

BERGAVÂTA: MAĞRİB’TE HETERODOKS BİR BERBERÎ FIRKASI

Adnan ADIGÜZEL*

Özet

Bergavâta, II/VII. yüzyıl başlarında Mağribu’l-Aksa’nın Atlas Okyanusu kıyısında yer alan Rabat yakınlarındaki Tamesnâ’da ortaya çıkmış didnî ve siyasî harekettir. Bergavâta’nın kurucusu olan Tarif Ebû Salih, başlangıçta bölgede Harici Sufriyye’nin temsilcisi olan Meysere’nin davetinde bölgede ona yardımcı ve aracı olan biriydi. Meysere’nin öldürülmesiyle bu hareket dağılmış, Tarif de bugünkü Rabat yakınlarındaki Temesnâ’ya yerleşmiştir. O, Temesnâ’daki Müslüman Berberîlerin lideri olmuş ve yaklaşık dört asır devam eden bir hanedanlık kurmuştur.

Bergavâta, temelleri Tarif tarafından atılan heterodoks bir anlayışı ifade etmektedir. Bu hareket, yeni bir peygamber ve kitap iddiasıyla İslamiyet’teki bazı dinî uygulamaları değiştirme yoluna gitmiştir. Bu anlamda abdest, namaz, oruç, evlilik vb. konularda yeni uygulamalar getirmiş, yine İslamiyet’teki çeşitli ceza uygulamaları değiştirmiştir. Bazen İslamiyet’te olmayan cezalar vazedilerek yeni bir dinî farklılaşma ortaya konulmuştur. Bergavâta’nın ibadet dili Berberîce’dir. Bu çalışmada Bergavâta’nın ortaya çıkışı, liderleri temsilcileri ve dinî anlayışları ve çeşitli uygulamaları hakkında bilgi verilmiştir.

Anahtar kelimeler: Bergavâta, Salih b. Tarif, Berberîce ibadet, Mağribu’l-Aksa, Kuzey Afrika, heterodoksi.

BERGHAWÂTA: A HETERODOX BERBERÎ SECT IN MAGHRIB

Abstract

Berghawâta arose in the early II/VII century in Tamesna, near Rabat province of Maghrib al Aksa, by the Atlantic Ocean. Tarif Ebu Salih, the founder of Berghawâta, was initially an assistant and mediator to the representative of Harici Sufriyye, Meysere, in his invitation of

*Yard. Doç. Dr. Osmangazi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü Öğretim Üyesi (adiguzela63@gmail.com).

people to their sect. The movement was disbanded after Meysere's murder and Tarif settled in Tamesna, near what is now Rabat, and became the leader of the muslim Berberis here, founding a dynasty to survive for about four centuries.

Berghawâta represents a heterodox approach whose foundations were laid by Tarif. The movement dared to change religious practices in İslam, claiming to have its own nobel book and prophet. In this connection, new practices were introduced in matters of abdest (ablution), praying, fasting, marriage etc and various punitive practices were changed. In some cases, the sect imposed punishments not occurring in İslam, leading to a new religious dissension. The language of prayer of Berghawâta was Berber. This study is meant to give information about the rise of Berghawâta, its leaders, representatives, religious mentality and various practices.

Key Words: Berghawâta, Salih b. Tarif, praying in Berber, Maghrib al-Aksa, North Africa, heterodoxy

Giriş

İslam tarihi boyunca Müslümanlar arasında siyasî, dinî, kültürel, ekonomik vb. sebeplerle oluşan bakış ve anlayış farklılıklarından dolayı çok sayıda fırka ortaya çıkmıştır. Bazen bu fırkaların ortaya attığı görüşler ve çeşitli konulardaki aşırı yorumları onların İslam dairesinden çıkıp çıkmadıkları konusunda tartışmalara neden olmuştur.

İslamiyet bir yandan Kafkaslara, Orta Asya'ya ve Çin'e, diğer taraftan da Kuzey Afrika kıyılarından Atlas Okyanusu, Endülüs ve Fransa'ya kadar olan bölgelerde çok hızlı bir şekilde hâkim olmuş, bu geniş alandaki nüfusun önemli bir kısmı Müslüman olmuştur. Çin'den Atlas Okyanusu sınırlarına kadar uzanan bu bölgelerde yaşayan insanlar Müslüman olduklarında daha önce sahip oldukları dinî inanış ve kültürleriyle Müslümanlar arasına katılmış oldular. Bunun sonucunda da farklı İslam anlayışlarının ortaya çıktığı görülmektedir. Arabistan Yarımadası'nda olduğu

gibi diğer bölgelerde de çeşitli kabilelerin İslamiyet'e girmeleriyle farklı anlayışlar ortaya çıkmıştır. Daha dört halife döneminin hemen sonrasında Müslümanlar arasında siyasî ve fikhî görüş ayrılıkları ve firkalaşmalar görülmeye başlamıştır.

İslamiyet'in ilk yüzyılı içinde Müslümanlar tarafından fet-hedilen Kuzey Afrika'da da Müslümanlar içinde görüş ayrılıkları, farklı siyasî hareketler ve dinî anlayışlar ortaya çıkmıştır. Bu farklılıklardan dolayı daha VIII. yüzyılın başlarından itibaren birbirleriyle mücadele içinde olan çok sayıda devlet kurulmuştur. Yine Ehl-i Sünnet mezheplerinden sayılan Malikilik dışında Şiilik ve Hariciliğin çeşitli kolları bu bölgede varlık göstermişlerdir. Bu mezhepler kendilerini Rüstemîler, İdrisîler, Fatimîler, Murâbitlar, Muvahhidler, Zîrîler vb. gibi çeşitli siyasî yapılarla da temsil im-kânı bulmuşlardır.

Bu çalışmada ele alacağımız Bergavâta, II. hicri yüzyılın başlarında ortaya çıkmış Berberî bir fırka ve hanedanlığın adıdır. Bu fırka başlangıçta İslam dini kurallarına son derece bağlı ve olabildiğince dindar bir görüntü veren Tarif b. Ebû Salih tarafından kurulmuştur. Ancak sonraki süreçte bu fırka, İslamiyet'teki ibadetler ve bazı dinî uygulamaları değiştirmeye başlamış, İslam dininin ilkelerini aşırı yorumlamalarıyla dikkat çekmiştir.

Bergavata ile ilgili bilgiler hemen hemen tamamen Bekrî'ye dayanmaktadır. Bekrî, bu konuda iki rivayetle onlar hakkında bazı bilgiler aktarmıştır. Bunlardan birincisi içeriden bir rivayettir. Bu rivayete göre 352 yılı Şevval'inde (Kasım 963) Bergavâta hanedanı elçi olarak Endülüs Emevi Devleti'nin baş-kenti Kurtuba'ya Ebû Salih Zemmûr b. Musa'yı göndermiş, o da Bergavâta hakkında bazı bilgiler vermiştir. Burada anlatılanlar ağırlıklı olarak hanedanlığın kurulmasından o güne kadar geçirdi-

ği siyasî tarihe ilişkin bilgilerdir. Zemmûr b. Musa, Bergavâta'nın ilk günlerinden elçi olarak gönderildiği Şevval 352'ye kadar olan Bergavâta tarihini anlatmış, onun anlattıkları Şilleli Ebû Musa İsa b. Davut b. İşrîn es-Setâsî tarafından Arapçaya tercüme edilmiştir.¹ Bekrî, Bergavâta hakkında bu tarihten sonraki yaklaşık yüz-yıllık dönemle ilgili bilgi vermemektedir. Ancak onlar, ileride Murabıtlarla savaşı esnasında tekrar karşımıza çıkmaktadır.

Bekrî'deki ikinci rivayette Bergavâta'nın başlangıcından itibaren siyasî tarihi ile ilgili bilgiler yanında dinî inanç ve uygulamaları konusunda da bilgi verilmiştir. Diğer kaynaklarda da Bergavâta ile ilgili anlatımlar genellikle Bekrî'nin anlattıklarıyla aşağı yukarı paralellik arz etmektedir.²

Bergavâta, bölgede çok geniş bir alana yayılmasa da uzun süre çok güçlü bir şekilde yaşamıştır. Bölgedeki diğer siyasî güçlerle mücadele etmiş ve onlara karşı koyarak yüzyıllarca ayakta kalmayı başarmıştır. Esasında Murabıtlar, büyük bir askerî ve siyasî güç olan Bergavâta'nın hâkimiyetine 451/1060 tarihinde son vermiştir. Bergavâta, yaklaşık yüz yıl sonra Muvahhidlere karşı ortaya çıkan ayaklanmalarda adından tekrar söz ettirmiş ve Muvahhidleri mağlup etmeyi başarmışlar ve askerî anlamda bölgede hâlâ önemli ve güçlü bir grup olarak var olduklarını göstermişlerdir.³

¹ Bekrî, Ebû Ubeyd el-Endelüsî (ö.487/1094), *el-Mesâlik ve'l-Memâlik*, Yayınlayan, A. P. Van Leeuwen ve A. Ferre, Tunus 1992, II, 819; İbn Haldûn, Abdurrahman (ö.808/1406), *Târihu İbn Haldûn*, Yayınlayan, H. Şahade, Beyrut, 2000, VI, 276.

² Bekrî, II, 819-828.

³ İbn Ebî Zer el-Fâsî (ö. 727/1327), *el-Enîsü'l-Mudrib bi Ravdi'l-Kırtâs fî Ahbâri Mulûkü'l-Mağrib Târihu Medîneti Fâs*, Rabat 1972, 190, 191; İbn Haldûn, VI, 311; Basset, René, "Bergavâta", *İA, C. II*, MEB Yayınları, İstanbul, 1997, II, 540.

1. Bergavâta İsmiinin Kökeni ve Bergavâta Fırkasının Oluşum Süreci

Bergavâta isminin nereden geldiği üzerinde farklı görüşler vardır. Bazı kaynaklar Bergavâta'nın Berberi Musâmide kabilesinin Zenâta kolundan olduklarını belirtmişlerdir.⁴ Bergavâta'nın Temesnâ bölgesindeki çok çeşitli Berberî topluluklardan biri olduğu yani, Berberî asıllı bir kabile adı olduğu ifade edilmiştir.⁵

Bir başka açıklamaya göre ise Bergavâta kelimesinin aslı, hanedanlığın ilk lideri olan Tarif'in Güneybatı Endülüs'ün Şezûne ya da Şerîş bölgesindeki Berbat kalesinden olduğu için ona ve takipçilerine buraya nispetle Berbâtî denilmiştir. Zamanla bu kelime Araplar tarafından Bergavâtî şeklinde söylenmiştir.⁶ Buna göre Tarif ve oğullarının ortaya attıkları inanç ve dinî sisteme bağlı olan kişilere ve Berberî topluluklarına Bergavâtî denilmiştir. Yani, Bergavâta bir kabileyi değil, bu dini anlayışın takipçileri olan çok değişik kabilelere mensup karışık bir topluluğu ifade etmektedir.⁷ Aslında İbn Ebî Zer de onların bir tek kabileden değil farklı birçok anne babanın (soyun) mensubu olduklarını ifade etmektedir. Bu da Bergavâta adı altında toplananların bir kabile ya da soy olmaktan daha çok bir inancın mensupları oldukları şeklinde yorumlanabilir.

⁴ İbn Haldûn, VI, 275, 276, 280; Merrakuşî, Abdulvâhid (ö. 621/1224), *el-Mu'cib fî Telhîsi Ahbâri'l-Mağrib*, Yayınlayan, M.S. Uryan, M. A. El-Alemî, Matbaatu'l-İstikame, Kahire, 1949, 67; Harekât, İbrahim, *el-Mağrib Abre't-Tarih*, Dâru'r-Reşâdi'l-Hadîs, Dârulbeydâ, 2000, I, 85.

⁵ İdrîsi, eş-Şerîf (ö.560/1165), *Kitâbu Nuzheti'l-Muşâtak fî İhtirâki'l-Afâk*, Leiden, 1863, 70.

⁶ Bekrî, II, 822; İbn Ebî Zer, 130; İbn Haldûn, VI, 280.

⁷ İbn Ebî Zer, 130; Nâsırî, Ebu'l-Abbas Ahmed b. Halid, *Kitabu İstiksâ li-Ahbâri'l-Mağribi'l-Aksâ*, Yayınlayan, C. en-Nâsırî, M. en-Nâsırî, Daru'l-Kitab Yayınevi, Darulbeydâ, 1954, II, 14.

II./VIII. yüzyıl başlarından V/XI. yüzyıl ortalarına kadar Bergavâta dinî anlayışının yaklaşık olarak (farklı kabile ve soylara mensup olsalar da) aynı coğrafyada yaşamakta olan insanları ifade etmek için kullanılması, sanki onların aynı soydan gelen bir kabile gibi anlaşılmasına sebep olmuş olabilir. Nitekim Bergavâta'nın dinî anlamdaki varlığı Murabıtlar tarafından V./XI. yüzyıl ortalarında sona erdirildiği halde bu tarihten yaklaşık bir asır sonra, Muvahhidlerin buraya geldikleri dönemde de bölgedeki insanlar için aynı ismin kullanılmaya devam ettiğini görüyoruz. Yani, Murabıtlar döneminde farklı bir dinî anlayışın temsilcisi olanları ifade etmek için kullanılan bu isim, Muvahhidler döneminde ise bölgedeki insan topluluğunu ifade etmek için kullanılmıştır.

Bergavâta'nın yaşamakta olduğu yer ise, Atlas Okyanusu kıyılarındaki bugünkü Rabat şehrinin Kuzey ve Güneye doğru uzanan kısımlarıdır. Bu dinî anlayışın ortaya çıktığı yer, kıyı bölgesindeki Tâmesnâ şehridir. Bu hareket buradan Atlas Okyanusu boyunca Akdeniz kıyısına ve Selâ, Ezmûr, Enfâ (Dârulbeydâ) ve Asfi'ye doğru sahile paralel uzanan Tamesnâ düzlükleri çevresinde yayılmıştır.⁸ Zirikli, Bergavâta Devleti'nin hüküm sürdüğü alanın Atlas Okyanusu kıyısında, Dârulbeydâ ile Süveyre arasında bulunduğunu ifade etmiştir.⁹ Bu bölgede Bergavâta inancına bağlı, ya da onların hâkimiyeti altında yaşayan çok sayıda kabile vardı. Onların askerî gücü de, tamamı Bergavâta inancına bağlı olmasalar da bu topluluklardan temin ediliyordu. Nitekim

⁸ İbn Ebî Zer, 130; İbn Haldûn, VI, 276; Bel Alfred, *el-Firaku'l-İslamiyye fî Şimâli'l-İfrikiyye mine'l-Fethi'l-Arabî Hatta'l-Yevm*, ter. Abdurrahman Bedevî, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut 1981, 173; Herekât, I, 85; Seâlibî Abdulaziz, *Târihu Şimâli İfrikyâ mine'l-Fethi'l-İslâmî ilâ Nihâyeti'd-Devleti'l-Ağlebiyye*, Yay., Ahmed b. Milâd ve Muhammed İdrîs, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut, 1990, 147.

⁹ Zirikî, Hayreddîn, *el-A'lâm Kamûsu't-Terâcim*, Beyrut, 1989, IV, 44.

Bergavâta'nın askerî gücünde kendi anlayışlarından olmayan çeşitli Müslüman kabilelere mensup askerler de yer almaktaydı.¹⁰

2. Bergavâta Hanedanlığı (125-451/743-1059) ve Emirleri/İmamları

Bergavâta hanedanlığının kurucusu olan Tarif Ebû Salih, daha önce bölgeden Emevi halifesi Hişam'a (724-743) gönderilen Berberî heyeti içinde yer almış bir kişiydi. O, bölgede Hariciliğin mutedil bir kolu olan Sufriyye'nin¹¹ davetçiliğini yapan Meyseretü'l-Hakîr Tarîf el-Matgarî'nin çalışmalarında ona yardımcı olmuş ve aracılık yapmıştır. Meysere'nin ölmesi ve Sufriyye'nin ortadan kalkmasıyla Tarif bölgede serbest kalmış ve Tamesnâ'ya yerleşmiştir.¹² Tarif'in kurduğu hanedanlık, II/VIII. yüzyıl başlarından, Murabıtların V./XI. yüzyıl ortalarında bölgeye hâkim olmalarına kadar devam etmiştir.

Saâlibi, Berberîlerin Arap ve İslam hâkimiyetine bir karşı koyma şekli olarak İslam dininden de istifade ederek yeni bir din oluşturmaya çalıştıklarını, Bergavâta'nın da bunun bir sonucu olduğunu ifade etmiştir. Batılı araştırmacılardan A. Bel de bu hareketin ortaya koyduğu bazı uygulamaları Berberî yerel anlayışlarla izah etmeye çalışmıştır.¹³ Bergavâta ile ilgili rivayetlere göre bu hanedanlığın liderleri ve onlarla ilgili bilgileri şöyle özetleyebiliriz:

¹⁰ Bekrî, II, 827; Seâlibî, 152; Basset, II 540.

¹¹ Harici Sufriyye'nin temsilcisi olan Meysere, hicri 120'li yıllarda Kuzey Afrika'da, Mağribu'l-Aksa bölgesinde faaliyet göstermiştir. Bkz. Bel 1981: 144-149.

¹² İbn İzârî, İzârî Merrakuşî (ö.695/1295), *el-Beyânu'l-Muğrib fî Ahbâri'l-Endulus ve'l-Mağrib*, Yay. G. S. Colin, L. Prevençal, Leiden 1948, I, 223; İbn Haldûn, VI, 276; Seâlibî, 147; Harekât, I, 86.

¹³ Seâlibi, 146, 147; Bel, 175-180.

Tarîf Ebû Salih: Hanedanlığın kurucusudur. O, Doğu'da eğitim almış, bu anlamda sihir ve daha başka alanlarda maharet sahibi olmuş ve Mağrib bölgesine geri dönmüştü.¹⁴ Seâlibi, Tarîf'i Berberîlerin en büyük dâhilerinden biri olarak göstermiştir.¹⁵

Bergavâta inancının ve hanedanlığının başlangıç yeri olan Tamesnâ, Tarîf'in buraya yerleştiği dönemde son derece cahil Müslüman Berberî Zenetâ ve Zevâga kabilelerinin yaşadığı bir yerdi. Tarîf, buradaki halkı zühd ve takva görüntüsüyle büyüleyip kandırarak onların kendisine tamamen güvenmelerini ve bağlanmalarını sağlamıştır. Kısa zamanda buradaki insanların lideri olmuş ve Temasnâ halkı onun bütün emir ve yasaklarını kabul etmeye başlamıştır. Onun iyi bir Müslüman olarak yaşayıp öldüğü de rivayet edilmiştir.¹⁶ Kendisinden sonra da oğulları bu liderliği dinî, askerî ve siyâsî olarak sürdürmüşlerdir.

Bergavâta hanedanlığının kurucusu olan Tarîf'in köken olarak Yahudi asıllı olduğu da rivayet edilmiştir. O, Endülüs'ün Şezûne şehri yakınlarındaki Berbat kalesi/beldesindedir. O, Doğu'ya seyahat ederek eğitim almış ve daha sonra Mağrib'e dönmüştür.¹⁷ Meysere'nin çalışmalarında ona yardımcı ve aracı olarak Harici Sufriyye fırkasının bölgedeki çalışmalarına katılması da muhtemelen bu dönemde olmuştur.

Salih b. Tarîf: O, Tarîf'in dört oğlundan biri olarak 110/728 yılında doğmuştur.¹⁸ Muhtemelen 127/745 yılında işbaşına geçmiştir.¹⁹ O, babasıyla birlikte Meysere'nin adamı olarak küçük yaşlarda Sufriyye adına çeşitli çatışmalara katılmıştır.²⁰

¹⁴ İbn Ebî Zer, 130.

¹⁵ Seâlibî, 147.

¹⁶ Bekrî, II, 819; İbn İzârî, I, 224.

¹⁷ İbn Ebî Zer, 130; İbn Haldûn, VI, 276; Nâsırî, II, 14.

¹⁸ İbn İzârî, I, 224.

¹⁹ İbn Haldûn, VI, 276.

²⁰ Bekrî, II, 819.

İşbaşına geçtikten sonra kendi inancına davette bulunmuş ve muhalefet edenlerle savaşmıştır. O, kendisini ahir zamanda çıkıp yeryüzünden zulmü kaldıracak, Deccal'la savaşıacak ve Hz. İsa'nın arkasında namaz kılacağı mehdi olarak görmüştür. Yine o, bağlıları tarafından Bergavâta inancının kurucusu ve kendisine seksen sureli bir kitap (Kur'an) vahyedilen bir peygamber olarak kabul edilir. Bu anlamda Bergavâta dinî anlayışının kurucusu Salih sayılmalıdır. Bergavâta'nın inanç ve dinî anlayışını belirlemiş, peygamberlik ve yeni şariat tebliği Salih tarafından ortaya atılmıştır. Bu konuda Tarif'in adını veren rivayetlerde de, onun peygamberlik ve yeni şariat iddiasını gizlediği, ortamın uygun hale gelmesi halinde açıklanması için bu konuda oğullarına vasiyette bulunduğu rivayet edilmiştir. Sonuçta Salih b. Tarif'in adı peygamberlik ve yeni şariat ortaya koyan ya da bunu açıklayan kişi olarak bütün rivayetlerde yer almıştır.²¹

Salih, kendisini Kur'an-ı Kerim'de geçen 'Sâlihu'l-Müminin'²² olarak tanıtmıştır. Bölgede 47 yıl hükmettikten sonra, yerine oğlu İlyas'ı bırakarak yedinci hükümdar döneminde yeniden gelmek üzere Doğuya gitmiştir. Onun isminin Arapçada Salih, Süryanicede Mâlik, Acemcede Âlim, İbranîcede Verbiyâ, Berberîcede ise kendisinden sonra peygamber gelmeyecek olan anlamında Veryâverî olduğu rivayet edilmiştir.²³

İlyas b. Salih: Babasının ayrılmasından sonra elli yıl boyunca Bergavâta'ya liderlik yapmıştır. O halkın tepkisinden çeki-

²¹ Bekrî, II, 819; İbn Ebî Zer, 130; İbn İzarî, I, 224; İbn Haldûn, VI, 276; Nâsirî, II, 14.

²² Kur'an-ı Kerim, Tahrim suresi, 4. Ayete atıfta bulunmuştur.

²³ Bekrî, II, 820; İbn Haldûn, VI, 276, 277; Bel, 183, 184.

nerek kendisini tam bir Müslüman olarak göstermiş, babasının kendisine vasiyet ettiği asıl inancını gizlemiştir.²⁴

Yunus b. İlyas: Bergavâta inancını açıkça ortaya koyan, nübüvvet iddiasında bulunan ve bu yolda savaş veren bir kişidir. Kendi inancına tabi olmayanları öldürmüştür. Bu uğurda 380 beldeyi yerle bir etmiş ve 7770 kişiyi öldürmüştür.²⁵ Verilen rakamlar mübalağa içerse de onun Bergavâta inanç ve anlayışını açıkça tebliğ ettiği ve bu uğurda çok büyük savaşlar verdiği anlaşılmaktadır. Onun duyduğu her şeyi ezberlemesini sağlayan bir ilaç içtiği, İlmü'n-Nucûm, Cedel ve kehanet konularında uzman olduğu belirtilmiştir. Bergavâta liderleri içinde sadece onun Hacca gittiği rivayet edilmiştir (301/913). Kırk dört yıl hükümdarlık yapmıştır.²⁶

Ebû Gafîr Muhammed b. Muaz b. İlyas (Yunus'un amcasının oğlu): Ebû Gafîr de Bergavâta dinî ilkelerini en sert şekilde uygulamıştır. Bu uğurda çok kan dökmüş, bir şehirde perşembeden perşembeye tam sekiz gün katliam yaptığı rivayet edilmiştir. Ancak onun daha da öne çıkan özelliği kırk dört tane eşi ve bir o kadar da çocuğunun olmasıdır. Yirmi dokuz yıl hükümdarlık yaptıktan sonra 300/912 yılında ölmüştür.²⁷

Abdullah Ebu'l-Ensar: Abdullah, cömertlik, ahde vefa gösterme, zarafet sahibi vb. güzel ahlaki özelliklere sahip bir kişi olarak anlatılmıştır. Ancak her yıl askerlerini toplayıp çevredeki kabilelerle savaşmaktan da geri durmamış ve atalarının yolunda gitmeye devam etmiştir. Bergavâta'ya kırk iki yıl hükmettikten sonra 341/912 yılında vefat etmiştir.²⁸

²⁴ Bekrî, II, 820; İbn İzârî, I, 224; İbn Haldûn, VI, 276, 277.

²⁵ Bekrî, II, 820; İbn İzârî, I, 224; İbn Haldûn, VI, 276, 277.

²⁶ Bekrî, II, 820, 822, 823; İbn İzârî, I, 224; İbn Haldûn, VI, 276, 277.

²⁷ Bekrî, II, 821; İbn İzârî, I, 224; İbn Haldûn, VI, 276, 277.

²⁸ Bekrî, II, 821, 822; İbn İzârî, I, 224, 225; İbn Haldûn, VI, 276, 277.

Mansur b. İsa b. Ebi'l-Ensar: O, 341/952 yılında 22 yaşında hanedanlığın başına geçmiştir. Babası kendisine Endülüs Emevi Devleti ile iyi ilişkiler kurmasını tavsiye etmiştir. O da belki bunun bir gereği olarak Kurtuba'ya elçi göndermiştir. O atalarının yolunda gitmeye devam etmiş, bu uğurda çevresindeki kabilelerle şiddetli çatışmalara girişmiş ve Mağrib'teki birçok kabileyi itaat altına almıştır.²⁹ Mansur b. İsa hâkimiyetinin 32. yılında, 372-373/982-983'te Zirîlerle giriştiği savaşı kaybetmiş ve Zirîler tarafından öldürülmüştür.³⁰

Bu tabloya göre hanedanın atası olan Tarif 125/743 yılı civarında ölmüş ve ondan sonra burada kısaca biyografilerini verdiğimiz liderler sırayla işbaşına geçmişlerdir. Mansur b. İsa'nın 373/983'te öldürülmesinden sonra Bergavâta'nın liderliğine kimin geçtiği konusunda bir belirsizlik vardır. Bundan sonra Bergavâtanın lideri olarak bildiğimiz tek isim Murabıtlarla savaş esnasında (450-451/1058-1059) onlara başkanlık yapan Ebu Hafs Abdullah b. Ubey b. Ebî Ubeyd b. Muhammed b. Mukallid b. Elyesa b. Salih b. Tarif el-Bergavâtî el-Mütenebbî'dir.³¹ Mansur b. İsa'nın ölümü ile Ebû Hafs Abdullah'ın ölümü arasında 75 yıl kadar bir süre vardır. Bundan dolayı İsa ile Ebû Hafs Abdullah arasında kim olduğunu bilmesek de en az bir kişinin daha liderlik yaptığı kabul edilmelidir. Nitekim 420/1029'da onların liderlerini bilmesek de Selâ civarında Zirîlerle savaşlarını devam ettirmişlerdir.³²

²⁹ İbn İzârî, I, 225; İbn Haldûn, VI, 278.

³⁰ Nuveyrî, Şehabeddin Ahmed b. Abdulvehhab (ö. 733/1333), *Nihâyetu'l-Ereb fî Funûni'l-Edeb*, Yay. Abdulmecid Turhaynî, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut (2004), XXIV, 96; İbn Haldûn, VI, 279.

³¹ İbn Ebî Zer, 132; Nâsırî, II, 17.

³² İbn Haldûn, VI, 279; Nâsırî, II, 16, 17.

V./XI yüzyıl ortalarında Sahra'da ortaya çıkan Murabıtlar Hareketi kısa zamanda bölgeye hâkim olmuş ve Sicilmâse, Der'a, Susulaksa ve Mağribu'l-Aksâ'nın Akdeniz ve Atlas Okyanusu kıyılarına doğru uzanmıştır (445-450). Murabıtların 449/1057 yılında Ağmat³³ civarını almalarından sonra, Abdullah b. Yasin'e Bergavâta hakkında bilgi verilmiştir. Bunun üzerine Abdullah b. Yasin öncelikle Bergavâta'ya karşı savaşmanın vacip olduğunu söyleyerek onlara karşı harekete geçmiştir. Murabıtların Bergavâta'ya karşı yürüttüğü bir dizi savaş esnasında Abdullah b. Yasin yaralanmış ve kısa zaman sonra da ölmüştür. Ancak onun 24 Cemaziyelevvel 451/8 Temmuz 1059'da³⁴ ölümünden sonra da Murabıtların askerî ve siyasî lideri olan Ebu Bekir b. Ömer el-Lemtûnî, Bergavâta ile savaşı devam ettirmiştir. Murabıtlar, Bergavâta'yı tamamen dize getirip dinî anlamda köklerini kazımışlardır (451/1050). Sonuçta onlardan bir kısmı öldürülmüş, bir kısmı çöle kaçmış, kalanlar da dinî anlamda Murabıtların Malikî anlayışlarını kabul etmişlerdir. Böylece Bergavâta dinî anlayışına bağlı kimse kalmamış ve onlara ait her şey ortadan kaldırılmıştır.³⁵

3. Bergavâta'nın Dinî İnanış ve Uygulamaları

Bergavâta fırkası İslamiyet'in namaz, oruç, abdest, evlilik, boşanma, yiyecekler gibi konulardaki kurallarını değiştirerek yeni bir mezhep ya da dini anlayış ortaya koymuştur. Bu dinî anlayışı ortaya koyan Bergavâta lideri Salih b. Tarif, vahiy aldığını ve kendisine seksen sureli Berberîce bir '*kutsal kitap*' (*Kur'an*) indirildiğini iddia etmiş, namazlarda bu kutsal kitaptan bölümler okumuş, yeni dinin ibadet dilini Berberîce olarak belirlemiştir.³⁶

³³ Mağribu'l-Aksâ'da Merrakeş'in 100 km kadar doğusunda yer alan bir şehir.

³⁴ İbn Ebî Zer, 132.

³⁵ İbn Ebî Zer, 131-133; Zirikli, II, 68; Nâsirî, II, 18.

³⁶ Bekrî, II, 824, 825; İbn İzârî, I, 227; Bel, 174, 176; Basset, II, 539.

Bergavâta hakkında bilgi veren kendileri dışındaki kaynaklar onları Mecûsî, sapık, dalalet ve küfür ehli olarak vasıflandırmışlardır.³⁷ Diğer yandan Hikmet Naci, Bergavâta'nın beşinci mezhepten olduğunu söylemiş, DİA'ya 'Murabıtlar' maddesini yazan İsmail Yiğit ise onları putperest kabileler olarak ifade etmiştir.³⁸

Bergavâta ile ilgili anlatımlarda onların bazı dinî anlayış ve uygulamalarının Haricilik, Şiilik ve bazı yerel kaynaklardan beslendiği görülmektedir. Mesela hırsızlık yapanlara, yalan söyleyenlere vb. çok büyük ceza vermelerini Hariciliğin, mehdilik ve gaib imam benzeri anlayışları Şiiliğin ve evlilik, tükürükle şifa arama gibi konuları da yerel etkilerle ilişkilendirmek mümkündür.³⁹

3.1. Bergavâta'nın İtikadi Görüşleri

Bergavâta fırkası Salih b. Tarif'in iddialarına dayalı bir inanç ve çeşitli ibadetlerden oluşmaktadır. Bergavâta'nın inanç sistemi ile ilgili rivayetlerde Salih ve diğer bazı liderlerinin peygamberlik iddiası dışında İslam dininden ayrı herhangi bir inanış yer almamaktadır. Salih, aynı zamanda ahir zamanda ortaya çıkıp Deccal ile savaşacak olan en büyük mehdidir. Onlar diğer peygamberlere iman etmekle birlikte Salih b. Tarif'in peygamberliğini de kabul etmişlerdir. Müslümanlar için diğer peygamberlerin Hz. Muhammed'e göre konumu neyse, onlar için de son peygamber olarak kabul ettikleri Salih'in durumu aynıdır.⁴⁰ Onlara göre Salih, Allah'tan vahiy almıştır ve bu konuda şüpheye düşen kâfir

³⁷ İbn Ebî Zer, 130; Zirikli, IV, 44; Nâsırî, II, 17.

³⁸ Naci, Hikmet, *Tarih Boyunca Kuzey Afrika ve Beberiler*, İstanbul 1955, 35; Yiğit, İsmail, "Murabıtlar", *DİA*, İstanbul, 2004, XXXI, 152.

³⁹ Bel, 176-179.

⁴⁰ Basset, II, 539.

sayılır. Salih kendisine gelen vahiyle onlara seksen sureli bir kitap (Kur'an) getirmiştir.

Onların kutsal kitap (Kur'an) surelerinin çoğunun adı peygamber adlarından oluşmaktadır. Bu kitabın ilk suresi Eyyub, son suresi ise Yunus suresidir. Bu kitapta Adem, Nuh, Eyyub, Yunus, Musa, Harun, Esbât, Benî İsrâil, Harut ve Marut, Talut, ..gibi sureler vardır. Ayrıca onların Kur'an'ında İblis, Karun, Haman, Ye'cuc ve Me'cuc, Deccal, Acel, Firavn, Nemrut vb. surelerle Dik (horuz), Hacel (Keklik), Cerâd (Çekirge), Cemel (Deve), Haneş (Örümcek) sureleri, yine Haşr ve Garâibu'd-dünya suresi gibi sureler yer almaktaydı.⁴¹

3.2. Bergavâta'nın Dinî uygulamaları/Fıkhî Görüşleri

Bergavâta ile ilgili anlatımlarda onların Oruç ibadetini Ramazan ayı yerine Recep ayına aldıkları, ayrıca Cuma günlerinin oruçlu geçirilmesi gerektiği belirtilmiştir. Kurban kesme günü ise 11 Muharrem olarak kabul edilmiştir.

Abdest alırken önce göbeklerini, kalçalarını⁴² ve avret mahallerini yıkıyorlar, sonra ağızlarını çalkalıyor, yüzlerini yıkayıp enselerini mesh ediyorlardı. Daha sonra kollarını yıkayıp başlarını ve kulaklarını mesh ediyorlar ve en son olarak da ayaklarını yıkıyorlardı.⁴³ Namaz beş vakit gündüz, beş vakit de gece olmak üzere on vakit olarak kabul edilmişti. Ancak namazlardan bir kısmı secdesiz, imâ ile bir kısmı da Müslümanların kıldığı namaz gibi kılınmaktaydı. Secde, peş peşe üç defa ve eller ve yüz yerden yarım karış kadar kaldırarak yapılıyordu. Cuma namazları Cuma günü yerine Perşembe günleri kuşluk vaktinde, kendi kitapların-

⁴¹ Bekrî, II, 826; İbn İzârî, I, 227; İbn Ebî Zer, 131.

⁴² İbn Ebî Zer, 131.

⁴³ Bekrî, II, 824.

dan bir kısmının ayakta, diğer bir kısmının da rükûda okunmasıyla eda edilmekteydi.

Namaz sonundaki selamlarda '*Allahu fevkanâ. Lem yegib anhu şeyün fi'l-ardı velâ fi's-semâi* (Allah üzerimizde, ne yerde ne de gökte hiçbir şey O'na gizli kalmaz)' denilmekteydi. Namazlardan sonra ise (tesbihat olarak) yirmi beşer kez, '*Mukkur Yâkuş*' (Allahu ekber), '*Îhan Yâkuş*' (el-Vâhidu Allah) ve '*Verdâm Yâkuş*' (Lâ Ehade Mislullah) derlerdi. Bismillah anlamında da Berberîce '*Eysemem Yâkuş*' derlerdi.⁴⁴

Bergavâta'nın Ezan ve kamet diye bir uygulamaları yoktu. Vaktin bilinmesi için horozların ötüşüyle iktifa ediyorlardı. Zekât olarak hububatlardan 1/10 (öşür) alıyorlardı. Müslümanlardan ve kendi inançlarından olmayan diğer kişilerden bu konuda bir şey kabul etmiyorlardı.⁴⁵ İstedikleri kadar kadınla evlenmeleri ve istediklerini boşayıp daha çok istedikleri başkalarını almalarında bir sakınca yoktu.⁴⁶ Ancak amcakızlarıyla evlenmek yasaktı ve en az üç göbek uzak akraba ile evlenilebilirlerdi. Müslümanlarla evlenmeleri kesinlikle yasaktı.⁴⁷

Hırsızlık yapan kişi suçunu itiraf etmesi ya da hırsızlığı açıkça ispat edilmesi (*bi'l-beyyine*) durumunda ölüm cezasına çarptırılmaktaydı. Zina eden kişilere recm cezası uygulanması gerekmekteydi. Yalan söyleyen kişiler ise sürgün cezasına çarptırılır ve bu kişilere 'el-mugayyir' denilirdi. Diyet gerektiren suçları işleyen kişilere diyet olarak yüz inek takdir edilmişti. Onlara göre hayvanların başını yemek haram kabul edilmişti. Su ürünlerinden olan balık da ancak başı kesildikten (*yüzekki*) sonra yenilebilirdi.

⁴⁴ Bekrî, II, 824, 825; İbn İzârî, I, 226, 227; Bel, 175; Basset, II, 540.

⁴⁵ Bekrî, II, 825.

⁴⁶ İbn Ebî Zer, I, 227.

⁴⁷ Bekrî, II, 824, 825; İbn İzârî, I, 226.

Tavuk yumurtası yemeyi haram, tavuk yemeyi de mecbur kalmadıkça mekruh olarak kabul etmekteydiler. Horoz eti yemek ise haram kabul edilirdi. Bunun sebebi de ezan vakitlerinin horozun ötüşüne göre belirlenmesiydi. Horoz kesen ve yiyen kişinin bir köle azat etmesi gerekmekteydi.

Peygamber olarak kabul ettikleri Salih b. Tarif'in tükürüğünün şifa olduğunu kabul ederlerdi. Bu inanç gereğince onun, bağlılarının avuçlarına tükürüp bu tükürüğü hastalarına götürerek yüzlerine ve gözlerine sürmeleriyle hastalarının şifa bulacağına inanırlardı.⁴⁸

Sonuç

İslam tarihinin ilk yüzyıllarından itibaren Müslümanlar arasında çeşitli fikir ayrılıkları ortaya çıkmıştır. Bu fikir ayrılıkları zamanla Müslümanların birbirlerine dinî, siyasî ve fiili baskılarla hükmetme çabalarına dönüşmüştür. Siyasî ve askerî güçlerin Müslümanlar arasındaki fikir ayrılıklarında bir tarafı tam olarak desteklemesiyle diğer gruplar üzerine baskılar ortaya çıkmıştır. Bu baskıların sonuçlarından biri olarak çeşitli akımlar yaşayabilmek için siyasî baskılardan uzak, ya da daha az hissedildiği yerlere gitme durumunda kalmışlardır. Bu anlamda Emevilerin Haricilere ve Şiilere baskıları onları ortaya çıktıkları Hicaz bölgesinden kaçarak İslam dünyasının kıyılarına yöneltmiştir. Bunun sonuçlarından biri olarak Kuzey Afrika muhalif akımlar için önemli merkezlerden biri olmuştur.

Bu muhalif akımlardan biri olan Bergavâta, Tanca bölgesinden başlayarak Kuzey Afrika içlerine doğru yayılma çabası içinde olan Hariciliğin Sufriyye kolunun faaliyetlerinde aracılık yapan Tarif b. Ebû Salih tarafından kurulmuştur. Aynı zamanda Tarif'i hanedanlığın kurucusu da olan bu şahıs, başlangıçta

⁴⁸ Bekrî, II, 825; İbn İzârî, I, 227; İbn Ebî Zer, 131; Bel, 178, 179.

Sufriyye davetçisiyken, Sufriyye'nin dağılmasıyla Tamesnâ'ya yerleşerek kendine yeni bir yol çizmiştir. Bergavâta fırkası ve hanedanı hâkim olduğu bölgelerde İslam dininin bazı temel kurallarını değiştirmişler, yeni bir Kitap ve Peygamberlik iddiasında bulunmuşlar ve dinî kurallar ortaya koymuşlardır. Bu sapkın dinî anlayışın temsilcileri bugünkü Rabat ve çevresinde üç yüzyıldan fazla (125-451/743-1060) hâkimiyet kurmuşlardır. Onların erken bir tarihte Müslüman olmuş bir toplum içinde sapkın inanç ve uygulamalarıyla yeni bir din ortaya koyarak bunu yüzyıllar boyunca yaşatmış olmaları, bölgedeki İslami bilgi ve bağlılığın kökleri ve temellerinin sağlamlığı konusunda kuşkulara yol açmaktadır.

Sonuç olarak Bergavâta, Müslümanlar arasındaki dağınıklık ve baskıcı yönetimlerin bir sonucu olarak ya da bunu fırsat bilerek ortaya çıkmıştır. Müslümanların daha açık ve farklı görüşlere daha fazla müsamaha gösterebilen birlik içinde yaşayan bireyler olmaları bu tür hareketlerin doğmasını önemli ölçüde azaltacaktır. Yine Müslümanların siyasî ve askerî güçlerinin farklı anlayışlara karşı ezici ve yok edici bir tavır içinde olmaktan uzak durmaları, bâtını ve sapık olarak nitelendirdiğimiz birçok akımın çıkmasına gerek bırakmayacaktır.

Kaynaklar

Basset, René (1997), “*Bergavâta*”, İA, C. II, s. 539-541, MEB Yayınları, İstanbul.

Bekrî, Ebû Ubeyd el-Endelusî (ö.487/1094) (1992), *el-Mesâlik ve'l-Memâlik*, Yayınlayan, A. P. Van Leeuwen ve A. Ferre, Tunus.

Bel, Alfred (1981), *el-Firaku'l-İslamiyye fî Şimâli'l-İfrîkiyye mine'l-Fethi'l-Arabî Hatta'l-Yevm*, ter. Abdurrahman Bedevî, Dâru'l-Garbi'l-İslamî, Beyrut.

Harekât, İbrahim (2000), *el-Mağrib Abre't-Tarih*, Dâru'r-Reşâdi'l-Hadîs, Dârulbeydâ.

İbn Ebî Zer el-Fâsî (ö. 727/1327)(1972), *el-Enîsu'l-Mudrib bi Ravdi'l-Kirtâs fî Ahbâri Mulûkü'l-Mağrib Târihu Medineti Fâs*, Rabat.

İbn Haldûn, Abdurrahman (ö.808/1406), (2000), *Tarihu İbn Haldûn*, Yayınlayan, H. Şahâde, Beyrut.

İbn İzârî Merrakuşî (ö.695/1295) (1948), *el-Beyânu'l-Muğrib fî Ahbâri'l-Endulus ve'l-Mağrib*, Yay. G. S. Colin, L. Prevençal, Leiden.

İdrisî, eş-Şerîf (ö.560/1165)(1863), *Kitâbu Nuzhetu'l-Muştâk fî İhtirâki'l-Afâk*, Leiden.

Merrakuşî, Abdulvâhid (ö. 621/1224) (1949), *el-Mu'cib fî Telhîsi Ahbâri'l-Mağrib*, Yayınlayan, M.S. Uryan, M. A. El-Alemî, Matbaatu'l-İstikame, Kahire.

Naci, Hikmet (1955). *Tarih Boyunca Kuzey Afrika ve Beberiler*, İstanbul.

Nâsırî, Ebu'l-Abbas Ahmed b. Halid (1954), *Kitabu İstiksâ li-Ahbâri'l-Mağribi'l-Aksâ*, Yayınlayan, C. en-Nâsırî, M. en-Nâsırî, Daru'l-Kitab Yayınevi, Darulbeydâ.

Nuveyrî, Şehâbeddîn Ahmed b. Abdulvehhâb (ö. 733/1333) (2004), *Nihâyetu'l-Ereb fî Funûni'l-Edeb*, Yayınlayan, Abdulmecid Turhaynî, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut.

Seâlibî, Abdulaziz (1990), *Târihu Şimâli İfrîkiyâ mine'l-Fethi'l-İslâmî ilâ Nihâyeti'd-Devleti'l-Ağlebiyye*, Yayınlayan, Ahmed b. Mîlâd ve Muhammed İdrîs, Dâru'l-Garbi'l-İslamî, Beyrut.

Yiğit, İsmail (2004), “Murabıtlar”, DİA, XXXI, 152-155, İstanbul.

Zirikî, Hayreddîn (1989), *el-A'lâm Kamûsu't-Terâcim*, Beyrut.

EK-1:

Salih b. Tarif'in seksen sureli kutsal kitaplarının ilk suresi olan Eyyub suresinin özeti:

ذكر كلمات مترجمة من أول سورة أيوب وهي استفتاح كتابهم
 1380 باسم الله الذي أرسل الله به كتابه إلى الناس، هو الذي بين لهم به
 أخباره.

قالوا: علم إبليس القضية، أبى الله ليس يطيق إبليس (أن يعلم) «3» كما يعلم
 الله. سل أي شيء يغلب الألسن في الأقولة، ليس يغلب الألسن (في الأقولة إلا
 الله) «4» بقضائه باللسان الذي أرسل الله بالحق إلى الناس استقام الحق «5» .
 انظر محمدًا «6» . وعبارة ذلك بلسانهم أيمنى «7» مامت فمامت محمد. كان
 حين عاش استقام الناس كلهم الذين صحبوه حتى مات، ففسد الناس. كذب
 من يقول إن الحق يستقيم وليس ثم رسول الله. وهي سورة طويلة.

“Allah'ın adıyla.

O Allah ki kitabını insanlara kendi adına gönderdi. O'dur insanlara haberlerini açıklayan.

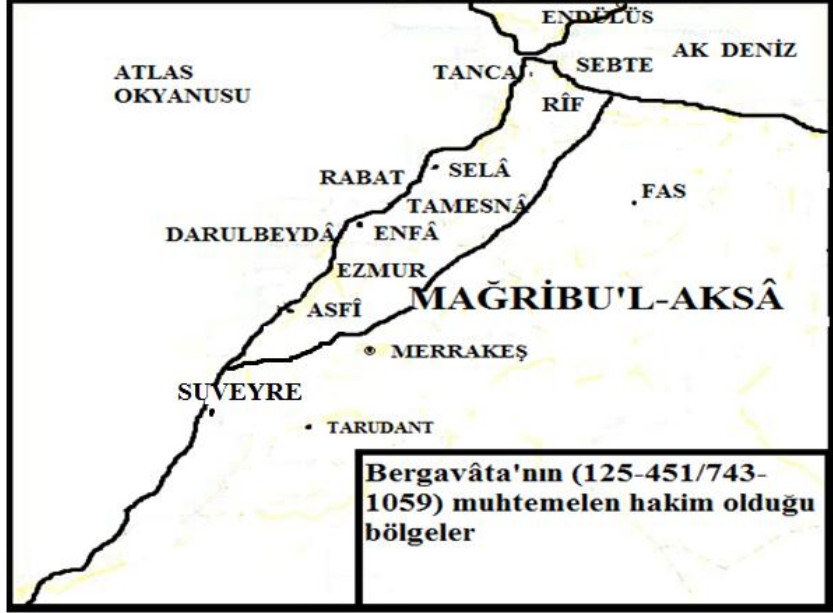
İblis'in bütün meseleleri bildiğini söylediler. Allah bunu reddeder. İblis'in Allah'ın bilgisi gibi bilgi sahibi olması diye bir şey yoktur. Sor (onlara), söz söyleme konusunda kim daha güçlüdür? Bu konuda Allah'a üstün gelecek hiç kimse yoktur.

Allah insanlara hükümlerini lisan ile bildirdi/gönderdi. Hakk gerçekleşti. Muhammed'i düşün; O yaşadığı dönemde ona arkadaşlık edenler o ölünceye kadar dosdoğru hareket ettiler. O ölünce insanlar bozuldu.

Allah'ın elçisi olmadan da hakkın gerçekleşeceğini söyleyenler yalan söylemektedirler” Bu uzun bir suredir (Bekrî 1992: II, 826). Ayrıca bkz. Seâlibi 1990: 151, 152.

Buradaki ifadelerin Berberîce olduğu ve Arapçaya tercüme edildiği hatırdadır. Verilen tercüme motamot bir tercüme değildir.

EK-2 Bergavâta Hanedanlığı'nın hâkim olduğu coğrafya.



**ABBASİ SARAYININ SİVRİ DİLLİ NEDİMİ:
EL-CEMMÂZ (-I-)**

Hüseyin Günday*

Özet

Klâsik Arap edebiyatı kaynakları, Abbasi döneminde yaşanan bazı hadiseleri mizahi bir üslupla sunan nükteli anlatılara oldukça geniş bir yer ayırmıştır. Önemli saray şairlerinden ve nedimlerinden biri olan ünlü Basralı nüktedan el-Cemmâz (ö. 242/857) Abbasi dönemi mizahının temsilci niteliğindeki karakterlerinden biridir. Bu makale ona nispet edilen ve bir bölümü gayr-i ahlaki bir tonda kurgulanmış olan anekdotik malzemeyi konu ve tema açısından irdelemeyi amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Klâsik Arap edebiyatı, Cemmâz, mizah
**AL-CAMMÂZ, THE SHARPED-TONGUE COURTIER
OF THE ABBASID PALACE**

Abstract

The sources of classical Arabic literature devoted many pages for the humoristic narratives that occurred in the Abbasid time. One of the significant laureates and courtiers, the Basrian well-known humorist al-Cammâz (death: 242/857) is a typical representative character of the Abbasid period's humour. This article aims to study his anecdotal materials both in theme and topic, some of which have an immoralist shade.

Key Words: Classical Arabic literature, al-Cammâz, humour

Hatîb el-Bağdâdî'nin, *Târîhu Bağdâd*'ında üç ayrı künye ile tanıttığı "el-Cemmâz" lakaplı Muhammed b. 'Abdullah b. 'Amr b. Hammâd (ö. 242/ 857) Basra'nın meşhur edip, saray şairi ve nedimlerindenidir. İki makale halinde düşünülen bu çalışma, klasik Arap mizahının önemli figürle-

* Dr. Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, hgunday@hotmail.com

rinden olan bu zatın, pek çoğu kaba mizah (أَدَبُ الْمُجُونِ) kapsamında değerlendirilen anekdotlarını tema açısından irdelemeyi hedeflemektedir. Bu makalede Cemmâz'ın anekdotlarına yansıdığı şekliyle fiziksel kusurlardan çirkinlik, bazı sosyal tip ve sınıflara yönelik (cimri, davetsiz misafir, sakıl, ahmak) edebî sataşmalar, yeme-içme konulu mizah örnekleri, betim sanatındaki yetkinliği, kısa şiir savunusunda serdettiği mizahi gerekçeler, başvurduğu kelime oyunları ve seci tekniği, son olarak da hikâyelerinin genelinde gözlemlenen dini ve kültürel motiflerin işlevselliği gibi konular ele alınacaktır.

İkinci makalede ise Cemmâz, sosyal gözlemci sıfatının yanı sıra bir polemik ustası olarak da tahlil edilecek, ayrıca *mücân* (kaba mizah) kapsamında anekdotlarının belirgin karakteristikleri olan kadın ve cinsellik unsurları, gönül ilişkileri ve cinsel sapma temaları ele alınacaktır. Bu arada çalışmanın ana konusuna geçmeden önce, Cemmâz'ın adına ilişkin kısa birkaç linguistik tahlile ve kaynaklarda yer aldığı kadarıyla da hayatına ilişkin bazı önemli bilgilere yer verilecektir.

“Ce-Me-Ze” kökünden bir mübalağa sigası olan جَمَّازٌ ‘hızlı yürüyen/ koşan deve veya hayvan’ manasına gelmektedir. İbn Hacer el-‘Askalânî ve ez-Zebîdî gibi âlimler ise bu lakabın Cemmâz’a, tahtrevanın parçalarından birini teşkil eden جَمَّازَةٌ (tahtrevan kaidesine) oturarak hayvana binmesi sebebiyle verildiğini kaydederler.¹

Bazı rivayetlere göre ailesi, Himyer topraklarına Hz. Ebû Bekir döneminde yapılan gazveler sırasında esir alınarak Medine’ye getirilmiş, hatta bizzat Hz. Ebû Bekir’in sülalesi de bu ailenin ilk Mevlâları olmuştur.² Esasen Basralı olmasına rağmen, Hârûn Reşîd’in ve Mütevekkil’in hilafet yıllarında Bağdat’taki sarayda edib ve nedim sıfatlarıyla bulunmuştur. Am-

¹ İbn Hacer, el-‘Askalânî, *Tabsîru’l-muntebih bi-tahrîri’l-muştebih*, thk. Muhammed ‘Ali en-Neccâr, el-Mektebetu’l-‘ilmiyye, Beyrut, t.y., s. 345; ez-Zebîdî, *Tâcu’l-‘arûs min cevâhiri’l-Kâmûs*, thk. Komisyon, y.y., t.y., Dâru’l-hidâye, “Ce-Me-Ze” mad.

² el-Husrî el-Kayravânî, *Cem’u’l-cevâhir fi’l-mulah ve’n-nevâdir*, thk. “Ali Muhammed el-Becâvî, Dâru’l-cil, Beyrut, 1987, s. 115.

cası olan Selm el-Hâsir de, Abbasi sarayında şair ve nedim olarak hizmet etmiş önemli bir şahsiyettir.

Bizzat kendisi hem anne hem baba tarafından bahtsız oluşunu değişik vesilelerle dile getirir. Sözgelimi, kısa şiir formlarından birinde babası yönünden kadersizliğini şöyle anlatır Cemmâz:

وَقَعْنَا مِنْ أَبِي خَزِيٍّ عَلَى خَزِيٍّ مِنَ الْخَزِيٍّ

Yüz karası bir babadan dünyaya geldik

Rezaletle şenaate belendik.³

Annesi ise matem meclislerinde ağıtlar yakan bir ağıtçı başıydı (أَيْنُ) (النَّائِحَةُ) ve bu durum zaman zaman dostlarının şiirlerinde kendisine yönelen bir hiciv okuna dönüşebiliyordu. Nitekim Ebû Nüvâs'ın ona şu hitabında böyle bir iğneleme sezilmektedir:

إِسْقِي يَا ابْنَ أَدِينٍ مِنْ سُلَافِ الرَّجُونَ

Ey ağıtçının oğlu, bana üzüm şarabından tattır!⁴

Se'âlibî'nin aktardığı bir bilgiden hareket edecek olursak, Cemmâz'ın -detaylarına ileride temas edeceğimiz- küfürbaz şahsiyetinin ve müstehcen mizah anlayışının nüveleri, henüz küçük yaşlarda ilkokul öğretmeni tarafından fark edilmiştir:

Cemmâz'ın annesi matem meclislerinde ağıt yakarak para kazanan bir kadıncağızdı. Bir defasında Cemmâz, Basra'da mahalle mektebinde okurken annesinin mesleği şantözlük olan bir çocukla önce kapışıp küfürleşmeye başlamış, nihayet çocuk kavga sırasında Cemmâz'ın annesini fahişlikle onu da kötü kadının çocuğu olmakla itham etmişti. Cemmâz ise çocuğun söylediklerine gülmüş ve olan biteni izlemekte olan diğer çocuklara hitaben şöyle demişti: “Allah aşkına siz söyleyin millet, erbâb-ı sürûr ve fiske-i fücûrla beraber yatıp kalkan mı, yoksa ehl-i hüznün ve kedere yarenlik eden mi fahişliğe daha yatkındır?!” Cemmâz'ın bu hazırcevabı hocasının kulağına gittiğın-

³ Cem'u'l-cevâhir, s. 120.

⁴ Cem'u'l-cevâhir, s. 27.

de etrafındakilere “Eğer bu çocuk yaşarsa, mişab saltanatı-nın tahtına kurulur, ben söyleyeyim” dedi.⁵

Öyle anlaşılıyor ki zaman, hocasını bu hükmünde haklı çıkarmıştır.

Biyografi yazarları, edebiyatta ve mizahta *mişab* adı verilen müstehcen edebiyat akımının en tanınmış simalarından biri olarak kaydettikleri Cemmâz’ı, son derece sivri dilli, müstehcen ibare ve ifadeler kullanan bir nüktedan olarak tarif ederler.⁶ Bu yönü dolayısıyla yolu, aynı meşrepten çağdaşı durumundaki başka pek çok isimle de kesişmiş görünmektedir. Ebû Nüvâs (ö.198/813), Câhız (ö.255/868), İbnu’l-Mu‘azzel (ö. ?) ve Ebu’l-‘Aynâ (ö.283/896) bunların en meşhurlarıdır. Sıklıkla lügat âlimi ve dilci İbnu’l-A‘râbî’nin (ö. 231/846) sohbet halkalarında buluşan müstehcen mizahın bu zirve şahsiyetleri, karşılıklı olarak şiirler inşâd edip ahbâra dair rivayetleri birbirleriyle paylaşıyordu.⁷ Bu arada, Ebû ‘Ubeyde Ma‘mer b. el-Müsennâ’nın (ö.209/824) şiirlerini rivayet eden Cemmâz’ın bilhassa Ebû Nüvâs’la sıkı bir dostluğundan söz edilebilir. Bu dostluk, Ebû Nüvâs’tan yaşça biraz büyük olan Cemmâz’a ait anekdotlara bir miktar yansımıştır. Bu yüzden Ebû Nüvâs’ın biyografisine ilişkin güvenilir malzemenin hatırı sayılır bir bölümünün Cemmâz tarafından sağlandığını ifade edebiliriz.

Tarih kaynaklarından öğrendiğimize göre Cemmâz’ın saray çevresiyle tanışmasında, onu tanıyan bazı dostlarının sarayda kendisinden övgüyle söz etmesinin büyük payı vardır. Rivayete göre Mütevekkil, Cemmâz’a haber gönderip kendisini Bağdat’a davet etmiş, o da saraya geldiğinde halifeyi şu beyitleriyle selamlayarak kalbinde taht kurmayı başarmıştır:

لَيْسَ لِي ذَنْبٌ إِلَّا الشَّيْءَ إِلَّا خَلَّتَيْنِ حُبَّ عُثْمَانَ بْنِ عَفَّانَ وَحُبَّ الْعَمْرَيْنِ

Şiaya karşı benim iki sevgiden başka günahım yoktur:

⁵ es-Se‘âlibî, *el-İ‘câz ve’l-icâz*, Dâru’l-gusûn, 3. Baskı, Beyrut, 1985, s. 132.

⁶ es-Sem‘ânî, *el-Ensâb*, thk. ‘Abdullah Ömer el-Bârûdî, Dâru’l-cinân, 1. Baskı, Beyrut, 1988, II, 81.

⁷ es-Se‘âlibî, *Simâru’l-kulûb fi’l-mudâf ve’l-mensûb* (I-II), nşr. İbrâhîm Sâlih, Dâru’l-beşâir, 1. Baskı, 1994, II, 834.

Biri Osmanı, diğeri de Ebû Bekir ve Ömer'i sevmek.⁸

Bir başka tarihsel veriden de, daha ilk sohbetle Cemmâz'ın nükte-
dan kişiliğinin bizzat halife tarafından keşfedilip ödüllendirildiğine tanık
olmaktayız:

‘Âfiye b. Şebîb et-Temîmî el-Huleys anlatıyor: Bizler halife Müte-
vekkil'in yanında iken Benî Temîm'den Selm el-Hâsir'in mevlâsı, Cemmâz
lakaplı Muhammed b. ‘Abdullah b. ‘Amr b. Hammâd'dan sık sık söz
ederdik. Anlattıklarımız Mütevekkil'in hoşuna gitmiş olacak ki kendisini
görmek istedi ve haber yollayarak onu saraya getirtti. Cemmâz huzura
gelip de halife kendisine beklenenin üzerinde bir itibar gösterince biz de
bundan memnun olduk. Ne var ki mecliste bu durumdan rahatsız olanlar
da vardı. Bu yüzden halife “*Konuş bakalım, gayem seni temize çıkarmak*” biçimi-
indeki bir girişle onu cesaretlendirmeyi düşündü. Cemmâz ise halifenin
sözünü “temizlemek” anlamına çekerek “*Beni bir hayızla mı yoksa iki hayızla
mı temizleyeceksiniz?!*” şeklindeki sürpriz esprisiyle meclistekileri gülmekten
kıtır geçirdi. O sırada mecliste bulunan vezir Feth b. Hâkân (ö. 247/861)
da olanları izleyenler arasındaydı. Hemen Cemmâz'a yaklaşarak “*Zâtımızı
maymunlar adasına vali yapması için Halife hazretleriyle özel görüştüm*” dedi. Bu-
nun üzerine Cemmâz “*O halde siz de, bana itaat edeceklerin başında geliyorusu-
nuz?*” karşılığını verdi. Bu sözler üzerine Feth'in adeta nutku tutuldu. Mü-
tevekkil de bu hazır cevap nüktedana 10.000 dirhem ödül verilmesini
emretti. Cemmâz ödülü aldığı anda sevinçten ayakları yerden kesildi.⁹

⁸ el-Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd* (I-XIV), Dâru'l-kutubi'l-‘ilmiyye, 1. Baskı, Beyrut, 1996, III, 125-26.

⁹ *Târîhu Bağdâd*, III, 126; ez-Zehebî, *Târîhu'l-İslâm* (I-LII), thk. Ömer Abdusselâm Tedmurî, *Dâru'l-kutubi'l-‘Arabîyye*, 1. Baskı, Beyrut, 1987, XVIII, 203; İbnu'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec, *el-Muntazam fî târîhi'l-mülük ve'l-ümem* (I-X), Dâru Sâdir, 1. Baskı, Beyrut, 1939, V, 18; el-Âbî, Ebû Sa‘d Mansûr b. el-Huseyn, *Nesru'd-durr fî'l-muhâdarât* (I-VII), thk. Hâlid ‘Abdulğani Mahfûz, Dâru'l-kutubi'l-‘ilmiyye, Beyrut, 2004, III, 175; *Cem'u'l-cevâhir*, s. 115; el-Husrî, el-Kayravânî, *Zehru'l-âdâb ve semeru'l-elbâb* (I-II), thk. Yûsuf ‘‘Ali Tavîl, Dâru'l-kutubi'l-‘ilmiyye, 1. Baskı, Beyrut, 1997, I, 157; es-Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât* (I-XXIX), thk. Ahmed el-

Gariptir ki, hakkında mizah ve edebiyat kitaplarında azımsanmayacak miktarda anekdot bulunan Cemmâz'ın hayatına dair burada verdiğimiz bir iki detay dışında herhangi bir bilgiye rastlanmamaktadır. Dolayısıyla çalışmamızın bundan sonraki kısmında, anekdotlardan hareketle yapacağımız tahliller, bize Cemmâz'ın hayat felsefesini, sosyal ve dini konulara ilişkin görüşlerini ya da şiir ve sanat anlayışını kavramamıza yardımcı olacak, belki bu sayede yaşamının ve şahsiyetinin karanlıkta kalan bazı yönleri bir nebze aydınlığa kavuşmuş olacaktır.

1. Cemmâz anekdotlarında tema

Abbasi dönemi edebiyatının pek çok şair ve nediminde görüldüğü gibi, Cemmâz anekdotlarının en önemli özelliği de bunlardaki konu ve temaların olabildiğince geniş bir yelpazeye dağılmış olmasıdır. Mizahi ürünlerini çoğu zaman spontan olarak üreten diğer nüktedan şahsiyetlerinki gibi Cemmâz'ın hikâyelerinde de *doğaçlama* belirgin bir özelliktir. Bunun tabii bir sonucu olarak medihten sosyal hicve, tıp tasvirlerinden müstehcen betimlemelere, kısa şiir manzûmelerinden birkaç beyitlik şiirlere kadar gerek muhteva gerekse şekil açısından zengin bir çeşitlilik göze çarpmaktadır.

Cemmâz hikâyeleri, buldukları kaynaklar itibariyle de çeşitlilik arz eder. Tespit edebildiğimiz kadarıyla ona nispet edilen yaklaşık 117 mizahi anlatı farklı kaynaklara dağılmış durumdadır. Sadece *Nesru'd-durr*'de Cemmâz hikâyeleri için özel bir başlık atıldığı görülmektedir.

Bir mücûn şair ve edibi olarak Cemmâz'ın tasvirlerinde, şiirlerinde ve anekdotlarında belirgin bir erotizm dikkati çeker. Onun iğneli dili, cinsellik gibi aşığılamalara müsait bir jargon ile birleşince muhatapları tarafından korkulması gereken tehlikeli bir karaktere dönüşmüştür. İşte çalışmamızın bundan sonraki bölümünde, acımasız ve hakaretâmiz ifadeleriyle dost ve düşmanlarını iğnelemekten büyük bir haz duyan klasik Arap mizahının en sivri dilli nüktedanlarından Cemmâz'a nispet edilen 117 anek-

Arnâ'ût, Türkî Mustafa, Dâru ihyâi't-turâsi'l-'Arabî, 1. Baskı, Beyrut, 2000, IV, 205.

dottan uygun olanlar konularına göre belirli kategorilere ayrılarak yer yer bazı değerlendirmelerle tanıtılacaktır.

1.1. Bir fizyolojik kusur olarak çirkinlik eleştirisi

Klasik edebiyatta çirkinlik eleştirisine konu edilen kişinin beden kusurlu oluşuna genellikle hikâyenin giriş kısmında özel bir vurgu yapılır. Cemmâz'ın anekdotlarındaki çirkinlik eleştirisinde ise, iki örnek (Anekdot:1 ve 6) hariç bunu göremiyoruz. Dolayısıyla, çirkinlikle itham edilen kişinin gerçekte çirkin olmayabileceği, Cemmâz'ın bu vasfı ona bir yakıştırma olarak layık gördüğü düşünülebilir:

Anekdot: 1

Cemmâz bir mecliste Ebû Nüvâs'ın fiziksel özelliklerinden sitâyîşkârâne biçimde söz ediyor, adeta ona methiye düzüyordu. Bu esnada meclise çirkinliğiyle meşhur, fırıncı küreği gibi küt ve kalın elleri olan Ebû Şurâ'a çıkageldi. Cemmâz Ebû Nüvâs'ın uzuvlarına övgü bağlamında “*Şayet parmakları da Ebû Şurâ'a'nınki gibi olsaymış mükemmel olacaktı*” diye espri yapınca Ebû Şurâ'a hiddetlendi, meclistekiler de bu iğrenç şaka sebebiyle Cemmâz'a “*Tüh Allah senin cezamı versin*” diyerek öfkelerini dile getirdiler.¹⁰

Bir anekdot grubunda ise Cemmâz, muhatabının, rahatsızlık duyduğu bir uzvunu açıkça veya üstü kapalı biçimde zikretmesi üzerine harekete geçmekte (Anekdot: 2); sözü edilen uzuvlar da ekseriyetle genital organlar olmaktadır:

Anekdot: 2

Adamın biri Cemmâz'a gelerek, çıban ağrısından yakındı. Cemmâz bu çıbanın vücudunun neresinde olduğunu sordu. Adam kinayeli bir üslupla “*Vücudumun en pis ve adi kısmında*” deyince Cemmâz bir şeytanlık yaparak “*Yalan söylüyorsun*” dedi, “*Zira ben suratında herhangi bir şey göremiyorum!*”¹¹

¹⁰ *Cem'u'l-cevâhir*, s. 116; *Zehru'l-âdâb*, I, 157.

¹¹ *Cem'u'l-cevâhir*, s. 114.

Hikâyenin Ebû Şurâ'a'nın başkahramanı olduğu şu versiyonunda kurgu biraz farklıdır:

Anekdot: 3

Bir defasında Cemmâz, rahatsızlığını bildiği Ebû Şurâ'a'yı ziyaret edip “*Bugün kendini nasıl hissediyorsun?*” diye sormuştu. Ebû Şurâ'a “*Vücudumun en çirkin mahallinde patlak veren çibanlar yüzünden neredeyse gebermek üzereyim*” biçiminde kinayeli bir cevap verince Cemmâz da “*Ama ben suratında herhangi bir şey göremiyorum.*” dedi.¹²

Mizacı itibariyle eleştirmeyi, itham ve hatta hakaret etmeyi seven Cemmâz, insanların rahatsızlıklarına ilişkin durum ve tasvirlerden yararlandığı gibi, aşağıdaki örnekte görüleceği üzere onların sevinç ve heyecanlarından da istifade etmektedir (Anekdot: 4):

Anekdot: 4

Bir defasında es-Süddî, Cemmâz'a gelip “*Dün gece nur topu gibi bir erkeğe çocuğum oldü*” diyerek sevincini onunla paylaşmak istemişti. Ancak mutluluğu bu adama fazla gören Cemmâz şu sözlerle adamın sevincini kursağında bıraktı: “*Öyleyse bu çocuk hayatta senin çocuğun olamaz, bence sen karına liân¹³ yapmalısın!*”. Cemmâz'ın bu nüktesi Ebu'l-'Aynâ'nın kulağına gidince o da “*Dediğin gibi de olsa keşke o karı benim olsaydı*” yorumunda bulundu.¹⁴

¹² Nesru'd-durr, III, 171; İbn Hamdûn, *et-Tezkiratu'l-Hamdüniyye* (I-X), Dâru Sâdir, nşr. İhsân Abbâs, Bekr Abbâs, 1. Baskı, Beyrut, 1996, IX, 416.

¹³ Liân: Karısının zina ettiğini ya da doğan/doğacak olan çocuğun zina ürünü olduğunu iddia eden kocanın hâkim huzurunda bunu yeminle teyit etmesi; kadının da kocasının yalan söylediğine ve kendisinin masum olduğuna aynı tarzda yemin etmesi işlemidir. Geniş bilgi için bkz. *DİA*, Liân mad. Yukarıdaki hikâyede Cemmâz, adamın son derece çirkin biri oluşunu, böyle bir adamdan nur topu gibi bir evladın dünyaya gelemeceğini üstü kapalı bir biçimde ifade etmiş olmaktadır.

¹⁴ et-Tevhîdî, Ebû Hayyân, *el-Basâir ve'z-zehâir* (I-IX), thk. Vedâd el-Kâdî, Dâru Sâdir, 1. Baskı, Beyrut, 1988, II, 46. Hikâyenin kısmen farklı rivayetleri için bkz. Nesru'd-durr, III, 171; *et-Tezkiratu'l-Hamdüniyye*, IX, 442; *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, IV, 204.

Bir grup anekdotta ise Cemmâz, muhataplarını çirkinlik noktasında vurmak için ayna enstrümanına başvurur. Çağdaşı dostlarından Câhız da bu yöntemden payını almış görünmektedir (Anekdot: 5 ve 6):

Anekdot: 5

Çirkin suratlı bir adam (bir rivayette Câhız) Cemmâz'a gelerek “Şeytan denen mablûk nemenem bir şey, o kadar merak ediyorum ki!” demişti. Adamın abesle iştiğal ettiğini düşünen Cemmâz onun bu lüzumsuz merakına şöyle yanıt verdi: “Kolayı var, aynanın karşısına geç hemen görürsün!”¹⁵

Anekdot: 6

Cemmâz'ın Câhız için söylediği bir şiir şöyledir:

لَوْ يُمْسَخُ الْخَنْزِيرُ مَسْخًا ثَانِيًا مَا كَانَ إِلَّا تُونٌ قُبْحُ الْجَاحِظِ
رَجُلٌ يَتُوبُ عَنِ الْجَعِيمِ بَوَجْهِهِ وَهُوَ الْقَدَى فِي عَيْنِ كُلِّ مَلَا حِظٍ
لَوْ أَنَّ مِرَاةً جَلَّتْ لِتِمْتَالِهِ وَرَأَهُ كَانَ لَهُ كَأَعْظَمِ وَعَاطِظِ

Domuz yeniden Allah'ın lanetine uğrayarak görüntüsü bir kez daha çirkinleştirilseydi de çirkinlikte Câhız'ın eline su dökemezdi. O, Cehennem zebânilerinin bu dünyaya ait bir örneği, kendisine bakanların gözlerinde de bir eziyet kaynağıdır. Faraza, geçip aynanın karşısına kendisini bir görseydi, bu onun için dünyada dehşete kapılacağı en korkunç şey olurdu!¹⁶

Bir anekdotta ise Cemmâz, kendisini çirkinlikle itham eden bir dostunu doğrudan hedef almak yerine, onu karısının çirkinliği üzerinden vurmayı düşünür (Anekdot: 7):

¹⁵ *Cem'u'l-cevâhir*, s. 114; el-‘Askerî, Ebû Hilâl, *Kitâbu's-sinâ'ateyn*, thk. ‘Ali Muhammed el-Becâvî, Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm, *Dâru İhyâi'l-kutubi'l-‘Arabiyye*, 1. Baskı, y.y., 1952, s. 50.

¹⁶ *ez-Zemahşerî, Rabî'u'l-ibrâr ve fusûsu'l-ahbâr* (I-II), thk. Târîk Fethî es-Seyyid, *Dâru'l-kutubi'l-‘ilmiyye*, 1. Baskı, Beyrut, 2006, I, 323; *Simâru'l-kulûb*, I, 599; İbşîhî, *el-Mustatraf fi kulli fenn mustazraf* (I-II), nşr. Mufid Muhammed Kumeyyha, *Dâru'l-kutubi'l-‘ilmiyye*, 2. Baskı, Beyrut, 1986, II, 57; el-‘Âmilî, Behâuddîn, *el-Keşkül* (I-II), thk. Muhammed ‘Abdulkerîm en-Nemerî, *Dâru'l-kutubi'l-‘ilmiyye*, 1. Baskı, Beyrut, 1998, II, 256.

Anekdote: 7

Adamın biri Cemmâz'a gelerek "Allah seni aşığı olduğum filan isimli çirkin kadınla imtihan ediyor?" diye hakarete kalkışmıştı. Cemmâz bu adama şöyle karşılık verdi: "Ahmak berif! Eğer Allah beni dediğin o kadının aşkıyla imtihan etmiş olsaydı şimdi onun bana bir cennet burisi gibi güzel ve çekici görünmesi gerekirdi. Ama bildiğim bir şey varsa o da Allah'ın asıl seni çetin bir sınavdan geçirdiğidir. Zira senin evinde gerçekten çirkin bir karın var, üstelik sen ondan nefret ediyor ve fakat bir türlü paçanı kurtaramıyorsun!"¹⁷

Cemmâz zaman zaman da bir küfürbaza dönüşerek rakibini hem fiziksel bir kusur olan çirkinlik ile hem de manevi bir leke olan namussuzlukla damgalamaktadır (Anekdote: 8):

Anekdote: 8

Çirkin suratlı ve nesebi bozuk bir adam Cemmâz'a misafir olmuş, onun yanında kendi evinin üstün taraflarını bir bir sayıp dökerek böbürlenmeye başlamıştı. Cemmâz bu densiz dostuna "Kessen iyi olur, zira surat-sızlığın ve nesebsizliğim yüzünden sana kâfir bile edemiyorum!" deyince, adam arsızlık edip konuşmasını sürdürmeye kalkıştı. Bunun üzerine Cemmâz hemen şu beyitleri okudu:

لَوْ كُنْتَ دَا عَرَضَ هَجَوْنَاكَ أَوْ حَسَنَ الْوَجْهِ لَنُكْنَاكَ
جَمَعْتَ مَعَ قُبْحِكَ لَوْمًا فَلَنْ قُبِحَ أَوْ اللُّؤْمُ تَرَكْنَاكَ

Ehli namus olaydın hicvimizi hak eder, ya da tipten yana nasibin olaydı seni zevkle becerirdik. Lakin sen iki kötüye birden sahipsin, bu yüzden ya çirkinliğin ya da şerefsizliğin sayesinde paçayı yırtıyorsun!¹⁸

1.2. Bazı sosyal sınıfların ahlaki açıdan eleştirisi

Sosyal hayatta gözlemlenen bazı ahlaki zaafırları iğneli bir üslupla eleştirmiştir.

¹⁷ Râgıb, el-İsfahânî, *Muhâdarâtü'l-udebâ* (I-V), nşr. Riyâd Abdulhamîd Murâd, Dâru Sâdır, 1. Baskı, Beyrut, 2004, III, 91.

¹⁸ İbn 'Abdi Rabbih, *el-'Ikdu'l-ferîd* (I-IX), thk. Mufîd Muhammed Kumeyha, Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, 1. Baskı, Beyrut, 1983; IV, 144.

1.2.1. Cimri eleştirisi

Cimri psikolojisi üzerine yapılmış özgün tahliller, teşbihler, retorik tanımlamalar ve pintilikleri açığa vuran ilginç hikâye örnekleri ile dolu olan Arap mizah arşivi, malzemesinin büyük bir bölümünü yeme-içme konularındaki eli sıkılık temasından alır. Bu durumun tipik sayılabilecek örnekleri aynıyla Cemmâz anekdotlarına da yansımıştır. Cemmâz değişik vesilelerle bulunduğu ikramlı meclislerde pintilik emaresi içeren bir sahne sezdiğinde bunu ilk fırsatta ilgili merciye iletliyordu (Anekdot: 9 ve 10):

Anekdot: 9

Cemmâz bir defasında babasının pintiliğini eleştirmek istediği bir arkadaşına şöyle demişti: “*Cenab-ı Hak pederinize rahmet eyesin. Rahmetlinin sofrası bezi her zaman tertemizdi, sabunu da olabildiğince küçük!*”¹⁹

Anekdot: 10

Cemmâz, Hâşimî sülalesinden bir adamla öğle yemeği yiyordu. Hizmetçi çorba kabını servis için gezdirirken Cemmâz’ın elbisesine bir yağ damlası döküldü. Hâşimî hemen uşağına “*Koş bir tas su getir, yıkayversin de yağ leke yapmasın!*” dedi. Çorbayı lezzetsiz bulan ve eleştiri için fırsat kollayan Cemmâz hemen lafı soktu: “*Lüzum yok, çorbanız elbiseme zarar veremez. Ne de olsa içerisinde yağ namına bir şeycik yok!*”²⁰

Görkemli ziyafetleriyle ünlü Abbâsi veziri Yahyâ b. Hâlid el-Bermekî, bir defasında Cemmâz’a, kendi oğlu Cafer’in hazırlattığı sofraları nasıl bulduğunu sormuş o da vezirin, oğluna karşı övünme beklentisine uygun biçimde teşbih ve tarizlerle yüklü şöyle bir tasvir yapmıştı (Anekdot: 11):

Anekdot: 11

Sofrasının ebadı bir karışa bir karış olup, masaya koyduğu çanaklar

¹⁹ el-Yâzîcî, İbrahim, *Nuc’atu’r-râid ve şir’atu’l-vârid fi’l-müterâdif ve’l-mütevârid* (I-II), Matbaatu’l-ma’ârif, Mısır, 1904, I, 82.

²⁰ *Muhâdarâtu’l-udebâ*, II, 607; *Nesru’d-durr*, II, Cüz:3, s. 171; İbnu’l-Mu’tezz, *Tabakâtu’s-şu’arâ*, nşr. ‘Abdussettâr Ahmed Ferrâc, Dâru’l-maârif, Mısır, s. 373; *et-Tezkiratu’l-Hamdüniyye*, V, 174.

da adeta haşhaş kapsüllerinin oyulmasıyla elde edilmiş gibi küçüktür. Bir ekmeğin diğerine uzaklığı bir top atımı mesafesi kadardır. Ayrıca servis edilen iki farklı yemek arasında geçen zaman da gönderilen iki peygamber arasındaki fetret süresi kadar uzundur. Bütün bu tasvirlerden memnun olan vezir “*Peki kim gelir gider sofrasına?*” diye bir soru daha sordu. “*Geniş bir katılım var kirâmen kâtibin melekelerinden?*” dedi. “*Gerçekten soruyorum sofrasında hiç yemek yiyeni yok mudur?*” deyince de “*Olmaz olur mu, elbette yiyen birileri var?*” dedi: “*Melekeler ve sinekler*”²¹

Temel beşerî zaafardan biri olan pintilik, en güçlü biçimiyle kendisini misafirlere ya da aile fertlerine yedirmeme iradesinde ve bunun için başvurulan yöntemlerin akıl almaz çeşitliliğinde gösterir.²² Değişik vesilelerle cimrileri hicveden Cemmâz’ın bizzat kendisi de tescilli bir pintiydi. O, aynı anda evinde ağırlayacağı misafirlerin sayısına belirli bir kota getiriyor, bu rakamın üzerindeki ziyaretçileri evine almamak için türlü planlar yapıyordu (Anekdote: 12):

Anekdote: 12

Cemmâz, evinin darlığını gerekçe gösteriyor, benimsediği bir prensibi dolayısıyla aynı anda üçten fazla kimseyi evinde ağırlamıyordu. Bir defasında yine âdeti üzere üç dostunu yemeğe çağırmış, ancak arkadaşları sürpriz yapıp altı kişi olarak kapıya dayanmışlardı. Altı arkadaş evin kapısında anlaştı ve herkes birer ayağını kaldırdıktan sonra kapıyı çaldılar. Gelenlerin sayısından emin olmak isteyen Cemmâz, eğilip kapı altındaki delikten baktı ve ayakları saydı. Üç kişinin geldiğinden emin olup da kapıyı açtığı zaman, karşısında birer ayağını havaya kaldırmış vaziyette altı kişi gördü. Bunun üzerine “*Defolun gidin! Biz buraya adam davet ettik,*

²¹ el-Kutubî, el-Vatvât, Ebû İshak Burhaneddin, *Guraru'l-hasâisi'l-vâziha*, Dâru Sa‘b, Beyrut, s. 285; *et-Tezkiratu'l-hamdüniyye*, II, 376; *Nesru'd-durr*, II, Cüz:3, s. 168, 194; *el-'Ikdu'l-ferid*, VII, 202; İbn Kuteybe, ed-Dîneverî, *Uyûnu'l-ahbâr* (I-IV), thk. Komisyon, Matba‘atu Dâri'l-kutubi'l-Mısriyye, 2.Baskı, Kahire, 1996, III, 269.

²² Şener Şahin, *Sofra Mizahı (tipler ve temalar)*, Emin Yayınları, Bursa, 2012, s. 305.

*turna değil!*²³ diyerek kapıdakileri kovdu.²⁴

1.2.2. Tufeylî eleştirisi

Türkçeye kabaca *dâvetsiz misâfir* olarak çevirebileceğimiz *tufeylî*, Arap edebiyatının temel *edeb* kaynaklarında adına sıkça rastlanan mizahi tiplerin başında gelmektedir. Hatîb el-Bağdâdî'nin tufeylîler üzerine kalem aldığı meşhur klasîği *et-Tatfîl ve hikâyâtü't-tufeylîyyîn ve abbârubum ve nevâdiru kelâmihim ve eş'ârubum* adlı eser bu tip çevresinde oluşan mizahi edebiyatın önemini vurgulamaya yetmektedir. Bu yüzden tematik kapsam itibariyle içinde yaşadığı çağın modasını takip eden Cemmâz'ın rivayetlerinde tufeylîlere ilişkin anekdotların yer alışı hiç de şaşırtıcı değildir.

Sözü edilen anekdotların ilkinde, tufeyli ile sofrası arasında yaşanan rekabet teması işlenmiştir. Genel bir ilke olarak bu anekdot kategorisinde, tufeylî bir karakterin özellikle yemek sırasında sofraya ortak olmasını hazmedemeyen hane sahibi, tufeylînin, “*Ne yiyorsun?*” veya “*Yemekte ne var?*” biçimindeki bir sorusuna oldukça marjinal ve iğrendirici yanıtlar vererek caydırıcı olmaya çalışır. Bu yüzden hane sahibinin nezaketini kaybettiği bu anekdot kategorisi Cemmâz'a son derece elverişli bir mizah formatıdır (Anekdot: 13 ve 14):

Anekdot: 13

Bir defasında insanlar Cemmâz'ı dar bir sokakta, önündeki bir kaptan bir şeyler yerken görmüşlerdi. Fırsattan istifade hemen yanına gelerek “*Hangi kaptan ne yiyorsun?*” diye sorduklarında, Cemmâz karşısındaki potansiyel tufeylîlere şu cevâbı verdi: “*Domuz kafatasına*

²³ Turna bir ayağı üzerinde yürüyüp, öbür ayağını kıvrarak havada tutan bir kuştur. Bu kuşun Divan şiirimizdeki yansımaları üzerine “Klâsik Türk Şiiri'nde Turna'ya Dair” (Ömür Ceylan) ve Türk halk edebiyatında turna motifi (Şükrü Elçin) gibi çalışmalar yapılmıştır.

Bkz. www.hbektasveli.gazi.edu.tr/dergi_dosyalar/28-35-42.pdf
²⁴ *Cem'u'l-cevâhir*, 115; İbn Ebî 'Avn, *Kitâbu't-teşbihât*, nşr. Muhammed 'Abdulmu'îd Hân, Matba'atu Câmî'ati Kembric, y.y., t.y, s. 312-13; *Zehru'l-âdâb*, I, 157. Kısmen farklı bir rivayet için bkz. *et-Tezkiratu'l-Hamdüniyye*, IX, 406.

bırakılmış köpeğe kusmuşu.”²⁵

Anekdote: 14

Cemmâz, yemek pişirdiği sırada bir dostu yanına gelerek “*Lâ ilâhe illallâh! Ne dehşet bir yemek bu böyle*” diye güyâ hayretini ifade edince, Cemmâz da “*Asıl ondan daha dehşet olanı bu yemeğin bana yâr olmamasıdır*” dedi ve “*Onu sana yediren ne olsun!*” diyerek karısı üzerine boşanma yemini etti.²⁶

1.2.3. Sakîl eleştirisi

Bulunduğu ortamın tadını kaçırarak, havasını berbad eden, dolayısıyla meclislerde varlığından rahatsızlık duyulan kimse olarak tarif edebileceğimiz *sakîl* karakterine ilişkin ilginç teşbih ve tasvirlerde bulunma klâsik dönem müelliflerinin birçoğunda görülen bir tutumdur. Sakîlin kişiliği, toplumsal algılayışta öylesine güçlü, ortak çağrışımlar yapıyordu ki, bu sözcükten, klâsik dönemin edip, şâir, eleştirmen, nüktedân ve benzeri birçok kesimince müşterek tahkir lafız ve kalıpları üretilebilmiştir. Hatta bir insana ‘*sakîl*’ damgası vurmak, doğrudan ve güçlü bir tezyif üslû-buydu.²⁷ Dolayısıyla bu üslup Cemmâz’ın aşağılamalara müsait karakterine de uygun düşen bir formdu. Nitekim bir defasında hasta ziyareti maksadıyla ağırladığı bir arkadaşına şöyle muamele etmiştir (Anekdote: 15):

Anekdote: 15

Sohbetinden hiç hazzetmediği bir dostu Cemmâz’a geçmişolsuna gelmişti. Adam ziyaretini tamamlayıp da ayrılacağı sırada nezaketten “*Bir emrin var mı?*” diye sorunca Cemmâz taşı gedğine koydu: “*Evet, mümkünse*

²⁵ el-Câhız, Ebû Osman ‘Amr b. Bahr, *el-Buhalâ* (I-II), Dâru’l-kutubi’l-ilmîyye, thk. Ahmed el-‘Avâmîrî, “Ali el-Cârim, Beyrut, 2001, I, 132. Kısmen farklı rivayetler için bkz. *el-‘Ikdu’l-ferîd*, VII, 231; ‘*Uyûnu’l-ahbâr*, III, 277.

²⁶ *Nesru’d-durr*, III, 171; *et-Tezkîratu’l-Hamdûniyye*, IX, 413; İbn Hallikân, *Vefeyâtü’l-a’yân ve enbâu ebnâi’z-zemân* (I-VII), thk. İhsan ‘Abbâs, Dâru Sâdir, Beyrut, 1994, VII, 70.

²⁷ Hasan Taşdelen, Şener Şahin, “Klâsik Arap Edebiyatında ‘Sakîl Tipi’ ve Bu Tip Çevresinde Oluşan Edebiyat”, *U.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 18/2 (2009), s. 193.

*bir daba gelme!*²⁸

Sakîli karşılayan anlam tonlarından biri de sevimsiz, antipatik ve itici kimse anlamına gelen *soğuk* sıfatıdır. Bu yüzden edipler bir sakîli soğuk kavramıyla ilişkilendirerek de tarif etmişlerdir. Sözelimi Se‘âlibî’nin *Lubâbu’l-âdâb*’ında yer alan bir tarif şöyledir:

هُوَ أَبْرَدُ مِنَ الزَّمْرِيرِ، بِالْعُيُوسِ الْقَمَطْرِيرِ.

somurtkan ve kasvetli, Cehennem’deki zemherirden daha soğuktur.²⁹

Cemmâz da bu geleneğe uyarak sakîl bulduğu bir arkadaşını *soğuk* sıfatıyla nitelemek istemiş, bunu da son derece etkili bir mizahi üslupla yapmıştır (Anekdot: 16):

Anekdot: 16

Bir keresinde Cemmâz, sakîl tînetli birinin meclisten kalkıp gidişi sırasında hissettiklerini şu teşbihle dile getirmişti: “O *soğuk tabiatlı dostumuzun bizim yanımızdan ayrılıp gitmesi, adeta cemrelerden birinin yeryüzüne düşmesi gibi ortamı ısıtvermişti!*”³⁰

Cemmâz gereğinden fazla sakîl bulduğu bir dostunu ise üst üste yaptığı şu teşbihlerle yanından uzaklaştırmaya çalışmıştır (Anekdot: 17):

Anekdot: 17

Hureymî son derece sırnaşık ve musallat mizaçta bir adamdı. Bir defasında yine bir meselede Cemmâz’a tebelleş olmuş, ondan kurtulamayacağını anlayan Cemmâz onu şu hakaretler ile yakasından silkmek istemişti: “*Sana yapılan iyiliğe teşekkürün hududunu da, sempatiklik sınırlarını da gereğinden fazlasıyla aştın. Ve bu yapışak tavrınla öyle bir berif olup çıktın ki, çarmba gerilmiş bir adam görsen koşup onu dahi kucaklayacak; ağız*

²⁸ Nesru’-d-durr, III, 173; et-Tezkiratu’l-Hamdüniyye, IV, 342.

²⁹ Se‘âlibî, Ebû Mansûr (429/1038), *Lubâbu’l-âdâb*, thk. Ahmed Hasan Besic, 1. Bası, Dâru’l-kutubi’l-‘ilmiyye, Beyrut, 1997, s. 70.

³⁰ *el-Basâir ve’z-zehâir*, V, 34; *Nesru’-d-durr*, III, 172; et-Teşbihât, s. 314; *Rabî’u’l-ibrâr*, I, 347.

*kokusundan rahatsız olduğun adamı öpecek ve nihayet babam öldüren katile binbir teşekkür edeceksin!*³¹

Bir şairin veya edibin sakil olarak görülmesi durumunda ise soğukluk, şahıstan ziyade ortaya konulan edebî ve sanatsal ürünün vasfı olmaktadır:

Anekdot: 18

Mervân Ebu's-Simt'ın Basra'da yanından hiç ayırmadığı ve neredeyse bütün işlerini onunla gördüğü bir katırı vardı. Cemmâz bir gün bu adamı şu beyitleriyle taşıdı:

بِبَابِ عُمَانَ وَسُوقِ الرَّقِيقِ اجْتَمَعَ النَّاسُ وَصَاحُوا "الْحَرِيقُ"
فَأَنْشَدَ الشُّعْرَ فَأَطْفَأَ الْحَرِيقَ فَجَاءَ مَرْوَانُ عَلَى بَغْلَةٍ

İnsanlar hep bir ağızdan “*Yangın! Osman kapısında ve köle pazarında yağın vaaar!*” diye bağıştıklarında, Ebû Mervân katırı üzerinde gelerek derhal soğuk şiirlerinden birini okudu ve yükselen alevleri söndürüverdi.³²

1.2.4. Ahmak eleştirisi

Zengin bir karakter malzemesini içeren Klâsik Arap edebiyatında incelenmeyi özel olarak hak eden mizahi tiplerden biri de ahmak profildir. İbnü'l-Cevzî *Abbâru'l-hamkâ ve'l-muğaffelin* adlı eseriyle bu karaktere hakkını vermeye çalıştığı gibi *edeb* literatürünün hacimli koleksiyonları içinde de dağınık vaziyette bulunan muazzam bir ahmak edebiyatına tesadüf edilebilir. Cemmâz anekdotları içinde bu kategoriye giren bir tek anekdotu rastlanmaktadır (Anekdot: 19)

Anekdot: 19

Cemmâz anlatıyor: Bir defasında bir dostuma “*Haberin var mı, un fiyatlarına zam gelmiş?*” diyerek hayat pahalılığından yakınmak istemiştim. Bu ahmak dostumun bana verdiği yanıt son derece manidardı: “*Bu zamlar beni hiç ama hiç ilgilendirmiyor, ben doğrudan ekmeğe satın alıyorum!*”³³

³¹ *el-Basâir ve'z-zehâir*, II, 216-17.

³² *el-Câhız, Kitâbu'l-biğâl*, http://search.4shared.com/postDownload/hu5nPRd5/_online.html adresinden açılan pdf formatlı kitap, s. 7.

³³ *Nesru'd-durr*, III, 172. *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, IV, 204.

2. Sofra edebiyatına dair mizahçılığı

Klasik Arap edebiyatında sofra ve yeme-içme temaları olağanüstü bir ilgiye mazhar olmuş, en eski tarihinden itibaren nevâdir ve ahbârın yanı sıra, klasik Arap şiiri de sofra edebiyatı ekseninde dönüp dolaşmıştır. O kadar ki bu durum, büyük Müslüman filozoflardan İbn Rüşd'ün (ö. 592/1196) ve Fârâbî'nin (ö. 339/950) dikkatini çekerek onlara

إِنَّ أَكْثَرَ أَشْعَارِ الْعَرَبِ إِنَّمَا هِيَ فِي النَّهْمِ وَالْكَرْبِ.

Arap şiiri, ekseriyeti itibariyle oburluk (pisboğazlık) ve çirkin şeyler (hoşa gitmeyen) üzerinedir³⁴ sözünü söyletmiştir. Bunun doğal bir sonucu olarak sofra etrafında şekillenen mizaha hemen birçok edibin, şair ve nüktedanın katkı yaptığı görülmektedir. Hiç şüphesiz bunların başında gelen isimlerden biri de Cemmâz'dır. *Cem'u'l-cevâbir*'de yer alan bir bilgiye göre o, kelimenin tam anlamıyla bir 'sofra mizahçısı' olarak görülmekteydi (Anekdot: 20):

Anekdot: 20

Basra emirlerinden biri göreve geldiğinde, çevresindeki dostları ona Cemmâz'ın nüktedanlığından, nüktelerinden pek çoğunun da sofra mizahı konulu olduğundan bahsetmişti. Çiçeği burnunda emir derhal Cemmâz'ı konağına çağırtdı ve mükellef bir sofra da hazırlattı. Cemmâz kendisinden beklenti içinde olan emire ve çevresindeki dostlarına bazı soğuk espriler içeren ikinci sınıf nükteler yapınca meclistikilerden biri "Galiba emirimiz yaptığın şakaları biraz soğuk buldu" dedi. Bunun üzerine Cemmâz vurucu esprisini yaptı: "Eeee bendeniz, emirimizin sofrasındaki hiyerarşiye uydum: önce soğuklar, sonra sıcaklar!"³⁵

Makalemizin bu bölümünde, Cemmâz'ın, sofra edebiyatının değişik konularına ilişkin bazı mizahi değerlendirmelerine yer verilecektir.

³⁴ İhsân 'Abbâs, *Târîhu'n-nakdi'l-edebî 'inde'l-'Arab*, Dâru's-sekâfe, 4.Baskı, Beyrut, 1983, s. 521; İhsân Abbâs, *Melâmih Yûnâniyye fi'l-edebî'l-'Arabî*, el-Muessesetu'l-'Arabiyye li'd-dirâsât ve'n-neşr, 2.Baskı, Beyrut, 1993, s. 32.

³⁵ *Cem'u'l-cevâhir*, s. 9.

Bilindiği gibi oburlarla ilgili mizahi edebiyatın bir bölümü "ما " "أَيَّ شَيْءٍ تَشْتَهُي؟" veya "تَشْتَهُي؟" "Canın ne istiyor / ne çekiyor?" biçimindeki standart bir soru kalıbına verilen cevaplardaki ilgi çekici tarif ve tasvirlerle ilişkindir. Böyle bir rivayette Cemmâz'ın anekdota kattığı güldürücü etkiyi görüyoruz (Anekdot: 21):

Anekdot: 21

Ca'fer b. Süleyman davet ettiği bir grup arkadaşına yemeklerle ilgili türlü hayaller kurdurtup onların fantezilerini dinliyordu. Meclistekiler Cemmâz'a da "Peki sen neyi arzuluyorsun ey Cemmâz?" dediklerinde, Cemmâz'ın cevabı "Bütüün bu söylediklerinizin gerçek olmasını" şeklinde oldu.³⁶

Bir diğer anekdotta ise Cemmâz, davet ettiği misafirlerinin sabrını adeta sınamak isteyen, gösteriş meraklısı olduğu anlaşılan bir ev sahibinin sofrayı kasten geciktirme çabasını hedef almaktadır. Ancak bu örnekte bir istisna olarak eleştiri son derece yumuşak bir üslupla gerçekleşmektedir (Anekdot: 22):

Anekdot: 22

Cemmâz bir dostunun davetine icabet etmişti. Ancak hane sahibi mutfağa bir girip bir çıkıyor, her gelişinde de "Lezzetinden sanki kanatlanıp uçacak bir sikebâce yemeğimiz var" veya "Gökte kanat çırpıp duran bir kızartmamız var" gibi laflar ediyordu. Ancak bu durum, bu minval üzere devam edip de Cemmâz'ın midesi iyiden iyiye kazınınca ev sahibine yaklaşıp "Efendim" dedi, "Siz'in şu uçma meraklısı yemeklerinizi piste ininceye kadar kanatları kesilmiş bir ekmeğe bırakırsanız önüme!"³⁷

Aşağıdaki anekdotta ise Cemmâz, cimri sofrası ile melek figürü arasında özel bir bağ kurarak, cimriliği müsellem birinin sofrasına kimsenin oturmayacağı gerçeğini çarpıcı bir dille vurgulamaktadır (Anekdot: 23):

Anekdot: 23

Cemmâz cimri dostlarından birini şu sözlerle tasvir etmiştir: "Onun sofrasına ancak mahlûkatın en asilleriyle en sefilleri oturur (yani melekler ve

³⁶ Cem'ul-cevâhir, s. 215; Nesru'd-durr, III, 173; el-Vâfi bi'l-vefeyât, IV, 205.

³⁷ Nesru'd-durr, III, 174.

sinekler)”.³⁸

Aşağıdaki iki anekdottan ilkinde Cemmâz’ın kendisini bir et düşkünü olarak tanımlama üslubundaki başarısı (Anekdot: 24); ikincisinde ise diyet yoluyla sağlığına kavuşmak isteyen kimselere bir eleştiri sadedinde yönelttiği ve müteakip dönemlerde diğer oburlarca da paylaşıldığı anlaşılan standart formdaki bir ifâdesi yer almaktadır (Anekdot: 25):

Anekdot: 24

Bir defasında Cemmâz’a “*Sebzelerden hangisini tercih edersin?*” dediklerinde, “*Kurdum yeddiğimi!*” cevabını verdi ve bununla eti kast etti.³⁹

Anekdot: 25

الْحَمِيَّةُ إِحْدَى الْعَلَّتَيْنِ.

Diyet, bir nevi hastalıktır.⁴⁰

3. Bir betim ustası olarak Cemmâz

Arap saraylarında halife ile şairler arasında zaman zaman gözlemlenen nükte biçimlerinden bir tanesi, o sırada mecliste bulunan herhangi bir kimsenin veya nesnenin edebî ve sanatsal bir üslup içerisinde betimlenmesi geleneğidir. Aşağıda Cemmâz’ın bu türün başarılı örneklerinden biri sayılabilecek bir değerlendirmesi yer almaktadır (Anekdot: 26):

Anekdot: 26

Cemmâz anlatıyor: Bir defasında halife Hârûn Reşîd’in huzuruna girmiştim. Önündeki masada bir tabak, onun içinde de pembe bir gül vardı. Halife bana “*Hadi şuna güzel bir tasvir ve teşbihde bulun bakalım!*” dedi. Ben de irticalen

كَأَنَّهُ خَدُّ مَحْبُوبٍ يُقْبَلُهُ فَمَ الْحَبِيبِ وَقَدْ أَبْدَى بِهِ خَجَلًا

³⁸ es-Se‘âlibî, *et-Temsîl ve'l-muhâdara*, nşr. ‘Abdulfettâh Muhammed el-Hulv, ed-Dâru’l-‘Arabiyye li’l-kitâb, 1983, s. 360; *Cem’u’l-cevâhir*, s. 78; *et-Tezkiratu’l-hamdûniyye*, II, 371.

³⁹ es-Se‘âlibî, *Muntehabâtu’n-nihâye ve’l-kinâye (Resâilu’s-Se‘âlibî’nin içinde)*, Matbaatu’l-Cevâib, İstanbul, 1884, s. 205.

⁴⁰ *el-Beyân ve’t-Tebyîn* (I-II; 4 Cüz), thk. ‘Abduselâm Muhammed Hârûn, Mektebetu’l-Hâncî, 4.Baskı, Mısır, 1975, II, 104; *Nesru’d-durr*, III, 173; *el-‘Ikdu’l-ferîd*, VIII, 16.

Bu gül, aşığı tarafından öpüldüğü için utangaçlığını boynu bükük vaziyette dışa vuran bir sevgilinin yanağını andırıyor, deyiverdim. O sırada yanbaşımdaya güzel bir cariye de bulunuyordu. Hemen o da bana “*Keşke*

كَأَنَّهُ لَوْ نُحَدِّي حِينَ تَدْفَعُنِي يَدُ الرَّشِيدِ لِأَمْرِ يُوجِبُ الْغُسْلًا؟

Sanki bu renk, Halife hazretlerinin, guslü gerektiren keyifli bir iş teklifi üzerine yanağımda beliren rengi anlatıyor, *deseydin!*” deyince, Reşîd gülmeye başladı ve cariyeye “*Hadi kalk hazırlan da görelim şunun suratındaki pembeliği?*” diyerek bizi halvete gönderdi.⁴¹

Cemmâz’ın, davetlisi olduğu bir sofrayı, Abbâsî hilâfetinin en parlak dönemini temsil eden Bermekîler devrinin cömertliğine vurgu yapmak suretiyle anlatmasında, edebî zerafet kadar ince politik bir övgü de sezilmektedir (Anekdot: 27):

Anekdot: 27

Bize, Bermekîler döneminde, ihsan beklentisi içinde olanlara sunulan o görkemli sofralardan birini hazırlayıp, arkasından da, kadı kapısında dökülen gözyaşı gibi bol ve mebzul içecekler ikram ettiler.⁴²

Aşağıdaki anekdotta ise yukarıdaki nezih tasvirlerden çok farklı biçimde, yine bir mücûn edibi olarak karşımıza çıkar Cemmâz (Anekdot: 28):

Anekdot: 28

Cemmâz, sokakta üzerine alev kırmızısı (yalancı safran) renkte bir elbise giymiş olan zenci bir kadına tesadüf ettiğinde derhal şöyle bir tasvirde bulunmuştu: Şu manzara, kanlı basurdan fırlamış bir dışkıyı andırıyor!⁴³

⁴¹ *Muhâdarâtu ’l-udebâ*, IV, 859; *Vefeyâtu ’l-a’yân*, VII, 70.

⁴² *Cem’ul-cevâhir*, s. 287; el-Câcermî, Ebu’l-Me’âlî Muhammed, *Nuketü ’l-vuzerâ*, thk. Nebîle ‘Abdulmun’im Dâvud, Şeriketu’l-matbû’ât li’t-tevzi’ ve’n-neşr, 2.Baskı, Beyrut, 2005, 37; *Simâru ’l-kulûb*, I, 334; es-Seâlibî, *Hâssu ’l-hâss*, Dâru mektebeti’l-hayât, nşr. Hasen el-Emîn, Beyrut, s. 39; *Zehru ’l-âdâb*, I, 269; *et-Temsîl ve ’l-muhâdara*, s. 194; *Rabî ’u ’l-ebrâr*, I, 26.

⁴³ *el-Basâir ve’z-zehâir*, VIII, 116; *Rabî ’u ’l-ebrâr*, II, 263.

4. Kısa şiir formunun savunusu

Esasen bir heccâv (taşlama şairi) olmasına rağmen, çağdaşı diğer şair ve nüktedanlar gibi münasebet düştükçe methiye de söyleyen Cemmâz'ın şiirlerindeki en karakteristik husus bunların kısa oluşlarıdır. Cemmâz umumiyetle birkaç beyitten oluşan son derece kısa şiir formlarını tercih etmiştir ve uzun sayılabilecek şiiri neredeyse yok gibidir. Bu durum diğer şair ve müelliflerin o kadar dikkatini çekmiştir ki, Cemmâz'a farklı zamanlarda bu hususta yöneltilen eleştiriler ve onun buna verdiği zekice cevaplar zamanla birer anekdot hüviyetine kavuşmuştur. Bu başlık altında Cemmâz'ın böyle bir temayı içeren dört anekdotu aktarılacaktır. Her biri farklı bir mantıkla verilen cevaplar klasik Arap mizahının seçkin örneklerini teşkil ettiği gibi, satır aralarında şiir ve methiyelerini uzun tutan şairlere yönelik bir satirizm de söz konusudur (Anekdot: 29-33 arası):

Anekdot: 29

Bir defasında Cemmâz, bir adamın namazı tahfif ederek (sünnetleri terk edip, kısa surelerle ve alelacele) kıldığını görünce “*Eğer Ru’be b. el-‘Accâc*⁴⁴ *seni bu şekilde namaz kılarken görseydi herhalde çok mutlu olurdu*” diye takılmıştı. Adam bu sözlere bir mana veremeyerek “*Neden ki?*” diye sorma ihtiyacı hissetti. Bunun üzerine Cemmâz “*Çünkü kaldığın namaz (klasik Arap şiirinin en kısa formu olan) recez tarzında*” karşılığını verdi.⁴⁵

Anekdot: 30

Bir defasında dostları Cemmâz'a “*Neden kaleme aldığın şiirler düdüük gibi kısacık kısacık?*” dediklerinde onlara şu cevabı verdi: “*Mukabilinde verdiğimiz paranın miktarına bakınca/ bakılacak olursa benim şiirlerim düdüük değil borazan!*”⁴⁶

⁴⁴ ‘Abdullah b. Ru’be b. el-‘Accâc (ö. 145/762) Arap recez şiirinin en büyük temsilcisi kabul edilmektedir.

⁴⁵ *Ahbâru’z-zırâf ve’l-mütemâcinîn*, s. 142; *Nesru’-d-durr*, III, 171; *el-Basâir ve’z-zehâir*, V, 151; *Rabî’u’l-ibrâr*, I, 367; *Muhâdarâtu’l-udebâ*, IV, 201; *el-Vâfi bi’l-vefeyât*, IV, 204

⁴⁶ *Nesru’-d-durr*, III, 174; *el-Vâfi bi’l-vefeyât*, IV, 204.

Anekdot: 31

Cemmâz'ın aynı içerikteki bir soruya verdiği bir başka yanıt da şudur: “İnci gerdanlığı, (dilberin) boynunu bir defa saracak kadar olursa sık ve zarif olur!”⁴⁷

Anekdot: 32

Cemmâz bir başka sefer de yine “Şiirlerini neden kısa tutuyorsun?” sorusuna “İşgüzarlığı sevmemişimden!” yanıtını vermiştir.⁴⁸

Anekdot: 33

أَخَافُ إِلَّا أَحَدَهُ بِصِفَةٍ	قَالُوا امْتَدِّحْتَ الْإِمَامَ قُلْتَ لَهُمْ
كَانَ أَبُو السَّمْطِ عِنْدَهُ طَرْفَةً	وَكَيفَ يُعْطَى عَلَى الْمَدَائِحِ مَنْ
كُتِبَ لَيْسَتْ بِمُؤْتَلَفَةٍ	كَأَنَّ إِنْشَادَنَا فَصَائِدَهُ أَنْصَافُ

Bana “halife Mütevekkil’e methiye düziyormuşsun” dediler

Bense onu hakkıyla tavsif edememekten korktuğumu söyledim.

Ebu’s-Simt’in⁴⁹ övgüleri bile, şanı karşısında ummandan bir katredir. Ve bu yüzden ciltler dolusu övgü şiiri yazılsa da hakkında

Yine de lâıkyı vechiyle övülmüş sayılamaz o büyük şahsiyet.⁵⁰

Aşağıdaki hikâyenin satır aralarından ise, Cemmâz’ın bir şiiri bu şekilde kısa formlar halinde inşâd etmesinin gerisinde tamahkârca bir içgüdü olduğunu görebiliriz (Anekdot: 34):

Anekdot: 34

Bir defasında Cemmâz, kendisine yapılan lütuf ve yardımların keşilmesi üzerine Basra valisinin huzuruna çıkmış, orada kendisine şu beyitleri okumuştur:

مَا كَانَ هَذَا أَمَلِي فِيكََا	أَتُكَلِّمُنِي الْبِرَّ وَعَنْيَتَنِي
فَأَيْنِي بَعْضُ أَيَادِيكََا	لَا تَنْفِنِي بَعْدَمَا رَشْتَنِي

Yardımlarını esirgeyip kıvrandırıp durdun beni

⁴⁷ *et-Temsil ve'l-muhâdara*, s. 186.

⁴⁸ İbn Reşik, el-Kayravânî, *el-'Umde fi mehâsini'ş-şi'r ve âdâbih* (I-II), thk. Muhammed Muhyiddîn ‘Abdulhamîd, Dâru'l-cil, 5.Baskı, Beyrut, 1987, I, 187.

⁴⁹ Mervân b. Ebû Hafsa, Ebü’s-Simt (ö. 182/798): halifelere ve devlet büyüklerine sunduğu methiyelerle yüklü bir servet edinmiş ünlü Arap şairi.

⁵⁰ *Cem'u'l-cevâhir*, s. 119.

İtiraf edeyim bunu hiç beklemez idim senden
Palazlandırdıktan sonra şimdi kıyma tüyerime
Zira kabul etmesen de, artık bir parçayım senden.⁵¹

Vali, Cemmâz'ın bu sözlerine gülüp, “Eeee, devamı yok mu bunun?” deyince, Cemmâz “Efendim önce *Semerçant kürkünü görelim belê*” dedi ve şiiri müzâraat⁵² usûlüyle kıta kıta sattığını belirtti.⁵³

Cemmâz, halifelerin zaman zaman icâze yoluyla aralarında rekabet yaratmak istediği saray şairleri arasında da seçkin bir mevki edinmişti. Kısa ve yarım bırakılmış şiir parçalarını tamamlama hususundaki bu başarısı sayesinde o, sultanların sarayında adeta bir ödül avcısı olmuştur. Nitekim aşağıdaki örnekte böyle bir icâze uygulaması sırasında sergilediği başarıyı görebiliriz (Anekdot: 35):

Anekdot: 35

Halife Hârûn Reşîd bir defasında bir şiirin giriş kısmı olan

..... الْمَلِكُ لِلَّهِ وَحْدَهُ

Mülk ancak ve ancak Allah'ındır.

sözleriyle okumaya başlamış ancak şiirin gerisini getirememişti. Canı sıkılan halife o sırada sarayın kapısında beklemekte olan şairlerin yardımına başvurmak için haber gönderdi. Şairler içeri girdiğinde onlara “*Şu şiirin devamını getirin bakalım*” dedi ve aynı girizgâhı okudu. Cemmâz herkesten önce davranarak beytin ilk yarısını şöyle tamamladı:

وَالْخَلِيفَةُ بَعْدَهُ الْمَلِكُ لِلَّهِ وَحْدَهُ

Mülk ancak ve ancak Allah'ındır

Sonra da halife hazretlerinin!

Bu kısım, şiirin orijinalinde bulunmadığı halde halifenin çok hoşuna gittiğinden Cemmâz'a devam etmesini söyledi. O da,

⁵¹ *Cem'u'l-cevâhir*, s. 119.

⁵² Müzâraat: Kumaş gibi ticari nesnelere arşın ile parça usûlüyle satımı.

⁵³ *Cem'u'l-cevâhir*, s. 120. Hikâyenin değişik bir versiyonu için bkz. el-Mağribî, *Edebu'l-havâss*, thk. Hamed el-Câsir, Dâru'l-Yemâme, Riyad, 1980, s. 66. Daha muhtasar bir rivayet için bkz. *el-'Umde fi mehâsini 'ş-ş'i'r ve âdâbih*, I, 187.

وَالْمُحِبُّ إِذَا مَا حَبِيْبُهُ بَاتَ عِنْدَهُ

Sevilen, aşığıının yanında uyuduğunda da dünya(lar) onun olur.

şeklinde devam etti. Hârûn Reşîd “*Vallabi bravo, benim hafızamdakini tekrar etmeden şiiri gayet güzel tamamladın!*” dedi ve kendisine 10.000 dirhem ödül verdi.⁵⁴

5. Seci tekniği ve kelime oyunları

Arap nevâdiri, dilin söz oyunlarına, cinas, tıbak ve seci sanatlarına imkân veren linguistik hususiyetlerinden çok iyi istifade etmiştir. Pek çok nüktedan gibi Cemmâz da Arap dilinin bu esnek yapısından istifadeyle bazı kelime oyunlarına başvurmuştur (Anekdot: 36-38)

Anekdot: 36

Bir defasında Cemmâz, yakın bir dostuna özel bir tabak içerisinde mevsim meyvelerinden yaptığı kokteyli hediye göndermiş, ancak meyve tabağını geri istediğini de, üzerine yazdığı şu latif ibareyle anlatmıştı:

مِنَ الظَّرْفِ رَدُّ الظَّرْفِ.

Kabın, sahibine iadesi bir zarâfet ve asâlet nişanıdır.⁵⁵

Anekdot: 37

Bir defasında Cemmâz bir hapisanede tutulmakta olan bir mah-kûmun “*Allah’ım beni emniyette tut!*” şeklinde dua ettiğini işitmişti. Cemmâz hemen bu adama yaklaştı ve “*Sen, bilakis, ‘Allah’ım beni emniyette tutma (emni-yet teşkilâtında tutma)’ demelisin ki bir yolunu bulduğunda sıvışıp tüyebileşin!*”⁵⁶

Anekdot: 38

Bir defasında bir dostu Cemmâz’a adam gönderip kendisinden bir miktar para istemişti. Dostunun gerçekten müşkil durumda olduğuna kanaat getiremeyen Cemmâz bir kâğıda şu notu yazıp gönderdi:

⁵⁴ İbn Zâfir, el-Ezdî, *Bedâi’u l-bedâih*; y.y., t.y.; s. 41; İbn Ebî İsbâ‘, *Tahrîru’r-tahbîr fî sinâ’ati’ş-şi’r ve’n-nesr*, thk. Hafnî Muhammed Şeref, Mektebetu’s-sâdeti’l-eşrâf, Kahire, 1963, s. 606; *el-’Umde*, I, 192; el-Kutubî, Muhammed b. Şâkir, *Fevâtu’l-vefeyât* (I-IV), thk. İhsân ‘Abbâs, Dâru Sâdir, I. Baskı, Beyrut, 1973-74, IV, 227; *Mevsû’atu Hârûn er-Reşîd*, s. 206.

⁵⁵ *el-İ’câz ve’l-îcâz*, s. 132.

⁵⁶ *Muhâdarâtu’l-udebâ*, III, 382; *Nesru’d-durr*, III, 171; *et-Tezkiratu’l-Hamdûniyye*, IX, 440-41; *el-Vâfi bi’l-vefeyât*, IV, 204.

إِنْ كُنْتَ كَاذِبًا فَجَعَلَكَ اللَّهُ صَادِقًا وَإِنْ كُنْتَ مَلُومًا فَجَعَلَكَ اللَّهُ مَعْدُورًا.

Yalan söylüyorsan, Allah, söylediğin sözü hakkında gerçek kılsın; yok eğer el açtığın için insanlar tarafından kınanıyorsan da, Allah bu davranışında seni insanlara mazur göstersiz.⁵⁷

Cemmâz, bazı hayat tecrübelerini seci tekniği ile özlü söz formatında da ifade etmiştir (Anekdot: 39):

Anekdot: 39

لَا يَقْوَى عَلَى الصَّوْمِ إِلَّا مَنْ طَابَ نَأْدُمُهُ وَطَالَ تَلَقُّمُهُ وَدَامَ تَنَعُّمُهُ.

Oruç şu üç özelliği kendisinde taşıyanın harcıdır:

Oruç için belini doğrultacak ölçüde rızık bulunan

Sahurda yeterince yiyebilecek kadar iştahı olan

Açlık ve susuzluğa dayanma için sağlığı yerinde olan.⁵⁸

Bir hicviyesi ise başlangıcı medih görüntüsü veren ağır bir taşlama mahiyetindedir. Nitekim İbrahim ez-Ziyâdî'yi şöyle hicvetmiştir (Anekdot: 40):

Anekdot: 40

لَيْسَ بِكَذَّابٍ وَلَا آثِمٍ مَنْ قَالَ إِبْرَاهِيمَ مَلْعُونٌ

Ne yalancıdır, ne günahkârdır

Onun bir melun olduğunu söyleyen!⁵⁹

6. Dinî ve kültürel tema ve motiflerin kullanımı

Genel anlamda dönem edebiyatının temel bir karakteristiği olan dinsel öğelerin (âyet, hadis ve fikhî hükümlerin) bir mizahi motif olarak kullanımına Cemmâz anekdotlarında da yer yer tesâdüf edilmektedir. Sözelimi aşağıdaki hikâyede Cemmâz, ‘*ana mirasçılar bulunduğu onlardan arta kalanı alan ikinci derecedeki vârisler?*’ ifade eden bir hukuk terimini,

⁵⁷ *el-İ'câz ve'l-icâz*, s. 132.

⁵⁸ es-Se‘âlibî, *Letâifü 'z-zurafâ min tabakâtil-fudalâ*, thk. ‘Adnân Kerîm er-Receb, ed-Dâru'l-‘Arabiyye li'l-mevsû‘ât, 1. Baskı, Beyrut, 1999, s. 134; *Kitâbu hâssî'l-hâss*, s. 58.

⁵⁹ Yâkût, *el-Hamevî, Mu‘cemu'l-udebâ* (I-VII), Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, nşr. İhsân ‘Abbâs, 1. Baskı, Beyrut, 1993, I, 68;

asabeyi, sofrta edebiyatının etkili bir mizah unsuru olarak kullanmıştır (Anekdot: 41):

Anekdot: 41

Yemût b. el-Müzerri‘ naklediyor: Bir defasında Cemmâz, Ca‘fer b. el-Kâsım’ın davetlisi olarak sarayda bulunuyordu. Ziyafet sırasında Cemmâz bir sofraya, Ca‘fer de eşraftan kimselerin bulunduğu bir başka sofraya oturmuştu. Yemek sırasında, Ca‘fer’in bulunduğu sofradan kalkan tabak ve tepsiler Cemmâz’ın bulunduğu sofraya servis ediliyor, dolayısıyla getirilen yemek bazen çok az oluyor bazense hiç yemek kalmıyordu. Cemmâz kendisine ve arkadaşlarına revâ görülen bu muameleyi şu şekilde eleştirdi: “*Bugün bizlerin durumu bir miras taksimindeki asabeyi andırıyor. Mûrisimiz bize kâh birkaç kuruş veriyor, kâh hisselerin tümünü ana mirasçılara dağıtıp zırnık bile koklatmıyor!*”⁶⁰

Aşağıdaki anekdotta ise mizah, satılan bir malın özelliklerini, ayıp ve kusurlarını müşteriye eksiksiz olarak beyan etmek gerektiğini öngören temel bir fıkıh kuralından hareketle sağlanmıştır (Anekdot: 42):

Anekdot: 42

Cemmâz’a “*Bir adamın satın aldığı keçi yellense, bu esnâda arkasından çıkan bir pislik tanesi adamın gözünü kör etse, diyeti kimin ödemesi gerekir?*” şeklinde bir soru sorulur, o da “*Keçiyi satanın!*” yanıtını verir. “*Neden?*” diye sorduklarında ise gerekçesini şöyle izah eder: “*Çünkü bu satıcının, sattığı keçinin kaçında bir mancınık olduğunu baştan beyân etmesi gerekirdi!*”⁶¹

Dinsel ve yerleşik kültürel motiflerin bir arka fon olarak değerlendirildiği klasik Arap nüktecilğinde zaman zaman hadislere gönderme yapmanın örneklerine de rastlanır. Aynı zamanda dönem insanının karakteri-

⁶⁰ *Târîhu Bağdâd*, III, 125; *Târîhu'l-İslâm*, XVIII, 204; *el-Ensâb*, II, 81; İbnu'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec, *Ahbâru'z-zurâf ve'l-mütemâcinîn*, nşr. 'İrfân Muhammed Hammûr, Dâru'l-kutubi'l-‘ilmiyye, 1. Baskı, Beyrut, 2006, s. 85; *Kitâbu'l-ezkiyâ*, Dâru'l-kutubi'l-‘ilmiyye, 1. Baskı, Beyrut, 1985, s. 175; Yemût b. el-Müzerri‘, *Emâliu İbni'l-Müzerri‘*, <http://al-mostafa.info/data/arabic/depot/gap.php?file=001748-www.al-mostafa.com.pdf>, s. 16; *Nesru'd-durr*, III, 173.

⁶¹ *el-Ecvibetu'l-muskite*, s. 168; *Nesrü'd-dürr*, IV, 203;

ze dini kültürünü yansıtan bu uygulamanın güzel örneklerinden biri Cemmâz'ın ana kahramanı olduğu şu hikâyedir (Anekdot: 43):

Anekdot: 43

Yemût b. el-Müzerri' naklediyor: Bir defasında babam ve Cemmâz birlikte yürüyor, ben de arkalarından takip ediyordum. Yolumuz üzerinde bir mescidin önünde, kendisine cemaat olarak uyacak birkaç mümin bekleyen bir imama tesadüf ettik. İmam bizi görünce camiye çekmeyi umarak derhal kamet getirmeye başladı. İmamın cingözlüğünü fark eden Cemmâz babama dönerek “*Birak şü densi-zî*” dedi, “*Hî: Peygamber, malını pazarlamak için çığırkanlık yapana iltifat etmeyin buyurmuştu!*”⁶²

Aşağıdaki hikâyede ise klasik döneme ait bir iktisat terimi mizahın düğüm noktasını teşkil etmektedir (Anekdot: 44):

Anekdot: 44

Cemmâz anlatıyor: Bir defasında Ebû Ka'b el-Kâss bana içini dökererek “*Kendisine son derece düşkün olduğum validem Basra'da ikamet ediyor. Onu Bağdat'a yanına almayı çok istiyor ancak bir türlü muvaffak olamıyorum. Zira kendisini deniz yoluyla Bağdat'a getirmeyi düşündüğümde aklıma olası bir deniz kazasında boğulacağı fikri, karayolunu kullandığımda da binbir zahmetten ötürü helak ve telef olacağı endişesi geliyor. N'olur bu konuda bana bir akıl versene!*” demişti. Ben de kendisine “*Bence anneni havale (سُقْتَجَةً)*⁶³ *yoluyla gönder!*” tavsiyesinde bulundum.⁶⁴

⁶² *Emâliu İbni'l-Müzerri'*, s. 16; *Târîhu'l-İslâm*, XVIII, 204; *el-Ensâb*, II, 81; *Târîhu Bağdâd*, III, 126; *el-Muntazam*, V, 18; *Ahbâru'z-zirâf ve'l-mütemâcinîn*, s. 85; *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, IV, 204.

⁶³ Süftece, eskiden bir yerden başka bir yere parasını veya malını götürmek isteyen buna karşın o şeyin yolda bir deniz kazası veya eşkıya saldırısına maruz kalma gibi sebeplerle zayı olmasından endişe eden kimsenin başvurduğu bir ticari muamele usulüdür. Buna göre kişi kıymetli evrakını veya mallarını, ikamet ettiği yerdeki güvenilir bir kişiye verir. O da adamın eline, gideceği yerdeki şahsa teslim etmesi durumunda aynı miktardaki malı veya kıymetli evrakı teslim alabileceği kişiye hitaben bir yazı yazar. Kişi gittiği yerde bu kâğıdı ilgili kişiye teslim ettiğinde muayyen miktardaki malını veya parasını alır. Anlaşıldığı kadarıyla bu yazının bulunduğu ve

Sonuç

Cemmâz anekdotları, genel olarak güldürü edebiyatına, bilhassa da Arap edebiyatı gibi nezih mizahla kaba mizahın iç içe geçtiği kısmen seküler kısmen de dinsel ve kültürel karakterdeki mizah anlayışına son derece yatkın edebi ürünler olarak görünmektedir. Makale boyunca aktardığımız anekdotlardan çıkan en temel sonuç, Cemmâz'ın konu ve tema değişikliklerine müsait mizahi ürünlerindeki hâkim ögenin *mücîn* (kaba mizah) ve tahkîr üslûbu oluşudur. Bu üslup, kimi anomalik tip betimlemelerinde, sosyal hayatın değişik kesitlerine ait gözlemlerde, yarı müstehcen durum tasvirlerinde, içki meclislerinin ve bohem hayatının değişik perspektiflerini yansıtmada hep bir arka fon olarak kullanılmıştır. Medih içerikli lirik manzûmeler ise nispeten daha temiz bir üslup taşımakta olup bu vasıftaki edebi, mizahî ve tasvirî ürünler daha sınırlı sayıdadır.

Kaynaklar

el-‘Abbâsî, *Me‘âhidu't-tansîs 'alâ şevâhidi't-Telhîs* (I-IV), nşr. Muhammed Muhyiddîn ‘Abdulhamîd, ‘Âlemu'l-kutub, Beyrut, 1947.

el-Âbî, Ebû Sa‘d Mansûr b. el-Huseyn, *Nesru'd-durr fi'l-muhâdarât* (I-VII), thk. Hâlid ‘Abdulğanî Mahfûz, Dâru'l-kutubi'l-‘ilmiyye, Beyrut, 2004.

el-‘Âmilî, Behâuddîn, *el-Keşkûl* (I-II), thk. Muhammed ‘Abdulkerîm en-Nemerî, Dâru'l-kutubi'l-‘ilmiyye, 1. Baskı, Beyrut, 1998.

el-‘Askerî, Ebû Hilâl, *Kitâbu's-sinâ'ateyn*, thk. ‘Ali Muhammed el-Becâvî, Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm, Dâru ihyâi'l-kutubi'l-‘Arabiyye, 1. Baskı, y.y., 1952.

----- *Dîvânü'l-me‘ânî* (I-II), thk. Ahmed Hasan Besec, Dâru'l-kutubi'l-‘ilmiyye, 1. Baskı, Beyrut, 1994.

eskiden süftece adı verilen kâğıt, günümüz ticaret terminolojisindeki senet veya havalenin ibtidai bir türü olmaktadır.

⁶⁴ *Ahbâru'z-zrâf ve'l-mütemâcinîn*, s. 105; *Cem'u'l-cevâhir*, s. 115.

el-Beyhakî, Muhammed b. İbrâhîm, *el-Mehâsin ve'l-mesâvi'*, haz. Friedrich Schwally, Leipzig, 1902.

el-Câcermî, Ebu'l-Me'âlî Muhammed, *Nuketü'l-vuzerâ*, thk. Nebîle Abdulmun'im Dâvud, Şeriketu'l-matbû'ât li't-tevzî' ve'n-neşr, 2.Baskı, Beyrut, 2005.

el-Câhız, Ebû Osman 'Amr b. Bahr, *el-Buhalâ* (I-II), Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, thk. Ahmed el-'Avâmirî, 'Ali el-Cârim, Beyrut, 2001.

----- *el-Beyân ve't-Tebyîn* (I-II; 4 Cüz), thk. 'Abdusselâm Muhammed Hârûn, Mektebetü'l-Hâncî, 4.Baskı, Mısır, 1975.

----- *Kitâbu'l-hayevân* (I-VIII), nşr. 'Abdusselâm Muhammed Hârûn, Dâru'l-cîl - Dâru'l-fikr, Beyrut, 1988.

-----*Kitâbu'l-biğâl*,

<http://search.4shared.com/postDownload/hu5nPRd5/> _online.html
adresinden açılan pdf formatlı kitap.

Ebu'l-Ferec, el-İsfahânî, *el-Eğânî* (I-XXIV), thk. Semîr Câbir, Dâru'l-fikr, 2.Baskı, Beyrut, t.y.

el-Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd* (I-XIV), Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1. Baskı, Beyrut, 1996.

el-Husrî el-Kayravânî, *Cem'u'l-cevâhir fi'l-mulah ve'n-nevâdir*, thk. 'Ali Muhammed el-Becâvî, Dâru'l-cîl, Beyrut, 1987.

----- *Zehru'l-âdâb ve semeru'l-elbâb* (I-II), thk. Yûsuf 'Ali Tavîl, Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1. Baskı, Beyrut, 1997.

İbn 'Abdi Rabbih, *el-'Ikdu'l-ferîd* (I-IX), thk. Mufid Muhammed Kumeyha, Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1. Baskı, Beyrut, 1983.

İbnu'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec, *el-Muntazam fi târihi'l-mülûk ve'l-ümem* (I-X), Dâru Sâdir, 1. Baskı, Beyrut, 1939.

----- *Ahbâru'z-zırâf ve'l-mütemâcinîn*, nşr. 'İrfân Muhammed Hammûr, Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1. Baskı, Beyrut, 2006.

----- *Kitâbu'l-ezkiyâ*, Dâru'l-kutubil-ilmîyye, 1. Baskı, Beyrut, 1985.

İbn Dureyd, *Ta'lik min Emâli İbn Dureyd*, <http://almostafa.info/data/arabic/depot/gap.php?file=001690-www.al-mostafa.com.pdf> adresinden açılan pdf for-matlı kitap.

İbn Ebî 'Avn, *Kitâbu't-teşbihât*, nşr. Muhammed Abdulmu'îd Hân, Matba'atu Câmi'ati Kembric, y.y., t.y.

----- *el-Ecvibetu'l-muskite*, thk. Muhammed 'Abdulkâdir Ahmed, Matâbi'u'n-nâşiri'l-'Arabî, Kahire, 1983.

İbn Ebî İsbâ', *Tahrîru'r-tahbîr fî sinâ'ati's-şi'r ve'n-nesr*, thk. Hafnî Muhammed Şeref, Mektebetu's-sâdeti'l-eşrâf, Kahire, 1963.

İbn Hacer, el-'Askalânî, *Tabsîru'l-müntebih bi-tahrîri'l-müştebih*, thk. Muhammed 'Ali en-Neccâr, el-Mektebetu'l-'ilmiyye, Beyrut, t.y.

İbn Hallikân, *Vefeyâ-tu'l-a'yân ve enbâu ebnâi'z-zemân* (I-VII), thk. İhsan 'Abbâs, Dâru Sâdir, Beyrut, 1994.

İbn Hamdûn, *et-Tezkiratu'l-Hamdûniyye* (I-X), Dâru Sâdir, nşr. İhsân 'Abbâs, Bekr 'Abbâs, 1. Baskı, Beyrut, 1996.

İbn Kuteybe ed-Dîneverî, *Uyûnu'l-ahbâr* (I-IV), thk. Komisyon, Matba'atu Dâri'l-kutubi'l-Mısriyye, 2.Baskı, Kahire, 1996.

İbnu'l-Mu'tezz, *Tabakâtu's-şu'arâ*, nşr. 'Abdussettâr Ahmed Ferrâc, Dâru'l-maârif, Mısır.

İbn Reşîk, el-Kayravânî, *el-'Umde fî mehâsini's-şi'r ve âdâbih* (I-II), thk. Muhammed Muhyiddîn 'Abdulhamîd, Dâru'l-cil, 5.Baskı, Beyrut, 1987.

İbn Zâfir, el-Ezdî, *Bedâi'u'l-bedâih*; y.y., t.y.

el-İbşîhî, *el-Mustatraf fî kulli fenn mustazraf* (I-II), nşr. Mufid Muhammed Kumeyyha, Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, 2.Baskı, Beyrut, 1986.

İhsan Abbâs, *Târîhu'n-nakdi'l-edebî 'inde'l-'Arab*, Dâru's-sekâfe, 4.Baskı, Beyrut, 1983.

----- *Melâmih Yûnâniyye fî'l-edebî'l-'Arabî*, el-Muessesetu'l-'Arabîyye li'd-dirâsât ve'n-neşr, 2.Baskı, Beyrut, 1993.

el-Kayravânî, İbn Rakîk, *Muhtârât min kutbi's-surûr fî vasfî'l-enbize ve'l-humûr*, el-İntişâru'l-'Arabî, 1. Baskı, Beyrut, 2008.

el-Kutubî, el-Vatvât, Ebû İshâk Burhaneddîn, *Ğuraru'l-hasâisi'l-vâziha*, Dâru Sa'ib, Beyrut.

el-Kutubî, Muhammed b. Şâkir, *Fevâtu'l-vefeyât* (I-IV), thk. İhsân 'Abbâs, Dâru Sâdir, 1. Baskı, Beyrut, 1973-74.

el-Mağribî, *Edebu'l-havâss*, thk. Hamed el-Câsir, Dâru'l-Yemâme, Riyad, 1980.

en-Nüveyrî, *Nihâyetu'l-ereb fî funûni'l-edeb* (I-33), thk. Mufid Kumeyha ve ekibi, Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1. Baskı, Beyrut, 2004.

Râgıb, el-İsfahânî, *Muhâdarâtu'l-udebâ* (I-V), nşr. Riyâd 'Abdulhamîd Murâd, Dâru Sâdir, 1. Baskı, Beyrut, 2004.

Sa'dî, Dannâvî, *Mevsû'atu Hârûn er-Reşîd* (I-III), Dâru Sâdir, 1. Baskı, Beyrut, 2001.

es-Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât* (I-XXIX), thk. Ahmed el-Arnâ'ût, Türkî Mustafa, Dâru İhyâi't-turâsi'l-'Arabî, 1. Baskı, Beyrut, 2000.

Seâlibî, Ebû Mansûr (429/1038), *Lubâbu'l-âdâb*, thk. Ahmed Hasan Besic, 1. Baskı, Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, Beyrut, 1997.

----- *el-İ'câz ve'l-icâz*, Dâru'l-gusûn, 3. Baskı, Beyrut, 1985.

----- *Simâru'l-kulûb fî'l-mudâf ve'l-mensûb* (I-II), nşr. İbrâhîm Sâlih, Dâru'l-beşâir, 1. Baskı, 1994.

----- *et-Temsîl ve'l-muhâdara*, nşr. 'Abdulfettâh Muhammed el-Hulv, ed-Dâru'l-'Arabîyye li'l-kitâb, 1983.

----- *Muntehabâtu'n-nihâye ve'l-kinâye* (*Resâilu's-Se'âlibî*'nin içinde), Mat-baatu'l-Cevâib, İstanbul, 1884.

----- *Hâssu'l-hâss*, Dâru mektebeti'l-hayât, nşr. Hasen el-Emîn, Beyrut.

----- *Letâifu'z-zurafâ min tabakâtil-fudalâ*, thk. 'Adnân Kerîm er-Receb, ed-Dâru'l-'Arabîyye li'l-mevsû'ât, 1. Baskı, Beyrut, 1999.

es-Sem'ânî, *el-Ensâb*, thk. 'Abdullah Ömer el-Bârûdî, Dâru'l-cinân, 1. Baskı, Beyrut, 1988.

Şahin, Şener, *Sofra Mizahı (tipler ve temalar)*, Emin Yayınları, Bursa, 2012.

Taşdelen Hasan, Şahin Şener, “Klâsik Arap Edebiyatında 'Sakıl Tipi' ve Bu Tip Çevresinde Oluşan Edebiyat”, *U.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 18/2 (2009).

et-Tevhîdî, Ebû Hayyân, *el-Basâir ve'z-zehâir* (I-IX), thk. Vedâd el-Kâdî, Dâru Sâdır, 1. Baskı, Beyrut, 1988.

Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-udebâ* (I-VII), Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, nşr. İhsân 'Abbâs, 1. Baskı, Beyrut, 1993.

el-Yâzîcî, İbrahim, *Nuc'atu'r-râid ve şir'atu'l-vârid fi'l-müterâdif ve'l-mütevârid* (I-II), Matbaatu'l-ma'ârif, Mısır, 1904.

Yemût b. el-Müzerri', *Emâliu İbni'l-Müzerri'*, <http://al-mostafa.info/data/arabic/depot/gap.php?file=001748-www.al-mostafa.com.pdf> adresinden açılan pdf formatlı kitap.

ez-Zebîdî, *Tâcu'l-'arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*, thk. Komisyon, y.y., t.y., Dâru'l-hidâye.

ez-Zehebî, *Târîhu'l-İslâm* (I-LII), thk. Ömer 'Abdusselâm Tedmurî, *Dâru'l-kütubi'l-'Arabîyye*, 1. Baskı, Beyrut, 1987.

ez-Zemahşerî, *Rabî'u'l-ibrâr ve fusûsu'l-ahbâr* (I-II), thk. Târik Fethî es-Seyyid, Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, 1. Baskı, Beyrut, 2006.

**EHLİ KİTABIN KESTİĞİNİN YENİLMESİ VE
KADINLARI İLE EVLENİLMESİ MESELESİ**
(Mâide Suresi 5. Ayeti Bağlamında Bir Tahlil)

Hüseyin ÇELİK*

Özet

Bu makalenin konusu, Maide suresi 5. Ayeti ışığında, ehli kitap olan Yahudi ve Hıristiyanların kestikleri hayvanların etlerinin yenilip yenilemeyeceği ve kadınları ile evlenilip evlenilemeyeceği meselesidir. Ayetin ifade ettiğine göre Kur'ân, ehli kitabın, dini kurallarına göre kestiklerinin, zor durumda kalan Müslümanlar tarafından yenilmesine ruhsat vermiştir. Ama Allah'ın ismini anmadan veya Allah'tan başkasının ismini anarak kestikleri hayvanların eti helal değildir ve yenilmez. Evlilik konusunda ise verilen ruhsat şarta bağlanmıştır. Evlilikten sonra kadının İslam dinine meyli olup, doğacak çocuklarının Müslüman bir toplumda, İslam kültürü ile yetişmeleri imkan dâhilinde olacaksa ve bu evlilikten dolayı da Müslüman bekâr bayanların evlilikleri sıkıntıya düşmez ise ehli kitap kadınları ile evlenilmesine müsaade edilmiştir. Aksi takdirde bu evlilik caiz değildir.

Anahtar Kelimeler: Ehli Kitap, kesmek, evlilik, helal, ruhsat

**THE ISSUES OF EATING THE ANIMALS
SLAUGHETERED BY THE PEOPLE OF BOOK
AND MARRYING WITH THEIR WOMEN**
(An Analysis in the light of the 5th verse of Maide Surah)

Abstract

This article is on matters whether the animals slaughtered by the people of book ,the Jews and the Christians, are eatable, and whether their women can be got married with the Muslims, in the light of the 5th verse of Maide Surah. According to this verse; Quran gives the

* Yrd. Doç. Dr. Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi Öğretim Üyesi

permission to eat the animals slaughtered by the people of book to the Muslims in harsh conditions. However, if they do not mention the name of Allah or remember any of their gods when they slaughter, it is not eatable, it is not lawful. Moreover, conditional permission is given on marriage issue. Marrying the people of book's women is only allowed under such conditions as, if after marriage women have tendency on converting into Islam and their children will be born into a Muslim environment and grow up in Islamic Culture, and if the Muslim virgins will not have difficulties in marriage. Otherwise this marriage is not allowed.

Key words: The People of Book, slaughtering, marriage, lawful, approwement

Giriş

Kur'ân, ilk nazil olmaya başladığı andan itibaren sağlam inanç ve ahlaki değerler üzerine bina edilmiş örnek bir birey ve toplum oluşturmayı esas almıştır. Bir taraftan bu toplumun temelini oluştururken diğer taraftan da devamını sağlayacak ilkeler ve prensipler getirmeyi sürdürmüştür.

Kur'ân, insanı sadece bir fert olarak görmemiş, onu aynı zamanda sosyal bir varlık olarak kabul ederek ona göre düzenlemeler de getirmiştir. Toplumu, tek din ve tek düşünceden meydana gelen fertler topluluğu olarak algılamamış, toplumda değişik din ve inançlara mensup kişilerin de bulunabileceğini kabul etmiştir.

Kur'ân, insanları inanç noktasındaki tutum ve davranışlarına göre onları nitelendirdiği gibi, onları kendilerine gelen din ve kitaplarına göre de isimlendirmiştir. Bu nitelendirmelerden biri de Yahudi ve Hıristiyanlar için ortak ad olarak kullanılan *ehli kitap* kavramıdır. Mekke döneminde, Kur'ân'ın ve Müslümanların muhatabı müşrik Araplar iken, Medine döneminde Yahudi ve Hıristiyanlar da muhatap olmuşlardır. Müslümanların Medine'de ehli kitapla beraber yaşamaları, birtakım

sorunları da beraberinde getirmiştir. Kur'ân, Müslümanların karşı karşıya geldikleri bu sorunlara karşı kayıtsız kalmamış, hayatın akışına müdahil olmuştur.

Ehli kitapla ilgili olarak Kur'ân'da pek çok ayet yer almaktadır. Ehli kitabın dost/sırdaş edinilmemesi¹, onların tevhid inancına davet edilmesi², inançlarındaki çelişkiler³, kestiklerinin yenilmesi ve kadınları ile nikâhlanması⁴ gibi konular bunlardan bazılarıdır. Biz bu çalışmamızda şu iki konuyu Kur'ân açısından değerlendirmeye çalışacağız:

- 1.Ehli kitab'ın kestiklerinin helal olup olmadığı
- 2.Ehli kitap kadınları ile nikâhlanılıp nikâhlanılamayacağı

1. Ehli Kitab'ın Kestiklerinin Yenilmesi Meselesi

Ehli kitapla ilgili önemli konulardan biri, onların yiyeceklerinin Müslümanlara helal olup olmaması meselesidir. Bu konu ile ilgili ayet şöyledir:

الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَهُمْ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِن قَبْلِكُمْ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ وَلَا مُتَّخِذِي أَخْدَانٍ وَمَن يَكْفُرْ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ

“Bugün size iyi ve temiz olanlar helal kılındı. Kendilerine kitap verilenlerin (İslâm'a uygun) yiyeceği (avladığı ve kestiği) size helal ve sizin (kestiğini) yiyeceğiniz de onlara helaldir. Mü'minlerden namuslu/iffetli kadınlarla sizden önce kendilerine kitap verilenlerden namuslu bür kadınlar, (siz) namuslu/iffetli, zinaya sapsamış ve (onları) gizli dost da edinmemiş olarak kendilerine mehirlerini ver(ip nikâh ed)ince (size helaldirler). Kim (ilâhî hükümlere) inanmayı kabul et-

¹ Mâide, 5/5; Âl-i İmrân, 3/118.

² Âl-i İmrân, 3/64.

³ Bakara, 285.

⁴ Mâide, 5/5.

*mez/inkâr ederse, onun (bütünü) ameli boşa gitmiştir. O âhirette de zarar ve ziyanına uğrayanlardandır”.*⁵

Mâide suresinin 3. Ayetinde kendilerine haram kılınan şeyler zikredilince Hz. Peygamber’e yiyeceklerden nelerin helal olduğunun sorulması üzerine bu ayetin nazil olduğu rivayet edilmiştir⁶.

Ayette kastedilen mananın daha iyi anlaşılması için ayet içerisinde zikredilen bazı kavramları açıklayalım:

اليوم “bugün”: el-yevm kelimesi, zaman⁷ ve içinde bulunulan an⁸ anlamına gelmektedir. Bu zaman ayetin inmiş olduğu gün⁹ olan Arafat’taki Cuma günü olduğu kuvvetli bir görüş olarak söylenmiştir. Bu görüşü destekleyen hususlardan biri de bir Yahudinin Hz. Ömer’e gelerek: “Siz’e inen bir ayet var ki, eğer o ayet bize inseydi o günü bayram edindik” demesi ve ardından Mâide suresinin 5. Ayetini okumasıdır. Hz. Ömer de bu ayetin Arafat’ta Cuma günü indiğini söyler¹⁰.

طَيِّبَات طاب kelimesinden türemiştir. Tayyib kelimesinin çoğuludur. Kendisinde zahiren ve batinen bir pislik ve kirlilik bulunmayan ve nefsin hoş gördüğü helal olan şeyler olarak tarif edilmiştir¹¹. Kendisin-

⁵ Mâide, 5/5.

⁶ İbn Atiyye, Ebu Muhammed Abdu’l-Hak, *el-Muharreru’l-Vecîz fî Tefsîri’l-Kitâbi’l-Azîz*, Beyrut: Dâr İbn Hazm, 2002, s. 514; İbn Kesîr, Ebu’l-Fidâ İsmâil, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm*, Kahire, Mektebetu Daru’t-Turâs, Tarihsiz, II, 15.

⁷ es-Savî, Şeyh Ahmed, *Haşiyetü’s-Savî alâ Tefsîri’l-Celâleyn*, Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1998, II, 155.

⁸ Ebubekir İbnu’l Arabî, Muhammed b. Abdullah, *Ahkamu’l-Kurân*, Beyrut: Dâru’l-Meârife, 1987, II, 551; es-Savî, age., II, 155.

⁹ İbn Abbas, *Sahîfetu Ali b. Ebî Talha an İbni Abbas fî Tefsîri’l-Kur’âni’l-Kerîm*, İstanbul: Eda Neşriyat, 1994, s. 116; el- El-Kiyâ el-harrâsî, İmadüddin b. Muhammed, *Ahkamu’l-Kurân*, Beyrut: Dâru’l-Kutubi’-İlmiyye, 1985, III,27; es-Savî, age., II, 155.

¹⁰ Ebubekir İbnu’l Arabî, age., II, 551; es-Savî, age., II, 155.

¹¹ el-İsfahânî, Hüseyin b. Muhammed er-Rağıp, *el-Mufredât, fî Garîbi’l-Kur’ân*, Kahire, 1961, s. 308; İbnu’l-Manzûr, age., I, 563; es-Sem’ânî, Mansur b. Muhammed, *Tefsîrü’s-Sem’ânî*, Dâru’l-Kutubi’-İlmiyye, Beyrut, 2010, I, 412; Ebubekir İbnu’l Arabî, age., II, 546; İbn Atiyye, age., s. 514; en-Nesefî, age., I, 271 ; Ebu Hayyan, Muhammed b. Yusuf, *el-Bahru’l-Muhît*, Beyrut: Dâru’l-

de zahiren ve batinen bir kirlilik ve pisliğin olduğu ve nefsin kerih gördüğü şey olarak tarif edilen خبيثات “habisât” kelimesinin zıttıdır¹². Ayrıca haramlığı konusunda kitap, sünnet, icma ve kıyasta herhangi bir şey varit olmayan¹³, selim fitrat sahiplerinin güzel gördüğü her türlü yiyecekler için de kullanılmıştır¹⁴.

Tayyib kelimesi sıfatı olarak kullanılmış olduğu isme göre değişik anlamlar da almıştır. Mesela قَتِيمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا “*Tayyib bir yerle/toprakla teyemmüm edin*”¹⁵ ayetinde “pisliklerden arındırılmış, temiz”¹⁶ anlamına gelirken, كَلُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ “*sizce rızık olarak verdiğimiz tayyib şeylerden yiyiniz*”¹⁷ ayetinde ise “*helaller*”¹⁸ anlamında kullanılmıştır. Yine ekin ekmek için uygun olan arazi için اَرْضٌ طَيِّبَةٌ, şiddetli olarak değil de yumuşak olarak esen rüzgâr için رِيحٌ طَيِّبَةٌ, iffetli ve namuslu kadın için امْرَأَةٌ طَيِّبَةٌ, içerisinde çirkinlik ve hoş olmayan şeylerin olmadığı sözler için كَلِمَةٌ طَيِّبَةٌ ve güvenilir belde için بَلَدٌ طَيِّبَةٌ ifadeleri kullanılmıştır¹⁹.

Tayyib kelimesi rızık için kullanıldığında *helal* anlamına gelmekle birlikte burada helal anlamında değil de o kelimeyi tekit etmek için

Kutubi’--İlmiyye, 1993, III, 444; Yazır, Elmalılı Hamdi, *Hak Dini Kur’ân Dili*, Eser Kitabevi, Tarihsiz, III, 1573

¹² İbnu’l-Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem, *Lisânu’l-Arab*, İran, 1405 h., I, 563; Ebubekir İbnu’l Arabî, age., II, 546; en-Nesefî, Abdullah b.Ahmed, *Medâriku’t-Tenzil*, İstanbul: Pamuk Yayınları, Tarihsiz, I, 271.

¹³ en-Nesefî, age., I, 271; Beydâvî, Abdullah b. Ömer, *Envâru’t-Tenzil ve Esrâru’t-Te’vîl*, Beyrut: Dâr-ü Sâder, 2001, I, 258; Bursevî, İsmail Hakkı b. Mustafa, *Rûhu’l-Beyân fî Tefsîri’l-Kurân*, Beyrut: Dâru’l-Kutubi’--İlmiyye, 2009, II, 354; el-Merâğî, Ahmed Mustafa, *Tefsîru’l-Merâğî*, Daru İhyâu’t-Turâs, Beyrut, Tarihsiz, IV, 57.

¹⁴ el-Kıya el-Harrâsî, age., III,23; Beydavî, age., I, 258; Ebu Hayyan, age., III, 444; Bursevî, age., II, 354; Yazır, age., III, 1573; Merağî, age., IV, 57; Muhammed Ali es-Sâyis; Abdullatif es-Subkî; Muhammed İbrahim Kârsûn, *Âyâtu’l-Ahkâm*, Beyrut: Dâr İbn Kesîr, 1999, II, 565.

¹⁵ Mâide, 5/6.

¹⁶ İbnu’l-Manzûr, age., I, 563.

¹⁷ Bakara, 2/57.

¹⁸ İbn Abbas, age., s.29; Isfahânî, age., s. 309; İbnu’l-Manzûr, age., I, 563.

¹⁹ İbnu’l-Manzûr, age., I, 563.

gelmiştir. Eğer helal anlamında olsa idi o zaman ayetin anlamı şöyle olurdu: “*Sana kendileri için neyin helal olduğunu soruyorlar. De ki helal olanlar size helaldir*”. Böyle bir ifade de anlamlı bir cümle olmayacaktı²⁰.

Bu ayette geçen “*tayyibât*” kelimesinden maksadın; önceki ayetlerde habîs olarak zikredilen leş, domuz eti, kan, boğularak veya vahşi bir hayvan tarafından parçalanarak öldürülmüş hayvanların dışında kalan ve yenilmeleri helal olan canlılar olduğunu söylemek mümkündür.

Tayyibât kelimesini açıkladıktan sonra, ehli kitap olarak zikredilen Yahudi ve Hıristiyanların yiyeceklerinden maksadın ne olduğu ve bunların yenilip yenilmeyeceği meselesine geçebiliriz.

طعام kelimesi sözlükte, kişinin, yediği içtiği ve kendisi ile beslendiği şeyler²¹ anlamına gelir. Ayrıca ekmek ve unda olduğu gibi hazırlanması güç ve kuvvet gerektiren şeyler için de kullanılmıştır²².

طعام kelimesi sadece buğday²³ anlamına geldiği gibi, tadılabilen her şey için de kullanılır.²⁴ *ومن لم يطعمه فأنه مني* “*Kim ondan içerse benden değildir*”²⁵ ayetinde de içmek anlamında kullanılmıştır.

Bir şeyden zevk alarak ve iştahla yiyip içmek anlamında olduğu da söylenmiştir²⁶. Bu yönüyle yeme, içme ve tatmadan ayrılır. Yeme; zevk alıp almama cihetine bakılmaksızın bir şeyi çiğneyip yutmak²⁷ için kullanılırken, içmek ise her türlü sıvı şeyler için kullanılır²⁸. Tatma ise;

²⁰ el-Kıya el-Harrâsî, age., III, 22.

²¹ İbnu'l-Manzûr, age., XII, 363; Isfahânî, age., s. 304; Firûzâbâdî, Muhammed b. Yakup, *Mu'cemu'l-Kâmûsu'l-Muhît*, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2005, s. 803; et-Tabâtabâî, Muhammed Hüseyin, *el-Mizân fi Tefsîri'l-Kur'ân*, Beyrut: Dâr-ü İhyâi't-Türâsî'l-Arabiyyi, 2006, V, 175; İbn Aşûr, Muhammed Tahir, Tunus, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, ed-Daru't-Tûnusiyye, 1984, V, 43.

²² İbn Aşûr, age., V, 43.

²³ Isfahânî, age., s. 304; İbnu'l-Manzûr, age., XII, 364.

²⁴ Isfahânî, age., s. 304; İbnu'l-Manzûr, age., XII, 366; Firûzâbâdî, age., s. 803.

²⁵ Bakara, 2/249.

²⁶ Firûzâbâdî, age., s. 803; İbnu'l-Manzûr, age., XII, 365.

²⁷ Isfahânî, age., s.20.

²⁸ Isfahânî, age., s. 257.

bir şeyden az tadarak onun özelliklerini ağızla hissetme ile ilgili bir durumdur²⁹.

طعام kelimesinin anlamlarını bu şekilde zikrettikten sonra bu ayette geçen “*taam*” kelimesinden maksadın ne olduğu ile ilgili görüşleri zikrederim:

1. Buradaki “*taam*”dan maksat; buğday, sebze, meyve, ekmek ve zeytinyağı gibi içerisine necaset katılması imkân dâhilinde olmayan şeylerdir³⁰.

Cumhur ise onların diğer yiyeceklerinin de bunun içerisine gireceğini söyleyerek yenilmesinde bir beis görmemişlerdir. Onlara göre domuz eti ve içki gibi şeyler “*taam*” kavramının içerisine girmez³¹.

2. Aralarında İbni Abbas, Ebu'd-Derdâ, Hasan, Mücahid, İbrahim, Katâde ve Süddî'nin de bulunduğu çoğunluğa göre buradaki “*taam*”dan maksat; onların kestikleridir³² ve kestiklerinin dışındaki diğer

²⁹ İsfahânî, age., s. 182.

³⁰ İbn Atiyye, age., s. 517; er-Râzî, Muhammed b. Ömer, *Mefâtihu'l-Gayb*, Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 2005, XI, 122; Kurtûbî, Muhammed b. Ahmed, el-Camî' li-Ahkâmî'l-Kur'ân, Dâru'l-Fıkr, Beyrut, 1987, VI, 77; Bursevî, age., II, 354; el-Mehdî, Ahmed b. Muhammed, *el-Bahru'l-Medîd fî Tefsîri'l-Kur'ânî'l-Mecîd*, Beyrut: Dâru'l-Kütubi'l-İlmiyye, 2010, II, 146.

³¹ el-Mehdî, age., II, 146; Et-Tabâtabâî, age., V, 175.

³² İbn Abbas, age., s. 116; Mücahid bin Cebr, *Tefsîru-Mucahid*, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2005, s. 64; et-Taberî, Muhammed b. Cerîr, *Câmu'l-Beyân fî Te'vîli'l-Kur'ân*, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2005, IV, 440; en-Nahhâs, Ebu Cafer, Meâni'l-Kurânî'l-Kerîm, Câmiatü Ümmi'l-Kurâ, Mekke, 1988, II,266; Cessâs, Ahmed er-Râzî, *Ahkamu'l-Kur'ân*, Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 1993, II, 455; İbn Ebî Zemenîn, Muammer b. Abdullah, *Tefsîru'l-Kur'ânü'l-Azîm*, el-Faruku'l-Hadîs, Kahire, 2002, II, 10; es-sa'lebî, Ebu İshak Ahmed bin Muhammed bin İbrahim, *el-Keşf ve'l-Beyân*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2004, II, 410; es-Sem'ânî, age., I, 412; el-Kıya el-Harrâsî, age., III,28 ; Zemahşerî, Mahmud b. Ömer, *el-Keşşâf an Hakâiki't-Tenzil*, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2005, I, 595; İbn Atiyye, age., s. 516; Tabersî, Hasan bin el-Fadl, *Mecmeu'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1997, III, 210; el-Cevzî, Abdurrahman b. Ali b. Muhammed, *Zâdü'l-Mesîr*, Beyrut: el-Kutubu'l-İslamî, 1984, II, 295; er- azî, age., XI, 122; en-Neseî, age., I, 272; Kurtubî, age., VI, 76; Beydavî, age., I, 259; Ebu Hayyan, age., III, 446; İbn

yiyecekleri kapsamamaktadır. Eğer diğer yiyeceklerini de kapsadığı söylenirse, bu durumda o yiyeceklerin haram olduğu gibi bir zan ortaya çıkardı.³³ Yine kesilen hayvanların dışında diğer yiyecek türlerinin sahibine izafe edilmesi söz konusu değildir. Bu izafet sadece kesilen şeyler için geçerlidir³⁴.

Razî ise, ayetin öncesinde av hayvanlarından bahsedildiğinden dolayı kestikleri şeylere hamletmenin en doğru görüş olacağını, hayvanların ancak kesilme yolu ile taama dönüşeceklerini ve diğer yiyeceklerde ise böylesi bir durumun olmadığını söyler³⁵.

İbni Abbas'a dayandırılan başka bir rivayette de; buradaki “*ta-am*”dan kastın kestikleri şeyler olduğu ve bunun dışındaki diğer yiyeceklerinin yenilemeyeceği söylenmiştir³⁶.

3. Ayetin zahirindeki mutlak ifade, bütün yiyeceklerini kapsar. Kur’ân onların her türlü yiyeceklerinin yenilebileceğine ruhsat vermiştir³⁷.

4. Onların avladıkları şeylerdir. Bu görüş İbn Aşur’un tercih ettiği görüştür³⁸.

Kesîr, age., II, 19; es- Suyûtî, Abdurrahman Celâlüddîn, *ed-Dürrü'l-Mensûr fi't-Tefsîri'l-Me'sûr*, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1993, III, 24; es-Savî, age., II, 155; Merağî, age., IV, 57; es-Sâbûnî, Muhammed Ali, *Tefsîru Ayâti'l-Ahkâm mine'l-Kur'ân*, İstanbul: Dersaâdet, Tarihsiz, I, 535; 18. Muhammed Ali es-Sâyis; Abdullatit es-Subkî; Muhammed İbrahim Kârsûn, *Tefsîru Âyâti'l-Ahkâm*, II, 564.

³³ Ebubekir İbnu'l Arabî, age., II, 554; el-Mehdî, age., II, 146; eş-Şevkânî, Muhammed b. Ali, *Fethü'l-Kadîr el-Câmi' beyne Fenniyeyi'r-Rivayeti ve'd-Dirâyeti min İlmü't-Tefâsîr*, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2007, s. 356; et-Tantavî, Cevherî, el-Cevâhir fi Tefsîri'l-Kur'ânî'l-Kerîm, Dâru'l-Kutubi'--İlmiyye, Beyrut, 2004, III, 144; Yazır, age., III, 1577; el-Câbir, Ebu Bekir, Eysertü't-Tefâsîr li-Kelâmi'l-Aliyyi'l-Kebîr, Mektebetü'l-Ulûmi ve'l-Hikemi, Medine, 2002, s. 324.

³⁴ Yazır, age., III, 1577.

³⁵ er-Râzî, age., XI, 122; et-Tantavî, age., III, 144.

³⁶ el-Mehdî, age., II, 146.

³⁷ Ebubekir İbnu'l Arabî, age., II, 553; er-Râzî, age., XI, 122; Kurtubî, age., VI, 77; Ebussuûd, Muhammed b. Muhammed, *İrşâdü'l-Aklî's-Selîm ilâ Mezâya'l-Kur'ânî'l-Kerîm*, Beyrut: Dâr İhyau't-Turâsi'l- Arabiyye, 1990, III, 9; el-Mehdî, age., II, 146; Şevkanî, age., s. 356.

5. İyilik anlamındadır³⁹. Hicaz ehli “*taam*”ı mutlak olarak kullandıklarında iyiliği kast ederlerdi⁴⁰ ve Ehli beytten de “*taam*”dan makadın “*iyilik*” olduğu anlamında çok rivayet gelmiştir⁴¹.

Bu son görüşü dışarıda tutarsak, diğerlerinin zikrettiklerini “*Taam*” kelimesinin kapsamına sokmamız mümkündür. Dolayısıyla *Ehli kitabın taam*” denildiği zaman onların yedikleri içtikleri şeylerin tamamının kast edilmiş olması mümkündür. Fakat Kur’ân’da haramlığı net olarak ifade edilmiş içki, domuz eti ve leş gibi şeyler taamin kapsamına girmediği de bellidir. Çünkü Kur’ân haram olan şeyleri “*taam*” olarak isimlendirmemiştir.

Söz konusu ayetin sibakına bakıldığı zaman, buradan Hz. Peygambere nelerin kendileri için helal olup olmadığını soran bir sahabe grubunun olduğu anlaşılmaktadır. Bu kimselerin, haramlığı Kur’ân’da çok net olarak ifade edilmiş olan domuz eti, kan ve leş gibi şeylerin helal olup olmadığını sormaları mümkün olmayacağı gibi, sebze, meyve ve buğday gibi bir takım yiyecekleri sormaları da mümkün değildir. Çünkü bunların helal veya haram olması noktasında kişilerin dini konuları asla etkili değildir. Geriye kalan tek şey ise; eti yenilebilen evcil hayvanlar ile av hayvanlarıdır. Bunların yenilmesi için de kesim şartı getirilmiştir. Hz. Peygambere sorulan soru da bunlarla ilgili olmalıdır.

Kur’ân’ın eti yenilebilen hayvanlarla ilgili hükmüne baktığımız zaman, bu hükmün “*Üzerine Allah’ın ismi anılmayan şeylerden yemeyin*”⁴² şeklinde olduğunu göreceğiz. Bu durum, sorulan sorunun kesilen hayvanlarla ilgili olduğunu teyit etmektedir. Böyle bir hüküm gelince sahabe, beraber yaşadıkları ehli kitabın kestiğinin hükmünü öğrenmek istemiş olmalıdır. İman etmeyen müşrikler ve inkârcılar kesim esnasında

³⁸ İbn Aşûr, age., V, 44.

³⁹ et-Tabâtabâî, age., V, 175.

⁴⁰ et-Tabâtabâî, age., V, 175.

⁴¹ et-Tabâtabâî, age., V, 175.

⁴² En’âm, 6/121.

Allah'ın ismini anmadıkları için onların kestiklerinin haramlığı konusunda bir tereddütlerinin olması da mümkün değildir. Geriye Allah, ahiret ve peygamber inançları olmakla son dine inanmayan ehli kitap dediğimiz Yahudi ve Hıristiyanlar kalmaktadır. Dolayısıyla burada sorulan “taam”dan maksadın ehli kitabın kestiği ve avladığı hayvanların eti olduğunu söyleyebiliriz.

Ehli kitabın kestiği hayvanların etinin yenilip yenilmeyeceği meselesiyle ilgili olarak şu üç görüşü zikredebiliriz:

- a. Mutlak manada ehli kitabın kestiği hayvanların eti helaldir ve yenilebilir.
- b. Ehli kitabın kestiği hayvanların eti yenilmez.
- c. Ehli kitabın kestiği hayvanların etinin helalliyi bazı şartlara bağlıdır.

Şimdi sırası ile bu görüşleri dayanakları ile birlikte inceleyelim:

1.1. Mutlak Manada Ehli Kitabın Kestiği Hayvanların Eti Helaldir Ve Yenilebilir

Bu görüşte olanlara göre; ayetteki ifade mutlakdır ve hiçbir şart zikredilmediğinden dolayı ehli kitabın her kestiği yenilebilir. Buna göre ehli kitabın inancına ve hayvanı keserken besmele çekip çekmemesine bakılmaz. Allah böyle bir hükmü indirmiş ise ehli kitabın o günkü ve bugünkü hallerini bilerek indirmiştir. Onun için sonradan birtakım şartlar koymaya gerek yoktur. Fakat bu görüşü savunanlar içerisinde ise, ehli kitap olan kişinin Hz. Peygamber gelmeden önce veya geldikten sonra ehli kitap olması durumuna göre farklılıkların ortaya çıktığını söyleyenler vardır. Bazıları bir kişinin Hz. Peygamber geldikten sonra ehli kitap olamayacağını söylerlerken, bazıları da olunabileceğini söylemişlerdir. Bu ayrımı göz önünde bulundurarak konuyu; Hz. Peygamber'den önceki ehli kitap ve Hz. Peygamber'in gelişinden sonraki ehli kitap şeklinde iki alt başlık altında inceleyebiliriz:

1.1.1. Hz. Peygamber'in gelişinden önceki ehli kitap

Kur'ân'da ehli kitap denilince, Hz. Peygamber gelmeden önce ehli kitap olan kimseler kastedilmiş ve inen hükümler de bunlar hakkında nazil olmuştur. Bunların kestiklerinin mutlak manada helal olduğunu söyleyenlerin gerekçelerini şu şekilde sıralayabiliriz:

1. Hz. Peygamber, Hayber dönüşünde kendisine hediye edilen zehirli koyun etini, “*Müslüman mı kesti yoksa Yahudi mi kesti?*” diye sorgulamadan yedi⁴³.

2. Bu ayet, “*Üzerine Allah'ın ismi anılmadan kesilenlerden yemeyin*” ayetini nesh etmiştir⁴⁴.

3. “*Üzerine Allah'ın ismi anılmadan kesilenleri yemeyin*” ayeti müşrikler hakkında nazil olmuş ve bu ayet onların putları için kestiklerinden bahsetmektedir. Ehli kitap bu hükümden istisna tutulmuştur⁴⁵.

4. Onlar Tevrat ve İncil'e iman ettiklerinden dolayı onların kestikleri helal kılınmıştır⁴⁶.

5. Ayetteki ifade mutlak olduğundan dolayı, Allah'tan başkasının ismini (Üzeyir ve Mesih gibi) zikretseler dahi kestikleri yenilir. ⁴⁷ Çünkü Allah onların bu şekilde yapacaklarını bilerek bu hükmü indirmiştir⁴⁸.

6. İbni Abbas, Sevri, Atâ, Ebu Hanife, Evzâ, İmamı Malik, Şa'bi ve Zührî gibi birçok âlim onların kestiklerinin yenilebileceği konusunda görüş bildirmişlerdir⁴⁹.

⁴³ Cessâs, age., II, 456; İbn Kesîr, age., II, 19.

⁴⁴ İbn Kesîr, age., II, 19.

⁴⁵ es-Sa'lebî, age., II, 410.

⁴⁶ Suyûtî, age., III, 24.

⁴⁷ el-Kıya el-Harrâsî, age., III, 28; Ebubekir İbnu'l Arabî, age., II, 554; Kurtubî, age., VI, 76.

⁴⁸ Cessâs, age., II, 456; es-Sa'lebî, age., II, 410; Kurtubî, age., VI, 86; Şevkanî, age., s. 356.

⁴⁹ Cessâs, age., II, 456; es-Sa'lebî, age., II, 411; el-Cevzî, age., II, 295.

7. Tezkiyede dine ve niyete ihtiyaç vardır. Kıyas olarak onların kestiklerinin yenilmemesi gerekirken, Allah bu konuda kıyasın dışında bu ümmete onların kestiklerini yeme konusunda ruhsat vermiştir⁵⁰.

1.1.2. Hz. Peygamber'in Gelişinden Sonraki Ehli Kitap

Ehli kitabın kestiğinin mutlak manada yenilebileceğini söyleyenler, kimlerin ehli kitap sayılıp sayılmayacağı konusunda fikir ayrılığına düşmüşlerdir. Bazıları sonradan da olsa onlara inanç noktasında tabi olanların ehli kitaptan sayılacağını söylerken, bazıları da Hz. Peygamber geldikten sonra onlara tabi olanların ehli kitabın tabi olduğu hükme tabi olamayacağını söylemişlerdir. Dolayısı ile onlara göre sonradan ehli kitap olan kimselerin kestikleri yenilmez⁵¹.

Hz. Ali, Hz. Aişe ve İbn Ömer bu görüştedir.⁵² Hz. Ali, sonradan Hıristiyan olan Arap kabilelerinden Beni Tağlib için şöyle demiştir: “Beni Tağlib bu ayetin içerisine girmez ve onların kestikleri de yenmez. Çünkü onlar sadece içki içme konusunda Ehli Kitaba uydular başka dini hiçbir konuda onlarla bir bağlantıları yoktur”⁵³.

İbni Abbas sonradan ehli kitap olanların kestiklerinin yenilebileceği görüşünde olmakla birlikte ona dayandırılan diğer bir rivayette ise Arap ve Ermeni Hıristiyanlarının kestiklerinin yenilmeyeceği zikredilmiştir⁵⁴.

İmamı Şafî’ye göre; bir kimse, Hz. Peygambere gelen vahiyden haberdar olduktan sonra ehli kitabın dinine girse, kestiği yenilmez⁵⁵.

Aralarında İbn Abbas, Hasan, İkrime, İbnü’l-Müseyyib, Şa’bî, Ata, İbn Şihâb, Hammad, Katade, Ebu Hanife, Malik, Ebu Yusuf,

⁵⁰ İbn Aşûr, age., V, 44.

⁵¹ Taberî, age., IV, 441; es-Sa’lebî, age., II, 410; Ebu Hayyan, age., III, 447.

⁵² Ebubekir İbnu’l Arabî, age., II, 555.

⁵³ Taberî, age., IV, 441; Cessâs, age., II, 457; Zemahşerî, age., I, 595; İbn Atiyye, age., s. 517; Kurtubî, age., VI, 78; Beydavî, age., I, 259; Ebu Hayyan, age., III, 447; İbn Kesîr, age., II, 20; Ebussuûd, age., III, 9 el-Mehdî, age., II, 146; İbn Aşûr, age., V, 44.

⁵⁴ Taberî, age., IV, 441.

⁵⁵ Cessâs, age., II, 456; el-Cevzî, age., II, 295.

Muhammed ve Züfer'in de bulunduğu cumhura göre ayetteki ehli kitap umum olarak zikredilmiş olup onların kestikleri yenir. Hangi ırktan ve kabileden olursa olsun fark etmez. Diğer milletlerden olup onların dinlerine giren, onların haram kıldıklarını haram sayan, onların helal saydıklarını helal sayan herkes ehli kitap hükmündedir. Onların üzerine Allah'ın ismini anarak kestikleri yenilebilir⁵⁶.

Ehli kitap olan kimselerin belirlenmesi noktasında öncelik ve sonralık gibi bir ayrıma gidilmesinin konuya bir şey kazandırmayacağı düşüncesindeyiz. Çünkü bir kişi bir inancı veya düşünceyi ne zaman benimserse benimsesin, onu benimsediği andan itibaren o zümrenin içerisine dâhil olmuş demektir. Fakat kestiklerinin helallığı veya haramlığı ise sahip oldukları mümin, müşrik veya ehli kitap gibi isimlerinden dolayı değildir. Yani Kur'ân'da isimlendirme yapılırken mutlak manada yapılır. Mümin denince, Kur'ân'da övgüyle bahsedilen mümin anlaşılır. Ehli kitap denildiğinde de aynı durum söz konusudur. Bu kavramlar anlam derinliği ve altyapıları olan, içi dolu kavramlardır. Mümin, münafık veya ehli kitap denilirken, sadece onların sahip oldukları isimler kastedilmemiştir. Asıl kastedilen, o isimle isimlendirilmelerini sağlayan düşünce ve inanç yapılarıdır.

1.2. Ehli Kitabın Kestiği Yenilmez

Ehli kitabın kestiğinin yenilebileceğini savunanların görüşlerini delilleri ile zikrettikten sonra onların kestiklerinin yenilmeyeceğini söyleyenlerin görüşlerini de şu şekilde zikredebiliriz:

1. Kâfirlerin kestiklerinin haramlığı konusunda ittifak vardır.⁵⁷ Ehli kitap da, Kur'ân'ın ifadesine göre teslisi kabul ettiklerinden dolayı kâfir olmuşlardır.⁵⁸

⁵⁶ Taberî, age., IV, 440; Cessâs, age., II, 457; İbn Atiyye, age., s. 517; el-Cevzî, age., II, 295; Tabersî, age., III, 211; Kurtubî, age., VI, 78; Beydavî, age., I, 259; Tantavî, age., III, 144; İbn Aşûr, age., V, 44.

⁵⁷ Cessâs, age., II, 456; el-Kıya el-Harrâsî, age., III,28 ; el-Cevzî, age., II, 295; en-Nesefî, age., I, 272; Kurtubî, age., VI, 77; Ebu Hayyan, age., III, 446; et-

2. Ali (ra), kurbanların ve adakların Yahudilere ve Müslüman olmayanlara kestirilmemesini emretmiştir⁵⁹.

3. İbn Abbas ehli kitabın kestiğinin yenilmeyeceğini söylemiştir⁶⁰.

4. Ubade b. es-Samit, İmam Şafi ve Ata'ya göre ehli kitabın kestiği yenmez. Onlara göre ehli kitap hakkında söylenen: “*Üzerine Allah'dan başkasının adını anarak kesseler dahi yenilir.*” şeklindeki görüş, “*Allah'ın ismi anılmadan kesilenlerden yemeyin*” ayeti inmeden önce ehli kitabın kestiği içindir. Fakat bu ayet nazil olduktan sonra, bu şekildeki bir görüşün ve hükmün geçerliliği kalmamıştır⁶¹.

5. Kestikleri hayvanların üzerine Mesih'in adını andıklarından dolayı yenilmez⁶².

6. Hayvanların kesilmesinde olduğu gibi bazı yiyecekler vardır ki helal olabilmesi için dine ihtiyaç vardır. Yani tevhit inancına sahip olmayan bir kimsenin kıldığı namaz ve tuttuğu orucun bir anlam ve önemi olmadığı gibi, kestiğinin de dinen bir değeri yoktur⁶³.

7. Allah'ın ismi anılmadan ve İslamî usullere göre kesilmeyen hayvanların eti helal olmadığı gibi, Allah'ın isminin anılıp anılmadığı bilinmeyen hayvanların eti de yenilmez⁶⁴.

1.3. Ehli Kitabın Kestikleri Yenilebilir Ama Şarta Bağlıdır

Bu görüşte olanlar, ehli kitabın kestiğinin hiçbirini yenilmez diyenler ile her kestiği yenilebilir diyen iki zıt görüş arasında orta yolu bulmaya çalışan kimselerdir. Onlara göre, ehli kitabın kestiği yenilebilir hükmü genel manada olmayıp bir takım şartlara bağlıdır. Bu görüş sahiplerinin gerekçelerini de şu şekilde zikredebiliriz:

Tantavî, age., III, 144; 18; Muhammed Ali es-Sâyis; Abdullatit es-Subkî; Muhammed İbrahim Kârsûn, *Tefsîru Âyâti'l-Ahkâm*, II, 565.

⁵⁸ Mâide, 5/73.

⁵⁹ es-Sa'lebî, age., II, 411.

⁶⁰ el-Cevzî, age., II, 295.

⁶¹ Ebubekir İbnü'l Arabî, age., II, 555.

⁶² es-Sa'lebî, age., II, 410.

⁶³ İbn Atiyye, age., s. 517.

⁶⁴ İbn Aşûr, age., V, 45.

1. Ayetteki ehli kitaptan kasıt, Hz. Peygamber gelmeden önceki dönemlerde var olan ehli kitap olup onun gelişinden sonraki dönemleri kapsamaz⁶⁵. Bunlara göre, Hz. Peygamber geldikten sonra ehli kitabın kestiği yenilmez.

2. İmam Malik ve son dönem bazı âlimlere göre ehli kitabın kestiği, kendi dini kurallarına göre olması ve kendi din adamlarının da yemesi şartı ile helaldir ve yenilebilir⁶⁶.

3. Hayvanı keserken Üzeyir ve Mesih gibi isimleri değil de Allah'ın ismini anmaları gerekir. Eğer kasıtlı olarak Allah'ın ismini anmazlarsa kestikleri yenilmez⁶⁷.

4. Son dönem fakihlerinden Ebubekir Mahmûd Gumuv ve Muhammed Emin Er'e göre ise ehli kitabın kestiklerinin helal olması, Müslümanların darda kalıp genişlik bulamadıkları zamanlarda zaruretten dolayı verilmiş bir ruhsattır.⁶⁸

Ehli kitabın kestiğinin yenilip yenilemeyeceği konusunda zikredilen farklı görüşlere göz attığımızda, mutlak manada onların kestiğinin helal veya haram olduğunu söyleyemeyiz. Ancak darda kalan Müslümanlara bir ruhsat olarak helal kılındığını söylememiz mümkündür. Kur'ân, kesenin kim olduğuna bakmaksızın Allah'dan başkası adına kesilenlerin yenilemeyeceğini çok net bir ifade ile belirtmiştir. Ama ehli kitap zahirde tevhid inancına sahip olduklarını ve ilahi bir din üzerinde olmalarından dolayı zahiri hallerinden hareketle, kesim yaparlarken de Allah'tan başkasının adını anmayacaklarına hükmedilerek kestiklerinin yenilebileceğine ruhsat verilmiştir. Ruhsatlar da her zaman kullanılmaz, darda kalındığı veya başka çıkış kapısının olmadığı zamanlarda kullanı-

⁶⁵ eş-Şirbînî, Muhammed Ahmed, *es-Sirâcü'l-Münîr*, Beyrut: Dâru'l-Kutûbi'l-İlmiyye, 2004, I, 413.

⁶⁶ İbn Aşûr, age., V, 45; Er, m.Emin, s. 506, 513.

⁶⁷ es-Sa'lebî, age., II, 411; el-Cevzî, age., II, 296; et-Tantavî, age., III, 144; Er, m.Emin, s. 514.

⁶⁸ Er, Muhammed Emin, *Mecmûatu'r-Resâli'd-Diniyye*, İstanbul, Elma Basım ve İletişim, 2010, s. 511, 514.

lır. Bu anlamda şartlı olarak ehli kitabın kestiğinin yenilebileceğini söyleyebiliriz. Fakat bu genel manada olup, özel manada durum değişebilir. Örneğin ehli kitaptan olan kimse, kesim yaparken üzerine Allah'ın ismini anmaz veya Allah'tan başkasını ismini anarsa kestiği yenilmez. Müslüman bir kimsenin dahi kasıtlı olarak üzerine Allah'ın ismini anmadan kestiğinin eti yenilmezken, ehli kitaptan olan bir kimsenin kestiğinin yenilmemesi daha evladır.

Kur'ân'ın helal gıda konusundaki tutumuna baktığımız zamanda sürekli olarak tayyibat cinsinden olan şeylerin yenilmesini vurguladığını görürüz. Domuz eti, leş ve kan gibi şeyleri habîsattan sayarak onların yenilmesini haram kılarken, deve, sığır ve koyun gibi hayvanları tayyibattan saymıştır. Yine rüşvet ve gasp gibi batıl yollardan elde edilen ve kesilirken üzerine Allah'ın ismi anılmayan hayvanları habîsattan sayarken, helal yollardan elde edilen ve Allah'ın ismi anılarak kesilen hayvanları tayyibattan saymıştır. Hatta avcı hayvanların avladığının, Allah'ın isminin anılarak yenilmesi emredilmiştir⁶⁹. Yine Kehf suresinde mağaraya sığınan Ashab-ı Kehf'in uyanmaları üzerine içlerinden birini kendilerine yiyecek getirmesi için şehre gönderirken: “*bak hangisi daha temiz ise ondan getir*”⁷⁰ şeklindeki ifadelerini, helal ve temiz kazan- cın önemine yapılan bir vurgu olarak değerlendirmek mümkündür.

Helal ve temiz gıda konusunda Müslümanların hassas davranmalarını emreden Kur'ân, ehli kitabın kestiği konusunda da hassas davranmalarını emretmiştir. Her ne kadar Mâide suresinin 5. Ayetinde “*kitap verilenlerin yiyecekleri*” şeklinde umum olarak da gelmişse, bu ayeti Kur'ân'ın bütünlüğünden kopararak anlamaya çalışmak doğru olmaz. Kur'ân, ehli kitaptan bazılarını Müslümanlara düşmanlık noktasında en şiddetli zümre olarak görürken bazılarını da sevgi ve yakınlıkta en yakın kimseler olarak görmektedir⁷¹. Müslümanın dahi Allah'ın ismi anmak-

⁶⁹ Mâide, 5/4.

⁷⁰ Kehf, 18/19.

⁷¹ Mâide, 5/82.

sızın kestiğinin yenilmeyeceğini belirten Kur'ân'ın ehli kitap olan bir kimse için de benzer hükümler getirmemiş olması düşünülemez.

Sonuç olarak, zor durumda kalan ve başka çıkış yolu da bulamayan Müslümanlar, ehli kitabın kestiklerini ve avladıklarını yiyebilirler. Ama bu kendilerine tanınan bir ruhsattır. Fakat keserken veya avcı hayvanlarını gönderirken Allah'ın ismini anmaz veya Allah'dan başkasının ismini anarlarsa, o zaman bu hayvanın eti helal değildir ve yenilmez.

2. Ehli Kitabın Kadınları İle Evlenme Meselesi.

Konu ile ilgili olarak aynı ayetin devamında şöyle buyrulmaktadır:

وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ مُحْصِنِينَ
غَيْرَ مُسَافِحِينَ وَلَا مُتَّخِذِي أَخْدَانٍ

“Sizden önce kendilerine kitap verilenlerden namuslu bir kadınlar, (siz) namuslu/ıffetli, zînaya sapmamış ve (onları) gizli dost da edinmemiş olarak kendilerine mehirlerini ver(ip nikâh ed)ince (size) belaldirler.”⁷²

Yiyecekler konusunda “*kitap verilenlerin yiyecekleri size, sizin yiyecekleriniz de onlara helal kıldır*” şeklinde çift taraflı bir helallikten bahsedilirken, evlilikte ise “*muhsanattan olan ehli kitabın kadınları size helal kıldır*” şeklinde tek taraflı bir helallikten bahsedilmiştir. Birlikte yaşamın bir gereği olarak iki tarafın birbirlerinin yemeklerinden yiyebileceğine ruhsat verilirken evlilik konusunda daha hassas davranılmış ve mümin bir bayanın ehli kitap olan bir erkekle evlenmesine müsaade edilmemiştir.

Ayet ehli kitap kadınları ile evlenilebileceğine izin vermekle birlikte onların *muhsane* olmasını da şart koşmuştur. Konunun daha iyi anlaşılması için önce *muhsane* kelimesinin ne anlama geldiğini açıklayalım:

Muhsanât” kelimesi; menetmek, engellemek anlamına gelen “*ihşân*” veya bir kavmin, düşmanlarından sığındığı ve içerisinde güven-

⁷² Mâide, 5/5.

de olduğu mekân anlamına gelen “*hısn*” kelimesinden türediği söylenmiştir⁷³.

Mubsan kelimesini; islam⁷⁴, hürriyet⁷⁵, nikâh⁷⁶ ve iffet⁷⁷ anlamlarında yorumlanmıştır. Bu kelimelerin ortak özelliği ise kişiyi koruyucu özelliğe sahip olmalarıdır. İslam, genel manada insanı birtakım hata ve günahlardan korumakla ilgiliyken, hür olmak/hürriyet ise daha ziyade kadınları korumakla ilgilidir. Çünkü cahiliye dönemi Arapların geleneğinde, cariyelere karşı yapılacak olan her türlü sözlü ve fiili sataşmalar normal karşılanırken, evliler için normal görülmezdi. Yine nikah/evlilik ve iffet de kişiyi birçok art niyetli kimselerin sataşmalarından korur. Dolayısıyla bu dört durumun da *mubsan* olarak isimlendirilmesi son derece tabiidir.

Bu ayetteki *mubsan* kelimesinden maksadın ne olduğu ile ilgili şu görüşler zikredilmiştir:

1. Hür kadınlar anlamındadır⁷⁸. Çünkü ayetin devamında da “*mehirlerini verirseniz*” şartı vardır. Mehir ise hürlere verilir. Cariyelerin mehirleri ise kendilerine değil efendilerine verilir⁷⁹. Aynı zamanda hür-

⁷³ el-İsfânî, age., s. 121; İbni Manzur, age., XIII, 119; Fîrûzâbâdî, age., 296; eş-Şa’râvî, *Tefsîru’s-Şa’râvî*, Mecmau’l-Buhûsi’l-İslamiyye, Kahire, 1991, IV, 2110.

⁷⁴ Ebubekir İbnu’l Arabî, a.g.e I, 381; İbn Atiyye, age., s. 421; Kurtûbî, age., V, 120; Muhammed Ali es-Sâyis; Abdullatî es-Subkî; Muhammed İbrahim Kârsûn, age., II, 431.

⁷⁵ Ebubekir İbnu’l Arabî, age., I, 381; el-Cevzî, age., II,50; İbn Atiyye, age., s. 421.

⁷⁶ Ebubekir İbnu’l Arabî, age., I, 381; Kurtûbî, age., V, 120; Muhammed Ali es-Sâyis; Abdullatî es-Subkî; Muhammed İbrahim Kârsûn, age., II, 431.

⁷⁷ Ebubekir İbnu’l Arabî, age., I, 381; el-Cevzî, age., II, 50; Kurtûbî, age., V, 120; Ebu Hayyan, age., III, 222; Seâlibî, age., II, 209; Ebussuûd, age., I, 163.

⁷⁸ Taberî, age., IV, 445; en-Nehhâs, age., II, 267; Cessâs, age., II, 459; Beyhakî, Ahmed b. El-Huseyn, *Ahkamu’l-Kur’ân li İmamı’s-Şa’fî*, Beyrut: Dâru’l-İhyâi’l-Ulûm, 1990, s. 202; es-Sem’ânî, age., I, 413; Zemahşerî, age., I, 597; er-Râzî, age., XI, 122; Kurtubî, age., VI, 79; Beydavî, age., I, 259; Ebu Hayyan, age., III, 447; İbn Kesîr, age., II, 20; Suyûtî, age., III, 25; eş-Şîrbînî, age., I, 413; Merağî, age., IV, 59; İbn Aşûr, age., V, 47.

⁷⁹ er-Râzî, age., XI, 122.

riyet, kişiyi birtakım edepsizliklerden de koruduğu için muhsan olmayı hakettirir⁸⁰.

2. İffet anlamına gelir ve iffetli olan ehli kitap kadınları kastedilmiştir⁸¹.

3. İman ve İslam anlamındır. Bazı kimselerin kafasında ehli kitap olan kadınlar iman etseler dahi onlarla evlenilmeyeceği yönünde bir endişe olduğu için, ayet bu endişeyi gidermiştir⁸².

4. Evli olan kadınlar anlamındadır⁸³.

Bu ayette geçen “*Muhsanat*” kelimesi; evli kadınların tekrar evlenmeleri olmayacağından dolayı evliler anlamına⁸⁴ ve “*Müminlerden muhsan olanlar*” ifadesinden de İslam ve iman anlamına gelmeyeceği anlaşılmaktadır⁸⁵. Muhsan kelimesinin anlamlarından biri olan hür ve iffetli kadınlar anlamında kullanılması muhtemeldir. İslam’ın evlilikle gerçekleştirmek istediği amaç ve gayeleri göz önünde bulundurduğumuz zaman, evlenilecek kimselerin hür ve iffetli olmaları gerekmektedir. Mümin dahi olsa zina eden bir kadın ve erkekle nikâhlanmak hoş görülmemiştir. Ayetin devamında da; zina etmemeleri⁸⁶ ve gizli dost tutmamalarının⁸⁷ şart koşulması da iffetli olmaları anlamını kuvvetlen-

⁸⁰ İbn Aşûr, age., V, 46.

⁸¹ Taberî, age., IV, 445; Cessâs, age., II, 459; es-Sem’ânî, age., I, 413; İbn Atiyye, age., s. 517; er-Râzî, age., XI, 122; Kurtubî, age., VI, 79; Beydavî, age., I, 259; Ebu Hayyan, age., III, 447; İbn Kesîr, age., II, 20; Suyûtî, age., III, 25; Şevkanî, age., s. 356; Tantavî, age., III, 144; Et-Tabâtabâî, age., V, 176; el-Cabir, age., s. 324; 18; Muhammed Ali es-Sâyis; Abdullatif es-Subkî; Muhammed İbrahim Kârsûn, *Kur’ân Yolu*, II, 220.

⁸² er-Râzî, age., XI, 123; Ebu Hayyan, age., III, 447.

⁸³ İbn Aşûr, age., V, 45; Ebu Hayyan, age., III, 447.

⁸⁴ İbn Atiyye, age., s. 517; İbn Aşûr, age., V, 46.

⁸⁵ İbn Aşûr, age., V, 46.

⁸⁶ İbni Abbas, age., s. 116; Ebî Zemenîn, age., II, 10; İbn Atiyye, age., s. 517; Tabersî, age., III, 211; en-Nesefî, age., I, 272; Beydavî, age., I, 259; Ebussuûd, age., III, 9.

⁸⁷ İbn Abbas, age., s. 116; Ebî Zemenîn, age., II, 10; Ebussuûd, age., III, 9; eş-Şirbînî, age., I, 413.

dirmektedir. Yine evlenilecek kadının hür olması istenmiş, ancak hür bir kadınla evlenmeye gücü yetmeyen ve evlenmediği zaman da zinaya düşme tehlikesi altında olan kimselerin cariyeler ile evliliğine ruhsat verilmiş olması⁸⁸ da buradaki *muhsanattan* maksadın hürler olduğu görüşünü destekleyen bir başka delildir.

Muhsanat kelimesini açıkladıktan sonra ehli kitap kadınları ile evlenilip evlenilmeyeceği konusuna geçebiliriz. Bu konuda karşımıza üç farklı görüş çıkmaktadır:

1. Ehli kitap kadınları ile evlilik helaldir.
2. Ehli kitap kadınları ile evlilik helal değildir.
3. Ehli kitap kadınları ile evlilik birtakım şartlara bağlıdır.

Şimdi sırası ile bu görüşleri delilleri ile birlikte inceleyelim:

2.1. Ehli Kitap Kadınları İle Evlilik Helaldir

Ehli kitap kadınları ile evlenmenin helal olduğunu söyleyenlere göre ayetteki ifade hiçbir şarta bağlı olmadan umum olarak gelmiştir. Bakara suresinin 221. ayetinde müşrik kadınlarla evlenilmeyeceği emredilmiş olsa dahi bu hüküm ondan sonra geldiği için, ya o ayetin hükmünü nesh etmiş veya tahsis etmiştir. Sahabilerden bazılarının da ehli kitap kadınları ile evli olmaları, bu durumu teyit etmektedir. Bu görüşü savunanların delillerini şu şekilde sıralayabiliriz:

1. Ayet; “*sizden önce kendilerine kitap verilenlerden namuslu hür kadınlar size helaldir*” şeklinde umum olarak gelmiş ve ehli kitap olan kadınların zimmî veya harbî olmaları gibi konularına bakılmaksızın tamamını kapsamaktadır. Yani o kadınlar ister Müslümanların himayesine girmiş zimmî statüsünde olsunlar, isterse de arada böyle bir anlaşma olmasın ve Müslümanlarla savaş halinde bulunsunlar fark etmez⁸⁹.

⁸⁸ Beyhakî, age., s. 203; Ebubekir İbnu'l Arabî, age., I, 393; İbn Atiyye, age., s. 423; Ebussuûd, age., I, 166; İbn Aşûr, age., V, 13.

⁸⁹ es-Sem'ânî, age., I, 413; es-Sa'lebî, age., II, 411; Ebu Hayyan, age., III, 448; eş-Şirbînî, age., I, 413

2. Müşrik, putperest ve kâfirlerin aksine ehli kitap olan kimseler, tevhid inancına sahip ve kendilerine gönderilen Hz. Musa ve Hz. İsa gibi peygamberlere uyduklarından dolayı onlarla evliliğe izin verilmiştir⁹⁰.

3. “(Ey mü’minler!) Müşrik kadınlarla (gerçek bir inanışla) inanıncaya kadar evlenmeyin.”⁹¹ ve “Kâfir (müşrik kalan veya kâfirlere kaçıp giden) kadınların ismetlerini (nikâh bağlarını elinizde) tutmayın.”⁹² ayetleri Mâide suresinin 5. ayetinden önce nazil olduklarından, bu ayet ile nesh edilmişlerdir. Ama Mâide suresinin bu ayeti başka bir ayet tarafından nesh edilmiştir⁹³.

4. Bu iki ayet arasında umum-husus ilişkisi vardır. Bakara suresinde evlilik yasağı umum olarak gelirken, Mâide suresinde ise bu yasak tahsîs edilerek ehli kitabın kadınları bu yasaktan çıkarılmıştır.⁹⁴

5. Bakara suresinin 221. ayetinin hükmü, sadece putperestler için olup ehli kitabı kapsamaz⁹⁵.

6. Ehli kitap kadınlarında Allah, peygamber ve kitap inancı olduğundan, müşrik kadınlar kategorisine dâhil edilemezler.⁹⁶ Sahabeden bazılarının da onlarla evli olmaları bunu desteklemektedir⁹⁷.

7. Osman b.Affan, hanımının üzerine Nâile binti Farâfisata el-Kelbî adında bir Hıristiyan kadın ile Talha b. Ubeydullah ise Şamlı bir

⁹⁰ et-Tabâtabâî, age., V, 175.

⁹¹ Bakara, 2/221.

⁹² Mümtehine, 60/10.

⁹³ et-Tabâtabâî, age., V, 176.

⁹⁴ Cessâs, age., II, 461; el-Beydâvî, age., I, 125; eş-Şirbînî, age., I, 165; es-Seâlibî, age., I, 446 eş-Şevkânî, age., s. 144.

⁹⁵ Cessâs, age., II, 461.

⁹⁶ Taberî, age., II, 389; İbn Atiyye, age., s. 194; İbn Aşûr, age., II, 360; 18; Muhammed Ali es-Sâyis; Abdullatit es-Subkî; Muhammed İbrahim Kârsûn, age., I, 242.

⁹⁷ Taberî, age., II, 389; 18; Muhammed Ali es-Sâyis; Abdullatit es-Subkî; Muhammed İbrahim Kârsûn, age., I, 242.

Yahudi kadınla evlenmişlerdi. Onların bu evliliklerinden hareketle sahabenin genelinin bu evliliği mubah gördükleri sonucuna ulaşılabilir⁹⁸.

8. Sahabeden ve tabiinden ehli kitap kadınları ile nikâhlanmanın mubah olduğu görüşünde olan bir topluluk vardır⁹⁹.

Görüşlerin değerlendirilmelerini sonunda yapacağımız için sadece delilleri zikretmekle yetiniyoruz.

2.2. Ehli Kitap Kadınları İle Evlilik Helal Değildir

Bu görüş sahipleri, birinci görüşün tamamen zıddına bir görüşleri sürmüşlerdir. Onlara göre, her ne kadar ehli kitaptan hür ve namuslu olan kadınlar ile evlenileceği zikredilmiş olsa da, Kur'ân'ın gene-line bakıldığı zaman evlenilemeyeceği anlaşılmaktadır. Ehli kitap olan bu kadınlar yine Kur'ân'ın ifadesi ile kâfir olmuşlar ve kâfirlerle de evlilik olmayacağından dolayı evlenilmez. Sahabe döneminde bazı ferdî uygulamalar olsa da bunun aksi yönünde olan daha çok uygulamalar vardır. Bu görüşü savunanların delillerini şu şekilde sıralayabiliriz:

1.İbn Ömer'e göre ehli kitap, İsa (as)'ı rab olarak kabul ettiklerinden dolayı en büyük şirke düşmüşlerdir. Müşrikler hakkında da; “*Müşrik kadınlar iman etmedikleri müddetçe onları nikâhlamayın*” buyrulduğundan dolayı ehli kitap kadınları ile evlenilmez¹⁰⁰.

2. Birçok ayette; “*kâfirleri veli edinmeyin*”, “*sırdaş edinmeyin*” şeklinde kâfirlerden uzak durulması emredilmiştir. Evlilik ise bunlardan daha ileri boyutta bir yakınlıktır. Mümin olmayan biri ile evlilik olduğu zaman, evlenen kişide eşinin dinine bir rağbet oluşabilir veya çocukları onun dinine meyledebilir. Bu durumda kişinin ehli kitaptan olan bir bayanla evlenerek kendisini ve çocuklarının geleceğini tehlikeye atmasının haklı bir gerekçesi yoktur¹⁰¹.

⁹⁸ Cessâs, age., II, 460.

⁹⁹ Cessâs, age., I, 455; Bağavî, age., I, 195; Kurtûbî, age., III, 68.

¹⁰⁰ Cessâs, age., II, 459; Zemahşerî, age., I, 597; er-Râzî, age., XI, 123; İbn Kesîr, age., II, 20; es-Sa'lebî, age., II, 411; Suyûtî, age., III, 25; Sabûnî, age., I, 536.

¹⁰¹ er-Râzî, age., XI, 123.

3. Ayetin devamında: “ *kim imanı inkâr ederse ameli boşa gider*” şeklinde buyrulması, kâfirlerle evlilikten kaçınmayı gerektiren en önemli nedenlerden biridir. Eğer bu ayette ehli kitabın kadınları ile evliliği izin verilseydi, ayet bu şekilde sonuçlanmazdı¹⁰².

4. Nikâh; bir olmanın, vuslata ulaşmanın, sükûnete ermenin ve rahmete kavuşmanın vesilesidir. Bütün bu amaç ve gayeler ise ancak mümin bir bayan ile olan evlilikle gerçekleşir¹⁰³.

5. Ali b. Ebî Talib ve İmam Malik, çocukların zayı olup dinlerini değiştirebilecekleri endişesinden dolayı ehli kitap kadınları ile evliliği sakıncalı görmüşlerdir.¹⁰⁴

6. Bakara sursinin 221. ve Mümtehine suresinin 10. ayetlerinde müşrik kadınların nikâhlanmaması ve onların nikâh bağlarının devam ettirilmemesi istenmiştir.¹⁰⁵

7. Bakara suresinin 221. Ayeti Mâide sûresinin 5. Ayetten sonra inmiş ve onu nesh etmiştir.¹⁰⁶

8. Hz. Ömer, Müslüman erkeklerin ehli-i kitap kadınları ile evliliklerine karşı çıkmıştır¹⁰⁷.

2.3. Ehli Kitap Kadınları İle Evlilik Birtakım Şartlara Bağlıdır.

Bu görüş sahipleri ise ne ehli kitap ile evliliğe mutlak olarak karşı çıkarlar ne de serbest bırakırlar. Ehli kitap kadınları ile evlenilebilir, ama bu her zaman ve kişilerin isteğine bağlı bir durum değildir. Allah böylesi bir evliliğe ruhsat vermiştir. Ruhsat ise her zaman değil zor

¹⁰² er-Râzî, age., XI, 123.

¹⁰³ El-Kiyâ el-harrâsî, age., I, 132.

¹⁰⁴ İbn Atiyye, age., s. 517; el-Cevzî, age., II, 297.

¹⁰⁵ Tabersî, age., III, 211.

¹⁰⁶ eş-Şevkânî, age., s. 144.

¹⁰⁷ Taberî, age., II, s. 389; Cessâs, age., I s. 455; Beğâvî, Muhammed b. Mesûd, *Meâlimu't-Tenzîl*, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1987, I, 195; İbn Atiyye, age., s. 194; Kurtûbî, age., III, 68; Suyûtî, age., I, 615; İbn Aşûr, age., II, 361; 18. Muhammed Ali es-Sâyis; Abdullatit es-Subkî; Muhammed İbrahim Kârsûn, age., I, 242; es-Sâbûnî, age., I, 288.

durumda kalındığı zaman kullanılabilir. Bunların delillerini şu şekilde sıralayabiliriz:

1. İbn Abbas ve Süddî'ye göre; ehli kitaptan harbi olanları değil de cizye veren kadınlar helaldir¹⁰⁸.

2. Hasan Basrî'ye ehli kitap kadınları ile evlenmenin hükmü sorulunca, artık Müslüman kadınlarının sayısının çoğaldığını belirterek karşı çıkmıştır¹⁰⁹.

3. Cabir b. Abdullah, fetih zamanlarında Müslüman kadın bulmakta zorlandıkları zaman ehli kitap kadınları ile evlendiklerini ama tekrar döndüklerinde boşadıklarını söylemiştir¹¹⁰.

4. Kuran inmeden önce İncil ve Tevrat'a inanan ehli kitabın ni-kâhlanması caizdir. "Sizden öncekiler" denmesi de Kur'ân indikten sonraki ehli kitabı kapsamadığına bir delildir. Onlar ehli kitap olmaktan çıkmışlardır¹¹¹.

5. Ehli kitabın hür ve iffetli olan kadınları ile evlenilebilir¹¹².

6. Savaş zamanlarında ehli kitabın kadınları ile evlenmek helal olmaz.¹¹³

7. Fitne olmaması şartı ile evlilik caizdir. Evlilikten dolayı kişinin eşinin dinine ve inancına meyledebileceği korkusu olursa haramdır¹¹⁴. Fakat eşinin İslam'a meyletmesi durumu olursa bir sakınca yoktur¹¹⁵.

¹⁰⁸ es-Sem'ânî, age., I, 413; es-Sa'lebî, age., II, 411.

¹⁰⁹ Suyûtî, age., III, 25.

¹¹⁰ Suyûtî, age., III, 25.

¹¹¹ er-Râzî, age., XI, 123.

¹¹² İbn Abbas, age., s. 116; Ebî Zemenîn, age., II, 10; Yazır, age., III, 1579; 18; Muhammed Ali es-Sâyis; Abdullatit es-Subkî; Muhammed İbrahim Kârsûn, age., II, 565.

¹¹³ Cessâs, age., II, 462; el-Kıya el-Harrâsî, age., III,30; Ebubekir İbnu'l Arabî, age., II, 556 İbn Atiyye, age., s. 517; Kurtubî, age., VI, 79; Beydavî, age., I, 259; Ebu Hayyan, age., III, 448; İbn Kesîr, age., II, 20; Ebussuûd, age., III, 9; eş-Şirbînî, age., I, 413.

¹¹⁴ Sabûnî, age., I, 537.

¹¹⁵ Sabûnî, age., I, 537.

8. Bu izin, Müslüman kadınların az olduğu bir dönemde verilmiş ve o döneme ait bir hükümdür. Ama daha sonra bu sıkıntı ortadan kalkınca böylesi bir izin de kalkmış oldu¹¹⁶.

9. Müşriklerle evlenmeyi yasaklayan ayet, umumi olup bu ayet onu tahsis ederek ehli kitap kadınları ile evlenilebileceğine izin vermiştir. Fakat bu izin bütün ehli kitap için değil, onlardan zimmî olanlar içindir.¹¹⁷

10. Evlenilebilecek Müslüman kadın olmaz ve zinaya düşme tehlikesi de olursa bu durumda onlarla evlenilebilir.¹¹⁸

Ehli kitap kadınları ile evlilik meselesi, Kur'ân'ın gerçekleştirmek istediği aile modeli çerçevesinde değerlendirilmelidir. Bu manada Kur'ân evliliği şu şekilde tanımlamaktadır:

“Kaynaşmanız için size kendi (cinsi)nişinden eşler yaratıp aranızda sevgi ve merhamet peyda etmesi O'nun (varlığının) delillerindendir.”¹¹⁹

“Sizî bir tek candan (Âdem'den) yaratan, ondan da yanında huzur bulsun diye eşini (Havva'yı) yaratan O'dur.”¹²⁰

Bu ayetlerden de anlaşılacağı gibi evlilik, eşler arasında sevgi ve muhabbetin tesis edildiği ve kişinin eşi sayesinde huzura kavuştuğu bir ortamdır. İbn Abbas da olaya bu açıdan yaklaşır ve *“Allah'a ve âbiret gününe (gerçekten) iman eden hiçbir kavmin, Allah'a ve Resûlü'ne (emirlerine) muhalefet/düşmanlık eden kimselerle dostluk ettiklerini göremezsin (onları sevip sayamazlar). İsterse onlar; babaları, oğulları, kardeşleri veya sülaleleri olsunlar”¹²¹* ayetini de delil göstererek harbi olan ehli kitap kadınları ile evliliğin olamayacağını söylemiştir.¹²²

¹¹⁶ er-Râzî, age., XI, 123; Ebu Hayyan, age., III, 447.

¹¹⁷ et-Tantavî, age., III, 144.

¹¹⁸ el-Mehdî, age., II, 147.

¹¹⁹ Rum, 30/21.

¹²⁰ A'raf, 7/189.

¹²¹ Mücâdele, 58/22.

¹²² Cessâs, age., II, 462; el-Kıya el-Harrâsî, age., III,30.

Evlilikteki diğer bir gaye ise; insan soyunun devamını sağlayacak nesillerin meydana gelmesidir. Bu konu ile ilgili olarak da şu ayet ve hadisi zikredebiliriz:

“Allah, size kendilerinizden eşler verdi; eşlerinizden de size oğullar ve to-runlar verdi ve size güzel (temiz) şeylerden rızık verdi.”¹²³

“Evleniniz çoğalınız. Ben sizlerin çokluğu ile diğer ümmetlere karşı övünürüm.”¹²⁴

Evlilikten amaçlanan bu gayeleri göz önünde bulundurduğumuz zaman ehli kitap kadınları ile evliliğin *şartlı bir ruhsat* olduğunu söyleyebiliriz. Ayette, evlilik noktasında önce mümin kadınların zikredilmiş olması bu düşüncemizi desteklemektedir. Öncelikli olarak evlilikte eşlerin birbirlerini sevmeleri ve aralarında ülfet ve muhabbetin oluşması esastır. Bu bağlar oluşmadan evliliğin sağlıklı bir şekilde devam etmesi imkânsız bir durumdur. Gerçek manada sevgi ve ülfetin oluşmasının yolu da inanç ve düşünce birliğinden geçer. Eşler arasında bu birliktelik sağlanmadığı zaman böylesi bir ortamda yetişecek çocukların da sağlıklı olmaları düşünülemez.

Kur’ân, Müslüman bir erkeğin ehli kitap bir kadınla evlenmesine ruhsat verirken, aynı ruhsatı Müslüman kadınlar için vermemesinden de, evlilikteki asıl gayelerden biri olan insan neslini korumaya çalıştığı neticesini çıkarabiliriz. Aile reisinin erkek olmasından dolayı hem Müslüman kadını hem de çocukları dinden çıkması için zorlayabilir. Ama tersi durumda Müslüman erkek Müslüman olmayan hanımını dinini değiştirmesi için zorlayamaz.

Müslüman kadınların olduğu bir toplumda, ehli kitaptan olan bir kadınla evlenmenin doğru olmadığını söyleyebiliriz. Çünkü evliliğin asıl gayesi sağlıklı bir aile ortamında inançlı nesiller yetiştirmektir. Bu anlamda da asıl etmen baba değil annedir. Çocuğa ilk terbiyeyi veren ve

¹²³ Nahl, 16/72.

¹²⁴ İbn Mâce, Muhammed bin Yezîd, Sünen İbni Mâce, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1992, Nikah 8.

inanç bakımından şekillendiren öncelikle annedir. Çocukları yetiştirecek ve onları yarınlara hazırlayacak annelerin dini hassasiyetlerinin olması gerekmektedir. Hz. Ömer'in ehli kitap kadınları ile evlenenlere karşı çıkmasının ve İmamı Malik'in çocuklar daru'l harpte kalabilirler endişesinden dolayı böylesi bir evliliğe karşı çıkmalarının altında da bu tür endişelerin yattığı söylenebilir.

Kur'an, zor durumda kalan kimselerin ehli kitap kadınları ile evlenmelerine ruhsat vermiştir. Fakat bu ruhsatın her zaman ve her ortamda uygulanması olumsuz sonuçlar doğuracağından kullanılması doğru değildir. Meseleye evlenecek kişi ve içerisinde bulunduğu toplum açısından bakmak gereklidir. Evlilikten sonra kadının kocasının dinine meyiletme durumunun olacağı konusunda zannı galip oluşur ve dünyaya gelecek çocukların da İslami bir çevrede yetişme durumları söz konusu olursa bu durumda böylesi bir evliliğe ruhsatın olduğunu söyleyebiliriz. Ama bunları garantilemeyen evlilikler ise İslam'ın evlilik aylayışına aykırı olduğundan doğru olmadığını söyleyebiliriz.

Sonuç

İnsan, sosyal bir varlık olması hasebiyle, hem kendisine hem de içinde yaşadığı topluma karşı bir takım görev ve sorumluluklarla yükümlü tutulmuştur.

Kur'an, insanın bireysel görev ve sorumluluklarına bir takım düzenlemeler getirdiği gibi içinde yaşadığı topluma karşı sorumluluklarını düzenleyen bir takım kurallar getirmiştir. Bu düzenlemelerden biri de ehli kitap dediğimiz Yahudi ve Hristiyanlarla ilgili hususlardır. Müslümanlarla aynı toplumu paylaşan veya aralarında komşuluk gibi ilişkileri olan bu insanlarla ilişkilerin boyutu zamanla Müslümanlar arasında sorun olmaya başlamıştır. Onlarla ilişkilerinin hangi boyutlarda olacağını kestirme noktasında sıkıntılara düşen bazı Müslümanlar, sorunun çözümü için Hz. Peygambere müracaat etmişlerdir.

Bu sorunlardan en önemli iki tanesi ise ehli kitabın kestiklerinin helal olup olmadığı ve onların kadınları ile evlenilip evlenilemeyeceği meselesidir. Müslümanların onlarla komşuluk ilişkileri, onları bu tür sorunlarla karşı karşıya getirmiştir.

Kur'ân, ehli kitabın kendi dini kurallarına göre kestiklerinin zaruret halinde Müslümanlar tarafından yenilmesine ruhsat vermiştir. Ama kestiklerinin üzerine Allah'ın ismini anmaz veya Allah'tan başkasının adını anarlarsa kestikleri helal değildir ve yenilmez.

Ehli kitap kadınlarıyla evlenme konusunda da şartlı ruhsat verilmiştir. Çünkü evlilikte temel gaye, eşler arasında huzur ve ülfetin tesis edilmesi ve sağlıklı bir neslin yetiştirilmesidir. Eşler arasında sevgi ve ülfetin tesis edilmesinde ve inançlı bir neslin yetiştirilmesinde inanç birliğinin etkisi büyüktür. Bundan dolayı ehli kitap kadınlarıyla evlenme, bu hususları gerçekleştirip gerçekleştirilememeye durumuna bakılarak bir takım şartlara bağlanmıştır. Eşler arasındaki ülfeti sağlama ve sağlam bir inanca sahip çocuklar yetiştirme şartlarının yanı sıra başka şartların da olması gerekmektedir. Bunları da evlilikten sonra kadının İslam dinine meyiletme ihtimalinin olması ve bu evlilikten dolayı Müslüman kadınların bekâr kalma endişesinin ortadan kalkması da gerekmektedir. Aksi takdirde ehli kitap kadınlarıyla evlenmek doğru değildir.

KAYNAKÇA

Kur'ân-ı Kerim

Beydâvî, Abdullah b. Ömer, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*, Beyrut, Dâr-u's-Sadr, 2001.

Beğâvî, Muhammed b. Mesûd, *Meâlimu't-Tenzîl*, Beyrut, Dâru'l-Ma'rife, 1987.

Beyhakî, Ahmed b. El-Huseyn, *Abkamu'l-Kur'ân li İmamî's-Şafî*, Beyrut, Dâru'l-İhyâi'l-Ulûm, 1990.

Bursevî, İsmail Hakkı B. Mustafa, *Râhu'l-Beyân fi Tefsîri'l-Kurân*, Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2009.

el-Câbir, Ebu Bekir, *Eyseru't-Tefâsîr li-Kelâmi'l-Âliyyi'l-Kebîr*, Mektebetü'l-Ulûmi Ve'l-Hikemi, Medine, 2002.

Cessâs, Ahmed Er-Razî, *Abkamu'l-Kur'ân*, Beyrut, Dâru'l-Fikr, 1993.

el-Cevzî, Abdurrahman B. Ali B. Muhammed, *Zâdu'l-Mesîr*, Beyrut, el-Kutubu'l-İslamî, 1984.

İbn Arabî, Ebubekir Muhammed B. Abdullah, *Abkamu'l-Kur'ân*, Beyrut, Dâru'l-Meârife, 1987.

Ebû Hayyân, Muhammed B. Yusuf El-Endülûsî, *Babru'l-Mubît*, Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1993.

Ebussuûd, Muhammed B. Muhammed, *İrşâdü'l-Akhl's-Selîm ilâ Mezâya'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Beyrut: Dâr İhyau't-Turâsi'l- Arabiyye, 1990

Er, Muhammed Emin, Mecmûatu'r-Resâili'd-Diniyye, İstanbul: Elma Basım Ve İletişim, 2010.

Fîrûzâbâdî, Muhammed B. Yakup, *Mu'cemu'l-Kâmûsü'l-Mubît*, Beyrut, Dâru'l-Ma'rife, 2005.

İbn Abbas, *Sahîfetü Ali b. Ebî Talha an İbni Abbas fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Kerîm*, İstanbul, Eda Neşriyat, 1994.

İbn Aşûr, Muhammed Tahir, Tunus, *et-Tabrîr ve't-Tenvîr ve't-Tenvîr*, ed-Daru't-Tûniyye, 1984.

İbn Atıyye, Abdu'l-Hak b. Galib, *el-Muharreru'l-Vecîz fî Tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*, Dâr İbni Hazm, Beyrut, 2002.

İbn Ebî Zemenîn, Muammed b. Abdullah, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, el-Faruku'l-Hadîs, Kahire, 2002.

İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmâil, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, Kahire, Mektebetu Daru't-Turâs, Tarihsiz.

İbn Mâce, Ebû Abdullah, Muhammed Bin Yezîd, Sunen İbni Mâce, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1992.

İbnu'l- Manzûr, Muhammed b. Mükerrerem, *Lisânu'l-Arab*, İran, 1405 H.

el-İsfahânî, Huseyn b. Muhammed er-Rağıp, *el-Mufredât, fî Garîbi'l-Kur'ân*, Kahire, 1961.

Kurtûbî, Muhammed B.Ahmed, *el-Cami' li-Abkâmi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1987.

el-Mehdî, Ahmed b. Muhammed, *el-Babru'l-Medîd fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Mecîd*, Beyrut: Dâru'l-Kütubi'l-İlmiyye, 2010.

el-Merâğî, Ahmed Mustafa, *Tefsîrü'l-Merâğî*, Dar İhyâu't-Turâs, Beyrut, Tarihsiz.

Mucahid b. Cebr, *Tefsîru Mucabid*, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2005.

es-Sâyis, Muhammed Ali; Abdullatif es-Subkî; Muhammed İbrahim Kârsûn, *Âyâtu'l-Abkâm*, Beyrut: Dâr İbn Kesîr, 1999.

en-Nahhâs, Ebu Cafer, *Meâni'l-Kur'ani'l-Kerîm*, Câmia Ummi'l-Kurâ, Mekke, 1988.

en-Nesefî, Abdullah b. Ahmed, *Medâriku't-Tenzîl*, İstanbul, Pamuk Yayınları, Tarihsiz.

er-Razî, Muhammed b. Ömer, *Mefâtîhu'l-Gayb*, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2005.

es-Sâbûnî, Muhammed Ali, *Tefsîrü Ayâti'l-Abkâm mine'l-Kur'ân*, İstanbul, Dersââdet, Tarihsiz.

es-Sâvî, Şeyh Ahmed, *Haşiyetu's-Sâvî Alâ Tefsîri'l-Celâleyn*, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1998.

es-Sa'lebî, Ebu İshak Ahmed b. Muhammed b. İbrahim, *el-Kesf ve'l-Beyân*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2004.

es-Sem'ânî, Mansur b. Muhammed, *Tefsîrü's-Sem'ânî*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2010.

es-Suyûtî, Abdurrahman Celâluddîn, *ed-Durru'll-Mensûr fî't-Tefsîri'l-Me'sûr*, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1993.

eş-Şa'râvî, Tefsîrü's-Şa'râvî, *Mecmau'l-Buhûsi'l-İslamiyye*, Kahire, 1991.

eş-Şevkânî, Muhammed b. Ali, *Fethü'l-Kadîr El-Câmiu Beyne Fenî'r-Rivâyet ve'd-Dirâyet min İlm't-Tefâsîr*, Beyrut, Dâru'l-Ma'rife, 2007.

eş-Şirbînî, Muhammed Ahmed, Beyrut: *es-Sirâcü'l-Munîr*, Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2004.

et-Tabâtabâî, Muhammed Hüseyin, *e'l-Mîzân Fî Tefsîri'l-Kur'ân*, Beyrut, Dâr İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 2006.

et-Taberî, Muhammed b. Cerîr, *Câmu'l-Beyân an Te'vîli'l-Kurân*, Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2005.

et-Tabersî, Hasan b. el-Fadl, *Mecmau'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1997.

et-Tantâvî, Cevherî, *el-Cevâhir fî Tefsîri'l-Kur'ânı'l-Kerîm*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut,2004.

Yazır, Elmalılı Hamdi, *Hak Dini Kur'ân Dili*, Eser Kitabevi, Tarihsiz.

ez-Zemahşerî, Mahmud b. Ömer, *el-Keşşâf an Hakâiki't-Tenzîl*, Beyrut. Dâru'l-Ma'rife, 2005.

TA'RÎB VE KUR'AN'DAKİ VARLIĞI MESELESİ

Abdulmuttalip ARPA*

Özet

Sosyal, siyasal, ticârî ve bilimsel birtakım etkileşimler sonucunda diller arasında kelime alış-verişinin olması kaçınılmaz bir durumdur. Arap dili de söz konusu ilişkilerden ciddi derecede etkilenmiş ve neticede komşu dillerle bir hayli kelime alış-verişinde bulunmuştur.

İslam düşünce tarihinde Kur'ân'ın metinsel dokusu etrafında yapılan kadîm tartışmalardan birisi de Kur'ân'da yabancı kelimelerin (mu'arreb) varlığı meselesidir. Konuyla ilgili görüşler incelendiğinde konuya *müsbet*, *menfî* ve *uzlaşmacı* bakış açısıyla yaklaşan üç farklı ulemâ grubu görülmektedir. Bu çalışmada konuya altyapı oluşturması amacıyla öncelikle Arap dilinde ta'rib olgusu üzerinde durulacak, ardından bu olgunun Kur'ân'daki varlığı etrafında cereyan eden tartışmalar incelenecek ve sonunda da konuyla ilgili genel bir değerlendirmede bulunulacaktır.

Anahtar kelimeler: Dil, Mu'arreb, Dahîl, Müvelled, İ'câz

TA'RÎB AND ITS EXISTENCE IN THE HOLY QUR'ÂN

Abstract

As a result of social, political, commercial, and scientific interactions the word-exchange among languages is an inevitable situation. Arabic language has been affected severely by these interactions and eventually found a great deal of exchange of words in it as well. So, in the history of Islamic thought, one of the historical discussions on the textual structure of the Quran mainly is about the matter of foreign words (*mu'arreb* words) in the Qur'ân.

* Yrd. Doç. Dr. Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi

Therefore, when we study the matter, it is seen that there are three scholar groups who approach to the issue: one of them accept *ta'rib*, second group denies it, and the third group approaches to the problem in reconciliatory. In this paper, in order to establish an infrastructure for the issue, we will focus primarily on the phenomenon of *ta'rib* in Arabic language and then examine the discussions on its presence in the Qur'an, finally, evaluate the problem generally.

Key words: Language, Mu'arrab, Dakhil, Muwallad, I'caz

Giriş

Diller arası kelime alışverişleri, farklı diller konuşan insan toplulukları arasındaki bilgi alışverişine dayanır. Her toplum iletişime geçtiği diğer milletlerin adet, kültür ve inançlarının tesiri altında kaldığı gibi, dillerinden de kelimeler almaktadır. Şüphesiz bu kelime intikalleri çift yönlü olabilmektedir.¹ Dünya üzerinde, bu şekilde bilgi alışverişi (dolayısıyla dil alışverişi) yapmamış insan topluluğu bulmak zordur. Bu sebeple yeryüzünde “saf”, “arı” ve “öz” bir dilden bahsetmek pek mümkün görünmemektedir. Bir insan topluluğunun dilinin “saf”, “arı” veya “öz” olması için, o dili konuşan topluluğun kendisi dışında bir toplulukla hiçbir ilişki kurmamış olması gerekir.² Dillerin diğer dillerle ilişkileri arttıkça, bir taraftan yaygınlaşıp zenginleşmekte diğer taraftan da “saflık” ve “özlük” oranları azalmaktadır. Bu sebeple, dünyanın en ilkel dilleri,

¹ Suphi Salih, *Dirâsât fî Fıkhî'l-Luga*, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrut, 1983, s. 314; İbrahim Enîs, *Min Esrâri'l-Luga*, Dâru'l-Anclo'l-Mısıriyye, Kahire, 1966, s. 109; Sa'dî Dannâvî, *el-Mu'cemu'l-Mufasaal fi'l-Mu'arrab ve'd-Dahîl*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Birinci baskı, Beyrut, 1424/2004, s. 5; Corci Zeydan, *Târîhu Âdâbi'l-Luğati'l-'Arabiyye*, Beyrut, Menşûrâtu Dâru'l-Mektebeti'l-Hayât, 1983, 1/37; J.V. Vendryes, *Dil ve Düşünce*, Çev. Berke Vardar, Multilingual Yay. İstanbul, 2001, s. 78.

² Kemal el-Hac, *Difâen Ani'l-Lugati'l-'Arabiyye*, Menşûrâtu Uveydat, Beyrut, 1959, s. 143.

en az alışveriş yapan; en zengin ve yaygın dilleri de en çok alışveriş yapan dillerdir. Söz gelimi, bugün dünyanın en yaygın dillerinin başında gelen İngilizce'nin söz varlığının yüzde 50'si Latin, yüzde 15'i Grek (Eski Yunanca), yüzde 10'u diğerleri olmak üzere yüzde 75'ten fazlasının başka dillerden alındığı, yani yabancı kökenli olduğu bilinmektedir. Ayrıca Haçlı seferlerinin birçok Arapça kelimelerin Avrupa dillerine girmesine, Avrupa'daki Yüz Yıl ve Otuz Yıl savaşlarının da Fransızca, İngilizce, İtalyanca ve İspanyolca dilleri arasında ciddi derecede bir etkileşime sebebiyet verdiği bilinmektedir. Türkçenin Arapça ve Farsça ile olan etkileşimi de bu gerçeğe en açık bir örnektir.³

Dillerin başka dillerden kelime alması, yani bir dilde yabancı kökenli kelime bulunması, zannedildiği gibi korkulacak kötü bir dil hareketi değildir. Dilin temel anlamlı ögesi kelimedir, ancak dil sadece kelimelerden ibaret bir yapı değil, bir sistemdir. Her dilin, kendine has bir yapısı ve işleyiş sistemi (dil bilgisi-grameri) vardır. Dile bir kelime listesi veya bir sözlük kitabı gibi bakılmamalıdır. Bir dilin asıl yapı ve işleyişini, söz dizimi; yani bu dizimi sağlayan kelime sırası ve bunları işletme veya çekim ekleri sistemi belirler. Bu sebeple, dillerin birbirinden kelime alması veya yabancı kökenli kelimeler dilin yapı ve işleyişini bozmaz. Bu bağlamda, bir ifadenin “Türkçe” veya “yabancı” olmasının ölçüsü, içindeki kelimelerin “kökeni” (markası) değil, kelimelerin hangi kökenden olursa olsun cümle ve kelime grubu (söz dizimi) içindeki sıralanma, diğerleriyle bağlanma ve ilişki kurma şeklidir.

Her dilin söz dağarcığını oluşturan sözcükler yerli ve yabancı olmak üzere ikiye ayrılır. Bir dilin kendisine ait olan, kökeni o dilde bulunan veya başka bir dilden alınmayan sözcükler

³ Ali Abdulvahid Vafi, *İlmu 'l-Luga*, Dâru Nahdati Mısır, ts. s. 246-247.

yerli; toplumlar arasında meydana gelen çeşitli etkileşimlere bağlı olarak bir dilin söz varlığına başka bir dilden giren sözcükler ise yabancı olarak kabul edilir. Arapça söz konusu olduğunda yabancı sözcükler, Arap dilcileri tarafından çoğunlukla *dahîl* veya *mu'arreb* olarak adlandırılmıştır. Bugün ise bu olgular *iktirâz-ı lugavî* başlığı altında ifade edilmektedir.⁴ Zaman zaman modern kaynaklarda ödünçlenme anlamında *isti'âre* kavramı da kullanılmaktadır.

Araplar da tarih boyunca çeşitli milletlerle kurmuş oldukları askerî, ekonomik, siyasal, sosyal, dinsel ve kültürel ilişkiler neticesinde bu milletlerin dillerinden birtakım sözcükler almışlardır.⁵ Gerek ilk filolojik çalışmalar olarak kabul edilen "*Ğarîbu'l-Kur'ân*" ve "*Ğarîbu'l-Hadîs*" yazarları, gerekse başta ünlü dil âlimi Sîbeveyh (ö. 180 / 796), Câhız (ö. 255/869), İbn Düreyd (ö. 321/933) ve el-Fârâbî (ö. 350/961) olmak üzere erken dönem Arap dilcileri bu tür sözcükleri inceleme konusu yapmışlardır. Şimdi konunun kısaca Arap dilindeki yerine temas edip ardından makalenin asıl konusu olan, bu olgunun Kur'ân'daki varlığı hakkında yapılan tartışmalara geçeceğiz.

1. Arap Dilinde Ta'rîb Olgusu

Arap dilinin en eski ve temel konularından biri olan ta'rîb "عَرَب" kökünden "تفعيل" bâbının mastarı olup 'Arapçalaştırma' ve 'başkasına Arapça öğretme' anlamına gelir.⁶ Ta'rîb, kelimenin baş-

⁴ Hilmi Halil, *el-Müvelled fi'l-Arabiyye*, Ma'hadu'd-Dirâseti'l-Arabiyyeti'l-Aliye, Kahire, 1954, s. 73.

⁵ İbrahim Enis, *Min Esrâri'l-Luga*, s. 109; İbrahim Muhammed Neca, *Fıkhü'l-Lugati'l-Arabiyye*, Matbaatu's-Saade, 1965, s. 77-78.

⁶ İbn Manzur, *Lisânu'l-Arab*, (a-r-b), mad. Beyrut, 1990 ; el-Cevherî, *es-Sihâh*, (a-r-b) mad., Thk. Ahmed Abdulgafur Ammar, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrut 1984, I/178; Şihâb el-Hafâcî, *Şifâu'l-Galîl fîma Verede fî Kelâmi'l-Arabi mine'd-Dahîl*, Thk. Abdulmunim Hafâcî, el-Matbaatu'l-Muniriyye, Kahire 1952, s. 23; Mehmet Yavuz, "Yabancı Kelimenin Arapça'da Kullanılışı veya Tanınmasındaki Ölçüler", Nüsha Sarkiyat Araştırmaları Dergisi, Yaz 2001, s. 71;

ka bir dilden Arapça'ya nakli,⁷ Arapların bu kelimeyi kendi yöntemleriyle seslendirmeleri⁸ ve kendi dillerine uygun şekle getirerek kullanmalarıdır.⁹ Arapların kullandığı ve kendi dilinde olmayan anlamlar için konulmuş olan kelimelerdir.¹⁰ Arapça'da kullanılan yabancı bir kelimeye lâm-ı ta'rîf veya tenvîn gibi dil kâideleri tatbik edilemiyor veya bu dildeki harf ve kalıba uymuyorsa bu kelimelerin yapısında değişiklik yapılmasına da "ta'rîb" denmiştir.¹¹

Her dilde olduğu gibi Arap dili de dildeki bu tür gelişmelere maruz kalmış ve çeşitli durumlarda değişikliğe uğramıştır. Kelimeleri naht, ibdâl ve kalb ile çeşitlilik arz etmiş, tedvîn ve zapt altına alınma döneminden önceki zamanlarda ona yabancı dillerden birçok kelime girmiştir.¹² Böylece İslâmiyet'ten önceki devirlerden beri pek tabii olarak Arapça'yla diğer bazı dillerin karşılıklı etkileşimleri

Orhan Oğuz, *Arap Dilini Geliştiren Amillerden Naht, Müşterek, Ta'rib ve Ezdâd*, (yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Konya, 2005, s. 64.

⁷ Ebu Mansur Mevhûb b. Ahmed b. Muhammed b. Hıdır el-Cevâlikî, *el-Mu'arrab mine'l-Kelâmi'l-A'cemi 'alâ Hurûfi'l-Mu'cem*, Thk. F. Abdurrahîm, Dimaşk, Dâru'l-Kalem, 1410/1990, s. 13; Muhammed el-Emîn b. Fadlullâh el-Muhibbi, *Kasdu's-Sebîl fîmâ fi'l-Lugati'l-'Arabiyyeti mine'd-Dahîl*, Thk. Osman Mahmûd es-Sînî, Birinci baskı, Riyâd, Mektebetu't-tevbe, 1415/1994, I/51.

⁸ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, I/589; Emir Mustafa es-Şihâbî, *el-Mustalahâtu'l-İlmiyye fi'l-Luğati'l-'Arabiyye*, İkinci baskı, Dimaşk, 1384/1965, s. 18; el-Muhibbî, *a.g.e.*, I/51.

⁹ Muhammed Seyyid Bekr, *Min Kadâyâ Fıkhu'l-'Arabiyye*, Müessesetu'r-Riyâd, 1407, s. 136; Hüseyin Küçükkalay, *Kur'an Dili Arapça*, Deniz Kuşları Matbası, Konya, 1969, s. 204; el-Muhibbî, *a.g.e.*, I/51.

¹⁰ Ebu'l-Fadl Celaluddîn Abdurrahman Ebu Bekir es-Suyûtî, *el-Muzhir fî 'Ulûmi'l-Lugati ve Envâ'ihâ*, Thk. Muhammed Câd'l-Mevla, İsa el-Babi el-Halebî matbaası, Mısır ts. I/266; el-Muhibbî, *a.g.e.*, I/51; es-Şihâbî, *a.g.e.*, s.18; Dânisnâme, "Ta'rîb" *Serebrestî: Hasân Enûse, Ferhengnâme Edebî Fârisî*, Tahran, 1381/1423/2002, II/372; A. Ayalon, "Ta'rîb", *The Encyclopaedia of Islam* (New Edition), Vol. X, Fasc. 167-168, 1998, Leiden, s. 240.

¹¹ Vâfî, *Fıkhu'l-Luga*, s. 199; el-Muhibbî, *a.g.e.*, I/51

¹² Zeydân, *a.g.e.*, I/38.

olmuştur. Eski zamanlardan beri Araplarla Ârâmiler ve Habeşler arasındaki yakın ilişkilerden dolayı kullandıkları diller arasında birçok kelime alış verişi olmuş, yine bu bağlamda Fârisîlerle gerçekleştirilen siyâsî ve ticârî ilişkilerin sonucunda birçok Farsça kelime Arapçaya geçmiştir.¹³ Bu dönemlerde daha çok *kelime alma/el-iktirâz* şeklinde gerçekleşen bu etkileşim, İslamiyet'in etkisiyle sonraki dönemlerde diğer milletlerle kurulan coğrafi ve kültürel ilişkiler neticesinde bir hayli artmıştır. Bu etkileşimin sonucunda Arapça olmayan bir çok kelime Arapçalaştırılarak kullanılmıştır.¹⁴

Câhiliye döneminden beri Araplar, kendilerinde bulunmayıp sonradan meydana gelen anlamları/kavramları isimleriyle beraber Arapçaya almışlar ve bu yabancı kelimeleri sâf, hâlis Arapça kelimeymiş gibi düzenlemişlerdir. Bunlardan, قرطاس ، كرسى ، برنس ، سجل ، درهم ، دينار gibi bazı kelimeler câhiliye şiirine girmiş, bazıları da Kur'an'da yer almıştır. Bu dönemde hâlis Arapça olup câhiliye şiirinde veya Kur'an'da yer aldıkları halde kullanım alanından çıkan ve garip kelime haline gelenler de vardır. Meselâ; الحين=الأمة : Zaman, an; النكاح=السر : Nikâh; السحاب=الحبك : Duman, bulut; الغمام : الغيم=الحبي : Sis, pus, bulut; الباب=الوصيد : Kapı; الكذب=الفند : Yalan; العذاب الشديد=الغرام : İntikam, şiddetli azap; غطى=ران : Örtmek, üstünü kapatmak, paslanmak gibi.¹⁵ Alınan yabancı kelimelerden bir kısmı kaybolmuş, bir kısmının şekli değişmiş ve artık aslı ayırt edilmez hale gelmiştir. Bunların bir

¹³ Melek Ok, *Arapça'ya Geçen Farsça Kelimeler*, (Yayınlanmamış Y. Lisans tezi) Dicle Üniv. Diyarbakır 2005.

¹⁴ İbrahim Muhammed Ebu Sikkîn, *Fıkhü'l-Luga*, Matbaatu'l-el-Emâne, Riyad 1404, s. 42; Küçükcalay, *Kur'ân Dili Arapça*, s. 204; M. Nihad Çetin, "Arap, Dil", III/284.

¹⁵ Ömer Ferrûh, *Târîhu'l- Edebi'l-'Arabî*, Dâru'l-'İlm li'l-Melâyîn, 7. Baskı, Beyrut, 1997, I/37-38.

kısmı da Arapça'da mevcut olup İbrânice, Süryânice ve Habesçe gibi kardeş Sâmi dillerde benzerleri bulunmayan kelimelerdir.¹⁶

Arap dilinde bir olgu olarak kabul edilen ta'rib'le ilgili bir takım sınıflama ve tanımlamalar yapılmıştır. Buna göre; Arapça köklerden türemiş olan kelimelere *muvelled*, Arapça'ya uyum sağlayarak Arapçalaştırılmış kelimelere *mu'arreb*, Arapçaya girdikten sonra uzun süre asıl hallerini koruduktan sonra Arapçalaşan veya aslî hüviyeti üzere kalan ve kendisinde yabancılik eseri kalan kelimelere de *dahil* denir.¹⁷ Mu'arreb kelimelerden kelime türetmek uygun görülmemiştir. Çünkü bu durumda türetilen kelimenin Arapça bir kökten alındığı iddia edilemez. Bu bir kuşun balık doğurduğunu iddia etmek gibi bir şeydir. Buna göre bazı tefsirlerde *إبليس* kelimesinin *الإبلاس* kökünden alındığı görüşü hatadır.¹⁸

Zorunlu ihtiyaç, yabancı kelimenin Arapça'ya oranla daha hafif ve kullanışlı olması, konuşmacının yabancı kelimeyi kullanmayla bir iftihâr ve üstünlük sağlama arzusu, başka milletlere özenme ve muhatabı taltif etme gibi sebepler Arap dilinde ta'rib'in oluşumuna sebep olarak gösterilmektedir.¹⁹

Bir kelimenin mu'arreb sayılması için en genel anlamda şu iki durum şart koşulmuştur:

¹⁶ Zeydan, *Târîhu Âdâbi'l-Luğati'l-'Arabiyye*, I/39.

¹⁷ Bu tanımlar için bkz. İbn Dureyd, *Cemheretu'l-luğa*, Haydarabêd, 1355, II/4: Mes'ud Bûbû, *Eseru'd-Dahil ala'l-Arabiyyeti'l-Fushâ fi Asri'l-İhticâc*, Vezâretu's-Sekâfe, Dimaşk, 1982, s. 43; Ferrûh, *a.g.e.*, II/40-41; el-Muhibbî, *Kasdu's-Sebîl Fîmâ fi'l-Luğati'l-'Arabiyyeti mine'd-Dahîl*, I/53; Hilmi Halil, *el-Müvelled*, s. 234; Vafî, *Fıkhü'l-Luga*, s. 199.

¹⁸ el-Hafâcî, Şihâbu'd-dîn Ahmed el-Mısırî, *Şifâ'u'l-Ğalîl Fîmâ fi Kelâmi'l-'Arabi mine'd-Dahîl*, Tsh. Alk. Mr. Muhammed 'Abdu'l-Mun'im Hafâcî, Mektebetü'l-Haremi'l-Huseyni't-Ticâriyyeti'l-Kubrâ, Birinci baskı, Mısır, 1371/1952, s. 23; el-Cevâlîkî, *el-Mu'arreb mine'l-Kelâmi'l-A'cemî 'alâ Hurûfi'l-Mu'cem*, s. 23.

¹⁹ İbrahim Enis, *Min Esrâri'l-Luga*, s. 103; İbrahim Ebu Sikkîn, *Fıkhü'l-Luga*, s. 43.

a) Kelime, ihticâc asırlarında Arapça'ya girmiş, Kur'ân-ı Kerim veya Hadis'te geçmiş ya da sözleri delil olarak gösterilen âlimler tarafından kullanılmış olmalıdır. Bu asırlardan sonra Arapça'ya girmişse mu'arreb diye isimlendirilemez.

b) Kelimenin harflerinde veya vezninde değişiklik yapılarak yapı bakımından Arapça'ya uyumlu hale getirilmiş olmalıdır.²⁰

Ayrıca mu'arreb kelimelerin tespiti için; fâsîh dilcilerden gelen nakil, Arapçada kullanılmayan şekilde harflerin bir arada kullanılması, Arapça kelimelerin kalıplarına uymaması, çeşitli şekillerde ifade edilmeleri, kelimenin kökünün Arapçada kaybolması, harflerin veya seslerin değişmesi, bazı harflerden meydana gelen kelimeler ve başka değişikliklerin olması gibi kıstas ve yollar belirlenmiştir.²¹

Mu'arreb kelimeler kısaca dört sınıf altına alınmıştır:

1-Değişim geçirmeyen ve Arapça kalıplara uymayan kelimeler *خراسان* gibi.

2-Değişim geçiren ancak Arapça kalıplarına uyan kelimeler *مخرم* gibi.

3-Değişim geçiren ancak Arapça kalıplarına uymayan kelimeler *آجر* gibi.

4-Değişim geçiren ve Arapça kalıplarına uyan kelimeler *درهم* gibi.²²

Ta'rîb'le ilgili verilen bilgilerden anlaşıldığı üzere her dil gibi Arap dili de başka dillerden kelimeler almış ve bu kelimeleri imkânlar dâhilinde kendi dil kurallarına ve fonetiğine uyumlu hale

²⁰ el-Cevâlikî, *el-Mu'arreb*, s. 13-14; Küçükcalay, *Kur'ân Dili Arapça.*, s. 205; Dannâvî, *el-Mu'cemu'l-Mufasaal fi'l Mu'arreb ve'd-Dahîl*, s. 7-8.

²¹ Vafî, *Fıkhul-Luga*, s. 206; Ebu Sikkîn, *Fıkhul-Luga*, s. 47-48.

²² İbn Kemal Paşa Ahmed b. Süleyman, *Risâletun fi Tahkiki Ta'rîbi'l-Kelime'l-A'cemiyye*, Nşr. Muhammed Sevâî, Dimâşk, 1991, s. 47-48.

getirmiş ve bunlara *mu'arreb* demiştir. Bu şekilde ta'rib, Arap dilinin önemli bir gelişim ve zenginlik kaynağı olmuştur.

2. Kur'ân'da Ta'rib Olgusu

Yukarıdaki bilgilerde görüldüğü üzere *mu'arreb* ve *dahil* diye ifade edilen yabancı kelimelerin Arap dilinde yer aldıkları müsellem bir konu gibi görülmektedir. Ancak ilâhî kaynaklı bir metne sahip Kur'ân'da bu olgunun yer alıp almadığı hususu âlimler arasında tartışma konusu olmuştur. Dilsel bir konu olması hasebiyle Kur'ân'ın anlam boyutunu yakından ilgilendirdiği gibi, i'câzını üslubunda sergileyen Kur'ân belâğatinin asâlet ve saflığına bir halel getirip getirmediği gibi hususlardan dolayı da son derece önemlidir. Konu bir çok alanı ilgilendirdiği için dilcilerin yanında tefsir ve fıkıhçılardan da tartışmaya katılan âlimler olmuştur. Suyûtî, konuyu "*el-Muhezzeb fîmâ Vaka'a fi'l-Kur'ani mine'l-Mu'arreb*" adlı eserinin²³ önsözünde özlü bir şekilde ele alıp kendi düşüncesini de beyân etmiştir. Biz burada tarafların görüşlerini aktarırken daha çok Suyûtî'nin tespit ve yorumları ekseninde hareket edeceğiz. Konuyla ilgili menfî, müsbet ve uzlaşmacı olmak üzere üç farklı fikrin öne çıktığını daha önce de söylemiştik. Şimdi bu görüşleri delilleriyle birlikte incelemeye geçelim.

2.1.Menfî Görüş Sahipleri ve Delilleri

Başta, İmam Şafîî (ö.204/819), İbn Cerîr et-Taberî (ö.310/923) Ebû Ubeyde Ma'mer b. Musenna (ö.210/825), Kadı Ebûbekir el-Bakıllânî (ö.403/1012) ve Ebu'l-Hasan Ahmed b. Faris (ö.395/1004) olmak üzere çoğu alimler Kur'an'da yabancı sözcüklerin bulunmadığı yönünde görüş belirtmiş ve konuyla ilgili Kur'ân'ın "saf" Arapça'dan oluştuğunu ifade eden ayetleri delil

²³ Suyûtî, *el-Muhezzeb fîmâ Vaka'a fi'l-Kur'ani mine'l-Mu'arreb*, nşr.: Semîr Hüseyin Halebî, Beyrut, 1987, s. 21-34.

olarak göstermişlerdir. Delil olarak verilen ayetlerden birkaçı şöyledir.

إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ

“Anlayasınız diye biz onu Arapça Kur'an olarak indirdik.”²⁴

وَعَرَبِيٌّ لَوْلَا فَصَّلْتُ آيَاتِهِ أَأَعْجَمِيٌّ وَلَوْ جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا أَعْجَمِيًّا لَقَالُوا

“Eğer biz onu yabancı dilden bir Kur'an kılsaydık şöyle diyeceklerdi: Ayetleri anlaşılır şekilde açıklanmalı değil miydi?”²⁵

كَذَلِكَ أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا وَصَرَّفْنَا فِيهِ مِنَ الْوَعِيدِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ أَوْ يُحَدِّثُ لَهُمْ ذِكْرًا

“(Resûlüm!) Biz onu böylece Arapça bir Kur'an olarak indirdik ve onda ikazları tekrar tekrar açıkladık. Umulur ki onlar (bu sayede günahattan) korunurlar yahut da o (Kur'an) kendileri için bir ibret ortaya koyar.”²⁶

İmam Şâfiî, Kur'an'da yabancı sözcüğün varlığını iddia edenlere sert çıkarak konuyla ilgili şunları ifade eder: Kur'ân'da bazı şeyler vardır ki Arapların bir kısmı onları bilmezler. Arap dili, ifade zenginliği itibariyle en geniş dillerden olup, lafız olarak da en çok kelimeye sahip bir dildir. Arap dilinin bu derinliğine Peygamber dışında hiç kimse tam vâkıf değildir. Ancak yine de Araplar genel anlamda onun anlamını bilmekten yoksun değildirler. Aksi halde Kur'an'da anlamı bilinmeyen kelimeler sözkonusu olacaktı ki bu doğru değildir. Nihayetinde İmam Şâfiî yabancı gibi görünen kelimelerin köken itibariyle Arapça olup öbür dillerle aralarındaki ilişkinin bir benzerlik ve müştereklikten ibaret olduğunu belirtir.²⁷ Ebû Ubeyde de Kur'an'ın sadece Arapça olarak indirildiğini söylemiş ve Kur'an'da geçen ilgili bir kelime için "bu

²⁴ Yusuf: 12 / 2.

²⁵ Fussilet: 41/44.

²⁶ Taha: 20/113.

²⁷ Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, *er-Risâle*, Thk. Ahmed Muhammed Şakir, el-Mektebetu'l-İlmiyye, Beyrut, ts. s. 40-47.

Nebâtice'dir" diyenin büyük bir gaf yaptığını ifade etmiştir.²⁸ İbn Fâris de eğer Kur'an'da yabancı sözcüklerin bulunduğu kabul edilirse, bunun bu tür kelimelerin karşılığının Arap dilinde bulunmadığı, dolayısıyla Arapların bunların karşılıklarını kendi dillerinde bulmakta aciz oldukları anlamına geleceğini belirtmektedir.²⁹ İbn Cerîr et-Taberî Kur'an'daki bazı kelimelerin Farsça, Habeşçe, Nebâtice veya başka bir dilden olduğuna ilişkin İbn Abbas'a dayandırılan rivayetleri şöyle yorumlamaktadır: Bu kelimeler Araplarla Arap olmayanlar arasında rastlantısal/tevâfuk-tevârudü'l-lugât sonucu müşterek kullanılan kelimelerdir. Yani aynı kelimeyi Hem Araplar, hem de Farslar, Habeşiler ve diğer bazı kavimler müşterek olarak kullanmışlardır. Kelimelerin köken itibariyle belirli bir dile nisbet ettirilmesi delil gerektirdiğinden ve bunun da mümkün olmamasından ötürü bu tür kelimeleri belirli dillere nisbet etmek doğru değildir.³⁰

Suyûtî, isimlerini bildirmediği bir grup âlimin, yukardaki görüşü destekler mahiyette şöyle bir yorumda bulduklarını aktarır: Araplar ticârî ve kültürel temaslar neticesinde başka milletlerin dillerinden kelime almış, üzerinde kırpma ve kesme gibi birtakım işlemlerden sonra şiirlerinde ve konuşmalarında onları kullanmışlardır. Öyle ki bu kelimeler zaman içerisinde kendileriyle beyânın gerçekleştiği fasîh Arapça seviyesine varmışlardır. İşte Kur'ân'ın kullandığı kelimeler bu tarz kelimelerdir.³¹

²⁸ Ebu Ubeyde, Ma'mer b. Müsennâ, *Mecâzu'l-Kur'ân*, Thk. M. Fuat Sezgin, Thk. M. Fuat Sezgin, Mektebetü'l-Hancî, Kahire, 1954. I/17.

²⁹ İbn Fâris, *es-Sâhibî fî Fikhi'l-Luga*, Thk. Mustafa eş-Şuveyhi, el-Mektebetü'l-Lugaviyyetu'l-Arabiyye, Beyrut, 1963, s. 59.

³⁰ Ebû Cafer İbn Cerir Muhammed b. Cerir b. Yezid et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyu'l-Kur'ân*, Thk. Ahmed Mahmud Şakir, Dâru'l-Meârif, Mısır ts. I/15-23.

³¹ Suyûtî, *el-İtkan*, s. 288.

Yine Suyûtî'nin *el-İtkân*'da aktardığı diğer bir grup da şöyle bir yorumda bulunur: Tüm bu kelimer sâf, orijinal Arapça kelimelerdir. Ancak Arap dili çok geniş ve kapsamlı bir dil olduğundan içinde üst düzey ulemâ grubunun da bilemediği kelimeler olabilmektedir. Mesela, İbn Abbas başlangıçta “Fâtır” ve “Fâtih” kelimelerinin hangi anlamda kullanıldıklarını bilememiştir.³² Nitekim Şâfî de *Risâle*'sinde dili, Peygamber dışında kimsenin tam olarak bilemediğini ifade etmiştir. Ebu'l-Meâlî Azîzî b. Abdulmelik de bu kelimelerin asıllarının Arapça olduğunu ifade ederek geniş ve kapsamlı bir dil olması yönüyle Arap dilinin yabancı gibi görünen bu kelimeleri ilk dönemlerde içinde barındırmış olmasının mümkün olduğunu belirtir.³³

Söz konusu bu tartışmaya son dönem âlimlerinden de katılanlar olmuştur. El-Cevâlîkî'nin *el-Mu'arreb mine'l-Kelâmi'l-A'cemi* adlı eserinin muhakkiki Ahmed Şakir, eserin müellifinin konuya olumlu yaklaşımına karşılık olumsuz yönde fikir beyân ederek şunları ifade eder: Bu yöndeki rivayetlerin iyi tetkik edilmesi lazımdır. Konuyla ilgili olumlu görüş beyan edenler söz konusu kelimelerin Arap dilindeki varlıkları hakkında yeterli derecede bir araştırmada bulunmamaları, ilk dönemlerden gelen ilgili rivâyetleri tam tetkik edememeleri, öncekileri taklit ve onlara duymuş oldukları saygıdan ötürü böyle bir düşünceye sarılmışlardır.³⁴

³² İbn Abbas bir sözünde; “فاطر السموات والأرض” ifadesindeki “فاطر” kelimesinin anlamını bilmiyordum. Kuyu başında kavga edip durumu bana anlatmak üzere gelen iki arabî'den birisinin diğerine أنا فطرتها أي بدأتها demesinden sonra kelimenin ne anlama geldiğini öğrendim. Bkz. Ebü'l-Fida İmadüddin İsmail b. Ömer İbn Kesir, *Tefsiru İbn Kesir*, Mektebetu't-Turâsi'l-İslami, Halep 1400, III/546.

³³ Suyûtî, *el-İtkân*, s. 289; el-Belasi, *el-Mu'arreb fi'l-Kur'ân*, s. 107.

³⁴ el-Cevâlîkî, *el-Mu'arreb mine'l-Kelâmi'l-A'cemi 'alâu Hurûfi'l-Mu'cem*, Thk. Muhammed Ahmed Şakir, Dâru'l-Kutubi'l-Mısriyye, Mısır, 1969, s. 15, (Mu-kaddime)

Ahmed Şakir, Arap milleti ve Arap dilinin yeryüzündeki en eski millet ve diller arasında yer aldığını hatta Hz. İbrahim, Hz. İsmail, Keldânîce, İbrânîce, Süryânîce ve Farsça gibi dillerden daha önce var olduğunu ileri sürerek, Araplara ait ilk dönem tarih ve medeniyetinin ortadan kaybolmasıyla birçok dilsel ve kültürel üründe de kaybın yaşandığını belirtir. İşte harflerinin Arapça olduğu ancak kökenlerinin tespitinde sıkıntı yaşanan söz konusu yabancı kelimeler muhtemelen bu kayıp döneminin mahsullerindedir. Dolayısıyla da yabancı diye ifade edilen kelimeler Arapça'dan diğer dillere geçmiş olabilirler. Bu konuda ciddi bir tetkik ve tahkik'e ihtiyaç vardır.³⁵

Konuyla ilgili olumsuz fikir beyân eden bir başka muasır araştırmacı Dr. Ziyaüddin Itr'dır. Itr, İbn Cevzi'ye ait *Fünûnu'l-Efnân* adlı eserin mukadimesinde meseleyi etraflıca inceler, tarafları ve delillerini ortaya koyar ve konuyla ilgili olumsuz yöndeki kanaatini açıklar. Ona göre hiçbir yabancı kelime Kur'ân'ın üslup özelliği ve anlam boyutunu taşıyacak güçte değildir.³⁶

2.2.Müsbet Görüş ve Delilleri

Diğer bazı âlimler ise Kur'an'da yabancı sözcüklerin bulunduğunu kabul etmişlerdir. Bu grupta İbn Abbas (ö.68/687), İbn Mes'ud (ö.33/652), Vehb b. Münebbih (ö.100/718), Said b. Cübeyr (ö.95/713), İkrime (ö.104/722), Mücahid (ö.104/718) gibi sahâbi ve tabîlerle birlikte İbn Cinnî (ö.392/1002), el-Cüveynî (ö.478/1085), el-Cevâlikî (ö.540/1145), İbn Nakîb (ö.698/1298), İbn Cevzî (ö.751/1350), Suyûtî (ö.911/1505) ve Şevkânî (1250/1834) gibi âlimler yer almaktadır. Bu gruba göre Arapların ticârî, siyasî veya başka vesilelerle diğer milletlerle girdikleri temaslar

³⁵ el-Cevâlikî, *a.g.e.*, s. 13.

³⁶ Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed İbn Kayyim el-Cevziyye, *Fünûnu'l-Efnân*, Thk. Ziyaüddin Itr, Dâru'l-Beşâiri'l-İslamiyye, Beyrut 1987, s. 342.

neticesinde onların dillerinden bir takım kelimeler almaları ve bunları dillerinde kullanmaları çok tabii bir durumdur. Kur'ân-ı Kerim de ilk muhatabı olarak kabul ettiği Arapların dilini kullandığından onda bazı yabancı kelimeler de kullanılmıştır. Ayrıca bu grup, muhâlif cephenin delil olarak getirdiği âyetlere de farklı açılardan bakmışlardır. Örneğin bunlara göre nasıl ki Farsça bir kasidenin içinde bulunan Arapça bir kelime o kasideyi Farsça olmaktan çıkarmıyorsa, Kur'an'da birkaç yabancı kelimenin bulunması da O'nu "*Arapça bir Kur'an*"⁸⁹ olmaktan çıkarmamaktadır. Kaldı ki dilciler tarafından Kur'an'da geçen "İbrahîm" ve benzeri isimlerin gayr-ı munsarif olmalarının, dolayısıyla kesre ve tenvîn almamalarının iki nedeni olarak '*Alem* (özel isim) ve *ucmet* (yabancı kökenli) gösterilmektedir.³⁷ Bundan da anlaşılıyor ki bu tür isimler yabancı menşelidirler. Bunun yanında Ebû Meysere (ö.135/752) ve Dahhak (ö.105/723) gibi bilginler Kur'an'da her dünya dilinden kelimelerin bulunduğunu söylemişlerdir. İbn Cinnî de, Arap dili kurallarına uydurulan ve kullanıma sokulan her kelimenin Arapça sayıldığını söyleyip bu duruma şöyle bir örnek verir. **طاب الخشكان** denildiğinde Arapça i'râb kurallarına tabi tutulduğu için kelime artık Arapça olmuştur.³⁸ Suyûtî ise, bu sözlere açıklık getirmek açısından şöyle bir yaklaşımda bulunmaktadır: Kur'an gelmiş geçmiş bütün insanların ortaya çıkardıkları ilimlere ve her şeyle ilgili bilgilere işaret ettiği için onda her dünya diline işaret eden bazı kelimelerin bulunması kaçınılmazdır. Dolayısıyla değişik dünya dillerinin kelimelerinden

³⁷ Suyûtî, *el-Muhezzeb*, s. 60; Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, *İrşâdu'l-Fuhûl*, Dâru'l-Ma'rebe, Beyrut 1979, s. 32; Muhammed Sıddık Han el-Kannûcî, *el-Bulga fî Usûli'l-Luga*, Thk. Nezir Muhammed Mektebi, Dâru'l-Beşâiri'l-İslamiyye, Beyrut 1988, s. 78; Abdulcelil Abdurrahim, *Lugatu'l-Kur'âni'l-Kerim*, Mektebetu'r-Risâlet'l-Hadîse, Amman 1981, s. 205.

³⁸ Ebû'l-Feth Osman b. Cinni el-Mevsîlî, *el-Hasâis*, Thk. Muhammed Ali Neccâr, Alemu'l-Kutub, Beyrut 1403, I/357.

hoş olan ve Araplar arasında kullanımı fazla olan bazıları Kur'an için seçilmiştir.³⁹ İbn Nakîb de diğer Peygamberlere gönderilen kitaplar sadece gönderildikleri kavmin diliyle gönderilmişlerdir. Oysa Hz. Peygambere gönderilen Kur'ân, birçok Arap lehçesinden kelimeler aldığı gibi Rum, Fars ve Habeş gibi diğer milletlerin dillerinden de kelimeler almıştır. Hz. Peygamber bütün insanlığa gönderilmiştir, o halde kendisine gönderilen kitapta da farklı milletlerin dilinden kelimelerin yer alması kaçınılmazdır.⁴⁰

Bu görüşe muasır âlimlerden de katılanlar olmuştur. Ramazan Abduettevvâb, *Fusûl fî Fıkhi'l-Luga* adlı eserinde konuyu tartışarak önce çağdaşı Ahmed Şakiri olumsuz yöndeki düşüncesinden dolayı eleştirir ve kısaca konuyla ilgili düşüncesini şöyle dile getirir: Rivâyetler ve kelimeler bu kadar açıkça ortada görünürken Arap dilinde ve Kur'ân'da mu'arreb'in varlığını inkar etmek gerçekleri gizlemekten başka bir şey değildir.⁴¹

Muhammed Seyyid el-Belâsî de âlimlerin konuyla ilgili görüşlerini aktardıktan sonra görüşlerini şöyle dile getirir: Bir küçük grup dışında nerdeyse âlimlerimizin çoğunluğu Arap dilinde ve Kur'ân'da mu'arreb'in varlığını kabul etmektedir. Böyle bir ittifak oluşmuşken konuya olumlu yaklaşmakta bir beis yoktur.⁴²

2.3.Uzlaştırıcı (Birleştirici) Görüş

Bu görüşü, Ebu Ubeyd el-Kasım b. Selâm (ö.224/839) dile getirmektedir. Ebu Ubeyd fıkıhçıların genel olarak mu'arreb kelimelere olumlu yaklaştığını, dilcilerin ise konuya sıcak bakmadığını belirterek görüşlerini şöyle dile getirmektedir: İki görüş de bakış

³⁹ Suyûtî, *el-İtkân*, s. 289.

⁴⁰ Suyûtî, *el-İtkân*, s. 289.

⁴¹ Ramazan Abduettevvâb, *Fusûl fî Fıkhi'l-Luga*, Dâru Rufâî, Riyâd 1983, s. 363.

⁴² Muhammed Seyyid el-Belâsî, *el-Mu'arreb fî'l-Kur'ân*, Cemiyetu'd-Da'veti'l-İslamiyyeti'l-Alemiyye, Libya, 2001, s. 118.

açıları itibariyle kendi içlerinde doğruluk payına sahiptir. Bu kelimeler kökenleri itibariyle yabancı olup Araplar tarafından birtakım dilsel işlemlere tabi tutulmuş ve neticede Arapça'ya benzetilerek kullanım alanına kazandırılmışlardır. Arap dili ile nâzil olan Kur'ân'ın da bu kelimeleri kullanmasıyla söz konusu kelimeler dildeki yerlerini daha da sağlamlaştırmış, adeta varlıklarını tescil ettirmişlerdir. Bu itibarla, kökenlerinden hareketle bu kelimeleri Arapça kabul etmeyen haklı olacağı gibi, kelimelerin üzerinde yapılan işlemlerden sonraki halini ve yaygın kullanımını dikkate alarak artık bu kelimelerin Arapça olduğunu düşünenler de haklı olabilirler.⁴³ Netice olarak bu kelimelere *yabancı kökenli Arapça kelimeler* demek uygun bir ifade olarak görülmektedir.

Müfessirlerden Kurtubî (ö.671/1273) ve İbn Atiyye (ö.541/1147) de bu görüşe katılırlar. İbn Atiyye, konuyla ilgili tartışmaya değindikten sonra düşüncelerini şöyle dile getirir: “Genel kaide ve inanç, Kur'ân'ın Arapça dili üzere nâzil olduğudur. Dolayısıyla Kur'ân'da Arapça olmayan veya anlaşılması başka bir dilin yardımıyla sağlanan bir kelime yoktur. Ancak Arapların başka milletlerle ticârî amaçlar sonucu birtakım ilişkilere girdiği ve bu sayede onların dilinden kelimeler aldığı, inkârı mümkün olmayan tarihsel bir gerçektir. Araplar komşu dillerden aldıkları bu kelimeler üzerinde birtakım şekilsel oynamalarda bulunarak dillerine uydurdular ve sonrasında şiir ve hitâbetlerinde bunları kullanmaya başladılar. Zamanla bu kelimeler, sarîh Arapça kelimelerle aynı seviyeye geldiler. İşte Kur'ân'da kullanılan mu'arreb kelimeler, bu tarz kelimelerdir. Bu kelimeler köken itibariyle acem, en son kavuştukları hal ve kullanımları yönüyle de Arapça'dırlar.”⁴⁴

⁴³ el-Cevâlikî, *el-Mu'arreb*, s. 53; Suyûtî, *el-İtkân*, s. 290-291.

⁴⁴ Ebu Muhammed Abdulhakk el-Gırnâtî, İbn Atiyye, *el-Muharriru'l-Vecîz fî Tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*, Thk. Ahmed Sadık el-Mellâh, Matbaatu'l-Ahrâmi't-Ticâriyye, Kahire, 1974, I/69-70; Ebû Abdullah Muhammed İbn Ahmed İbn

Muasır âlimlerden Abdulkadir b. Mustafa el-Mağribî de *el-İştikâk ve't-Ta'rib* adlı eserinde konuyu ele alarak bu görüşte karar kılar. Ona göre bir yabancı kelime Arapça'nın usul ve kurallarına göre kullanılıyorsa o kelime artık Arapça'ya dönüşmüş ya da Arapçalaşmıştır. Kelime Arapçalaştığı için de vahyin dilinde yer almasında bir sakınca kalmamaktadır. Hal böyleyken bu kelimelere Arapça diyen doğru söylediği gibi, yabancı diyen de doğru söylemiş olmaktadır. Kısacası bu kelimelerin başlangıcı yabancı, nihayeti Arapçadır. Dolayısıyla Kur'ân'da yabancı olarak görülen kelimelerin kavuştukları son halleri esas alındığından, artık onlar Arapça olmuş ve bundan dolayı Kur'ân onları Arapça olarak vasıflandırmıştır.⁴⁵

Değerlendirme ve Sonuç

Kur'ân'da ta'rib'in varlığıyla ilgili ortaya atılan fikirleri değerlendirmeye geçmeden önce âlimler nezdinde ittifak düzeyinde olan birtakım ilmî tespit ve kabullere temas etmek istiyoruz.

—Diller arası etkileşim ve kelime alış-verişi, inkârı mümkün olmayan toplumsal bir olgudur. Konuyla ilgili dilbilimciler tarafından birçok gerekçe ortaya atılmıştır. Bu gerçekten hareketle Arapça'nın da böyle bir süreci yaşaması tabii bir durumdur.⁴⁶ Yukarıda da görüldüğü üzere İslam'dan önce ve sonra Arap dili komşu dillerden birçok kelime almış ve bu durum kadîm ulemâ nezdinde ciddi bir eleştiri konusu olmamıştır.⁴⁷

—Arapça komşu dillerle olan kelime alış verişinde kelime vermesi (الإقراض), kelime almasından (الإقتراض) daha fazla olması

Ebî Bekr el-Kurtubî, *el-Câmiu li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut, ts. I/69.

⁴⁵ Abdulkadir b. Mustafa el-Mağribî, *el-İştikâk ve't-Ta'rib*, Matbaatu'l-Hilâl, Mısır 1908, s. 83.

⁴⁶ Salih, *Dirâsât f'i Fıkhi'l-Luga*, s. 314.

⁴⁷ Enis, *Min Esrâri'l-Luga*, s. 109.

nedeniyle onlardan farklılık arz etmektedir. Bunda Arapça'nın özgün yapısı, köklü geçmişi ve konuşulduğu coğrafi konum gibi birtakım etkenler etkili olmuştur.⁴⁸

—Arapça, yabancı bir kelimeyi biçimsel ve anlamsal düzeyde kendi diline en iyi bir şekilde uyarlayıp yazılı ve sözlü olarak kullanım alanına kazandırma yönüyle diğer dillerden farklılık göstermektedir.⁴⁹

—Arapların câhiliye döneminde ihtiyaç duydukları kelimeleri komşu dillerden alıp dillerine uyarladıktan sonra şiirlerinde kullandıkları ve sonrasında bu kelimelerin günlük konuşulan dilde de yer aldığı ve kullanıldığı bilinmektedir. Zamanla dile iyice yerleşen söz konusu kelimeler Arapça'nın bir parçası haline gelmiş ve çoğu zaman yabancı kökenli oldukları unutulmuştur.⁵⁰

—Âlimler arasında *mu'arreb*'in kullanımının câizliği noktasında bir ihtilaf söz konusu değildir. Nitekim Arap fusahâsı *dahîl* kelimeleri dillerinde kullanmışlardır.⁵¹

Yukarıda verilen bilgiler doğrultusunda Arapça'nın, diller arası doğal etkileşim ilkesi çerçevesinde diğer dillerden kelime alışverişinde bulunduğu ve âlimlerin de konuya olumlu yaklaştıkları görülmektedir. Bu anlamda dilde yer almasına cevâz verilen *mu'arreb*'in Arap diliyle nâzil olduğunu ifade eden Kur'ân'da da yer almasında bir sakınca görülmemektedir.

Kaldı ki bir kelimenin *mu'arreb* olması o kelimenin fesâhatinde bir zaafın olduğu veya içinde geçtiği cümlenin anlamında edebi açıdan bir zaafa sebebiyet vereceği anlamına gelmemelidir. Bir kelime kullanım alanına alınmış, özümsemiş, zihinde bir ya-

⁴⁸ Salih, *a.g.e.*, s. 348

⁴⁹ Salih, *a.g.e.*, s. 314.

⁵⁰ Ramazan Abduttevvab, *el-Arabiyyetu'l-Fushâ ve Tahaddiyâtu'l-Asr*, Câmîiatu'l-Îmâm Muhammed b. Suud, Sayı. 13-14, s. 108.

⁵¹ Vafi, *Fihu'l-Luga*, s. 207.

bancılık çağrışımı yapmıyor ve edebî yönden dilin diğer kelimele-riyle eşit bir hale gelmişse pratik açıdan artık bir farkın kalmadığı söylenebilir. Yukarıda İbn Cinnî'nin de bu görüşü paylaştığını zik-retmiştik.

Aynı şekilde mu'arreb bir kelimenin Arap dilinde veya Kur'ân'da yer alması edebî anlamda onlarda bir zaafa sebebiyet vermediği gibi aksine Arap dilinin aslî hüviyetinden bir ödün vermeden güçlü sistemi ve geniş kullanım imkânlarıyla söz konusu kelimeleri en iyi şekilde kullanarak onlardan istifade edebildiğini gösterir. Öyle ki mu'arreb kelimeler bazen içinde geçtikleri ifade-lerde yerli dildeki eşdeğer kelimelerden daha edebî olabilmektedir. Bu yönleriyle mu'arreb kelimelerin edebî açıdan ifadeye katkı sağ-ladığı aşikârdır. Konuya açıklık sağlamak için bir misal vermek istiyoruz. Mesela

مُتَكِنِينَ عَلَى فُرُشٍ بَطَانِئِهَا مِنْ إِسْتَبْرَقٍ وَجَنَى الْجَنَّتَيْنِ دَانَ

“Onlar, astarları kalın ipekten olan döşeklere yaslanırlar. Bu iki cennetin meyveleri (zahmetsizce alınacak kadar) yakındır.”⁵² ayetinde “استبرق” kelimesinin yerine Arapça’da bu anlamı en yakın şekilde karşılayan “حرير” kelimesi konulsa fesâhat ve belâgat açı-sından aynı anlamı ifadeye katmakta yetersiz kalacaktır.⁵³ Suyûtî el-İtkân’da konuyla ilgili el-Cüveynî’nin şu açıklamalarda bulunduğunu aktarır: “Eğer “استبرق” kelimesinin Arapça olmadığı, dolayısıyla da fesâhat ve belâğatte Arapça kelimelerden düşük olduğu iddia edilirse şunu deriz; bütün dünya dilcileri toplansa edebî anlamda bu kelimeye eşdeğer bir Arapça kelime bulamayacaklarıdır. Çünkü Araplar “استبرق” kelimesinin ifade ettiği anlam olan “kalın ipekli kumaş”ı Fârisî’lerden almış ve dillerinde bu anlamı karşılayacak bir

⁵² Rahmân: 55/54

⁵³ Abdulgaffar Hilal, *Aslu'l-Arab ve Lugatuhum Beyne'l-Hakâik ve'l-Ebâtîl*, Dâru't-Tibâe'l-Muhammediyye, I. Baskı, Mısır, 1401, s. 91.

kelime de üretmemişlerdir. İnsanların günlük yaşamında az yer alması ve dilde de pek kullanılmamasından dolayı “استبرق” kelimesinde ta’rîb’e gidilmiş ve dilde yerini almıştır. Şu anda bu kelimenin sağladığı edebî anlamı başka bir Arapça kelime veya ifadeyle sağlamak mümkün olmayıp aksi halde bir fesâhat ve belâgat zaafına sebebiyet verecektir.”⁵⁴

Mustafa Sadık er-Râfî de konuyla ilgili aynı kanaate sahip olduğunu belirterek Kur’ân’daki mu‘arreb kelimelerin hepsinin kendilerine has bir belâğî yönlerinin olduğunu, ne kelime ne de terkîp düzeyinde hiçbir Arapça ifadenin onların ifade ettiği anlamı karşılayamayacağını belirtir.⁵⁵

el-Cüveynî ve Râfî’nin dediği gibi Kur’ân’daki tüm mu‘arreb kelimeleri bu çerçevede değerlendirmek lazımdır. Bu anlamda, Kur’ân’ın *mübîn Arap lisânı* üzere nâzil olmasıyla bünyesinde acem asıllı kelimeleri barındırması bir eleştiri ve çelişki konusu olmamalıdır. Nitekim her dil ifadesinin, yapısı gereği bir amacı vardır. O da, sunmuş olduğu ifadelerin muhâtapları tarafından en iyi şekilde anlaşılmasıdır. Nitekim din dili özelliği taşıyan bütün metinlerde olduğu gibi, Kur’ân da hitâp ettiği toplumun kullandığı tabii dili kullanmıştır. Kur’ân hitâp ettiği toplumun dilini (Arapça) kullanırken yeni kelime, kullanım veya dil kuralları koymamış, bizzat Arapların kendi dillerini kullanmıştır.⁵⁶

Bir başka husus; yukarıdaki âyetlerde de görüldüğü üzere Kur’ân’ın Arap diliyle nâzil olduğunu dile getirdiği ifadelerde, anlamı açık olan, anlaşılmanasındaki *mübîn* sıfatını peşine ekleme-

⁵⁴ Suyûtî, *el-İtkân*, s. 289-290.

⁵⁵ Mustafa Sadık er-Râfî, *İ‘câzu’l-Kur’ân ve’l-Belâğetu’n-Nebeviyye*, Dâru’l-Kutubi’l-Arabi, VIII. Baskı, Beyrut, ts., s.72-73.

⁵⁶ Turan Koç, *Din Dili*, Rey Yay. Kayseri, tsi., s. 47; Ebu Sikkîn, *Fıkhu’l-Luga*, s. 53.

sidir.⁵⁷ Dolayısıyla âyetlerdeki vurgu dilden ziyade dil üzerinden sağlanan *anlam*'adır. Kur'ân, hitâp ettiği toplumun konuştuğu dili en üst edebî düzeyde kullanarak mesajlarını onlara iletmıştır. Mesajlarını iletirken de Arapların bilmediği kelimeleri kullanmamış aksine onların zihinlerine yerleşmiş, tedâvülde olan, şiir ve nesir gibi yazılı ve sözlü kaynaklarında yer alan kelimeleri kullanmıştır. Kur'ân başka dillerden ya da kendi üretiminden daha yüksek edebî düzeyde kelimeler de kullanabilirdi. Hâlbuki Kur'ân'ın temel amacı muhâtabın anlayacağı ve etkileneceği şekilde anlamı en iyi şekilde ona aktarmaktır. Tabi *anlam*, âlet konumunda olan dil üzerinden sağlandığı için dilin de bu işlemde önemli bir rolü ve payı vardır. Ancak burada asıl olan *anlam* olup dil ise araç konumundadır. Kur'ân için de asıl olan *anlam* esas olduğu için bu ameliyede araç konumunda olan dilin kökeni ve aidiyeti gibi hususlara önem verme, önceleme Kur'ân'ın genel amaç ve muhtevasıyla pek bağdaşmamaktadır.

Tüm bu açıklamalar sonucunda, Kur'ân'ın bünyesinde mu'arreb kelimeleri taşıdığı açıkça görülmektedir. Zaten burada sorgulanan konu, bu kelimelerin varlığı değil, bunların ne şekilde isimlendirilmesi gerektiği meselesidir. Tarafların konuyla ilgili delilleri incelendiğinde Kur'ân'da mu'arreb varlığını kabul eden ve karşı çıkan birinci ve ikinci grubun ileri sürdükleri delillerden ma'kûl olanları olduğu gibi bir kısmının da sağlam dayanaklardan yoksun olduğu görülmektedir. Konuya en ma'kûl çözüm getirenlerin birleştirici görüşü savunan üçüncü gruptakilerin olduğu görülmektedir. Şimdi tarafların görüş ve delillerini değerlendirmeye geçmek istiyoruz.

⁵⁷ Mesela bkz. وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه ليبين لهم “Biz, kendilerine açıklamalarda bulunması için her Peygamberi yalnız kendi toplumunun diliyle gönderdik.” (İbrahim,14/4); بلسان عربي مبين “Apaçık arap diliyle” (Şu'arâ, 26/195).

Birinci grubun Kur'ân'daki قرآناً عربياً ifadeleri üzerinden Kur'ân'ın saf Arapça'dan oluştuğu görüşüne karşı ikinci grup şöyle bir karşılık vermiştir: Az sayıda olan acem kökenli kelimelerin Arapça bir metinde yer alması o metni Arapça olmaktan çıkarmaz. Aynı şekilde bir Farsça kasidede Arapça kökenli bir kelimenin yer alması da onu Farsça olmaktan çıkarmaz. Önemli olan söz konusu kelimenin biçim ve anlam itibarıyla bağlam içindeki diğer kelimelerle uyumudur. Zaten günümüzde diğer dillerden kelime almamış, saf bir dilden bahsetmek pek mümkün görünmemektedir.

İkinci grubun dile getirdiği Hz. Peygamber'in bütün insanlığa gönderilmiş olması ve şu halde kendisine gönderilen kitapta da farklı milletlerin dillerinden kelimelerin yer almasının kaçınılmaz olması meselesi... Bu düşüncenin vakıyyla örtüşmediği açıkça görüldüğü gibi muhatap kitlenin bu kadar dilden alınmış yabancı kelimeleri anlaması da sıkıntı oluşturacaktır. Kaldı ki Kur'ân o günkü Arapların konuştuğu dili kullandığını belirtmektedir. Bunun yanında Arapça'nın doğal etkileşim yolları üzerinden ilişikte olduğu çevre dillerin dışında diğer dillerden kelime alması da tarihsel gerçeklerle pek bağdaşmamaktadır. Dolayısıyla Kur'ân'ın hitap edilen tüm milletlerin dillerinden bazı kelimeleri bünyesine almış olması pek anlamlı ve gerçekçi görülmemektedir. Kur'ân hitap ettiği ilk toplumun dili üzerinden hitâbını tüm insanlığa yapmış, herhangi bir ayırım yapmadan mesajlarını onlara iletmiştir.

Yine mu'arreb diye gösterilen kelimelerin bir benzerlik ve müştereklik sonucunda oluştuğu, aslında bunların köken olarak Arapça olduğu hatta diğer dillere oranla çok daha güçlü olan Arapça'dan diğer dillere geçtiği düşüncesi, sağlam delillerden yoksun olup, bir dil taassubundan ve tahminden öteye geçmemektedir. Diller arası etkileşim bir ilke olarak kabul edilecekse bir dil ne ka-

dar güçlü olursa olsun bir takım fizikî ve coğrafi yoksunluklardan kaynaklı, kendisinde olmayan bazı yeni kelimeleri ilişkide olduğu diğer dillerden alabilir. Şüphesiz milletlerin kelime dağarcığında yaşadıkları bölgenin coğrafi özelliklerinin de belirleyici rolü vardır. Meselâ deniz kıyısında yaşayan bir halk ile uçsuz bucaksız bozkırda yaşayan bir halkın, yine çölde yaşayan bir halk ile Afrika ormanlarının derinliklerinde yaşayan ve medenî âlemlerle teması bulunmayan bir halkın hayat tarzları ve geçim kaynakları farklı olduğu gibi, dillerindeki kelime sayıları ve çeşitliliği de farklılık arz etmektedir. Balıkçılıkla geçinen insanların kullandığı kelimeleri, tarım ve hayvancılıkla geçinen bir topluluğun dilinde aramak beyhüdedir. Bu yüzden olsa gerektir ki, Orta Asya'da ziraatçılık ve hayvancılık yapan Türkler, Anadolu'da karşılaştıkları denizle ve denizcilikle alakalı terimleri ve balık isimlerini İtalyanca ve Yunanca gibi bu sahalarda kelimelerin üretildiği dillerden almışlardır.

Kur'ân'da mu'arreb'in varlığına karşı çıkanların dinî birtakım endişe ve kaygılardan hareketle böyle bir düşünceye vardıkları görülmektedir. Onlara göre konu, dinin özüyle yakından ilişkili olup aksini iddia etmek günaha götürecektir sonuçlar doğuracaktır.⁵⁸ Yukarıda temas edildiği gibi Kur'ân, hitap ettiği toplumun dilini kullandığını ifade etmektedir. Mu'arreb diye dile getirilen tüm kelimeler Arapların sözlü ve yazılı kaynaklarında mevcuttur. Nitekim Kur'ân, İbrahim, İsmail, Zülkifl, Musa ve İsa gibi a'lâm isimleri de kullanmaktadır. Bunlar da köken itibariyle Arapça değildir. Şu takdirde bunların varlığının da sıkıntı oluşturması gerekirdi. Dolayısıyla özel isimlerin diğer dillerden alınması gibi ihtiyaç halinde bazı kelimelerin de alınmasında bir sakınca yoktur. Şu da var ki, dile karışan bu kelimeler, bir takım uyum işlemlerinden sonra o dille kaynaşır, za-

⁵⁸ el-Belâsî, *el-Mu'arreb fi'l-Kur'ân*, s. 119.

manla acem oldukları unutulur ve o dilin aslî kelimeleri haline gelirler. Dolayısıyla Kur'ân, mübîn Arap dilini kullandığını ifade ederken Arapların konuştuğu dili en üst ve anlaşılır düzeyde kullandığını ifade etmiş, hatta bu yönüyle muarızlarına bir benzerini getirmelerini teklif etmekle onlara meydan okumuştur. Kur'ân kullandığı kelimelerle sergilediği üslubunda muarızlarına meydan okumuş, onlardan da aynı şart ve imkânlar dahilinde benzerini getirmelerini istemiştir.⁵⁹ Burada üsluba dayalı i'câz'ın haleline yol açacak bir durum söz konusu değildir. Zaten bu anlamda muarızlar tarafından mu'arreb kaynaklı bir saldırı ve eleştiri de yoktur. Ayrıca konu tamamen dilsel bir konu olup dinin özüyle, inançla direk bir ilgisi bulunmamaktadır.

Tarafların görüş ve delillerini bu şekilde ortaya koyup değerlendirdikten sonra şimdi de sonuç mesabesinde konuyla ilgili kanaatimizi belirtmeye geçmek istiyoruz.

Mu'arreb türü kelimelerin kökenlerini ortaya çıkarmak çok ciddi etimolojik çalışma gerektiren bir husustur. Bu tartışmaların yaşandığı dönemlerde henüz bir ilmî disiplin hüviyetini kazanmamış ancak günümüzde var olan *karşılaştırmalı dilbilim* disiplini⁶⁰ üzerinden bir nebze konunun üzerine gidilebilir. Bu anlamda yapılacak etraflı ve titiz bir çalışmayla daha sağlıklı sonuçlara ulaşılabılır. Bu arada eski ulemâ'yı da bu tür dilbilimsel imkânlardan yoksun olmaları dolayısıyla bir nebze mazur karşılamak yerinde olacaktır.

⁵⁹ “Eğer doğru söylüyorlarsa onun sözlerinin bir benzerini meydana getirsinler.” (Tür, 52/34) “De ki, insanlar ve cinler bu Kur'ân'ın bir benzerini meydana çıkarmak için toplansalar onun benzerini meydana getiremezler” (İsrâ, 17/18)

⁶⁰ Bu ilmin ortaya çıkışı ve gelişimi için bkz. Vâfî, *İlmu'l-Luga*, s. 53 ve sonrası.

Bir diğer husus, Hz. Osman'ın mushafı'nın tevkîfî bir yolla oluştuğu Cumhuriyet Ulemâ tarafından müsellem bir konudur.⁶¹ Bu mushaf'ta yer alan kelimelerin hattına bakıldığında Arap hattına muhalif tarzda yazılmış bir takım kelimelerin yer aldığı görülmektedir. Mesela حرام kelimesi, mushafta حرم elifsiz; مشكاة kelimesi مشكوة vav(و)'la; صلاة kelimesi aynı şekilde صلوة vav(و)'la yazılmıştır.

Şüphesiz bu kelimelerin mushafta bu şekilde yer almasının bir hikmete mebnî olduğu açıktır. Elifsiz yazılan حرام kelimesinin Habeşçe kökenli حرم fiilinden alındığı ve وجب (lazım, gerekli oldu) anlamına geldiği belirtilmektedir.⁶² Kur'an-ı Kerim'deki

وَحَرَامٌ عَلَىٰ قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَاهَا أَنَّهُمْ لَا يَرْجِعُونَ “Helak ettiğimiz bir ülkeye artık (yaşamak) haramdır: Onlar bir daha geri dönemezler”⁶³

âyetinde haram kelimesinin Hz. Osman'ın mushafında elifsiz yazıldığı hatta günümüzde bazı Kur'an hatlarında da elifsiz yazıldığı bilinmektedir. Bu şekilde haram kelimesinin mushafa elifsiz bir şekilde yazdırılması Habeşçe kökenli olduğu izlenimini vermektedir ve bu da doğal bir durumdur.

Yine مشكاة kelimesinde elif'in yerine vav'ın tercih edilmesi (مشكوة), kelimenin Habeşçe kaynaklı olmasından ötürüdür. Söz konusu kelime Habeşçe'de “maskot” memdûd zamme ile okunur. Mushafta vav'lı yazılması da kelimenin Habeşçe'deki yapısından kaynaklı olabilir.⁶⁴ Keza صلاة kelimesinin vav'lı yazılması da

⁶¹ Bedreddin Muhammed b. Abdullah ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'an*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Matbaatu İsa el-Halebî, Mısır 1391, I/376.

⁶² Ganim Kaddûrî Hamd, *Muvâzene Beyne'l-Mushaf ve'n-Nukûşu'l-Arabiyyeti'l-Kadîme*, Mecelletu'l-Mevrid, Vezâretu's-Sekâfeti'l-İrakiyye, c. 15, s. 4, ss. 113.

⁶³ Enbiyâ, 21/95

⁶⁴ Ganim, a.g.m. s. 231.

Süryânî kökenli olmasından ötürüdür. Kelimenin Süryânîce'deki aslı, slûto: صلوتا şeklindedir. Vav kelimenin aslında vardır.⁶⁵

Yukarıdaki kelimelere ilaveten bazı farklı kıraat okumalarının da mu'arreb kelimelerin varlığına işaret ettiği görülmektedir. Şöyle ki, bazı kıraatlerin mu'arreb kelimenin aslı dilindeki yapısıyla tam bir örtüşme içerisinde olduğu görülmektedir. Mesela, İbn Mes'ud'un قیوم kelimesini القيام şeklinde okuduğu ve bu kelimenin de Arâmîce kökenli olup aslının "kayyâm" olduğu söylenmektedir.⁶⁶

Netice olarak, bahsettiğimiz bu bilgiler ve yukarıda görüş ve delillerini incelediğimiz ilgili tarafların yorumlarından hareketle, Kur'ân'ın, bünyesinde mu'arreb kelimelere yer verdiği söylenebilir. Bu durum, Kur'ân için bir zaaf olmaktan ziyade bir zenginliktir. Belki de i'câz'ındaki sırlarından bir sırdır. Ayrıca konuya menfî yaklaşanların çoğunun da dilde mu'arrebeye karşı çıkmadıkları, sadece birtakım dinî kaygı ve endişelerden ötürü Kur'ân'daki varlığına karşı çıktıkları görülmektedir. Bu yönüyle problemin özüne inildiğinde de konunun bir mahiyet (varlık) meselesi olmaktan ziyade bir isimlendirme meselesi olduğu söylenebilir.

KAYNAKÇA

Abdulcelil Abdurrahim, *Lugatu'l-Kur'âni'l-Kerim*, Mektebetu'r-Risâlet'l-Hadîse, Amman 1981.

Abduttevvâb, Ramazan, *Fusûl fî Fıkhî'l-Luga*, Dâru Rufâî, Riyâd 1983.

-*el-Arabîyyetu'l-Fushâ ve Tahaddiyâtu'l-Asr*, Câmiatu'l-İmâm Muhammed b. Suud, Sayı. 13.

⁶⁵ Ganim, *a.g.m.* s. 180.

⁶⁶ el-Belâsî, *el-Mu'arreb fî'l-Kur'ân*, s. 119 ve sonrası; Ganim, *a.g.m.* s. 214.

A. Ayalon, "Ta'rib", *The Encyclopaedia of Islam* (New Edition), Vol. X, Fasc. 167-168, Leiden, 1988.

Bekr, Muhammed Seyyid, *Min Kadâyâ Fıkhu'l-Arabiyye*, Müessestu'r-Riyâd, 1407.

el-Cevâlîkî, Ebu Mansur Mevhûb b. Ahmed b. Muhammed b. Hıdır, *el-Mu'arrab mine'l-Kelâmi'l-A'cemi 'alâ Hurûfi'l-Mu'cem*, Thk. F. 'Abdurrahîm, Dimaşk, Dâru'l-kalem, 1410/1990.

el-Cevâlîkî, *el-Mu'arrab mine'l-Kelâmi'l-A'cemi 'alâ Hurûfi'l-Mu'cem*, Thk. Muhammed Ahmed Şakir, Dâru'l-Kutubi'l-Mısriyye, Mısır, 1969.

el-Cevherî, *es-Sihâh*, thk. Ahmed Abdulgafur Ammar, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrut 1984.

Çetin, M. Nihad, "Arap, Dil", *DİA*, III/284.

Dannâvî, Sa'dî, *el-Mu'cemu'l-Mufasal fi'l Mu'arrab ve'd-Dahîl*, Dâru'l-Kutubi'l-Arabiyye, Beyrut, 1424/2004.

Dânisnâme, "Ta'rib" *Serebrestî: Hasân Enûse, Ferhengnâme Edebî Fârîsî*, Tahran, 1381/1423/2002.

Ebu Sikkîn, İbrahim Muhammed, *Fıkhu'l-Luga*, Matbaatu'l-el-Emâne, Riyad 1404.

Ebu Ubeyde, Ma'mer b. el-Müsennâ, *Mecâzu'l-Kur'ân*, Thk. M. Fuat Sezgin, Mektebetü'l-Hancî, Kahire, 1954.

Ferrûh, Ömer, *Târîhu'l-Edebî'l-Arabî*, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 7. Baskı, Beyrut, 1997.

Gânim Kaddûrî Hamd, *Muvâzene Beyne'l-Mushaf ve'n-Nukûşu'l-Arabiyyeti'l-Kadîme*, Mecelletu'l-Mevrid, Vezâretu's-Sekâfeti'l-Irakîyye, c. 15, s. 4.

el-Hafâcî, Şihâbuddin, *Şifâu'l-Galîl fîma Verede fî Kelâmi'l-Arabi mine'd-Dahîl*, Thk. Abdulmun'im Hafâcî, el-Matbaatu'l-Muniriyye, Kahire, 1952.

Hilal, Abdulgaffar, *Aslu'l-Arab ve Lugatuhum Beyne'l-Hakâik ve'l-Ebâtîl*, Dâru't-Tıbâe'l-Muhammediyye, I. Baskı, Mısır, 1401.

İbn Atiye, Ebu Muhammed Abdulhakk el-Gırnâtî, *el-Muharraru'l-Vecîz fî Tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*, Thk. Ahmed Sadık el-Mellâh, Matbaatu'l-Ahrâmi't-Ticâriyye, Kahire, 1974.

İbn Kayyim el-Cevzîyye, *Fünûnu'l-Efnân*, Thk. Ziyâuddin Itr, Dâru'l-Beşâiri'l-İslamiyye, Beyrut 1987.

İbn Cinnî, *el-Hasâis*, Thk. Muhammed Ali Neccâr, Alemu'l-Kutub, Beyrut, 1403.

İbn Dureyd, *Cemheretu'l-luğa*, Haydarabêd, 1355.

İbn Faris, *es-Sâhibî fî Fıkhi'l-Luga*, Thk. Mustafa eş-Şuveyhi, el-Mektebetu'l-Lugaviyyetu'l-Arabiyye, Beyrut, 1963.

İbn Kesir, *Tefsiru İbn Kesir*, Mektebetu't-Turâsi'l-İslami, Halep, 1400.

İbn Manzûr, Muhammed b. Mûkerrem el-Mısırî, *Lisânu'l-Arab*, Dâru Sadr, Beyrut, 1388/1968.

İbrahim Enîs, *Min Esrâri'l-Luga*, Dâru'l-Anclo'l-Mısriyye, Kahire, 1966.

İbrahim Muhammed Neca, *Fıkhu'l-Lugati'l-Arabiyye*, Matbaatu's-Saade, 1965.

Sa'dî Dannâvî, *el-Mu'cemu'l-Mufasaal fî'l-Mu'arrab ve'd-Dahîl*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1424/2004.

İbrahim Muhammed Neca, *Fıkhu'l-Lugati'l-Arabiyye*, Matbaatu's-Saade, Mısır, 1965.

el-Kannûcî, Muhammed Sıddık Han, *el-Bulga fî Usûli'l-Luga*, Thk. Nezir Muhammed Mektebi, Dâru'l-Beşâiri'l-İslamiyye, Beyrut, 1988.

Kemal el-Hac, *Difâen Ani'l-Lugati'l-Arabiyye*, Menşuratu Uveydat, Beyrut, 1959.

Koç, Turan, *Din Dili*, Rey Yay. Kayseri, t.s.

Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed İbn Ahmed İbn Ebî Bekr, *el-Câmi li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut, ts.

Küçükkalay, Hüseyin, *Kur'ân Dili Arapça*, Deniz Kuşları Matbası, Konya 1969.

el-Mağribî, Abdulkadir b. Mustafa, *el-İştikâk ve't-Ta'rib*, Matbaatu'l-Hilâl, Mısır, 1908.

el-Muhibbi, Muhammed el-Emîn b. Fadlullâh, *Kasdu's-Sebil fîmâ fi'l-Lugati'l-'Arabiyyeti mine'd-Dahîl*, Thk. Osman Mahmûd es-Sînî, Birinci baskı, Riyâd, Mektebetu't-tevbe, 1415/1994.

Oğuz, Orhan, *Arap Dilini Geliştiren Amillerden Naht, Müşterek, Ta'rib ve Ezdâd*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Konya, 2005.

Ok, Melek, *Arapça'ya Geçen Farsça Kelimeler*, (Yayınlanmamış Yük. Lisans tezi) Dicle Üniv. Diyarbakır, 2005.

Râfî, Mustafa Sadık, *I'câzu'l-Kur'ân ve'l-Belâğetu'n-Nebeviyye*, Dâru'l-Kutubi'l-Arabi, VIII. Baskı, Beyrut, ts.

Suphi Salih, *Dirâsât fî Fıkhi'l-Luga*, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrut, 1983.

eş-Şihâbî, Emir Mustafa, *el-Mustalahâtu'l-İlmiyye fi'l-Luğati'l-'Arabiyye*, İkinci baskı, Dimaşk, 1384/1965.

Suyûtî, Ebu'l-Fadl Celaluddîn Abdurrahman Ebu Bekir, *el-Muzhir fî 'Ulûmi'l-Lugati ve Envâ'ihâ*, Thk. Muhammed Câd'l-Mevla, İsa el-Babi el-Halebî matbaası, Mısır, ts.

-*el-Muhezzeb fîmâ vaka'a fi'l-Kur'ani mine'l-mu'arreb*, nşr. Semîr Hüseyin Halebî, Beyrut, 1987.

eş-Şâfîi, Muhammed b. İdris, *er-Risâle*, Thk. Ahmed Muhammed Şakir, el-Mektebetu'l-İlmiyye, Beyrut, ts.

Şevkânî, Muhammed b. Ali, *İrşâdu'l-Fuhûl*, Dâru'l-Ma'rebe, Beyrut, 1979.

Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'an*, Thk. Ahmed Mahmud Şakir, Dâru'l-Meârif, Mısır, ts.

Vâfi, Ali Abdulvahid, *İlmu'l-Luga*, Dâru Nahdati Mısır, Mısır, ts.

Yavuz, Mehmet, “*Yabancı Kelimenin Arapça'da Kullanılışı veya Tanınmasındaki Ölçüler*”, Nüsha Şarkiyat Araştırmaları Dergisi, Yaz 2001.

Zerkeşî, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'an*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Matbaatu İsa el-Halebî, Mısır 1391, I/376.

Zeydân, Corci, *Târîhu Âdâbi'l-Luğati'l-'Arabiyye*, Menşûrâtu Dâru'l-Mektebeti'l-Hayât, Beyrut, 1983.

من الأسرار البلاغية للتقييد بالتميز في القرآن الكريم

Dr. Ahmed İsmail Hassan Ali •

Özet

Şüphesiz Kur'an-ı Kerim; Arapça fesahatinin zirvede olduğu, belagatin en önemli ayırt edici vasıf sayıldığı bir zaman diliminde, Peygambere indirilen ebedi bir mu'cizedir. Belagat ustaları, hiçbir nazmın Kur'an ile boy ölçüşemediğini, O'nun ifade gücünü ve kudretini aciz bırakan bir seviyede olduğunu hemen anladılar. Kur'an ile bu konuda yarışa kalkışanlar da hüsrana uğrayıp, ifadesinin güzelliğine boyun eğmekten başka bir çare bulamadılar.

Uzun asırlar boyunca, kuram ve kaideler üzerine yoğunlaşan belagat, en parlak asırlarda dahi sadece şahit getirme ve misallendirmeye önem verir olmuştur. Modern zamandaki araştırmacılar ise beyan üslubuna yönelerek ilk asırlarda oluşan bu kuramları tatbik ettiler. Araştırmacıların, bir konu ile ilgili pek çok âyeti ele alıp derinlemesine bir analize tabi tuttuklarını; veya belagat ile ilgili bir konuyu belirleyip o konunun âyetlerde nasıl ortaya çıktığını gösterdiklerine tanık oluyoruz.

“Temyiz ile takyid”in, belagatin sırlarını ortaya çıkarmadaki rolü, konunun ehemmiyetini ortaya koymaktadır. Biz bu araştırmamızda “Temyiz ile takyid”e örnek verilebilecek bir grup âyeti ele alarak, gerek mana gerekse metin yönünden inceledik. Şüphesiz ki “takyid” konusunu tüm yönleri ile bir makalede ele almak imkansızdır.

Abstract

The Qoran is an eternal miracle that revealed to Prophet in a period which fluency in Arabic was at the summit and rhetoric were

• Dr. Yüzüncü Yıl Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Arap Dili ve Belağatı
drahmm@yahoo.com

accepted the most significant distinctive qualification. Masters of rhetoric could not compete with Quran's rhetoric and they understood its expressive power immediately and accepted its extraordinary language.

For centuries Arabic rhetoric focused on the theories and rules and gave importance to evidence and examples in its the brightest period. And the rhetoric experts in the modern period practiced the old theories and rules. And they took a verse and researched its rhetoric.

'Tamyez' and 'takyid' are important to uncover the mysteries in style of rhetoric. So in our research we took some verses which are appropriate to 'Tamyez' and 'takyid' and examined their aspects of meaning and text.

مدخل: أولاً: التمييز في اللغة:

مصدر مَيَّزَ، مَيَّزَتْ كذا من كذا إذا خلصت أحدهما من الآخر، ومَيَّزَتْ كذا عن كذا إذا كانا متشابهين ففرقت بين أحدهما والآخر⁽¹⁾. والمَيِّزُ والتمييز: الفصل بين المشتبهات، يقال: ما زه يميزه مَيِّزاً، ومَيِّزه يُمَيِّزه تَمَيِّيزاً، وقد قرئ بهما، وقول النحاة: "تمييزاً" أي: بيان لما أجهم في ذات: نحو عشرين درهماً، أو نسبة نحو طاب زيد نفساً، ومنه قوله - تعالى -: (وَأَمَّا زُورُ الْيَوْمِ) [يس: 59] أي: انزلوا ولا تختلطوا بالمؤمنين حتى تعرفوا؛ يقال: مَرَّه فَاَمَّازَ وَأَمَّازَ وَتَمَيَّزَ، أي: انفصل وانقطع وانسلخ عما كان متصلاً به. وقوله: (تَكَادُ تَمَيِّزُ مِنَ الْعَيْظِ) [الملك: 8] أي تنفصل وتنقطع من غيظها، وفي حديث

¹ أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك لابن هشام الأنصاري ط المكتبة العصرية - صيدا - لبنان: 315/2.

جبريل عليه السلام - "استماز رجل من رجل به بلاء فابتلى به " أي: تباعد منه وانفصل⁽²⁾.

ثانياً: التمييز عند النحاة: هو: اسم، نكرة، فضلة، يرفع إهمام اسم، أو إجمال نسبة وذلك نحو أن تخبر بخبر أو تذكر لفظاً يحتمل وجوهاً فيتردد المخاطب فيها فتنبه على المراد بالنص على أحد محتملاته تبييناً للغرض ولذلك سمي تمييزاً وتفسيراً.

ثم إن هذا الإهمام قد يكون في جملة وقد يكون في مفرد: فالجملة مثل أن تقول: طاب زيد نفساً، فالطيبة هنا مسندة إلى زيد، والمراد شيء من أشياءه ويحتمل ذلك أشياء كثيرة، كأن يكون الذي طاب لسانه أو قلبه أو منزله أو غير ذلك، فلما قلت: نفساً أزلت اللبس وفصلت بين هذه الأشياء.

وأما المفرد فكقولك: عندي رطل زيتا، فالتمييز هنا لم يأت لرفع إهمام في الجملة، وإنما لبيان وإزالة إهمام الرطل، إذ الرطل مقدار يوزن به، ويحتمل أشياء كثيرة من الموزونات كالزيت والعسل والسمن، فلما قلت: زيتا زال هذا الإهمام وانكشف المعنى المراد⁽³⁾. هذا بالنسبة لتعريف التمييز وبعض المعاني التي تدور حوله، أما بالنسبة للتقسيم فقد قسم النحاة التمييز إلى قسمين: أحدهما: تمييز لبيان الذات .

الثاني: تمييز لبيان جهة النسبة. وكلا هذين النوعين له أربعة أقسام:

فأما التمييز المبين للذات فتارة يقع بعد الأعداد، والعدد قسمان:

² عمدة الحفاظ في تفسير ألفاظ - الشيخ أحمد بن يوسف بن عبد الدايم المعروف بالسمين الحلبي 756 هـ - تحقيق محمد باسل عيون السود ط دار الكتب العلمية 1411 هـ - 1996 م. 4 / 131 بتصرف .

³ شرح شنور الذهب في معرفة كلام العرب لابن هشام الأنصاري ط 1 المكتبة العصرية ص 239 د ت.

صريح وهو الأحد عشر فما فوقها إلى المائة مثاله قوله - تعالى-: (إِنِّي رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَبًا) [يوسف: 4] (كوكبا) هنا تمييز للعدد (أحد عشر) وكناية : وهو كم الاستفهامية مثاله: (كم عبداً ملكت) فـ (كم) مفعول مقدم وعبداً تمييز.

وتارة يقع بعد المقادير: وهو ثلاثة: أحدها : ما يدل على وزن مثل : رطل زيتا.

الثاني: ما يدل على مساحة مثل شبرا أرضا. **الثالث:** ما يدل على الكيل مثل قفيز برأ. وتارة يقع التمييز بعد شبه هذه الأشياء : كما في قوله - تعالى-: (مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا) [الزلزلة : 7] فهذا يعد شبه الوزن. وتارة يقع بعد ما هو متفرع منه : مثاله : (هذا خاتم حديدًا) وذلك لأن الحديد هو الأصل والخاتم مشتق منه فهو فرعه.

وأما التمييز المبين لجهة النسبة: فتارة يكون محولاً عن الفاعل : كقول الله -عز وجل- (وَاشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا) [مريم: 4] أصلة واشتعل شيب الرأس. وتارة يكون محولاً عن المفعول : كقوله - تعالى-: (وَفَجَّرْنَا الْأَرْضَ عُيُونًا) [القمر : 2] وقيل : التقدير : وفجرنا عيون الأرض. وتارة يكون محولاً عن غيرهما: كقوله - تعالى-: (أَنَا أَكْثَرُ مِنْكَ مَالًا) [الكهف: 34] أصله: مالي أكثر من مالك، فهو محول عن المبتدأ. وتارة يكون التمييز غير محول: كقول العرب: لله دره فارسا. فقولهم: لله دره فارسا: جملة اسمية -ومعناها المدح- والمراد لله عمله، وهى مبهمه؛ لأنه لا يعلم المدح من أي جهة فالنكرة فيها منصوبة على التمييز وهى الممدوحة في المعنى⁽⁴⁾.

الفرق بين الحال والتمييز:

فارق التمييز الحال في أنه يكون اسما صريحا فلا يدخل فيه الجملة ولا الظرف ولا الجار والمجرور؛ لأن التمييز لا يكون واحداً من هذه الثلاثة ، وهذا أحد الفروق بينه وبين

⁴ ينظر: السابق ص 239 بتصرف.

الحال؛ لأن الحال يكون جملة نحو (جاء زيد يضحك)، ويكون ظرفاً نحو (رأيت العصفور فوق الغصن) ويكون جاراً ومجروراً؛ نحو (رأيت الهلال في وسط السحاب). والتميز يكون بمعنى من، والحال لا يكون كذلك؛ فإنه بمعنى في حال كذا، لا بمعنى من، فنقول في التمييز: (رطل من زيت) ولا نقول في الحال: (جاء زيد من راكب). وكذلك يفارق التمييز الحال في أنه لا يتعدد بخلافها، وفي أنه لا يكون مؤكداً، والحال تكون مؤكدة، كذا قاله الجمهور⁽⁵⁾. وذكر ابن مالك: أن التمييز قد يكون مؤكداً كقوله - تعالى -: (إِنَّ عِدَّةَ الشُّهُورِ عِنْدَ اللَّهِ اثْنَا عَشَرَ شَهْرًا) [التوبة: 36]. وأجيب بأن شهراً - وإن أكد ما فهم من : "إن عدة الشهور" - إلا أنه بالنسبة إلى عامله، وهو - اثنا عشر - مبين⁽⁶⁾.

والتمييز كما هو واضح من اسمه يفسر إهاماً ويوضح غامضاً عالماً إما بالمفرد - وهو تمييز الذات - وإما بالجملة - وهو تمييز النسبة - وهذا التفسير والإيضاح يخدم المقام أجل خدمة؛ لأنه يزيد من الفائدة التي تنتج من مضمون الجملة، وهذا ما قرره البلاغيون بقولهم: "وأما تقييد الفعل وما يشبهه بمفعول ونحوه فلترية الفائدة"⁽⁷⁾.

والمقصود بنحوه في قول الخطيب الحال والتمييز وغيرهما. وكلما كثرت القيود في الكلام كثرت الفوائد منه فـ "الحكم المطلق الخالي عن القيود لا يزيد على فائدة نسبة المحمول للموضوع، وربما كان ذلك الحكم معلوماً عند

⁵ ينظر أوضح المسالك : 315 / 2 بتصرف.

⁶ همع الهوامع في شرح جمع الجوامع - للإمام جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي ت 911هـ تحقيق / عبد الحميد هنداوي - المكتبة التوفيقية - بدون تاريخ : 36 / 2.

⁷ الإيضاح في علوم البلاغة - المعاني، والبيان، والبدع للخطيب القزويني ت 739هـ مكتبة الآداب - تحقيق الدكتور عبدالقادر حسين - ط أولى - 1416هـ - 1996م. : 31 / 2 ، 32.

السامع فلا يفيد، فإذا زيد قيد كان فيه فائدة غريبة، والحكم الغريب مستلزم للإفادة للجهل به غالباً، وكلما كثرت غرابته بكثرة قيوده فقد كثرت فوائده⁽⁸⁾.

والبلاغيون يضعون قانوناً عاماً يصلح تطبيقاً على كل مثال، فكل تمييز جاء في الجملة يمكن أن يطلق عليه أنه جاء لتربية الفائدة؛ أي: زيادتها، لكن التعرض للمقامات المختلفة يتيح - حتماً - مع هذا القانون أن يستخرج الباحث منها أسراراً بلاغية تأتي من تعاضد التمييز مع مفردات النظم الأخرى، والدليل على ذلك ما قام به الإمام عبدالقاهر من تحليل قوله - تعالى - : (واشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْباً) [مریم: 4]

حيث بين أن الاستعارة حسنت مع الإسناد المجازي والتمييز المحول عن الفاعل فقال: "فلا يتصور أن يكون ههنا فعل أو اسم قد دخلته الاستعارة من دون أن يكون قد أُلِفَ مع غيره أفلا تري أنه إن قدر في اشتعل من قوله - تعالى - : (شيباً) منصوباً عنه بدل التمييز لم يتصور أن يكون مستعاراً⁽⁹⁾.

ويؤكد على ذلك في موضع آخر فيقول: "إذا قلنا في لفظة (اشتعل) من قوله - تعالى - : (واشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْباً) أنها في أعلى رتبة من الفصاحة لم توجب تلك الفصاحة لها وحدها، ولكن موصولاً بها (الرأس) معرفاً بالألف واللام ومقروناً إليها (الشيب) منكرراً منصوباً"⁽¹⁰⁾.

من هنا ندرك أن النظرة العامة للسياق هي الجديرة بالأخذ والاتباع لا النظرة الجزئية إلى اللون البلاغي منقطعاً عن السياق. وهذا ما سار عليه البحث، وهو اصطفاء عدة نماذج يبرز فيها التمييز واضحاً بجلاء، وقد أفاد مع السياق قيمة بلاغية كبرى.

⁸ حاشية الدسوقي - ضمن شروح التلخيص - دار السرور - بيروت - بدون تاريخ : 2 / 32.
⁹ دلائل الإعجاز - تأليف الشيخ الإمام أبي بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد الجرجاني النحوي ت 471 هـ تحقيق / محمود محمد شاكر - مطبعة المدني - القاهرة - ط الثالثة 1413 هـ - 1992 م. - 393.
¹⁰ السابق - 403.

التقيد بالتميز في مقام الحث على اصداق المرأة

قوله - تعالى-: (وَأْتُوا النِّسَاءَ صَدُقَاتِهِنَّ نِحْلَةً فَإِنْ طِبْنَ لَكُمْ عَنْ شَيْءٍ مِنْهُ نَفْسًا

فَكُلُوهُ هَنِيئًا مَرِيئًا) [النساء: 4]

إن هناك جانبين مستضعفين في الجاهلية: جانب اليتيم، وجانب المرأة وحقين مغبون فيهما أصحابهما: مال الأيتام، ومال النساء؛ فلذلك حرسهما القرآن الكريم أشد الحراسة فابتدأ بالوصاية بحق مال اليتيم، وثنى بالوصاية بحق المرأة في مال ينجر إليها لا محالة، فقوله: "وأتوا النساء" عطف على قوله: "وأتوا اليتامى أموالهم" والقول في معنى الإيتاء فيه سواء، وزاده اتصالاً بالكلام السابق أن ما قبله جرى على وجوب القسط في يتامى النساء، فكان ذلك مناسبة الانتقال⁽¹¹⁾.

ففي هذه الآية الكريمة يخاطب الله -عز وجل- الأزواج، يأمرهم بإعطاء المهور نحلة لأزواجهن: (وَأْتُوا النِّسَاءَ صَدُقَاتِهِنَّ نِحْلَةً) لكيلا يتزرعوا بجيأ النساء وضعفن وطلبهن مرضاتهن، أو يجعلوا حاجتهن للتزوج من أجل إيجاد كافل لهن ذريعة لإسقاط المهر في النكاح، فالآية على هذا قررت دفع المهور وجعلته شرعاً، فصار المهر ركناً من أركان النكاح في الإسلام، قال - تعالى-: (فَأَتُوهُنَّ أَجُورَهُنَّ فَرِيضَةً) [النساء: 24]. فالمقصود بالصدقات في قوله: (صدقاتهن) المهور، ورد في غريب القرآن "صدقاتهن: أي مهرهن، واحدها صدقة"⁽¹²⁾.

¹¹ تفسير التحرير والتنوير - محمد الطاهر بن عاشور - دار التونسية للنشر - بدون تاريخ 4 / 299 بتصرف.

¹² غريب القرآن المسمى نزهة القلوب للإمام أبي بكر محمد عزيز السجستاني لجنة من أفاضل العلماء ص 126، ط 1382 هـ - 1963 م ط: محمد على صبيح وأولاده.

وفي المفردات للأصفهاني (وصداق المرأة وصداقتها وصدقته ما تعطى من مهرها)⁽¹³⁾. وإطلاق الصدقة على المهر هنا فيه تنبيه من قبل المولى -عز وجل- (على أن في إعطائه أجراً كما في إعطاء الصدقة)⁽¹⁴⁾.

وأما قوله - تعالى - : (نحلة) فمعناه: عطية على سبيل التبرع، وهو أخص من الهبة إذ كل هبة؛ نحلة وليس كل نحلة هبة، واشتقاقه من النحل نظراً منه إلى فعله فكأن نحلته : أعطيته عطية النحل ... وسمى الصداق بها من حيث إنه لا يجب في مقابلته أكثر من تمتع دون عوض مالي، وكذلك عطية الرجل ابنه يقال : نحل ابنه كذا وأنحله ومنه نحلت المرأة)⁽¹⁵⁾. وفي عمدة الحفاظ : (وأتوا النساء صدقاتهن نحلة) أي : عطية هينة لا تعب فيها من مخاصمة ونحوها، واشتقاقها مما يخرج النحل من العسل، أي أعطوهن إياه حلوا سهلاً)⁽¹⁶⁾. وهنا نقف عند لفظة لطيفة من الشهاب يبين فيها علة إعطاء الرجل للمرأة صداقتها عطية بغير عوض، يقول: (النحلة حقيقتها في اللغة العطية بغير عوض، فإن قلت: كيف يكون بلا عوض ، وهو في مقابلة البضع والتمتع به، قلت: قالوا : لما كان لها في الجماع مثل ما للزوج في اللذة أو أزيد وتزيد عليه بوجوب النفقة والكسوة كان المهر مجاناً لمقابلة التمتع بتمتع أكثر منه)⁽¹⁷⁾.

¹³ المفردات في غريب القرآن- أبو القاسم الحسن بن محمد المعروف بالراغب الأصفهاني ت 502هـ - دار الخلود للتراث بدون تاريخ . ص 278.

¹⁴ عمدة الحفاظ في تفسير أشرف الألفاظ - الشيخ أحمد بن يوسف بن عبد الدايم المعروف بالسمين الحلبي ت 756هـ - تحقيق محمد باسل عيون السود دار الكتب العلمية 1411هـ - 1996م. 2 / 328.

¹⁵ المفردات :ص 486.

¹⁶ عمدة الحفاظ: 4 / 152، وينظر : مجاز القرآن- أبو عبيدة معمر بن المثنى التيمي - نشر مكتبة الخانجي بالقاهرة - بدون تاريخ - 117/1.

¹⁷ حاشية الشهاب المسماه عناية القاضي وكفاية الرازي - احمد بن محمد عمر الخفاجي ت 1069هـ - دار الكتب العلمية بيروت - لبنان . : 3 / 206.

ولكي تكون هبة المرأة شيئا من صداقها لزوجها مقبولة ولا شئ فيها، لابد أن تكون طيبة بما نفسها غير مضطرة إلى البذل من شكاسة أخلاق الزوج أو سوء معاشرته لها، فعندئذ يباح للزوج أن يقبل من زوجته شيئا مما ساقه إليها؛ قال - تعالى -: (فَإِنْ طَبَّنَ لَكُمْ عَنْ شَيْءٍ مِّنْهُ نَفْسًا فَكُلُوهُ)

(وأصل الطيب: ما تستلذه الحواس وما تستلذه النفس، والطعام الطيب في الشرع ما كان متناولاً من حيث ما يجوز، وبقدر ما يجوز، ومن المكان الذي يجوز، فإنه متى كان كذلك كان طيباً عاجلاً وآجلاً لا يستوحم، وإلا فإنه وإن كان طيباً عاجلاً لم يطب آجلاً، والطيب من الإنسان من تعرى من نجاسة الجهل والفسق وقبائح الأعمال، وتحلى بالعلم والإيمان ومحاسن الأعمال) (18). وفي هذا السياق نلاحظ أن المولى - عز وجل - قد أسند الطيب إلى ضمير النسوة فقال: (طبن) وهنا نجد نوعاً من الإيهام إذا وقفنا على قوله: (طبنَ لَكُمْ عَنْ شَيْءٍ مِّنْهُ) فما الذي طاب من النساء، هل طاب لساخن، أو قلبهن؟؛ إذ يحتمل ذلك أشياء كثيرة؛ فيأتي قوله - تعالى -: (نفساً) ليرفع هذا الإيهام ويزيل ذلك اللبس، ويبين أن الذي طاب من النساء: أنفسهن فقوله: (نفساً): منصوب على التمييز، وهو هنا منقول عن الفاعل؛ إذ الأصل: فإن طابت أنفسهن، ومثله: (واشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا) [مریم: 4] أصله: واشتعل شيب الرأس - وجيء بالتمييز هنا مفرداً (19) - وإن كان قبله جمع - لعدم اللبس؛ إذ

18 المفردات: ص 308.

19 إذا وقع التمييز بعد جمع منتصب عن تمام الكلام فلا يخلو: إما أن يكون موافقاً لما قبله في المعنى أو مخالفاً له، فإن كان الأول وجب مطابقة التمييز لما قبله نحو: "كرم الزيدون رجلاً" كما يطابقه خبراً وصفة وحال، وإن كان الثاني: فلما أن يكون مفرد المدلول أو مختلفه، فإن كان مفرد المدلول وجب إفراد التمييز كقولك في أبناء رجل واحد: "كرم بنو زيد أبا أو أصلاً" أي: إن لهم أبا واحداً متصفاً بالكرم، ومثله: "كرم الأتقياء سعيًا" إذا لم تقصد بالمصدر اختلاف الأنواع لاختلاف محاله وإن كان مختلف المدلول: فلما أن يلبس إفراد التمييز إن أفرد أو لا، فإن ألبس وجبت المطابقة نحو: كرم الزيدون أبناء، أي: إن لكل واحداً غير أب الآخر ينصف بالكرم، ولو أفردت هنا لتوهم أنهم كلهم بنو أب واحد، والغرض

من المعلوم أن الكل لسن مشتركات في نفس واحدة⁽²⁰⁾. وحيء بلفظ "نفسا" مفردا أيضا- مع أنه تمييز نسبة "طبن" إلى ضمير جماعة النساء؛ لأن التمييز اسم جنس نكرة يستوي فيه المفرد والجمع، وأسند الطيب إلى ذوات النساء ابتداء ثم جيء بالتمييز للدلالة على قوة هذا الطيب.. ليعلم أنه طيب النفس لا يشوبه شيء من الضغط والإلجاء⁽²¹⁾.

والتكثير في التمييز (نفساً) يخدم المعنى ويدل على أن هبة شيء من المال لا يكون إلا عن رضا وقناعة. وقوله - تعالى-: (فَإِنْ طَبْنَ لَكُمْ عَنْ شَيْءٍ مِنْهُ نَفْسًا) معناه (فإن وهبن لكم شيئاً من الصداق متجافياً عنه نفوسهن طبيبات غير مخبثات بما يضطرهن إلى البذل من شكاسة أخلاقكم وسوء معاملتكم)⁽²²⁾.

ويمكن القول بالاستعارة على هذا المعنى بإجرائها في الفعل (طَبْنَ) فيقال: الهبة مشبهة بالشيء الطيب الذي تستلذه الحواس والنفس، ثم حذف المشبه وبقي المشبه به واشتق منه (طَبْنَ) بمعنى (وهبن) على سبيل الاستعارة التصريحية التبعية.

قال البيضاوي: (والمعنى فإن وهبن لكم من الصداق عن طيب نفس، لكن جعل العمدة طيب النفس للمبالغة، وعداه بـ "من" لتضمين معنى التجافي والتجاوز، وقال (منه) بعثا لمن على تقليل الموهوب)⁽²³⁾

خلافه وإن لم يلبس جاز الأمران: المطابقة والإفراد: وهو الأولى، وكذلك جاءت عليه الآية الكريمة ، ينظر الدر المصون 2/ 306 وهمع الهوامع 2/ 342.
²⁰ الدر المصون في علوم الكتاب المكنون - للسمين الحلبي تحقيق / الشيخ على محمد معوض وآخرون - دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان - بدون تاريخ: 2/ 306.
²¹ التحرير والتنوير: 4/ 232.
²² روح المعاني في تفسير القرآن الكريم العظيم والسبع المثاني تأليف العلامة أبي الفضل شهاب الدين السيد محمود الألوسي البغدادي ت 1270هـ: 2/ 409.
²³ البيضاوي مع حاشية الشهاب المسماه عناية القاضي وكفاية الرازي - احمد بن محمد عمر الخفاجي ت 1069هـ - دار الكتب العلمية بيروت - لبنان: 3/ 206.

وقال الشهاب: (يعنى لما كان لابد من طيب النفس جعل مبتدأ وركناً من الكلام للدلالة على ذلك؛ ولو قيل عن طيب لوقع فضلة).⁽²⁴⁾

(وإنما أثر النظم الكريم "فإن طبن لكم..." دون فإن وهين لكم شيئاً منه عن طيب نفس إيدانا بأن العمدة في الأمر طيب النفس وتحافيتها عن الموهوب بالمرّة)⁽²⁵⁾.

والاستعارة لها غرض شريف ها هنا؛ لأنها تجعل الذهن منصرفاً إلى المستعار منه وهو طيب النفس وتعاونها مع التمييز المفسر لنوع الطيب يصب في قالب احترام العلاقة الزوجية وقدسيتها وبنائها على المودة والرحمة- وهما الغرض من الزواج-.

ثم يأتي قوله- تعالى- : (فكلوه). بمعنى تصرفوا فيه، وهو هنا استعارة تصريحية تبعية؛ حيث شبه التصرف بالأكل بجامع الانتفاع في كل، ثم استعير الأكل للتصرف، فصار الأكل بالاستعارة معناه التصرف، ثم اشتق من الأكل كلوا- بمعنى تصرفوا- فجاء المعنى (فخذوا ذلك الشيء الذي طابت به نفوسهن وتصرفوا فيه تملكاً، وتخصيص الأكل بالذكر؛ لأنه معظم وجوه التصرفات المالية)⁽²⁶⁾.

وجاء تذييل الآية مرشحاً للاستعارة ومبرزاً أهمية القيد بالتمييز "نفساً" فقوله - تعالى-: (هنيئاً مريئاً) مرشحاً للاستعارة في قوله: " (طبن) وقوله : (فكلوه) يقول ابن عاشور: (والمريء من مرؤ الطعام بمعنى هنيئ، فهو تأكيد يشبه الاتباع وقيل : الهنيء الذي يلذه الأكل والمريء ما تحمد عاقبته، وهذان الوصفان يجوز كونهما ترشيحاً لاستعارة

²⁴ حاشية الشهاب على البيضاوي : 206/3.

²⁵ روح المعاني: 409/2.

²⁶ تفسير أبي السعود المسمى إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم - للفاضل أبي السعود محمود بن زيد ابن مصطفى العمادى الحنفى 1982م دار الكتب العلمية: 2 / 98.

"كلوه". بمعنى خذوه أخذ ملك⁽²⁷⁾. فتذليل الآية جاء مؤيدا ومقويا للقيد، وإيدانا بأن ما طابت به النفس ليس فيه إثم؛ يقول أبو السعود: (وهذه عبارة عن التحليل والمبالغة في الإباحة وإزالة التبعية)⁽²⁸⁾.

التقييد بالتمييز في مقام الحديث عن فضل الطاعة

قال - تعالى-: (وَمَنْ يُطِعِ اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَأُولَئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ وَالصَّادِقِينَ وَالشُّهَدَاءِ وَالصَّالِحِينَ وَحَسُنَ أُولَئِكَ رَفِيقًا* ذَلِكَ الْفَضْلُ مِنَ اللَّهِ وَكَفَى بِاللَّهِ عَلِيمًا) [النساء: 69،70]

ذكر المفسرون في سبب نزول هذه الآية وجوها منها: أن ثوبان مولى رسول الله - صلى الله عليه وسلم - كان شديد الحب للرسول - صلى الله عليه وسلم - لا يصبر عن لقاءه، فأتاه يوما وقد نحل جسمه وتغير وجهه وعُرف الحزن فيه ، فسأله الرسول - صلى الله عليه وسلم - عن حاله، فقال: "يا رسول الله ما بي من وجع غير أني إذا لم أرك اشتقت إليك، واستوحشت وحشة شديدة حتى ألقاك، فذكرت الآخرة وخفت ألا أراك هناك ، لأني إذا دخلت الجنة كنت أنت في درجات النبيين وأنا في درجة أدنى من ذلك، وإن أنا لم أدخل الجنة فحينئذ لا أراك أبدا" فنزلت هذه الآية.⁽²⁹⁾

وقد تعددت روايات مشابهة لهذه الرواية، منها ما ينسب مثل ذلك إلى عبد الله ابن زيد الأنصاري، ومنها ما ينسبه إلى الأنصار، أو إلى المهاجرين والأنصار.⁽³⁰⁾

²⁷ التحرير والتنوير: 5 / 232.

²⁸ تفسير أبي السعود: 2 / 98.

²⁹ ينظر: أسباب نزول القرآن للواحدي ص 334 تحقيق ودراسة كمال بسيوني زغول ط1 دار الكتب العلمية - بيروت 1411هـ - 1991م.

³⁰ ينظر: السابق ص 334، ولباب النقول في أسباب النزول ص 91.

وقد قال المحققون: إهم لا ينكرون صحة هذه الروايات، ولكن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، فهذه الآية عامة في جميع المكلفين، فكل من أطاع الله وأطاع الرسول - صلى الله عليه وسلم - فقد فاز بالمنازل العالية والدرجات الرفيعة عند الله⁽³¹⁾. مما سبق يتضح لنا أن معنى الآية يتمثل في أن من عمل بما أمره الله به ورسوله - صلى الله عليه وسلم - وترك ما نهى الله عنه ورسوله - صلى الله عليه وسلم - فإن الله - عز وجل - يسكنه دار كرامته ويجعله مرافقا لأنبيائه وأوليائه من الصديقين والشهداء والصالحين وحسن أولئك رفيقا.

ولتأكيد هذا المعنى، جاءت الآية الكريمة على أسلوب الشرط أي: ترتب شيء على شيء، فترتبت معية الأنبياء والصديقين والشهداء والصالحين على طاعة الله ورسوله - صلى الله عليه وسلم، وانتقى النظم الكريم لفظ (يطع) ولم يقل (يتقى) أو (يؤمن) مثلاً؛ لأن الطاعة معناها الانقياد التام، والامتثال الكامل لجميع الأوامر والنواهي، فهي بذلك تشمل التقوى والإيمان، ويندرج تحتها جميع الأركان، وقد تحدثت السورة الكريمة عن الطاعة في أكثر من موضع منها قوله - تعالى - : (وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ يُدْخِلْهُ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ) [النساء: 13]. (مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ وَمَنْ تَوَلَّى فَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا) [النساء: 80] يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا) [النساء: 59] وغيرها فكانت

³¹ ينظر: الإعراب الكامل لآيات القرآن الكريم - عبد الجواد الطيب مكتبة الآداب ط أولى 1416هـ - 1996م 9 / 205 بتصرف، وتفسير القرآن العظيم - للإمام الحافظ عماد الدين أبو الفداء إسماعيل بن كثير القرشي الدمشقي ت 774 هـ - دار الحديث - ط 8 - 1418هـ - 1998م: 495/1.

هذه الآية بمثابة التتميم والنتيجة لما سبق من أمر بالطاعة ، ولذلك ترى من بلاغة النظم الكريم أن يأتي لفظ الطاعة على صيغة المضارع (يطع) وما يوحي به من معنى تجدد الطاعة واستمراريتها كما قيل: خير الطاعة أدومها وإن قل ، لذا كان لفظ المضارع فيه حث على الاستمرار في الطاعة، وترك التخاذل والتكاسل، لا سيما إذا كانت الطاعة لله ولرسوله - صلى الله عليه وسلم-، كما أن مجيء (الرسول) معرف بالألف واللام إشارة إلى أنه الفرد الكامل ، كما أن فيه تعظيماً للرسول - صلى الله عليه وسلم ، وعلواً لمنزلته عن من يأتي ذكرهم من الأنبياء.

ثم تأتي ثمرة الطاعة في قوله- تعالى-:(فَأُولَئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ وَالصِّدِّيقِينَ وَالشُّهَدَاءِ وَالصَّالِحِينَ) فجاء بالفاء في جواب الشرط؛ لأنه اسم لا يصلح أن يكون شرطاً، وهذا من بلاغة النظم الكريم في إظهار الحفاوة بهؤلاء الطائعين.

وقد أشار إليهم باسم الإشارة (أولئك) وهي تدل على بعد المشار إليه، والبعد هنا ليس بعداً مكانياً، وإنما هو بعد منزلة يعبر به النظم الكريم عن علو منزلة هؤلاء الطائعين لله والرسول -صلى الله عليه وسلم- وسمو مكانتهم، كما أن اسم الإشارة (أولئك) يوحي بأنهم جديرون من أجل تلك الصفة المتقدمة (الطاعة). بما يذكر عقبها من معيبتهم للأنبياء والصدّيقين والشهداء والصالحين، كما أن مجيئه اسماً فيه ضرب من التأكيد لكون الجملة الاسمية تفيد الثبوت والدوام، فهي أكد من الجملة الفعلية ، لذلك أثر النظم الكريم التعبير بالاسم ، تأكيداً لهؤلاء الطائعين على معية من ذكر ولذلك جاء بظرف المكان (مع) تبشيراً لهم بأن المعية معية منزلة من الجنة.معنى: أنهم معهم في دار واحدة ونعيم واحد.

قال ابن عاشور: (وجيء باسم الإشارة لأجل مضمون الكلام الذي قبل اسم الإشارة.... ودلت (مع) على أن مدحها أرسخ وأعرف)⁽³²⁾.

كما تبدو بلاغة النظم الكريم في الترتيب بين من ذكر معيهم، فجاء ذكر الأعلى منزلة ثم التي تليها ثم التي تليها، فبدأ بذكر الأعلى منزلة وهم الأنبياء ثم الذين صدقوا الأنبياء، ثم الشهداء الذين قتلوا في سبيل إعلاء كلمة الله، ثم الصالحون الذين لزمهم الاستقامة.

وجاء النظم الكريم بالموصول وصلته في قوله: (الذين أنعم الله عليهم) ولم يقل: مع النبيين مباشرة دون مجيء الموصول وصلته؛ وذلك لما في الاسم الموصول وصلته من معنى التشريف لهؤلاء المذكورين.

ثم يبين الذكر الحكيم أن معية هؤلاء لا تداينها معية، متخذاً من القيد بالتميز، أداة لإظهار التعزيز فقال -جل وعز-: (وحسن أولئك رفيقا)، فأتى بالفعل (حسن) الذي فيه معنى المدح، يتضمن معنى التعجب من حسنهم كما قال الزمخشري: (فيه معنى التعجب كأنه قيل: وما أحسن أولئك رفيقا)⁽³³⁾.

والمشار إليه في قوله: (أولئك) هم النبيون والصديقون والشهداء والصالحون وعلى هذا يجوز أن ينتصب (رقيقاً) على الحال من (أولئك) أو على التمييز، وإذا انتصب على التمييز فيحتمل ألا يكون منقولاً فيجوز دخول "من" عليه، ويكون هو المميز، وجاء مفرداً: إما لأن الرقيق مثل الخليط والصديق يكون للمفرد والمثنى والمجموع بلفظ واحد، وإما لإطلاق المفرد في باب التمييز اكتفاء ويراد به الجمع، ويحتمل أن يكون منقولاً من الفاعل

³² التحرير والتنوير : 116/ 5.

³³ الكشاف : 540 / 1 .

فلا يكون هو المميز، والتقدير: وحسن رفيق أولئك، فلا تدخل عليه (من) ويجوز أن يكون (أولئك) إشارة إلى من يطع الله والرسول وجمع على معنى (من) ويجوز في انتصاب (رفيقا) الأوجه السابقة.⁽³⁴⁾

ومعنى هذا أن الحسن بالرفقة وصف للأنبياء ومن بعدهم والتقدير: وحسن رفيق أولئك، وهناك تقدير آخر باحتمال أن يكون التمييز منقولاً من الفاعلية.⁽³⁵⁾

والذي يبدو أن يكون قوله: (رفيقاً) تمييزاً؛ لأن المعنى: وحسن رفقة أولئك، فهو غير محمول عن الفاعل، وهذا هو الذي يتسق مع السياق، أو لأن هؤلاء المذكورين من الأنبياء ومن بعدهم لم يوصفوا بالحسن في حالة الرفقة فقط، وإنما هم موصوفون بالحسن على كل حال، وإنما غير النظم الكريم في بناء الجملة فنقل الفعل عن الثاني إلى الأول، فارتفع بالفعل المنقول إليه وصار فاعلاً في اللفظ، واستغنى الفعل به فانتصب ما كان فاعلاً على التشبيه بالفعل إذا كان له به تعلق، وعدل النظم الكريم إلى هذا الأسلوب لضرب من المبالغة والتأكيد، ومعنى المبالغة أن الفعل كان مسنداً إلى جزء منه فصار مسنداً إلى الجميع، وهو أبلغ في المعنى. والتأكيد أنه لما كان يفهم منه الإسناد إلى ما هو منتصب به ثم أسند في اللفظ إلى (أولئك) تمكن

المعنى، ثم لما احتمل أشياء كثيرة... تبين أن المراد بالنكرة التي هي فاعل في المعنى فقيل حسن أولئك رفيقاً⁽³⁶⁾.

إن مجيء التمييز في أسلوب المدح - وهو من الأساليب الإنشائية غير الطلبية - يعاضد المقام بتبيان صفات وجزاء الطائعين ويدل على أن من يفعل الشرط المذكور في بدء

³⁴ ينظر: البحر المحيط 701/3 بتصريف، وتفسير أبي السعود 59/2.

³⁵ ينظر: تفسير أبي السعود 59/2، والدر المصون : 2 / 388، وحاشية الشهاب: 302/3.

³⁶ ينظر: شرح المفصل - لابن يعيش النحوي ت 643 هـ تحقيق / احمد السيد سيد أحمد ، إسماعيل عبد الجواد عبد الغني - المكتبة التوفيقية - بدون تاريخ: 413/2 .

الآية - وهو الطاعة جدير بالفوز برفقة الأنبياء والصديقين والشهداء والصالحين وهي رقيقة ممدوحة ومحمودة.

والإشارة في قوله - تعالى - : (ذلك الفضل من الله) إلى (ما للمطيعين من الأجر ومزيد الهداية ومرافقة لمنعم عليهم أو إلى فضل هؤلاء المنعم عليهم ومزيتهم).⁽³⁷⁾ ومعنى ذلك (أنه إشارة إلى جميع ما قبله أو إلى ما يليه).⁽³⁸⁾

(وذلك) مبتدأ وفي الخبر وجهان: أحدهما: أنه الفضل، والثاني: أنه الجار.⁽³⁹⁾

وعلى الوجه الثاني فالمعنى على طريق القصر. بمعنى : أن ذلك الفضل من الله لا من أحد غيره وذلك للمبالغة في عظم هذا الفضل، يقول ابن عاشور: (وهو حصر ادعائي؛ لأن فضل الله أنواع وأصناف، لكنه أريد المبالغة في قوة هذا الفضل)⁽⁴⁰⁾.

وجاء تذييل الآية مناسبا لما ذكر قبله من معان ومؤكدا فضل الله على الطائعين برفقة ومعية الأنبياء ومن بعدهم قال - تعالى - : (وكفي بالله عليما) فحاء القيد بالتميز (عليما) على صيغة المبالغة (فعيل) للإشارة إلى أن الذين تلبسوا بهذه المنقبة، وإن لم يعلمهم الناس، فإن الله يعلمهم، وهذا يحفز المكلفين إلى كمال الطاعة وينأى بهم عن المعصية؛ لأن الجزاء بيده، والفضل منه سبحانه في أن يجازيهم على قدر ما علم منهم . والله أعلم.

التقيد بالتميز في مقام تحريم دخول الأرض المقدسة

على بنى إسرائيل

³⁷ البيضاوي مع حاشية الشهاب: 303/3.

³⁸ حاشية الشهاب على البيضاوي: 303/3.

³⁹ ينظر: الدر المصون في علوم الكتاب المكنون - للسمين الحلبي تحقيق / الشيخ على محمد معوض

وآخرون - دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان - بدون تاريخ: 389/2.

⁴⁰ التحرير والتنوير: 116/5.

قوله - تعالى: (قَالَ فَإِنَّهَا مُحَرَّمَةٌ عَلَيْهِمْ أَرْبَعِينَ سَنَةً يَتِيهُونَ فِي الْأَرْضِ فَلَا تَأْسَ

عَلَى الْقَوْمِ الْفَاسِقِينَ) [المائدة: 26]

جاءت هذه الآية الكريمة في إطار الحديث عن قوم موسى - عليه السلام - إذ إن الآيات بدأت بتذكير موسى لقومه بنعم الله عليهم وآلائه لديهم في جمعه لهم خير الدنيا والآخرة. وحثهم على طاعة الله بدخول الأرض المقدسة التي قدر الله لهم دخولها، فكانت الإجابة: إن فيها قوما جبارين، ولن ندخلها ما داموا فيها، غير أن رجلين أنعم الله عليهما بالإيمان والطاعة، امتثالا للأمر، وحثا قومهما على دخول المدينة، وأن يتوكلوا على الله فهو ناصرهم، إلا أنهم تبادوا في العناد والإصرار، وأكدوا عدم نصرته، بل قالوا له متهمكين: (فَاذْهَبْ أَنْتَ وَرَبُّكَ فَقَاتِلَا إِنَّا هَاهُنَا قَاعِدُونَ) فما كان من موسى إلا أن توجه إلى الله بالدعاء عليهم، وما كان من الله إلا أن أحاب دعوة نبيه (قال فإنها محرمة عليهم...) وبما أن المقام مقام وعيد وتهديد فقد دخلت (الفاء) على (إن) لتفيد تعلق الكلام بما قبله، وهذه الفاء هي الفصيحة التي تدخل كثيراً على (إن) بعد (قال)، وجاءت (إن) للتمكين والتأكيد وهو ما يقتضيه المقام، ولا يمنع السياق.

ومن بلاغة النظم الكريم أنه عبر عن التحريم هنا بالاسم (محرمة) ولم يقل حرمةا أو يجرمها -مثلاً- وذلك لما في الاسم من معنى الثبوت والدوام، وهو ما يتطلبه المقام من التأكيد على منعهم من دخولها عقاباً لهم على عصيانهم، وعدم استجابتهم أمر نبيهم، وهذا ما يوحي به القيد بشبه الجملة (عليهم) المتعلق بما يشبه الفعل في العمل وهو اسم المفعول (محرمة) فإن التعديدية بحرف الجر (على) تشعر بعلية المحرم -سبحانه-، كما أنها تدل على أن هذا التحريم عقاب من الله لهم، وذلك بما تعمله (على) من معنى الضرر، كما في قوله-

تعالى - : (لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ) [البقرة : 286] وكذلك فيه دليل على أن التحريم كان بسبب عصيانهم وتخاذلهم عن نصره موسى - عليه السلام - .
وللعلماء في القيد في قوله: (أربعين سنة) وجوه تعتمد على موقع إعرابه في الآية منها:

الأول: أن يكون الظرف (أربعين) متعلقاً بقوله: (محرمه) وعلى ذلك يكون التحريم مقيداً بهذه المدة المذكورة؛ وعلى ذلك يكون في قوله: (يتيهون) احتمالان: - أحدهما أنه مستأنف، والثاني: أنه حال من الضمير في (عليهم).

الثاني: أن الناصب للظرف (أربعين) الفعل في قوله: (يتيهون في الأرض) وعلى ذلك يكون التحريم مطلقاً فيكون المعنى: أنها محرمة عليهم أبداً يتيهون في الأرض⁽⁴¹⁾.

واستدل أصحاب الرأي الأول : بأنهم دخلوا هذه القرية بعد مضي الأربعين سنة. وذهب أصحاب الرأي الثاني إلى أن الذي دخلها ذريتهم بعد هلاكهم.

وهنا يورد الزمخشري سؤالاً : كيف نوفق بين قوله - تعالى - : (فإنها محرمة عليهم) وبين قوله : (التي كتب الله لكم)؟ وأجاب بوجهين: الأول: أن يكون كتبها لهم بشرط أن يجاهدوا لكنهم لم يفعلوا . الثاني: أن التحريم كان مؤقتاً بمدة الأربعين، فلما انتهت دخلوها⁽⁴²⁾.

⁴¹ مجمع البيان في تفسير القرآن - الإمام الطبري - ط دار الكتب العلمية 522/4 بتصرف، وينظر - البحر المحيط في التفسير - محمد بن يوسف الشهير بأبي حبان الأندلسي الغرناطي - الطبعة الجديدة - دار الفكر - بدون تاريخ. 223/4.

⁴² الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل تأليف / أبي القاسم جار الله محمود بن عمر الزمخشري الخوارزمي 467-538هـ/3923 : 605/1 بتصرف.

وظاهر الرواية يوحى - فيما يبدو- أن التحريم كان مقيداً بهذه المدة؛ لأن قوله: (الَّتِي كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ) [المائدة: 21] يدل على أن الله قد قدرها لهم لا سيما ما توحى به اللام في (لكم) من معنى الاختصاص ، وإنما حرم عليهم هذه المدة عقاباً لهم على معصيتهم ، ولو كانت الحرمة على التأييد لما أنزل عليهم خلالها هذه النعم التي ذكرها الرّمخشري (وكان الغمام يظللهم من حر الشمس ويطلع لهم عمود من نور بالليل يضيء لهم وينزل عليهم المن والسلوى ... فإن قلت: فلم كان ينعم عليهم بتظليل الغمام وغيره وهم معاقبون ؟ قلت : كما ينزل بعض النوازل على العصاة عرّكاً لهم وعليهم من ذلك النعمة متظاهرة، ومثل ذلك مثل الوالد المشفق يضرب ولده ويؤدبه ليتأدب ويتقف ولا يقطع عنه معروفه وإحسانه)⁽⁴³⁾.

وجاء قوله: (سنة) قيّداً بالتمييز رفع الإبهام وأزال اللبس في قوله : (أربعين) لأنه قد يراد به أربعين يوماً أو أسبوعاً أو شهراً فلما قال: (سنة) فقد أزال هذا اللبس ورفع ذلك الإبهام، وعلم أن المراد بالأربعين: أربعين سنة.

وفيما يبدو أن القيد بالتمييز هنا (سنة) قد أراح الستار، وأزال الغموض ، وربما أيد ما ذكرناه من أن التحريم هنا مؤقت، إضافة إلى ما ذكرناه في تأييده ، فالقيد بالتمييز (سنة) يبين الدقة في النظم القرآني الذي ينص على الأمور المهمة الدقيقة فتكشف كثيراً من الأمور وتوضحها بجلاء.

وإذا كان المراد بالقيد بالتمييز كما ذكرناه هنا التخفيف، فالأولى أن يكون الخطاب في قوله: (فلا تأس على القوم الفاسقين) موجهاً للنبي محمد - صلى الله عليه وسلم

⁴³ السابق : 606/1.

– والمراد بالفاسقين معاصروه من اليهود، بمعنى: أن هذه أفعال أسلافهم، فلا تحزن أنت بسبب أفعالهم الخبيثة معك، فإنها سجية خبيثة موروثة عندهم⁽⁴⁴⁾.

وجاء اختيار لفظة (سنة) مناسبة للعقوبة –وهي التحريم– لأن الكلمة تستعمل في الجذب والقحط وهي تبين أن بنى إسرائيل سوف تمر عليهم هذه المدة، وهم في جذب؛ قال الراغب: العام كالسنة، لكن كثيراً ما تستعمل السنة في الحول الذي يكون فيه الشدة أو الجذب، ولهذا يعبر عن الجذب بالسنة والعام بما فيه من الرخاء والخصب⁽⁴⁵⁾. فلفظة العام لا تناسب الغرض هنا، وإنما المناسب ما جاء عليه النظم.

التقيد بالتميز في مقام الحديث عن اليهود والنصارى

قوله – تعالى –: (لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ النَّاسِ عَدَاوَةً لِّلَّذِينَ آمَنُوا الْيَهُودَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا وَلَتَجِدَنَّ أَقْرَبَهُم مَّوَدَّةً لِّلَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ قَالُوا إِنَّا نَصَارَى ذَلِكَ بِأَنَّ مِنْهُمْ قِسِيَّيْنَ وَرُهْبَانًا وَأَنَّهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ) [المائدة: 82]

نتناول هذه الآية من عدة وجوه:

أولاً: سبب النزول: ذكر العلماء في سبب نزول هذه الآية وجوهاً متعددة، ذكر كثيراً منها الطبري – رحمه الله –: أحدها: هذه الآية والتي بعدها نزلت في نفر قدموا على رسول الله – صلى الله عليه وسلم – من نصارى الحبشة، فلما سمعوا القرآن أسلموا واتبعوا رسول الله – صلى الله عليه وسلم. الثاني: أنها نزلت في النجاشي ملك الحبشة وأصحاب له

⁴⁴ الإعراب الكامل لآيات القرآن الكريم – عبد الجواد الطيب مكتبة الآداب ط أولى 1416 هـ - 1996 م:

276/11 بتصرف.

⁴⁵ المفردات: 354.

أسلموا معه. الثالث: أنها نزلت في قوم كانوا على شريعة عيسى عليه السلام من أهل الإيمان فلما بعث الله نبيه محمداً - صلى الله عليه وسلم - آمنوا به⁽⁴⁶⁾.

قال الطبري - رحمه ال- له: والصواب في ذلك من القول عندنا أن الله - تعالى - ذكره أخير عن قوم قالوا: (إنا نصارى) أن نبي الله يجدهم أقرب الناس وداداً لأهل الإيمان بالله ورسوله، ولم يسم لنا أسماءهم، وقد يجوز أن يكون أريد بذلك أصحاب النجاشي ويجوز أن يكون أريد به قوم كانوا على شريعة عيسى فأدر كهم الإسلام فأسلموا لما سمعوا القرآن، وعرفوا أنه الحق، ولم يستكبروا عنه⁽⁴⁷⁾. ثانياً: معنى: (عداوة)، و (مودة). ذكر الأصفهاني في المفردات: عَدَا: العَدُوُّ التجاوز ومنافاة الالتئام فتارة يعتبر بالقلب فيقال له: العَدَاوة والمُعَادَاة، وتارة بالمشى فيقال له العدو، وتارة في الإخلال بالعدالة في المعاملة؛ فيقال له: العُدُوَان والعَدُوُّ⁽⁴⁸⁾. ومعنى: (مودة): محبة.

ثالثاً: بلاغة التقييد بالتمييز في الآية:

بدأت الآية الكريمة بلام القسم، وذلك من دقة الأداء القرآني حيث يكون المراد التأكيد على أمر من الأمور وجاءت اللام، في أول هذه الجملة؛ لأن جواب القسم جملة فعلية موجبة، كما أنها أُكِّدَت بالنون؛ لأن الفعل مضارع، والأكثر أن يأتي مؤكداً بالنون، ولأن الغرض من القسم توكيد ما يقسم عليه من نفي أو إثبات؛ لذا أُكِّدَت الجملة بالتوكيد القسمي اعتناءً ببيان تحقق مضمونها؛ فلام القسم للتوكيد ودخلت عليه نون التوكيد فزاده التوكيد تأكيداً⁽⁴⁹⁾.

⁴⁶ لباب النقول في أسباب النزول: ص، 121، وابن كثير 81/2.

⁴⁷ ينظر: لباب النقول في أسباب النزول ص 121، وابن كثير 81/2.

⁴⁸ المفردات 326.

⁴⁹ ينظر: تفسير أبي السعود 311/2، وبناء الجملة العربية ص 28 - د/ محمد حماسة عبد اللطيف، دار غريب بتصرف.

وجاء جواب القسم هنا فعلا مضارعا دالا على التجدد والحدوث للتأكيد على أن شدة عداوة اليهود للمؤمنين لم تكن مقصورة على الحال بل هم دائما دائبون على عداوتهم وبغضائهم للرسول - صلى الله عليه وسلم - وللمؤمنين.⁽⁵⁰⁾

وجاء قوله: (أشد الناس عداوة) مقيدا نسبة (أشد) إلى (الناس) بالتميز (عداوة) فدور التمييز هنا تفسير النسبة الواقعة بين (أشد) و(الناس).

وهذا من بلاغة النظم القرآني؛ إذ جاء بتميز النسبة، وهو الذي يفسر نسبة غامضة بين المسند والمسند إليه، وتميز النسبة يعتمد على المعنى أكثر من اعتماده على أي شيء آخر، وهو أبلغ من تمييز المفرد؛ لأن تمييز المفرد من متممات الاسم، وارتباط تمييز المفرد أو الذات بأجزاء جملة لا يكون إلا من خلال الاسم الذي يتم به، أما تمييز النسبة فيرتبط بأجزاء جملة بتفسيره الغموض في الإسناد فهو بذلك أبلغ، ودوره في المعنى أعلى؛ لأنه يفسر غموضا في الإسناد وليس في الاسم أو الذات فقط⁽⁵¹⁾.

ومجيء التمييز رافعا للإبهام الذي في أفعل التفضيل (أشد) له سره المراد هنا ولا يقال: إن التعبير عن الزيادة والغلو في العداوة والتفضيل فيها ناتج عن التعبير بأشد؛ لأن الفعل ليس ثلاثيا، ومن شروط صياغة اسم التفضيل أن يكون الفعل ثلاثيا - كما في التعجب وما توصل به إلى التعجب - مما لا يتعجب منه بلفظه يتوصل به إلى التفضيل ويجاء بعده بمصدر ذلك الفعل تمييزا⁽⁵²⁾.

⁵⁰ ينظر: معترك الأقران في إعجاز القرآن 339/1 للسيوطي، تحقيق محمد على البجاوي دار الفكر العربي.

⁵¹ ينظر: بناء الجملة العربية - محمد حماسة عبداللطيف - دار الغريب 2003م ص 166 بتصرف.

⁵² أوضح المسالك: 257/3.

لا يقال: هذا هو السبب وحده بل هو وغيره؛ لأن اسم التفضيل والمراد منه الزيادة هنا (أشد) دال على امتلاء نفوس هؤلاء بالعداوة والبغضاء كما أن مجيء المصدر بعده تمييزاً دال على كمال العداوة، وهذه الدلالة قد تفوت بذلك الفعل منها لأن المصدر - وهو اسم معنى - يدل على الحدث وحده دون الزمن، وهذا يترتب عليه استمرار العداوة في كل زمن، وعدم تحديدها بمضي أو استقبال، وإيثار المصدر (عداوة) خاصة على غيره مثل (معادة) أو (عداء) يؤكد بدء هؤلاء بالعداوة؛ لأن الأخيرين يقتضيان تفاعلاً ومشاركة والمؤمنون لم يبدأوهم بالعداوة .

ومما زاد التمييز بلاغة ووضوحاً، اشتمال الآية على عدة أمور جعلتها من قسم النظم البياني المعجز في القرآن الكريم من هذه الأمور:

أولاً: التقابل بين قوله: (لتجدن أشد الناس عداوة) وقوله: (ولتجدن أفرهم مودة) فيبينهما من حسن التقسيم ما لا يأتي وجوده على هذا السمت في غير هذا الكتاب العظيم، وفيهما من المقابلة اللفظية والمعنوية ما لا يقتصر على كونه لونا من ألوان البديع فحسب، بل يظهر معه الفرق شاسعاً بين اليهود في غلظ أكبادهم، وعداوتهم وبغضائهم، والحق الذي ينطوي عليه نفوسهم، وبين النصارى - الذين نزلت فيهم الآية- من لين عريكتهم وقرب مودتهم من المؤمنين، قال ابن المنير: (وإنما قال: "الذين قالوا إنا نصارى" ولم يقل النصارى تعريضا بصلافة اليهود في الكفر والامتناع عن الامتثال للأمر)⁽⁵³⁾.

ثانياً: الربط بالواو في قوله: (اليهود والذين أشركوا) وما توحى به الواو من دلالتها على مطلق الجمع فيه إشارة على اجتماع الفريقين على عداوة المسلمين ، كما أن في تقديمه

⁵³ الإنصاف فيما تضمنه الكشاف من الاعتزال- للإمام ناصر الدين أحمد بن محمد بن المنير الإسكندري المالكي حاشية على الكشاف ط دار الفكر- ط 1 ، 1397هـ- 1977م. 637/1.

(اليهود) على (الذين أشركوا) للتنبيه على أن عداة اليهود للمؤمنين أشد، قال الزمخشري: (وجعل اليهود قرناء المشركين في شدة العداوة للمؤمنين، بل نبه على تقدم قدمهم فيها بتقدمهم على الذين أشركوا)⁽⁵⁴⁾.

ثالثاً: التكرار؛ وهو صورة من صور الإطناب - قصد به هنا تقرير المعنى وتأكيده إذ صُدِّرت كل من الجملتين بالقسم الذي هو مُؤكِّد معنوي يتبعه مُؤكِّد لفظي يتمثل في نون التوكيد في أبلغ صورة من صورتها، ولم يكتفِ النظم بالقسم الأول مع عطف الجملة الثانية عليه دون قسم فيشمَلهما معاً، بل أعاده زيادة في تأكيد المعنى المراد وإكساب الجملتين رصانة وجزالة.

رابعاً: كما يدخل في سياق هذا الإطناب بالتكرار وجود معمول المصدر بارزا في كل من الجملتين: (عداوة للذين آمنوا) (مودة للذين آمنوا) مع أنه كان كافياً أن يأتي في الثانية ضمير يعود على المذكور في الأولى، كأن يقال: ولتجدن أقربهم مودة لهم...، ولكن جاء الإظهار في مقام الإضمار تشريفاً للمؤمنين في إعادة ذكرهم، وتأكيذاً لموقف كل من هاتين الطائفتين، وإبرازاً لأهمية القيد بالتميز (عداوة) و(مودة)

كما أن من بلاغة النظم القرآني التعبير (بالذين أشركوا) دون المشركين مع أنه أخصر؛ وذلك للمبالغة في الذم، وقيل: ليكون على نمط (الذين آمنوا) كما أنه عبر بـ(الذين آمنوا) دون المؤمنين مبالغة في إظهار عليية ما في حيز الصلة⁽⁵⁵⁾.

⁵⁴ الكشف: 637/1.

⁵⁵ ينظر: روح المعاني 4/4.

خامساً: وكما أن في الآية إطناباً أظهر روعة القيد بالتمييز وبلاغته، وفيها أيضاً إيجاز في قوله: (ذلك) فأغنى بذكره عن إعادة ذكر ما تقدم من قرب مودة النصارى للمؤمنين.

سادساً: كما أن من بلاغة النظم القرآني العدول عن جعل ما فيه التفاوت بين الفريقين شيئاً واحداً قد تفاوتوا فيه بالشدة والضعف أو بالقرب والبعد بأن يقال مثلاً في الثاني: ولتجدن أضعفهم عداوة الخ، أو بأن يقال في الأول: لتجدن أبعد الناس مودة وإنما عدل إلى ما عليه النظم للإيدان بكمال تباين ما بين الفريقين من التفاوت ببيان أن أحدهما في أقصى مراتب أحد النقيضين ، والآخر في أقرب مراتب النقيض الآخر⁽⁵⁶⁾.

وبهذه الألوان البلاغية من الإيجاز والإطناب والمقابلة، وصل القيد بالتمييز إلى أعلى درجات البلاغة في إظهار موقف هذين الفريقين (اليهود ، والنصارى) من المؤمنين، فارتفعت باليهود إلى أعلى درجات العداوة، كما أنها أظهرت أن النصارى - المعنيين بالآية - أقرب مودة لأهل الإيمان فدل ظاهر الآية على تفاوت الجنسين بالنسبة للمؤمنين ، فعداوة اليهود من أشد العداوات، كما أن مودة النصارى أقرب وأسهل.

الخاتمة

أولاً: جاء التقييد بالتمييز لتعلق المعنى به، ولأنه الغرض المسوق له الكلام.

ثانياً: يرتبط فهم القيد بالسياق الذي ورد فيه، والمعنى الذي قيل من أجله .

ثالثاً: قد يرد القيد حيث لا غنى عنه في الكلام ويختلف المعنى كلية من دونه وحينئذ

يكون كالعمدة أو كالركن في الكلام.

⁵⁶ ينظر: تفسير أبي السعود 311/2.

رابعاً: قد يرد القيد مقيداً حين يراد تولد القيود في أنفسها لمزيد من الأهمية والاعتناء.

خامساً: أوضح البحث أن النظر في القيد ينبغي أن يتبع بالنظر في مدلوله؛ لأن مدلول الكلمة يساعد في الوقوف على سر التقييد بها .

هذه بعض النتائج العامة التي ظهرت في ثنايا البحث، وهناك نتائج خاصة ترتبط بسياقاتها ومقاماتها تحتاج في النص عليها إلى إيراد الآيات مفردة آية آية، وهذا عمل فيه إطالة والإيجاز بلاغة.

فهرس المصادر والمراجع

القرآن الكريم .
أسباب نزول القرآن - للواحيدي - تحقيق ودراسة - كمال بسويي زغلول ط دار الكتب العلمية - بيروت 1411هـ - 1991م.
الإعراب الكامل لآيات القرآن الكريم - عبدالجواد الطيب مكتبة الآداب ط أولى 1416هـ
الإنصاف فيما تضمنه الكشاف من الاعتزال - للإمام ناصر الدين أحمد بن محمد بن المنير الإسكندري المالكي حاشية على الكشاف ط دار الفكر - ط 1 ، 1397هـ - 1977م.
أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك لابن هشام الأنصاري ط المكتبة العصرية - لبنان.
الإيضاح في علوم البلاغة - المعاني، والبيان، والبديع للخطيب القزويني ت 739هـ مكتبة الآداب - تحقيق الدكتور عبدالقادر حسين - ط أولى - 1416هـ - 1996م.
البحر المحيط في التفسير - محمد بن يوسف الشهير بأبي حبان الأندلسي الغرناطي - الطبعة الجديدة - دار الفكر - بدون تاريخ.
بناء الجملة العربية - محمد حماسة عبداللطيف - دار الغريب 2003م.

تفسير أبي السعود المسمى إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم - للقاضي أبي السعود محمود بن زيد بن مصطفى العمادى الحنفى 1982م دار الكتب العلمية.
تفسير التحرير والتنوير - محمد الطاهر بن عاشور - الدار التونسية للنشر - د ت
تفسير القرآن العظيم - للإمام الحافظ عماد الدين أبو الفداء إسماعيل بن كثير القرشى الدمشقى ت 774 هـ - دار الحديث - ط 8 - 1418 هـ - 1998م.
حاشية الدسوقي - ضمن شروح التلخيص - دار السرور.
حاشية الشهاب المسماه عناية القاضي وكفاية الراضى - احمد بن محمد عمر الخفاجى ت 1069 هـ - دار الكتب العلمية بيروت - لبنان .
الدر المصون في علوم الكتاب المكنون - للسمين الحلبي تحقيق / الشيخ على محمد معوض وآخرون - دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان - بدون تاريخ.
دلائل الإعجاز - تأليف الشيخ الإمام أبي بكر عبد القاهر الجرجاني 471 هـ تحقيق / محمود محمد شاكر - مطبعة المدني - القاهرة - ط ثالثة 1413 هـ - 1992م.
روح المعاني في تفسير القرآن الكريم العظيم والسبع المثاني تأليف العلامة أبي الفضل شهاب الدين السيد محمود الألوسى البغدادي ت 1270 هـ.
شرح شذور الذهب - لابن هشام الأنصاري ط 1 المكتبة العصرية - د ت .
شرح المفصل - لابن يعيش النحوي ت 643 هـ تحقيق / احمد السيد سيد أحمد ، إسماعيل عبد الجواد عبد الغني - المكتبة التوفيقية - بدون تاريخ.
همع الهوامع في شرح جمع الجوامع - للإمام جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي ت 911 هـ تحقيق / عبد الحميد هنداوي - المكتبة التوفيقية - بدون تاريخ.
عمدة الحفاظ في تفسير أشرف الألفاظ - للسمين الحلبي ت 756 هـ - تحقيق محمد باسل عيون السود ط دار الكتب العلمية 1411 هـ - 1996م.
الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل تأليف / أبي القاسم جار الله محمود بن عمر الزمخشري الخوارزمي 467-538 هـ.

لباب النقول في أسباب النزول للسيوطي - دار المعرفة بيروت - لبنان - د- ت
مجاز القرآن - أبو عبدة معمر بن المثنى التيمي -م الخانجي -بالقاهرة - دت
مجمع البيان في تفسير القرآن - الإمام الطبري - ط دار الكتب العلمية.
معتك الأقران في إعجاز القرآن - للسيوطي - تحقيق - على محمد الجاوي- دار الفكر العربي- بدون تاريخ.
المفردات في غريب القرآن- أبو القاسم الحسن بن محمد المعروف بالراغب الأصفهاني ت 502هـ - دار الخلود للتراث - بدون تاريخ .

HZ. İBRAHİM'İN TABİ OLDUĞU HAK DİN VE TEVHİDİ İSPAT METODU

Yrd. Doç. Dr. Vecihi SÖNMEZ*

Özet

Bu makalede Hz. İbrahim'in tabi olduğu hak din ve ortaya koymuş olduğu evrensel ahlakî değerler incelenecektir. Esasında tevhit, bütün insanlar için geçerli olan ahlaki prensipleri zorunlu kılmaktadır. İnsani boyutta, ahlaki değerler çerçevesi içerisinde öznellik, görecelilik, farklılık ve hiççililiği tasfiye etmenin önemli yollarından biri de tevhid inancını kabul etmek ve aşkın ve mutlak olan bir varlığın otoritesine boyun eğmektir. Hz. İbrahim, sadece tevhid inancının atası değil aynı zamanda bu inancın takipçisi ve örnek yaşantısı ve ahlaki uygulamalarıyla uygulayıcısıdır.

ABRAHAM'S RIGHT RELIGIOUS AND HIS METHOD OF PROVING THE UNITY OF GOD

Abstract:

The present article deals with and analyses the Prophet Abraham and the foundations of idea of universal morals. Essentially, oneness in knowing Go also necessitates that moral principles have common currency for all human being. At human level, an important way of doing away with subjektivism, relativism, difference, and nihilism in sphere of ethical values is passing from firmly submission to belief of oneness and relying upon authority of an Absolute transcendental being. Thus, in history of prophets, Hadrat Abraham is not only ancestor of belief of oneness, but also both exhibited his submitting to this belief and having taked universal model of morals for all human being seriously, made an effort for this sake, by his example life and his ethical conducts.

* Yrd. Doç. Dr. Yüzüncü Yıl Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi.

Key Words: Oneness of God, Hanifism, Abraham, Universal principles of ethics

Giriş

İslam düşünce tarihimizin en çok iz bırakan peygamberlerinden biri de Hz. İbrahim'dir. Tevhidi mücadelenin sembolü, teslimiyetin, adanmışlığın nişanesi olan Hz İbrahim, inancı uğruna en sevdiğini vermek için bir an bile düşünmeyen, Rabbi için ateşlere yürüyen bir peygamberdir.

Hz. İbrâhîm, Yukarı Mezopotamya'daki Ur şehrinde dünyaya geldi. Allah kendisini peygamber tayin etti. Puta tapanlara karşı gelerek putları reddetti. Bu başkaldırı sebebiyle Kral Nemrud, kendisini ateşe attı. Fakat Allah onu yanmaktan korudu. O da kardeşinin oğlu Lût'u ve âilesini alarak Mezopotamya'dan çıktı. Putperestlerden oluşan ve ataları da putlara tapan bir kavmin içerisinde yetişen Hz. İbrahim, onlarla birlikte büyümüş, onların eğitimini almıştır. Ancak kavmi sapkın ve batıl bir yaşam sürerken o, kavminin diğer fertlerinden çok farklı bir karakter ve çok üstün bir ahlak göstermiş, Yüce Allah'a imanıyla kavminden kopup ayrılmıştır.¹

Tarih boyunca Yahudiler, Rabbimiz'in "*Gerçek şu ki, İbrahim tek başına bir ümmetti...*" (Nahl, 16/120) şeklinde övdüğü Hz. İbrahim'i tüm Yahudilerin peygamberi olarak kabul etmiş ve kendilerinin Hz. İbrahim'in yolunu izlediklerini ileri sürmüşlerdir. Hıristiyanlar ise, Hz. İbrahim'in Yahudilerin peygamberi olduğunu kabul etmelerine rağmen, onun kendisinden daha sonra gelecek olan Hz. İsa'ya tabi olduğunu iddia ederek Yahudilerden ayrılmışlardır. Oysa hidayet rehberi olarak indirilen Kuran, tüm bu sapkın iddiaların yanlışlığını şu şekilde dile getirilmektedir: "*Yoksa siz, gerçekten İbrahim'in, İsmail'in, İshak'ın, Yakub'un ve torunlarının Yahudi*

¹Ömer Faruk Harman, "İbrahimî Gelenek", *İslam'a Giriş: Evrensel Mesajlar*, D.İ.B. Yayınları, Ankara, 2008, s. 357-364.

veya Hıristiyan olduklarını mı söylüyorsunuz? De ki: "Siz mi daha iyi biliyorsunuz, yoksa Allah mı? Allah'tan kendisinde olan bir şahadeti gizleyenden daha zalim olan kimdir? Allah, yaptıklarınızdan gafil değildir." (Bakara, 2/140)

Kur'an Hz.İbrahim'in tarih boyunca iddia edilenin aksine yahudi ya da Hıristiyan olmadığını, hanif bir müslüman olduğu gerçeğini şu şekilde bildirmektedir: "İbrahim, ne Yahudi idi, ne de Hıristiyandı: ancak, O hanif (muvahhid) bir Müslümandı, müşriklerden de değildi." (Al-i İmran, 3/67) Kuran'da Hz. İbrahim'in Yahudi veya Hıristiyan olmadığı, "hanif" bir dine mensup olduğu kesin olarak ifade edilmektedir. Yüce Allah başka bir ayette ise: "O, sizleri seçmiş ve din konusunda size bir güçlük yüklememiştir, atanız İbrahim'in dini(nde olduğu gibi). O (Allah) bundan daha önce de, bunda (Kur'an'da) da sizi "Müslümanlar" olarak isimlendirdi; elçi sizin üzerinize şahid olsun, siz de insanlar üzerine şahidler olasınız diye. Artık dosdoğru namazı kılın, zekatı verin ve Allah'a sarılın, sizin Mevlanız O'dur. İşte ne güzel Mevla ve ne güzel yardımcı." (Hac, 22/78) buyurarak, Hz. İbrahim gibi bir ve tek İlah olan Allah'a yönelen ve hak dini tam anlamıyla yaşayan insanları "Müslümanlar" olarak isimlendirmektedir. Bu adın İbrahim (a.s.) ile birlikte yaygın kullanımına bakılarak bunun ilk olarak onun tarafından konulduğu düşünülebilir. Ancak Nuh (a.s.)'dan bahseden ayetlerden birisinde "...Ve ben Müslümanlardan olmakla emrolundum."(Yûnus, 10/72) buyurulması, bu ismin geçmişinin olduğunu göstermektedir. Vakıa o, İsmail (a.s.) ile beraber Kabe'yi bina ettiklerinde yaptıkları duada "Rabbimiz, biz ikimizi de sana teslim olan iki Müslüman kıl ve bizim soyumuzdan da Müslüman bir toplum yarat!..." (Bakara, 2/128) diyerek kendileri ve kendilerini takip edecek olanlar için bu adı kullanmışlardır.

İslâmî kaynaklar Hz. Muhammed (sav) in peygamberliği öncesi dönemde inanç, düşünce ve yaşamlarıyla toplumun genelinden farklı olan bazı kişilerden bahsetmektedir. Varaka örneğinde olduğu gibi, bu kişilerden bazıları Hıristiyanlık ve Yahudilik gibi dinlerden de haberdar bulunuyorlardı. İslâmî kaynaklar bunları, Kur’ân’da özellikle Hz. İbrâhîm ile ilişkili olarak kullanılan “Hanif” terimiyle isimlendirmiş ve bunların Kur’ân öncesi dönemin muvahhidleri olduklarını belirtmiştir.² Peygamber Efendimizin nübüvvet ile görevlendirilmeden önce Arap Yarımadası’nda putperestliğin hâkim olduğu ve insanlığın dalâlet içerisinde bulunduğu cahiliye döneminde putlardan ve her türlü sapıklıktan yüz çevirerek, Hz İbrahim dini olan hanîfliğe tâbi olmuş, hakka yönelerek hak dinin arayışı içerisine girmişlerdir.³

Tevhîde dayanan bütün dinlerin, tek Allah’a inanma ve bununla ilgili hususlarda aslı aynıdır; ancak “...Sizden her biri için bir şeriat ve bir yol tayin ettik...” (Mâide, 5/48) ayeti uyarınca şeriatların farklı olduğunu belirtmektedir.⁴ Dînin hep Allah’a ait olduğunu; bunun halis, katıksız din olduğunu belirten ayetlerden sonra “Allah katında din kesinlikle İslâm’dır.” (Âli ‘İmran, 3/19) buyurularak “kendisinin” olan “halis” tevhid dîninin adı da belirlenmiştir: “İslâm”. Ona bu adı bizzat koyan Allah’tır.⁵ Allah, kendisinden

² Hasan İbrahim Hasan, *Siyasî-Dini-Kültürel-Sosyal İslâm Tarihi*, çev. İsmail Yiğit ve Sadreddin Gümüş, Kayıhan Yayınları, İstanbul, 1985, I, 97-98; Neşet Çağatay, *Başlangıçtan Abbâsîlere Kadar İslâm Tarihi (Dîni-İçtimâî-İktisâdî-Siyâsî Açıdan)*, T.T.K. Basımevi, Ankara 1993, s. 131-138.

³ Mahmut Esad, *İslam Tarihi*, Marifet Yay., s. 301.

⁴ Aliyyu'l-Kârî, *Şerhu Kitâbi'l-Fıkhi'l-Ekber*, thk: Ali Muhammed Dendel, Beyrut-1416/1995, s. 150; Bakara, 2/130-137; Şûrâ, 42/13. 137; el-Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, Çev. Hüseyin Sudî Erdoğan, İstanbul-1981, s. 101 vd.; en-Nesefî, Ebû'l-Mu'în Meymûn b. Muhammed, *Tabsıratu'l-Edille*, thk: Hüseyin Atay, Ankara-1993, s. 109 vd

⁵ er-Râzî, a.g.e., VI, 12, 146, 147 ; Tümer, a.g.m, DİA, IX, 319.

başka ilâh olmadığına şahitlik etmesinin yanında kendi katındaki dînin “İslâm” olduğuna da şahitlik etmiştir. İslâm, vahdaniyet (Allah'ın tek olduğu) esasına dayanır. O, tevhide şamil tek din olunca ve Allah da bu vahdaniyete şahitlik edince bundan çıkan zorunlu sonuç Allah katındaki dînin “İslâm” olduğudur. İlim sahiplerinin adil şahitlikleri de hep bu noktayı göstermektedir.⁶ İslâm'daki dinî yaşantının özü tevhiddir.

1. Hız İbrahim'in Tabi Olduğu Tevhide Dayalı Hanif Din Anlayışı

1.1.“Hanif” Kavramının Mahiyeti:

Hanîf kelimesi, ayağın içe doğru eğrilmesi (hanef)'den türetilmiş bir kelimedir. Hanîfin manası, her durum ve zaman da dine eğilimli olan kimse demektir.⁷

Hanîf lügatte: “*Hakka ve doğruya yönelen, istikamet üzere bulunan kimse*” demektir.⁸ İslâm literatüründe ise; câhiliye döneminde her türlü sapıklıktan ve putperestlikten yüz çevirerek hakka yönelen, Hız İbrahim'in dinine tâbi olan, yalnız bir Allah'a inanan kimseler için kullanılmıştır.⁹ Hanîf kelimesi Kur'ân-ı Kerîm'de tekil olarak "hanîf" şeklinde on yerde, çoğul olarak "hunefâ" şeklinde ise iki yerde kullanılmaktadır. Bu âyetlerin sekizinde hanîf kelimesi, Hız İbrahim'le ilgili olarak zikredilmiştir.¹⁰ Hanif kelimesi, “*Sadece*

⁶ er-Râzî, a.g.e., VII, 207 vd.

⁷ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâturîdî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm (Te'vilâtü Ehli's-Sünne)*, thk. Fatıma Yûsuf el-Hiyemî, Mü'esssetü'r-Risâle, Beyrut 1425 / 2004, III, 128; IV, 47.

⁸ İbn Fâris, Ebû'l-Huseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyya er-Râzî, *Mu'cemu Mekâyisi'l-Luĝa*, thk: Abdusselâm Muhammed Hârûn, Kum-t.y. II, 319.

⁹ el-Cevherî, İsmail b. Hammâd, *es-Sihâh, Tâcu'l-Luĝa ve Sihâhi'l-Arabiyye*, thk: Ahmed Abdulĝafûr Attâr, Mısır-t.y. V, 2118 vd. ; er-Râĝib el-İsfahânî, el-Huseyn b. Muhammed, *el-Mufredât fî-Ĝarîbi'l-Kur'ân*, İstanbul-1986, s. 253.

¹⁰ Bkz., Bakara, 2/135; Âl-i İmrân, 3/67.

Allah'a inanıp, yalnızca O'na kulluk eden kişi" anlamındadır. Hz. İbrahim'in hanif olarak vurgulanan özelliği, sadece Allah'a bir ve tek olarak iman etmesi ve teslim olmasıdır. O putperest olan kavminin batıl inanışlarından uzaklaşmış, sadece Allah'a yönelmiş, muvahhid bir kuldur. Kavmini de putperest inanışlarını terk etmeleri, putlara ibadet etmekten vazgeçmeleri için uyarmıştır.

Her peygamber gönderildiği toplumu Tevhid "Allah'a bir ve tek ilah olarak iman etmeğe davet etmiştir. Allah'ın varlığına ve birliğine inanan her üç İlahi dinin mensupları da aslında Rabbimiz'in Hz. İbrahim'e indirmiş olduğu hak dine uymaktadırlar. Kuran'da Hz. İbrahim'in dininin "hanif" bir din olduğu bildirilmiş ve Peygamberimiz (sav)'e bu dine uyması emredilmiştir.¹¹

Hanif kavramı, Müslüman teolojisinde Hz. İbrahim'in özel öğretisinin adı olmakla birlikte, insanın yaratılıştan gelen bir istidatla yani akılla tevhid inancını bulması anlamını da içermektedir. Aynı zamanda bu, insanın tevhide dönük doğuştan gelen eğilimini belirten insanî bir tutumu ve Allah'ın yaratılıştaki verdiği şekil anlamını da ifade etmektedir.

Allah'ın Hz. İbrahim'e vahyettiği hak din, onun soyundan gelen diğer salih müminler tarafından ayakta tutulmuştur.¹² Cenâb-ı Hak, Peygamber Efeandimize hanîf olan İbrahim'in dinine tâbi olmayı, yani onun yolunu devam ettirmeyi şu şekilde emretmiştir: "İbrahim, şüphesiz Allah'a boyun eğen ve O'na yönelen (hanîf) bir önderdi; puta tapanlardan değildi Şimdi (ey Habîbim!) sana Doğruya yönelmiş (hanîf) olan ve puta tapanlardan olmayan İbrahim'in dinine uy!' diye vahyettik" (en-Nahl,16/120-123). Bu sebeple hanîflik, İslâm için dahi kullanılmış ve samimi, ihlâslı bir müslümana da "hanîf" vasfı verilmiştir. Nitekim Peygamber Efen-

¹¹ Günay Tümer, "*Çeşitli Yönleriyle Din*", AÜİFD, Ankara-1986, XVIII, 213.

¹² Bkz. Bakara, 2/130-133.

dimiz; "Ben, müsâmahakâr hanîf dini (el-Hanîfiyye es-Semha) ile gönderildim"¹³ buyurmuştur.

Hülasa, İbrahim peygamberin yaşamış olduğu müşrik toplumsal yapı gözönüne alınıp ilgili ayetler üzerinde düşünüldüğünde, Haniflik cahili inanç sisteminden tevhidi düşünceye hicret etmek şeklinde anlaşılabilir. Ayetlerdeki temel espiriler üzerinde akıl yürütüldüğünde, İbrahim dini (Haniflik) Allah'ı ve onun rızasını merkeze oturtan ve ondan başka otorite tanımayan tevhid dininin öznelleştirilip İbrahim'in kişiliğinde toparlanmasıdır.

1.2.Hanif Dini'nin Fitri Oluşu

Allah'ın insanı fitrat üzere yaratması demek, Allah'ın insanların kendisine göre yarattığı Allah'ı bilme ilkesidir; yani Allah'ın onlar için daha küçüklük ve çocukluk hallerinde annelerinin memelerinden sütlerini emerek gıdalarını alma ve yaşamlarını sürdürme dürtüsü¹⁴ olarak yerleştirdiği şeye (fıtrata) uygun olarak dünyaya gelen her küçük ve çocuğun tabiatına Rabbi'nin vahdâniyeti ve rubûbiyetini bilmeyi yerleştirmesidir. İşte bundan dolayı Peygamberin, "Her doğan çocuk fitrat üzere doğar. Sonra ana-babası onu Yahûdî, Hıristiyan veya Mecûsî yapar"¹⁵ şeklindeki sözü, Allah'ın yaratılıştaki insanoğluna Rabbi'ni tesbîh etme ve övmeyi bilme nevinden yerleştirdiği eğilime sahip olmaya yorumlanır, lâkin ana-babası bu eğilimi kendi inançlarına dönüştürüp benzetirler. Allah, akıllarıyla baş başa bırakıldıkları taktirde, kendilerinin yaratıldıkları ve kendilerine yerleştirilen hilkate uygun olarak her küçük ve çocu-

¹³ İbn Hanbel, V, 266; Buhârî, İmân, 29; Tirmizî, Menâkıb 32, 64; İbn Hanbel III, 442.

¹⁴ Dürtü kavramı için bkz. Doğan Cüceloğlu, *İnsan ve Davranışı*, Remzi Kitabevi, İstanbul 2000, s. 230-231.

¹⁵ Buhârî, "Cenâiz", 80, 93; Müslim, "Kader", 22-25.

ğu yaratmış ve var etmiştir. Buna göre, her doğan çocuk fitrat üzere doğar, yani kendileriyle akılları arasında serbest kaldıkları taktirde, idrak edecekleri Allah'ın vahdaniyetine ve rubûbiyetine delalet ve şahadet edecek olan hilkat üzere dünyaya gelirler.¹⁶

Fitrat kavramı, hem Allah ile insanlar arasındaki birlikteliğin, hem de farklılığın zeminidir. Âyete, 'Allah'ın insanları üzerine yarattığı Allah'ın fitratı' bu birlikteliğe taban sağlarken, terimin kök anlamı, Allah ile insan arasındaki farklılığı getirmektedir. "Fatara" kök olarak, yazmak, ayırmak suretiyle yeni bir şey yaratmak anlamlarına gelmektedir. Bu da, Allah'ın kendi mahiyetinden farklı olarak meydana getirdiği ve kendisine has kurallarını yapısına yerleştirdiği bir varlık alanı demektir. Bu farklı fitratlara sahip olma durumu, hem insan, hem de diğer varlık tarzları için geçerlidir.¹⁷ Allah, doğru din çerçevesinde, yalnız O'na yönelmemizi, O'ndan korkmamızı, namaz kılmamızı ve Allah'a ortak koşanlardan olmamamızı buyurmakta; daha doğrusu ortak koşanlardan olunmaması gerektiğini hatırlatmaktadır. Çünkü o ortak koşanlar dinlerini parçalamış ve bölük bölük olmuşlardır. "*O hâlde sen de bir hanîf (Tanrının tek olduğuna inanan tevhid ehli) olarak yüzünü dine; Allah'ın fitratına çevir ki O, insanları onun üzerine yaratmıştır. Allah'ın yaratışında asla değişiklik olmaz. İşte bu, dosdoğru dindir. Fakat insanların çoğu bilmezler.*" [er-Rûm Sûresi, 30 / 30] Ayette geçen "fitrat" kelimesi "yoktan var edilmenin" ve insana verilen "yaratıcısını tanıma" kabiliyetinin delili kabul edilmektedir. "fitratullâh" da Allah'ın insana yerleştirmiş olduğu, kendisine inanma kabiliyetidir.¹⁸ Nitekim Hz. Peygamber bir kudsî hadiste de "*Kullarımın tümünü*

¹⁶ Bkz. Ebû'l-Berakât Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd en-Nesefî, *Medâriku't-Tenzil ve Hakâiku't-Te'vîl*, İstanbul-1984, III, 272.

¹⁷ Şaban Ali Düzgün, *Allah, Tabiat ve Tarih, Teolojide Yöntem Sorunu ve Teolojinin Meta-Paradigmatik Temelleri*, Lotus Yayınevi, Ankara 2005, s. 131-132.

¹⁸ Râğîb el-İsfehânî, a.g.e., s. 575.

tevhid ehli olarak yarattım. Sonra şeytanlar onları dinlerinden döndürdü ve bana başka şeyleri ortak koşmalarını emrettiler."¹⁹ Buyurarak bu gerçeğe vurgu yapmıştır.

Fıtratla ilgili ayetin sonundaki Allah'ın yarattığı fitratta değişiklik olmaz şeklindeki vurgu, fitratin her bir insanda içkin olduğunun, insanın yaratılışında o dini bulmaya kabiliyetli olduğunun ifadesidir. İnsan, bir tek Allah'a inanma yeteneğiyle yaratılmış olmasına rağmen, zaman içerisinde pek çok sebepten dolayı bu yeteneğini kaybetmiş, fakat belirli aralıklarla tekrar tekrar asli tabiatına dönmeye davet edilmiştir. Bu anlamda, her bir vahiy, insan fıtratı üzerindeki tarihsel tortuları kazıyarak, insana fıtratına uygun davranma çağrılarını olarak değerlendirilebilir. İnsanın fıtraten sahip olduğu yeteneklerin neler olduğu ise akli vasıtasıyla insanlara izah edilebilmektedir. İnanma duygusu insana Allah tarafından verilmiş olsa da, insan yapısı gereği inancını anlamlandırma ve aklî temellere dayandırma ihtiyacı içerisinde olmuştur. Bunun yanında o, varlıkları ve olguları bir bütünlük içinde anlayabilme ihtiyacının gereği olarak, kendini ve yaratılışını bir bütünlük içerisinde anlama ihtiyacını hissetmektedir. İnsanın inancını aklî temellere dayandırma ihtiyacı, fıtratı ile akl-ı selîmi arasındaki zorunlu ilişkiye işaret etmekte, varlıkları ve olguları bir bütünlük içinde anlama ihtiyacı da vahyin desteğine muhtaç olduğunu göstermektedir. Zira, insandaki fitrî duygu, hakkı bilmek ve emirlerini anlayabilmek için yeterli olmakta, ilâhî vahiyle desteklenmesi ve aydınlatılması gerekmektedir. Tarih boyunca gönderilen peygamberler de insandaki bu fitrî duy-

¹⁹ Ebu'l-Huseyn Müslim b. Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *el-Câmi'u's-Sahîh (Sahih-iMüslim)*, Cenne(t), 63.

guyu yaratıcının iradesine uygun bir şekilde yönlendirmeyi hedeflemişlerdir.²⁰

Büyük müfessir Fahreddin er-Râzî(606/1210)' "fitrat", ile ilgili ayeti tefsir ederken; Tevhid'in Allah'ın tek olduğuna inanma anlamında yaratılışla birlikte insana Allah tarafından yerleştirildiği ve üzerinde bir değişikliğin yapmanın asla mümkün olmadığını, başka şeyin de onun yerine ikame edilemeyeceğini vurgulamaktadır.²¹ Buna göre, Allah-kul, Yaratıcı-yaratılan dengesinin bozulması asla mümkün değildir. Bütün insanlar Allah'ın kuludur ve onların bu konumdan çıkması katiyen söz konusu olamaz.

Fıtrat-ı selîme, Allah'ın, tek olduğunu ve kendisinden başka ilâh olmadığını bilmektir. Allah, bu noktada kullarını eşit yaratmıştır. Bunda da hiçbir değişiklik yapılamaz. Ancak fıtratın selameti, sağlıklı olarak devam edebilmesi açısından insanın yaşadığı çevre büyük bir öneme haizdir.²² "Fıtrat"ın tamamen ilâhî bir yönlendirme olmasından dolayı insanın meyli Allah Teâlâ'ya ulaşmak ve O'na kul olmaktır. Burada önemli olan nokta, değişmez olan bu "fitrat" ilkesinin yerine başka bir şeyi koymaya kalkışmak sanki fizik organların işlevlerini değiştirmek gibi bir şey olur; dengeleri bozar, maddî ve manevî ziyanlara sebep olur. Bu orijinal duygunun yerine ikame edilebilecek bir bedel, bir başka duygu bulunamaz; başka hiçbir duygu onun yerine konulamaz.²³

²⁰ Bkz. er-Râzî, Fahrüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer, *Mefâtîhu'l-Gayb (et-Tefsîru'l-Kebîr)*, Tahran-t.y., VIII, 125; Günaltay, M. Şemsettin, *Târih-i Edyân*, İstanbul-1338/1920, s. 22 vd.

²¹ er-Râzî, a.g.e., XXV, 320.

²² Bkz. ez-Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Omer, *el-Keşşâf 'an-Hakâiki't-Tenzîl ve 'Uyûni'l-Ekâvil fi-Vucûhi't-Te'vil*, Beyrut-t.y., III, 222 ; Ebû'l-Berakât en-Nesefî, *Medâriku't-Tenzîl*, III, 272; İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ' İsmâîl 'İmâduddîn b. Omer el-Kuraşî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, İstanbul-1984, VI, 320.

²³ Yusuf Şevki Yavuz, "*Bezm-i Elest*", DİA, VI, 106; Süleyman Uludağ, "*Ahid*", DİA, I, 533

Sonuç olarak Fıtrî olan dîni eğilimin insanî bir arzu olduğuna bilim şahitlik etmektedir. İslâmî nakiller de bu duygunun fitrî, orijinal olduğunu belirtmektedir. Hem aklın hem naklin tespit edip destek verdiği bir husus inkâra imkân bırakmayacak derecede açık olduğundan artık dînin bir zaruret olduğunu kabul etmek tek yoldur. Bu orijinal arzuya “Elest Bezmi”nde işlerlik kazandırılmış; sözleşmeye dönüştürülmüştür. Buna aykırı davranıp hak dinden uzaklaşarak inkarcı olanlar ise dış etkilerin olumsuz etkisinde kalarak özden uzaklaşanlardır.²⁴ Din fitrî bir duygudur. Bütün insanların doğasında vardır. Fakat bu din kendini gerçekleştirdiğinde, manipüle edici/saptırıcı etkenlerin tehlikesi ile karşı karşıya bulunur. Asırlardır yapıldığı gibi, kutsal olmayan unsurlar bu fitratı/doğallığı bozup²⁵ sömürebilir. Aslında tevhîd, doğallığın (fıtratın) rehberliğinde, bu fitratı kendi kişisel çıkarları doğrultusunda manipüle edenlerle mücadele etmektir.²⁶

1.3.Ehli Kitap ve İbrahimi Din Ölçüsü:

Bütün peygamberler Allah'a kulluğu ve O'na teslim olayı öğütlemişlerdir ve hepsinin amacı birdir: “*İbrâhîm de Allah'a teslim olmayı oğullarına vasiyet etti, Ya'kûb da: 'Oğullarım, Allah sizin için o dini seçti, bundan dolayı sadece Müslümanlar olarak ölünüz' dedi.*”²⁷ “Havarilere: Bana ve elçime (İsâ'ya) inanın, diye ilham etmiştik... İnanmış, bizim Müslümanlar olduğumuza şahid ol!

²⁴ Bkz. Elmalılı, a.g.e.,IV, 2324 ; ez-Zemahşerî, a.g.e., I, 129.

²⁵ el-Mâturîdî, a.g.e., c. IV, 47; Ayrıca insanlara potansiyel olarak hakkı idrak etme imkanı tanıma olarak fitrat yorumu için bkz. el-Kâdî Nâsiruddîn Ebû Sa'îd Abdullah b. Ömer b. el-Beydâvî, *Tefsîru'l-Beydâvî (Envâru't-Tenzil ve Esrâru't-Te'v'il)*, Dersa'âdet Kitabevi, İstanbul (trz.), c.II, s. 220.

²⁶ Ali Şeriatî, *Hz. İbrahim'le Buluşmak*, çev. Mustafa S. Altunkaya, Fecr Yayınları, Ankara, 2005, s. 27.

²⁷ Bakara, 2/132.

demişlerdi”²⁸ Bu âyetlerden açıkça anlaşılacağı gibi İslâm, bütün peygamberlerin öğrettiği dinin adıdır. Allah’tan vahiy alan her peygamber, İslâm’ı, yani yalnız Allah’a ibadet ve O’na kulluk etmeyi öğretmiştir. Bu kelimenin lafzı dillere göre değişebilir. Fakat şirk koşmadan Allah’a kulluk etmek, işte bu, İslâm’dır. Böyle yapan insan müslümandır ve her Müslüman felâha erecek ve cennete girecektir.²⁹

Fazlur Rahman’a göre, değişik milletlere ve toplumlara değişik peygamberlerin ayrı zamanlarda geldiği olgusu doğrudur. Ama bunların vahiyleri her zaman aynı ve evrensel (külli) olmuştur. Çünkü bütün vahiyler tek bir kaynaktan gelmiştir ki, bu kaynak da “Ümmü’l-Kitâb” (Ra’d Sûresi, 13/39) veya saklı kitaptır (Vâkıa, 56/78) Bütün bu Kitaplar, evrensel (külli) ve benzer oldukları için bütün insanların bunların hepsine inanması farzdır. Bunun içindir ki, Hz. Peygamber de Nûh, İbrâhîm, Musa ve İsa’ya inanmak zorunda idi. Çünkü Allah’ın dini bölünemez ve buna bağlı olarak yine peygamberlik de bölünemez. Nitekim Peygambere, sadece Tevrat ve İncil’e inanmak değil, aynı zamanda “Allah’ın indirdiği Kitaplara inanması için de emir verilmiştir (Şûrâ, 42/15) Çünkü Allah’ın hidâyeti evrenseldir, onun için hiçbir millet veya milletlere hasredilemez: “Her ümmet içinde mutlaka bir uyarıcı gönderilmiştir (Fâtır, 35/24); ve “Her toplumun bir yol göstericisi vardır” (Ra’d, 13/7). Aslında “Kitâp” kelimesinin Kur’ân’da genellikle hiçbir kutsal kitap için hasredilmemiş, tam aksine bütün İlâhî kitaplara verilen genel bir ad olarak kullanılmış olduğunu söylemek mümkündür (Ba-

²⁸ Mâide, 5/111.

²⁹ Mâide, 5/111.

kara, 2/213).³⁰ Kur'an'da bildirilen hükümler, Tevrât'taki Mûsâ ve İbrâhîm kitaplarında da vardır. Çünkü tevhîd, namaz ve zekât, her ilâhî dinin temelidir. Allah, o peygamberlere vahyettiği bu temel hükümleri, Hz. Muhammed'e de vahyetmiştir. Kur'an'daki temel hükümlerin, daha önceki kitaplarda da var olduğu çeşitli âyetlerde önemle vurgulanıp hatırlatılmıştır.³¹

Kur'an'da çok yönlü olarak ele alınan Ehl-i Kitap, her şeyden önce diğer İslâm dışı gruplar gibi Kur'an'a ve Hz. Muhammed'e imana davet edilmektedir. Allah'ın, ellerinde mevcut kitaplar olmasına rağmen Kitap ehlini Kur'an'a imana davet etmesinin temel gerekçesi onların kendilerine de tek Allah inancı tebliğ edilmiş olduğu halde bu ilkeden sapmış olmalarıdır. Yine onların, kendilerine gönderilen kitabı değiştirdikleri, yani tahrif ettikleri gönderilen peygamberleri öldürdükleri, Müslümanlarla yaptıkları antlaşmalara bağlı kalmadıkları, dinlerinde taşkınlık yaptıkları, bilmedikleri konularda bile kendi aralarında tartıştıkları ve yanlış hükümlere vardıkları, yalancı oldukları, birbirlerini suçladıkları, bu yaptıklarıyla da kalmayıp Kur'an'a ve Hz Muhammed'e uyanları saptırmak istedikleri ifade edilmektedir. Gerek kendi kitaplarında görülen, gerekse Kur'an'da dile getirilen bu aşırılıklarına rağmen Ehl-i Kitab'a gösterilen tolerans, sonradan tahrif edilmiş de olsa, aslen kutsal olan bir kitaba sahip olmalarından dolayıdır. Yoksa onların doğru yolda olduklarından değildir. Zaten onların yolu doğru olsaydı Kur'an onları imana davet etmezdi.³²

³⁰ Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, çev. Alparslan Açıkgenç, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2005, s. 238-239. Sözelimi, bkz. Bakara , 2 / 213.

³¹ Bkz. Ateş, a.g.e., X, 436 ; Şûrâ, 13; Nisâ, 42/163-165; Hicr, 15/1; Ankebût, 29/45- 46; Fussilet, 41/43

³² et-Taberî, a.g.e., IV, 279; ez-Zemahşerî, a.g.e., I, 355

Kendi dinleri dışındaki inançlara “din” adını uygun görmeyen³³ “Yahudiler”in literatüründe din terimi oldukça karışık bir gelişme gösterdiğinden “Yahudi” dîninin adı, kaynağı ve din teriminin gelişmesi gibi konularda tartışmalar olduğu belirtilmektedir. Bundan dolayı olsa gerek, Nicholas De Lange de bu konuda hazırladığı kitabında Yahudi kimliğini tanımlamaya çalışırken sıkıntısını belirtmekte; bu kimliğin tanımlanmasında sorunlar olduğunu söylemektedir.³⁴

Kur’an’daki İbrahimi din ölçüsü ışığında Ehl-i Kitap ile ilgili ayetleri göz önünde bulundurarak şunları söyleyebiliriz; Ehl-i Kitap kavramı, içerdiği bu anlamlar ve Kur’an’daki kullanımıyla, İslâm dini ile söz konusu dinler arasında hem teolojik birlikteliği, hem de teolojik ayrışmaları içinde barındırmaktadır. Bu bağlamda Kitap Ehlinin hepsi aynı değildir. Aralarında farklılıklar vardır. Hıristiyanlar Yahudilere göre daha ılımlı bir tavırla ele alınmakla birlikte onlar için de ciddi eleştiriler söz konusudur. Yahudilerin Kur’an’da inanç sisteminden çok, hareket tarzları ve içine düşmüş oldukları psiko-sosyal sapkınlıklar ekseninde ve Müslümanlarla olan ilişkileri bakımından eleştirildiğine şahit olmaktayız. Kitap Ehli için en ciddi eleştiri ve kınanma konusu dini Allah’a has olmaktan çıkarmaktır. Onun için, ruhbanlık, Hz. İsa’nın Tanrılaştırılması, Üzeyr’in Allah’ın oğlu olduğu gibi konular gündeme getirilerek eleştirilir.³⁵ Burada hemen belirtmeliyiz ki, Allah’a iman aynı zamanda peygamberlerine ve kitaplarına imanı da içermektedir. Zira, Allah’a iman “aslü’l-usûl”dür. Peygamber göndermek Allah’ın fiillerinden

³³ Micheal Wyschogrod, “*Musevilik Açısından İslâm ve Hristiyanlık*”, *İbrahimi Dinlerin Diyalogu*, Ed. İsmail Raci Farukî, Çev. Mesut Karaşahan, İstanbul-1993, s. 37.

³⁴ Nicholas de Lange, *Yahudi Dünyası* (Atlas of the Jewish World), Çev. Sevil Atauz, Akın Atauz, İletişim Yayınları, İstanbul-1987, s. 82.

³⁵ eş-Şehristânî, a.g.e., I, 39.

biridir. Bütün bunlara rağmen, Kur'an hiçbir zaman şiddet ve zorlama ile diğer din ve inançları yok etmek gibi bir hedef gütmemiştir. Bilakis, dinde zorlamayı yasak eden, herkesin inancına saygıyı emreden ve sizin dininiz size, benim dinim de bana (Kafirun109/6) ilkesiyle din hürriyetine kapılarını sonuna kadar açan Kur'an, herkesi inancıyla baş başa bırakmaktadır.³⁶

Müslümanlarla Hıristiyanlar arasındaki teolojik ilişkilerin Kur'an'daki Hıristiyanlar ve Hıristiyanlıkla ilgili ayetlerle başladığını söyleyebiliriz. Kur'an'ın Hıristiyanlığı eleştiri Onların teslis doktrini Tanrı kavramındaki yanlışlıklarını, Hz. İsa hakkındaki inançları da yanlış ve eksik anlayışlarını oluşturmaktadır.³⁷ Yine Tanrı'nın kelamının bir kısmını unutmuş ya da gizlemiş olmaları, bir kısmını da tahrif etmiş olmaları onların en temel yanlış noktalarını oluşturmaktadır.³⁸ Ayrıca evrensel bir kaide olan suç ve cezanın bireyselliği prensibini kabul eden Kur'an, insanlığın günahına kefaretle olsun diye İsa'nın çarmıha gerildiğini asla kabul etmez. Kur'an sorumluluğun kişisel olduğunu, her insanın kendi yaptıklarından sorumlu olduğunu ısrarla vurgular. Bir insanın fedakârlığının tüm insanlığı kurtaracağı düşüncesi toplumda bir çözülmeye ve bozulmaya sebebiyet verir. Bu durum sosyal dengenin ciddi bir şekilde bozulmasına yol açar. Bu şekilde, Hz. Adem'in işlediği suç da dahil olmak üzere, kimsenin kendinden önceki bir başkasının suçunun cezasını çekmeyeceğini vurgulayan Kur'an dolaylı olarak Hıristiyanlıktaki "aslî günah" inancını eleştirmektedir.³⁹ Çünkü, Hıristiyanlığın çarmıh anlayışı, dolayısıyla da asli günah anlayışı kişisel

³⁶ Kürşat Demirci, "Hıristiyanlık", DİA, XVII, 328 vd.

³⁷ Thiessen, Henry C., *The Lectures in Systematic Theology*, USA 1979, s. 89

³⁸ Mehmet Aydın, "Hıristiyan İnançları", DİA, XVII, 346.

³⁹ Muhammed Atâurrahîm, a.g.e., s. 18.

sorumluluğun bölünmesi anlamına gelmekte ve İbrahimi din ölçüsüyle kesinlikle bağdaşmamaktadır.

1.4 İslam öncesi Arap toplumunda Dini Durum

Önceki Araplar arasında her ne kadar Yahudilik, Hıristiyanlık, Mecusilik, Sabîlik ve Haniflik gibi farklı dinî inanışlara rastlansa da, en yaygın dinî inanç hiç şüphe yok ki, putperestliktir.⁴⁰ Özellikle bedevilerin itikat esasını oluşturan bu inanç, Samilere has inanışın en eski ve iptidai şeklini temsil eder. Esasında putperestliğin Araplara girişinin sonradan gerçekleştiği, Arapların başlangıçta yaratıcının varlığını inkar etmedikleri, ancak zaman içinde heybetinden ürktükleri Tanrı'ya yalnızca aracılarla ulaşabileceklerini düşünerek putlar edindikleri, dolayısıyla putperestliğin Araplara girişinin yabancı kaynaklı olduğu yönünde görüşler ileri sürülmüştür. Bu iddia, Mekke halkının esasında Hz. İbrahim'in Kâbe'yi inşa etmesiyle tevhid inancı ile tanıştığı; ancak İbrahim ve oğlu İsmail neslinin, zaman içinde ihtiyaçlarına cevap veremeyen Mekke şehrinden ayrılırken yanlarında Kâbe'den kopardıkları küçük taş parçalarını da götürdükleri ve gittikleri yerlerde kutsal kabul ettikleri bu taşlara tazim göstererek bu inançtan bir uzaklaşma yaşadıkları tezi üzerine dayandırılmıştır.⁴¹

Araplar arasında tanrısal varlıkların temsil ve sûretlerini yapmak, yani putçuluk oldukça yaygın bir inanış biçimiydi. Araplar putları kaba anlamda tanrısal birer varlık olarak değil, uluhiyetin ya da tanrısal gücün odaklandığı objeler olarak kabul ederlerdi. Araplar, taş ve kaya parçalarının dışında, ağaçlar vb. bitkiler gibi sıradan doğal varlıkları da tapınma objesi olarak kullanırlardı. Genellikle tanrısal varlıkların bu şekilde herhangi bir canlı sûretinde olmayan soyut ifade taşıyan nesnelere ve varlıklarla temsil edilmesi, yalnız-

⁴⁰ Şinasi Gündüz, *Sabîiler*, Ankara 1995, s. 9.

⁴¹ Mahmut Esad, *İslam Tarihi*, s. 301; Ahmed el-Berâ, a.g.e., s. 304.

ca Arap paganizmine has bir özellik değildir; zira eski dönemlerde genelde Kuzey Arabistan, Suriye ve Filistin bölgesinde yaşayan Batı Sami halklarında da bu özellik müşahede edilmektedir.⁴²

Sözgelimi, Batı Sami kavimlerinin kültür merkezlerinde yapılan araştırmalarda Masseba denen ve tanrılar için yapılmış olan düz taş dikitlere ve tanrıçalar için yapılmış olan ve Aşera denen ağaçtan dikitlere sıkça tesadüf edilmektedir. Eski Arap dininin bir diğer önemli özelliği de, birçok eski Ortadoğu dinsel geleneğinde var olan ve gök cisimlerinin tanrılaştırılmasını ifade eden yıldız ve gezegen kültürüdür. Özellikle ay ve güneş Araplarca ilahlaştırılan gök cisimleri arasında oldukça önemli bir yer işgal etmekteydi. Abdüşşems ismi Araplarca kullanılan bir şahıs ismiydi. Şems, Benî Temim kabilesi tanrılar panteonunda yer alan ve kendisi için mabet yapılmış bir uluhiyetti. Aya ve yıldızlara tapınmak da Araplar arasında yaygın bir inanıştı. Sözgelişi, Kinâne kabilesi aya tapınır, Temim ise yıldızlara tazimde bulunurdu. Yine, Kays kabilesi Şi'ra yıldızına; Esd, Utarid'e (Merkür'e); Lahm ve Cüzam kabileleri ise Jüpiter'e ibadet ederdi.⁴³

O halde; Cahiliye Arapları her ne kadar esas itibariyle putlara tapsalar da, yaratıcı tanrıyı ifade etmek üzere "Allah" diye çağrılan üstün bir Tanrının varlığını da kabul ediyorlardı. Nitekim bölgede Hz. İbrahim peygamberin dini olan Hanifliği benimsemiş kimselelerin bulunması, tevhid inancının Arap yarımadası için yabancı olmadığı delili kabul edilmiştir. Milattan sonraki yıllarda özellikle Güney Arabistan'da var olduğu bilinen ve muhtemelen ticaret yoluyla Mekke'ye de taşınmış olan bu inancın, Cahiliye şiirinde de yer

⁴² Gündüz, a.g.e., s. 543.

⁴³ Bkz. Gündüz, a.g.e., s. 542 vd.

alması dikkat çekicidir. Zira Cahiliye şiirinde geçen ve Allah'ı ifade etmek üzere kullanılan "rahman" kelimesinin Cahiliye döneminde çoğulunun bulunmaması, bu kelimenin bir tek tanrıyı ifade ettiği şeklinde yorumlanmıştır.⁴⁴ Kur'ân-ı Kerim'in de işaret ettiği üzere (Zümer,39/3) Müşrik Araplar putlara, yalnızca kendilerini Allah'a yaklaştırmaları amacıyla tapıyorlardı. Öyle ki onlar, yeryüzünü sulayıp ekinleri yetiştiren, sürüleri çoğaltıp insanın emrine veren Allah'ın "her şeyin yaratıcısı", "yeryüzünün Rabbi", "göklerin ve yerin sahibi" olduğunu biliyorlar ve sıkıntılı zamanlarında O'na yalvarıyor, en büyük yeminlerini O'nun adına ediyorlardı. Hatta ürünlerinin bir kısmını dahi O'nun adına ayırıyorlardı. Tehlike anında dua ediyorlar; ancak tehlikeden kurtulunca O'nun varlığını unutuyorlardı. Putlara kurban kesiyorlar; ama aynı zamanda Allah'a ibadet ediyorlardı.⁴⁵

Özet olarak bütün bunlar, Cahiliye Araplarında Allah inancının oldukça muğlak olduğunu ve bir inanç bunalım ve kargaşasının yaşandığını göstermektedir. Her ne kadar bilinç düzeyinde aracı olarak görülseler de günlük yaşam içinde putlar hayatın bütün alanlarını kuşatmış ve hakim inanç alanı oluşturmuş durumdaydı.

2. Hz. İbrahim'in Tevhidi İspat Metodu

2.1.Hz. İbrahim'in Kullandığı Akılcı Metod

Genel olarak kutsal kitapların ve özel olarak da Kur'an'ın, Allah'ın kendisine bildirimde bulunmak için insanlar arasından seçtiği elçiler hakkındaki anlatımlarının belirli bir amacı ve hedefi olduğu yadsınamaz bir gerçektir. Bu amaçlar ve hedefler, kutsal kitapların genel amaçları ve hedefleri ile örtüşmektedir ve onların bir parçası konumundadır. Kutsal kitapların amacı, insanlara gerçeği bildirmek ve insanın yeryüzündeki varoluşunda ilkeli ve erdemli davranışlar

⁴⁴ Mahmut Esad, a.g.e., s. 301.; Ahmed el-Berâ, a.g.e., s. 43.

⁴⁵ Bkz. Gündüz, a.g.e., s. 542 vd.

ortaya koyması için yol göstermek ve böylece insan davranışlarına olumlu katkıda bulunmaktır. Bu nedenle her vahiy, tarihe ve olguya olumlu yönde bir müdahaledir. Kur'an, elçilere iman eden insanların, onlara beşer üstü nitelikler vermeleri ki bu anlayış neredeyse bütün dinlerin mensuplarında görülmektedir.⁴⁶ anlayışını reddetmektedir.

Kur'an'ın Hz. İbrahim ile ilgili anlatımlarda onun akılcı metodolojiyi kullanmasına vurgu yapılmaktadır. Epistemolojik açıdan akıl, bilgi edinme araçlarından birisidir. Filozoflar gibi tanrıbilimciler de bilgi edinme aracı olarak duyu organları ve doğru haber ile birlikte akıllı da kabul etmektedirler. Duyu organları kişinin kendi tecrübelerini ve algılamalarını ifade etmekte iken, doğru haber/elhaberi's-sâdık (veya haberi verenin öncelenmesi sonucu doğrunun haberi/haberu's-sâdık) başkasının olguya dair verdiği haberi içermektedir. Akıl da, olayların sebep-sonuç ilişkisini açıklayan bir ilkedir. Bir yöntem olarak akılcılık ise, bilinmeyen bir alanın olaylarını düşünce ve muhakemeyolu ile çözmeye yarayan metoda denilmektedir.⁴⁷ Allah'ı inkar eden veya ona ortak koşan insanların vahye dair inançları olmadığından, onlara karşı geliştirilen yöntemin düşünce ve akıl yürütmeye dayanması kaçınılmazdır. Bu bağlamda Kur'an'ın insanları iman etme eyleminden çok düşünme eylemine çağırması, inancın akli kanıtlarının ortaya konulmasının gerekliliğine işaret etmektedir.⁴⁸

⁴⁶ Tâhâ, 20/114; Kiyâme, 75/15-19.

⁴⁷ Bkz.Şaban Kuzgun, *Hz. İbrahim ve Haniflik*, Ankara 1985, s. 43; Amiran Kurktan Bilgiseven, *Sosyal İlimler Metodolojisi*, İstanbul 1989, s. 15.

⁴⁸Bkz. Raymond Boudon-Francois Bourricaud, "Aguste Comte", *Critical Dictionary of Sociology*, London 1989; Bilgiseven, age, s. 15.

Bütün peygamberlerin olduğu gibi, Hz. İbrahim'in de amacı insanlara tevhid inancını telkin ederek, gönüllere yerleştirmektir. İbrahim (a.s.), Babilliler döneminde yaşamıştır. Bunlar tek Allah'a inanmayıp, putlara ve yıldızlara taparlardı. Babil'de putların hem yapıldığı hem de tapıldığı puthaneler vardı. Bu topluluk Sabî'ydî. Şahıslara ve yıldız heykellerine tapanlar olmak üzere iki kısma ayrılıyordu. İşte İbrahim (a.s.) Tevhid inancından böylesine uzak bir kavme hitap ediyordu. Vazifesi bu batıl inancı ortadan kaldırmak, yerine saf Tevhid inancını yerleştirmektir.⁴⁹ Hz İbrahim gibi Peygamberlerin hepsi kavimlerine karşı delille mücadele etmişlerdir. Söylediklerine delil getirmiş, halklarını inandırmaya çalışmışlardır. utperestlerin, peygamberlerin getirdikleri tevhid inancını ibtal edecek bir dellileri varsa, getirmelerini istemişlerdir.⁵⁰ Bu konuda Kur'an-ı Kerim'de çok bariz meydan okumalar vardır. "*Eger doğru iseniz, haydi delilinizi getiriniz*"(Bakara,2/111) ayeti örnek olarak gösterilebilir. Gerçekten kendisinden sonra gelen bütün din mensupları tarafından kabul edilen ortak husus onun şirke karşı, Tevhid inancının savunuculuğunu yapmış olmasıdır. O yıldızlara asla tapmamış, putlara secde etmemiş, tabiattan yardım dilemeye teşebbüs etmemiştir. Onun dini bir tek yaratıcıya, bir tek Allah'a davetti. Bu anlamda Hz. Muhammed'in (a.s.v.) dini de İbrahim'in (a.s.) dinidir. "*İbrahim'in Hanîf dinine tabi ol*"(Nisa 4/ 125) ayeti de bu gerçeğe bir delil sayılır.⁵¹

Hız. İbrahim Tek tanrı inancına çağırırken başlangıçta terhib ve korkutmaya dayalı olan araçlar la beraber teşvik ve sevdirmeye yönelik araçları da kullanmıştır. Tевhidî isbat ve ona zıt

Bkz. Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, II, 35; Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, III, 449.

⁵⁰ Muhammet Beyyûmî Mehrân, *Dirâsatun Tarihiyyetun mine'l-Kur'âni'l-Kerîm*, s. 121-127.

⁵¹ er-Razi, a.g.e., XI, 57.

inançları red konusunda O, babasıyla, kavmiyle ve Nemrutla tartışmış, onların batıl inançlarını çürütmek için güçlü deliller getirmiştir. Buralarda psikolojik araçlardan insan yaratılışında var olan korku etkenini kullandığını görmekteyiz. Kur'an-ı Kerim, onun, babasıyla olan münazarasının bazı safhalarını anlatmaktadır: *"İbrahim babasına demişti ki: "Babacığım, işitmeyen, görmeyen ve sana hiçbir şey kazandırmayacak olan putlara niçin tapıyorsun. Babacığım, sana gelmeyen bir bilgi bana geldi; bana uy, seni dosdoğru yola ileteyim. Babacığım şeytana tapma, çünkü şeytan Rahman'a isyan etmişti. Babacığım, ben, Rahman'dan sana bir azabın dokunmasından korkuyorum. O zaman sen şeytanın dostu olursun." Babası, 'Ey İbrahim, sen benim tanrılarımın yüz mü çeviriyorsun? Eğer onlara dil uzatmaktan vazgeçmessen, and olsun seni taşlarım. Uzun süre benden ayrıl, git' dedi. İbrahim, şöyle cevap verdi: 'selam sana, senin için yine de Rabbim'den mağfiret dileyeceğim, çünkü o bana çok lütüfkâr'dır. Siz'den de, Allah'tan başka yalvardıklarınızdan da ayrılıyor ve yalnız Rabbime yalvarıyorum, umarım ki bahtsızlardan olmam."*(Meryem 19/ 42-48) Görüldüğü gibi burada İbrahim (a.s.) babasını tevhide çağırılmaktadır. Özellikle azabla tehdit ederek onun korku duygusunu harekete geçirmeyi deneyerek akılcı bir yöntem kullanıyor. Öte yandan Hz. İbrahim eşyada ve olaylarda var olan gayeyi vurgulamıştır. Görmeyen, işitmeyen ve bir faydası olmayan gayesiz taşlara, heykellere ibadetin anlamsızlığına dikkat çekmiştir. Bu gaye de ancak insan tarafından beşerî sorumluluğun merkez üssü olan akıl vasıtasıyla anlaşılabilir. Asıl mühim olan akla sahip olmak değil, akli iyi kullanmaktır. Bu bakımdan diyebiliriz ki, Hz. İbrahim akli en iyi kullanma ve bireyin varlığının şuuruna erme

yolunu göstermiştir.⁵² İnsanın çeşitli duyularına, hatta pragmatik anlayışına hitap ederek işitmeyen, görmeyen ve hiçbir fayda sağlamayan varlıkların ilah olamayacağına dikkat çekerek, Yaratıcı olan Zât'in ise Semi, Basir ve Kadir olmasının gereğini vurgular.

Bu bağlamda Hz. İbrahim teşvik aracını da ihmal etmemiştir. Semantik olarak incelendiğinde ayette terğib psikolojisi daha açık bir şekilde görülecektir. Meselâ Hz. İbrahim'in, Allah'ın isimlerinde olan Rahman ismini burada anması olaya şefkat eksenli bir boyut kazandırmaktadır. Ayrıca "*Rabbim'den sana mağfiret dileyeceğim. Çünkü o bana lütükârdır*" şeklindeki ifadesinde Rabb ve mağfiret terimleri yine teşvik ve umut içermektedir. Bundan dolayıdır ki babasının itirazına karşı umudunu kesmeyerek Tevhid çağrısının yinelemiştir. İbrahim'in (a.s.) burada yumuşak bir dil ve üslup kullanması da muhtaba yönelik olumlu bir yaklaşımdır. Delilin mükemmelliği yanında, üslubun da itici ve inciten olmaması Tevhid davetinde önemli bir faktördür. O, hasmı olan babasını, asla incitemiş, kendisinden azar işittiği halde, yine ona dua edeceğini ifade etmiştir.⁵³

"*Ben sizin taptıklarınızdan uzağım, ben yalnız beni Yaratana taparım. Çünkü o bana doğru yolu gösterecektir*" (Zuhruf 43/26; En'am 6/74) ayetinde ifade edildiği üzere İbrahim'in (a.s.) Tevhid anlatımında akılcı metodolojinin benimsediği bir teknik görmekteyiz. Ayette yaratıcısının varlığı vurgulanır ve ibadet de ancak o yaratıcıya yapılabilir. Burada his ve akıl unsurunun ikisi de kullanılmıştır. Çünkü duyularla idrâk edilebilen bir varlıktan; kendi varlığından bahsetmektedir. Akıl da bu varlığın var olması için yaratıcıya muhtaç olduğunu bildirmektedir. Hz. İbrahim, kavmine önce sözlü olarak putların ilah olmasının mümkün olmadığını, onla-

⁵² el-Mâturidî, *Kitâbu't-tevâd*, s. 102.

⁵³ Bkz. Şinasi Gündüz, a.g.e., s. 22.

ra tapmanın akıl ve mantık dışı olduğunu anlatmıştır. Bu akli delillerin fayda vermediğini görünce, puta tapmanın anlamsız olduğunu gözlem ve deneyle isbata çalışmıştır. Mesajını bir türlü kabule yanaşmayan Babil ahalisi, bir bayram günü adetleri üzere puthaneye yemek getirmiş, putların önüne koymuş, daha sonra eğlence yerine gitmişti. Hz. İbrahim (a.s.), rahatsız olduğunu belirterek bu eğlenceye katılmamıştı. Onlar eğlenirken, Hz. İbrahim de puthaneye girmiş, putları tek tek kırmış, en büyüğünü sağlam bırakıp, baltayı da onun boynuna asmıştı. Halkı, eğlence dönüşünde puthaneye uğradıklarında şaşkına dönmüşlerdi. "Olsa olsa bunu İbrahim yapmıştır" diyerek, sorgulamaya başlamışlardı. "Ey İbrahim, tanrılarımıza bu hareketi sen mi yaptın ?" sorusuna Hz. İbrahim'in cevabı mantıksal açıdan anlamlıydı: "*Belki onu şu büyükleri yapmıştır. Konuşabiliyorsa ona sorun*" (Enbiya 21/62-63) Maksudı putların cansız ve konuşamaz olduklarını fiilen göstermekti. Halk onların konuşmaktan, meramlarını anlatmaktan aciz olduklarını itiraf edince, İbrahim (a.s.) tevhid inancını şöyle haykırdı: "*O halde, Allah'ı bırakıp, size hiçbir fayda ve zarar veimeyecek putlara niye tapıyorsunuz ? Size ve taptıklarınıza yazıklar olsun. Hala akıllanmayacak mısınız ?*" (Enbiya 21/66-67) Böylece putlara tapmanın bir fayda sağlamayacağını fiilen göstermiş, onları, "putlar konuşamaz, yapamaz, zarar ve fayda veremez" inancına getirmek istemiştir.⁵⁴

2.2.Hz. İbrahim'in Kullandığı Hikmet ve Hudus Metodu

Yerlerde ve göklerde hikmeti aramak, sebep ve netice ilişkilerini bulup, bunları ortaya koymak tevhidin isbatı açısından İslamın emrettiği hususlar arasındadır. "İnsanın, tabiatı, cemiyeti ve bizzat

⁵⁴ el-Kurtubî, *el-Câmi li ahkâmi'l-Kur'ân*, XI, 198.

kendini tanımadıkça, Allah'ı da tanıyamayacağı hususunu belirten İslâmî bir kıymet hükmü" bulunmaktadır.⁵⁵ Hz. İbrahim de hikmete riayet etmiş, buna uygun bir yöntem takib etmiştir. O, kavmine gördükleri ve inandıkları şeylerin ilah olamayacağını hadis (sonradan oluşan) varlıklar olduğunu somut örnekleri ile anlatma yöntemini seçmiştir.

İbrahim'in elçi olarak gönderildiği toplumun gök cisimlerine tapınma davranışlarının olduğu bilinmektedir. Genel olarak İslam ve Yahudilik kaynakları, gök cisimlerini ilah olarak kabul eden dinsel gurup olarak Sâbîliğe işaret etmektedirler. Sâbîlik olarak isimlendirilen bu dinin inançları açısından gezegenler birer ilahtır. Bu gezegenlerden biri olan güneş ilahların en büyüğüdür ve yukarı (ulvî) ve aşağı (sufî) alemleri yönetmektedir.⁵⁶ Bununla birlikte Sâbîiler, hakkında bilgi sahibi oldukları bazı elçilere de çeşitli gezegenlerin elçileri olarak inanmaktaydılar. Bu inanca göre, Hz. Adem, bir erkek ve dışiden dünyaya gelmiştir, ayın elçisidir ve insanları aya ibadet etmeye çağırmıştır. Hz. Nuh ise, gezegenlere ibadet etmeyi uygun görmediğinden yerilmektedir.⁵⁷ İnsanoğlu, gök cisimlerinin evrenin düzeni içerisindeki yerini kavrayamadığından her dönemde gök cisimlerine çeşitli nitelikler atfetmişlerdir. Nitekim filozoflar gök cisimlerinin nefisleri olduğunu kabul etmektedirler.

Nitekim Sâbîiler, yeryüzünde çeşitli varlıkları bu gök cisimleriyle ilişkilendirerek onlara farklı görevler vermekteydiler. Kendilerinin yaptıkları altın ve gümüşten putların, bu gök cisimlerinin alem ile ilişkisini sağladığına inanmaktaydılar. Altından putlar güneş ve gümüşten putlar da ay için kabul aracı olarak kabul edilmiş-

⁵⁵ el-Matürîdî, a.g.e., s. 102.

⁵⁶ İbn Meymûn, Musa, *Delâletu'l-Hâirîn*, thk. Hüseyin Atay, Ankara 1974, s. 584.

⁵⁷ İbn Meymûn, a.g.e., s. 585.

tir. Bu inanca göre gezegenlerin güçleri bu putlara feyiz vermekte, bu putlarla konuşmakta, anlamakta, düşünmekte ve insanlara vahyetmektedir.⁵⁸ Sâbîiler çeşitli putları gezegenlerin feyiz ettiği varlıklar olarak gördükleri gibi, yeryüzündeki çeşitli ağaçları da bu gezegenlere has kılmışlar ve bu gezegenlerin ruhaniyetinin bu ağaçlara feyiz ettiğine inanmışlardır. tarihsel kaynaklarda Sâbîiler hakkında verilen bilgiler ve bu dinsel gurubun kısaca “yıldızlara, gezegenlere ve bunlar adına yapılan putlara tapma” olarak tanımlanması yanlıştır. Fakat bu dinsel gurubun isimlendirilmesi konusunda farklı anlayışlar olsa da, Harran bölgesinde bu inançların olduğu kesindir.⁵⁹ Kur'an'da da ifade edildiği gibi yanlış tanrı tasavvuru; putlara ilahi erk verme, onlar vasıtasıyla Allah'a yakın olma, onlardan şefaath bekleme gibi gerekçelerle çeşitli pagan toplumlarda ortaya çıkmaktadır.⁶⁰

Buradaki tartışmalarında hikmet eksenli kozmolojik delilin izleri görülmektedir. Yıldızlardan, aydan, güneşten örnekler verilmiştir. Hz. İbrahim, muhatablarını müşahede aleminden hareketle mücerred bilgiye ulaştırmak, kavminin batıl inançlarını çürütmek için bunları göstermek, putların yaratıcı olamayacaklarını anlatmak istemiştir. *"Üzerine gece basınca İbrahim (a.s.) bir yıldız gördü. Bu(mu)dur, rabbim? dedi. Yıldız batınca 'batanları sevmem' dedi. Ay'ı doğarken görünce, 'budur, rabbim' dedi. O da batınca 'Rabbim, bana doğruyu göstermeseydi, elbette doğru yoldan sapan topluluktan olurum.' dedi. Güneşi görünce 'budur rabbim, bu daha büyük' dedi. O da batınca şöyle dedi: 'Ey kavmim ben sizin Allah'a ortak koştuğunuz şeylerden uzağım.' Ben yüzümü tamamen, gökleri ve*

⁵⁸ İbn Meymûn, a.g.e., s. 585.

⁵⁹ Şinasi Gündüz, a.g.e., s. 9.

⁶⁰ Nadim, Macit, *Şirk ve Müşrik Toplum*, Konya, 1992, s. 332.

yeri yoktan Vareden'e çevirdim ve artık ben ona ortak koşanlardan değilim."(En'am 6/74-79) Aslında O, kavmine kâinatın zevalini anlatıyordu. Fani şeylerin yaratıcı olamayacağı gibi, hakiki manada sevgiye de değmeyeceğini vurguluyordu.

Gök cisimlerine ilah olarak inanan insanlar, onların yeryüzünde ilişkili oldukları çeşitli varlıkların varlığına da inanmaktaydılar. Hz. İbrahim'in gök cisimlerine bakarak, Tanrının varlığı hakkında çıkarımda bulunması, metodik ikna yöntemlerinin bir örneğini içermektedir. Kur'an'da anlatılan bu çıkarsamada Hz. İbrahim, gece karardığında bir yıldız görmüş ve bunu Rab olarak farz edelim demiş ve o görünmez olunca, ben yok olup gidenleri sevmem demiştir. Ayı daha parlak görünce onun kendisinin Rabb'i olduğunu faraziyesinde bulunmuş ve ay da gözden kaybolunca kaybolup gidenlerin Rab olmayacağını söylemiştir.⁶¹ Güneşi daha parlak ve daha büyük görünce onun ilah olması faraziyesini ortaya atmış ve onun da gözden kaybolması ile Rab olamayacağı ilkesini ileri sürmüş ve çıkarsamanın sonucunda kavminin ortak koştuğu şeylerden kendisinin uzak olduğunu ifade etmiştir. Bu anlatımda, bir değişimi ifade ettiği halde gök cisimlerinin doğuşu değil de batışlarının kullanılması, batışın görünmeme ve gizlenme anlamına gelmesinden ötürü daha belirgin bir hareketi içermesi ve gözden kaybolmanın görünmeye göre olumsuz bir anlamı içermesindedir.⁶² Hz. İbrahim tarafından yapılan bu çıkarsama bazı teologlar tarafından Allah'ın varlığının kanıtı olarak kullandıkları sonradan olma/hudus delilin onun tarafından geliştirildiği görüşünü doğurmuştur. Râzî de (606/1210) buna işaret ederek, tanrının varlığın delillerini açıklarken, delillerden birisinin cisimlerin sonradan yaratılmaları delili

⁶¹Bkz. el-Kurtubî, a.g.e., XI, 198; et-Taberî, a.g.e., IV, 279; ez-Zamahşerî, a.g.e., I, 355; er-Râzî, a.g.e., XXII, 207.

⁶² ez-Zamehşerî, a.g.e., II, 39.

olduğunu, bunun da “ben gözden kaybolanları sevmem” ayetinde ifade edildiği gibi Hz. İbrahim'in yöntemi olduğunu ifade etmektedir. Razi'ye göre bunun açıklaması “alem sonradan yaratılmıştır (muhtes) ve her sonradan yaratılmış olanın da bir sonradan var edicisi (muhtis) vardır” şeklindedir.⁶³ Alemin sonradan yaratılması ve sonradan yaratılan her şeyin bir sonradan yaratıcısının olduğu; Tanrı'nın da sonradan var olan her şeyin yaratıcısı olduğu şeklindeki çıkarsama (hudus delili), kelamcıların tanrının varlığını kanıtlamada kullandıkları en önemli deliller arasında yer almaktadır. Bu delilin akli delil olması dolayısıyla kişinin Tanrı'nın varlığı hakkında ikna oluşu ve başkalarını da ikna ediş açısından yeterli bir delil de sayılabilir.⁶⁴

Razi, Kur'an'da Hz. İbrahim'in "*Allah'ın arayışını*" (En'am, 6/74) konu edinen ifadelerin gösterdiği yol ile Kelamcıların kullandığı hudus delilinde takib edilen yolun aynı olduğunu savunmaktadır.⁶⁵ Bu sorudan hareketle bazı alimler, istidlâl ilim ile zarurî ilmin birbirinden farklı olduğunu söylemişlerdir. İstidlâl ilimde bir derece şüphe kalabilir. Nitekim Razi'ye göre kelamcılar da böyle düşünmektedirler. "*İstidlâl ilim, şüphelere maruz olabilir. Hz. İbrahim zaruri ilim talep etti ki, kalb onunla istikrar kazansın, şek ve şüphe ile karışık olmasın.*"⁶⁶

Bu nedenle Hz İbrahim geçicici de olsa gök cisimlerine tapınmamış, gönderildiği toplumun bu cisimlere tapınmasının yanlışlığını belirtmiştir. Bu anlatımlardaki “bu Rabb'imdir” ifadesi, onla-

⁶³ er-Râzî, *Kelâm'a Giriş*, trc. Hüseyin Atay, Ankara, 1978, s. 137; Eşarî, Ebu'l-Hasen, *Kitabu'l-Luma' fi Redd'i alâ Ehli'z-Zeyğ ve'l-Bid'a*, Nşr. Richard Carty, Beyrut 1952, s. 9.

⁶⁴ el-Eşarî, a.g.e., s. 9.

⁶⁵ er-Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, II, 37.

⁶⁶ er-Râzî, a.g.e., VII, 39.

rın Rabb olmasının ve gönderildiği toplumun putlara tapınması şeklindeki inançlarını olumsuzlama için söylenmiştir. İbrahim ile ilgili bu örneği, çevrenin değerlerini aşarak, fitrattaki ana ilkeye uygun bir gelişme yolunun imkanına işaret eden olaylar bağlamında değerlendirmek gerçeğe daha uygundur. Bu anlatımlar putperest bir babanın çocuğu olan Hz. İbrahim'in yaşadığı tecrübelerin, dini kabiliyetin akla dayalı bir gelişim yolu içerisinde nasıl açığa çıktığını hangi safhalardan geçerek şekillendiğini anlama konusunda bizi aydınlatmaktadır. Bu bağlamda Hz. İbrahim'in kendi sosyal çevresini yöneten temel inanç dinamiklerini kendi kişisel tecrübeleriyle edindiği ilkelerle aşmış olması ve onun ulaştığı bu ilkelerin ilahi bir yönlendirme ile olmuş olması gerçeği göz ardı edilmemelidir.

2.3.Hz. İbrahim'in Varlığın Eylemsizliğinden Hareketle Tevhidi İspatı

Hız. İbrahim kavminin inançlarının yanlışlığını müşahhas bir biçimde ortaya koyabilmek için kavminin taptıkları putların hepsini yerle bir etmiş ve en büyüklerine dokunmamıştır.(Enbiya 21/51-74) İbrahim'in putperest babası ve kavminin tapındıkları heykellerin yaratıcı bir ilke olamayacakları konusundaki söylemi, yaratıcının bazı niteliklere sahip olması gerektiğini açıklamaktadır. Ayrıca bu örnekte gerçekte yaratıcı nitelikler yüklenen putlarında diğer canlılar gibi Allah tarafından yaratıldıkları gerçeği işlenmektedir.. İnsan fiillerinin yaratıcısı olarak insanı değil de Allah'ı kabul eden teologlar, insan fiilleri konusundaki salt kendi görüşlerini kanıtlamak üzere bu anlatımı insan fiillerinin yaratılması olarak algılamaktadırlar. Bu görüşü savunan teologların, bağlamın anlam örgüsünü ve Kur'an'ın ve diğer kutsal kitapların Hz. İbrahim hakkında anlattıklarından hareketle onun gönderildiği toplumun putlar yapan ve onları ilah olarak kabul eden niteliklerini dikkate almadıkları görülmektedir. Bu anlatımın öncesinde yer alan Hz. İbrahim'in "yemez mis-

niz?" ve neden konuşmuyorsunuz?" (Saffât 37/91-92) şeklindeki hitabı, bu putlarda canlılığın en basit göstergesi olan beslenme ve gelişmiş göstergesi olan düşündüğünü dil vasıtasıyla başkalarına iletme gibi niteliklerin kendisi ilah olarak kabul edilen bu cansız varlıklarda olmadığına işaret etmektedir. Nitekim bu varlıkların ilah olamayacakları çıkarımı, başka pasajlarda da kendilerinden insana fayda ve zarar gelmemesi, yani eylemsiz oldukları ilkesiyle açıklanmıştır.⁶⁷

Hz. İbrahim'in inkarcı bir insan ile ki tefsirlerde bu kişinin Nemrut olduğu ifade edilmektedir. Yaratıcının varlığı hakkındaki diyalogunda da onun akılcı metodolojiyi kullandığı görülmektedir. İbrahim, Allah'ın yaşattığı ve öldürdüğü yargısına karşın inkarcı kendisinin de yaşattığı ve öldürdüğü yargısı ile karşılık vermekte, İbrahim'in Allah'ın güneşi doğrudan getirdiği ve onun da bunu batıdan getirmesi isteğine karşın inkarcının şaşırıp kaldığı yani yenilgiyi kabul ettiği açıklanmaktadır. (Bakara 2/258) Bu anlatımda yer alan "Allah'ın öldürmesi ve diriltmesi ilkesi" onun ölümün ve dirilmenin kanunlarını oluşturduğu şeklinde anlaşılabilir ve durumda bu ilke Allah'ın varlık üzerindeki egemenliğine işaret eder. İnkarcı kişinin kendisinin öldüreceği ve dirilteceği şeklindeki ifadesi ve Hz. İbrahim'in de bu yargıya itiraz etmemesi, öldürme ve diriltme fiillerinin gerçek anlamları dışında ifade ettikleri mecazi anlamlardan dolaydır. İnkarcının Allah'ın otorite verdiği biri yani kral olması, geleneksel krallık yönetimlerinde de kralın her sözünün emir olarak yerine getirilmesi, onun istediği kişiye yaşama hakkı vermesi ve istediği kişiye de yaşama hakkı vermemesi yetkisinin olduğu anla-

⁶⁷ el-Beydâvî, *Tefsiru'l-Beydâvî*, Beyrut, 1997, VIII, 89.

mındadır. Diyalektik sırasında karşıdakinin bir delilini kabul ederek daha güçlü bir delil sunmak, diyalektik yöntem açısından mümkün olduğundan, Hz. İbrahim Allah'ın evrenin düzeni için koyduğu güneşin doğudan doğması kanununu delil olarak ileri sürmekte ve inkarcının güneşi batıdan getirecek gücünün olmaması yani varlıktaki düzenin bir nedeni olamayacağı gerekçesini ortaya atmaktadır.⁶⁸

Sonuç

Hz. İbrahim'in Tehvid davetinde takib ettiği yöntem günümüzde de önemini muhafaza etmiştir Zaman ve mekânın farklılığına rağmen, âlemde bazı kurallar vardır. Bu kurallara göre insanlığa Tevhidi takdim ederken, insan psikolojisine uygun bir yöntem takib edilmeli ve insanın psikolojik şartları tesbit edilerek, Kelâmî sistemler ona göre geliştirilmelidir. Bu açıdan Kur'an'ın sunduğu İbrahimî yöntemden günümüz Kelamı önemli ölçüde yararlanabilir.

Kur'an'ın elçiler hakkında anlattığı olayları tarihsel olaylar olarak incelemek yerine, içerisine ahlaki ilkelerin giydirilerek anlatılan olaylar olarak incelemek, Kur'an'ın hedefleri açısından daha tutarlı bir yöntemdir. Bu yöntemlerin anlatılması, güncel dinsel tebliğler açısından da bir dayanak oluşturabilir. Dinsel ilkelerin, dogmalara referanslarda bulunarak anlatımı yerine, akılcı yöntem kullanılarak anlatılması, dogma karşıtı söylemlerin güçlendiği günümüzde daha etkili bir anlatım yöntemi olabilir. Bu anlatımların fonksiyonel etkisi göz önünde bulundurulduğunda bu anlatım tarzının nedenli ehemmiyet taşıdığı ve öncelendiği açıkça görülecektir. Çünkü Beşeriyetin bütün dönemlerinde içerisine düştüğü şirk ve karanlık kısıkcından kurtuluşunun temel kanunu zihni kabul gerçeğine uygunluğu ile orantılıdır.

⁶⁸Bkz. İcî, Abdurrahman b. Ahmet, *el-Mevâkıf fî İlmî'l Kelâm*, Kahire Tarihsiz, 311-314; el-Kâdî Abdulcebbâr, Ebu'l-Hüseyn, *Şerhu Usulî'l Hamse*, thk. Abdulkerîm Osman, Kahire, 1988, s. 299.

Hz. İbrâhîm'in hayatı, tevhîd mücadelesi ve ahlâkî erdemleri gerçekleştirme hakkında Kur'ân'ın bildirimlerinde pek çok ibretli mesaja tanık olmaktayız. Bunlar topluca bir arada verilmeyip, Kur'ân'ın içerisinde muhtelif sûre ve âyetlere yeri geldiğinde serpiştirilmiş bir vaziyette bulunmaktadır. Gerçekten de şirkin en aşağı derecesine düşmüş olan müşrik Araplar bile, her şeye rağmen yine de âlemleri yaratan ve idare eden yüce bir ilâhın varlığını kabul etmekteydiler Zirvesinde kuruculuğu ile Hz. İbrâhîm'in ve tamamlayıcılığı ile Hz. Peygamber'in bulunduğu Tevhîd'in büyük peygamberleri, Allah'a tapınma hissini insanlığa armağan etmek için gelmediler. Çünkü tapınma duygusu ontolojik olarak insanda zaten mevcut bir duygudur. Peygamberler, yalnızca insanın doğasında sağlam bir fitrat olarak yerleşik bulunan Allah'a tapınma duygusunu düzeltmek için gelmişlerdir. Normal koşullarda tarihte karşılaştığımız sosyal sistemler ve insan toplulukları, fikrî sapkınlık, kötü koşullar, sınıfsal çıkarlar ve cehâletin etkisiyle tapınma duygusunu, insanların fitrattan gelen dinî duygularını suistimal ederek bu kutsal duyguyu manipüle ederek, hepsinin ortak özelliği şirk olan bu farklı dinleri ortaya çıkarıyorlardı. Peygamberler ise, bu şirk yöntemlerini tevhîde dönüştürmek ve tarihsel süreçte tevhîd inancına eklenen yabancı unsurları tasfiye için gelmişlerdir. Kur'ân'ın davet ettiği birlik, zaten öteden beri, yani tâ Hz. Âdem'den yeryüzüne inişinden Hz. Muhammed'e kadar varlığını koruyan bir fikre dayanmaktadır. Kur'ân, tek Allah inancını içinde bulunduğu kaostan kurtarıp, ona eski safiyetini yeniden kazandırmaya ve toplumdan şirkin izlerini tamamen söküp atmaya çalışmaktadır. Çünkü Hz. İbrâhîm'in dininde zerrece şirk izi ve kalıntısı yoktu. İşte o din, yeniden canlandırılmış ve tam kemaliyle kurulmuştur. Şeriatlarda farklılık olsa da, bütün peygamberlerin getirdiği din, İslâm dinidir. Esas itibarıyla,

semâvî (vahyî) dinler, insanoğluna onların faydasına, iyiliğine, mutluluğuna ve kurtuluşuna ileten aynı ana hükümleri ve esasları hatırlatıp duyurmuşlardır. Bütün peygamberler hep aynı din ve ümmet birliğini sağlamak, aynı inancı yerleştirmekle görevlendirilmişlerdir.

KAYNAKÇA

Ahmed el-Berâ el-Emirî, *İbrahim ve Davetuhu*, Cidde,1986.

Aliyyu'l-Kârî, *Şerhu Kitâbi'l-Fıkhi'l-Ekber*, thk: Ali Muhammed Dendel, Beyrut-1416/1995.

Ali Şeriati, *Hiz. İbrahim'le Buluşmak*, çev. Mustafa S. Altunkaya, Fecr Yayınları, Ankara, 2005.

Amiran Kurktan Bilgiseven, *Sosyal İlimler Metodolojisi*, İstanbul, 1989.

Asım Efendi, Ebû'l-Kemal Ahmed, *el-Okyânûsu'l-Basît fi-Tercemeti'l-Kâmûsi'l-Muhît (Kâmûs Tercümesi)*, İstanbul, 1304/1886.

el-Beydâvî, *Tefsiru'l-Beydâvî*, Beyrut 1997.

el-Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl, *el-Câmi'u's-Sahîh*.

el-Cürcânî, Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Ali es-Seyyid eş-Şerîf, *Ta'rîfât*, İstanbul, 1253.

el-Cevherî, İsmail b. Hammâd, *es-Sihâh, Tâcu'l-Luğa ve Sihâhi'l-Arabiyye*, thk: Ahmed Abdulğafûr Attâr, Mısır, t.y.

Doğan Cüceloğlu, *İnsan ve Davranışı*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2000.

Ebû'l-Berakât Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd en-Nesefî, *Medâriku't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl*, İstanbul, 1984.

Ebû'l-Huseyn Müslim b. Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *el-Câmi'u's-Sahîh*.

Ebu Osman Amr b. Bahr el-Câhız, *el-Muhtâr fi'r-Redd ale'n-Nasârâ*, thk., Muhammed Abdullah el-Şarkâvî, Beyrut, 1991.

Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dînî Kur'an Dili*, İstanbul, 1971.

Eşari, Ebu'l-Hasen, *Kitabu'l-Luma' fi Redd'i alâ Ehli'z-Zeyğ ve'l-Bid'a*, Nşr. Richard Carty, Beyrut 1952.

el-İbâne an-Usûli'd-Diyâne, Beyrut, 1405/1985.

Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, çev. Alparslan Açıkgenç, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2005.

Günaltay, M. Şemsettin, *Târih-i Edyân*, İstanbul, 1338/1920.

Günay Tümer, “Çeşitli Yönleriyle Din”, *AÜİFD*, Ankara, 1986.

Hasan İbrahim Hasan, *Siyasî-Dini-Kültürel-Sosyal İslâm Tarihi*, çev. İsmail Yiğit ve Hayati Hölekli, *Din Psikolojisi*, Ankara, 1993.

İbn Fâris, Ebû'l-Huseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyya er-Râzî, *Mu'cemu Mekâyisi'l-Luğa*, thk: Abdusselâm Muhammed Hârûn, Kum-t.y.

İbn Kesir, Ebû'l-Fidâ' İsmâîl 'İmâduddîn b. Omer el-Kuraşî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, İstanbul-1984.

İbn Manzûr, Ebû'l-Fadl Cemaluddin Muhammed b. Mükerram el-Mısrî, *Lisânu'l-Arab*, Beyrut, 1410/1990

Îcî, Abdurrahman b. Ahmet, *el-Mevâkıf fi Ilmi'l Kelâm*, Kahire, Tarihsiz,

İbn Meymûn, Musa, *Delâletu'l-Hâirîn*, thk. Hüseyin Atay, Ankara, 1974.

İsmail R. Farûkî, *Tevhid*, çev. Dilaver Yardım ve Lâtif Boyacı, İnsan Yayınları, İstanbul, 2006.

el-Kadi Abdulcebbar, Ebu'l-Hüseyin, *Şerh'u Usuli'l Hamse*, thk. Abdulkerim Osman, Kahire, 1988.

el-Kâdî Nâsiruddîn Ebû Sa'îd Abdullah b. Ömer b. Muhammed eş-Şîrâzî el-Beydâvî, *Tefsîru'l-Beydâvî (Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'v'il)*, Dersa'âdet Kitabevi, İstanbul trz.

Mahmut Esad, *İslam Tarihi*, Marifet Yay.

el-Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm (Te'vîlâtü Ehli's-Sünne)*, thk. Fatıma Yûsuf el-Hıyemî, Mü'esssetü'r-Risâle, Beyrut, 1425 / 2004.

Te'vîlâtü Ehli's-Sunne, thk: Fâtıma Yûsuf el-Haymî, Beyrut, 1425/2004.

Kitâbu't-Tevhîd, Çev. Hüseyin Sudî Erdoğan, İstanbul, 1981.

Mehmet Aydın, “*Hıristiyan İnançları*”, DİA, XVII, 346.

Micheal Wyschogrod, “*Musevilik Açısından İslâm ve Hıristiyanlık*”, *İbrahimî Dinlerin Diyalogu*, Ed. İsmail Raci Farukî, Çev. MesutKaraşahan, İstanbul, 1993.

Muhammed Atâurrahîm, *Bir İslâm Peygamberi Hz. İsa*, Çev. Kürşat Demirci, İstanbul, 1985.

Mukâtil b. Süleyman, *el-Vucûh ve'n-Nezâir*, nşr: Ali Özek, İstanbul, 1993.

Nadim, Macit, *Şirk ve Müşrik Toplum*, Konya, 1992.

en-Nesefî, Ebû'l-Mu'în Meymûn b. Muhammed, *Tabsıratu'l-Edille*, thk: Hüseyin Atay, Ankara, 1993.

Neşet Çağatay, *Başlangıçtan Abbâsîlere Kadar İslâm Tarihi (Dînî-İçtimâî-İktisâdî-Siyâsî Açidan)*, T.T.K. Basımevi, Ankara, 1993.

Nicholas de Lange, *Yahudi Dünyası (Atlas of the Jewish World)*, Çev. Sevil Atauz, Akın Atauz, İletişim Yayınları, İstanbul, 1987.

Ömer Faruk Harman, “İbrahimî Gelenek”, *İslam'a Giriş: Evrensel Mesajlar*, D.İ.B. Yayınları, Ankara, 2008.

er-Râğib el-İsfahânî, el-Huseyn b. Muhammed, *el-Mufredât fî-Garîbi'l-Kur'ân*, İstanbul, 1986.

Raymond Boudon-Francois Bourricaud, "Aguste Comte", *Critical Dictionary of Sociology*, London, 1989er-Râzî, Fahrüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer, *Mefâtihu'l-Gayb (et-Tefsîru'l-Kebîr)*, Tahran, t.y.

Kelâm'a Giriş, trc. Hüseyin Atay, Ankara, 1978.

eş-Şehristânî, Ebû'l-Feth Muhammed b. Abdilkerîm, *el-Milel ve'n-Nihal*, nşr: AhmedFehmi Muhammed, Beyrut, 1367/1948.

et-Tehânevî, Muhammed b. Ali, *Keşşâfu Istilâhâti'l-Funûn*, İstanbul, 1404/1984.

el-'Ukberî, Ebu'l-Bekâ Abdullâh b. El-Huseyn b. Abdillâh, *İmlâ' Mâ Mene bihi'r-Rahman min-Vucûhi'l-İ'râb ve'l-Kirâât fî-Cemî'i'l-Kur'an*, Kahire, 1389/1970.

Süleyman Uludağ, "Ahid", DİA.

Şaban Ali Düzgün, Allah, Tabiat ve Tarih, Teolojide Yöntem Sorunu ve Teolojinin Meta-Paradigmatik Temelleri, Lotus Yayınevi, Ankara, 2005.

Şaban Kuzgun, *Hz. İbrahim ve Haniflik*, Ankara 1985. Şinasi Gündüz, *Sâbîiler*, Ankara, 1995.

Şinasi Gündüz, "İslam Öncesi Arap Dini", *Yaşayan Dünya Dinleri*, D.İ.B. Yayınları, Ankara, 2006.

Yusuf Şevki Yavuz, "Bezm-i Elest", DİA.

ez-Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Cârullâh Mahmûd b. Omer, *el-Keşşâf 'an-Hakâiki't-Tenzîl ve 'Uyûni'l-Ekâvil fî-Vucûhi't-Te'vîl*, Beyrut, t.y.

**EMEVÎ DÖNEMİ MERVÂNÎ HALİFELERLE
HACCÂC B. YUSUF ES-SEKAFÎ ARASINDAKİ
İLİŞKİYE DAİR BİR ARAŞTIRMA**

Prof.Dr. Zekeriyau I. OSENI*
(Çev. Mehmet AKBAŞ**)

Özet

Haccâc b. Yusuf, Emevî dönemi Mervanî halifelerinden Abdülmelik b. Mervan ve I. Velid ile ilişkilerini iyi tutma noktasında başarılı bir vali olmuştur. O, valilik makamında kalabilmek için bu ilişkileri hep sağlam tutmaya, verilen emirleri kesinkes uygulamaya çalışmış ve oldukça sadık davranmıştır. Her iki halife de onun maharetlerinden olabildiğince istifade etmişlerdir. Yaklaşık yirmi dokuz yıl kadar bir hizmeti olan Haccâc, Halife Abdülmelik ve I. Velid'in en gözde valisi olmuştur. Her iki Halife de onu övmüştür. Fakat Süleyman b. Abdülmelik ile anlaşamamıştır. Bunun sebebi ise Haccâc'ın Mervanî ailesinin iç işlerine müdahale etmeye yeltenmesi ve Süleyman'ın buna karşı çıkması olmuştur.

**A STUDY OF THE RELATIONSHIP BETWEEN AL-
HACCAC B. YUSUF AL-THAQAFI AND THE MARWANID
ROYAL FAMILY IN THE Umayyad ERA**

Abstract

Hajjaj b. Yusuf had been a successful governor in keeping good relations with Abd al-Mâlik b. Marwan and Walid I, who were caliphs of Umayyad period. In order to stay in the governor authority, he always kept these relationships strong, tried to implement the orders firmly and behaved very loyally. Both of the caliphs had benefited from his skills as possible. Hajjaj, serving approximately twenty-nine years, had been the favourite governor of Caliph Abd al-Mâlik and Caliph Velid I. Both caliphs had praised him. But he didn't get along with Suleiman b. Abd al-Mâlik. The reason for this was the Hajjaj's intervention in the internal affairs of Marwanid family and Suleiman's opposition for that situation.

Giriş

Emevîler dönemi (miladi 661-750) Arap ve İslâm medeniyetinin ilk gelişmesinde bir dönüm noktası idi. Başlangıçta, çatışma ve kararsızlık yüzünden bir durgunluk devresi yaşanmış; fakat sonradan işler yoluna girmişti. Bölgesel genişleme, Kuzey Afrika'nın uzak bölgeleri İspanya Yarımadası ve Hint-Pakistan kıtasına kadardı. Halife Abdülmelik (miladi 685-705) Arapların kültürel deveriminde büyük bir rol oynamıştır. Irak'ta Emevî idaresini Araplaştıran o ve valisi Haccâc b. Yusuf es-Sakafi idi. O ana kadar Suriye ve Mısır'da Arapça hakimken, İran ve Irak'ta idare dili Fasça idi.¹ Araplaştırma siyaestinin meydana getirdiği meydan okumanın Arap dili ve edebiyatının gelişmesinde rolü az değildir. Arap tarihinde bilinen madeni paraları ilk darbeden Halife ve onun valisiydi.²

Bu makale esasen Haccâc ile Ümeyye kabilesinin büyük bir kolu olan Mervanî ailesi arasındaki ilişkilerin ana hatlarına dair bir çalışmadır. Haccâc'ın hayatına dikkat çeker ve onun Abdülmelik'le ve varisi Velid b. Abdülmelik'le aralarındaki ilişkiye yoğunlaşır. Ayrıca Halife Velid'in yerine geçen Süleyman b. Abdülmelik'e karşı Haccâc'da oluşan rahatsızlığı da ele almaktadır. Son hadise, klasik Arapça kaynaklarda kaydedildiği gibi iki tartışma arasındaki karşılıklı mektuplara dayanılarak verilmiştir.³

Çalışma, her şey hesaba katılırsa Emevî idaresi tarihinin önemli bir yönüne ışık tutmayı amaçlamaktadır. Bu yön, büyük bir insafsızlıkla Emevî idaresini perçinleştiren ve kasıtsız bir şekilde

* Nijerya Ilorin Üniv. Öğretim üyesi, bu makale Pakistan'da çıkan 1987 tarihli Hamdard İslâmicus dergisinin sonbahar sayısında yayınlanmıştır.

**Yrd.Doç.Dr., Mardin Artuklu Ü. Edebiyat F. Tarih Bölümü Öğretim üyesi, makbas72@hotmail.com.

¹ Bu bilgi, Nicholson tarafından verilmektedir. Müellif ve eser isimleri makalenin sonunda topluca verilmiştir.

² Detaylar için bk, Oseni (1984, 94-5)

³ Haccâc tarafından Süleyman'a geniş bir mektup yazıldığını 4. dipnot göstermektedir. Arapça'dan yapılan tercümelemin tümü bana aittir.

Süleyman'la karşı karşıya gelmesinden dolayı idarenin yıkılmasına katkıda bulunan Haccâc'ın kişiliğini de kapsamaktadır.

1. Haccâc b. Yusuf es-Sekafî'nin Biyografisi

Haccâc miladi 661 yılında Mekke'ye yakın bir vaha olan Taif'te doğdu.⁴ Babası küçük çocukların öğretmeni idi. Kur'an öğrenmeleri için çocuklar onun yanına gönderilirdi. Bu işin karşılığı olarak oldukça az bir ücret alıyordu. Haccâc, babasının yanında Kur'an öğrendi ve bir müddet ona yardım etti.⁵ Babası çok fakirdi. Bundan dolayı. Haccac yirmi yaşına yaklaştığında geçim parası aramak zorunda kalmıştı. 680 yılında Muaviye'nin ölümüyle Emevî idaresinin bir kargaşa ve karışıklıktan etkilenmesi, ona Emevî ordusuna girme fırsatını sağladı.

Haccâc, cesurca savaşmış, 685'te halifelğe geçen Adülmelik'e kendisini sevdirmişti. Yeni Halife, Mekke'de bulunan ve Arapların yarısının idaresini elinde tutan rakibi Abdullah b. Zübeyr'le savaşmak zorunda kalmıştı. Haccâc, iyi teçhiz edilmiş bir orduyla 692'de Mekke'ye sevk edildi. Mekke'yi altı ay boyunca kuşatma altında tuttuktan sonra İbn Zübeyr'in güney sığınağı içinde bulunan Ka'be'yi hücumla tabi tuttu. İbn Zübeyr neticede öldürüldü ve askerleri Emevî kuvvetlerine teslim oldu.⁶ Böylece imparatorluk tek liderin hakimiyeti altına girdi.

Abdülmelik bu son zaferden oldukça etkilenmişti. Bu sebeple iki yıl boyunca talihli askerler tarafından idare edilen Hicaz, Yemen ve Yemame'yi içine alan geniş bir bölgeye Haccâc'ı vali tayin etti.

Haccâc, 695'te Irak bölgesine vali olarak tayin edildi. Bu bölge, Emevî idaresine karşı bir muhalefet kalesiydi. Haccâc Kûfe'de görevi kabul etti ve terör devrini başlattı. Devamlı tetikteydi. Iraklı-

⁴ Dietrich (1970, 40) bu tarihi, yazısında vermektedir.

⁵ Bk. Şerâre (1950, 102) Arapça yaptığı çalışmada Haccâc'ın karşılaştırmalı tarihini vermektedir. Kitap Haccâc'ın kişiliğine dair ifadeler içermektedir.

⁶ Taberî (1964, 174), Haccâc'ın Mekke'ye yürüyüşünü detaylarıyla vermekte ve çeşitli hadiseleri aktarmaktadır.

ları tanıdığını ve onlarla nasıl muamele edeceğini bilip kavradığını ispat etti.⁷ O, Harici asileri, İbn Carûd ve Abdurrahman b. Eş'as'ın isyanını bastırdı.⁸ Suriye'den sürekli destek alan Haccâc onlara karşı muzaffer oldu.⁹

Haccâc'ın hayatının son on yılı, onun nisbî barışseverliğine ve sessizliğine şahadet etmektedir. O, Iraklılara ve başkalarına böyle bir atmosferde, topluma fayda sağlayacak şümulü tesirler meydana getiren bazı projelere girişebildiğini kanıtladı.¹⁰ Toprağı ıslah edip zirai tedbirler aldı ve 43 milyon dirheme mal olan Vâsıt adında yeni büyük bir şehir inşa etti. Ayrıca o ve Abdülmelik, ilk Arap parasını bastılar. Daha önemli bir husus da Haccâc'ın Arapça alfabeyi yeniden şekillendirmesi, Kur'an kıraatinin kolaylaştırılmasında yardımcı olması Arapça ve İslâmî çalışmaların gelişmesinde katkıda bulunmasıdır.

O, elli üç yaşlarında 714' te Vâsıt'da öldü. Ölümü üzerine halk açık şekilde sevinç gösterisinde bulundu.¹¹ Bu da göstermektedir ki vali, savaş taraftarı olan Haricî, Şîî ve diğer saldırganları belli bir müddet susturmuştur, fakat bunlar yine de ortadan kaldırılamamıştır.

2. Abdülmelik ve I. Velid'in Sevdığı Şahıs: Haccâc

Haccâc'ın Halife Abdülmelik'in idaresi altında Emevî hakimiyetini pekiştirmede büyük rol oynadığına işaret edilmektedir. Zayıf bir görüş de olsa o, Abdülmelik tarafından fazlasıyla ödüllendirilmiş ve Halifeye karşı asla nankörlük ve itaatsizlik alametinde bulunmamıştır. Bir diğer açıdan vali, Halifeye son derece boyun eğmiş ve idaresi altında olanlardan da aynı itaati göstermelerini talep etmiştir.

Halife Abdülmelik, Haccâc'ın aşırı sert olmasından, halkın paraları hususunda serbest hareket etmesinden ve aşırı vergiler yük-

⁷ Haccâc'ın buna dair konuşması için bk. İbn Abdirabbih, XV, (1953, 129-132)

⁸ Bk. Hitti (1970,208), Dietrich (1970, 40), Vaglieri, (1954,715-19)

⁹ Bk, Vaglieri (1954, 717)

¹⁰ Zirai, parasal, toprak ve diğer reformlara dair geniş malumat için bk. Oseni (1984, 88-103)

¹¹ Bk. Şerâre (1950, 196)

mesinden dolayı onu bazen azarlamak zorunda kalmıştır. Bir başka tuhaf şey de şudur ki, Haccâc ne zaman sorguya çekilse, bu hususta davranışlarını sık sık mantiki ve akli gerekçelere uygun olduğunu kanıtlamaya çalışırdı. Onun Halifeye yazdığı mektuplarda çok mütevazî, itaatkar ve şükran dolu ifadeler mevcuttur. Dahası o, genellikle Halifenin huzuruna çıkar, Irak valiliğinden duyduğu şerefi dile getirip Halifeyi aşırı derecede methederdi.¹² Halife, Iraklıların validen ne kadar nefret ettiğini ve temsil ettiği gücü göz önünde tutarak onun izahlarını çoğu kez kabul ederdi. Iraklıların Haccâc'ı Halifeye şikayet ettiklerine dair çok örnekler vardır. Halife netice itibariyle bunları önemsemezdi ve böyle davranmakla kötülüğe meyletmiş olurdu. Diğer bir ifadeyle Haccâc'ın, halifeye şikayet edildiğinde bir şekilde yolunu bulup bu işten sıyrılacağını bilmesi, onun Irak'taki aşırı hareketlerine katkıda bulunmuştur.

Bir özel mektupta, Haccâc'ın Halife'den özür dilemesinden başka verebileceği bir mantiki delilinin olmadığı anlaşılmaktadır. Mektubu yazan kişi, valinin kendisine saygısızlık yaptığını Halifeye şikayet eden Enes b. Mâlik'tir. Enes b. Mâlik, hatırlanacağı gibi Hz. Peygamber'in hizmetkârı ve sahâbîsi olup Haccâc zamanında toplumda hürmet gören ve Hz. Peygamber'in hadislerini ezberleyen biriydi. Haccâc, onun boynuna valilik mührünün damgasını taşıyan bir yaka taktırmakla onu küçük düşürmüştü.¹³ Enes Irak'ta valiye karşı isyan eden eski ordu komutanı İbn Eş'as'a sempati göstermekle itham edilmişti. Enes'in oğullarından biri olan Abdullah, İbn Eş'as'ın adamları arasındaydı.¹⁴ İbn Eş'as isyanının bastırılmasından sonra Enes valiye, oğlu adına ricada bulunmak için gider. Vali buna hiddetlenir ve şöyle der:

¹² İbn Abdîrabbih, XX, (1953, 41-46)

¹³ Bu bilgi Hitti tarafından verilmektedir. (1970, 207)

¹⁴ Bk. Câhız, (1968, 386)

"Sen ne hoş geldin, ne de hoş geldin demeye layıksın. Ey karışada işi iyi gidip de avare dolaşan adam! Allah belanı versin! İlk Ebu Turab* şimdi de İbn Eş'as. Allah'a yemin olsun ki, seni sakız gibi parçalara ayırır, dikenli ağaç gibi böler, vahşi develere vurur gibi döver ve kertenkele gibi çıplak vaziyette soyarım."¹⁵

Enes şok olmuştu ve valiye kiminle konuştuğunu sordu. Haccâc:"Seni kastediyorum, Allah seni yok etsin!" dedi. Halife, Enes'e yapılan bu aşağılayıcı davranışı mü'minlerin lideri olarak kendi şahsına bir hakaret olarak kabul etti. O, Haccâc'a bu meselede hakaretvari ve azarlama içeren bir mektup yazdı.¹⁶ Haccâc vaziyetin daha da kötüye gitmemesi için herhangi bir davranışta bulunmak istemedi ve Halifenin elçisi huzurunda Enes'ten özür dilediğini gösterme çabası içine girdi. Akabinde Halifeye, mazeretini belirten ve bir daha Enes'e ve benzerlerine saygısızlıkta bulunmayacağını söz veren mahiyette bir mektup yazdı.¹⁷

Haccâc'a göre Irak'ın meseleleri net bir şekilde ele alınmış değildi. Ebu Mushir'den rivayet edildiğine göre Haccâc, Abdümelik'e bir defasında şöyle yazdı:

"Allah Mü'minlerin Emiri'ne iyilikler ihsan etsin. Irak'ta nifak yumurtlamış durumda ve gelişmekte. Mülkün tam merkezini yurt edinmiştir. Bu durum, her tarafa hükmetmiş ve ateşini saçmaktadır. Bölgede her çağrı yapana icabet edilmekte, her çağrı kabul görmektedir. Eğer Mü'minlerin Emiri kabul eder ve gerekli görürse bana izin versin ki bu yuvaları dağıtayım."¹⁸

Abdümelik buna şu cevabı verir:

"Ey Haccâc, bu hususta yavaş ol! Mü'minlerinin Emiri'nin, dizginleri senin koca ellerine vermeye ve heyecanını kullanmaya ihtiyacı yok. Zarar vermene de izin vermeyecektir. Mü'minlerinin

* Ebû Turab, Hz. Ali'nin künyesidir. (Çeviren)

¹⁵ A.y., s. 386.

¹⁶ A.y.

¹⁷ A.y.

¹⁸ A.y.

Emiri, ateşi sönmüş ve sakinlerinin gürültüsü kesilmiş bir bölgeye bunu yapmaz.”¹⁹

Maalesef Irak'taki isyan ateşi ne durdu ne de Iraklılar Emevîlere karşı besledikleri nefretten vazgeçmeye yanaştılar. Aka-binde Haccâc, Halifenin desteğiyle onlara en sert şekilde muamele etti. Bu yüzden Halifeyle valisi arasında karşılıklı güven, dostluk, sevgi ve iyi niyet ilişkisi oluştu. Haccâc'ın Şam ziyaretleri bu ilişkiyi pekiştirirdi.²⁰

Abdülmelik'in Emevî tahtını, kendi kardeşlerini dışlayıp oğullarına hasretmesi kararı Haccac'ın tavsiyesiyle olmuştu. Bu hadiseden dolayı Halife Ömer b. Abdülaziz'in babası Abdülaziz b. Mervan valiyi asla affetmedi. Abdülmelik ölümünden önce oğlu Velid'i veliahd tayin etti ve Haccâc Irak'ta vali olarak hayatta olduğu müddetçe hiçbir şeyden de korkmadı. Halifenin vefatından kısa bir süre önce Velid'e yaptığı son tavsiye şu olmuştu:

"Kardeşin Abdullah'ın Mısır'daki görevine son verme! Amcan Muhammed b. Mervan'a dikkat et ve onu Hicaz'da vali olarak tutmaya devam et! Haccâc'a gelince, onun sana olan ihtiyacından çok, senin ona ihtiyacın var. Ali b. Abdullah'ı gözet ve ona iyi davran!"²¹

Yukardaki ifadede, ölmekte olan Halifenin, valisini nasıl değerlendirdiği açıktır. Halife 705 tarihinde öldüğünde Haccâc Kûfe' de bir konuşma yapar ve şöyle der:

"Allah başınıza Abdülmelik'i seçmişti. Hak üzere olanlara yumuşaklıkla, sapıtmışlara da sertlikle davranmak gerekir. O (Abdülmelik) istikamet üzere olan halifelerin dördüncüsüdür. Allah kendi katından bir lütuf olarak onu seçip aldı ve öncekilere kavuşturdu. Halife zekada, yiğitlikte, kararlılıkta, sabırda ve Allah'ın

¹⁹ A.y.

²⁰ Dietrich (1970, 42)

²¹ Câhız, III, (1963, 225) ve Suyûfî (1970, 225)

emirlerini ikamede kendi benzerini tayin etti. Ey insanlar, onu dinleyiniz ve ona itaat ediniz! Yanlış yapmaktan sakını- nız! Yanlış ancak sahibine zarar verir. Size nasıl muamele ettiğimi gördünüz. Muhalefetinizi biliyorum. Ancak sizi bununla beraber kabul ediyorum. Sizin için benden daha güçlü ve sizi benden daha iyi bilen birini bilmiş olsaydım vali olmazdım. Bana karşı dikkatli olun! Kim konuşursa öldürürüz, kim susarsa eceliyle ölür gider.”²²

Haccâc'ın korkulan kişiliğinden dolayı idarenin Velid'e geç- mesine hiçbir kimse muhalefet göstermedi. Genç Halife, valinin sadık hizmetinden hoşlanmıştı. Bu andan itibaren Haccâc, yeni Ha- life tarafından tanınan tam bir serbestiyetle Irak'ı ve doğu bölgeleri- ni idare etmeye başladı. Bununla beraber vali, hayır murad ederek aradaki güvene ihanet etmedi.

Resmi ilişkiden ziyade şahsi ilişkiler, valiyle Mervanî hane- danı arasındaki bağları güçlendirdi. Yezid b. Abdülmelik, Haccâc'ın Yemen valisi olan kardeşi Muhammed'in kızıyla evlendi. Bir genç olan Yezid, daha sonra 720-24 yılları arasında hilafete geçen II. Yezid'dir. Haccâc ismi, valinin şerefine, bu evlilikten dünyaya gelen ilk çocuğa verildi.²³ Bundan başka Haccâc, kızı Cariye'yi Velid'in Mansur adındaki oğluna verdi. Haccâc da Mervanî ailesinin bazı asil kişilerinin isimlerini üç oğluna isim olarak vermişti.²⁴

Valinin Abdülmelik'e ve I. Velid'e samimi bağlılığı kısaca I. Velid'in şu cümlesinde ifadesini bulmuştu: "Abdülmelik, 'Haccâc benim için gözlerimle burnum arasında yer alan deri misalidir' der- di. Ben ise, 'o yüzümün derisidir' diyorum.”²⁵

3. Haccâc'ın Süleyman'la Karşıkarşıya Gelmesi

Valinin genel itibariyle Emevî ailesi, özellikle de Mervanîlerle olan ilişkisinin bütünüyle iyi olduğunu düşünmek yan-

²² Bu konuşmanın tümü için bak. İbn Abdırabbih, XX, (1953,132-33)

²³ Dietrich, (1970,42)

²⁴ A.y.

²⁵ Ebu'n-Nasr (1962,26) İbn Abdırabbih, XX, (1953, 91)

lış olacaktır. Hakikatte Abdülmelik'in tavsiyesiyle kardeşlerin hali-felikten dışlanması, diğer Mervanîlerin de gözlerini tahta dikmelerine sebep olmuştur. Vali de bu tür davranışları takibedyordu. I.Velid'in kardeşlerini idareden dışlaması onun için bir avantajdı, fakat Velid'in kendisinden sonra tahta geçireceği evladı yoktu. Bu yüzden güçlü durumda olan Süleyman b. Abdülmelik, Haccâc'ı denedi ve onu Mervanî ailesinin içişlerine müdahalesinden dolayı ciddi bir şekilde azarladı. Ona tehditvari bir mektup yazdı.²⁶ Haccâc bir vesileyle mektuba şu cevabı verdi:

"Rahman ve Rahim olan Allah'ın adıyla. Haccâc b. Yusuf'tan Süleyman b. Abdülmelik'e!

Hakka tabi olana selam olsun!

Bana, hakikat perdesi yırtılmış kimselerden biri olduğumu yazmışsın. Sen kabiliyetlerimi değil de kabahatlerimi bulup yazdın. İyiliklerimi bir tarafa atıyor, hakkımı görmüyorsun. Allah'ın hakkını da alıyorsun. Güçlü biri olduğumu söylemişsin. Bana göre sen toy bir delikanlısın. Aptallığından ve delikanlılığından dolayı affedilebilirsin. Senin birinin koruması altında olman gerekiyor.

Mektubundan anladığıma göre, benim hayatıma kıyasla senin aklında zayıflık emareleri var ve parlak rüyalar görmektesin. Büyük olan baban idi. Sen valiyi neden Allah'ın emirlerine göre değil de kendi fikirlerine göre değerlendiriyorsun ve neden Allah'ın istediği şekilde değil de kendi arzu ettiğin gibi araştırmaktasın? Öfkeni bastır, düşmanına korkusuz olduğunu göster, stratejini ondan gizle! Onu uyardırma ki senin planlarının farkına varmasın ve sen de onun tedbirlerinden planlar çıkarasın. Fakat sen, bilinmesi gerekenleri kavrayamamışsın ve sana, işlerinde akılla hareket etmek nasip olmamıştır. Kötü planlar kurmakta Şeytan sana rehberlik etmiş. Bundan dolayı terbiyen az ve tabiat itibariy-

²⁶ Bu mektup için bk. Şerâre (1950, 199-200)

le aptalsın. Şeytan gelip seni kontrolüne almış ve sana, seni hataya düşürecek o şeyi yaptırmadıkça, "Sen mükemmel bir adam olmayacaksın" demiş. Sen onu dinlemiş ve onun yalanlarına yer açmışsın.

Bu vaziyetinle Allah sana hükümdarlığı bağışlarsa Zeynep bint Yusuf'u göğüslerinden asarsın. Senin ona yapacağın bu saygısızlıkla Allah'tan onu şerefleymesini niyaz edeceğim. Sen her ne kadar omuzunda Şeytan oturmuş olduğu halde bana mektup yazsan da Allah bunu başarmana izin vermeyecektir. Şeytan bu alçaklıktan hoşnut durumda ve senin aptallığa susamana sebep olmuştur. O, hak hususunda sana rehber olmayacak, seni sadece helak olmaya götürecektir.

Halifelik için ağzından salyalar akmakta ve tekebbür içindedir. Sen bunu elde ettiğin zaman bunun süresi seninle sona ermeyecektir. Bu, Allah'ın işidir. Bunu sana ilham etmesini diliyorum ki ona karşı minnettar olasın ve ayrıca, babanın ve kardeşinin gözetliğini sen de gözetesin ve ben de onlara karşı nasıl idiysem sana da öyle olacağım.

Allah bu işi senden uzaklaştırmak istedi. Bunu senden daha layık birisinin eline verecek. Çünkü Şeytan senin burun deliklerine üflemiş. Bunlar benden sana bir nasihattir. Eğer kabul edersen bil ki bu tür nasihatlerin devamı gelecektir. Eğer reddedersen sana nasihatleri terk edeceğim. Ben Haccâc.²⁷

Vali, Süleyman'ın iktidara gelmesini engellemek için elinden geleni yaptı. Bu durum ortaya çıktığında Süleyman, Velid'in yerini almak üzereydi ve şans eseri olarak vali, Velid'in ölümünden bir yıl önce öldü. 715'te Süleyman b. Abdülmelik hilafete geçti. Artık Haccâc yoktu. Hikaye burada bitmiyordu. Süleyman, Haccâc'ın sadık dostları olarak bilinenlere merhametsizce davranmaya karar verdi. Tecrübeli komutan ve doğu bölgelerinin fatihi olan Kuteybe b. Müslim zamanın de-ğiş-

²⁷ İbn Abdirabbih, XX, (1953, 68-70)

tiğini görünce savaş meydanından çekildi ve başkent Merv şehrine yerleşti. Süleyman'a karşı isyan bayrağını yükseltmeye çalıştı, fakat kendi askerleri tarafından öldürüldü.²⁸ Bunun üzerine Emevî şiiirinin büyük ustası Farazdak, Temîm kabilesinin adamlarına Halife Süleyman'a olan sadakatlerinden ve Kuteybe'yi ortadan kaldırmalarından dolayı methiyeler yağdırdı.²⁹

Doğuda dikkate değer diğer bir komutan Muhammed b. el-Kasım çeşitli suçlarla itham edilip yakalandı ve ardından idam edildi.³⁰ Bu iki komutanın ortadan kaldırılması, doğuda seferde bulunan Müslüman Arap ordularının durmasına sebep oldu. Halife Süleyman'ın baskı uygulamaları şiddetli bir öfkeyle devam ediyordu. Bu sırada Endülüs valisi olan Musa b. Nusayr'i Şam'a çağırıldı ve azletti.³¹

Yeni Halifeye göre güçlü valilerin ortadan kaldırılması Emevîlerin üstünlüğü elde etmesi için ön şarttı. O, Halifeyle boy ölçüşebilecek hiçbir valinin olmasını istemiyordu. Hilafette iki yıl kaldı ve çok para ve insan gücü harcadığı "İstanbul'un fethi" projesinde başarısız kalıp sefil bir şekilde ölüp gitti.

Düşük karakterli bir insan olan Süleyman, insanları Haccâc'a küfrettirme gibi bir adeti ihdas etti. Bir defasında mevaliden olan valisi Yezid b. Ebu Müslim'e, Haccâc'ın Cehennem'in en alt tabakasına gidip gitmediğini sorunca Yezid şöyle cevap verdi: "Ey Mü'minlerin Emiri! Kıyamet gününde Haccâc babanın sağ elini ve kardeşinin de sol elini tutmuş olduğu halde gelecektir ve sen de o anda onu Cehennemde istediğin yere koy!"³²

Heysem b. Adî bir defasında Iraklı bir heyetin üyesi olarak hi-

²⁸ Saunders (1965, 90), İbn Haldûn, III, (1957, 149-151) Ebû Nasr (1962, 24)

²⁹ Kerim el-Bustânî, II, (1960, 130, 312, 314-16)

³⁰ Saunders (1965, 90)

³¹ Saunders (1965, 90)

³² Bk. Cahız, II, (1968, 395)

lafete seçilmesinin hemen akabinde Süleyman'ı ziyaret etti. Halife onlara, Haccâc'a hakaret ve lanette bulunmalarını emretti. Onlar da emre itaat edip ölmüş valiye küfürler savurdular. Süleyman bundan tatmin olmadı ve şöyle bağırdı: "Ne de kısa bir küfür bu! Allah'ın düşmanı Haccâc bir mektubunda bana şöyle demişti: Sen sadece bir kalemin koyduğu bir noktadan ibaretsin. Eğer baban ve kardeşinin bana davrandığı gibi davranırsan ben de sana, onlara karşı nasıl davrandıysam öyle davranırım. Aksi halde ben Haccâc'ım, sen ise bir noktasın. Dilersem seni siler, dilersem sana destek olurum." Süleyman, "İşte bu yüzden Allah ona lanet etsin." diyorum.³³

Lanetleme işi daha etkin bir şekilde devam etti. Bu, Süleyman'ı tamamen tatmin etmek içindi.³⁴ Farazdak'ın Haccâc'ı ölümünden sonra bile hicvetmesinin ve halife Süleyman'a methiyeler söylemesinin sebebi budur. Farazdak gibi bir şair olan Cerir de Halife'ye birçok methiyeler yazmıştı. Fakat Haccâc'a saygısından dolayı onun hakkında sessiz kalmaya devam etti. O, Haccâc'ın şairi olarak nam salmış olduğunun farkında olduğu halde ona herhangi bir mersiye yazmadı. Divanı buna şahitlik etmektedir.

Süleyman'ın siyaseti şümüllü neticeler doğurdu. Haccâc'ın yeğeninin kocası olan II. Yezid 720 tarihinde hilafete geçince manzara, Halife Süleyman'ın taraftarlarından olan ve Haccâc'ın ailesini ortadan kaldırmaya çalışan Irak valisi Yezid b. Mühelleb'in aleyhine döndü. Yezid ayaklandı ve sonra kılıçtan geçirildi. Ailesi de yeni Halife tarafından ortadan kaldırıldı. İki Arap kabilesi olan Kuzeyli Kaysilerle Güneyli Kelb kabilesi arasındaki kan davaları tekrar gün yüzüne çıktı ve bu da Emevî rejimini karışıklığa sevketti. Bu son olayın Emevî yönetimini zayıflattığı açıkça ortadadır.³⁵

Haccâc'la Mervanî ailesi arasındaki ilişki, siyasi gücün geçici olduğunu canlı bir şekilde göstermektedir. Vali, kabiliyet ve gücünü Emevî idaresini pekiştirmek için kullanmıştı. Emevî ailesine çok

³³ A.y. s. 397

³⁴ A.y.

³⁵ Holt (1970, 93-94)

sadık bir şekilde hizmet etti ve kendisine duyulan güvene de asla ihanet etmedi. Abbasîler döneminde (750-1258) bu tür fırsatları yakalayan Büveyhiler ve Selçuklular böyle davranmadılar. Haccâc kendisine değer veren ve bol bol ihsanlarda bulunan Abdülmelik'e öyle sadıktı ki bu sayede Halifenin gözbebeği olmuştu.³⁶ Abdülmelik iktidarı oğluna teslim ederken hiçbir şeyden korkmamıştı. Çünkü itaati sağlayan, hukuk ve düzeni ayakta tutan ve gerektiğinde şiddetini kullanan Haccâc vardı.

İktidarlar fanidir. Haccâc'ın, Velid'e, genç yaştaki oğlu Abdülaziz'i veliahd olarak tayin etmesine dair tavsiyesinin öldürücü bir hata olduğu açıkça ortaya çıkmış ve bu durum 714'te ölümünden sonra Haccâc'ın ailesine pahalıya mal olmuştur. Süleyman cimri ve düşük karakterli biriydi. Onun düşüncesizliği ve intikam hissi Emevî idaresini içeride zayıf düşürdü. Ayrıca bu durum, 750'de yıkılan Arap merkezli Emevî devletinin enkazı üzerine daha cihanşümul bir devlet tesis eden Abbasîlerin (Hz. Peygamber'in amcası Abbas'ın torunları) üstün geldikleri sırada yönetimi yıkımın eşiğine getiren temel unsurlardan biriydi.

Kaynakça

Ebu'n-Nasr, Ömer, el-Eyyamu'l-Ahire li'd-Devleti'l-Emevîyye, Beyrut, el-Matbeatu'l-Ehliyye, 1962.

Divanu'l-Farazdak, Editör: Kerim el-Bustânî, 1960, I. Ve II. Bölümler, Dar Sadr ve Dar Beyrut.

Dietrich, A. "Hajjaj b. Yusuf" Encyclopaedia of Islam, New Edition, vol. III, Leyden, E. J. Brill.

Hitti. P. K. History of the Arabs, 10. baskı, Londra, Macmillan.

Holt, P. M. Lambton. A. K. S ve Levis. B. The Cambridge History of İslâm. I. Bölüm, Londra, Cambridge Universty press.

³⁶ Bk. 3 nolu başlık.

İbn Abdirabbih, Muhammed, el-Ikdu'l-Ferîd, Editör: Kerim el-Bustânî, XV ve XX. Bölümler, Beyrut 1953, Matbatu'l-Menahil.

İbn Haldûn, Abdurrahman, Kitabu'l-İber ve Divânu'l-Mubtedei ve'l-Haber fi Eyyâmî'l-Arab ve'l-Acem ve'l-Berber ve men Aserehum min zevi's-Sultâni'l Ekber, III. Bölüm, Beyrut: Daru'l-Kitabi Lübnani, 1957.

Câhız, Amr b. Bahr, el-Beyân ve't-Tebyân, I-IV. bölümler, Kahire: Matbaatu'l-Hancî ve Beyrut, 1968, Matbaatu'l-Hilal.

Nicholson, R. A., A Literary History of the Arabs, London: Cambridge University Pres, 1969.

Oseni, Z. I., Hajjaj b. Yusuf es-Sekafî (661-714) Portrayed in Umayyad Arabic Poetry, (Doktora Tezi) University of Abadan 1981.

Z. I., Jarir's Panegyries on Hajjaj b. Yusuf es-Sekafî (661-714), 1985.

Saunders, J. J. A History of Medieval İslâm, Londra 1965.

Şerare, Abdullatif, Haccâc Tagiyetu'l-Arab, Beyrut: Daru'l-Maksuf 1950.

Suyûtî, Celaluddîn, History of the Caliphs, trc: Henry Sullivan Jarrett, Amsterdam Oriental Pres, 1970.

Taberî, Muhammed b. Cerîr, Tarihu'r-Rusûl ve'l-Mulûk, editör: Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim, Kahire: Daru'l-Maarif, 1964.

Tevhîdî, Ebu Hayyân, el-Basâir ve'z-Zehâir, editör: İbrahim Kaylânî, III. Blüm, Şam: Matbaatu'l-Atlas ve Matbaatu'l-İnşa, tarihsiz.

Vaglieri, L. Y. "Abdarrahman b. Aş'as", Encyclopaedia of Islam, New Edition, vol. I.

