynakça

- Akarsu, Bedia. *Felsefe Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1975.
- Akbaş, Rıfat. *Arap Gramerinde Kavram ve Terminoloji Sorunu*. Van: Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Doktora, 2018.
- Aksan, Doğan. *Her Yönüyle Dil*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1995.
- Akşehirli, Soner. *Edebiyat Öğretiminde Terim Sorunu*. İzmir: Ege Üniversitesi, Doktora, 2008.
- Ali Kuşçu, Alâeddin Ali. *Unkûdû'z-zevâhir*. thk. Ahmed Affi. Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Mısriyye, 2001.
- Âmidî, Seyfuddîn el-. *Ebkârû'l-efkâr fî usûlu'd-dîn*. ed. Ahmed Muhammed Mehdî. 5 Cilt. Kâhire: Dâru'l-Kutubi'l-Vesâiki'l-Kavmiye, 2002.
- Apaydın, H. Yunus. "Fıkıh Terimlerinin Oturduğu Teorik Çerçeve ve Terminolojiye Riayetın Önemi". *İslâmî Araştırmalar (Dergi)* XIX/1 [İslâmî ilimlerde Terminoloji Sorunu-I-] (2006), 133-136.
- Arslan, Kıyasettin. "Arap Dilinin Kelam İlmi Problemleriyle Olan İlişkisi". *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (15 Mart 2022), 264-286.
- Aslan, İbrahim. "Kelâmulullah Tartışmalarının Dilbilimsel İçeriği". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 51/1 (01 Nisan 2010), 131-150.
- Audi, Robert (ed.). *The Cambridge Dictionary Of Philosophy*. New York: Cambridge University Press, Second Edition., 1999.
- Aydınlı, Osman. "Mezheplerin Oluşum Sürecinde Mevâlî'nin Rolü". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/3 (30 Haziran 2003), 1-26.
- Ayık, Hasan. "Felsefi Kavramların Oluşmasında Farabî'nin Rolü". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/7-8 (30 Aralık 2005), 77-94.
- Bağlıoğlu, Ahmet. "Mezhepsel Çoğulculuk ve Temelleri". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/1 (30 Haziran 2010), 0-0.
- Bahşi, Turan. "Mezhebî Aidiyetler Bağlamında Mu'tezile'nin Arap Dilini Kullanımı". *Turkish Academic Research Review* 6/1 (25 Mart 2021), 253-292.
- Barlak, Muzaffer. "İslâm İlim Tarihi İçinde Kelam Disiplininin Oluşum Ve Gelişim Merhaleleri". *KADER Kelam Araştırmaları Dergisi* 14/2 (10 Eylül 2016), 480-508.
- Bourdieu, Pierre. *Language and Symbolic Power*. ed. John Thompson. çev. Gino Raymond - Matthew Adamson. Oxford: Basil Blackwell Ltd, 1991.
- Bulğen, Mehmet. "Klasik Dönem Kelâmında Dilin Gücü". *NAZARİYAT İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 5/1 (2019), 37-79.
- Bulut, Ali. "Nahiv Terimlerinin Ortaya Çıkış Süreci". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 8/3 (01 Haziran 2008), 89-104.
- Büyükkara, Mehmet Ali. "Dini Gruplaşmanın Doğası: Kişilikler, Zihniyetler, Cemaatler, Mezhepler". *İlahiyat Akademi* 5 (15 Temmuz 2017), 37-58.
- Câhiz, Ebû Osmân Amr b. Bahr. *el-Beyân fî't-tebyîn*. 4 Cilt. Kahire: Mektebet'ü l-Hâncî, 1998.
- Cevizci, Ahmet. *Paradigma felsefe sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2005.
- Curcânî, Alî b. Muhammed es-Seyyîd eş-Şerîf. *Kitâbu't-tarîfât*. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1983.
- Çam, Elmas Gülhan. "Bâkılân'de Bir Delillendirme Yöntemi Olarak Luğavî İstidlal". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2018/1/40 (30 Haziran 2018), 217-234.
- Çınar, Bayram. *Din-siyaset ilişkisi açısından Me'mun dönemi mihnesi*. Ankara: Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Doktora, 2019.
- Çınar, Bayram. "İslam Geleneğinde Mezhepleşme Algısı ve Mezhep Olgusu". *Akademik-Us* 4/2 (30 Aralık 2020), 43-70.
- Daşkıran, Yaşar. *Arapçada Terim ve Terim Türetme Yolları*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Doktora, 2010.
- Deliser, Bilal. "Müteşâbihü'l-Kur'an'la İlgili Bir Tasnif Önerisi ve Müteşâbihlik Üzerine Yapılan Dil Tartışmaları". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/1 (15 Haziran 2014), 5-35.
- Demirci, Kadir - Azzan, Muhammed Yahya Salim. "Mezhep Çatışmalarının Sebepleri". *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/9 (30 Aralık 2018), 7-39.
- Demirel, Mehmet Mehdi. "Ehl-i Sünnet'te İmâmet Anlayışı: Eş'arî Ve Mâtürîdîlik Örneği". *Kur'an ve Sünnet Araştırmaları Dergisi* 3/1 (30 Mart 2023), 96-113.

- Doğan, Hüseyin. “İslâm Düşüncesinde İtikadî Mezheplerce Benimsenen Dil Anlayışları”. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/26 (15 Aralık 2012), 1-24.
- Durguti, Abdylkader. “Hilafet Tartışmalarının Siyasi Mezheplerin Oluşumuna Etkisi”. *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/5 (15 Aralık 2016), 149-176.
- Ebü'l-Bekâ, Eyyûb b. Mûsâ el-Huseynî el-Kefevî el-Haneî. *el-Kulliyât*. thk. Adnân Dervîş, Muhammed el-Mısrî. Beyrut: y.y., ts.
- Eş'arî, Ebû'l-Hasan. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasan. *Kitâbu'l-Luma' fi'r-red alâ Ehli'z-Zey ve'l-Bida*. thk. Hammûde Ğurâbe. Kâhire: Matbaatu Mısır, 1955.
- Fahûrî, Hannâ el- - Cer, Halîl el-. *Târîhu'l-felsefeti'l-Arabiyye*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ceyl, 1993.
- Fazlıoğlu, İhsan. “İslâm Medeniyetine İlişkin Bir Kavram Okuması: 'İlmü'd-Dünyâ' ve 'İlmü'd-Dîn'”. *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 2 (01 Haziran 1996), 217-224.
- Fıĭlalı, Ethem Ruhi. “Mezheplerin Doğuşuna Tesir Eden Sebepler”. *İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi [Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi]* 4 (1980), 115-131.
- Haviyye, Rabih b. “İstilah ve Kavram Üzerinden İslam Edebiyatı Okuması”. çev. Ayşenur Torunergil. *Katire: Uluslararası İnsan Araştırmaları Dergisi* 9 (2020), 257-298.
- Hizmetli, Sabri. “İtikadî İslâm Mezheplerinin Doğuşuna İctimâî Hâdiselerin Tesirleri Üzerine Bir Deneme”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XXVI (1983), 653-680.
- İbn Fûrek, Muhammed b. Hasan. *Makâlâtü's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*. thk. Ahmed Abdurrahman. Kahire: Mektebetu's-Sakâfatu't-Dîniyye, 2005.
- İbn Haldun. *Mukaddime*. çev. Süleyman Uludağ. 2 Cilt. İstanbul: Dergah Yayınları, 2009.
- İzutsu, Toshihiko. *İslam Düşüncesinde İman Kavramı*. İstanbul: Pınar Yayınları, 2008.
- Kâdîlkudât Abdülcebbar b. Ahmed. *Şerhu'l-usûli'l-hamse (Mu'tezile'nin Beş İlkesi)*. çev. İlyas Çelebi. 2 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013.
- Kâdî Abdülcebbar, Ebu'l-Hasan. *el-Muĭnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*. ed. Mahmud Muhammed Kasım, ts.
- Karadaş, Çağfer. “Kelâm İlminde İstilah ve Medeniyet Tasavvuru”. *İslâmî Araştırmalar* XIX/2 [İslâmî İlimlerde Terminoloji Sorunu-II-] (2006), 205-223.
- Karagöz, Numan - Arslan, Hulusi. “Dilin Kökeni ve Teolojik Bağlamı”. *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 12/2 (31 Aralık 2021), 431-451. <https://doi.org/10.51605/mesned.929586>
- Karagöz, Numan - Arslan, Hulusi. “Kâdî Abdülcebbar'ın Muvâzaa Savunusu”. *İnönü Üniversitesi Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi* 10/1 (30 Haziran 2021), 1-13.
- Kaya, Sibel. *Mu'tezile'de "Vücûb Alellah" Düşüncesi*. Erciyes Üniversitesi, Doktora, 2020.
- Kazanç, Fethi Kerim. “Klasik Kelami Tartışmaların Doğuşu ve Gelişimine Etki Eden Faktörler”. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24/24-25 (01 Temmuz 2007), 179-227.
- Kubat, Mehmet. “İtikadî Mezheplerin İmâmet Tasavvuru”. *İnönü Üniversitesi Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi* 7/2 (30 Aralık 2018), 25-41.
- Kurt, Hasan. “İtikadî Mezheplerin Oluşum Serüveni”. *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/3 (01 Haziran 2013), 23-35.
- Kutlu, Sönmez. “‘Ehl-i Beyt’ Sembolik Kapitalinin Tarihî Süreç İçinde Semerelendirilmesi”. *İslâmiyât* III/3 [Din istismarı özel sayısı] (2000), 99-120.
- Labov, William. *Sociolinguistic Patterns*. America: University of Pennsylvania, 1972.
- Lacey, A.R. *A Dictionary Of Philosophy*. London: Routledge, 3rd Edition., 1996.
- Marulcu, Hasan Tevfik. “Ehl-i Sünnet Kelâmı Açısından İlâhî İlim ve 'Lealle' – Kelâm-Belâğat İlişkisi Bağlamında Bir Değerlendirme”. *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 34 (01 Haziran 2015), 33-45.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed. *Kitâbu't-Tevhîd*. thk. Fethullâh Halîf. El-İskenderiyye: Dâru'l-Câmiâti'l-Mısriyye, 1431.
- Mert, Muhit. “Kelâmî Tartışmaları Kur'an Ayetleriyle Temellendirmenin İçerdiği Sorunlar”. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (30 Haziran 2002), 212-232.
- Öge, Sinan. *Allah'tan Âlem'e İlâhî Fiiller*. İstanbul: Araştırma Yay., 2009.
- Öge, Sinan. *İlâhî Kelâmın Yapısı*. İstanbul: İnsan Yay., 2008.
- Önal, Recep. “İtikadî Mezhepler Arasında Teolojik Etkileşim Bağlamında Mâtürîdî ve Mu'tezile'nin Görüş Farklılıkları”. *Academy Global*.

- Pezdevî, Ebu'l-Yusr Muhammed el-. *Usûlu'd-dîn*. thk. Hans Peter Lens - Ahmed Hicâzî es-Sekâ. Kâhire: El-Mektebetu'l-Ezheriyye li't-Turâs, 2003.
- Sutton, Robert I. - Staw, Barry M. "What Theory is Not". *Administrative Science Quarterly* 40/3 (1995), 371-384.
- Tahânevî, Muhammed b. Alî b. el-Kâdî Muhammed Hâmid b. Muhammed Sâbir el-Fârûkî el-Hanefî et-. *Keşşâfu ıstılâhâtı'l-funûn ve'l-ulûm*. thk. Alî Dahrûc. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetu Lubnân Nâşirûn, 1996.
- Tanci, Muhammed B. Tavit. "İslâm'da Hilafet ve Mezheplerin Doğuşu". *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 4/1 (17 Nisan 2011), 439-483.
- Türcan, Galip. "Ehl-i Sünnet Kelamında Soyutlama ve Kavramsallaştırma Süreci -Ebû Hanife Örneğinde Bir Değerlendirme-". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 37 (01 Aralık 2016), 105-128.
- Türcan, Galip. "Kelamın Dil Üzerine Kurduğu İstidlal Şekli -Bâkılânînin Yaklaşımı Bağlamında Bir Değerlendirme-". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27 (01 Aralık 2011), 127-138.
- Ulugöl, Fatih. "Arap Dili İstılâhlarındaki İhtilaflarda Dînî Hassasiyetin Rolü". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XX/2 (2020), 487-508.
- Uyanık, Mevlüt. "Türkiye'deki Kavramsal Kargaşanın Temel Terimleri: 'Din', 'Millet' ve 'Şeriat'". *Yeni Türkiye* IV/23-24 (1998), 2618-2629.
- Ünverdi, Veysi. "İmâmiyye Şiası'nın İmâmet Teorisinin İtizalî ve Sünnî Eleştirisi". *Usul İslam Araştırmaları* 32/32 (20 Ekim 2019), 115-142.
- Weick, Karl E. "What Theory is Not, Theorizing Is". *Administrative Science Quarterly* 40/3 (1995), 385-390.
- Wolfson, H. Austryn. *Kelam Felsefeleri*. çev. Kasım Turhan. İstanbul: Kitabevi, 2001.
- Yıldız, Abdullah. "İstılâhlardaki Anlam Kargaşası Kapsamında İ'tibâr Kavramı ile Şâhid ve Mütâbî Hadis Arasındaki İlişki ve Farklılıklar". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/36 (2016), 72-111.



Apjir/ e-ISSN: 2602-2893

Cilt: 9, Sayı: 1, 2025, ss. 66-95/ Volume: 9, Issue: 1, 2025, pp. 66-95

Journal homepage: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/apjir>



## ARAŞTIRMA MAKALESİ/RESEARCH ARTICLE

### KIRAAT İLMİNDE USÛL VE FERŞİN İSTİSNALARI

**Yakup UZUN**

Doç. Dr. Erciyes Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, Kıraat Anabilim Dalı, Kayseri, Türkiye

Assoc. Prof. Dr., Erciyes University, Faculty of Theology, Basic Islamic Sciences, Department of Qiraat, Kayseri/Türkiye

[yakupuzun@erciyes.edu.tr](mailto:yakupuzun@erciyes.edu.tr)

[orcid.org/0000-0001-7534-6880](https://orcid.org/0000-0001-7534-6880)

[ror.org/047g8vk19](https://ror.org/047g8vk19)

#### Öz

Usûl; kıraat vecihleri birbirine benzeyen cüz'ıyyatın hazf, idğâm, nakil, sıla vb. kavramların bir başlık altında toplanmasıdır. Ferş ise açma ve yayma gibi anlamlara gelmekte olup kıraat okumalarında ihtilaf bulunan, üzerine kıyas yapılamayan cüz'ıyyata verilen isimdir. Bu çalışmada usûl ve ferş okumaları ele alınmış, kıraat ilminde bu kavramların ne anlam ifade ettiği belirli bir sistem dâhilinde verilmiştir. "Usûl ihtilaflarının idğâm, imâle, tağlîz gibi yazıda olmayıp sadece telaffuza yönelik tilâvet düzeyinde gerçekleştiği; buna mukabil ferş ihtilaflarının ise kelimenin telaffuzunun ötesinde sarf, nahiv ve lafzın anlamını etkileyecek düzeyde gerçekleştiği" bilgisi, ilk etapta mutlak doğru olarak algılsa da bunun kimi yerlerde yanılgıya neden olduğu ortaya konmuştur. Yine "Usûl, yalnız fonetik bakımdan; ferş ise hem lafız hem de mana açısından etkindir" ifadesinin de kesin çizgiler barındırdığı ortaya çıkarılmıştır. Nitekim kategorik bakımdan bir müellifin usûlde yer verdiği bir kavramı bir başkası, ferşü'l-hurûf kısmında ele almış; bir başka müellifin ise bir kavramı her iki bölümde zikrettiğine şahit olunmuştur. Buna ilave olarak kaide ve kurallara bağlı bulunan Kur'an'ın tamamında geçerli olması gereken idğâm, sıla vb. uygulamaların, zaman zaman kural dışı geldiği görülmüş, yine manaya etkisinin olmadığı varsayılan usûl kısmındaki kimi kavramların da manaya etkisi saptanmış; manaya etkisi olduğu bilinen ferşin ise kimi durumlarda manaya etkisinin olmadığı anlaşılmıştır.

**Anahtar kelimeler:** Kıraat, Usûl, Ferş, Nakil, ihtilaf.

#### EXCEPTIONS TO THE UŞÛL AND FARSH IN THE SCIENCE OF QIRĀ'ĀT

#### Abstract

Usûl is the collection of the concepts such as hazf, idğâm, transfer, sıla, etc. under one title. Farsh, on the hand, means opening, laying and spreading, and is the name given to the juz'ıyyat on which there is disagreement in the reading of the qiraat and on which no comparison can be made. In this study, usûl and farsh readings are discussed, and the meaning of these concepts in the science of Qiraat is given in a certain system. The information that "Usûl disputes are not in writing such as idğâm, imâle, tağhlîz but only at the level of recitation for pronunciation; on the other hand, farsî disputes occur beyond the pronunciation of the word at a

Geliş Tarihi: 29.10.2025

Doi: [doi.org/10.52115/apjir.1575676](https://doi.org/10.52115/apjir.1575676)

Kabul Tarihi: 03.02.2025

level that affects the meaning of the word, such as sarf, grammar and the meaning of the word" is perceived as absolute truth in the first place, but it is revealed that this causes misconception in some places. Again, it has been revealed that the statement "Usûl is effective only in terms of phonetics, while farsh is effective in terms of both wording and meaning" also contains definite lines. As a matter of fact, in categorical terms, a concept that one author included in usul al-usûl was dealt with in the section of fars al-hurûf by another author, while another author was witnessed to mention a concept in both sections. In addition to this, it has been observed that practices such as idğâm, sîla, etc., which should be valid in the whole Qur'an, which are dependent on rules and rules, are sometimes out of the rules, and some concepts in the usûl section, which are assumed to have no effect on the meaning, have been found to have an effect on the meaning; and it has been understood that the farsh, which is known to have an effect on the meaning, does not have an effect on the meaning in some cases.

**Keywords:** Qiraat, Usûl, Farsh, The transplant, Dispute

**Atıf / Cite as:** Uzun, Yakup. "Kıraat İlmінде Usûl ve Ferşin İstisnaları". *Apjir* 9/1 (Nisan 2025), 66-95.

### Giriş

Kur'ân-ı Kerîm, Hz. Peygamber'e (s.a.s) Cebrail (a.s) vasıtasıyla fasih bir Arapça ile indirilmiş ve telaffuzu da bizzat Cebrail (a.s) tarafından ona öğretilmiştir. Edâ keyfiyeti açısından diğer Arapça lafızlardan farklı, kendine özgü birtakım özellikler taşıyan Kur'ân'ın okuma biçimini Cebrail'den (a.s) alan Hz. Peygamber de müşâfehe yöntemi ile ashabına aktarmıştır. Sahâbe de kendilerine tevdi edilen okuma keyfiyetini en güzel şekilde uygulamış, onun okunuş biçimini başkalarına aktarmak için İslâm coğrafyasının muhtelif bölgelerine dağılmışlardır. Onlar, bu görevi ifâ ettikleri bölgelerde Hz. Peygamber'den almış oldukları okunuş biçimini, insanlara aynen aktarma gayreti içinde olmuşlardır.

Sahâbîlerin farklı coğrafyalara yaptıkları ilmî seyahatler, zamanla meyvelerini vermeye başlamış ve neticede Arap olmayan milletlerden İslâm'ı kabul edenler olmuştur. İslâm'ı kabul edenler arasında da Kur'ân metninde hareke ve nokta olmamasından kaynaklı onun metninin anlamını ihlâl edecek şekilde hatalı okumalar ortaya çıkmıştır. Bu hatalı okumaları gidermek için ilk yüzyıldan itibaren birtakım çalışmalar yapılmaya başlanmıştır. Bu çalışmalar; ilk etapta okuma zorluğunu giderme, hatalı okuyuşları bertaraf etme, sahih anlamı ortaya çıkarma gibi amaçlara matuf, Kur'ân-ı Kerîm'e nokta şeklinde hareke koymakla başlamış, sonrasında benzer harfleri birbirinden ayırmak için nokta ilavesiyle devam etmiştir. Yine Kur'ân âyetlerini birbirinden ayıran fasıla işaretleri dercedilmiş, ardından Kur'ân-ı Kerîm'in anlam bütünlüğünü dikkate alarak vakf ve ibtidâ ilmine dair çalışmalar yapılmıştır. Bu bağlamda yapılan ilmî faaliyetlerden biri de Kur'ân okumalarında birbirine benzeyen cüz'iyâtı oluşturan hazf, idgam, imâle, işmâm, izhâr, med, nakil, sîla, terkîk, teshîl vb. usûllerin belirlenmesidir.<sup>1</sup> Bir diğeri ise Kur'ân'ın tamamına serpiştirilmiş, dağınık halde bulunan ve takip edilen belirli bir sistem olmaksızın, rivâyete istinaden ortaya çıkan ferşü'l-hurûf okumalarıdır. Bunlar daha

<sup>1</sup> Usûlle ilgili bilgi için bk.: Yaşar Akaslan, "Kırâat İlmî Sistematiğinde Usûl Kavramları", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43 (2017), 221-247.

ziyade lafzın harfinde, harekesinde, i'râbında veya kalıbında meydana gelen değişikliklerdir.<sup>2</sup>

Öte yandan ferş ve usûl meseleleri önemine binaen farklı kültürlerden pek çok dil ve kıraat âliminin eser verdiği konular olmuştur. Örneğin; İbn Mücâhid (ö. 324/936) usûl ve ferşe dair pek çok bilgi verdiği *Kitâbü's-seb'a fi'l-kırâât* adlı eserini bu alana tahsis etmiştir. Ebû Amr ed-Dânî (ö. 444/1053), birçok eserinde bölüm ve bâb başlığı altında bu konuyla ilgili bilgi vermenin yanı sıra *et-Teysîr fi'l-kırââtî's-seb'* isimli eserini bu alana hasretmiştir. Şâtıbî (ö. 590/1194) de Dânî'nin *et-Teysîr*'ini 1173 beyitten müteşekkil *Hırzû'l-emânî ve vechü't-tehânî* isimli eseriyle manzum hale getirmiş, bu ameliyesiyle usûl ve ferşi manzum halde sunan kıraat âlimi olmuştur. İbnü'l-Cezerî (ö. 833/1429) ise *en-Neşr fi'l-kırââtî'l-aşr* adlı eseriyle usûl ve ferşi, birçok açıdan değerlendirmeye tabi tutmuştur.

Günümüz araştırmacıları da usûl ve ferşle ilgili ilmî çalışmalar yapmışlardır. Yapılan çalışmalar, bu ilme farklı perspektiften bakma imkânı vermiştir. Örneğin; Mehmet Ünal, "Kur'ân'ın Anlaşılmasında Kırâat Farklılıklarının Rolü"<sup>3</sup> isimli çalışmasıyla, vücûh yönüyle Kur'ân'ın anlam genişliğine vurgu yapmıştır. Yaşar Akaslan, kırâat ihtilaflarının mana açısından âyetlerde meydana getirdiği değişiklikleri, "Kırâat-i Aşere'de Ferş Yönünden Farklılıklar"<sup>4</sup> isimli çalışmasıyla ortaya koymuştur. Ali Öge, ferş okumalarının Kur'ân'ın mana sofrasına ne gibi bir zenginlik kattığını, "Enbiyâ Sûresi Bağlamında Ferşî Kıraat Farklılıklarının Anlama Etkisi"<sup>5</sup> isimli çalışmasıyla ele almıştır. Furkan Akbulut ise ferşin manaya etkisine, "Ferşü'l-Hurûf'un Mahiyeti ve Manaya Etkisi Yeni Bir Tasnif Denemesi"<sup>6</sup> isimli makalesiyle dikkat çekmiştir. Yapılan bu çalışmaların alana katkıları elbette yadsınamaz. Yalnız bizim konu edindiğimiz çalışma ise bunlardan farklı olarak usûl ihtilaflarının idğâm, imâle, tağlîz gibi yazıda olmayıp sadece telaffuza yönelik tilâvet düzeyinde gerçekleştiği; buna mukabil ferşî ihtilafların ise kelimenin telaffuzunun ötesinde sarf, nahiv ve lafzın anlamını etkileyecek düzeyde gerçekleştiği" bilgisinin mutlak doğru olarak algılanmasının kimi yerlerde yanılıya neden olduğu gerçeği ortaya konulmaya çalışılmış, hem usûl hem de ferşin birlikte ele alındığı bir ameliye olmuştur. Bu bağlamda ilk olarak usûl ve ferşü'l-hurûf lafızları, ana kategorilere ayrılmış, bu kategoriler kapsamındaki ilgili lafızlar, lügatler yardımıyla izah edilmiştir. Usûl kısmında belirlenen kaide ve kuralların, rivayete bağlı olarak farklılık arz ettiği durumlar tespit edilmiş olup bunlar, imam ve râviler aracılığıyla ortaya konulmuştur. Sonrasında ferşü'l-hurûf ve usûl değerlendirmesi yapılmış, ferşü'l-hurûfun manaya etkisinin mutlak olup olmadığı örnekler eşliğinde verilmiştir. Son olarak bu kategorilerin birbirleriyle ne

<sup>2</sup> Yaşar Akaslan, "Kırâat-i Aşere'de Ferş Yönünden Farklılıklar", *İslam Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 4 (2017), 6-31.

<sup>3</sup> Mehmet Ünal, *Kur'ân'ın Anlaşılmasında Kırâat Farklılıklarının Rolü* (Ankara: Fecr Yayınları, 2005).

<sup>4</sup> Akaslan, "Kırâat-i Aşere'de Ferş".

<sup>5</sup> Ali Öge, "Enbiyâ Sûresi Bağlamında Ferşî Kıraat Farklılıklarının Anlama Etkisi", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 50/50 (2020), 43-56.

<sup>6</sup> Furkan Akbulut, *Ferşü'l-Hurûf'un Mahiyeti ve Manaya Etkisi, Yeni Bir Tasnif Denemesi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2021).



oranda ayırdığı ve ne oranda birleştirdiği, alanın duayenlerinin eserlerindeki bilgiler çerçevesinde değerlendirilmeye tabi tutulmuştur.

## 1. Kıraat İlminde Usûl Farklılıkları

Usûl; kıraat vecihlerin birbirine benzeyen ibdâl, idgam, izhâr, tefhîm, terkîk, sıla, nakil, ravm, işmâm, işbâ', ihtilâs, feth, imâle, sekt vb. kavramların bir başlık altında toplanmasıdır. Bunların usûl olarak isimlendirilmesi, söz konusu kuralların Kur'ân'da geçen benzer lafızların tamamı için geçerli olmasındandır.<sup>7</sup>

### 1.1. İbdâl (الإبدال)

Sözlükte ibdâl; bir şeyi başka bir şeyle değiştirmek ve bir harf yerine başka bir harfi telaffuz etmektir. İstılâh olarak ise hemze bedel olarak med harflerinden birini getirip okumaktır.<sup>8</sup> Daha geniş bir ifadeyle; hemze öncesindeki harekeye uygun olarak damme harekede “و” harfini, kesra harekede “ي” harfini, fetha harekede ise l harfini getirmektir. Neticede med harflerinin telaffuzuna özgü bir şey kalmayacaktır. Bundan ötürü buna, med harflerinin dönüşü (tahvîli) adı da verilmiştir. Örneğin; “لَيَأْكُلُونَ” lafzını “لَيَأْكُلُونَ”, “لَيَأْكُلُونَ” lafzını “مُؤْمِنِينَ” ve “مُؤْمِنِينَ” lafzını “إِنْتَبَا” şeklinde okumak bu kabildendir.<sup>9</sup>

Medd-i bedel de bu kapsamda mütalaa edilir. Zira bu ameliye, iki hemze yan yana geldiğinde ikinci hemzenin med harfine dönüşüp öylece okunmasıdır.<sup>10</sup> Dolayısıyla ibdâldeki hemze öncesindeki harekeye uygun olarak, “l” harfini getirmek gibidir. Örneğin; asılları “أَدَمَ، إِيْمَانُ، آمَنُوا” olan lafızlar, Kur'ân metninde “أَدَمَ، إِيْمَانُ، آمَنُوا” şeklinde telaffuz edilmiştir. Bu lafızları ibdâl ile okuyanlara gelince onlar; İmam Nâfî'in (ö. 169/785) vefat tarihleri râvisi Verş (ö. 197/812), İmam Ebû Amr'ın (ö. 154/771) râvisi Sûsî (ö. 261/874) ve İmam Ebû Ca'fer'dir (ö. 130/747-48). Bunlar söz konusu lafızları her

<sup>7</sup> Bu konuda geniş bilgi için bk.: Ebû Bekr Ahmed b. Mûsâ b. el-Abbâs et-Temîmî ibn Mücâhid, *Kitâbü's-seb'â fi'l-kirâât*, thk. Şevkî Dayf (Kahire: Dâru'l-Meârif, 1119), 130-185; Ebû Muhammed (Ebû'l-Kâsım) Kâsım b. Fîrruh b. Halef Şâtîbî, *Hurû'l-emânî ve vechü't-tehânî* (Medine: Mektebetü Dâri'l-Hüdâ, 1431/2010), 10-21.

<sup>8</sup> “İbdâl” hakkında geniş bilgi için bk.: Ebû Abdîrahmân el-Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm el-Ferâhîdî, *Kitâbü'l-ayn*, thk. Abdülhamîd Hindâvî (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1424/2003), 1/122; Ebû'l-Fezâil Râdiyyüddîn (Radî) Hasen b. Muhammed b. Hasen es-Sâgânî, *et-Tekmilâ ve'z-zeyl ve's-sıla li-kitâbi Tâci'l-Luga ve Sihâhi'l-Arabiyye li'l-Cevherî*, thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrahim (Kahire: Matbaatü Dâri'l-Kütüb, 1973), 5/267; Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgîb el-İsfahânî, *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân*, thk. Safvân 'Adnân Dâvûdî (Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1430/2009), 111.

<sup>9</sup> Nûrûddîn Alî b. Muhammed b. Hasen Dabbâ', *el-Idâ'e fi beyâni usûli'l-kirâ'e bi'n-nisbe li'l-kur'ân*, thk. Ali Muhammed Dabbâ' (Mısır: Mektebetü'l-Ezher, 1420), 21.

<sup>10</sup> Yavuz Fırat, *Tecvid ve Kıraat İlmi Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: İlk Harf Yayınları, 2018), 19.

durumda ibdâl ile okurlarken; İmam Hamza ise yalnızca vakıf halinde ibdâl ile okumuştur.<sup>11</sup>

İbdâl okumakla maruf olanlar; İmam Nâfî'nin râvisi Verş, Ebû Amr'ın râvisi Sûsî ve Ebû Ca'fer'dir. Haliyle usûl kısmında yer alan,<sup>12</sup> *يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءٍ إِنْ تُبَدَّ لَكُمْ* ifadesindeki *تَسْأَلُوا* ifadesindeki *تَسْأَلُوا* lafzında, bu kârielerin tamamının ibdâl yapması beklenir. Yalnız pratikteki uygulamada durum böyle olmamıştır. Örneğin; *تَسْأَلُوا* lafızda Ebû Ca'fer, ibdâl yapmış, Verş ve Sûsî ise ibdâl yapmamışlardır.<sup>13</sup> Yine *مَنْ يَشَأِ اللَّهُ يُضِلَّهُ*<sup>14</sup> ifadesindeki *يَشَأِ* lafzında Ebû Ca'fer ibdâl yapmakla diğerlerinden ayrılmıştır.<sup>15</sup> *وَلَقَدْ جِئْتُمُونَا فُرَادَى* ifadesindeki *جِئْتُمُونَا*<sup>16</sup> lafzında ise Verş ibdâl yapmış, Sûsî ve Ebû Ca'fer ise ibdâl yapmamışlardır.<sup>17</sup> Bu durum; Hz. Peygamber'den bu gibi lafızları ibdâl ile okuyuşu usûl olarak benimseyip, rivayet silsilesiyle sonraki nesle aktaran kârieler, kimi yerlerde kaide dışı rivâyetler aldıklarını göstermektedir. Bu da usûl kısmında kural dışı birtakım uygulamaların varlığını ortaya koymaktadır.

## 1.2. İdğâm (الإدغام)

Sözlükte; bir nesneyi bir nesnenin içine koymak,<sup>18</sup> teşdid ile iki harfi bir etmek, gizlenmek, saklamak, kaplamak, örtmek gibi anlamlara gelen idgam lafzı, *دغم* kökünden türeyen bir lafızdır.<sup>19</sup> Burundan konuşmak, çiğnemedi yutmak, gibi anlamları ihata eden bu lafız; mahreç ve sıfatları bir (misleyn) veya mahreçleri aynı, sıfatları farklı (mütecâniseyn), yahut mahreç ve/veya sıfatları yakın (mütekâribeyn) olan iki harften ilkinin ikinciye katarak telaffuz etmektir.<sup>20</sup> İdgam, teorik olarak Sîbeveyhi'den itibaren kullanılmaya başlanmış, sonraki dönem kıraat ve tecvîd eserlerinde her daim

<sup>11</sup> Ebû Amr Osmân b. Saîd b. Osmân Dâni, *Kitâbu't-teysîr fi'l-kirâati's-seb'*, thk. Halef b. Hammûd b. Sâlim es-Sağdalî (b.y.: Dâru'l-Endülü, 1436/2015), 167; Abdu'l-Fettâh Pâluvi, *Zübdetü'l-irfân* (İstanbul: el-Mektebetü'l-Hanîfiyye, ts.), 10-11.

<sup>12</sup> el-Mâide 5/101.

<sup>13</sup> Pâluvi, *Zübdetü'l-irfân*, 51. el-En'âm 6/39.

<sup>14</sup> el-En'âm 6/39.

<sup>15</sup> Pâluvi, *Zübdetü'l-irfân*, 52.

<sup>16</sup> el-En'âm 6/94

<sup>17</sup> Pâluvi, *Zübdetü'l-irfân*, 55.

<sup>18</sup> Ebû Şâme Ebû'l-Kâsım İbrâhîm Makdisî, *İbrâzü'l-me'ânî min Hırzi'l-emânî fi'l-kirâati's-seb'*, thk. İbrahim Atve 'îvad (b.y.: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2008), 76.

<sup>19</sup> İdgam konusunda geniş bilgi için bk.: Ferâhîdî, *Kitâbü'l-'ayn*, 2/32; Sâgânî, *et-Tekmile ve'z-zeyl ve's-sıla*, 6/23; Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, ts.), 12/202-203; Ebû't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muhîr*, thk. Muhammed Naîm (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1426/2005), 1107.

<sup>20</sup> Mehmet Ali Sarı, "İdgam", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/471-472.

zikredilmiştir<sup>21</sup> Bu ameliye, iki harfi birbirine katmak suretiyle gerçekleşmiş<sup>22</sup> katılan birinci harfe “müdgam”, kendisine katılan ikinci harfe ise “müdgam fih” denilmiştir.<sup>23</sup> Müdgamın, müdgam fihe tam anlamıyla dönüştüğü, diğer bir ifadeyle iki harf tek harfmış gibi okunduğu durumlarda idgamın tüm hükümleri gerçekleşir ve buna tam idgam denir.<sup>24</sup> Yalnız idgam yapılırken müdgamın sıfatlarından bazı vasıfları kalırsa bu durumunda nâkıs idgam<sup>25</sup> olur ve ihfâya benzer bir durum ortaya çıkar.<sup>26</sup> Nitekim kimi ilk dönem âlimleri, idgam lafzıyla ihfânın kastedildiğini söylemişlerdir.<sup>27</sup> Öte yandan idgamın yapılışı bakımından vâcip, caiz, sağîr, kebîr vb. çeşitleri olduğu<sup>28</sup> gibi harflerin birbirine veya farklı harflerin birbirine uğramasına bağlı olarak çeşitleri de ortaya çıkmıştır. Tabi bu idgamların pek çoğu caiz kapsamda mütalaa edilir.<sup>29</sup>

Usûle dair örneğe gelince tenvîn ve nûn-i sâkinden sonra gelen ن ve م harflerinde bütün imam ve râviler, idgam-ı meal gunne ile okumuş; yalnız İmam Hamza’nın birinci râvisi Halef, diğer imam ve râvilerin aksine و ve ي harflerinde idgam bilâ gunne ile okumuştur. Örneğin; <sup>30</sup>“وَهْدَى وَبُشْرَى” lafzındaki tenvîni (د) sonrasındaki و harfine,<sup>31</sup> yine <sup>32</sup>“مُنَادِيًا” lafzındaki tenvîni (ي) sonrasındaki ي harfine gunnesiz idgam yaparak okumuştur.<sup>33</sup> Ayrıca Kisâ’den gelen iki farklı rivayeti de burada hatırlamak yerinde olacaktır. Zira Ebû

<sup>21</sup> Ebû Bîşr (Ebû Osmân Sîbeveyhi Ebû’l-Hasen, Ebû’l-Hüseyn) Amr b. Osmân b. Kanber el-Hârisî, *el-Kitâb* (Kahire: Mektebetü’l-Hânicî, 1402/1982), 3/473.

<sup>22</sup> Ebû’l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf ibnû’l-Cezerî, *en-Neşr fî’l-kırâati’l-‘aşr*, thk. Ali Muhammed Debbâ (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, ts.), 1/222.

<sup>23</sup> Ebû’l-Hasan Nureddîn Ali b. Sultân Muhammed Aliyyü’l-Kârî, *el-Minehu’l-fikriyye alâ metni’l-Cezeriyye*, thk. Üsame Heysem Ataya (Dimaşk: Dâru’l-Gavsânî, 2012), 209.

<sup>24</sup> Müdgam olan birinci harfin müdgamün fih olan ikinci harfte zât ve sıfatları itibariyle tamamen kaybolup telaffuzundan hiçbir eser kalmaması durumunda idgâmın tüm hükümleri gerçekleşmiş olur. Aliyyü’l-Kârî, *el-Minehu’l-fikriyye*, 209.

<sup>25</sup> İdgâm-ı tam: Müdgamın, müdgam fihe zat ve sıfatlarıyla tam anlamıyla dönüşebildiği idgâmdır. Örneğin; “قَلْبًا فَالْتَّ دَعَا اللَّهَ” (el-A’raf 7/189) lafzındaki ت harfinin ذ harfine dönüşmesi gibi. İdgâm-ı nâkıs ise söz konusu dönüşümün tam olmadığı, müdgamın sıfatlarından birinin sabit kaldığı idgâm çeşididir. Örneğin; “فَطَمَ” lafzında görüldüğü üzere ط harfi ت harfine tam idgâm edilemez. Yalnız ط harfinin kalınlığı belirtilir kalkale yapılmaz. İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/19-20; Muhammed Saîd Muhammed Ali Melhas, *Ahkâmü tecvîdi’l-Kur’ân alâ rivâyeti Hafs b. Süleymân* (Ammân: Mektebetü’l-Aksâ, 1989), 73.

<sup>26</sup> Ebû’l-Asbağ Abdülazîz b. Alî b. Muhammed el-İşbîlî ibnû’t-Tahhân, *Mürşidü’l-kârî ilâ tahkîki me’âlimi’l-mekârî*, thk. Hâtim Sâlih ed-Dâmin (Kahire: Mektebetü’t-Tâbiîn, 2007), 65.

<sup>27</sup> Ebû Ca’fer Ahmed b. Alî b. Ahmed b. Halef el-Ensârî el-Gırnâtî. İbnü’l-Bâziş, *el-İknâ’ fî’l-kırâati’s-seb’*, thk. A. Ferid el-Mezîd (Beyrut, 1999), 112.

<sup>28</sup> Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 4/431-481; Fırat, *Tecvid ve Kiraat İlmi Terimleri Sözlüğü*, 35-37.

<sup>29</sup> İdgâm-ı meal-gunne, idgâm-ı bilâ-gunne, idgâm-ı mütecâniseyn, idgâm-ı mütekâribeyn, idgâm-ı şemsîyyedir.

<sup>30</sup> el-Bakara 2/97.

<sup>31</sup> Pâluvî, *Zübdetü’l-irfân*, 29.

<sup>32</sup> Âl-i İmrân 3/193.

<sup>33</sup> Pâluvî, *Zübdetü’l-irfân*, 99.

Osmân ed-Darîr'in rivayetine göre tıpkı Halef'teki gibi و ve ي harfinde, Dûrî'nin rivayetine göre ise sadece ي harfinde idgam bilâ gunne ile okunmuştur.<sup>34</sup>

Mutat olan idgamlar dışında Hz. Peygamber'in ara ara yaptığı idgamlar da söz konusudur. Bu idgamlar kimi imam ve râviler aracılığıyla bizlere ulaşmıştır. Örneğin; imamlardan Ebû Amr, Hamza, Kisâî ve Halef; râvilerden Hişâm, قَدْ جَاءَكُمْ lafzındaki د harfinin, ج harfine uğramasından ötürü idgam yapmışlardır.<sup>35</sup> Yine aynı imamlar; فَقَدْ سَأَلُوا lafzındaki د harfini, س harfine;<sup>36</sup> قَدْ ضَلُّوا lafzındaki د harfini de ض harfine idgam etmişlerdir.<sup>37</sup> Sûsî ise يَقُولُونَ lafzındaki damme harekeli ن harfini, sonrasındaki ل harfine; وَيَقُولُونَ lafzındaki fetha harekeli ن harfini, sonrasındaki ن harfine; لِيَعْفِرَ لَهُمْ lafzındaki fetha harekeli ر harfini, sonrasındaki ل harfine;<sup>38</sup> حَصِرَتْ ضُدُورُهُمْ lafzındaki sâkin ت harfini, sonrasındaki ص harfine; سَنُدْجِلُهُمْ lafzındaki kesra harekeli ت harfini, sonrasındaki س harfine;<sup>39</sup> "نُصْرِفُ الْآيَاتِ ثُمَّ" lafzındaki kesra harekeli ت harfini, sonrasındaki ث harfine<sup>40</sup> ve "جَنَّ عَلَيْهِ الْيَلُ رَا كُوبًا" lafzındaki damme harekeli ل harfini, sonrasındaki fetha harekeli ر harfine idgam etmiştir.<sup>41</sup> Bunlara ilave olarak her daim idgam yapmakla maruf olan Sûsî, usûl gereği "بَعْدَ ذَلِكَ" ifadesindeki د harfini sonrasındaki ذ harfine idgam etmesi beklenirken, idgam yapmadan okumuştur.<sup>42</sup> Bu ve benzeri örnekler, usûl kısmında da rivayete bağlı olarak birtakım farklılıkların olduğunu ortaya koymakta ve kıyas dışı idgamların mevcudiyetini gözler önüne sermektedir.

### 1.3. İzhar (الإظهار)

Sözlükte, ortaya çıkarmak anlamında zuhûr kökünden türeyen izhâr lafzı; bir şeyi göstermek, açığa çıkarmak, açıktan tilâvet etmek vb. anlamlarda kullanılmaktadır.<sup>43</sup> Lugavî anlamından hareketle bu lafzın, beyan kelimesinin mukâbili olarak konumlandırmanın da mümkün olduğu ifade edilmiştir.<sup>44</sup> Istilâhî olarak bu lafızla ilgili iki farklı değerlendirme söz konusu olmuştur. Bunlardan ilki; sâkin harfin, kendisinden sonra

<sup>34</sup> İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 24-25.

<sup>35</sup> Pâluvî, *Zübdetü'l-irfân*, 50.

<sup>36</sup> Pâluvî, *Zübdetü'l-irfân*, 50.

<sup>37</sup> Pâluvî, *Zübdetü'l-irfân*, 52.

<sup>38</sup> Pâluvî, *Zübdetü'l-irfân*, 50.

<sup>39</sup> Pâluvî, *Zübdetü'l-irfân*, 48.

<sup>40</sup> Pâluvî, *Zübdetü'l-irfân*, 52.

<sup>41</sup> Pâluvî, *Zübdetü'l-irfân*, 54.

<sup>42</sup> Pâluvî, *Zübdetü'l-irfân*, 52.

<sup>43</sup> Ferâhîdî, *Kitâbü'l-ayn*, 3/80-81; Sâgânî, *et-Tekmile ve'z-zeyl ve's-sıla*, 3/96-98; İsfahânî, *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân*, 540-541; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 4/521-529.

<sup>44</sup> İbnü't-Tahhân, *Mürşidü'l-kâri*, 67; Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muhît*, 434.

gelen harften hiçbir şekilde etkilenmemesi, diğer bir ifadeyle sâkin harfin idgam edilmeksizin tüm sıfatlarıyla belirgin şekilde okunmasıdır.<sup>45</sup> İkincisi ise idgamın aksine, dönüşme potansiyeline sahip olan iki harfin art arda gelmesi neticesinde bu harflerin her birinin tüm sıfatlarının ve aslî özelliklerinin gözetilerek okunmasıdır.<sup>46</sup>

Öte yandan izharın; izhâr-ı halkî, izhâr-ı kameriyye, izhâr-ı lâm-ı fi'liyye, izhâr-ı mutlak, izhâr-ı şefevî, izhâr-ı med gibi çeşitleri vardır. Yalnız vasıfsız bir şekilde izhâr dendiğinde mutlak manada izhâr-ı halkî anlaşılır. Şunu da ifade edelim ki izhâr-ı halkî de kendi içerisinde homojen bir hüviyete sahip değildir. Nitekim kıraat imamlarından Ebû Ca'fer, *صَالِحًا غَيْرَ الَّذِي*<sup>47</sup> *مِنْ خَوْفٍ* gibi yerlerde خ ve غ harflerini her dâim izhârın aksine ihfâ yaparak okumuştur. Ayrıca İmam Nâfî'in ikinci râvisi Verş, dile ağır gelmesinden ötürü *وَمَنْ أَحْسَنُ دِينًا مِمَّنْ أَسْلَمَ* gibi ifadelerde hemzenin (ء) harekesini, öncesindeki nûn-i sâkine nakledip hemzeyi telaffuzdan düşürmek suretiyle *وَمَنْ أَحْسَنُ دِينًا مِمَّنْ أَسْلَمَ* şeklinde nakille okumuştur. İmam Hamza'nın birinci râvisi Halef ise söz konusu ifadeyi sekte alternatifi ile birlikte tahkîk (izhâr) ile okumuştur.<sup>49</sup> Dolayısıyla (ا, ح, خ, ع, غ, ه) altı izhâr harfinin, (ح, ع, ه) harflerinde izhâr konusunda ittifak sağlanmış ve neticede bu üç harfte vâciplik hükmü zuhûr etmiştir. Diğer (ا, خ, غ) üçünde ise ittifak söz konusu olmadığı için bu harflerde izhâr yapmak câiz olmuştur.<sup>50</sup>

#### 1.4. Tefhîm (التفخيم) ve Terkîk (الترقيق)

Tefhîm; harfin telaffuzu sırasında sesin ağzın tamamını dolduracak şekilde yankılanması, dolgunluk ve şişkinlik oluşması olayıdır. Bundan ötürü tefhim denince tağlîz akla gelmektedir. Bunlar arasında nüans olmakla beraber zaman zaman aynı anlamda kullanıldığı da vakidir.<sup>51</sup> Terkîk ise tefhîmin aksine harfi telaffuz ederken sesin ağzı tam doldurmaksızın okunması eylemidir.<sup>52</sup> Terkîk de kendi içerisinde iki kısma ayrılmaktadır. Birincisi, feth ile imâle yapmaksızın fetha hareke gereği, ağzı açarak okumakla oluşan terkîk-i meftûh; ikincisi ise imâle ile (fethanın kesraya, elifin yâya yaklaştırılmasıyla) oluşan terkîk-i gayrı meftûhtur. Bu taksimin ardından feth<sup>53</sup> veya imâle ile tilâvet edilen

<sup>45</sup> İbnü't-Tahhân, *Mürşidü'l-kârî*, 67; Adem Taş, *İbnü't-Tahhân ve Tecvid İlmindeki Yeri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2021), 73, 74.

<sup>46</sup> İbnü't-Tahhân, *Mürşidü'l-kârî*, 66.

<sup>47</sup> Pâluvî, *Zübdetü'l-irfân*, 148.

<sup>48</sup> Pâluvî, *Zübdetü'l-irfân*, 114.

<sup>49</sup> İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/22; Pâluvî, *Zübdetü'l-irfân*, 3.

<sup>50</sup> İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/26-28; Hâfız Nûrî, *Ta'lim-i Kirâat-i Kur'ân'dan Tecvid* (İstanbul: Dersaâdet Merrateyni Osmâniye Matbaası, 1328), 15.

<sup>51</sup> Ferâhîdî, *Kitâbü'l-âyn*, 3/306; Sâgânî, *et-Tekmile ve'z-zeyl ve's-sıla*, 6/111; Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 627; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 12/449-450; Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muhît*, 1144.

<sup>52</sup> Ferâhîdî, *Kitâbü'l-âyn*, 2/142; Sâgânî, *et-Tekmile ve'z-zeyl ve's-sıla*, 5/63; İbnü't-Tahhân, *Mürşidü'l-kârî*, 74; Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 362; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 10/121-125; Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muhît*, 887.

<sup>53</sup> Mehmet Ali Sarı, "İmâle", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/22/177.

her bir harfin, terkîk üzere okunduğunu; buna karşın terkîk harflerinin feth veya imâle ile tilâvet zorunluluğunun bulunmadığını hatırlamak yerinde olacaktır.<sup>54</sup> Bununla da fetha üzere gelen harfler arasındaki ayrıma dikkat çekmek vardır. Nitekim kıraat ihtilaflarının yer aldığı temel başlıklar dâhilindeki tefhîm ve terkîk kavramları göz önüne alındığında, böylesi bir sınıflandırmanın gerekçesi daha iyi anlaşılmış olacaktır.<sup>55</sup>

Öte yandan harfler kalın ve ince okunuşu bakımından üç kısma ayrılmıştır. Bunlardan biri ittifakla kalın; diğeri ittifakla ince; bir diğeri ise konumlarına göre hem ince hem de kalın okunan harflerdir. Kalın okunanlar; (ق، غ، ظ، ط، ض، ص، خ) isti'la harfleridir. Bunların kalın okunması noktasında kırâat ehli arasında herhangi bir görüş farklılığı bulunmamaktadır. Bundan ötürü bu harfleri ince okuyan kişi hataya düşmüş olur. Bu durumda bu harfler ister sâkin ister müteharrik olsun, her halükârda tefhîm üzere okunması gerekmektedir. Yalnız harflerin harekesine (fetha/kesra/damme) bağlı olarak tefhimin derecesi de değişebilir. Bu nedenle tefhîmin, isti'lâ ve ıtbak ayrımı da dikkate alarak rivayetle geldiği şekil üzere okumak gerekir.<sup>56</sup>

İnce okunan harfler ise isti'la harfleri dışında kalan harflerdir. Bunlar da “أَنْشُرُ حَدِيثَ” لافzının ihtivâ ettiği yirmi bir harf olup, bunlara istifâle harfleri denir. Hem kalın hem ince okunan harflere gelince bunlar, ر harfi ve الله lafzındaki ل harfidir. Bu harfler, konumuna bağlı olarak her iki şekilde de okunabilir. Kalın okunduğunda isti'ladan (tefhîm), ince okunduğunda ise istifâleden (terkîk) sayılırlar.<sup>57</sup> Bunlara ilave olarak İmam Nâfi'in ikinci râvisi Verş'in وَالْمُطَلَّاتُ<sup>58</sup>, وَمَنْ أَظْلَمُ<sup>59</sup>, الصَّلَوَاتِ<sup>60</sup> gibi lafızlardaki ل harfini, ط، ظ، ص، isti'la harflerinden sonra geldiği için diğeri imam ve râvilerin aksine tağlîz ile (kalın) okuduğunu unutmamak gerekir. Yine onun، يُبَشِّرُهُمْ kelimesi vb. konumlardaki ر harfini kendi usûlüne göre terkîk ile (ince) okuması da bu başlık altında mütalaa edilir.<sup>61</sup>

Buraya kadar verilen bilgilerden hareketle şu çıkarımları yapmak mümkündür: Usul bahsinde ilkten beninsenen yöntemin nihayete kadar aynı milval üzere devam etmesi beklenir. Yalnız durum pratikte pek böyle olmamıştır. İbdâl, idgam, izhâr, tefhîm ve terkîk bahislerindeki örnekler üzerinde müşahede edildiği üzere kimi uygulamalar imam

<sup>54</sup> İbnü't-Tahhân, *Mürşidü'l-kâri*, 74.

<sup>55</sup> Seyyîd 'Arabâvî Ferğalî, *Şerhu Kitâbi'l-İnbâ fî tecvîdi'l-Kur'ân* (Kahire: Mektebetü Evlâdi's-Şeyh li't Turâs, 2009), 93.

<sup>56</sup> İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/202, 203; Taş, *İbnü't-Tahhân ve Tecvid İlmindeki Yeri*, 77.

<sup>57</sup> İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/202, 203; Abdullah Benli, *Hafş Rivâyetiyle Âsım Kıraatinin Tecvid Kuralları* (Kayseri: Tezmer, ts.), 32, 33.

<sup>58</sup> Pâluvî, *Zübdetü'l-irfân*, 34.

<sup>59</sup> Pâluvî, *Zübdetü'l-irfân*, 36.

<sup>60</sup> Pâluvî, *Zübdetü'l-irfân*, 29.

<sup>61</sup> Pâluvî, *Zübdetü'l-irfân*, 65.

ve râvilerin kaidelerine (usûllerine) uygun olarak gerçekleşirken kimileri de herhangi bir kaideye uymaksızın kaide dışı gerçekleşmiştir. Bu da Kur'an tilâvetinde özellikle aşere okumalarında rivayete bağlılığın ve eğitiminde müşafehe sistemin ne denli önemli oluşunu ortaya koymakta, ayrıca hoca-talebe ilişkisinin nihayetsiz bir şekilde devamının gerekliliğine vurgu yapmaktadır.

### 1.5. Sıla (الصلة)

Birleştirmek, bir araya getirmek, uzatmak vb. anlamlara gelen sıla lafzı; Kur'an tilâvetinde, müfret müzekker gâib zamirini harekesine muvafık bir med ile uzatarak okumak demektir.<sup>62</sup> Bir diğer ifadeyle harekesi damme olanی و, kesra olanی ي ile uzatmaktır. Örneğin; عِنْدَهُ lafzında و ile عَلِمَهُ lafzında ise ي ile med yapmaktır. Buna ilave olarak هَمْ zamirindeki cemi mim'ini harekesine uygun bir med ile uzatarak okumak da bu kapsamda değerlendirilir. Örneğin; عَلَيْهِمْ lafzı, عَلَيْهِمْ şeklinde damme üzere uzatılır. Bundan ötürü bazı âlimler buna, mim'in dammesi veya mim'in ref'i de demişlerdir.<sup>63</sup>

Cemi mim'ini harekesine uygun bir med ile okuma usûlüne gelince bu şekilde okuyanlar, İmam Nâfi'in birinci râvisi Kâlûn ile imamlardan İbn Kesîr ve Ebû Ca'fer'dir.<sup>64</sup> Yalnız Kâlûn medd-i munfasıl hulf ile (hem bir elif hem iki elif miktarı) okumakla diğerlerinden ayrılmıştır. Verş ise normalde sıla ile okumamasına rağmen cemi mim'inden sonra elif-i münekkera (hemze) gelmesinden ötürü kendine özgü okuyuşla sıla yapmıştır. Örneğin; أَنْفُسِهِمْ أَنْفُسِهِمْ<sup>65</sup> ifadesinde sıla yapılması halinde sonrasındaki kelimenin hemze ile başlamasından ötürü أَنْفُسِهِمْ أَنْفُسِهِمْ şeklinde medd-i munfasıla dönüşmüş olacaktır. Bu durumda med mertebesi itibarıyla İmam Nâfi'in birinci râvisi Kâlûn, hem bir hem iki; ikinci râvisi Verş ise beş elifle okumuşlardır.<sup>66</sup> Öte yandan İbn Kesîr, bu okuyuş şekline ilave olarak diğer imam ve râvilerin aksine, وَعَزُّوهُ وَنَصْرُوهُ gibi müfred müzekker gâib zahirinde de sıla yapmış yani bu ifadedeki (و) zamirlerini uzatarak okumuştur.<sup>67</sup> Bu bilgilerin yanı sıra usûl kısmında da kural dışı okumanın varlığını hatırlamak gerekir. Nitekim İmam Âsım'ın ikinci râvisi Hafs, sıla ile okumamasına rağmen وَيَحْلُذُ فِيهِ مُهَانًا<sup>68</sup>

<sup>62</sup> Ferâhîdî, *Kitâbü'l-'ayn*, 2/410-411; Sâgânî, *et-Tekmilê ve'z-zeyl ve's-sıla*, 6/454; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 14/465-469; Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muhît*, 1303.

<sup>63</sup> Dabbâ', *el-îdâ'e fî beyânî usûl*, 14.

<sup>64</sup> Dabbâ', *el-îdâ'e fî beyânî usûl*, 14; Diğer örnekler için bk.: Pâluvî, *Zübdetü'l-irfân*, 50-51.

<sup>65</sup> el-En'âm 6/130.

<sup>66</sup> Pâluvî, *Zübdetü'l-irfân*, 56.

<sup>67</sup> Pâluvî, *Zübdetü'l-irfân*, 61.

<sup>68</sup> el-Furkân 25/69.

ifadesindeki ء zahirini sıla ile (med yaparak) okumuştur.<sup>69</sup> Bu örnek de yine usûl kısmında rivayete bağlı olarak kural dışı tilâvetin okumaların varlığını ortaya koymaktadır.

### 1.6. Nakl (النقل)

Aktarmak, taşımak, iletmek vb. anlamlarda kullanılan nakl lafzı; Kur'ân tilavetinde, hemzenin hazfedilerek harekesinin öncesindeki sükûnlu harfe taşınmak suretiyle okunmasına denir.<sup>70</sup> Kimi müellifler nakli; teshîl, hazif ve bedelle beraber tahfifin alt başlığında tasnif edip, açıklayıcı bilgileri de bu kısımda vermişlerdir.<sup>71</sup> Kimi müellifler ise teshîli çatı kavram olarak zikretmişler, tahfifle beraber diğerlerini de bu başlık altında toplamışlardır.<sup>72</sup>

Bu lafzın icrasına gelince İmam Nâfi'in ikinci râvisi Verş ile İmam Hamza, dile olan ağırlığından ötürü hemzenin (ء) harekesini öncesindeki tenvin veya nûn-i sâkine naklederek hemzeyi telaffuzdan düşürmek suretiyle nakille okumuşlardır.<sup>73</sup> Örneğin; وَالْأَنْجِيلَ lafızda Verş mutlak olarak okumuş, İmam Hamza ise sekte alternatifi ile birlikte hemzenin harekesini öncesindeki sâkin ج harfine naklederek okumuştur.<sup>74</sup> Yine Verş ve İmam Hamza sekt konusunda ayrıştığı gibi aynı kelimedeki nakil konusunda da ayrışmışlardır. Zira cümle sonu hariç tenvîn ve nûn-i sâkin مَرِيضًا أَوْ عَلَى örneğinde olduğu gibi hemzeye uğramasından ötürü Verş nakil yapmış, İmam Hamza ise bu gibi lafızlarda hulf (hem tahkîk hem sekt) ile okumuştur.<sup>75</sup>

### 1.7. Ravm (الروم)

Ravm sözlükte; bir şeyi dilemek, istemek, arzulamak anlamında olup, ıstılahta; vakıf halinde harekenin bir cüzünü (üçte ikisini gizleyip üçte birini telaffuz etmek) belirterek okumaktır.<sup>76</sup> Bu da vakıf halinde harekenin telaffuzunda sesin şiddetini, yakındaki kişilerin işitebileceği bir şekilde hafif bir tonla icra etmekle gerçekleşir. Her ne kadar bu eylem için, “Vakıf halinde yalnız dammeli ve kesralı harflerde yapılır, fethalı harflerde yapılmaz”<sup>77</sup> denilmiş olsa da fetha harekede de ravmın yapılabileceğini söyleyen

<sup>69</sup> Pâluvî, *Zübdetü'l-irfân*, 101.

<sup>70</sup> Ferâhîdî, *Kitâbü'l-ʿayn*, 4/260; İbnü't-Tahhân, *Mürşidü'l-kârî*, 70;; Sâgânî, *et-Tekmile ve'z-zeyl ve's-sıla*, 5/534-535; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 11/674-677; Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muhît*, 1107.

<sup>71</sup> Radî el-Esterâbâdî Necmü'l-eimme Radiyyüddîn Muhammed b. el-Hasen, *Şerhu Şâfiyeti İbni'l-Hâcib*, thk. M. Nûr el-Hasan vd. (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1982), 3/30.

<sup>72</sup> Alaaddîn Saleh - Ali Bulut, “Hemze'nin ‘İlmu Resmi’l-Masâhif ve Kiraâtteki Yeri”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/37 (2016), 85-87.

<sup>73</sup> İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/22; Pâluvî, *Zübdetü'l-irfân*, 3.

<sup>74</sup> Pâluvî, *Zübdetü'l-irfân*, 51.

<sup>75</sup> Pâluvî, *Zübdetü'l-irfân*, 33.

<sup>76</sup> Ferâhîdî, *Kitâbü'l-ʿayn*, 2/164; Sâgânî, *et-Tekmile ve'z-zeyl ve's-sıla*, 6/40; Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 371; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 12/258-259; Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muhît*, 1116.

<sup>77</sup> Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 4/168-170; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/121; İbnü't-Tahhân, *Mürşidü'l-kârî*, 74.



müellifler olmuştur.<sup>78</sup> Yalnız ravmı, kesra ve damme harekeye<sup>79</sup> tahsis eden müellifler çoğunluğu oluşturmuştur.<sup>80</sup> Öte yandan ravmın yalnız vakıf haline tahsis edilmeyeceğini, vakfın yanı sıra vasılla birlikte de ravmın uygulanabileceğini söyleyen müellifler de vardır.<sup>81</sup> Örneğin; لَا تَأْمَأْ lafzında, Ebû Ca'fer hariç diğer imam ve râviler için iki vecih söz konusudur. Birincisi, ilk nûn harfini diğerine idgam ederken birinci “nûn”un dammesine işaret ederek işmam ile okumak; ikincisi ise ilk nûn harfinin dammesini kısık bir sesle (ravm) belirterek okumaktır.<sup>82</sup>

Diğer taraftan ravmın icrası bağlamında, harekenin harekeye karışımından ötürü zaman zaman işmama benzetilmiştir. Bu nedenle “قِيلَ” lafzının tilâvetinde işmâm yapmayı, ravm olarak değerlendiren müellifler olmuştur. Bunlara göre lafzın ilk harfinin kesra harekesinde, harekenin aslına işaret etmek üzere dammeden kesraya geçiş yapılır ve neticede harekeler karıştırılır. Zira “قِيلَ” lafzının aslı, “قَوْلٌ” dir. Okuyucu, lafzın ilk harfi olan “قُ” harfinin dammesini kısık bir sesle belirterek kesraya geçiş yapar.<sup>83</sup>

### 1.8. İşmâm (الإشمام)

Sözlükte, koklatmak anlamına gelen işmâm, dudakları öne doğru yummak suretiyle harekeyi işaretle beraber seslendirme eylemidir.<sup>84</sup> Bu eylem, yalnız lafzın sonunda değil, lafzın başında ve ortasında da gerçekleşir. Nitekim asıl harekenin yerine kesra harekesinin gelmesiyle lafzın başında; idgam edilen harfin sükûnlu olmasıyla lafzın ortasında; son harfte sükûn üzere durmakla da lafzın sonunda vuku bulur. Bunlardan ilki (lafzın başı) hariç, diğerlerinde işmâm yapmaktaki asıl gaye, sesi duyurmaktan ziyade âlî tecvid kurallarını uygulamaktır.<sup>85</sup>

İshmâm, kelimenin hem başında hem ortasında hem de sonunda gelmesi hasebiyle bir yönüyle sarfın, diğer yönüyle de kıraat ilminin konusudur. Zira lafzın başında gerçekleşen

<sup>78</sup> Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân Endelüsî, *İrtîşâfü'd-darab min Lisâni'l-'Arab*, thk. Mustafa Ahmed Nehhas (Kahire: Matbaatu'l-Medenî, 1989), 173; Ebû Muhammed Mekkî b. Ebî Tâlib Hammûş b. Muhammed el-Kaysî Mekkî, *Kitâbü't-tebsıra fi'l-kirâati's-seb'*, thk. Muhammed Çavs en-Nedvî (Bombay: Dârü's-Selefiyye, 1402/1982), 336.

<sup>79</sup> Bunlar, fethanın telaffuzda en hafif hareke olduğunu ve fetha ile ravm yapılmaya çalışıldığında harekenin aslının açığa çıkacağını görüşlerine gerekçe olarak göstermişlerdir. Dâni, *Teyisr*, 246, 247.

<sup>80</sup> Abdülvehhâb b. Muhammed Kurtubî, *el-Mûdih fi't-tecvîd*, thk. Gânim Kaddûrî Hamed (Amman: Dâru Ammâr, 2000), 209.

<sup>81</sup> Ahmed b. Muhammed b. Abdilganî ed-Dimyâtî Bennâ, *İthâfû fuzalâ'i'l-beşer fi (bi)'l-kirâati'l-erba'ate 'aşer*, thk. Şa'bân Muhammed İsmâil (Beyrut: Alemu'l-Kütüb, 1407/1987), 2/141; Pâluvî, *Zübdetü'l-irfân*, 72; Ali Çiftçi, “Ebu Amr ed-Dânî'nin et-Tahdîd fi'l-İtkâni ve't-Tecvid'i Özelinde Tecvid ilminin Müstakilleşmesi”, *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi* 17/2 (2017), 300-302.

<sup>82</sup> Bennâ, *İthâfû fuzalâ'i'l-beşer*, 2/141; Pâluvî, *Zübdetü'l-irfân*, 72.

<sup>83</sup> Fırat, *Tecvid ve Kıraat İlmi Terimleri Sözlüğü*, 118, 119.

<sup>84</sup> Ferâhîdî, *Kitâbü'l-'ayn*, 2/357; Sâgânî, *et-Tekmile ve'z-zeyl ve's-sıla*, 6/66; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 12/325-328; Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muhîr*, 1127.

<sup>85</sup> İbnü't-Tahhân, *Mürşidü'l-kâri*, 75.

işmâmın temeli sarf ilmine dayanırken; okuma biçimleri de kıraat ilmine dayanmaktadır. Örneğin; orta harfi illetli olan sülâsi meçhul bir fiilin, ilk harfinin hareketiyle ilgili üç vecih öne çıkmaktadır. Bunlardan ilkinde قِيل ve بَيَع fiillerinde görüldüğü üzere ilk harflerinin kesra üzere okunmasıdır. İkincide قَوْل ve بُوع misallerinde olduğu gibi aslî üzere, damme ile okunmasıdır. Üçüncüde ise قِيل ve بَيَع lafızlarının ilk harflerini dammeye, arkasından gelen ي harfini, و harfine doğru meylettirmek suretiyle lafzın aslî yapısına işaret ederek işmâm ile okunmasıdır.<sup>86</sup> Nitekim قِيلَ وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ ifadesindeki قِيل lafzını, İbn Âmir'in birinci râvisi Hişâm, İmam Hamza ve Ya'kûb'un birinci ravisi Ruveys işmâm ile okumuşlardır.<sup>87</sup>

Bu ameliyede “Ses olmaksızın dudakların öne doğru büzme hareketiyle birlikte yapılır.” ifadesi, yalnız 88 “مَا لَكَ لَا تَأْمَنُ” örneğinde olduğu gibi lafzın ortasında meydana gelir. Kelime sonlarında da ses olmaksızın ileri gider. Bu da (lafzın ortasında) ancak iki mislî harfin, bir kelimedede art arda gelip ilk harfin sâkin, ikinci harfin harekeli olmasıyla gerçekleşir. Nitekim bazı müellifler de benzer ifadeleri zikrettikten sonra ن harfinin işmâmlı değil de harekeli okunması durumunda ihfânın vuku bulacağını söylemişlerdir.<sup>89</sup> Lafız sonunda işmâm ise son harfin hem damme harekeli hem de med olmaksızın o harfte sükûn üzere durmakla mümkün olur.<sup>90</sup>

### 1.9. İşbâ' (الإشباع)

Sözlükte işbâ'; yerine getirmek, bir şeyi tam yapmak, doyurmak, doldurmak, açlığını gidermek, en son ölçüsünü dikkate alarak uzatmak vb. anlamlara gelmektedir.<sup>91</sup> Istilâhî olarak ise fer'î medleri, tabîî med ölçüsüne göre yani altı hareke/üç elif miktarı çekmektir. Ayrıca harekede ziyade yapmak suretiyle bir harf ilave etmek de bu kapsamda mütalaa edilir.<sup>92</sup> Örneğin; hemze ا harfi, damme hareketiyle ziyade yapıldığında bu harekeden ötürü او şeklinde و harfi meydana gelmiş ve neticede işba' olmuş olur. Yine kinaye ha'sını (zamiri), و ve ي harfleri ile به, انه şeklinde uzatmak da bu kabildendir.<sup>93</sup>

<sup>86</sup> Ebü'l-Hasan Ali b. Mü'mîn İşbilî, *Şerhu Cümeli'z-Zeccacî*, thk. Sâhib Ebû Cenah (Bağdat: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1980), 1/452.

<sup>87</sup> Pâluvî, *Zübdetü'l-irfân*, 38.

<sup>88</sup> Yûsuf 12/11.

<sup>89</sup> Kurtubî, *el-Mûdih fi't-tecvîd*, 210.

<sup>90</sup> Aliyyü'l-Kârî, *el-Minehu'l-fikriyye*, 316-317.

<sup>91</sup> Ferâhîdî, *Kitâbü'l-‘ayn*, 2/303; Sâgânî, *et-Tekmile ve'z-zeyl ve's-sıla*, 4/285; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 8/171, 172; Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muhîd*, 732.

<sup>92</sup> İbnü't-Tahhân, *Mürşidü'l-kârî*, 63-65.

<sup>93</sup> Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 4/202; Fîrat, *Tecvid ve Kıraat İlmi Terimleri Sözlüğü*, 118, 119.

### 1.10. İhtilâs (الإختلاس)

İhtilâs, zayıf bir hareke olup harekenin süratle telaffuz edilmesinden ötürü hareke yokmuş gibi algılanması, harekenin gizlenmesi, harekenin üçte birinin terk edilip üçte ikisinin okunması eylemidir.<sup>94</sup> Bu yönüyle ihtilâs, ravm ile aynı işlevi görmekte olup, yalnız ravm, kelime sonundaki hareke üzerinde vakıf halinde icra edilirken; ihtilâs, vasıl halinde icra edilir.<sup>95</sup> Örneğin;<sup>96</sup> “يَرْضَهُ لَكُمْ” ifadesinde hem ihtilâs hem ravm hem sıla hem de iskân ile okunmuştur. Harekenin üçte ikisini okumakla ihtilâs, üçte birini okumakla da ravm meydana gelmiş olur. Nitekim imamlardan Nâfî, Âsım, Hamza ve Ya’kûb bu lafzı ihtilâs ile okumuş; İbn Âmir’in birinci râvisi Hişâm, hem ihtilâs hem de iskân ile okumuştur. Yine İmam Ebû Amr ve Ebû Ca’fer’in ikinci râvisi İbn Cemîz yalnız iskân üzere; İmam İbn Kesîr, İmam Kisâî, İmam Halef ve râvilerden Dûrî, İbn Zekvân ve İbn Verdân ise sıla ile okumuşlardır.<sup>97</sup>

Bu gibi lafızlarda hem ihtilâs hem ravm hem de tahkik varlığı, usûl kısmında zikredilen birtakım kavramların çeşitli zaman ve mekânlarda farklı şekillerde telaffuz edildiğini ortaya koymaktadır. Ayrıca bu tür uygulamaların talimi, teorinin yanı sıra pratiği de gerekli kılmaktadır. Zira bu ameliye, uygulama yönü ağır basan bir okuma biçimi olduğundan, bunun öğrenilmesinde müşâfefe olmaksızın yalnız teoriyle yetinilmesi, yanlış okumalara sebebiyet verecektir.<sup>98</sup>

### 1.11. Feth (الفتح)

Sözlükte açmak, öncüsü olmak, başlamak, ilk kez yapmak vb. anlamlara gelen fetih lafzı; istilâhî olarak okuma esnasında harfler fetha harekeli olduğunda ağzın “a” yönünde açılmasıyla icra edilen okuma biçimine denir.<sup>99</sup> Şayet fethalı harften sonra med harfi elif gelirse, bu defa ağız daha belirgin bir şekilde açılır. Buna, imâlenin zıddı anlamında fetha-i şedîd/الشَّدِيد, tefhîm/التَّفْهِيم, ayrıca nasb da النَّصْب denilmiştir. Fetha-i mutavassıt ise fetha-i şedîd ile mutavassıt imâle arasında bir okuyuş çeşididir. Endülüslü kırâat âlimi Ebû Amr ed-Dânî, bu yöntemi benimsemiş, İbn Kesîr ve Âsım’ın tercihinin de bu yönde olduğunu zikretmiştir.<sup>100</sup> Fetha-i şedîd ise harfin harekesinden ötürü ağzın normalden daha fazla açılmasıdır. Şunu da belirtelim ki fetihteki okumada istifâle sıfatlı harfleri,

<sup>94</sup> Ferâhîdî, *Kitâbü’l-‘ayn*, 1/432-433; Sâgânî, *et-Tekmilâ ve’z-zeyl ve’s-sıla*, 3/345; İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, 6/65-66; Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü’l-muhît*, 541.

<sup>95</sup> İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/126.

<sup>96</sup> ez-Zümer 39/7.

<sup>97</sup> Pâluvî, *Zübdetü’l-irfân*, 118.

<sup>98</sup> Çiftçi, “Ebu Amr ed-Dânî’nin et-Tahdîd fi’l-İtkânı”, 300-302; Kurtubî, *el-Mûdih fi’t-tecvîd*, 192.

<sup>99</sup> Ferâhîdî, *Kitâbü’l-‘ayn*, 3/299; Sâgânî, *et-Tekmilâ ve’z-zeyl ve’s-sıla*, 2/73-74; Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 622; İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, 2/536-540; Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü’l-muhît*, 232; Benlî, *Hafs Rivâyetiyle Âsım Kırâatinin Tecvîd Kuralları*, 42.

<sup>100</sup> İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/31-32; Ebû Amr Osmân b. Saîd b. Osmân Dâni, *el-Feth ve’l-imâle*, thk. Ebû Said Ömer b. Garâme el-Amrevî (Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1422/2002), 13-14.

isti'la sıfatlı harfler gibi veya isti'la sıfatlı kalın harfleri de ağzı olması gerekenden daha fazla açarak okuma anlamına gelmez. Öte yandan bu bilgilerin bir kısmı nassa dayanmadığından bu konularda farklı ifadelerle rastlamak da mümkündür. Bu meyanda İbnü'l-Cezerî'nin ifadelerini hatırlatmak yerinde olacaktır. Zira o, "Fetha-i şedîd, ne Kur'ân'da ne de Arap lüğatinde vardı. Bu yöntem, Farslıların ve Horasan ehlinin lügati olup zamanla Maverâünnahir Bölgesi'nde neşvünema buldu ve derken bu bölgelerden de diğer bölgelere yayıldı."<sup>101</sup> demiştir.

### 1.12. İmâle (الإمالة)

İmâle sözlük olarak; sülâsî mücerret fiilde مَالٌ، يَمِيلُ، مَيْلًا meyletmek, bir tarafa doğru eğmek, yönlendirmek anlamına gelirken; rubâî mezid if'al bâbında إِمَالَةٌ، يُمِيلُ، أَمَالٌ aşağı doğru eğmek, meylettirmek<sup>102</sup> vb. anlamlara gelmektedir. İstilâhî olarak da Sîbeveyhi bu lafzı, "Elifin, sonrasında gelen kesra harekeye yaklaştırılmasıdır." şeklinde tanımlamıştır.<sup>103</sup> Müberred (ö. 286/900), "Elifin yâ harfine yaklaştırılarak okunması." şeklinde tarif etmiş ve imâleyi beş bölüm halinde müstakil bir konu olarak işlemiştir.<sup>104</sup> İbn Cinnî (ö. 392/1002) ve Zemahşerî (ö. 538/1144) ise ses uyumunu dikkate alarak "Elifi yâya, fethayı kesraya meylettirerek telaffuz etmektir." şeklinde ifade etmişlerdir.<sup>105</sup> Mekkî b. Ebî Tâlib'e (ö. 437/1045) gelince o, imâleyi "Elifin yâ harfine doğru yaklaştırılması." şeklinde tanımlamış, ayrıca "Elifi yâ'ya yaklaştırırken, eliften önceki fethanın kesraya meyli olmadıkça da imâlenin sahih olmayacağını." ilave etmiştir.<sup>106</sup>

Müelliflerin tanımlarından anlaşıldığı üzere ifadeler birbirine tam anlamıyla mutabık olmasa da tümünden muhalif de değillerdir. Diğer bir ifadeyle sarf edilen cümleler, birbirine uzak olmayıp aksine farklı lafızlarla ortaya konan benzer cümlelerdir. Bu tanımlardan hareketle imâle; elifin yâya, fethanın kesraya meylettirilmek suretiyle ortaya çıkan ara sesleri tanımlamak için kullanılan istilâhî bir terimdir, denebilir.

Feth ve imâle ile tilâvetin kaynağına gelince, bunu Allah Rasûlü'nden (s.a.s.) gelen sahih rivayete dayandıran Dâni, Kur'ân tilâvetinin, Arab'ın ses ve sedasına uyularak okunması gerektiğini ifade etmiştir. Genelde fâsıkların özelde ise Ehl-i kitabın sesleriyle

<sup>101</sup> İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/31.

<sup>102</sup> Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd Cevherî, *es-Sihâh tâcü'l-luga*, thk. Ahmed Abdulgafûr Attâr (Beyrut: Dâru'l-İlm, 1399), 1822; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 11/636-637; Ebû Bekr Abdülkâhir b. Abdîrrahmân b. Muhammed Curcânî, *Mu'cemu't-târifât*, thk. Muhammed Sıddik el-Minşâvî (Kahire: Dâru'l-Fazîle, 2004), 34; İbrahim Muhammed el-Cermî, *Mu'cemu 'ulûmi'l-Kur'ân* (Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 2001), 49.

<sup>103</sup> Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 4/117-123.

<sup>104</sup> Ebu'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd Muberrred, *el-Muktedab*, thk. Abdülhâlık Udayme (Beyrut: Âlemu'l-Kutub, 2010), 3/42-54; Doğan Fırıncı, "İmâle Kurallarını İnşasında Müberred'in Kullandığı Bazı Kavramlar", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40 (2016), 163.

<sup>105</sup> Ebü'l-Feth Osmân b. Cinnî el-Mevsılî Bağdâdî, *Sırru sinâ'ati'l-i'râb*, thk. Hasan Hindâvî (Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 1993), 52; Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî Zemahşerî, *el-Mufasssal fî 'ilmi'l-luğa el-Arabiyye*, thk. Salih Kadâra (Ammân: Dâru'l-Ammâr, 2004), 345.

<sup>106</sup> Mekkî, *Kitâbü't-tebsıra*, 370-371.

okunmaması yönündeki rivayeti<sup>107</sup> esas almakla da imâleyi yedi harf ve Arap dili ses unsurlarından biri olarak değerlendirmiştir.<sup>108</sup> Bu meyanda Sehâvî de (ö. 643/1245) feth ve imâleyi nakle dayandırarak Dâni'nin değerlendirmelerini destekler mahiyette ifadeler zikretmiştir.<sup>109</sup>

İmâlenin çeşitlerine gelince imâle orta ve kuvvetli olmak üzere ikiye ayrılmıştır. Yalnız Ebü'l-'Alâ (ö. 569/1173), imâlenin bu iki çeşidine, biri fethaya diğeri imâle-i kübrâya yakın olmak üzere iki imâle çeşidi daha eklemiş ve böylece bu tasnifi dörde çıkarmıştır. Her ne kadar Ebü'l-'Alâ bu tasnifi dörde çıkarmak suretiyle artırmış olsa da bu dörtlü tasnif, cumhur ulemâ nezdinde pek rağbet görmemiştir.<sup>110</sup> Öte yandan imâle-i kübrâya imâle-i şedîde ve imâle-i suğrâya imâle-i mutavassıta (taklîl) isimleri verenler de olmuştur.<sup>111</sup>

Son olarak imâleyi icra eden imamlardan bahsedilecek olursa, imamlardan Hamza, Kisâî ve Halef her daim *عَظَى* *وَآتَى* gibi nâkıs fiil vb. kelimelerde imâle yaparken;<sup>112</sup> Ebû Amr ve Kisâî'nin ikinci râvisi Dûrî *النَّهَارِ* gibi lafızlarda imâle yapmışlardır.<sup>113</sup> Söz konuş lafızda İmam Nâfî'nin ikinci râvisi Verş imâle-i suğrâ ile okumuştur.<sup>114</sup> Yine İmam Âsım, genel anlamda imâle yapmamasına rağmen *مَجْرِيهَا*<sup>115</sup> lafzında imâle yapmıştır.<sup>116</sup> Öte yandan usûl okumalarının manaya etkisi var mıdır? şeklinde bir soru akla gelecek olursa imâlenin Kur'ân'ın mana sofrasına ayrı bir çeşni kattığını, ses-anlam ilişkisi yönünden mayaya etkisinin varlığını rahatlıkla söyleyebiliriz. Örneğin; *هَارٍ فَانْهَارَ بِهِ فِي نَارِ جَهَنَّمَ*<sup>117</sup> ifadesindeki *هَارٍ* lafzında önce imâle, sonra *فَانْهَارَ* lafzında fetha, daha sonra *نَارٍ* lafzında tekrar imâle yapılarak okunmuştur.<sup>118</sup> Bu şekilde bir kıraatle de şöyle bir ses-anlam ilişkisi ortaya çıkmıştır: İp üzerinde yürümeye çalışan bir cambazın iki meyillenip bir doğrulan tehlikeli yürüyüşünü andırır niteliktedir. Bu bir nevi inkârcı birinin dünyada haktan sapmış olarak sürdürmeye çalıştığı çarpık bir hayatın, ahirette bir iz düşümü olarak, sırat köprüsü üzerinden geçerken düşmeye ramak kalacak bir durumda sağa sola meyillendiğini ve bir türlü denge tutturamadığını tasvir ediyor gibidir. Yine bu okuyuşa

<sup>107</sup> Kâsım b. Sellâm b. Abdillâh el-Heravî Ebû Ubeyd, *Fedâilü'l-Kur'ân*, thk. Mervân el-Atiyye (Dimaşk: Dâru İbni Kesîr, 1415), 165.

<sup>108</sup> Ebû Amr Osmân b. Saîd b. Osmân Dâni, *el-Mûdih li-mezâhibi'l-kurrâ ve ihtilâfihim fi'l-feth ve'l-imâle*, thk. Fergali Seyyid Arbâvî (Lübnan: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2010), 28.

<sup>109</sup> Ebü'l-Hasen Alemüddîn Alî b. Muhammed b. Abdissamed Sehâvî, *Cemâlü'l-kurrâ' ve kemâlü'l-ikrâ'*, thk. Mervân el-Atiyye - Muhsin Ferâbe (Dimaşk: Dâru'l-Me'mûn li't-Turâs, 1997), 600.

<sup>110</sup> Ebû Alî Hasen b. Ahmed b. Abdilgaffâr Fârisî, *el-Hücce li'l-kirâati's-seb'*, thk. Bedreddîn Kahvecî-Beşîr Cevicâtî (Dimaşk: Dâru'l-Me'mûn, 1413/1993), 1/380.

<sup>111</sup> Dâni, *el-Feth ve'l-imâle*, 14.

<sup>112</sup> Pâluvî, *Zübdetü'l-irfân*, 145.

<sup>113</sup> Pâluvî, *Zübdetü'l-irfân*, 145.

<sup>114</sup> Pâluvî, *Zübdetü'l-irfân*, 145.

<sup>115</sup> Hûd 11/41.

<sup>116</sup> Pâluvî, *Zübdetü'l-irfân*, 70.

<sup>117</sup> et-Tevbe 9/109.

<sup>118</sup> Pâluvî, *Zübdetü'l-irfân*, 66.

göre iki imâle arasında bir fethanın yer alması, çok yükseğe gerilmiş olan ince bir ip üzerinde güç bela yürümeye çalışan acemi bir cambazın, birincisinde sağa meyillenip, ikincide doğrularak; üçüncüsünde ise sola meyillenip dördüncüde tekrar doğrularak devam eden yürüyüş durumunu göstermektedir. Bu yalpalı yürüyüşün uzun sürmeyeceği, böyle yürüyen birinin mutlaka bir yerlerde düşeceği kaçınılmazdır. Benzer şekilde, bu imâleler ve imâleler arasındaki fethalı okuyuştan yola çıkarak cehennemin kenarında zikzaklı yürüyen ve cehenneme düşmemeye çalışan inançsızın, eninde sonunda dengesini kaybederek cehenneme yuvarlanacağını çıkarabiliriz.<sup>119</sup>

### 1.13. Sekt/Sekte ( السكتة/السكت )

S-k-t kökünden gelen sekt, sözlükte; sözü kesip konuşmamak<sup>120</sup> sukût edip iki nağme arasında nefes almaksızın durmak, kelamı kesmek, konuşmanın aksine söz söylememek, gazabı dindirmek vb. anlamlara gelmektedir.<sup>121</sup> Müellifler, sekt lafzına sekte-i yesîra, sekte-i kasîra, vakf-ı yesîra, vakf-ı hafife, sekte-i latîfe, sekte-i hafife ve sekte-i hafıyye gibi birtakım sıfatlar eklemek suretiyle bu lafzı, farklı şekillerde ifade etmişlerdir.<sup>122</sup>

Terim olarak ise sekt, “السكتة قطع الصوت دون النفس” “Sekte, nefes almaksızın sesi kesmektir.” şeklinde tanımlanırken;<sup>123</sup> İbnü'l-Cezerî (ö. 833/1429), “Vakf müddetinin altında bir süre nefes almadan sesi kesmektir.” şeklinde tarif etmiştir.<sup>124</sup> Tariflerden anlaşıldığı üzere sekte yapılacak yerde nefes almaksızın bir vakf zamanından daha az bir süre zarfında sesi kesip, sonrasında kıraati devam ettirmek demektir. Eğer ses kesme eylemi biraz uzarsa bu durumda sekte değil, besmeleyi gerektiren vakf olmuş olur.<sup>125</sup>

Sektenin uygulanması, uzunluğu veya kısalığı konusunda âlimler farklı görüşler serdetmişlerdir. Okumanın hızı bakımından tahkik, tedvir ve hadre<sup>126</sup> göre sekte süresinin değişebileceği söylenmekle beraber çoğunluğu, sektenin vakf süresinin altında olması

<sup>119</sup> Bu konuda geniş bil için bk.: Dâni, *Teysîr*, 98; Dâni, *el-Feth ve'l-imâle*, 57; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/57; Pâluvî, *Zübdetü'l-irfân*, 66; Necdet Çağır, *Kur'ân Belâgati ve Fonetik Yönden Kıraatler* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri, Doktora Tezi, 2002), 411-412; Yakup Uzun, “Feth ve İmâle (Ebû Amr ed-Dâni'nin el-Feth ve'l-imâle Adlı Eseri Bağlamında)”, *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 6/1 (2022), 473-478.

<sup>120</sup> Ferâhîdî, *Kitâbü'l-ayn*, 2/259; Sâgânî, *et-Tekmile ve'z-zeyl ve's-sıla*, 1/318; Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 416; Cevherî, *es-Sihâh*, 253; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 2/43-45; Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muhît*, 153.

<sup>121</sup> Atiyye Kabil Nasr, *Gâyetü'l-mürîd fî ilmi't-tecvîd* (Kahire, 2000), 234.

<sup>122</sup> İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/240, 241; İsmail Karaçam, *Kur'ân-ı Kerîm'in Fazîletleri ve Okuma Kâideleri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2008), 396.

<sup>123</sup> Hâfız Osman Nûri Kayışzâde, *Ta'lim-i Kıraat-i Kur'ân* (İstanbul: Dersââdet Merrateyni Osmâniyye Matbaası, 1328/1908), 27.

<sup>124</sup> İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/240.

<sup>125</sup> İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/241.

<sup>126</sup> Tahkîk: Tilavette sürekli okumaksızın ağır ağır harfe hakkını vererek okuma eylemidir. Tedvir: Tecvid kurallarını gözetmek suretiyle tahkîk ile hadr arasında orta hızda bir okuyuş tarzıdır. Hadr: Kur'ân-ı Kerîm'in tecvid kaidelerine uygun olarak okunduğu üç tarzdan hızlı olanıdır. Fırat, *Tecvid ve Kıraat İlmi Terimleri Sözlüğü*, 72, 76, 98.

gerektiğini belirtmişler<sup>127</sup> ve bunun da bir elif miktarı kadar olmasını uygun görmüşlerdir.<sup>128</sup> Buna göre sekte esnasında bekleme süresi, okuma hızına bağlı olarak saat cinsinden bir veya iki saniye kadar olmalıdır.<sup>129</sup> Tarifte geçen “nefes almaksızın” kaydına gelince müellifler, bunun süresi üzerinde bazı farklı görüşler ortaya atmış olsalar da sektenin yapılması hususunda mutabakat sağlamışlardır.<sup>130</sup>

Öte yandan kıraat imamaları arasında kendisinden en çok sekte rivâyet edilen hemzeden (harekeli elif) önce gelen sâkin harfte sekte yapmasıyla marûf olan İmâm Hamza’dır. Zira o, “مَتَاعَ إِلَى”, “سَيِّءٌ”, “قَدْ أَفْلَحَ”, “الْإِيمَانُ”, “الْأَرْضُ” gibi ifadelerde hem sekte yapmış hem de sektesiz okumuştur. Yine kıraat imamlarından Ebû Ca’fer, bazı sûrelerin başında bulunan “ك، ه، ي، ع، ص” gibi hurûf-ı mukattaa harflerinin her birinde “الم”, “طه”, “كهيعص” gibi sekte yapmıştır.<sup>131</sup> İmâmlardan Ebû Amr, İbn Âmir, Ya’kûb ve râvilerden Verş, iki sûre arasını besmele çekmeksizin, sekte yaparak da okumuşlardır.<sup>132</sup> Fakat bitirilen sûreye yeniden başlamak için veya daha önceki sûrelere döndüğünde besmele ile başlamışlardır. Sekte yapılması için sûrelerin tertibe göre kendinden sonraki ile devam etme şartını da unutmamak gerekir.<sup>133</sup> Yalnız İmâm Nâfi’ kıraatinin Ezrak tarikiyle gelen rivâyetinde, bir sûrenin sonunda durup besmeleyi sonrasında gelen sûreye birleştirerek okumak da bu kapsamda mütalaa edilir.<sup>134</sup>

Bunlara ilâveten kıraat-i Âsım ve rivâyet-i Hafs’a göre Kur’ân’da sektenin vâcip ve câiz olduğu yerler vardır. Ona göre dört yerde sekte yapmak vâcip üç yerde ise câizdir. Vâcip olan sektelerden ilk ikisi el-Kehf<sup>135</sup> ve Yâsîn<sup>136</sup> sûrelerinde elif üzere, diğer ikisi el-Kiyâmet<sup>137</sup> ve el-Mutaffifîn<sup>138 139</sup> sûrelerinde ise sükûn üzere icrâ edilirler. Türkiye’de

<sup>127</sup> İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/241.

<sup>128</sup> Ebü’l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr Kastallânî, *Letâifü’l-işârât li funûni’l-kirâât*, thk. Âmir es-Seyyid Osmân - Abdussabûr Şâkir (Kahire: y.y., 1392/1972), 27.

<sup>129</sup> Demirhan Ünlü, *Kur’ân-ı Kerim’in Tecvidi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1993), 123.

<sup>130</sup> İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/241.

<sup>131</sup> Abdulfettah Abdulğani Kâdî, *el-Kur’ânü’l-Kerîm ve bi-hâmişihî el-Büdûru’z-Zâhira fi’l-kirâati’l-âşri’l-mütevâtira* (Dimaşk: Daru’l-Beyrut, 2007), 355.

<sup>132</sup> Pâluvî, *Zübdetü’l-irfân*, 6.

<sup>133</sup> Abdurrahman Çetin, *Kur’ân Okuma Esasları* (Bursa: Emin Yayınları, 2011), 253.

<sup>134</sup> İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/241.

<sup>135</sup> 1- (عُجِبَ) Sekt vechinin elif üzere icrâ edildiği ilk yer el-Kehf sûresi 1. âyetin sonundaki (عُجِبَ) lafzı ile sonraki âyetin başında bulunan (عُجِبَ) lafzı arasında yapılır.

<sup>136</sup> 2- (مِنْ مَرَقَدِنَا) Sekt vechinin elif üzerine icrâ edildiği ikinci yer Yâsîn sûresinin 52. âyetinde geçen (مِنْ مَرَقَدِنَا) lafzı ile (هَذَا) ismi işareti arasında, vasl durumunda yapılması halidir.

<sup>137</sup> 3- (يُحْيِي مَنْ رَاقٍ) Sektenin sükûn üzere icrâ edildiği yere gelince el-Kiyâmet sûresinin 27. âyeti sükûn üzere icrâ edildiği ilk yerdir.

<sup>138</sup> 4- (كَذَلِكَ نَقُصُّ عَلَيْكَ مَا كَانَ عَلَى قُلُوبِهِمْ) Sektenin sükûn üzere icrâ edildiği ikinci yer ise el-Mutaffifîn sûresi 14. âyetindeki (نُ) ile (كَذَلِكَ) lafızları arasında, (نُ) lafzı üzerinde yapılır. Yukarıda naklettiğimiz dört yerde sadece İmâm-ı Âsım ve Rivâyet-i Hafs, sekte yapmış, diğer imam ve râviler ise sekte yapmamışlardır. Diğer imam ve râviler, mezkûr bu dört mahalde, vasl halindeki tecvîd kurallarını uygulamışlardır.

basılan mushaflarda genellikle bu yerlerin altına küçük bir hatla (سكت) yazılarak dikkat çekilmiştir.<sup>140</sup>

Câiz olanlara gelince bunlar: el-Enfâl sûresinden et-Tevbe sûresine<sup>141</sup> geçişte yapılan sekt<sup>142</sup> ile el-Hâkka sûresindeki (مَالِيَّةٌ)<sup>143</sup> ve el-Kâria sûresindeki<sup>144</sup> (مَا هِيَ)<sup>145</sup> lafızlarında icrâ edilen sektelelerdir.<sup>146</sup>

Konu bütünlüğü açısından yukarıda zikrettiğimiz sekte ile ilgili genel bilgiler dışında Hafs'a göre vâcip ve câiz olan sekteleler ile diğer imam ve râvîlerin hâ-i sektele ilgili okuyuş şekilleri, dipnot kısmında verildi. Buraya kadar verdiğimiz bilgilerle, belli bir düzende formülize edilmiş ve usûl olarak isimlendirilmiş kavramları ele aldık. Bundan sonraki süreçte tamamen semaî ve şifahî olarak ortaya konan ve belli bir kaide ve kuralı bulunmayan ferşü'l-hurûfu ele alacağız.

<sup>139</sup> Bu konuda geniş bilgi için bk.: İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/425,-426; Şeyh Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Abduganî eş-Şafîi Dimyatî, *İthâfu fudalâi'l-beşer* (b.y: Matbaay-ı Âmira, 1285), 346, 446, 526, 536.

<sup>140</sup> Sekte hakkında geniş bilgi için bk.: Karaçam, *Kur'ân-ı Kerîm'in Faziletleri ve Okuma Kâideleri*, 345-348.

<sup>141</sup> 1- Kiraat-i Âsım ve Rivâyet-i Hafs'a göre Enfâl sûresinden Tevbe sûresine geçişte üç ihtimal vardır:

**a)- Vasl Yapılabilir:** Enfâl sûresinin son âyeti olan *إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ* ifadesinden Tevbe sûresinin ilk âyeti olan *بَرَكَاتٍ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ* ifadesine geçiş yaparken (عَلِيمٌ) lafzındaki tenvidinden sonra iklab harfi (ب) geldiği için tenvidi, halis bir mime çevirmek suretiyle iklab yaparak okunur.

**b)- Vakf Yapılabilir:** (عَلِيمٌ) lafzındaki mim harfi (عَلِيمٌ) şeklinde sukûn üzere okunarak vakf yapılır. Nefes aldıktan sonra (بَرَكَاتٍ) lafzından ibtidâ yapmak suretiyle devam edilir.

**c)- Sekte Yapılabilir:** (عَلِيمٌ) lafzı sukûn üzere okunur, sonra sekte yapılır. (Nefes almaksızın iki hareke okuyacak kadar beklenir) ardından Tevbe sûresinin ilk âyetine geçilerek (بَرَكَاتٍ) lafzıyla devam edilir. Bilgi için bk.: Benli, *Hafs Rivâyetiyle Âsım Kiraatinin Tecvîd Kuralları*, 121.

<sup>142</sup> Hafs, hem vasl hem vakf halinde hâ-i sekti isbat ederken, vasl halinde (مَالِيَّةٌ) lafzından (مَالِيَّةٌ) lafzına geçişte hem idgam hem sekt yaparak iki şekilde okumuştur. Bundan ötürü (مَالِيَّةٌ) lafzında sekte yapmak câizdir. Melhas, *Ahkâmı tecvîd'l-Kur'ân*, 91.

<sup>143</sup> el-Hâkka sûresinin 28. âyetin sonunda bulunan (مَالِيَّةٌ) lafzına fasılalarda âyet sonları birbirine uyumlu olsun diye hâ-i sekt (.) getirilmiştir. Kiraat imamlarının tamamı vakf halinde bu lafzı, (مَالِيَّةٌ) şeklinde hâ-i sektele okumuşlar. Vasl halinde İmâm Hamza ve el-Hâkka sûresinin 28. âyetin sonunda bulunan (مَالِيَّةٌ) lafzına fasılalarda âyet sonları birbirine uyumlu olsun diye hâ-i sekt (.) getirilmiştir. Kiraat imamlarının tamamı vakf halinde bu lafzı, (مَالِيَّةٌ) şeklinde hâ-i sektele okumuşlar. Bilgi için bk.: Kâdî, *el-Kur'ânü'l-Kerîm ve bi-hâmişihi el-Büdüru'z-Zâhirâ*, 78.

<sup>144</sup> el-Kâria sûresinin, 10. âyetin sonunda bulunan (مَا هِيَ) lafzına, el-Hâkka sûresinin 28. âyetinde olduğu gibi fasılalarda âyet sonları birbirine uyumlu olsun diye hâ-i sekt (.) getirilmiştir. Kiraat imamlarının tamamı vakf halinde bu lafzı, (مَا هِيَ) şeklinde hâ-i sektele okumuşlardır. Bilgi için bk.: Kâdî, *el-Kur'ânü'l-Kerîm ve bi-hâmişihi el-Büdüru'z-Zâhirâ*, 78.

<sup>145</sup> Vasl halinde İmâm Hamza ve Ya'kûb hâ-i sekt-i hafzederek okumuşlardır. Hafs ise hem vasl halinde hem vakf halinde hâ-i sekti isbat ederken vasl halinde (مَا هِيَ) lafzından (نَاكِحَاتٍ) ifadesine geçişte hem izhar hem sekt ile okumuştur. Bundan ötürü (مَا هِيَ) lafzında sekte yapmak câizdir. Bilgi için bk.: Kâdî, *el-Kur'ânü'l-Kerîm ve bi-hâmişihi el-Büdüru'z-Zâhirâ*, 78; Pâluvî, *Zübdetü'l-irfân*, 148.

<sup>146</sup> Bu konuda geniş bilgi için bk.: Melhas, *Ahkâmı tecvîd'l-Kur'ân*, 91.



## 2. Kiraat İlminde Ferşü'l-Hurûf İhtilafları

**2.1. Sözlük Anlamı:** يَفْرُشُ - فَرَشَ fiilinin mastarı olan الْفَرْشُ lafzı; açmak, yaymak, sermek ve döşemek anlamlarında kullanılmaktadır.<sup>147</sup> İsim olarak geniş alan, sürülen arazi, devenin tabanı, küçük develer,<sup>148</sup> kesilme özelliği bulunan hayvan ve küçük odun yongaları<sup>149</sup> için kullanılan bu lafız, الْفَرَاشُ kalıbında; yerin canlılar için serilmesi, su çekildikten sonra yerin balçık halini alması, dile nispetle dilaltındaki et, başa nispetle kafatası vb. anlamlarda kullanılmaktadır.<sup>150</sup> Lafzın fiil kalıbında; insana nispetle işinde genişlik sağlamak,<sup>151</sup> doğru söylememek ve konuları açıklamak vb. mecâzî kullanımları da mevcuttur. Yine bunlara ilave olarak اِفْتَعَالَ veyninde dil ile birlikte zikredildiğinde, dilediğini ifade etmek; kol ile birlikte söylendiğinde, kurdun kol ve ayakları üzerine oturması şeklinde kullanımları da söz konusudur.<sup>152</sup>

الْحُرُوف lafzı ise الْحَرْف lafzının çoğulu olup kenar, taraf, sivri uç anlamlarına gelmektedir. Kılıca nispetle, sivri uç; gemiye nispetle kenar; dağa nispetle zirve vb. anlamlarda da kullanılmıştır.<sup>153</sup> Ayrıca Arap dilinde, lafızların farklı anlamlarını ifade etmek için üzerine inşa edildiği temel taş olarak ifade edilen ve hurûfîl-hecâ şeklinde isimlendirilen alfabedeki “ع”, “ج” vb. her bir form için de kullanılmaktadır.<sup>154</sup> Fiil olarak (tef'îl, infî'âl gibi) farklı vezinlerde bir şeye sapma/meyletme anlamında kullanılmıştır. Yine bu vezinlerde, para kazanma, kâr etme ve bir ifadenin manasını bozma<sup>155</sup> anlamlarında kullanılmıştır. Su arkı hem küçük hem de büyük cüsseli develer için de zikredilen bu lafız,<sup>156</sup> yedi harf hadisinden mülhem lehçe, Kur'ân lafızlarının farklı vecihlerde tilâvetine istinaden kırâat olarak da ifade edilmiştir.<sup>157</sup>

**2.2. Terim Anlamı:** Kırâat farklılıklarında tekrarı az olanların sûrelerde belli bir kurala bağlı olmaksızın zikredilmesinden ötürü “ferş” olarak isimlendirilmiştir.<sup>158</sup> Usûlde her bir

<sup>147</sup> Ferâhîdî, *Kitâbü'l-'ayn*, 3/311, 312; Sâgânî, *et-Tekmilê ve'z-zeyl ve's-sıla*, 3/497-499; Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 629; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 6/326-331; Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muhît*, 600.

<sup>148</sup> Cevherî, *es-Sihâh*, 1014.

<sup>149</sup> Ebû Mansûr Muvaḥḥak b. Alî Herevî, *Tezhîbü'l-lügâ* (b.y: Dâru İhyâi't-Türasi'l-A'rabî, 2001), 11/238.

<sup>150</sup> Kabil Nasr, *Gâyetü'l-mürîd*, 290; Nihat Temel, *Kiraat ve Tecvid İstilahları* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2013), 51; Fırat, *Tecvid ve Kiraat İlmi Terimleri Sözlüğü*, 161.

<sup>151</sup> Cevherî, *es-Sihâh*, 1014.

<sup>152</sup> Abdülhamîd Ömer, Ahmed Muhtar, *Mu'cemü'l-luğati'l-Arabiyyeti'l-mu'âsıra* (Kahire: 'Âlemü'l-Kütüb, 2008), 3/1691.

<sup>153</sup> Sâgânî, *et-Tekmilê ve'z-zeyl ve's-sıla*, 4/450-451; Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 228; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 9/41-45; Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muhît*, 799.

<sup>154</sup> Ferâhîdî, *Kitâbü'l-'ayn*, 1/305-310.

<sup>155</sup> Mütercim Âsım Efendi, *el-Okyânûsü'l-basît fî tercemeti'l-Kâmûsi'l-muhît*, thk. M Koç - E Tanrıverdi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013), 4/3655.

<sup>156</sup> Mütercim Âsım Efendi, *el-Okyânûsü'l-basît fî terceme*, 4/3655.

<sup>157</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 9/41-45; Akbulut, *Ferşü'l-Hurûfun Mahiyeti*, 6.

<sup>158</sup> Makdisî, *İbrâzü'l-me'ânî min Hırzî'l-emânî*, 319.

hüküm bütün çeşitlerini kapsarken ferşte durum böyle değildir.<sup>159</sup> Nitekim kıraat âlimi İbnü'l-Kâsîh el-'Uzrî'nin (ö. 801/1399), kurrânın üzerinde ihtilaf ettiği, tekrarı az olan farklılıkları ferş olarak isimlendirmesi de bunu desteklemektedir. Ona göre bu farklılıklar, usûlün aksine her bir sûrede zikredilmek suretiyle yayılmış, mefrûş olmuştur. Zira usûlün her bir kuralı, bütün farklılıkları ihata etmektedir. Bundan ötürü kimi âlimler, ferşi usûlün mukabili anlamında furû olarak da isimlendirmişlerdir.<sup>160</sup> Yine kıraat ve hadis âlimi olan İbnü'l-Cezerî, İbnü'l-Kâsîh'in verdiği bilgilere paralel ifadeler zikretmiştir. O, ferşü'l-hurûfu sürekliliği olmayan, tekrarı nadir bulunan farklılıklar olarak ifade etmiş, ayrıca kıraat âlimlerinin bu farklılıkları, sûrelerdeki neşvünemasından ötürü ferş olarak isimlendirdiklerini bildirmiştir.<sup>161</sup> Öte yandan konuyla ilgili farklı yaklaşım sergileyen müellifler de yok değildir. Nitekim bir kısım müellif, kıraat ilmini "mekâsîd" ve "vesâil" olarak ikiye ayırmış, ardından mekâsîd "manayı değiştiren" ve "manayı değiştirmeyen" şeklinde tasnif edip, sonrasında "manayı değiştiren" kısmı da ferşü'l-hurûf olarak açıklamışlardır.<sup>162</sup> Bir kısım müellif de ferşü'l-hurûfu usûlün zıddı olarak konumlandırmış ve bunu, "üzerine kıyas edilmeyen Kur'ân lafızlarındaki kurrâ ihtilafı" olarak isimlendirmişlerdir.<sup>163</sup> Yine kavram çeşitliliği olarak "belirli yerlere tahsis edilmiş belirli bir sistem dâhilinde olmayan" şeklindeki ferşü'l-hurûf tarifi yerine, zaman zaman "ferşü's-suver" tabirini de zikretmişlerdir.<sup>164</sup>

Ferşü'l-hurûfun terimsel açıklamasına kıraat tarihinde ilk defa hicrî üç ve dört. asırlardan sonra rastlanmaktadır.<sup>165</sup> Fakat bunun böyle olması kavramın daha önce hiç bilinmediği ve zikredilmediği anlamına gelmez. Nitekim İbn Mücâhid'in *Kitabü's-Seb'â* isimli eseri dikkate alındığında sûre başlıkları altında usûlî ve ferşî farklılıkların beraber ele alındığı görülecektir. Belki ayrımın olmamasını biçimsel bir bakışla, başlıklarının bulunmaması şeklinde izah etmek mümkün olabilir. Zira eserde usûl farklılıkları, Kur'ân'daki sûrelerle birlikte sıralanmış ve özellikle ilk sûrelerde usûlle ilgili bilgiler de verilmiştir. Bu durum ilk sûrelerde ferş ve usûlün beraber ele alınmasını mümkün kılsa da ilerleyen sûrelerde usûl konuları hakkında açıklayıcı bilgiler, azalarak nihâyete ermiştir.<sup>166</sup> Usûl konularının ilk sûrelerde teferruatlı ele alınması ve sonraki sûrelerde azalarak devam etmesi, kurrânın tanımı olarak verilen ferşü'l-hurûfun, içerik bakımından önceki dönemlerdeki

<sup>159</sup> Makdisî, *İbrâzü'l-me'ânî min Hırzî'l-emânî*, 319.

<sup>160</sup> Abdulfettah Abdulğani Kâdî, *el-Vâfi fi şerhi's-Şâtıbiyye fi'l-kırâati's-seb'* (Cidde: Mektebetü's-Sevâd, 1192), 199; Ebü'l-Kâsım Uzrî, *Sirâcü'l-kârî'l-mübtedî ve tezkârü'l-mukri'l-müntehî* (Mısır: Matbaatu Mustafa el-Bâbu'l-Halebî, 1954), 148.

<sup>161</sup> Ebü'l-Kâsım Nüveyrî, *Şerhu Tayyibeti'n-Neşr fi'l-kırâati'l-'aşr* (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 142.

<sup>162</sup> Muhammed b. Ahmed Mekki, *ez-Ziyâde ve'l-ihsân fi 'ulûmi'l-Kur'ân* (Birleşik Arap Emirlikleri: Merkezü'l-Buhûs ve'd-Dirâsât Cami'atü's-Şârikati'l-'İmârât, 1427/2006), 3/205.

<sup>163</sup> Ali b. Ebî Muhammed Dîvânî, *Ravdatü't-takrîr fi ihtilâfi'l-kırâati beyne'l-irşâd ve't-Teysîr*, thk. M. Emin el-Hûlî (Riyad: Daru'l-'Âsime li'n-Neşr ve't-Tevzî', 2011), 57.

<sup>164</sup> İbrahim b. Sa'îd Dûserî, *Muhtasarü'l-'ibârât li-mu'cem'i mustalahati'l-kırâât* (Riyad: Dâru'l-Hadâra, 2008), 86.

<sup>165</sup> Ferşü'l-hurûf teriminin geçtiği yerlerde Ebû Şâme el-Makdisî'den önce bu kavramı tanım olarak açıklayan bir müellife ulaşılamadığından hicrî üç/dört asırlardan sonra bu lafzın kavram olarak zikredildiği düşünülmektedir.

<sup>166</sup> İbn Mücâhid, *Kitâbü's-seb'*, 125-185.

usûlden ayrı bir konumda değerlendirildiğini destekler mahiyettedir. Yalnız bu ayrım sonraki dönem kadar belirgin değildir. Nitekim bu durum, bir sonraki asırda yaşamış kıraat âlimi Dâni'nin kıraate dair yazdığı önemli eserlerinden biri olan *Kitâbu't-teysîr fi'l-kirââtî's-seb'* adlı eserinde de açıkça görülmektedir. Zira o, eserinde öncelikle düzenli tekrar eden kıraat farklılıklarını ve üzerine kıyas yapılabilen usûl farklılıklarını ele alacağını bildirmiş ve bunun için bâblar ve fasıllar tertip edeceğini ifade etmiştir. Ayrıca tekrarı az olan farklılıkları ve üzerine kıyas yapılamayan ferşü'l-hurûfları, sûre sûre Kur'ân'ın sonuna kadar zikredeceğini beyan etmiştir.<sup>167</sup> Verdiğimiz bu bilgilerden de anlaşıldığı üzere kıraat tarihi seyrinde her ne kadar ilk asırlarda ferş lafzı, kavram olarak zikredilmemiş ve müstakil bir başlık olarak ele alınmamış olsa da bu lafzın ilk dönemlerden itibaren kullanıldığı anlaşılmaktadır.<sup>168</sup>

### 3. Mana Derecelerine Göre Ferşü'l-Hurûfun Tasnifi

Kur'ân'ı Kerîm evrensel olarak bütün insanlığı muhatap alıp bütün zaman ve mekânlara hitap ettiği için hem lafız hem mana yönüyle çeşitlilik arz etmektedir. Bu bağlamda çalışmamızın boyutunu dikkate alarak ferşü'l-hurûfun manaya etkisini birkaç örnekle ortaya koymak istiyoruz.

#### 3.1. Mananın Genişlediği Farklılıklar:

Dinin huzur iklimine arınarak ve temizlenerek girilir. Bu da abdestle mümkündür. Nitekim Yüce Allah, “يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ” “Ey iman edenler! Namaz kılmaya kalkacağınız zaman yüzlerinizi, dirseklere kadar ellerinizi yıkayın; başlarınızı meshedin, ayaklarınızı da topuk kemiklerine kadar (yıkayın).”<sup>169</sup> ifadesinde buna dikkat çekmiştir. Kıraat farklılığı bağlamında bu ifadedeki “وَأَرْجُلَكُمْ” lafzına gelince bu lafız, “وَأَرْجُلِكُمْ” şeklinde “ل” harfinin kesrasıyla okunmuştur. Kesralı okuyuş ile “بِرُءُوسِكُمْ” lafzına; fethalı okuyuş ile “وَأَرْجُلِكُمْ” lafzına atfedilmiştir. Mana etkisi bakımından fethalı tilâvet ile ayakların yıkanmasına; kesralı tilâvet ile ayakların mesh edilmesine hükmedilmiştir. Öte yandan bu âyet abdest konusunda hüküm ortaya koyan bir ifade olduğu için bu âyetle ilgili hem fikhî hem de dilsel açıdan detaylı yorumlar yapılmıştır. Bu ifadede görüldüğü üzere kıraat farklılığından kaynaklı her iki mananın da anlaşılabilmesi, söz konusu kıraatlerin manaya etkisini ortaya koyması bakımından önem arz etmektedir. Asıl fer' ilişkisi bağlamında kıraat imamlarına bakıldığında imamlardan Nâfi', İbn Âmir, Kisâî, Ya'kûb ve râvilerden

<sup>167</sup> Dâni, *Teyisr*, 276.

<sup>168</sup> Ferşü'l-hurûfla ilgili geniş bilgi için bk.: Akaslan, “Kıraat-i Aşere'de Ferş”, 6-31; Nazife Vildan Güloğlu - Ufuk Emiroğlu, “İmam Nâfi ve İmam Âsım Kıraatleri Arasındaki Manaya Etki Eden Ferş Farklılıklar”, *Hicri İkinci Asırda İslami İlimler* (Ankara: İksad Uluslararası Yayınevi-1, 2022), 146-160.

<sup>169</sup> el-Mâide 5/6.

Hafs'ın dışındakiler “وَأَرْجُلُكُمْ” şeklinde kesralı okumuşlardır.<sup>170</sup> Bu nedenle asliyetin kesralı okuyuş üzerine olduğu, fethalı okuyuşa doğru ise bir genişlemenin varlığı düşünülmektedir. Bu bağlamda bu da “mesh etme” anlamı üzerine “yıkama” anlamının eklendiği ve neticede mananın genişlediğini ortaya koymaktadır.<sup>171</sup>

### 3.2. Mananın Değiştiği Farklılıklar:

İnsanların karanlıktan aydınlığa, dalâletten hidayete kendisiyle yüründüğü vahiy, Kur’ân-ı Kerîm’de çeşitli vesilelerle zikredilmiştir. Bunlardan biri de “قُلْ إِنَّمَا أُنذِرُكُمْ بِالْوَحْيِ وَلَا يَسْمَعُ الضُّمُّ الدُّعَاءَ إِذَا مَا يُنذِرُونَ” “De ki: ‘Ben sizi ancak vahiy ile uyarıyorum.’ Fakat (vicdanı) sağır olanlar, uyarılsalar da bu çağırışı duymazlar.”<sup>172</sup> ifadesidir. Bu ifadedeki “الضُّمُّ” lafzı da farklı şekillerde tilâvet edilmiştir.<sup>173</sup> Bu lafzı, fâil konumunda okuyan kıraat imamı için anlam, “Sağır olanlar, uyarılsalar da bu çağırışı duymazlar.” iken; bu ifadenin muhatabını Hz. Peygamber kabul eden İbn Âmir için durum böyle değildir. Zira İbn Âmir, “يَسْمَعُ” fiilini, “تُسْمَعُ” şeklinde if’âl bâbında, sonrasındaki “الضُّمُّ” lafzını ise “الضُّمُّ” şeklinde nasb olarak okumuştur. Bu durumda bu lafız, mef’ul konumunda olduğundan mana, “Şüphesiz ki Ey Muhammed sen, sağırlara çağırışı işittiremezsin!” şeklinde değişime uğramıştır.<sup>174</sup>

### 3.3. Mananın Birden Çok Anlama Geldiği Farklılıklar:

İnsanları yokluktan varlığa çıkaran, sonsuz sayısız nimetleriyle donatan, akıl vermek suretiyle diğer varlıklardan temâyüz edip ayıran Yüce Allah, bununla yetinmemiş insanlara bilmediklerini de öğretmiştir. Öğrettiği şeylerden biri de “وَعَلَّمْنَاهُ صَنْعَةَ لَبُوسٍ” “Ona sizin için zırh yapmayı öğrettik ki savaş darbelerinden sizi korusun. Artık şükredecek misiniz?”<sup>175</sup> ifadesinde geçtiği üzere zırh yapma sanatıdır.

Bu ifadedeki “لِنُحْصِنَكُمْ” lafzı da üç farklı vecihle okunmuştur.<sup>176</sup> İbn Âmir, Hafs ve Ebû Ca’fer bu lafzı, “لِنُحْصِنَكُمْ” şeklinde okumuşlardır. Bu durumda anlamda bir değişiklik olmamıştır. Ebû Bekir Şu’be ile Ruveys, söz konusu lafzı nefis-i mütekellim sîgasıyla “لِنُحْصِنَكُمْ” şeklinde okumuşlardır. Bu haliyle “Biz sizi koruyalım.” şeklinde bir anlam

<sup>170</sup> Dâni, Teysîr, 333; İbnü’l-Cezerî, en-Neşr, 2/254; Pâluvî, Zübdetü’l-irfân, 94.

<sup>171</sup> Akbulut, Ferşu’l-Hurûfun Mahiyeti, 50.

<sup>172</sup> el-Enbiyâ 21/45.

<sup>173</sup> Dâni, Teysîr, 333; Pâluvî, Zübdetü’l-irfân, 94.

<sup>174</sup> Dâni, Teysîr, 436; Pâluvî, Zübdetü’l-irfân, 94; Öge, “Enbiyâ Sûresi Bağlamında Ferşî Kıraat Farklılıklarının Anlama Etkisi”, 50-54; Ömer Özbek, “Kevâşî’nin Tefsirinde Kıraat Vecihlerinin Anlama Etkileri, Enbiya Suresi Örneği”, International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic 14/6 (2019), 3369-3371.

<sup>175</sup> el-Enbiyâ 21/80.

<sup>176</sup> Dâni, Teysîr, 437; Pâluvî, Zübdetü’l-irfân, 94.

farklılığı oluşmuştur. Diğer imam ve râviler ise gaib sîğasıyla “لِيُخَصِّنْكُمْ” şeklinde okumuşlardır.<sup>177</sup> Bu şekliyle de fâil, Allah, Hz. Dâvûd veya “لَبُوسِ” lafzı olmuş olur. Anlam ise “Allah sizi korusun diye”, “Hz. Dâvûd, sizi korusun diye” veya “zırh, sizi korusun diye” şekline çeşitlenmiş, bu yönüyle de bu örnek, bir önceki örneğe nazaran iki ve ikiden fazla manaya gelmesi yönüyle ayrılmıştır.

#### 3.4. Mananın Etkilenmediği Durumlar Farklılıklar:

Kur’ân tilâvetinde kimi okumalar vardır ki, وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ بِإِحْسَانٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ وَأَعَدَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا<sup>178</sup> “Muhâcîrlerin ve ensarın ilkleri ile onlara güzelce uyanlardan Allah hoşnut olmuştur, onlar da O’ndan razıdır. Onlara, sonsuza dek hep içinde kalmak üzere altından ırmaklar akan cennetler hazırlamıştır.”<sup>178</sup> ifadesinde olduğu gibi anlama herhangi bir etkisi yoktur. Örneğin bu ifadedeki “تَجْرِي تَحْتِهَا” lafzı, “تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا” şeklinde “مِنْ” harf-i cer ilavesi ve sonrasındaki lafzın mecrur makamda oluşundan ötürü “ت” harfinin kesrası ile okunması söz konusudur. Buradaki kıraat farklılığının manaya etkisi bağlamında bu okuyuş biçimi dikkate alındığında bunun, manaya herhangi bir etkisinin olmadığı görülmüştür.<sup>179</sup> Bu ve benzeri örnekler,<sup>180</sup> ferşî okumanın manaya etkisinin mutlak olmadığını ortaya koymaktadır.

Asıl-fer’ bağlamında farklılık incelendiğinde İbn Kesîr, “تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا” şeklinde “مِنْ” harf-i cer ilavesi ile okumuş, İbn Kesîr dışındaki imam ve râviler ise “تَجْرِي تَحْتِهَا” şeklinde harf-i cersiz okumuşlardır.<sup>181</sup> Bu nedenle söz konusu ifade, çoğunlukla “تَجْرِي تَحْتِهَا” şeklinde okunduğu anlaşılmıştır.

#### 4. Ferşü’l-Hurûf ve Usûl

Buraya kadar verilen bilgilerle hem usûl kavramları hakkında hem de ferşü’l-hurûf konusunda bilgi edinilmiştir. Bu bilgilerin ekseriyetinde ferşü’l-hurûfun, usulün mukabili/zıddı olarak konumlandırıldığı dikkat çekmiştir. Verilen bu bilgiler genel olarak

<sup>177</sup> Dâni, *Teysîr*, 437; Pâluvî, *Zübdetü’l-irfân*, 94.

<sup>178</sup> et-Tevbe 9/100.

<sup>179</sup> Ebû Abdillâh (Ebû’l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *Mefâtihu’l-gayb* (Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1401/1981), 16/172-175; Hayreddin Karaman - vd., *Kur’an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007), 3/51-52.

<sup>180</sup> Ferşî okumaların anlama etkisinin olmadığı örnekler için bk.: el-Bakara 2/124. “إِبْرَاهِيمَ/İbrâhîm” lafzının “إِبْرَاهِيمَ/İbrâhîme” şeklinde okunması; Âl-i İmrân 3/97. “حِجَّ/hicc” lafzının “حِجَّ/hacc” şeklinde okunması; el-Enfâl 8/42. “الْعُدَّتُ/el-udvetü” lafzının “الْعِدَّتُ/el-ıdvetü” şeklinde okunması ve el-Enbiyâ 21/58. “جُذَاءَ/cüzêzen” lafzının “جُذَاءَ/cizêzen” şeklinde okunması, anlam üzerinde bir farklılık meydana getirmez. Pâluvî, *Zübdetü’l-irfân*, 29, 42, 63, 94.

<sup>181</sup> Dâni, *Teysîr*, 373; İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/280; Pâluvî, *Zübdetü’l-irfân*, 50.

dikkate alındığında, ferşü'l-hurûf kısmında her bir farklılığın kıyas yapıp kural oluşturularak ele alınması mümkün değilken; usûlde durum böyle olmayıp ferşü'l-hurûfun aksine her bir farklılığın kıyas yapıp kural oluşturularak ele alınması mümkündür. Bu da tanımlamanın ve kategorik ayırım oluşturma usûl üzerinden yapıldığı şeklinde bir yargıyı akla getirmektedir. Şöyle ki eğer bir farklılık usûl kısmında ele alınamıyorsa ferş kısmında ele alındığı düşünülebilir. Örneğin; Dâni'nin kırâat-i seb'aya dair *et-Teysîr* isimli eserinin ferşü'l-hurûf bâbındaki sûre sırasında ele alınan <sup>182</sup>“وَيَتَّقِهِ” ifadesi,<sup>183</sup> aynı eserin manzum şekli olan Şâtıbî'nin *Hırzû'l-emânî ve vecühü't-tehânî* isimli eserinin usûl bölümünde “hâü'l-kinâye” bahsinde ele alınmıştır.<sup>184</sup> Yine Şâtıbî'den iki asır sonra yaşamış olan İbnü'l-Cezerî de söz konusu lafzı, Şâtıbî gibi *en-Neşr fi'l-kırâ'âtî'l-‘aşr*'da “hâî'l-kinâye” bölümünde ele almıştır.<sup>185</sup>

Şâtıbî'nin *Hırzû'l-emânî fi'l-kırâ'âtî's-seb'* isimli eserinin şerhi olan *İbrâzü'l-me'ânî min Hırzî'l-emânî fi'l-kırâ'âtî's-seb'* isimli eserinde müellif Ebu Şâme, usûl bölümünde ele alınması beklenen “التوراة” , “هأأأأ” gibi lafızları, sûre tertibine göre ferşü'l-hurûf bölümünde zikretmiştir.<sup>186</sup> Oysaki bu lafızların geçtiği her yerde konu birliğinden ötürü bunların usûl bölümünde ele alınması gerekirdi. Nitekim “التوراة” lafzının imâle ve taklîl ile okunuşu, konuya bağlılığı ve bütünlüğü açısından “Feth ve'l-imâle” ve “Feth ve'l-imâle ve beyne'l-lafzayn” gibi bâblarda ele alınmıştır. Bu bölüm ve başlıklar da usûl bölümünün konularıdır. Farklılığın ilk geldiği yerde de bütün örnekleri ihata edecek şekilde “bu lafzın geçtiği her yerde”<sup>187</sup> kaydıyla gelmesi, bu duruma örnek olarak verilebilir. Konu birliği ve kayıtlar açısından bakıldığında usûl bölümünde ele alınması beklenen bu lafızların, ferşü'l-hurûf bölümünde zikredilmesinin sebebini de irdelemek gerekir. Bu anlamda Dâni'nin *et-Teysîr*'inde buna dair ikna edici cevap bulmak mümkün gibi gözükmektedir. Şöyle ki Dâni, eserinde “Bâbu zikri'l-feth ve'l-imâle ve beyne'l-lafzayn” isimli bir başlık açmış, başlangıçta الواو ذوات الباء ve ذوات الواو olan kelimeleri, kurallı bir şekilde zikretmiştir. Sonrasında farklı vücûhatları imam ve râvilere nispet etmiş, ortaya çıkacak farklılıkları ve vuku bulan ihtilafları, sûredeki yerinde zikredeceğini bildirmiştir.<sup>188</sup> Bu nedenle imam ve râviye nispetle lafzın okunuşunun zikredildiği yer ferşü'l-hurûf bölümü olmaktadır. Ayrıca Dâni bu bölümde, bunlar üzerine kıyas yapılabilen imâle kuralları olduğunu söylemiş, bunların dışında kalanların ise sûrelerdeki konumlarına dağıtıldığını bildirmiştir.<sup>189</sup> Dâni'nin açıklamaları bağlamında zikrettiği örnekler birlikte değerlendirildiğinde, sûre içinde ferşü'l-hurûf bölümü de olsa ele alınan farklılar “üzerine

<sup>182</sup> en-Nûr 24/52

<sup>183</sup> Dâni, *Teysîr*, 449.

<sup>184</sup> Şâtıbî, *Hırzû'l-emânî*, 13.

<sup>185</sup> İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/306.

<sup>186</sup> Makdisî, *İbrâzü'l-me'ânî min Hırzî'l-emânî*, 319-730.

<sup>187</sup> Dâni, *Teysîr*, 202.

<sup>188</sup> Dâni, *Teysîr*, 202-208.

<sup>189</sup> Dâni, *Teysîr*, 202-208.

kıyas edilemeyen farklılıklar” olduğu şeklinde bir neticeye varmak mümkündür. Müellifin bu yaklaşım tarzı, ferşü'l-hurûf bölümü hakkında açıklayıcı bir özellik arz etmektedir. Buna ilave olarak yine Dâni'nin هَارِ ve التوراة lafızlarını, kıraate dair yazdığı en büyük eseri olan *Câmi'u'l-beyân fi'l-kırââtî's-seb'* isimli eserinde, hem imâle (usûl) bölümünde hem de sûredeki konumunda (ferşü'l-hurûf) ele aldığını hatırlamakta fayda var. Yalnız konumu gereği imâle bölümünde ele alırken, ele alış nedeni vb. durumlar hakkında açıklama yapmış, sûredeki konumunda ise imamlar arasındaki ihtilaflara yer vermekle yetinmiştir. Bu durumda, bu gibi lafızların hem usûl hem de ferşü'l-hurûfa dönük niteliklerinin olduğunu akla getirmektedir.<sup>190</sup> İbnü'l-Cezerî her ikisini usûlde zikretmekle beraber kelimenin ferşü'l-hurûftaki konumunda usûle işaret etmektedir. Benzer lafız farklılıklarının, yalnızca usûlde yahut ferşü'l-hurûf bölümünde yahut her ikisinde ele alınabiliyor olması, bize kategoriler arası bir geçişkenliğin olduğunu hatırlatmaktadır. Bu durum, aynı zamanda usûl ve ferşü'l-hurûf arasındaki ayrımın net bir şekilde çizilmediğini, usûl kısmında zikredilen lafzın aynı zamanda ferşü'l-hurûf kısmıyla ilgili bir ilişkisinin olabileceğine yine ferşü'l-hurûf kısmında yer alan bir lafzın da usûle ilgili bir irtibatının bulunabileceğine işaret etmektedir.

## Sonuç

Kıraat ilmi, tilâvet keyfiyeti açısından Kur'ân-ı Kerîm'i konu edinen bir ilimdir. Bu nedenle nüzulünden günümüze, kıraat ilmi üzerinde hem pratik hem teorik birçok çalışma yapılmış ve bu çalışmalar neticesinde birçok yeni kavram ortaya çıkmıştır. Hiç kuşkusuz bu kavramlardan bazıları, yapılan çalışmalarla çeşitlenmiş ve neşvünema bularak halk tarafından bilinir olmuş; bazıları ise gelişip, çeşitlenmekle beraber her ne kadar erbabınca bilinir olsa da halk nezdinde pek malum olmamıştır. Malum olmayan bu kavramlardan bazıları da Kur'ân-ı Kerîm'in okuyuş farklılıklarının ele alındığı usûl ve ferşü'l-hurûftur. Bu minvalde çalışmada ilk olarak usûl ve ferşin ana kategorileri oluşturulmuş, ardından kategoriler altındaki kavramların anlamları üzerinde durulmuştur. Burada da görülmüştür ki usûlde, daha çok kurala bağlanabilen farklılıklar ele alınırken; ferşü'l-hurûfta kurala bağlanamayan, üzerine kıyas yapılamayan farklılıklar ele alınmıştır. Bununla birlikte ferşü'l-hurûfta ele alınan birtakım farklılıkların, anlamı etkileme durumu da söz konusu olmuştur. Bu da “ferşü'l-hurûf kategorisinin, anlamı etkileyen farklılıkların incelendiği yer” şeklinde bir tanımlama yapılmasına neden olmuştur. Oysaki mahallinde verilen örneklerde de görüldüğü üzere ferşü'l-hurûf kısmında mütalaa edilen okumaların bir kısmı manayı etkilerken bir kısmı ise manayı etkilememektedir. Dolayısıyla ferşü'l-hurûf okumalarının mutlak manada manayı etkilememektedir şeklinde bir düşünce akla gelecek olursa bu düşüncenin tam anlamıyla gerçeği yansıtmadığı anlaşılmıştır.

<sup>190</sup> Abdulhalim Başal, “Şâtîbî'nin Hırzû'l-Emânî'de (eş-Şâtîbiyye) Tazîf Ettiği Vecihler ve Bu Vecihlerin Günümüz Kıraat Tedrisatı Pratiğine Yansıması”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 26/2 (2022), 699-716.

Bu çalışmada ayrıca şu sonuçlara ulaşılmıştır: Genel anlamda ferşü'l-hurûfun, usûlün zıddı olarak konumlandırıldığı görülmüştür. Kıraat farklılıkları bir bütün olarak ele alındığında her bir farklılığın ferşü'l-hurûfta kıyas yapıp kural oluşturulmadan ele alınacağı kanaati ağır basmaktadır. Buna mukabil, usûlde durum bunun aksine olup her bir farklılığın kıyasa imkân verdiği bilgisi, deklare edilmektedir. Ne var ki bütün kıraat farklılıklarını aynı kategoride değerlendirmek çoğu zaman yanılgıya neden olmuştur. Örneğin; bir farklılık usûl kısmında ele alınamıyorsa ferş kısmında ele alındığı düşünülebilir veya ferş kısmında ele alınamıyorsa usûl kısmında ele alındığı varsayılabilir. Ama uygulamalara bakıldığında durum bunu tam anlamıyla yansıtmamaktadır. Bazen bir müellifin usûl kısmında ele aldığı bir lafzı; bir başka müellifin aynı niteliklere sahip eserin usûl kısmında ele alması beklenirken aksine ferşü'l-hurûf kısmında ele aldığı müşahade edilmiştir. Hatta bazen bir müellif aynı eserinde bir lafzı hem usûl hem de ferşü'l-hurûf kısmında ele alabilmiştir. Dolayısıyla benzer lafız farklılıklarının yalnızca usûlde yahut ferşü'l-hurûf bölümünde yahut her ikisinde ayrı ayrı ele alınabiliyor olması, bize kategoriler arası bir geçişkenliğin olduğunu göstermektedir. Bu durum; aynı zamanda usûl ve ferşü'l-hurûf arasındaki ayrımın net bir şekilde çizilmediğini ortaya koymakta, ayrıca usûl kısmında zikredilen bir lafzın aynı zamanda ferşü'l-hurûf kısmıyla ilgili bir ilişkisinin olabileceğini ve yine ferşü'l-hurûf kısmında yer alan bir lafzın da usûlle ilgili bir irtibatının bulunabileceğini akla getirmektedir. Son olarak bu çalışmayla, manaya etkisinin olmadığı varsayılan sadece telaffuza yansıyan usûl kısmındaki kimi kavramların manaya etkisi saptanmış; kâide ve kurallara bağlı olarak her daim aynı tilâvet edilmesi gereken kimi vecihlerin de rivayete bağlı olarak zaman zaman kural dışı okunduğu görülmüştür.

**Etik Beyan:** Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

**Yazar(lar) / Author(s):** Yakup Uzun

**Finansman / Funding:** Yazarlar, bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadıklarını kabul ederler. / The authors acknowledge that they received no external funding in support of this research.



## Kaynakça

- Abdülhamîd Ömer, Ahmed Muhtar. *Mu'cemü'l-luğati'l-Arabiyyeti'l-mu'âsıra*. Kahire: 'Âlemü'l-Kütüb, 2008.
- Akaslan, Yaşar. "Kırâat İlmi Sistematiğinde Usûl Kavramları". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43 (2017), 217-251.
- Akaslan, Yaşar. "Kırâat-i Aşere'de Ferş Yönünden Farklılıklar". *İslam Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 4 (2017), 6-31.
- Akbulut, Furkan. *Ferşü'l-Hurûfun Mahiyeti ve Manaya Etkisi, Yeni Bir Tasnif Denemesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Aliyyü'l-Kârî, Ebü'l Hasan Nureddîn Ali b. Sultân Muhammed. *el-Minehu'l-fikriyye alâ metni'l-Cezeriyye*. thk. Üsame Heysem Ataya. Dimaşk: Dâru'l-Gavsânî, 2012.
- Bağdâdî, Ebü'l-Feth Osmân b. Cinnî el-Mevsilî. *Sırru sinâ'ati'l-irâb*. thk. Hasan Hindâvî. Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 1993.
- Başal, Abdulhalim. "Şâtıbî'nin Hırzû'l-Emânî'de (eş-Şâtibiyye) Tazîf Ettiği Vecihler ve Bu Vecihlerin Günümüz Kiraat Tedrisatı Pratiğine Yansıması". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 26/2 (2022), 699-716.
- Benli, Abdullah. *Hafs Rivâyetiyle Âsım Kiraatinin Tecvid Kuralları*. Kayseri: Tezmer, ts.
- Bennâ, Ahmed b. Muhammed b. Abdilganî ed-Dimyâtî. *İthâfû fuzalâ'i'l-beşer fi (bi)'l-kirâati'l-erba'ate 'aşer*. thk. Şa'bân Muhammed İsmâil. Beyrut: Alemu'l-Kütüb, 1407/1987.
- Cermî, İbrahim Muhammed el-. *Mu'cemu 'ulûmi'l-Kur'ân*. Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 2001.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd. *es-Sihâh tâcü'l-luga*. thk. Ahmed Abdulgafûr Attâr. Beyrut: Dâru'l-İlm, 1399.
- Curcânî, Ebû Bekr Abdülkâhir b. Abdirrahmân b. Muhammed. *Mu'cemu't-târifât*. thk. Muhammed Sıddık el-Minşâvî. Kahire: Dâru'l-Fazîle, 2004.
- Çağıl, Necdet. *Kur'ân Belâgati ve Fonetiki Yönünden Kiraatler*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri, Doktora Tezi, 2002.
- Çetin, Abdurrahman. *Kur'ân Okuma Esasları*. Bursa: Emin Yayınları, 2011.
- Çiftçi, Ali. "Ebu Amr ed-Dânî'nin et-Tahdîd fi'l-İtkânî ve't-Tecvid'i Özelinde Tecvid İlminin Müstakilleşmesi". *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi* 17/2 (2017), 287-317.
- Dabbâ', Nûruddîn Alî b. Muhammed b. Hasen. *el-İdâ'e fi beyâni usûli'l-kurâ'e bi'n-nisbe li'l-kurrâ'i'l-aşere*. thk. Ali Muhammed Dabbâ'. Mısır: Mektebetü'l-Ezher, 1420.
- Dânî, Ebû Amr Osmân b. Saîd b. Osmân. *el-Feth ve'l-imâle*. thk. Ebû Said Ömer b. Garâme el-Amrevî. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1422/2002.
- Dânî, Ebû Amr Osmân b. Saîd b. Osmân. *el-Mûdih li-mezâhibi'l-kurrâ ve ihtilâfihim fi'l-feth ve'l-imâle*. thk. Fergali Seyyid Arbâvî. Lübnan: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2010.
- Dânî, Ebû Amr Osmân b. Saîd b. Osmân. *Kitâbu't-teysîr fi'l-kirâati's-seb'*. thk. Halef b. Hammûd b. Sâlim es-Sağdalî. b.y.: Dâru'l-Endülüs, 1436/2015.
- Dimyatî, Şeyh Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Abduganî eş-Şafîi. *İthâfû fudalâ'i'l-beşer*. b.y: Matbaay-ı Âmira, 1285.
- Dîvânî, Ali b. Ebî Muhammed. *Ravdatü't-takrîr fi ihtilâfi'l-kirâati beyne'l-irşâd ve't-Teysîr*. thk. M. Emin el-Hûlî. Riyad: Daru'l-Âsime li'n-Neşr ve't-Tevzî, 2011.
- Dûserî, İbrahim b. Sa'îd. *Muhtasarü'l-ibârât li-mu'cem'i mustalahati'l-kirâât*. Riyad: Dâru'l-Hadâra, 2008.
- Ebû Ubeyd, Kâsım b. Sellâm b. Abdillâh el-Heravî. *Fedâilü'l-Kur'ân*. thk. Mervân el-Atiyye. Dimaşk: Dâru İbni Kesîr, 1415.
- Endelüsî, Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân. *İrtişâfû'd-darab min Lisâni'l-'Arab*. thk. Mustafa Ahmed Nehhas. Kahire: Matbaatu'l-Medenî, 1989.
- Fârisî, Ebû Alî Hasen b. Ahmed b. Abdilgaffâr. *el-Hücce li'l-kirâati's-seb'*. thk. Bedreddîn Kahvecî-Beşîr Cevicâtî. Dimaşk: Dâru'l-Me'mûn, 1413/1993.
- Ferâhîdî, Ebû Abdirrahmân el-Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm el-. *Kitâbü'l-ayn*. thk. Abdülhamîd Hindâvî. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2003.
- Ferğalî, Seyyîd 'Arabâvî. *Şerhu Kitâbi'l-İnbâ fi tecvidi'l-Kur'ân*. Kahire: Mektebetu Evlâdî's-Şeyh li't Turâs, 2009.
- Fırat, Yavuz. *Tecvid ve Kiraat İlmi Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İlk Harf Yayınları, 2018.
- Fıncı, Doğan. "İmâle Kurallarını İnşasında Müberrred'in Kullandığı Bazı Kavramlar". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40 (2016), 147-166.

- Fîrûzâbâdî, Ebû't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed. *el-Kâmûsü'l-muhît*. thk. Muhammed Naîm. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1426/2005.
- Güloğlu, Nazife Vildan - Emiroğlu, Ufuk. "İmam Nâfi ve İmam Âsım Kıraatleri Arasındaki Manaya Etki Eden Ferşî Farklılıklar". *Hicri İkinci Asırda İslami İlimler*. 146-160. Ankara: İksad Uluslararası Yayınevi-1, 2022.
- Hâfız Nûrî. *Ta'lim-i Kırâat-i Kur'ân'dan Tecvîd*. İstanbul: Dersââdet Merrateyni Osmâniye Matbaası, 1328.
- Herevî, Ebû Mansûr Muvaffak b. Alî. *Tezhîbü'l-lüğa*. b.y: Dâru İhyâi't-Tûrasi'l-A'rabî, 2001.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî. *Lisânü'l-Arab*. Beyrut: Dâru Sâdır, ts.
- İbn Mücâhid, Ebû Bekr Ahmed b. Mûsâ b. el-Abbâs et-Temîmî. *Kitâbü's-seb'a fi'l-kırâât*. thk. Şevkî Dayf. Kahire: Dâru'l-Meârif, 1119.
- İbnü'l-Bâzîş, Ebû Ca'fer Ahmed b. Alî b. Ahmed b. Halef el-Ensârî el-Gırnâtî. *el-İknâ' fi'l-kırâati's-seb'*. thk. A. Ferid el-Mezîd. Beyrut, 1999.
- İbnü'l-Cezerî, Ebû'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf. *en-Neşr fi'l-kırâati'l-'aşr*. thk. Ali Muhammed Debbâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- İbnü't-Tahhân, Ebû'l-Asbağ Abdülazîz b. Alî b. Muhammed el-İşbîlî. *Mürşidü'l-kârî ilâ tahkiki me'âlimi'l-mekârî'*. thk. Hâtım Sâlih ed-Dâmin. Kahire: Mektebetü't-Tâbiîn, 2007.
- İşbîlî, Ebû'l-Hasan Ali b. Mü'mîn. *Şerhu Cümeli'z-Zeccacî*. thk. Sâhib Ebû Cenah. Bağdat: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1980.
- Kabil Nasr, Atiyye. *Gâyetü'l-mürîd fi ilmi't-tecvîd*. Kahire, 2000.
- Kâdî, Abdulfettah Abdulğani. *el-Kur'ânü'l-Kerîm ve bi-hâmişihî el-Büdü'z-Zâhira fi'l-kırâati'l-âşri'l-mütevâtira*. Dimaşk: Daru'l-Beyrut, 2007.
- Kâdî, Abdulfettah Abdulğani. *el-Vâfi fi şerhi's-Şâtibiyye fi'l-kırâati's-seb'*. Cidde: Mektebetü's-Sevâd, 1192.
- Karaçam, İsmail. *Kur'ân-ı Kerîm'in Faziletleri ve Okuma Kâideleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2008.
- Karaman, Hayreddin - vd. *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007.
- Kastallânî, Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr. *Letâifü'l-işârât li funûni'l-kırâât*. thk. Âmir es-Seyyid Osmân - Abdussabûr Şâkir. Kahire: y.y., 1392/1972.
- Kayışzâde, Hâfız Osman Nûri. *Ta'lim-i Kırâat-i Kur'ân*. İstanbul: Dersââdet Merrateyni Osmâniyye Matbaası, 1328/1908.
- Kurtubî, Abdülvehhâb b. Muhammed. *el-Müdiş fi't-tecvîd*. thk. Gânim Kaddûrî Hamed. Amman: Dâru Ammâr, 2000.
- Makdisî, Ebû Şâme Ebû'l-Kâsım İbrâhîm. *İbrâzü'l-me'ânî min Hırzî'l-emânî fi'l-kırâati's-seb'*. thk. İbrahim Atve 'İvad. b.y.: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2008.
- Mekkî, Ebû Muhammed Mekkî b. Ebî Tâlib Hammûş b. Muhammed el-Kaysî. *Kitâbü't-tebsıra fi'l-kırâati's-seb'*. thk. Muhammed Çavs en-Nedvî. Bombay: Dârü's-Selefiyye, 1402/1982.
- Mekkî, Muhammed b. Ahmed. *ez-Ziyâde ve'l-ihsân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*. Birleşik Arap Emirlikleri: Merkezü'l-Buhûs ve'd-Dirâsât Cami'atü's-Şârikati'l-İmârât, 1427/2006.
- Melhas, Muhammed Saîd Muhammed Ali. *Ahkâmü tecvîdi'l-Kur'ân alâ rivâyeti Hafs b. Süleymân*. Ammân: Mektebetü'l-Aksâ, 1989.
- Muberrred, Ebu'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd. *el-Muktedab*. thk. Abdulhâlık Udayme. Beyrut: Âlemu'l-Kutub, 2010.
- Mütercim Âsım Efendi. *el-Okyânüsü'l-basît fi tercemeti'l-Kâmûsi'l-muhît*. thk. M Koç - E Tanrıverdi. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013.
- Nüveyrî, Ebû'l-Kâsım. *Şerhu Tayyibeti'n-Neşr fi'l-kırâati'l-'aşr*. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- Öge, Ali. "Enbiyâ Sûresi Bağlamında Ferşî Kıraat Farklılıklarının Anlama Etkisi". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 50/50 (2020), 43-56.
- Özbek, Ömer. "Kevâşî'nin Tefsirinde Kıraat Vecihlerinin Anlama Etkileri, Enbiya Suresi Örneği". *International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* 14/6 (2019), 3361-3380.
- Pâluvî, Abdu'l-Fettâh. *Zübdetü'l-irfân*. İstanbul: el-Mektebetü'l-Hanîfiyye, ts.
- Radî el-Esterâbâdî, Necmü'l-eimme Radıyyüddîn Muhammed b. el-Hasen. *Şerhu Şâfiyeti İbni'l-Hâcib*. thk. M. Nûr el-Hasan vd. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1982.
- Râğib el-İsfahânî, Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-. *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân*. thk. Safvân 'Adnân Dâvûdî. Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1430/2009.

- Râzî, Ebû Abdillâh (Ebû'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-. *Mefâtîhu'l-gayb*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1401/1981.
- Sâgânî, Ebû'l-Fezâil Radiyyüddîn (Radî) Hasen b. Muhammed b. Hasen es-. *et-Tekmile ve'z-zeyl ve's-sıla li-kitâbi Tâci'l-Luga ve Sıhâhi'l-'Arabiyye li'l-Cevherî*. thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrahim. Kahire: Matbaatü Dâri'l-Kütüb, 1973.
- Saleh, Alaaddîn - Bulut, Ali. "Hemze'nin 'İlmu Resmi'l-Masâhif' ve Kırâatteki Yeri". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/37 (2016), 77-104.
- Sarı, Mehmet Ali. "İdgam". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/471-472. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Sarı, Mehmet Ali. "İmâle". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/177. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Sehâvî, Ebû'l-Hasen Alemüddîn Alî b. Muhammed b. Abdissamed. *Cemâlü'l-kurrâ' ve kemâlü'l-ikrâ'*. thk. Mervân el-Atiyye - Muhsin Ferâbe. Dimaşk: Dâru'l-Me'mûn li't-Turâs, 1997.
- Sîbeveyhi, Ebû Bîşr (Ebû Osmân, Ebû'l-Hasen, Ebû'l-Hüseyin) Amr b. Osmân b. Kanber el-Hârîsî. *el-Kitâb*. Kahire: Mektebetü'l-Hânicî, 1402/1982.
- Şâtıbî, Ebû Muhammed (Ebû'l-Kâsım) Kâsım b. Fîrruh b. Halef. *Hurzü'l-emânî ve vechü't-tehânî*. Medine: Mektebetü Dâri'l-Hüdâ, 1431/2010.
- Taş, Adem. *İbnü't-Tahhân ve Tecvid İlmindeki Yeri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Temel, Nihat. *Kıraat ve Tecvid İstilahları*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2013.
- Uzrî, Ebû'l-Kâsım. *Sirâcü'l-kârî'l-mübtedî ve tezkârü'l-mukri'l-müntehî*. Mısır: Matbaatu Mustafa el-Bâbu'l-Halebî, 1954.
- Uzun, Yakup. "Feth ve İmâle (Ebû Amr ed-Dânî'nin el-Feth ve'l-İmâle Adlı Eseri Bağlamında)". *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 6/1 (2022), 455-482.
- Ünal, Mehmet. *Kur'an'ın Anlaşılmasında Kırâat Farklılıklarının Rolü*. Ankara: Fecr Yayınları, 2005.
- Ünlü, Demirhan. *Kur'an-ı Kerim'in Tecvidi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1993.
- Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *el-Mufasssal fî 'ilmi'l-luğa el-Arabiyye*. thk. Salîh Kadâra. Ammân: Dâru'l-Ammâr, 2004.



Apjir/ e-ISSN: 2602-2893

Cilt: 9, Sayı: 1, 2025, ss. 96-114/ Volume: 9, Issue: 1, 2025, pp. 96-114

Journal homepage: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/apjir>



## ARAŞTIRMA MAKALESİ/RESEARCH ARTICLE

# İSTİŞHÂD YÖNÜYLE KUR'ÂN VE HADİSİN BİR KELİMENİN ANLAM DÜNYASINI İNŞASINDAKİ ROLÜ: RAHMET KAVRAMI ÖRNEĞİ\*

**İsmail KARAHAN**

Doktora Öğrencisi, Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Isparta.

PhD Student, Süleyman Demirel University, Institute of Social Sciences, Isparta/Türkiye

[ikarahan197575@gmail.com](mailto:ikarahan197575@gmail.com)

[orcid.org/0009-0003-6491-2316](https://orcid.org/0009-0003-6491-2316)

[ror.org/04fjte88](https://ror.org/04fjte88)

**Nejdet GÜRKAN**

Prof. Dr., Süleyman Demirel Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Arap Dili ve Belağatı

Anabilim Dalı, Isparta

Prof. Dr., Süleyman Demirel University, Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Sciences, Department of Arabic

Language and Rhetoric, Isparta/Türkiye

[nejdetgurkan@sdu.edu.tr](mailto:nejdetgurkan@sdu.edu.tr)

[orcid.org/0000-0002-7244-9988](https://orcid.org/0000-0002-7244-9988)

[ror.org/04fjte88](https://ror.org/04fjte88)

## Öz

İslâm'da her bir müslüman için Kur'an'ı anlamak ve onunla amel etmek önemli bir gaye olmuştur. Bu nedenle Kur'an'daki kelimeleri anlamaya yönelik başlayan sözlük çalışmaları, İslâm Coğrafyasının genişlemesiyle birlikte hem Arap Dilindeki kelimeleri kayıt altına almak hem de dil kültür mirasını gelecek nesillere aktarmak için sistemli bir şekilde gelişmiştir. Bunların içerisindeki kadîm dediğimiz sözlükler, eserlerinde kullandıkları istişhâdlar sebebiyle dilciler tarafından tutulmuştur. Yazılan bu eserlerde bir kelimenin kökünden başlayarak türevleri, anlamsal boyutları şiir ve nesrin yanı sıra Kur'an ve Hadislerden istişhâd örnekleriyle belirlenmeye çalışılmıştır. Çünkü Kur'an'ın o günkü Arap Dili üzerine inmesi ve Hz. Peygamber gibi fasih konuşan biri tarafından açıklanması da bunu gerektirmektedir. Bu sebepten, istişhâd-anlam ilişkisi önemli bir konudur. Özellikle Arap dilinden Kur'an'a yansıyan ve Kur'an'la özdeşleşen kelimelerin anlamlandırılmasında, ayet ve hadis bağlamında kazandığı mânâ, o kelimenin daha derin ve kapsamlı bir şekilde anlaşılmasını sağlar. Bu doğrultuda, çalışmamızda "rahmet" kökünden türeyen "Rahmân" ve "Rahîm" sıfatlarının anlam katmanlarını ele alacak, Kur'an ve hadislerden alınan istişhâd örnekleriyle bu kavramların nasıl bir anlam genişliğine sahip olduğunu ortaya koymayı amaçlayacağız. Edebi ve

\* Bu makale, SDÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü bünyesinde hazırlanmakta olan ve Prof. Dr. Nejdet GÜRKAN danışmanlığında yürütülen "Arap Sözlükbiliminde İstîşhâd Olgusu" adlı Doktora tez çalışmamızdan üretilmiştir.

## "İSTİŞHÂD YÖNÜYLE KUR'ÂN VE HADİSİN BİR KELİMENİN ANLAM DÜNYASINI İNŞASINDAKİ ROLÜ: RAHMET KAVRAMI ÖRNEĞİ"

bağlamsal (Kontekstüel) yöntem ile yani "rahmet" kavramının âyet ve hadis içindeki gramatik konumu, cümledeki diğer kelimelerle ilişkisi değerlendirilerek hedefe ulaşılacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Sözlük, İstishhâd, Kur'ân, Hadis, Rahmet kavramı

### THE ROLE OF THE QUR'AN AND HADITH IN CONSTRUCTING THE SEMANTIC WORLD OF A WORD FROM THE PERSPECTIVE OF ISTISHHAD: THE EXAMPLE OF THE CONCEPT OF RAHMAH

#### Abstract

In Islam, understanding the Qur'an and acting upon its teachings has been an essential goal for every Muslim. For this reason, lexicographical studies aimed at comprehending the words of the Qur'an began early on and, with the expansion of the Islamic world, developed systematically to both document Arabic vocabulary and preserve linguistic and cultural heritage for future generations. Among these, the ancient lexicons have been particularly valued by linguists due to the evidential citations (istishhâd) they contain.

In these works, words were analyzed starting from their roots, tracing their derivations and semantic dimensions through poetry and prose, as well as citing examples from the Qur'an and Hadith. This approach was necessary because the Qur'an was revealed in the Arabic language of its time and was explained by the Prophet Muhammad, who was known for his eloquence.

Therefore, the relationship between istishhâd (citation) and meaning is of great significance. In particular, the meaning of words that have transitioned from Arabic language into the Qur'an and have become closely associated with it is best understood within the context of Qur'anic verses and Hadiths. This contextual meaning provides a deeper and more comprehensive understanding of the words.

Accordingly, this study aims to explore the semantic layers of the attributes "Rahmân" and "Rahîm," derived from the root "rahmah" (mercy) by examining evidential citations from the Qur'an and Hadith. The research will employ a literary and contextual (contextualist) method, analyzing the grammatical position of the term "rahmah" within Qur'anic verses and Hadiths, as well as its relationship with other words in the sentence, to achieve a precise and nuanced interpretation.

**Keywords:** Lexicon, Istishhâd, Qur'an, Hadith, Concept of Mercy

**Atıf / Cite as:** Karahan, İsmail-Gürkan, Nejdî. "İstishhâd Yönüyle Kur'ân ve Hadisin Bir Kelimenin Anlam Dünyasını İnşasındaki Rolü: Rahmet Kavramı Örneği". *Apjir* 9/1 (Nisan 2025), 96-114.

#### Giriş

İstishhâd, Arapça شَهِد kökünden türeyen bir mastar olup, اِسْتَفْعَال veznindedir. Bu vezin genellikle "talep" anlamını ifade ettiğinden, farklı bağlamlarda farklı anlamlar kazanır: Harf-i cersiz kullanıldığında: "şahit istemek" veya "şahit getirmek" anlamına gelir. ب harf-i cerri ile kullanıldığında: "Şahitlik konusunda yardım istemek" anlamını taşır. İstishhâd örneklerine şâhid, çoğullarına ise şevâhid denir.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Halil b. Ahmed, *Kitâbu'l-Ayn*, thk. Mehdi el-Mahzûmî (Mektebetu'l-Hilâl, 1431), 3/398; İsmail b. Hammâd Cevherî, *es-Sihâh Tâcu'l-lugati ve Sihâhi'l-arabiyye*, thk. Ahmed Abdulgafûr Attâr (Kahire: Dâru'l-ilm li'l-melâyîn, 1990), 2/494; Ali b. İsmail İbn Sîde, *el-Muhkem ve'l-Muhîtu'l-A'zam*, thk. Abdulhamid Hendâvî

İstîlâhî (terimsel) anlamda istiṣhâd: bir kelimenin anlamını, okunuşunu, veznini ya da bir kuralın doğruluğunu ispatlamak için ayet, hadis, şiir veya Arap nesrine başvurma yöntemini ifade eder. Bu kavram, delil getirme anlamındaki ihticâc ve istidlâl terimleriyle eş anlamlı şekilde kullanılır. Ancak şâhit ile misâl arasında ince bir ayrım bulunur: Şâhit, bir doğruluğu ispat ederken misâl, bir kuralı açıklamak için kullanılan örneğin ismidir.<sup>2</sup>

Sa'id el-Efğânî (ö. 1997) ihticâcî şu şekilde tanımlamıştır: "Arapçada bir kuralın doğruluğunu veya bir kelime ya da cümlelerin kullanımını, güvenilir bir naklî delile veya dil yetkinliği sağlam olan fasih bir Arap'a dayandırmaktır."<sup>3</sup> Bu tanım, bir bakıma ortaya konulan bir şeyi sağlam kaynaklara dayandırarak doğruluğunu kanıtlamak ve sınırlarını belirlemek anlamına gelir.

İstiṣhâd, dil biliminde kuralların sağlam temellere dayandırılması açısından önemli bir yere sahiptir. Ayetler, hadisler, şiirler ve nesirler, dilin anlam ve kurallarını açıklamak ve ispatlamak için birer dayanak noktası oluşturur. Böylece istiṣhâd, sadece bir dil kullanım yöntemi değil, aynı zamanda bilgi ve doğruluğun kanıtlanmasında vazgeçilmez bir araçtır.

## 1. İstiṣhâdın Kullanım Tarihî ve Gelişimi

İstiṣhâd, yalnızca lügat ilmiyle sınırlı kalmayıp sarf, nahiv, belagat gibi dil ilimleri ile tefsir, hadis ve fıkıh gibi İslâmî ilimlerde de önemli bir yer tutar. Kapsam alanı geniş olan istiṣhâdın ilk olarak kim tarafından yapıldığı kesin olarak bilinmese de, İslâm medeniyetinde Kur'ân-ı Kerîm'i anlamaya yönelik çalışmalarla ortaya çıktığı görülmektedir. Zira Kur'ân'daki "garîb" (nadiren kullanılan) kelimeler, erken dönemlerden itibaren dikkat çekmiş ve bu kelimelerin anlamlarını açıklamak için Arap şiirinden örnekler getirilmiştir. Bu bağlamda, Abdullah b. Abbas (ö. 68/687)'ın Nâfi' b. Ezrak (ö. 65/685)'a Kur'ân'daki kelimeleri açıklarken Arap şiir ve nesrini bir delil olarak kullanması, bilinen ilk istiṣhâd örnekleri arasında sayılır. Daha sonra hadislerdeki "garîb" kelimeler üzerine eğilimler başlamıştır. Bu nedenle Arap dilinde yapılan lügat çalışmalarının temeli, *Garîbü'l-Kur'ân*, *Meânî'l-Kur'ân*, *Mecâzü'l-Kur'ân* ve *Garîbü'l-Hadis* gibi eserlere dayanmaktadır. Söz konusu eserlerde, Kur'ân ve hadislerdeki nadir kullanılan kelimelerin anlamlarını açıklamak için Arap Kelâmı (şiir ve nesir) istiṣhâd olarak sıkça başvurulmuş bir kaynak olmuştur.<sup>4</sup>

Bu ilk dönemi, lügat çalışmalarında daha değişik konulara odaklanan risâlelerin yazımı takip etmiştir. *Kitâbü'l-Hayl* (atlar), *Kitâbü'l-İbil* (develer) ve *Kitâbü'l-İnsan* gibi eserlerde,

(Beyrut: Dâru'l-İlm lil melâyin, 2000), 4/182; Ebu'l-Fadl Cemaluddin İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, Havâşî. Dilcilerden bir grup (Beyrut: Dâru Sâdır, 1990), 2/241.

<sup>2</sup> İsmail Durmuş, 'İstiṣhâd' maddesi, *DİA* (2001), 23/396.

<sup>3</sup> Said el-Efğânî, *fi Usûli'n-Nahv* (Beyrut: Mektebetu'l-İslâmî, 1987), 6.

<sup>4</sup> Celalettin es-Suyûtî, *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl (Mısır: el-Hey'etu'l-Mısriyye, 1984), 2/68.

## "İSTİŞHÂD YÖNÜYLE KUR'ÂN VE HADİSİN BİR KELİMENİN ANLAM DÜNYASINI İNŞASINDAKİ ROLÜ: RAHMET KAVRAMI ÖRNEĞİ"

yine Arap kelâmından örneklerle başvurulmuştur. Arap Dilinin sistematik olarak oluşmaya başladığı dönemde ise, şekillenen ilk sözlük olarak *Kitâbü'l-Ayn* ortaya çıkmıştır. Bu eseri, *Cemheretü'l-Luğa, Dîvânü'l-Edeb, Tehzîbü'l-Luğa, es-Sihah, Mücmelü'l-Luğa, Mûcemü Mekâyîsi'l-Luğa, el-Muhkem, Lisânü'l-Arab* ve *Tâcü'l-Arûs* gibi büyük sözlükler takip etmiştir. Bu eserlerde, Kur'ân, Arap şiiri, nesir ve yer yer hadisler istişhâd amacıyla kullanılmıştır. Zamanla, bu kapsamlı sözlüklerin özeti niteliğinde eserler yazılmış ve yeni lügatçılar, delil ve örneklerle (şevâhid) öncelik veren çalışmalara ağırlık vermiştir. Bu bağlamda, *Muhtârü's-Sihah* ve *el-Ğâmûsu'l-Muhît* adlı eserler örnek verilebilir. Ancak, sonraki dönemlerde yazılan lügatlarda şevâhid kullanımına giderek daha az yer verilmiştir.<sup>5</sup>

### 2. Arap Dilinde İstîşhâd Kaynakları

İstîşhâd, dilcilerin iki temel amacı doğrultusunda kullandığı önemli bir yöntemdir: ilki, dil kurallarını belirlemek olup bu, sarf ve nahiv gibi dil ilimlerinin ortaya çıkışına zemin hazırlamıştır. İkincisi ise kelime ve kavramların anlamlarını açıklamak olup bu yönüyle lügat ilimlerinin gelişimine önemli katkılar sağlamıştır.<sup>6</sup>

Bu alanlarda kullanılan şâhidlerin kaynakları, farklı sınıflandırmalara tabi tutulmuştur. Örneğin, İbnü'l-Enbârî (ö. 328/940), şâhidleri nakil, kıyas ve istishâb olmak üzere üç gruba ayırır. İbn Cinnî (ö. 392/1002) ise şâhidleri semâ, icmâ ve kıyas şeklinde sınıflandırır. es-Suyûtî (ö. 911/1505) ise bu sınıflamaya istishâbı ekleyerek şâhidleri dört grupta ele alır. Kur'ân, hadis, şiir ve nesir, istîşhâd bağlamında semâ grubuna dahil edilir ve Arap dilinin temel kaynakları arasında kabul edilir.<sup>7</sup> Bu bağlamda, Kur'ân'ı Kerîm, hadisler, şiir ve nesir, semâ grubuna dahil edilerek Arap lügat ve nahiv ilminin istîşhâd açısından temel kaynakları arasında yer almıştır. Bu metinler, dil kurallarının tespitinde ve kelime anlamlarının açıklanmasında vazgeçilmez birer referans olarak kabul edilmiştir.<sup>8</sup> Bu çalışmada, Kur'ân ve Hadis'in birer istîşhâd (delil getirme) kaynağı olarak kullanılmasının temel kriterlerine değinmekle birlikte, bu iki kutsal metnin, bir kelimenin anlamını belirlemede ve anlam analizine zemin hazırlamadaki etkisine odaklanacağız. Konuyu daha fazla detaylandırmama adına özellikle Kur'ân ve Hadis'in, kelimelerin anlamsal analizlerde nasıl bir referans kaynağı oluşturduğunu ele almayı amaçlayacağız.

#### 2.1. Kur'ân-ı Kerîm ile İstîşhâd

Kur'ân, İslam dünyasında istîşhâd (delil getirme) kaynaklarının en yüksek mertebesinde yer alır. İlâhi bir kelam olarak, benzersiz üslubuyla dost ve düşmanın hayranlığını

<sup>5</sup> Durmuş, 'İstîşhâd', *DİA*, (2001), 396; Abdurrahmân Kasapoğlu, "Kur'ân'ı Anlamada Semantik Yöntem", *Hikmet Yurdu*, (Ocak 2013), 193; Mehmet Soysaldı, "Kur'ân'ı Doğru Anlamada Semantik Metodun Önemi" (Van: YY. Üniversitesi Kur'ân ve Dil Sempozyumu, 2001), 42-43.

<sup>6</sup> Cemalettin es-Suyûtî, *el-İktirâh fî Usûli'n-Nahv*, thk. Mahmud Süleyman Yakut (Dimaşk: Daru'l-Beyrutî, 2006), 14.

<sup>7</sup> es-Suyûtî, *el-İktirâh fî Usûli'n-Nahv*, 14.

<sup>8</sup> el-Efgânî, *el-Efğânî, fî Usûli'n-Nahv*, 29.

kazanmıştır. Arapların edebiyatta zirvede olduğu bir dönemde nazil olmuş ve onlara meydan okuyarak dilin en güvenilir kaynağı kabul edilmiştir. Mütevâtir olarak aktarılan Kur'ân ve kıraatleri, dil kurallarının belirlenmesinde temel metinlerdir. Dil âlimleri, Kur'ân'daki kelimeleri Arapçanın en fasih ve mükemmel örnekleri olarak görmüş, böylece onu hem dini hem de edebi bir hazine haline getirmiştir.<sup>9</sup>

Kur'ân-ı Kerim ile istişhâd konusunda âlimlerin yaklaşımlarını özetle şöyle ifade edebiliriz: es-Suyûtî'ye göre, mütevâtir kıraatlerle istişhâd konusunda ittifak vardır ve âhâd kıraatlerle de istişhâd caiz görülmüştür. Ayrıca, kıyâsa aykırı olmadığı sürece şâz kıraatlerle de istişhâd yapılabilir. Ancak, bir şâz kıraat kıyâsa aykırıysa, onunla istişhâd mümkün olmakla birlikte, yeni bir kıyâs yapılamaz. es-Suyûtî, fakihler arasında bazı ihtilaflar olsa da, dil âlimleri arasında bu konuda görüş birliği olduğunu belirtir.<sup>10</sup> Abdülkâdir el-Bağdâdî (ö. 1093/1682), Kur'ân en fasih ve belîğ sözleri içerdiği için mütevâtir ve şâz kıraatleriyle istişhâdın caiz olduğunu belirtmiştir.<sup>11</sup>

Saîd el-Efğânî, Kur'ân'ın tüm kıraatlerinin lügat, sarf, nahiv ve belâğat açısından birer hüccet olduğunu belirtir. Ona göre, âlimlerin bu kıraatleri delil olarak kullanması, dil kurallarını güçlendirmekte ve doğruluğunu pekiştirmektedir.<sup>12</sup> Halîl b. Ahmed (ö. 175/791), Sîbeveyh (ö. 180/796), el-Ferrâ (ö. 207/822) ve el-Kisâî (ö. 189/805) gibi dönemin önde gelen dil âlimleri de eserlerinde Kur'ân'ı Kerim'i bir referans kaynağı olarak kullanmışlardır. Dilelerin öncülleri kabul edilen bu âlimler, Kur'ân'ın üstün dil ve üslup özelliklerini esas alarak, dilbilgisi kurallarını açıklamış ve sağlamlaştırmışlardır.<sup>13</sup>

İbn Cinnî de, es-Suyûtî'ye katılmanın yanında şâz kıraatlerin önemini anlatan *el-Muhteseb* adında bir eser yazmıştır.<sup>14</sup> Benzer şekilde İbn Mâlik de (ö. 672/1272) sahih ve şâz kıraatlar ile istişhâdı savunarak, bu konuda *Şevâhidü't-Tavdîh ve't-Tashîh li Müşkilâtî'l Câmi's-Sahîh* adlı bir eser telif etmiştir.<sup>15</sup>

Bazı dileler, mütevâtir kıraatlerde hata bulunduğunu savunarak her kıraatle istişhâdın mümkün olmadığını ileri sürmüşlerdir. Ancak es-Suyûtî, bu iddiaları kesinlikle reddetmiştir. Ona göre, sahabe fasih Arapçanın zirvesinde olduğu için dil hatası yapmaları imkansızdır. Kur'ân'ı Peygamber Efendimiz'den doğru öğrenip, yazıya geçirerek titizlikle korumuşlardır. Tüm sahabenin aynı hatada birleşmesi aklen mümkün değildir. Hz. Osman (ö. 35/656), mushafları kontrol ettiği hâlde bu hataları

<sup>9</sup> Rağîb el-İsfahânî, *el-Mufredâtu fî Garîbi'l-Kur'ân*, thk. Safvan Adnan ed-Dâvî (Beyrut: Daru'l-Kalem, 1412), 4.

<sup>10</sup> es-Suyûtî, *el-İktirâh fî Usûli'n-Nahv*, 75-76.

<sup>11</sup> Abdülkadir b. Ömer el-Bağdâdî, *Hizânetu'l-Edeb*, thk. Muhammed Harun (Kahire: Mektebetu'l-Hıncı, 1998), 1/9.

<sup>12</sup> el-Efğânî, *fî Usûli'n-Nahv*, 28-29.

<sup>13</sup> Özbalıkcı, *Kur'ân ve Hadîs'in Arap Gramerindeki Rolü* (İzmir: Akademi Yayınları, 2006), 66.

<sup>14</sup> Ebu'l-Feth Osman İbn Cinnî, *el-Muhteseb fî Tebyîni Vucûhi Şevâzî'l-Kirâât ve'l-idâhi anhâ*, thk. Abdulfettah İsmail (Kahire, 1984), 1/8.

<sup>15</sup> İbn Mâlik, *Şevâhidü't-Tavdîh ve't-Tashîh li Müşkilâtî'l Câmi's-Sahîh*, thk. Tâhâ Muhsin (Bağdat: Mektebetu İbn Teymiyye, 1985), 23.



## "İSTİŞHÂD YÖNÜYLE KUR'ÂN VE HADİSİN BİR KELİMENİN ANLAM DÜNYASINI İNŞASINDAKİ ROLÜ: RAHMET KAVRAMI ÖRNEĞİ"

düzeltilmemişse, bu hataların varlığı düşünülemez. Ayrıca, bu tür hataların nesilden nesile aktarılması da mümkün değildir. Bu sağlam gerekçelerle es-Suyûtî, Kur'ân kıraatlerinde hata bulunduğu yönündeki görüşleri temelsiz bularak tartışmayı sonlandırmıştır.<sup>16</sup>

Aynı zamanda Kur'ân-ı Kerîm, yalnızca içerdiği mesajlarla değil, barındırdığı eşsiz edebi üslup ve anlatım tarzlarıyla da dikkat çeker. Kur'ân'ın belâğatı, başlı başına derinlemesine incelenmesi gereken ayrı bir ilim dalıdır. O, en güzel kelimeleri, en güvenilir üslubu, en etkileyici istiâre ve teşbihleri, en zarif kinayeleri ve en veciz ifadeleriyle, sözün ulaşabileceği en mükemmel seviyeyi temsil eder. Bu yönüyle Kur'ân, Arap dilinden etkilenmek bir yana, Arap dilinin şekillenmesinde ve gelişiminde belirleyici bir rol oynamıştır.<sup>17</sup>

Ayrıca Kur'ân-ı Kerîm, Arap dili üzerinde derin ve kalıcı etkiler bırakmış, dilin şekillenmesi ve zenginleşmesinde önemli bir rol oynamıştır. Bu etki ve katkılar şu şekilde özetlenebilir:

1. Kur'ân, Arap diline kazandırdığı birlik ve bütünlük sayesinde, dilin parçalanmasını önlemiştir. Arap yarımadasında birbirinden farklı lehçeler kullanılmaktaydı. Ancak Kur'ân'ın, Arap dilinin merkezi olarak kabul edilen Kureyş lehçesi üzerine inmesi, bu lehçeyi ortak bir zemin haline getirmiş ve Arap toplumunu bu dil etrafında birleştirmiştir. Bu durum, dilin korunmasında önemli bir rol oynamıştır.<sup>18</sup>

2. Arap olmayan Müslüman toplumlar, Kur'ân'ı anlayabilmek için Arapça öğrenmeye yöneldiler. Bu süreçte Kur'ân, Arapçanın sınırlarını Arap yarımadasının ötesine taşıyarak evrensel bir boyut kazandırdı. Sonuç olarak, Arapça, tüm Müslümanların ortak ibadet dili haline geldi. Nitekim bir ayette, "Biz, düşünüp anlamanız için onu Arapça bir Kur'ân kıldık"<sup>19</sup> ifadesiyle bu hususa dikkat çekilmektedir.

3. Tarih boyunca sömürgeci güçler, hâkimiyet kurdukları toplumların dil ve kültürlerini değiştirmeye çalışmışlardır. Ancak Arapça, Kur'ân'ın dili olduğu için bu baskılara karşı güçlü bir direnç göstermiştir. Müslümanlar, Kur'ân'ı anlamak ve ona daha yakın olmak için Arapçayı öğrenme arzusuyla bu dili benimsemişlerdir. Ayrıca Kur'ân'ın varlığı, Arapçanın kıyamete kadar korunacağını bir teminatı olarak değerlendirilebilir. Nitekim "Kur'ân'ı biz indirdik ve elbette onu biz koruyacağız"<sup>20</sup> âyeti bu gerçeği ifade etmektedir.

5. Kur'ân, Arapçaya "mü'min," "kâfir," "münafık," "fâcir," "fâsık," "salât," "savm," ve "zekât" gibi pek çok kavramı kazandırmıştır. Bunun yanı sıra, Arapçada daha önce

<sup>16</sup> es-Suyûtî, *el-İktirâh fî Usûli'n-Nahv*, 85-86.

<sup>17</sup> Enver el-Cündî, *el-Fushâ Luğatu'l-Kur'ân* (Beyrut: el-Cündî, Enver, el-Fushâ Luğatu'l-Kur'ân, Dâru'l-Kitâbi'l-Benânî, Mektebetu'l-Medrese, 1987), 30.

<sup>18</sup> Ahmed el-İskenderî, *el-Vesît fî Edebi'l-Arabî ve Târihu'â* (Kahire: Mattbaatü'l-Meârif, 1925), 95-99.

<sup>19</sup> ez-Zuhurf, 43/3.

<sup>20</sup> el-Hicr, 15/9.

bulunmayan bazı kelimeler de Kur'ân aracılığıyla dile dâhil edilerek Arapça kelime hazinesinin bir parçası haline gelmiştir.<sup>21</sup>

6. Kur'ân-ı Kerîm, benzersiz edebi üslubuyla hem Arapça gramer kurallarını hem de belâgat sanatını en yüksek seviyeye taşımış ve bu alanların ilerlemesine öncülük etmiştir. Bunun yanı sıra, Arap dilinde ilk sözlük çalışmalarının, Kur'ân'da geçen ve anlamı herkesçe tam olarak bilinmeyen kelimeleri açıklamaya yönelik hazırlanan *Garîbü'l-Kur'ân* türündeki eserlerle başladığı görülmektedir.<sup>22</sup>

7. Kur'ân-ı Kerîm, tefsir, akâid, kelâm gibi pek çok ilim dalının gelişmesine ve şekillenmesine temel oluşturmuştur.<sup>23</sup>

8. Kur'ân-ı Kerîm, Arap yazısının gelişimine büyük katkı sağlamıştır. İslam'dan önce, Arap Yarımadası'nda sözlü hitabet daha yaygınken, Kur'ân'ın nazil olmaya başlamasıyla birlikte ayetlerin yazıya geçirilmesi önem kazanmıştır. Ayrıca, Kur'ân'ın ilk emri olan "Oku" ve peygamberin Bedir Savaşı'nda esirlere okuma yazma öğretmeleri karşılığında serbest kalma vaadi, Arap yazısının gelişiminde önemli bir rol oynamıştır. Bu tür uygulamalar, İslam toplumunda okuma ve yazmaya verilen önemin artmasına zemin hazırlamıştır.<sup>24</sup>

9. Cahiliyye Arap Şiir ve Nesrinin Toplanması: Kur'ân-ı Kerîm, lügat, sarf, nahiv ve belâgat gibi dil ilimlerinin ortaya çıkmasında temel bir etken olmuştur. Daha önce de belirtildiği üzere, ilk sözlük çalışmaları, Kur'ân'daki garîb kelimelerin açıklanmasına yönelik yapılan *Garîbü'l-Kur'ân* adlı eserlerle başlamıştır. Bu garîb kelimelerin açıklamaları çoğunlukla Arap şiiri ve nesrinden örnekler verilerek yapılmıştır. Arap şiir ve nesrinin Kur'ân ile doğrudan ilişkisi keşfedildikçe, dil bilimciler bu metinleri lügat, sarf ve nahiv gibi dil ilimlerinde birer delil olarak kullanmaya başlamışlardır. Bu sayede, Kur'ân sayesinde Arap şiir ve nesri, dil kitaplarında örnek olarak yer alırken, aynı zamanda divanlarda da derlenip kayıt altına alınmıştır.<sup>25</sup>

## 2.2. Hadîsler ile İstişhâd

Hadîsler, Kur'ân'ın esaslarını açıklayıp Peygamber'in sünnetiyle uygulamalı olarak göstermesi ve Hz. Peygamber'in söz, fiil ve takrirlerini içermesi açısından önemli bir kaynaktır.<sup>26</sup> Hadîslerle istişhâd, kelimelerin anlamlarını açıklama (lugat) ve sarf veya nahiv kurallarını belirleme (gramer) amacıyla yapılan bir uygulamayı ifade eder. Ancak, hadîslerin Hz. Peygamber döneminde genellikle yazılı olarak kaydedilmemesi ve daha çok

<sup>21</sup> Yakup Eroğlu, "Kur'ân-ı Kerîm'in Arap Diline Etki ve Katkıları", *İslâmi İlimler Dergisi*, (Aralık 2020), 186-187.

<sup>22</sup> el-İskenderî, *el-Vesît fî Edebi'l-Arabî ve Târîhuhû*, 99.

<sup>23</sup> Nurettin Turgay, "Kur'ân ve Arap Dili", *Diyanet İlmi Dergi* 34/3 (1998), 78.

<sup>24</sup> Eroğlu, "Kur'ân-ı Kerîm'in Arap Diline Etki ve Katkıları", 193-194; Nihad M. Çetin, *Arap' (Yazı, Dil, Edebiyat)*, DİA, İstanbul, 1991, III, ts., 276.

<sup>25</sup> Özbalıkçı, *Kur'ân ve Hadîs'in Arap Gramerindeki Rolü*, 97.

<sup>26</sup> Abdullah b. Bahadır ez-Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhîd fî Usûli'l-Fıkıh* (Dâru'l-Kutubî, 1994), 6/6-10.

## "İSTİŞHÂD YÖNÜYLE KUR'ÂN VE HADİSİN BİR KELİMENİN ANLAM DÜNYASINI İNŞASINDAKİ ROLÜ: RAHMET KAVRAMI ÖRNEĞİ"

anlamlarıyla nakledilmesi, dil âlimlerini bu konuda temkinli olmaya yönlendirmiştir. Bu bağlamda, hadislerle istişhâd konusunda farklı yaklaşımlar ortaya çıkmıştır. Bu farklı yaklaşımlar, hadislerle istişhâd meselesini üç temel başlık altında ele alma gerekliliğini ortaya koymuştur:

Birinci grup; hadislerle istişhâda olumlu bakmayanlardır. Bu fikrin başlıca savunucuları İbnü'd-Dai' (ö. 680/1281) ve Ebu Hayyan (ö. 745/1344)'dır.<sup>27</sup> Bu dilciler, o dönemlerde yaşayan İbn Harûf İşbîlî (ö. 609/1212) ve İbn Mâlik'in (ö. 672/1273) çokça hadisleri delil olarak kullanmasını eleştiri ile bakmışlardır. Sebep olarak da mütekaddimûn ve müteahhirûn âlimlerinin pek fazla hadisleri şahit olarak kullanmaması, hadislerde mânâ ile rivayetin çoğunlukta olması ve hadis nakillerinde lahn vb. hataları ileri sürmüşlerdir. Aslında bu dilciler bazı endişelerinden dolayı hadislere uzak durmak istemişlerdir. Bununla beraber zor kaldıklarında hadisleri kullandıkları da olmuştur.<sup>28</sup>

İkinci grup; hadislerle istişhâda olumlu bakanlardır. Başta İbn Hişâm (ö. 761/1360) gibi dilciler olmak üzere birçok dilci bu görüşü savunmaktadır.<sup>29</sup> Onlar ed-Dâi' ile Ebu Hayyan'a şu şekilde cevap vermişlerdir: Hadislerin büyük çoğunluğunun mânâ ile rivâyet edildiği düşüncesi gerçeği tam olarak yansıtmamaktadır. Şöyle ki, hadis rivâyeti, ağırlıklı olarak Hicri 1. yüzyılın sonlarına kadar süren tedvîn döneminde gerçekleşmiştir. Tasnîf dönemine, yani Hicri 5. yüzyıla gelindiğinde ise rivâyet sayısı oldukça azalmıştır. Ayrıca, ilk tedvîn çalışmalarının Abdullah b. Ömer (ö. 23/644) ve Amr b. As (ö. 43/664) gibi sahâbîler tarafından başlatıldığı bilinmektedir. Sahâbe ve Tabiîn âlimleri, hadisleri naklederken büyük bir titizlik göstermiş, rivâyetlerin anlamında veya lafzında herhangi bir eksiklik veya değişiklik olmaması için son derece dikkatli davranmışlardır. Bu özen, hadislerin güvenilir bir şekilde günümüze ulaşmasını sağlamıştır.<sup>30</sup> Ayrıca tedvîn dönemi ile tasnîf dönemi arasındaki rivâyetlerde, hadislerin mânâ ile nakledilmesine belirli şartlar çerçevesinde izin verilmiştir. Bu şartlar arasında, râvinin Arapça diline tam anlamıyla hâkim olması, gramer kurallarını iyi bilmesi ve hadisin orijinal anlamını bozmadan doğru bir şekilde ifade edebilme kabiliyetine sahip olması gibi kriterler yer almıştır. Bu titizlik, hadislerin güvenilirliğini ve orijinallliğini koruma amacını taşımaktadır.<sup>31</sup> Saîd el-Efgânî, mânâ ile rivâyet edilen hadislerin kesinlik taşımadığını, ancak bu hadislerin Arapçaya son derece hâkim kimseler tarafından nakledildiği için hüccet kabul edilmesinde bir sakınca bulunmadığını ifade etmiştir. Hatta hadislerin nakil süreci, Cahiliyye dönemi şiir ve nesrine kıyasla daha güvenilir kabul edilmektedir. Bu ve

<sup>27</sup> Cemâlüddin el-Kâsımî, *Kavâidu't-Tahdîs min Funûni Mustalahi'h-Hadîs* (Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1431), 230; el-Bağdâdî, *Hizânetü'l-Edeb*, 1/10; es-Suyûtî, *el-İktirâh fî Usûli'n-Nahv*, 90.

<sup>28</sup> es-Suyûtî, *el-İktirâh fî Usûli'n-Nahv*, 90-93; el-Bağdâdî, *Hizânetü'l-Edeb*, 1/5; Hüseyin Tural, "Arap Dilinde Şiir ve Hadiste İstişhâd Mes'elesi", *AÜ. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (1990), 72.

<sup>29</sup> Hâtim Sâlihu'd-Dâmin, *el-İstişhâd bi'l-Hadîs fî'l-Lugati ve'n-Nahv* (Dubai, 2002), 3-8.

<sup>30</sup> Harun Özçelik, "Hadislerde Lafız İhtilâfına Farklı Yaklaşımlar ve Çözüm Metodları Üzerine", *AÜİF* 27 (2007), 180-181.

<sup>31</sup> Hüseyin el-Hıdr, *Dirasât fî'l-Arabiyye ve Tarîhuha*, (Dimaşk: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1960), 170-171.

benzeri gerekçeleri öne süren âlimler, hadîslerin dil alanında istiṣhâd kaynağı olarak kullanılmasında bir engel görmemişlerdir.<sup>32</sup>

Hadîslerde dil hatası (lahn) bulunduğu iddiasına gelince, bu durum hadîslerin sadece çok küçük bir kısmında ve genellikle râvîlerden kaynaklanan hatalar olarak ortaya çıkmaktadır. Üstelik, hadîsler cerh ve ta'dil yöntemiyle titizlikle değerlendirilmiş ve güvenilirlik açısından kontrol edilmiştir. Bu özellikleriyle, Arap şiirine kıyasla çok daha sağlam ve güvenilir bir yapıya sahip oldukları görülmektedir.<sup>33</sup> Ayrıca, lahn gibi hatalar, âlimler tarafından düzeltme yoluna gidilmiştir. Bu doğrultuda, İbn Mâlik'in, bu tür hadîsleri derleyip açıklığa kavuşturmak amacıyla kaleme aldığı *Şavâhidu't-Tavzîh ve't-Tashîh li Müşkilâti'l-Câmi'i's-Sahîh* adlı eser, bu çabanın önemli bir örneğini teşkil etmektedir. Bu tür çalışmalar, hadîslerin dil açısından daha sağlam bir temele oturtulmasını sağlamıştır.<sup>34</sup>

İlk dönem dilcilerinin hadîslerle istiṣhâd etmemelerinin sebebi, muhtemelen o dönemde yeterli sayıda hadîs malzemesine ulaşamamalarıdır. Bu durum, onların hadîslerle istiṣhâda olumsuz baktıkları anlamına gelmez; aksine, kaynakların sınırlı olması nedeniyle böyle bir tercih yapmış olmaları daha olumlu bir bakıştır.<sup>35</sup> Ayrıca ilk dilcilerden Sibeveyh, el-Kisâî, el-Ferrâ ve lügat âlimlerinden Halil b. Ahmed eserlerinde hadîslere yer vermişlerdir. Daha sonra İbn Cinnî, İbn Haveleyh (ö. 370/980) ve ez-Zemahşerî (ö. 538/1144) gibi âlimler de hadîsleri delil olarak kullanmışlardır.<sup>36</sup>

Dr. Subhi Salih (ö. 1986) de Sa'id el-Efgânî'ye benzer şekilde “İlk dönem âlimleri hadisçilerin revaç bulduğu döneme denk gelselerdi, Kur'ân'dan sonra sadece hadîslerle istiṣhâd yaparlardı” sözüyle hadîslerin istiṣhâdını desteklemektedir.<sup>37</sup>

Üçüncü grup, hadîsleri ikiye ayırarak bir kısmıyla istiṣhâda izin verirken diğer kısmıyla buna karşı çıkanlardan oluşur. Bu görüşü benimseyenler, daha çok hadîslerin lafızla rivâyet edilmesini esas almışlardır. Bu yaklaşımı savunan âlimler arasında eş-Şâtibî (ö. 790/1388) ve es-Suyûtî yer almaktadır. es-Suyûtî, *el-İktirâh* adlı eserinde, “Hadîsler lafızla rivâyet edilmişse istiṣhâd câizdir; ancak mânâ ile rivâyet edilmişse câiz değildir” ifadesiyle bu konudaki tutumunu net bir şekilde ortaya koymuştur.<sup>38</sup>

<sup>32</sup> el-Efgânî, *el-Efgânî, fî Usûli'n-Nahv*, 51.

<sup>33</sup> es-Suyûtî, *el-İktirâh fî Usûli'n-Nahv*, 94.

<sup>34</sup> Özbekliç, *Kur'ân ve Hadîs'in Arap Gramerindeki Rolü*, 229; Tural, “Arap Dilinde Şiir ve Hadiste İstiṣhâd Mes'elesi”, 75.

<sup>35</sup> el-Hıdr, *Dirasât fî'l-Arabiyye ve Tarîhuha*, 176; es-Suyûtî, *el-İktirâh fî usûli'n-nahv*, 95; el-Bağdâdî, *Hızânetu'l-Edeb*, 1/5.

<sup>36</sup> el-Hıdr Hüseyin, *Dirasât fî'l-Arabiyye ve Tarîhuha*, s. 177.

<sup>37</sup> Subhi İbrahim Salih, *Ulumu'l-Hadîs ve Mustalihuha* (Beyrut: Daru'l-İlmi'l-Melâyin, 1984), 1/333.

<sup>38</sup> el-Bağdâdî, *Hızânetu'l-Edeb*, 1/12-13.

## "İSTİŞHÂD YÖNÜYLE KUR'ÂN VE HADİSİN BİR KELİMENİN ANLAM DÜNYASINI İNŞASINDAKİ ROLÜ: RAHMET KAVRAMI ÖRNEĞİ"

Son dönem dilcilerinden el-Hıdr Hüseyin (ö. 1958) *Dirâsât fi'l-Arabiyye ve Târîhuhâ* adlı eserinde hadîsleri üç sınıfa ayırarak hadîslerin dil açısından değerlendirilmesinde orta bir yol izlemeyi tercih etmiştir.<sup>39</sup>

### A. İstişhâd Edilmesinde İhtilâf Bulunmayan Hadîsler

Bu grup, istişhâda uygunluğu tartışmasız olan birtakım hadîslerden oluşur:

1. Hz. Peygamber'in fesâhatini gösteren sözleri: Örneğin: *الظُّلُمُ ظُلُمَاتٌ يَوْمَ الْقِيَامَةِ* "Zulüm kıyamet günü zifiri karanlıktır"<sup>40</sup>, *مَاتَ حَتْفَ أَنْفِهِ* "O eceliyle öldü"<sup>41</sup>, *إِنَّ اللَّهَ لَا يَمَلُّ حَتَّى تَمَلُّوا* "Siz bıkip usanmadıkça, Allah da bıkip usanmaz."<sup>42</sup>
2. Hz. Peygamber'in Kunût ve Tahıyyât gibi ibadet maksatlı dua ve zikirleri.
3. Hz. Peygamber'in bir kabileye, onların lehçesiyle söylediği sözler.
4. Farklı rivayetlerle gelmiş olsa da lafızları aynı olan hadîsler.
5. Mâlik b. Enes (ö. 179/795), İbn Cüreyc (ö. 150/767) ve İmam Şafî (ö. 204/820) gibi Arap dilinde uzman âlimlerin derlediği hadîsler.
6. Mânâ ile rivâyeti uygun görmeyen İbn Sîrîn (ö. 110/728), Kasım b. Muhammed (ö. 106/724), Recâ b. Hayve (ö. 112/731) ve Ali b. el-Medînî (ö. 234/848) gibi hadisçilerin aktardığı hadîsler.

B. Kendisiyle istişhâd edilemeyeceği konusunda görüş birliği bulunan hadislerdir. Bu hadisler ilk dönemde derlenmemiş olup, sonraki dönemlerdeki âlimlerin eserlerinde yer alan hadislerdir.

### C. İstişhâd Edilip Edilmemesi Konusunda İhtilâflı Hadîsler

Bu grupta yer alan hadîsler, ilk asırlarda tedvin edilmiş ancak belirli şartları taşımayan rivayetlerden oluşur. Üç alt kategoriye ayrılır:

1. Lafızları tamamen aynı olan rivayetlerle gelen hadîslerle istişhâd câizdir.
2. Bazı rivayetlerinde farklılıklar gösteren hadîsler: Meşhur rivayetler ve tenkit edilmemiş hadîsler, istişhâd için uygun kabul edilir.
3. Şâzz (nadir) rivayetler ve tenkit edilmiş hadîsler, delil olarak kullanılamaz.

<sup>39</sup> el-Hıdr, *Dirâsât fi'l-Arabiyye ve Târîhuhâ*, 177-180.

<sup>40</sup> Süleyman b. Davud Ebû Dâvud, *Musnedu Ebî Dâvud*, thk. Muhammed b. Abdulmuhsin (Mısır: Dâru Hicr, 1999), 3/408.

<sup>41</sup> Ahmed b. Hanbel, *Musnedu Ahmed b. Hanbel*, thk. Şuayb Arnavud, (Muessetu'r-Risâle, 2001), 26/341.

<sup>42</sup> Ebu Dâvud Süleyman es-Sicistânî, *Sunenu Ebî Dâvud*, thk. Muhyiddin Abdulhamid (Daru'r-Risâle, 2009), 2/520.

Elde edilen verilere göre; hadislerle istiṣhâd hakkındaki görüşler üç ana grupta toplanabilir: Hadislerle istiṣhâda karşı çıkanlar, hadislerin güvenilir olmadığını ve hatalar içerdiğini savunurlar; olumlu yaklaşanlar, hadislerin sahabe döneminde tedvine başlandığı ve ilk dilcilerin hadislerle istiṣhâd ettiğini vurgularlar; orta yol izleyenler ise sadece lafızla nakledilen hadislerle istiṣhâd yapılabileceğini, anlamla rivayet edilenlerden kaçınılması gerektiğini belirtirler. Sonuç olarak, hadislerin sağlam senetlerle rivayet edilmesi ve titizlikle incelenmesi göz önünde bulundurulduğunda, sahih senetlere dayanan hadislerle istiṣhâd edilmesi ılımlı bir yaklaşım olabilir.

### 3. “Rahmet” (رحمة) Kavramı

“Rahmet” kavramını ele almamızın özel nedeni, Kur’ân-ı Kerîm’de sıkça geçen ve Allah’ın sıfatlarından olan “Rahmân” ve “Rahîm” isimlerinin derin anlamını kavramaktır. Bu iki isim genellikle birlikte zikredilmiş ve Allah’ın rahmeti, lütfu ve ihsanı vurgulanmıştır. Aynı zamanda, bu sıfatların "merhametli insan" ifadesiyle, insanlar için de örnek teşkil ettiği görülür. Bu bağlamda temel sorular şunlardır: “Rahmân” ve “Rahîm” isimleri Allah’a özgü olarak zikredilmiş olsa da, anlam derinliklerinde bazı nüanslar var mıdır? Ayrıca “Merhametli insan” deyimini ne anlama gelir? Bu çalışma, Kur’ân ve hadislerdeki istiṣhâd örneklerinden yola çıkarak söz konusu sorulara ışık tutmayı hedeflemektedir.

رحمن ve رحيم isimleri “رحمة” kökünden türetilmiştir. Âyetlerde şöyle denilmiştir: “O, وَهُوَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ”<sup>43</sup> Allah’ın rahmeti her şeyi kuşatmıştır. “رحمتي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ”<sup>44</sup> merhametlilerin en merhametlisidir.”<sup>44</sup> ez-Zeccâc (ö. 311/923) şöyle demiştir: “Rahmân” ve “Rahîm”, Ebu Ubeyde (ö. 224/838)’nin ifade ettiği gibi, rahmet sahibi anlamında sıfatlardır. Ayrıca “Rahmân” kelimesi, فَعْلَانُ vezninde bir şeyin vasfını mübalağa ile ifade eden bir yapıdadır. “Rahmân”, rahmeti her şeyi kuşatan demektir ve bu sebeple “Rahmân” ismi Allah’tan başkası için kullanılmaz.” Ayrıca Ebu Ubeyde: “Rahmân ve Rahîm” sıfatlarının, نَدْمَانُ وَنَدِيمُ vezinlerinde anlamları birbirine yakın olan kelimeler olduğunu ifade etmiştir.<sup>45</sup>

İbn Abbas şöyle demiştir: “Bu iki isim, incelik ve merhameti ifade eder. “Rahmân” daha ince bir rahmeti, “Rahîm” ise mahlukata olan şefkati ve rızkı ifade eder.”<sup>46</sup> İbn Side (ö. 458/1066) bu konuda farklı bir görüş bildirerek gerekçe olarak besmeleyi (بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ) gösterir. Besmelede “Rahîm” kelimesi kesret (çokluk) ve istiğrâk (kapsayıcı) anlamındaki “Rahmân” kelimesinden sonra gelmiştir. Dolayısıyla “Rahîm” kelimesi

<sup>43</sup> el-A’raf, 7/156.

<sup>44</sup> el-A’raf, 7/151.

<sup>45</sup> Ebu Mansur Muhammed el-Ezherî, *Tehzibul-luğâ*, thk. Muhammed Avz Mu’reb (Beyrut: Daru İhyâi’t-Turâsi’l-Arabî, 2001), 5/33; Cemalüddin Muhammed b. Manzur, *Lisanu’l-Arab*, Havâşî. Dilcilerden bir grup (Beyrut: Daru Sadır, 1990), 12/231.

<sup>46</sup> el-Ezherî, *Tehzibul-luğâ*. 5/34.

## "İSTİŞHÂD YÖNÜYLE KUR'ÂN VE HADİSİN BİR KELİMENİN ANLAM DÜNYASINI İNŞASINDAKİ ROLÜ: RAHMET KAVRAMI ÖRNEĞİ"

mü'minlere özel bir durumdur ki nitekim âyette de وَكَانَ بِالْمُؤْمِنِينَ رَحِيمًا "O mü'minlere çok merhamet edendir."<sup>47</sup> buyrulmaktadır.<sup>48</sup>

Leys (ö. 175/791) bu konuda şöyle demiştir: "Bir kişi için 'O ne kadar merhametli bir insandır' denildiğinde, onun şefkatli ve iyiliksever bir kimse olduğu kast edilir." فَأَرَدْنَا أَنْ يُبَدِّلَهُمَا رَبُّهُمَا خَيْرًا مِنْهُ زَكَاةً وَأَقْرَبَ رَحْمًا "Böylece istedik ki, Rableri onun yerine kendilerine ondan daha temiz ve daha merhametlisini versin"<sup>49</sup> âyetindeki, Hızır'ın öldürdüğü kişinin ebeveyninin mümin, ancak çocuğun kâfir olduğunu ifade edilir. Daha sonra bu ebeveyne Allah'ın daha hayırlı ve merhametli bir evlat vereceği belirtilir. Neticede bir kız çocuğu verilmiş ve bu çocuk bir peygamber doğurmuştur. Yine Leys, رَحْمَتُهُ أَرْحَمُهُ رَحْمَةً وَمَرْحَمَةً, "Allah'ın rahmeti onun üzerine olsun" anlamında kullanıldığına delil için "Sonra iman edip birbirlerine sabrı tavsiye edenlerden ve merhameti öğütleyenlerden olmaktır"<sup>50</sup> âyetini getirmiştir.<sup>51</sup> Ebu İshak da "Ve ebeveynine daha merhametli" ifadesinin, daha fazla şefkatli ve yakınlık anlamına geldiğini söylemiştir. Şairin şu beyti de bu anlamı destekler: وَكَيْفَ بَطْلَمَ جَارِيَةً وَمِنْهَا اللَّيْنُ وَالرَّحْمُ "Bir komşuya nasıl zulmedilir ki, onda yumuşaklık ve şefkat vardır."<sup>52</sup> Bu ifadeler, "rahmet" kavramının insanlar için de kullanılabileceğini ve onların hayırlı, şefkatli ve yumuşak kişiler olduğunu göstermektedir.

Ayrıca hadiste geçen الرَّحْمُ مُعَلَّقَةٌ بِالْعَرْشِ، تَقُولُ: اللَّهُمَّ صَلِّ مَنْ وَصَلَنِي وَقَطِّعْ مَنْ قَطَعَنِي "Rahîm arşa asılmıştır, şöyle der: 'Allah'ım, benimle ilişkiyi devam ettirenle sen de ilişkiyi devam ettir; beni koparanı ise sen de kopar!'"<sup>53</sup> ifadesindeki "rahîm", akrabalık bağıını ifade eder."<sup>54</sup> Dolayısıyla akrabalara "rahîm" denmesi aralarındaki merhamet ve şefkatin diğer insanlara kıyasla daha güçlü ve derin olması gerektiğinden kaynaklanmaktadır.

"Rahmet" kelimesinin, incelik ve rahmet anlamlarının yanında bağışlanma anlamına gelebileceği de ifade edilmektedir. Yüce Allah, Kur'ân'ı şu şekilde tanımlar: هُدًى وَرَحْمَةً "İman eden bir topluluk için hidayet ve rahmettir."<sup>55</sup> Burada Kur'ân'ın yol

<sup>47</sup> el-Ahzab, 33/43.

<sup>48</sup> İbn Sîde, el-Muhkem ve'l-Muhîtu'l-A'zam, 3/337; İbn Manzûr, Lisânul-Arab, 12/230-231.

<sup>49</sup> el-Kehf, 18/81.

<sup>50</sup> el-Beled, 90/17.

<sup>51</sup> Halil b. Ahmed, Kitâbu'l-Ayn, 3/224; el-Ezherî, Tehzibu'l-luğa, 5/33-34; Ahmed b. Zekerîyya İbn Fâris, Mu'cemu Makayisi'l-luğa, thk. Abdüsselâm Muhammed Harun (Beyrut: Daru'l-Fikr, 1999), 2/498; İbn Manzûr, Lisânul-Arab, 12/231.

<sup>52</sup> el-Ezherî, Tehzibu'l-luğa, 5/33.

<sup>53</sup> Ahmed b. Hanbel, Musnedu Ahmed b. Hanbel, 40/393.

<sup>54</sup> Halil b. Ahmed, Kitâbu'l-Ayn, 3/224; el-Ezherî, Tehzibu'l-luğa, 5/34.

<sup>55</sup> el-A'raf, 7/52.

gösterici ve rahmet dolu olduğu ifade edilmektedir. Yine "وَرَحْمَةً لِلَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ" Sizin aranızdan iman edenlere bir rahmettir."<sup>56</sup> Bu âyette, Kur'an'ın onların iman etmelerine vesile olduğu için bir rahmet olduğunu göstermektedir. إِنَّ رَحْمَةَ اللَّهِ قَرِيبٌ مِنَ الْمُحْسِنِينَ "İyilik edenlere Allah'ın rahmeti çok yakındır."<sup>57</sup> âyetinde de "rahmet" hakiki anlamda Allah'a izâfe edilmiştir. "يَخْتَصُّ بِرَحْمَتِهِ مَنْ يَشَاءُ" Allah, rahmetini dilediğine tahsis eder"<sup>58</sup> âyetinin anlamı, Allah'ın peygamberliği, kendisinin seçip üstün kıldığını haber verdiği kimselere özel kılmasıdır.<sup>59</sup>

"Onu (Lut'u) rahmetimize dâhil ettik"<sup>60</sup> âyetindeki ifade hakkında İbn Cinni şöyle der: Bu bir mecazdır ve burada üç özellik bulunmaktadır: genişlik, benzetme ve pekiştirme. Genişlik: Çünkü sanki yönlerin ve yerlerin isimlerine yeni bir isim eklenmiştir ki bu da "rahmet"tir. Benzetme: Rahmet, içine girilebilen bir yer olmamasına rağmen, içine girilebilen bir şey gibi tasvir edilmiştir. Bu nedenle rahmet, böyle bir konuma yerleştirilmiştir. Pekiştirme: Rahmet gibi soyut bir kavram, sanki somut bir şeymiş gibi anlatılmıştır. Bu, soyut bir kavramın yüceltilmesi ve anlamının güçlendirilmesidir. Bu durum, soyut bir kavramın somut bir varlık gibi hayal edilmesiyle etkili bir şekilde anlatımı güçlendirmektedir. Nitekim birinin iyiliği teşvik ederken, "Eğer iyilik bir insan olsaydı, onu güzel ve hoş birisi olarak görürdünüz" demesi buna benzer bir örnektir.<sup>61</sup> Bu ifadelerden şu sonuca varılabilir: Rahmet, yalnızca bir duygu değil, Allah'ın insana yönelik sınırsız şefkati, koruyucu himayesi ve lütufkâr inayetidir. Soyut bir kavram olarak rahmetin somutlaştırılması, onun anlam derinliğini pekiştirirken, mecazî anlatımlar da bu kavramın etkisini daha güçlü hale getirmiştir.

Rağıb el-İsfahânî (ö. m. 1108)'nin رحمن ve رحيم kelimeleri üzerine yaptığı açıklamalar, bu kelimelerin derin anlamlarını ve Kur'an'daki kullanım yerlerini anlamak açısından büyük önem taşır. Onun bu kelimelerle ilgili yorumları, Allah'ın sıfatlarını anlamak ve kulların Allah'a karşı duygusal ve manevi bağlarını daha iyi kavrayabilmek için önemli olacaktır.

الرَّحِم: (Rahîm) Kadınların döl yatağına verilen isimdir. اِمْرَأَةٌ رَّحُومٌ: Rahminden dolayı rahatsızlık çeken kadın anlamına gelir. رَحِم kelimesi, bu anlamından mecaz yoluyla akrabaları ifade etmek için de kullanılmaktadır. Bunun sebebi, akrabaların aynı rahîmden gelmeleridir. Yani akrabalar arası merhametin kaynağıdır. Bu kökten رَحِم ve رَحْم

<sup>56</sup> et-Tevbe, 9/61.

<sup>57</sup> el-A'raf, 7/56.

<sup>58</sup> Âl-i İmran, 3/74.

<sup>59</sup> İbn Sîde, el-Muhkem ve'l-Muhîtu'l-A'zam, 3/336-337.

<sup>60</sup> el-Enbiyâ, 21/75.

<sup>61</sup> İbn. Manzur, Lisânul-Arab, 12/230.



## "İSTİŞHÂD YÖNÜYLE KUR'ÂN VE HADİSİN BİR KELİMENİN ANLAM DÜNYASINI

### İNŞASINDAKİ ROLÜ: RAHMET KAVRAMI ÖRNEĞİ"

formları türetilmiştir. Kur'ân'da "وَأَقْرَبَ رَحْمًا" <sup>62</sup> "Daha merhametli" âyetinde "akrabalık" anlamı da kastedilmiş olabilir.<sup>63</sup>

رَحْمَن ve رَحِيم kelimeleri, نَدَمَان ve نَدِيم kelimelerine benzer. Ancak, رَحْمَن yalnızca Allah için kullanılabilir; çünkü bu kelime, tüm yaratılmışları rahmetiyle kuşatan yalnızca Allah'a mahsustur. Buna karşılık, رَحِيم, aşırı şefkatli kimse anlamında Allah'tan başkası için de kullanılabilir.<sup>64</sup> Ayrıca âyette Hz. Peygamber şöyle nitelendirilmiştir: "لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِنْ أَنْفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُمْ بِالْمُؤْمِنِينَ رَؤُوفٌ رَحِيمٌ" <sup>65</sup> "Andolsun, içinizden size bir peygamber geldi. Sizin sıkıntıya düşmeniz ona ağır gelir. Size çok düşkün, mü'minlere karşı çok şefkatli ve merhametlidir."<sup>66</sup>

Denir ki: Allah dünyada Rahmân, ahirette ise Rahîm'dir. Çünkü O'nun rahmeti dünyada hem müminleri hem de kâfirleri kapsar, ancak ahirette bu rahmet sadece müminlere yöneliktir. Allah şöyle buyurur: "وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ فَسَأَكْتُبُهَا لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ" "Rahmetim her şeyi kuşatmıştır; ancak onu takva sahipleri için yazacağım."<sup>67</sup> Bu ayet, ilahi rahmetin dünyada tüm insanları kapsadığını, ahirette ise yalnızca müminlere özel olduğunu açıkça belirtmektedir.<sup>68</sup> İbn Sîde bu âyetten yola çıkarak "Rahmân" isminin Allah'a hususi olduğu ancak "Rahîm" isminin Allah'ın dışındaki varlıkları da kapsayabileceği yönünde bir yorumda bulunmuştur.<sup>69</sup>

رَحْمَةً (Rahmet): İyilik yapmayı gerektiren bir duyarlılık ve hassasiyettir. Bu kelime bazen yalnızca şefkat ve incelik anlamında, bazen de şefkatten bağımsız olarak iyilik ve ihsan anlamında kullanılır. Örneğin, رَحِمَ اللَّهُ فُلَانًا "Allah falanca kişiye rahmet etsin." Yüce Allah'a nispet edilen rahmet sıfatında rikkat (hassasiyet) değil, yalnızca ihsan ve bağışlama kastedilir. Bu bağlamda rivayet edilmiştir ki rahmet, Allah'tan gelen lütuf ve nimetlerdir; insanlardan gelen ise şefkat ve incelikler. Hz. Peygamber'in şu hadisi bunu doğrular: أَنَا الرَّحْمَنُ، وَأَنْتَ الرَّحِمُ، شَقَقْتَ اسْمَكَ مِنْ اسْمِي، فَمَنْ وَصَلَكَ وَصَلْتَهُ، وَمَنْ قَطَعَكَ بَتَّته "Allah, rahmi yarattığında ona şöyle dedi: 'Ben Rahmân'ım, sen de Rahîmsin. İsmi kendi isimimden türettim. Seni birleştireni ben de birleştiririm, seni koparanı ben de koparıyorum.'"<sup>70</sup> Bu hadis, rahmetin iki temel anlamı olduğuna işaret eder: şefkat ve iyilik.

<sup>62</sup> el-Kehf, 18/81.

<sup>63</sup> el-İsfahânî, *el-Mufredâtu fî Garîbi'l-Kur'ân*, 347.

<sup>64</sup> el-İsfahânî, *el-Mufredâtu fî Garîbi'l-Kur'ân*, 347.

<sup>65</sup> et-Tevbe, 9/128.

<sup>66</sup> el-İsfahânî, *el-Mufredâtu fî Garîbi'l-Kur'ân*, 347.

<sup>67</sup> el-Â'raf, 7/156.

<sup>68</sup> el-İsfahânî, *el-Mufredâtu fî Garîbi'l-Kur'ân*, 347.

<sup>69</sup> İbn Sîde, *el-Muhkem ve'l-Muhîtu'l-A'zam*, 3/338.

<sup>70</sup> Muhammed b. Ali et-Tirmizî, *Nevâdiru'l-Usûl fî Ehâdisi'r-Rasûl*, thk. Abdurrahman Umeyre (Beyrut: Dâru'l-Ceyl, 1431), 3/239.

Allah, şefkati insan doğasına yerleştirmiş, iyilik ve bağışı ise kendine has kılmıştır.<sup>71</sup> Ayrıca Hz. Peygamber'in *لَا يَرْحَمُ النَّاسَ إِلَّا اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ لَا يَرْحَمُ مَنْ لَا يَرْحَمُ النَّاسَ* "insanlara merhamet etmeyene Allah da merhamet etmez"<sup>72</sup> hadisi de bu konuyu kısa ve veciz bir şekilde özetlemektedir.

Dolayısıyla رَحِمَ (Rahîm) kelimesi, "rahmet" kelimesinden türetilmiştir. İnsanlara nispet edilen rahmet, Allah'ın rahmet sıfatından alınmıştır. Böylece bu iki kelime arasında hem lafzi hem de anlam olarak bir uyum bulunmaktadır.<sup>73</sup>

İbn Kayyîm, (ö. 751/1350) "er-Rahmân" ve "er-Rahîm" isimleri arasındaki anlam farkına dair şu değerlendirmelerde bulunmuştur: "Rahmân", rahmet sıfatına mutlak anlamda sahip olan (Allah'tır); "Rahîm" ise, bu rahmetin mahlûkatına yönelik bir tecellisidir. Bu bağlamda Yüce Allah şöyle buyurur: *وَكَانَ بِالْمُؤْمِنِينَ رَحِيمًا* "Ve O, müminlere karşı çok merhametlidir."<sup>74</sup> Allah'ın isimlerinden hiçbirisi, "er-Rahmân" isminin taşıdığı geniş anlam ve kapsayıcılığı içermez. Çünkü "فَعْلَان" vezni, kelimenin anlamındaki yoğunluğu ve kapsamlılığı ifade eder. Bu da Allah'a ait olan "Rahman" sıfatının tam ve mutlak anlamda sabit olduğunu gösterir. İşte bu sebeple, Yüce Allah şöyle buyurmuştur: *الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى* "Rahmân, arşa istivâ etti."<sup>75</sup> Bu ayet, Allah'ın rahmetinin her şeyi kuşattığını ve O'nun yarattıklarına olan rahmetinin sınırsız olduğunu ifade eder. Nitekim başka bir ayette şöyle buyrulmaktadır: *وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ* "Rahmetim her şeyi kuşatmıştır."<sup>76</sup> Bu anlam, sahih hadislerle de desteklenmektedir. Resûlullah (sallallahu aleyhi ve sellem) şöyle buyurmuştur: *لَمَّا قَضَى اللَّهُ الْخَلْقَ، كَتَبَ فِي كِتَابٍ، فَهُوَ عِنْدَهُ فَوْقَ الْعَرْشِ: إِنَّ رَحْمَتِي غَلَبَتْ* "Allah, yaratıkları yaratmadan önce kendi katında, arşın üzerinde şöyle bir kitap yazdı: 'Şüphesiz rahmetim gazabımı aşmıştır.'"<sup>77</sup> Bu hadis, "Rahmân arşa istivâ etti" ayetiyle tam bir uyum içindedir.<sup>78</sup>

Yine İbn Kayyîm, "Rahmân" ve "Rahîm" arasındaki şöyle bir farka da değinmektedir: "Rahmân" ismi, Allah'ın zatî bir sıfatı olup O'nun rahmet sahibi olduğunu ifade eder. "Rahîm" ise, bu rahmetin mahlûkata yönelik fiilî bir tezahürüdür. Bu bağlamda, Allah "Rahmân" sıfatıyla bizzat rahmetle vasıflanmış, "Rahîm" sıfatıyla ise rahmetini mahlûkatına ulaştırmıştır. Bunu Ahzâb Suresi 43. ayetinde açıkça görmekteyiz: "Ve O,

<sup>71</sup> el-İsfahânî, *el-Mufredâtu fî Garîbi'l-Kur'ân*, 347.

<sup>72</sup> Ahmed b. Hanbel, *Musnedu Ahmed b. Hanbel*, 31/503.

<sup>73</sup> el-İsfahânî, *el-Mufredâtu fî Garîbi'l-Kur'ân*, 347.

<sup>74</sup> el-Ahzâb, 33/43.

<sup>75</sup> Tâhâ, 20/5.

<sup>76</sup> el-Â'raf, 7/156.

<sup>77</sup> Ahmed b. Hanbel, *Musnedu Ahmed b. Hanbel*, thk. Ahmed Muhammed Şakir (Kahire: Dâru'l-hadîs, 1995), 8/392.

<sup>78</sup> Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ez-Zurâî İbn Kayyîm, *Şerhu İbn Kayyîm li Esmâi'l-Husnâ*, thk. Ömer el-Eşgar (Ürdün: Dâru'n-Nefâis, 2008), 36.

## "İSTİŞHÂD YÖNÜYLE KUR'ÂN VE HADİSİN BİR KELİMENİN ANLAM DÜNYASINI İNŞASINDAKİ ROLÜ: RAHMET KAVRAMI ÖRNEĞİ"

müminlere karşı çok merhametlidir." Bu ayette yalnızca "Rahîm" isminin kullanılması, Allah'ın rahmetinin fiilen müminler üzerinde tecelli ettiğini göstermektedir. Böylece "Rahmân" ismi Allah'ın zatına ait mutlak bir rahmeti ifade ederken, "Rahîm" ismi O'nun rahmetinin mahlûkat üzerindeki somut yansımasını anlatır.<sup>79</sup>

Bir değerlendirme yaptığımızda, Rahmân ve Rahîm kelimeleri, ayetler ve hadislerin rehberliğinde bize şu anlamları kazandırmıştır:

1. Rahmân ve Rahîm'in Ortak Kökeni: Her iki sıfat da "rahmet" kökünden türemiştir ve Allah'ın merhametinin farklı boyutlarını ifade eder. "Rahmân", Allah'ın evrensel rahmetini; "Rahîm" ise daha özel bir rahmetini, özellikle müminlere yönelik olanını belirtir. Ayrıca Allah'ın rahmeti (Rahmân), dünyada tüm varlıkları kuşatırken ahirette (Rahîm), yalnızca takva sahipleri ve müminlere özel bir nitelik kazanır. Ayrıca İbn Kayyîm: "Rahmân" sıfatının Allah'ın zatına ait bir sıfat, "Rahîm" sıfatının ise mahlûkata yansıyan fiili bir sıfat olduğunu anlatır.
2. Rahmân'ın Yalnızca Allah'a Özgü Olması: "Rahmân" sıfatı, yalnızca Allah'a özgüdür ve başka hiçbir varlık için kullanılamaz. Bu sıfat, Allah'ın sonsuz ve sınırsız rahmetini, hem dünyada hem de ahirette her şeyi kuşatan bağışlayıcılığını ifade eder.
3. Rahîm'in İnsanlar İçin de Kullanılabilirliği: "Rahîm" sıfatı, Allah'ın yanı sıra insanlar için de kullanılabilir. İnsanlar arasında, aşırı şefkat ve merhamet sahibi kimseleri tanımlarken kullanılır. Buradan hareketle Türkçe'de erkek ismi olarak "Rahîm", bayan ismi olarak "Rahîme" kullanılmış ancak "Rahmân" kullanılmamıştır. Çünkü Rahmân Allah'a mahsus olan bir isimdir.
4. Rahmetin Çift Boyutlu Anlamı: Rahmet, hem duygusal hassasiyet (rikkat) hem de ihsan anlamını içerir. İnsanlar arasındaki rahmet rikkat ve şefkate dayalıyken, Allah'ın rahmeti rikkatten bağımsız, tamamen ihsan ve bağışlamaya odaklıdır.
5. Rahmet, İnsan ve Allah Arasında Bir Bağdır: Allah'ın rahmetine dayanan bu sıfatlar, insanlar arasında merhamet, şefkat ve bağışlamanın da temelini oluşturur. Bu bağlamda insanlar arasındaki merhamet, Allah'ın rahmetinin bir yansımasıdır.
6. Akralara ve kadının döl yatağına "rahîm" denmesi, kelimenin kökenindeki derin bağ ve şefkat anlamından ileri gelmektedir. Çünkü şefkat ve merhamet, en çok aynı kökten gelen kişilerden beklenmesi gereken bir durumdur.

### Sonuç

Kur'ân, yalnızca bir dini rehber değil, aynı zamanda Arap dili ve edebiyatı açısından en güvenilir bir kaynaktır. Eşsiz üslubu ve fasih dili, Arap edebiyatının zirvede olduğu bir dönemde nazil olmuş ve dil bilimciler için evrensel bir referans hâline gelmiştir. Dil

<sup>79</sup> İbn Kayyîm, *Şerhu İbn Kayyîm li Esmâ'î'l-Husnâ*, 37.

âlimleri, Kur'ân'ın âyetlerinin Arap dilinin en fasih örneklerini sunduğunu ve dil kurallarının temellerini oluşturduğunu belirtmişlerdir. es-Suyûtî ve İbn Cinnî gibi âlimler, mütevâtir kıraatlerin yanı sıra şâz kıraatlerin de dilde delil olarak kullanılabileceğini savunmuşlardır. Özellikle es-Suyûtî, kıraatlerde hata bulunduğu yönündeki görüşleri sağlam delillerle çürütmüş ve sahabenin dildeki güvenilirliğini vurgulamıştır. Sonuç olarak, Kur'ân kıraatleri, lügat, nahiv ve belâğat gibi dil bilimleri açısından birer hüccet (delil) niteliği taşır. Bu kıraatler, dil kurallarını güçlendiren ve Arapça'nın en yüksek ifade tarzını sergileyen bir kaynaktır.

Hadislerle istişhâd konusunda üç farklı görüş ortaya çıkmıştır. Hadisleri delil olarak kullanmaya karşı çıkanlar; anlamla rivayet edilmesinin getirdiği hatalar, hadislerin erken dönemde tedvin edilmemesi ve ilk dönem dil âlimlerinin hadisleri dil kuralları için sınırlı bir şekilde kullanmış olması gibi nedenleri öne sürmüşlerdir. Olumlu bakanlar ise hadislerin Hz. Peygamber'in fasih Arapça'sına dayandığını, sahabe döneminde tedvin edilmeye başlandığını ve hataların ayıklandığını belirterek hadislerle istişhâdı savunmuşlardır. Orta yolu benimseyenler ise lafızla rivayet edilen hadislerin delil olarak kullanılabileceğini, ancak anlamla nakledilenlerin istişhâd olarak kullanılamayacağını ifade etmişlerdir. Bunun yanında Hz. Peygamber'in en fasih Arapçayı konuştuğu yönündeki ittifak, hadislerin dil açısından değerini artırmaktadır. Güvenilir senet zincirine sahip ve sağlam eserlerde yer alan hadislerin delil olarak kullanılması, hadislerle istişhâd konusunda ılımlı ve dengeli bir yaklaşım sunacaktır.

Kur'ân ve hadisler, Allah'ın rahmetini anlamak ve Rahmân ile Rahîm sıfatlarının derinliklerini kavramak için en temel kaynaklardır. Kur'ân-ı Kerim'de bu sıfatlar, Allah'ın rahmetinin hem dünyadaki evrensel etkisini hem de ahirette müminlere özel lütuflarını vurgular. Hadislerde ise rahmetin, insan ilişkileri ve özellikle akrabalık bağları üzerindeki derin tesiri açıklanır. Âyetler ve hadislerden anlaşıldığı üzere, "Rahmân" ismi yalnızca Allah'a mahsus olup, tüm yaratılmışları kapsayan sınırsız ve evrensel rahmeti ifade eder. Buna karşılık, "Rahîm" ismi ise hem Allah hem de diğer varlıklar için kullanılabilir ve daha çok incelik, şefkat ve merhamet anlamları taşır. "Rahmân" ismi dünyadaki tüm canlıları içine alan kapsamlı bir rahmeti anlatırken, "Rahîm" ismi ahirette sadece müminlere özel olan rahmeti ifade eder. Ayrıca, Kur'ân ve Hz. Peygamber, rahmetin yeryüzündeki tezahürleri olarak "rahîm" sıfatıyla anılmıştır. Akrabalara "rahîm" denmesi ise, onların arasındaki şefkat ve merhamet bağını işaret ederken, kadının döl yatağının bu isimle anılması, tüm akrabaların aynı kaynaktan gelmesi ve bu bağın merhametle şekillenmesine işaret eder. Sonuç olarak, Kur'ân ve hadisler, kullara bu rahmetin hem alıcısı hem de yeryüzündeki yansıması olmaları çağrısında bulunur.

**Etik Beyan:** Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

"İSTİŞHÂD YÖNÜYLE KUR'ÂN VE HADİSİN BİR KELİMENİN ANLAM DÜNYASINI  
İNŞASINDAKİ ROLÜ: RAHMET KAVRAMI ÖRNEĞİ"

---

**Yazar(lar) / Author(s):** İsmail Karahan-Nejdet Gürkan

**Finansman / Funding:** Yazarlar, bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadıklarını kabul ederler. / The authors acknowledge that they received no external funding in support of this research.

## Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel. *Musnedu Ahmed b. Hanbel*. thk. Şuayb Arnavud. 45 Cilt. Muessetu'r-Risâle, 2001.
- Ahmed b. Hanbel, *Musnedu Ahmed b. Hanbel*. thk. Ahmed Muhammed Şakir. 8 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1995.
- Bağdâdî, Abdulkadir b. Ömer. *Hızânetu'l-Edeb*. thk. Muhammed Harun. 11 Cilt. Kahire: Mektebetu'l-Hancı, 1998.
- Cevherî, İsmail b. Hammâd. *es-Sihâh Tâcu'l-lugati ve Sihâhu'l-Arabiyye*. thk. Ahmed Abdulfatûr 'Attâr. Kahire: Dâru'l-ilm li'l-melâyîn, 1990.
- Cündî, Enver, *el-Fushâ Luğatu'l-Kur'ân*. Dâru'l-Kitâbi'l-Benânî, Mektebetu'l-Medrese, 1987.
- Çetin, Nihad M. 'Arap' (Yazı, Dil, Edebiyat), *DİA*, C. 3. İstanbul, 1991.
- Durmuş, İsmail. "İstişhâd maddesi". *DİA*. C. 23. İstanbul, 2001.
- Ebû Dâvud, Süleyman b. Davud. *Musnedu Ebî Dâvud*. thk. Muhammed Abdulmuhsin. 4 Cilt. Mısır: Dâru Hicr, 1999.
- Efgânî, Said el-Efgânî. *fi Usûli'n-Nahv*. Beyrut: Mektebetu'l-İslâmî, 1987.
- Eroğlu, Yakup. "Kur'ân-ı Kerîm'in Arap Diline Etki ve Katkıları". *İslâmî İlimler Dergisi*.
- Ezherî, Ebu Mansur Muhammed. *Tehzibul-luğa*. thk. Muhammed Avz Mu'reb, 15 Cilt. Beyrut: Daru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, 2001.
- Halil b. Ahmed, *Kitâbu'l-Ayn*. thk. Mehdi el-Mahzûmî. 8 Cilt. Beyrut: Mektebetu'l-Hilal, 1431.
- Hâtîm Sâlihü'd-Dâmin. *el-İstişhâd bi'l-Hadîs fi'l-Lugati ve'n-Nahv*. Dubai, 2002.
- Hidr, Hüseyin. *Dirasât fi'l-Arabiyye ve Tarîhuhâ*. Dimaşk: el-Mektebetu'l-İslâmî, 1960.
- İbn Cinnî, Ebu'l-Feth Osman. *el-Muhteseb fi Tebyîni Vucûhi Şevâzî'l-Kirâât ve'l-İdâhi anhâ*. thk. Abdulfetteh İsmail. Kahire, 1984.
- İbn Fâris, Ahmed b. Zekerîyya. *Mu'cemu Makayisi'l-luğa*. thk. Abdusselam Muhammed Harun. 6 Cilt. Beyrut: Daru'l-Fikr, 1999.
- İbn Kayyîm, Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ez-Zurâî. *Şerhu İbn Kayyîm li Esmâi'l-Husnâ*. thk. Omer el-Eşgar. Ürdün: Dâru'n-nefâis, 2008.
- İbn Mâlik, *Şevâhidu't-Tavdîh ve't-Tashîh li Muşkilâtî'l Câmi's-Sahîh*. thk. Tâhâ Muhsin. Bağdat: Mektebetu İbn Teymiyye, 1985.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl. *Lisânu'l-Arab*. Havâşî. Dilcilerden bir grup. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1990.
- İbn Manzûr. *Lisanu'l-Arab*. Havâşî. Dilcilerden bir grup. 3 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1990.
- İbn Sîde, Ali b. İsmail. *el-Muhkem ve'l-Muhîtu'l-A'zam*. thk. Abdulhamid Hendâvî. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-ilm lil melâyîn, 2000.
- İsfahânî, Rağîb. *el-Mufredâtu fi Garîbu'l-Kur'ân*. thk. Safvan Adnan ed-Dâvî. Beyrut: Daru'l-Kalem, 1412.
- İskenderî, Ahmed. *el-Vesît fi Edebi'l-Arabî ve Târîhuhû*. Kahire: Mattbaatu'l-Meârif, 1925.
- Kasapoğlu, Abdurrahman. "Kur'ân'ı Anlamada Semantik Yöntem". *Hikmet Yurdu*.
- Kâsımî, Cemâlüddin. *Kavâidu't-Tahdîs min Funûni Mustalahi'h-Hadîs*. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1431.
- Özbalıkcı, Mehmet Reşit. *Kur'ân ve Hadîs'in Arap Gramerindeki Rolü*. İzmir: Akademi Yayınları, 2006.
- Özçelik, Harun. "Hadîslerde Lafız İhtilâfına Farklı Yaklaşımlar ve Çözüm Metodları Üzerine". *AÜİF* 27 (2007).
- Sicistânî, Ebu Dâvud Süleyman. *Sunenu Ebî Dâvud*. thk. Muhyiddin Abdulhamid. 7 Cilt. Daru'r-Risâle, 2009.
- Soysaldı, Mehmet. "Kur'ân'ı Doğru Anlamada Semantik Metodun Önemi". Van: YY. Üniversitesi Kur'ân ve Dil Sempozyumu, 2001.
- Subhi İbrahim Salih. *Ulumu'l-Hadîs ve Mustalihuhû*. Beyrut: Daru'l-İlmi'l-Melâyîn, 1984.
- Suyûtî, Celalettin. *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl. 4 Cilt. Mısır: el-Hey'etu'l-Mısriyye, 1984.
- Suyûtî, Cemalettin. *el-İktirâh fi Usûli'n-Nahv*. thk. Muhammed Süleyman Yakut. 1 Cilt. Dimaşk: Daru'l-Beyrutî, 2006.
- Tirmizî, Muhammed b. Ali. *Nevâdiru'l-Usûl fi Ehâdisi'r-Rasûl*. thk. Abdurrahman Umeyre. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ceyl, 1431.
- Tural, Hüseyin. "Arap Dilinde Şiir ve Hadiste İstişhâd Mes'elesi". *AÜ. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (1990).
- Turgay, Nurettin. "Kur'ân ve Arap Dili". *Diyanet İlmi Dergi* 34/3 (1998).
- Zerkeşî, Abdullah b. Bahadır, *el-Bahru'l-Muhîd fi Usûli'l-Fıkḥ*. 8 Cilt. Dâru'l-Kutubî, 1994.

## ARAŞTIRMA MAKALESİ/RESEARCH ARTICLE

### جهود فاضل السامرائي في علم المعاني

Ali Qasim Mohammed MOHAMMED

Öğr. Gör., Selçuk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı, Konya  
Lecturer, Selçuk University, Faculty of Theology, Arabic Language and Rhetoric, Konya/Türkiye

[aliqasimmohammed1996@gmail.com](mailto:aliqasimmohammed1996@gmail.com)

[orcid.org/0000-0002-4044-7224](https://orcid.org/0000-0002-4044-7224)

[ror.org/045hgzm75](https://ror.org/045hgzm75)

Yüksel ÇELİK

Dr. Öğr. Üyesi, Erciyes Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı, Kayseri  
Assist. Prof. Dr., Selçuk University, Faculty of Theology, Arabic Language and Rhetoric, Kayseri/Türkiye

[ycelik@erciyes.edu.tr](mailto:ycelik@erciyes.edu.tr)

[orcid.org/0000-0001-8536-146x](https://orcid.org/0000-0001-8536-146x)

[ror.org/047g8vk19](https://ror.org/047g8vk19)

## الملخص

عِلْمُ الْبَلَاغَةِ هُوَ أَحَدُ فُرُوعِ اللُّغَةِ الْعَرَبِيَّةِ الَّتِي تَهْتَمُ بِدِرَاسَةِ تَحْسِينِ التَّعْبِيرِ وَتَوْصِيلِ الْمَعْنَى بِأَفْضَلِ طَرِيقَةٍ مُمَكِّنَةٍ، وَيَعُدُّ عِلْمُ الْمَعَانِي مِنْ أَبْرَزِ فُرُوعِ الْبَلَاغَةِ إِلَى جَانِبِ عِلْمِ الْبَيَانِ وَالْبَدِيعِ. فِي بَدَايَةِ نُشْأَةِ عِلْمِ الْبَلَاغَةِ، كَانَتْ هَذِهِ الْعُلُومُ تُدْرَسُ مَعًا دُونَ تَقْسِيمٍ أَوْ تَحْدِيدٍ، وَلَكِنْ مَعَ مَرُورِ الْوَقْتِ بَدَأَ الْمُخْتَصُّونَ فِي هَذَا الْمَجَالِ بِالْمُحَاوَلَةِ لِتَقْسِيمِ وَتَخْصِصِ كُلِّ عِلْمٍ عَلَى حِدَةٍ. وَقَدْ اسْتَمَرَّ هَذَا النَّهْجُ حَتَّى جَاءَ عَبْدُ الْقَاهِرِ الْجَزْجَانِيُّ فِي الْقَرْنِ الْخَامِسِ الْهَجْرِيِّ، حَيْثُ قَدَّمَ نَظْرِيَّةَ عِلْمِ الْمَعَانِي فِي كِتَابِهِ "دَلَائِلُ الْإِعْجَازِ". وَلَقَدْ كَانَ لِلْقُرْآنِ الْكَرِيمِ تَأْثِيرٌ كَبِيرٌ فِي تَطَوُّرِ عِلْمِ الْبَلَاغَةِ، إِذْ دَرَسَ الْعُلَمَاءُ بَلَاغَةَ الْقُرْآنِ بِعِنَايَةٍ وَرَكَّزُوا عَلَى أُسَالِيهِ وَكَيْفِيَّتِهِ تَوْظِيفَهُ لِلأَدَوَاتِ الْبَلَاغِيَّةِ لِنَقْلِ الْمَعْنَى بِشَكْلِ مُؤَثِّرٍ. مِنْ بَيْنِ الْعُلَمَاءِ الَّذِينَ سَاهَمُوا فِي تَطَوُّرِ عِلْمِ الْبَلَاغَةِ الْجَاحِظُ، وَالرَّجَّاجُ، وَالْجَزْجَانِيُّ، وَالرَّازِيُّ وَغَيْرُهُمْ، الَّذِينَ سَاهَمُوا فِي تَقْعِيدِ الْبَلَاغَةِ وَتَطْوِيرِهَا، وَمِنْ بَيْنِ الْعُلَمَاءِ الْمُعَاصِرِينَ الَّذِينَ بَرَزُوا فِي مَجَالِ الْبَلَاغَةِ وَعِلْمِ اللُّغَةِ الْعَرَبِيَّةِ بِشَكْلِ عَامٍّ، يُعْتَبَرُ الدُّكْتُورُ فَاضِلُ السَّامِرَائِيِّ مِنْ أَبْرَزِ الْأَسْمَاءِ، حَيْثُ قَدَّمَ الْعَدِيدَ مِنَ الْأَعْمَالِ الَّتِي تَنَاقَلَتْ مُخْتَلَفَ جَوَانِبِ اللُّغَةِ وَالنَّحْوِ وَالْبَلَاغَةِ. جَاءَتْ هَذِهِ الدِّرَاسَةُ لِتُسَلِّطَ الضُّوْءَ عَلَى جُهِودِ فَاضِلِ السَّامِرَائِيِّ فِي عِلْمِ الْمَعَانِي مِنْ خِلَالِ كُتُبِهِ الْمُخْتَلِفَةِ. تَمَّ تَقْسِيمُ الْبَحْثِ إِلَى مَدْخَلٍ

وَمَبْحَثٌ. جَاءَ الْمَدْخَلُ مُعَرِّفًا بِفَاضِلِ السَّامَرَّائِيِّ وَتَارِيخِ عِلْمِ الْمَعَانِي وَتَطَوُّرِهِ بِإِيجَازٍ. أَمَّا الْمُبْحَثُ الْأَوَّلُ فَقَدْ خُصَّصَ لِجُهْدِ فَاضِلِ السَّامَرَّائِيِّ فِي عِلْمِ الْمَعَانِي، وَقُسِمَ إِلَى خَمْسَةِ أَقْسَامٍ: الْأَوَّلُ: الاسْتِفْهَامُ، الثَّانِي: التَّأْكِيدُ بِـ "إِنَّ" وَاللَّامَ، الثَّلَاثُ: التَّقْدِيمُ وَالتَّأْخِيرُ، الرَّابِعُ: التَّنْكِيرُ، الْخَامِسُ: الْإِيجَازُ. وَفِي الْتَّهَيَّاتِ، تَمَّ تَقْدِيمُ النَّتَائِجِ وَالْإِسْتِثْنَاءَاتِ. هَذِهِ الْمَقَالَةُ تُعَدُّ جُزْءًا مِنْ رِسَالَةِ دَكْتَوْرَاهِ تَمَّ تَقْدِيمُهَا لِلنَّشْرِ لاسْتِيفَاءِ مَتَطَلِبَاتِ التَّخَرُّجِ.

الكلمات المفتاحية: اللغة العربية، البلاغة، المعاني، فاضل السامرائي.

## THE EFFORTS OF FADIL AL-SAMARRAI IN THE SCIENCE OF MEANINGS

### Abstract

The science of rhetoric (Balagha) is a branch of the Arabic language focused on enhancing expression and conveying meaning effectively. One of its main branches is Ilm al-Ma'ani (the science of meanings), along with Ilm al-Bayan (figures of speech) and Ilm al-Badi' (beautification). Initially, these sciences were taught together, but over time, they were separated. In the fifth century AH, Abd al-Qahir al-Jurjani advanced the science of meanings in his work Delail al-I'jaz. The Quran greatly influenced the development of rhetoric, with scholars studying its eloquence and rhetorical features. Key figures such as Al-Jahiz, Al-Zajaj, Al-Jurjani, and Al-Razi contributed significantly to the field. Today, Fadel Alsamerai is a leading figure in Arabic language and rhetoric, with numerous works addressing language, grammar, and rhetoric. This study aims to shed light on the efforts of Fadel Alsamerai in the science of meanings through his various books. The research is divided into an introduction and a main body. The introduction provides an overview of Fadel Alsamerai, the history of the science of meanings, and its development in brief. The first section is dedicated to Fadel Alsamerai's contributions to the science of meanings and is divided into five parts: the first is inquiry, the second is emphasis with "inna" and the definite article "al", the third is prioritization and postponement, the fourth is indefiniteness, and the fifth is brevity. Finally, the results and conclusions are presented. This article is part of a doctoral dissertation submitted for publication to fulfill graduation requirements.

**Keywords:** Arabic language, Rhetoric, Meaning, Fadel Alsamerai.

## FÂDİL ES-SÂMERRÂÎ'NİN MEÂNÎ İLMİNDEKİ ÇALIŞMALARI

### Öz

Belâgat ilmi, Arapçanın dallarından biri olup ifade şekillerini geliştirme ve anlamı en iyi şekilde sunmaya odaklanır. Meânî ilimi, beyân ve bedîa ilimiyle birlikte belâğatın en önemli bilimlerinden biri olarak kabul edilir. Belâğat ilminde, başlangıçta bu üç bilim bir arada, herhangi bir bölümlere ya da belirleme yapılmadan ele alınıyordu. Bu durum, beşinci yüzyılda, Abdülkâhir el-Cürcânî'nin "Delâilü'l-İ'câz" adlı eserinde meânî ilmi teorisini ortaya koyana kadar böyle devam etti. Kur'an-ı Kerim, nazil olduktan sonra belâğat ilminde büyük bir etki yarattı, bu sayede âlimler Kur'an'ın belâğatını incelediler, üsluplarına ve anlamı etkili bir şekilde iletmek için belâğat araçlarının nasıl kullanıldığını araştırdılar. Belâğatın gelişimine katkı sağlayan önemli âlimler arasında el-Câhiz, ez-Zeccâc, el-Cürcânî, er-Râzî de yer almaktadır. Bu âlimler, belâğatın kurallarını oluşturup geliştirdiler ve bu süreç günümüze kadar devam etti. Fâdıl es-Sâmerrâî, yaptığı çalışmalarla Arap dili ve belâğati alanına katkı sağlayan çağdaş isimler arasında yer almaktadır. Bu çalışma, Fâdıl es-Sâmerrâî meânî ilmindeki katkılarını incelemeyi amaçlamaktadır. Araştırma, bir giriş ve ana bölüm olarak iki kısma ayrılmıştır. Giriş kısmında, Fâdıl es-Sâmerrâî hakkında bilgi verilmiş ve Meânî iliminin tarihsel gelişimi kısaca ele alınmıştır. Birinci bölümde, es-Sâmerrâî'nin meânî ilmindeki katkılarını ele alınıp, altı ana başlığa ayrılmıştır: Birinci başlıkta: istifhâm, ikinci başlıkta "inne" ve lam ile teyit etmek, üçüncü başlıkta takdîm ve tehrîr, dördüncü başlıkta tenkîr ve beşinci başlıkta ise icâz bölümü bulunmaktadır.



Çalışma sonuç kısmıyla tamamlanmıştır. Bu makale, mezuniyet gerekliliklerini tamamlamak için yayına sunulan doktora tezinin bir parçasıdır.

**Anahtar kelimeler:** Arap dili, Belâgat, Meânî, Fâdîl es-Sâmerrâî.

**Atıf / Cite as:** Mohammed, Ali Qasim Mohammed-Çelik, Yüksel. "Cühûd Fâdîl es-Sâmerrâî fî 'ilmi'l-Meânî". *Apjir* 9/1 (Nisan 2025), 115-153.

## مدخل

نظراً لطبيعة البحث، تم تقسيم المدخل إلى قسمين: الأول عن حياة فاضل السامرائي وحياته العلمية، والقسم الثاني عن علم المعاني بإيجاز.

## فاضل صالح السامرائي

فاضل صالح السامرائي: (١٣٥٢ هـ معاصر - ١٩٣٣ - .....).

اسمه: فاضل بن صالح بن مهدي بن خليل البدري السامرائي<sup>١</sup>. من عشيرة البدرين، كُنِيَّةُ أَبُو مُحَمَّدٍ<sup>٢</sup>.

الولادة: وُلِدَ السَّامَرَّائِيُّ فِي الْعِرَاقِ فِي مَدِينَةِ سَامَرَاءَ فِي مُحَافَظَةِ صَاحِاحِ الدِّينِ، تَبْعُدُ تَقْرِيبًا مِائَتَانِ وَخَمْسَةَ وَعِشْرُونَ كِيلُومِترًا شَمَالَ الْعَاصِمَةِ الْعِرَاقِيَّةِ بَغْدَادَ<sup>٣</sup>.

التعليم: أَكْمَلَ دَرَأَسَتَهُ الْإِبْتِدَائِيَّةَ وَالْمُتَوَسَّطَةَ وَالثَّانَوِيَّةَ فِي مَدِينَةِ سَامَرَاءَ. وَبَعْدَ ذَلِكَ أَكْمَلَ دَوْرَةَ تَرْبَوِيَّةٍ لِإِعْدَادِ الْمُعَلِّمِينَ، وَمِنْ ثَمَّ تَخَرَّجَ فِي كَلِيَّةِ التَّرْبِيَةِ سَنَةَ ١٩٦١ م. وَحَصَلَ عَلَى دَرَجَةِ الْمَاجِسْتِيرِ فِي اللُّغَةِ الْعَرَبِيَّةِ بِرِسَالَةٍ عُنْوَانُهَا "ابن جني النحوي"،<sup>٤</sup> بِإِشْرَافِ

<sup>١</sup> موسوعة أعلام العراق في القرن العشرين، حميد المطبعي، (بغداد: وزارة الثقافة والإعلام، دار الشؤون الثقافية العامة، ١٩٩٥ م)، ١٥٧/١.

<sup>٢</sup> İzzet Marangozolu, *Beyânî Tefsiri Metodu -Fâdîl Sâlih es-Sâmerrâî Örneği*, Yayınlanmamış Dr. Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyok Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri, 2015, 86.

<sup>٣</sup> موسوعة أعلام العراق في القرن العشرين، حميد المطبعي، ١٥٧/١. لقاء مع الدكتور فاضل السامرائي في برنامج علماء مبدعون المستضيف: أ. جاسم محمد المطوع، عنوان الحلقة: قصة حياة فاضل السامرائي على الشبكة العنكبوتية على اليوتيوب. تاريخ التسجيل: ١٦-٠٥-٢٠٠٢ م.

<sup>٤</sup> فاضل صالح السامرائي، ابن جني النحوي، (دار النذير: ١٩٦٩ م).

الدكتور مصطفى جواد من جامعة بغداد سنة ١٩٦٥ م. ثم التحق بجامعة عين شمس في كلية الآداب في مصر وحصل على درجة الدكتوراه برسالة عنونها "الدراسات النحوية واللغوية عند الرمخسري"، بإشراف الدكتور مصطفى ناصيف، سنة ١٩٦٨ م. وفي السنة نفسها -بعد حصوله على درجة الدكتوراه في اللغة العربية- عاد إلى العراق وواصل عمله في كلية التربية. وأصبح أستاذاً مشاركاً في الجامعة نفسها سنة ١٩٧٢ م، وأستاذاً في سنة ١٩٧٩ م.<sup>٦</sup>

تدريسه ومسؤولياته: عمل الأستاذ فاضل معلماً في مدينة بلد عام ١٩٥٣ م، ورجع إلى التدريس في الثانوي، وبعد حصوله على الماجستير وفي السنة نفسها عين معيداً في جامعة بغداد في كلية التربية في قسم اللغة العربية في سنة ١٩٦١ م، وبعد حصوله على شهادة الدكتوراه عاد إلى العراق عام ١٩٦٨ م، وعين في جامعة بغداد في كلية الآداب، وعين عميداً لكلية الدراسات الإسلامية المسائية في السبعينات، بعدها أغير للتدريس في جامعة الكوفة في قسم اللغة العربية عام ١٩٧٩ م، ثم عاد إلى العراق، وأصبح خبيراً في لجنة الأصول في المجمع العلمي العراقي عام ١٩٨٣ م، وأصبح عضواً في المجمع العلمي العراقي عام ١٩٩٦ م، وفي ١٩٨٨ م أحيل إلى التقاعد بعد ما قضى ما يقارب أربعين سنة أستاذاً للنحو في جامعة بغداد، ثم ذهب إلى الخليج ليعمل أستاذاً في جامعة عجمان التي أمضى فيها سنة، ثم انتقل إلى جامعة الشارقة أستاذاً لمادة النحو والتعبير القرآني من سنة ١٩٩٩ م إلى سنة ٢٠٠٤ م، حيث رجع الدكتور فاضل السامرائي إلى العراق.<sup>٧</sup>

<sup>٥</sup> حميد المطيعي، موسوعة أعلام العراق في القرن العشرين، ١/١٥٧. لقاء مع الدكتور فاضل السامرائي في برنامج علماء مبدعون المستضيف: أ. جاسم محمد المطوع، عنوان الحلقة: قصة حياة فاضل السامرائي على الشبكة العنكبوتية على اليوتيوب. تاريخ التسجيل: ١٦-٠٥-٢٠٠٢ م.

<sup>٦</sup> بهجت عبد الغفور الحديشي، القصيدة الإسلامية وشعراء العراق، (بغداد: منشورات وزارة الثقافة العراقية، ٢٠١٠ م)، ٣١٢. نقلاً عن İzzet Marangozlu, *Beyânî Tefsiri Metodu*, 86.

<sup>٧</sup> ٠٤ نيسان ٢٠١٩ [رابطه أدباء الشام - الأديب الداعية فاضل السامرائي \(odabasham.net\)](http://odabasham.net). بهجت، القصيدة الإسلامية وشعراء العراق، ٣١٣. نقلاً عن İzzet, *Beyânî Tefsiri Metodu*, ٨٧.

شخصيته العلمية: فاضل صالح السامرائي هو عالم في اللغة، والنحو، والتفسير، اشتهر في العالم الإسلامي بمؤلفاته العديدة التي تتناول الأسلوب القرآني<sup>٨</sup>.

ألف السامرائي أول مؤلفاته وهو لا يزال طالباً في الكلية بعنوان "نداء الروح"<sup>٩</sup>. وبعده كتب في مسألة الإيمان بعنوان "نبوة محمد صلى الله عليه وسلم من الشك إلى اليقين"<sup>١٠</sup>. ويذكر فاضل السامرائي أنه قام بتأليف هذا الكتاب لتبديد الشك المتشيرة آنذاك بين الشبَاب حول الإلحاد<sup>١١</sup>. وألف كتاب "معاني النحو" الذي استغرق عشر سنين، وبعده "التعبير القرآني"<sup>١٢</sup>.

انضم السامرائي إلى العديد من الندوات والمؤتمرات التي نظمت في العراق. منها المؤتمر الذي نظّمته وزارة الأوقاف في بغداد عام ١٩٩٠م بعنوان "المؤتمر الأول للإعجاز القرآني"، وفي جامعة الموصل، كلية الآداب عام ١٩٩١م بعنوان "الندوة الثالثة لقسم اللغة العربية"<sup>١٣</sup>.

<sup>٨</sup> بهجت، القصيدة الإسلامية وشعراء العراق، ٣١٤. نقلاً عن. İzzet, *Beyânî Tefsiri Metodu*, ٨٧.

<sup>٩</sup> فاضل السامرائي، نداء الروح، (بغداد: مكتبة القدس)، ٧.

<sup>١٠</sup> فاضل السامرائي، نبوة محمد صلى الله عليه وسلم من الشك إلى اليقين، ط: ٣ (عمان: دار عمار للنشر والتوزيع، ٢٠١٠م)، ١١.

<sup>١١</sup> Marangozoğlu, *Beyânî Tefsiri Metodu*, 87

<sup>١٢</sup> Marangozoğlu, *Beyânî Tefsiri Metodu*, 87

<sup>١٣</sup> Marangozoğlu, *Beyânî Tefsiri Metodu*, 87

قَامَ السَّامِرَائِيُّ مِنْ خِلَالِ إِطْلَاعِهِ وَقِرَاءَتِهِ لِمُخْتَلَفِ الْكُتُبِ بِتَطْبِيقِ الْبَلَاغَةِ عَلَى النُّصُوصِ الْقُرْآنِيَّةِ حَيْثُ إِنَّهُ قَامَ بِقِرَاءَةِ كِتَابِ "فِي ظِلَالِ الْقُرْآنِ" لِسَيِّدِ قُطْبٍ،<sup>١٤</sup> و"دلائل الإعجاز" لعبد القاهر الجرجاني،<sup>١٥</sup> قَبْلَ أَنْ يَبْدَأَ فِي دِرَاسَتِهِ الْجَامِعِيَّةِ، وَقَرَأَ أَيْضًا كُتُبَ ابْنِ قَيِّمِ الْجَوْزِيَّةِ،<sup>١٦</sup> والرافعي،<sup>١٧</sup> وأبو الأعلى المودودي.<sup>١٨</sup>

- <sup>١٤</sup> هو سيد قطب بن إبراهيم (ت ١٩٦٧م): مصري الجنسية مفكر إسلامي، من قرية (موشا) في أسيوط في مصر. تخرج بكلية دار العلوم في القاهرة سنة ١٣٥٣ هـ (١٩٣٤ م) وعمل في جريدة الأهرام، وكتب في مجلتي (الثقافة) و (الرسالة) وعين مدرساً للغة العربية، فموظفًا في ديوان وزارة المعارف. وبعدها مراقبًا فنيًا للوزارة. وأوفد في بعثة لدراسة برامج التعليم في أميركا (١٩٤٨) ولما رجع انتقد البرامج المصرية وكان يراها من وضع الإنجليز، وطالب ببرامج تتلائم الفكر الإسلامي. له العديد من المؤلفات ألفها في السجن بعد اعتقاله وأعدم فيما بعد، منها: النقد الأدبي، أصوله ومناهجه) و (التصوير الفني في القرآن) و (العدالة الاجتماعية في الإسلام) و (مشاهد القيامة في القرآن) و (الإسلام ومشكلات الحضارة) و (المستقبل لهذا الدين) و (في ظلال القرآن) و (معالم في الطريق). خير الدين بن محمود الزركلي، الأعلام، ط: ١٥ (بيروت: دار العلم للملايين، ٢٠٠٢م)، ١٤٨/٣، ١٤٧.
- <sup>١٥</sup> هو أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد الجرجاني، توفي في القرن الخامس الهجري، واضع أصول البلاغة، كان من أئمة اللغة العربية، من أشهر مؤلفاته: دلائل الإعجاز وأسرار البلاغة. الزركلي، الأعلام، ٤٨/٤، ٤٩.
- <sup>١٦</sup> هو "مُحَمَّدُ بْنُ أَبِي بَكْرٍ بْنُ أَيُّوبَ بْنِ سَعِيدِ بْنِ حَرِيزِ الزُّرْعِيِّ الشُّشْمُسِ" المشهور بابن قيم الجوزية. تتلمذ على يد الكثير من العلماء منهم: ابن تيمية، ابن أبي الفتح البعلبي، الصفي الهندي. له العديد من المؤلفات منها: زاد المعاد، إغلام الموقعين عَن رَبِّ الْعَالَمِينَ، الرُّوح. عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي، بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، تحقق: محمد أبو الفضل إبراهيم، (صيدا: المكتبة العصرية)، ٦٢.
- <sup>١٧</sup> هو "مصطفى صادق بن عبد الرزاق بن سعيد بن أحمد بن عبد القادر الرافعي". شاعر وأديب من كبار الكتاب في القرن العشرين، له ديوان في الشعر، وإبداع في النثر من أشهر مؤلفاته: تاريخ آداب العرب، وحي القلم، "المعركة" في الرد على كتاب الدكتور طه حسين في مسألة الشعر الجاهلي. أحمد أمين، علي الجارم وكتاب آخرون، المنتخب من آداب العرب، (مصر: دار الكتاب العربي، ١٩٥٤م)، ٥٦.

لِلسَّامَرَائِيِّ عِدَّةٌ مُؤَلَّفَاتٍ مِنْهَا فِي اللُّغَةِ: (الْجُمْلَةُ الْعَرَبِيَّةُ وَالْمَعْنَى، مَعَانِي الْأَبْنِيَّةِ فِي الْعَرَبِيَّةِ، مَعَانِي النَّحْوِ، الْجُمْلَةُ الْعَرَبِيَّةُ تَأْلِيْفُهَا وَأَفْسَامُهَا، تَحْقِيقَاتُ نَحْوِيَّةٍ، ابْنُ جَنِّي النَّحْوِيُّ، الدِّرَاسَاتُ النَّحْوِيَّةُ وَاللُّغَوِيَّةُ عِنْدَ الزَّمْخَشَرِيِّ، أَبُو الْبَرَكَاتِ بْنُ الْأَنْبَارِيِّ وَدِرَاسَاتُهُ النَّحْوِيَّةُ)، وَمُؤَلَّفَاتُهُ فِي التَّفْسِيرِ: (عَلَى طَرِيقَةِ التَّفْسِيرِ الْبَيَانِيِّ، بَلَاغَةُ الْكَلِمَةِ فِي التَّعْبِيرِ الْقُرْآنِيِّ، أَسْئَلَةُ بَيَانِيَّةٍ فِي الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ، لَمَسَاتُ بَيَانِيَّةٍ فِي نُصُوصٍ مِنَ التَّنْزِيلِ، التَّعْبِيرُ الْقُرْآنِيُّ، التَّنَاسُبُ بَيْنَ السُّورِ فِي الْمِفْتَاحِ وَالْخَوَاتِيمِ، مِنْ أَسْرَارِ الْبَيَانِ الْقُرْآنِيِّ، أَسْرَارُ الْبَيَانِ فِي التَّعْبِيرِ الْقُرْآنِيِّ)، وَمُؤَلَّفَاتُهُ الْمُتَفَرِّقَةُ: (نِدَاءُ الرُّوحِ، نُبُوَّةُ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنَ الشَّكِّ إِلَى الْيَقِينِ).

## علم المعاني

يُعَدُّ عِلْمُ الْمَعَانِي مِنْ أَهَمِّ عُلُومِ الْبَلَاغَةِ إِلَى جَانِبِ عِلْمِ الْبَيَانِ وَالْبَدِيعِ، فِي بَدَايَةِ نَشْأَةِ عِلْمِ الْبَلَاغَةِ كَانَتْ هَذِهِ الْعُلُومُ الثَّلَاثَةُ تُدْرَسُ مَعًا دُونَ تَقْسِيمٍ وَلَا تَحْدِيدٍ، وَشَيْئًا فَشَيْئًا بَدَأَ الْمُشْتَغِلُونَ بِعِلْمِ الْبَلَاغَةِ يَتَّجِهُونَ نَحْوَ التَّقْسِيمِ وَالتَّخْصِصِ، وَبَقِيَ عَلَى هَذَا الْحَالِ حَتَّى عَبْدُ الْقَاهِرِ الْجُرْجَانِيُّ.<sup>١٩</sup> وَفِي الْقَرْنِ الْخَامِسِ الْهَجْرِيِّ وَضَعَ الْجُرْجَانِيُّ نَظْرِيَّةَ عِلْمِ

<sup>١٨</sup> ولد أبو الأعلى المودودي (١٣٢١هـ - ١٩٠٣م) في مدينة أورانج آباد جنوبي الهند. داعية وإمام وعالم، بدأ بإصدار مجلة "ترجمان القرآن"، التي أصبحت الوسيلة الرئيسية لتوجيه مسلمي شبه القارة الهندية. وانتخب سنة ١٩٤١ م أول رئيس للجماعة الإسلامية. وقد حوكم وسجن. أسهم في تأسيس جمعية الجامعات الإسلامية كمنظمة دائمة. في سنة ١٣٩٩ هـ منح جائزة الملك فيصل تقديرًا لجهوده وتضحياته في خدمة الإسلام. له عدة مؤلفات منها: الجهاد في سبيل الله، الربا، الحكومة الإسلامية، الدين القيم. محمد خير بن رمضان، تكملة معجم المؤلفين، (بيروت: دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٩٧م - ١٤١٨هـ)، ٨٤. ٨٨، izzet, ٨٨

Beyânî Tefsiri Metodu

<sup>١٩</sup> هو عبد القاهر بن عبد الرحمن المعروف بالجرجاني، من أهل جرجان، أخذ علم النحو عن محمد بن علي الفارسي، من كبار أئمة اللغة العربية، واضع أصول البلاغة، له العديد من المؤلفات في مقدمتها: دلائل الإعجاز وأسرار البلاغة. محمد بن شاكر الملقب بصلاح الدين، فوات الوفيات، تحقق: إحسان عباس، (بيروت: دار صادر، ١٩٧٤م)، ٣٦٩/٢. الزركلي، الأعلام، ٤٨/٤ - ٤٩.

المَعَانِي فِي كِتَابِهِ "دَلَائِلُ الْإِعْجَازِ"،<sup>٢٠</sup> وَوَضَعَ نَظْرِيَّةَ الْبَيَانِ فِي كِتَابِهِ "أَسْرَارُ الْبَلَاغَةِ".<sup>٢١</sup> كَمَا وَضَعَ مِنْ قَبْلِهِ أَسَاسَ عِلْمِ الْبَدِيعِ ابْنُ الْمُعْتَزِّ.<sup>٢٢</sup> اسْتَنْبَطَ الْجَرْجَانِيُّ مِمَّنْ سَبَقَهُ مِنَ الْعُلَمَاءِ وَقَامَ بِتَفْعِيدِ الْقَوَاعِدِ.<sup>٢٣</sup> وَأَخَذَ الْمُتَأَخِّرُونَ لَفْظَ "المَعَانِي" مِنْ قَوْلِ الْجَرْجَانِيِّ: "النَّظْمُ هُوَ تَتَبُّعُ مَعَانِي النَّحْوِ فِيمَا بَيْنَ الْكَلِمِ عَلَى حَسَبِ الْأَغْرَاضِ الَّتِي يُصَاغُ لَهَا الْكَلَامُ".<sup>٢٤</sup>

وَيُعْرَفُ عِلْمُ الْمَعَانِي بِأَنَّهُ الْعِلْمُ الَّذِي عَنْ طَرِيقِهِ يُمَكِّنُ مَعْرِفَةَ مَا يَلْحَقُ اللَّفْظَ مِنْ أَحْوَالٍ حَتَّى يَكُونَ مُطَابِقًا لِمُقْتَضَى الْحَالِ، وَعَرِفَ أَيْضًا بِأَنَّهُ "أُصُولٌ وَقَوَاعِدُ يُعْرَفُ بِهَا أَحْوَالُ الْكَلَامِ الْعَرَبِيِّ الَّتِي يَكُونُ بِهَا مُطَابِقًا لِمُقْتَضَى الْحَالِ، بِحَيْثُ يَكُونُ وَفْقَ الْغَرَضِ الَّذِي سَبَقَ لَهُ".<sup>٢٥</sup> فَلَا بُدَّ أَنْ يَكُونَ الْكَلَامُ مُطَابِقًا لِأَحْوَالِ الْمُخَاطَبِينَ وَحَسَبَ عُقُولِهِمْ لِيَكُونَ لَهُ أَثَرٌ فِيهِمْ، وَيَصِلُ إِلَى غَايَتِهِ الْمَنْشُودَةِ، فَأَحْوَالُ الْمُخَاطَبِينَ وَعُقُولُهُمْ وَمَدَى إِدْرَاكِهِمْ مُخْتَلِفَةٌ، لِهَذَا السَّبَبِ تَخْتَلِفُ الْأَسَالِيبُ فِي الْخَطَابِ حَسَبَ الْمُخَاطَبِ وَلِكُلِّ مَقَامٍ مَقَالٌ، وَهَذَا مَا يَخُوضُ فِيهِ عِلْمُ الْمَعَانِي فَمَقَامُ التَّنْكِيرِ يَخْتَلِفُ عَنْ مَقَامِ التَّعْرِيفِ، وَمَقَامُ

<sup>٢٠</sup> أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد الفارسي الأصل، الجرجاني الدار، دلائل الإعجاز في علم المعاني، تحقق: محمود محمد شاكر أبو فهر، ط: ٣ (القاهرة: مطبعة المدني، ١٩٩٢م).

<sup>٢١</sup> عبد القاهر بن عبد الرحمن الجرجاني، أسرار البلاغة، تحقق: محمود محمد شاكر، (القاهرة: مطبعة المدني).

<sup>٢٢</sup> عبد العزيز بن عتيق، علم المعاني، (بيروت: دار النهضة العربية للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠٩م)، ٢٥.

<sup>٢٣</sup> عبد العزيز بن عتيق، علم المعاني، ٢٦.

<sup>٢٤</sup> حسن بن إسماعيل بن حسن بن عبد الرازق الجناحي، البلاغة الصافية في المعاني والبيان والبدیع، (القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، ٢٠٠٦م)، ٨٨.

<sup>٢٥</sup> محمد أحمد قاسم، محيي الدين ديب، علوم البلاغة، (طرابلس: المؤسسة الحديثة للكتاب، ٢٠٠٣م)، ٢٥٩.

الإِطْنَابُ يُخَالِفُ مَقَامَ الإِيجَازِ، وَمَقَامُ خِطَابِ الشَّاكِّ الَّذِي يَحْتَاجُ إِلَى مُؤَكَّدَاتٍ يَخْتَلِفُ  
عَنِ الْمُتَأَكِّدِ الَّذِي لَا يَحْتَاجُ، وَخِطَابُ الْغَيْبِيِّ يَخْتَلِفُ عَنِ خِطَابِ الذِّكْيِيِّ.<sup>٢٦</sup>

وَأَحْوَالُ اللَّفْظِ وَمَا يَجِبُ عَلَيْهِ مِنْ مُطَابَقَةٍ لِمُقْتَضَى الْحَالِ هِيَ مَا يَعْزُضُ إِلَيْهِ الْكَلَامُ مِنْ  
تَعْرِيفٍ وَتَنْكِيرٍ وَتَأْخِيرٍ وَتَقْدِيمٍ وَغَيْرِ ذَلِكَ، وَأَحْوَالُ اللَّفْظِ لَيْسَ الْمَقْصُودُ بِهَا الإِذْغَامُ  
وَالِإِعْلَالُ وَالرَّفْعُ وَالنَّصْبُ وَمَا شَابَهَا الْآتِي لَا بُدَّ مِنْ صِحَّتِهَا فِي تَأْدِيَةِ الْمَعْنَى وَالْكَلامِ  
وَلَكِنَّ هَذِهِ أَمْثَالُ هَذِهِ الْمَوَاضِعِ لَا تُدْرَسُ فِي عِلْمِ الْمَعَانِي وَإِنَّمَا تُدْرَسُ فِي عِلْمِي  
الصَّرْفِ وَالنَّحْوِ.<sup>٢٧</sup> وَقَدْ يَشْتَرِكُ عِلْمُ النَّحْوِ مَعَ الْمَعَانِي فِي عِدَّةٍ مَوَاضِعَ كَالْتَعْرِيفِ  
وَالْتَنْكِيرِ وَالتَّقْدِيمِ وَالتَّأْخِيرِ وَغَيْرِهَا مِمَّا يَدْخُلُ فِي عِلْمِ الْمَعَانِي وَلَكِنَّ عِلْمَ النَّحْوِ  
يُدْرَسُهَا بِشَكْلِ مُخْتَلِفٍ فِيهِ يُدْرَسُ إِمْكَانُ التَّقْدِيمِ أَوْ امْتِنَاعُهُ أَوْ جُوبُهُ، وَإِمْكَانُ الْحَذْفِ  
وَجَوَازُهُ وَوُجُوبُهُ وَامْتِنَاعُهُ وَأَحْكَامُ التَّعْرِيفِ وَالتَّكْنِيزِ وَلَكِنَّهُ لَا يُدْرَسُهَا مِنْ حَيْثُ وَفُوعُهَا  
بَلَاغِيًا كَمُطَابَقَتِهَا لِمُقْتَضَى الْحَالِ وَمَا يُنَاسِبُ الْمَقَامَ، وَهَذَا هُوَ الْفَرْقُ الْجَوْهَرِيُّ بَيْنَ  
عِلْمِي الْمَعَانِي فِي الْبَلَاغَةِ وَبَيْنَ النَّحْوِ حَيْثُ إِنَّ النَّحْوَ يُدْرَسُ الْجُمْلَ مِنْ نَاحِيَةِ صِحَّتِهَا  
وَمُطَابَقَتِهَا لِلْقَوَاعِدِ بَيْنَمَا الْمَعَانِي يُدْرَسُ الْجُمْلَ مِنْ نَاحِيَةِ الْمُطَابَقَةِ وَمُنَاسِبَتِهَا لِأَحْوَالِ  
السَّامِعِينَ.<sup>٢٨</sup>

إِذْنًا فِي عِلْمِ الْمَعَانِي لَا بُدَّ لِلْكَلامِ الَّذِي يُلْقِيهِ الْمُتَكَلِّمُ أَنْ يُطَابِقَ حَالَ السَّامِعِ وَأَنْ يَكُونَ  
مُؤَثِّرًا يَحْمِلُ الصِّفَاتِ الْبَلَاغِيَّةَ مُنَاسِبًا لِلْمَقَامِ، وَلِلْمُخَاطَبِ الَّذِي يُلْقَى إِلَيْهِ الْخَبَرُ.<sup>٢٩</sup>  
وَالْكَلامُ يَتَكَوَّنُ مِنَ الْخَبَرِ وَالْإِنْشَاءِ، وَالْخَبَرُ مَا يَحْتَمِلُ الصِّدْقَ وَالْكَذِبَ، وَفِيهِ يَدْخُلُ  
الْخَبَرُ الْوَاجِبُ الصِّدْقِ، كَالْأَخْبَارِ الَّتِي أَخْبَرَ اللَّهُ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى وَالْأَخْبَارِ الَّتِي أَخْبَرَ بِهَا

<sup>٢٦</sup> مناهج جامعة المدينة العالمية، البلاغة ٢ - المعاني، المرحلة: بكالوريوس (جامعة المدينة العالمية)، ٦٩.

<sup>٢٧</sup> الجناجي، البلاغة الصافية، ٨٨.

<sup>٢٨</sup> الجناجي، البلاغة الصافية، ٨٨.

<sup>٢٩</sup> المراغي، علوم البلاغة، ٤٣.

الرَّسُولُ عَلَيْهِ السَّلَامُ، وَالْأَخْبَارِ الْوَاجِبَةِ الْكَذِبِ كَأَخْبَارِ الْمُتَنَبِّئِينَ كَمُسَيَّلَمَةِ الْكَذَابِ، وَأَمَّا غَيْرُهَا مِنَ الْأَخْبَارِ فَيُنْتَظَرُ إِلَى حَالِ الْمُتَكَلِّمِ وَصِدْقِهِ مِنْ عَدَمِهِ. وَلِلْخَبَرِ ثَلَاثُ حَالَاتٍ.<sup>٣٠</sup>

الْحَالَةُ الْأُولَى: أَنْ يَكُونَ الْمُخَاطَبُ خَالِي الذَّهْنِ مِنْ آيَةٍ مَعْلُومَةٍ عَنِ الْخَبَرِ الَّذِي سَيُقَالُ لَهُ وَبِهَذَا الْحَالِ يُلْقَى إِلَيْهِ مَضْمُونُ الْخَبَرِ خَالِيًا مِنَ الْمُؤَكَّدَاتِ.

الْحَالَةُ الثَّانِيَّةُ: أَنْ يَكُونَ الْمُخَاطَبُ عَلَى عِلْمٍ بِالْخَبَرِ بِأَيِّ شَكْلِ مِنَ الْأَشْكَالِ وَلَكِنَّ الْخَبَرَ الَّذِي فِي ذَهْنِهِ يُخَالِطُهُ الشُّكُّ وَفِي هَذِهِ الْحَالَةِ لَا بُدَّ لِلْمُتَكَلِّمِ مِنْ تَقْدِيمِ الْخَبَرِ مَمْرُوجًا بِالْمُؤَكَّدِ الَّذِي يُسَاعِدُ فِي إِذْهَابِ الشُّكِّ.

الْحَالَةُ الثَّالِثَةُ: أَنْ يَكُونَ الْمُخَاطَبُ عَلَى عِلْمٍ بِالْخَبَرِ الَّذِي يُلْقَى إِلَيْهِ وَلَكِنَّهُ جَاحِدٌ لَهُ وَمُنْكَرٌ لَهُ أَشَدَّ الْإِنْكَارِ وَفِي هَذِهِ الْحَالَةِ لَا بُدَّ مِنْ دَعْمِ الْخَبَرِ بِأَنْوَاعٍ مُخْتَلِفَةٍ مِنَ الْمُؤَكَّدَاتِ الْبَلَاغِيَّةِ حَسَبَ قُوَّةِ إِنْكَارِ الْمُخَاطَبِ لِلْخَبَرِ.

وَعَلَى هَذَا الْأَسَاسِ إِذَا أُلْقِيَ الْخَبَرُ إِلَى شَخْصٍ خَالِي الذَّهْنِ مِنَ الْخَبَرِ بِالْمُؤَكَّدَاتِ كَانَ هَذَا الْخَبَرُ لَا يَحْمِلُ الصِّفَاتِ الْبَلَاغِيَّةَ لِأَنَّهُ غَيْرُ مُطَابِقٍ لِمُقْتَضَى الْحَالِ كَمَا ذَكَرَ أَيْفَا.

وَأَمَّا الْإِنْشَاءُ، فَفِي اللُّغَةِ مَعْنَاهُ الْإِيحَادُ وَالْإِخْتِرَاعُ.<sup>٣١</sup> وَالْإِنْشَاءُ هُوَ الْقِسْمُ الثَّانِي لِلْكَلامِ، وَيَخْتَلِفُ عَنِ الْخَبَرِ فِي أَنَّهُ لَا يَحْتَمِلُ الصِّدْقَ وَالْكَذِبَ، وَذَلِكَ لِأَنَّ الْكَلَامَ الْمُلْقَى يَكُونُ كَلَامًا غَيْرَ حَامِلٍ لِدَلَالَةِ الْمُطَابَقَةِ لِلْحَقِيقَةِ أَوْ لِعِثْرَتِهَا وَذَلِكَ كَقَوْلِ الْمَعْرِيِّ:<sup>٣٢</sup>

"لَا تَظْلِمُوا الْمَوْتَى وَإِنْ طَالَ الْمَدَى ... إِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ أَنْ تَلْتَقُوا"

اسْتَحْدَمَ الشَّاعِرُ الْمَعْرِيُّ<sup>٣٣</sup> أَسْلُوبَ التَّنْهِي فِي شِعْرِهِ، وَلَا يُمَكِّنُ الْقَوْلُ لَهُ أَنَّكَ كَاذِبٌ أَوْ صَادِقٌ فِي نَهْيِكَ عَنْ ظُلْمِ الْمَوْتَى، وَذَلِكَ لِأَنَّهُ لَا يُعْلَمُنا بِوُقُوعِ شَيْءٍ أَوْ عَدَمِ وَقُوعِهِ.<sup>٣٤</sup>

<sup>٣٠</sup> عبد العزيز عتيق، علم المعاني، ٣٧.

<sup>٣١</sup> المراغي، علم البلاغة، ٦١.

<sup>٣٢</sup> عبد العزيز عتيق، علم المعاني، ٦٩.

<sup>٣٣</sup> هو "أحمد بن عبد الله بن سليمان بن محمد بن سليمان بن داود المعري، كان متضلعا في اللغة والنحو والأدب، ولد في معرة النعمان ٣٦٣ هجريا، قال الشعر وهو في الحادي عشر من سنه. الحموي، معجم الادباء، ٢٩٥/١.



وَهَذَا الْأَمْرُ يَنْطَبِقُ عَلَى جَمِيعِ أَسَالِيبِ الْإِنْشَاءِ، وَيُقَسَّمُ الْإِنْشَاءُ إِلَى قِسْمَيْنِ: طَلَبِيٍّ وَغَيْرِ طَلَبِيٍّ، وَالطَّلَبِيُّ هُوَ مَا يَسْتَدْعِي مَطْلُوبًا غَيْرَ حَاصِلٍ وَقَدْ طَلَبَ.<sup>٣٥</sup> وَيُقَسَّمُ إِلَى سِتَّةِ أَنْوَاعٍ: الْأَوَّلُ: الْأَمْرُ وَالنَّهْيُ، الثَّانِي: التَّحْذِيرُ وَالْإِغْرَاءُ، الثَّالِثُ: الْبَدَاءُ، الرَّابِعُ: التَّمْنِي وَالْتَرَجِّي، الْخَامِسُ: الدَّعَاءُ، السَّادِسُ: الْاسْتِفْهَامُ.<sup>٣٦</sup> الْإِنْشَاءُ غَيْرُ الطَّلَبِيِّ هُوَ مَا لَا يَسْتَدْعِي مَطْلُوبًا.<sup>٣٧</sup> وَيُقَسَّمُ إِلَى خَمْسَةِ أَنْوَاعٍ: الْأَوَّلُ: صَيَغُ الْمَدْحِ وَالذَّمِّ كَنِعْمَ وَبُشْسُ، الثَّانِي: التَّعْجُبُ، الثَّالِثُ: الْقَسَمُ، الرَّابِعُ: الرَّجَاءُ، الْخَامِسُ: صَيَغُ الْعُقُودِ كَبِعْتُ وَاشْتَرَيْتُ وَوَهَبْتُ.<sup>٣٨</sup>

وَفِي هَذَا الْبَحْثِ سَيَتِمُّ ذِكْرُ مَوَاضِعِ عِلْمِ الْمَعَانِي الَّتِي ذَكَرَهَا فَاضِلُ السَّامِرَائِيِّ بِشَكْلِ مُبَاشِرٍ فِي كُتُبِهِ دُونَ الْخَوْصِ فِي تَفَاصِيلِهَا وَإِنَّمَا سَيَتِمُّ التَّعْرِيفُ بِهَا بِإِيجَازٍ وَهِيَ خَمْسَةٌ (الاسْتِفْهَامُ، التَّوَكُّيدُ بِإِنَّ وَاللَّامَ، التَّقْدِيمُ وَالتَّأْخِيرُ، التَّنْكِيرُ، الْإِيجَازُ). بَعْدَ التَّعْرِيفِ بِهَذِهِ الْأَسَالِيبِ الْبَلَاغِيَّةِ بِإِيجَازٍ سَيَتِمُّ ذِكْرُ أَمْثَلَةٍ عَلَيْهَا ذَكَرَهَا السَّامِرَائِيُّ فِي كُتُبِهِ الْمُخْتَلِفَةِ وَهِيَ: (عَلَى طَرِيقِ التَّفْسِيرِ الْبَيَانِيِّ، لَمَسَاتُ بَيَانِيَّةٍ فِي نُصُوصٍ مِنَ التَّنْزِيلِ (مُحَاضَرَاتُ)، أَسْرَارُ الْبَيَانِ فِي التَّعْبِيرِ الْقُرْآنِيِّ، التَّعْبِيرُ الْقُرْآنِيُّ، الْجُمْلَةُ الْعَرَبِيَّةُ وَالْمَعْنَى، أَسْئَلَةُ بَيَانِيَّةٍ فِي الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ، مِنْ أَسْرَارِ الْبَيَانِ الْقُرْآنِيِّ، مَعَانِي النَّحْوِ، التَّعْبِيرُ الْقُرْآنِيُّ، التَّنَاسُبُ بَيْنَ الشُّورِ فِي الْمُفْتَتَحِ وَالْخَوَاتِيمِ، لَمَسَاتُ بَيَانِيَّةٍ فِي نُصُوصٍ مِنَ التَّنْزِيلِ، قَبَسَاتُ مِنَ الْبَيَانِ الْقُرْآنِيِّ). بَعْدَ الْإِطْلَاعِ عَلَى هَذِهِ الْكُتُبِ تَمَّ إِخْرَاجُ مَا يَتَعَلَّقُ بِعِلْمِ الْمَعَانِي، وَالْهَدَفُ مِنَ الدِّرَاسَةِ الْإِطْلَاعُ عَلَى أُسْلُوبِ السَّامِرَائِيِّ فِي شَرْحِ الْمَوَاضِعِ الْبَلَاغِيَّةِ وَمَا هِيَ الْمَصَادِرُ الَّتِي اعْتَمَدَ عَلَيْهَا وَمَا هِيَ الْإِسْهَامَاتُ الَّتِي قَدَّمَهَا فِي عِلْمِ الْبَلَاغَةِ.

<sup>٣٤</sup> عبد العزيز عتيق، علم المعاني، ٧٠.

<sup>٣٥</sup> محمد أحمد قاسم، محيي الدين ديب، علوم البلاغة، (طرابلس: المؤسسة الحديثة للكتاب، ٢٠٠٣م)، ٢٨٢.

<sup>٣٦</sup> عبد العزيز عتيق، علم المعاني، ٧٠-٧١.

<sup>٣٧</sup> محمد أحمد قاسم، محيي الدين ديب، علوم البلاغة، ٢٨٢.

<sup>٣٨</sup> عبد العزيز عتيق، علم المعاني، ٧٣-٧١.

## ١. أولاً: الاستفهام

هُوَ أَسْلُوبٌ يُسْتَعْدَمُ لِمَعْرِفَةِ شَيْءٍ أَوْ لِلسُّؤَالِ عَنْهُ وَطَلَبِ مَعْرِفَةِ الْجَوَابِ، وَلَهُ أَدَوَاتٌ خَاصَّةٌ تُسْتَعْدَمُ أَثْنَاءَ السُّؤَالِ، وَتَنْقَسِمُ إِلَى قِسْمَيْنِ: الْحُرُوفِ (الْهَمْزَةُ وَهَلْ) وَالْأَسْمَاءِ (مَنْ وَمَتَى وَأَيْنَ وَإِيَّانَ وَكَيْفَ وَأَنَّى وَكَمْ وَأَيٌّ).<sup>٣٩</sup> أَشْهُرُ أَدَوَاتِ الاسْتِفْهَامِ الْهَمْزَةُ وَالاسْتِفْهَامُ، وَمِنْ الْأَمْثَلَةِ عَلَيْهَا: أَكَاتَبْتَ أَنْتَ أَمْ شَاعِرٌ؟، هَلْ أَنْتَ شَاعِرٌ أَمْ كَاتِبٌ؟، هَذِهِ الْجُمْلُ جَمِيعُهَا تُفِيدُ الاسْتِغْلَامَ عَنْ شَيْءٍ غَيْرِ مَعْلُومٍ لَدَى الْمُتَحَدِّثِ.<sup>٤٠</sup> وَالْهَمْزَةُ مِنْ أَوْسَعِ أَدَوَاتِ الاسْتِفْهَامِ اسْتِعْمَالاً فَهِيَ تُسْتَعْدَمُ لِلتَّصْدِيقِ وَالتَّصْوُّرِ، وَالتَّصْوُّرِ؛ هُوَ مَا يُجَابُ عَنْهُ بِالتَّعْيِينِ، نَحْوُ: (أَزَيْدٌ عِنْدَهُ أَمْ سَامِرٌ؟) فَيُجَابُ: (زَيْدٌ) أَوْ (سَامِرٌ)، وَالتَّصْدِيقُ؛ هُوَ مَا يُجَابُ عَنْهُ بِ(لَا) أَوْ (نَعَمْ)، نَحْوُ: (أَجَاءَ مُحَمَّدٌ؟) فَيُجَابُ بِ(نَعَمْ) أَوْ (لَا)، بِخِلَافِ أَدَوَاتِ الاسْتِفْهَامِ الْآخَرَى الَّتِي تُسْتَعْدَمُ لِلتَّعْيِينِ فَهِيَ لَا يُجَابُ عَنْهَا بِ(نَعَمْ) أَوْ (لَا) بَلْ بِالتَّعْيِينِ، نَحْوُ: (مَنْ حَضَرَ؟) فَيُقَالُ: (مُحَمَّدٌ حَضَرَ)، وَنَحْوُ: كَيْفَ أَصْبَحَ عَلِيٌّ؟ فَيُقَالُ: (أَصْبَحَ بِخَيْرٍ)، مَا عَدَا (هَلْ) وَ(أَمْ) فَإِنَّهُمَا يُسْتَعْدَمَانِ لِلتَّصْدِيقِ خَاصَّةً، نَحْوُ: هَلْ أَعَدَّ الطَّعَامَ؟ فَيُقَالُ: (لَا)، وَقَدْ تَخَرَّجُ الْهَمْزَةُ عَنِ الاسْتِفْهَامِ الْحَقِيقِيِّ إِلَى مَعَانٍ أُخْرَى، أَشْهُرُهَا.<sup>٤١</sup>

١.١. التَّسْوِيَةُ: وَهِيَ الْهَمْزَةُ الَّتِي لَا يُرَادُ بِهَا الاسْتِفْهَامُ الْحَقِيقِيُّ وَذَلِكَ لِأَنَّهَا لَا تُسْتَعْدَمُ لِلْاسْتِفْهَامِ عَنْ شَيْءٍ، بَلْ هِيَ وَمَا بَعْدَهَا يَدُلُّانِ عَلَى الْخَبَرِ لَا الْإِنْشَاءِ.<sup>٤٢</sup> كَمَا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: {إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ ءَأَنْذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ}.<sup>٤٣</sup>

<sup>٣٩</sup> المراغي، علوم البلاغة، ٦٤. أحمد مطلوب، المصطلحات البلاغية وتطورها، (بيروت: الدار

العربية للموسوعات، ٢٠٠٦م)، ١٨٢-١٨٣. Mohammed mohammed, Osmanlı dönemi Arap edebiyatında bir portre, ibn Matuk ve şiirleri (konya: palet yayınları, 2024), 330.

<sup>٤٠</sup> عبد العزيز عتيق، علم المعاني، ٨٨.

<sup>٤١</sup> السامرائي، معاني النحو، ٢٣٢/٤.

<sup>٤٢</sup> عبد الله بن يوسف المشهور بابن هشام، مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، تحقق: مازن المبارك

/ محمد علي حمد الله، ط: ٦، (دمشق: دار الفكر، ١٩٨٥م)، ٦١.

<sup>٤٣</sup> البقرة، ٦/٢.

٢٠١. الإنكار: وَيَنْقَسِمُ إِلَى قِسْمَيْنِ؛ الإنكارُ الإِبْطَالِيُّ: وَهُوَ إنْكَارٌ عَلَى مَنْ ادَّعَى وُقُوعَ الشَّيْءِ، وَالصَّحِيحُ أَنَّهُ غَيْرُ وَاقِعٍ، كَمَا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: {أَفَأَصْفَنكُمْ رَبُّكُمْ بِالْبَيْنِينَ وَاتَّخَذَ مِنَ الْمَلَائِكَةِ إِنثًا إِنَّكُمْ لَتَقُولُونَ قَوْلًا عَظِيمًا}،<sup>٤٤</sup> إِنَّ الْمَشْرِكِينَ فِي الْآيَةِ ادَّعَوْا أَنَّ الْمَلَائِكَةَ بَنَاتُ اللَّهِ (حاشاه) فَأَنكَرَ عَلَيْهِمْ وَأَبْطَلَ قَوْلَهُمْ،<sup>٤٥</sup> جَاءَ فِي الْكُشَافِ: "أَفَأَصْفَاكُمْ خُطَابَ الَّذِينَ قَالُوا «الْمَلَائِكَةُ بَنَاتُ اللَّهِ» وَالْهَمْزَةُ لِلْإِنْكَارِ"،<sup>٤٦</sup> وَنَحْوُ قَوْلِهِ تَعَالَى: {فَأَسْتَفْتِهِمْ أَلِرَّبُّكَ أَلْبَنَاتٌ وَلَهُمْ أَلْبَنُونَ}.<sup>٤٧</sup> وَالثَّانِي: الْإِنْكَارُ التَّوْبِيخِيُّ: وَهُوَ أَنَّ الْمُخَاطَبَ فَعَلَ فِعْلًا يَسْتَحِقُّ التَّوْبِيخَ عَلَيْهِ وَالتَّقْرِيعَ، كَمَا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: {أَتَأْتُونَ الذُّكْرَانَ مِنَ الْعُلَمِينَ}،<sup>٤٨</sup> وَقَوْلُهُ تَعَالَى: {أَتَعْبُدُونَ مَا تَنْجِتُونَ}،<sup>٤٩</sup> جَاءَ فِي رُوحِ الْمَعَانِي: " وَتَوْبِيخُهُمْ عَلَى عِبَادَةِ النَّحْتِ مَعَ أَنَّهُمْ يَعْبُدُونَ الْأَصْنَامَ وَهِيَ لَيْسَتْ نَفْسُ النَّحْتِ لِلْإِشَارَةِ إِلَى أَنَّهُمْ فِي الْحَقِيقَةِ إِنَّمَا عَبَدُوا النَّحْتِ".<sup>٥٠</sup>

٣٠١. التَّفْرِيزُ: وَهُوَ إِثْبَاتُ الْمُسْتَفْهِمِ عَنْهُ، أَيْ حَمْلُ الْمُخَاطَبِ عَلَى الْإِقْرَارِ،<sup>٥١</sup> وَيَخْتَصُّ بِالْوُقُوعِ مَعَ النَّفْيِ، (كَمَا، وَلَمْ، وَلَمَّا، وَلَيْسَ) كَمَا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: {أَلَيْسَ اللَّهُ بِكَافٍ عَبْدَهُ}،<sup>٥٢</sup> وَقَوْلُهُ تَعَالَى: {أَلَمْ يَجِدْكَ يَتِيمًا فَآوَى}،<sup>٥٣</sup> وَيُوجَدُ مَعَانٍ أُخْرَى لِلْهَمْزَةِ كَالْأَمْرِ وَالتَّعَجُّبِ وَغَيْرِهَا.<sup>٥٤</sup>

٤٤ الإسراء، ٤٠/١٧.

٤٥ السامرائي، معاني النحو، ٢٣٤/٤.

٤٦ محمود بن عمر بن أحمد الزمخشري، الكشاف، ضبطه وصححه ورتبه: مصطفى حسين أحمد، ط: ٣ (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٨٧م)، ٦٦٨/٢.

٤٧ الصافات، ١٤٩/٣٧.

٤٨ الشعراء، ١٦٥/٢٦.

٤٩ الصافات، ٩٥/٣٧.

٥٠ شهاب الدين السيد محمود الألوسي البغدادي، روح المعاني، ضبطه وصححه: علي عبد الباري عطية، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٤م)، ١١٨/١٢.

٥١ ابن هشام، مغني اللبيب عن كتب الأعراب، ٢٦.

٥٢ الزمر، ٣٦/٣٩.

٥٣ الضحى، ٦/٣٩.

٥٤ السامرائي، معاني النحو، ٢٣٥/٤.

أَشَارَ السَّامِرَائِيُّ إِلَى الاسْتِفْهَامِ فِي كَثِيرٍ مِنَ الْمَوَاضِعِ فِي كُتُبِهِ مِنْهَا عَلَى طَرِيقِ التَّفْسِيرِ الْبَيَانِيِّ. فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: {هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِّنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئًا مَّذْكُورًا}.<sup>٥٥</sup> اتَّفَقَ الْمُفَسِّرُونَ عَلَى أَنَّ (هَلْ) فِي الْآيَةِ الْكَرِيمَةِ بِمَعْنَى (قَدْ)، وَأَنَّ الاسْتِفْهَامَ لِلتَّقْرِيرِ.<sup>٥٦</sup> فَمَعْنَى (هَلْ أَتَى) فِي الْآيَةِ (أَقْدَ أَتَى) بِقَدْ الَّتِي سَبَقَتْ بِهَمْزَةِ الاسْتِفْهَامِ وَلَيْسَ (قَدْ أَتَى) دُونَ هَمْزَةِ الاسْتِفْهَامِ وَالْمَرَادُ بِالْهَمْزَةِ التَّقْرِيرُ، أَنْ تَسْتَوْجِبَ الْمُخَاطَبَ وَتَجْعَلَهُ مُقَرًّا بِأَمْرِ قَدْ عَلِمَهُ فَتَقُولُ لَهُ: (هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ ذَلِكَ؟) فَلَا بُدَّ أَنْ يَقُولَ مُعْتَرِفًا مُقَرًّا بِذَلِكَ: نَعَمْ قَدْ أَتَى عَلَيْهِ. كَمَا تَقُولُ لِشَخْصٍ قَدْ أَرْضَيْتَهُ بِالْعَطَاءِ: هَلْ أَعْطَيْتُكَ فَيَقُولُ لَكَ: نَعَمْ. وَبِالطَّبَعِ هَذَا أَبْلَغُ مِنْ أَنْ تَسْتَخْدِمَ الْجُمْلَةَ خَالِيَةً مِنَ الاسْتِفْهَامِ التَّقْرِيرِيِّ.<sup>٥٧</sup> فَهَذَا الْأُسْلُوبُ مِنَ الاسْتِفْهَامِ يَخْتَلِفُ عَنِ الاسْتِفْهَامِ الْعَادِيِّ الَّذِي يَطْلُبُ مِنَ الْمُخَاطَبِ إِجَابَةً عَنْ أَمْرٍ غَيْرٍ مَعْرُوفٍ. تَوْضِيحُ الْآيَةِ أَنَّ اسْتِخْدَامَ "هَلْ" يُضْفِي عَلَى الْخُطَابِ قُوَّةً وَتَأْكِيدًا أَكْبَرَ، مِمَّا يَجْعَلُ الْإِجَابَةَ الْمُتَوَقَّعةَ مِنَ السَّامِعِ إِقْرَارًا وَاقِعًا، مِثْلَمَا عِنْدَ سُؤَالِ الشَّخْصِ إِنْ كَانَ قَدْ أُعْطِيَ شَيْئًا، فَيَجِيبُ بِ(نَعَمْ)، وَهَذَا يُضِيفُ بَعْدًا بَلَاغِيًّا قَوِيًّا. فَالاسْتِفْهَامُ التَّقْرِيرِيُّ، كَمَا ذَكَرَ السَّامِرَائِيُّ، يُسَاعِدُ فِي تَشْيِيتِ الْمَعْرِفَةِ فِي ذَهْنِ السَّامِعِ، وَهُوَ أَدَاةٌ قَوِيَّةٌ فِي الْقُرْآنِ تَكْشِفُ عَنِ الْأُسْلُوبِ الْبَلَاغِيِّ وَالتَّأْكِيدِ عَلَى الْحَقَائِقِ الثَّابِتَةِ.

وَفِي قَوْلِهِ تَعَالَى: {لِيَأْكُلُوا مِن ثَمَرِهِ وَمَا عَمِلَتْهُ أَيْدِيهِمْ أَفَلَا يَشْكُرُونَ}.<sup>٥٨</sup> أَفَلَا يَشْكُرُونَ؟ أَيِ الَّذِي أَنْعَمَ وَمَدَّهُمْ بِهَذِهِ النِّعَمِ الْجَلِيلَةِ أَلَا يَسْتَدْعِي ذَلِكَ شُكْرَ الْمُنْعَمِ؟ قَالَ ذَلِكَ بِصِغَةِ الاسْتِفْهَامِ وَلَمْ يَسْتَخْدِمِ صِغَةَ الْأَمْرِ (فَلْيَشْكُرُوا لِي) وَذَلِكَ لِأَنَّهُ أَرَادَ أَنْ يَقُولَ لَهُمْ: أَلَا يَسْتَوْجِبُ ذَلِكَ شُكْرَ رَبِّهِمْ؟ وَهُوَ طَلَبٌ لِلشُّكْرِ مَعَ انْكَارٍ لِعَدَمِ الشُّكْرِ.<sup>٥٩</sup> جَاءَ

<sup>٥٥</sup> سورة الإنسان، ١/٧٦.

<sup>٥٦</sup> الرازي، التفسير الكبير، ٣٠/٧٣٩.

<sup>٥٧</sup> السامرائي، على طريق التفسير البياني، ١/٢٠٤. وقد ذكر هذا (أن الاستفهام للتقرير) الألوسي في روح المعاني. الألوسي، روح المعاني، ١٥/١٦٦. وذكره أيضًا الشوكاني في فتح القدير. محمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني، فتح القدير، (دمشق: دار ابن كثير، ١٤١٤هـ)، ٥/٤١٥. وقد ذكر المصدرين السامرائي. السامرائي، على طريق التفسير البياني، ١/٢٠٥-٢٠٦.

<sup>٥٨</sup> يس، ٣٦/٣٥.

<sup>٥٩</sup> السامرائي، على طريق التفسير البياني، ٢/١٢٩.

في "روح المعاني": "أَفَلَا يَشْكُرُونَ" إِنْكَارٌ وَاسْتِفْهَامٌ لِعَدَمِ شُكْرِهِمْ لِلْمُنْعَمِ بِالنِّعَمِ الْمَعْدُودَةِ بِالتَّوْحِيدِ وَالْعِبَادَةِ".<sup>٦٠</sup> وَبِذَلِكَ، يُمَكِّنُ الْقَوْلُ أَنَّ الاسْتِفْهَامَ هُنَا لَا يَقْتَصِرُ عَلَى طَلَبِ الشُّكْرِ فَحَسْبُ، بَلْ هُوَ بِمَثَابَةِ تَوْجِيهِ يُبَيِّنُ فِي النَّفْسِ الْإِحْسَاسَ بِالْمَسْئُولِيَّةِ تَجَاهَ النِّعَمِ. وَهَذَا الاسْتِفْهَامُ الْاسْتِنْكَارِيُّ أُسْلُوبٌ بَلَاغِيٌّ يُبْرِزُ قِسْوَةَ عَدَمِ الشُّكْرِ عَلَى نِعَمِ اللَّهِ، وَيَحْتُّ عَلَى الْاعْتِرَافِ بِمَانِحِ النِّعَمِ.

وَفِي كِتَابِهِ "لَمَسَاتُ بَيَانِيَّةٍ فِي نُصُوصٍ مِنَ التَّنْزِيلِ"، فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: {يَسْأَلُ أَيَّانَ يَوْمُ الْقِيَمَةِ}،<sup>٦١</sup> اسْتَحْدَمَ (أَيَّانَ) الَّتِي تُسْتَحْدَمُ لِنَدْلٍ عَلَى شِدَّةِ الاسْتِغْنَاءِ، وَهَذَا الْمُتَعَنُّتُ الَّذِي يُقَدِّمُ الْمَعَاصِي وَالْفُجُورَ وَيُؤَخِّرُ التَّوْبَةَ هُوَ الْمَذْكُورُ فِي الْآيَةِ السَّابِقَةِ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: {بَلْ يُرِيدُ الْإِنْسَانُ لِيَفْجُرَ أَمَامَهُ}.<sup>٦٢</sup> جَاءَ تَفْسِيرُ الْآيَةِ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ: "لِيَفْجُرَ أَمَامَهُ يَعْنِي الْأَمَلُ، يَقُولُ الْإِنْسَانُ أَعْمَلْتُ ثُمَّ أَتُوبُ قَبْلَ يَوْمِ الْقِيَامَةِ".<sup>٦٣</sup> حَيْثُ يُلْفِتُ الْأَنْبِيَاءُ إِلَى أَنَّ اسْتِحْدَامَ أَدَاةِ الْاسْتِفْهَامِ (أَيَّانَ) هُنَا يَحْمِلُ دَلَالَةً عَلَى الْاسْتِغْنَاءِ الشَّدِيدِ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ، كَمَا أَشَارَ السَّامَرَّائِيُّ فَاسْتَحْدَمَ (أَيَّانَ) تَحْمِلُ دَلَالَةً مُخْتَلِفَةً كَثِيرًا كَمَا لَوْ قَالَ (مَتَى يَوْمُ الْقِيَامَةِ) وَهَذَا الْأُسْلُوبُ الْبَلَاغِيُّ فِي الْآيَةِ يُبْرِزُ الصَّرَاحَ بَيْنَ الْأَمَلِ وَالزَّائِفِ وَالتَّأْجِيلِ الْمُسْتَمِرِّ وَبَيْنَ الْحَقِيقَةِ الثَّابِتَةِ الَّتِي لَا مَفَرَّ مِنْهَا، وَهِيَ أَنَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ قَادِمٌ لَا مُحَالَ.

وَجَاءَ فِي كِتَابِ "أَسْرَارِ الْبَيَانِ فِي التَّغْيِيرِ الْقُرْآنِيِّ" مَا يَتَعَلَّقُ بِالْاسْتِفْهَامِ فِي سُورَةِ الْأَعْرَافِ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: {وَجَاءَ السَّحَرَةُ فِرْعَوْنَ قَالُوا إِنَّ لَنَا لَأَجْرًا إِن كُنَّا نَحْنُ الْغَالِبِينَ}،<sup>٦٤</sup> وَأَمَّا فِي سُورَةِ الشُّعَرَاءِ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: {فَلَمَّا جَاءَ السَّحَرَةُ قَالُوا لِفِرْعَوْنَ أَئِنَّا لَمَّا لَأَجْرًا إِن كُنَّا نَحْنُ الْغَالِبِينَ}،<sup>٦٥</sup> فِي آيَةِ الْأَعْرَافِ لَمْ يُذَكَّرْ أَدَاةُ الْاسْتِفْهَامِ وَذَلِكَ لِأَنَّ

<sup>٦٠</sup> وقد أشار إليه السامرائي. لسامرائي، على طريق التفسير البياني، ١٢٩/٢. الألوسي، روح

المعاني، ١٠/١٢.

<sup>٦١</sup> القيامة، ٦/٧٥.

<sup>٦٢</sup> السامرائي، لمسات بيانية في نصوص من التنزيل، (عمان: دار عمار للنشر والتوزيع، ٢٠٠٣م)، ٢٠٧.

<sup>٦٣</sup> ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ٢٨٤/٨.

<sup>٦٤</sup> الأعراف، ١١٣/٧.

<sup>٦٥</sup> الشعراء، ٤١/٢٦.

السِّيَاقَ وَالْمَقَامَ لَيْسَ مَقَامَ مُحَاجَّةٍ وَمُبَالَغَةٍ كَمَا هُوَ الْحَالُ فِي ءَايَةِ الشَّعْرَاءِ ذُكِرَتْ أَدَاةُ  
الْإِسْتِفْهَامِ (أَيْ) وَذَلِكَ لِلدَّلَالَةِ عَلَى الْمُبَالَغَةِ وَالْمُحَاجَّةِ وَعَلَى قُوَّةِ الْإِسْتِفْهَامِ وَالتَّضْرِيحِ  
بِهِ.<sup>٦٦</sup> تَنَاولَ السَّامِرَائِيُّ الْفَرْقَ بَيْنَ الْآيَتَيْنِ مِنْ نَاحِيَةِ اسْتِخْدَامِ الْإِسْتِفْهَامِ وَمِنْ عَدَمِهِ  
وَيُقَارَنُ الْآيَتَيْنِ مِنْ سَوَرَتَيْ الْأَعْرَافِ وَالشَّعْرَاءِ، حَيْثُ يُمَيِّزُ الْفَرْقَ فِي اسْتِخْدَامِ أَدَاةِ  
الْإِسْتِفْهَامِ بَيْنَهُمَا، وَهَذَا الْفَرْقُ بَيْنَ الْآيَتَيْنِ يُبْرِزُ بوضوحٍ قُدْرَةَ الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ عَلَى  
التَّفَاعُلِ مَعَ السِّيَاقِ الْبَلَاغِيِّ وَاسْتِخْدَامِ أَدَاةِ الْإِسْتِفْهَامِ بِمَا يَتَنَاسَبُ مَعَ الْحَالِ مِمَّا يُزِيدُ  
مِنْ قُوَّةِ التَّأثيرِ فِي السَّامِعِ أَوْ الْقَارِئِ.

وَفِي قَوْلِهِ تَعَالَى: {حِكْمَةٌ بُلْغَةٌ فَمَا تُغْنِ النُّذُرُ}،<sup>٦٧</sup> التُّذُرُ جَمْعُ نَذِيرٍ، مِنْ مَعَانِيهِ الشَّخْصُ  
الَّذِي يَأْتِي بِالْإِنذَارِ،<sup>٦٨</sup> كَمَا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: {إِن أَنَا إِلَّا نَذِيرٌ مُبِينٌ}،<sup>٦٩</sup> وَفِي الْآيَةِ {فَمَا  
تُغْنِي النُّذُرُ} يَحْتَمِلُ أَنْ يَكُونَ اسْتِفْهَامًا إِسْتِنكَارِيًّا، أَيْ فَمَاذَا تَنْفَعُ الْإِنذَارَاتُ الْمُعَانِدِينَ  
الْحَاجِدِينَ لِآيَاتِ اللَّهِ، كَمَا جَاءَ فِي نَفْسِ السُّورَةِ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: {كَذَّبَتْ ثَمُودُ  
بِالنُّذُرِ}،<sup>٧٠</sup> وَفِي قَوْلِهِ تَعَالَى: {كَذَّبَتْ قَوْمُ لُوطٍ بِالنُّذُرِ}،<sup>٧١</sup> أَوْ قَدْ يَحْمِلُ الْمَعْنَى عَلَى أَنَّهُ  
نَفْيٌ.<sup>٧٢</sup>

وَفِي قَوْلِهِ تَعَالَى: {أَلَيْسَ اللَّهُ بِأَحْكَمَ الْحَكَمِينَ}،<sup>٧٣</sup> لَمْ يَسْتَخْدِمِ الْأُسْلُوبَ الْخَبَرِيَّ فَلَمْ  
يَقُلْ: "إِنَّ اللَّهَ أَحْكَمُ الْحَاكِمِينَ" وَلَكِنْ اسْتَخْدَمَ الْإِسْتِفْهَامَ التَّثْبِيتِيَّ لِيَشْتَرِكَ الْمُخَاطَبُ فِي  
إِصْدَارِ الْحُكْمِ فَيَقُولُ: بَلَى،<sup>٧٤</sup> وَكَمَا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: {وَأَنَا عَلَى ذَلِكَ مِنَ الشَّاهِدِينَ}،<sup>٧٥</sup>

<sup>٦٦</sup> السامرائي، أسرار البيان في التعبير القرآني، (المكتبة الشاملة، موضوع الذكر والحذف).

<sup>٦٧</sup> القمر، ٥/٥٤.

<sup>٦٨</sup> محمد بن مكرم بن علي المشهور بابن منظور، لسان العرب، الحواشي: لليازجي وجماعة من اللغويين، ط: ٣ (بيروت: دار صادر، ١٤١٤هـ)، ٢/٢٠٢. السامرائي، من أسرار البيان القرآني، ٢٤٥.

<sup>٦٩</sup> الشعراء، ١١٥/٢٦.

<sup>٧٠</sup> القمر، ٢٣/٥٤.

<sup>٧١</sup> القمر، ٣٣/٥٤.

<sup>٧٢</sup> السامرائي، من أسرار البيان القرآني، ٢٤٥.

<sup>٧٣</sup> التين، ٨/٩٥.

<sup>٧٤</sup> السامرائي، أسرار البيان في التعبير القرآني، تفسير سورة التين.

يُشِيرُ السَّامَرَّائِيُّ إِلَى قُوَّةِ الْأَسْتِفْهَامِ التَّقْرِيرِيِّ حَيْثُ يُجَبِّرُ الْمُتَلَقِّي عَلَى الْإِعْتِرَافِ، وَهَذَا الْأُسْلُوبُ يُعَزِّزُ قُوَّةَ التَّأْثِيرِ الْبَلَاغِيِّ وَيَجْعَلُ الْجَوَابَ جُزْءًا مِنْ اقْتِنَاعِ الْمُخَاطَبِ.

## ٢. ثانيًا: التأكيد بأنّ واللام

إِنَّ: نُونُهَا مُشَدَّدَةٌ مَفْتُوحَةٌ وَهَمْزُهَا مَكْسُورَةٌ، تَدْخُلُ عَلَى الْجُمْلَةِ الْأَسْمِيَّةِ فَتَنْصِبُ الْأِسْمَ الْأَوَّلَ وَالَّذِي هُوَ الْمُبْتَدَأُ وَتَرْفَعُ الْأِسْمَ الثَّانِي وَالَّذِي هُوَ الْخَبَرُ.<sup>٧٦</sup> وَهِيَ مِنْ ضَمَنِ مُؤَكِّدَاتِ الْخَبَرِ.<sup>٧٧</sup> وَتُسْتَحْدَمُ كَثِيرًا فِي اللَّغَةِ الْعَرَبِيَّةِ كَقَوْلِ الشَّاعِرِ: "أَجَارَتْنَا إِنَّ الْخُطُوبَ تَنْوُبُ وَإِنِّي مُقِيمٌ مَا أَقَامَ عَسِيبُ".<sup>٧٨</sup> وَتُسْتَحْدَمُ اللَّامُ أَيْضًا لِلتَّوْكِيدِ وَلِكِنَّهَا تَخْتَلِفُ عَنْ أَنَّ فِي أَنَّهَا لَا يُمَكِّنُ اسْتِبْدَالَهَا بِهَا وَلَا يُمَكِّنُ اسْتِبْدَالَ اللَّامِ مَكَانَ إِنَّ، وَذَلِكَ لِلْأَسْبَابِ التَّالِيَةِ؛<sup>٧٩</sup>

١.٢. تَأْتِي إِنَّ لِلتَّوْكِيدِ وَلِرَبْطِ الْكَلَامِ بَعْضِهِ بِبَعْضٍ وَلَا يَحْسُنُ الْكَلَامُ بِدُونِهَا كَمَا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: {فَاعْفُوا وَاصْفَحُوا حَتَّى يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ}،<sup>٨٠</sup> وَفِي قَوْلِهِ تَعَالَى: {فَانْتَظِرُوا إِنِّي مَعَكُمْ مِنَ الْمُنتَظِرِينَ}،<sup>٨١</sup> وَفِي قَوْلِهِ تَعَالَى: {وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَارًا أَحَاطَ بِهِمْ سُرَادِقُهَا}،<sup>٨٢</sup> فِي هَذِهِ الْآيَاتِ لَا يُمَكِّنُ حَذْفُ إِنَّ كَمَا لَا يُمَكِّنُ إِبْدَالُ مَكَانِهَا حَرْفِ اللَّامِ لِأَنَّهُ لَا يَسُدُّ مَسَدًا إِنَّ فِي هَذِهِ الْمَوَاطِنِ.

٧٥ الأنبياء، ٥٦/٢١.

٧٦ عبد العزيز عتيق، علم المعاني، ٥٥.

٧٧ عبد العزيز عتيق، علم المعاني، ٥٥.

٧٨ هذا البيت من قصيدة بائنة لامرئ القيس. عسيب: اسم جبل. ديوان امرئ القيس بن حجر بن الحارث الكندي، ديوان امرئ القيس، اعتنى به: عبد الرحمن المصطاوي، (بيروت: دار المعرفة، ٢٠٠٤م)، ٨٣.

٧٩ فاضل السامرائي، معاني النحو، ٣٢٠/١.

٨٠ البقرة، ١٠٩/٢.

٨١ الأعراف، ٧١/٧.

٨٢ الكهف، ٢٩/١٨.

٢.٢. وَتَأْتِي (إِنَّ) لِلتَّوَكِيدِ وَلِإِفَادَةِ التَّغْلِيلِ كَمَا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: {وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ}،<sup>٨٣</sup> وفي قوله تعالى: {وَلَا تَقْرَبُوا الزَّانِيَ إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا}،<sup>٨٤</sup> وفي قوله تعالى: {وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ}،<sup>٨٥</sup> فِي هَذِهِ الْآيَاتِ جَاءَتْ إِنَّ لِلتَّوَكِيدِ وَلِبَيَانِ سَبَبِ الْجُمْلَةِ الَّتِي قَبْلَهَا أَيْ لِتَغْلِيلِهَا وَلَا يُمَكِّنُ اسْتِخْدَامُ اللَّامِ الْمُؤَكِّدَةِ فِي هَذِهِ الْمَوَاطِنِ مَكَانَ إِنَّ.

٣.٢. تُسْتَحْدَمُ (إِنَّ) لِتَأْكِيدِ الْجُمْلَةِ الْأَسْمِيَّةِ فَقَطْ بِخِلَافِ اللَّامِ الْمُؤَكِّدَةِ الَّتِي تَأْتِي لِتَأْكِيدِ الْجُمْلَةِ الْأَسْمِيَّةِ وَالْفِعْلِيَّةِ، فِي الْأَسْمِيَّةِ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: {لْيُؤَسِّفْ وَأَخُوهُ أَحَبُّ إِلَيَّ أَيْنَا}،<sup>٨٦</sup> وفي الفعلية: (ليقوم علي).

إِذْ إِنَّ وَاللَّامَ تُسْتَحْدَمَانِ لِلتَّوَكِيدِ، وَيَخْتَلِفَانِ فِي أَنَّ إِنَّ تُسْتَحْدَمُ لِتَوَكِيدِ الْجُمْلَةِ الْأَسْمِيَّةِ وَلِلتَّوَكِيدِ الْمُخْصِصِ، وَاللَّامَ تُسْتَحْدَمُ مَعَ الْجُمْلَةِ الْأَسْمِيَّةِ وَالْفِعْلِيَّةِ، وَتُسْتَحْدَمُ لِلرَّدِّ وَالْإِنْكَارِ، وَقَدْ يُسْتَحْدَمُ الْاِثْنَانِ مَعًا لِرِزَادَةِ التَّوَكِيدِ كَمَا فِي سُورَةِ الْأَعْرَافِ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: {إِنَّ رَبَّكَ لَسَرِيعُ الْعِقَابِ وَإِنَّهُ لَغَفُورٌ رَحِيمٌ}،<sup>٨٧</sup> بَيْنَمَا اسْتُخْدِمَتْ (إِنَّ) فَقَطْ فِي سُورَةِ الْأَنْعَامِ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: {إِنَّ رَبَّكَ سَرِيعُ الْعِقَابِ وَإِنَّهُ لَغَفُورٌ رَحِيمٌ}،<sup>٨٨</sup> يَخْتَلِفُ اسْتِخْدَامُ الْاِثْنَيْنِ حَسَبَ السِّيَاقِ الَّذِي تَأْتِي فِيهِ الْجُمْلَةُ أَوِ الْآيَةُ فَإِذَا كَانَتْ بِحَاجَةٍ إِلَى تَأْكِيدِ أَكْثَرِ اسْتِخْدَامِ الْاِثْنَانِ وَإِمَّا فَلَا، وَيَعُودُ سَبَبُ اسْتِخْدَامِ إِنَّ مَعَ اللَّامِ فِي {لَسَرِيعُ} فَأَكَّدَتْ سُرْعَةَ وَقُوعِ الْعَذَابِ لِأَنَّهُ عِقَابٌ عَاجِلٌ، وَهُوَ عِقَابُ بَنِي إِسْرَائِيلَ بِالْقَتْلَةِ وَالذَّلِّ وَأَدَاءِ الْجِزْيَةِ بَعْدَ الْمَسْخِ كَمَا جَاءَ فِي بَدَايَةِ الْآيَةِ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: {وَإِذْ تَأَذَّنَ رَبُّكَ لِيَبْعَثَنَّ عَلَيْهِمْ إِلَى يَوْمِ الْقِيَمَةِ مَنْ يَسُومُهُمْ سُوءَ الْعَذَابِ إِنَّ رَبَّكَ لَسَرِيعُ الْعِقَابِ وَإِنَّهُ لَغَفُورٌ رَحِيمٌ}،<sup>٨٩</sup> فَتَأْكِيدُ السُّرْعَةِ بَيَانٌ لِلتَّعْجِيلِ وَهُوَ مُنَاسِبٌ لِسِيَاقِ الْآيَةِ بِخِلَافِ سُورَةِ الْأَنْعَامِ

<sup>٨٣</sup> التوبة، ١٠٣/٩.

<sup>٨٤</sup> الإسراء، ٣٢/١٧.

<sup>٨٥</sup> البقرة، ١٦٨/٢.

<sup>٨٦</sup> يوسف، ٨/١٢.

<sup>٨٧</sup> الأعراف، ١٦٧/٧.

<sup>٨٨</sup> الأنعام، ١٦٥/٦.

<sup>٨٩</sup> الأعراف، ١٦٧/٧.



فَلَا تَعْجِلْ فِيهَا وَإِنَّمَا هُوَ آجِلٌ، جَاءَ فِي الْآيَةِ الَّتِي قَبْلَهَا فِي قَوْلِهِ: {ثُمَّ إِلَى رَبِّكُمْ مَرْجِعُكُمْ فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ}،<sup>٩٠</sup> فَكَتَفَى فِيهَا بِالتَّوَكُّيدِ بِإِنَّ فَقَطَّ.<sup>٩١</sup>

وَقَدْ أَشَارَ السَّامَرَّائِيُّ إِلَى أَنَّ الْمُؤَكَّدَةَ فِي مَوَاضِعَ كَثِيرَةٍ مِنْهَا فِي كِتَابِهِ "عَلَى طَرِيقِ التَّفْسِيرِ الْبَيَانِيِّ"، مِنْهَا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: {وَقَالَ مُوسَى إِنِّي عُذْتُ بِرَبِّي وَرَبِّكُمْ مِنْ كُلِّ مُتَكَبِّرٍ لَا يُؤْمِنُ يَوْمَ الْحِسَابِ}.<sup>٩٢</sup> اسْتُخْدِمَ (إِنَّ) فِي الْآيَةِ الْكَرِيمَةِ لِتَأْكِيدِ اسْتِعَاذَتِهِ وَذَلِكَ أَنَّ فِرْعَوْنَ هَدَّدَ مُوسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ بِالْقَتْلِ، قَالَ تَعَالَى: {وَقَالَ فِرْعَوْنُ ذُرُونِي أَقْتُلْ مُوسَى وَلْيَدْعُ رَبَّهُ. إِنِّي أَخَافُ أَنْ يُبَدِّلَ دِينَكُمْ أَوْ أَنْ يُظْهِرَ فِي الْأَرْضِ الْفَسَادَ}.<sup>٩٣</sup> وَيُشِيرُ إِلَى ذَلِكَ السَّامَرَّائِيُّ مُوَضَّحًا: أَنَّ الاسْتِعَاذَةَ تَكُونُ حَسَبَ مَا يَحْذَرُهُ الْمُسْتَعِذُ وَيَخَافُهُ، فَإِذَا كَانَ الْمُخَوِّفُ مُتَسَلِّطًا شَدِيدًا وَكَانَ الْمَحْذُورُ شَدِيدًا أَكَّدَ الاسْتِعَاذَةَ فَقَالَ: (إِنِّي أَعُوذُ).<sup>٩٤</sup> وَأَيْضًا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: {وَإِنِّي عُذْتُ بِرَبِّي وَرَبِّكُمْ أَنْ تَرْجُمُونِ، وَإِنْ لَمْ تُؤْمِنُوا لِي فَاعْتَرِلُونِ}.<sup>٩٥</sup> فِي الْآيَةِ أَلْمَحَ إِلَى أَنَّهُمْ هَدَّدُوهُ بِالرَّجْمِ، وَفِي الْآيَةِ الَّتِي بَعْدَهَا أَشَارَ إِلَيْهِمْ بِتَرْكِهِ إِنْ لَمْ يُصَدِّقُوهُ، فَكَانَ الْأَمْرُ يَتَهَدَّدُ هُوَ عَلَى الْخُصُوصِ، وَكَانَ الْمُخَوِّفُ مُتَسَلِّطًا فَلَجَأَ إِلَى رَبِّهِ وَأَكَّدَ الاسْتِعَاذَةَ بِإِنَّ.<sup>٩٦</sup> وَكَذَلِكَ فِي مَا وَرَدَ عَلَى لِسَانِ مَرْيَمَ عَلَيْهَا السَّلَامُ: {قَالَتْ إِنِّي أَعُوذُ بِالرَّحْمَنِ مِنْكَ إِنْ كُنْتَ تَقِينَا}.<sup>٩٧</sup> اخْتَجَبَتْ مَرْيَمُ عَلَيْهَا السَّلَامُ عَنْ قَوْمِهَا لِتَعْتَسِلَ فَإِذَا بَشَّرَ سَوِيَّ أَمَامِهَا، وَقَدْ ظَنَّتْ مَا تَظُنُّ النِّسَاءُ عَادَةً فَخَشِيتُ عَلَى نَفْسِهَا، فَلَجَأَتْ إِلَيْهِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى وَاسْتَعَاذَتْ بِهِ مُؤَكَّدَةً بِإِنَّ.<sup>٩٨</sup> بَيَّنَّ السَّامَرَّائِيُّ كَيْفِيَّةَ اسْتِخْدَامِ "إِنَّ" فِي الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ لِتَأْكِيدِ الاسْتِعَاذَةِ فِي مَوَاقِفَ مُخْتَلِفَةٍ، وَقَدْ تَمَّ اسْتِخْدَامُ "إِنَّ" فِي عِدَّةِ آيَاتٍ لِتَأْكِيدِ السَّعْيِ نَحْوَ الْحِمَايَةِ وَاللُّجُوءِ إِلَى اللَّهِ، خُصُوصًا فِي حَالَاتٍ

٩٠ الأنعام، ١٦٤/٦.

٩١ السامرائي، معاني النحو، ٣٢٤/١.

٩٢ غافر، ٢٧/٤٠.

٩٣ غافر، ٢٦/٤٠.

٩٤ السامرائي، على طريق التفسير البياني، ٣١.

٩٥ الدخان، ٢٠، ٢١/٤٤.

٩٦ السامرائي، على طريق التفسير البياني، ٣٢/١.

٩٧ مريم، ١٨/١٩.

٩٨ السامرائي، على طريق التفسير البياني، ٣٢/١.

الْخَوْفِ. وَالرَّبُّ بَيْنَ "إِنَّ" وَأُسْلُوبِ الْإِسْتِعَاذَةِ يَعْكِسُ أُسْلُوبًا بَلَاغِيًّا قَوِيًّا فِي الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ، حَيْثُ يُسَاعِدُ فِي إِبْرَازِ الْمَعْنَى وَتَأْكِيدِهِ عِنْدَ الْحَاجَةِ لِلْجُوءِ إِلَى اللَّهِ فِي أَوْقَاتِ الشَّدَّةِ وَالتَّهْدِيدِ.

وَفِي قَوْلِهِ تَعَالَى: {إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ}.<sup>٩٩</sup> فِي الْآيَةِ الْكَرِيمَةِ تَمَّ إِسْنَادُ الْفِعْلِ إِلَى صَمِيرِ الْمُتَكَلِّمِ الْمُفِيدِ لِلتَّعْظِيمِ وَتَمَّ تَأْكِيدُهُ بِإِنَّ، وَذَلِكَ يَدُلُّ عَلَى أَنَّهُ لَا يَسْتَطِيعُ نَزْعَ هَذَا الْعَطَاءِ وَسَلْبِهِ مِنْهُ، وَأَنَّهُ لَا يَسْتَطِيعُ أَحَدٌ انْتِزَاعَ هَذَا الْعَطَاءِ الَّذِي اخْتَصَّهُ اللَّهُ بِهِ.<sup>١٠٠</sup> بَيْنَ السَّامِرَائِيِّ الرَّبُّ بَيْنَ الْفِعْلِ وَ"إِنَّ" يَجْعَلُ التَّأْكِيدَ قَوِيًّا، وَيُبْرِزُ أَهَمِّيَّةَ هَذَا الْعَطَاءِ الَّذِي لَا يُمَكِّنُ لِأَحَدٍ سَلْبَهُ أَوْ حَجَبَهُ، مِمَّا يُشِيرُ إِلَى قُوَّةِ أُسْلُوبِ التَّأْكِيدِ الْبَلَاغِيِّ فِي الْآيَةِ.

وَفِي قَوْلِهِ تَعَالَى: {إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ}.<sup>١٠١</sup> وَفِي قَوْلِهِ تَعَالَى: {إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ}.<sup>١٠٢</sup> فِي الْحَدِيدِ أَكَّدَ الْقُوَّةَ وَالْعِزَّةَ بِإِنَّ، وَأَمَّا فِي سُورَةِ الْحَجِّ فَتَمَّ التَّأْكِيدَ بِإِنَّ وَاللَّامَ وَيَتَطَرَّقُ السَّامِرَائِيُّ إِلَى الْفَرْقِ مُوضِّحًا: أَنَّهُ يَتِمُّ اسْتِخْدَامُ إِنَّ مَعَ اللَّامِ حَسَبَ سِيَاقِ الْكَلَامِ. فَفِي سُورَةِ الْحَجِّ قَالَ تَعَالَى: {أَذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتِلُونَ بِأَنَّهُمْ ظَلَمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ، الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّا أَنْ يَقُولُوا رَبُّنَا اللَّهُ وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفُتِنَتِ صُومُعُ وَيَبَعُ وَصَلَوْتُ وَمَسْجِدُ يُذَكِّرُ فِيهَا أَسْمُ اللَّهِ كَثِيرًا وَلَيَنْصُرَنَّ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ. إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ}.<sup>١٠٣</sup> فِي سِيَاقِ آيَةِ الْحَجِّ يَلَاحِظُ أَنَّ الْكَلَامَ هُوَ فِي سِيَاقِ الْإِذْنِ لِلْمُؤْمِنِينَ بِالْقِتَالِ وَالْجِهَادِ بَعْدَمَا أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ ظُلْمًا وَقُوتِلُوا ظُلْمًا، وَقَدْ ذَكَرَ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى أَنَّهُ قَادِرٌ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ وَوَعَدَهُمْ بِالنَّصْرِ فَقَالَ مُؤَكِّدًا: {وَلَيَنْصُرَنَّ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ} وَالنَّصْرُ لَا شَكَّ مَحْتَاجٌ إِلَى قُوَّةٍ فَأَكَّدَ قُوَّتَهُ وَعِزَّتَهُ بِإِنَّ وَاللَّامَ وَقَدْ نَاسَبَ تَأْكِيدَ النَّصْرِ تَأْكِيدَ الْقُوَّةِ.<sup>١٠٤</sup> وَأَمَّا فِي سُورَةِ الْحَدِيدِ فَالْسِّيَاقُ يَحْتَلِفُ قَالَ تَعَالَى: {لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ

٩٩ الكوثر، ١/١٠٨.

١٠٠ السامرائي، على طريق التفسير البياني، ١/٩٩-١٠٠.

١٠١ الحديد، ٢٥/٥٧.

١٠٢ الحج، ٤٠/٢٢.

١٠٣ الحج، ٢٢/٤٠-٣٩.

١٠٤ السامرائي، على طريق التفسير البياني، ١/٤١٤.

فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنْفَعٌ لِلنَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ وَرُسُلَهُ بِالْغَيْبِ إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ. ١٠٠ يَلَاحِظُ أَنَّ الْآيَةَ لَيْسَتْ فِي سِيَاقِ الْجِهَادِ وَالْقِتَالِ وَلَا فِي سِيَاقِ نَصْرِ اللَّهِ تَعَالَى لِلْمُؤْمِنِينَ، بَلْ فِي سِيَاقِ نَصْرِ الْمُؤْمِنِينَ لِدَعْوَةِ اللَّهِ تَعَالَى {وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ وَرُسُلَهُ بِالْغَيْبِ}. فِي آيَةِ الْحَجِّ كَانَ السِّيَاقُ فِي نَصْرِ اللَّهِ لِحُجُودِهِ الْمُسْتَضْعَفِينَ فَأَكَّدَ قُوَّتَهُ بِإِنَّ وَاللَّامَ، وَأَمَّا فِي آيَةِ سُورَةِ الْحَدِيدِ فِي نَصْرِ الْمُؤْمِنِينَ فَرَادَ التَّأْكِيدُ فِي الْمَقَامِ الَّذِي يَقْتَضِي التَّأْكِيدَ. ١٠١ أَصْهَبَ السَّامِرَائِيُّ فِي تَبْيِينِ الْفَرْقِ بَيْنَ آيَتِي الْحَدِيدِ وَالْحَجِّ وَوَضَحَ أَنَّ الْفَرْقَ بَيْنَ السِّيَاقَيْنِ يَعْكُسُ بوضوحٍ كَيْفَ أَنَّ الْقُرْآنَ الْكَرِيمَ يَسْتَخْدِمُ أَصَالِيْبَ بَلَاغِيَّةٍ دَقِيقَةً لَتُعْزِيزِ الْمَعْنَى وَفَقًّا لِلْسِّيَاقِ. فِي آيَةِ الْحَجِّ، النَّصْرُ مُتَعَلِّقٌ بِقُدْرَةِ اللَّهِ عَلَى نُصْرَةِ الْمُؤْمِنِينَ، وَلِذَلِكَ كَانَ مِنَ الْمُنَاسِبِ إِضَافَةُ اللَّامِ لِلتَّأْكِيدِ عَلَى الْقُوَّةِ الْإِلَهِيَّةِ، بَيْنَمَا فِي سُورَةِ الْحَدِيدِ، جَاءَ التَّأْكِيدُ عَلَى النَّصْرِ وَالْقُوَّةِ الْإِلَهِيَّةِ بِشَكْلِ عَامٍ فَلَا حَاجَةَ لِلتَّأْكِيدِ بِاللَّامِ. وَلَا شَكَّ هُنَا يَبْرُزُ قُوَّةُ الْأُسْلُوبِ الْبَلَاغِيِّ الْقُرْآنِيِّ فِي اخْتِيَارِ الْأَسَالِيْبِ الْبَلَاغِيَّةِ الْمُنَاسِبَةِ لِلْسِّيَاقِ بِطُرُقٍ تَتَنَاسَبُ مَعَ كُلِّ سِيَاقٍ، مِمَّا يَعْكُسُ جَمَالَ الْأُسْلُوبِ الْبَلَاغِيِّ فِي الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ.

وَالْتَّأْكِيدُ بِإِنَّ وَاللَّامِ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: {وَإِنَّكَ لَمِنَ الْمُرْسَلِينَ}. ١٠٢ أَكَّدَتْ الْآيَةُ بِإِنَّ وَاللَّامِ ذَلِكَ بِسَبَبِ شِدَّةِ انْكَارِ قَوْمِهِ لِرِسَالَتِهِ، كَمَا فِي الْآيَاتِ الَّتِي تَلِي الْآيَةَ: {لَتُنذِرَ قَوْمًا مَّا أُنذِرَ آبَاؤُهُمْ فَهُمْ غَافِلُونَ، لَقَدْ حَقَّ الْقَوْلُ عَلَى أَكْثَرِهِمْ فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ}. ١٠٣ فَبَيَّنَتْ الْآيَةُ أَنَّهُمْ غَافِلُونَ وَأَنَّهُ حَقَّ الْقَوْلُ عَلَى أَكْثَرِهِمْ وَلَا يُؤْمِنُونَ، وَأَنَّهُ سَوَاءٌ أُنذِرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْتَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ عَلَى آيَةٍ حَالٍ، فَتَطَلَّبَتِ الزِّيَادَةُ فِي التَّوْكِيدِ. ١٠٤

١٠٥ الحديد، ٢٥/٥٧.

١٠٦ السامرائي، على طريق التفسير البياني، ٤١٥/١.

١٠٧ يس، ٣/٣٦.

١٠٨ يس، ٦/٣٦-٧.

١٠٩ السامرائي، على طريق التفسير البياني، ٦/٢.

## ٣. ثَالِثًا: التَّقْدِيمُ وَالتَّأْخِيرُ

الأصل في كلام العرب أن لا يحصل تقديم وتأخير في الجمل، فإن جاءت الجملة مكونة من المبتدأ بعدها الخبر أو من فعل ففاعل فمفعول فلا تأخير فيها. كقول أحدهم: "ألبس عليّ كريمًا ثوبًا" في هذه الجملة لا يوجد تأخير ولا تقديم لمجيء الفعل وبعده الفاعل وبعده المفعول الأول والمفعول الثاني، فلو قدمت أي كلمة على الأخرى فهذا يدل على أن ما قدمته أهم مما آخرته. فمثلاً لو قال: "ألبس عليّ ثوبًا كريمًا" فيكون قد قدم المفعول الثاني على الأول وهذا يدل على الاهتمام بالمفعول الثاني والذي هو الثوب أكثر من كريم، ولو قال: "ألبس ثوبًا عليّ كريمًا" لكان الاهتمام بالثوب أكثر من الفاعل والمفعول الثاني<sup>١١٠</sup> فترتب أهمية الكلمة بحسب مكانها من الجملة ويتطرق سببويه إلى هذا الأمر أثناء حديثه عن التقديم واستخدامات العرب له قائلاً: "كأنهم إنما يقدمون الذي بيانه أهم لهم وهم بيانه أغنى، وإن كانا جميعاً يهتمانهم ويغنيانهم".<sup>١١١</sup> فالتقديم والتأخير في العربية يدل على الاهتمام وتطرق القزويني إلى هذا الأمر قائلاً: "وأما تقديم بعض معمولاته على بعض: فهو إما؛ لأن أصله التقديم ولا مقتضى للعدول عنه كتقديم الفاعل على المفعول نحو ضرب زيد عمرًا، وتقديم المفعول الأول على الثاني نحو أعطيت زيدًا درهمًا وإما؛ لأن ذكره أهم والعناية به أتم".<sup>١١٢</sup>

إذن التقديم والتأخير يأتي حسب السياق وحسب مدار اهتمام المتكلم عنه، وليس هناك نمط محدد فمرة يقدم المتقدم ومرة يقدم المتأخر، وقد يقدم المفضول على الأفضل أو الأذنى على الأعلى كل هذا يعتمد على السياق العام للآية أو للجملة.<sup>١١٣</sup>

<sup>١١٠</sup> السامرائي، الجملة العربية تأليفها وأقسامها، (عمان: دار الفكر، ٢٠٠٧م)، ٣٧.

<sup>١١١</sup> سببويه، الكتاب، تحقق: عبد السلام محمد هارون، (القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٨٨م)، ٣٤/١.

<sup>١١٢</sup> جلال الدين القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة، تحقيق: محمد عبد المنعم خفاجي، ط: ٣ (بيروت: دار الجيل)، ١٦٦/٢.

<sup>١١٣</sup> فاضل السامرائي، لمسات بيانية (محاضرات)، (المكتبة الشاملة: اعداد: أبو عبد العزيز)، ٢٥٤. السامرائي، من أسرار البيان القرآني، ١١٥.

أشار السامرائي إلى التقديم والتأخير وبيان سببه في كثير من المواضع منها في قوله تعالى: (وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ).<sup>١١٤</sup> الكفو في اللغة هو النظير،<sup>١١٥</sup> فنفي أن يكون له نظير ومثله.<sup>١١٦</sup> والأصل في الكلام أن لا يقدم الجار والمجرور {ولم يكن أحد كفوًا له} ولكنه قدّم الجار والمجرور لأهميته؛ لأن المطلوب نفى النظير عنه بالذات، لأنّ الكلام عنه سبحانه وتعالى فقدّم ما عليه مدار الكلام، فالضمير في (له) يعود عليه، ولو قدّم (أحد) على الجار والمجرور لكانت الأهمية (لأحد).<sup>١١٧</sup> الغاية من هذا التقديم هي التأكيد على أن الله تعالى لا نظير له، وهو المحور الأساسي في الآية. وهذا الأسلوب يظهر كيف أن التقديم والتأخير في القرآن ليسا عبارة عن مجرد تغيير في ترتيب الكلمات فحسب، بل هو أسلوب بلاغي يُستخدم لتحقيق معانٍ معينة وإيصال رسائل فكرية ودينية دقيقة.

وفي قوله تعالى: {إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الَّذِينَ يُقْتُلُونَ فِي سَبِيلِهِ صَفًا كَانَتْهُمْ بُنِينَ مَرُصُوصًا}.<sup>١١٨</sup> قدّم في الآية الجار والمجرور (في سبيله) على (صفاً) وذلك لتقديم النية ومبلغ أهميتها قبل أن يكونوا صفاً، وإذا توحدت نيتهم كانت سبباً في توحد صفهم، ولا خير في القتال إذا لم تكن النية الجهاد في سبيل الله.<sup>١١٩</sup> هذا التقديم والتأخير يبين أهمية النية في القتال، فإن القتال إذا حصل دون وجود النية (في سبيله) فلا تتحقق المحبة الموعود بها في الآية. وهذا التقديم يوضح أهمية النية والدعوة إليها بأسلوب بلاغي جميل.

<sup>١١٤</sup> الإخلاص، ٤/١٢.

<sup>١١٥</sup> ابن منظور، لسان العرب، ٢٢٧/١٥.

<sup>١١٦</sup> السامرائي، على طريقة التفسير البياني، ٩٠ / ١.

<sup>١١٧</sup> السامرائي، على طريقة التفسير البياني، ٩٠ / ١.

<sup>١١٨</sup> الصف، ٤/٦١.

<sup>١١٩</sup> السامرائي، على طريقة التفسير البياني، ٢٨٧ / ١.

وفي قوله تعالى: (وَلِلَّهِ مِيرَاثُ السَّمُوتِ وَالْأَرْضِ).<sup>١٢٠</sup> تمّ تقديم لفظ الجلالة والجار والمجرور، وهنا يُفيد الحصر، أي إليه وحده يعود ويؤول ميراث السموت والأرض، لا إلى أحدٍ غيره.<sup>١٢١</sup>

وفي قوله تعالى: {إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ}.<sup>١٢٢</sup> في الآية قدّم الجار والمجرور (على الله) على خبر إن (يسير) وهذا التقديم يُفيد الحصر، أي أنّ ذلك على الله يسيرٌ فحسب، وليس يسيرًا على غيره. ولو وردت الآية بهذا الشكل (إِنَّ ذَلِكَ يَسِيرٌ عَلَى اللَّهِ) لدلّ على أنه يسيرٌ على الله، لكن ليس فيه الحصر، أي قد يكون يسيرًا على غيره.<sup>١٢٣</sup> من خلال التقديم في الآية، يؤكد هذا الأسلوب أن الله سبحانه وتعالى وحده القادر على جعل هذا الأمر يسيرًا، مما يعزز عظمة الله وقدرته الكاملة.

وفي قوله تعالى: {قَالُوا رَبُّنَا يَعْلَمُ إِنَّا إِلَيْكُمْ لَمُرْسَلُونَ}.<sup>١٢٤</sup> تمّ تقديم الجار والمجرور (إليكم) على "لمرسلون" في الآية الكريمة للتخصيص، أي أنا أرسلنا إليكم على وجه الخصوص لنبلغكم رسالة ربنا.<sup>١٢٥</sup>

وفي قوله تعالى: {قَالُوا إِنَّا تَطَيَّرْنَا بِكُمْ لَئِن لَّمْ تَنْتَهُوا لَنَرْجُمَنَّكُمْ وَلَيَمَسَّنَّكُمْ مِنَّا عَذَابٌ أَلِيمٌ}.<sup>١٢٦</sup> هدّد أهل القرية المسلمين بالرجم إضافةً إلى العذاب الأليم فالواو تفيّد الجمع ولو استُخدمت (أو) لكان أحد الأمرين الرجم أو العذاب وتمّ تقديم الجار والمجرور منّا على العذاب وذلك لأكثر من سبب؛ منهم أنّهم هم مدار الكلام (قَالُوا إِنَّا تَطَيَّرْنَا، لَنَرْجُمَنَّكُمْ، وَ لَيَمَسَّنَّكُمْ مِنَّا) فناسب تقديم الجار والمجرور لأنّهم هم المتطيّرون، الراجعون، المعدّبون. وأيضًا يُفيد تقديم الجار والمجرور هنا تعلّقه بالفعل ليمسّنكم أي أنا نحن بأنفسنا سنقوم بتعذيبكم لا أحد غيرنا، فلو لم يقدّم الجار

١٢٠ آل عمران، ١٨٠/٣.

١٢١ السامرائي، على طريقة التفسير البياني، ٣٥٢/١.

١٢٢ الحج، ٧٠/٢٢.

١٢٣ السامرائي، على طريقة التفسير البياني، ٤٠١/١.

١٢٤ يس، ١٦/٣٦.

١٢٥ السامرائي، على طريقة التفسير البياني، ٥٩/٢.

١٢٦ يس، ١٨/٣٦.

وَالْمَجْرُورُ وَكَانَتْ الْجُمْلَةُ كَالآتِي (لَيَمَسَّكُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ مِّنَّا) لَكَانَ الْجَارُ وَالْمَجْرُورُ صِفَةً لِلْعَذَابِ وَأَنَّهُ قَدْ يُعَذَّبُونَ بِأَمْرِ صَادِرٍ مِنْهُمْ وَالْمُعَذَّبُونَ أَنَاسٌ آخَرُونَ.<sup>١٢٧</sup> وَيُفْهِمُ مِنْ تَوْضِيحِ السَّامِرَائِيِّ أَنَّ التَّقْدِيمَ وَالتَّرْتِيبَ فِي هَذِهِ الْآيَةِ مِنَ الْأَسَالِيبِ الْبَلَاغِيَّةِ الْفَعَالَةِ الَّتِي تُعَزِّزُ مِنْ قُوَّةِ التَّهْدِيدِ.

وفي قوله تعالى: {وَمَا تَأْتِيهِمْ مِنْ آيَةٍ مِنْ آيَاتِ رَبِّهِمْ إِلَّا كَانُوا عَنْهَا مُعْرِضِينَ}.<sup>١٢٨</sup> قَدَّمَ الْجَارُ وَالْمَجْرُورَ (عَنْهَا) عَلَى اسْمِ الْفَاعِلِ (مُعْرِضِينَ) وَلَمْ يَقُلْ (إِلَّا كَانُوا مُعْرِضِينَ عَنْهَا). وَيُفِيدُ التَّقْدِيمُ الْقَضَرَ لِيَدُلَّ عَلَى أَنَّ الْإِعْرَاضَ خَاصٌّ بِآيَاتِ رَبِّهِمْ، فَهُمْ لَا يَطِيقُونَ سَمَاعَ آيَةٍ مِنْ آيَاتِ رَبِّهِمْ فِي حِينٍ يَسْمَعُونَ حَدِيثَ الْآخَرِينَ وَكَلَامَهُمْ وَلَا يُعْرِضُونَ عَنْهُ.<sup>١٢٩</sup> جَاءَ فِي رُوحِ الْمَعَانِي: "وَ (عَنْ) مُتَعَلِّقَةٌ بِمُعْرِضِينَ قُدِّمَتْ عَلَيْهِ لِلْحَضَرِ الْإِدْعَائِيِّ مُبَالَعَةً فِي تَقْيِيحِ حَالِهِمْ، وَقِيلَ لِلْحَضَرِ الْإِضَافِيِّ أَيْ مُعْرِضِينَ عَنْهَا لَا عَمَّا هُمْ عَلَيْهِ مِنْ الْكُفْرِ وَقِيلَ لِرِعَايَةِ الْفَوَاصِلِ".<sup>١٣٠</sup> فِي الْآيَةِ أَسْلُوبٌ بَلَاغِيٌّ وَاضِحٌ يَعْكُسُ الْإِعْرَاضَ الْمُسْتَمِرَّ وَالْمُسْتَعْصِي عَنِ الْحَقِّ، فَالْآيَةُ تَعْرِضُ صُورَةً مُؤَلِّمَةً لِلْقَوْمِ الَّذِينَ يُعْرِضُونَ عَنْ آيَاتِ اللَّهِ بِشَكْلِ مُسْتَمِرٍّ. التَّقْدِيمُ فِي هَذِهِ الْآيَةِ لَيْسَ مُجَرَّدَ تَرْتِيبٍ لُغَوِيٍّ فَحَسْبِ، بَلْ هُوَ أَسْلُوبٌ بَلَاغِيٌّ يُوضِّحُ الْقَضَرَ وَالْإِعْرَاضَ، وَيُبْرِزُ مَدَى الْعِنَادِ وَالِاسْتِكْبَارِ الَّذِي يُعَانِي مِنْهُ هَؤُلَاءِ الْقَوْمُ.

#### ٤. رَابِعًا. التَّنْكِيرُ

التَّنْكِيرُ لُغَةٌ: تَنْكِيرٌ عَلَى وَزْنِ تَفْعِيلٍ، حُمَاسِيٌّ مَزِيدٌ مِنْ ثَلَاثِي نَكَرٍ، وَمَعْنَى نَكَرٍ هُوَ خِلَافُ الْمَعْرِفَةِ الَّتِي يَطْمَئِنُّ إِلَيْهَا الْقَلْبُ، وَأَنْكَرَ فُلَانٌ الشَّيْءَ أَي لَمْ يَقْبَلْهُ.<sup>١٣١</sup> وَأَمَّا

<sup>١٢٧</sup> السامرائي، على طريقة التفسير البياني، ٢ / ٦٥-٦٦.

<sup>١٢٨</sup> يس، ٤٦/٣٦.

<sup>١٢٩</sup> السامرائي، على طريقة التفسير البياني، ٢ / ١٦٥.

<sup>١٣٠</sup> الألوسي، روح المعاني، ٢٩/١٢. وقد أشار إلى المصدر السامرائي، على طريقة التفسير البياني، ١٦٥/٢.

<sup>١٣١</sup> ابن فارس القزويني، مقاييس اللغة، تحقق. عبد السلام محمد هارون، (دمشق: دار الفكر، ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م)، ٥/٤٧٦.

اصطلاحاً: فَالتَّنْكِيرُ فِي اللُّغَةِ الْعَرَبِيَّةِ، فِي عِلْمِ الْبَلَاغَةِ يُسْتَعْدَمُ لِلتَّغْظِيمِ وَالتَّعْظِيمِ، وَالتَّوْبِيخِ وَالتَّحْقِيرِ وَالتَّكْثِيرِ وَالتَّقْلِيلِ وَالتَّعْمِيمِ وَالتَّخْصِصِ.<sup>١٣٢</sup> وَلِلتَّنْكِيرِ عِدَّةُ أَغْرَاضٍ مِنْهَا:<sup>١٣٣</sup>

١.٤. إِرَادَةُ الْجِنْسِ كَمَا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: {لَا رَيْبَ فِيهِ}،<sup>١٣٤</sup> وَفِي قَوْلِهِ تَعَالَى: {لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ}.<sup>١٣٥</sup>

٢.٤. التَّعْظِيمُ كَمَا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: {ذَلِكَ يَوْمٌ مَّجْمُوعٌ لَهُ النَّاسُ وَذَلِكَ يَوْمٌ مَّشْهُودٌ}،<sup>١٣٦</sup> وَقَوْلِهِ تَعَالَى: {وَإِنَّكَ لَتَلْقَى الْقُرْآنَ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ عَلِيمٍ}.<sup>١٣٧</sup>

٣.٤. التَّكْثِيرُ كَمَا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: {كَمْ مِنْ فِئَةٍ قَلِيلَةٍ غَلَبَتْ فِئَةً كَثِيرَةً بِإِذْنِ اللَّهِ}.<sup>١٣٨</sup>

٤.٤. التَّقْلِيلُ كَمَا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: {كَانَتْهُمْ يَوْمَ يَرُونَ مَا يُوعَدُونَ لَمْ يَلْبُثُوا إِلَّا سَاعَةً مِنْ نَهَارٍ}.<sup>١٣٩</sup>

٥.٤. التَّخْصِصُ كَمَا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: {مَنْ قَبْلَ أَنْ نَطْمِسَ وُجُوهًا فَنُرَدَّهَا عَلَى أَذْبَارِهَا}،<sup>١٤٠</sup> الْمَرَادُ بِالْوُجُوهِ وَجُوهُ الْكُفَّارِ فَالتَّكْرَرُ عَامَّةً وَاسْتُخْدِمَتْ لِلتَّخْصِصِ.

٦.٤. التَّحْقِيرُ كَمَا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: {وَلَتَجِدَنَّهُمْ أَحْرَصَ النَّاسِ عَلَى حَيَاةٍ}،<sup>١٤١</sup> أَيْ يَحْرِصُونَ عَلَى أَيِّ حَيَاةٍ حَتَّى لَوْ كَانَتْ مُهَيَّئَةً حَقِيرَةً.

<sup>١٣٢</sup> يسرى خلف حسين، "معاني التنكير في الأسلوب القرآني"، مجلة كلية التربية الأساسية جامعة بغداد ٨٥/٢٠ (٢٠١٤م)، ١٢٧.

<sup>١٣٣</sup> السامرائي، معاني النحو، (الأردن: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠٠م)، ٤١/١.

<sup>١٣٤</sup> البقرة، ٢/٢.

<sup>١٣٥</sup> البقرة، ٣٨٥/٢.

<sup>١٣٦</sup> هود، ١٠٣/١١.

<sup>١٣٧</sup> النمل، ٦/٢٧.

<sup>١٣٨</sup> البقرة، ٢٤٩/٢.

<sup>١٣٩</sup> الأحقاف، ٣٥/٤٦.

<sup>١٤٠</sup> النساء، ٤٧/٤.

<sup>١٤١</sup> البقرة، ٩٦/٢.



٧.٤. الإِسْتِهْزَاءُ كَمَا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: {هَلْ نَدُلُّكُمْ عَلَى رَجُلٍ يُبْسِكُمْ إِذَا مَرَقْتُمْ كُلُّ مُمْرَقٍ إِنَّكُمْ لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ}،<sup>١٤٢</sup> نَكَّرُوا الرَّجُلَ وَكَأَنَّهُمْ لَا يَعْرِفُونَ هَذَا الرَّجُلَ.

فَقَدْ يَدُلُّ التَّنْكِيرُ عَلَى الْوَاحِدِ أَيْ الْعَدَدِ وَقَدْ يَدُلُّ عَلَى الْجِنْسِ، وَيَدُلُّ عَلَى التَّعْرِيفِ بِأَلِ الْعَهْدِيَّةِ أَوْ الْجِنْسِ، وَذَلِكَ نَحْوَ قَوْلِ أَحَدِهِمْ: (جَاءَنِي رَجُلٌ) فَقَدْ يَدُلُّ عَلَى أَنَّ الَّذِي جَاءَ هُوَ رَجُلٌ لَا امْرَأَةٌ أَوْ يَدُلُّ عَلَى أَنَّ الَّذِي جَاءَ رَجُلٌ وَاحِدٌ لَا رَجُلَانِ، أَوْ قَدْ يَدُلُّ عَلَى أَنَّ الَّذِي جَاءَ رَجُلٌ كَامِلٌ فِي قُوَّتِهِ وَنَفَاذِهِ، وَمِمَّا يُعِينُ عَلَى التَّعْيِينِ هُوَ إِصْافُهُ قَرِينَةً فَيُقَالُ: جَاءَنِي رَجُلٌ لَا رَجُلَانِ، جَاءَنِي رَجُلٌ لَا امْرَأَةٌ وَهَذَا يَغْتَمِدُ عَلَى السِّيَاقِ وَالْمُخَاطَبِ.<sup>١٤٣</sup> وَكَذَلِكَ الْأَمْرُ فِي التَّعْرِيفِ، نَحْوَ قَوْلِ أَحَدِهِمْ: أَحَبُّ الْكِتَابِ، فَقَدْ يُشَارُ إِلَى كِتَابٍ مُعَيَّنٍ أَوْ يُقْصَدُ بِهِ الْمُتَكَلِّمُ جِنْسَ الْكُتُبِ، وَنَحْوَ قَوْلِ أَحَدِهِمْ: جَاءَ الرَّجُلُ، رُبَّمَا يَكُونُ الْمَقْصُودُ هُوَ الرَّجُلُ الْمَغْهُودُ الَّذِي أَخْبَرَ عَنْهُ، أَوْ الرَّجُلُ الْكَامِلُ فِي الرَّجُولَةِ.<sup>١٤٤</sup>

وفيما يأتي سيلاحظُ كَيْفِيَّةَ اسْتِخْدَامِ أُسْلُوبِ التَّنْكِيرِ الْبَلَاغِيِّ فِي الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ، وَقَدْ ذَكَرَ السَّامَرَّايُّ هَذَا الْأُسْلُوبَ فِي أَكْثَرِ مِنْ مَوْضِعٍ فِي كُتُبِهِ مِنْهَا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: {الَّذِي أَطْعَمَهُمْ مِنْ جُوعٍ وَءَامَنَهُمْ مِنْ خَوْفٍ}.<sup>١٤٥</sup> نَكَرَ اللَّهُ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى الْجُوعَ وَالْخَوْفَ فِي الْآيَةِ الْكَرِيمَةِ لِلْإِطْلَاقِ، فَيَشْمَلُ بِذَلِكَ كُلَّ جُوعٍ وَخَوْفٍ، وَلَوْ عَرَفَهُمَا لَكَانَ الْإِطْعَامُ مِنْ جُوعٍ مُعَيَّنٍ وَتَأْمِينٌ مِنْ خَوْفٍ مُعَيَّنٍ، وَقِيلَ: إِنَّ التَّنْكِيرَ فِي الْجُوعِ وَالْخَوْفِ لِلتَّعْظِيمِ، يَغْنِي: أَطْعَمَهُمْ مِنْ جُوعٍ وَأَيُّ جُوعٍ، وَأَمَنَهُمْ مِنْ خَوْفٍ وَأَيُّ خَوْفٍ.<sup>١٤٦</sup> أَشَارَ السَّامَرَّايُّ إِلَى أَنَّ أُسْلُوبَ التَّنْكِيرِ هُنَا يُوسِّعُ دَائِرَةَ الْمَعْنَى لِشَمْلِ كُلِّ حَالَاتِ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ، مِمَّا يُبْرِزُ رَحْمَةَ اللَّهِ الْوَاسِعَةَ فِي تَوْفِيرِ الطَّعَامِ وَالْأَمَانِ لِلنَّاسِ فِي جَمِيعِ الْأَوْقَاتِ وَالظُّرُوفِ. فَالتَّنْكِيرُ فِي الْآيَةِ لَا يَقْتَصِرُ عَلَى مَعْنَى لُغَوِيٍّ فَحَسْبُ، بَلْ يَحْمِلُ مَعَانِي عَمِيقَةً تَتَعَلَّقُ

<sup>١٤٢</sup> سبأ، ٧/٣٤.

<sup>١٤٣</sup> سيبويه، الكتاب، ٥٥/١.

<sup>١٤٤</sup> السامرائي، الجملة العربية والمعنى، ٧٦-٧٧.

<sup>١٤٥</sup> القرآن الكريم، قریش، ٤.

<sup>١٤٦</sup> السامرائي، على طريقة التفسير البياني، ١٤٠/١. وقد ورد هذا الشرح الذي يدل على التعظيم

في الكشف. الزمخشري، الكشف، ٨٠٣/٤. وفي التفسير الكبير. الرازي، التفسير الكبير،

٣٠٠/٣٢. وقد أشار إلى المصدرين السامرائي.

بِالتَّعْظِيمِ وَالرَّحْمَةِ وَالْإِطْلَاقِ، وَهُوَ أَسْلُوبٌ بَلَاغِيٌّ يُوضِّحُ سَعَةَ النِّعْمَةِ الَّتِي يُكْرِمُ بِهَا اللَّهُ عِبَادَهُ.

وفي قوله تعالى: {فَأَنْذَرْتُكُمْ نَارًا تَلَظَّى}.<sup>١٤٧</sup> في الآية الكريمة قام بـتَنكِيرِ النَّارِ (نَارًا) ليدلُّ اللَّفْظُ عَلَى الْعُمُومِ وَوَصَفَهَا بِأَنَّهَا - تَتَلَظَّى - وَكُلُّ نَارٍ فِي جَهَنَّمَ كَذَلِكَ، وَذَلِكَ لِلإِعْلَامِ بِأَنَّ جَمِيعَ النَّارِ بِكُلِّ أَحْوَالِهَا وَأَقْسَامِهَا وَصِفَاتِهَا يَجِبُ التَّحْذِيرُ مِنْهَا، وَعَلَى النَّاسِ أَنْ يَحْذَرُوا مِنْهَا، وَلَوْ أَنَّ النَّارَ عُرِفَتْ لَظَنَّ ظَانٌّ أَنَّ هَذِهِ النَّارَ الَّتِي يُحْذَرُ مِنْهَا فَقَطْ دُونَ غَيْرِهَا، فِي حِينٍ كَانَ الْإِنْذَارُ مِنَ النَّارِ عُمُومًا، لِهَذَا السَّبَبِ نَاسَبَ التَّنْكِيرُ.<sup>١٤٨</sup> وفي الآية التي تليها {وَسَيُجَنَّبُهَا الْأَتْقَى}.<sup>١٤٩</sup> وَلَوْ عُرِفَتِ النَّارُ لَكَانَ الاجْتِنَابُ مِنَ النَّارِ الْمَذْكُورَةِ فَقَطْ دُونَ غَيْرِهَا، يَعْنِي قَدْ لَا يَتَجَنَّبُ الْأَتْقَى غَيْرَهَا، فَتَنْكِيرُ (نَارًا) يَدُلُّ عَلَى الاجْتِنَابِ مِنْ جَمِيعِ أَنْوَاعِ النَّارِ.<sup>١٥٠</sup> أَطْنَبَ السَّامِرَائِيُّ فِي تَوْضِيحِ التَّنْكِيرِ فِي الْآيَتَيْنِ الْكَرِيمَتَيْنِ فَهَمَّا تُبَرِّزَانِ بِوُضُوحٍ فَائِدَةَ أَسْلُوبِ التَّنْكِيرِ فِي الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ، التَّنْكِيرُ فِي هَاتَيْنِ الْآيَتَيْنِ يَعْكِسُ أَسْلُوبًا بَلَاغِيًّا يُعَزِّزُ مِنْ عُمُومِيَةِ الْمَعْنَى، فِي الْآيَةِ الْأُولَى يُوضِّحُ السَّامِرَائِيُّ أَنَّ التَّحْذِيرَ لَا يَتَعَلَّقُ بِنَوْعٍ مُحَدَّدٍ مِنَ الْعَذَابِ بَلْ يَشْمَلُ كُلَّ أَنْوَاعِ الْعَذَابِ، مِمَّا يُبْرِزُ أَهَمِّيَّةَ الْحَذَرِ الشَّدِيدِ وَالِاخْتِرَاسِ مِنَ النَّارِ بِأَسْرَها. وَفِي الْآيَةِ الثَّانِيَةِ يَدُلُّ التَّنْكِيرُ عَلَى الاجْتِنَابِ الَّذِي يَكُونُ مِنْ جَمِيعِ أَنْوَاعِ النَّارِ وَيَدُلُّ هَذَا عَلَى جَمَالِيَّةِ الْأَسْلُوبِ فِي طَمَآنَةِ الْأَتْقَى.

وفي قوله تعالى: { وَجَاءَ مِنْ أَقْصَا الْمَدِينَةِ رَجُلٌ يَسْعَى قَالَ يَتَّبِعُوا الْمُرْسَلِينَ }.<sup>١٥١</sup> نَكَرَ الرَّجُلَ فِي الْآيَةِ الْكَرِيمَةِ (رَجُلٌ) وَلِذَلِكَ فَايْدَتَانِ: الْأُولَى: تَدُلُّ عَلَى تَعْظِيمِ أَمْرِ الرَّجُلِ، وَالثَّانِيَّةُ: تَدُلُّ عَلَى أَنَّهُ مَجْهُولٌ مِنْ قِبَلِ الْمُرْسَلِينَ وَذَلِكَ أَفْضَلُ مِنْ نَاحِيَةِ ظُهُورِ الْحَقِّ، وَلَكِنِّي لَا يَقَالُ إِنَّهُمْ تَوَاطَوْا مَعَهُ.<sup>١٥٢</sup> أَوْجَزَ السَّامِرَائِيُّ فِي جَمَالِيَّةِ أَسْلُوبِ التَّنْكِيرِ

<sup>١٤٧</sup> القرآن الكريم، الليل، ١٤.

<sup>١٤٨</sup> السامرائي، على طريقة التفسير البياني، ١٩٢/١.

<sup>١٤٩</sup> القرآن الكريم، الليل، ١٧.

<sup>١٥٠</sup> السامرائي، على طريقة التفسير البياني، ١٩٣/١.

<sup>١٥١</sup> يس، ٢٠/٣٦.

<sup>١٥٢</sup> السامرائي، على طريقة التفسير البياني، ٦٩/٢.

في الآية، فَتَنَكِيرُ كَلِمَةِ "رَجُلٌ" فِي الْآيَةِ يَعْكُسُ دَلَاتَيْنِ مُهِمَّتَيْنِ: تَعْظِيمُ أَمْرِ الرَّجُلِ وَالْمَجْهُولِيَّةِ. وَهَذَا الْأُسْلُوبُ الْبَلَاغِيُّ يُعَزِّزُ مِنْ قُوَّةِ التَّأثيرِ عَلَى الْمُخَاطَبِ، وَيُشِيرُ لَوْجُودِ الرَّجُلِ دُونَ الْخَوْصِ فِي التَّفَاصِيلِ، مِمَّا يُعَزِّزُ التَّرْكِيزَ نَحْوَ الرِّسَالَةِ الَّتِي يَحْمِلُهَا.

وَجَاءَ التَّنْكِيرُ فِي سُورَةِ الْبَقَرَةِ، فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: {رَبِّ أَجْعَلْ هَذَا بَلَدًا ءَامِنًا}،<sup>١٥٣</sup> وَأَمَّا فِي سُورَةِ إِبْرَاهِيمَ فَجَاءَتْ مَعْرِفَةٌ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: {رَبِّ أَجْعَلْ هَذَا الْبَلَدَ ءَامِنًا}،<sup>١٥٤</sup> وَالْفَرْقُ بَيْنَ الْآيَتَيْنِ أَنَّ دُعَاءَ إِبْرَاهِيمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي سُورَةِ الْبَقَرَةِ كَانَ قَبْلَ أَنْ تُصْبِحَ مَكَّةُ بَلَدًا مَعْرُوفًا فَلِهَذَا السَّبَبِ نَكَرَ (بَلَدًا)، أَمَّا فِي سُورَةِ إِبْرَاهِيمَ فَكَانَ الدُّعَاءُ بَعْدَ أَنْ أَصْبَحَتْ مَكَّةُ بَلَدًا مَعْرُوفًا لَدَى الْجَمِيعِ لِهَذَا السَّبَبِ عَرَّفَ (بَلَدًا).<sup>١٥٥</sup> الْآيَتَانِ فِي سُورَتَيْ الْبَقَرَةِ وَإِبْرَاهِيمَ تُظْهِرَانِ بوضوحِ الْفَرْقِ فِي اسْتِخْدَامِ التَّنْكِيرِ وَالتَّغْرِيفِ فِي الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ وَالَّذِي أَحْسَنَ السَّامَرَّائِيُّ فِي الْإِشَارَةِ إِلَيْهِمَا، وَهَذَا التَّغْيِيرُ بَيْنَ التَّنْكِيرِ وَالتَّغْرِيفِ يُظْهِرُ بوضوحٍ تَطَوُّرَ مَكَّةَ مِنْ مُجَرَّدِ مَوْقِعٍ جُغْرَافِيٍّ إِلَى مَدِينَةٍ مُبَارَكَةٍ وَمُقَدَّسَةٍ، يُظْهِرُ الْقُرْآنُ الْكَرِيمُ بِذَلِكَ كَيْفَ أَنَّ اللُّغَةَ بِأُسْلُوبِهَا الْبَلَاغِيَّ الْمُخْتَلِفَ تَعَكُّسُ تَطَوُّرِ الْأَحْدَاثِ وَالْمَوَاقِفِ، مِمَّا يُشِيرُ إِلَى جَمَالِيَّةِ الْأُسْلُوبِ الْبَلَاغِيِّ وَدِقَّتِهِ.

## ٥. خامسًا: الإيجاز

الِإِيجَازُ فِي اللُّغَةِ: الْوَجُزُ: وَهُوَ السَّرِيعُ الْحَرَكَةَ، وَالْخَفِيفُ مِنَ الْأَمْرِ وَالْكَلَامِ، أَوْجَزَ الْكَلَامَ، كَلَامُهُ يَعْني قَلِيلُهُ، وَالْمُضْدَرُّ: أَوْجَزَ وَجْزًا وَوَجَازَةً وَوُجُوزًا وَالْجَمْعُ مَوَاجِزُ.<sup>١٥٦</sup>

وَفِي الْمُضْطَلَحِ: هُوَ وَضْعُ الْمَعَانِي الْكَثِيرَةِ فِي الْفَظِ قَلِيلَةٍ، وَافِيَةٌ بِالْغَرَضِ مَعَ الْإِبَانَةِ وَالْإِفْصَاحِ،<sup>١٥٧</sup> كَقَوْلِهِ تَعَالَى: {خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ}.<sup>١٥٨</sup> فَهَذِهِ

<sup>١٥٣</sup> البقرة، ١٢٦/٢.

<sup>١٥٤</sup> إبراهيم، ٣٥/١٤.

<sup>١٥٥</sup> فاضل السامرائي، لمسات بيانية في نصوص من التنزيل (محاضرات)، ٥٩٦.

<sup>١٥٦</sup> مجد الدين أبو طاهر الفيروز آبادي، القاموس المحيط، تحق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، بإشراف: محمد نعيم العرقسوسي، ط: ٨ (بيروت: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠٥م)، ٥٢٨.

<sup>١٥٧</sup> أحمد الهاشمي، جواهر البلاغة، ١٩٧.

الآيَةُ الْقَصِيرَةُ جَمَعَتْ مَكَارِمَ الْأَخْلَاقِ بِأَسْرِهِا. وَفِي قَوْلِهِ تَعَالَى: {أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ}.<sup>١٥٩</sup> وَهَذِهِ الْآيَةُ أَيْضًا جَمَعَتْ مَعَانِي كَثِيرَةً فِي أَرْبَعِ كَلِمَاتٍ فَقَط. وَفِي قَوْلِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: (إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ).<sup>١٦٠</sup>

وَيَنْقَسِمُ الْإِيجَازُ إِلَى قِسْمَيْنِ: الْأَوَّلُ: إِيْجَازُ الْقَصْرِ، وَيُسَمَّى بِإِيجَازِ الْبَلَاغَةِ، وَيَتَكَوَّنُ مِنْ مَعَانٍ عَدَّةٍ فِي كَلِمَاتٍ قَلِيلَةٍ مِنْ غَيْرِ حَذْفٍ، كَقَوْلِهِ تَعَالَى: {وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَوةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ}.<sup>١٦١</sup> فِي الْآيَةِ كَلِمَاتٌ قَلِيلَةٌ وَمَعَانٍ كَثِيرَةٌ، فَالَّذِي يُفَكِّرُ بِالْقَتْلِ يَعْرِفُ بِأَنَّهُ سَيُقْتَلُ، وَمَتَى عَرَفَ هَذَا امْتَنَعَ عَنِ الْقَتْلِ وَفِي هَذَا يَتِمُّ الْحِفَاطُ عَلَى نَفْسِهِ وَعَلَى حَيَاةِ الْآخَرِينَ، وَنُقِلَ عَنِ الْعَرَبِ "أَنَّ الْقَتْلَ أَنْفَى لِلْقَتْلِ" وَبِذَلِكَ تَطُولُ أَعْمَارُ النَّاسِ، وَتَكْثُرُ ذُرِّيَّتُهُمْ، وَيَتِمُّ النِّظَامُ، وَيَنْجُو كُلُّ شَخْصٍ عَلَى مَا فِيهِ النِّفْعُ لِنَفْسِهِ وَلِلْمُجْتَمَعِ، فَالْقِصَاصُ هُوَ صِمَامُ الْأَمَانِ لِحِفْظِ حَيَاةِ النَّاسِ، فَيُلَاحَظُ جَمَالُ إِيْجَازِ الْقَصْرِ فِي أَنَّهُ اخْتَوَى عَلَى مَعَانٍ كَثِيرَةٍ فِي كَلِمَاتٍ قَلِيلَةٍ.<sup>١٦٢</sup>

وَالثَّانِي: إِيْجَازُ الْحَذْفِ: وَهُوَ عِبَارَةٌ عَنْ حَذْفِ كَلِمَاتٍ مِنَ الْجُمْلَةِ، أَوْ حُرُوفٍ مِنَ الْكَلِمَةِ وَلَكِنَّ هَذَا الْحَذْفَ لَا يَجِبُ أَنْ يُؤَدِّيَ لِلِإِخْلَالِ بِالْمَعْنَى، عِنْدَ وُجُودِ مَا يَدُلُّ عَلَى الْمَحْذُوفِ مِنْ قَرِينَةٍ لَفْظِيَّةٍ أَوْ مَعْنَوِيَّةٍ،<sup>١٦٣</sup> وَالْمَحْذُوفُ إِمَّا يَكُونُ حَرْفًا كَقَوْلِهِ: {وَلَمْ أَكُ بَعِيًّا}،<sup>١٦٤</sup> أَصْلُهُ (لَمْ أَكُنْ)، أَوْ إِسْمًا مُضَافًا، كَقَوْلِهِ تَعَالَى: {وَجْهَدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ}،<sup>١٦٥</sup> أَيُّ فِي سَبِيلِهِ، أَوْ إِسْمًا مُضَافًا إِلَيْهِ نَحْوَ قَوْلِهِ تَعَالَى: {وَوَعَدْنَا مُوسَى ثَلَاثِينَ لَيْلَةً وَأَتَمَمْنَاهَا بِعَشْرِ فِتْنٍ مِثْقُ رَبِّهِ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً}،<sup>١٦٦</sup> أَيُّ بِعَشْرِ لَيَالٍ،<sup>١٦٧</sup> أَوْ إِسْمًا مَوْصُوفًا

١٥٨ الأعراف، ١٩٩/٧.

١٥٩ الأعراف، ٥٤/٧.

١٦٠ البخاري، صحيح البخاري، ١/٦(١).

١٦١ البقرة، ١٩٧/٢.

١٦٢ الهاشمي، جواهر البلاغة، ١٩٨.

١٦٣ الهاشمي، جواهر البلاغة، ١٩٩.

١٦٤ مريم، ٢٠/١٩.

١٦٥ الحج، ٧٨/٢٢.

١٦٦ الأعراف، ١٤٢/٧.

١٦٧ الهاشمي، جواهر المعاني، ١٩٩.

كَقَوْلِهِ تَعَالَى: {وَمَنْ تَابَ وَعَمِلَ صَالِحًا، أُوِيَ اسْمًا صِفَةً كَقَوْلِهِ تَعَالَى: {فِي قُلُوبِهِمْ مَّرَضٌ فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا} أَيْ مُضَافًا إِلَى رَجْسِهِمْ، أَوْ شَرْطًا كَقَوْلِهِ تَعَالَى: {فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ}،<sup>١٦٩</sup> أَيْ إِنْ تَتَّبِعُونِي، أَوْ جَوَابَ شَرْطٍ كَقَوْلِهِ تَعَالَى: {وَلَوْ تَرَى إِذْ وَقَفُوا عَلَى النَّارِ}،<sup>١٧٠</sup> أَيْ لَرَأَيْتَ أَمْرًا فَطِيعًا.<sup>١٧١</sup> فَدَوَاعِي الْإِيجَازِ كَثِيرَةٌ مِنْهَا: تَسْهِيلُ الْحِفْظِ، تَقْرِيبُ الْفَهْمِ، الْإِخْتِصَارُ، إِخْفَاءُ الْأَمْرِ عَلَى غَيْرِ السَّامِعِ، تَحْصِيلُ الْمَعْنَى الْكَثِيرِ عَنْ طَرِيقِ أَلْفَاظٍ قَلِيلَةٍ.<sup>١٧٢</sup>

وَقَدْ أَشَارَ السَّامِرَائِيُّ إِلَى هَذَا الْأَسْلُوبِ الْبَلَاغِيِّ (الْإِيجَازِ) فِي أَكْثَرِ مِنْ مَوْضِعٍ فِي كُتُبِهِ مِنْهَا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: {وَقِيلَ يَا رِضْ أَبْلِغِي مَاءَكَ وَيَسْمَاءُ أَفْلَحِي وَغِيضُ الْمَاءِ وَقُضِيَ الْأَمْرُ وَاسْتَوَتْ عَلَى الْجُودِيِّ وَقِيلَ بُعْدًا لِلْقَوْمِ الظَّالِمِينَ}،<sup>١٧٣</sup> هَذِهِ الْآيَةُ مِنْ أَفْضَلِ الْأَمْثَلَةِ عَلَى الْإِيجَازِ، جَمَعَتْ هَذِهِ الْآيَةُ أَجْنَاسًا كَثِيرَةً مِنَ الْكَلَامِ فَهِيَ (تَبَهَّتْ وَنَادَتْ وَسَمَّتْ وَقَصَّتْ وَأَمَرَتْ وَحَذَرَتْ وَخَصَّتْ)،<sup>١٧٤</sup> وَجَاءَ فِي الْإِتْقَانِ: "أَجْمَعَ الْمُعَانِدُونَ عَلَى أَنَّ طَوْقَ الْبَشَرِ قَاصِرٌ عَنِ الْإِثْنَانِ بِمِثْلِ هَذِهِ الْآيَةِ بَعْدَ أَنْ فَتَّشُوا جَمِيعَ كَلَامِ الْعَرَبِ وَالْعَجَمِ فَلَمْ يَجِدُوا مِثْلَهَا فِي فَخَامَةِ أَلْفَاظِهَا وَحُسْنِ نَظْمِهَا وَجُودَةِ مَعَانِيهَا فِي تَصْوِيرِ الْحَالِ مَعَ الْإِيجَازِ".<sup>١٧٥</sup> وَبِهَذَا الْإِيجَازِ فَإِنَّ الْآيَةَ تَحْتَوِي عَلَى أُمُورٍ بَيَانِيَّةٍ، نَذَكُرُ بَعْضَهَا فِي هَذَا الْمَوْضِعِ مِنْهَا: أَنَّهُ قَالَ: (قِيلَ) وَالْقَوْلُ يُقَالُ لِمَنْ يَسْمَعُ وَيَعْقِلُ، ثُمَّ أَمَرَ عَلَى سَبِيلِ الْحَقِيقَةِ لَا عَلَى سَبِيلِ الْمَجَازِ، جَاءَ فِي التَّفْسِيرِ: "نِدَاءُ الْأَرْضِ وَالسَّمَاءِ بِمَا يُنَادِي بِهِ الْحَيَوَانُ الْمُمَيَّزُ عَلَى لَفْظِ التَّخْصِصِ وَالْإِقْبَالِ عَلَيْهِمَا بِالْخَطَابِ مِنْ بَيْنِ سَائِرِ الْمَخْلُوقَاتِ"<sup>١٧٦</sup> وَهَذَا يَدُلُّ عَلَى أَنَّ الْأَرْضَ وَالسَّمَاءَ سَمِعَتَا وَأَطَاعَتَا وَعَقَلَتَا وَنَفَذَتَا،

١٦٨ الفرقان، ٧١/٢٥.

١٦٩ آل عمران، ٣١/٣.

١٧٠ الأنعام، ٢٧/٦.

١٧١ الهاشمي، جواهر المعاني، ١٩٩.

١٧٢ الهاشمي، جواهر المعاني، ٢٠٠.

١٧٣ هود، ٤٤/١١.

١٧٤ السيوطي، الإِتْقَانُ فِي عُلُومِ الْقُرْآنِ، ١٨٤/٣.

١٧٥ السيوطي، الإِتْقَانُ فِي عُلُومِ الْقُرْآنِ، ١٨٤/٣. السامرائي، على طريقة التفسير البياني، ١٦٥/٣.

١٧٦ الزمخشري، الكشاف، ٣٩٧/٢.

وَالْفِعْلُ مَبْنِيٌّ لِلْمَجْهُولِ وَهَذَا يَدُلُّ عَلَى عَظَمَةِ الْقَائِلِ، فَإِنَّهُ أَمَرُهُمَا مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ فَاطَاعَتَا، فَيَكْفِي أَنَّهُمَا يَعْرِفَانِ الْقَائِلَ.<sup>١٧٧</sup> قَالَ: "يَا أَرْضُ" وَلَمْ يَقُلْ (يَا أَيُّهَا الْأَرْضُ) فَلَمْ يَتَوَصَّلْ لَهَا بِ (أَيُّ) إِذْ أَنَّهَا لَيْسَتْ غَافِلَةً، فَلَا يُمَكِّنُ الْغَفْلَةَ عَنْ أَيِّ أَمْرٍ مِنَ الْمُنَادِي، إِضَافَةً إِلَى الْإِيْجَازِ حَيْثُ إِنَّ {يَا أَرْضُ} أَوْجَزُ مِنْ (يَا أَيُّهَا الْأَرْضُ).<sup>١٧٨</sup> جَاءَ فِي رُوحِ الْمَعَانِي: "فَذَلِكَ أَنَّهُ اخْتِيرَ يَا دُونَ سَائِرِ أَخَوَاتِهَا لِكُونِهَا أَكْثَرَ فِي الْأَسْتِعْمَالِ وَأَنَّهَا دَالَّةٌ عَلَى بُعْدِ الْمُنَادِي الَّذِي يَسْتَدْعِيهِ مَقَامِ إِظْهَارِ الْعَظَمَةِ وَإِبْدَاءِ شَأْنِ الْعِزَّةِ وَالْجَبَرُوتِ".<sup>١٧٩</sup> وَقَالَ: "إِبْلَعِي" وَلَمْ يَقُلْ (إِبْتَلَعِي)، وَذَلِكَ لِأَنَّ إِبْتَلَعِي عَلَى وَزْنِ افْتَعَلَ الَّذِي يَدُلُّ عَلَى التَّكْلُفِ وَالْاجْتِهَادِ وَهُوَ يَحْتَاجُ إِلَى وَقْتٍ أَطْوَلَ، فَإِبْلَعِي أَقْصَرُ بِنَاءً وَزَمَانًا فَتَبَلَّغُهُ فِي وَقْتٍ أَقْصَرَ، إِضَافَةً إِلَى الْإِيْجَازِ فَإِنَّ إِبْلَعِي أَوْجَزُ مِنْ إِبْتَلَعِي.<sup>١٨٠</sup> جَاءَ فِي رُوحِ الْمَعَانِي: "وَأَخْتِيرَ لَفْظُ إِبْلَعِي عَلَى إِبْتَلَعِي لِكُونِهِ أَخْصَرَ وَأَوْفَرَ تَجَانُّسًا (بِاقْلَعِي)".<sup>١٨١</sup> وَقَالَ: "مَاءُكَ" وَذَلِكَ أَنَّ الْمَاءَ الَّذِي يَنْزِلُ مِنَ السَّمَاءِ إِنَّمَا هُوَ فِي الْأَرْضِ فِي الْأَصْلِ لِأَنَّ الْعُيُومَ الَّتِي تَتَكَوَّنُ إِنَّمَا هِيَ عِبَارَةٌ عَنِ الْبُخَارِ الَّذِي يَتَبَخَّرُ مِنَ الْبَحَارِ وَالْأَنْهَارِ بِسَبَبِ أَشْعَةِ الشَّمْسِ.<sup>١٨٢</sup> وَقَالَ: "أَقْلَعِي" أَيِ أَمْسَكِي وَكُفِّي، وَلَمْ يَذْكُرْ مَاذَا تَمْسِكِينَ إِذْ هُوَ مَغْلُومٌ (الْمَطَرُ) وَلَا شَيْءَ غَيْرُهُ. جَاءَ فِي رُوحِ الْمَعَانِي: "لَمَّا عَلِمَ أَنَّ الْمَرَادَ بَلْعُ الْمَاءِ وَحْدَهُ عَلِمَ أَنَّ الْمَقْصُودَ بِالْإِقْلَاعِ إِمْسَاكَ السَّمَاءِ عَنْ إِرْسَالِ الْمَاءِ فَلَمْ يَذْكُرْ مَتَعَلِّقَ أَقْلَعِي اخْتِصَارًا وَاحْتِرَازًا عَنِ الْحَشْوِ الْمُسْتَعْنَى عَنْهُ".<sup>١٨٣</sup> وَقَالَ: "وَعِظَ الْمَاءُ" أَيِ ذَهَبَ الْمَاءُ وَنَشَفَ، وَكَانَتْ الْإِسْتِجَابَةُ سَرِيعَةً فَلَمْ يَقُلْ: (بَلَعَتِ الْأَرْضُ مَاءَهَا، وَأَمْسَكَتِ السَّمَاءُ) فَإِنَّ كُلَّ هَذَا دَلٌّ عَلَيْهِ قَوْلُهُ تَعَالَى: {وَعِظَ الْمَاءُ} وَبَنَى الْفِعْلَ لِلْمَجْهُولِ تَعْظِيمًا لِلْقَائِلِ وَلِلْإِيْجَازِ.<sup>١٨٤</sup> فَهَذِهِ الْآيَةُ فِي غَايَةِ الْإِيْجَازِ فَمِنْ مَظَاهِرِ الْإِيْجَازِ فِيهَا:<sup>١٨٥</sup>

<sup>١٧٧</sup> السامرائي، على طريقة التفسير البياني، ١٦٧/٣.

<sup>١٧٨</sup> السامرائي، على طريقة التفسير البياني، ١٦٧/٣.

<sup>١٧٩</sup> الألوسي، روح المعاني، ٢٦٣/٦.

<sup>١٨٠</sup> السامرائي، على طريقة التفسير البياني، ١٦٧-١٦٨/٣.

<sup>١٨١</sup> الألوسي، روح المعاني، ٢٦٣/٦.

<sup>١٨٢</sup> السامرائي، على طريقة التفسير البياني، ١٦٩-١٦٨/٣.

<sup>١٨٣</sup> الألوسي، روح المعاني، ٢٦٣/٦.

<sup>١٨٤</sup> السامرائي، على طريقة التفسير البياني، ١٦٩-١٧٠/٣.

١.٥. قَالَ: "قِيلَ" بَنَى الْفِعْلَ لِلْمَجْهُولِ وَلَمْ يَذْكُرْ الْفَاعِلَ وَذَلِكَ لِلتَّعْظِيمِ كَمَا تَمَّ ذِكْرُهُ  
آنفًا.

٢.٥. قَالَ: "يَا أَرْضُ" وَهِيَ أَوْجَزُ مِنْ "يَا أَيُّهَا الْأَرْضُ".

٣.٥. قَالَ: "ابْلَعِي" وَلَمْ يَقُلْ "ابْتَلِعِي"، وَابْلَعِي أَوْجَزُ.

٤.٥. قَالَ: "مَاءِكِ"، وَلَمْ يَقُلْ "مِياهِكَ".

٥.٥. قَالَ: "يَا سَمَاءُ" وَلَمْ يَقُلْ "يَا أَيُّهَا السَّمَاءُ".

٦.٥. قَالَ: "أَقْلِعِي" وَلَمْ يَذْكُرْ مُتَعَلِّقًا.

٧.٥. قَالَ: "وَعِظَ الْمَاءُ" فَلَمْ يَذْكُرْ الْفَاعِلَ وَبَنَى الْفِعْلَ لِلْمَجْهُولِ وَذَلِكَ لِلتَّعْظِيمِ  
وَالْإِيْجَازِ، وَلَمْ يَقُلْ "غَيَّضَ" الْرُبَاعِي. جَاءَ فِي رُوحِ الْمَعَانِي: "وَاخْتِيرَ غِظَ عَلَى غِظَ  
مُشَدِّدٍ لِكُونِهِ أُخْصِرَ".

٨.٥. قَالَ: "وَقَضِيَ الْأَمْرُ" لَمْ يَذْكُرْ الْفَاعِلَ وَهُوَ أَوْجَزُ، وَهُوَ تَغْيِيرٌ عَنْ أَنَّ الْأَمْرَ قَدْ تَمَّ  
مِنْ "الْعَزَقِ وَالنَّجَاةِ" وَمَا أَرَادَهُ اللَّهُ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى.

٩.٥. قَالَ: "اسْتَوَتْ عَلَى الْجُودِيِّ" أَيِ السَّفِينَةِ فَلَمْ يَذْكُرْهَا لِأَنَّهَا مَعْلُومَةٌ لِلْإِيْجَازِ.

١٠.٥. وَقَالَ: "وَقِيلَ بُعْدًا لِلْقَوْمِ الظَّالِمِينَ" بَنَى الْفِعْلَ لِلْمَجْهُولِ وَذَكَرَ الْمَصْدَرَ "بُعْدًا"  
وَلَمْ يَذْكُرْ الْفِعْلَ الَّذِي يَقْتَضِي زَمَانًا وَفَاعِلًا. وَلَمْ يَقُلْ: "بُعْدًا لَهُمْ" فَذَكَرَ الْوُضْعَ الَّذِي  
مِنْ أَجْلِهِ اسْتَحَقُّوا الْعُقُوبَةَ ("الظُّلْمَ")، فَوَصَفَهُمْ بِالْعَذَابِ مُشِيرًا بِذَلِكَ إِلَى أَنَّهُ عِلَّةُ  
أَهْلَاكَ.<sup>١٨٦</sup> وَهُوَ تَحْذِيرٌ لِكُلِّ ظَالِمٍ. أَشْهَبَ السَّامَرَّائِيُّ وَأَجْمَلَ فِي بَيَانِ جَمَالِ الْإِيْجَازِ فِي  
الْآيَةِ الْكَرِيمَةِ وَهَذَا يَدُلُّ عَلَى دِقَّةِ الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ فِي اخْتِيَارِ الْكَلِمَاتِ الْقَلِيلَةِ الَّتِي تَحْمِلُ  
مَعَانِي كَثِيرَةً.

<sup>١٨٥</sup> السامرائي، على طريقة التفسير البياني، ١٧٣/٣-١٧٤.

<sup>١٨٦</sup> محمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني اليمني، فتح القدير، (دمشق: دار ابن كثير،  
١٤١٤هـ)، ٥٦٨/٢.

وقوله تعالى في سورة فصلت: {إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَمُوا تَتَنَزَّلُ عَلَيْهِمُ الْمَلَائِكَةُ أَلَّا تَخَافُوا وَلَا تَحْزَنُوا وَأَبْشِرُوا بِالْجَنَّةِ الَّتِي كُنتُمْ تُوعَدُونَ}،<sup>١٨٧</sup> وقال في سورة القدر {تَنَزَّلُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ فِيهَا بِإِذْنِ رَبِّهِمْ مِنْ كُلِّ أَمْرٍ}،<sup>١٨٨</sup> ذَكَرَ فِي الْآيَتَيْنِ الْفِعْلُ الْمَضَارِعُ {تَنَزَّلُ} و{تَنَزَّلُ}، وذلك أَنَّ الْآيَةَ تَحَدَّثُ عَنْ نَزولِ الْمَلَائِكَةِ وَأَخْذِهَا لِلْأَرْوَاحِ، فَهِيَ تَنَزَّلُ دَائِمًا لِحَصْدِ الْأَرْوَاحِ، فَالْفِعْلُ يَدُلُّ عَلَى الْاسْتِمْرَارِيَّةِ، لِهَذَا السَّبَبِ ذَكَرَ الْفِعْلُ الْمَضَارِعُ كَامِلًا {تَنَزَّلُ}، وَأَمَّا فِي سُورَةِ الْقَدْرِ فَإِنَّ تَنَزَّلَ الْمَلَائِكَةُ يَكُونُ مَرَّةً وَاحِدَةً فِي السَّنَةِ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ، إِذَنْ هِيَ لَيْلَةٌ وَاحِدَةٌ وَالْحَدِثُ مُتَقَطِّعٌ كُلَّ سَنَةٍ مَرَّةً، لِهَذَا السَّبَبِ حُذِفَ حَرْفُ التَّاءِ مِنَ الْفِعْلِ {تَنَزَّلُ} وَهُوَ مِنْ بَابِ الْإِيْجَازِ.<sup>١٨٩</sup>

وَفِي قَوْلِهِ تَعَالَى: {وَأَذْكُرْ اسْمَ رَبِّكَ وَتَبَتَّلْ إِلَيْهِ تَبْتِيلًا}،<sup>١٩٠</sup> جَاءَ فِي الْآيَةِ بِالْفِعْلِ {تَبَتَّلْ} لَكِنْ لَمْ يَأْتِ بِمَصْدَرِهِ وَلَكِنْ جَاءَ بِمَصْدَرٍ فِعْلٍ آخَرَ وَهُوَ {بَتَّلَ}، وَذَلِكَ أَنَّ مَصْدَرَ فِعْلٍ {تَبَتَّلَ} هُوَ {التَّبَتَّلُ} فَإِنَّ مَصْدَرَ تَفَعَّلَ هُوَ تَفَعُّلٌ كَتَعَلَّمَ تَعَلُّمٌ وَتَقَدَّمَ تَقَدُّمٌ، وَأَمَّا {التَّبَتَّلُ} فَهُوَ مَصْدَرٌ لِلْفِعْلِ بَتَّلَ فَإِنَّ التَّفَعُّلَ هُوَ مَصْدَرُ فِعْلٍ كَعَلَّمَ تَغَلِيمًا وَعَظَّمَ تَعْظِيمًا، وَقَدْ يَعُودُ سَبَبُ اسْتِخْدَامِ الْفِعْلِ مَعَ مَصْدَرٍ آخَرَ إِزَادَةَ الْجَمْعِ بَيْنَ مَعْنَيْنِ. {التَّبَتَّلُ} و{التَّبَتُّلُ}، وَذَلِكَ أَنَّ مَعْنَى تَبَتَّلَ،<sup>١٩١</sup> يُفِيدُ التَّدَرُّجَ وَالتَّكَلُّفَ مِثْلَ {تَدَرَّجَ} و{تَبَصَّرَ}، وَأَمَّا بَتَّلَ فَيَفِيدُ مَعْنَى الْمُبَالَغَةِ وَالتَّكْثِيرِ، وَذَلِكَ نَحْوَ {كَسَّرَ}. فَجَاءَ بِالْفِعْلِ تَبَتَّلَ الَّذِي يَدُلُّ عَلَى التَّدَرُّجِ وَجَاءَ بِالْمَصْدَرِ تَبْتِيلًا الَّذِي يَدُلُّ عَلَى الْمُبَالَغَةِ وَالتَّكْثِيرِ فَجَمَعَ الْمَعْنَيْنِ بِإِيْجَازٍ فِي كَلِمَتَيْنِ،<sup>١٩٢</sup> وَالْكَلِمَتَانِ تَحْمِلَانِ أَكْثَرَ مِنْ مَعْنَى، أَيُّ اذْكُرْ رَبَّكَ كَثِيرًا وَتَفَرَّغْ لِعِبَادَتِهِ وَانْقَطَعَ إِلَيْهِ،<sup>١٩٣</sup> فَمَكَانَ أَنْ يَقُولَ: "وَتَبَتَّلْ إِلَيْهِ تَبْتَلًا وَبَتَّلَ نَفْسَكَ إِلَيْهِ تَبْتِيلًا" قَالَ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى: {وَتَبَتَّلْ إِلَيْهِ تَبْتِيلًا} فَجَمَعَ الْمَعْنَيْنِ وَهُوَ مِنْ أَجْمَلٍ وَأَبْلَغٍ الْإِيْجَازِ.<sup>١٩٤</sup> أَشَارَ

<sup>١٨٧</sup> فصلت، ٣٠/٤١.

<sup>١٨٨</sup> القدر، ٤/٩٧.

<sup>١٨٩</sup> فاضل السامرائي، أسرار البيان في التعبير القرآني (محاضرة)، ٥.

<sup>١٩٠</sup> المزمّل، ٨/٧٣.

<sup>١٩١</sup> فالتَّبَتَّلُ هُوَ الْإِنْقِطَاعُ عَنْ كُلِّ إِلَّا أَمْرَ اللَّهِ سُبْحَانَهُ وَطَاعَتَهُ. ابْنُ مَنْظُورٍ، لِسَانُ الْعَرَبِ، ٤٢/١١.

<sup>١٩٢</sup> السامرائي، الجملة العربية والمعنى، ١٥٣.

<sup>١٩٣</sup> ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ٢٦٦/٨.

<sup>١٩٤</sup> فاضل السامرائي، لمسات بيانية في نصوص من التنزيل محاضرة، ٢٤٤.



السَّامَرَائِيُّ إِلَى الْجَمْعِ بَيْنَ مَعْنَيْنِ مُخْتَلَفَيْنِ فِي كَلِمَةٍ وَاحِدَةٍ وَهُوَ أَسَابِيبُ الْإِيجَازِ الْجَمِيلَةِ وَيُسَلِّطُ الضُّوءَ عَلَى قُدْرَةِ الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ فِي اسْتِخْدَامِ الْكَلِمَاتِ بِدِقَّةٍ، لِيَحْمَلَ كُلُّ لَفْظٍ أَكْثَرَ مِنْ مَعْنَى ضَمَّنَ السِّيَاقِ، مِمَّا يُشِيرُ إِلَى عُمُقِ الْمَعْنَى.

## الخاتمة

بعد الاطلاع على دراسات السامرائي في علم المعاني، تبيّن ما يلي:

١. اعتمد السامرائي في معظم النصوص التي تم الاطلاع عليها بالسهولة والوضوح في تركيب الجمل.

٢. استخدم السامرائي أسلوب السهل الممتنع في شرح المواضع.

٣. الكلمات الغامضة التي تحتاج إلى شرح يشرحها بإسهاب وأحياناً يشرح الآية بشكل موجز ويشرحها مرة أخرى بشكل مُسهب كما هو الحال في كلمة (تبتل) شرح بشكل موجز في كتابه لمسات بيانية في نصوص من التنزيل (محاضرات)، بينما أسهب بالشرح في كتابه "الجُملة العربيّة والمعنى".

٤. يستدل أحياناً على الكتب الكلاسيكية في شرح المواضيع مثل "الكشاف" للزمخشري و"روح المعاني" للآلوسي، وأحياناً لا يستدل على أي كتاب ولا يعوز نفسه، وهذا واضح في مؤلفاته التي تم الاطلاع عليها.

٥. دراساته حول علم المعاني تم تجميعها من كتبه المختلفة، ولم يتم أخذ الدراسات إلا التي أشار إليها السامرائي بشكل مباشر، كذكره للاستفهام، التأكيد، إن واللام، التقديم والتأخير، التوكيد، والإيجاز.

٦. الكتب التي تم الاطلاع عليها في استخراجه دراساته في علم المعاني: (معاني النحو على طريق التفسير البياني، لمسات بيانية في نصوص من التنزيل (محاضرات)، أسرار البيان في التعبير القرآني، التعبير القرآني، أسئلة بيانية في القرآن الكريم، الجُملة العربيّة والمعنى).

تم تحديد الدراسة بخمسة أساليب بلاغية في علم المعاني فقط وذلك لكي لا يطول البحث، وهذا البحث جزء من رسالة دكتوراة إلى الآن لم تُناقش. قُدمت المقالة للنشر لأجل إكمال متطلبات التخرج.

**Etik Beyan:** Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

**Yazar(lar) / Author(s):** Ali Qasım Mohammed Mohammed-Yüksel Çelik

**Finansman / Funding:** Yazarlar, bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadıklarını kabul ederler. / The authors acknowledge that they received no external funding in support of this research.

## المصادر

- ابن فارس القزويني، *مقاييس اللغة*، تحقق: عبد السلام محمد هارون، دمشق: دار الفكر، ١٣٩٩ هـ - ١٩٧٩ م.
- أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير، *تفسير القرآن العظيم*، القاهرة: مطبعة السعادة.
- أبو عبد الله، محمد بن إسماعيل البخاري، *صحيح البخاري*، تحقق: جماعة من العلماء، مصر: بالمطبعة الكبرى الأميرية، ١٤٢٢ هـ.
- أحمد بن إبراهيم بن مصطفى الهاشمي، *جواهر البلاغة*، بيروت: المكتبة العصرية.
- الآلوسي، روح المعاني، تحقق: علي عبد الباري عطية، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٥ هـ.
- بهجت عبد الغفور الحديثي، *القصيدة الإسلامية وشعراء العراق*، بغداد: منشورات وزارة الثقافة العراقية، ٢٠١٠ م.
- جاسم محمد المطوع، عنوان الحلقة: قصة حياة فاضل السامرائي على الشبكة العنكبوتية على اليوتيوب. تاريخ التسجيل: ٢٠١٢-٠٦-٠٣ م. <https://youtu.be/Vua-UKScFEM?si=rMV2oN1OxiyXnLf>
- عبد القاهر بن عبد الرحمن الجرجاني، *أسرار البلاغة*، تحقق: محمود محمد شاكر، القاهرة: مطبعة المدني.
- جلال الدين القزويني، *الإيضاح في علوم البلاغة*، تحقيق: محمد عبد المنعم خفاجي، ط: ٣، بيروت: دار الجيل.
- حسن بن إسماعيل بن حسن بن عبد الرازق الجناحي، *البلاغة الصافية*، القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، ٢٠٠٦ م.
- حسن بن إسماعيل بن حسن بن عبد الرازق الجناحي، *البلاغة الصافية في المعاني والبيان والبدیع*، القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، ٢٠٠٦ م.
- خير الدين بن محمود الزركلي، *الأعلام*، بيروت: دار العلم للملايين، ٢٠٠٢ م.
- محمد بن عمر بن الحسن الرازي، *التفسير الكبير*، ط: ٣، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٤٢٠ هـ.
- محمود بن عمر بن أحمد الزمخشري، *الكشاف*، ضبطه وصححه ورثبه: مصطفى حسين أحمد، بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٤٧ م.

- شهاب الدين الحموي ، معجم الادباء، تحقق: إحسان عباس، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٣م.
- محمد بن شاكر بن أحمد الملقب بصلاح الدين، فوات الوفيات، تحقق: إحسان عباس، بيروت: دار صادر، ١٩٧٣م.
- عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي، الإتيان في علوم القرآن، تحقق: محمد أبو الفضل إبراهيم، مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٤م.
- عبد الله بن يوسف، ابن هشام، مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، ط: ٦، تحقيق: مازن المبارك / محمد علي، دمشق: دار الفكر، ١٩٨٥م.
- عمرو بن عثمان بن قنبر الحارثي المشهور بـ سيبويه، الكتاب، تحقق: عبد السلام محمد هارون، ط: ٣، القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٨٨م.
- فاضل صالح السامرائي
- معاني النحو، الأردن: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠٠م.
- على طريق التفسير البياني، بيروت: دار ابن كثير، ٢٠١٧م.
- أسرار البيان في التعبير القرآني. المكتبة الشاملة، ١٤٣١هـ.
- لمسات بيانية في نصوص من التنزيل، ط: ٣ عثمان: دار عمار للنشر والتوزيع، ٢٠٠٣م.
- مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، القاموس المحيط، تحقق: محمد نعيم العرقسوسي، ط: ٨، بيروت: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠٥م.
- محمد أحمد قاسم، محيي الدين ديب، علوم البلاغة، طرابلس: المؤسسة الحديثة للكتاب، ٢٠٠٣م.
- محمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني اليمني، فتح القدير، دمشق: دار ابن كثير، ١٤١٤هـ.
- محمد بن مكرم بن علي المشهور بـ ابن منظور، لسان العرب، بيروت: دار صادر، ١٤١٤هـ.
- محمد خير بن رمضان، تكملة معجم المؤلفين، (بيروت: دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٩٧م-١٤١٨هـ
- مناهج جامعة المدينة العالمية، البلاغة ٢ - المعاني، المرحلة: بكالوريوس جامعة المدينة العالمية.

حميد المطبعي، موسوعة أعلام العراق في القرن العشرين، (بغداد: وزارة الثقافة والإعلام، دار الشؤون الثقافية العامة، ١٩٩٥ م.

يسرى خلف حسين، معاني التنكير في الأسلوب القرآني، جامعة بغداد: مجلة كلية التربية الأساسية. ٢٠١٤ م.

## Kaynakça

- Abdullâh b. Yûsuf İbn Hişâm. *Mughni'l-Labîb Muğni'l-Lebîb an Kutubi'l-'Arîb*. 6. Baskı, Tah: Mâzen el- Mübarek / Muhammed Ali, Şam: Darü'l-Fikr, 1985.
- Amr b. Osman b. Kanber el-Hârithî, Sîbâvîh. *el-Kitâb*. Tah: Abdülselâm Muhammed Harûn, 3. Baskı, Kahire: el-Khâncî Kütüphanesi, 1988.
- Abdû'r-Rahmân b. Ebû Bekr Celâleddîn es-Suyûtî. *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*. Tah: Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhîm, Mısır: Mısır Genel Kitap Kurumu, 1974.
- Ahmed b. İbrâhîm b. Mustafa el-Hâşimî. *Cevâhirü'l-Belâğa*. Beyrut: el-Maktabetü'l-'Asriye.
- el-Âlûsî. *Râhu'l-Ma'ânî*. Tah: Ali Abdü'l-Bârî Atiye, Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1415.
- Behcet Abdü'l-Gafûr el-Hadîthî *el-Kasîde el-İslâmiye ve şu'arâu'l-'Irâk*. Bağdat: Irak Kültür Bakanlığı Yayınları, 2010.
- Câsim Muhammed el-Mutavâ'. *Hikâye Hayâtü Fâdıl es-Sâmirâî*. Youtube: İnternet üzerinde, Kayıt Tarihi: 03-06-2012. <https://youtu.be/Vua-KScFEM?si=rMV2oN1OxyXnLf->
- El-Cürçânî. *Esrâru'l-Belâğa*. Tah: Mahmûd Muhammed Şâkir, Kahire: el-Medeni Matbaası.
- Celâleddîn el-Kazvînî. *el-İzâh fî ulûmi'l-belâğa*. Tah: Muhammed Abdü'l-Mün'im Hifâcî, 3. baskı, Beyrut: Dârü'l-Cîl.
- Hasan b. İsmâil b. Hasan b. Abdü'r-Razîk el-Cenâcî. *el-Belâgatü's-Sâfiye*. Kahire: el-Maktabetü'l-Ezheriye li't-Turâs, 2006.
- Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil el-Buhârî. *Sahîhü'l-Buhârî*. Mısır: Cemiyetü'l-Amîre Matbaası, 1422.
- Ebû'l-Fidâ İsmâil b. Ömer b. Kesîr. *Tefsîrü'l-Kur'ânî'l-'Azîm*. Kahire: Saâde Matbaası.
- Er-Râzî. *et-Tefsîrü'l-Kebîr*. bas:3, Beyrut: Dârü'l-İhyâ'l-'Turâs el-Arabî, 1420.
- Ez-Zemahşerî. *el-Keşşâf*. editör: Mustafa Hüseyin Ahmed, Beyrut: Dârü'l-Kitâb el-'Arabî, 1947.
- Şihâbüddîn el-Hamavî. *Mu'cemü'l-Edîbâ*. Tah: İhsân Abbas, Beyrut: Dârü'l-Garb el-İslâmî, 1993.
- Silaheddîn. *Favâtü'l-Vefâyât*. Tah: İhsân Abbas, Beyrut: Dârü's-Sâdir, 1973.
- Fâdıl Sâlih es-Sâmirâî. *Ma'ânî'n-Nahv*. Ürdün: Darü'l-Fikr Matbaası ve Yayıncılığı, 2000.
- Fâdıl Sâlih es-Sâmirâî. *Alâ Tarîk el-Tefsîr el-Beyânî*. Beyrut: Darü İbn Kesîr, 2017.
- Fâdıl Sâlih es-Sâmirâî. *Esrâru'l-Beyân fî't-Te'bîr el-Kur'ânî*. Şâmî Kitaplar Kütüphanesi, 1431 H.
- Fâdıl Sâlih es-Sâmirâî. *Lemesât beyâniyye fî nusûs min et-Tenzîl*. 3. baskı, Amman: Dâr Ammâr Yayıncılığı, 2003.
- Hasan b. İsmâil b. Hasan b. Abdü'r-Razîk el-Cenâcî. *el-Belâgatü's-Sâfiye fî'l-Ma'ânî ve'l-Beyân ve'l-Bedî*. Kahire: el-Maktabetü'l-Ezheriye li't-Turâs, 2006.
- Hayrûddîn b. Mahmûd ez-Zerkelî Zirîklî. *el-A'lâm*. Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Malâyîn, 2002.
- İbn Fâris el-Kazvînî. *Mekâisü'l-Luğah*. Tah: Abdülselâm Muhammed Harûn, Şam: Darü'l-Fikr, 1399 - 1979.
- İzzet Marangozoğlu. *Beyânî Tefsiri Metodu -Fâdıl Sâlih es-Sâmerrâî Örneği*. Dr. tezi Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri, 2015
- Muhammed Ahmed Kâsim. *Ulûmü'l-Belâğa*. Trablus: el-Müsteşrikler Yayıncılığı, 2003.
- Muhammed b. Ali b. Muhammed b. Abdullah eş-Şevkânî el-Yemenî. *Fethü'l-Kadîr*. Şam: Darü İbn Kesîr, 1414
- Muhammed b. Makarim b. Ali İbn Manzûr. *Lisânü'l-'Arab*. Beyrut: Dârü's-Sâdir, 1414.
- Muhammed Hayr b. Ramazân. *Tekmiletu mu'cemi'l-muallifin*. Beyrut: Dârü İbn Hazm, 1997 - 1418.
- Komisyon. *Menâhicü Cem'iyeti'l-Medîneti'l-Âlemîye. Belâğa 2 - Ma'ânî*, Bölüm: Lisans, Cem'iyetü'l-Medînetü'l-Âlemîye Üniversitesi
- Hâmid el-Matba'î. *Mevsû'atü a'lâmî'l-'Irâk fî'l-karnî'l-'İşrîn*. Bağdat: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1995
- Yûsra Khâlef Hüseyin. *Ma'ânî't-Tenkîr fî'l-Usûl el-Kur'ânî*. Bağdat Üniversitesi: Temel Eğitim Fakültesi Dergisi, 2014.

## ARAŞTIRMA MAKALESİ/RESEARCH ARTICLE

# ÖMER BİN ABDÜLAZİZ'İN EMEVÎ MUHALİFLERİNE YÖNELİK POLİTİKASI: DİYALOG VE MÜNAZARA ÜZERİNE ANALİTİK BİR İNCELEME

**Mohamad Alı ALAHMAD**

Dr. Öğr. Üyesi, Karabük Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü, Karabük

*Assist. Prof. Dr., Karabük University, Faculty of Letters, Department of History, Karabük/Türkiye*

[mohamadaliahmad@karabuk.edu.tr](mailto:mohamadaliahmad@karabuk.edu.tr)

[orcid.org/0000-0001-5500-9254](https://orcid.org/0000-0001-5500-9254)

[ror.org/04wy7gp54](https://ror.org/04wy7gp54)

## Öz

Bu çalışma, Emevi Halifesi Ömer b. Abdülaziz'in (ö. 101/720), Emevi hilafetinin meşruiyetine karşı çıkan mezhep ve fırkalarla yürüttüğü münazara ve diyalog temelli siyasi yaklaşımı analiz etmektedir. Araştırmanın temel amacı, söz konusu tartışmaların mahiyetini, dayandığı entelektüel zemini ve Ömer b. Abdülaziz'in bu gruplarla gerçekleştirdiği etkileşimlerin arkasındaki stratejik ve ideolojik hedefleri ortaya koymaktır.

Çalışma bulguları, Ömer b. Abdülaziz'in mezhep ve muhalif yapılarla gerçekleştirdiği münaazaralara büyük önem atfettiğini ve bu tartışmaları, İslam toplumunun maruz kaldığı siyasi ve mezhebi bölünmeleri aşma yönünde bir araç olarak değerlendirdiğini göstermektedir. Bu bağlamda, halifenin temel hedefleri arasında uzun süredir devam eden çatışmaları sonlandırmak, devletin toplumsal meşruiyetini yeniden inşa etmek ve ümmetin birliğini temin etmek gibi stratejik amaçlar öne çıkmaktadır.

Ayrıca çalışma, Ömer b. Abdülaziz'in liderlik vasıflarını, siyasi öngörüsünü ve kriz anlarında sergilediği iletişim becerilerini de değerlendirmektedir. Araştırma sonucunda, söz konusu halifenin, bu çok yönlü yaklaşımları sayesinde sadece siyasi başarılar elde etmediği, aynı zamanda İslam düşünce tarihinde ıslah ve tecdid (yenilenme) hareketleri bağlamında öncü bir konumda değerlendirildiği sonucuna ulaşılmıştır.

**Anahtar kelimeler:** Emevi Halifeliği, Ömer b. Abdülaziz, Mürcie, Kaderiyye, Havariç, Şia.

## OMAR B. ABD AL-AZIZ'S POLICY TOWARD Umayyad OPPONENTS: AN ANALYTICAL EXAMINATION OF DIALOGUE AND DEBATE

This study analyzes the debates and dialogues between the Umayyad Caliph Umar b. Abd al-Aziz (d. 101/720) and the sects and factions that opposed the legitimacy of the Umayyad caliphate. The main objective of this research is to elucidate the nature of these discussions and the underlying strategic and ideological goals behind the debates conducted by Umar b. Abd al-Aziz with these groups.

## ÖMER BİN ABDÜLAZİZ'İN EMEVİ MUHALİFLERİNE YÖNELİK POLİTİKASI: DİYALOG VE MÜNAZARA ÜZERİNE ANALİTİK BİR İNCELEME

The findings of the study reveal that Umar b. Abd al-Aziz attached great importance to these debates, viewing them as a means to address the political and sectarian divisions within the Islamic community. His key goals included restoring stability and legitimacy to the Umayyad state after prolonged conflicts with opposition groups, and unifying the fragmented Ummah.

Additionally, the study examines Umar b. Abd al-Aziz's leadership qualities, political foresight, and communication skills during these challenging debates. The results suggest that his leadership abilities not only led to political successes but also established him as a pivotal figure in the renewal (islah) and reform (tajdid) movements within Islamic thought.

**Keywords:** Umayyad Caliphate, Omar b. Abdul Aziz, Murji'ah, Qadariyyah, Khawarij, Shi'ah.

**Atıf / Cite as:** al-Ahmad, Mohammed Ali. "Ömer bin Abdülaziz'in Emevî Muhaliflerine Yönelik Politikası: Diyalog ve Münazara Üzerine Analitik Bir İnceleme". *Apjir* 9/1 (Nisan 2025), 154-180.

### Giriş

Ömer b. Abdülazîz (v. 101/720), Emevi hilafetinin 8. halifesi olarak, İslam tarihinin önemli şahsiyetlerinden biridir. Hem içki yasağı hem de halkın adalet arayışına yönelik attığı adımlar ile yalnızca yönetimindeki halkın değil, aynı zamanda İslam dünyasının da derinden etkilenmesine yol açmıştır. Emevi hilafetinin saltanat anlayışından uzaklaşarak, daha çok dini esaslara ve adalet anlayışına dayalı bir yönetim tarzı benimsemesi, onun farklı bir lider olarak öne çıkmasını sağlamıştır. Ömer b. Abdülazîz'in yaşamı, sadece Emevi Devleti'nde değil, İslam düşüncesinde de geniş bir yankı uyandırmış, devletin yönetiminde izlediği politika ve stratejiler, birçok din bilgini tarafından örnek alınmıştır.

Ömer b. Abdülazîz, adaletli yönetimiyle halkına güven aşlamış ve sadece Emevi Devleti'ni değil, tüm İslam ümmetini daha istikrarlı bir hale getirmeyi hedeflemiştir. Yönetimindeki adalet, İslam'ın temel ilkelerine dayalı olarak şekillenirken, aynı zamanda iktidarını meşru kılma çabası da öne çıkmaktadır. Özellikle önceki Emevi halifeleriyle karşılaştırıldığında, Ömer'in yönetimi büyük ölçüde yeni bir anlayışa dayanıyordu. O, Emevi hilafetinin meşruiyetini sorgulayan çeşitli mezhep ve fırkalarla yalnızca askerî ya da siyasi yollarla değil, aynı zamanda entelektüel diyalog ve münazara yoluyla da etkili bir şekilde mücadele etmiştir.

Ömer b. Abdülazîz'in liderlik anlayışında, her şeyden önce adaletin ve eşitliğin sağlanması gerektiği vurgulanmıştır. Emevi Devleti'nin içindeki mezhebi ve siyasi farklılıkları göz önünde bulundurduğunda, onun bu yöndeki girişimleri yalnızca halkı bir araya getirmekle kalmamış, aynı zamanda dini otoritelerle de güçlü bir diyalog kurmasına olanak sağlamıştır. Bu bağlamda, Ömer'in yönetimi, yalnızca dini ve mezhebi çatışmaları çözmeye yönelik değil, aynı zamanda Emevi hilafetinin meşruiyetini pekiştirmeye yönelik önemli bir strateji olmuştur. Halife, devletin güvenliğini sağlamanın yanı sıra, toplumun dini ve toplumsal değerleriyle uyumlu bir şekilde hareket etmeyi başarmıştır.

Ömer'in bu süreçte gerçekleştirdiği reformlar, geniş bir entelektüel tabana dayanmakta ve çok yönlü bir yaklaşım sergilemektedir. O, ilk olarak halifeliği sırasında Emevi Devleti'ni bürokratik ve askerî açıdan güçlendirmeyi hedeflemiş, aynı zamanda halkın günlük yaşamını daha adil ve dinî esaslarla uyumlu hale getirmek için çeşitli düzenlemeler yapmıştır. Ancak Ömer b. Abdülazîz'in asıl önem kazanan özelliği, yalnızca bu reformları gerçekleştirmesi değil, aynı zamanda muhalif gruplarla gerçekleştirdiği diyalog ve münazara süreçlerinde sergilediği yaklaşım olmuştur.

Ömer b. Abdülazîz, halifelik dönemi boyunca, özellikle mezhep ve fırkalarla gerçekleştirdiği diyaloglarla tanınmıştır. Onun bu gruplarla gerçekleştirdiği münazaralar, sadece dini ve siyasi meseleleri çözmekle kalmamış, aynı zamanda toplumun farklı kesimlerinin bir araya gelmesine, toplumun bütünlüğünü korumaya yönelik uzun vadeli stratejilerin uygulanmasına olanak tanımıştır. Bu anlamda, onun liderlik vasıfları, yalnızca yönetsel becerilerle değil, aynı zamanda derin bir entelektüel ve dini bakış açısına sahip olmasından kaynaklanmaktadır.

Ömer b. Abdülazîz'in münazara ve diyalog süreçlerinde gösterdiği stratejik yaklaşım, onun sadece askeri ve politik açıdan değil, aynı zamanda entelektüel düzeyde de başarılı bir lider olduğunu ortaya koymaktadır. Bu münazaralar sırasında, halife, yalnızca dini otoriteleri değil, aynı zamanda siyasi muhalifleri de ikna etmeyi başarmıştır. Emevi Devleti'nin başında olduğu dönemde, kendi otoritesini sadece güçlü bir yönetimle değil, aynı zamanda halkın güvenini kazanarak ve toplumsal yapıyı dengeleyerek pekiştirmiştir. Bu nedenle, Ömer b. Abdülazîz, İslam tarihinde yalnızca bir yönetici olarak değil, aynı zamanda bir düşünür, reformcu ve toplumsal barışı sağlayan bir lider olarak anılmaktadır. Ömer b. Abdülazîz'in gerçekleştirdiği diyalog ve münazara süreçleri, İslam dünyasında önemli bir iz bırakmış, Emevi Devleti'nin meşruiyetini pekiştirmiş ve İslam toplumunun birliğini sağlamada önemli bir rol oynamıştır. Ömer'in liderlik anlayışı, sadece Emevi hilafetinin yönetim tarzını değil, aynı zamanda dönemin tüm İslam dünyasının sosyal ve dini yapısını etkilemiş, onu daha adil ve dengeli bir hale getirmiştir. Bu bağlamda, çalışmanın temel amacı, Ömer b. Abdülazîz'in yönetim tarzını, diyalog ve münazara yöntemlerini derinlemesine inceleyerek, bu süreçlerin Emevi Devleti ve İslam ümmeti üzerindeki etkilerini analiz etmektir.

## 1.Ömer bin Abdüzaziz'in Hayatı ve Kişiliği

Künyesi Ebû Hafs olup, bazı kaynaklara göre Ebû Ca'fer olarak da anılmaktadır.<sup>1</sup> Ömer b. Abdülazîz'in soyu babası tarafından dedesi Mervân bin Hakem bin Ebi'l-Âs b. Ümeyye b.

<sup>1</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakât el-Kubrâ*, (Beyrût: Daru's-Sadr, 1985), 339; el-Buhârî, *et-Târîh el-Kebîr* (Beyrût: Daru'l-fikr, 1978), 175; el-Belâzürî, *Ensâb el-Eşraf*, (Beyrut: Dâr Frântî Ştayz, 1979), 515; ez-Zübeyrî, *Nesebü Kureys*, (Kahire: Dârü'l-Me'ârif, 1933), 361; es-Sem'ânî, *Ravdatü'l-Kudât ve Tarîku'n-Necât*, (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, t.y.), 1991; İbn Habîb, *el-Muhabber*, (Beyrût: el-Mektebü't-Ticârî, t.y.), 27; İbn Yezîd, *Târîhü'l-Hulefâ*, (Beyrut:



## ÖMER BİN ABDÜLAZİZ'İN EMEVİ MUHALİFLERİNE YÖNELİK POLİTİKASI: DİYALOG VE MÜNAZARA ÜZERİNE ANALİTİK BİR İNCELEME

Abdişems b. Abdümenâf el-Kureşî'ye (v.65/685) dayanmaktadır. Annesi tarafından soyu, ikinci Raşid Halife olan Fârûk Ömer b. Hattâb'a dayanmaktadır. Annesi, Ümmü Âsım Leylâ b. Âsım b. Ömer b. Hattâb'dır(v.?). Medîne-i Münevvere'de doğmuştur. Doğum tarihiyle ilgili rivayetler farklılık göstermektedir. Bazı kaynaklar onun 59 Hicri / 678 Miladi yılında doğduğunu, bazıları 60 Hicri / 679 Miladi, bazıları 61 Hicri / 680 Miladi<sup>2</sup>, bazıları ise 62 Hicri / 681 Miladi<sup>3</sup> yılında doğduğunu belirtmektedir. Çağdaş bazı araştırmacılar, onun 62 Hicri / 681 Miladi yılında doğduğunu tercih etmişlerdir.<sup>4</sup> Bu görüş, onun 87 Hicri / 705 Miladi yılında Medine valisi olarak atandığında 25 yaşında olduğu bilgisinden hareketle desteklenmektedir. Bu durumda doğum yılı 62 Hicri / 681 Miladi olmaktadır. Ayrıca, 101 Hicri / 719 Miladi yılında vefat ettiğinde 39 yaşında olduğu bilgisi de bu görüşü doğrulamaktadır.<sup>5</sup> Ömer b. Abdülazîz'in doğum yeri konusunda farklı rivayetler bulunmaktadır. Bazı kaynaklar onun Mısır'ın Hulvân kasabasında, babasının Mısır valisi olduğu dönemde doğduğunu belirtmektedir.<sup>6</sup> Diğer bazı rivayetler ise onun Medîne-i Münevvere'de doğduğunu ifade etmektedir.<sup>7</sup> Ayrıca, onun Irak'ın Basra şehrinde doğduğuna dair işaretler de vardır<sup>8</sup>, ancak bu ihtimal zayıf görülmektedir. Çünkü bazıları yanlışlıkla Basra'yı Mısır yerine yazmış ya da bu bir nakil hatası olmuştur.<sup>9</sup> Bununla birlikte, bazıları Ömer'in Mısır'da doğduğunu tercih etmektedir.<sup>10</sup> Bu görüş, Taberî'nin (v.310/923) 61 Hicri / 680 Miladi yılı olaylarını anlatırken, Abdülaziz b. Mervân'ın (v.86/705) o dönemde babasıyla birlikte Medine'de olduğunu ve kardeşi Abdülmelik ile birlikte Mekke'ye Abdullah b. Zübeyr'e (v. 73/692) elçi olarak gittiğini aktarmasına<sup>11</sup> dayanmaktadır.

Müessesetü'r-Risâle, 1986.), 32; ez-Zehebî, *Siyerü A'lâmi'n-Nübelâ*, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1982.), 472-474; Riyâd Mustafa Şâhîn, *Ömer b. Abdilazîz'in İç Politikasına Dair Yüksek Lisans Tezi*, (el-Câmi'atü'l-Ürdüniyye, Yüksek Lisans Tezi, 1990), 7-8.

<sup>2</sup> Halîfe İbn Hıyât, *Târîhu Halîfe bin Hıyât* (Necefe: Matbaatü'l-Âdâb, 1967), 322; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1988), 201; es-Süyûtî, *Târîhü'l-Hulefâ*, (Beyrut: Dârü'l-Kalem, 1986), 259.

<sup>3</sup> İbn Abdilhakem, *Sîretü Ömer bin Abdilazîz*, (Mısır: el-Matbaatü'r-Rahmâniyye, 1927), 19-20; el-Buhârî, *et-Târîhü'l-Kebîr*, 175; el-Kütübî, *Fevâtü'l-Vefeyât ve'z-Zeylû Aleyh*, (Beyrut: Dâr Sâdır, t.y.), 133; ed-Diyârbekrî, *Târîhü'l-Hamîs fî Ahvâli Enfesi Nefts*, (Beyrut: Müessesetü Şa'bân, t.y.), 316.

<sup>4</sup> ed-Diyârbekrî, *Târîhü'l-Hamîs*, 316.

<sup>5</sup> Demîrî, Muhammed bin Mûsâ, *Hayâtü'l-Hayevânî'l-Kübrâ*, (Mısır: Matbaatü'l-Halebî, 1969) 97; el-Belâziirî, *Ensâbü'l-Eşraf*, 515; el-Ya'kûbî, *Târîh*, Ya'kûbî, Ahmed bin İshâk, *Târîh*, (Beyrut: Dâr Sâdır, 1960) 308.

<sup>6</sup> et-Taberî, *Târîhü'r-Rusûl ve'l-Mülûk*, 68; İbn A'sem, *el-Fütûh*, Cilt 4, s. 241.

<sup>7</sup> Habîb, Sa'd bin Abdüsselâm, *Ömer bin Abdülazîz*, (y.y.y: Dârü'l-Fikri'l-Arabî, 1980) 28.

<sup>8</sup> et-Taberî, *Târîh*, 347, 383.

<sup>9</sup> Nevevî, Yahyâ bin Şerefeddîn, *Tehzîbü'l-Esmâ ve'l-Lügât* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, t.y.) 18-19.

<sup>10</sup> el-Kütübî, *Fevâtü'l-Vefeyât*, 134; es-Süyûtî, *Târîhü'l-Hulefâ*, 260.

<sup>11</sup> İbnü'l-Cevzî, Abdurrahman bin Ali, *Sîret ve Menâkıbü Ömer bin Abdilazîz*, (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1984) 14; ez-Zehebî, *Siyerü A'lâmi'n-Nübelâ*, 116; Yâfi'î, Abdullah bin Es'ad, *Mir'âtü'l-Cinân ve 'İbretü'l-Yakân fî Ma'rifeti Havâdisi'z-Zamân*, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1984) 237; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, 201.

Taberî'nin 62-63 Hicri / 681-682 Miladi yıllarındaki olaylarda Abdülaziz bin Mervân'ı Medine'de anmamasının sebebinin, onun o dönemde Medine'de değil, Mısır'da bulunması olduğu düşünülmektedir.<sup>12</sup> Ayrıca Nevevî'nin (v. 676/1277) Ömer bin Abdülaziz'in Mısır'da doğduğunu belirttiği<sup>13</sup> rivayet de bu görüşü desteklemektedir.

### 1.1. Eğitimi

Ömer b. Abdülaziz, refah ve bolluk<sup>14</sup> içinde bir ortamda büyümüştür. Babası Abdülaziz b. Mervân, dedesi ise halife Mervân bin Hakem'di. Ağabeyi Abdülmelik ise babasından sonra halife olmuştu. Emevi hanedanının gölgesi altında, babası Abdülaziz, Mısır valisi olarak atanmıştı. Bu bolluk ve saltanat içinde Abdülaziz, oğlu Ömer'in terbiyesine büyük önem verdi. Ömer'i, annesinin amcası Abdullah b. Ömer'in talebi üzerine Medine-i Münevvere'de dayılarının yanında bıraktı. Abdülaziz bu talebi kabul etti ve o dönemin halifesi Abdülmelik bin Mervân da yeğeni Ömer'in Medine'de kalmasına izin verdi. Ayrıca ona her ay belirli bir maaş bağlandı. Bu dönemde Ömer, Medine'de dönemin büyük fakihlerinden ilim öğrendi ve küçük yaşta Kur'an'ı ezberledi.<sup>15</sup> Ömer b. Abdülaziz'in eğitim aldığı ve ahlakını geliştirdiği Medine'nin alimleri arasında Sâlih bin Keysân ve Medine'nin yedi büyük<sup>16</sup> fakihinden biri olan Ubeydullah b. Abdullah bin Utbe bin Mes'ûd bulunuyordu. Ömer ayrıca, 106 Hicri / 724 Miladi yılında vefat eden, güvenilir bir fakih, hadis âlimi ve kıraat uzmanı olan Müslim bin Zarb el-Hüzelî'den de fıkıh ve hadis ilmi aldı.<sup>17</sup> Ancak Ömer, sadece bu alimlerle yetinmedi; sahabe ve tabiinden olan bazı büyük fakihler, hadis âlimleri, siyer, gazveler, soy bilgisi<sup>18</sup> ve dil konularında uzman olan alimlerden de ders aldı. Ömer bin Abdülaziz, kendisi hakkında şöyle demiştir: "Medine'de bir gençtim ve nefsim ilme yöneldi. Ondan ihtiyacım olanı aldım."<sup>19</sup> Bu ilimle donandıktan sonra, gerçek anlamda bir imam oldu; ondan ilim alınır ve ona uyulurdu. Hatta denilmiştir ki: "Alimler, Ömer bin Abdülaziz'in yanında birer öğrenci<sup>20</sup> gibiydi." Ömer bin Abdülaziz, ilim ve fazilette öyle yüksek bir mertebeye ulaştı ki, tabiinin büyük alimleri bile onu övdü. İbn Abbâs'ın öğrencisi

<sup>12</sup> İbn Habîb, *el-Muhabber*, s. 477; Besevî, Ya'kûb bin Süfyan, *el-Ma'rîfet ve't-Târih*, (Bağdat: Matbaatü'l-İrşâd, 1973) 568; İbnü'l-Cevzî, *Sîret ve Menâkıbü Ömer bin Abdilazîz*, 13-14.

<sup>13</sup> İbnü'l-Esîr, Ali bin Muhammed, *el-Kâmil fi't-Târih*, (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1987) 328; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, 202; eş-Şîrâzî, *Tabakâtü'l-Fukahâ*, 57-61.

<sup>14</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 310; Nevevî, Yahyâ bin Şerefeddîn, *Tehzîbü'l-Esmâ ve'l-Lügât*, (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, t.y.) 312; İbn Hallikân, Ahmed bin Muhammed, *Vefeyâtü'l-A'yân ve Enbâü Ebnâi'z-Zamân* (Beyrut: Dâr Sâdır, 1968) 115.

<sup>15</sup> Buhârî, *et-Târih*, 258.

<sup>16</sup> İbnü'l-Cevzî, *Sîret*, 14.

<sup>17</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 368; el-Besevî, *el-Ma'rîfet ve't-Târih*, 607.

<sup>18</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 310; en-Nevevî, *Tehzîbü'l-Esmâ ve'l-Lügât*, 312; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yân ve Enbâü Ebnâi'z-Zamân*, 115.

<sup>19</sup> Buhârî, *et-Târih*, 258.

<sup>20</sup> İbnü'l-Cevzî, *Sîret*, 14.

## ÖMER BİN ABDÜLAZİZ'İN EMEVİ MUHALİFLERİNE YÖNELİK POLİTİKASI: DİYALOG VE MÜNAZARA ÜZERİNE ANALİTİK BİR İNCELEME

olan Mücâhid, onun hakkında şunu söylemiştir: “Onu eğitmek için gittik; fakat oradan ayrılmadan biz ondan ilim öğrendik.”<sup>21</sup> Meymûn bin Mihrân ise şöyle demiştir: “Ömer, alimlerin hocasıydı.”<sup>22</sup> Bir memuru da onun hakkında şöyle demiştir: “Herhangi bir ilimde bilgi aradığımızda, Ömer’in o konuda en bilgili kişi olduğunu gördük.”<sup>23</sup> Ragâ' bin Hayve ise şöyle demiştir: “Ömer’den daha fasih birini görmedim.”<sup>24</sup> Yine başka bir memurunun ise onun hakkında şöyle dediği bilinir: “Herhangi bir ilimde bilgi aradığımızda, Ömer’in o konuda en bilgili<sup>25</sup> kişi olduğunu gördük.” Ragâ' bin Hayve ise şöyle demiştir: “Ömer’den daha fasih birini görmedim.”<sup>26</sup> Ömer bin Abdülaziz, hadis rivayetinde de derin bir bilgiye ve güçlü bir yetkinliğe sahipti. Çok sayıda sahabe ve tabiinden hadis rivayet etmiştir. Hadis rivayet ettiği sahabelerden bazıları şunlardır: Abdullah bin Ca'fer bin Ebî Tâlib, Sâib bin Yezîd, Enes bin Mâlik ve Yûsuf bin Abdullah bin Sellâm bin Hâris.<sup>27</sup> Ayrıca, Medine’nin yedi büyük fakihinden<sup>28</sup> olan tabiinden de hadis öğrenmiş ve ilim almıştır. Bunlar arasında Saîd bin Müseyyeb, Urve bin Zübeyr, Ebû Bekir bin Abdurrahman bin Hâris bin Hişâm bin Muğîre, Ubeydullah bin Abdullah bin Utbe bin Mes'ûd, Hârice bin Zeyd bin Sâbit el-Ensârî, Süleyman bin Yesâr el-Hilâlî ve Kâsım bin Muhammed bin Ebû Bekir es-Sıddîk<sup>29</sup> bulunmaktadır. Bu isimler sadece Ömer’in hocaları ve öğretmenleriyle sınırlı değildir; onun hadis aldığı ve kendisinden ilim öğrendiği bu isimlerden başka daha çok fazla şahsiyetin olduğu da bilinmektedir.<sup>30</sup> Ömer bin Abdülaziz’den ilim öğrenen ve ondan rivayette bulunan öğrenciler ise altmışkişiden fazlaydı<sup>31</sup>. Halifelik görevini üstlenmeden önce Ömer bin Abdülaziz’de, bu sorumluluğu layıkıyla taşıyabilecek nitelik, özellik, vasıf ve yetenekler bir araya gelmişti. Devleti, yetkin bir biçimde başarıyla yönetmesini sağlayacak tüm meziyetlere sahip olduğu görülmektedir. Bu durum, onun liderlik vasıflarını güçlendirmiş, sorumluluğun büyüklüğünü ve emaneti taşımanın ağırlığını hissetmesini sağlamıştı. Aynı zamanda, iyi bir eğitim almış olması, kendisini sıkı bir disipline alıştırması ve sahip olduğu değerleri kati bir biçimde uygulaması, Allah’ın emirlerine tam bir itaatle

<sup>21</sup> İbn Sa’d, *et-Tabakât*, 368; el-Besevî, *el-Ma’rifet ve’t-Târîh*, 607.

<sup>22</sup> İbn Kesîr, *el-Bidâye ve’n-Nihâye*, 203.

<sup>23</sup> İbn Sa’d, *et-Tabakât*, 368; Ebû Nuaym el-İsfahânî, Ahmed bin Abdullah, *Hilyetü’l-Evliyâ ve Tabakâtü’l-Asfiyâ*, (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, / Dimaşk: Dâru’l-Fikr, t.y.) 340.

<sup>24</sup> İbn Kesîr, *el-Bidâye ve’n-Nihâye*, 203.

<sup>25</sup> İbn Sa’d, *et-Tabakât*, 368; Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü’l-Evliyâ ve Tabakâtü’l-Asfiyâ*, 340.

<sup>26</sup> İbn Kesîr, *el-Bidâye ve’n-Nihâye*, 203.

<sup>27</sup> İbn Kesîr, *el-Bidâye ve’n-Nihâye*, 203.

<sup>28</sup> İbn Sa’d, *et-Tabakât*, 174, 178, 207, 262; İbn Hiyât, *Târîh*, 332.

<sup>29</sup> İbn Sa’d, *et-Tabakât*, 119; Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü’l-Evliyâ*, 161, 190; Şîrâzî, İbrâhîm bin Ali, *Tabakâtü’l-Fukahâ*, (Beyrut: Dâru’r-Râidi’l-Arabî, 1981) 60; İbn Hallikân, *Vefeyâtü’l-A’yân*, 375.

<sup>30</sup> Bkz: Riyâd Mustafa Şâhîn, “es-Siyâsetü’d-Dâhiliyye li Ömer bin Abdilazîz” (Yüksek Lisans Tezi, el-Câmi’atü’l-Ürdüniyye, Ürdün, 1990) 20-23.

<sup>31</sup> Şâhîn, “Siyâsetü’d-Dâhiliyye li Ömer bin Abdilazîz”, 24-27.

bağlanması ve ümmetin malına dokunmaktan, haklarını zayi etmekten uzak durması gibi özellikler, onu Müslümanlar için örnek bir şahsiyet haline getirmişti. Bunun yanı sıra, Allah'ın ona bir lütuf ve nimet olarak bahsettiği şeylerden biri de, amcasının kızı Fâtıma bint Abdülmelik bin Mervân<sup>32</sup> gibi salih, sadık ve vefalı bir eşe sahip olmasıydı. Fâtıma, Ömer'in Allah'ın sınırlarına riayet etmesinde, özellikle mali konularda Allah'ın emirlerini titizlikle uygulamasında ona destek olmuş ve onunla uyum içinde hareket etmiştir.<sup>33</sup>

## 1.2. Halifelik İçin Hazırlanması

Ömer bin Abdülaziz, babası tarafından Medîne-i Münevvere'de büyük bir özenle yetiştirilmişti. Babasının 85 Hicri / 704 Miladi yılında vefat etmesinin ardından, amcası Halife Abdülmelik bin Mervân'ın himayesi altına girdi. Amcası ona büyük bir ilgi gösterdi ve bu durum Ömer'in kişiliğinde istikrar ve güven duygusunun oluşmasını sağladı. Aynı zamanda birçok sahabe ve büyük tabiinden ilim öğrenmeye yönelmesine vesile oldu. Küçük yaşta Kur'an'ı ezberleyen<sup>34</sup> Ömer, çocukluk döneminden itibaren bu ilim atmosferinde büyüdü. Amcası Abdülmelik'in halifeliği döneminde, ardından kuzenleri Velîd ve Süleyman'ın halifelik dönemlerinde, Ömer'in hayatı Fıkıh başta olmak üzere temel ilimleri öğrenmek ve terbiyesini geliştirmekle geçti. Bu dönem, "dindarlık ve ilim çağı" olarak<sup>35</sup> tanımlanmıştır. Bu süreç, Ömer'in hem bilimsel birikiminin hem de lider karakterinin tam anlamıyla olgunlaşmasını sağlayan bu yolla da onu halifelğe hazırlamaktaydı.

Halifelik makamına geçmeden önce Ömer, devletin çeşitli idari ve liderlik pozisyonlarında görev alarak tecrübe kazanmış ve pratik yapmıştır. Bu görevler, halifelik emanetini taşıyabilmesi için bir hazırlık niteliğindedir. Ömer gerek amcası Abdülmelik'in halifeliği döneminde gerekse kuzenleri Velîd ve Süleyman'ın halifelik dönemlerinde birçok idari görevi üstlenmiştir. Örneğin, Halep bölgesindeki Kinnesrîn<sup>36</sup> ordusuna bağlı Hanâsır vilayetine vali olarak atanmıştır. Bu göreve, 85 Hicri / 704 Miladi yılında, yirmi yaşındayken amcası Abdülmelik tarafından getirilmiştir. Görünüşe göre, Abdülmelik bu görevi kasıtlı olarak Ömer'e vermiştir; böylece Ömer, yönetim ve hükmetme sanatında deneyim kazanabilsin. Ömer, yirmi beş yaşındayken, kuzeni Halife Velîd bin Abdülmelik tarafından

<sup>32</sup> Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-Evliyâ*, 268-269; İbnü'l-Cevzî, *Sîret*, 213-214; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, 222;

Kalkaşendî, Ahmed bin Abdullah, *Meâsirü'l-Înâfe fî Me'âlimi'l-Hilâfe*, (Kuveyt: Dâru't-Türâsi'l-'Arabî, 1964) 362.

<sup>33</sup> Şâhîn, "Siyâsetü'd-Dâhiliyye li Ömer bin Abdilazîz", 27.

<sup>34</sup> İbnü'l-Cevzî, *Sîret ve Menâkıbü Ömer bin Abdilazîz*, 14; Zehebî, *Siyerü A'lâmi'n-Nübelâ*, 116; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, 201.

<sup>35</sup> 'Yûsuf el-'Uş, *ed-Devletü'l-Emeviyye ve'l-Ahdâsü'l-Letî Sebekatühâ ve Mehaddet Lehâ İbtidâen Min Fitneti Osmân*, (Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1985) 258.

<sup>36</sup> Yâkût el-Hamevî, Yâkût bin Abdullah, *Mu'cemü'l-Büldân* (Beyrut: Dâr Sâdır, t.y.) 390; Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-Evliyâ*, 301.

## ÖMER BİN ABDÜLAZİZ'İN EMEVİ MUHALİFLERİNE YÖNELİK POLİTİKASI: DİYALOG VE MÜNAZARA ÜZERİNE ANALİTİK BİR İNCELEME

Medine valisi olarak atanmıştır. Daha sonra, Tâif ve Mekke<sup>37</sup> gibi tüm Hicaz bölgeleri de onun yönetimine verilmiştir. Ayrıca, rivayetler Ömer bin Abdülaziz'in, kuzeni Halife Süleyman bin Abdülmelik'in halifeliği boyunca çoğu zaman onun yanında<sup>38</sup> bulunduğunu belirtir. Bu durum, Ömer'in yönetim işlerinde ve devlet liderliğinde tecrübe kazanmasına olanak sağlamış, özellikle Süleyman'ın halifeliğinin son dönemlerinde devlet yönetimine dair geniş bir bilgi edinmesine yardımcı olmuştur.

Süleyman bin Abdülmelik'in halifelik dönemi, adeta Ömer bin Abdülaziz'in halifelik döneminin bir devamı gibiydi. Süleyman, bir meselede karar vermek istediğinde Ömer'e danışır ve ona "Ey Ebû Hafs, bu konuda ne<sup>39</sup> dersin?" diye sorardı. Bu durum, Ebû Zür'a ed-Dımaşkî'nin Saîd bin Abdülaziz'den naklettiği şu rivayetle de desteklenmektedir: "Süleyman bin Abdülmelik'in halifelik dönemi, sanki Ömer bin Abdülaziz'in halifelik dönemi gibiydi."

### 1.3. Halifelik Görevini Üstlenmesi

Daha önce belirtildiği gibi, Ömer bin Abdülaziz'in halifelikten önceki üç yılı, yani Süleyman bin Abdülmelik'in halifelik dönemi (96-99 H / 714-717 M), onun için bir pratik deneyimi olmuştur. İlahi kudret, Ömer'in halife olması için iki faktörü hazırlamış ve bu durum, Emevilerde halifelik görevine geçişte alışılmış olan yöntemden farklı bir durum ortaya çıkarmıştır. Ömer'den önce Emevilerde halifelik, miras yoluyla en yakın veliahta geçmekteydi. Ancak bu iki faktör, bu köklü değişimin gerçekleşmesinde etkili olmuştur. Birinci faktör, Halife Süleyman bin Abdülmelik'in Ömer bin Abdülaziz'e duyduğu güvendir. Bu güvenin birçok nedeni vardır; bunlardan biri, Ömer'in Süleyman'ın amcasının oğlu ve kız kardeşi Fâtıma'nın<sup>40</sup> eşi olmasıdır. Ayrıca, Süleyman ile Ömer arasındaki iyi ilişkiler de bu güveni pekiştirmiştir. Ömer, Süleyman'ın bir nevi danışmanı gibiydi. Daha önce Ebû Zür'a ed-Dımaşkî'nin naklettiği rivayette de belirtildiği gibi, Süleyman'ın halifeliği adeta Ömer'in halifeliği gibiydi.<sup>41</sup> Süleyman bir konuda karar vermek istediğinde, Ömer'e "Ey Ebû Hafs, bu konuda<sup>42</sup> ne dersin?" diye sorardı. İkinci faktör ise, Ömer bin Abdülaziz'in doğruluğu, takvası, geniş kültürü, derin ilmi ve kendine özgü yönetim anlayışydı. Bu özellikleri, özellikle Medîne-i Münevvere'deki valilik görevinde geliştirmişti.

<sup>37</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 331; İbn Hiyât, *Târîh*, 315-316; Taberî, *Târîh*, 672; İbnü'l-Cevzî, *Sîret ve Menâkıbü Ömer bin Abdilazîz*, 41; Besevî, *el-Ma'rîfet ve't-Târîh*, 594; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fî't-Târîh*, 278; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, 202.

<sup>38</sup> Ebû Zür'a ed-Dımaşkî, *Târîhu Ebî Zür'a* (Dımaşk: Mecma'u'l-Lügati'l-'Arabiyye, t.y.) 193-194.

<sup>39</sup> Zehebî, *Siyerü A'lâmi'n-Nübelâ*, 117; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, 201-202.

<sup>40</sup> Kalkaşendî, *Meâsirü'l-Înâfe fî Me'âlimi'l-Hilâfe*, 362; es-Süyûtî, *Târîhü'l-Hulefâ*, 276.

<sup>41</sup> Ebû Zür'a, *Târîh*, 193-194.

<sup>42</sup> Abdülazîz Seyyid el-Ehl, *el-Halîfe ez-Zâhid*, 38; Mâcide Faysal Zekerîyyâ, *Ömer bin Abdilazîz ve Siyâsetü Reddîl-Mezâlim*, 70.

Ömer, Medine’de iki temel ilkeye dayanan reformist bir yönetim uygulamıştı: zulmü ortadan kaldırmak ve şûrâ<sup>43</sup> (danışma) ilkesine göre hareket etmek. Ayrıca, sözleriyle eylemlerini uyumlu hale getirerek dürüstlüğü göstermişti. Bu nedenle, birçok tarihçi onu övmüş ve yönetimdeki yetkinliği ile iyi ahlakını dile getirmiştir. İbn Abdilhakem, Ömer hakkında şöyle demiştir: “Ömer, Medine valisi oldu ve en güzel şekilde<sup>44</sup> yönetti.” İbn Kesîr ise, “Bu süre zarfında, insanların en iyisi ve yönetimde en adil<sup>45</sup> olanıydı,” demiştir.

“el-'Uyûn ve'l-Hadâik” adlı eserin yazarı da, “Ömer, Medine valiliği sırasında en iyi yönetimi<sup>46</sup> sergiledi,” diyerek onu övmüştür. Bu iyi yönetim ve başarılı idare, öncelikli olarak Ömer’in yetkinliği ve kendini sıkı bir şekilde kontrol etmesiyle<sup>47</sup> ilişkilidir. İkinci olarak ise, Velîd bin Abdülmelik’in politikalarının bir yansıması olarak değerlendirilebilir. Çünkü Ömer bin Abdülaziz, o dönemde Velîd’in Medine’deki<sup>48</sup> valisiydi ve onun devlet yönetimindeki vizyonunu uyguluyordu.

#### 1.4. Halife Olarak Ömer Bin Abdülaziz

Ömer bin Abdülaziz, halifelik görevini üstlendiğinde, kişiliği tam anlamıyla şekillenmiş ve bütüncül bir yapı kazanmıştı. Sahip olduğu nitelikler, onu devleti yönetme, halifelik görevini üstlenme ve bu ağır yükün sorumluluğunu taşıma konusunda layık ve etkili bir lider haline getirmişti. Bu yük, öyle ağırdı ki dağlar bile onu taşımakta zorlanırdı. Özellikle de Emevi Devleti’nin kuruluşundan itibaren onlarca yıl boyunca çatışmalar, savaşlar, kargaşa, siyasi partilerin ve muhalif grupların karşı çıkışlarıyla geçtiği bir dönemde bu görev daha da zorlu hale gelmişti. Emevi halifeliğine karşı çıkan her grup, her parti ve her kesim, kendi sebeplerine, delillerine ve gerekçelerine dayanarak bu halifeliğe muhalefet ediyor, hatta silaha sarılarak karşı duruyordu. İşte Ömer bin Abdülaziz, bu tartışmaların ve çatışmaların tam ortasında, yıllarca süren mücadele ve savaşların ardından, elinde büyük bir mesajla ortaya çıktı.

Bu mesaj, yeni bir dönemin başlangıcını temsil ediyordu. Bu dönemin başlığı ise “sükûnet, barış ve reform” idi. Ömer, bu mesajı herkesin karşısına çıkararak Kur’an-ı Kerim’i ve diyalogu bir bayrak gibi yükseltti. Tüm muhaliflere ve karşıt gruplara bu mesajla yaklaştı. Cesur duruşunda iki güçlü silaha sahipti ve bu silahların her biri diğerinden daha az etkili değildi. Birinci silah, onun bireysel özellikleri, kişiliğinin sahip olduğu nitelikler, yetkinlik

<sup>43</sup> Ya’kûbî, *Târîh*, 280-282; Taberî, *Târîh*, 672-673; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târîh*, 243; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, 81.

<sup>44</sup> İbn Abdilhakem, *Sîretü Ömer bin Abdilazîz*, 20.

<sup>45</sup> İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, 202.

<sup>46</sup> Müellifi Meçhul, *el-'Uyûn ve'l-Hadâik fi Ahbâri'l-Hakâik* (Leiden: Matbaatü Brîl, 1871) 41.

<sup>47</sup> Şâhîn, *Ömer bin Abdilazîz'in İç Siyaseti*, 33.

<sup>48</sup> Şâhîn, *Ömer bin Abdilazîz'in İç Siyaseti*, 33.

## ÖMER BİN ABDÜLAZİZ'İN EMEVİ MUHALİFLERİNE YÖNELİK POLİTİKASI: DİYALOG VE MÜNAZARA ÜZERİNE ANALİTİK BİR İNCELEME

ve liyakatıydı. Ayrıca aldığı eğitim ve bu ağır göreve olan hazırlığı da bu silahın bir parçasıydı. İkinci silah ise, diyalog araçları olarak ifade edilebilecek teknik becerileriydi. Ömer, bu ağır görevde muhaliflerle diyalog kurarak barış ve istikrarı sağlama konusunda kendisine güveniyordu. Çünkü bu göreve kendisini hazırlamıştı. Bu nedenle, Ömer bin Abdülaziz'in bireyler, partiler ve gruplar gibi devletin karşısında yer alan muhaliflerle yaptığı diyalogun başarısına katkı sağlayan faktörlerden bahsetmeden önce, “diyalog” kavramının dildeki ve terimsel anlamını anlamak önemlidir. Bu, Ömer'in muhaliflerle diyalog kurma çabasındaki amacını ve hedefini açıklığa kavuşturur. Çünkü Ömer, diyalogun devlete yönelik düşmanlık duygularını yatıştırmada, kan dökülmesini önlemede ve barış ile istikrarı sağlamada en başarılı yol olduğuna inanıyordu. Ayrıca, diyalog, devleti birçok fedakârlık ve sıkıntıdan kurtaran bir seçenektir. Eğer devlet bu gruplarla çatışma ve yüzleşme yolunda devam etseydi, varlığını tehdit eden sonuçlarla karşı karşıya kalabilirdi.

### 2. Diyalogcu Bir Halife: Ömer bin Abdülaziz

#### 2.1. Diyalog Kavramı: Dil ve Terimsel Anlam

**Diyalog Kavramının Dilsel Anlamı:** Diyalog ‘hâvere - yüz yüze konuşmak, tartışmak’ kökünden gelir ve konuşma sırasında mantığın ve sözlerin karşılıklı olarak gözden geçirilmesi anlamını taşır. Kelimenin kökeni “el-havr - dönüş” anlamındadır. İki kişi birbirleriyle konuştuğunda, sözlerini karşılıklı olarak değiştirirler. “istehârehu - ondan konuşmasını istedi” ifadesi de buradan türemiştir. Şöyle denir: “Onunla konuştum ama bana bir cevap<sup>49</sup> vermedi. **Diyalogun Terimsel Anlamı:** Diyalog, iki veya daha fazla taraf arasında gerçekleşen, fikirlerin, düşüncelerin ve duyguların karşılıklı olarak paylaşıldığı bir konuşmadır. Bu konuşma, taraflar arasında daha fazla anlayış ve uzlaşma sağlamayı hedefler ve belirli amaçlara ulaşmayı amaçlar. Diyalog katılımcıları, bu amaçları gerçekleştirmek için çaba<sup>50</sup> sarf ederler. Heytî ise diyalogu şu şekilde tanımlar: Diyalog, iki taraf arasında gerçekleşen bir yöntemdir; her bir taraf, kendi görüşlerini ve ikna olduğu düşüncelerini dile getirir ve diğer tarafın mantığını ve fikirlerini gözden geçirerek kendi bakış açısından<sup>51</sup> gerçekleri açıklamayı ve ortaya koymayı amaçlar.

Eğer diyalog, karşılıklı anlayışa ulaşmak için bir yöntem, yetenek, beceri ve insanın sahip olduğu bir özellikse ve iki taraf arasında tartışılan konunun gerçeğine ulaşmayı hedefliyorsa, fikirlerin değiş tokuşu ve sakin bir tartışma sürecinden sonra ortak noktalar bulmaya ya da sınırlı fikirler etrafında birleşmeye yol açar. Bu süreç, iki tarafın da üzerinde birleştiği ve aynı hedef doğrultusunda ilerlediği bir yol haline gelir. Bu yol, hakikatin ve

<sup>49</sup> İbn Manzûr, Muhammed bin Mükerrrem *Lisânü'l-'Arab* (Beyrut: Dâr Sâdır, t.y.) 218.

<sup>50</sup> Lebûdî, Müne, *el-Hivâr Fenniyâtühû ve İstirâtîciyâtühû ve Esâlibü Te'allumih* (Kahire: Mektebetü Vehbe, 2005) 19.

<sup>51</sup> Abdüssettâr *el-Heytî, el-Hivâr: ez-Zât ve'l-Âhar*, 40; Ayrıca diyaloga dair diğer tanımlar için bkz.: Ali Câbir eş-Şârûd, *el-Hivâr: Mefhûmen ve Te'sîlen ve Vâkıan*, 9-10; Muhammed el-Kettânî, *Sekâfetü'l-Hivâr fî'l-İslâm mine't-Te'sîs ile't-Te'sîl*, 5.



gerçeğin yoludur. Özellikle konu, siyasi veya köklü bir anlaşmazlık içeriyorsa ve inançsal bir boyuta sahipse, örneğin hilafet meselesi gibi ya da kıyamet günü, ceza ve hesap gibi insanın kaderiyle ilgili temel dini ve inançsal meselelerde olduğu gibi.

Peki, Ömer bin Abdülaziz, bu tür kritik ve hassas meselelerle yüzleşmek için hangi teorik kişisel özelliklere, bilimsel, fıkhi ve eğitsel yönlerden hangi yeteneklere ve imkanlara sahipti? Bu tür karmaşık konularla başa çıkmak için hangi liderlik yeterlilikleri ve hazırlıkları vardı? Bu özellikleri, fıkıh alimleri, hadis bilginleri ve sahabenin önde gelenlerinden aldığı eğitim sırasında nasıl geliştirdi ve bu sorunlara nasıl bir çözüm getirdi? Ayrıca, bu nitelikleri nasıl uygulamalı olarak hayata geçirdi ve yöneticilik görevlerinde, örneğin Halep'in Hanâsır<sup>52</sup> bölgesindeki valiliği sırasında ya da Medine valiliği döneminde halifelikten önce nasıl kullandı? Diğer yandan, Ömer bin Abdülaziz'in başarılı bir diyalog yürütmek ve bundan olumlu sonuçlar elde etmek için kullandığı, yaratıcı bir performans, yumuşak bir üslup ve esnek bir tartışma tarzı gibi öne çıkan beceri ve teknikler nelerdi? Bu beceriler, diyalog sürecinde nasıl etkili bir araç olarak kullanıldı ve başarıya nasıl katkı sağladı?

## 2.2. Süleyman bin Abdülmelik'in Danışmanı Olarak Ömer

Tarihçiler, Süleyman bin Abdülmelik'in, Ömer bin Abdülaziz'in kişiliğini tam anlamıyla tanıdığını belirtirler. Bunun nedeni, aralarındaki yakın akrabalık<sup>53</sup> bağlarıdır; Ömer, Süleyman'ın amcasının oğlu ve kız kardeşinin eşidir. Ayrıca, günlük yaşamda bir arada bulunmaları ve birbirlerine olan yakınlıkları da bu durumu pekiştirmiştir. Süleyman, Ömer'i danışmanı, yakın dostu ve sırdaşı olarak görmüştür.<sup>54</sup>

Bu nedenle, bazılarına<sup>55</sup> göre Süleyman, Ömer bin Abdülaziz'i çok iyi tanıyordu ve onun sahip olduğu ilim, ahlak, siyaset ve dürüstlük gibi niteliklerin farkındaydı. Bunun yanında, Ömer'in kişiliği ve eğitimi ile ilgili anlatılanlar, onun sadece bu özelliklere sahip olmadığını, aynı zamanda kendi dönemindeki akranlarını ve çağdaşlarını geride bırakacak şekilde bu niteliklerde üstün olduğunu gösterir. Öyle ki, onun şahsiyetini, dönemin fıkıh alimleri ve bilginleri gibi çok sayıdaki seçkin insanlardan ayıran eğitsel ve bilimsel özellikler bir araya gelmişti. Ayrıca, bu özellikler, liderlik vasıfları ve bilimsel kişisel niteliklerle birleşerek onu halifelik makamına layık hale getirmiştir. Bu nitelikler arasında Allah'a olan sarsılmaz iman, Allah korkusu, zühd, tevazu, takva, bağışlayıcılık, sabır, kararlılık, adalet, yüksek

<sup>52</sup> İbn Kuteybe, *el-Me'ârif*, 259; es-Sem'ânî, *Ravdatü'l-Kudât*, 1490.

<sup>53</sup> İbn Abdilhakem, *Sîretü Ömer bin Abdilazîz*, 32; el-Besevî, *el-Ma'rife ve't-Târîh*, 592; Zehebî, *Siyerü A'lâmi'n-Nübelâ*, 125; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, 186.

<sup>54</sup> Müne el-Lubûdî, *el-Hivâr: Fenniyâtühû ve İstirâticiyâtühû ve Esâlibü Te'allumih*, 19.

<sup>55</sup> Uş, *ed-Devletü'l-Emeviyye ve'l-Ahdâsü'l-Letî Sebekatühâ*, 258.



## ÖMER BİN ABDÜLAZİZ'İN EMEVİ MUHALİFLERİNE YÖNELİK POLİTİKASI: DİYALOG VE MÜNAZARA ÜZERİNE ANALİTİK BİR İNCELEME

hedefler ve hoşgörü<sup>56</sup> gibi özellikler yer almaktadır. Bir diğer açıdan, dikkat çekici bir noktaya değinmek gerekir ki, Ömer bin Abdülaziz, halifelik makamına sıradan bir şekilde ulaşmamıştır. Babasının vefatı nedeniyle halifelik makamından uzak kalmış<sup>57</sup> olsa da, bu makam ona, halifelik görevine geldiğinde yaşadığı köklü değişimlerle birlikte gelmiştir. Bu değişimlerin yanı sıra, onun yetkinliği ve deneyimi de etkili olmuştur. Bu değişimlerden ilki, halife Süleyman'ın danışmanı Recâ' bin Hayve'nin Ömer'in kişiliğini övmesi ve onu halifelik için aday<sup>58</sup> göstermesidir. Recâ', Süleyman'ı, kendisinden sonra Ömer'i halife yapması için teşvik etmiştir. Bu adaylık bazı kişiler tarafından da övgüyle karşılanmıştır.<sup>59</sup> Onlar, bu durumu şöyle ifade etmişlerdir: “O alim, takva sahibi ve aydın kişi, Süleyman'a Müslümanların işlerini Ömer bin Abdülaziz'e emanet etmesini ve böylece dünyadan hayırlı bir iş yaparak ayrılmasını tavsiye etti. Süleyman da bu fikri beğendi ve güzel bir şekilde uygulayarak onu veliaht<sup>60</sup> ilan etti.” Ömer bin Abdülaziz, birinci yüzyılın sonunda ve ikinci yüzyılın başında halifelik makamına geldi. Bu nedenle tarihçiler onu, bu yüzyılın başındaki yenilikçi kişi olarak kabul etmişlerdir. Bunun sebebi, onun takva, doğruluk ve muhaliflerle diyalog yoluyla onları hakka döndürme çabası gibi özelliklerle öne çıkmasıdır. Tarihçiler, Ömer bin Abdülaziz'in kişiliğini ayırt eden üstün nitelikler ve değerli özelliklerle ilgili birçok rivayet aktarmışlardır. Hatta bazıları, Ömer'in üzerinde hakim olan zühd, takva ve dindarlık halinin, onun kişiliği üzerindeki derin şer'î ilim etkisinden kaynaklandığını ifade etmişlerdir.

Ayrıca, Ömer bin Abdülaziz'in Medîne-i Münevvere'deki ikameti sırasında şeriat hükümlerine olan titiz bağlılığı, onun kişiliğinin oluşumuna ve inşasına önemli ölçüde katkı sağlamıştır.

Bunun yanı sıra, tefsir, hadis, fıkıh, siyer, gazveler ve tarih gibi şeriat ilimlerinde derin bilgi sahibi olan köklü alimlerden ders alması ve Arapça'nın tüm ilimlerine bu alimlerin<sup>61</sup> rehberliğinde hâkim olması da onun kişiliğini şekillendirmiştir.

Bu durum, 99 Hicri / 717 Miladi yılında halifelik makamına geçtiğinde, onun diyalog, tartışma ve münazara konularında üstün bir beceriye sahip olmasına da yansımıştır. O

<sup>56</sup> Zehebî, *Siyerü A'lâmi'n-Nübelâ*, 115-116; Ali Muhammed es-Sallâbî, *el-Halîfetü'r-Râşid ve'l-Muslihu'l-Kebîr Ömer bin Abdilazîz ve Me'âlimü't-Tecdîd ve'l-İslâh er-Râşidî 'alâ Minhâci'n-Nübüvve*, 14, 34, 52-57, 62-79.

<sup>57</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 336; İbn Hiyât, *Târîh*, 290; Taberî, *Târîh*, 66, 59; İbnü'l-Cevzî, *Sîret ve Menâkıbü Ömer bin Abdilazîz*, 59-60.

<sup>58</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târîh*, 312-313; el-Kalî, *Tehzîbü'r-Riyâse ve Tertîbü's-Siyâse*, 295; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, 190; Şâhîn, “Ömer bin Abdilazîz'in İç Siyaseti” 40.

<sup>59</sup> Avad Halîfât, *Havle Hilâfeti Ömer bin Abdilazîz*, 34-57; C.E. Bosworth, “Raja Bin Hayva al-Kindi and the Umayyad Caliphs”, 36-80.

<sup>60</sup> Uş, *ed-Devletü'l-Emeviyye ve'l-Ahdâsü'l-Letî Sebekatühâ*, 258.

<sup>61</sup> Julius Wellhausen, *Târîhü'd-Devleti'l-'Arabiyye*, 260; Ahmed Şelebî, *Mevsû'atü't-Târîhi'l-İslâmî ve'l-Hadâreti'l-İslâmiyye*, 82-83.

dönemde Emevi Devleti, uzun yıllar süren iç çatışmalar nedeniyle askeri ve sosyal açıdan oldukça yıpranmış bir haldeydi. Devlet, hem askeri hem de fikri olarak muhalifleriyle süregelen mücadelelerden dolayı yorulmuştu. Ayrıca, Emeviler, kuruluşlarından itibaren Ömer bin Abdülaziz'in dönemine kadar batı ve doğuda birçok cephede fetihlerle meşgul olmuşlardı. Ömer'in halifelik görevine başlaması, aynı zamanda İslam ordusunun kuzey cephesinde, Halep'in kuzeyindeki Merc Dâbık bölgesinde, Bizans'a karşı İstanbul'u fethetmek için mücadele ettiği bir döneme denk gelmiştir. Ancak, fetih haberlerinin başarısızlıkla sonuçlandığı ve ordunun, o dönemdeki şiddetli kış koşulları ve yoğun kar yağışı nedeniyle büyük insan kayıpları yaşadığı haberleri Ömer'e ulaşmıştır. Bu durum, Ömer bin Abdülaziz'i, orduyu Şam'a, halifeliğin başkentine geri çekmeye yöneltmiştir. Tüm bu gelişmeler, Ömer'in ümmetin genel menfaatlerini göz önünde bulunduran stratejik bir bakış açısına sahip olmasını gerektirmiştir. Bu da ancak toplumsal barışı sağlamak, devlete muhalif olan ve karşı çıkan grupları yatıştırmak ve onlarla tüm çatışmaları durdurmakla mümkün olabilirdi. Bu çatışmalar ister askeri, ister fikri, isterse itikadi olsun, çözüm yolu sakin, akılcı ve İslam'ın Kur'an ve Sünnet'ten kaynaklanan gerçeklik anlayışına uygun bir diyalogdan geçiyordu. Bu nedenle, Ömer bin Abdülaziz, bu diyaloga öncelik vermiş ve onun kapılarını sonuna kadar açmıştır. Bu diyalog, İslam şeriatının genişliği, hoşgörüsü ve farklı görüşlere sahip olanları kucaklama kapasitesi kadar geniş ve kapsayıcı bir nitelikteydi. Bu, Ömer'in selefleri döneminde devlete karşı çıkan bireyler, gruplar, partiler ve fırkalarla karşı karşıya kalınan sorunların çözümünde de etkili olmuştur. Bu nedenlerle, İslam ümmetinin alimleri, Ömer bin Abdülaziz'i Hicri birinci yüzyılın (101 H / 719 M)<sup>62</sup> müceddidi olarak kabul etmişlerdir. Çünkü bir müceddidin sorumluluğu büyüktür ve bu sorumlulukların başında, halifeliğe karşı çıkan gruplar ve partilerle yürüttüğü diyaloglar ve münazaralar gelmektedir. Bu nedenle, Ömer'in kişiliğinde köklü bir değişim ve dönüşüm yaşanmasının en belirgin sebeplerinden biri, Allah'ın onu ümmetin tarihinde birinci yüzyılın sonunda ve ikinci yüzyılın başında ilk müceddid yapmayı murat etmiş olmasıdır. Böylece, İslam devleti topraklarında bir huzur ve barış ortamı sağlanabilirdi, çünkü devlet o dönemde çalkantılı bir haldeydi ve çöküş ile parçalanma tehdidi altındaydı. Ömer bin Abdülaziz, bu sorunlardan devleti kurtaran bir liderdi. Onun bu yenilik anlayışının temelinde, hakka dayalı ve Kur'an ile Sünnet'in esaslarına uygun bir diyalog ve tartışma yöntemi yatıyordu. Yenilik sadece inanç ve ibadet alanında değil, siyasi, ekonomik, sosyal<sup>63</sup> ve diğer tüm yaşam alanlarını da kapsıyordu.

Bilginlerin yenilik kavramını ele alırken, İslam tarihinde yenilik yapan isimleri tartışırken vardıkları sonuca göre, Ömer bin Abdülaziz'in kişiliğindeki bu dönüşümün gerçek sebebi, Allah'ın onu bu ümmetin dinini ikinci hicri yüzyılın başında yenileyen kişi olarak seçmiş

<sup>62</sup> Ebu Dâvûd es-Sicistânî, *es-Sünen*, 480 (Hadis No: 4291); Hâkim, *el-Müstedrek 'ale's-Sahihayn*, 522; Süyûtî, *el-Câmi'u's-Sağîr fî Ehâdîsî'n-Nezîrî'l-Beşîr*, 74; Abdülcebbar Nâcî, *Ömer bin Abdilazîz el-Halîfetü'l-Emevî*, 149-150.

<sup>63</sup> Yûsuf el-Karadâvî, *Tecdîdû'd-Dîn fî Dav'i's-Sünne*, 10, 27, 44.

## ÖMER BİN ABDÜLAZİZ'İN EMEVİ MUHALİFLERİNE YÖNELİK POLİTİKASI: DİYALOG VE MÜNAZARA ÜZERİNE ANALİTİK BİR İNCELEME

olmasıdır. Böylece Ömer, Emevi Devleti'ni ve ümmeti savaşlar, sorunlar, kargaşalar ve fitnelerden kurtaracaktı.

Ömer bin Abdülaziz'in, Emevi Devleti'nin otoritesine karşı çıkan, meşruiyetine ve egemenliğine isyan eden gruplar, partiler ve hiziplerle yaptığı diyaloglar ve münazaralar, ümmeti uyandırma ve yenilik ruhunu canlandırma amacına hizmet ediyordu.

Bu diyaloglar, ümmeti İslam'ın esaslarına sıkı sıkıya bağlı bir hayata geri döndürmek ve Emevi İslam halifeliğini yaşadığı derin sorunlardan ve krizlerden <sup>64</sup> kurtarmak için bir araçtı. Bu sorunların en önemlilerinden biri, devlete karşı çıkan hizipler ve gruplardı. Bu nedenle, Ömer'in bu muhaliflerle yaptığı diyaloglar ve münazaralar, onun reform ve yenilik programlarının ilk adımları olarak görülüyordu. Ömer bin Abdülaziz, bu süreçleri bizzat kendisi yönetmiş, tüm yeteneklerini, inanç, fıkıh ve düşünce alanındaki birikimini kullanmış, diyalog ilkeleri, yöntemleri ve araçlarıyla döneminin ötesine geçmişti. Onun bu yaklaşımı, muhalifleri ve karşıtları kendi delillerini ve görüşlerini dinlemeye, tartışmaya ve akıl ile mantığa başvurarak Emevi Halifeliği'nin meşruiyetini kabul etmeye teşvik ediyordu. Bu, silah, güç ve şiddete başvurmaktan çok daha etkili bir yöntemdi. Ömer bin Abdülaziz'in yenilik anlayışı, fikirlerin deliller ve Kur'an ile Sünnet'ten alınan esaslarla tartışılmasına olan inancına dayanıyordu. Diyalog, Emevi Halifeliği'nin meşruiyeti ve yönetimlerinin haklılığıyla ilgili görüşler ve fıkhi hükümler etrafında dönmeliydi. Bu süreç, sakin ve akılcı bir düşünceyle yürütülen barışçıl bir diyalog ve fikir alışverişi ile gerçekleşmeliydi, suçlama veya tekfir yoluyla değil.

### 2.3. Ömer bin Abdülaziz'in Kişiliği ve Diyalog ile Münâzara Sanatı

Ömer bin Abdülaziz'in bu muhaliflerle izlediği yenilikçi yöntem, ilkeler ve değerler açısından düşünsel ve fıkhi bir yaklaşım, yöntem ve araçlar açısından ise akılcı, diplomatik ve diyaloga dayalı bir yaklaşımdı. Ömer'in karakteri ve eğitimi üzerine yapılan incelemeler, onun bu münazaracı ve diyalogcu yaklaşımı, bir halife ve aynı zamanda bir fıkıh bilgini olarak benimsediğini ortaya koymaktadır. Her şeyden önce, hilafetin meşruiyetini ve Müslümanların "ümme" olarak imametini temsil etmekteydi. İkinci olarak ise, Ehl-i Sünnet inancına ve düşüncesine karşı çıkan diğer hiziplerin, hilafete muhalefet eden ve onun meşruiyetini, ümmeti temsil etme ve hilafet bayrağını taşıma rolünü sorgulayan gruplara karşı durmaktaydı. Araştırmacıya göre, Ömer, bu kişilerle yaptığı diyaloglarda bu sanatın uzmanları olan âlimlerin temel aldığı esaslardan yola çıkmıştır.

Diyalogun başarılı olmasını hedeflemiş ve bu hedefe ulaşmak için tüm zihinsel ve psikolojik yeteneklerini seferber etmiştir. Bu süreçte, bilimsel ve fıkhi birikimini ve tecrübelerini de kullanmıştır. Bu başarıda öne çıkan bazı faktörler ve temeller şunlardır:

<sup>64</sup> İbn Asâkir, *Tebyînü Kizbi'l-Müfterî fî mâ Nüsibe ile'l-İmâm Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, 52-53; İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-Bârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, 295; Abdülcebbâr Nâcî, *Ömer bin Abdilazîz el-Halîfetü'l-Emevî*, 163-174.

- 1- Diyaloglarında, dinin esaslarından alınan İslam hukuku ilkeleri, hükümleri ve düşüncelerine odaklanması.<sup>65</sup>
- 2- Karşı tarafın fikirlerine ve inançlarına önem vermesi, onların delillerini ve argümanlarını küçümsemeden veya aşağılamadan tam bir dikkatle dinlemesi; akli ve nakli delillerle cevap vermesi, aynı zamanda bir fakih ve halife olarak mevcut durumu ve ümmetin temel çıkarlarını anlaması ve kavraması.
- 3- Ömer bin Abdülaziz'in, beden dili aracılığıyla konuşmacılara, tartışmacılara ve diğer diyalog taraflarına mutlak bir ilgi göstermesi; onlarla doğrudan bir engel veya bariyer olmaksızın oturması, doğrudan göz teması kurması, baş hareketleriyle, el işaretleriyle ve gözle onaylama gibi basit dikkat çekme yöntemleriyle onlara ilgi göstermesi.
- 4- Diyalog konusu dışında hiçbir şeyle meşgul olmayarak, karşı tarafa ve konuşmacılara saygı göstermesi.
- 5- Etkili bir şekilde dinlemesi ve aktif bir şekilde diğerlerini anlamaya çalışması; böylece onların iletmek istedikleri fikirleri anladığını göstermek ve diyalogu bir saldırı veya karşıt görüşü ispatlama aracı değil, bir anlayış göstergesi haline getirmek için çaba göstermesi.
- 6- Karşı tarafın görüşünü ve delilini sunmasını tamamlamadan sözünü kesmekten<sup>65 66</sup> kaçınması.

Bu temel ilkeler ve unsurlar çerçevesinde, araştırmacı, Ömer bin Abdülaziz'in Emevi Devleti'ne karşı çıkan gruplar, partiler ve hiziplerin temsilcileriyle yaptığı diyalogları ve tartışmaları olağanüstü bir ustalık, beceri ve deha ile yönettiği sonucuna varmaktadır. Ömer bin Abdülaziz, samimiyeti, dürüstlüğü ve nefsanî arzularından uzak durması, kendi görüşlerini ve düşüncelerini zorla veya otoritenin kılıcıyla dayatma arzusundan uzak bir şekilde, hakkı aradığını ve huzur ile istikrarı sağlama konusunda kararlı olduğunu kanıtlamıştır. Tartışmalarında sakinlik ve dinginlik içinde yaklaşarak, Emevi Devleti'nin dört bir yanında alevlenen yangınları söndürmeyi, fitne ve çatışmaları bastırmayı, devleti sarsan kargaşaları yatıştırmayı amaçlamıştır. Bunun en açık delili, Ömer'in bu çatışmaları ve fitneleri susturmak, işleri yatıştırmak, muhalifleri delil ve kanıtlarla ikna etmek, onların kalplerini kazanmak ve sevgilerini elde etmek için hikmet, yumuşaklık ve nezaketi bir araç<sup>67</sup> olarak kullanma çabalarıdır. Bu nedenle Bağdâdî, onu "Ehl-i Sünnet'in"<sup>68</sup> ilk

<sup>65</sup> İbn Asâkir, *Tebyînü Kizbi'l-Müfterî fî mâ Nüsibe ile'l-İmâm Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, 52-53; İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-Bârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, 295; Abdülcebbâr Nâcî, *Ömer bin Abdilazîz el-Halîfetü'l-Emevî*, 163-174.

<sup>66</sup> Yahyâ bin Muhammed Zemzemî, *el-Hivâr: Âdâbühû ve Davâbitühû fî Dav'i'l-Kitâb ve's-Sünne*, 41, 236, 265, 275, 288.

<sup>67</sup> Abdülazîz ed-Dûrî, *Mukaddime fî't-Târîhi'l-İktisâdi'l-'Arabî*, 35; Hüseyin Atvân, *el-Fıraku'l-İslâmiyye fî Bilâdi's-Şâm fî'l-'Asri'l-Emevî*, 320.

<sup>68</sup> Bağdâdî, *el-Fark Beyne'l-Fırak*, 220.

## ÖMER BİN ABDÜLAZİZ'İN EMEVÎ MUHALİFLERİNE YÖNELİK POLİTİKASI: DİYALOG VE MÜNAZARA ÜZERİNE ANALİTİK BİR İNCELEME

kelamcısı" olarak nitelendirmiştir. İbnü'l-Murtazâ ise onun adaletine övgüde bulunarak, "Halifeler arasında adaletle hükmedenlerde<sup>69</sup> biridir" demiştir. Tüm bu çabaların sonucu, Ömer bin Abdülaziz'in bu gruplarla yaptığı diyalogların ve tartışmaların son derece verimli olması ve ümmet için kalıcı faydalar sağlamasıdır. Onun hiziplerle ve muhaliflerle yaptığı tartışmalar şu şekilde özetlenebilir:

### 3. Ömer bin Abdülaziz'in Hiziplerle Diyalogları ve Münazaraları

Emevî Devleti'ne muhalefet eden hizipler, aralarındaki inanç ve görüş farklılıklarına rağmen bu devlete karşı ortak bir tavır sergilemişlerdir. Söz konusu gruplar, Emevî yönetiminin hem inanç hem de siyasal uygulamalar bakımından Kur'an ve Sünnet'e aykırı davrandığını savunmuşlardır. Bu eleştirilerin temelinde şu hususlar yer alır: Yönetimin, İslam'ın öngördüğü şûrâ ilkesine dayanmaktan uzaklaşarak bir hanedan sistemine, yani saltanata dönüştürülmesi; halkın mal ve mülklerine haksız yere el konulması; Emevî ailesinden bazı kimselerin beytûlmali kişisel çıkarları için kullanmaları ve kamu kaynaklarını israf etmeleri; ayrıca devlet işlerinde Allah'ın şeriatına uygun bir yönetim anlayışının benimsenmemesi. Bu sebeplerle birçok İslami hizip, Emevî yönetimini meşru görmemiş ve ona karşı silahlı mücadeleyi tek çözüm yolu olarak değerlendirmiştir. Bu gruplar, mevcut düzenin ancak güç kullanılarak ortadan kaldırılabilceğine inanmışlardır. Ancak Ömer bin Abdülaziz'in halife olmasıyla birlikte Emevî yönetiminde dikkat çekici bir değişim yaşanmıştır. Onun hilafetiyle birlikte devlet yönetiminde yeni bir dönem başlamış, halkla ilişki kurma biçimi ve siyasi anlayış önemli ölçüde dönüşmüştür. Ömer bin Abdülaziz'in yönetim tarzı, iki temel ilkeye dayanmaktaydı: **adalet** ve **istişare (şûrâ)**. Bu bağlamda iki temel prensip ortaya çıkmıştı.

1- Yönetimde Kur'an ve Sünnet'e bağlı kalarak doğru yola dönüş yapmak ve Allah'ın Kitabı ile Peygamber'in (s.a.v.) Sünnetini esas alacağını ilan etmek.

2- Tüm bu siyasi ve dini gruplarla diyalog kapısını açmak ve onların itiraz ettikleri her konuda konuşmaya ve uzlaşmaya hazır olduğunu göstermek.

Ayrıca, hayatın her alanını kapsayan reformlar gerçekleştirme planını duyurmuş ve bu reformlarla Emevi ailesinin yönetimine karşı olan tüm gruplar ve partiler arasında güven ve huzur ortamı oluşturmayı amaçlamıştır. Bu açıklamalarını, tüm bu gruplarla görüşmeler ve diyalog oturumları düzenleyerek, onlarla delil ve mantık çerçevesinde, Allah'ın emrettiği yumuşak bir üslupla münazaralar yaparak somut adımlarla desteklemiştir. Bu nedenle, burada Ömer bin Abdülaziz'in bu hiziplerle yaptığı diyaloglar şu şekilde ele alınacaktır:

<sup>69</sup> İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, 120.

### 3.1. Mürcie<sup>70</sup> Fırkası ile Diyalog ve Münazarası

Ömer bin Abdülaziz, Mürcie fırkasının liderleriyle<sup>71</sup> tartışmış ve onların inançları<sup>71</sup> üzerine münazaralar yapmıştır. Bu fırkanın, Emevi Devleti'ne karşı düşmanca ve muhalif tutumları ve görüşleri bulunmaktaydı. Ömer bin Abdülaziz, bu liderlerden biriyle yaptığı bir münazara ve diyalog sırasında, Mürcie'nin temsilcilerinden olan şair ve hatip Avn bin Abdullah bin Utbe bin Mes'ûd el-Hüzelî ile karşılaşmıştır. Avn, Mürcie mezhebini temsil eden bir figürdü. Ömer bin Abdülaziz'in onunla yaptığı diyalog sonucunda, Avn tüm inandığı görüşlerinden tövbe etmiş, pişman olmuş ve bu inançlarından vazgeçmiştir. Daha sonra, Mürcie fırkasının savunduğu görüşlere karşı şiirler yazmış, onların yanlış inançlarını ve batıl iddialarını çürütmüştür.

Şiirlerinde, eski arkadaşlarının görüşlerine karşı çıkarak şu ifadeleri dile getirmiştir:

Ve ilk ayrıldığımız şey, hiç şüphesiz,

Mürcie'nin söylediklerinden ayrılmamızdır.

Onlar dediler ki: "Zalim bir kişi de mümindir,"

Oysa müminler zalimlerden olamazlar.

Ve dediler ki: "Bir müminin kanı helaldir,"

Oysa müminlerin kanı haram kılınmıştır.

Bunun ardından tövbe etti ve hilafet safına katıldı. Ömer bin Abdülaziz'in yanında kaldı ve ona sürekli eşlik etti. Bu nedenle, Ömer'in yakın çevresinden biri, sürekli yanında bulunan, ayrıcalıklı ve itibarlı kişilerden biri haline geldi.

### 3.2. Kaderiyye Fırkası ile Diyaloğu

Bu konuda en bilinen örneklerden biri, Kaderiyye'nin liderlerinden olan Gaylân ed-Dımaşkî<sup>72</sup> ile yaptığı diyalogdur. Ömer bin Abdülaziz, onunla kader inancını ispatlamak için Kur'an-ı Kerim ve Peygamber'in (s.a.v.) sünnetinden<sup>73</sup> deliller ve kanıtlar kullanarak tartıştı. Bu delillerle Kaderiyye fırkasının görüşlerini ve batıl iddialarını çürüttü. Ömer bin Abdülaziz'in bu sakin ve akılcı münazarası, Kur'an ve sünnete dayalı delillerle desteklenmişti. Ayrıca, onun kullandığı dostane üslup, karşı tarafı dini ve mantıksal

<sup>70</sup> Mürcie: Bağdâdî, *el-Fark Beyne'l-Fırak*, 177-182; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 146; Ebû'l-Hasan el-Eş'arî, *el-İbâne an Usûli'd-Diyâne*, 198.

<sup>71</sup> Mürcie: Bağdâdî, *el-Fark Beyne'l-Fırak*, 177-182; eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 146; Ebû'l-Hasan el-Eş'arî, *el-İbâne an Usûli'd-Diyâne* 198.

<sup>72</sup> Gaylân ed-Dımaşkî: İbn Kuteybe, *el-Me'ârif*, 484.

<sup>73</sup> Atvân, *el-Fıraku'l-İslâmiyye*, 231-232.

## ÖMER BİN ABDÜLAZİZ'İN EMEVİ MUHALİFLERİNE YÖNELİK POLİTİKASI: DİYALOG VE MÜNAZARA ÜZERİNE ANALİTİK BİR İNCELEME

bilinçsizlik durumundan çıkarmaya yönelik bir çabaydı. Bu fırkalar ve mensupları, Emevi Devleti'ne ve temsilcilerine karşı büyük bir öfke, önyargı ve tepkisellik içinde, düşünsel bir karmaşa ve sapkınlık hali yaşıyorlardı. Bu anlayışsız ve kapalı atmosferde, Ömer bin Abdülaziz, iyi niyeti, bilgece yaklaşımı, sakinliği ve nefsine tamamen hâkim oluşuyla, geçmişin kalıntılarından ve ön yargılardan arınmış bir şekilde, bu muhalifleri ikna etmeyi başardı. Ömer, Gaylân ed-Dımaşkî'ye hatalarını ispat etti ve onun argümanlarının eksik, yanlış ve ikna edici olmadığını gösterdi. Sonunda, Gaylân, kader konusundaki İslam inancının doğru anlaşılmasında yetersiz olduğunu<sup>74</sup> kabul etti ve Ömer bin Abdülaziz'in<sup>75</sup> elinde tövbe etti. Ancak Ömer'in vefatından sonra, eski görüşlerini tekrar dile getirmeye ve kendi inancını yaymaya başladı.

Bunun üzerine, Halife Hişâm bin Abdülmelik onu huzuruna getirtti ve sınıadı. Gaylân, kaderi inkâr ettiğini itiraf etti. Bunun sonucunda, Hişâm onu idam ettirdi.<sup>76</sup>

### 3.3. Şîa ile Diyalogları

Ömer bin Abdülaziz, Emevi Devleti'ne muhalif olan, devletin yönetim tarzına karşı çıkan ve Emevilere karşı direniş gösteren tüm gruplarla diyalog kurmaya ve tartışmalar yapmaya özen göstermiştir. Bu çabalarının iki temel amacı vardı: Birincisi, İslam Devleti'nin topraklarında, muhaliflerle yıllarca süren savaşlar ve anlaşmazlıkların ardından barış ve istikrarı sağlamak; ikincisi ise halkın inanç ve düşüncelerini düzeltmek, aşırılığa kayanları ve İslam inancını anlamada ve uygulamada ölçüyü kaçıranları yeniden İslam'ın orta yoluna ve itidaline döndürmek. Ömer bin Abdülaziz, bu hedeflere ulaşmak için tartışma ve diyalog yöntemini benimsemiş, onların iddialarını ve batıl düşüncelerini çürütmüş, özellikle Emevi Devleti'ne, onun meşruiyetine ve Benî Ümeyye'nin hilafetine yönelik siyasi iddialarını reddetmiştir. Bu bağlamda, Ömer'in Şîa ile gerçekleştirdiği diyaloglar da önemli bir yer tutmaktadır. Bazı kaynaklar, Ömer bin Abdülaziz'in Şîa ile diyalog kurma arzusunu ortaya koymaktadır. Ömer bin Abdülaziz şöyle demiştir: "İnsanlarla tartıştım ve onlarla konuştum. Şimdi de Şîa ile<sup>77</sup> konuşmayı arzu ediyorum."

Bu diyalog isteği üzerine, Ömer'in huzuruna Ebû Ca'fer bin Alî<sup>78</sup> ve beraberinde Zürrâre bin A'yün geldi. Ömer, Ebû Ca'fer'e şöyle sordu: "Bu oturduğun makam, sana Resûlullah'tan (s.a.v.) bir miras olarak mı kaldı?" Ebû Ca'fer cevap verdi: "Hayır." Ömer tekrar sordu: "Peki, bu bir vasiyet ile mi sana bırakıldı?" Ebû Ca'fer yine "Hayır." dedi. Ömer devam etti: "Bu makam, Müslümanların ittifakıyla mı yoksa bir yetki ile mi sana verildi?" Ebû Ca'fer tekrar

<sup>74</sup> el-Malatî, *et-Tenbîh ve'r-Redd 'alâ Ehli'l-Ehvâ ve'l-Bida'*, 168; Süyûtî, *Târîh*, 275.

<sup>75</sup> Ebû'l-Hasan el-Eş'arî, *el-İbâne an Usûli'd-Diyâne*, 180.

<sup>76</sup> İbn Kuteybe, *el-Me'ârif*, 284; İbn Nübâte, *Serhu'l-'Uyûn fî Şerhi Risâleti İbn Zeydân*, 158.

<sup>77</sup> Ezdî, *Târîhu'l-Mevsil*, 5; Mâcide Faysal Zekeriyâ, *Ömer bin Abdilaziz ve Siyasetü Reddi'l-Mezâlim*, 137.

<sup>78</sup> Ebû Ca'fer Muhammed bin Alî: *el-Ezdî, Târîhu'l-Mevsil*, 185; İbnü'l-Cevzî, *Sıfatü's-Safve*, 108-112.



"Hayır." cevabını verdi. Ebû Ca'fer kalktıktan sonra Zürâre ona sordu: "Onun hakkında ne düşünüyorsun?" Ebû Ca'fer şöyle dedi: "O, kendisinden önce gelenlerden daha hayırlıdır, ama falanca ondan daha hayırlıdır."<sup>79</sup> Ömer bin Abdülaziz'in tarihe altın harflerle yazılan unutulmaz duruşlarından biri, hilafetinden önceki Emevi dönemine atfedilen kötü bir bid'ati, yani Alî bin Ebî Tâlib'e lanet okuma uygulamasını kaldırmasıdır. Bu uygulamanın iptali, Peygamber Efendimiz'in (s.a.v.) Ehl-i Beyt'ine açık bir yakınlaşma, barış köprüleri kurma, karşılıklı hoşgörüyü kapı açma ve Alî taraftarları ile Emeviler arasında yaşanan fitnenin izlerini silme çabası olarak değerlendirilir. Alî bin Ebî Tâlib'e cuma hutbelerinde lanet okuma uygulamasının kaldırılması, Alî'nin taraftarları, Ehl-i Beyt mensupları ve onların destekçileriyle bir diyalog ve yakınlaşma biçimi olarak görülür. Bu adım, onların gönüllerini kazanmayı, kin ve nefret duygularını temizlemeyi ve aradaki gerginliği gidermeyi amaçlamıştır. Emeviler döneminde Alî'ye lanet okuma uygulaması, hicri<sup>80</sup> 41 yılında başlamıştı. ez-Zührî'ye göre, bu uygulamayı hutbelerde ilk başlatan kişi Mervân bin Hakem'dir.

O dönemde, Mervân, Halife Muâviye bin Ebî Süfyân'ın Medine<sup>81</sup> valisi olarak görev yapıyordu. Bu uygulama, Ömer bin Abdülaziz'in hicri 99 (miladi 717) yılında halife olmasına kadar devam etti. Ömer bin Abdülaziz, Alî bin Ebî Tâlib'e lanet okuma uygulamasını kaldırmaya karar verdi ve hutbelerin sonunda şu ayetin okunmasını emretti: "Şüphesiz Allah adaleti, ihsanı, akrabaya yardım etmeyi emreder; hayâsızlığı, fenalığı ve azgınlığı yasaklar. Düşünüp tutasınız diye size öğüt verir."<sup>82</sup> (Nahl Suresi, 90. ayet). Bundan sonra Alî'ye lanet okunmadı.<sup>83</sup> Ömer, o dönemdeki tüm valilerine Alî'ye lanet okumayı terk etmelerini emreden<sup>84</sup> yazılar gönderdi. Bu güzel ve övgüye değer davranış, o dönemde halk tarafından büyük bir takdirle karşılandı. İnsanlar, Ömer bin Abdülaziz'i bu tutumundan dolayı çok övdüler ve onu fazlasıyla methettiler. Bu övgüler arasında, Kesîr Azze el-Huzâî'nin Ömer bin Abdülaziz'i överek söylediği sözler de yer alır.

Sen yönetici oldun ama Alî'ye sövmedin ve kimseyi korkutmadın,

Hiçbir masumu incitmedin ve suçluların sözünü takip etmedin.

Apaçık olan hakikati konuştun, çünkü

Doğru yolun işaretleri ancak konuşmakla belirginleşir.

<sup>79</sup> el-Kâfî, *el-Emâlî*, 308.

<sup>80</sup> Ebû'l-Fidâ, *el-Muhtasar fî Târihi'l-Beşer*, 201.

<sup>81</sup> ed-Diyârbekrî, *Târihü'l-Hamîs*, 317; İbnü'l-Bitrîk, *et-Târihü'l-Mecmû' 'ale't-Tahkîk ve't-Tasdîk*, 42.

<sup>82</sup> Nahl Suresi, 90. Ayet.

<sup>83</sup> Diyârbekrî, *Târihü'l-Hamîs*, 317.

<sup>84</sup> Ya'kûbî, *et-Târih*, 305; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fî't-Târih*, 315; es-Süyûtî, *et-Târih*, 275.



## ÖMER BİN ABDÜLAZİZ'İN EMEVİ MUHALİFLERİNE YÖNELİK POLİTİKASI: DİYALOG VE MÜNAZARA ÜZERİNE ANALİTİK BİR İNCELEME

Söylediklerini yaptıklarıyla doğruladın,

Ve böylece tüm Müslümanlar senden razı oldu.<sup>85</sup>

### 3.4. Havâric ile Diyalogları

Havâric<sup>86</sup>, Emevi hilafetine en büyük muhalefet eden gruplardan biriydi. Bu durum, sahabelerden Alî ve Muâviye (Allah onlardan razı olsun) arasında hilafetin kime ait olduğu konusunda yaşanan derin anlaşmazlığı çözmek için hakeme başvurulmasından sonra ortaya çıktı. Havâric, Alî bin Ebî Tâlib'in ordusunda hakemlik fikrine en çok karşı çıkan kesim olmuştu. Bu nedenle Alî'den ayrıldılar, ona itaat etmeyi ve ona bağlılığı reddettiler. Bu olaydan dolayı onlara "Havâric" adı verildi. Ömer bin Abdülaziz halife olarak seçildiğinde, Havâric hilafet konusundaki görüş ve inançlarına sıkı sıkıya bağlı kalmaya devam ediyorlardı ve Emevilerin hilafetine karşı çıkıyorlardı. Havâric, Halife Muâviye döneminden başlayarak Ömer bin Abdülaziz'in 99 H/717 M yılında halife olmasına kadar Emevilerle birçok savaş yapmışlardı.<sup>87</sup>

Ömer halife seçildiğinde, dönemi bu gruplarla, özellikle Havâric ile diyalog ve tartışmalarla başlattı. Döneminin başında, bu grupların liderleri ve bireyleriyle ciddi, samimi ve eylemlerle desteklenen tartışma, münazara ve diyalog çabalarına girişti. Ömer, Havâric ile yaptığı birçok münazara yoluyla onları hak yola döndürmeye büyük önem verdi. Onların tekfirci ve aşırı düşünce ve inançlarından vazgeçmeleri için birçok kişiyi ikna etmeye çalıştı. Ömer bin Abdülaziz'in Havâric ile gerçekleştirdiği çok sayıda münazara incelendiğinde, onların karşısında akli ve nakli yöntemler kullandığı görülmektedir. Akli yöntemler arasında, ikna ve tartışma aracı olarak kıyasa başvurdu. Bu, özellikle ilk Raşid Halife Ebû Bekir es-Sıddîk döneminde yaşanan olaylara kıyas yapma şeklinde gerçekleşti. Bazı durumlarda ise ikinci Raşid Halife Ömer bin Hattâb dönemindeki olaylara kıyas yaparak Havâric ile diyalogunu sürdürdü. Ayrıca Ömer bin Abdülaziz, delil getirme, münazara ve diyaloglarında nakli yöntemlere de başvurmuş, Kur'an ve Sünnet'ten alınan delillere dayanmıştır. Havâric ile yaptığı münazaralardan birinde onlara şöyle demiştir: "Beni günahımla mı dininizden çıkıyorsunuz, kan döküyorsunuz ve kutsalları çiğniyorsunuz? Eğer Ebû Bekir ve Ömer'in günahları, onların halkını dinlerinden çıkaracak olsaydı, onların da günahları vardı. Ancak atalarınız onların cemaatindeydi ve onlara itaatten ayrılmadılar."<sup>88</sup> Ömer bin Abdülaziz'in nakli delilleri kullanması, görüşlerini desteklemek ve duruşunu güçlendirmek için Kur'an'dan örnekler almasına dayanıyordu.

<sup>85</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 394; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, 315; Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-Evliyâ*, 322; Müellifi Meçhul, *el-'Uyûn ve'l-Hadâik*, 62-93.

<sup>86</sup> Havâric: Ebû'l-Hasan el-Eş'arî, *el-İbâne*, 198; eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 114.

<sup>87</sup> Ali Muhammed Sallâbî, 'Asru'd-Devleteyn el-Emeviyye ve'l-'Abbâsiyye ve Zuhûru Fikri'l-Havâric, 109-115.

<sup>88</sup> İbnü'l-Cevzî, *Sîret ve Menâkıb-ı Ömer bin Abdilaziz*, 96; el-Malatî, *et-Tenbîh ve'r-Redd 'alâ Ehli'l-Ehvâ ve'l-Bida'*, 183-184.

Havâric, Emevi halifelerinden olan akrabalarına hakaret etmek ve onları lanetlemek istediklerinde, Ömer onlara Kur'an'dan Firavun'la ilgili bir örnek verdi ve Firavun'un bile lanetlenmediğini belirtti. Bunun üzerine, akrabalarının da lanetlenmemesi gerektiğini söyledi. Ayrıca, Sünnet'ten deliller getirerek, iki kelime-i şهادet getiren bir kişinin kanının korunacağını ve dokunulmazlığının olduğunu ifade etti. Havâric, Ömer'in bu akılcı yaklaşımını ve delillerini duyunca hakikati kabul ettiler<sup>89</sup> ve onun söylediklerine katıldılar.

Ömer ile Havâric arasındaki diyaloglar sırasında, hilafetin geleceği üzerine tartışmalar ve görüş alışverişleri yapıldı. Havâric, Ömer'den kendisinden sonra Yezîd bin Abdülmelik'in hilafete geçmesini onaylamamasını talep ettiler. Bu talep, Ömer'in hilafetin miras yoluyla aktarılma yöntemini değiştirmesi, hilafeti Emevi ailesi içinde kalmaktan çıkarıp yeniden Raşid Halifeler dönemindeki gibi şûrâ esasına dayandırması anlamına geliyordu. Şûrâ esasına dönmek, pratikte Yezîd bin Abdülmelik'i veliahtlıktan azletmek, hilafetin ona geçmesini engellemek ve miras yoluyla aktarımı iptal etmek demektir. Bu durum, Emevi ailesindeki etkili ve nüfuzlu kişileri korkuttu. Çünkü tarihçilerin belirttiği üzere, Ömer bin Abdülaziz Yezîd bin Abdülmelik'i hilafetten azletmeye kararlıydı. Bu nedenle, Emevi ailesinin nüfuzlu ve etkili üyeleri, Ömer bin Abdülaziz'i bu adımı atmaması için hedef<sup>90</sup> aldılar. Onu zehirleyerek ortadan kaldırdılar, böylece Yezîd'i azletmesini ve hilafeti Müslümanlar arasında şûrâ yoluyla yeniden düzenlemesini<sup>91</sup> engellediler.

Tarihçilerden Belâzürî ve Taberî, Ömer'in Havâric'in ileri gelenlerinden iki kişiyle yaptığı diyalogu aktarmışlardır. Taberî, Ömer'in Havâric ile olan münazaralarında nasıl sakin ve ikna edici bir yöntem kullandığını, onlarla ne kadar açık ve dürüst olduğunu, onlara karşı ne kadar yumuşak ve hoşgörülü davrandığını belirtmiştir. Havâric'ten iki kişi Ömer'e şöyle demiştir: “Bize Yezîd'i neden senden sonra halife olarak kabul ettiğini söyle.”

Ömer şu cevabı vermiştir: “Onu ben değil, başkası halife yaptı.” Bunun üzerine Hâricî şöyle dedi: “Eğer malını başkasına bıraksaydın ve onu güvenilmez birine emanet etseydin, sence emaneti sahibine teslim etmiş olur muydun?” Ömer şöyle yanıtladı: “Bana üç gün mühlet verin.” Havâric yanından ayrıldılar. Ancak Emevi ailesi, ellerindeki malların ve güçlerinin kaybolmasından ve Yezîd'in azledilmesinden korkarak, Ömer'e zehir içirdiler. Havâric yanından ayrıldıktan üç gün sonra Ömer vefat etti.<sup>92</sup>

<sup>89</sup> İbn Abdilhakem, *Sîret-i Ömer bin Abdilazîz*, 132-133; el-Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf* (yazma eser), 530; Ya'kûbî, *Târîh*, 307; Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-Evliyâ*, 309-310.

<sup>90</sup> İbnü'l-Cevzî, *Sîret ve Menâkıb-ı Ömer bin Abdilazîz*, 95; Müellifi Meçhul, *el-'Uyûn ve'l-Hadâik*, 44.

<sup>91</sup> et-Taberî, *Târîh*, 62; el-Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf* (yazma eser), 530-531; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, 196.

<sup>92</sup> et-Taberî, *Târîh*, 62; el-Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf* (yazma eser), 530-531; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, 196.

## ÖMER BİN ABDÜLAZİZ'İN EMEVİ MUHALİFLERİNE YÖNELİK POLİTİKASI: DİYALOG VE MÜNAZARA ÜZERİNE ANALİTİK BİR İNCELEME

Ömer bin Abdülaziz'in sakinliği, bir halife olarak sahip olduğu saygınlık ve etkisi, onunla diyalog yapanların kalplerinde derin bir iz bırakmıştır. Onların Ömer bin Abdülaziz'e karşı olan öfkelerini ve memnuniyetsizliklerini yatıştırmıştı. Ömer, Halife Süleyman bin Abdülmelik'e halifeliği döneminde Havâric'e karşı yumuşak, hoşgörülü ve müsamahalı olmasını öğütlemiş ve onlara kimseye saldırmadıkları sürece savaş açmamasını istemişti. Süleyman'a, Havâric'i öldürmek yerine onları hapsetmesini söylemiş ve şöyle demişti: "Onları hapiste tut ki, tövbe<sup>93</sup> etsinler." İbnü'l-Cevzî de Ömer'in bir gün bir grup Hâricî ile tartıştığını, onlara yumuşak davrandığını ve bazı yardımcılarının sert davranma önerisini reddettiğini aktarmıştır. Ömer, onlara karşı yumuşak davranmaya devam etmiş, sakin ve hoşgörülü bir şekilde tartışmalar yaparak onların tüm delillerini çürütmüş ve onlara sunduğu çözümü kabul ettirmiştir. Havâric, Ömer'in onlara maaş bağlaması ve ihtiyaçlarını karşılaması teklifini kabul etmişler ve onu memnuniyetle terk etmişlerdir. Ömer, bu tartışmaların ardından şöyle demiştir: "Eğer bir hastayı iyileştirecek bir ilaç bulabilirsen, onu dağlamaya asla başvurma." Bu, bir Müslümanın düşmanı ile hikmet ve güzel öğüt ile tartışmanın gerekliliğini, ancak düşmanın kılıca başvurması durumunda sertliğe başvurulabileceğini<sup>94</sup> ifade eder.

İbn Abdilhakem, Ömer'in Havâric ile yaptığı tartışmalarda nasıl bir yöntem izlediğini ve onların ifadelerine uygun bir üslupla<sup>95</sup> cevap verdiğini aktarmıştır. Bir münazarada iki Hâricî Ömer'e, "Selam sana ey insan," dediğinde, Ömer de onlara, "Selam size ey iki insan," şeklinde cevap vermiştir. Tartışma boyunca aynı sakinlik, hikmet ve yumuşaklıkla konuşmaya devam etmiştir. Bu münazaradan şu sonuç çıkarılabilir: Ömer, karşısındaki kişilerin duygularını anlamış, onlara kendisine karşı olan düşüncelerini özgürce ifade etme imkânı tanımış ve onları konuşmaya teşvik etmiştir. Hâricî muhataplarına, "Çekinmeden söyleyin ve korkmayın," diyerek cesaret vermiştir.

Bu iyi niyetli yöntem, Ömer'e hem hayır hem de bereket olarak geri dönmüş, Emevi Devleti ve tüm İslam ümmeti için huzur ve istikrar sağlamıştır. Bu etkiler sadece kendi döneminde değil, aynı zamanda gelecekte de bir rehber ve örnek<sup>96</sup> olarak kalmıştır.

Bu akıllıca ve hikmet dolu tartışmaların ilk meyvesi, Havâric'in kendi aralarında Ömer'e karşı savaşmamaya ve ona halife olarak isyan etmemeye karar vermeleri olmuştur<sup>97</sup>. Bir araştırmacıya göre, "Bu insanlar aşırılık yanlısıydılar ve tedaviye ihtiyaçları vardı. Aldıkları darbelerden sonra ümmete yeniden katılmaya ve cemaatin bir parçası olmaya hazır hale gelmişlerdi. Eğer Ömer'den sonra gelenler onun yöntemiyle hareket etselerdi, bu plan

<sup>93</sup> İbnü'l-Cevzî, *Sîret ve Menâkıb-ı Ömer bin Abdilazîz*, 50.

<sup>94</sup> İmâdeddîn Halîl, *Melâmihu'l-İnkilâbî'l-İslâmî*, 94

<sup>95</sup> İbn Abdilhakem, *Sîret-i Ömer bin Abdilazîz*, 174; Ayrıca bkz: Atvân, *el-Fıraku'l-İslâmiyye*, 337-338.

<sup>96</sup> İbnü'l-Cevzî, *Sîret ve Menâkıb-ı Ömer bin Abdilazîz*, 67; ed-Diyârbekrî, *Târîhu'l-Hamîs*, 316.

<sup>97</sup> Şâhîn, *Ömer bin Abdilazîz'in İç Politikası*, s. 225.

başarıya ulaşabilirdi. Ancak ondan sonra gelenler onun yöntemini benimsemedikleri için bu planın başarıya ulaşması mümkün olmadı.”<sup>98</sup>

#### 4. Bulgular

- Ömer bin Abdülaziz’in kişiliği, halifelikten önce eğitim, ilim ve liderlik açısından bütüncül bir şekilde inşa edilmiştir. Bu durum, onu Emevi Devleti’nde halifelığe hazırlamıştır.
- Ömer bin Abdülaziz, çok kısa bir zaman diliminde Emevi hilafetinin gidişatını düzeltmek için büyük ve sürekli çabalar sarf etmiştir. Ancak bu çabalar, ömrünün sonlanması ve vefatı nedeniyle başarıya ulaşmadan yarıda kalmıştır.
- Hilafetin haklılığı, meşruiyeti ve Emevi hilafetinin İslamî açıdan geçerliliği, Emeviler ile İslamî inanca dayalı siyasi grup ve mezhepler arasındaki temel ve derin ayrılık noktası olmuştur.
- Ömer bin Abdülaziz, siyasi ve idari zekâsı, doğal ve kazanılmış liderlik becerileri sayesinde, dini ve siyasi grupların Emevi hilafetine karşı düşmanlık ve muhalefetinden destek ve tarafsızlığa doğru köklü bir değişim gerçekleştirmiştir. Onları kazanamadığı durumlarda ise tarafsız kalmalarını sağlamıştır.
- Ömer bin Abdülaziz, dengeli İslamî kişiliği, ahlakı, eğitimi ve liderlik özellikleri sayesinde İslam âlimlerinin oybirliğiyle, hicri ikinci yüzyılın başında ümmetin dinini yenileyen ilk kişi olarak kabul edilmiştir.
- Ömer bin Abdülaziz, sözleriyle davranışlarını uyumlu hale getirerek, devlet ve hilafete karşı çıkan muhalifleriyle yaptığı tartışmalarda temsil ettiği değerlerle onların düşüncelerini etkilemiş, güvenlerini kazanmış ve rızalarını almayı başarmıştır.

#### Sonuç

Bu araştırma, Emevi halifesi Ömer bin Abdülaziz’in kişiliğini ele almış ve onun, Emevi Devleti’ne karşı çıkan mezhep, grup ve partilerle yaptığı tartışma ve münazaralarda sahip olduğu bilimsel, ahlaki ve liderlik niteliklerini incelemiştir. Ömer’in bu gruplarla yaptığı tartışmaların, Emevi Devleti’ni onlarca yıl boyunca meşgul eden ve fetih hareketlerini ve iç yapılanmayı engelleyen çatışmaları çözmek için nasıl bir yöntem izlediği ortaya konulmuştur. Ömer bin Abdülaziz’in, iki kez vali olarak görev yaptığı Halife Abdülmelik ve Velîd bin Abdülmelik dönemlerinde kazandığı idari deneyim, Halep’in Hanâsır bölgesindeki valiliği ve Medine valiliği sırasında elde ettiği tecrübeler, ayrıca Halife Süleyman bin Abdülmelik’e danışmanlık yaparken kazandığı bilgi ve birikim, onun muhalif

<sup>98</sup> Şâhîn, *Ömer bin Abdilaziz’in İç Politikası*, s. 225.

## ÖMER BİN ABDÜLAZİZ'İN EMEVİ MUHALİFLERİNE YÖNELİK POLİTİKASI: DİYALOG VE MÜNAZARA ÜZERİNE ANALİTİK BİR İNCELEME

gruplarla yaptığı tartışma ve münazaralarda üstün başarı sağlamasına katkı sunmuştur. Bu araştırmada, Ömer bin Abdülaziz'in, Emevi hilafetine karşı çıkan gruplarla yaptığı karmaşık ve doktrinsel tartışmalarda başarılı olmasının, sahip olduğu liderlik niteliklerinden kaynaklandığı tespit edilmiştir. Fıkıh bilgisi, İslam inancını derinlemesine kavrayışı, tevazusu, sabrı, geniş bakış açısı, diğer tarafı anlamadaki üstün yeteneği ve tartışmalarında Kur'an ve Sünnet'e dayalı bir yaklaşım benimsemesi, onun başarısının temel unsurlarıdır. Ayrıca, muhaliflerin Emevi hilafetine olan düşmanlıklarının, hilafet kurumunun yanlış uygulamalarından ve hatalarından kaynaklandığını anlaması ve bu sorunları çözme konusundaki samimi niyeti, Ömer'in kısa halifelik döneminde büyük bir başarı elde etmesini sağlamıştır. Bu başarı, muhaliflerin büyük bir kısmını Emevi Devleti'ne bağlı hale getirmiş ya da en azından tarafsız bir duruma çekmiştir. Bu durum, İslam âlimlerinin Ömer bin Abdülaziz'i hicri ikinci yüzyılın başında ümmetin dinini ve bilincini yenileyen kişi olarak görmelerine neden olmuştur. Bugün bile, Ömer bin Abdülaziz gibi bir liderin ümmetin dini bilincini yenileyip onu yeniden harekete geçirebileceği düşüncesi hâlâ geçerliliğini korumaktadır.

**Etik Beyan:** Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

**Yazar(lar) / Author(s):** Mohamad Alı Alahmad

**Finansman / Funding:** Yazarlar, bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadıklarını kabul ederler. / The authors acknowledge that they received no external funding in support of this research.

## Kaynakça

- Abdüllatîf, Züheyr Ganâim. *Nazariyyetü'l-Emeviyyîn es-Siyâsiyye fi'l-Hilâfe ve'l-Hukm*. Amman: el-Câmi'atü'l-Ürdüniyye, Yüksek Lisans Tezi, 1988.
- Atvân, Hüseyin. *el-Firaku'l-İslâmiyye fi Bilâdi's-Sâm fi'l-'Asri'l-Emev*. Beyrut: Dârü'l-Cîl, 1. Baskı, 1986.
- Bağdâdî, Abdülkâhir bin Tâhir (ö. 1037). *el-Fark Beyne'l-Fırak*, thk. Tâhâ Abdürraûf Sa'd. Kahire: Müessesetü'l-Halebî, t.y..
- Belâzürî, Ahmed bin Yahyâ (ö. 279 h.). *Ensâbü'l-Eşrâf* (el yazması). thk. İhsân Abbâs. 4. cilt. Beyrut: Dâr Frântî Ştayz, Rabat Genel Kütüphanesi, 1979.
- Besevî, Ya'kûb bin Süfyân (ö. 890). *el-Ma'rifet ve't-Târîh*. thk. Ekrem Ziyâ el-Umerî. 6 cilt. Bağdat: Matbaatü'l-İrşâd, 1973.
- Buhârî, Muhammed bin İsmail (ö. 256 h.). *et-Târîhu'l-Kebîr*. 4 cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1. Baskı, 1978.
- Câhız, Amr bin Bahr (ö. 868). *el-Beyân ve't-Tebyîn*. thk. Abdüsselâm Hârûn. 4 cilt. Mısır: Mektebetü'l-Hâncî, t.y.
- Demîrî, Muhammed bin Mûsâ (ö. 808 h.). *Hayâtü'l-Hayevânî'l-Kübrâ*. 2 cilt. Mısır: Matbaatü'l-Halebî, 4. Baskı, 1969.
- Diyârbekrî, Hüseyin bin Muhammed (ö. 966 h.). *Târîhü'l-Hamîs fi Ahvâli Enfesi Nefts*. 2 cilt. Beyrut: Müessesetü Şa'bân, t.y.
- Dûrî, Abdülazîz. *Mukaddime fi't-Târîhi'l-İktisâdî'l-'Arabî*. Beyrut: Dârü't-Talî'a, 5. Baskı, 1987.
- Ebû Dâvûd es-Sicistânî, Süleyman bin el-Eş'as (ö. 275 h.). *es-Sünen*. thk. İzzet ed-De'âs ve Âdil es-Seyyid. 5 cilt. Türkiye: Dârü'd-Da've, 1981.
- Ebû Hasan el-Eş'arî, Ali bin İsmail (ö. 936). *el-İbâne 'an Usûli'd-Diyâne*. thk. Salih bin Mukbil el-Asimî. Riyad: Medârü'l-Müslim Yayınları, 1. Baskı, 2011.
- Ebû Nuaym el-İsfahânî, Ahmed bin Abdullah (ö. 430 h.). *Hilyetü'l-Evliyâ ve Tabakâtü'l-Asfiyâ*. 14 cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, / Dimaşk: Dârü'l-Fikr, t.y.
- Ebû Zür'a ed-Dimaşkî, Abdurrahman bin Amr (ö. 281 h.). *Târîhu Ebî Zür'a*. thk. Şükrullah el-Kûcânî. Dimaşk: Mecma'u'l-Lügati'l-'Arabiyye, t.y.
- Ebû'l-Fidâ, İsmâîl bin Ömer (ö. 732 h.). *el-Muhtasar fi Târîhi'l-Beşer*. 4 cilt. Kahire: el-Matbaatü'l-Hüseyniyyeti'l-Mısıriyye, 1. Baskı, t.y.
- Ezdî, Yezîd bin Muhammed (ö. 945). *Târîhu'l-Mevsil*. thk. Ali Habîbe. Kahire: t.y.
- Habîb, Sa'd bin Abdüsselâm. *Ömer bin Abdülazîz*, y.y.: Dârü'l-Fikri'l-'Arabî, 1980.
- Hâkim en-Nîsâbü'rî, Muhammed bin Abdullah (ö. 405 h.). *el-Müstedrek 'ale's-Sahîhayn*. 4 cilt. Beyrut: Dârü'l-Ma'rifet, t.y..
- Halîfât, Avad, Havle Hilâfeti Ömer bin Abdilazîz. *Mecelletü Dirâsât, el-Ulûmü'l-İnsâniyye*. Ürdün: el-Câmi'atü'l-Ürdüniyye, 1976.
- Halîl, İmâdeddîn. *Melâmihi'l-İnkılâbî'l-İslâmî*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 6. Baskı, 1981.
- Heytî, Abdüsselâm, el-Hivâr. "ez-Zât ve'l-Âhar". *Kitâbü'l-Ümme*, 99, Vizâretü'l-Evkâf, Katar Devleti, 2004.
- İbn A'sem, Ahmed (ö. 926). *el-Fütûh*. 4 cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Baskı, 1986.
- İbn Abdilhakem, Abdullah bin Abdilhakem (ö. 214 h.). *Sîretü Ömer bin Abdilazîz*. Düzenleyen: Ahmed Ubeyd. Mısır: el-Matbaatü'r-Rahmâniyye, 1. Baskı, 1927.
- İbn Asâkir, Ali bin Hasan (ö. 571 h.). *Tebyînü Kizbi'l-Müfterî fîmâ Nüsibe ile'l-İmâm Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*. el-Kudsî tarafından yayımlanmıştır, Dimaşk: Matbaatü't-Tevfîk, 1928.
- İbn Habîb, Muhammed (ö. 254 h.). *el-Muhabber*. İlîzâ Şentîr tarafından düzeltilmiştir. Beyrut: el-Mektebü't-Ticârî, t.y.
- İbn Hacer el-Askânî, Ahmed bin Ali (ö. 852 h.). *Fethu'l-Bârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. 13 cilt. thk. Abdülazîz bin Bâz. Suudi Arabistan: Dârü'l-Buhûs ve'd-Da've, t.y..
- İbn Hallikân, Ahmed bin Muhammed (ö. 681 h.). *Vefeyâtü'l-A'yân ve Enbâü Ebnâ'z-Zamân*. 8 cilt. thk. İhsân Abbâs. Beyrut: Dâr Sâdır, 1968.
- İbn Hiyât, Halîfe (ö. 240 h.). *Târîhu Halife bin Hiyât*. 2 cilt. thk. Ekrem Ziyâ el-Umerî. Necef: el-Mecma'u'l-'İlmiyyü'l-'İrâkî, Matbaatü'l-Âdâb, 1. Baskı, 1967.
- İbn Kesîr, İsmâîl bin Ömer (ö. 774 h.). *el-Bidâye ve'n-Nihâye*. 4 cilt. thk. Ahmed Milhem vd. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 4. Baskı, 1988.

## ÖMER BİN ABDÜLAZİZ'İN EMEVİ MUHALİFLERİNE YÖNELİK POLİTİKASI: DİYALOG VE MÜNAZARA ÜZERİNE ANALİTİK BİR İNCELEME

- İbn Kuteybe, Abdullah bin Müslim (ö. 276 h.). *el-Me'ârif*. thk. Servet Ukkâşe. Mısır: Dârü'l-Me'ârif, 1959.
- İbn Manzûr, Muhammed bin Mükerrrem (ö. 711 h.). *Lisânü'l-'Arab*. 16 cilt. Beyrut: Dâr Sâdır, t.y.
- İbn Nübâte, Cemâleddîn (ö. 768 h.). *Serhu'l-'Uyûn fî Şerhi Risâleti İbn Zeydân*. thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrâhîm. Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 1986.
- İbn Sa'd, Muhammed bin Sa'd bin Menî' (ö. 230 h.). *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*. 9 cilt. Beyrut: Dâr Sâdır, 1985.
- İbn Yezîd, Muhammed (ö. 273 h.). *Târihü'l-Hulefâ*. thk. Muhammed Mutî' el-Hâfiz. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2. Baskı, 1986.
- İbnü'l-Bitrîk, Saîd (ö. 939). *et-Târihu'l-Mecmû' 'ale't-Tahkîk ve't-Tasdik*. Beyrut: Matbaatü'l-Âbâi'l-Yesû'îyyîn, 1909.
- İbnü'l-Cevzî, Abdurrahman bin Ali (ö. 597 h.). *Sîret ve Menâkıbü Ömer bin Abdilazîz*. Naîm Zerkûr'un açıklamalarıyla. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Baskı, 1984.
- İbnü'l-Cevzî, Abdurrahman bin Ali. *Sıfatü's-Safve*. 4 cilt. thk. Muhammed Fâhûrî. Halep: Dârü'l-Va'y, t.y.
- İbnü'l-Esir, Ali bin Muhammed (ö. 630). *el-Kâmil fî't-Târih*. 15 cilt. thk. Muhammed Yusuf ed-Dakkâk. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Baskı, 1987.
- İbnü'l-Murtazâ, Ahmed bin Yahyâ (ö. 840 h.). *Tabakâtü'l-Mu'tezile*. thk. Sûsâne Dîvid Fülzer. Beyrut: Dârü'l-Hayât, 1961.
- Kalî, Muhammed bin Ali (ö. 630 h.). *Tehzîbü'r-Riyâse ve Tertîbü's-Siyâse*. thk. İbrâhîm Accû. Ürdün: Mektebetü'l-Menâr, Zerkâ, 1985.
- Kâlî, İsmâîl bin Kâsım (ö. 356 h.). *el-Emâlî*. 3 cilt. Beyrut: Dârü'l-Âfâki'l-Cedîde, 2. Baskı, 1987.
- Kalkaşendî, Ahmed bin Abdullah (ö. 821 h.). *Meâsirü'l-İnâfe fî Me'âlimi'l-Hilâfe*. 3 cilt. thk. Abdüsselâm Ahmed Ferac. Kuveyt: Dârü't-Türâsi'l-'Arabî, 1964.
- Karadâvî, Yûsuf Abdullah. "Tecdîdü'd-Dîn fî Dav'i's-Sünne" *Mecelletü Buhûsi's-Sünne ve's-Sîre*. Câmi'atü Katar, sy. 2, 1987.
- Kettânî, Muhammed. *Sekâfetü'l-Hivâr fî'l-İslâm mine't-Te'sîs ile't-Te'sîl*, Vizâretü'l-Evkâfi'l-Mağribiyye, 1. Baskı, ed-Dârü'l-Beydâ, 2007.
- Kütübî, Muhammed bin Şâkir (ö. 764 h.). *Fevâtü'l-Vefeyât ve'z-Zeylû Aleyh*. 5 cilt. thk. İhsân Abbâs. Beyrut: Dâr Sâdır, t.y.
- Lebûdî, Müne. *el-Hivâr Fenniyâtühû ve İstirâticiyâtühû ve Esâlîbü Te'allumih*. Kahire: Mektebetü Vehbe, 1. Baskı, 2005.
- Malatî, Muhammed bin Ahmed (ö. 377 h.). *et-Tenbîh ve'r-Redd 'alâ Ehli'l-Ehvâ ve'l-Bida'*. Muhammed Zâhid el-Kevserî tarafından notlandırılmıştır. Bağdat: Mektebetü'l-Müsenne, Beyrut: Mektebetü'l-Me'ârif, 1968.
- Müellifi Meçhul, (Ölüm tarihi bilinmiyor). *el-'Uyûn ve'l-Hadâik fî Ahbâri'l-Hakâik*. 3 cilt. thk. De Goeje. Leiden: Matbaatü Brîl, 1871.
- Nâcî, Abdülcebbar, Ömer bin Abdilazîz el-Halîfetü'l-Emevî. "Mecelletü Külliyyeti'l-Âdâb" Câmi'atü'l-Basra, sy. 10, 1976.
- Nevevî, Yahyâ bin Şerefeddîn (ö. 676 h.). *Tehzîbü'l-Esmâ ve'l-Lügât*. 3 cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, t.y.
- Sallâbî, Ali Muhammed. *'Asru'd-Devleteyn el-Emeviyye ve'l-'Abbâsiyye ve Zuhûru Fikri'l-Havâric*. Beyrut: Dârü'l-Beyârik, 1. Baskı, 1998.
- Sallâbî, Ali Muhammed. *el-Halîfetü'r-Râşidü'l-Muslihu'l-Kebîr Ömer bin Abdilazîz ve Me'âlimü't-Tecdîd ve'l-İslâhi'r-Râşidî 'alâ Minhâci'n-Nübüvve*. Y.y.y.: y.y, t.y.
- Semnânî, Ali bin Muhammed (ö. 499 h.). *Ravdatü'l-Kudât ve Tarîku'n-Necât*. 3 cilt. thk. Salâhaddîn Nâcî. Beryut: Müessesetü'r-Risâle, t.y.
- Sibt İbnü'l-Cevzî, Yûsuf bin Kızavglı (ö. 654 h.). *Tezkiretü'l-Havâs: el-Ma'rûf bi Tezkireti Havâssi'l-Ümme fî Hasâisi'l-Eimme*, Muhammed Sâdık Bahrî'l-'Ulûm'un sunumu, el-Mektebetü'l-Haydariyye, Necef, 1964.
- Süyûtî, Abdurrahman bin Ebî Bekir (ö. 911 h.). *el-Câmi'u's-Sağîr fî Ehâdisi'n-Nezîri'l-Beşîr*. 2 cilt. Y.y.y.: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 4. Baskı, t.y.
- Süyûtî, Abdurrahman bin Ebî Bekir (ö. 911 h.). *Târihü'l-Hulefâ*. thk. Kâsım er-Rifâî vd. Beyrut: Dârü'l-Kalem, 1. Baskı, 1986.
- Şâhîn, Riyâd Mustafa. *es-Siyâsetü'd-Dâhiliyye li Ömer bin Abdilazîz*. Amman: el-Câmi'atü'l-Ürdüniyye. Yüksek Lisans Tezi, 1990.
- Şârûd, Ali Câbir. "el-Hivâr Mefhûmen ve Te'sîlen ve Vâkıan". *Mecelletü Külliyyeti'd-Dirâsâti'l-'Arabîyye li'l-Benât*, İskenderiye, c. 2, sy. 35.

- Şehristânî, Muhammed bin Abdilkerîm (ö. 548 h.). *el-Milel ve'n-Nihal*. 3 cilt. thk. Abdülazîz Muhammed el-Vekîl. Kahire: Müessesetü'l-Halebî, 1968.
- Şelebî, Ahmed. *Mevsû'atü't-Târîhi'l-İslâmî ve'l-Hadâretü'l-İslâmiyye*. 10 cilt. Kahire: Mektebetü'n-Nahdati'l-Mısıriyye, 7. Baskı, 1984.
- Şîrâzî, İbrâhîm bin Ali (ö. 476 h.). *Tabakâtü'l-Fukahâ*. thk. İhsân Abbâs. Beyrut: Dâru'r-Râidi'l-'Arabî, 2. Baskı, 1981.
- Taberî, Muhammed bin Cerîr (ö. 310 h.). *Târîhü'r-Rusûl ve'l-Mülûk*. 5 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Baskı, 1987.
- 'Uş, Yûsuf. *ed-Devletü'l-Emeviyye ve'l-Ahdâsü'l-Letî Sebekatühâ ve Meheddet Lehâ İbtidâen Min Fitneti Osmân*. Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 5. Baskı, 1985.
- Wellhausen, Julius. *Târîhu'd-Devleti'l-Emeviyye*. Çev. Muhammed Abdülhâdî Ebû Rîde. Kahire: Lecnetü't-Te'lîf ve't-Terceme, 1958.
- Ya'kûbî, Ahmed bin İshâk (ö. 284 h.). *Târîh*. 2 cilt. Beyrut: Dâr Sâdır, 1960.
- Yâfi'î, Abdullah bin Es'ad (ö. 768 h.). *Mir'âtü'l-Cinân ve 'İbretü'l-Yakzân fî Ma'rifeti Havâdisi'z-Zamân*. 4 cilt. thk. Abdullah el-Cübûrî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1. Baskı, 1984.
- Yâkût el-Hamevî, Yâkût bin Abdullah (ö. 626 h.). *Mu'cemü'l-Büldân*. 5 cilt. Beyrut: Dâr Sâdır, t.y.
- Zehebî, Muhammed bin Ahmed (ö. 748 h.). *Siyerü A'lâmi'n-Nübelâ*. 24 cilt. thk. Şuayb el-Arnaût vd. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1. Baskı, 1982.
- Zekeriyyâ, Mâcide Faysal. *Ömer bin Abdilazîz ve Siyâsetü Reddi'l-Mezâlim*. Mekke: Mektebetü't-Tâlibi'l-Câmi'î, 1. Baskı, 1987.
- Zemzemî, Yahyâ bin Muhammed. *el-Hivâr Âdâbühû ve Davâbitühû fî Dav'i'l-Kitâb ve's-Sünne*. Mekke: Dâru't-Terbiye ve't-Türâs, 1. Baskı, 1994.
- Zübeyrî, Mus'ab bin Abdullah (ö. 236 h.). *Nesebü Kureyş*. Levî Brûfensâl tarafından yayımlanmıştır. Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 1933.
- Zühaylî, Vehbe. *el-Halîfetü'r-Râşid Ömer bin Abdilazîz*. Dımaşk: Dâr Kuteybe, 11. Baskı, t.y.





Apjir/ e-ISSN: 2602-2893

Cilt: 9, Sayı: 1, 2025, ss. 181-195/ Volume: 9, Issue: 1, 2025, pp. 181-195

Journal homepage: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/apjir>



## TERCÜME MAKALE/TRANSLATION

### ŞEY VE İLİŞKİLERİ

“James, William. “The Thing and Its Relations”, *The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods* 2/2 (Ocak 1905), 29-41.”

<https://www.jstor.org/stable/pdf/2011699.pdf>

**Ramazan YILMAZ**

Dr. Öğretim Üyesi, Karabük Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Karabük  
Assist. Prof., Karabuk University, Teology Faculty, Karabuk/Türkiye

[ramazanyilmaz@karabuk.edu.tr](mailto:ramazanyilmaz@karabuk.edu.tr)

[orcid.org/0000-0002-7367-7333](https://orcid.org/0000-0002-7367-7333)

[ror.org/04wy7gp54](https://ror.org/04wy7gp54)

## Öz

Pragmatizmin kurucularından olan William James, bu makalede kendi felsefesi olarak nitelediği 'radikal ampirizm' ile ilgili bazı hususlardaki düşüncelerini sunmaktadır. Radikal ampirizm, ampirizm ve rasyonalizm tartışmasında ampirizm tarafında bulunur ve deneyime dair radikal bir bakış önerir. Radikal ampirizm, deneyimi insani eylemlerin zemininde yer alan, basit ve doğrudan olan, çokluğun birlik içinde olduğunu ifade eden “saf deneyim” kavramı üzerine temellendirir. Onun felsefesinde önemli bir yeri olan 'saf deneyim' kavramıyla ilgili ortaya çıkan bazı hususların açıklanması ve kendisine yapılan bazı eleştirilerin cevaplanması makalenin genel çerçevesini oluşturmaktadır. Bu çerçevede William James, deneyimi esas alarak şeyler arasındaki ilişkilerin şeyler kadar gerçek olduğunu ortaya koymaya çalışmaktadır. James, düşüncelerini mantıksal olarak ifadelendirirken okuyucuyu da sık sık fiziksel olanla düşünmemesi noktasında uyarmaktadır.

**Anahtar kelimeler:** Radikal ampirizm, saf deneyim, mutlakçılık, ilişkisellik, pragmatizm

## THE THING AND ITS RELATIONS

## Abstract

In this article, William James, one of the founders of pragmatism, presents his thoughts on some issues related to 'radical empiricism', which he characterizes as his philosophy. Radical empiricism is on the side of empiricism in the debate between empiricism and rationalism and proposes a radical view on experience. Radical empiricism grounds experience on the concept of 'pure experience', which is the ground of human actions, which is simple and direct, which expresses the unity of multiplicity. The general framework of the article consists of explaining some matters related to the concept of 'pure experience', which has an important

place in his philosophy, and answering some of the criticisms made against it. In this framework, William James tries to show that the relations between things are as real as the things, by taking experience as a basis.

**Keywords:** radical empiricism, pure experience, absolutism, relationality, pragmatism

**Atıf / Cite as:** James, William. "The Thing and Its Relations". çev. Ramazan Yılmaz. *Apjir* 9/1 (Nisan 2025), 181-195.

## Şey ve İlişkileri

DENEYİM, ilk bakışta oldukça anlaşılır gibi görünüyor. Hepimizin sahip olduğu aktif yaşam duygusu, içgüdüsel yapımız derin düşünceyle bizden dolayı bozulana kadar kendi kendini aydınlatır ve hiçbir çelişki içermez. Onun karşı karşıya kaldığı zorluklar hayal kırıklığı ve belirsizliklerdir. Bunlar da zihinsel çelişkiler değildir.

Ancak derinlemesine düşünen akıl gücü, çalışmaya başladığı zaman süreç içerisindeki uyumsuzlukları fark eder. Onun temel unsurlarını ve bileşenlerini birbirinden ayırt ederek onlara müstakil isimler verir ve bu yüzden ayrışan şeyleri kolayca bir araya getiremez. Pyrrhonculuk\*, bunun akılla başaramamasını normal karşılar ve onun diyalektik olarak gösterilmesinden oldukça memnuniyet duyar. Diğer felsefeler ise, bazıları görmezden gelerek, bazıları direnerek, bazıları da diyalektik yöntemi kendisine karşı kullanarak yani ilk olumsuzlamalarını olumsuzlayarak, yaşamı merkeze alan anlaşılır anlamı yeniden tesis etmek için çalışırlar ve hatalardan ders çıkarmaya imkan verirler. Herhangi bir felsefenin bunu yapabilmedeki yetkinliği, onun insani başarısının ve felsefe tarihindeki saygınlığının kriteridir. Bu DERGİ'deki 'Saf Deneyim Dünyası' başlıklı yakın tarihli bir makalede\*\*, doğrudan deneyimlenen bağıntılı ilişkilerin başka her şey gibi gerçek olduğu konusunda ısrar etme yoluyla genel bir biçimde diyalektiğin bazı ilk adımlarına direnerek, sorunu kabataslak bir şekilde kendim çözmeye çalıştım.<sup>1</sup> Taslağımın çok yüzeysel görünmemesi için ayrıntıları daha detaylı ele almam gerekiyor ve bu makalede bunu yapmayı amaçlıyorum.

### I

'Saf deneyim', derin düşünce gücünün sınıflandırmasından önce yaşamın özgün akışına verdiğim isimdir. Sadece yeni doğmuş bebekler ile uyku, uyuşturucu, hastalık veya darbelerden dolayı yarı komada olan kişiler hem birlik hem de çoklukla dolu ama öte

\* Pironizm, insan aklının şeylerin özüne, görünüşlerin gerisindeki gerçekliğe nüfuz edemeyeceğini, şeylerin bizim için kavranılamaz olduğunu ileri süren; mö. 365-275 yılları arasında yaşamış olan Phyrhon tarafından kurulan, onun ve takipçilerinin görüşlerini ifade eden kuşkuçu düşünceye verilen ad. [çev.]

\*\* William James, "A World of Pure Experience", *The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods* 1/20 (Eylül 1904), 533-543 ve William James, "A World of Pure Experience II", *The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods* 1/21 (Ekim 1904), 561-570. James'in konuyla ilgili iki makalesi vardır. İki makale de aynı derginin müteakip sayılarında yayınlanmıştır. Daha sonra "Saf Deneyim Dünyası" adıyla birleştirilerek yayınlanmıştır.

<sup>1</sup> James, "A World of Pure Experience II", 566.

yandan ortaya çıkmayan; baştan sona değişen, evreleri iç içe geçen ve ne ayrım ne de özdeşlik noktaları yakalanamayacak derecede karışık, her türlü şey olmaya hazır olan ama henüz belirli olmayan bir şeyin tam anlamıyla saf bir deneyimine sahip olabilirler. Bu konumdaki saf deneyim, his [feeling] veya duyumun[sensation] başka bir adıdır. Ancak bunun akışı, kendisini vurgularla doldurma ve bunların belirlenme, sabitleşme ve soyutlanma eğilimine girmesinden kısa bir süre sonra sona erer. Nihayetinde deneyim artık sıfatlar, isimler, edatlar ve bağlaçlarla birbirine karışmış gibi hareket eder. Son tahlilde onun saflığı göreceli bir ifadedir yani hâlâ bünyesinde barındırdığı duyum miktarıyla orantılıdır.

Ne kadar geriye gidersek gidelim hem bir bütün olarak hem de parçaları itibariyle akış, birleşen ve ayrılan şeylerle ilgilidir. Zamanın, mekânın ve benliğin önemli süreklilikleri; aralarındaki her şeyi kuşatır ve birbirine müdahale etmeden birlikte akarlar. Kuşattıkları şeyler bazı bakımlardan ayrı olarak, bazı bakımlardan ise sürekli olarak bir araya gelir. Bazı duyumlar bazı fikirlerle kaynaşır, bazıları ise uzlaşmaz. Nitelikler bir alanı kaplar veya birbirlerini bu alandan dışlarlar. Bütüncül olarak hareket eden topluluklar halinde ısrarla birbirlerine bağlanırlar ya da ayrılırlar. Bu değişiklikleri kesintilidir daha doğrusu süresizdir; çeşitleri birbirine benzer ya da farklıdır; birbirine bağlanırken ve birbirinden ayrılırken ya düzenli ya da düzensiz guruplara ayrılırlar.

Tüm bu süreçte süreklilikler ve süresizlikler tam anlamıyla dolaysız hissiyatla ilgili hususları organize eder. Bir araya gelmeler; farklılıklar ve ayrışmalar kadar 'olgunun' asli unsurlarıdır. Geçen bu her dakikanın hayatımın yeni bir nabızı olduğunu hissettiğim aynı eylem içinde, eski yaşamın da onun içinde devam ettiğini hissederim ve devamlılık hissi hiçbir şekilde eşzamanlı bir şekilde ortaya çıkan yenilik hissine engel olmaz. Onlar da uyumlu bir şekilde birbirinin içine işler. Edatlar, bağlayıcılar ve bağlaçlar, 'dır,' 'değildir,' 'sonra,' 'önce,' 'içinde,' 'yanında,' 'arasında,' 'sonraki,' 'benzer,' 'benzemez,' 'gibi,' 'ama', saf deneyim akıntısından, somut varlıkların akıntısından ya da duyusal akıntıdan isimler ve sıfatların çıktığı kadar doğal bir şekilde çiçek gibi açar ve onları akıntının yeni bir kısmıyla ilişkilendirdiğimizde yine aynı şekilde onun içine karışırlar.

## II

Şimdi deneyimi, neden olabildiğince daha çok dilsel ayrımlarla doldurarak daha muayyen ya da katıksız bir biçimden daha akli bir biçime dönüştürmemiz gerektiğini soracak olursak, Rasyonalizm ve Ampirizm bu soruya farklı yanıtlar verir.

Rasyonalist yanıt; anlamak basitçe insanın görevi olduğu için teorik yaşamın mutlak ve etkilerinin de kaçınılmaz olduğu ve bu gerçeği tartışarak kendi iddiasını bırakmış olacağından bundan şüphe edenle tartışmaya gerek olmadığı şeklindedir.

Pragmatik cevap; çevrenin bizi yaşattığı kadar öldürdüğü ve bizi neyin beklediğini bilebilelim ve zamanında tepki vermeye hazır olabilelim diye, tam anlamıyla yaşam üzerinde pratik bir etkisi olan süreklilikten yola çıkarak unsurların analiz edildiği, sözlü

bir şekilde sabitlendiği ve bir araya getirildiği düzeyde olgunlaşmamış deneyimin, deneyimleyenin kendisini yok etme ihtimalinin azaltıldığı şeklindedir. Pragmatist, saf deneyim daima kusursuz bir şekilde yararlı olsaydı, bu deneyimin herhangi bir sınırını ayırma ya da söze dökme zorunluluğunun asla ortaya çıkmayacağını söyler. Eğer öyle olsaydı sadece anlaşılmaz bir şekilde deneyimler ve düşünmeden yaşırdık. Pragmatist açıklamadaki bu 'tepki' anlayışı; her ne zaman nisbi olarak saf bir deneyimi akli olarak değerlendirsek, bunu daha saf ya da daha somut bir seviyeye yeniden inmek için yapmamız gerektiğini ima eder ve eğer bir zihin, onun soyut terimleri ve genelleştirilmiş bağlantıları arasında askıda kalırsa ve neticeleriyle birlikte kendisini yaşamın aciliyet gerektiren akışının belirli bir noktasına yeniden konumlandırmazsa, yükümlülüğünün yerine getirmekte başarısız olur ve normal mücadelesini devam ettirmeden bırakır.

Günümüzdeki çoğu rasyonalist, pragmatizmin zihnimizin başlangıçta ortaya çıkış biçimini yeterince doğru bir şekilde açıkladığını kabul edecek ancak bu son açıklamaları reddedecektir. Bu iddianın cinsel tutku gibi görüldüğünü söyleyeceklerdir. Başka bir neslin meydana gelmesine yönelik bedensel ihtiyaçtan kaynaklanan bu tutku, dolaylı olarak o kadar kaçınılmaz manevi gereksinimler ortaya çıkarmıştır ki, eğer başka bir neslin neden doğması gerektiğini soracak olursanız, cevap şudur: 'Her şeyden önce aşk devam edebilsin' diye. Aynı şey zihnimiz için de geçerlidir: O, yaşama hizmet etmenin pratik bir aracı olarak ortaya çıkmıştır ancak mutlak hakikati anlama işlevini de ilaveten geliştirmiştir. Şimdi yaşamın kendisi esas olarak bu işlevin sürdürülebileceği bir araç olarak verilmiş gibi görünmektedir. Ancak hakikat ve onun kavranması, düşünceyle ilgili şeyler ve tümeller arasında yer aldığından dolayı akıl artık saf deneyime tekrar inmeye gerek kalmadan daha üst düzeydeki işlerini tamamen bu bölgede sürdürür.

Bu bağlamda pragmatist ve rasyonalist olarak nitelendirdiğim karşıt yönelimler okuyucu tarafından anlaşılmadıysa, bir örnek bu ayrımı daha somut hale getirebilir. Örneğin Bay Bradley aşırı rasyonalisttir. O, aklımızın öncelikli olarak pratik olduğunu onaylar, ancak filozoflar için pratik ihtiyacın, basitçe söylemek gerekirse, Hakikat [Truth] olduğunu ifade eder.<sup>2</sup> Bunun yanında, hakikatin 'tutarlı' olduğu varsayılmalıdır. Doğrudan deneyimin herhangi bir biçimde hakikat olarak anlaşılabilmesi için konularının ve niteliklerinin, kavramlarının ve bağlantılarının ayrıştırılması gereklidir. Fakat bu şekilde ayrıştırıldığında giderek daha az tutarlı hale gelir. İşlenmemiş olarak ele alındığında, birbirinden tamamen farksızdır. Akli işleminden geçtiğinde, birlik içinde olmadan tamamen zıttıktır. 'Böyle bir çözüm işe yarayabilir, ancak teorik sorun çözülmüş değildir.'<sup>3</sup> Asıl soru 'çeşitliliğin nasıl olup da birlik durumunda uyum içinde var olabileceğidir.'<sup>4</sup> Saf deneyime geri dönmek faydasızdır. 'Yalnızca hissetmek bilmecemize hiçbir yanıt vermez.'<sup>5</sup>

<sup>2</sup> F. H. Bradley, *Appearance and Reality* (New York: Swan Sonnenschein, 1897), 152-153. Not: Orijinal metindeki dipnotlar kullanılmıştır. Orijinal metinde aynı esere metin içinde sadece sayfa numarası verilerek yapılan atıflar dipnot olarak gösterilmiştir. [çev.]

<sup>3</sup> Bradley, *Appearance and Reality*, 23.

<sup>4</sup> Bradley, *Appearance and Reality*, 118.

<sup>5</sup> Bradley, *Appearance and Reality*, 104.

Sezgileriniz gerçek olsa bile, o bir kavrayış değildir. 'Bu yalnızca bir deneyimdir ve tutarlı bir görüş ortaya koymaz.'<sup>6</sup> Deneyim, 'kendileriyle çelişen şeyleri aklımın reddettiği ile ilgili sonucu olgu veya hakikat olarak ortaya çıkardı. Onlar, kendi yolu olmadığını hissettikleri ve kendi yolu olarak tekrarlayamayacakları bir şekilde bir araya getirilmiş bir çeşitlilikler kompleksi sunarlar... Zira tatmin olmak için aklımın anlaması gerekir ve bir yığını bütün bir şekilde ele alarak anlayamaz.'<sup>7</sup> Böylece 'anlama'nın (işlevini tasavvur ettiği şekliyle) yegâne amacı doğrultusunda, Bay Bradley sonlu deneyime sonsuza dek sırtını döner. Hakikat ters yönde, Mutlak'ın yönünde bulunmak zorundadır ve bu tür bir rasyonalizm ve pragmatizm bu noktadan sonra birbirine zıt yollarda ilerlerler. Bir taraf için, yüzünü Mutlak'a dönerek onun çokluğu ve birliği bütünleştirme yollarını temsil etmeye en yakın olan zihinsel sonuçlar en doğru olanlardır. Diğeri içinse en doğrusu, sonlu bir hissin akışına en başarılı şekilde geri dönebilen ve belirli bir dalga ya da dalgacıkla en kolay şekilde birbirine karışanlardır. Böyle bir kaynaşma yalnızca zihinsel eylemin doğru olduğunu kanıtlamakla kalmaz (bir toplama işleminin bir çıkarma işleminin zaten doğru yapıldığını 'kanıtlaması' gibi), aynı zamanda pragmatizme göre ona doğru demekle anlatmak istediğimiz her şeyi oluşturur. Soyutlamalarımız ve tümellerimiz ancak bizi başarılı ya da başarısız bir şekilde tekrar duyulur deneyime geri götürdükleri nispette doğru ya da yanlış olurlar.<sup>8</sup>

### III

'Saf Deneyim Dünyası' başlıklı son makalemin dördüncü bölümünde, farklı zihinlerin bir ve aynı dünyayı idrak ettiğine dair sağduyu inancını genel bir şekilde benimsedim ancak bunun mantıksal olarak saçma olduğunu savunan diyalektik argümanları değerlendirmedim. Saçma olarak değerlendirilmesinin en sıradan nedeni, bir nesnenin (yani dünyanın) aynı anda iki ilişki içinde, yani benim zihnimle ve yine sizin zihninizle ilişki içinde olduğunun varsayılmasıdır. Oysa mantıksal olarak ikinci bir ilişki içinde düşünülen bir terim, ilk başta olduğu şekliyle aynı terim olamaz.

Mutlakçılarla tartışırken bu argümanın sık sık öne sürüldüğüne şahit oldum. Eğer bu argüman geçerliyse, benim radikal ampirizmimi yerle bir edecektir. Bu yüzden onu ciddi olarak ele almam ve gücünü ciddi bir şekilde değerlendirmem zorunludur.

Mesela, tartışılan konu bir yandan  $L$  ile diğer yandan  $N$  ile ilişkili olduğu iddia edilen bir  $M$  terimi olsun ve iki ilişki durumu sırasıyla  $L - M$  ve  $M - N$  olarak ifade edilsin. Bu deneyimin doğrudan doğruya  $L - M - N$  şeklinde,  $M$ 'de hiçbir ikiye katlanma veya içsel bölünme izi olmadan meydana gelebileceğini varsaydığım da, bana bunun yaygın bir yanılsama olduğu yani  $L - M - N$  deneyiminin  $L - M$  ve  $M - N$  olmak üzere iki farklı deneyim anlamına

<sup>6</sup> Bradley, *Appearance and Reality*, 108-109.

<sup>7</sup> Bradley, *Appearance and Reality*, 570.

<sup>8</sup> Profesör MacLennan'ın hayranlık uyandıran Bay Bradley'e auseinandersetzung'unu (karşı çıkışını) karşılaştırınız. Simon F. MacLennan, "Two Illustrations of the Methodological Value of Psychology in Metaphysic", *The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods* 1/15, (Temmuz, 1904), 403-411. Özellikle 405-407.

geldiği söyleniyor. Her ne kadar Mutlak, üstün bakış açısıyla, M'nin iki halinde onun kendi tarzındaki birliğini okuyabilir olsa ve okuması gerekse de yine de sonlu deneyimin unsurları olarak iki M geri dönüşü olmayan bir şekilde birbirinden ayrılır ve dünya bunlar arasında parçalanmış ve bağlantısızdır olacaktır.

Bu diyalektik tezi savunurken, mantıksal bakış açısından fiziksel bakış açısına kaymaktan sakınılmalıdır. Birinin fikirlerini sağlamlaştırmak için somut bir örnek almak, örneğin, M harfinin bir parçasıyla L'ye ve diğer parçasıyla N'ye bağlı olan bir tür bütünü ifade eden ismi temsil ettiği bir örnek seçmek kolay olurdu. Bu isim, görünüş olarak her iki bağlantıda da bulunduğu zaman içsel olarak iki şey olurdu. Bu nedenle şöyle denebilir: 'Bedeni birçok taş ağırlığında\*\*\* olan David Hume, öğretisiyle gelecek kuşakları etkilemektedir.' Aynı isim her ikisini de içeriyor olsa da beden ve öğreti, sonlu zihinlerimizin aralarında gerçek bir aynılık bulamadığı iki şeydir. Ve sonra, şu şekilde devam edilebilir: 'Sadece bir Mutlak böyle bir özdeşlik olmayan durumu birleştirebilir'. Bu tür örneklerden kaçınmamız gerektiğini söylüyorum çünkü diyalektik kavrayış kesinlikle geçerliyse, terimler ve ilişkiler için her durumda geçerli olmalıdır. Soyut öğeler için olduğu kadar bütünü ifade eden adlandırmalar için de doğru olmalıdır; bunu somut örneklerle göstereceksek, konu dışı öneriler getirmekten kaçınmak için en temel olanı seçmeliyiz.

Tüm yönleriyle ele alındığında mutlakiyetçi iddianın, Hume'un 'tüm farklı algılarımızın farklı varlıklar olduğu ve zihnin farklı varlıklar arasında hiçbir zaman gerçek bir bağlantı algılamadığı' fikrini temel öncül olarak kullandığı görünmektedir. Dolayısıyla, önce 'M'nin L ile ilişkisinden' sonra da 'M'nin N ile ilişkisinden' bahsettiğimiz sırada iki ifade kullandığımıza göre iki farklı algıya sahip olmalıyız ya da sahip olmuş olmalıyız;- diğerleri de bunu sırasıyla aynı şekilde takip edecektir. Ne var ki, buradaki akıl yürütmenin başlangıç noktası iki ifade gibi görünmektedir ve bu da kanıtın yalnızca sözel olabileceğini göstermektedir. Tüm diyalektik, hakkında konuşulan deneyime, onu tanımladığımız dilin yapısına benzer bir yapı atfetmekten ibaret olabilir mi? M'nin iki bağıntısına isim verirken onu iki kez ifade etmek zorunda olduğumuz için onun gerçek iki boyutluluğu olduğunu iddia etmeli miyiz?

Açıkçası, diyalektik sonuç için bundan başka bir neden düşünemiyorum.<sup>9</sup> Çünkü kelimelerimizi değil de onların temsil ettiği düşünülen herhangi bir yalın somut öğeyi düşünürsek, deneyimin kendisi iddia edilen çelişkiyi yalanlar. Biz nesnemizi incelerken gerçekten de iki ayrı kavram kullanırız ama bunların birbirinin yerine geçtiğini ve L-M'deki M ile M- N'deki M'nin duyulur deneyimin aynı tek parçası olan M'yi ifade ettiğini

\*\*\* Bir ölçü birimi olarak taş veya taş ağırlığı birimi, yaklaşık 6,35 kg olan kütle birimidir. Birleşik Krallık ve İrlanda'da hâlâ vücut ağırlığı için geleneksel olarak kullanılmaya devam etmektedir. [çev.]

<sup>9</sup> Bu durum teknik olarak bir 'bileşim yanılışı' olarak tanımlanabilir. L - M ve M - N gibi iki bütün hakkında geçerli olan bir ikilik, onların parçalarından biri olan M hakkında da geçerliymiş gibi gösterilir.

(yani, ona yönlendirme ve onda sonlandırma kapasitesine sahip olduğunu) biliriz. Deneyimin bütününe belirli öğelerinin (ya da vurgularının ya da noktalarının ya da nesnelerinin ya da parçalarının- ne dersiniz deyin) bu süregelen özdeşliği, radikal ampirizmin üzerinde ısrarla durduğu sürekli deneyimin birleştirici unsurlarından yalnızca biridir.<sup>10</sup> Zira aynılıklar, deneyimin değişmez yapısının parçalarıdır. Bir zil sesi işittiğinde, hayat akıp giderken ardından bıraktığı imge kaybolursa da yine de onu 'o aynı zil sesi' olarak hatırlarım. Solunda *L* ve sağında *N* olan bir *M* gördüğümde, onu tek bir *M* olarak görüyorum ve eğer bana onu tekrar 'değerlendirmem' gerektiğini söylerseniz, bin kez 'değerlendirsem' yine de onu bir birlik olarak *görmem* gerektiğini belirtirim.<sup>11</sup> Onun birliği aslidir, tıpkı benim onu art arda kavrayışlarımdaki çokluğun asli olması gibi. O, karşılaştığım bir tekil *M* olarak süreklilik içinde var olur. Kavrayışlarım, yani benim çok sayıda etkinliğim *nedeniyle*, kesintili hale gelirler. Birlik ve ayrılık kesinlikle birbirleriyle bağlantılıdır. Muhataplarımdan ayrılığı neden bu kadar kolay anlaşılır bulduklarını ve sonlu deneyimin tamamına yaymak zorunda hissettiklerini ve birliği (artık yalnızca algılanabilir bir şey olarak değil, açık bir postulat olarak ele alınmaktadır) Mutlak'ın gizemleri bölgesine havale ettiklerini anlamakta güçlük çekiyorum. Bunu anlamakta güçlük çektiğimi söylüyorum çünkü söz konusu fikir sahipleri sadece laf cambazlığı yapmanın ötesindeler. Yine de onların söylemlerinde anlayabildiğim tek şey, belirli sözcükler için doğru olanın, bu sözcüklerin işaret ettiği şey için doğru olanın yerine geçirilmesidir. Onlar, bütün anlamların kaynaklandığı ve onları yeniden bünyesine almaya her zaman hazır olan yaşamın akışına geri dönmedikleri için sözcüklerle kalakalıyorlar.

#### IV

Bu iddianın gösterdiği ne olursa olsun, tek bir şeyin birçok kişi tarafından bilinebileceğine inanmayı sürdürebiliriz. Ancak bir şeyin birçok bağıntıya sahip olduğunun inkârı, sadece daha derin bir diyalektik zorluğun başka bir şeklidir. Sofistler; insan iyi olamaz, çünkü insan *insandır* ve iyi de *iyidir* dediler. Kendi dönemlerinde Hegel ve Herbart, daha yakın zamanlarda H. Spir ve en son ve en detaylı olarak Bay Bradley, bize bir terimin mantıksal olarak sadece noktasal bir birim olabileceğini ve şeyler arasında gerçekte deneyimin verdiği gibi tek bir birleştirici ilişkinin bile rasyonel olarak imkânsız olduğunu söylediler.

Eğer bu doğruysa elbette radikal ampirizm gündemden düşer. Radikal ampirizm birleştirici ilişkileri gerçek değerinde yani onların birleştirdikleri terimler kadar gerçek kabul ederek değerlendirir.<sup>12</sup> O dünyayı bazı kısımları birleştirilmiş olarak bazı kısımları

<sup>10</sup> James, "A World of Pure Experience", 534 ve takip eden sayfalar.

<sup>11</sup> Burada herhalde "Psikolojinin İlkeleri," adlı eserime atıfta bulunabilirim. Hem kalemimin altında hem de masanın üzerinde bulunan kâğıdın (iki yüzeyi ve arasında kalan her şeyiyle) tek bir kâğıt olduğu fikrini (şimdi yapmak zorunda kaldığım gibi) savunmak zorunda kalmak gerçekten 'tuhaf' görünüyor- iki yaprak olduğu 'iddiası' çok çürük görünüyor. Üstelik bazen mutlakiyetçilerin ciddiyetlerinden kuşkulaniyorum! Bkz. William James, *Principles of Psychology* (New York: Henry Holt and Company, 1890), I/459 vd.

<sup>12</sup> James, "A World of Pure Experience", 534, 540.

birleştirilmemiş olarak bağlantılı bir bütün olarak resmeder. Kendileri ayrışık olan iki unsur, yine de ayrı ayrı bağlı oldukları bir aracı vasıta ile birbirlerine tutunabilirler ve tüm dünya parçalarının birinden diğerine geçişi sağlayan birleştirici bir geçiş yolunun bazı kısımları her zaman fark edilebildiği için, eninde sonunda benzer şekilde birbirine tutunabilir. Bu türden belirlenmiş bir şekilde çeşitli bir araya gelmeleri, 'her yönden birlik' modelinden yani tekçi sistemlerin şeyler mutlak gerçeklikleri içinde ele alındıklarında 'her biri her şeyde ve her şey her birindedir' (*bütün kesişme noktalarının birliği* şeklinde isimlendirilebilir) şeklindeki modelden ayırt etmek için *bağlantılandırılmış birlik* olarak adlandırabiliriz. Bağlantılandırılmış bir dünyada sıklıkla kısmi bir kesişme deneyimlenir. Kavramlarımız ve duyularımız birbirine karışır; aynı benlikteki ardışık durumlar ve aynı bedendeki hisler iç içedir. Deneyimin kesişme ile ilgili olmadığı durumlarda, aynı şeyle ortak sınırı paylaşma [aralarında sadece tek bir şey olan şeyler] ya da bitişiklik [aralarında hiçbir şey olmayan şeyler] ya da benzerlik veya yakınlık hatta eşzamanlılık ya da içinde-olmaklık veya üzerinde-olmaklık veya için-olmaklık ya da sadece birlikte-olmaklık veya hatta basitçe ve-olmaklık olabilir. Dünya; bu sonuncu bağlantı ile başka türlü ne derece bağlantısız olursa olsun en azından bu gerekçe sebebiyle bir 'söylem' evreni üretebilecektir. Şimdi Sayın Bradley bize, fiilen deneyimlediğimiz şekliyle bu ilişkilerin hiçbirinin gerçek olamayacağını söylüyor.<sup>13</sup> Bu doğrultuda, bir sonraki yükümlülüğüm radikal ampirizmi Bay Bradley'in tenkidlerinden kurtarmak olmalıdır. Ama bana öyle geliyor ki, onun bağıntı kavramının apaçık bir şekilde düşünülemez olduğu yönündeki genel görüşü pek çok düşünür tarafından başarılı bir şekilde yanıtlanmıştır.<sup>14</sup>

Daha önce yapılmış olan iyi değerlendirmeleri tekrarlamak hem okuyuculara hem de önceki yazarlara yapılan bir haksızlık ve bedene bir sıkıntı olacaktır. Bu nedenle, Bay Bradley'den bahsettiğimde, kendimi yalnızca radikal ampirizmin ilgi alanıyla sınırlayacağım.

<sup>13</sup> Burada da okuyucu mantıksal değerlendirmelerden olgusal değerlendirmelere doğru kaymamaya dikkat etmelidir. Belli bir ilişkiyi yanlış bir biçimde değerlendiriyor olabiliriz, çünkü içinde bulunduğumuz koşullar karmaşık olduğu için bizi yanıltmış olabilir. Bir tren istasyonunda, penceremizi kapatan trenin değil, kendi trenimizin hareket ettiğini düşünebiliriz. Burada biz hareketi dünya içinde hatalı bir yere konumlandırırız ancak hareket hakiki yerinde gerçekliğin bir unsurudur. Sayın Bradley'in kastettiği şey böyle bir şey değildir. O daha ziyade hareketin hiçbir yerde gerçek olmadığı ve ilişkilerin asli ve ampirik olarak doğrulanabilir durumlarında dahi kavranmalarının imkânsız olduğunu kastetmektedir.

<sup>14</sup> Özellikle 'İnsan ve Kozmos' adlı eserinde Andrew Seth Pringle-Pattison ve 'Bilgi Teorisi' adlı kitabının XII. (Yargının Geçerliliği) bölümünde L. T. Hobbhouse tarafından yapılan eleştiriler. Hodder'ın *Psychological Review*'deki; Stout'un *Proceedings of the Aristotelian Society*'deki ve MacLennan'ın bu dergideki eleştirileri (bence) diğer ciddi eleştirilerdir. Bkz. Andrew Seth Pringle, *Man's Place in the Cosmos*, (New York: Charles Scribner's Son, 1897); Leonard Trelawny Hobbhouse, *Theory of Knowledge*, (Londra: Methuen & Co. Ltd, 1896); A. L. Hodder, "Review of Appearance and Reality: A Metaphysical Essay", *Psychological Review* 1/3 (1894), 37-311; G. F. Stout, "Alleged Self-Contradictions in the Concept of Relation: A Criticism of Mr. Bradley's 'Appearance and Reality'", *Proceedings of the Aristotelian Society* (1901-1902), 1-24 ve Simon F. MacLennan, "Two Illustrations of the Methodological Value of Psychology in Metaphysics", *The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods*, 1/15, (Temmuz, 1904), 403-411.



V

Radikal ampirizmin ilk yapması gereken, verilen bağıntıları olduğu gibi kabul ederek, bazılarını daha yakın, bazılarını ise daha dışsal olarak sınıflandırmaktır. İki terim *benzer* olduğunda, bu terimlerin belirli nitelikleri ilişkide rol oynarlar. Nerede ve ne zaman olursa olsun onların olduğu *varlık*, benzerlik iddia edildiği takdirde asla inkâr edilemez. Terimler var olmayı sürdürdüğü müddetçe iddia edilebilir olmaya devam eder. Örneğin *yer* ve *zaman* gibi diğer bağlantılar rastlantısal gibi görünmektedir. Sözgelimi, bir kâğıt masanın 'dışında' ya da 'üzerinde' olabilir ve her iki durumda da bağlantı sadece terimlerinin kapsamı dışındaki ile ilgilidir. Her ikisinin de bir dışsallığı vardır ve bununla bağıntıya iştirak ederler. Bu ilişki dışsaldır: Terimin içsel doğası bununla ilgisizdir. Herhangi bir kitap, herhangi bir masa, varlıklarının gereği olarak değil fakat geçici durumları sebebiyle *pro hac vice*<sup>i</sup> ortaya çıkan bağıntıya maruz kalabilir. Deneyimin pek çok bağlantısı çok fazla dışsallık içerdiği içindir ki, saf deneyim felsefesi ontolojisinde çoğulculuğa yönelmek mecburiyetindedir. Örneğin, nesneler mekansal ilişkilere sahip olduğu ölçüde, onları farklı kaynaklara sahip olan şeyler gibi hayal etmekte bile özgürüz. Eğer *varlığa* gelebilselerdi ve bir şekilde mekâna girebilselerdi, bunu ayrı ayrı yapmış olabilirlerdi. Gelgelelim bir kez var olduklarında birbirlerine *eklemlenebilirler* ve doğalarına herhangi bir şekilde zarar vermeden, aralarında her türlü mekansal bağlantı meydana gelebilir. Şeylerin nasıl olup da *überhaupt*<sup>ii</sup> var olabildikleri sorusu, var olduklarında aralarındaki ilişkinin ne tür bir ilişki olacağı sorusundan tamamen farklıdır.

Bay Bradley, burada söz konusu ettiğimiz türden dışsal ilişkilerin, daha önce ortaya konulmuş olan ilişkilerin yokluğunun söz konusu olduğu durumlardan ayrı konular olarak değerlendirilmesi gerektiğini kabul eder. Kitap masanın üzerindeyken sadece *konumu* farklı olmakla kalmaz, ayrıca *kitabın kendisi* de bir kitap olarak masanın dışındayken olduğu kitaptan da farklıdır.<sup>15</sup> Bay Bradley konuyla ilgili şunları ifade eder: “Bu tarz dışsal ilişkilerin mümkün görüldüğünü ve hatta mevcut olduğunu. ... Uzamda birbiriyle karşılaştırdığınız ya da yeniden düzenlediğiniz şeyleri değiştiremeyeceğiniz sağduyuya oldukça açık görünmektedir ama diğer yanda sağduyunun hiç hesaba katmadığı kadar belirgin güçlükler vardır. ... Ve bu zorluklara değinmekle başlayacağım. Sonuç itibarıyla bir ilişki söz konusudur ve kavradığımız bu ilişki, bize göre, terimlerinde

<sup>i</sup> Latince’de ‘sadece o duruma özel’ anlamında kullanılan terim. [çev.]

<sup>ii</sup> Türkçeye bağlamına göre ‘ilk olarak’ veya ‘hiç’, ‘herhangi bir şekilde’, ‘bir şekilde’ biçiminde çevrilebilecek olan Almanca terim.

<sup>15</sup> Tekrar ediyorum, mantıksal durumlardan fiziksel durumlara geçiş yapmayın. Elbette masa ıslaksa kitabı ıslatacaktır ya da masa oldukça güçsüz ve kitap yeterince ağırsa, kitap masayı parçalayacaktır. Ancak bu tür ikincil durumlar meselenin özünü oluşturmaz. Mesele, birbirini izleyen “üzerinde olma” ve “üzerinde olmama” ilişkilerinin, (fiziksel olarak değil) soyut olarak ele alındığında, aynı değişmeyen terimlere rasyonel olarak sahip olup olmadığıdır. Profesör A. E. Taylor, renk karşıtlığını, 'B'den zıt özellikleriyle ayırt edilen A'nın, hiçbir şekilde etkilenmeyen salt A ile aynı şey olmadığının' bir kanıtı olarak örneklediğinde mantıksal değerlendirmelerden maddi değerlendirmelere geçmektedir. Bkz. A. E. Taylor, *Elements of Metaphysics*, (New York: The Macmillan Company, 1903), 45. 'İlişkili' yerine 'etkilenen' kelimesinin kullanıldığına dikkat edin, bu da tüm soruyu geçersiz kılmaktadır.

hiçbir fark yaratmayacaktır. Ama eğer öyleyse neye göre bir fark ortaya çıkaracaktır? [En azından biz gözlemciler açısından bir fark oluşturmuyor mu?] ve bu terimleri bir fark oluşturmaya göre nitelendirmenin anlamı ve mantığı nedir? [Şüphesiz bunun anlamı bu terimlerle ilgili hakikati tespit etmektir.<sup>16</sup>]. Kısacası, terimlerin dışındaysa, nasıl oluyor da terimler için de söz konusu olabiliyor? [Bay Bradley'in sorusunun kaynağı, benim de altını çizdiğim buradaki küçük “of” sözcüğünün ifade ettiği “yakınlık” mı?] ... Eğer terimler kendi içsel yapılarından dolayı ilişkiye girmezlerse, o zaman ilişkili oldukları sürece hiçbir sebep olmadan ilişkili görüneceklerdir. ... Şeyler mekânsal olarak birbirleriyle önce bir biçimde ilişkili hale gelirler, sonra başka bir biçimde ilişkili hale gelirler ve yine de kendileri hiçbir şekilde başkalaşım geçirmezler; çünkü ilişkilerin sadece dışsal olduğu söylenir. Ama bende bunu, eğer dediğiniz gibiyse bir ilişkiler dizisinin terimler tarafından bağlantılarının bozulmasını ve onların yeni bir diziye uyarlanmasını anlayamıyorum şeklinde cevaplarım. Bu süreç ve onun terimler açısından sonucu, terimlere hiçbir şekilde katkıda bulunmuyorlarsa [Şüphesiz ki terimlere 'ilişkin' ne varsa hepsine katkıda bulunuyorlar!] tamamen mantıksız gibi durmaktadır. [Eğer buradaki mantıksızlık basitçe 'akla uygun olmayan' ya da terimlerden herhangi birinin içeriğinden tek başına çıkarsanamayan anlamına geliyorsa, bu bir karşı çıkma değildir; eğer bu özün 'çelişkili' olduğu anlamına geliyorsa, Bay Bradley bunun hangi açıdan ve nasıl olduğunu göstermelidir.] Ancak herhangi bir katkıda bulunuyorlarsa, mutlaka içsel olarak etkileniyor olmalılar. [Eğer sadece yüzeylerini etkiliyorlarsa neden böyle olur? Örneğin 'üzerinde', 'bir adım ötede', 'arasında', 'yanında' vb. ilişkilerde sadece yüzeyler söz konusudur.] ... Terimler herhangi bir şeye herhangi bir katkıda bulunursa, o zaman terimler düzenleme sebebiyle etkilenirler [başkalaşım geçirirler?]. Çalışmamızın amaçları açısından bazı ilişkileri yalnızca dışsal olarak ele aldığımızı ve almamızın iyi olacağını inkâr etmiyorum ve elbette burada söz konusu olan sorun bu değildir. Sorun. ... sonuçta ve ilkesel olarak salt dışsal bir ilişkinin mümkün olup olmadığı ve olgular tarafından bize dayatılıp dayatılmadığıdır.”<sup>17</sup>

Bay Bradley; daha sonra mekanla ilgili, ona göre dışsal ilişkilerin çok verimli bir aracı olarak görünmesine rağmen mekânın gerçek dışı olduğunu kanıtlayan antinomilere yeniden değinmekte ve daha sonra şu sonuca varmaktadır: “İrrasyonellik ve dışsallık şeyler hakkındaki nihai hakikat olamaz. Bir şekilde bunun ve bu birlikte gibi görünmenin bir nedeni olmalı. Bu neden ve gerçeklik; terimlerin ve ilişkilerin kendisinden soyutlandığı, onların içsel bağlantılarının bulunmak zorunda olduğu ve öncüllerden asla çıkamayacak olan yeni sonuçların kendisinin dışındaki arka plandan çıkar gibi görüldüğü bütünün içinde yer almalıdır.”<sup>18</sup> Ve şunları ekler: “Bütünün farklı olduğu yerde, onu niteleyen ve ona katkıda bulunan terimler de o ölçüde farklı olacaktır. ... Onlar sadece belirli bir noktaya kadar değişmişlerdir [Ne kadar? dışsal olandan daha çok, ama baştan sona

<sup>16</sup> Ancak s. 579'da Bay Bradley huysuz bir şekilde “herhangi bir anlam var mıdır?” diye sorar, “ve öyleyse, gerçekte sadece şeylerin dışında ve ‘onlar hakkında’ olan anlam nedir?” Böyle bir soru elbette yanıtlanmadan bırakılabilir.

<sup>17</sup> Bradley, *Appearance and Reality*, 575-576.

<sup>18</sup> Bradley, *Appearance and Reality*, 577.

değil mi?] ama yine de değişmişlerdir. ... Her iki durumda da terimlerin kendi içinde bulundukları bütünleri tarafından nitelendirildikleri [*Nasıl niteliklendirildikleri? Yeni bütün içinde değiştiği şekliyle dış ilişkileri, onları 'yeterli ölçüde' ' nitelemekte başarısız mı oluyor?*] ve ikinci durumda ilk bütünden hem mantıksal olarak hem de psikolojik olarak farklı bir bütün olduğu konusunda ısrar etmeliyim ve bu değişime katkıda bulunma halinde terimlerin bir noktaya kadar değiştiğini ileri sürüyorum.”<sup>19</sup>

Bu durumda sadece ilişkiler değil, terimler de değişmektedir: *und zwar*<sup>ii</sup> 'bir dereceye kadar'. Fakat bütün sorun *hangi dereceye* kadar olduğudur ve 'baştan sona' cevabı (Bay Bradley'in oldukça kararsız ifadelerine rağmen<sup>20</sup>) tam Bradleyci cevap gibi görünmektedir. Onun burada birincil ve her bir parçanın 'katkıda bulunma' biçimi ile ilgili belirleyici bir konumda ele aldığı 'bütün', değiştiğinde kendi bütünlüğünde değişmek zorundadır. Parçalarından her birinin dahil olduğu ve her bir parçasının birbiriyle kesiştiği umumi bir kesişme olması gereklidir. "Gereklilik" burada bir *Machtspruch*<sup>iii</sup> olarak, Bay Bradley'in mutlakiyetçi bir şekilde ayarlanmış "idrak"ının bir *ipse dixit*<sup>iiii</sup> olarak ortaya çıkmaktadır zira kendisi samimiyetle parçaların farklı bütünlüklere katkıda bulunurken nasıl farklılaştığını bilmediğini itiraf etmektedir.<sup>21</sup>

Her ne kadar Bay Bradley'in anlayışının dayandığı otoriteyi kavramayı çok istesem de onun sözleri beni hiçbir şekilde ikna edemiyor. “Dışsal ilişkiler” hiç yıkılmamış olarak sapasağlam ayakta durmaktadır ve Sayın Bradley aksini iddia ettiği halde, sadece pratikte uygulanabilir olmaya değil, ayrıca gerçeklik açısından tamamen kavranabilir unsurlar olmaya devam etmektedirler.

<sup>19</sup> Bradley, *Appearance and Reality*, 579.

<sup>ii</sup> 'Almanca'da 'aslında', 'aynen', 'hatta', 'böylelikle' gibi anlamlarına gelen bağlaç. [çev.]

<sup>20</sup> 'Kararsız' diyorum, çünkü kulağa hayli kararsız gelen 'bir dereceye kadar' ifadesi bir yana, tam da bu sayfalarda Bay Bradley'in çoğulcu tezi kabul ettiği pasajlar bulunmaktadır. Mesela, s. 578'de bir bilardo topunun yer değiştirmesiyle "varoluşu" değişse de "doğasının" değişmeden kalması hakkında söylediklerini okuyabilirsiniz. Ya da s. 579'da bir varlıktaki soyut bir A, B ya da C niteliğinin 'varlık değişse bile tümüyle değişmeden kalabileceği' olasılığı hakkında söyledikleri. Ya da (s. 580) kızıl saçlılık konusunda, hem bir insanın dışında analiz edildiğinde hem de insanın geri kalanıyla birlikte düşünüldüğünde, 'hiçbir değişiklik olmayabileceğini' kabul etmesi. Neden hemen ardından çoğulculuğun bu tür soyutlamaların değişmezliğini savunmasının *bir ignoratio elenchi* [alakasız sonuç] olacağını söylüyor? Bunun böyle olduğunu kabul etmek mümkün değildir. Tüm *elenchus* [tartışma] ve sorgulama, var olan bütünlüklerden soyutlanabilecek parçaların, doğada bir değişiklik olmaksızın bir başka düzen değişikliği ile başka bütünlüklere katılıp katılamayacağı üzerinedir. Eğer böylece bütünleri yeni gestaltqualitäten'lere [algısal deneyimin temel doğasını ifade eden nitelikler] dönüştürebiliyorlarsa, o zaman aynı unsurların mantıksal olarak farklı bütünlüklerde var olabileceği sonucu çıkar [fiziksel olarak mümkün olup olmadığı ek hipotezlere bağlı olacaktır]. Benzer şekilde baştan sona bir değişimin diyalektik bir zorunluluk olmadığı; monizmin yalnızca bir hipotez olduğu ve eklenilerek oluşturulmuş bir evrenin rasyonel olarak düşünülebilir olduğu sonuçları da çıkar. Özetle, radikal ampirizmin tüm tezleri bunu takip eder.

<sup>iii</sup> Almanca'da hüküm görüş kanaat, özdeyiş gibi anlamlara gelen kelime. [çev.]

<sup>iiii</sup> Latince'de kanıtı olmayan sav ve düşüncenin dogmatikliğini ifade etme anlamında kullanılan bir ifade. [çev.]

<sup>21</sup> Bradley, *Appearance and Reality*, 578.

## VI

Bay Bradley'in kavrayışı, ayrılıkları algılamada olağanüstü bir güç, bağlantıları anlamada ise olağanüstü bir zayıflık sergilemektedir. Doğal olarak 'ya ikisi ya da hiçbiri' denebilir ama Bay Bradley öyle yapmıyor. Normal bir insan, deneyimin akışından çıkarak belirli şeyleri çözümlediğinde, bu şeylerin *bu şekilde birbirinden ayrılmış* olduğunu anlar. Ancak bu onun, *somut olarak deneyimlendiği şekliyle* bunların birbirleriyle bir araya gelmelerini ya da 'aynı' şey olarak tekrarlandıkları yeni duyusal deneyimlerle birleşmelerini aynı derecede başarıyla kavramasına engel olmaz. Duyusal temsilin akışına geri döndüklerinde, isimler, sıfatlar, *bu sözcükler* ve soyutlamalar tekrar birbirine karışır ve 'dır' kelimesi tüm bu birleşme deneyimlerine atıfta bulunur. Bay Bradley soyutların ayrıştırılmasını anlıyor, ancak birleşimini anlamak onun için mümkün değil.<sup>22</sup> O şöyle diyor., “Karmaşık bir AB'yi anlamak için A veya B ile başlamalıyım. Diyelim ki; A ile başlayıp sonra sadece B'yi bulursam ya A'yı çıkarıp atmışımdır ya da A'nın yanında [*burada 'yanında' kelimesi hayati görünüyor*] başka bir şey bulmuşumdur fakat her iki durumda da gerçeği kavramış sayılmam.<sup>23</sup> Çünkü zihnim bir farklılığı öylece birleştiremez veya onun kendi içinde herhangi bir birliktelik biçimi ya da yöntemine de sahip değildir Dolayısıyla bana A ve B'nin gerçekten bir arada olduğunu söylerseniz, A ve B'den başka hiçbir şeye ulaşmazsınız. Zira benim zihnim açısından bu, bir başka dışsal unsur olmaktan öte bir şey değildir. ... Ve 'gerçekler', her şeyden önce zihnimi tatmin etmedikleri sürece saf değildir. ... Zihnin doğasında salt birliktelik prensibi yoktur”<sup>24</sup>

Elbette Bay Bradley'in -okuyucuya gerekli uyarıyı yapmak koşuluyla- 'zihni' kendisi vasıtasıyla ayrımları kavradığımız ama birleşimleri kavrayamadığımız bir güç olarak tanımlama hakkı vardır. Peki o zaman neden böylesine kusurlu ve işlevsiz bir gücün felsefede hüküm sürmesi gerektiğini iddia edelim? Başka bir yerde<sup>25</sup> akla geçişlere yönelik *proprius motus*<sup>iiii</sup> atfettiği doğru olsa da bu geçişleri canlı deneyimin ayrıntılarında aradığında 'böyle bir çözümü kanıtlayamadığını' söyler.<sup>26</sup>

<sup>22</sup> Benim onun düşünce yapısını yakalayabildiğim kadarıyla bu durum biraz şuna benziyor: 'Kitap,' 'masa,' "üzerinde olmak"- bu üç soyut unsurun varlığı nasıl oluyor da bu kitabın gerçekten bu masanın üzerinde olmasıyla sonuçlanıyor. Neden masa kitabın üzerinde değil? Ya da 'üzerinde olmak' neden kendisini başka bir kitapla ya da masa olmayan bir şeyle ilişkilendirmiyor? Her üç unsorda bulunan bir şeyin diğer ikisini zaten kendisine bağlaması gerekmez mi ki başka bir yere yerleşmesinler ya da belirsiz bir şekilde sürüklenmesinler? Tüm gerçekliğin fiilen var olabilmesi için her bir unsorda önsel olarak tasarlanması ve hükmen var olması gerekmez mi? Ancak, bu durumda, hükmi varoluş, tüm olgunun yapısında bulunan ve her bir parçayı kendi amacı doğrultusunda yönlendiren bir zihinsel suretten meydana gelmiyorsa, neyden meydana gelebilir? Fakat bu, hakikatte var olan gerçeğin temeli için gerçeğin arkasında bakmak ve onu potansiyel olarak bütünüyle aynı gerçeğin suretinde bulma biçimindeki metafizik yanılgıdan başka bir şey midir? Bir yerde, arkasında hiçbir şey bulunmayan bir yapıyla yolumuza devam etmeliyiz.

<sup>23</sup> Bunu "masanın üzerinde duran kitap" örneğine uygulayabilirsiniz! W. J.

<sup>24</sup> Bradley, *Appearance and Reality*, 570, 572.

<sup>25</sup> Bradley, *Appearance and Reality*, 568.

<sup>iiii</sup> Latince'de uygun veya düzgün hareket anlamına gelen bir kelime öbeği. [çev.]

<sup>26</sup> Bradley, *Appearance and Reality*, 569.

Bununla birlikte, onlara sahip olabilseydik zihinsel geçişlerin nasıl olacağını da asla açıklamıyor. Onları yalnızca negatif bir şekilde tanımlıyor -onlar mekânsal, zamansal, yüklemsel ya da nedensel değildir; niteliksel ya da başka bir tarzda seri değildir; ya da naif bir şekilde ilişkileri izlediğimiz gibi herhangi bir şekilde bağıntılı değildirler, çünkü bağlantılar ayrı terimlerdir ve sonsuza kadar kendileri bağlanmaya ihtiyaç duyarlar. Gerçek anlamda zihinsel bir geçişi betimlemeye en yakın olduğu yer, A ve B'den 'her biri kendi doğası bakımından, her ikisinin aynı doğaya sahip olduğu bir bütün içinde birleşmiş' şeklinde bahsettiği yerdir.<sup>27</sup> Ancak bu (Sayın Bradley'e *saygısızlık etmek istemesem de*, 'silip süpürmek' değilse bile 'yığın' halindeki bir malzemeyi 'yutmaya' son derece benzemektedir), 'hacim', 'beyaz renk' ve 'tatlı'nın bir "şeker yığını'nda birleşmesi ya da kinestetik, dermal ve optik duyumsamanın "elimde" birleşmesi gibi, saf deneyimin fazlasıyla sunduğu *karışım*dan başka bir şeye işaret etmemektedir.<sup>28</sup> Bay Bradley'in zihninin *proprius motus*u olarak değerlendirdiği geçişlerde doğrulayabildiğim tek şey, bu bağlaçların ve diğer duyulur bağlaçların (özellikle de mekânla ilgili bağlaçların) bir anımsama olduğudur ancak bu o kadar müphem bir anımsamadır ki anımsamanın kökeni kabul edilmez. Bradley kısaca köpek, kemik ve onun sudaki sureti ile ilgili hikâyeyi tekrarlıyor. Bay Bradley'in; tamamen çeşitli ve çeşitli şekillerde de kesin olan bir bağıntılı birlik içinde, gerçeğin yapısından başka nasılı olmadığı için gerçekliklerini görür görmez 'nasıl' olduğunu 'kavradığımız'<sup>29</sup> hoş bir birliktelik içinde verilmiş bir tikeller dünyasına rağmen, saf deneyimde verilen bütün her şeyin yerine, elde edebilirse hali hazırda tamamen sahip olduğu şeyin bir kopyası olacak soyut olarak tanımlanamayan bir birliktelik istediğini söylüyorum. Şüphe yok ki bu, toplumun biz filozoflara tanıdığı kafası karışık olma imtiyazını suistimal etmektir.

Bu gibi münakaşa türü yazılar pek hoş değildir; ne var ki mutlakçılık pek çok kesimi etkisi altına almış durumdayken, radikal ampirizmimi onun en tanınmış savunucusuna karşı müdafaa etmemek ya tamamen yüzeysellik ya da acziyet olarak değerlendirilecektir. Nihayetinde mutlakçılığın diyalektiğinin, deneyimlendiği haliyle dünyanın çok çeşitli şekillerde birbirine tutunmasını sağlayan alışılmış bağıntıları en düşük düzeyde bile geçersiz kılmadığı hükmüne varmak zorundayım. Bilhassa benim ampirik bilgi teorime<sup>30</sup> herhangi bir hasar vermez; yani bilindiğini düşünmek için herhangi bir zeminimiz varsa, bir nesnenin birçok bilen tarafından bilinebileceğine sağduyu ile inanmaya devam etmemize engel olmaz.

<sup>27</sup> Bradley, *Appearance and Reality*, 570.

<sup>28</sup> Bu gibi bütünlerde (veya örneğin 'masanın-üzerindeki- kitap', cep-içindeki-saat' vb.) bağıntının terimler arasında bulunan ve kendisi de bağıntılı olması gereken ilave bir unsur olduğu iddiası ne kadar anlamsızdır! Hem Bradley (Bradley, *Appearance and Reality*, 32-33) hem de Royce (Josiah Royce, *The World and the Individual* (New York: The Macmillan Company, 1899) I/128.) bu derin bilgeliği içtenlikle yinelemektedir.

<sup>29</sup> Bay Bradley'i anladığım kadarıyla, 'neden' ve 'niçin' tartışma konusu olmayan tamamen başka sorulardır. Mesele deneyimin nasıl oluştuğu değil, oluşuktan sonra nasıl olup da olduğu şey haline gelebildiğidir.

<sup>30</sup> James, "A World of Pure Experience", 538.

Bana saf deneyim felsefesi için mutlakçılığın herhangi bir diyalektik itirazıyla başa çıkmaktan çok daha zor olan başka zorlukları ortaya çıkarıyor gibi görünen bu son varsayıma başka bir yazıda tekrar değineceğim.\*

**Etik Beyan:** Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

**Yazar(lar) / Author(s):** çev. Ramazan Yılmaz

**Finansman / Funding:** Yazarlar, bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadıklarını kabul ederler. / The authors acknowledge that they received no external funding in support of this research.

---

\* James'in bahsettiği yazı için bkz. William James, "How Two Minds Can Know One Thing", *The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods* 2/7 (Mart 1905), 176-181. [çev.]

## Kaynakça

- Bradley, F. H. *Appearance and Reality*. New York: Swan Sonnenschein, 2. Basım, 1897.
- Hobhouse, Leonard Trelawny. *Theory of Knowledge*. Londra: Methuen & Co, 1896.
- Hodder, A. L. "Review of Appearance and Reality: A Metaphysical Essay", *Psychological Review* 1/3 (1894), 307-311.
- James, William. "A World of Pure Experience". *The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods* 1/20 (Eylül 1904), 533-543.
- James, William. "A World of Pure Experience II". *The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods* 1/21 (Ekim 1904), 561-570.
- James, William. "How Two Minds Can Know One Thing", *The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods* 2/7 (Mart 1905), 176-181.
- James, William. *Principles of Psychology*. 1. Cilt. New York: Henry Holt and Company, 1890.
- MacLennan, Simon F. "Two Illustrations of the Methodological Value of Psychology in Metaphysic". *The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods* 1/15 (Temmuz, 1904), 403-411.
- Pringle, Andrew Seth. *Man's Place in the Cosmos*. New York: Charles Scribner's Son, 1897.
- Royce, Josiah. *The World and the Individual*. New York: The Macmillan Company, 1899.
- Stout, G. F. "Alleged Self-Contradictions in the Concept of Relation: A Criticism of Mr. Bradley's 'Appearance and Reality'". *Proceedings of the Aristotelian Society* (1901-1902), 1-24.
- Taylor, A. E. *Elements of Metaphysics*. New York: The Macmillan Company, 1903.

## KİTAP KRİTİĞİ/BOOK REVIEW

### ***AHLAK SORUNSALI- BATI MODERNİTESİNİN AHLAKİ ELEŞTİRİSİNE BİR KATKI***

Abdurrahman, Taha. *Ahlak Sorunsalı Batı Modernitesinin Ahlaki Eleştirisine Bir Katkı*. çev. Tahir Uluç. İstanbul: Pınar Yayınları, 2021.

**Abdalrahman J K SULAIMAN**

Yüksek Lisans Öğrencisi, Yalova Üniversitesi. İslami İlimler Fak., Felsefe ve Din Bilimleri, Yalova  
Graduate Student, Yalova University, Islamic Studies Faculty, Philosophy and Islamic Studies Department, Yalova/Türkiye

[abed.j.suliman@gmail.com](mailto:abed.j.suliman@gmail.com)

[orcid.org/0009-0007-2852-979X](https://orcid.org/0009-0007-2852-979X)

[ror.org/01x18ax09Öz](https://ror.org/01x18ax09Öz)

## Öz

Faslı filozof Taha Abdurrahman'ın *Ahlak Sorunsalı: Batı Modernitesinin Ahlaki Eleştirisine Bir Katkı* adlı kitabı, modern çağda İslam dünyasında ahlak meselesini derinlemesine ve özgün bir şekilde ele alan güncel eserler içerisinde doğrudan ahlaki merkeze alan önemli eserlerden birisidir ahlak felsefesi eserlerinden biridir. Kitap, eleştirel bir bakış açısı sunarak ahlaki, felsefi düşüncenin merkezine yerleştirir. Yazar, eserinde Batı modernitesinin düşüncesinin karşı karşıya olduğu ahlaki sorunları ortaya koymaya çalışmıştır. Taha Abdurrahman, kitabında Batı düşüncesi ile ahlak arasındaki ilişkiyi titizlikle inceleyerek, ahlaki değerlerin ortadan kalkmasının nelere yol açtığını açıklar. Ayrıca, İslami referanslardan yola çıkarak akıl, din ve ahlak arasındaki ilişkiyi yeniden inşa eden, derin bir felsefi çaba ile şekillenen bütüncül bir ahlaki proje sunar.

**Anahtar kelimeler:** Ahlak Felsefesi, Ahlak Sorunu, Batı Modernitesi, Ahlak Sorunsalı, Taha Abdurrahman

### ***THE QUESTION OF ETHICS – A CONTRIBUTION TO ETHICAL CRITICISM OF WESTERN MODERNITY***

## Abstract

Moroccan philosopher Taha Abdelrahman's book: *The question of Ethics – a contribution to Ethical criticism of Western Modernity* is one of the most important works of moral philosophy that deeply and originally addresses the issue of morality in the modern age. The book places morality at the center of philosophical thought by offering a critical perspective. In his work, the author tired to reveal the moral problems facing the thought of Western modernity. Taha Abdelrahman meticulously examines the relationship between Western thought and morality in his book, explaining what the disappearance of moral values leads to. In addition, he presents a holistic moral project shaped by a deep philosophical effort that reconstructs the relationship between wisdom, religion and morality by drawing on Islamic references.



**Keywords:** Philosophy of Ethics, Problem of Ethics, Western Modernity, The Question of Ethics, Taha Abdelrahman

## **Giriş**

Ele aldığımız eserin yazarı, Arap dünyasında "Ahlak filozofu" veya "felsefe fakihî" olarak adlandırılan bir filozof ve düşünce adamı olan Taha Abdurrahman'dır. Taha Abdurrahman, Fas asıllı olup 1944'te Fas'ın El Cadida şehrinde doğmuştur. Lisans ve yüksek lisans eğitimini Beşinci Muhammed Üniversitesi'nde almıştır. Sorbonne üniversitesinde dil felsefesi konulu doktorasını tamamlamıştır. Taha Abdurrahman 1985'te mantık konusunda ikinci doktorasını yapmıştır. 1970'li yıllardan itibaren Rabat, Beşinci Muhammed Üniversitesi'nde mantık ve dil felsefesi derslerini okutmuştur. Taha Abdurrahman, mantıktan felsefeye, zihnin yenilenmesinden, modernite eleştirisine kadar çok çeşitli konularda çok sayıda kitap yazmıştır. Onun kitapları hakkında akademik çalışmalar ve tezler hazırlanmıştır. Taha Abdurrahman, pek çok ödüle layık görülmüştür. Bunlardan biri de 2020 yılında da Necip Fazıl ödülüdür. Tahlilini yaptığımız kitabın tercümesini üstlenen Tahir Uluç'tur.<sup>1</sup>

Batı modernitesinin ahlak anlayışı üzerine yazılmış eserler hususunda literatür oldukça geniştir ve her yazar bu konuyu farklı bir açıdan ele almıştır. Örneğin, Alasdair MacIntyre'ın "After Virtue" (1981) adlı eseri, Batı ahlakının kökenlerini sorgulayarak modern toplumdaki erdem anlayışını yeniden gündeme getirmiştir. MacIntyre, modern ahlakın köksüz ve parçalanmış olduğunu iddia ederek, Batı medeniyetine bu boşluğu erdem etiği ile doldurmayı önermiştir. Peter Singer'ın "The Expanding Circle: Ethics and Sociobiology" (1981) adlı çalışması, ahlakın biyolojik temellerini ve Batı düşüncesindeki evrensel ahlak anlayışını tartışır. Singer, ahlaki düşüncenin evrimsel süreçlerle genişlediğini savunarak çalışmasını batı medeniyetine bir öneri olarak sunmuştur. Aynı şekilde Bernard Williams'ın "Ethics and the Limits of Philosophy" (1985) adlı kitabı, Batı felsefesindeki ahlaki anlayışları eleştirir ve antik felsefeye dönüşü önerir. Williams, modern ahlakın sınırları üzerine derin bir sorgulama yaparak çalışmalarını ortaya koymuştur. Martha C. Nussbaum'ın "The Fragility of Goodness" (1986) eseri, klasik Yunan filozoflarının ahlaki düşüncelerinden yola çıkarak, insanın kırılganlığının ahlaki seçimlerle nasıl ilişkilendiğini inceler. Nussbaum, ahlaki tercihler ve insanın duygusal kırılganlıkları arasındaki bağlantıyı bu eserinde vurgulamıştır. Zygmunt Bauman'ın "Postmodern Ethics" (1993) adlı eseri, postmodern dönemde etik anlayışını ele alır.

---

<sup>1</sup> Prof. Dr. Tahir Uluç, 1999 yılında Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden mezun olmuştur. 2005 yılında Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı'nın Tasavvuf Bilim Dalı'nda hazırladığı "İbn Arabî'de Mistik Sembolizm" başlıklı teziyle doktorasını başarıyla tamamlamıştır. 2002-2003 eğitim-öğretim döneminde ise Amerika Birleşik Devletleri'ndeki Hartford Seminary'de yedi ay boyunca doktora tezi kapsamında lisansüstü dersler alarak çeşitli araştırmalar gerçekleştirmiştir. Uluç, Türkiye Yazarlar Birliği'nin "Yılın Yazar, Fikir Adamı ve Sanatçıları Ödülleri" kapsamında, Taha Abdurrahman'ın Ahlak Sorunsalı: Batı Modernitesinin Ahlaki Eleştirisine Bir Katkı adlı eserinin Arapçadan çevirisiyle ödüle layık görüldü.

Bauman, modern toplumda bireylerin sorumluluk duygusunun zayıfladığını savunmuş ve etik anlayışının, bireylerin başkalarına karşı hissettiği sorumlulukla şekillendiğini öne sürmüştür. Bauman, ahlâkta temel, mutlak ve evrensel olanı aramayı reddederek postmodern etik anlayışını geliştirir. Postmodernizimdeki etik, modernizm sonrası etiğin yeniden insana arz edilmesi olarak görülmüştür. Charles Larmore'un "The Morals of Modernity" (1996) adlı eseri, ahlâk felsefesi ile modernite arasındaki ilişkiyi inceler. Charles Larmore, modern deneyimlerin ahlâk düşüncemizi nasıl şekillendirmesi gerektiğini tartışır ve modern felsefenin ahlâkî yaşamın önemli yönlerini körleştirdiğini savunur. Ayrıca bu eserinde antik ve modern ahlâk arasındaki farkları, akıl ve tarihin ahlâktaki rolünü, felsefi doğalizmi ve modern liberalizmi de ele almıştır.

Bu kitaplar, Batı düşüncesindeki ahlaki yaklaşımları farklı açılardan incelerken, Taha Abdurrahman'ın bu konudaki bakış açısı biraz daha farklıdır. Abdurrahman, doğrudan Batı ahlakı ve din anlayışına dair eleştirilerde bulunarak, Batı felsefesindeki ahlak ve din ilişkisine dair yaklaşımları, özellikle de Batı'nın modern epistemolojik ve ahlaki yaklaşımlarını sorgulamaktadır. Müellif, batı felsefesinin ahlaki soyut ve din dışı bir biçimde ele almasını, insanın etik anlayışını akıl ve bilimle sınırlandırmasından dolayı eleştirmektedir. Müellif, Batı'daki ahlaki sistemlerin din ve ahlaki birbirinden ayırma çabalarını dolaylı olarak eleştirirken, ayrıca, modern epistemolojik modelin ahlaktan kopuk bir bilimsel yaklaşımı benimsemesinin, ahlaki ve metafizik değerlerden uzaklaşmaya neden olduğunu belirtir. Bu bağlamda, Batı düşüncesinin insanı sadece akıl ve bilimle tanımlama çabasının, ahlaki ve manevi boşluk yaratacağını iddia eder. Yazar, İslam'ın ahlaki ve epistemolojik modelinin bu boşluğu doldurmak için gerekliliğine vurgu yapmıştır.

'Ahlak Sorunsalı' kitabı sekiz bölümden oluşmaktadır. Yazarımız, giriş bölümünde hangisi insana daha özgü: akıllılık mı yoksa ahlaklılık mı? sorusuna cevap vermeye gayret etmiştir. Yazara göre İnsana özgü olan ahlaklılıktır. Çünkü "insanın sınırını hayvanın sınırından ayıran şey sadece ahlaklılıktır. Şüphesiz hayvan kendi yaşamında aklını kullanarak rızıkına ulaşmaya çalışır, ama iyiliğe ulaşmak için çalışmaz".<sup>2</sup>

Din, ahlak ve akıl arasındaki ilişkiyi ele alan önemli düşünürler arasında Muhammed Abid el-Câbirî, Fazlur Rahman, Tarık Ramazan, Mecid Fahri, Muzaffer İkbâl gibi isimler yer alır. Al-Jabri, modern Arap düşüncesinde akılcılığın etkilerini analiz ederken, akıl ve dinin epistemolojik yapısı üzerindeki gerilimleri tartışır. Fazlur Rahman, İslam'ın modern dünyaya nasıl uyarlanabileceğini ve dinin moderniteyle ilişkisini ele alırken, akıl ve vahiy arasındaki uyumu savunur. Tariq Ramadan ise, İslam ahlakının evrenselliğini ve bu değerlerin çağdaş sorunlara nasıl uygulanabileceğini tartışır. Majid Fakhry ise, akıl ve vahiy arasındaki ilişkiyi, farklı kelâm ekollerinin bakış açılarıyla değerlendirir. Muzaffer

<sup>2</sup> Taha Abdurrahman, *Ahlak Sorunsalı Batı Modernitesinin Ahlaki Eleştirisine Bir Katkı*, çev. Tahir Uluç (Pınar Yayınları, 2020), 23.

Iqbal, Batı ile olan etkileşimler üzerinden çağdaş İslam düşüncesinde yenilenme hareketlerini analiz eder ve akıl, din ve ahlak ilişkisini bu çerçevede ele alır. Taha Abdurrahman, din, ahlak ve akıl ilişkisini ele alırken diğer isimlerden önemli farklılıklar gösterir. Öncelikle, o epistemolojik ve metodolojik olarak Batı merkezli akılcılığı sorgular ve bunun yerine İslâmi gelenekten beslenen bir "ahlaki akıl" modeli önerir. Ona göre, modern rasyonalite ahlaki boyuttan yoksundur ve bu nedenle insanın hakiki özgürlüğünü sağlamaktan uzaktır. Bu bağlamda, onun yaklaşımı, klasik İslam düşüncesinin etik ve irfanî yönüyle modern felsefenin eleştirel analizini birleştirir.

### **Güzel Ahlakın Dinle İlişkisinin Hakikati Nedir?**

Birinci bölümde yazar, güzel ahlakın dinle ilişkisinin hakikati nedir? sorusu ile başlamıştır. Müellifin bu soruyu sorma amacı filozofların yol ve yöntemine göre bu soruyu cevaplamakla sınırlıdır. Ona göre filozoflar, ahlak ile din ilişkisini üçe ayırmışlardır. Bunlar; ahlakın dine bağlı oluşu, dinin ahlaka bağlı oluşu ve ahlakın dinden bağımsız oluşu şeklindedir. Yazar bu üç ayrım üzerinde itirazlarda bulunur. Ona göre ahlaksız din olmaz, dinsiz ahlak da olamaz.

### **Soyut Akılcılığın Sınırları**

İkinci bölümde yazar, soyut aklı eleştirmek için önce akılcılığın tanımının ölçütleri adlı başlığı beyan edip akılcılığın en meşhur tanımları olarak bilinen Aristotelesçi akıl tanımı ve Descartesçi akıl tanımının bu ölçütlere ne kadar uygun olup olmadıklarını belirtmiştir.

### **Söz Medeniyeti**

Üçüncü bölümde yazar, söz medeniyetinin ahlaki sorunları nasıl çözülebilir? sorusunu cevaplamak için önce söz medeniyetinin ahlaki sorunlarını Belirlemiştir. Yazara göre bu sorunlardan olan daraltma sorunu, ahlaki fiili sınırlı bir fiil haline getirmiştir. Donuklaştırma sorunu, ahlaki fiili sonlandırılmış bir fiil yapmıştır. Azaltma Sorunu ise ahlaki fiili, dışlanmış bir fiil haline getirmiştir. Müellif bu sorunları açıkladıktan sonra sorunların kaynaklandığı dört ilkeyi el alır ve bu sorunlardan nasıl kurtulacağını beyan etmiştir.

### **Modern Bilgi Yöntemi**

Dördüncü bölümde ise yazar, modern epistemolojik modelin krizleri, temelleri, çıkış araçları ve modern epistemolojik modelin yenilenmesinden bahsetmiştir. Bu bölümü yazar şöyle özetlemiştir; "modern epistemolojik model, gerçek bir İslami epistemoloji inşasında kullanılmaya elverişsiz değilse bile, Yeterli değildir. Çünkü bu modelin akli yöntemleri ve bilimsel sonuçları iki esasa dayanır: Birincisi bilimin ahlaktan ayrılması olup bu esastan statik nesnellik ilkesi ve serbest kolaycılık ilkesi türer. İkincisi aklın metafizikten ayrılması olup bu esastan statik sebeplilik ve serbest kolaycılık ilkesi çıkar.

Bu yüzdendir ki ahlakileşen kimse, kendini ahlaktan ve metafizikten kopma dertlerinden kurtarmakla kalmayacak aynı zamanda bir epistemolojik model sunacak ahlakileştirme sürecine girmelidir. Doğrusu bu amaca, desteklenmiş ahlakileştirmeden daha iyi ulaştıracak bir şey yoktur, çünkü desteklenmiş ahlakileştirme, doğru insanlarla (sadık) beraber olmak yoluyla bilgiyi amele; benzer şekilde, amaçları benimsemek suretiyle aklı metafiziğe bağlar. Doğrularla beraber olma yolu ve amaçları benimseme yolu, ahlakileşen kimsenin zihninde maddi ve manevi tekamülünü ona döndürecek bir etkililik üretirler. Böylece ahlakileşen kimse, kendini mevcut epistemolojik yöntemden miras alınmış aklı bilimsel katmanlardan temizleme bilinci kazanır. Benzer şekilde, yukarıda geçen iki yolun ahlakileşen kimsenin zihninde ürettiği etkililik, ona düşünce-bilgi birliğinin kökleşmişliğini geri getirir. Bu sayede ahlakileşen kişi kendisinde bilgisiyle amelinin ve aklıyla kemalinin arttığı bir yenilemeyle bilgiyi tazeleme bilinci kazanır."<sup>3</sup>

### Tekno-Bilimsel Dünya Düzeni

Beşinci bölümde ise yazar, bölümün başında alemin tekno-bilimsel düzeninin üç efendiliğinden bahsetmiştir. Bu üç efendilik; öngörünün efendiliği ve ezici gücün otoritesi, manipülasyonun efendiliği ve zorlu güç, tasarrufun efendiliği ve sindirici güç şeklindedir. "Âlemin tekno-bilimsel düzeni akılcılığının ise üç derecesi vardır: 1) Öngörünün üzerine dayandığı dizi; 2) Tahakkümün üzerine dayandığı düzenleyiş; 3) Tasarrufun üzerine dayandığı düzenleniş. Bu derecelerden her biri dinî ahlaktan ayrılıştaki kendine özgü bir yol benimsemiştir. Yazar bu yollardan her birinin, kendi imkân yönünü bu ahlakın itibarı aslından nasıl ayırdığını; benzer şekilde, yetenek yönünü bu ahlakın asıl uğraşısından nasıl kopardığını ortaya koydu<sup>4</sup>. Tekno-bilimsel düzeni düzelten üç ahlak teorisinin her birinden bahsettikten sonra onların ilkelerini ve kararlarını ele aldıktan sonra kendilerine yöneltilen özel ve genel itirazları göstermiştir.

### Beklenen Alemin Ufkunda İnsanın Kimliği

Altıncı bölümde yazar, beklenen alemin ufkunda insanın kimliğinin ahlaki bir tanımının nasıl olacağını ele almıştır. Öncelikle yazar, Müslüman düşünürlerin ahlaki uygulamalar üzerinde düşünme ihtiyacının geçmiş zamanlara nazaran daha şiddetli olduğunu vurgulamaktadır. Ona göre, bunun nedeni Logos medeniyetinin ahlaki zararı, beklenen ahlaki dönüşümün gerçekleşmemesi durumunda ahlaki değerlerin yeniden şekillendirilmesi ve modern dünyanın etik sorunlarına çözümler sunulması gerekliliğini ortaya koymaktadır. Ayrıca, İslam Ahlak Teorisi, insanın ahlaki niteliği ve ahlakın dinî niteliği kabulüne dayanarak insanın kimliğini yeniden inşa eder. Yazara göre birinci kabulün gereği, ahlaksız bir insanın olamayacağıdır; ikinci kabulün gereği ise dinsiz bir ahlakın olamayacağıdır. Bu iki gereğin sonucu olarak, dinsiz bir insanın olamayacağı söylenebilir. Müellif, bu sonuca dayanarak insanı, dindar ve canlı bir varlık olarak

<sup>3</sup> Abdurrahman, Ahlak Sorunsalı Batı Modernitesinin Ahlaki Eleştirisine Bir Katkı, 161.

<sup>4</sup> Abdurrahman, Ahlak Sorunsalı Batı Modernitesinin Ahlaki Eleştirisine Bir Katkı, 171.

tanımlayabileceğimizi ifade eder. Yazar, Müslüman âlimler tarafından kabul edilen İslam dışı ahlak teorisinin varsayımlarını çürüterek İslam Ahlak Teorisinin esaslarını ortaya koymuştur.

### **İslam Ahlakına Dönmeye Çağır**

Yazar yedinci bölüme İslam'a dönüş çağrısının esaslarını açıklamakla başlar. Ardından İslam'ın ahlak çağrısının kapsadığı kuşatma çeşitlerini ele almıştır. Bu kuşatmaların ilk kuşatması dış kuşatmadır. Dış kuşatma dünyanın her tarafından Müslüman çağrıcıya yönelik kuşatmadır. İkinci kuşatma ise iç kuşatma, İslam ülkelerinde hâkim iç örgütleri bulunan parti, grup ve teşkilatların İslam'a dönüş davetçilerine gizli ve açık bir şekilde yapılan kuşatmadır. Son kuşatma ise kendi kendini kuşatmadır. Bu bölümün sonunda yazar İslam'a dönüş çağrıcısına gelen bu kuşatmaları kaldırma yollarını göstermiştir.

### **Dinî Düşüncenin Yenilenmesi**

Kitabın son bölümünde ise İslam dini düşüncesinin yenilenmesinin önündeki ameli, teorik şartlar ve engeller anlatılmaktadır. Yazar bu bölümde ek olarak İslam geleneğinde mağriblinin ahlaki katkısından bahsetmiştir. Mağribli ahlaki amelin özelliklerini ve Mısır ahlakının yenilenmesinde, mağribli ahlak çalışmasının etkilerini belirlemiştir. Yazar kitabın her bölümünün sonunda, bölümün özetini yazdığı için sonuç kısmında özet yazmaya gerek duymamıştır. Yazar sonuç kısmında din felsefesi nedir? sorusu ile kitabını bitirmiştir.

### **Sonuç**

Kitabı genel olarak incelediğimizde; içerikte bir bütünlük olduğu görülmektedir. Kitabın başlığı ile içeriği uyumluluk göstermektedir. Çünkü bu kitaptaki her bölüm, bu kitabın ana konusuyla ilgili bir sorunu yansıtmaktadır. Birçok zor terim kullanan yazar, bu terimleri eleştirmeden önce terimin tanımını ve açıklamasını yapmakta, ardından bu terimlerin eleştirisine geçmektedir. Taha Abdurrahman sadece bu kitapta değil bütün kitaplarında kendi kavramsallaştırmalarını yapar, terminoloji oluşturur. Yazar kitabın bütün bölümlerinde ana başlıkları, soru olarak sunup ve bölümün içerisinde bu sorunun cevabını vermeye çalışmıştır. Bölümlerde ortak özelliklerin önemli ölçüde korunduğu görülmektedir. Bu ise akıcılığı ve kalıcılığı sağlamaktadır. Kitapla ilgili dikkat çeken bir diğer husus; yazar her bir bölümün sonunda bölümün özetini yapmaktadır. Bu kitap derinlikli tartışmalar içermektedir. Yazar, felsefeye dayalı argümanlar kullanarak hem Batı modernitesi hem de ahlak felsefesine ilgi duyan okuyuculara hitap etmektedir. Modern ahlak felsefesi alanındaki önemli bir eksikliği giderdiği düşünülen eser, Batı modernitesine yönelik ahlaki eleştiriler sunmakta ve bunlara İslam dininden çözümler getirmektedir. Kitabın başka önemli özelliği Batı modernitesinin ahlak anlayışına yönelik eleştiriler getirmesi ve ardından bu eleştirilere İslam dininden çözümler sunmasıdır.

Sonuç olarak ele aldığımız eserin yazılmasının amacı, ahlak ilkelerini çeşitli şekillerde geliştirmeye çalışan, ancak bunu başaramayan, aksine insan üzerinde olumsuz bir etkisi olan Batı modernitesinin ahlakını eleştirmektir. Yazara göre modernitenin beş görünüşü vardır: Soyut akılcılık, sözün otoritesi, bilgi yöntemi, teknolojik düzen ve kimliğin beklenen yenilenişi. Bu görünüşlerden her birinin hatalarını düzelterek ve adımlarını doğrularak; modernitelerin dinî ahlaka dönmesi gerektiğini ortaya koymuştur. İslam ahlakına dönüş çağrısının karşılaştığı kuşatmaları onları kaldırma yollarını ve bu dini düşüncenin yenilenmesinin şartlarını ve engellerini ele alıp incelemiştir.

**Etik Beyan:** Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

**Yazar(lar) / Author(s):** Abdalrahman J K Sulaiman

**Finansman / Funding:** Yazarlar, bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadıklarını kabul ederler. / The authors acknowledge that they received no external funding in support of this research.

## Kaynakça

Abdurrahman, Taha. *Ahlak Sorunları Batı Modernitesinin Ahlakî Eleştirisine Bir Katkı*. çev. Tahir Uluç. İstanbul: Pınar Yayınları, 2021.

**KİTAP KRİTİĞİ/BOOK REVIEW**  
***SİYER EDEBİYATI: ENDÜLÜS***

Akyürek. Yakup. *Siyer Edebiyatı: Endülüs*. İstanbul: Siyer Yayınları, 2023.

**Şenay KARA**

Yüksek Lisans Öğrencisi, Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Şırnak  
Master's student, Şırnak University Faculty of Divinity, Şırnak/Türkiye

[senay.kara2121@gmail.com](mailto:senay.kara2121@gmail.com)

[orcid.org/0009-0007-0445-5298](https://orcid.org/0009-0007-0445-5298)

[ror.org/01fcvkv23](https://ror.org/01fcvkv23)

**Öz**

Endülüs Siyer Edebiyatı, İslâm'ın erken dönemlerinden itibaren Hz. Muhammed'in hayatı ve sünnetiyle ilgili yazılmış eserlerin Endülüs'teki entelektüel ve kültürel ortamın etkisiyle şekillendiği bir alan olarak dikkat çekmektedir. Bu coğrafyada siyer edebiyatı, İslâm dünyasının genel siyer yazım geleneğine özgün katkılarda bulunmaktadır. Endülüs'teki siyasi ve toplumsal yapı, bu tür yazınsal eserlerin gelişimini etkilemekte ve siyer edebiyatı, yerel özelliklerle zenginleşerek İslâm dünyasındaki genel siyer yazım geleneği içinde kendine özgü bir yer edinip, entelektüel ve kültürel açıdan zengin bir miras bırakmaktadır.

**Anahtar kelimeler:** Endülüs Siyer Edebiyatı, Hz. Muhammed'in Hayatı, Kültürel Miras, Siyer Yazımı, Entelektüel Ortam

***SĪRAH LITERATURE: IN AL-ANDALUS***

**Abstract**

Andalusian Sīrah Literature emerges as a significant field shaped by the intellectual and cultural environment of al-Andalus, focusing on works detailing the life and traditions of Prophet Muhammad since the early periods of Islam. This body of literature makes distinctive contributions to the broader tradition of Sīrah writing within the Islamic world. The political and social structure of al-Andalus plays a pivotal role in influencing the development of these literary works, enriching them with unique local characteristics. As a result, Andalusian Sīrah Literature has established a unique position within the general tradition of Islamic Sīrah writing, leaving behind a rich intellectual and cultural legacy.

**Keywords:** Andalusian Sira Literature, Life of Prophet Muhammad, Cultural Heritage, Sira Writing, Intellectual Environment



## Giriş

Endülüs, tarih boyunca İslâm dünyasının önemli merkezlerinden biri olarak, sadece siyasi ve toplumsal açıdan değil, aynı zamanda entelektüel ve edebi alanda da zengin bir birikime sahip olmuştur; bu zenginlikler, Endülüs Siyer Edebiyatı'nın incelenmesiyle belirgin bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Bu alanda, İslâm'ın erken dönemlerinden itibaren Hz. Muhammed'in hayatı ve sünnetiyle ilgili yazılmış eserlerin, Endülüs'ün entelektüel ve kültürel ortamının etkisiyle nasıl şekillendiği dikkat çekmektedir. Yakup Akyürek'in *Siyer Edebiyatı Endülüs* adlı kitabı, siyer yazıcılığının kökenlerini ve gelişim sürecini inceleyerek, Endülüs'ün siyasi ve toplumsal yapısının, siyer edebiyatına olan etkilerini ve bu alandaki gelişmelere nasıl yansıdığını anlamak için bir bakış açısı sunmaktadır. Bu yazıda, Akyürek'in kitabı üzerinden, *Endülüs Siyer Edebiyatı*'nın genel anlamda İslâm dünyasındaki siyer yazım geleneğine katkılarını ve özelliklerini ele alarak, Endülüs'ün İslâm dünyasındaki entelektüel ve kültürel mirasına nasıl bir perspektif sunduğu ele alınacaktır.

Akyürek'in kitabı, "Ön Söz", "Giriş" bölümlerinin ardından, üç ana bölüm ve bunlara bağlı alt başlıklarla yapılandırılmıştır. Kitabın son kısmında ise "Sonuç", "Ekler", "Kaynakça", "Dizin" başlıkları bulunmaktadır. Yazar, kitabın içeriğini belirli bir düzen ve bölümler arası geçiş sağlayarak okuyucuya sunmaktadır. Bu şekilde, *Endülüs Siyer Edebiyatı*'nın farklı yönlerini ve gelişimini detaylı bir şekilde ele alarak, okuyucuya derinlemesine bir inceleme sunmayı amaçlamaktadır.

Yazar "Ön Söz" bölümünde, siyer bilgisinin sadece tarihi olayları anlamakla kalmayıp aynı zamanda İslâmi ilimlerin genel anlayışını da geliştireceğini vurgulamaktadır. Akyürek, Endülüs'teki siyer yazıcılığının incelenmesi sürecinde yeni başlıkların eklenmesi ve incelenen eserlerin çeşitliliği dikkate alınarak başlığın revize edildiğini ifade etmektedir.<sup>1</sup> Bu durum, araştırmanın esnekliğini ve metodolojisini öne çıkararak, Endülüs'teki siyer yazıcılığının karmaşıklığını ve zenginliğini anlamak için önemli bir adım olarak ortaya çıkmakta ve araştırmanın yöntemi ve odak noktaları daha net bir şekilde belirlenmektedir.

Akyürek, "Giriş" bölümünde, Endülüs siyer yazım geleneğinin incelenmesindeki eksikliklere odaklanarak, mevcut siyer araştırmalarının genellikle İbn Sa'd öncesi döneme ağırlık verdiğini ve sonraki dönemlerle ilgili çalışmaların yetersiz olduğunu belirtmektedir. Yazar, bu eksikliği gidermek amacıyla İbn Sa'd sonrası dönemi inceleyerek, mevcut rivayetleri tekrar etmek yerine, geç dönem siyer eserlerinin analizine yönelmektedir.<sup>2</sup> Akyürek, bu şekilde, Endülüs siyer yazım geleneğinin farklı yönlerini ele alarak, alanda daha kapsamlı bir anlayış geliştirmeyi amaçlamaktadır.

---

<sup>1</sup> Yakup AKYÜREK, *Siyer Edebiyatı Endülüs* (İstanbul: Siyer Yayınları, 2023), 9-11

<sup>2</sup> AKYÜREK, *Siyer Edebiyatı Endülüs*, 13-14

Yazar, siyer ilmine katkı sağlamak amacıyla coğrafya merkezli bir yaklaşım benimsemekte ve siyer telif faaliyetlerinin coğrafi ve siyasi faktörlerden nasıl etkilendiğine odaklanmaktadır. Akyürek, Endülüs'teki siyer yazımının Doğu'dan farklılıklarını anlamak için derinlemesine bir inceleme yaparak, siyer alanındaki genel anlayışı zenginleştirmekte ve Endülüs İslâm kültürüne özgü siyer yazım geleneğine dair daha ayrıntılı bir bakış açısı kazandırdığına dikkat çekmektedir.<sup>3</sup> Bu yaklaşım, siyer yazımının çeşitli coğrafi ve kültürel bağlamlarda nasıl şekillendiğini anlamamıza yardımcı olmakta ve Endülüs'teki özgün siyer geleneğinin önemini vurgulamaktadır.

Akyürek, çalışmanın metodunu ve kapsamını açıklarken, farklı eserlerden yararlanarak, konuya yeni bir bakış açısı getirildiğini ifade etmektedir. Yazar, Endülüs siyer mirasını gelenekle ilişkilendirerek, Endülüslü âlimlerin ve toplumunun Hz. Peygamber algısını anlamaya odaklandığını belirtmektedir.<sup>4</sup> Bu bağlamda, Endülüs'teki siyer yazım geleneğinin ve toplumdaki Hz. Peygamber algısını, önceki çalışmalara kıyasla daha geniş ve detaylı bir şekilde ele alarak, bu edebiyatın derinliklerine inme ve anlamını daha iyi kavrama fırsatı sunmaktadır.

### 1. Siyer Yazımının Tarihsel Çerçevesi

Yazar, "Endülüs'e Nakline Kadar Siyer Yazıcılığının Gelişimi" başlıklı birinci bölümde, sözlü gelenekten yazılı metinlere geçişin ve bilginin kaydedilmesinin önemini vurgulayarak siyer yazıcılığının gelişim sürecini kökenlerine kadar izleyerek önemli bir katkı sunmaktadır. Akyürek, İbn Abbas'ın siyer konusunda düzenli eğitim vermek amacıyla oluşturduğu ders halkasına dikkat çekerek, bu alandaki bilgi aktarımının disiplinli bir şekilde yapıldığını belirtmektedir.<sup>5</sup> Bu bilgiler, siyer yazımının gelişim sürecinde bilgi transferinin sistematik bir şekilde gerçekleştiğini ve bu durumun alanda sağlam bir temel oluşturduğunu göstermektedir.

Akyürek, "Siyer Yazımında Tasnif Dönemi" başlığında, siyer yazımının tarihi gelişimini ve dinamiklerini ele alarak, Endülüs'e ulaşan ve kaynak olarak kullanılan eserlerin tercih edilmesinin önemine vurgu yapmaktadır. Yazar, çalışmasında Doğu'nun tasnif döneminde eser veren müelliflerin, son bilgilere dayanarak yeniden ele alındığını ve eklemeler yapıldığını ifade etmekte, siyer literatürünün sürekli değişen ihtiyaçlara ve yeni bilgilere nasıl uyum sağladığını belirtmektedir.<sup>6</sup> Akyürek'in görüşleri, siyer yazımının dinamizmini ve canlılığını gösterirken, aynı zamanda bu alandaki araştırmaların ne kadar önemli olduğunu ortaya koymaktadır.

Yazar, "Sosya-Politik Sürecin Endülüs Siyer Edebiyatı'na Etkisi" başlığı altında, *Endülüs Siyer Edebiyatı*'nın sadece siyasi tarihle değil, aynı zamanda sosyal ve kültürel dinamiklerle de şekillendiğini belirtmektedir. Akyürek, Endülüs'ün siyasi ve sosyal dinamiklerinin, siyer

<sup>3</sup> AKYÜREK, *Siyer Edebiyatı Endülüs*, 16-17

<sup>4</sup> AKYÜREK, *Siyer Edebiyatı Endülüs*, 18-21

<sup>5</sup> AKYÜREK, *Siyer Edebiyatı Endülüs*, 29-30

<sup>6</sup> AKYÜREK, *Siyer Edebiyatı Endülüs*, 35-36

edebiyatına karmaşık ve çok yönlü bir şekilde etki ettiğini ifade ederek, siyasi istikrarsızlığın ve kültürel çeşitliliğin edebi üretimi nasıl etkilediğine dikkat çekmektedir.<sup>7</sup> Yazar bu bağlamda, Endülüs'ün kültürel ve dini çeşitliliğinin, siyer edebiyatının zenginliğine ve çeşitliliğine nasıl yansıdığını ortaya koyarak, bu alandaki araştırmalar için yeni bir bakış açısı sunmaktadır.

“Sosyo-Politik Ortamın Siyer Edebiyatı'nın Gelişmesindeki Rolü” başlığında Akyürek, Endülüs'teki cihat politikası ile siyer-megazi arasındaki ilişkiyi irdelemektedir. Yazara göre cihat, Endülüs'ü Müslüman toprağı hâline getiren ana dinamiktir. Bundan ötürü siyasal dağınıklık ve iç çekişmeler gibi etkenler, siyer-megazi literatüründe yankı bulmaktadır. Yazar, bu literatürün, kayıplara ve çalkantılara karşı bir savunma refleksi ve direnç mekanizması rolü oynadığına dikkat çekmektedir.<sup>8</sup>

Yazar, “Eğitim-Öğretim Faaliyetlerinin Endülüs Siyer Edebiyatı'na Etkisi” başlığında, Endülüs siyer edebiyatının diğer İslâm coğrafyalarından farklılık gösterdiğini ve bu farklılığın temelinde dil eğitiminin önemli bir rol oynadığını vurgulamaktadır. Akyürek, özellikle Arapça öğretiminin, Kur'an ve hadislerin anlaşılmasına katkı sağladığını, dil eğitimi odaklı olan eğitim-öğretim faaliyetlerinin, siyer edebiyatının gelişimine zemin hazırladığını ifade etmektedir.<sup>9</sup> Bu perspektif, Endülüs siyer edebiyatının özgün karakterini ve diğer İslâm coğrafyalarından nasıl ayrıştığını belirtmektedir.

Akyürek, “Doğu Literatürünün Endülüs'e Nakli” başlığında, Endülüs'ün fethedilmesiyle doğu ile Endülüs arasındaki seyahatlerin arttığını ve bu seyahatlerin bilimsel ve kültürel alışverişi artırdığını belirtmektedir. Yazar, bu etkileşimin sonucunda Endülüs Müslümanlarının doğudaki ilmî merkezlerden aldıkları bilgiyi arttırdığını ve Endülüs siyer edebiyatının doğudan etkilendiğini vurgulamaktadır.<sup>10</sup> Akyürek'in bu bakış açısı, Endülüs siyer edebiyatının gelişimini ve içeriğini anlamak için doğu ile olan etkileşimin önemine dikkat çekmektedir.

Yazar, Endülüslülerin dikkatini çeken doğu literatürünün, birçok eserinin Endülüs'e taşınmasına neden olduğunu, özellikle Kütüb-i Sitte'nin Endülüs siyer yazımında belirgin bir yer edindiğini ifade etmektedir. Akyürek, bu eserlerin Endülüs'e giriş tarihlerinin, siyer edebiyatının şekillenmesinde kritik bir dönemeç olduğunu belirterek, bu sürecin önemini vurgulamaktadır.<sup>11</sup> Yazar bu şekilde, Endülüs'ün bilimsel ve kültürel gelişiminde Doğu literatürünün etkisinin altını çizerek, Endülüs toplumunun ilmi tercihlerine daha geniş bir bakış açısı sunmaktadır.

Akyürek, Endülüs siyer edebiyatının başlangıcına odaklanırken, Doğu'daki ilimlerin Endülüs'e ne zaman girdiği konusunda çeşitli görüşlerin olduğunu ve genellikle konunun

---

<sup>7</sup> AKYÜREK, *Siyer Edebiyatı Endülüs*, 48-58

<sup>8</sup> AKYÜREK, *Siyer Edebiyatı Endülüs*, 61-70

<sup>9</sup> AKYÜREK, *Siyer Edebiyatı Endülüs*, 72-78

<sup>10</sup> AKYÜREK, *Siyer Edebiyatı Endülüs*, 85-86

<sup>11</sup> AKYÜREK, *Siyer Edebiyatı Endülüs*, 89-96

hadis ilmi üzerine yoğunlaştığını belirtmektedir. Yazar, Endülüs'te okutulan ilk eserlerin *Muvatta* gibi belirli metinlere dayandığını ifade ederek, Endülüs siyer edebiyatının temelini oluşturan kaynakların ve öğretim materyallerinin nasıl şekillendiğine dikkat çekmektedir.<sup>12</sup> Bu bilgiler, Endülüs'ün ilmî ve kültürel yapısının nasıl şekillendiğini, bu yapının siyer edebiyatına nasıl yansıdığını ve bu alandaki ilmî tercihlerin edebî çalışmaları nasıl etkilediğini vurgulamaktadır.

Yazar, “Endülüs Siyer Edebiyatı'nın Oluşumu” başlıklı bölümde, Endülüs siyer edebiyatının toplum üzerindeki birleştirici etkisine odaklanarak, bu edebiyatın önemini belirtmektedir. Akyürek, Hz. Peygamber ile ilgili yazılan eserlerin incelenmesinin, Endülüs siyer edebiyatının temelini oluşturan unsurları anlamamıza yardımcı olduğunu, eser isimlerinin tespitinin uzun bir süreç gerektirdiğini ifade ederek, bu alandaki araştırmaların ve metodolojisinin karmaşıklığını vurgulamaktadır.<sup>13</sup> Yazarın bu yaklaşımı, edebiyatın ve toplumun birbirini nasıl etkilediğine ve bir arada nasıl şekillendiğine dikkat çekmektedir.

Akyürek, Siyer edebiyatını, “Umûmi Siyerler” ve “Tematik Siyerler” olarak iki temel başlık altında incelemektedir. Yazar, umûmi siyerin, Hz. Peygamber'in yaşamını bütüncül bir bakış açısıyla ele alarak, farklı türdeki eserlerle zenginleştirilmiş olduğunu, bu eserlerin, tarihi olaylar ve dönemin sosyal koşulları hakkında derinlemesine bilgi sağladığını belirtmektedir. Akyürek, tematik siyerin ise, Hz. Peygamber'in hayatının belirli yönlerine odaklanarak, bu alanda derinleşmeye ve farklı bakış açıları sunmaya olanak tanıdığını ifade etmektedir.<sup>14</sup> Yazarın siyer edebiyatını bu şekilde kategorize etmesi, bu edebiyat türünün zenginliğini vurgulamakta, aynı zamanda Hz. Peygamber'in hayatını farklı temalar üzerinden ele alarak, İslâm kültürüne özgü bir yaklaşım sunmaktadır.

## 2. Endülüs'te Umûmî Siyer ve Tematik Siyer

Yazar, ikinci bölümde, “Endülüs Siyer Edebiyatı'nda Umûmi Siyerler” başlığında, Endülüs'ün ilmî-siyasî atmosferinin, Hz. Peygamber'in hayatıyla ilgili yazılan eserlerin türlerini etkilediğini belirtmektedir. Akyürek, umûmi siyerlerin Endülüs'te genellikle manzum tarzda yazıldığını ve eğitim materyali olarak kullanıldığını ifade ederek, Endülüs'ün eğitim ve kültürel pratiklerinin, siyer edebiyatının biçimlenmesinde önemli bir etkiye sahip olduğunu vurgulamaktadır.<sup>15</sup> Bu bilgiler, Endülüs'ün siyer yazım geleneğinin karmaşıklığını ve önemini, ayrıca bu geleneğin toplumsal işlevini ortaya koymaktadır.

Akyürek, “Umûmi Siyerler” türlerini kendi içerisinde; 1. Siyer-Megâzi Eserleri, 2. Muhtevada Siyer-Megâziye Yer Veren Eserler, 3. Genel Tarihin Bir Parçası Olarak Yazılan

<sup>12</sup> AKYÜREK, *Siyer Edebiyatı Endülüs*, 99

<sup>13</sup> AKYÜREK, *Siyer Edebiyatı Endülüs*, 117-118

<sup>14</sup> AKYÜREK, *Siyer Edebiyatı Endülüs*, 119

<sup>15</sup> AKYÜREK, *Siyer Edebiyatı Endülüs*, 123-230

Siyer, 4. Muhtasar Siyer Risâleleri, 5. Siyer-Megâzi Şerhleri şeklinde tasnif etmektedir.<sup>16</sup> Yazar'ın bu tasnifi, Endülüs siyer edebiyatının içeriğini daha iyi anlamak ve analiz etmek için önemli bir çerçeve sunmaktadır.

Yazar, siyer-megâzi türünün doğuşu ve gelişimiyle ilgili tarihi süreci açıklayarak, eserlerin içeriğinin, Hz. Peygamber'in hayatının önemli bölümlerini kapsadığını ve diğer tarih eserlerinin temelini oluşturduğunu belirtmektedir. Akyürek, bu türün Müslümanların genel tarih anlayışına nasıl entegre olduğunu ve Endülüs'teki yazım geleneği üzerindeki etkisini vurgulamaktadır.<sup>17</sup> Yazar'ın belirttikleri, siyer edebiyatının sadece dini bir metin olmaktan öte, Müslümanların tarihi geçmişlerine ve İslâm'ın yayılışına dair temel bir kaynak olduğuna dikkat çekmektedir.

Akyürek, üçüncü bölümde, "Endülüs Siyer Edebiyatı'nda Tematik Siyerler" başlığında, Endülüs siyer edebiyatının tematik yönlerine odaklanarak, bu eserlerin Müslüman toplumunun Hz. Peygamber'e duyduğu bağlılığı güçlendirmeyi amaçladığını vurgulamaktadır. Yazar, tematik siyerlerin, dini metinlerin yorumlanması ve uygulanmasıyla ilgili karmaşıklığını vurgulayarak, bu alandaki araştırmaların önemine dikkat çekmektedir.<sup>18</sup> Bu bölüm, Endülüs siyer edebiyatının çeşitli yönlerini aydınlatırken, bu alandaki araştırmaların önemini ve tematik siyerlerin sünnetin öğretilerini güçlendirmedeki rolünü ortaya koymaktadır.

Yazar, tematik siyer türlerini, Na'atlar, Hilyeler, Mi'racnâmeler, Regâibiyeler, Hicretü'n-Nebîler ve Şefâatnâmeler olarak ele almaktadır. Akyürek, Endülüs'te yazılan eserlerin tematik siyer türlerini ise, 1. Hasâis Konulu Eserler, 2. Şemâil Eserleri, 3. Delâilü'n-nübüvve Eserleri, 4. Medih Konulu Eserler, 5. Vak'a Eserleri olarak tanımlayarak, bu ana başlıklar altında alt kategorilere de değinerek, tablolar halinde bir tasnif sunmaktadır.<sup>19</sup> Yazarın bu çabası, Endülüs siyer edebiyatının çeşitliliğini ve özgünlüğünü ortaya koyarak, siyer yazımındaki çeşitli yaklaşımların nasıl incelenebileceğini ve tasnif edilebileceğini göstermektedir.

Akyürek, Esmâ-i Nebî eserlerinin ortaya çıkışının üç ana sebep üzerinden özetlemekte ve bu sebepleri, Hz. Peygamber'e duyulan derin sevgi ve saygı, kıyamet gününde şefaatçi olmasını ummaları ve evlerde asılmasının felaketlerden koruyacağına dair inanç olarak ifade etmektedir. Yazar, bu eserlerin yaygınlığını, Hz. Peygamber'in önemine ve Müslüman toplumunun ona olan derin bağlılığına işaret ettiğini ifade etmektedir.<sup>20</sup> Bu durum, Hz. Peygamber'in mirasının toplumun yaşamında ve inançlarında önemli bir rol oynadığını belirtmektedir.

<sup>16</sup> AKYÜREK, *Siyer Edebiyatı Endülüs*, 119

<sup>17</sup> AKYÜREK, *Siyer Edebiyatı Endülüs*, 123-127

<sup>18</sup> AKYÜREK, *Siyer Edebiyatı Endülüs*, 233-371

<sup>19</sup> AKYÜREK, *Siyer Edebiyatı Endülüs*, 119-120

<sup>20</sup> AKYÜREK, *Siyer Edebiyatı Endülüs*, 249-251

Endülüs'teki medih türleri, sadece edebi bir gelenek olarak değil, aynı zamanda Hz. Peygamber'e duyulan sevgi ve saygının bir yansıması olarak da önem taşımaktadır. Mevlid, methiye, istiğâse ve salâtüselam gibi türler, bu derin duyguların ifadesi olarak öne çıkmaktadır. Akyürek, Endülüs'teki edebî geleneğin, dini inançlar ve kültürel değerlerle harmanlanmış zengin bir yapıyı yansıttığını vurgulamaktadır. Bu bağlamda, Endülüs'teki edebi eserlerin yalnızca estetik bir ürün değil, aynı zamanda dini ve toplumsal birer belge niteliği taşıdığına dikkat çekmektedir.<sup>21</sup>

Akyürek, "Sonuç" kısmında, Endülüs medeniyetinin siyer yazımına olan katkısını geniş bir çerçeveden incelenmesi ve Endülüs'ün bu alandaki mirasının ortaya çıkarılması gerektiğini vurgulamaktadır. Yazar, siyer yazım geleneğini tam olarak anlamadan, Hz. Peygamber'in gerçek ve doğru bir şekilde anlaşılmasının mümkün olmadığına dikkat çekmektedir.<sup>22</sup> Bu bağlamda, siyer yazım geleneğinin incelenmesi ve anlaşılması, Hz. Peygamber'in hayatı ve öğretileri hakkında derinlemesine bir anlayış sağlayacağı belirtilmektedir.

## Sonuç

Endülüs siyer yazımı, İslâm tarihinin ve kültürünün Batı'daki uç noktasında gelişen özgün bir edebiyat geleneğini temsil eder. Yakup Akyürek'in *Siyer Edebiyatı Endülüs* adlı çalışması, bu geleneğin oluşum ve gelişim sürecini detaylı bir şekilde inceleyerek, İslâm dünyasına sağladığı katkıları ortaya koyar. Eser, Endülüs siyer yazımının İslâm tarihinin önemli bir dönemini nasıl aydınlattığını ve bu geleneğin kültür, sanat, bilim ve edebiyat üzerindeki etkisini vurgular. Aynı zamanda, Hz. Peygamber'e dair kapsamlı bir edebi birikimi yansıtmasıyla, Endülüs İslâm kültüründe dinî inançların ve değerlerin nasıl yeniden üretildiğini anlamamıza yardımcı olur. Akyürek'in bu yaklaşımı, siyer yazımının yalnızca doğu coğrafyasıyla sınırlı kalmayıp, Endülüs gibi uzak bölgelerde de kendine özgü formlar kazandığını gözler önüne serer.

Yakup Akyürek'in bu çalışmasını, Endülüs merkezli diğer bazı araştırmalarla karşılaştırmak da önem taşır. Lütfi Şeyban'ın *Endülüs: Cihat, Reconquista, Convivencia*,<sup>23</sup> adlı eseri ile Akyürek'in çalışması arasında yöntem ve içerik açısından belirgin farklar bulunur. Şeyban, Endülüs'ün tarihini daha çok siyasi ve askeri boyutlarıyla ele alırken, Akyürek, siyer yazımını "coğrafya merkezli" bir yaklaşımla değerlendirir. Şeyban, cihadı Müslümanların siyasi ve askeri mücadelelerinin bir aracı olarak görürken, Akyürek cihadı manevi, toplumsal ve kültürel bir direnç mekanizması olarak ele alır. Ayrıca, Şeyban, siyer literatürünü siyasal mücadelelerin tarihsel bir yansıması olarak tanımlarken; Akyürek, bu eserleri toplumsal dayanışmayı güçlendiren ve dini-kültürel değerleri koruyan araçlar olarak değerlendirir. Akyürek'in çalışması ayrıca, siyer yazımının Endülüs gibi coğrafyalarda nasıl özgün formlar kazandığını incelerken, bu literatürün

<sup>21</sup> AKYÜREK, *Siyer Edebiyatı Endülüs*, 323-326

<sup>22</sup> AKYÜREK, *Siyer Edebiyatı Endülüs*, 373-379

<sup>23</sup> LÜTFİ ŞEYBAN, *Endülüs: Cihat, Reconquista, Convivencia* (İstanbul: Ketebe Yayıncılık, 2022),

Doğu İslâm dünyasındaki gelenekten farklılaşan yönlerini de vurgular. Bu çerçevede, İslâm tarihine ve kültürüne sağladığı katkıları detaylandırarak, coğrafi farklılıkların siyer yazımı üzerindeki etkilerini derinlemesine analiz eder.

Sonuç olarak, Akyürek'in *Siyer Edebiyatı Endülüs* adlı eseri, Endülüs tarihini yalnızca siyasi ve askeri mücadeleler açısından değil, Hz. Peygamber'e dair eserlerin bölgesel tezahürleri üzerinden de değerlendirir. Bu yaklaşım, siyer yazımının edebi, dini ve toplumsal işlevlerini bir arada görmeyi sağlar ve siyer literatürüne dair önemli bir boşluğu doldurur. Ayrıca, farklı bölgelerdeki benzer siyer örneklerinin karşılaştırmalı olarak ele alınması, "coğrafya merkezli siyer" yaklaşımını geliştirme potansiyeli taşır. Bu tür karşılaştırmalar, İslâm dünyasının çeşitli coğrafyalarında Hz. Peygamber algısının nasıl şekillendiğini, önceki çalışmalara kıyasla daha geniş bir çerçevede anlamayı mümkün kılar ve farklı bölgelerdeki siyer literatürünün çeşitliliğine ışık tutar. Böylece, siyer yazımının hem tarihsel hem de edebi bağlamda daha zengin bir çerçevede değerlendirilmesine katkı sağlar.

**Etik Beyan:** Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

**Yazar(lar) / Author(s):** Şenay Kara

**Finansman / Funding:** Yazarlar, bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadıklarını kabul ederler. / The authors acknowledge that they received no external funding in support of this research.

## Kaynakça

AKYÜREK, Yakup. *Siyer Edebiyatı Endülüüs*. İstanbul: Siyer Yayınları, 2023.

ŞEYBAN, Lütfi. *Endülüüs: Cihat, Reconquista, Convivencia*. İstanbul: Ketebe Yayıncılık, 2022.