

ISSN 2147-0049



**RECEP TAYYIP ERDOĞAN ÜNİVERSİTESİ  
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ**

**2**

**2012**

(Sayı | Issue | العدد: 2)

**JOURNAL OF DIVINITY FACULTY** مجلة كلية الإلهيات  
**OF RECEP TAYYIP ERDOGAN UNIVERSITY** بجامعة رجب طيب أردوغان

Rize 2012

ISSN 2147-0049

**RECEP TAYYIP ERDOĞAN ÜNİVERSİTESİ İLAHIYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ**  
JOURNAL OF DIVINITY FACULTY OF RECEP TAYYIP ERDOĞAN UNIVERSITY

مجلة كلية الإلهيات بجامعة رجب طيب أردوغان

**2**

2012

Rize, Türkiye

**Sahibi | Owner | مالك**

Prof. Dr. Süleyman MOLLAİBRAHİMOĞLU

Dekan | Dean | عميد

**Editör | Editor | رئيس التحرير**

Doç. Dr. Ahmet İshak DEMİR

**Editör Yardımcıları | Co-Editors | شارك في التحرير**

Yrd. Doç. Dr. Süleyman TURAN  
Arş. Gör. Ümit ERKAN

**Yayın Kurulu | Editorial Board | هيئة التحرير**

Prof. Dr. Yavuz KÖKTAŞ  
Doç. Dr. Hasan AYIK  
Doç. Dr. Hüseyin KARAMAN  
Doç. Dr. Latif TOKAT  
Doç. Dr. Nebi GÜMÜŞ  
Doç. Dr. Şevket TOPAL  
Doç. Dr. Zafer ERGİNLİ  
Yrd. Doç. Dr. Faruk SANCAR  
Yrd. Doç. Dr. İlyas KARSLI

**Son Okuma | Last Reading | القراءة النهائية**

Arş. Gör. Abdurrahman HARBİ  
Arş. Gör. Emine SAYKAL  
Arş. Gör. İlyas YILDIRIM  
Arş. Gör. İsmail HACIAHMETOĞLU  
Arş. Gör. Muhammet Hanefi SULUOĞLU  
Arş. Gör. Muzaffer ÜZÜMCÜ

**Kapak Tasarım | Cover Design | تصميم الغلاف**

Öğr. Gör. Gökçe ARİFOĞLU

**Sayfa Düzenleme | Page Design | تخطيط الصفحة**

Arş. Gör. Hakan Bilgin SARUHAN  
Arş. Gör. Muhammed Nurullah TURAN

**Arapça Çeviri | Arabic Translators | المترجمون**

Yrd. Doç. Dr. Mustafa IRMAK  
Yrd. Doç. Dr. Rifat Resul SEVİNÇ  
Öğr. Gör. Erdoğan ALBAYRAK  
Öğr. Gör. Hasan UÇAR  
Öğr. Gör. İsmail BAYER  
Öğr. Gör. Mehmet Emin YAĞCI  
Öğr. Gör. Muhammet Mücahit ASUTAY

**Baskı | Printing | طباعة**

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Matbaası,  
RİZE / TÜRKİYE

**İletişim | Corresponding | المراسلة**

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi  
İlahiyat Fakültesi, RİZE / TÜRKİYE  
ilahiyatdergi@erdogan.edu.tr  
Tel: +90 464 214 11 21  
Fax: +90 464 214 11 24

**Web Sayfası | Web Page | صفحة ويب**

<http://ilahiyat.erdogan.edu.tr/dergi>

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (RTEÜİFD), yılda iki kez yayımlanan hakemli bilimsel bir dergidir. Dergide yayımlanan yazıların her türlü içerik ve dil sorumluluğu yazarlarına aittir. Yayımlanan yazılara telif ücreti ödenmez. Yazılar, yazarlarının yeniden yayımlama hakkı hariç, yayıncı kuruluşun izni olmadan kısmen veya tamamen bir başka yerde yayımlanamaz.

RECEP TAYYİP ERDOĞAN ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ  
2 (2012)

**Danışma ve Hakem Kurulu | Advisory Board | هیئة الإستشارة و التحکیم**

- Prof. Dr. A. Bülent ÜNAL, *Dokuz Eylül Ü.*  
Prof. Dr. Abdurrahman HAÇKALI, *R. Tayyip Erdoğan Ü.*  
Prof. Dr. Abdurrahman KURT, *Çanakkale 18 Mart Ü.*  
Prof. Dr. Adnan Bülent BALOĞLU, *DİB*  
Prof. Dr. Ahmet Hakkı TURABI, *Marmara Ü.*  
Prof. Dr. Ahmet KOÇ, *Marmara Ü.*  
Prof. Dr. Ahmet Saim ARITAN, *Necmettin Erbakan Ü.*  
Prof. Dr. Ahmet YÜCEL, *Marmara Ü.*  
Prof. Dr. Ali AKDOĞAN, *Recep Tayyip Erdoğan Ü.*  
Prof. Dr. Ali İhsan YİTİK, *Dokuz Eylül Ü.*  
Prof. Dr. Ali Rıza AYDIN, *Ondokuz Mayıs Ü.*  
Prof. Dr. Bilal KEMİKLİ, *Uludağ Ü.*  
Prof. Dr. Faruk BOZGÖZ, *Dicle Ü.*  
Prof. Dr. Hacı Ahmet ÖZDEMİR, *Necmettin Erbakan Ü.*  
Prof. Dr. Halil İbrahim BULUT, *Sakarya Ü.*  
Prof. Dr. Himmet KONUR, *Dokuz Eylül Ü.*  
Prof. Dr. Hüseyin YAZICI, *İstanbul Ü.*  
Prof. Dr. İbrahim EMİROĞLU, *Dokuz Eylül Ü.*  
Prof. Dr. İbrahim Hakkı AYDIN, *Atatürk Ü.*  
Prof. Dr. İbrahim Hilmi KARSLI, *Recep Tayyip Erdoğan Ü.*  
Prof. Dr. Kemal YILDIZ, *Marmara Ü.*  
Prof. Dr. Levent ÖZTÜRK, *Sakarya Ü.*  
Prof. Dr. Mahmut AYDIN, *Ondokuz Mayıs Ü.*  
Prof. Dr. Mehmet DALKILIÇ, *İstanbul Ü.*  
Prof. Dr. Mehmet Zeki AYDIN, *Marmara Ü.*  
Prof. Dr. Metin ÖZDEMİR, *Cumhuriyet Ü.*  
Prof. Dr. Mevlüt KAYA, *Ondokuz Mayıs Ü.*  
Prof. Dr. Muhammed AYDIN, *Sakarya Ü.*  
Prof. Dr. Murat AKGÜNDÜZ, *Harran Ü.*  
Prof. Dr. Nihat DALGIN, *Ondokuz Mayıs Ü.*  
Prof. Dr. Osman KARADENİZ, *Dokuz Eylül Ü.*  
Prof. Dr. Sadık Kemal SANDIKÇI, *R. Tayyip Erdoğan Ü.*  
Prof. Dr. Saffet KÖSE, *Necmettin Erbakan Ü.*  
Prof. Dr. Salih Sabri YAVUZ, *Recep Tayyip Erdoğan Ü.*  
Prof. Dr. Soner GÜNDÜZÖZ, *Ondokuz Mayıs Ü.*  
Prof. Dr. Yaşar DÜZENLİ, *İstanbul Ü.*  
Doç. Dr. Adem EFE, *Süleyman Demirel Ü.*  
Doç. Dr. Ahmet ALBAYRAK, *Uludağ Ü.*  
Doç. Dr. Ahmet ÇAKIR, *Ondokuz Mayıs Ü.*  
Doç. Dr. Ali ÇAVUŞOĞLU, *Erciyes Ü.*  
Doç. Dr. Aliye ÇINAR, *Karamanoğlu Mehmetbey Ü.*  
Doç. Dr. Cengiz BATUK, *Ondokuz Mayıs Ü.*  
Doç. Dr. Halil İbrahim KAÇAR, *Marmara Ü.*  
Doç. Dr. Halil İbrahim ŞİMŞEK, *Hittit Ü.*  
Doç. Dr. Hasan Hüseyin BİRCAN, *Necmettin Erbakan Ü.*  
Doç. Dr. İrfan BAŞKURT, *İstanbul Ü.*  
Doç. Dr. Muammer ERBAŞ, *Dokuz Eylül Ü.*  
Doç. Dr. Mustafa ALICI, *Erzincan Ü.*  
Doç. Dr. Müfit Selim SARUHAN, *Ankara Ü.*  
Doç. Dr. Ömer Faruk YAVUZ, *Cumhuriyet Ü.*  
Doç. Dr. Salih ÇİFT, *Uludağ Ü.*  
Doç. Dr. Yunus MACİT, *Ondokuz Mayıs Ü.*  
Yrd. Doç. Dr. Ahmed el-MERAĞI, *R. Tayyip Erdoğan Ü.*  
Yrd. Doç. Dr. Ali KUMAŞ, *Recep Tayyip Erdoğan Ü.*  
Yrd. Doç. Dr. Bayramali NAZIROĞLU, *RT Erdoğan Ü.*  
Yrd. Doç. Dr. Erdal KAYA, *Recep Tayyip Erdoğan Ü.*  
Yrd. Doç. Dr. İhsan ARSLAN, *Recep Tayyip Erdoğan Ü.*  
Yrd. Doç. Dr. M. Süheyl ÜNAL, *R. Tayyip Erdoğan Ü.*  
Yrd. Doç. Dr. Memduh en-NABI, *R. Tayyip Erdoğan Ü.*  
Yrd. Doç. Dr. Mustafa HOCAOĞLU, *RT. Erdoğan Ü.*  
Yrd. Doç. Dr. Mustafa IRMAK, *Recep Tayyip Erdoğan Ü.*  
Yrd. Doç. Dr. Rıfat Resul SEVİNÇ, *R. Tayyip Erdoğan Ü.*  
Yrd. Doç. Dr. Yusuf BİLEN, *Atatürk Ü.*

RECEP TAYYİP ERDOĞAN ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ  
2 (2012)

**Yayın İlkeleri**

1. Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (RTEÜİFD), sosyal bilimler alanında yılda iki kez yayımlanan hakemli bir dergidir.
2. RTEÜİFD'nin yayın dili Türkçe'dir. Ayrıca Arapça ve İngilizce bilimsel çalışmalar da yayımlanır. Diğer dillerdeki çalışmalara Yayın Kurulu karar verir.
3. RTEÜİFD'nde telif ve tercüme makale, sadeleştirme, edisyon kritik, kitap ve sempozyum değerlendirme çalışmaları yayımlanır.
4. Dergiye gönderilen çalışmalar, akademik standartlara uygun ve orijinal olmalıdır.
5. Dergiye gönderilen yazılar başka bir yerde yayımlanmamış ya da yayımlanmak üzere gönderilmemiş olmalıdır.
6. RTEÜİFD'nde yayımlanmak üzere gönderilen telif makaleler, Yayın Kurulu tarafından incelendikten sonra konunun uzmanı üç hakeme gönderilir ve rapor çoğunluğuna göre yayımlanır.
7. Çeviri ve sadeleştirme yazılarında gönderiye metinlerinin orijinallerinin bir kopyası bilgisayar ortamına aktarılmak suretiyle eklenmelidir.
8. Telif ve tercüme makalelere; 50-100 kelime arasında Türkçe ve İngilizce özet ile anahtar kelimeler de eklenmelidir.
9. Bir sayıda aynı yazara ait (telif veya çeviri) en fazla iki çalışma yayımlanabilir.
10. Yayımlanan yazılar için telif ücreti ödenmez.
11. Yayımlanmayan yazıların dergi arşivinde saklanma hakkı mahfuzdur.
12. Yazar, RTEÜİFD'nde yayımlanmış yazılarını, daha sonra başka platformlarda da yayımlayabilir.
13. Dergi yazım ilkelerine uyulmadan dergiye gönderilen yazılar, hakeme sevk edilmeden düzeltilmesi için yazara iade edilir.
14. Burada belirtilmeyen hususlarda karar vermeye Yayın Kurulu yetkilidir.

**Yazım İlkeleri**

1. Yazılar, Ms, Word dosyası olarak yazar ismi olmaksızın gönderilmelidir.
2. Son aşamaya gelen makalenin başlığının hemen altında makale yazarının unvanı, adı-soyadı, kurumu, branşı ve e-posta adresi yer almalıdır.
3. Yazıların sonuna bibliyografya eklenmelidir.
4. **Bicim:** Metin kısmı Bookman Old Style yazı tipi, 10 punto, başlıklar bold olarak ve otomatik numaralandırılmamış; metnin tamamı 1,2 satır aralıkla, dipnotlar ise tek satır aralıkla ve 9 punto ile yazılmalıdır.
5. Gönderilen yazılar; A4 kağıdın üst ve alt 5,5; sol ve sağ 4,6 cm boşluklu ve 30 sayfayı aşmamalıdır.
6. Dergimizde dipnot kaynak gösterim sistemi kullanılmaktadır.

**Örnek Kullanımlar:**

**Dipnotta:**

Hayrettin Karaman, *Anahatlarıyla İslam Hukuku*, İstanbul 2010, s. 5.

Salih Sabri Yavuz, "Tevbenin İtizali Yorumu", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 10/3 (2010), s. 26.

**Kaynakçada:**

Karaman, Hayrettin, *Anahatlarıyla İslam Hukuku*, İstanbul 2010.

Yavuz, Salih Sabri, "Tevbenin İtizali Yorumu", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 10/3 (2010), ss. 25-40.

**NOT:** Diğer kullanım örnekleri için dergi web sayfasına bakınız.  
(<http://ilahiyat.erdogan.edu.tr/dergi>)

**Yayın Takvimi**

Haziran ve Aralık ayları içinde yayımlanan Dergiye senenin her günü müracaatta bulunulabilir. Yazı, inceleme ve raporlama işleminin yetiştigi sayıda yayımlanır.

İÇİNDEKİLER | CONTENTS | المحتويات

**Makaleler**

Ziya Gökalp'in İçtimâi Usûl-i Fıkıh Önerisi ve İzmirli İsmail  
Hakkı'nın Karşı Eleştirisi ..... s. 7-25  
*Şevket TOPAL*

Osmanlı'nın Son Döneminde Rize'de Sosyal Hayat  
(1911-1913)..... s. 27-53  
*Nebi GÜMÜŞ; Ümit ERKAN*

Hz. Peygamber'e Meleklerin Yardımı Hususunda Öne  
Sürülen Bazı İddiaların Değerlendirilmesi..... s. 55-98  
*Mustafa HOCAOĞLU*

الزَّوَايَةِ والتَّارِيخُ : السَّرْدُ والمَزْجُ « غادة رشيد » : لعلي الجارم....نموذجاً  
*Memduh en-NÂBÎ*

Şerif Ahmed b. Yûsuf ve "Risâletün fi Ulûmi'l-Belâğâ" Adlı  
Eserinin Tahkikli Neşri ..... s. 123-163  
*Mustafa IRMAK*

Josiah Royce'un Sadakat Felsefesine Göre Hıristiyanlık Bir  
Sadakat Dini Midir? ..... s. 165-192  
*Mehmet DEMİRTAŞ*

Beyânu'l-Hak Adlı Meâl-Tefsir Üzerine Bir Eleştiri ..... s. 193-232  
*Naif YAŞAR*

**Çeviriler**

Kur'an'ı Anlamada Vakfın rolü ..... s. 233-278  
*İsmail Ahmet et-TAHHAN, çev. Necattin HANAY*

Kur'an'ın Ahlâkî-Hukukî Metinlerine Bağlamsalçı Yaklaşım  
Üzerine Bazı Yansımalar ..... s. 279-300  
*Abdullah SAEED, çev. Faruk ÖZDEMİR*

Hint İnek Tapımının Bugünkü Durumu..... s. 301-320  
*Tadeusz MARGUL, çev. Ali İhsan YİTİK; Aynur YILDIZ*

**Araştırma Notları**

تأملات في علاقة نجيب محفوظ بالأشخاص والأماكن في ضوء قصصه القصيرة .....s. 321-326  
*M. Mücahit ASUTAY*

**Değerlendirme Yazıları**

9. Türkiye Tefsir Akademisyenleri Buluşması ve Kur'an  
Nüzülünün Mekke Dönemi Sempozyumu ..... s. 327-332  
*Necattin HANAY*

Ebû Dâvud'un Sünen'i (Kaynakları ve Tasnif Metodu) ..... s. 333-348  
*Şirin GÜL*

İlâhi Dinlerde Yiyecek ve İçecekler ..... s. 349-353  
*Fatma CERAH*

Dostoyevski'de Din Felsefesi Problemleri..... s. 355-359  
*Halime Dinçdağ*

## ZIYA GÖKALP'İN İÇTİMÂİ USÛL-İ FIKİH ÖNERİSİ VE İZMİRLİ İSMAİL HAKKI'NIN KARŞI ELEŞTİRİSİ\*

Şevket Topal

Doç. Dr., Recep Tayyip Erdoğan Ü. İlahiyat F., İslam Hukuku

**Özet:** Gökalp, yaşadığı toplumda eskinin gözden geçirilerek yeni bir hayat tarzının benimsenmesini savunmuştur. Kendisi bu amaçla mevcut İslam hukuk usulü yerine, “*ıçtımâ-i usul-ü fıkih*” adını verdiği örfe dayalı yeni bir usul önermekte idi. İzmirli İsmail Hakki, bu görüşünden dolayı Ziya Gökalp'e şiddetle karşı çıkmış; hukuk usulündeki yenilenmenin klasik esaslar çerçevesinde kalınarak yapılmasını savunmuştur. Ziya Gökalp'in “*ıçtımâ-i usul-ü fıkih*” görüşüne oldukça ciddi ve bilimsel eleştiriler yönelmiştir. O'na göre Gökalp'in önerileri ayakları yere basmayan görüşler üzerine bina edilmiş bir karakter arz etmektedir.

**Anahtar kelimeler:** Hukuk, İslam hukukunda örf, fıkhıta sosyal metot, İzmirli İsmail Hakki, Ziya Gökalp, İslam Hukuku Usulü

### Criticism of İzmirli İsmail Hakki Against to Ziya Gokalp's proposal: “*The Social Method of Fiqh*”

**Abstract:** Gokalp advocated the adoption of revised and a new lifestyle for the society where lived. The Law is the most important element of the change in the world of his thoughts. In this context, Gokalp proposed a new method based on “Orf/tradition” instead of Islamic legal method which was insufficient to solve new problems. He named this new method as a “*Social Methods of the Fiqh*”. In contrast İzmirli İsmail Hakki had strongly opposed to Ziya Gokalp thoughts and advocated the renewal of the legal method should be done in the framework of the classical principles. For this purpose, He had also seriously and scholarly criticized Ziya Gokalp's “*Social Methods of the Fiqh*” İzmirli evaluated and described Gokalp's proposals which were built on unsubstantiated opinions.

**Key words:** Jurisprudence, tradition in Islamic law, social methods of the fiqh, İzmirli İsmail Hakki, Ziya Gokalp, Islamic legal method

اقتراح "اصول الفقه الاجتماعي" لى ضياء كوك آلب و نقد اسماعيل حقي اليزميري ضده

الملخص: دعا كوك آلب إلى النظر إلى القديم في المجتمع الذي يعيش فيه و إلى اتخاذ اسلوب جديد للحياة. ولذلك اقترح اصول الفقه الاجتماعي الذي يعتمد على العرف بدلا من اصول الفقه التقليدي فاعترض عليه اسماعيل حقي اليزميري بشكل شديد وقال التجدد في اصول الفقه يجب أن يكون في إطار المبادئ التقليدية للأصول. و وجه إلى نظريته "اصول الفقه الاجتماعي" انتقادات علمية خطيرة. فبالنسبة له أن نظرية كوك آلب بنيت على آراء ليس لها قواعد محكمة.

\* Bu yazı “*Bir Fikir Hareketinin Yüzyılı: Türk Ocakları Uluslararası Sempozyumunda (İstanbul, 7-9 Mayıs 2012)*” sunulan tebliğ metninin gözden geçirilmiş halidir.

الكلمات المفتاحية: العرف في الحقوق الإسلامية، المنهج الاجتماعي في الفقه، ضياء جوقالب، اسماعيل حتي الإزميري، اصول الفقه الإسلامي.

## I

Osmanlı Devleti'nin son dönemlerinde hem münevverler hem de yönetim kademesinde görev alan zevat, *devleti içerisine düştüğü acizlik görüntüsünden kurtarabilmek adına*, sadece hukuk sahasında değil eğitimin de dâhil olduğu pek çok alanda topluma yeni arayışlar ve çözüm önerileri arz etmişlerdir. Ancak bu çözüm önerilerini daima salt bir aydın hareketi olarak da düşünmemek gerekir. Bazen bu tür teşebbüslerde siyasi iradenin gerçekleştirmek istediği yeniliklere destek verme, hatta aktif olarak rol üstlenme de etkili olmuştur. Bu bağlamda bazı münevverler Osmanlı Devleti'nin kuruluşunu dönemin batıda parlayan yıldızı sosyoloji ilminde ve sosyolojik çözüm önerilerinde aramışlardır. Ülkemizde bu akımın başını *Ziya Gökalp* çekmiştir.<sup>1</sup> Gökalp görüşlerini sosyoloji ilmi ile sınırlı tutmamış, bu ilimden hareketle klasik usulden oldukça farklı, yeni bir fıkıh usulü inşa etmeyi önermiştir. Buna karşılık kendisi de bir yenilenme ve modern dünya ile eşit şartlarda yarışabilme taraftarı olan *İzmirli İsmail Hakkı*, *Ziya Gökalp* ve arkadaşlarına şiddetle karşı çıkmış; hukuk usulündeki yenilenmenin klasik esaslar çerçevesinde kalınarak yapılmasını istemiştir.<sup>2</sup> Bu amaçla *Ziya Gökalp*'ın "*ictimai usul-ü fıkıh*" görüşüne oldukça ciddi ve bilimsel eleştiriler yöneltmiştir. Bu makaledeki temel amaç da, her iki ilim ve fikir adamının usul-i fıkıhla alakalı görüşlerinden yola çıkarak, asırlara dayanan köklü ilim geleneğimizin, daima eleştirilere açık ve kendinden emin bir şekilde gelişimini sürdürdüğüne; bu yolla dinamik ve sağlam bir zemine oturduğuna bir kez daha dikkat çekmektir. Zira

<sup>1</sup> Günay, Ünver, *Kuramsal Yaklaşım ve Türk Sosyolojisi*, Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi Sayı: 21 Yıl: 2006/2 (Kayseri), s. 512.

<sup>2</sup> Küçüköğlü, Mustafa, *İctimai Usul-i Fıkıh Teorisinin Klasik İslam Hukuk Metodolojisi Açısından Değerlendirilmesi* (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Şanlıurfa, 2007, s. 49.



geçmiş ilim geleneğimiz içerisinde *herkes ne söylediğini bilerek söylemeli ve söylediğinin bilimsel hesabını verebilmelidir* anlayışı hâkimdi. Gökalp'in görüşlerine İzmirli'nin eleştirileri de bu ilim geleneğinin tevarüs ettirdiği güzel bir örnek olarak kaynaklarımızda yer almaktadır. İlim ve fikir dünyamızda buna benzer sayısız örnekler mevcuttur.

## II

*Ziya Gökalp* (1875-1924) ve *İzmirli İsmail Hakkı* (1868-1946), Osmanlı Devleti'nin son yılları ile genç Türkiye Cumhuriyeti'nin ilk dönemlerinde yaşamış; fikirleri ve somut önerileri ile adından sıkça söz ettiren birbirinin çağdaşı iki mühim şahsiyettir. Her iki fikir ve aksiyon adamının görüşleri ilim dünyasında olduğu kadar, toplumsal alanda da ses getirmiştir. Kendilerinin ne yapmaya çalıştıkları ve bunda ne ölçüde başarılı oldukları ayrı bir tartışma konusu olmakla birlikte, gerek Ziya Gökalp olsun gerek İzmirli İsmail Hakkı sadece bilimsel çalışmalarda değil, siyasal ya da toplumsal alanla ilgili hususlarda da adlarından söz ettirmişlerdir. Her iki şahsiyetin ortak yönleri ise ciddi bir hukuk bilimi alt yapısına sahip olmalarıdır.

Gökalp ve İzmirli'nin yaşadığı dönemin yapısı gereği, Tanzimat'tan itibaren toplumun geçmişi, bugünü ve geleceği ciddi anlamda tartışılmaya başlanmış; geri kalmışlığın sebepleri üzerinde imal-i fikirde bulunulmuştur.<sup>3</sup> Bu anlamda öncelikle eğitim sisteminden başlamak üzere, toplumun bütün kurumları ile ilgili fikirler serdedilmeye başlanmıştır. Bu fikirler doğal olarak eski ile yeninin karşılaştırılması, bir anlamda mücadelesi halinde cereyan etmekte idi. Ancak bütün bu tartışmalar genel olarak *toplumun aslî gündemi* ve *acil ihtiyacından* kopuktu. Ahmet Ağaoğlu'nun ifadesiyle bir anlamda "*saygı duyulmaya ve övülmeye layık ancak esaslı ve etraflı bir sonuca ulaşmayan çabalar*"dı.<sup>4</sup> Yine de bu dönemde oldukça seviyeli

<sup>3</sup> Şentürk, Recep, *İslam Dünyasında Modernleşme ve Toplum Bilim*, İz Yayıncılık, İstanbul 2006, s. 166 vd.

<sup>4</sup> Ağaoğlu, Ahmet, *Üç Medeniyet* (Haz: Tezer Taşkiran), İstanbul 1972, s. 36.

tartışmaların cereyan ettiğini ifade etmek gerekir.<sup>5</sup> Dikkat çeken husus ise muhafazakâr düşünceyi savunanlar da Batılı fikir adamlarının etkisi altında kalarak yenilikçi fikirler öne sürenler de, kendilerine meşruiyet zemini olarak hep fıkıh ilmini görmüşlerdir. Bu anlamda Ziya Gökalp ve O'nun çizgisini takip edenlerin ilk müracaat kaynakları, hukuki değişime müsait gördükleri örf alanı olmuştur.

Ziya Gökalp örf ile ilgili görüşlerini seçmecî bir tavırla Ebu Yusuf'un "*Örfe müstenit nasların hükmü, örfün değişmesine göre değişiklik gösterir*"<sup>6</sup> hükmü üzerine bina etmiştir.<sup>7</sup> Oysaki Ebu Yusuf'un kastettiği ile Gökalp'in ulaşmak istediği netice birbirinden oldukça farklıdır. Benzer tavır dönemin diğer münevverlerinde de görülür. Sözelimi bu kuraldan hareketle Mansurizade Sait Bey, "*Şeriatta, değişken esaslara dayalı kesin nasların bile, esasları değiştikten sonra, artık bir hükmü yoktur*" görüşünü ortaya koymuş, Ziya Gökalp ise bir adım daha ileri giderek "*Acaba dünyevî işlerle, sosyal hayatla alakalı nasların tamamının örften kaynaklandığı söylenebilir mi?*" noktasına gelmiştir.<sup>8</sup> Bu ifadeler karşısında Gökalp ve kendisi gibi düşünenleri, *klasik çizgiden farklı düşünmeye ve yeni bir metodoloji ihdas etmeye* sevk eden şey nedir? şeklinde bir soruya da muhatap olabiliriz. Bu sorunun bir değil belki birden fazla cevabı vardır. Öncelikle belirtmeli ki yenilik taraftarlarının hayatları daimî fırtınalı, inişli ve çıkışlı olmuştur. Gökalp de bu gidişatın istisnası değildir. Kendisi, hayatının belli bir döneminde *Jön Türkler* hareketinin içerisinde yer almış; bu hareket vasıtasıyla *iktisat, aile, güzel sanatlar, ahlak ve hukuk...* alanlarında yeni bir hayat tarzının ortaya çıkabileceğine inanmıştır. Bu yeni hayat tarzının belki de en önemli ögesini oluşturacak unsur ise hukuktu. Ama kendisi bu

<sup>5</sup> Okur, Kaşif Hamdi, İslam Hukuku Alanında Yenileşme Manifestolarından Bir Kesit: Hakikat-i İslâm ve Usûl-i İctihad, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* (Konya), sayı 3 , s. 36.

<sup>6</sup> Güzelhisarî, *Menafiu'd-Dekâik*, İstanbul 1273, s. 220.

<sup>7</sup> Ebu Yusuf'a söz konusu görüşün bu şekilde kâideleşmesi zaman içerisinde gerçekleşmiştir. Ancak Ebû Yusuf'un kastettiği ile kaideyi kendi görüşüne dayanak yapanların meraminin aynı olup olmadığını ayrıca tartışmak gerekir. Ayrıntılı bilgi için bkz.: Okur, *Hakikat-i İslâm ve Usûl-i İctihad*, s. 41 vd.

<sup>8</sup> Okur, *Hakikat-i İslâm ve Usûl-i İctihad*, s. 42.

amacın gerçekleşebilmesi için mevcut hukukun terk edilerek, bu alanda bir yenilik yapılması kanaatini taşımakta idi.

Gökalp'in önerdiği ve öncülüğünü yaptığı hukukî akım, biraz da dönemin hukuki yenilenme çabaları ve tartışmaları etrafında şekillenmiş yeni bir anlayıştı. Kendisine göre, yeni meseleleri çözmekte yetersiz kalan İslam hukuk usulü yerine, örfe dayalı yeni bir usul önerisi idi. Öncülüğünü yapmış olduğu bu yeni usule ise "*ictimai usul-ü fıkıh*" adını vermiş ve konuyla alakalı fikirlerini yazılı olarak da neşretmiştir. Ziya Gökalp'in fikirlerini Halim Sabit ve Mustafa Şeref gibi münevverler desteklemişlerdir.

Günümüzde de bazı İslam Hukuku araştırmacıları tarafından daha kolay ve çağdaş bir fıkıh anlayışının önerildiği çalışmalar mevcuttur.<sup>9</sup> Bunlar bir dereceye kadar haklı nedenlere sahip olabilirler. Zira İslam hukukunun bizzat kendisi zorlaştırıcı tarafta yer almadığını değişik vesilelerle ifade etmiş ve bu anlayışı hükümlerine de yansıtmıştır.<sup>10</sup> Sözgelimi davalarda en küçük bir şüphenin varlığı dahi sanık lehine yorumlanmıştır.<sup>11</sup> Ancak burada *delilden ve ana çizgiden sapma yoktur. Aksine İslam hukukunun kendi metodolojisinden kaynaklanan alternatiflere yönelme* söz konusudur. İslam hukukunun genel yapısı ve usul anlayışını kendi mecrasından ayırarak farklı bir şekilde yorumlamak ise onun mahiyetini ve fonksiyonlarını göz ardı etmektir. Bu ise asırlardır fıkıh ilmini hem *içerik* hem de *işlevleri* açısından<sup>12</sup> geliştirmeye çabalayan fukahânın birikimini, bir anda yok saymak anlamına gelecektir. İşte bu yüzden Gökalp'in geliştirmeye çalıştığı bu anlayışın ciddi eleştiriler alması kaçınılmazdı. İzmirli de bu noktada Gökalp'i fıkıh ilminin yerleşik kurallarından ve tevarüs eden anlama metotlarından hareketle cid-

<sup>9</sup> Örnek olarak bkz.: Koca, Ferhat, *Kur'ân-ı Kerîm'deki Fıkıhî Hükümlerin Evrensellik ve Tarihselliğini Tespit Konusunda Bir Deneme* (İslam Düşüncesinde Yeni Arayışlar-I içerisinde) Rağbet Yay., İstanbul, 1998, s. 75-178.

<sup>10</sup> El-Karadâvî, Yusuf, *Kolay ve Çağdaş Bir Fıkıh Doğru*, (Çev.: Abdullah Kahraman), İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, Sayı: 3; Konya 2004, s. 57 vd.

<sup>11</sup> Peygamber şöyle buyurmuştur: "*Gücünüzün yettiği kadar, şüphelerle hadleri düşürünüz*" (Ebû Dâvud, Salât, 114; Tirmizi, Hudûd, 2).

<sup>12</sup> Fıkıh usulünün mahiyeti, gayesi, fukahânın eserlerinde takip ettikleri metotlar ve içerik analizleri ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz.: Köksal, A. Cüneyd, *Fıkıh Usulünün Mahiyeti ve Gayesi*, İsam Yay., İstanbul 2008, s. 138 vd.

di eleştiriye tabi tutmuştur. İzmirli'nin ilimlerin tasnifi ile ilgili yazmış olduğu Risale<sup>13</sup> göz önüne alındığında, kendisinin hem batı dünyası filozoflarının ilimler tasnifini hem de Ulemâ tarafından İslamî ilimler sahasında yapılan tasnifleri tetkik ettiği ve özümsemiği görülür. Bu tasniflerin ne şekilde yapıldığı hususu ile ilgili malumatlar bu yazının ana amaçları arasında yer almadığı için ayrıntıya girmeyi burada zait addediyoruz. Ancak İzmirli tarafından her iki tasnifin de bir arada verilmiş olması kendisinin ne kadar müdakkik ve sistem âlimi olduğunu göstermesi bakımından mühimdir. Dolayısıyla *İzmirli'nin, Gökalp'in İçtimai Usul-ü Fıkhnaya yöneltmiş olduğu eleştiriler, bir şahsiyet meselesi değil, tamamen metodolojik kaygılara dayalı bir tenkittir*. Zira kendisi hem klasik hem de çağdaş ilimleri, yeniden tasnif edip yazabilecek seviyede mümtaz bir ilim adamı, aynı zamanda yaşantısı itibarı ile de geleneksel âlim algısından ziyade batılı yaşam tarzına daha yatkın bir kişiliktir. Bu nedenle Ziya Gökalp ile İzmirli arasında cereyan eden usûl tartışmaları pek çok çok açıdan iridenlenmeye muhtaç hususlar içerir.

İşin temeli büyük ölçüde modernleşme cereyanları içerisinde kendisine bir yol haritası çizen mevcut siyasi iradenin, bunu gerçekleştirme esnasında meşruiyetini hangi argümanlara dayandıracağı ile ilgilidir. Mevcut toplumun dayandığı temel meşruiyet zemininin din ve dine dayalı hukuk olduğu göz önüne alındığında, ister istemez lehte ve aleyhte görüşlerin varlığı ile karşılaşırız. Ancak yenilikçi fikirlere sahip olanlarla klasik anlayışı savunanların temel hareket noktaları *bir şeye karşı olmak* veya ona *taraf olmakla* izah edilemeyecek kadar da basit değildir. Zira İzmirli, Gökalp'in görüşlerine eleştiri yöneltirken bir metodolojiden hareketle bunları yapmaktadır. Belki İzmirli'nin temel düşüncesi, ayakları yere basmamış ve ne getirip götüreceği test edilememiş bir sisteme karşı, kendisini asırlık tecrübelerle ispat etmiş bir metodolojinin imkanlarını ve klasikleşen gücünü

<sup>13</sup> Eserin içeriği ve müellifinin kendi el yazısı ile yazdığı tek nüshanın Süleymaniye Kütüphanesi İzmirli Kitaplığı'nda 3759 numarada kayıtlı olduğu bilgisi hakkında bkz.: Şeker, Mehmet, *İzmirli İsmail Hakkı'nun "Tasnif-i Ulûm" Adlı Eseri*, İzmirli İsmail Hakkı Sempozyum Kitabı içerisinde, Ankara 1996, s. 152 vd.

göstermektedir. Zira Ziya Gökalp tarafından gündeme taşınan *ictimâi usûl-i fıkıh*, laikleşme ve modernleşme hareketlerine katkı sağlayabilecek bir proje olarak düşünülmüş, esas fikrini ise iki Fransız sosyolog Auguste Comte ve Emile Durkheim'in toplumcu görüşlerine dayandırmıştır.<sup>14</sup> Gökalp bu projesi ile fıkıh usûlünün sosyolojik bir bakış açısı ile yeniden inşasını önermiştir. Bu anlayışa göre "*fıkıh merkezli bir toplum değil, toplum merkezli bir fıkıh öngörülmüş; toplum neye ihtiyaç duyuyorsa fıkıh onu kanunlaştırmalıdır*" anlayışı verilmeye çalışılmıştır.<sup>15</sup>

Yeni bir usul-i fıkıh önerenlerin ki, Ziya Gökalp de buna dâhildir, temel çıkış noktaları fıkıhın donuklaştırıldığı, yeni olaylara yeni çözümler üretecek olan içtihat kapısının kapatıldığı, şeklinde bir takım gerekçelere dayanır. Aslında yeni olaylar karşısında hiçbir zaman içtihat kapısı kapalı tutulmamış; yeni durumlara uygun fetva ya da içtihatlar kesintisiz olarak devam etmiştir. Bunu, fıkıh kitaplarını inceleyen kimseler rahatlıkla görebilir. İctihat kapısının kapatılması görüşü usul-i fıkıh için söz konusu olduğunda ise, *bu alanın köklü bir değişime kapalı olduğu fakihlerce genellikle ifade edilen bir düşüncedir*. Esasında bu alanın günlük meselelere yeni içtihat geliştirme ameliyesi ile doğrudan bir işi de yoktur. Burada temelde yapılan iş, hukuk alanında uygulanacak hükümlerin kaynaklarını ve hüküm elde etme kurallarını ortaya koymaktır. Dolayısıyla bu alanda yapılan köklü bir değişiklik, sıradan bir durum olmayıp bir köklü zihniyet değişimi projesi anlamına gelecektir. Hele de söz konusu olan şey İslam hukuku olursa, burada kaynaklar hiyerarşisini farklı bir şekle sokarak bu yeni anlayış doğrultusunda içtihatların ya da fetvaların sunulması asırlarca devam eden bir hukuk geleneğinin

<sup>14</sup> Günay, Kuramsal Yaklaşım ve Türk Sosyolojisi, s. 513; Akder, Necati, Ziya Gökalp Âlim ve İdeal Şahsiyeti, *A.Ü.D.T.C.F. Dergisi* (Ankara), C. 3, S. 2, ss. 176; Gürsoy, Şahin-Çapcıoğlu, İhsan, Bir Türk Düşünürü Olarak Ziya Gökalp: Hayatı, Kişiliği ve Düşünce Yapısı Üzerine Bir İnceleme, *AÜİFD* 47 (2006), sayı II, s. 95.

<sup>15</sup> Bu proje sadece Gökalp ile sınırlı kalmamış, Halim Sabit tarafından da çeşitli makaleler yoluyla hararetli bir şekilde savunulmuştur. Bkz.: Şener, Abdulkadir, *İctimâi Usul-i Fıkıh Tartışmaları*, A.Ü. İslam İlimleri Enstitüsü (V), Ankara 1982, s. 234. Ayrıca neden fıkıh toplumu değil de, sosyoloji toplumu kurulmaya çalışılmıştır? Sorusunun muhtemel cevapları hakkında bkz.: Şentürk, *İslam Dünyasında Modernleşme ve Toplumbilim*, s. 133.

geçmiş ile önemli ölçüde bağını koparması anlamına gelecektir. Yeni bir usul-i fıkıh önerenlerin ve bu işe öncülük etmek isteyenlerin gayesi oldukça iyi niyetli olabilir. Ama neticede derin kökleri olan bir ilmi birikimin, toplumda kendisini test bile edememiş yeni bir metodolojiye teslim edilmesi elbette tenkit edilecektir.

Öte yandan klasik usul-i fıkıhın temeli, anlam ve anlama yöntemleri üzerine kuruludur. İslami ilimlerde *metinden bağımsız, metni göz ardı ederek bir anlama söz konusu değildir*. Ancak bu ifade, İslam nokta-i nazarından her şeyi anlamada metne bağlılık anlamını taşımaz. Ama *metnin olduğu yerde metni yok sayan bir anlama, İslam hukuk metodolojisi açısından sahîh bir anlama şekli değildir*.

Yeni metodoloji önerenler, kendilerince problem olarak gördükleri bir takım hususları nasıl aşarız üzerinde düşünmüşler ve buna dair kendilerince öneriler getirmişlerdir. Gökalp, toplumsal sorunun ve hukuki meselelerin çözümünde tümünden gelimci bir anlayışa sahipti. Esasında bu bakış açısı Osmanlı Toplumunun benimsediği Hanefi Mezhebine dayalı İslam hukuku uygulamaları açısından incelendiğinde, söz konusu tatbikata taban tabana zıt bir durumdur. Zira *meseleci* bir karakterde varlığını sürdüren ve yöntemini bu anlayış üzerine bina eden bir hukuk sisteminin yapısına aykırı olan tümünden gelimci bir anlayışın benimsenmiş olması, hem söz konusu metodolojiyi önerenler hem de mevcut anlayışla hukuki ve siyasi düzenlemelerini kuranlar açısından bir çatışma alanı olarak toplum huzuruna gelecektir. Bu genellemede herhalde Durkeim'den mülhem bir sosyoloji anlayışı etkili olmuştur. Bu anlayış doğrultusunda yaşadığı cemiyette küllî bir değişimi arzulayan Gökalp'te, belki de sosyolojik çalışmaların doğası gereği yapılan genellemelere bakarak, toplumda var olan farklılıklar bütün detayı ile göz önüne almaksızın fikir beyan etme ve değişim taleplerini açıklama söz konusudur. Esasında devasa toplumlar için mevcut krizlerden çıkma adına önerilen çözümler tek bir şeyle sınırlandırılmaz. Son dönem Osmanlı aydınlarının belki de en büyük açmazları, her bir kesimin kendi çözüm önerilerine sahip olmaları ve ne getirip götürdüğüne bakılmaksızın bunun arkasından gidilmesi idi. Hâlbuki pek çok kesimden gelen çözüm önerileri ortak bir zeminde tartışılıp, toplum istifadesine sunulmuş olsaydı, devlet ve millet yararına, durum çok daha

farklı olabilirdi. Gökalp tarafından benimsenen İctimai Usul-ü Fıkıh da buna dâhildir.

### III

Gökalp, fıkhıta yeni bir usulün takip edilmesi ve çağın insanının sorunlarına bu çerçevede çözüm bulunmasını arzu ederken dayandığı temel gerekçe, yine dinin ve şeriatın yaşatılması arzusudur. Ona göre İslam şeriatının kıyamete dek yaşayabilmesi için hem kendinin yaşaması hem de toplumu yaşatması gerekir. Bunun yolu ise fıkıhın kendi tabi olduğu usul ilkeleri yanında, toplumun da kendince tabi olduğu içtimai usullerine riayetten geçmektedir. Bunlar birbirini ancak bir araya gelerek yaşatabilir. Aralarında herhangi bir dayanışma olmaksızın bunlardan tek başına yeni bir ilim kurulamaz.<sup>16</sup> Gökalp, taklide dayalı ilim anlayışını eleştirerek, taklidin tahkike geçmesi gerektiğini savunmuştur. O'na göre Avrupalılar gelişme evrelerinin öncesinde sahip oldukları pek çok fikriyatı muhafaza etmekle birlikte, bunları eleştirmekten ve yerine kendileri açısından daha faydalı olanı getirmekten de geri durmamışlardır. Tahkik duygusunu gerçekleştirmek isteyen ilim adamları, ideallerini daima hakikat üzerine inşa etmeli ve sezgi ya da ilhamlara bel bağlamamalıdır. Daima içtimai gerçeklerle yüzleşmek için farklı yolları denemekten kaçınmamalıdır.<sup>17</sup> Bu ifadelerle “*örf ve toplum gerçekleri daima dikkate alınmalıdır*” vurgusu yapılmaktadır.

Ancak Gökalp'in dikkatten uzak tuttuğu bir husus var. Nasların teşriinde örfün dikkate alınmasının gerekli olduğu yerlerde, kuşkusuz dinde buna uygun hükümler getirilmiştir. Ayrıca Şâri Teâlâ tarafından muteber kabul edilen ve devamında toplum menfaati görülen hususlarda da insanlara gereken kolaylık ve hükümlerde esneklik tanınmıştır. Sonradan zuhur edecek olaylar da aynı cihetten yaklaşılarak karara bağlanacağından, fukahâ “*Adet ancak muttarit ve galip oldukta muteber olur*”<sup>18</sup> fıkhi kaidesinde de yer aldığı üzere, bu kıstaslara uyan örfü dikkate almışlardır. Ancak Fakihlerin örfün kaynak değeri ve işlevi ile alakalı tespit ettiği kurallar dik-

<sup>16</sup> Şentürk, *İslam Dünyasında Modernleşme ve Toplum Bilim*, s. 288.

<sup>17</sup> Akder, *Ziya Gökalp Âlim ve İdeal Şahsiyet*, s. 179.

<sup>18</sup> Mecelle mad. 41.

katle tetkik edildiğinde görülecektir ki; fikhın örf algısı ile toplumdaki örf anlayışı arasında derin farklılıklar vardır.

Esasında bir şeyin örf haline gelip gelmediğine, hali hazırda devam edip etmediğine veya hukuki kararlarda ne ölçüde ve etkide dikkate alınacağına karar vermek de bir içtihat amelîyedir. Fakih, her önüne getirilen ve örf olduğu iddia edilen şeylere hiçbir tetkike girişmeden teslim olmaz, olması da doğru değildir. Bu nedenle örfün delil olma bakımından zannilik karakteri ön plandadır. Dolayısıyla zannî olan bir şeyi kat'î<sup>19</sup> olanın önüne geçirme çabası, gerekçesi ne olursa olsun İslam fikhının kabul edebileceği bir durum değildir.

Örfe müstenit hükümlerin değişmesi ile ilgili getirilen örneklerden hareket edilecek olursa, zaman ve mekân şartlarına göre bu hükümlerin de değişebileceğini hiçbir fakih inkâr etmez. Tabii ki, örfün değişip değişmediği ile ilgili kanaat yine fakihin konuyla ilgili içtihadı neticesinde belirlenecektir. Bu ise yavaş işleyen bir mekanizmadır. Zira nasıl ki örfün oluşması asırlar içerisinde gerçekleşiyorsa, bu örfün yerini alacak olan örfün de aynı süreçten geçmesi gerekir. Neticede herhangi bir örfte böyle bir değişimin mevcut olduğu içtihadına sahip olan bir fakih, hükmünü de yeni duruma adapte edecektir. Ancak içtimai usul-ü fikh görüşünü savunanlara göre gerekçeler ve hüküm verme metodu, klasik fikh anlayışından oldukça farklıdır. Her şeyden önce bu grupta yer alan kimselerin hükümleri örf temeline oturtma gerekçelerinden birisi de, toplumda çok hızlı değişimlerin olduğu varsayımdır. Yani onlara göre sürekli ve hızlı bir şekilde değişen bir anlamda örf bizzat kendisidir. Toplumun refahı ve fikhın da buna katkı sunabilmesi ya da sorunlarına çözüm üretebilmesi için yeni duruma adapte edilmeli; yeni bir usûlî bakış açısı ile meselelere yaklaşılmalıdır. Bunun ise ilk ve en önemli ayağı örfdür.

<sup>19</sup> Kurân, sübut açısından daima kat'îdir. Sünnet ve İcmanın da bu karakterde olanları vardır. Hükme delaletleri açısından ise her üçü de bazen kat'î bazen zannî olur. Bu ayrı bir husustur. Ama durum ne olursa olsun, bu delillerin mevcudiyeti, örf nazaran munzabıt ve istikrarlı bir durumun tespitine evleviyetle müsaittir. Örf deliller hiyerarşisinde daima *bunlardan sonra gelmek* ve bunların getirmiş olduğu *hukuki düzenlemelere de aykırı olmamak* zorundadır.



Hâlbuki örf mahalliliktir. Kendini içe kapatmaktır. Belki çok iyi tetkik edilmeden ve ne getirip götürdüğü, toplumun dini ve hukuki algısı bakımından benimsenip benimsenmeyeceği dikkate alınmadan gündeme getirilen söz konusu akımın dillendirildiği dönemlerde, dünyadaki gidişatın tam aksi istikamette olduğu gerçeği pek de idrak edilememişe benzemektedir. Zira aynı dönemlerde dünyaya nizam vermeye çalışan güç ve kaba kuvvet sahibi milletler, bu gidişatlarını küreselleşme, küresel hâkimiyet kurma ve daha zayıf olan milletlere tahakküm etme formatına dönüştürmüşlerdir. Oysaki *fıkıh usûlü*, klasik algıda sürekli değişkenlik gösteren bir yapı arz etmez. Dahası kimi âlimlere göre fıkıh usûlü kat'îdir, yani kesinlik ifade eder. Zira onun temel işlevi, hüküm verirken hangi ilkelerin ve kaynakların takip edileceği ile ilgilidir. Dolayısıyla usûl alanında sürekli bir değişikliğe gitmek, hukûkî istikrarı zedeleyen ve zaman zaman şahsa özel hüküm üretmeye dönüşen bir mekanizmayı doğuracaktır. Osmanlı aydınları arasında "*ıçtihat kapısı kapalıdır*" sözüne yönelik tenkitlere ve bu sözün geri kalmışlığın ilanı olarak sunulmasına usul-ü fıkıh açısından bakıldığında, konunun çok da iyi kavranmadan, suçlunun başka yerlerde arandığı görülür. Doğruluğu ya da yanlışlığı bir yana şayet bu söz nazar-ı itibara alınacaksa, burada kastedilen şeyin hukuk üretme sisteminin (*fıkıh usûlü*) istikrarlı ve ilkeli olması gerektiğini vurgulamak olduğu göz ardı edilmemelidir. Yoksa fıkıhın en donuk olduğu dönemlerde bile gündelik hayatta yeni bir sorunla karşılaşıldığında, bunun halli için daima yeni şeyler söylenilmeye bir başka ifade ile içtihat yapılmaya çalışılmış, kapı kapalı tutulmamıştır.

Ziya Gökalp'in ilim anlayışında da belli bir usulün takip edilmesi gerekir. Ama o'na göre usûl, "*değişmez, sabit, hiçbir tâdile uğratılmaz*" değildir.<sup>20</sup> Bu yönüyle Gökalp klasik usûl telakkisinden bütünüyle farklı düşünmekte, bir anlamda toplumun telakkilerinin ve beklentilerinin *usûlü* ve *fıkhı* oluşturması gerektiğini ifade etmektedir.

Gökalp'in, esas itibarı ile batılı münevverlerden etkilenerek ortaya koymaya çalıştığı usûl anlayışı, pratik hayatta uygulama yoluyla

---

<sup>20</sup> Akder, *Ziya Gökalp Âlim ve İdeal Şahsiyet*, s. 181.

rüştünü ispat etmiş bir sistem değildir. Usûl gibi hukukun muhafazakâr yönünü ifade eden koruyucu, tespit edici ve aynı zamanda hüküm koyucu mekanizma sürekli değişikliğe açık bir şey olarak algılanırsa, zamanla bu algılar o ilmin kendi gerçeklerinden uzaklaşarak, hayale dayalı bir takım hükümler üretir. Fakihlerin benimsediği kurallar çerçevesinde elde edilmeyen hükümler, hiçbir zaman fıkıhın onayladığı hükümler olmayacaktır. Zira bu durumda İslam hukukundaki mevcut anlayışlardan çok daha farklı bir anlayış ve kimi zaman da istenmeyen neticeler ortaya çıkmış olacaktır. Nitekim Gökalp'in içtimai usul-i fıkıh anlayışı kimilerince bir adım daha ileriye götürülerek dinden soyutlanmak istenmiş, laik karakterli bir fıkıh metodolojisi oluşturulmaya çalışmıştır. *Laik Fıkıh Usulü!* Adı altında Hüseyin Naci imzası bulunan bu proje, Din'i Allah'ın muradı istikametinde yaşamının vasıtası olan Usul-i Fıkıh ilmini *lâdinileştirmek* iddiasıyla, diğerlerine rahmet okutacak cinsten bir girişimdi.<sup>21</sup> Oysaki toplumu bu derece ilgilendiren bir metodolojinin onun karakterine uyup uymadığının test edilmesi gerekirdi. Hâlbuki İslami ilimlerin temelini teşkil eden fıkıh usulü ilmi sadece teorik olarak ortaya konulmamış, bizzat sahabe tarafından Hz. Peygamber'den tevarüs edilerek geliştirilmiş ve diğer nesillere aktarılmıştır.

Gökalp'e göre dinin iki asli kaynağı vardır: Nas ve Örf.<sup>22</sup> Oysaki örf klasik usul anlayışında asli değil ferî bir kaynaktır. Bunun anlamı, örf tamamlayıcı bir hukuk kaynağı olup, asli kaynak olan Kur'an ve sünnete muhalif bir hüküm içeremez.<sup>23</sup> Gökalp'e göre fıkıh *hukuk-ı islamiyye ve menasik-i islamiyye* diye iki ayrı kola ayrılır.<sup>24</sup> Bunlardan birincisi toplumsal alanla alakalı olup, örfe ve toplumsal ihtiyaçlara bağlı olarak değişime açık bir alanı oluşturur. Diğer taabbudi yani ibadetlerle ilgili alan olup, vahye müstenittir. Bu ayırım esasında fıkıh ilminin dini ve dünyevi şeklinde bir başka ifade ile dini olanla seküler olanı belirleme çabası olarak göze çarp-

<sup>21</sup> Bkz.: Erdem, Sami, *Yeni Usul-i Fıkıh Arayışları Çerçevesinde Bir Metin: Hüseyin Naci ve Lâik Usul-i Fıkıh*, Dîvân dergisi, 1997/1, s. 213.

<sup>22</sup> Gökalp, *Fıkıh ve İctimaiyyat*, İslam Mecmuası, II/42-43.

<sup>23</sup> Aliyyü'l-Kâri, Nureddin Ebu'l-Hasen b. Sultan Muhammed, *Şerhu Muhtasari'l-Menar* (thk.: İlyas Kaplan), Mektebetü'l-İrşad, İstanbul, s. 477.

<sup>24</sup> Ziya Gökalp, *Fıkıh ve İctimaiyyat*, İslam Mecmuası, c. I, Sayı: 2, s. 40.

maktadır. Zira fıkıh ilminin klasik yapısı ve hakların taksimi dikkate alındığında fukahânın bu şekilde bir ayırım yapmadıkları görülmür. Klasik fıkhıta haklar Allah hakları ve kul hakları şeklindeki ana taksim merkeze alınarak yapılır.<sup>25</sup> İzmirli'ye göre, haklar Gökalp'in tasnif ettiği şekilde bir ayırıma tabi tutulamaz. Zira fıkhıta her bir konu kendi müstakil bölümünde ele alınır ve her birisinin kendine mahsus hükümleri vardır. Dolayısıyla *hukuk-ı islamiyye* ve *menasik-i islamiyye* şeklindeki bir ayırım fıkıh açısından doğru bir tasnif değildir.<sup>26</sup> İzmirli hüsün ve kubuh konusunda göklap'i eleştirirken, aklın hüküm verebileceği alanlarla alakalı olarak hüsün ve kubuhun manasını verdikten sonra, doğrudan şeriatın alanına giren hususlarda akılla hüküm verilebileceğini savunanların mutezile âlimleri olduğunu, Ehl-i sünnetin ise bu görüşü kabul etmediğini ifade eder.<sup>27</sup> Bu ifadeleri ile İzmirli her ne kadar açıkça ifade etmese de

<sup>25</sup> Molla Hüsrev, Muhammed b. Feramuz, *Mirâtü'l-Usûl Şerhu Mirkati'l-Vusûl*, Dâr Sâdır, Beyrut ty., s. 530; Geniş bilgi için ayrıca bkz.: Hacak, Hasan, *İslam Hukukunun Klasik Kaynaklarında Hak Kavramının Analizi* (Basılmamış Doktora Tezi), Marmara Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2000, s. 56-63.

<sup>26</sup> İzmirli, *Fıkıh ve Fetava*, Sebülü'r-reşâd, Sayı: 292, s. 94-97.

<sup>27</sup> "Usûl-i Fıkıh'ta beyan olunduğu üzere hüsün ve kubuhun birkaç manâsı vardır. Bunlardan bazıları şu şekildedir:  
Hüsün sıfat-ı kemâl kubuh sıfat-ı noksân olmaktır. ilim hasen, cehil kabih-tir gibi.  
Hüsün garaza muvâfık, kubuh garaza muhalif olmaktır. Âmmece meshur olan hüsün ve kubuh bu manâdadır.  
Hüsün tab'a mülâyim, kubuh tab'a münâfi olmaktır: Lezzet hasen, elem kabih-tir, gibi. Bu üç manâda kullanılan hüsün ve kubuh aklidir. Burası beyne'l-ulema müttefekun aleyhtir.  
Hüsün dünyada medhe, âhirette sevaba müstehak olmak; kubuh dünyada zemme, âhirette ikâba müstehak olmak demektir. Tâat hasen, ma'siyet kabih-tir, gibi. İşte münâzaun fihi olan hüsün ve kubuh bu dördüncü manâya olandır. Mu'tezile'ye göre hüsün ve kubuhta akıl hâkimdir. Mu'tezile'nin bu mezhebi Ebû Ali Cübbâi ile oğlu Ebû Hâşim'den itibaren revaç buldu. Bunlar hüsün ve kubuh "ma'rifet, vücûb-u aklî ile vâcibtir" demekle, şeriat-ı akliye isbât ettiler. Şeriat-ı Nebeviye'yi aklın varamayacağı mukadderât-ı ahkâm ve muvakkatât-ı tâate red eylediler. Eğer şeriat, ilâhî şeriat ve içtimâî şeriat diye iki kısma taksim olunursa, Cübbâi ile Ebû Hâşim'in mezhebine müşâbih bir mezhep ihdâs edilmiş olur. Çünkü Cübbâi ve Ebû Hâşim: akli şeriat, nebevî şeriat diyorlar. Taksim aynı taksimdir; fakat dâire-i şümülleri ayrı olacaktır. "Hüsün ve kubuhta akıl müdrük olmakla beraber şer' hâkimdir" sözü bütün Ehl-i Sünnet mezhebi değildir, belki eimme-i Hanefiyye'ce

esas itibarı ile Gökalp'in hüsün ve kubuhla alakalı görüşleri sebebiyle kendisinin mutezilenin yanında, yani bir bakıma ehlisünnet çizgisinin dışında kaldığını ima etmek istemiştir.

Gökalp'in içtimai usulü fıkıh önerisinde *örfe özel* bir vurgu yapılır. Burada örf, adeta genellik ve bağlayıcılık açısından sanki icma konumuna yükseltilmek istenmiştir. Her ne kadar taraflarca dillendirilmese de, örf gibi değişken ve göreceli bir kaynağın ictimai usul-i fıkıh çerçevesinde bir nevi icma rolüne büründürülmek istenmesinin temelinde, çağın ve siyasi ortamın arzu ettiği değişimin, örf delilinden hareketle önünde durulamaz ve direnilemez bir konumuna yükseltileme çabasının olduğunu söylemek hiç de garip olmayacaktır. Oysaki bu bakış açısı, fıkıh usulündeki kaynaklar hiyerarşisi açısından hiç de doğru değildir. Zira fıkhi hükümlerde öncelik daima nassa aittir. Nas doğrudan doğruya bir hüccettir. Örf ise nassın kendisine hüccet dediği yerlerde geçerlidir. Dahası nassın kendisinin varlığını inkar etmek küfre götürür. Halbuki örfü inkar etmek küfür değildir. İzmirli'ye göre Ebu Yusuf'un "nassın örfe dayalı olduğu yerlerde örf değişirse nassın da hükmü de değişir."<sup>28</sup>

İzmirli, Gökalp'in delil olarak kullandığı Ebu Yusuf'un "nas örften mütevellid ise mevridi nasta içtihadı cevâz vardır" sözünün mutlak olmadığını ifade eder ve klasik usul ederlerinden delil getirecek hiçbir zaman nassın olduğu yerde nassa muhalif hüküm içeren bir içtihadın yapılamayacağını ifade eder. Bu konuda İzmirli şunları söyler: "*Nas örften mütevellid olsa bile mevrîd-i nasda nassa muhalif içtihadı şimdiye kadar hiçbir fakih-i İslâmî tecvîz etmemiştir. Dün-yevî işlere içtimâî hayata taalluk eden nasların hemen kâffesi örften mütevellid olsa bile yine nas ihmal olunmaz. Geçenki makalede arz olunduğu veçhile İmam Ebû Yûsuf nassı ihmal etmemiş, nassı tebdîl etmemiş, nassı tahrîf etmemiş, nassı atıvermemiş, nassı içtimâî olmayanlara hasrederek sahasını darlaştırmamış, "nas örften mütevellittir" diyerek örfün sahasını ulu orta genişletmemiştir. Belki nas ile âmîl olmuş, nassı örf ile te'vîl eylemiş, nassın ne demek istediğini örf ile anlamış, nassı genişletmiştir. Evet örfün sahası geniştir. Mansûs*

muhtâr olan mezhebtir." Bkz.: İzmirli, *Fıkıh ve Fetava*, Sebîlü'r-reşâd, Sayı: 292, s. 94-97. Geniş bilgi için bkz.: Molla Hüsrev, *Mirâtü'l-Usûl*, s. 130.

<sup>28</sup> İzmirli, *Fıkıh ve Fetava*, Sebîlü'r-reşâd, Sayı: 292, s. 94-97.

*olmayan mesâilde şer'a ve nassa muhalif olmayan mahalde gâyet vâsîdir. Örf ne kadar genişlerse genişlesin yine hududu nas ile mahduttur. Nasta kurtuluş yoktur. Nassa mukâbil ve muâriz ne şeriat, ne fıkıh, ne usûl-i fıkıh vardır. Örfü bu yolda nassa mukâbil tutmak, bir tasavvur, bir fikir, nihayet bir re'y olabilir. Yoksa usûl-i fıkıh, furû-i fıkıh, şeriat olamaz.”<sup>29</sup>*

İzmirli, Ziya Gökalp tarafından ortaya konulan yenilikçi görüşlere karşı klasik usul eserlerinden yola çıkarak cevaplar verir ve kendisini doğrudan hedef almadan ana kaynaklardaki ilmi hakikatler ne ise onu vermeye çalışır.<sup>30</sup> İzmirli, “sosyal bir fıkha ihtiyaç var mıdır?” şeklinde sorulan bir soruyu ise özü itibarı ile doğru bulmaktadır.

İzmirliye göre Gökalp “Örf ile tayin nas ile tayin gibidir” kaidesini yanlış yorumlar. Zira nassın birden fazla anlamı vardır. Örfün dinde muteber kabul edilebilmesi için nassa muhalif olmaması gerekir. Zira nas kuvvet bakımından örfün üstündedir. Bu nedenle kaidede yer alan *nas kelimesinin anlamı*, mutlak *lafız* demektir. Öyleyse burada “Örf ile tayin edilen şey” sanki *lafzen konuşulup karara bağlanmış* anlamını içerir.<sup>31</sup> İctimai usul-u fıkıhçıların ilgilendikleri alanlardan birisi de hüsün kubuh olayıdır. Onların hüsün kubuhla ilgili görüşleri mutezilenin yaklaşımına yakındır. Gökalp şöyle der: “Hüsn ve kubh ictimâi vicdanla takdir edilir. İctimâi vicdanın akıldan farkına gelince akıl bütün insanlarda müşterek olduğu halde her cemaatin vicdanı kendine mahsustur.”<sup>32</sup> Kendilerinin bu hususa özel önem göstermelerinin nedeni, yenilikçi fikirlere bu yolla daha kolay erişebileceklerine dair öngörüleridir.<sup>33</sup> İzmirliye göre Gökalp'in hüsün kubuh görüşü yanlıştır. Zira Gökalp'e göre hüsün ve kubuh fıkıh ile fayda ve zarar akıl ile bilinir. Hâlbuki İzmirli bunların ma-

<sup>29</sup> İzmirli, *Fıkıh ve Fetava*, Sebilü'r-reşâd, Sayı: 292, s. 94-97.

<sup>30</sup> Bkz.: İzmirli, *Örfün Nazr-ı Şer'deki Mevkii*, Sebilü'r-reşâd, Sayı: 293, s. 129-133.

<sup>31</sup> İzmirli, *Fıkıh ve Fetava*, Sebilü'r-reşâd, Sayı: 292, s. 94-97.

<sup>32</sup> Gökalp, “Hüsn ve Kubh”, *İslam Mecmuası*, c. I sayı: 8, s. 230

<sup>33</sup> Bkz.: Erdem, Sami, *Seyyid Bey: Hayatı ve Eserleri* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans), İstanbul 1993, s.43.

nalarının Gökalp tarafından karıştırıldığını ifade eder ve birbirlerinin yerine kullanıldığını söyler.<sup>34</sup>

### SONUÇ YERİNE

Gökalp ve İzmirli, son asırda yaşayan iki mühim aydınımızdır. Her ikisi de ilme ve Türk kültürünün gelişmesine büyük hizmetlerde bulunmuşlardır. Bununla birlikte her iki aydınımız, Türk-İslam ilim geleneğinin klasik yapısına da uygun bir şekilde, düşüncelerini açıkça ifade etmişler; görüşlerini ilmî tenkitlere açmışlardır. Ancak onların birbirlerinin görüşlerini tenkit etmeleri hakaret şeklinde değil, ilmî usuller ve saygı çerçevesinde gerçekleşmiştir.

Her iki fikir ve aksiyon adamının toplumsal alanda yapmaya çalıştıkları ve bunda ne ölçüde başarılı oldukları ayrı bir tartışma konusudur. Bununla birlikte gerek Ziya Gökalp olsun gerek İzmirli İsmail Hakkı, sadece siyasal ya da toplumsal alanda adından söz ettirmemiş, aynı zamanda bilimsel çalışmalarda da bulunmuşlardır. Her iki mühim şahsiyetin ortak yönleri ise ciddi bir hukuk bilimi alt yapısına sahip olmalarıdır.

Hayatının belli bir döneminde Jön Türkler hareketinin içerisinde yer alan Gökalp, bu hareket vasıtasıyla *iktisat, aile, güzel sanatlar, ahlak ve hukuk...* gibi alanlarda yeni bir hayat tarzının ortaya çıkacağına inanmakta idi. Bu yeni hayat tarzının belki de en önemli ögesini oluşturacak unsur ise hukuktu. Ama kendisi bu amacın gerçekleşebilmesi için, mevcut hukukun terk edilerek bu alanda bir yenilik yapılması kanaatini taşımakta idi. Kendisinin önerdiği ve öncülüğünü yaptığı hukukî akım ise biraz da dönemin hukuki yenilenme çabaları ve tartışmaları etrafında şekillenmiş yeni bir hukuk anlayışı idi. Bu da en genel ifadesi ile kendisine göre yeni meseleleri çözmekte yetersiz kalan İslam hukuk usulü yerine, örfeye dayalı yeni bir usul önerisi idi. Öncülüğünü yapmış olduğu bu yeni usule ise "*ıctima-i usul-ü fıkıh*" adını vermiş ve konuyla alakalı fikirlerini yazılı olarak da neşretmiştir. Ziya Gökalp'ın fikirlerini Halim Sabit ve Mustafa Şeref gibi münevverler desteklemişlerdir.

<sup>34</sup> İzmirli, *Fıkıh ve Fetava*, Sebilü'r-reşâd, c. XII, Sayı: 211.

Buna karşılık kendisi de bir yenilenme ve modern dünya ile eşit şartlarda yarışabilme taraftarı olan İzmirli İsmail Hakkı, Ziya Gökalp ve arkadaşlarına şiddetle karşı çıkmış; hukuk usulündeki yenilenmenin klasik esaslar çerçevesinde kalınarak yapılmasını istemiştir. Bu amaçla Ziya Gökalp'in "ıctima-i usul-ü fıkıh" görüşüne oldukça ciddi ve bilimsel eleştiriler yöneltmiştir.

Gökalp'e karşı İzmirli'nin eleştirileri tamamen klasik ilmin verilere dayalı olmakla birlikte, mantıki ve akli kurallarla da desteklenerek ortaya konulmuş, seviyeli ve ilkeli bir yaklaşımdır. Gökalp'in önerileri ise ayakları yere basmayan görüşler üzerine bina edilen her cihetten eleştirilebilir yönler arz etmektedir. Ancak fukahânın da dilini ve örneklerini yenileyememesi onlara böyle bir kapı aralamıştır.

#### **YARARLANILAN KAYNAKLAR**

- Ağaoğlu, Ahmet, *Üç Medeniyet* (Haz: Tezer Taşkiran), İstanbul 1972.
- Akder, Necati, Ziya Gökalp Âlim ve İdeal Şahsiyeti, *A.Ü.D.T.C.F. Dergisi* (Ankara), C. 3, Sayı: 2.
- Aliyyü'l-Kâri, Nureddin Ebu'l-Hasen b. Sultan Muhammed, *Şerhu Muhtasari'l-Menar* (thk.: İlyas Kaplan), Mektebetü'l-İrşad, İstanbul ty.
- Bilmen, Ömer Nasuhi, *Hukuk-ı İslamiyye ve Istılahat-ı Fıkhiyye Kamusu*, İstanbul 1970.
- Erdem, Sami, "Yeni Usul-i Fıkıh Arayışları Çerçevesinde Bir Metin: Hüseyin Naci ve Lâik Usul-i Fıkıh", *Divân Dergisi*, 1997/1.
- , *Seyyid Bey Hayatı ve Eserleri* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1993.
- , *Tanzimat Sonrası Osmanlı Hukuk Düşüncesinde Fıkıh Usûlü Kavramları ve Modern Yaklaşımlar* (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2003.
- Gökalp, Ziya "Örf nedir?", *İslam Mecmuası*, I/10, 1330.

- , “*Fıkıh ve İctimaiyyat*”, *İslam Mecmuası*, I/2, 1329.
- , “*Hüsn ve Kubh*”, *İslam Mecmuası*, I/2, 1329.
- , “*İctimâi Usûl-i Fıkıh*”, *İslam Mecmuası*, I/3, 1329.
- , *Türkçülüğün Esasları* (Hz.: Mehmet Kaplan), İstanbul 1990.
- Günay, Ünver, *Kuramsal Yaklaşım ve Türk Sosyolojisi*, Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi Sayı: 21 Yıl: 2006/2 (Kayseri).
- Gürsoy, Şahin-Çapcıoğlu, İhsan, *Bir Türk Düşünürü Olarak Ziya Gökalp: Hayatı, Kişiliği ve Düşünce Yapısı Üzerine Bir İnceleme*, AÜİFD 47 (2006), sayı II.
- Güzelhisari, *Menafiu'd-Dekâik*, İstanbul 1273.
- Hacak, Hasan, *İslam Hukukunun Klasik Kaynaklarında Hak Kavramının Analizi* (Basılmamış Doktora Tezi), Marmara Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2000.
- Hizmetli, Sabri, “*İzmirli İsmail Hakkı*”, *TDVY*, Ankara 1996.
- İlhan, Avni “*İzmirli'nin Mezhepler Tarihi Çalışmaları*”, *TDVY*, Ankara 1996.
- İzmirli, İsmail Hakkı, “*Fıkıh ve Fetâvâ*”, *Sebilü'r-Reşâd*, XII, İstanbul 1330.
- , “*İctimâi Usûl-ü Fıkha İhtiyaç Var mı?*”, *Sebilü'r-Reşâd*, XII, İstanbul 1330.
- , “*Mustavsife Sözleri mi Tasavvufun Zaferleri mi?*”, *Evkaf-ı İslamiyye Matbaası*, 1341.
- , “*Örfün Nazar-ı Şer'ideki Mevkî*”, *Sebilü'r-Reşâd*, XII, İstanbul 1330.
- el-Karadâvî, Yusuf, , *Kolay ve Çağdaş Bir Fıkha Doğru*, (Çev.: Abdullah Kahraman), *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 3; Konya 2004.
- Karadeniz, Osman, “*İzmirli'nin Din ve Hikmet Anlayışı*”, *TDVY*, Ankara 1996.
- Koca, Ferhat, *Kur'an-ı Kerim'deki Fikhî Hükümlerin Evrensellik ve Tarihselliğini Tespit Konusunda Bir Deneme* (İslam Düşüncesinde Yeni Arayışlar-I içerisinde) Rağbet Yay., İstanbul, 1998.
- Köksal, A. Cüneyd, *Fıkıh Usûlünün Mahiyeti ve Gayesi*, İsam Yay., İstanbul 2008.



- Küçüköğlü, Mustafa, *İctimai Usul-i Fıkıh Teorisinin Klasik İslam Hukuk Metodolojisi Açısından Değerlendirilmesi* (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Şanlıurfa 2007.
- Molla Hüsrev, Muhammed b. Feramuz, *Mirâtü'l-Usûl Şerhu Mirkatil-Vusûl*, Dâr Sâdır, Beyrut ty.
- Okur, Kaşif Hamdi, *İslam Hukuku Alanında Yenileşme Manifestolarından Bir Kesit: Hakikat-i İslâm ve Usûl-i İctihad*, İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi (Konya), sayı:3.
- Şeker, Mehmet, *İzmirli İsmail Hakkı'nın "Tasnif-i Ulûm" Adlı Eseri*, İzmirli İsmail Hakkı Sempozyum Kitabı içerisinde, Ankara 1996
- Şener, Abdulkadir, *İctimâi Usul-i Fıkıh Tartışmaları*, A.Ü. İslam İlimleri Enstitüsü (V), Ankara 1982.
- Şentürk, Recep, *İslam Dünyasında Modernleşme ve Toplum Bilim*, İz Yayıncılık, İstanbul 2006.
- Ülken, Hilmi Ziya, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, İstanbul 1966.



Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi  
2 (2012), ss. 27-53.

## OSMANLININ SON DÖNEMİNDE RİZE'DE SOSYAL HAYAT (1911-1913)

Nebi Gümüş | Ümit Erkan

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi  
Doç. Dr., İslam Tarihi | Arş. Gör., İslam Mezhepleri Tarihi

**Özet:** Bu çalışma, 1911-1913 yıllarına ait kayıtları ihtiva eden 1509 nolu Rize Şer'iyye Sicili ışığında Osmanlı Devleti'nin son döneminde Rize'de sosyal hayatla alakalı bazı konulara temas etmeyi amaçlamaktadır. Bu çerçevede 19. yüzyıl sonu ile 20. yüzyıl başında Rize'de aile yaşantısı, Müslüman toplum ile gayrimüslim kesimler arasındaki ilişkiler, ticari hayat ve miras taksiminin yanı sıra güvenlik sorunları gibi konular üzerinde durulmuştur.

**Anahtar kelimeler:** Rize, Şer'iyye Sicilleri, Tarih, Osmanlı, Aile, Hukuk

### Social Life in Rize at the Last Period of Ottomans (1911-1913)

**Abstract:** This study aims to the findings about Rize's social life, relations between Muslim and the non-muslims, commercial life, the distribution of heritage and security problems in the light of Sharia Court Records numbered 1509 in the last period of the Ottoman Empire, which covers the dates between 1911 and 1913.

**Key words:** Rize, Sharia Court Records, History, Ottoman, Family, Law.

### الحياة الاجتماعية في العهد العثماني الأخير في مدينة ريزة (١٩١١-١٩١٣)

#### الملخص

هذه الدراسة تهدف إلى التطرق لبعض الموضوعات المتعلقة بالحياة الاجتماعية في العهد العثماني الأخير في مدينة ريزة على ضوء السجلات الشرعية الشاملة ما بين ١٩١١-١٩١٣ للهجرة.

وقد ارتكزت الدراسة على بعض العناوين في هذا الإطار مثل الحياة الزوجية والحياة التجارية والتقسيمات الإرثية والمعاملات بين المسلمين وغير المسلمين بالإضافة إلى المشكلات الأمنية ما بين أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين في مدينة ريزة.

الكلمات المفتاحية: ريزة، السجلات الشرعية، التاريخ، العثمانيون، الأسرة، الحقوق.

## I. Giriş

### A. Osmanlı Hâkimiyeti Döneminde Rize

Fatih Sultan Mehmed'in (1451-1481) 1461 yılında Trabzon'u Osmanlı topraklarına kattığı bilinmektedir. Akkoyunlu hükümdarı Uzun Hasan'ın (1453-1478) Komnenoslara desteğine rağmen Fatih'in orduları ileri yürüyüşlerini devam ettirerek Osmanlı sınırlarını kısa sürede Çoruh havzasına kadar genişlettiler. Rize'nin fethinin kesin tarihi bilinmemekle birlikte Trabzon'un fethinin hemen ardından gerçekleştiği kabul edilebilir. 1461 yılında, doğuda Çoruh havzasına kadar olan yerlerin ve bu arada Rize'nin savaşız fethedilerek yeni kurulan "Trabzon Sancağı"na bağlandığı anlaşılmaktadır. Nitekim fetihden 25 yıl sonra 1486'da tutulan ilk Trabzon Sancağı tahrir defterinde, Rize, Atina (Hemşin nahiyeleri dâhil) ve Lazluk (Ardeşen, Viçe/Fındıklı, Arhavi, Hopa dâhil) üç kaza halinde Trabzon'a bağlı gösterilmektedir<sup>1</sup>. İhtiyatlı bir yaklaşımla fethin daha sonra 1509 yılında gerçekleştiğini düşünenler<sup>2</sup> bulunmakla birlikte bu tarihin çok geç olduğu ortadadır.

Rize'nin Osmanlı döneminin ilk zamanlarında Çıldır Vilayeti'nin bir kazası olduğu da kaydedilmektedir<sup>3</sup>. Fakat bu bilgiye de ihtiyatla yaklaşmak gerekmektedir. Zira bilindiği üzere Çıldır Vilayeti'nin kuruluşu için 16. Yüzyılın sonlarını beklemek gerekecektir.

Fetih sonrası farklı bölgelerden getirilerek Rize ve çevresine yerleştirilen Müslüman unsurlar, bölgenin Türkleşmesi ve İslâmlaşmasında önemli rol oynadılar. İlk iskan çerçevesinde gönüllü ve sürgün olarak Çorum, Amasya, Tokat ve Samsun'dan getirilenler 1464 yılına kadar bölgeye yerleştirildiler ve vergiden muaf tutuldular. Fatih devrinde ikinci iskân 1466'da Konya/Karaman'ın fethi sonrasında gerçekleşti. Şehir ve kasaba halkının çoğu İstanbul ve Rumeli'ye gönderilirken bir kısmı Trabzon Sancağı'ndaki şehir, kasaba ve köyler ile Rize çevresindeki köylere yerleştirildi. Her iki iskân sıra-

<sup>1</sup> M. Hanefi Bostan, *XV-XVI. Asırlarda Trabzon Sancağında Sosyal ve İktisadi Hayat*, Ankara 2002, s. 34-37. Ayrıca bk. Orhan Naci Ak, *Rize Tarihi*, Rize 2000, s. 48.

<sup>2</sup> M. Goloğlu, *Trabzon Tarihi*, Ankara 1975, s. XX, XXXIX. Ayrıca bk. F. Kırzioğlu, *Osmanlıların Kafkas Ellerini Fethi*, Ankara 1976, s. 1-33.

<sup>3</sup> *Yeni Türk Ansiklopedisi*, "Rize", İstanbul 1985, c. IX, s. 3252.

sında gelen Müslüman Türkler, süreç içinde buralardaki Kıpçak kökenli ve yerli ahaliyi Müslümanlığa kazandırdılar. Nitekim Osmanlı vergi defterlerinde, kimlerin hangi göçmenin irşadiyle Müslüman olduğuna dair yer alan bazı kayıtlar bunu göstermektedir<sup>4</sup>. Kıpçakların Rize bölgesinde konuşulan Rize ağzına kaynaklık ettiği<sup>5</sup> hususu da dikkate alınırca Osmanlı döneminde iskan edilenlerin yanı sıra daha önce bölgeye gelmiş olanların da bölgenin kültürel dokusunda önemli katkılar sundukları söylenebilir.

Sonraki dönemlerde de Türklerin bölgeye iskanı devam etti. Sünnî Akkoyunlu Devletini yıkan ve Şii Safevî devletini kuran Şah İsmail'den kaçan Akkoyunlu Türkmenleri aileleriyle birlikte en yakın Osmanlı toprağı olan Trabzon Sancağı'na sığındılar<sup>6</sup>. Şehzâde Selim, bunları Trabzon ve Rize bölgelerinde iskân etti<sup>7</sup>. Gelenlerin bölgeyi dil bakımından etkiledikleri görülmektedir. Nitekim Şehzâde Selim döneminde Akkoyunlu Türkmenlerinden bölgeye gelip yerleşenlerin kalabalık oluşu sebebiyle bugün Rize ve Trabzon'da, onların lehçesiyle "KE" sesinin "Ç" ve "GE"nin "C" biçiminde söylendiği, yöresel telaffuzun Tebriz ve Revan Türkleri ile yine 1534-1545'de Kanuni Sultan Süleyman'ın Tebriz şehrinden göçürüp gönüllü iskân ettirdiği Erzurumluların konuşmasına benzediği kaydedilmektedir<sup>8</sup>.

### **B. Tarihin Kaynağı Olarak Şer'iyye Sicilleri**

Gerek hüküm sürdüğü dönemde dünyaya verdiği nizam, gerekse tarih sahnesinden çekilmesinden sonra hükmettiği coğrafyada hukuk, siyaset, kültür, edebiyat, sosyal ve ekonomik alanda günümüze

<sup>4</sup> Selahattin Tansel, *Osmanlı Kaynaklarına Göre Fatih Sultan Mehmet'in Siyasi ve Askeri Faaliyeti*, Ankara 1985, s. 261-270.

<sup>5</sup> Turgut Günay, *Rize İli Ağzları*, Ankara 1978, s. 27.

<sup>6</sup> Bostan, 102.

<sup>7</sup> Haşim Albayrak, *Tarih Boyunca Doğu Karadeniz'de Etnik Yapılanmalar ve Pontus*, İstanbul 2003, s. 186.

<sup>8</sup> Trabzon ve Rize ağzlarında bazı mikro dillerin ve Grekçe'nin kısmen etkili olduğu, ancak yörede kullanılan dilin Azerbaycan, Balkanlar, ve diğer birçok bölgede karşılaşılan eski Türk dilinin açık bir örneği olduğu belirtilmektedir. Bk. Bernt Brendemoen, "Some Remarks on the Copula in a Micro-Dialect on the Eastern Black Sea Coast", *Türk Kültürü Araştırmaları*, XXXII/1-2, 1966, s. 111-113.

kadar derin etkiler bırakmış olması Osmanlı Devleti'ni dünya ve bölge tarihleri için önemli kılmaktadır. Osmanlı Devleti'nin hukuki işleyişinin anlaşılması konusunda şer'iyye sicilleri vazgeçilmez kaynakları arasında yer almaktadır.

Şer'iyye sicilleri sayesinde Osmanlı ve İslâm hukukunun kaynakları, İslâm hukukunun uygulanışı, örfî hukuk ve işleyişi, hukuku icra eden görevli kişi ve hukuk idaresi hakkında önemli bilgilerin ortaya konması mümkündür.

Bilindiği üzere şer'iyye sicilleri ilgili olduğu yerin iktisadî ve sosyal hayatına dair birinci elden tarih vesikalarıdır. Nitekim şer'iyye sicillerinde 15-20. yüzyıllar arasında halkın hayat tarzı, geçim kaynakları, ticari ürünle, ithal ve ihraç edilen eşyalar, halktan toplanan vergiler, hukuk ve ceza davalarındaki tazminatların miktarı, para, enflasyon ve devalüasyon gibi konularda önemli bilgilere tesadüf edilebilir.

Ayrıca şer'iye sicillerinden idarî teşkilata dair; kaza, sancak ve eyalet taksimatı, idarî ve adli müesseselerin hem idarî yapısını hem de ifa ettikleri fonksiyonlarını öğrenmek de mümkündür. Yine Osmanlı toplumunun aile yapısının yanı sıra ticarî, ahlakî vb. sosyal yapıyı ilgilendiren meselelerde de sicillerden yararlanılabilir.

Şahsın hukuku ile ilgili kararlardan, Osmanlı hukukunda gerçek ve tüzel kişilerin (vakıflar) bilindiğini, ehliyet, gaiplik, şahsi haklar ve benzeri konulara dair şer'î hükümlerin aynen uygulandığı anlaşılmaktadır. Miras hukukuna ilişkin kayıtların çoğunluğunu miras sözleşmeleri ve tereke taksimleri teşkil etmektedir. Bu kayıtlardan muhtelif devirlerdeki ailelerinin refah seviyelerini, kullandıkları eşyaları ve fertlerin sahip olduğu mal varlıklarını öğrenmek mümkündür. Aile hukuku ile ilgili olarak sicil kayıtlarından eski Türk aile yapısı, nişanlanma, evlenme, boşanma, ev eşyaları, beslenme şekli vb. müesseselerin nasıl işlediği hakkında bilgi edinilmektedir.

Şer'iyye sicillerinde harp tarihi ve askerî konularla ilgili de tafsilatlı bilgi bulmak mümkündür. Osmanlı ordusu sefere çıktığında Anadolu ve Rumeli'de muhtelif yerlerde konaklayarak burada hem asker hem de ihtiyaçların teminine giderdi. Bu doğrultuda beylerbeyi, sancakbeyi ve kadırlara yazılı emirler gönderilirdi. Burada savaşın kime ve hangi sebeple açıldığı vb. bilgiler yazılırdı. Yani 470 yıllık

harp tarihimizi, bütün tafsilatıyla şer’iyye sicillerinin genellikle sonlarında yer alan ve kadılara hitaben yazılan yazılı emirlerde bulmak mümkündür<sup>9</sup>.

### C. 1509 No’lu Rize Şer’iyye Sicili

Bu çalışmaya temel teşkil eden kadı sicili, hicrî 1330-32 (miladî 1911-13) tarihlerini kapsayan, içerisinde 608 adet kaydın yer aldığı, 389 sayfalık, 1509 nolu son Rize Şer’iyye Sicilidir. Sicil kendi içinde iki bölümden oluşmakta ve ikinci bölümde kayıtlar yeniden başlamaktadır. 608 kaydın ilk 367 adetlik kısmı hicrî 1330-31 tarihlerini, diğer 241 adetlik ikinci kısmı ise hicrî 1331-32 tarihlerini kapsamaktadır. Sicilde kaydedilen davalar arasında aile hukuku ile ilgili olanların öne çıktığı söylenmelidir. Bunların bir kısmı küçük yaşta evlilikten doğan anlaşmazlıklar, nafaka, mehir talebi ve kocanın karısına mesken temin etmemesinden doğan davalar şeklindedir. Ayrıca veraset, miras taksimi, teçhiz, tekfin, ortaklığın bozulması, hisse satımı, satılan malların parasının verilmemesi, mal vakfedilmesi, arazi satışı, başkasının arazisine tecavüz, yol tahribi, ağaç kesme, ark, tokmak, yayla ve değirmen suyu ile ilgili anlaşmazlıklar da dikkat çeken konular arasındadır. Bunlara Eytam Müddürlüğü’nden kefil gösterilerek borç alınması, vasî veya vekil tayini, imam ve cami hizmetlerini yürüten diğer görevlilerin atanması, adam kaçırma ve eşkıyalık, adam öldürme, Müslüman ve gayrimüslimler arasındaki davalar da ilave edilmelidir. Sicilde ayrıca Ramazan ve Kurban bayramları ile Miraç ve Berat gecesi i’lamları da bulunmaktadır.

Bunun dışında 19 Cemaziyelahir 1331( 26 Mayıs 1913) tarihinde çıkarılan “Hükkâm-ı Şer’ ve Memurîn-i Şer’iyye Kanun-ı Muvakkati” de sicilde kaydedilmiştir. Bu kanun bir yandan şer’i mahkemelerin görev ve yetki alanını sınırlandırırken, diğer yandan ulemâ sınıfının ülke içindeki nüfuzunu azaltmayı amaçlamaktadır. İlmî bir üslûpla hazırlanan bu lâyhada Osmanlı adli sistemi ve bu sistemdeki bozulmaların sebepleri üzerinde durulmaktadır.

<sup>9</sup> Ahmet Akgündüz, *Şer’iye Sicilleri, Mahiyeti, Toplu Kataloğu, ve Seçme Hükümler*, İstanbul 1988, c. 1, s. 12-16.

## II. 1509 No'lu Rize Şer'iyye Sicili Işığında Rize'de Sosyal Hayat

### A. Aile

Osmanlı döneminin son kadı sicili olan 1509 nolu Rize Şer'iyye Sicili'ndeki kayıtlar değerlendirilerek belli konularda bazı sonuçlara ulaşılabılır. Bu konular içinde en önemlisi ailedir. Zira aile, toplumun temelidir. Toplumun tabii bir ögesi olan aile, insanlığın başlangıcı ile birlikte var olagelmıştır. Aile toplumun varlığının devam etmesinde önemli görevler yüklenmiş, ekonomik hayata yön vermiş, sosyal ve siyasî hayatı düzenlemiş, dinî ve kültürel fonksiyonlar icra etmiştir. Bunların da ötesinde insanlığın varlığı ve yeni nesillerin teşekkülünde evrensel bir kurum olmuştur. Bir toplumun siyasî, sosyal, hukukî ve ahlaki yapısını anlayabilmek için, o toplumun küçük bir modeli olan aileye bakmak gerekir. Ailenin iyi tahlil edilmesiyle topluma ait birçok meselenin çözümüne ilişkin ipuçları bulunabilir.

Osmanlı ailesi hakkında yapılacak araştırmalarda Şer'iyye Sicilleri önemli veriler içermektedir. Şer'iyye sicilleri, aile ile ilgili sosyal tezahürlerin yalnız fetvalardan yararlanılarak yansıtılmasının haricinde birincil kaynaklardır<sup>10</sup>. Kadı sicilleri, sadece Osmanlı kanunlarının uygulaması değil; üzerinde çalışıldığında sosyal tarihimiz için birçok gerçeğin ortaya çıkmasında<sup>11</sup>, evlilik tiplerinden ailenin çözülmesi ve ailedeki roller ve statülerin daha doğru ve daha detaylı resminin çizilmesine kadar önemli veriler sunarlar.

### 1. Ailenin Oluşumu

#### a. Evlilikte Rıza

Sicildeki kayıtlar incelendiğinde bu dönemdeki uygulamalarda evlenecek kişilerin, hür iradeleri ile evlendiklerini söylemek mümkündür. Evlilik öncesi yapılan nikâh akdi ile yeni bir aile yuvası teşekkül ettiği için, ailenin sağlıklı bir şekilde devamı bakımından

<sup>10</sup> İlber Ortaylı, "Osmanlı Toplumunda Ailenin Yeri", *Türk Aile Ansiklopedisi*, Ankara 1991, c. I, s. 74.

<sup>11</sup> Halil İnalçık, "Eyüp Sultan Tarihi Ön Araştırma Projesi", *18. Yüzyıl Kadı Sicilleri Işığında Eyüp'te Sosyal Yaşam*, ed. Tülay Artan, İstanbul 1998, s. 5.



tarafların rızasına büyük önem verildiği görülmektedir. Evlenecek gelin ve güvey adaylarının yanı sıra ailelerinin de yapılacak nikâh akdine rızalarının olmasına önem verilmektedir. Ayrıca evlenmelerine mâni bir halin olmadığına dair mahalle imamı ve tanıyanların da şahitliği istenmekteydi ki, bu durum bir bakıma mahalle imamı ve ihtiyar heyetinin de evliliğin oluşum sürecine katkı sağladıklarını göstermektedir. Ayrıca, bütün bunların yanı sıra evliliğin kadı tarafından da onaylanması gerekmektedir<sup>12</sup>.

Sicil kayıtlarında dikkat çeken konulardan birisi, buluş çağına gelmemiş gençlerin evlendirilmesiyle alâkalı uygulamalardır. Bu duruma az da olsa Rize’de rastlanmaktadır<sup>13</sup>. Küçük yaşta yapılan evliliklerin iptali için mahkeme kararının zorunlu oluşu, incelediğimiz dönemde Rize’de bu tür nikâh iptal davalarına rastlanması evlilik akdinde rıza unsurunun önemine işaret eden konulardan birisi olarak dikkat çekmektedir.

#### **b. Nikâh**

İslâm hukukunda aile, kutsal bir yapı olarak değerlendirilmiştir. Ailenin teşekkül edebilmesi için evlenmenin, evlenmenin teşekkül edebilmesi için de nikâh akdi denilen sözleşmenin yapılması şart olduğu gibi Osmanlı döneminde mahkeme siciline kaydedilmesi de gerekiyordu.

Kayıtlar incelendiğinde görülür ki, nikâhı kıyan kişiler umumiyetle kadılar, naipler veya mahalle imamlarıdır. Fakat burada bir hususu açıklığa kavuşturmak gerekmektedir. Görevliler birtakım suistimâllere yol açmamak için müracaat eden herkesin nikâhını kıymamaktadırlar. Kadı veya diğer görevliler, önceden mahkemeye başvurup evlenmelerinde hukuki bir mahzur bulunmadığını ortaya koyarak gerekli izni alan ve bir izin kağıdı getiren kimselerin nikâhlarını kıymakta idiler<sup>14</sup>. Osmanlı toplumunda evlenmelerin, devletin her türlü kontrolünden uzak, alelâde bir müessese olmadığı bilin-

<sup>12</sup> Ümit Erkan, *Rize Şer’iyye Sicilleri 1, 1509 No’lu Sicil Metin ve Tahlil*, Dergah Yayınları, İstanbul 2011, s. 44 vd.

<sup>13</sup> 1509 no’lu Rize Şer’iyye Sicili (R.Ş.S.), Adet no 27.

<sup>14</sup> Halit Ongan, *Ankara’nın I Numaralı Şer’iyye Sicili*, Ankara 1958, s. XXXVI.

mektedir. Aksine, nikâh akitleri devletin sıkı denetim altında tuttuğu, dini olduğu kadar da medenî akitlerdir<sup>15</sup>.

Kadı tarafından, evlenecek gelin ve güvey adayları ile tespit edilen mehirleri, “izinnâme” adı verilen belgeye yazılır. İzinnâmeler, tarafların evlenmelerine izin verildiği bilgisini ihtiva eder ve mahalle ya da köy imamlarına hitaben yazılırdı<sup>16</sup>. Kadı, naip ya da onların müsaadesiyle mahalle ve köy imamlarının nikâh akdedilmesi esnasında genellikle evlenecek kız ve erkeğin bizzat buldukları bazen ise bunların vekilleri tarafından temsil edildikleri görülmektedir<sup>17</sup>.

Sicildeki kayıtlarda nikâhsız birliktelikler olduğuna dair bir kayda rastlanmamıştır.

### c. Mehir

Nikâh akdinin sonucu olarak kocanın karısına ödemek zorunda olduğu para veya mal olarak tarif edilen mehir, evlilikle alakalı önemli hususlardan birisidir. Sicilde mehir miktarları kuruş, lira-yı osmani, altın ve lira şeklinde ifade edilmiştir. En düşük ve en yüksek mehir miktarları kuruş cinsinden 141-1500, liray-ı osmani cinsinden 5-401, lira cinsinden 10-17 aralığında değişmektedir. Altın cinsinden ise sadece bir kayıta, 41 adet tam yüzlük mecidî altın olarak geçmektedir.

Mehir miktarının belirlenmesinde kültürün yanı sıra sosyal ve ekonomik şartların etkili olduğu söylenmelidir. 1509 nolu Rize Şer'iyye Sicili'nde mehir miktarlarının belirlenmesinde, ailelerin ekonomik açıdan yer aldıkları tabakanın yanı sıra, kadınların yaş, güzellik, bakirelik, dulluk ve sosyal statülerinin etkili olduğu görülmektedir<sup>18</sup>. Fakat söz konusu dönemle ilgili sicilde özellikle nikâh akitlerinin doğrudan yer almaması nedeniyle mehir miktarlarını ancak boşanma davalarından veya kadının ölen kocasının mi-

<sup>15</sup> Erkan, 47-48.

<sup>16</sup> Örnekler için bk. *Rize Şer'iyye Sicili*, 1509, 121B, 138B, 145B.

<sup>17</sup> Örnekler için bk. *RŞS* 1509, 32, 159, 121 B, 145 B.

<sup>18</sup> Erkan, 48.

rasından mehrini almak için açmış olduğu dava kayıtlarından tespit edebiliyoruz<sup>19</sup>.

Yukarıdaki verilen mehir miktarları da dikkate alındığında söz konusu dönemde mehrin kadınlara sağladığı ekonomik statüyü anlamak için şu örnek verilebilir. Örneğin, ilgili dönemde bir kara sığır 4 adet Osmanlı lirasına (4 adet yüzlük mecdi altın) satılmaktadır. Bir anlamda mehir için belirlenen miktarın kadının mehir ile kazandığı ekonomik statüsü hakkında da belirli bir fikir verebilir. Ayrıca Mehir, kadına ekonomik anlamda küçük de olsa bir gelir sağlarken, kocaya da mali anlamda yük getirmekte ve bir ölçüde boşamayı zorlaştırıcı rol oynamaktadır.

## 2. Çok Eşlilik

Dönem itibarıyla merak edilen konulardan biri de çok eşliliktir. Osmanlı toplumunda, İslâm’ın verdiği izne bağlı olarak çok eşlilik hukuken mevcut fakat güçlü kanaatin aksine yaygın değildi. 1509 nolu Rize Şer’iyye Sicili’ndeki kayıtlar çok eşliliğin Rize’de de pek yaygın olmadığını ortaya koymaktadır<sup>20</sup>. Elimizdeki sicilde yer alan 608 kayıttan sadece beşinde<sup>21</sup> çok evlilik örneğine rastlanmaktadır. Bu kişilerin iki eşli oldukları anlaşılmaktadır. Bu kayıtlar, o dönemde çok eşliliğin yaygın olmadığını göstermektedir. Fakat Osmanlı toplumunun genel durumu hakkında daha güçlü bir kanaat için farklı dönemlere ait başka kayıtların da incelenmesi gerekecektir.

## 3. Eşlerin Ailedeki Statüleri

Karı-koca ve çocukların, birbirleriyle ilişkileri aile yapısı hakkında önemli ipuçları verebilir. Bu ilişkileri belirleyen ve şekillendiren ise; bireylerin ailedeki statüleridir. Bu bağlamda ilgili dönemde Rize’de ailedeki statü ve roller incelendiğinde kadının toplumda sosyal bir statüye sahip olduğu, kendi meselelerini çözüme kavuşturmak

<sup>19</sup> Örnekler için bk. RŞS 1509, 15, 32, 34, 66, 86, 159, 244, 266, 334, 13 B, 24 B, 28 B, 143 B, 145 B, 215 B, 135, 138, 343, 348, 116 B, 117 B, 121 B, 138 B, 166 B, 183 B, 91B, 56, 232, 32 B, 166 B.

<sup>20</sup> Erkan, 49.

<sup>21</sup> Örnekler için bk. RŞS 1509, 328, 21 B, 101 B, 117 B, 206 B.

için mahkemeye başvurduğu, ekonomik hayatta da söz sahibi olduğu görülmektedir<sup>22</sup>.

Bir başka hususiyet de kadınların kocalarıyla borç-alacak ilişkileri içerisindeki yeridir. 1509 nolu Rize Şer'iyeye Sicili'ndeki 608 adet kaydın 39'unu (% 6,4) alacak davaları teşkil etmektedir. Bu davaların yalnız bir tanesinde kadının alacaklı konumunda olduğu ve alacağını tahsil için kadiya müracaat ederek kocasını dava ettiği görülmektedir<sup>23</sup>.

#### 4. Boşanma ve Nafaka

Sağlıklı ve huzurlu bir şekilde işlevini yerine getirmeyecek bir evliliğin devam ettirilmesinde, gerek eşler, gerekse toplum açısından fayda görülmemektedir. Tarih boyunca boşanma, ailenin devamının mümkün olmadığı durumlarda başvurulmuş bir yol olmuştur.

Aile üyeleri arasındaki karşılıklı bağımlılık zamana göre değişebilmektedir. Buna göre aile bağı zayıflamaya başladığında veya kan bağıyla ilgili dini bir yasaklama gerektiğinde üyelerin birbirine karşı olan mevki ve pozisyonları da aynı eğilime gireceğinden aile dağılma süreci ile karşı karşıya kalacaktır.

Sicillerdeki kayıtlara bakıldığında boşanma sebepleri içinde en önemlisinin şiddetli geçimsizlik olduğu veya kayıtlara böyle yansdığı söylenebilir. Bu tür boşanmalarda dikkat çeken en önemli hususlardan birisi bu sebeple boşanmayı talep edenlerin genellikle kadınlar olduğudur. Sicilde karı-koca arasındaki şiddetli geçimsizlik "hüsn-i imtizac" ya da "hüsn-i muaşeret" bulunmaması şeklinde ifade edilmektedir. Bu tür boşanmalarda kadın, genellikle mehr-i müeccelinden feragat etmekte ve kocasından iddet nafakası ile mesken masrafları (meûnet-i sükna) talebinde bulunmayacağına dair beyanda bulunmaktadır<sup>24</sup>.

<sup>22</sup> Örnekler için bk. RŞS 1509, 6, 88, 91, 94, 106, 120, 141, 166, 184, 108 B.

<sup>23</sup> 10 Rebîülâhir 1330'da Rize'nin Roş mahallesinde ikamet eden Hamide bint-i Ömer eşi Mehmet'ten 95 lira 75 kuruş alacağını 7 lira 72 kuruşunu tahsil edebilmiş, geriye kalan parayı tahsil edebilmek için mahkemeye başvurmuştur. Bk. RŞS 1509, 116.

<sup>24</sup> Örnekler için bk. RŞS 1509, 143 B, 163 B.

Boşanma sebebi olarak zikredilen ve pek az rastlanılan bir hususu daha zikretmekte yarar vardır. Süt kardeş olduklarını öğrenen çiftler mahkemeye gelerek ayrılma talebinde bulunmuşlardır<sup>25</sup>. Bilindiği üzere İslâm hukukuna göre süt kardeşler arasında evlilik yasaklar cümlesindedir. Tarafların mahkemeye başvurarak evliliklerini sona erdirmek istemeleri, süt kardeş olduklarını bilmedikleri için evlendikleri ve bu tür evliliklerin meşru görülmediğini göstermektedir. Fakat aile büyüklerinin nikâh öncesinde evlenecek kişileri bilgilendirmiş olmamaları anlaşılması zor hususlardandır. Kayıtlarda süt kardeş olduklarını nasıl öğrendikleri hususu da mahkeme kayıtlarının bu tür ayrıntıları kaydetmemesi sebebiyle açıklanamamaktadır.

Kocası ile anlaşıp küçük çocukların nafakasını da üstlenerek boşanan bir kadının çocukların nafakasını temin edemeyecek derecede ekonomik güçlüklerle karşılaştığında kadıya başvurarak, kocasının itirazına rağmen, çocukların nafakası ve zarûrî ihtiyaçları için baba üzerine nafaka takdir ettirmesi<sup>26</sup> de çok rastlanmayan örneklerdendir. Nafaka miktarı erkeğin ve kadının sosyal konum ve ekonomik durumuna göre değişmektedir. Bazen kadın kendi hakkından feragat etmesine rağmen, çocuğunun nafakasını talep etmektedir. Mesela kendi haklarından feragat eden fakat çocuğu için nafaka talebinde bulunan bir kadına mahkeme çocuğu için aylık 30 kuruş nafaka takdir etmiştir<sup>27</sup>.

Boşanmaya karar verildiğinde ise eşler, bizzat veya vekilleri vasıtasıyla mahkemeye müracaat ederek bu kararlarını kadıya bildirmekte ve kadının huzurunda mehir ve iddet nafakası işleri halledilerek karşılıklı ibralaşmaktadırlar.<sup>28</sup>

Gerçekleşen boşanmanın çeşidine göre, mehr-i müeccel, iddet nafakası ve meûnet-i süknânın verilmesi ya da feragati, iddet tespiti ile çocuğun durumu ve nafakası şeklinde farklı sonuçlar ortaya çıkmaktadır. İddet müddeti, bilhassa kadının başka birisi ile nikâh-

<sup>25</sup> Örnekler için bk. RŞS 1509, 28 B, 91 B.

<sup>26</sup> Erkan, 53.

<sup>27</sup> RŞS 1509, 163 B.

<sup>28</sup> Örnekler için bk. RŞS 1509, 133, 138, 159, 175, 215 B, 254, 87, 343, 348, 357, 364, 367, 33 B, 64 C, 138 B, 183 B, 24 B, 33 B, 86 B, 112 B.

lanabilmesi için önemlidir. 1509 nolu Rize Şer'iyye Sicili'nde konu ile alakalı 4 adet kayıt bulunmaktadır<sup>29</sup>. İddet müddeti hakkında öncelikle boşanan kadın ve erkek ile mahalle sakinlerinden bilgi alındığı ya da bizzat kendilerinin ihbar etmek suretiyle bilgi verdikleri görülmektedir.

Sicilde nafaka miktarları para cinsinden 30-40 para, kuruş cinsinden günlük olarak 1-4 kuruş, aylık olarak ise 7,5-100 kuruş arasında değişmektedir.

Kadın ile koca arasındaki geçimsizlikler her zaman boşanma ile sonuçlanmamaktadır. Böyle durumlarda mahkeme tarafından tembih işlevi devreye sokularak ailenin daha sağlıklı bir şekilde yürüyebilmesi için hukuki bir koruma oluşturulmuştur. Bu şekilde, mümkün olduğu kadar ailenin devamı hedef alınmıştır<sup>30</sup>.

## 5. Koruyucu Aile Müesseseleri

Ailenin dağılmaması ve problemlerin çözümü için başkaca da çabalar harcanmış ve bazı tedbirler düşünülmüştür. Karı-koca ilişkilerinin aksamasından dolayı aile üyelerinin yeniden topluma kazandırılarak barınma, yeme-içme ve giyim gibi temel ihtiyaçları için koruyucu aile müesseseleri kurulmuştur. Bunlara dair bazı örnekler üzerinde durmakta yarar vardır.

### a. Vasilik

1509 nolu Rize Şer'iyye Sicili'nde vasilik kurumu hakkında önemli kayıtlar yer almaktadır. Vasinin velâyeti altındaki çocuğun mallarını koruyabilmesi için vesayetin gerektirdiği bütün işleri yapmaya gücü yeten biri olması gerekir. Reşit olmayan, sefih, hasta, yaşlı ve aldatabilecek kimseler vasi olamazlar<sup>31</sup>. Bu durum vasiler için sicilde "emanet ile maruf istikamet ile mevsuf ve her vecihle vesayet uhdesinden gelmeye kadir" şeklinde geçmekte ve vasilığın şartları da dolaylı olarak ortaya konmaktadır. Vasilerin yapmaları

<sup>29</sup> Örnekler için bk. RŞS 1509, 32, 254, 334, 24 B.

<sup>30</sup> Örnekler için bk. RŞS 1509, 224, 159.

<sup>31</sup> Vehbe Zuhayli, *İslâm Fıkhı Ansiklopedisi*, trc. Yunus Vehbi Yavuz - Ahmet Efe, İstanbul 1994, c. X, s. 226.

gereken en önemli iş vasisi oldukları çocukların menkul ve gayr-i menkul mallarını çocuklar reşit olup kendi işlerini görebilecekleri zamana (vakt-i rüşd-i sedadlarına) kadar korumak ve gözetmek (hıfz ve ru’yet) ve çocukların işlerini düzenlemektir (tesviye-i umur). İncelenen sicilde vasi olarak atanan kimsenin sayılan özelliklere sahip olduğu hususunun vasinin ikamet ettiği mahallenin imam, muhtar ve ihtiyar heyeti tarafından verilen mühürlü bir ilmühaberle tespit edildiği görülmektedir<sup>32</sup>.

Vasilik kurumu sayesinde yetim veya öksüz kimsesiz, bakımsız ve ilgisiz kalabilecek çocuklar, bu sıkıntıdan kurtulabilmişlerdir. Çocukların mallarına karşı kötü niyet besleyecek velilerine ve yakınlarına karşı vasilik, bir sığınak görevi görmüştür. Fakat belirtmek gerekir ki, bazen vasilerin görevlerini gereği gibi yapmadıkları da olmuştur. Bu durumda çocuklar malını gereği gibi harcamayan vasilerini yargıya şikâyet etmişlerdir.

#### **b. Hacr ve Terbiye**

Bir kız veya erkek çocuğu rüşünü ispatlamadan, âkil/âkile olmadan babasından kalan malı istediği gibi tasarruf edemez. Ettiği takdirde, ileride pişmanlık doğuracak zarar ve mağduriyetler olabilir. Osmanlı dönemi uygulamaları çerçevesinde bu tür örnekleri 1509 nolu Rize Şer’iyye Sicili’nde bolca görmek mümkündür. Bir kişi vasi tayin edilirken, çocuğa bakmak, yedirip-içirmek, besleyip-büyütmek, terbiye etmek, babasından kalan terekeyi korumak ve en uygun şartlarda tasarruf etmek şartıyla tayin ediliyordu. Hatta öyle ki vasi tayin edilen şahıs veya şahıslar, çocukların malından kendilerine istedikleri kadar “nafaka ve kisve baha” dahi tayin edemezlerdi. Günün şartlarına göre, babalarına kalan maldan, her çocuk için ne kadar gıda ve giyim masrafı olacağını belirlemek üzere mahkemeye başvurmak zorunda idiler. Mahkemenin miktarı belirlerken günün şartlarına ve tarafların sosyal statüsüne bakarak karar verdiği (kadr-i ma’rûf), vasiden bir “hüccet”le günlük veya aylık olarak belirlediği “nafaka ve kisve baha” kadar kullanmakla yüküm-

<sup>32</sup> Örnekler için bk. RŞS 1509, 14, 16, 20, 60, 64, 122, 299, 315, 359, 172 B, 177 B.

lû tuttuğu görülmektedir<sup>33</sup>. Hâdinelerin (çocuğun gözetimini üstlenen şahıs) genellikle çocuğun babasından ve hayatta değilse, en yakın başka bir erkek velisinden aldıkları ücret miktarları günlük 30 para ile 5 kuruş, aylık olarak ise 7,5 kuruş ile 100 kuruş arasında değişmektedir<sup>34</sup>.

## 6. Eytam Sandığı

Osmanlı toplumunda yetimlere miras yoluyla kalan menkul ve gayri menkul malların vasileri tarafından işletilmesi ve sermayenin kontrol altına alınarak elde edilen gelirin, bu şahısların ihtiyaçlarının karşılanması için harcanması, reşit olduklarında ise kendilerine teslim edilmesi için oluşturulan kurumlara, Eytam Sandığı adı verilmektedir<sup>35</sup>. Eytam Sandığı'nda saklanan mal veya para ihtiyaç sahiplerine kefiller gösterilmek kaydıyla verilmektedir. Bu şekilde yapılan bir düzenleme hem yetimlerin mallarının değerlendirilmesi hem de çocuklar reşit oluncaya kadar üçüncü şahısların onların paralarını borç olarak kullanması açısından önemlidir. Bu müesseye ilgili dönemde ihtiyaç duyanlara krđi temin eden bir nevi banka gibi faaliyet göstermektedir<sup>36</sup>.

Ancak bazen Eytam Sandığı'ndan alınan paraların ödenmesinde sorunlar yaşandığı da olmuştur. Bu durumda kefillere, eytam sandığından alınan paranın geri ödenmesi için uyarılar yapılmıştır<sup>37</sup>.

Eytam Sandıkları, hem yetimlerin mallarını saklamada önemli bir kurum olarak görev yapmış hem de saklanan para veya değerli eşyaların ihtiyacı olanlara belli şartlar altında verilmesiyle ekonomiyeye katkı sağlamıştır.

<sup>33</sup> Erkan, 57 vd.

<sup>34</sup> Örnekler için bk. RŞS 1509, 126, 345, 173, 133, 127, 309, 148 B, 156 B, 163 B, 216 B.

<sup>35</sup> Cafer Çiftçi, "Osmanlı Döneminde Bursa'da Eytam Keseleri", *Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, sy. 5 (2003/2), s. 3.

<sup>36</sup> Örnekler için bk. RŞS 1509, 21, 22, 316, 354, 356.

<sup>37</sup> Örnekler için bk. RŞS 1509, 68, 74, 168, 220, 4 B, 74 B, 87 B, 88 B, 102 B, 103 B, 127 B, 129 B, 155 B.



## B. Sosyal Hayat

### 1. Köy, Mahalle ve Sülâle Adları

Bir bölgenin vatan haline getirilmesi bakımından yer isimleri çok önemlidir. Osmanlılar hâkim oldukları yerlerin adlarını genellikle muhafaza etmişler, bazen de yaşadıkları yerlere kendi kültürlerini yansıtan isimler vermişlerdir. Osmanlı Devleti'nin son dönemlerinde Dâhiliye Nezareti, hicrî 1329 (1911) tarihinde bazı şehir, kasaba ve köylerin adlarını değiştirme kararı almıştır<sup>38</sup>. Bununla birlikte 1509 nolu Rize Şer'iyye Sicili'nde nahiye, köy ve mahalleler eski isimleriyle kaydedilmiştir. Sicilde 21 defa ile en çok zikredilen yerler, Kura-i Seba (İkizdere) nahiyesi ve Peşeyan (Çarşı) mahallesidir. İkinci olarak ise 14 defa ile Mapavri (Çayeli) nahiyesi ve Babik (Tophane) mahallesidir.

Şer'iyye Sicili'nde zikredilen kimseler ad ve baba adının yanı sıra mutlaka aile (sülale) adları ile kaydedilmişlerdir. Kişilerin davacı, davalı veya şahit olmaları bu durumu değiştirmektedir. Bu durum bölgede hangi sülalenin yaşadığı konusunda bilgi sahibi olmamızı sağlamakta, ayrıca sülaleler arasında evlilik ve akrabalık bağlarının ne şekilde oluştuğu konusunda da bir fikir sahibi olmamıza imkan vermektedir.

### 2. Müslim-Gayrimüslim İlişkileri

Osmanlılar, fetih sonrası idarî bakımdan bir Osmanlı sancak merkezine dönüştürdükleri Trabzon'u nüfus bakımından da İslâmlaştırmak ve Türkleştirmek için büyük çaba harcamışlardır<sup>39</sup>. Benzer çabaların Rize için de söz konusu olduğunu tahmin etmek zor değildir. Bu çabalar sonucu Rize'nin Müslüman nüfusu her geçen gün artmıştır ve 20. yüzyıl başlarına gelindiğinde halkın büyük çoğunluğunun Müslüman olduğu görülmektedir.

<sup>38</sup> Ayhan Yüksel, "Trabzon Vilâyetinde Yer Adlarını ve İdari Yapıyı Değiştirme Teşebbüsleri", *Trabzon Tarihi Sempozyumu*, Trabzon 1999, s. 201

<sup>39</sup> Kemal Çiçek, "Şer'iyye Sicillerine Göre Trabzon'da Müslim-Gayrimüslim İlişkileri", *Trabzon Tarihi Sempozyumu*, Trabzon 1999, s. 235.

Şer'iyye Sicili'ndeki kayıtlar incelendiğinde Rize'de Müslüman ve gayrimüslim nüfusun aynı mahallede yaşadıkları görülmektedir. Hıristiyan ve Müslümanların aynı mahallede bir arada yaşaması<sup>40</sup> taraflar arasında her türlü sosyal ve ekonomik münasebetlerin artmasına uygun bir ortam hazırlamıştır. Öte yandan gayrimüslimlerin de Osmanlı kadı mahkemelerine başvurabilmesi bu ilişkilerin siciller ışığında incelenmesini mümkün kılmaktadır. Çeşitli sebeplerle Rize'de yaşayan Hıristiyanlar da kadıya müracaat ederek gerek kendi aralarındaki gerekse Müslüman komşuları ile olan ihtilâflarına çözüm aramışlardır. Sicilde yer aldığı kadarıyla gayrimüslim tebaanın Rize'nin Vonit-i Rum (Atmeydanı) ve Romanoz-i Rum (Akçaköy) mahallerinde ikamet ettiği söylenebilir. Bu durumu isimlerden anlamak da mümkün gözükmektedir.

Gayrimüslim tebaa arasındaki vasilik müessesesi hakkındaki dava örneklerinde, vasi tayin edilen kişinin olması gereken özellikleri sıralandıktan sonra mahalle ruhanisi ve ihtiyar heyetinden verilen bir ilmühaberle de bu husus tescil edilmektedir<sup>41</sup>. Devletin Hıristiyan tebaa üzerinde kendi din adamlarının nüfuzunu onayladığını gösteren bu durum, aynı zamanda Osmanlıda milletler sistemi hakkında da önemli ipuçları vermektedir. Osmanlı, farklı inanç gruplarını kendi dinamikleri ve bütün kültürel unsurları ile bir toplum kabul etmekte ve ona güven duymaktadır.

1509 nolu Rize Şer'iyye Sicili'nde Müslüman ve gayrimüslim kişiler arasında borç alacak ilişkisinin olduğu görülmektedir. Bu kayıtların detaylarına inildiğinde Müslümanların 7 defa gayrimüslimlere borç verirken sadece bir kayıtta borç aldıkları görülmektedir<sup>42</sup>. Bunların sadece mahkemeye yansıyan örnekler olduğu, çok sayıda benzer borç-alacak ilişkisinin Rize toplumunda yaşandığını tahmin etmek zor değildir.

Gayrimüslimler ile Müslümanlar arasında mahkemeye ihtikal eden ihtilaflarda tarafların haklıklarını ispat için birbirlerinin şahitliklerine başvurdukları ve birbirlerinden yardım aldıkları da gö-

<sup>40</sup> Örnekler için bk. RŞS 1509, 262, 310.

<sup>41</sup> RŞS 1509, 279.

<sup>42</sup> Örnekler için bk. RŞS 1509, 25, 62, 221 B, 222 B, 260, 303, 310, 340.

rılmektedir. Gerek Müslümanlar gerekse zimmiler mahkemeye gelip birbirlerinin lehinde veya aleyhinde şahitlik yapmışlardır<sup>43</sup>. Hatta iki Müslüman arasında görülen bir davada bir gayrimüslimin şahitlik yapması<sup>44</sup> dikkat çekicidir.

Osmanlı Devleti'nin son döneminde, devlet cihan savaşına giderken ve Osmanlı toplumu etnik çatışmalarla büyük kopuşlar yaşarken Rize'de farklı dine mensup kişilerin son derece normal sosyal ilişkiler sergilediklerini göstermektedir.

### 3. Ticarî Hayat

19. yüzyılın sonlarında Rize'deki ekonomik faaliyetleri genel olarak tarım, hayvancılık, ticaret, endüstri ve balıkçılık şeklindedir. Rize ve çevresinde senede 40 bin top kadar ince ve kalın gömleklik keten bez imal edilir, ketenden peşkir, döşek çarşafı, senelik 15 bin toptan fazla şal tabir olunan yün kumaş dokunurdu. Bu ürünler, Erzurum, Bağdat, İstanbul, Mekke ve sair yerlerden alıcı bulurdu. Ayrıca, kaza dahilinde el peşkiri (havlu) ve yün şal imalatı ile makaracılık, bıçakçılık ve kundakçılık bölgede icra edilen el sanatları arasında zikr edilebilir<sup>45</sup>. Bölge için hayvancılık da önemli bir geçim kaynağı idi. Öküz, manda, at, merkep ve inek gibi büyük baş hayvanlar yetiştirilirdi<sup>46</sup>.

Ancak sicilde görüldüğü kadarıyla Rize'de yaşayanlara geçimlerini sağlamak için Rize'nin imkânları yeterli olmamaktadır. Rize'nin arazisi tarıma pek elverişli olmadığından halk çalışmak için başka şehirlere hatta yurt dışına gitmektedir. Rize'den bu amaçla Rusya'ya, Romanya'ya ve diğer ülkelere gidenler olmaktadır. Bu kimse-ler gittikleri yerlerde ticaret, fırıncılık, balıkçılık, tütüncülük, bıçakçılık ve taşçılık gibi zanaatlarla uğraşmaktadırlar<sup>47</sup>. Bu dönemde

<sup>43</sup> Örnekler için bk. RŞS 1509, 46, 183, 333, 43 B, 61 C.

<sup>44</sup> RŞS 1509, 139.

<sup>45</sup> *1874 Yılı Trabzon Vilayet Salnâmesi*, 1995, s. 214-215; Bostan, 445; Nazan Karakaş Özür, *Rize Şehrinin Kuruluşu ve Gelişmesi*, basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2001, s. 29.

<sup>46</sup> *1876 Yılı Trabzon Vilayet Salnâmesi*, 1995, s. 329-339.

<sup>47</sup> Örnekler için bk. RŞS 1509, 75, 199, 27 B, 106 B.

Rizeliler en çok Batum'a giderek burada ticaretle iştigal etmişler ve iki şehir arasındaki sosyal ilişkileri canlı tutmuşlardır<sup>48</sup>.

1509 nolu Rize Şer'iyye Sicili'nde yer alan bazı kayıtlardan dönemin ekonomik değerleri hakkında birtakım kanaatlere ulaşmak mümkündür. Sicilde kullanılan akçe, kuruş, para, liray-ı Osmanî, yüzlük mecdiye altını gibi paraların değerini anlamak için yapılan işlemlere göz atmak gerekir. Kadınların boşanma sebeplerinden biri olarak zikredilen nafaka göndermeme durumunda, kadının bir günlük ihtiyacı için talep ettiği ya da kendisine takdir edilen miktarın ortalama 30 para ile 1 kuruş arasında değiştiği, buna karşın bir kara ineğin 4 adet Osmanlı lirasına (4 adet yüzlük mecdi altın) satıldığı görülmektedir<sup>49</sup>. Yine o dönemde Emineddin Mahallesi'nde 150 arşınlık bir arsa 3 bin kuruşa satılmıştır<sup>50</sup>. Anzer-i Süfla karyesinin Köseli yaylağında bir ahır, bir sofa ve bir mutfaktan oluşan bir evin aynı köyden Küçük Alioğlu Süleyman tarafından yıkılması sonucunda ortaya çıkan enkazın bedeli olarak 9 liray-ı Osmanî ilgililerden talep edilmektedir<sup>51</sup>. Bayburt'lu olup Peşeyan mahallesinde misafir olarak kalan Lazoğlu Hüseyin bin Mahmud'un sahip olduğu mülkünü 50 liray-ı Osmanî'ye sattığı görülmektedir<sup>52</sup>. Hortoz mahallesinden Laz Mahmudoğlu Ali bin İsmail, oğlu Süleyman'ın haksız yere bazı mallarının zapt edildiğini bildirmiş ve zapt edilen bu mallar değerleri ile birlikte sicilde kaydedilmiştir. Bu malların bir kısmını 2,5 yaşında 15 lira değerinde ester (katır), 11 yaşında 2 adet 15 lira değerinde ester, 1,5 kıyyelik (okka) 20 kuruş değerinde nuhas (bakır) gügüm, 1,5 kıyyelik 20 kuruş değerinde nuhas kazan, 2,5 kıyyelik 35 kuruş değerinde nuhas kazan, 10 kuruş değerinde nuhas sahan, 20 okka ağırlığında 300 kuruş değerinde 2 adet yün şilte, 60 kuruş değerinde kantar, 25 kuruş değerinde demir balta,

<sup>48</sup> Ayrıntı için bk. Nebi Gümüş, "Osmanlıların Son Döneminde Rize ve Batum Arasındaki Sosyal İlişkiler", *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1 (2012), ss. 65-71.

<sup>49</sup> RŞS 1509, 94.

<sup>50</sup> RŞS 1509, 102.

<sup>51</sup> RŞS 1509, 120.

<sup>52</sup> RŞS 1509, 257.

100 kuruş değerinde şalvar ve 50 kuruş değerinde başlık<sup>53</sup> şeklinde zikretmek mümkündür.

1509 nolu Rize Şer'iyye Sicili'nde döviz cinsinden para birimlerine de rastlandığını belirtmek gerekir. Rize'ye yakın ülkelerden biri olan Rusya'ya çalışmak için gidenler arasında anlaşmazlıklar meydana gelmiş, bunlar sicilde kaydedilirken o ülkenin para birimi de zikredilmiştir. Sicilde yer alan bir kayıta 90 rublenin karşılığının 1125 kuruş ve 80 rublenin karşılığının ise 1000 kuruş olduğu kaydedilmektedir<sup>54</sup>. Bu kayıttan hareketle o dönemde Rize'de 1 Rublenin karşılığının 12,5 kuruş olduğu anlaşılmaktadır.

Osmanlı ticaret hayatına yönelik olarak borç ve alacak münasebetleri ile ilgili hususların da mahkemelere intikal edip sicillere kaydedilmiş olduğu görülmektedir. Öncelikle ifade etmek gerekir ki borç-alacak ilişkileri kayıtlarda yer alanlardan ibaret değildir. Yani sicillerdeki 56 adet kaydın araştırılan zaman aralığındaki bütün borç-alacak münasebetlerini ihtiva etmediği kabul edilmelidir. Zira kayıtlar borcun ödenmemesi durumunda kadıya intikal eden borç-alacak ilişkilerini ihtiva etmektedir.

Sicilde geçen borç-alacak kayıtları genelde miras işlemlerinde ortaya çıkmaktadır. Ölen kişinin veraset ilamı yapılırken borcu olup olmadığı kayıtlara geçmiştir. Eğer ölen kişinin birisinden alacak hakkı varsa varisler arasında bu alacak paylaştırılmıştır. Aksine ölen kişinin borcu varsa, ne kadar ve kime borcu olduğu belirtilerek terekeden tahsil edilmiştir.

İncelenen kayıtlarda zikredilmiş olan borç miktarlarının 8 kuruş ile 686 kuruş aralığında olduğu tespit edilmiştir. Ancak en sık kaydı geçen borç miktarları 22 adetle (%39) 0-25 kuruş aralığında değişmektedir. Örneğin, Pendoz (Değirmendere) mahallesinden olup vefat etmiş olan Yunus'un aynı köyden Mehmed Efendi'den 8 kuruş alacağını varisleri tahsil etmeye çalışmışlardır<sup>55</sup>. Müftü mahallesinden

---

<sup>53</sup> RŞS 1509, 211 B.

<sup>54</sup> RŞS 1509, 7.

<sup>55</sup> RŞS 1509, 120 B.

olup vefat etmiş olan Muharrem Efendi'nin varisleri, Polihozluoğlu Hasan Efendi'ye borç verdiği 686 kuruşu almak istemişlerdir<sup>56</sup>.

Borç ve alacaklarla ilgili kayıtların bütününe bakıldığında Rize ve çevresinde paranın belli şahısların elinde toplanmadığı, büyük miktarda paraya sahip olarak para hareketliliğini yönlendiren şahısların olmadığı söylenebilir.

#### 4. Güvenlik Sorunu ve Eşkîyalık Faaliyetleri

Gerek eşkıyalık faaliyetleri ve gerekse korsan saldırıları nedeniyle bölgede güvenlik sorununun çok eski dönemlerden beri var olduğu söylenmelidir. Baskınlardan elde ettikleri ticaret gemilerini satarak geçimlerini temin eden Abaza korsanlarının faaliyetlerinden Rize ve çevresinin eskiden beri büyük zararlar gördüğü belirtilmektedir<sup>57</sup>. Osmanlı'nın son döneminde ise Abaza saldırılarının olmadığı, fakat bölgede güvenliği tehdit eden eşkıyalık faaliyetlerine rastlandığı söylenmelidir.

Lazistan sancağının merkezi Rize kazasında yaptıkları eşkıyalıkla yöre halkının huzur ve güvenliğini, toplum düzenini bozan bazı kimseler vardır. Bu kişiler eşkıya adıyla anılıp, çevrede isyan ve eşkıyalık faaliyetleriyle insanların dikkatini çekmiş, dağa kaldırma, adam öldürme ve yağmalama faaliyetlerinde bulunmuşlardır.

Örneğin, 8 Cemaziyelevvel 1331 (15 Nisan 1913) tarihli bir kayıta Reyhanoğlu Yakup bin Halid ve Taviloğullarından Kaçu namıyla ün salan eşkıyanın Rize'nin Mapavri nahiyesinden Ahmedoğlu Süleyman bin Hacı Osman Efendi'nin yolunu keserek (kuttâu't-tarîk) dağa kaldırdığı belirtilmektedir<sup>58</sup>. Aynı şekilde Şirinoğlu Halid bin İlyas'ın Mapavri'nin Misahor (Kaptanpaşa) köyünden Karaalioğlu

<sup>56</sup> RŞS 1509, 167. Borç-alacak ilişkileriyle ilgili farklı örnekler için bk. 31, 51, 63, 65, 69, 73, 105, 123, 124, 136, 152, 167, 177, 186, 191, 208, 234, 322, 17 B, 27 B, 29 B, 45 B, 149 B, 184 B, 214 B.

<sup>57</sup> Ali Gündüz, *Hemşinler Dil Tarih Kültür*, Ankara 2002, s. 27. Bölgeye Abaza saldırıları hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Nebi Gümüş, *XVI. Asır Osmanlı-Gürcistan İlişkileri*, Marmara Üniversitesi SBE, İstanbul 2000, s. 92-103.

<sup>58</sup> RŞS 1509, 107.

kerimesi Melek Hanım bint Hacı İsmail'i dağa kaldırdığı kaydedilmektedir<sup>59</sup>.

Kaçak olarak silah taşıma<sup>60</sup> ve tüfek çalma<sup>61</sup> ile ilgili kayıtların yanı sıra adam öldürme ile ilgili kayıtların<sup>62</sup> çokluğu bölgede güvenliği tehdit eden unsurlar ve boyutları çerçevesinde değerlendirilebilir.

### 5. Vakıflar

1509 nolu Rize Şer'iyye Sicili'nde yer alan önemli hususlardan birisi de vakıflardır. Sicilde geçen vakfiyeler, Allah'a hamd, Peygamber ve ashabına salat ve selamla başlamaktadır. Bu duygular şu ifadelerle dile getirilmektedir. "Seçkin kullarını, mallarını hayır yollarına harcamakla aziz kılan, çeşitli iyilik ve övgüleri kazanmalarına yardım eden Allah'a hamd olsun. Onun elçisi, Peygamberi ve kâinatın en hayırlısı olan Hz. Muhammed'e, âl ve ashabına, kıyamete kadar salât-u selâm olsun"<sup>63</sup>.

Vakfiyelerde vâkıfın adı, babasının adı ve giriş mahiyetinde olan temel bilgilerden sonra esas konuya geçilmektedir. Öncelikle vakfın kuruluş gayesi ve mucib sebepleri, hayrat ve akar olarak vakfedilen mülkler, akarın işletme esasları, vakıf hizmetinde çalıştırılacak kişilerin özellikleri, çalışma esasları, verilecek ücretin cinsi ve miktarı, vakıf binalarının bakım ve onarımı, vakıf hizmet ve işlemlerinin vakfiyede öngörülen çerçevede yürütülmesinden birinci derecede sorumlu olan mütevellinin kim olacağı gibi hususlar detaylı bir şekilde yer almaktadır<sup>64</sup>.

Sicildeki kayıtlar tetkik edildiğinde, vakıfların çoğunun para vakıfları olduğu, sadece bir kayıta<sup>65</sup> ise arsa vakfedilmesinden bahsedildiği görülmektedir. Sicilde vakfedilen paralar genelde belirli

<sup>59</sup> RŞS 1509, 204 B.

<sup>60</sup> RŞS 1509, 242

<sup>61</sup> RŞS 1509, 128 B.

<sup>62</sup> RŞS 1509, 243, 272, 18 B, 126 B, 131 B, 161 B, 165 B, 170 B.

<sup>63</sup> Örnekler için bk. RŞS 1509, 4, 37.

<sup>64</sup> Örnekler için bk. RŞS 1509, 23, 61, 319, 62 B, 135 B.

<sup>65</sup> RŞS 1509, 264. Sicilde geçen para vakıflarında vakfedilen para miktarı 1000-10300 kuruş arasında değişmektedir.

kârla, kuvvetli rehin ve sağlam kefil ile ihtiyaç sahiplerine kredi verilmek suretiyle işletilmekte idi<sup>66</sup>.

Vakfiyelerde, mütevellî tayin edilen kimselerden, vâkıfın akrabası olanların soyunun tükenmesi, diğerlerinin vefatı halinde köy ihtiyar heyetince seçilecek ehil bir kimseye verilmesi istenmektedir. Sicildeki vakfiyelerin çoğunda bu şart aranmaktadır. Kayıtlardaki 10 vakfiyenin 4'ünde re'y-i hâkimle bir kimsenin mütevellî tayini öngörülmektedir<sup>67</sup>.

### 6. Meslek Grupları

1509 nolu Rize Şer'iyye Sicili'nden Osmanlı'nın son döneminde Rize'de mevcut bazı meslek gruplarını tespit etmek mümkün olabilir. Çeşitli meslekler ve meslek erbabına dair bilgileri sicilde geçen şahısların isimlerinin önündeki bazı sıfatlardan çıkarmak mümkündür. Sicile yansıyan liva kâtibi<sup>68</sup>, meci diye kolağası, sancak müdürü<sup>69</sup>, muhasebe başkâtibi<sup>70</sup>, tabur kumandanı<sup>71</sup>, bahriye binbaşısı<sup>72</sup>, jandar ma mülâzımı<sup>73</sup>, terzi<sup>74</sup>, dökme ci<sup>75</sup>, manifaturacı<sup>76</sup>, dükkâncı<sup>77</sup>, kuyumcu<sup>78</sup>, çilingir<sup>79</sup>, komisyoncu<sup>80</sup>, kayıkçı, fırıncı<sup>81</sup>, bezzaz<sup>82</sup>, mağazacı<sup>83</sup>, boyacı<sup>84</sup>, değirmenci<sup>85</sup> ve tuzcu<sup>86</sup> gibi kayıtlardan yola çıkarak çeşitli meslekler hakkında fikir yürütülebilir.

<sup>66</sup> Örnekler için bk. RŞS 1509, 35, 37, 43, 70, 80, 161, 187, 262, 313, 347, 48 B, 102 B, 135 B, 146 B.

<sup>67</sup> Örnekler için bk. RŞS 1509, 4, 37, 262.

<sup>68</sup> RŞS 1509, 313.

<sup>69</sup> RŞS 1509, 62.

<sup>70</sup> RŞS 1509, 59.

<sup>71</sup> RŞS 1509, 59.

<sup>72</sup> RŞS 1509, 118 B.

<sup>73</sup> RŞS 1509, 137.

<sup>74</sup> Örnekler için bk. RŞS 1509, 44, 51, 62, 196 B, 68 C.

<sup>75</sup> RŞS 1509, 249.

<sup>76</sup> Örnekler için bk. RŞS 1509, 25, 122 B.

<sup>77</sup> RŞS 1509, 302.

<sup>78</sup> RŞS 1509, 310.

<sup>79</sup> RŞS 1509, 108 B.

<sup>80</sup> RŞS 1509, 161, 360, 222 B.

<sup>81</sup> Örnekler için bk. RŞS 1509, 161, 360.

<sup>82</sup> RŞS 1509, 222 B.

<sup>83</sup> Örnekler için bk. RŞS 1509, 258, 157 B.



Hicrî 1330-32 tarihlerinde Lazistan Sancağının merkezi Rize kazasında bulunan mahalle ve köylerin imam ve muhtarları hakkında bilgi elde etmek de mümkündür. Aynı şekilde dava vekili olarak kadı sicilinde adı geçenler de tespit edilebilir. Örnek olarak, Yapraklar köyü ilk muhtarı Aynacıoğlu Talip bin Mustafa ve ikinci muhtarı Salih bin Mikdad<sup>87</sup>, Taşcıoğlu Camii İmamı Hafız Mustafa Efendi<sup>88</sup>, sicilde ismi en çok geçen dava vekillerinden biri olan Hafız Hulusi Efendi bin Salih Efendi'yi örnek verebiliriz<sup>89</sup>. Sicilde avukatlık mesleğine dair başka kayıtlar ve başka isimler de vardır. Yine belirtmek gerekir ki, imamlarla ilgili kayıtlar çok daha fazladır ve hemen her köyde imam bulunmaktadır.

### 7. İmam Atamaları

1509 nolu Şer'iyye Sicili'nde, camilerinde imam ya da hatip bulunmayan bazı köy sakinlerinin, kadıya müracaat ederek köy veya mahallelerine imam ya da hatip atanmasını talep ettikleri görülmektedir. Sicilde geçen imam ataması ile ilgili 11 müracaattan<sup>90</sup> sadece 4'ünde<sup>91</sup> atama yapıldığı anlaşılmaktadır. Sicilde yer alan 3 kayıta<sup>92</sup> ise sadece imam atama işleminin gerçekleştiğine dair bilgi mevcuttur.

1509 nolu Kadı sicilinde İmam olarak atanacak kişilerle ilgili şartlar da yer almaktadır. İmam olacak kişinin askerliğini yapmış olması, asker kaçağı olmaması, nüfus memuru ve redif taburu zâbitinden bir belge almış olması gerekmektedir. Bu şartları taşıyan kişiler imam olabilmek için ayrıca bir imtihana tabi tutulmaktaydı<sup>93</sup>.

<sup>84</sup> RŞS 1509, 307.

<sup>85</sup> RŞS 1509, 239, 324, 58 B, 107 B.

<sup>86</sup> RŞS 1509, 242, 250.

<sup>87</sup> RŞS 1509, 322.

<sup>88</sup> RŞS 1509, 311.

<sup>89</sup> RŞS 1509, 62, 76, 182; Erkan, 80-84.

<sup>90</sup> RŞS 1509, 103, 197, 198, 228, 263, 318, 351, 52 B, 63 B, 146 B.

<sup>91</sup> RŞS 1509, 318, 63 B, 146 B.

<sup>92</sup> RŞS 1509, 10, 109 B, 133 B.

<sup>93</sup> Örnekler için bk. RŞS 1509, 198, 318, 263, 351.

Köyün veya mahallenin ahalisinden belirli kişiler bu şartları taşıyan kişi için kadıya başvurmakta ve atamanın gerçekleşmesini talep etmektedirler. Sicilde yer alan kayıtlara bakılırsa imam atanması ile ilgili müracaatların en erken 1 ay içerisinde sonuçlandırıldığını söylemek mümkündür. Atanan imamların en genci 24<sup>94</sup>, en yaşlısı 61<sup>95</sup> yaşındadır.

Sicilde yer alan kayıtlardan bir caminin imamının vefat etmesi üzerine, yerine oğlunun görev yaptığı, oğlu reşit değilse ve yukarıda sayılan şartları taşııyorsa reşit oluncaya veya şartları yerine getirmeye kadar ahalinin seçtiği başka birinin imamlık yapması cihetine gidildiği anlaşılmaktadır<sup>96</sup>.

## SONUÇ

1509 nolu Rize Şer'iyeye Sicili'ndeki kayıtlar, Osmanlı Devleti'nin son döneminde Rize'de sosyal, ekonomik, siyasi ve kültürel yaşam ile hukukî uygulamalar hakkında önemli bilgiler vermektedir.

Sicilde özellikle davaların işleyişinde takip edilen metot ve müracaatların çok kısa sürede sonuçlandırılması dikkat çeken önemli hususlardandır.

Mahkemelerde davalı ve davacının etnik kökenini ön plana çıkaran kayda değer hiçbir unsur göze çarpmamakta yine dinî mensubiyetin de davanın sonucuna olumlu ya da olumsuz bir şekilde etki etmediği görülmektedir. Sicilde farklı dinlere mensubiyet Müslim (Müslüman) ve gayrimüslim (Müslüman olmayan) şeklinde ifade edilmiştir.

Rize'de aile üyelerinin sosyalleşmesi, topluma kazandırılması, kültürel ve dinî değerlerin yaşanması, yeni nesle aktarılması ve de toplumun devamının sağlanması gibi önemli rollerin hem tabii hem de dinî bir kurum olarak toplumsal yapıda işlevini yerine getirmiştir.

---

<sup>94</sup> RŞS 1509, 198.

<sup>95</sup> RŞS 1509, 103.

<sup>96</sup> RŞS 1509, 103, 318.

Ailenin oluşum sürecinde nikâh müessesesi, ister erkek ister kadın olsun her iki tarafa da belirli statüler kazandırmış ve bu statüler gereği de belirli roller ve sorumluluklar yüklemiştir.

İlgili dönemde Rize’de kadınların, ekonomik bakımdan özel mülkiyet edinebildikleri ve bu varlıklarını kendi hür iradelerine göre tasarruf edebildikleri anlaşılmaktadır. Nikâhla birlikte almaya hak kazanılan mehir, kocanın veya babanın değil; bizzat kadının özel mülkiyeti ve tasarrufunda olmuştur. Rize’de ailede kadınların bu sosyo-ekonomik statüsü; onların ev içi yaşamdan ev dışı yaşama katılmalarına imkân tanımıştır.

Rize’de çok eşlilik sanıldığı gibi aksine yaygın değildir. Birden fazla kadınla evlilik oranı sayıca çok azdır. İslâm Dini’nde birden çok kadınla evliliğe izin verilmesine rağmen toplumda dinî bilgileri ve yönlendiricilikleriyle kabul gören din adamlarının bu tip evlilik yapanlar arasında yer almadıklarını söylemek mümkündür. Daha çok, yönetici statüsündeki kimselerin veya ekonomik durumları iyi olanların bu tip evlilik yaptıkları görülmektedir.

Ailenin temel unsurlarından anne veya babadan birinin ölümü sonucu aile parçalanma ile karşı karşıya kalabilmektedir. Bu durumda, ailenin çocukları, nafaka, mehir, vasilik, hacr ve terbiye, eytam sandığı gibi aileyi koruyucu müesseselerle fiziksel ve ekonomik açıdan himaye edilmişler ve topluma kazandırılmışlardır. Aileler kadının iradesi dışında çözülmüşse hem kadın hem de çocukları aynı koruyucu müesseselerle ve mehr-i müeccel ile belirli bir süre himaye edilmiştir. Bu süreçte kocadan kadının barınma ve yiyecek-içecek gibi ihtiyaçlarını zorunlu olarak karşılaması istenmiştir. Böylece çözülmüş/dağılmış aileler, sorunlarını çözmede yalnız bırakılmamış ve topluma yeniden uyum sağlayabilmişlerdir.

Kazanın ekonomik yapısı hakkında geniş malumat için yeterli miktarda hüküm bulunmamakla birlikte bu konuda bir fikir yürütebilmek için sicil kayıtlarında az da olsa bazı bilgiler bulunmaktadır. Mesela bazı ürünlerin fiyatlarına dair bilgiler bu anlamda zikredilebilir.

Bu çalışmanın Rize’de sosyal ve kültürel hayatın yanı sıra hukukun işleyişine dair yeni çalışmaları teşvik etmesi umulur.

**KAYNAKÇA**

- 1509 No'lu Rize Şer'iyye Sicili-Rize İl Halk Kütüphanesi.
- 1874 Yılı Trabzon Vilayet Salnâmesi, 1995.
- 1876 Yılı Trabzon Vilayet Salnâmesi, 1995.
- Ak, Orhan Naci, *Rize Tarihi*, Rize 2000.
- Akgündüz, Ahmet, *Şer'iye Sicilleri, Mahiyeti, Toplu Kataloğu, ve Seçme Hükümler*, c. I, İstanbul 1988.
- Albayrak, Haşim, *Tarih Boyunca Doğu Karadeniz'de Etnik Yapılandırmalar ve Pontus*, İstanbul 2003.
- Bostan, M. Hanefi, *XV-XVI. Asırlarda Trabzon Sancağında Sosyal ve İktisadî Hayat*, Ankara 2002.
- Brendemoen, Bernt, "Some Remarks on the Copula in a Micro-Dialect on the Eastern Black Sea Coast", *Türk Kültürü Araştırmaları*, XXXII/1-2 (1966), s. 111-113.
- Çiçek, Kemal, "Şer'iyye Sicillerine Göre Trabzon'da Müslim-Gayrimüslim İlişkileri", *Trabzon Tarihi Sempozyumu*, Trabzon 1999, s. 235-243.
- Çiftçi, Cafer, "Osmanlı Döneminde Bursa'da Eytam Keseleri", *Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, sy. 5 (2003/2), s. 81-96.
- Erkan, Ümit, *Rize Şer'iyye Sicilleri 1, 1509 No'lu Sicil Metin ve Tahlil*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2011.
- Goloğlu, M., *Trabzon Tarihi*, Ankara 1975.
- Gümüş, Nebi, *XVI. Asır Osmanlı-Gürcistan İlişkileri*, Marmara Üniversitesi SBE, İstanbul 2000.
- , "Osmanlıların Son Döneminde Rize ve Batum Arasındaki Sosyal İlişkiler", *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1 (2012), ss. 65-71.
- Günay, Turgut, *Rize İli Ağızları*, Ankara 1978.
- İnalçık, Halil, "Eyüp Sultan Tarihi Ön Araştırma Projesi", *18. Yüzyıl Kadı Sicilleri Işığında Eyüp'te Sosyal Yaşam*, ed. Tülay Artan, İstanbul 1998, s. 1-23.

Karakaş Özür, Nazan, *Rize Şehrinin Kuruluşu ve Gelişmesi*, basılmamış yüksek lisans tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2001.

Kırzioğlu, Fahrettin, *Osmanlıların Kafkas Ellerini Fethi*, Ankara 1976.

Ongan, Halit, Ankara’nın I Numaralı Şer’iyye Sicili, Ankara 1958.

Ortaylı, İlber, “Osmanlı Toplumunda Ailenin Yeri”, *Türk Aile Ansiklopedisi*, Ankara 1991, c. I, s. 74-81.

Tansel, Selahattin, Osmanlı Kaynaklarına Göre Fatih Sultan Mehmet’in Siyasi ve Askeri Faaliyeti, Ankara 1985, s. 261-270.

*Yeni Türk Ansiklopedisi*, “Rize”, İstanbul 1985, IX, s. 3252-3255.

Yüksel, Ayhan, “Trabzon Vilâyetinde Yer Adlarını ve İdari Yapıyı Değiştirme Teşebbüsleri”, *Trabzon Tarihi Sempozyumu*, Trabzon 1999, s. 201-207

Zuhayli, Vehbe, *İslâm Fıkhu Ansiklopedisi*, trc. Ahmet Efe, c. X, İstanbul 1994.



Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi  
2 (2012), ss. 55-98.

## **HZ. PEYGAMBER'E MELEKLERİN YARDIMI HUSUSUNDA ÖNE SÜRÜLEN BAZI İDDİALARIN DEĞERLENDİRİLMESİ**

Mustafa Hocaoğlu

Y. Doç. Dr., Recep Tayyip Erdoğan Ü. İlahiyat F., Tefsir

**Özet:** Allah Kur'an'da iman edenleri hayatlarının her safhasında özellikle de sıkıntı ve savaş anlarında desteklediğini ifade etmektedir. Bu desteğin bazen iman edenlerin kalbine sekinet indirme, kâfirlerin kalplerine de korku verme şeklinde olduğu belirtilmektedir. Ayrıca Allah bazen su, bazen rüzgâr, bazen yağmur, bazen de melekler göndererek müminlere yardım ettiğini beyan etmektedir. Biz bu çalışmamızda iman edenlere meleklerin yardımı konusunu ele alacağız. Özellikle meleklerin yardımını konu edinen ayetlerin nasıl anlaşılması gerektiği konusunda ileri sürülen bazı görüşleri değerlendireceğiz.

**Anahtar kelimeler:** Melekler, Bedir Savaşı, Allah'ın yardımı, Enfal Suresi

### **An Evaluation of Some Assertions Raised as Concerned with the Assistance of the Angels to Prophet Mohammad**

**Abstract:** Allah expresses in the Quran that he supports those who believe in him in every stage of their lives, especially during distressed times and wars. It is revealed that this support sometimes becomes manifest as confidence and calm in the hearts of Muslims and on the contrary, fear in the hearts of unbelievers. Allah also announces that he helps to Muslims by sending water, wind, rain, and angels from time to time. In this study, we will deal with the assistance of angels to those who believe, and especially try to evaluate the opinions put forward as concerned with the verses, which refer to assistance of the angels.

**Key words:** Angels, Battle of Bedr, assistance of Allah, Enfal Surah

### **تقييم بعض المزاعم المطروحة بشأن نصر الملكة للنبي (ص)**

**الملخص:** يبين الله تعالى في القرآن الكريم أنه يؤيد المؤمنين في مراحل حياتهم كلها خاصة على الشدائد و في ميدان القتال. و هذا التأييد يتحقق أحيانا بإنزال السكينة في قلوب المؤمنين و بإلقاء الرعب في قلوب الكافرين أحيانا أخرى. إضافة إلى ذلك، يفيد الله تعالى أنه منزل الماء والمطر و مرسل الرياح والملكة لنصر المؤمنين. في هذه المقالة، سنتناول نصر الملكة للمؤمنين و خاصة، سنقيم بعض الآراء المطروحة حول فهم الآيات التي تتعلق بنصر الملكة للمؤمنين.

**الكلمات المفتاحية:** الملكة، غزوة بدر، نصر الله، سورة الأنفال.

### Giriş

Yüce Allah, Enfal sûresinin 9-10. ayetlerinde iman edenlere bin melekle yardım edeceğini; Ali İmrân sûresinde de iman edenleri üç bin melekle, onlar sabreder ve sakınırlarsa beş bin melekle destekleyeceğini va'd etmektedir. Cenab-ı Allah, bu yardımı da iman edenlere müjde ve onların kalplerinin mutmaîn olmaları için yaptığını beyan etmektedir. Yine Yüce Allah, Ahzab savaşında, Hz. Peygamber Sevr mağarasında ve Huneyn savaşında iken, iman edenleri “görünmeyen ordular” ile desteklediğini belirtmektedir. Bu konuda Mehmet Azimli ve Mustafa İslamoğlu gibi bazı araştırmacılar, Allah'ın iman edenlerin üzerine melek indirmesini sadece müjde bağlamında değerlendirmekte ve yardım için gökten melek indirilmediğini iddia etmektedirler. Biz, bu çalışmamızda meleklerin yardım meselesini özellikle Mehmet Azimli'nin “Hz. Peygamber Dönemi Savaşlarında Meleklerin Yardım Meselesi”<sup>1</sup> adlı makalesi çerçevesinde ele alacağız. Ayrıca Mustafa İslamoğlu'nun da bu konuyla ilgili yaklaşımını “Gerekçeli Meal-Tefsir”inden<sup>2</sup> faydalanarak değerlendireceğiz. Konuyu ele alırken, yazarların iddialarını italik olarak nakledeceğiz. Sonra da ilgili bölümün değerlendirmesini yapacağız. Bu arada konuyla ilgili faydalandığımız kaynakların özellikle yazarların da istifade ettikleri eserler olmasına dikkat ettiğimizi, belirtmekte fayda görmekteyiz.

Azimli makalesine öncelikle Bedir ve Hendek savaşlarının önemine değinerek başlamaktadır. Bu savaşlarda Allah tarafından müslümanlara gönderilen yardımlarla ilgili rivayetleri zikrettikten sonra rivayetleri savaşlara göre tenkîde tabi tutar. Sonunda da konuyla irtibatlı ayetlerin yorumlarını müfessirlerden nakillerde bulunarak değerlendirmesine geçer. Şimdi Mehmet Azimli'nin konuyla ilgili iddialarına geçebiliriz.

<sup>1</sup> Mehmet Azimli, “Hz. Peygamber Dönemi Savaşlarında Meleklerin Yardım Meselesi”, **Journal of Islamic Research**, 2010, 21(3), ss. 172-83

<sup>2</sup> Mustafa İslamoğlu, **Hayat Kitabı Kuran Gerekçeli Meal- Tefsir**, Düşün, İstanbul, 2010, ss, 311-312, 876, 897, 1018.



### I-İnsan-Şeytan İlişkisi

Azimli, Bedir savaşında şeytanın Süraka b. Malik şekline girip Mekkelileri savaşa teşvik ettiğine dair rivayeti pek makul bulmaktadır.<sup>3</sup> Yazar, olayın “Şeytan-insan ilişkisi açısından ve böyle bir şeyin olup-olmayacağı açısından düşünüldüğünde de kabul edilebilir bir yanının görülmediğine” inanmaktadır. O, “Bu konuyu ‘Siyeri Farklı Okumak’ adlı kitabında açıkladığını” belirtmektedir.<sup>4</sup> Yazar, şeytanın Necd’li yaşlı bir adam kılığında geldiğine dair rivayetin, Ebu Cehil’in sunduğu görüşlerin şeytani görüşler olduğuna vurgu yapmak üzere ortaya konulduğunu/uydurulduğunu iddia etmektedir. Yoksa ona göre “şeytanın insanla bu şekilde bir iletişimi mümkün gözükmemektedir.”<sup>5</sup>

Kaynak olarak zikredilen “Siyeri Farklı Okumak” adlı eserde, şeytan-insan ilişkisi açısından sadece Necd’li ihtiyar adamın Daru’n-Nedve’deki olayı zikredilmektedir. Müellif konuyla ilgili “*Tarihte anlatılan kimi efsane ve hurâfelerin dışında insan-şeytan arası böyle bir ilişki olduğunu göremediği*”ni iddia etmesine rağmen, çalışmasında<sup>6</sup> konuyla ilgili Kur’an’da geçen aşağıda zikrettiğimiz insan-şeytan ilişkisine dair ayetlere hiç değinmemektedir.

Kur’an’da İblisin cinlerden olduğu<sup>7</sup> ve onun iman etmeyenlerin velisi olmasından<sup>8</sup> dolayı müslümanlarla mücadele etmeleri için onlara vahyettiği<sup>9</sup> belirtilmektedir. Muhtemelen bu sebeple insanlardan bazılarının cinlere sığındığı,<sup>10</sup> dünyada insanlarla cinlerin

<sup>3</sup> Mehmet Azimli, “**Hz. Peygamber Dönemi Savaşlarında Meleklerin Yardımı Meselesi**”, s. 174. Rivayet o ki müşrikler toplandığı zaman şeytan Necd’li ihtiyar şeklinde gelip Kinane kabilesinin kendilerini destekleyeceğini iddia etmiş bunun üzerine de müşrikler savaşa çıkmışlardır. Bkz. İbn Hişam, **es-Siretü’n-Nebeviyye**, I, 612.

<sup>4</sup> Azimli, **Hz. Peygamber Dönemi Savaşlarında Meleklerin Yardımı Meselesi**, s. 174

<sup>5</sup> Azimli, **Siyeri Farklı Okumak**, s. 168

<sup>6</sup> Azimli, **Siyeri Farklı Okumak**, s. 165.

<sup>7</sup> Kehf 18/50

<sup>8</sup> A’raf 7/27

<sup>9</sup> Enam 6/121

<sup>10</sup> Cin 72/6. Taberi konuyla ilgili şu bilgileri vermektedir. Allah, cinlerden adamlar/rical kıldığı gibi onlardan insanlar da var etmiştir. Hatta o, konuyla

birbirinden faydalandıkları<sup>11</sup> belirtilmektedir. Bununla birlikte şeytanın kabilesinin,<sup>12</sup> taraftarının,<sup>13</sup> atlı ve yaya<sup>14</sup> ordusunun<sup>15</sup> olduğu da ifade edilmektedir. Ayrıca cinlerin Hz. Süleyman'ın (a.s.) emri altına verildiği, dalgıçlık<sup>16</sup> ve inşaat işiyle uğraştıkları<sup>17</sup> hatta onun cinlerden olan bir ordusunun varlığından bahsedilmektedir.<sup>18</sup> Bunlarla birlikte cinlerin Hz. Süleyman'a (a.s.) mabedler, heykeller, sabit kazanlar vb. yaptıkları da ifade edilmektedir.<sup>19</sup>

Bize göre şeytan-insan ilişkisini anlatan bu tür ayetler, şeytanın insanla doğrudan iletişime geçebileceğine delâlet etmektedir. Özellikle konumuzla doğrudan ilgili gördüğümüz Enfâl sûresi 48 ve Haşr sûresi 16. âyetleri üzerinde ayrıca durmakta fayda mülâhaza ediyoruz.

Yazarın da kaynak olarak kullandığı Fahreddin Râzî, Enfâl sûresi 48. âyetin tefsirinde İblisin, insan kılığına girmesi başlığı altında

---

ilgili şu bilgiyi de vermektedir. “Cinlerden bir grup gelip durdular, onlara ‘siz kimsiniz’, denildi, Onlar ‘biz, cinlerden insanlarız’ dediler. Bu şekilde onlardan insanlar da kılınmıştır.” Taberi, **Camîu'l-Beyan**, XXIV, 711.

<sup>11</sup> Enâm 6/128

<sup>12</sup> A'raf 7/27. Bu ayete dayanarak Zemahşeri, insanların cinleri göremeyeceğini ifade ederken (Zemahşeri, **Keşşaf**, II, 98); İbn Aşur gibi bazı müfessirler de Allah'ın izni ile cinlerin gerçek şekillerinin haricinde bir şekle girerek insanların görebileceğini ifade etmektedirler. Buna örnek olarak da Ebu Hureyre'nin, fitır sadakasını çalarken iki defa yakaladığı şahsın aslında şeytan olduğu rivayetini nakletmektedirler. İbn Aşur, **et-Tahrir ve't-Tenvîr**, VII, 80; Reşit Rıza, **Menar**, VII, 264.

<sup>13</sup> Fâtır 35/5

<sup>14</sup> İsr'a 17/64. Mesela bu ayetin açıklamasında “her masiyete çağıran yaya ve atlı kimseler, şeytanın yaya ve atlı ordusudur” şeklinde ifade edilirken, şeytanın kendisine itaat eden cin ve insanlardan atlı ve yaya ordularının olduğunu da nakledilmektedir. Taberi, **Camîu'l-Beyan fî Te'vîli'l-Kur'an**, Tah. Ahmed Mahmud Şakir, Müessestü'r-Risale, 2000, yrs. XVII, 491; Razi, **Mefatihü'l-Gayb**, Daru İhyai't-Türasi'l-Arabi, Beyrut, 1420, XXI, 368; Kurtubi, **el-Cami li Ahkami'l-Kuran**, X, 289.

<sup>15</sup> Mücâdile 58/19.

<sup>16</sup> Enbiya 21/82.

<sup>17</sup> Sâd 38/37.

<sup>18</sup> Neml 27/17. Hz. Süleyman'a verilen cinlerin, cin mi yoksa insan mı olduğuyla ilgili tartışma için bkz. Mevdudi, **Tefhimü'l-Kur'an**, IV, 98-99, 113. 505; III, 325; Muhammed Esed, **Kuran Mesajı Meal-Tefsir**, İşaret, İstanbul, 1999, III, 1335; Mustafa İslamoğlu, **Hayat Kitabı Kur'an**, Neml sûresi 17. Ayetin 5. dipnotu. 738

<sup>19</sup> Sebe 34/13.

konuyu tartışmakta ve ayette ifade edildiği şekilde iblisin insan şekline girdiğini kabul ederek buna karşı çıkanların sorularını cevaplamaya çalışmaktadır.<sup>20</sup>

Haşr süresi 16. âyetin tefsirinde de Mevdûdî şöyle demektedir: “Yani münafıklar, şeytanın insana yaptığını Yahudilere yapmaktadır. ‘Bugün siz, müslümanlara karşı savaşın, biz sizinleyiz’ diyorlar ama vakit gelince onlara sırt çevirecek ve başlarına ne geldiğini sormayacaktır. Şeytan da aynı şekilde kâfirleri aldatır. Tıpkı Kureyş kâfirlerine Bedir savaşında ‘bugün Müslümanlar size karşı koyamaz’ diyerek onları şişirdiği gibi şeytan, ‘bugün insanlardan yenecek kimse yoktur, ben de sizin yanınızdayım’ 8/48 demişti, ama iki ordu yüzyüze geldiğinde şeytan kaçarak ‘ben sizden uzağım, ben sizin görmediğinizi görüyorum. Ben Allah’tan korkarım zira Allah’ın cezası çetindir’ 8/49 demişti”<sup>21</sup>.

İşte tam da burada Yazarın “(şeytanın Necd’li yaşlı bir adam kılığında geldiği şeklindeki) bu rivayet, toplantı sırasında Ebu Cehil’in sunduğu görüşlerin şeytani görüşler olduğuna vurgu yapmak üzere ortaya konulsa gerektir. Yoksa şeytanın insanla bu şekilde bir iletişimi mümkün gözükmemektedir”<sup>22</sup> iddiasını hatırlatmakta fayda vardır. Çünkü bu fikri veren şeytan, savaş sırasında kaçtığı ifade edilirken Ebu Cehil’in savaştan kaçmadığı ve öldürüldüğü bilinmektedir.

Ayrıca Hz. Peygamber’den “Bir gece şeytanın kendisine gelip namazına mânî olmak istediğini, bunun üzerine onu yakalayıp mescidin bir yerine bağlayıp ashabına göstermek istediğini ancak Hz. Süleyman’ın (a.s.) duasından dolayı bu fikrinden vazgeçtiği nakledilmektedir.”<sup>23</sup>

<sup>20</sup> Razi, **Tefsir-i Kebir**, Ter. Heyet, Akçağ, Ankara 1991, XII, 332-334. Reşit Rıza da şeytanın ordularıyla kâfir ordusunun arasında olup onlara vesvese verdiklerini, iki ordu karşılaştığında melekleri görünce vesvese vermeyi bırakıp kaçtuklarını nakletmektedir. Reşit Rıza, **Menar**, X, 25.

<sup>21</sup> Mevdudi, **Tefhimü'l-Kur'an**, İnsan, İstanbul, 1991, VI, 203.

<sup>22</sup> Azimli, **Siyeri Farklı Okumak**, s. 168.

<sup>23</sup> Ahmed b. Hanbel, **Müsned**, XIII, 49 Hd. No: 7969; Buhari, **Camiu's-Sahih**, I, 176, Hd. No. 449; Müslim, **Camiu's-Sahih**, II, 72, Hd. No: 1237; Nesai, **Sünen**, VI, 443, Hd. No: 11440; Beyhaki, **Sünenü'l-Kübra**, II, 219, h. No, 3001. Şuayb Arnaut bu hadisin isnadının sahihaynın şartına göre sahih

Dolayısıyla yazarın “tarihte anlatılan kimi efsâne ve hurâfelerin dışında insan-şeytan arası böyle bir ilişki olduğunu göremediği” iddiasının, onun “efsâne ve hurâfelerden” Kur’an ayetlerini ve hadisleri görmezlikten gelmesinden kaynaklandığını düşünmekteyiz. Bu yüzden biz, yazarın hem delilleri incelemeyen hem de ileri sürülen rivayetleri ve fikirleri kritik etmeden bir sonuca vardığı kanaatini taşımaktayız.

Yazar, şeytanın Necd’li ihtiyar bir adam şeklinde toplantıya katılma rivayetini bir başka noktadan da eleştirmektedir. Ona göre “*Şeytanın Necd’li bir ihtiyar şeklinde toplantıya iştirak etmesi, mümkün değildir*”, çünkü söz konusu toplantı “gizli” yapılmaktadır. Gizli olarak yapılan bu toplantının sonucunu, Hz. Peygamber’in nasıl öğrendiği problemini de “*Hz. Peygamberin büyük halası Rukayka bnt. Sayfi’nin –muhtemelen dedikoducu komşularından duyup- Kureyş’in toplandığı ve bu gece suikast yapacaklarını Hz. Peygambere bildirdi*”<sup>24</sup> şeklinde halletmeye çalışmaktadır.

Görüldüğü gibi yazar, şeytanın Necd’li bir ihtiyar şeklinde gelip toplantıya katılmasını “gizlilik” gerekçesinden dolayı reddetmektedir. Bununla birlikte Daru’n-Nedve’de “gizli” olarak yapıldığını iddia ettiği bu toplantının neticesini Hz. Peygamberin halasının nasıl duyduğu problemini halletmek için de “*Muhtemelen sokak dedikodularından duymuştur*” şeklinde bir varsayım da bulunmaktadır. Ancak bu varsayım da bize göre problemi halletmemektedir. Yazarın “gizli” olarak yapılmış olduğunu iddia ettiği bu toplantının bilgisinin nasıl sokak dedikodusu haline geldiği, açıklanması gereken bir husustur ancak yazar, bu konu üzerinde hiç durmamaktadır.

---

olduğunu ifade etmektedir. İbn Hibban, **Sahih**, XIV, 329, Hd. No. 6419. Bu minvalde Ebu Hureyre’nin Ramazanda toplanan sadakaların başına görevlendirildiğinde hırsızlık yaparken yakaladığı kişinin şeytan olduğu nakledilmektedir. Buhari, **Sahih**, II, 812 Hd. No, 2187;III, 1194, Hd. No. 3101, Nesai, **Sünen**, VI, 238, Hd. No. 10795.

<sup>24</sup> Azimli, **Siyeri Farklı Okumak Mekke Yılları**, Ankara Okulu, Ankara 2008, s. 172. İbn Sa’d, Hz. Peygamber’e bu toplantının haberini, Cebrâil’in bildirdiğini belirtmektedir. İbn Sa’d, **Tabakâtu’l-Kübrâ**, Daru Sadr, Beyrut, trs. I, 227. Ancak yazar, ya bu rivayeti görmediği ya da Hz. Peygambere bu şekilde manevi bir desteğin gelmeyeceğini düşündüğü için bu rivayeti çalışmasında zikretmemektedir.

Burada diğ er bir sorun da bu toplantının “gizli” olmasıdır. Hamidullah, Muhammed Gazali<sup>25</sup> gibi bu toplantı için “gizli” notu düşmemektedir.<sup>26</sup> Ayrıca İbn Hişâm da bu toplantının gizli olduğunu ifade etmemektedir.<sup>27</sup> Ancak yazar, düşünce sistemini bu toplantının “gizli” olmasına kilitlemiş gözükmemektedir.<sup>28</sup> Azimli, toplantının gizli yapıldığını görebildiğimiz kadarı ile Taberî'ye dayandırmaktadır.<sup>29</sup> Ancak biz, Taberî'nin konuyu açıkladığı yerde bu toplantının gizli yapıldığına dair bir işaret bulamadık.<sup>30</sup> Ayrıca söz konusu yerde Taberî, şeytanın yaşlı bir adam şeklinde geldiğini nakletmektedir.<sup>31</sup> Burada şunu ifade etmek gerekir ki yazar, hem Necd'li yaşlı adam rivayetinin makul olmadığını kabul etmekte<sup>32</sup> hem de aynı rivayette geçen diğ er bir bilgiyi -ki bu bilgi bizim baktığımız nüshada yoktu-sahih addetmektedir. Bu durumun, yazarın olaya objektif yaklaşmadığını gösterdiğini düşünmekteyiz. Ayrıca İbn Sa'd, “*Görüşüne başvurulması gereken herkesin bu toplantı için Daru'n-Nedve'de bir araya geldiğini*” de ifade etmektedir.<sup>33</sup>

Azimli, Necd'li yaşlı adam kıssasının makul olmadığını ispat etmek için müşriklerin duruma vâkıf olan bu adama onun hakkında kim olduğu, nerden geldiği gibi bazı temel bilgileri sormaları gerektiğini ifade etmektedir.<sup>34</sup> Oysa İbn Hişâm ve Taberî, kıssayı anlatırken yaşlı adam Daru'n-Nedve'ye girerken kapıda duran görevlinin ona kim olduğunu sorduğunu, bunun üzerine adamın kendisini

<sup>25</sup> Muhammed Gazali, **Fıkhu's-Sire**, Risale, İstanbul, 1991, s. 176

<sup>26</sup> Muhammed Hamidullah, **İslam Peygamberi**, İrfan, İstanbul, 1993, s. I, 161

<sup>27</sup> İbn Hişâm, **es-Siretü'n-Nebeviyye**, Daru İbn Kesir, II, 481.

<sup>28</sup> Azimli, **Siyeri Farklı Okumak**, s. 172. Asım Köksal, bu toplantıya katılan bazı müşriklerin isimlerini verdikten sonra toplantıya çok sayıda müşriğin katıldığını nakletmektedir. Ayrıca o, sadece karardan haberi olmaması için Haşimoğullarından kimsenin katılmadığını rivayet etmektedir. Asım Köksal, **H. Muhammed**, I-II, 658.

<sup>29</sup> Azimli, **Siyeri Farklı Okumak**, s. 167.

<sup>30</sup> Taberî, **Tarihu'l-İmam ve Mulûk**, Tah. Muhammed Ebul Fadl İbrahim, Beyrut, trs. II, 370-71.

<sup>31</sup> Taberî, **Tarihu'l-İmam ve Mulûk**, II, 370

<sup>32</sup> Kaynaklarda rivayeti nakleden ravilerin sika olduğunu belirtilmektedir. İbnü'l-Kayyim, **Zadü'l-Mead**, III, 76.

<sup>33</sup> İbn Sa'd, **Tabakatu'l-Kübra**, Beyrut, 1957, I, 227

<sup>34</sup> Azimli, **Siyeri Farklı Okumak**, s. 168

tanıttığını nakletmektedirler.<sup>35</sup> Hatta onun beni kinânenin eşrafından olduğu ve müşriklere bu şekilde güvence verdiği belirtilmektedir.<sup>36</sup>

## II-Rivayetleri Değerlendirmede Görülen Bazı Problemler

### a-Rivayetlerin Kur'an'a Arzı Meselesi

Azimli, bu savaşta “meleklerin görüldüğünü ifade eden rivayetlerle meleklerin görünmediğini belirten rivayetlerin çeliştiğini, hangi rivayet esas alınırsa diğerinin ona ters düştüğünün görüleceğini” belirtmektedir.<sup>37</sup> O, iddiasına şöyle devam etmektedir: “Eğer bu melekler, Müslümanlarla birlikte aynı safta müşriklere savaştılarsa, bu durumda müşrik ordusuna müslüman sayısı fazla görünecekti, verilen en az sayısı bin rakamını alsak bile müslüman ordusunun sayısı müşriklere 1300 kişi olarak görüleceğini bunun da ‘sizi de onların gözünde azaltıyordu’<sup>38</sup> 8/44 ayeti ile çelişeceğini belirttikten

<sup>35</sup> İbn Hişam, **es-Siretü'n-Nebeviyye**, II, 481; Taberi, **Tarih**, II, 370

<sup>36</sup> İbn Hişam, **es-Siretü'n-Nebeviyye**, II, 612

<sup>37</sup> Azimli, **Hz. Peygamber Dönemi Savaşlarında Meleklerin Yardımı Meselesi**, s. 174,

<sup>38</sup> Burada şunu ifade etmek gerekmektedir ki yazar ayetlerin mecaz-temsil-hakikat olma yönlerini işine geldiği yönde kabul etmektedir. Şöyle ki yazar meleklerin savaşa katılmadıklarını kabul ettiği için meleklerin müslümanların safında savaştıklarında sayıları fazla görülecektir. Bu da “Kur'an-ı Kerimde bu savaşta “sizi de onların gözünde azaltıyordu” şeklinde kâfirlere müslümanların sayısının az görüldüğü açıkça belirten” ayetle çelişecektir. Dolayısıyla bu görüş reddedilmelidir. Yazar burada görüşüne uyduğu için ayetin metnini lafzi alırken görüşüne aykırı gelen Bedir savaşıyla ilgili Allah'ın gökten suyu Müslümanların kalplerini birbirine bağlamak ve savaşta onları sebat ettirmek için indirdiğini açıkça ifade etmesine rağmen yazara göre burada yağmurun müslümanlara özel olarak yağdırıldığına dair bir işaret yoktur. Yazar biraz daha ileri giderek Allah Ahzap suresi 26. ayetinde “Ehli kitaptan onlara (müşrik ordularına) yardım edenleri kalelerinden indirdiğini ve onların kalplerine korku düşürdüğünü açıkça ifade etmesine rağmen durumun “ayette anlatılanların tersine olduğunu” aslında fiilen Allah'ın yaptığı bir şeyin olmadığını iddia etmektedir. Burada yahudilerin kalplerine korku düşüren ve onları kalelerinden indirenlerin müslümanlar olduğunu bu bağlamda savaştaki yardım konusunu da Allah'ın insan doğasına verdiği kabiliyetler ve doğal olaylar olarak anlıyoruz” demektedir. (Azimli, **Hz. Peygamber Dönemi Savaşlarında Meleklerin Yardımı Meselesi**, s.180) Dolayısıyla yazarın makalesinde “ayetlerin açıklığını” görüşüne uyup- uymama durumu haricinde neye dayanarak anlaşılacağını tespit edemedik.

sonra meleklerin bu savaşta savaştıkları iddiasının bu ayetle de tezat teşkil ettiğini”<sup>39</sup> iddia etmektedir.

Yazar iki rivayetin birbiriyle çeliştiği için birini kabul edip diğerini reddetme yerine sanki bütün rivayetleri reddetmektedir. Usûl açısından bakıldığında iki rivayet birbiri ile çeliştiğinde değerlendirme şu şekilde olmalıdır. Birbirini nakzeden iki rivayetten ya biri sahihtir, diğeri zayıftır, dolayısıyla sahih olan tercih edilmelidir. Ya iki rivayetten ikisi de sahihtir, biri nâsih diğeri mensûhtur. Ya da her ikisi de sahihtir, ikisi ile de amel edilebilir.<sup>40</sup> Görebildiğimiz kadarı ile yazar, verdiği rivayetlerin sened tenkîdini yapmadan metin tenkîdine girişmekte daha doğrusu rivayetleri birbiriyle çarpıştırıp hükümsüzleştirmeye çalışmaktadır. Müellif, rivayetlerin arasını telif etme gayretinde gözükmemektedir. Oysa konuya ilmî açıdan yaklaşp makûl rivayeti tercih edip, reddettiğinin gerekçesini ifade etmesi gerekirdi. Ne yazık ki yazar, iki rivayeti çarpıştırıp ikisinin de hükümsüz olduğu neticesine varmaktadır. Bu bakış açısıyla konuya yaklaşıldığında ayetler bile hükümsüzleştirilebilir. Nitekim yazarın “meleklerin görülmesi halinde müslüman ordularının sayısı bin üçyüz edeceği, bunun da “Allah, sizi de onların gözünde azaltıyordu” 8/44 ayetiyle çeliştiği” iddiasına kaynak teşkil eden “Allah olacak bir işi yerine getirmek için (savaş alanında) karşılaştığınız zaman **onları sizin gözlerinizde az gösteriyor, sizi de onların gözlerinde azaltıyordu...**” şeklindeki Enfal suresi 44. ayeti ile “(Bedir’de) karşı karşıya gelen şu iki grubun halinde sizin için büyük bir ibret vardır, biri Allah yolunda çarpışan bir grup, diğeri ise **bunları apaçık kendilerinin iki misli gören kâfir grup...**” şeklindeki Ali İmran suresi 13. ayeti çelişmektedir.

Bu iki ayeti okuyup tekrar yazarın iddiasını hatırlayacak olursak, iki rivayetten biri meleklerin görüldüğünü, diğeri rivayetin de meleklerin görünmediğini ifade ettiği için iki haberin de reddedilmesini gerektiriyorsa veya meleklerin görünmesi durumunda “onların gözünde azaltıldığı” ayetinden dolayı rivayetlerin uydurulmuşluğu

<sup>39</sup> Azimli, **Hz. Peygamber Dönemi Savaşlarında Meleklerin Yardımı Meselesi**, s.175.

<sup>40</sup> Cessâs, **Usulü'l-Fık: el-Müsemma el-Fusûl fi'l-Usûl**, (Thk. Casim en-Neşemi), Vezâretü'l-Evkaf ve's-Şuûni'l-İslamiyye, Küveyt, 1994, III, 161.

ortaya çıkıyorsa, Ali İmrân sûresi 13. âyeti ne yapacağız? İşte “Modern aklın çıkmazı”nın burada başladığına inanmaktayız. Yani bir biriyle tezatmış gibi görülen iki rivayet, hiçbir ilmî kritere tâbî tutulmadan subjektif yaklaşımla reddedilmekte veya bir rivayet ayetle çelişiyormuş gibi görüldüğünden dolayı rivayet, hemen terk edilmektedir. Ancak iki ayet karşı karşıya geldiğinde “Modern akıl” akletme yetisini, “yorumlama” adı altında hemen harekete geçirmektedir. Çünkü ayet zayıf veya uyduma addedil(e)meyecektir. Bunun en somut örneğini Reşit Rıza’nın bu iki ayet arasını cem etme çabasında görülmektedir.<sup>41</sup>

Ali İmran suresi 13. ayete geri dönersek Râzi, Reşit Rıza ve Süleyman Ateş, ayette söz konusu savaşın, Bedir savaşı olduğunu nakletmektedirler.<sup>42</sup> Hatta Râzi, söz konusu ayette ifade edilen savaşın Bedir savaşı olduğu hususunda müfessirlerin ittifak ettiğini<sup>43</sup>, Reşit Rıza da bunun cumhûrun görüşü olduğunu belirtmektedir.<sup>44</sup> Müfessirler, ayette ifade edilen “iki kat gören kimselerin kâfirlerdir” naklinin en sahih görüş olduğunu ifade ettikten sonra<sup>45</sup> Ateş, kafirlerin Müslümanları çok görmesinin Allah’ın yardımını sayesinde gerçekleştiğini belirtmektedir.<sup>46</sup> Razi, ayette ifade edilen rü’yetin zannetme, tahmin etme anlamında olduğunu, çok korkan insanların az sayıdaki kimseleri gayet kalabalık zannedebileceğini ifade etmektedir. Bununla birlikte diğer görüş olarak “Allah melekleri de indirdiği için Müslüman askerlerin sayısı çoğalmış olabileceğini” de belirttikten sonra “birinci görüşün daha uygun olduğunu, çünkü ifade de

<sup>41</sup> Reşit Rıza, Ali İmran suresi 13. ayetinde Bedir savaşının murad edilmiş olabileceğini ifade ettikten sonra muhtemelen söz konusu tenakuz gibi görülen durumu halletmek için bunun mutlak olarak anlaşılması gerektiğini iddia etmektedir. “Nice az topluluklar nice çok topluluklara galip gelmiştir” ayetiyle soruna çözüm bulmaya çalışmıştır ancak Müslümanların fazla olduğu savaşlara veya Peygamberin yaptığı diğer savaşlara bu mutlak ifadeyi uygulamamaktadır. Reşit Rıza, **Menar**, III, 194-196

<sup>42</sup> Razi, **Tefsir**, VI, 180, Reşit Rıza, **Menar**, III, 194; Süleyman Ateş, **Yüce Kur’an’ın Çağdaş Tefsiri**, Yeni Ufuk Neş. İstanbul, II, 19.

<sup>43</sup> Razi, **Tefsir**, VI, 180

<sup>44</sup> Reşit Rıza, **Menar**, III, 194.

<sup>45</sup> Razi, **Tefsir**, VI, 181, Ateş, **Tefsir**, II, 20.

<sup>46</sup> Ateş, **Tefsir**, II, 20.



sadece iki gruptan söz edildiğini, meleklerin kıssasının burada söz konusu olmadığını” belirtmektedir.<sup>47</sup>

Bundan sonra Razi, “Allah, dilediğini yardımıyla destekler” bölümünün meleklerle desteklenme şeklindeki Hasan Basri rivayetini naklederek konuyu bitirir<sup>48</sup>

Bize göre, iman edenlerin bin meikle yardım görmeleri, Ali İmrân sûresinde anlatılan müslümanların “iki kat gösterilme”yle açıklanabilir. Dolayısıyla bu, Enfal suresinde az gösterilme durumuyla çelişmemektedir. Çünkü ayette müslümanların da az gösterildiği ifade edilmektedir. Şayet müslümanların sayısının çok gösterilmediğini kabul edecek olursak, Bedir savaşında müslümanların sayısı, müşriklerin sayısının yaklaşık üçte biri kadardır. Bu tabloda az olan müslümanların sayısının az gösterilmesinin mantığı açıklanması gereken bir durumdur. Her şeyi mantık çerçevesinde yorumlamaya çalışan yazar, ne yazık ki bu problemi izah etme gereği hiç duymamaktadır. Burada bir gariplik olduğu malumdur. Bizce müslümanların sayılarının az gösterilmesi sonra da meleklerle sayılarının çoğaltılması mümkün olduğu gibi önce çok gösterilip sonra azaltılması da muhtemeldir. Dolayısıyla burada bir “tezat”tan söz etmenin, konunun yüzeysel bir şekilde ele alındığının bir göstergesi olduğunu düşünmekteyiz.

Yazara göre “Meleklerin insan suretinde savaştıkları şeklindeki rivayetlerinin en önemli çıkmazı, Kur’an’da üç yerde geçtiğini söylediği ‘görmediğiniz ordular’ (Tevbe 26-40, Ahzap 9) ayetleri ile çelişmeleridir.” Azimli, “Söz konusu rivayetlerin başka bir tahlile gerek duymaksızın bu ayetlerden dolayı terk edilmesi” gerektiğine inanmaktadır.<sup>49</sup>

<sup>47</sup> Razi, **Tefsir**, VI, 181-182. Bayraktar Bayraklı da müşrik ordusunun müslümanları iki kat görmesinin Allahın müslümanları takviye etmek için gönderdiği meleklerle mümkün olabileceğini ifade ettikten sonra yapılan bu açıklamalara rağmen yine de konuda karanlık kalan bir boyutun bulunduğunu kabul edilmesi gerektiğini, bunun da iman alanına girdiğini “ayet” kelimesi ile ifade etmektedir. Bayraktar Bayraklı, **Yeni Bir Anlayışın Işığında Kuran Tefsiri**, Bayraklı Yay. İstanbul, 2001, III, 500.

<sup>48</sup> Razi, **Tefsir**, VI, 181-182. Reşit Rıza da Hasan Basri’den nakledilen mürsel rivayetlerin alınmayacağını belirtmektedir. Reşit Rıza, **Menar**, X, 30.

<sup>49</sup> Azimli, **Hz. Peygamber Dönemi Savaşlarında Meleklerin Yardımı Meselesi**, s 175

Yazar, her ne kadar ayetlerde zikredilen “görünmeyen ordu” ifadesinden dolayı meleklerin Bedir’de indiği rivayetleriyle söz konusu âyetlerin çeliştiğini söylese de bizce burada karıştırılan bir durum söz konusudur. Şöyle ki Allah, Hz. Peygamber’i Sevr mağarasında iken,<sup>50</sup> Ahzab<sup>51</sup> ve Huneyn savaşlarında<sup>52</sup> “görünmeyen orduyla” desteklediğini belirtmektedir. Ancak söz konusu Bedir savaşında bin melek indirdiğini; Uhud savaşında da üç bin, iman edenler sabrederlerse beş bin melek indireceğini ifade etmektedir. Burada yazarın yaklaşımına göre, çelişen rivayetler değil, iki ayet grubudur. Oysa Allah “görünmeyen ordu”<sup>53</sup> gönderdiğini ifade ettiği yerlerde zaten melekleri indirdiğini belirtmemektedir. Dolayısıyla burada bir çelişkiden söz etmek mümkün değildir. Ayrıca konuya yazar gibi yaklaşacak olursak söz konusu ayetlerle “Kendisinden sonra kavmi üzerine gökten hiç ordu indirmedik. İndirecek de değildik” şeklindeki Yasin sûresi 28. âyetin çeliştiğini söylememiz gerekmektedir. Zaten Mustafa İslamoğlu da “Bedir savaşında Allah’ın bin melek in-

<sup>50</sup> Tevbe 9/26

<sup>51</sup> Ahzab 33/9

<sup>52</sup> Tevbe 9/40

<sup>53</sup> Tabi burada “görünmeyen ordu” ile ne kastediliyor bunu da iyi anlamak gerekmektedir. Allah, cehennem bekçilerinin on dokuz melek olduğunu ifade ederken “Allahın ordusunun ne olduğunu ancak kendisinin bileceğini” (74/31) ifade etmektedir. Bununla birlikte “göklerin ve yerin ordularının sahibinin Allah olduğu” (48/4,7) da belirtilmektedir. Dolayısıyla ayette ifade edilen görünmeyen ordunun ne olduğunu net olarak ifade etmek Kur’an’a göre mümkün görülmemektedir. Konuya bu açıdan yaklaşıldığında meleklerin insan şeklinde görünmesinde ayetle çelişen bir durum söz konusu değildir. Bu minvalde “Görünmeyen ordu” hususunda yanlış düşünceye sahip olmasından dolayı yazar, özellikle Sevr mağarasında bir savaşın olmamasından dolayı Hz. Peygamberi desteklemek için görünmeyen orduların gönderilmesini mantıksız bularak, ayette geçen ordunun sekinet, direnç anlamında kullanıldığını iddia etmektedir. Azimli, **Hz. Peygamber Dönemi Savaşlarında Meleklerin Yardımı Meselesi**, s. 180. Bize göre yazarın bu iddiasını ayetin kendisi de desteklememektedir. Çünkü Allah, sekineti indirdiğini, sonra da görünmeyen ordularıyla onu desteklediğini ifade etmektedir. Bununla birlikte yazarın görünmeyen orduların sadece savaşta gönderileceği konusunu neye dayanarak iddia ettiğini bilemiyoruz. Biz, Kur’an’da görünmeyen ordunun sadece savaşta gönderileceğine dair bir ayet göremedik. Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi savaş olmamasına rağmen Müddessir suresinde Allah, ordusundan bahsediyor veya Saffat suresi 173. ayetin indiği dönemde savaş olmamasına rağmen Allah, ordularının galip geleceğini va’d etmektedir.

dirmediğini” Yasin suresindeki ayete dayanarak iddia etmektedir.<sup>54</sup> Görüldüğü gibi meleklerin müslümanlara yardım etmek için indiğini makul görmeyen yazar, kendisine göre rivayetlerle ayetleri çarpıştırarak rivayetleri bertaraf ettiğini zannetmektedir. Bunun yanında çelişik gibi duran ayetlere ne hikmetse hiç değinmemektedir. Bize göre bu durum, yazarın makalesinin genelinde görülen bir eksiklik-tir.

Burada Mustafa İslamoğlu'nun bu meseleye yaklaşımını biraz daha açmak istiyoruz. İslamoğlu, Enfal suresi 10. ayeti “Çünkü Allah, bunu yalnızca bir müjde olsun için bu vesileyle içiniz ferahlayıp moraliniz yükselesin diye yaptı...” şeklinde tercüme ettikten sonra konuyla ilgili dipnotta şu açıklamayı yapmaktadır. “*Meleklerle yapılan yardımın nasıl anlaşılması gerektiğini açık ve net ifade eden cümleler. Yani Allah, yardımını koyduğu yasaları gözeterek yapar. Müminlerin yüreklerini takviye bunun ifadesidir. Akleden kalbe yapılan bu büyük yardımı –haşa- bir blöf gibi gören anlayış, insanın gücünü ‘kas kuvvetine’ indirgeyen mekanik anlayıştır.*”<sup>55</sup> İslamoğlu burada bir blöfün olmadığını ifade ederken “Hani o zaman Rabbin meleklerle... haydi imanda sebat edenlere direnç ve moral verin, ben inkarda direnenlerin yüreklerine korku salacağım. Haydi vurun boyunlarının üstüne, kopartın onların silah tutan tüm parmaklarını” mealindeki ayetin tefsirinde söz konusu ayetin meleklerin göğüs göğüse çarpıştıkları şeklinde anlayamayacağını, bunu söyleyen bir tek ayetin olmadığını,<sup>56</sup> söz konusu yardımın bu surenin 10, 11 ve 44. ayetlerinde ayrıca Yasin suresindeki “Kavminin üzerine gökten bir ordu indirmedik, zaten biz asla daha önce de indirmiş değildik”<sup>57</sup> ayeti ışığında anlaşılması gerektiğini iddia etmektedir.<sup>58</sup> İslamoğlu bu anlayışını keşke Enfal suresi 10, 11 ve 44. ayetlerin mealine de

<sup>54</sup> Mustafa İslamoğlu, Hayat Kitabı Kur'an Enfal 12. Ayet 6. Dipnotu .

<sup>55</sup> Mustafa İslamoğlu, **Hayat Kitabı Kur'an**, Enfal 10. Ayet 2. Dipnotu.

<sup>56</sup> Burada enteresan bir durum söz konusudur. Şöyle ki, İslamoğlu hem Allahın va'dinin blöf olmadığını söylemekte hem de meleklerin çarpıştığına delalet eden “Haydi vurun boyunlarının üstüne, kopartın onların silah tutan tüm parmaklarını” ayetinde Meleklerin vazifesini Allah'ın söz konusu va'dini peygambere bildirme şeklinde te'vil etmektedir.

<sup>57</sup> Yasin 36/28

<sup>58</sup> Mustafa İslamoğlu, **Hayat Kitabı Kur'an**, Enfal Suresi 12. Ayetin 6. dipnotu.

yansıtabilseydi. Yani İslamoğlu, Enfal suresi 9. ayetin mealinde Allah'ın iman edenlere “*size birbirini takip eden bin melekle yardım edeceğim*” şeklinde teminat verdiğini, bunun bir blöf olmadığını belirtmesine rağmen bu ayetin, “Allah'ın gökten bir ordu indirmedii” ayeti bağlamında anlaşılması gerektiğini iddia etmektedir.

Burada dikkat çeken husus, Medine’de indirilen bir ayetin, Mekke’de inen ayetle tahsis edilmesidir, ya da önce inen ayetin sonra inen ayetin hükmünü değiştirmesidir. Oysa bize göre bu tespitin tam tersi daha makuldur. Yani Mekke’de temeli atılan bir hükmün Medine’de tamamlanması gerekirdi. Kanaatimize göre meleklerin indirilişini “müjdeye” hasredenler gibi İslamoğlu da Allah’ı “blöfçü” yapmaktadır. Çünkü bir tarafta Allah’ın “birbirini takip eden bin melek indireceği” va’di bulunmaktadır, diğer tarafta ise meleklerin savaş için indirilmediği düşüncesi. Bize göre bu anlayış, bin melekle yardım va’dinin “müjde olması”na da engeldir. Yani Allah, Bedirde müminleri bin melekle destekleyeceğini va’d etmektedir. Ancak daha önceden gökten bir ordu indirmeyeceğini de va’d etmektedir. Bu durumda söz konusu va’d nasıl müjde olabilir. Konuya şu şekilde de bakmak mümkündür. Allah gökten hiçbir ordu indirmeyeceğini va’d etmiş olmasına rağmen neden Enfal sûresi 9. âyette müminlere bin melek indireceğini söz vermiştir? Veya Allah’ın gökten bir ordu indirmeyeceğini bilen müslümanlara bin melekle desteklenme sözü nasıl müjde olabildi? Bize göre bu sorular yazarların ileri sürdüğü görüşün hem tutarsız hem de çok problemlili bir yaklaşım olduğunu göstermektedir.

Biz, İslamoğlu’nun açıklamasını incelemeye devam etmek istiyoruz. O, Yasin suresi 28. âyetin tefsirinde Allah’ın bin melekle yardımının bu ilahi sünnet (gökten bir ordu indirmedii) ışığında anlaşılması gerektiğini ifade ederken “*Zaten söz konusu ayetlerde ilahi yardımın ‘iç ferahlatıcı müjde ve moral destek’ (8:10) ‘iç sükunetin çepeçevre kuşatması’ (8:11) ve ‘inanana lara direnç ve destek vermek ve kafirlerin yüreklerine korku salmak’ (8/12) şeklinde gerçekleştiği*” açıklamasını yapmaktadır. Burada dikkatimizi çeken bir husus şudur: İslamoğlu, gerçekleşen bu yardımların sanki indirilecek bin melekle olacakmış gibi açıklama çabasıdır. Oysa ayetlerde “iç ferahlatıcı müjde ve moral desteğin” bin meleğin indirilmesi ile; “inanana lara direnç ve destek vermenin” uyku ve gökten indirilen su ile sağ-

landığı belirtilmektedir. Bunlarla birlikte “Kâfirlerin yüreklerine korku salmanın” doğrudan Allah’ın kendisinin üzerine aldığı bir iş olarak ifade edilmektedir. Görüldüğü gibi müslümanları uyku kaplamış ve onların üzerine yağmur yağdırılmıştır. Ancak akleden kalp iman etmeyi unutup akıl-sır erdiremediği için bin melek, savaş için indirilmemiştir. Bunların karşısında Allah’ın gökten “bir ordu” indirmediğini iddia eden İslamoğlu, “ordu”ya eşyayı harekete geçiren muharrik güçleri de dahil etmektedir. Ona göre Hz. Nuh’a yardım eden su, Hz. İbrahim’e yardım eden ateş, Hz. Musa ve Hz. Harun’a yardım eden deniz, Hz. Yunus’a yardım eden hayvan ve bitki bu orduya dahildir.<sup>59</sup> Çünkü bunlar göğün ve yerin ordularıdır.”<sup>60</sup> Tam burada İslamoğlu’nun Enfal sûresi 9-12. âyetlerinin Yasin suresi ile anlaşılması gerektiği iddiasını hatırlatmakta yarar görmekteyiz. Konuyu Yasin suresi çerçevesinde değerlendireceğimiz için ilgili bölümü bir daha hatırlamak isteriz. “*Ve onun ardından kavminin üzerine gökten bir ordu indirmedik. Zaten biz daha öncede asla indirmiş değiliz...*” Allah, gökten bir ordu indirmediği için Enfal suresinde va’d edilen melekler gönderilmemiştir. O halde yazara göre Allah’ın ordusu olan suyun da indirilmemiş olması gerekirdi. Ancak İslamoğlu, bu iddiayı kabul etmemektedir. Sonuç olarak İslamoğlu’nun konuya yaklaşımın çok problemlili olduğunu düşünmekteyiz.<sup>61</sup>

<sup>59</sup> Mustafa İslamoğlu, Hayat **Kitabı Kuran**, Saffat Suresi 173. Ayetin 4. dipnotu. s. 897

<sup>60</sup> Mustafa İslamoğlu, Hayat **Kitabı Kuran**, fetih suresi 4. ayetin 8. Dipnotu. s. 1018

<sup>61</sup> İslamoğlunun mealinde gördüğümüz konuyla ilgili diğer bir problemi de ifade etmek isteriz. Müfessir, “eğer bu gerekseydi, tek bir çığlık yeterli olurdu, o zaman da onlar, sönmüş bir köz gibi kararıp küle dönerlerdi.” mealindeki Yasin suresi 29. ayetinin dipnotunda şu açıklamayı yapmaktadır. “zımnen ama bu olmadı. Buradaki in kane kalıbının işlevi şu ayettekine benzer. İn kane lirrahmani veledun (eğer rahman çocuk edinseydi 43:81, 21:17 35:41). zımnen: onları cezalandırmaya gerek yoktu, eğer bunu isteseydik bir ordu değil tek bir çığlık yeterli olurdu. Bu okuma, klasik tefsir otoritelerinin Antakya ile irtibatlı yorumlarına izin verir. Zira Antakya’da söz konusu tarihlerde böylesine kitlesel bir helaka şahit olunmamıştır.” İslamoğlu ayeti siyakından bağımsız olarak yorumlamaya çalışsa da kendi tercümesinin sıhhati için “Antakya” bölgesine atıf yapmaktadır. Yani gönderilen peygamberler, Antakya’dadır. Dolayısıyla bu açıklamalara binaen İslamoğlu’na göre de gökten bir ordunun indirilmemesi genel bir yasa olmayıp sadece söz konusu Yasin suresi 13. ayetle başlayan bölge her neresi ise o bölgeye has bir durumdur ve o bölgenin tek bir sayha ile de helak edilmediği anlaşılmıştır. Eğer

### III-Sünnetullah Meselesi

Azimli, meleklerin yardım etmediğini ispat etmek için “sünnetullah” a sığınmaktadır. Ona göre “sünnetullah” herkese eşit muameleyi ifade ettiği için meleklerin veya ilahi destekli diğer yardımların, müslümanlara has olmaması gerekmektedir. Bunun için Yazar, “Allah’ın, yeryüzünü koyduğu bir takım yasalarla yönettiğini, bu yasaların sünnetullah olarak adlandırıldığını ve sünnetullah olarak nitelenen bu yasalarda da bir değişme olmayacağını” iddia etmektedir. Aksi durumun “sünnetullahta bir değişmenin olmayacağını va’deden Allah için sözünde durmamayı ifade edeceğini, bunun da ‘Allah sözünden asla dönmez’ ayetiyle çeliştiğini” belirtmektedir. Dolayısıyla o, “bu yasaların evrensel olduğu için özel bir takım sebep ve kişiler nedeniyle değiştirilemeyeceğini” iddia etmektedir.<sup>62</sup>

Yazarın mantığına göre hareket edecek olursak, Hz. Nuh zamanında yaşayan inkârcıların gemi yapmaları halinde tufandan kurtulacaklarını iddia etmek gerekmektedir. Doğal olaylar ve evrensel yasalar, kişilere ve gruplara göre değişmediği için Hz. Hüd ve Hz. Sâlih’in de sarsıntı ve sesle helak olmaları gerekirdi. Çünkü bu doğal olaylar yaşandığında, Hz. Hüd ve Hz. Sâlih kavimlerinin yanında idi. Ayrıca Mısır kadınlarının elini ve elmayı kesen bıçağın, Hz. İbrahim’in oğlu Hz. İsmail’i de kesmesi gerekirdi. Yine ashab-ı uhud’u yakan ateşin, Hz. İbrahim’i de yakması lazımdı veya Hz. İbrahim’i yakmayan ateş, ashab-ı uhdu da yakmaması gerekirdi. Hz. Musa ve İsrailoğullarını gölgeleyen bulutların, bizi de gölgelemesi gerekirdi. Hz. Musa’ya açılan denizin, bizim içinde en azından Fırvun için de açılması lazımdı. Âsâmızı yere vurduğumuzda taşlardan da on iki pınar fışkırmalıydı. Rüzgârların Hz. Süleyman’ın emrine verildiği gibi bizim de emrimize verilmeliydi. Ahab-ı kehf’in şu kadar sene uyutulduğu gibi bizim de uyutulmamız gerekirdi. Hz. Merzem’in hamile kaldığı şekilde bugünün kadınları da hamile kalma-

“biz daha önce asla indirmiş değiliz” ibarelerini bölgesel değil de genel olarak anlayacak olursak bir sonraki ayeti de genel olarak almak durumundayız ki o zaman da hiçbir kavmin çılgınlıkla helak olmadığını söylememiz gerekmektedir. Bu da gerçeğin hilafıdır. Sonuç olarak İslamoğlu “Akleden kalbe yardım” akli olarak açıklamaya çalışırken ne yazık ki Yasin suresi 28. ve 29. ayetleri bu yanlış sonucuna kurban etmiştir.

<sup>62</sup> Azimli, **Hz. Peygamber Dönemi Savaşlarında Meleklerin Yardımı Meselesi**, s 181

lıydı ve İsa'nın babasız dünyaya gelip kundakta iken konuşması gibi bugün de böyle çocukların dünyaya gelip konuşması lazımdı. Bu örnekleri çoğaltmamız mümkündür. Dolayısıyla Kur'an'da verilen bu örnekler, evrensel yasaların Allah'ın izni ile Allah'ın dilediği kimseler için değişebileceğini göstermektedir. Çünkü Allah, dilediği her şeyi yapandır.<sup>63</sup>

Azimli, "Meleklerin sadece Bedir savaşında fiilen savaşa katıldıkları şeklindeki rivayetin mantıklı bir izahının bulunmadığını" ifade ettikten sonra "Farz edelim ki, Uhud ve Huneyn'de Müslümanların hatası olduğu için melekler yardım etmedi. Mute'de, Bir-i maune'de, Recî'de neden yardım etmedi" şeklinde söz konusu rivayetin makul olmadığını ispata çalışmaktadır.<sup>64</sup> Bununla birlikte müellif, konuyla ilgili sünnetullah'a değinerek, "Allahın değişmez yasası olduğunu ve sünnetullah'ta değişme olmadığını ifade eden ayeti zikrederek, bu anlamda savaş yardımlarının olup olmayacağı da bir yasaya tabi olması gerektiğini, 'istediği zaman yardım eder' şeklindeki bir anlayışın 'Allah'ın yeryüzünü yasa dışı yönetmektedir' şeklinde bir sonuca götüreceğini, bu anlayışın koyduğu yasalara uyacağını belirten Allah için sözünde durmamayı gerektirdiğini, bunun da "Allah asla sözünden dönmez" ayeti ile çeliştiğini" belirtmektedir.<sup>65</sup>

<sup>63</sup> Burûc 85/16.

<sup>64</sup> Azimli, **Hz. Peygamber Dönemi Savaşlarında Meleklerin Yardımı Meselesi**, s. 177

<sup>65</sup> Azimli, **Hz. Peygamber Dönemi Savaşlarında Meleklerin Yardımı Meselesi**, s. 181. Yazar, Hz. Peygamberi tehlikelerden koruyan yardımlar konusunu kabullendiğimizde bazı sorunların ortaya çıkacağını belirtir. Mesela Uhud'da yardım eden Allah, neden daha zor olan Taif'te yardım etmediğini ifade eder. Sonra da "eğer bu yardımlar, ilahi bir yasa çerçevesinde ise Hz. Peygamber'i Cebraîl'in haber vermesiyle ölümden kurtaran Allah, herhalde Hz. Zekerîyya ve oğlu Hz. Yahya'yı ve kendilerine gönderilen peygamberlerini kuyuya atıp öldüren Ashabı Ress'in elinden peygamberlerini ve yine hiç mensubu olmadan öldürülen bir çok peygamberi de kurtarması gerekirdi (Azimli, **Siyeri Farklı Okumak**, s. 170) iddiasında bulunur. Ancak O, Hz. Lut'a gönderilen meleklerden hiç bahsetmez (15/65). Veya Hz. Musa'ya geceleyin yola çıkmasının (20/77) emredilmesi hususuna hiç değinmez. Aynı sorgulayıcı üslubu acaba ayetlere de sorabilir miyiz? Yani Hz. Lut'a gönderilen melekler, Hz. Zekerîyya ve Hz. Yahya'ya gönderilemez miydi? Veya Allah, Zekerîyya ve Yahya'ya kaçmaları için vahyedemez miydi? Şimdi sünnetullah var ise ayetlerde ifade edilen bu farklılıkları nasıl açıklayacağız. Yoksa bu ayetleri de mi zayıf veya uydurma şeklinde tenkide tabi tutacağız.

Bir an için yazarın ileri sürdüğü iddiaların doğru olduğunu farz ederek, itiraz gerekçelerini kendi yaklaşımına da uygulayalım. Madem savaşta Allah'ın sünneti var ve bu sünnetullahın değişmez bir yasası var ve bir savaşta yapılan yardım şekli, diğer yerlerde de aynen uygulanmalı ise müslümanlara Allah tarafından Bedir'de meleklerle desteklenme müjdesi verildi, farz edelim ki Uhud ve Huneyn savaşlarında Müslümanların hatasından dolayı meleklerle müjdelenmediler. Peki diğer savaşlarda, mesela Mute'de Rici'de Bir-i mane'de neden meleklerle müjdelenmediler? Çünkü Kur'an'a baktığımızda sadece Enfal ve Ali İmran surelerinde iki savaş için meleklerle desteklenme sözü vardır. Bu durumda yazarın varlığını iddia ettiği savaş sünnetullahı ne olmaktadır. Bu ayetlerin de mi makul olmadığını iddia edeceğiz. Görüldüğü gibi yazarın rivayetleri çürütme için ileri sürdüğü mantık, son derece zayıf bir yapıya sahiptir. Dolayısıyla Allah'ın her savaşta aynı şekilde yardım edeceğine dair sünneti, yazarın mesnedsiz iddiasından başka bir şey değildir.

Bize göre yazarın iddiasının tutarsız olduğunun diğer bir delili de şudur: Onun iddiasına göre savaş sünnetullahı diye bir şeyi kabul ettiğimiz takdirde helakın da bir sünnetullahı olması gerekmektedir. Oysa Allah, kavimlerden kimisini taş yağmuruyla, kimisini korkunç bir ses/çıglıkla, bazılarını yerin dibine geçirmekle, bazılarını suda

---

Azimli'ye göre ilahi yardım konusu tamamen sünnetullah dediği evrensel yasalar çerçevesinde işlemektedir. Allah'ın yeryüzünde koyduğu yasalar vardır ve Allah bu yasaların kesinlikle değişmeyeceğini belirtmektedir. Bu doğrultuda Allah'ın Hz. Peygamber'e Cebrail vasıtasıyla olayı bildirmesi de ilahi yasalara mutabık görülmemektedir. (Azimli, **Siyeri Farklı Okumak**, s. 170) Haddi zatında Yazar, Allah'ın vahiy dışı peygambere hitab edeceğini kabul etmektedir Buna karşın bu tür vahiylerin ilahi yardım amaçlı olmadığını ifade ederek bu konu için Mevdudi'yi kaynak olarak vermektedir. (Azimli, **Siyeri Farklı Okumak**, s.171) Biz, Mevdudi'nin konuya nasıl yaklaştığını göstermek açısından ondan şu anekdotu aktarmak istiyoruz. "...Hz. Peygamber Beni Nadir'in mahallesine gider, Hz. Peygamber oraya varınca Yahudiler onu meşgul etmek için lafa tutarlar ve bu sırada Hz. Peygamberin önünde oturduğu duvarın damına çıkardıkları bir adamı büyük bir taşı Peygamberin üzerine atması için görevlendirirler. Ancak o adam harekete geçmeden önce Allah, peygamberini haberdar eder ve Hz. Peygamber de hemen oradan ayrılarak Medine'ye döner.( Mevdudi, **Tefhim**. VI, S. 179) görüldüğü gibi Mevdudi, yazarın iddiasının aksine cebrail'in Hz. Peygambere ilahi destek amaçlı yardımda bulunduğunu kabul etmektedir.



boğarak helak etmiştir.<sup>66</sup> Ayrıca bu mantığa göre bütün peygamberlere aynı mucizenin verilmesi gerekirdi. Veya hiç olmazsa Hz. Lut'a şehri terk etmesini haber vermek için gönderilen meleklerin diğer peygamberlere de gelmesi gerekirdi. Gerçeğin yazarın iddiasının hilafına olduğu aşikârdır. Bize göre burada hataya düşülen nokta, sünnetullah'a yüklenen anlamdadır. Bunun için Allah'ın değişmez dediği "sünnetullah"ı iyi anlamak gerekmektedir. Görebildiğimiz kadarı ile Kur'an'da anlatılan sünnetullah, Allah'ın toplumlara uyguladığı yasadır. Bu da bir toplum iman edip sakınırsa, o topluma göğün ve yerin bereket kapıları açılır, inkâr ederse belirlenen bir günde Allah kazandıklarından dolayı onları cezalandırır.<sup>67</sup> Yani Kur'an'a göre Allah, iman edenlere "yardım" etmektedir. Ancak bu yardım şekli, her kavim için farklı olabilmektedir. Aynı şekilde inkar edenlere de azap etmektedir. Ancak bu azap şeklinde de farklılık göze çarpmaktadır. Burada bir birlikten söz etmenin Kur'an'ın helâk etme şekillerini kavrayamamaktan kaynaklandığını düşünmekteyiz.

Yazar, sünnatullahın hiç kimse için değişmediğine inandığından dolayı Hendek savaşında meydana gelen ve her iki tarafı da etkilediğini iddia ettiği rüzgâr ve soğukun, "*mevsimin gereği olarak meydana geldiğini*" ifade etmektedir.<sup>68</sup> Ayrıca o, Bedir savaşında yağın yağmur için de aynı tezi ileri sürmektedir. Müellife göre "*Doğal olaylar ve evrensel yasalar, kişilere ve gruplara göre değişmediği için Allahın 'iman edenleri temizlemek, arındırmak ve ayaklarını sabit kılmak için yağmur yağdırdığını' beyan etmesi dahi, bu yağmurun Müslümanlara özel olarak yağdırıldığını*" ispat etmemektedir.<sup>69</sup>

Yazar, Hz. Huzeyfe rivayetine dayanarak Ahzab savaşında soğukun her iki tarafı da vurduğunu iddia etmektedir. Bu rivayeti de İbn Hişam'dan nakletmektedir. Biz, yazarın Huzeyfe'den naklettiği "*Allah, bizim üzerimize boşalttığı soğuk gibi onların üzerine de soğuk boşaltmaktadır*" rivayetini, ne yazık ki İbn Hişam'ın "es-Sire"sinde

<sup>66</sup> Ankebut 29/40

<sup>67</sup> İlgili ayetler için bkz. A'raf 7/96, Maide 5/65, Yunus 10/97, Hud 11/117.

<sup>68</sup> Azimli, **Hz. Peygamber Dönemi Savaşlarında Meleklerin Yardımı Meselesi**, s. 177. Yazar bu iddiasının doğrulamak için Huzeyfe'nin "...Ya Rasulallah! Allah bizim üzerimize boşalttığı gibi onların üzerine de soğuk boşaltmaktadır..." rivayetini nakletmektedir.

<sup>69</sup> Azimli, **Hz. Peygamber Dönemi Savaşlarında Meleklerin Yardımı Meselesi**, s. 181

bulamadık. Görebildiğimiz kadarı ile bu haber, İbn Hişâm'dan değil Hâkim'in "Müstedrek"inde nakledilmektedir.<sup>70</sup> Beyhakî de bu rivayeti, Hakim'in naklettiğini ifade etmektedir.<sup>71</sup> Yazar, görüşüne uymayan her rivayeti mantık çerçevesinde değerlendirirken bu rivayetteki, müşriklerin etrafı aydınlatan ateşin kenarında oturup ısınırken Huzeyfe'nin ateşin yanına gelip halkanın içerisine fark edilmeden/tanınmadan siyasi bir deha olan Amr b. As ile Muaviye'nin arasına nasıl oturduğu hususu üzerinde hiç durmamaktadır. Birbirlerini tanıtmaya esnasında da "Fülan b. Fülan" diyerek işin içinden çıkmasından da hiç söz etmemektedir. Ayrıca çadırları, kazanları deviren şiddetli rüzgarın olduğu bir zamanda o ateşin, nasıl sönmediği de ayrı bir mantıki sorun olarak zihinleri meşgul etmektedir.

Beyhaki, -Azimli'nin soğğunun iki tarafı da vurduğunu ispat etmek için dayandığı Huzeyfe rivayetinin devamında- Huzeyfe'nin geri dönerken iki atlı ile karşılaştığını ve onların kendisine Hz. Peygamber'e Allah'ın onları görülme-yen ordu ve rüzgârla desteklediğini haber vermesini söylediğini nakletmektedir.<sup>72</sup> İbn Kesir ise beyaz sarıklı süvarilerin yirmiyeye yakın olduğunu ifade etmektedir.<sup>73</sup> Yazar, Huzeyfe'nin muharebe sonunda savaş meydanında ayrılan<sup>74</sup> ve melek olduğunu düşündüğü yirmi tane sarıklı adam gördüğü rivayetini, tek kişiden geldiği, diğer sahabe tarafından görülmediği ve hendek savaşı sırasında meleklerin savaştıklarına dair hiçbir rivayetin olmadığı için Huzeyfe'nin haberini reddetmektedir.<sup>75</sup> Burada

<sup>70</sup> Hakim, **Müstedrek**, III, 33, Hd. No. 4325.

<sup>71</sup> Beyhaki, **Delailü'n-Nübüvve ve Ma'rifeti Ahvali's-Şeria**, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, tr. III, 453.

<sup>72</sup> Beyhaki, **Delailü'n-Nübüvve**, 454.

<sup>73</sup> İbn kesir, **el-Bidaye ve'n-Nihaye**, IV, 132 Asım Köksal, **Hz. Muhammed ve İslamiyet**, V, 117.

<sup>74</sup> Baktığımız kaynaklardan yazarın iddia ettiği bu bilgiye ulaşamadık İbn Kesir ve Beyhaki bu olayın savaş meydanında değil yukarıda da ifade ettiğimiz gibi Huzeyfe'nin düşman hattından geri dönerken karşılaştığını nakletmektedirler.

<sup>75</sup> Azimli, **Hz. Peygamber Dönemi Savaşlarında Meleklerin Yardımı Meselesi**, s. 176.

şunu da hatırlatmak isteriz ki yazar, reddettiği bu rivayete dayanarak soğuşun her iki tarafı da vurduğunu ifade etmektedir.<sup>76</sup>

Yazarın “Hendek savaşı sırasında meleklerin savaştıklarına dair hiçbir rivayetin olmadığı” iddiası da üzerinde durulması gereken diğer bir husustur. Yazar, her ne kadar Huzeyfe'nin rivayetini reddetmek için bu tezi ileri sürdüyse de Hendek savaşında meleklerin yardımından bahseden bazı rivayetlerin bulunduğunu, Cebrail'in savaş sonunda Hz. Peygamber'e gelip meleklerin silahlarını bırakmadığını kendisi nakletmektedir.<sup>77</sup> Görüldüğü gibi yazar konuyla ilgili tek bir rivayetin olmadığı iddiasında bulunduğu paragrafın başında, meleklerin yardımına dair bazı rivayetlerin olduğunu hatta meleklerin daha silahı bırakmadığı haberini kendi vermektedir. Aynı paragraf içerisinde yazarın düştüğü bu çelişkinin, konuyu nasıl değerlendirdiği hususunda bizlere ipuçlarını vermektedir.

Ayrıca yazarın “Hendek savaşında soğuşun her iki tarafı da vurdu”na dair rivayeti, nakilde bulunduğu İbn Hişâm ve Taberi'nin eserlerinde bulamadığımızı ifade etmiştik. Konuyla ilgili İbn Hişâm'ın “es-Sire”sinin taradığımızda o, Hz. Peygamber'in düşman safında olup-biteni öğrenmek için birini görevlendirmek istediğini, açlık, korku ve soğuktan dolayı kimsenin gitmek istemediğini, en sonunda Huzeyfe'nin kabul ederek yola çıktığını nakletmektedir. Sonra da Huzeyfe'nin (r.a.) düşman tarafına gittiğini, **Rüzgârın ve Allah'ın ordularının** onlara ne yaptıklarına şahit olduğunu<sup>78</sup> rivayet etmektedir. Ne yazık ki Huzeyfe'nin “Rüzgârın ve Allah'ın ordularının müşrik ordusuna ne yaptığını” gördüğüne dair haberi ve Müslim'in rivayetinde geçen Huzeyfe'ye ait “Sanki sıcak bir hamamın içerisinde yürüyormuş gibi düşman hattına gidip geldiği” sözüne,<sup>79</sup>

<sup>76</sup> Azimli, **Hz. Peygamber Dönemi Savaşlarında Meleklerin Yardımı Meselesi**, s.177.

<sup>77</sup> Azimli, **Hz. Peygamber Dönemi Savaşlarında Meleklerin Yardımı Meselesi**, s. 176, Ayrıca rivayet için bkz. İbn Hişâm, **es-Siretü'n-Nebeviyye**, III, 233; Taberi, **Tarih**, II, 98.

<sup>78</sup> Vakidi, **Meğazi**, I, 489; İbn Hişâm, **es-Siretü'n-Nebeviyye**, II, 231. Taberi, **Tarih**, II, 98;

<sup>79</sup> Müslim, **Sahih**, V, 177; Hd. No. 4741; Beyhaki, **Sünenü'l-Kübra**, IX, 148, Hd. No. 18223. İbn Kesir, **el-Bidaye ve'n-Nihaye**, IV, 131-132; Asım Köksal, **Hz. Musammad ve İslamiyet**, V, s.110-111

yazarın makalesini dikkatli bir şekilde incelememize rağmen rastlamadık. İbn Seyyidunnas, Huzeyfe'nin hamamda imiş gibi gidip gelmesini, Hz. Peygamber'in Huzeyfe için yaptığı duasına bağlamaktadır.<sup>80</sup> Bu minvalde Hz. Peygamber de "Ben Allah tarafından gönderilen Sabâ, yani doğudan gelen rüzgar ile yardım olundum"<sup>81</sup> buyurmaktadır. Ayrıca Vâkidi, Allah'ın düşmanları üzerine gönderdiği orduyu, rüzgâr olarak ifade etmektedir.<sup>82</sup> Yazar, yukarıda naklettığımız haberlere değinmemektedir. O, sadece herkese eşit muamele şeklinde anladığı "sünnetullah" kavramı açısından konuyu izaha çalışmaktadır. Ayette açıkça ifade edilen "onların üzerine rüzgarı gönderdik..." ibaresini de sanki bu çerçeveden değerlendirmektedir. Biz, yazarın "onların üzerlerine rüzgarları gönderdik" ayeti hususunda "rüzgarın her iki tarafı da vurduğu" ifadesi dışında bir açıklama göremedik. Burada Allah'ın rüzgârları müşriklerin üzerine neden gönderdiğine dair bir açıklama da göremedik. Yazar gibi ayetlere "sünnetullah" çerçevesinde yaklaştığımızda Allah'ın Ad kavminin kökünü kazımak için yedi gece sekiz gün sürdürdüğü rüzgârın/kasırganın da doğal bir tabiat olayı şeklinde değerlendirilmesi mümkün hale gelecektir. Oysa Allah, bu rüzgâra rıhu'l-akîm<sup>83</sup> demektedir. Ve bu rüzgârın Ad kavmine dünya hayatında rezil eden azabı tattırmak için gönderdiğini ifade etmektedir. Hatta ayette geçen "içerisinde elim bir azab bulunan rüzgâr"<sup>84</sup> ifadesi de yazarın saplantısını herhalde değiştirmeyecektir.

Müfessirler genellikle müşriklerin üzerine gönderilen rüzgarın "saba rüzgarı" olduğunu ve Allah'ın müşrikleri rüzgarla hezimete uğrattığını nakletmektedirler.<sup>85</sup>

<sup>80</sup> İbn Seyyidunnasr, **Uyunu'l-Eser fi Fununi'l-Meğazi ve's-Şemail ve's-Siyer**, II, 45.

<sup>81</sup> Vakidi **Meğazi**, I, 474; Ahmed b. Hanbel, **Müsned**, III, 425, Hd. No. 1956; Buhari, **Sahih**, I, 350, Hd. No. 988; Müslim, **Sahih**, III, 27, Hd. No. 2124.

<sup>82</sup> Vakidi, **Meğazi**, I, 494.

<sup>83</sup> Zariyat 51/41.

<sup>84</sup> Ahkaf 46/24.

<sup>85</sup> Taberi, **Camiu'l-Beyan**, XX, 214; Zemahşeri, **Keşşaf**, III, 526. Maverdi, **en-Nüket ve'l-Uyun**, Daru'l-Kütübi'l-ilmîyye, Beyrut, trs. IV, 378. Kurtubi, **Ahkamu'l-Kur'an**, XIV, 144. İbn Aşur, **et-Tahrir ve't-Tenvir**, XXI, 279. Zemahşeri, Allah'ın Hendek savaşına bin melek gönderdiğini, onların

Yukarıda da görüldüğü gibi yazar, soğğun ve rüzgârın mevsim gereği olduğuna inanmaktadır. Muhtemelen görüşüne uygun gelen haberi veya haberin ilgili bölümünü alıp görüşüne aykırı düşen rivayetleri görmezlikten gelmektedir. Ayrıca herhangi bir rivayetin işe gelen tarafının alınıp diğer tarafının kabul edilmemesi dikkate şayan bir durumdur. Bunlarla birlikte konuyla doğrudan ilgili diğer rivayetlere yer vermemesi ise makalenin eksik kalan diğer bir yönüdür.

Yağmur'un yağması meselesine gelince, Mevdûdî, Bedir savaşının başlangıcında yağın yağmurun, Müslüman ve müşrik ordusuna etkisini şu şekilde ifade etmektedir. Ona göre yağmur, müslümanların kaplarına su doldurmasına imkân sağlamıştır. Müslümanların mevzilendiği vadinin üst tarafındaki toprak sertleşmiş ve müslümanlar, sağlam zemine basmışlardır. Bunun karşısında yağmur, müşrik ordusu için zorluk yaratmıştır. Çünkü yağmur suları, kafirlerin mevzilendiği vadinin alt tarafına birikmiş ve zemin balçık haline geldiği için kayganlaşmıştır. Kafir ordusunun ayakları çamurlu zemine batmış ve bu şekilde hareket kabiliyetleri zayıflamıştır.<sup>86</sup>

Görüldüğü gibi yağmur her iki ordu üstüne de yağmış olabilir ancak iki orduya da aynı faydayı sağladığını iddia etmek mümkün gözükmemektedir. Söz konusu ayette de ifade edildiği gibi yağmur, müslümanları temizlemiştir, şeytanın pisliğini/vesvesesini gidermiştir, kalplerini birbirine kenetlemiştir, savaşta müşriklere göre daha rahat hareket etme imkanı sağlamıştır. Şu halde yağmurun müslümanlar üzerindeki bu faydaları, kâfirler için de söz konusu etmemiz mümkün görülmemektedir. Bununla birlikte savaşta müslümanların üzerine gönderilen uykunun etkisinin, kâfirler için de geçerli olduğunu, görebildiğimiz kadarı ile hiç kimse iddia etmemektedir.

---

müşriklerin çadırlarını yıktıklarını, ateşlerini söndürdüklerini, kazanlarını devirdiklerini ve müşriklerin kalplerine korku attıklarını belirtmektedir. Zemahşeri, **Keşşaf**, III, 526. Kurtubi, **Ahkamu'l-Kur'an**, XIV, 144.

<sup>86</sup> Mevdudi, **Tefhimu'l-Kuran**, II, 145

#### IV-İlahi Yardımın Müjde Olmasının Mahiyeti

Yazar, “Meleklerin bu savaşlarda fiilen yardımlarının olmadığını meleklerin niçin indiğini ifade eden ayetlerde bunun ‘...bunu yalnızca müjde (moral) olsun, kalbiniz yatışsın diye yaptı...’ şeklinde açıkça ifade edildiğini” belirtmektedir.”<sup>87</sup>

Allah, Enfal suresi 9. ayette “Hani Rabbinizden yardım istiyordunuz da Allah size ‘ben size ard arda bin melekle yardım ediyorum’ şeklinde cevap verdi” buyurmaktadır. Görebildiğimiz kadarı ile bu ayette bir va’d söz konusudur ve üzerinde titizlikle durulması gerekmektedir. Yazarın da kaynak gösterdiği müfessirler, ayette va’d edilen meleklerin indiğini ifade etmektedirler. Yani Allah, va’dettiği melekleri göndermiştir. Çünkü Allah, Hz. Nuh’un “Ya Rabbi ben mağlup oldum bana yardım et”<sup>88</sup> duasına gökten indirdiği ve yerden çıkardığı su ile<sup>89</sup> karşılık vermişti.<sup>90</sup> Hz. Eyyüb’un sıkıntıya düştüğünde yaptığı duaya yerden çıkardığı su<sup>91</sup> ile şifasını vererek icabet etmişti.<sup>92</sup> Karanlıklar içerisinde yaptığı hatadan dolayı pişmanlık duyan Hz. Yunus’un duasına<sup>93</sup> balığın karnından çıkarıp, kabak cinsinden bir bitkiyle şifasını vererek cevap vermişti.<sup>94</sup> Evlad isteyen Zekeriyya’ya<sup>95</sup> eşinin doğuma elverişli hale getirerek<sup>96</sup> ve meleklerin Yahya’yı müjdelemesiyle icabet etmişti.<sup>97</sup> Bütün bu örneklerde görüldüğü gibi yardım talabinde bulunan Hz. Peygambere de Allah, bin melek indirmekle duasına icabet etmiştir.

Bu şekilde dua-icabet ilişkisine temas ettikten sonra ayetin ikinci bölümüne geçebiliriz. Allah, melekleri neden gönderdi? Enfal suresi 11. ayette bunun sebebi “*Allah bunu ancak müjde olsun ve*

<sup>87</sup> Azimli, **Hz. Peygamber Dönemi Savaşlarında Meleklerin Yardımı Meselesi**, s. 179.

<sup>88</sup> Kamer 54/10

<sup>89</sup> Hud 11/44, Kamer 54/12.

<sup>90</sup> Enbiya 21/76

<sup>91</sup> Sâd 38/42

<sup>92</sup> Enbiya 21/83-84

<sup>93</sup> Enbiya 21/87

<sup>94</sup> Enbiya 21/88, Saffât 37/143-146.

<sup>95</sup> Enbiya 21/89.

<sup>96</sup> Enbiya 21/90.

<sup>97</sup> Ali İmran 3/39.

*onunla kalpleriniz itminana ulaşsın diye yapmıştı*” şeklinde ifade edilmektedir. Yazar da bu gerçeği “*sadece müjde moral olsun diye*” şeklinde ifade etmektedir. Konuyu doğru bir zeminde tartışmak için şu soruya da cevap bulmak durumundayız. Yazarın iddia ettiği gibi Allah “*sadece müjde vermeyi*” murad ettiyse o zaman niçin “*ben bin meleklerle yardım edeceğim*” va’inde bulunmuştur? Esed’in ifade ettiği gibi Allah, daha önceden zaferi müjdelemiştir (54/45)<sup>98</sup> onu hatırlatarak müslümanların kalplerini itminana erdiremez miydi? Burada Tabatabaî’nin “*Yardım için gönderilen meleklerin müjde ve gönül rahatlığını sağlayan zahiri sebepler*”<sup>99</sup> olduğu düşüncesini hatırlatmak isteriz. Yapılan va’din müjde ve motive fonksiyonunu asla göz ardı edemeyiz. Ancak söz konusu va’din de gerçekleşmediği iddiasının, “Allah va’dinden dönmez”<sup>100</sup> ayeti ile çeliştiğini düşünmekteyiz. Konuya “müjde” açısından baktığımızda meleklerin Hz. Zekeriyya’ya (a.s.) Hz. Yahya (a.s.) adında bir müjde verdikleri,<sup>101</sup> ardından eşinin çocuk doğurmaya elverişli hale getirildiği<sup>102</sup> ve bu şekilde Hz. Yahya’nın (a.s.) dünyaya geldiği haber verilmektedir. Aynı şekilde Kur’an’da Hz. İbrahim’e (a.s.) de melekler gelip çocuğu “müjdelemişlerdir”<sup>103</sup> ve bu müjde gerçekleşmiştir. Allah’ın rüzgârı “müjde” olarak gönderdiği, onun bitkileri dölediği,<sup>104</sup> müslümanlara rahmet kâfirlere de azap olduğu<sup>105</sup> zikredilmektedir. Allah müslümanlara cenneti de “müjdelemektedir”.<sup>106</sup> Şu halde Allah’ın va’d ettiği bu müjdeyi gerçekleştirmeyecek, sadece müslümanları kulluğa teşvik etmek için yapıyor mu diyeceğiz?

Sonuç olarak Allah’ın iman edenleri meleklerle destekleme va’di, elbette müslümanlara bir müjdedir. Müslümanlar bilmektedir ki,

<sup>98</sup> Muhammed Esed, **Kuran Mesajı Meal-Tefsir**, Yeni Şafak, İstanbul 1999, I, 322.

<sup>99</sup> Tabatabaî, **el-Mizan fi Tefsiri’l-Kuran**, Camiatü’l-Müderresin fi’l-Hazati’l-İlmiyye, Kum, trs., IV, 9.

<sup>100</sup> Rum 30/6

<sup>101</sup> Ali İmran 3/39

<sup>102</sup> Enbiya 21/90

<sup>103</sup> Hud 11/69.

<sup>104</sup> Hicr 15/22

<sup>105</sup> Fussilet 41/16, Zariyat 51/41.

<sup>106</sup> Fussilet 41/30.

Allah va'd etti ise asla bundan dönmeyecektir ve mutlaka O'nun va'di gerçekleşecektir. Ayrıca bu yaklaşım müslümanların kalplerinin mutmain olması için yazarın iddia ettiği gibi sünnetullahın bir gereği olarak da zorunluluk ifade etmektedir. Çünkü Hz. İbrahim (a.s.)<sup>107</sup> ve Havarilerin<sup>108</sup> kalblerinin mutmain olması için va'dedilen şeyler gerçekleştirilmiştir.

### **V-İlahi Yardımla İlgili Bazı Ayetlerin Bağlamlarının Göz Ardı Edilmesi**

Yazar, “Bu savaşlardaki başarıların Allah’ın yardımından öte, inançla kazanılan başarılar olduğunu, ‘gevsemeyin üzülmeysin inanıyorsanız en üstün sizsiniz’ ayetinin bunu ifade ettiğini, bu ayetin başarının inanarak, hedefe kilitlenerek olacağını belirttiğini” ifade ettikten sonra “burada müslüman olma şartının bile olmadığını” iddia etmektedir.<sup>109</sup>

Yazar, görebildiğimiz kadarı ile çalışmasında kademeli olarak “Allah’ın yardımı” gerçeğini devre dışı bırakmaktadır. En sonunda da bu savaşların “Allah’ın yardımından öte” inançla kazanılan başarılar olduğunu iddia etmektedir. Yani yazara göre savaşlarda veya hayatta meydana gelen başarılar, dıştan bir müdahale sonucu değil, iç gayretin bir sonucudur. Diğer bir ifade ile insanın gayretinin bir sonucudur. Müellif her konuyu akli zemine indirmediği için “gevsemeyin üzülmeysin inanıyorsanız en üstün sizsiniz” ayetinde ifade edilen iman gerçeğini, inanç düzeyine çekerek, yardımın müslüman şartına bağlı olmadığını ayete rağmen ayete dayanarak iddia etmektedir. Yazarın ayetlerde Allah’ın yardım ettiğine dair açıkça zikredilen ifadeleri görmezlikten gelmesini veya te’vil etmeye çalışmasının nedenini anlamakta zorlanmaktayız. Çünkü âyetin muhatabı iman edenlerdir. Dolayısıyla inanmak burada inanç/güven anlamında değil iman etme anlamındadır. Hal böyle iken yazarın âyetin ifadesini ters çevirip “burada müslüman olma şartının bile olmadığını” iddia etmesi ve bu düşüncesine “nice az topluluklar nice çok toplu-

<sup>107</sup> Bakara 2/260

<sup>108</sup> Maide 5/112-115.

<sup>109</sup> Azimli, **Hz. Peygamber Dönemi Savaşlarında Meleklerin Yardımı Meselesi**, s.181.



luklara Allahın izniyle galip gelmiştir” ayetini delil getirmesi bize göre tam bir tahrif örneğidir. Çünkü Allah, iman edenlere “Sizden sabreden yirmi kişi, iki yüz kişiye galip gelebilir. Sizden yüz kişi, inkâr edenlerden bin kişiyi yenebilir... sizden sabreden yüz kişi, iki yüz kişiye galip gelebilir. Sizden bin kişi, Allah’ın izniyle iki bin kişiyi yenebilir.”;<sup>110</sup> “Allah, sizden iman edip salih amel işleyenlere onlardan önce gelip geçen milletleri egemen kıldığı gibi onları da yeryüzüne egemen kılacağını va’d etti...”;<sup>111</sup> “And olsun biz, Zikir’den sonra Zebur’da da yazdık ki yeryüzüne Salih Kulların varis olacaktır”<sup>112</sup> şeklinde iman edenlerin yeryüzünün sahipleri olacaklarını/üstün olacaklarını va’d etmektedir.

Görüldüğü gibi ayetlerde söz konusu va’d başkasına değil sadece “iman” edenleredir. Bilebildiğimiz kadarı ile Allah, Kur’an’ın hiçbir yerinde inkâr edenlere galip geleceklerine dair bir va’d’de bulunmamaktadır. Bilakis “Hak geldi batıl zail oldu. Batıl yok olmaya mahkûmdur.”<sup>113</sup> “Ben ve elçilerim kesinlikle galip geleceğiz”<sup>114</sup> buyurmaktadır. Ayrıca inkâr edenlere “Allah’a eş koşmalarından dolayı onların kalplerine korku salacağız”<sup>115</sup> “İnkârcılar yeryüzünde gezip dolaşarak kendilerinden önce gelen kavimlerin sonlarının nasıl olduğuna bakıp da hiç düşünmezler mi Allah onların altını üstüne getirmiştir. Bu inkârcıların sonları da aynı olacaktır. Çünkü Allah, inananların mevlası’dır. Kâfirlerin ise Mevlaları yoktur.”<sup>116</sup> “Yoksa inkârcılar, biz yenilmez bir toplum mu diyorlar. Hayır, bu topluluk bozguna uğrayacak ve arkalarını dönüp kaçacaklardır”<sup>117</sup> şeklinde yok olacakları ifade edilmektedir. Bunlarla birlikte Allah, “Şayet Allah size yardım ederse, size kimse galip gelemeyiz, eğer o size yar-

<sup>110</sup> Enfal 8/65-66.

<sup>111</sup> Ali İmran 24/55.

<sup>112</sup> Enbiya 21/105.

<sup>113</sup> İsrâ 17/81, Sebe 34/49.

<sup>114</sup> Mücadile 58/21.

<sup>115</sup> Ali İmran 3/151. Mesela Kur’an’ın hiçbir yerinde müminlerin kalplerine korku salacağız ayeti yer almamakta bilakis müminlerin kalplerine sekinet indirdiğinden bahsetmektedir.

<sup>116</sup> Muhammed 47/10-11.

<sup>117</sup> Kamer 54/44-45.

*dımı kesiverirse ondan başka kim size yardım edebilir ki*<sup>118</sup> buyurmaktadır. “...onlar öyle sıkıntı ve belalarla sarsıldılar ki Allah’ın rasulü ve iman edenler, Allahın yardımı ne zaman gelecek demişlerdir. İyi bilin ki Allahın yardımı yakındır.”<sup>119</sup>

Bütün bu ayetler bize Allah’ın yardımının/galibiyetin anahtarının “iman” olduğunu ifade etmektedir.<sup>120</sup> Burada şunu da belirtmek gerekmektedir ki Allah’ın yardımının iman edenlere olması, müslümanların sebeplere sarılmamasını gerektirmemektedir.<sup>121</sup> İşte yazarın gözünden kaçırdığı noktanın burası olduğunu düşünmekteyiz. Kur’an’a göre Allah’a tevekkül edenler, tevekkülün gereklerini yerine getirmeleri gerekmektedir. Mesela yapabildikleri kadarı ile ordularının techizatını gerçekleştirmelidirler.<sup>122</sup> Allah’a ve Rasulüne itaat ederek gevşememeli, güçlerini kuvvetlerini yok edecek tartışmalara girmemelidirler.<sup>123</sup> düşmanla karşılaştıklarında asla geri dön-

<sup>118</sup> Ali İmran 3/160.

<sup>119</sup> Bakara 2/214

<sup>120</sup> Bunun en somut örneği Hz. Yunus’un (a.s.) kavminin durumudur. “...Onlar iman edince bizde onlardan dünyada rezil eden azabı kaldırdık...” (10/97) Ayetten “iman etme”, azabın kaldırılmasında en büyük faktör olduğu sonucu çıkmaktadır. Diğer bir örnekte de Allah “eğer şu memleket halkı iman edip sakınsalardı göğün ve yerin bereket kapılarını onlara açardık. Ancak onlar vahyi yalanladılar biz de kazandıkları şeyden dolayı onları cezalandırdık.” (7/96) Görüldüğü gibi iman- nimet, inkar-külfet/azap ilişkileri ayette çok açık bir şekilde ifade edilmektedir. Ayrıca müşriklerin “eğer Muhammed hak ise üzerimize taşlar yağdır” isteklerine karşı Allah’ın “sen onların içinde olduğun müddetçe ve onlar istiğfar dilediği müddetçe biz onlara azap edecek değiliz” (8/32) buyurması da konunun daha sağlıklı bir şekilde anlaşılmasına yardımcı olacağını düşünmekteyiz.

<sup>121</sup> Zülkarneyn de (a.s.) “Sebeplere sarılmaktadır.” (18/85, 89). Tabii bu sebep, Süleyman’ın (a.s.) emrine verilen rüzgar şeklinde olabileceği gibi bazen de Nuh’un gemisini yüzdürecek su olabilir.

<sup>122</sup> Enfal 8/60, Ayrıca Tevekküle dair bkz. 10/ 83-85, 7/128-129, 11/53-56.

<sup>123</sup> Enfal 8/46. Mesela Uhud savaşı ile ilgili olarak Allah şöyle buyurmaktadır. “Allah va’dinde durdu. Onun izniyle kafirleri kırıp geçiriyordunuz. Ancak Allah size zaferi göstermişken gevşediniz ve bu hususta birbirinize düştünüz...” (3/152) Bu ayet konumuz açısından da çok önemlidir. Razi, ayette ifade edilen va’din ne olduğu hususunda bazı görüşler nakletmektedir. Burada söz konusu olan va’din ya “sabreder sakınırsanız Allah size beş bin melek indirir”; ya “Allah kendisine yardım edene yardım eder” (22/40); veya “kafirlerin kalplerine korku salacağım” 3/151

memelidirler.<sup>124</sup> Allahın üzerlerine sabır yağdırmasını ve ayaklarının hak yolda sabit kılmasını istemelidirler<sup>125</sup>.

Bize göre Allah'ı devre dışı bırakarak zaferin Allah katından değil de maddi güce bağlayanların, bu düşüncelerinin ne kadar problemlidir olduğunu Huneyn savaşı göstermektedir. Allah, bu savaşta müslümanların sayılarına ve maddi güçlerine güvenmelerinin, onları ne hale düşürdüğünü açıkça beyan etmektedir.<sup>126</sup> Dolayısıyla zafer veya başarı Allah'a aittir.<sup>127</sup> Bu manada yardımın ve zaferin Allah'tan geldiğini Nasr suresi bütün açıklığıyla ortaya koymaktadır. ayrıca "*Bizim yolumuzda mücadele edenlere, elbette biz yollarımız açarız*"<sup>128</sup> ayeti aynı gerçeğe parmak basmaktadır.

#### VI-Kaynak Kullanmada Görülen Bazı Problemler

Azimli'nin makalesinde verdiği bilgilerle, bu bilgiler için zikrettiği kaynakları karşılaştığımızda yukarıda da görüldüğü gibi bazı sıkıntılarla karşılaştık. Şöyle ki, yazarın zikrettiği konuyla ilgili referans gösterdiği kaynakların açıklamalarını eksik naklettiğini fark ettik. Bazen görüşünü desteklemek için zikrettiği kaynakta yazarın iddiasını destekleyen bir yaklaşım bulamadık. Bazen iddiasına kaynak teşkil ettiğini beyan ettiği müfessirin veya tarihçinin görüşlerini yorumlamada yazarla aynı düşünceye sahip olamadık. Bazen de yazarın ileri sürdüğü görüşü destekler mahiyette zikrettiği kaynağın yazarın iddiasının tam karşısında bir görüş serdettiğine şahid olduk. Bu konuların örneğini aşağıda vermek istiyoruz.

İlk olarak konuyla ilgili verilen bilgilerde eksiklik olan örnekleri paylaşmak istiyoruz.

Azimli, Klasik İslam Tarihi kaynaklarından İbn İshak'a atıfta bulunarak "Meleklerin savaşa katıldıkları ile ilgili bir kaydın olmadığını sadece şeytanın Sürakâ b.Malik şekline girip

va'dlerinden birinin olabileceğini nakletmektedir. Razi, **Mefatihü'l-Gayb**, IX, 386.

<sup>124</sup> Enfal 8/16

<sup>125</sup> A'taf 7/126

<sup>126</sup> Tevbe 25-26

<sup>127</sup> Hud 11/88.

<sup>128</sup> Akebut 29/69.

savaşa teşvik ettiği ve melekleri görünce denize kadar kaçtığı...<sup>129</sup> nakledildiğini ifade etmektedir.

Oysa İbn İshak'a baktığımızda o, Bedir savaşını anlatırken yazarın da ifade ettiği gibi "Sürakâ" olayını anlatmaktadır. Ancak İbn İshak "İki ordu karşı karşıya geldiğinde"<sup>130</sup> ayetini "Allah'ın düşmanı, Allah'ın, Peygamber'in ve müminlerin üzerine meleklerden ordu göndermiş olduğunu görünce, kaçtı...."<sup>131</sup> şeklinde açıklamaktadır. Bu ifadeden biz, yazar gibi İbn İshak'da Bedir savaşında "meleklerin savaşa katılmadıkları"ni gösteren bir kayıt bulunmadığı sonucuna varamadık. Bilakis, İbn İshak'ın da "Meleklerin, Bedir savaşında müslümanları desteklemek için indirildiği" görüşünü kabul ettiğini tespit ettik. Aksi halde iki ordunun karşılaşma anında "şeytanın gördüğü melekler ne iş yapıyordu" sorusu akla gelmektedir. Ayrıca bilindiği gibi İbn İshak'ın Sîresi'nin şu an elimizde bulunan nüshası eksiktir. Bununla birlikte İbn Hişam'ın, İbn İshak'ın çalışmasını özetlediği ifade de edilmektedir<sup>132</sup>. Bu sebeple konunun İbn Hişam'ın Sîresi'nden de takip edilmesinde fayda mülâhaza ediyoruz. O, İbn İshak'tan "Bedir savaşında bir bulutun yaklaştığını ve o buluttan at seslerinin duyulduğunu" nakletmektedir.<sup>133</sup> Yine o, İbn İshak'tan Bedir savaşında meleklerin beyaz sarıklı, Huneyn savaşında da kırmızı sarıklı olarak geldiklerini, sadece Bedir savaşında savaştıklarını diğer savaşlarda ise sayıca çok görülmeye yaradıklarını rivayet etmektedir.<sup>134</sup> Dolayısıyla biz, yazarın "İbn İshak'ta meleklerin savaşa katıldıklarına dair bir kaydın olmadığı" iddiasını doğru bir tespit olarak değerlendiremiyoruz.

Konuyla ilgili diğer bir örnekte ise Azimli "Hz. Peygamberin bile melekleri görüp görmediği konusunda tartışmaların olduğunu"

<sup>129</sup> Mehmet Azimli, "Hz. Peygamber Dönemi Savaşlarında Meleklerin Yardımı Meselesi", **Journal of Islamic Research**, 2010, 21(3), s. 174

<sup>130</sup> Enfal 8/48.

<sup>131</sup> İbn İshak, **Siretü İbn İshak**, tah. Muhammed Hamidullah, 1981. s. 285.

<sup>132</sup> Mustafa Fayda, "İbn İshak" **DİA**, İstanbul, 1999, XX, 95,

<sup>133</sup> İbn Hişam, **es-Siretü'n-Nebeviyye**, II, 633.

<sup>134</sup> İbn Hişam, **es-Siretü'n-Nebeviyye**, II, 633-634.

belirterek bu düşüncesine Mevdudi ve Fazlurrahman'ı kaynak olarak göstermektedir.<sup>135</sup>

Yazarın atıf yaptığı Mevdûdî, Necm sûresi 18. âyetin tefsirde konuyla ilgili, Hz. Peygamber'in Cebrâil'i görmesinde ihtilafın olmadığını, ihtilafın Allah'ı görüp görmediği hususunda olduğunu belirtmektedir. Yani Mevdûdî, Cebrâil'in görülmesi konusunda bir ihtilafın olmadığını ifade etmektedir.<sup>136</sup> Yazar, "*Fazlurrahmanın Cibril hadisi olarak meşhur olan bazı hadislerde olduğu gibi Cebrâil'in insan suretinde geldiği şeklindeki anlatımların birer kurgu olduğunu, bu tip kurguların 'Cebrâil senin kalbine indirdi' (2/97, 27/194) şeklinde gelen ayetlere ters düştüğünü belirttiğini*" ifade etmektedir.<sup>137</sup> Bunun yanında Fazlurrahman Tekvir sûresi 23. âyetini "...o onu (cebraili) apaçık ufukta gördü" şeklinde tercüme ederek Hz. Peygamberin Cebrail'i gördüğünü bizzat kendisi ifade etmektedir.<sup>138</sup> Dolayısıyla yazarın "*Hz. Peygamber'in bile melekleri görüp görmediği konusundaki tartışmalar*" şeklindeki iddiası bizzat kaynakları tarafından tekzip edilmektedir.

Ayrıca Fazlurrahman'ın Cebrâil'in insan suretinde gelmesinin "*Cebrâil senin kalbine indirdi' (2/97, 27/194) şeklinde gelen ayetlere ters düştüğü*" tezi ise bize göre mesnedsiz bir iddiadır. Biz, yazarın ve Fazlurrahman'ın ifadelerinden neye dayanarak bu sonuca vardığını tespit edemedik. Bize göre Cebrail vasıtasıyla vahyin, Hz. Peygamber'in kalbine inmesi, Hz. Peygamber'in onu insan suretinde görmediği anlamına gelmez. Ya da bu durum, Cebâril'in insan suretinde görülmesi ile çelişmez.<sup>139</sup> Ayrıca Cebrail'in Hz. Peygamber'in kalbine Kur'an'ı toptan bir anda indirdiğine dair bir delil de yoktur.<sup>140</sup> Bununla birlikte Kur'an'ın tamamının Hz. Peygamber'e Ceb-

<sup>135</sup> Azimli, **Hz. Peygamber Dönemi Savaşlarında Meleklerin Yardımı Meselesi**, s.175

<sup>136</sup> Mevdudi, **Tefhimu'l-Kur'an**, VI, 20-23.

<sup>137</sup> Azimli, **Hz. Peygamber Dönemi Savaşlarında Meleklerin Yardımı Meselesi**, s.175; Fazlurrahman, **İslam**, Ankara Okulu, Ankara, 1999, s. 57

<sup>138</sup> Fazlurrahman, **İslam**, s. 193.

<sup>139</sup> Hz. Meryem'e İsa'yı müjdelemek için gelen melek/ruh da insan şeklinde gelmişti. 19/17

<sup>140</sup> Bilakis Kuranın parça parça indirildiğine dair ayet mevcuttur. Furkan 25/32.

rail aracılığıyla geldiğine dair de kesin bir bilgi bulunmamaktadır. Allah, “Bir insanla ancak vahiy yoluyla yahut perde arkasından konuşur yahut bir elçi gönderip izniyle ona dilediğini vahyeder”<sup>141</sup> buyurmaktadır. Dolayısıyla Allah, Cebrâil’i göndermeden de Hz. Peygamber’e vahyetmiş olabilir. Ayrıca Hz. Peygamber’e Kur’an’ın “Muhteşem görünümlü Cebrail’in öğrettiği”<sup>142</sup> belirtilmektedir. Özellikle son yazdığımız ayette de ifade edildiği gibi Cebrail’in dış görünümünden bahsedilmektedir. Bu ayetten Cebrail’in insan şeklinde de görülebileceği sonucunu çıkartabiliriz veya en azından Cebrail’in insan şeklinde görülmesinin “Cebrail vahyi senin kalbine indirdi” ayeti ile bir tezatlık ifade etmediğini kanıtladığını düşünmekteyiz.

Azimlinin kaynaklarında gördüğümüz diğer bir problem de şudur. Onun benimsediği görüş için atıfta bulunduğu esere baktığımızda referans edilen alimin Azimli’nin iddiasının tam zıddını söylediğini tespit ettik. Bu konuya özellikle Razi’den yapılan açıklamaları örnek olarak verebiliriz.

*Yazar, “bazı müfessirlerin Enfal 9-13, Ali imran 123-128 ayetlerde zikredilen meleklerin yardım meselesini Allah bunu size sırf bir müjde (moral) olsun ve kalpleriniz bu sayede rahatlasın diye yaptı” ibaresi çerçevesinde ele alarak bu savaşlarda meleklerin fiziki bir yardımı olmadığını ancak psikolojik ve moral yardımı söz konusu olduğunu belirttiklerin” ifade ettikten sonra bu düşüncedeki müfessirlerin başında Razi geldiğini belirtmektedir. Ona göre “Razi, ayetlerde bahsedilen yardımcı moral desteği, güven duygusu ve orduya bir zafer müjdesi anlamında olduğunu aksi halde meleklerin savaşa bizzat katılmadıklarını ayetteki esas anlamın bu olduğunu” belirtir. O, Razi’nin daha önceki bir takım müfessirlerin bu konudaki benzer görüşünü aktararak “meleklerin savaşmadıkları ancak müjde için geldikleri” şeklindeki görüşünü her iki ayet grubunu yorumlarken de verdiğini belirtmektedir.<sup>143</sup>*

Şimdi durumun, yazarın ortaya koyduğu şekilde olup olmadığını tartışalım. Razi, Enfal suresi 9 ve 10. ayetleri tefsir ederken meleklerin savaşıp savaşmadığı meselesine değinir ve burada meleklerin

<sup>141</sup> Şûra 42/51

<sup>142</sup> Necm 53/6.

<sup>143</sup> Azimli, **Hz. Peygamber Dönemi Savaşlarında Meleklerin Yardımı Meselesi**, s.178.

müslümanlara yardım maksadıyla indirilmesini bir müjde olarak ifade eder. Bununla birlikte o, meleklerin savaşmak için değil<sup>144</sup> müslümanlara destek ve takviye gayesiyle indirildiğini belirtir.<sup>145</sup> Ayrıca o, meleklerin müminlere, onların tanıdığı kimseler şeklinde göründüklerini ve onlara muzafferiyet, fetih ve zafer hususunda yardım ettiklerini de nakleder.<sup>146</sup> Razi, bu konudaki ayrıntılı açıklamaları Ali İmran suresinde yaptığını ifade eder.<sup>147</sup> Razi, Ali İmran sûresi 124. âyetin tefsirinde, söz konusu üç bin veya beş bin melek indirilme va'dinin Uhud'da mı, yoksa Bedir'de mi gerçekleştiğini tartışır. Görebildiğimiz kadarı ile o, burada fiili olarak meleklerin yardımından bahsetmekte olup moral yardımına hiç değinmemektedir. Ayrıca meleklerin fiilen savaşıp savaşmadıkları konusunu ele alarak, tefsir ve siyer alimlerinin Allah'ın Bedir günü melekleri indirdiği ve meleklerin kafirlerle savaştığı hususunda icma ettiklerini belirtir. Sonra da İbn Abbas'tan "Melekler, Bedir gününden başka bir günde savaşmamışlardır. Bedir'in dışındaki savaşlarda ise sadece sayı ve destekçi olarak bulunuyorlar, ne savaşıyorlar ne de vuruyorlardı" naklini yapmaktadır. Ayrıca İbn Ömer'den nakledilen "Kureyş Uhud'dan döndüğünde meclislerinde başarılarını konuşuyor ve şöyle diyorlardı. Biz, Bedir gününde gördüğümüz alaca atları, beyaz adamları Uhud'da görmedik..." naklini yaptıktan sonra ortaya atılan bu şüpheyi ve yazarın aşağıda konuyla ilgili ileri süreceği itirazları, Allah'ın kemaliyle karşılaştırıldığında böyle bir şüpheye yer kalmayacağını belirtir. Bununu sebebinin de Allah, bütün varlık alemine kadir olduğu için istediğini yapar, her türlü ihtiyaçtan münezzehe olduğu için dilediği her şeye hükmeder şeklinde açıklamaktadır<sup>148</sup>.

Görüldüğü gibi yazarın iddiasının aksine Razi, Allah'ın gökten Bedir'de bin melek; Uhud'da (üç bin veya beş bin) melek indirdiğine

<sup>144</sup> Razi, **Tefsir-i Kebir**, XI, 271.

<sup>145</sup> Razi, **Tefsir-i Kebir**, XI, 263-265, 270.

<sup>146</sup> Razi, **Tefsir-i Kebir**, XI, 271

<sup>147</sup> Razi, **Tefsiri Kebir**, XI, 263.

<sup>148</sup> Razi, **Tefsiri Kebir**, VII,49-50.

inanmaktadır<sup>149</sup>. Ayrıca o, Bedir’de meleklerin savaştığına ve bu konuda gelen rivayetlerin mütevatir olduğunu da belirtmektedir.<sup>150</sup>

Burada şunu da ifade etmek gerekir ki, Razi bir başka ayetin tefsirinde “İblis, bu savaşta hazır bulunduyorsa niçin müşrikler, zafere ulaşamadılar?” şeklinde bir itiraz karşısında İblisin, müslümanların ordusu için de bin melekle birlikte olan Cebrail’i gördüğü ve bundan dolayı korkarak kaçtığı şeklinde<sup>151</sup> cevap verileceğini belirterek meleklerin yardım için indiğini ortaya koymaktadır.

Ayrıca Azimli, Razi’nin “*Ebu Bekr el-Esamm’ın meleklerin fiziki olarak savaşmadıkları konusundaki görüşünü nakleder*” dedikten sonra ilgili alıntıyı yapmaktadır. Biz burada söz konusu alıntıyı özetleyerek naklediyoruz: “...Binaenaleyh Cebrail Bedir gününde hazır bulunduyorsa müslümanların kafirlerle savaşmasına gerek yoktu, eğer melekler savaşmışlarsa ve eğer insanlar, onları görmüşlerse onları ya insan suretinde görmüşlerdir, veyahut da başka surette, birincisini kabul edersek, Hz. Peygamber’in ordusunda müşahede edilen miktarın meleklerin sayısından dolayı üç bin veya daha fazla olması gerekirdi ki hiç kimse bunu söylememiştir. Ayrıca bu durum, ‘sizi de onların gözlerinde azaltıyordu’ ayetine ters düşer...”<sup>152</sup>

Yazar bu alıntıyı yaptıktan sonra Razi’nin görüşünü nakletme ihtiyacı duymaz. O, bununla sanki Razi de bu görüşü paylaşıyormuş izlenimi vermektedir. Oysa Razi yukarıda iktibas edilen görüşü serdettikten sonra bu tür iddia sahipleri için “**Bil ki böyle bir şüphe ancak Kur’an’ı ve nübüvveti inkâr eden kimseye yakışır. Ama Kur’an’ı ve peygamberliği kabul eden kimseye böyle bir şey söylemesi hiç mi hiç yakışmaz. Kur’an nassının bunu belirtmiş olması, rivayet edilmiş olan haberler de mütevatir derecesine ulaşmış olması sebebiyle Ebu Bekr el-Esamm’ın bunu inkâr etmemesi gerekirdi**”<sup>153</sup> şeklinde asıl kanaatini ortaya koymaktadır.

<sup>149</sup> Razi, **Tefsiri Kebir**, VII, 45-49.

<sup>150</sup> Razi, **Tefsiri Kebir**, VII, 50.

<sup>151</sup> Razi, **Tefsiri Kebir**, XI, 333.

<sup>152</sup> Azimli, **Hz. Peygamber Dönemi Savaşlarında Meleklerin Yardımı Meselesi**, s. 178.

<sup>153</sup> Razi, **Tefsiri Kebir**, VII, 50.



Görüldüğü gibi mesele yazarın iddia ettiği gibi gözükmemektedir. Şu halde yazarın Razi'nin Ebu Bekr el-Esamm'ın görüşü hakkındaki bu açıklamasını ve meleklerin indirilme meselesi ile ilgili bilgileri toplu olarak ortaya koy(a)maması onun ilmi objektifliğini tartışır hale getirmektedir.

Yazar Reşit Rızadan da ayetlerde geçen ilahi yardımın müjde niteliğinde olduğunu ve bu yardımların maddi değil, manevi olarak kalplere moral verdiğini nakletmektedir.<sup>154</sup> Reşit Rıza söz konusu ayetlerde yardımın müjde niteliğinde olduğunu ifade etmektedir. Ancak "Şeytanın ben sizin görmediklerinizi görüyorum" şeklindeki Enfal suresi 48. ayetin tefsirinde "İki ordu karşılaştığında şeytan korktu ve Allah, melekleri müslümanlara destek için gönderdiğini gördüğünde durumdan ümidini kesti"<sup>155</sup> şeklinde tefsir etmektedir. Görüldüğü gibi Reşit Rıza da Allah'ın gökten melekler indirdiğini ve şeytanın bunu gördüğünü kabul etmektedir. Bu açıdan değerlendirildiğinde görünmeyen ordu ifadesi ile de bu bilgi örtüşmektedir. Ayrıca Reşit Rıza Meleklerin kafirlerin yüzlerine ve sırtlarına vura vura canlarını alırken bir görseydin..." mealindeki Enfal suresi 50. ayetini "Ey dinleyen veya okuyan, meleklerin kâfirlerin Bedir savaşında veya diğer savaşlarda canlarını sırtlarına ve başlarına vura vura aldıklarını bir görseydin" şeklinde tefsir etmektedir.<sup>156</sup> Görüldüğü gibi Reşit Rıza meleklerin her ne kadar bilfiil çarpışmadıklarını ifade etse de kâfirlerin öldürülme anında görünmeseler de meleklerin fonksiyonunu reddedememektedir. Ayrıca o, Ahzab suresi 9. ayetin tefsiriyle ilgili olarak, meleklerin kâfirlerin kalplerine korku salmak, müminlere destek olmak ve onların kalplerini sabit kılmak için indirildiğini beyan etmektedir.<sup>157</sup>

Kaynaklarla ilgili karşılaştığımız diğer bir problem, bazı kaynaklarda verilen bilgilerin yorumlamasında yazarla aynı sonuca varmamızdır. Mesela Yazar, Mevdudi'den "meleklerin savaşta ve öldürme işlerinde bilfiil görev almadıklarını fakat muhtemelen Müs-

<sup>154</sup> Azimli, **Hz. Peygamber Dönemi Savaşlarında Meleklerin Yardımı Meselesi**, s. 179.

<sup>155</sup> Reşit Rıza, **Menar**, X, 26.

<sup>156</sup> Reşit Rıza, **Menar**, X, 29

<sup>157</sup> Reşit Rıza, **Menar**, X, 373.

lûmanların darbelerinin etkili ve isabetli olmasına yardım ettikleri” görüşünü nakletmektedir. Yazar bu alıntıdan “Meleklerin bu savaşlarda fiilen yardımda bulunmadıkları” sonucuna varmaktadır. Burada, Mevdudi’nin söz konusu ifadelerinden yazarın çıkardığı sonuçta biz ulaşamamaktayız. Zira Mevdudi, meleklerin kafirlere karşı bilfiil çarpışmadıklarını söylemektedir. Yoksa müslümanlara yardım etmedikleri iddiasında değildir. Müslümanların düşmanlarına indirdikleri darbelerinin etkili ve isabetli olmasına yardım etmeleri, herhalde meleklerin savaşa bilfiil iştirak etmelerini gerektirir. Nitekim “Attığın zaman sen atmamıştın Allah atmıştı...” ayetini de bu çerçevede değerlendirilmesi gerektiğini düşünmekteyiz.<sup>158</sup>

Konuyla ilgili son olarak yazarın Hamidullah’ın da “*meleklerin Müslümanlara yardımının moral vermek için olduğu görüşünü kabul ettiği*” iddiası üzerinde durmak istiyoruz.<sup>159</sup>

Hamidullah “Kur’an’da ifade edilen savaşlarda Müslümanların yanı başında çok sayıda meleğin de savaşa katıldığından bahsedilir” dedikten sonra Ali İmran 123-126, Enfal 9, Tevbe 26, Ahzap 9. ayetlerini verir. Sonra da Ali İmran suresi 124-126. ayetlerini naklettikten sonra şu açıklamayı yapar. “*Bir tek meleğin gücü, yeryüzünün altını üstüne getirmeye yeterli olduğuna göre herhalde burada olduğu gibi çok sayıda meleğin Bedir’de çıkagelmesi, sırf Allah rızası için Resulullah ve sahabiler tarafından gerçekleştirilen bu harplerin, ululuk ve kudsiyetinin büsbütün müşahhas bir hale getirmek gayesine matuftur. Ayetteki ‘Allah, bunu size sadece bu sevinçli, bu müjdeli haberi vermek için yaptı’ ifadesi aynı noktaya işaret etse gerektir*”.<sup>160</sup> Biz, Hamidullah’ın bu ifadelerinden yazar gibi sadece moral vermek için gönderildiği düşüncesine sahip olduğunu düşünmemekteyiz.

<sup>158</sup> İbn Kayyim, **Zadü'l-Mead**, III, 226. Reşit Rıza’da Razi gibi ayetin tefsirinde Hz. Peygamberin yerden bir avuç toprak alıp kafir ordusu üzerine savurduğunu bunun üzerine müşriklerin gözlerinin ve ağızlarının toprakla dolduğunu (Razi, **Tefsir-i Kebir**, XI, 277, 279) naklettikten sonra ilgili rivayetlerle ilgili şu değerlendirmede bulunmaktadır. “bu rivayetler sahih mertebesine ulaşmasa da karinelerle birlikte delil teşkil etmektedir.” Reşit Rıza, **Menar**, IX, 516 Ayrıca Reşit Rıza Hz. Peygamberin elinden meydana gelen bu olayın Hz. Musa’nın asasını yer attığında yılan şeklinde döndüğü olaya benzetmektedir. Reşit Rıza, **Menar**, IX, 517

<sup>159</sup> Azimli, **Hz. Peygamber Dönemi Savaşlarında Meleklerin Yardımı Meselesi**, s. 179.

<sup>160</sup> Hamidullah, **İslam Peygamberi**, I, 225-226.

Bize göre Hamidullah, bir tane meleğin gönderilmesi bile kâfi gelecek iken, bin meleğin destek kuvvet olarak gönderilmesinin, bu savaşların Allah katındaki değerine işaret ettiğini ifade etmektedir. Elbette meleklerin destek kuvvet olarak gönderilme haberi, müslümanlar için moral kaynağı olacaktır. Fakat aynı zamanda müslümanlar, Allah'ın yardımını müşahhas bir şekilde görmüş olacaktır.

Bu örneklerden de anlaşılacağı üzere yazar bize göre kaynakların bilgilerini tam olarak vermemektedir ve ne yazık ki onların söylemediklerini, kendi görüşüne göre söyletme gayreti içerisinde görmektedir. Razi'nin verdiği bilgilerin bir kısmını vermesi diğer kısmını da görmezlikten gelmesi ise onun konuya çok da objektif yaklaşmadığını ve ilmi titizlikten yoksun olduğu izlenimi vermektedir.

Burada kaynaklarda karşılaştığımız diğer bir probleme değinmek istiyoruz. Biz, bazı yerlerde de yazarın alıntı yaptığı bilgiyi, kaynak olarak zikrettiği eserde bulamadık. Bu bağlamda Yazar, "*Savaşa gelen meleklerin insan suretinde görüldüğüne göre bu yabancı savaşçıların, sahabilerin neden dikkatini çekmediğini*" sorduktan sonra "*Hz. Peygamber'in müslümanların savaş sırasında birbirilerini tanıyabilmeleri için (Vakıdi) 'ehad ehad' şeklinde parola öğrettiğini (İbn Hişam), bu parola ile aralarında müslüman olduklarının anlaşılacağını*" ifade ettikten sonra "*meleklerin her şeyini anlatan sahabiler, bu bilinmeyen adamalara parolayı neden sormadılar*" şeklinde itiraz etmektedir.<sup>161</sup>

Bu noktada yazar "*bu bilinmeyen adamalara parolayı neden sormadılar?*" şeklinde itiraz etmektedir. Fakat itiraz sahibi savaşta birbirini tanımayan sahabenin olup olmadığını ve savaşta tanımadığından dolayı bir sahabinin diğer sahabeye parola sorduğuna dair bir bilgi vermemektedir. Yazarın ifadelerinden -sanki böyle bir durum varmış gibi yani -sahabe kendi aralarında savaş esnasında birbirlerine parola sordukları izlenimini verse de biz yazarın da kaynak olarak kullandığı eserlerde böyle bir bilgiye rastlamadık.<sup>162</sup>

<sup>161</sup> Azimli, **Hz. Peygamber Dönemi Savaşlarında Meleklerin Yardımı Meselesi**, s 175

<sup>162</sup> İncelediğimiz kaynaklarda sadece Hamidullah, Burhanneddin el-Merginani'ye dayanarak Ahzap savaşında karanlık bir gecede iki müslüman devriyenin birbirleriyle çarpıştıklarını ve parola sayesinde

Yazarın bu itirazı kendi içinde tutarlı görünmemesine rağmen bu yönü bir tarafa bırakarak asıl konumuzu ele almak istiyoruz. Azimli Vâkidi'yi kaynak göstererek “*üniforma olmadığı için müşriklerle aynı elbiseyi giyen müslümanlara savaş sırasında birbirlerini tanıyabilmeleri için parola öğretildiğini*” ileri sürmektedir. Biz, Vâkidi'nin konuyu ele alırken Muhacilerin, Hazreçlilerin, Evslilerin ve Rasulullah'ın Bedirdeki parolalarının ne olduğunu ifade ettiğini gördük<sup>163</sup> ve yazarın iddia ettiği “*savaş sırasında birbirlerini tanıyabilmeleri için bir parola öğretildiği*” bilgisine ulaşamadık.

Yine yazarın İbn Hişâm'ı kaynak olarak verdiği “*ehad ehad şeklinde olan bu parola ile aralarında anlaşacaklardı ve bu parolayı bilen müslüman olduğu anlaşılacaktı*” bilgisini de İbn Hişâm da bulamadık. Sadece İbn Hişâm'ın konuyu anlattığı yerde Bedir'de müslümanların parolasının “ehad ehad” olduğunu tespit ettik.<sup>164</sup> Bize göre yazar, bu parolaların fonksiyonu ile ilgili yukarıda naklettiği bilgilerin kaynağını daha sağlam zeminde tartışması gerekirdi. Mesela Hamidullah, müslümanlar birbirlerini yüksek sesle söyledikleri parolalardan ayırt ettiklerini iddia ederken bunun bir sır olmadığını da ifade etmektedir<sup>165</sup>. İbnü'l-Kayyim da Hz. Peygamber'in ashabına tanınmaları için parola öğrettiğini ifade ederken, bazen “Öldür”, bazen “Ya Mansur” bazen de “Hâ, mîm, yardım alamazlar” olduğunu belirtmektedir.<sup>166</sup> Tabii parolaya müslümanların

---

savaşmayı bıraktıklarını naklettiğini bulabildik. Hamidullah, **Hz. Peygamberin Savaşları**, s. 74.

<sup>163</sup> Vakidi **Megazi**, I, 72. Burada şunu da ifade ettim ki Vakidi, Resullulah'ın Bedir'de parolasını “ya mansur öldür” olarak açıklamaktadır

<sup>164</sup> İbn Hişâm, **Sire**, II, 635. Asım Köksal da kaynaklardan sadece Bedirde müslümanların parolası şunlardır şeklinde vermiştir. Asım Köksal, **Hz. Muhammed ve İslamiyet**, Işık yay. İstanbul, 2007, III, 308

<sup>165</sup> Hamidullah, **Hz. Peygamberin Savaşları**, (çev. Nazire Erinç Yurter), Yeni şafak, s. 41. Burada parolayı sadece “birbirini tanımak” gayesine indirirsek o zaman şöyle bir soru akla gelebilir. “madem parola müslümanların birbirlerini ayırt etmek için söylenen bir şifre o zaman gizli olmamasının anlamı ne?” veya “o mahşeri yerde müslümanlar birbirlerini mi tanımaya çalışacak yani kılıç darbesi indirmeden karşdakine parola mı soracak” Bu mesele de bizce tartışılması gereken diğer bir konudur.

<sup>166</sup> İbnü'l-Kayyim, **Zadü'l-Mead**, İklim, (Çev. Heyet), İstanbul, 1989, III, 132. İbnü'l-Kayyim konuyla ilgili rivayetlerin değerlendirmesini de yapmaktadır.

birbirlerini tanınması için söylenen sözler şeklinde yüklenen anlamın bir yorumdan ibaret olduğunu ifade etmek gerekmektedir. Mesela Hendek savaşında “Hâ, mîm yardım alamazlar”<sup>167</sup> şeklindeki parolanın, iki ordunun hendek gibi engelle ayrıldığı bir savaşta, müslümanların birbirilerini tanınması veya diğerlerinden ayırt edilmesi için kullanıldığını iddia etmek, pek de makul görülmemektedir. Bu parolalarının müslümanların birbirlerine güç vermesi bir de birbirlerini motive etmesi için söylenmiş olmasının daha akla uygun olduğunu düşünmekteyiz. Ayrıca Hamidullah, müslümanlar birbirlerini yüksek sesle söyledikleri parolalardan ayırt ettiklerini iddia ederken, diğer taraftan müslümanların bir üniforma eğilimi içinde olduğunu, Kur’an’da Bedir savaşı ile ilgili ayetlerde geçen “işaretleyen meleklerle” (3/125) dikkat çekmektedir. O, kaynaklardan Hz. Peygamber’in “Ey Müslümanlar! Allah’ın sizlere yardımcı olarak gönderdiği melekler, ayırıcı işaretler taşımaktadırlar. Bu nedenle sizler de ayırıcı işaretler taşıyın...” buyurduğunu ve bu savaşta ayırt edici olan şeyin miğfer ve başlık üzerine konulan yünden püskül olduğunu nakletmektedir.<sup>168</sup> Bu bilgilerin yanında İbn Hişâm’ın “Bedir günü meleklerin beyaz sarıklı olmasının ayırıştırıcı bir özellik”<sup>169</sup> olduğunu nakletmesi de önemli bir husus olarak kaydedilebilir.

Ayrıca yazarın “niye parola sormadılar” şeklinde ileri sürdüğü itirazı Vâkidi’nin ifade ettiği gibi “melekler, müminlerin tanıdığı arkadaşları şeklinde gelmiştir” şeklinde de cevap verilebilir.<sup>170</sup>

## SONUÇ

Kur’an’da Allah’ın yardımının ve zaferinin müslümanların yanında olduğu ifade edilmektedir. Bununla birlikte bu yardımların bazıları mutlak olarak ifade edilirken bazıları sabır ve sakinme şartına

<sup>167</sup> İbn Kayyim, **Zadü'l-Mead**, III, 312.

<sup>168</sup> Hamidullah, **Hz. Peygamberin Savaşları**, s. 41-42

<sup>169</sup> İbn Hişâm, **es-Siretü'n-Nebeviyye**, II, 633. Vakidi de Bedir günü meleklerin beyaz sarıklı, Ebu Dücané'nin de kırmızı sarıklı olduğunu nakletmektedir. Vakidi, **Meğazi**, I, 77.

<sup>170</sup> Vakidi, **Meğazi**, I, 79; Razi, **Tefsiri Kebir**, XI, 271. İbn Kesir, **es-Siretü'n-Nebeviyye**, II, 427

bağlanmaktadır. Kur'an'da "sünnetullah" Allah'ın toplumlara uyguladığı yasadır. Yani bir kavim iman ederse onlara bereket kapıları açılmakta, inkar ederse, o, Allah'ın görünür-görünmez ordularıyla azaba çarptırılmaktadır. Mesela, Sünnetullah gereği inkar etmelerinden dolayı bazı kavimler su, bazısı rüzgar, bazısı ses, bazısı yağmur, bazısı meleklerin müdahalesiyle helak olmuşlardır. Bu sünnet gereği olarak Allah'ın Bedir savaşında Müslümanları meleklerle, uyku ve yağmurla desteklediği ifade edilmektedir. Azimli'nin meleklerin, müslümanları destelemek için indirildiği düşüncesini çürütmek için ileri sürdüğü sünnetullah iddiasının oldukça zayıf bir argüman olduğunu düşünmekteyiz. Hatta bu iddianın Kur'an'la çeliştiği, helak olan kavimlerin kıssaları incelendiğinde anlaşılmaktadır.

Akleden kalbe bu yardımı mantık açısından kabul ettirmeye çalışan İslamoğlu öncelikle bu va'd edilen yardımın maddi mi yoksa manevi mi olduğunu tartışmaktadır. O, ayette ifade edilen "Allah size sırf müjde olsun diye bunu yaptı" ifadesine dayanarak, Allah'ın bu yardımının manevi boyutuna dikkat çekmektedir. Enfal suresi 12. ayetinin "Ondan sonra gökten bir ordu indirmedik. Zaten indirecek de değildik." şeklindeki Yasin suresi 28. ayeti çerçevesinde değerlendirilmesini ifade ederek, Allah'ın gökten bir ordu indirmediğini belirtmektedir. Bu şekilde o, has olan bir durumu mutlaklaştırarak konuyu açıklamaktadır. Ancak suyu, rüzgârı Allah'ın ordusuna dâhil ederek düştüğü çelişkinin farkına varmamaktadır. Yani Allah, gökten bir ordu indirmeyse Nuh kavminin, Lut kavminin, Firavunun ne ile helak olduğu konusu ne yazık ki açıklanmaya muhtaç görünmektedir. Ayrıca "Allah, gökten bir ordu indirmediyse o zaman neden müslümanlara bin melek göndereceğini va'd etmiştir" problemi de çözüm bekleyen diğer bir husustur. Bu durum Allah için "beda" veya sözünden dönmek anlamına gelmez mi? İslamoğlu'nun mealinde ne yazık ki bu soruların cevabını bulamadık.

Görebildiğimiz kadarı ile Azimli, makalesinde Allah'ın müslümanları meleklerle destekleme meselesini kademeli olarak aklileştirme gayreti içerisindeydi. Yani önce bu yardımın sırf müjde boyutuna dikkat çekerek, sanki bin melekle yardımın müslümanlara sadece müjde olsun diye verildiğini iddia etmektedir. Ancak burada

Allah'ın va'dinden dönmeyeceği konusuna hiç değinmemektedir. Sonra Allah'ın Müslümanları temizlemek ve onları itmi'nana ulaştırmak için yağdırdığı "yağmur"un mevsimin bir gereği olarak izah etmektedir. Allah'ın açıkça yağmuru müslümanlara fayda sağlaması için yağdırdığını beyan etmesine rağmen Yazar, sanki onun her iki tarafı da aynı derecede etkilediğini savunmaktadır. Bize göre meleklerin indirilmesinde müjdenin gerekçesini görmezden gelen yazar, burada da gerekçesini bırakıp sadece sonucu göz önünde bulundurmaktadır. Müslümanları kaplayan "Uyku" meselesine ise hiç temas etmemektedir. Yazar, Hendek savaşında Allah'ın özellikle müşriklerin üzerine gönderdiğini ifade ettiği "rüzgâr"ın Huzeyfe'ye dayanarak soğuşun ve rüzgarın her iki tarafı da vurduğunu ifade etmektedir. Tabii burada yağmurun mevsim gereği yağdırıldığını unutmamak gerekir. Yazarın, soğuşun ve rüzgarın her iki tarafı da etkilediğine dair Huzeyfe rivayetine temas ederken her ne hikmetse aynı rivayette geçen Huzeyfe'nin "Rüzgarın ve Allah'ın ordularının müşrik ordusuna ne yaptığına şahid olduğu" bölümü ve "Düşman hattına sanki hamamda imiş gibi gidip geldiği" haberini görmezlikten gelmesi ve bunu değerlendirmemesi onun rivayetlere ve konuya nasıl yaklaştığını göstermektedir.

Müellif'in rivayetleri tenkit edilmiş şeklinde de bize göre bazı problemler göze çarpmaktadır. Görebildiğimiz kadarı ile birbiriyle çelişmiş gibi görünen iki farklı rivayeti ele alıp ikisini de reddetmekte veya rivayeti bir ayetle karşılaştırıp ayetle çeliştirerek reddetmektedir. Yazarın özellikle birbiriyle çelişmiş gibi duran iki rivayete yaklaşımının problemleri olduğunu belirtmek isteriz. Bununla birlikte hadisleri/rivayetleri Kur'an'a arz meselesinin ne kadar hassas bir konu olduğunu vurgulamak isteriz. Karşılaşılan ilk ayetle kesin bir hüküm verilmeyip Kur'an'ın bütünlüğü çerçevesinde değerlendirme yapmak daha ilmi ve tutarlı bir yöntemdir. Nitekim yazarın makalesinde gördüğümüz en büyük eksiklik bize göre bu noktadadır. Yani Bedir savaşında bin melek indirildiğini ifade eden rivayeti "*Sizi de onların gözünde azaltıyoruz*" ayeti ile çeliştirip, rivayeti cerh ederken, aynı konuyu ifade eden "*Kâfirlerin iman edenleri iki kat/kendilerinin iki kat gösterildiği*" ayetine hiç temas edilmemesi kanaatimizce önemli bir eksikliktir.

Yazarın çalışmasında ele almak istediğimiz diğer bir konu da kaynaklardan faydalanma yöntemidir. Yazar, düşünce sisteminin önemli bir parçası olan Huzeyfe rivayetini İbn Hişam ve Taberî'den vermektedir. Ancak biz, yazarın iddia ettiği Huzeyfe'nin "Bizim üzerimize boşalttığı gibi onların üzerine da soğuk boşaltmaktadır" sözünü dipnot gösterdiği İbn Hişam ve Taberî de bulamadık. Gösterilen kaynaklarda yazarın düşüncesinin aksine, Huzeyfe'nin "Allah'ın ordularının ve rüzgârların müşrik ordusuna ne yaptığını gördüğü" rivayeti mevcuttur. Kaynakların söylemediği bilgileri söyletiren yazar, kaynakların konuyla ilgili verdiği önemli bilgileri görmemekte, eleştirmek için dahi olsa değerlendirmekten kaçınmaktadır. Bu da ilmî objektiflikten uzaklaşılmasının bir göstergesidir. Ayrıca Raziden yapılan alıntılardaki çarpıtmalar veya eksiklikler makalenin ilmî değerini tartışma konusu haline getirdiğini düşünmekteyiz.

Sonuçta meleklerin yardımı meselesi iman dairesi içerisinde değerlendirmek zorunda olduğumuz bir konudur. Allah'ın va'd'i çerçevesinde ele alındığında Allah bin melek indireceğini söz vermektedir. Bu sözü de müslümanlara müjde vermek ve onların kalplerinin itmi'nana ulaşması için verdiğini beyan etmektedir. Evet, bu söz müjde içermektedir ancak aynı zamanda bin meleğin de indirilmesini gerektirmektedir.

#### **KAYNAKÇA**

- Ahmed b. Hanbel, **el-Müsned**, Tah. Şuayb Arnaût, Müessesetü'r-Risale, 1990.
- Asım Köksal, **Hz. Muhammed ve İslamiyet**, Işık yay. İstanbul, 2007,
- Azimli, **Siyeri Farklı Okumak Mekke Yılları**, Ankara Okulu, Ankara 2008
- Bayraktar Bayraklı, **Yeni Bir Anlayışın Işığında Kuran Tefsiri**, Bayraklı Yay. İstanbul, 2001
- Beyhaki, **Delailü'n-Nübüvve ve Ma'rifeti Ahvali's-Şeria**, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, tr.
- Beyhaki, **es-Sünenü'l-Kübra**, Mektebetü Dâri Bâz, 1994.
- Buhari, **Camiu's-Sahihî'l-Muhtasar**, Dâru İbn Kesîr, Beyrut, 1987.



- Cessâs, **Usulü'l-Fıkh: el-Müsemma el-Fusûl fi'l-Usûl**, (Thk. Casim en-Neşemî), Vezâretü'l-Evkaf ve's-Şuûni'l-İslamiyye, Küveyt, 1994
- Fazlurrahman, **İslam**, Ankara Okulu, Ankara, 1999,
- Hakim, **el-Müstedrek ale's-Sahîhayn**, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1990.
- Hamidullah, **Hz. Peygamberin Savaşları**, (çev. Nazire Erinç Yurter), Yeni Şafak
- İbn Aşur, **et-Tahrir ve't-Tenvîr**, Dâru't-Tunusiyye, Tunus, 1984.
- İbn Hibban, **Sahihu İbn Hibbân bi Tertîbi İbn Belbân**, Müessesetü'r-Risale, Beyrut, 1993.
- İbn Hişam, **es-Siretü'n-Nebeviyye**, Daru İbn Kesir, Yrs. Trs.
- İbn İshak, **Siretü İbn İshak**, tah. Muhammed Hamidullah, 1981
- İbn Sa'd, **et-Tabakâtu'l-Kübrâ**, Daru Sadr, Beyrut, trs.
- İbn Seyyidunnasr, **Uyunu'l-Eser fi Fununi'l-Meğazi ve's-Şemail ve's-Siyer**, Dâru'l-Kalem, Beyrut, 1414.
- İbnü'l-Kayyim, **Zadü'l-Mead**, İklim, (Çev. Heyet), İstanbul, 1989
- Kurtubi, **el-Cami li Ahkami'l-Kuran**, Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, Kâhire, 1964.
- Maverdi, **en-Nüket ve'l-Uyun**, Daru'l-Kütübi'l-ilmiiyye, Beyrut, trs.
- Mehmet Azimli, "Hz. Peygamber Dönemi Savaşlarında Meleklerin Yardımı Meselesi", **Journal of Islamic Research**, 2010, 21(3), ss. 172-83
- Mevdudi, **Tefhimu'l-Kur'an**, İnsan, İstanbul, 1991
- Muhammed Esed, **Kuran Mesajı Meal-Tefsir**, İşaret, İstanbul, 1999
- Muhammed Gazali, **Fıkhü's-Sire**, Risale, İstanbul, 1991
- Muhammed Hamidullah, **İslam Peygamberi**, İrfan, İstanbul, 1993
- Mustafa Fayda, "İbn İshak" **DİA**, İstanbul, 1999
- Mustafa İslamoğlu, **Hayat Kitabı Kur'an Gerekeçeli Meal- Tefsir**, Düşün, İstanbul, 2010, ss, 311-312, 876, 897, 1018.
- Müslim, **el-Camiu's-Sahih müsamma Sahihu Müslim**, Dâru'l-Cil, Beyrut.
- Nesai, **es-Sünenü'l-Kübrâ**, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1991.
- Razi, **Mefatihü'l-Gayb**, Daru İhyai't-Türasi'l-Arabi, Beyrut, 1420

- Reşit Rıza, **Tefsîru'l-Menar**, Heyetü'l-Mısriyye, 1990.
- Süleyman Ateş, **Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri**, Yeni Ufuk Neş. İstanbul
- Tabatabaî, **el-Mizan fî Tefsiru'l-Kuran**, Camiatü'l-Müderrisin fî'l-Hazati'l-İlmiyye, Kum, trs.
- Taberi, **Camiu'l-Beyan fî Te'vîli'l-Kur'an**, Tah. Ahmed Mahmud Şakir, Müessestü'r-Risale, 2000, yrs,
- Taberi, **Tarihu'l-İmam ve Mulûk**, Tah. Muhammed Ebul Fadl İbrahim, Beyrut, trs.
- Vakidi, **el-Meğazi**, Dâru'l-A'lemî, Beyrut, 1409.
- Zemahşeri, **el-Keşşaf an Hakâiki Gavâmidi't-Tenzîl ve Uyûni'l-Ekâvil fî Vucûhi't-Te'vîl**, Dâru'Kütübi'l-Arabî, Beyrut, 1407.

## ROMAN VE TARİH: ANLATI VE KAYNAK "GÂDET REŞİD" ALÎ CÂRİM ÖRNEĞİ

Memduh en-NÂBÎ

Y. Doç. Dr., Recep Tayyip Erdoğan Ü. İlahiyat F., Arap Dili ve Edebiyatı

**Özet:** Roman ve tarih arasındaki ilişki, Aristo ve kategorilerinden beri tarihin derinliklerinde mevcuttur. Tarih, müstakil bir ilim dalı olmadan önce anlatılan hikayeler mecmuasından ibaretti ve tarihin kullandığı kelimeler bu gün olduğu gibi romanda kullanılan kelimeleri çağrıştırmaktaydı. Zaten bu iki alan arasındaki etkileşim noktaları çoktur. Diğer taraftan roman, beklentilere cevap verecek oranda doyurucu ve sağlıklı tarihi bilgi içermez. Bu çalışmada şair ve edebiyatçı Ali el-Cârim'in Gâdet Reşid adlı romanı çerçevesinde tarih ve kurgu arasındaki ilişkinin yönlerini, tarihi gerçekliğin ve yazarın edebi üslubunun metin içerisindeki tezahürlerini, modern tarzla ilişkili ifadelerden uzak, klasik edebi unsurlardan istifade eden anlatı üslubunun romanın tarih sunuşuna nasıl yansıdığını inceledik.

**Anahtar kelimeler:** roman, tarih, anlatı, kaynak, kurgu

### Novel and the history: Narration and Reference "Ghada Rashid" "The tender pretty girl of Rosetta" a model novel written by Ali Al Jarem

**Abstract:** The link of novel with history seems to be deep-rooted in history since the time of Aristotle and his subdivisions, but before the history was a science, it was a collection of stories which are told, and at the same time it required a lot of the vocabulary used in the novel (such as narrated, told, recited etc.). Therefore, there were some points of adjacency between them. The history cannot be reflected in novel, as far as it presents answers to the questions of the present. In this study, we stand on the aspects of connection between the historical and the imagined through the narration of «Ghada Rashid» by Ali Al Jarem, the great poet and scholar, depicting the manifestations of literary discourse and the referential reality within the text, and how the text could present history in a narrative discourse highlights classical aesthetics neglected by the discourses related to the modernist horizons.

**Key words:** novel, history, narrative, source, fiction

### الرِّوَايَةُ والتَّارِيخُ : السَّرْدُ والمَزْجُ « غادة رشيد » : لعلي الجارم... نموذجًا

**الملخص:** يبدو ارتباط الرواية بالتاريخ، موعلاً في القدم منذ أرسطو وتقسيماته، بل إن التاريخ قبل أن يكون علماً، كان مجموعة من الحكايات تحكى، كما كان في الوقت ذاته يستدعي كثيراً من المفردات التي تستخدم في الرواية مثل ( روى، حكى، قَصَّ، وغيرها....). ومن ثمَّ، فنقاط التماس بينهما كثيرة. ومن ناحية أخرى فالتاريخ لا ينعكس في الرواية، بقدر ما يكون إجابات عن تساؤلات الحاضر. في هذه الدراسة أفق على أوجه العلاقة بين التاريخي والمتخيَّل عبر مروية «غادة رشيد» للشاعر والأديب علي الجارم، موضِّحاً تجليات الخطاب الأدبي والواقع المرجعي داخل النص، وكيف عمل النص على تقديم التاريخ في خطاب سردي يمتح من جماليات، كلاسيكية، نأت عنها الخطابات المتعلقة بأفق حدائثي.

الكلمات المفتاحية: الرواية، التاريخ، السرد، مصدر، الخيال

للتاريخ ثلاثة أبعاد :

« ففيه طبيعة العلم ، والفن ، والفلسفة »

" لويس جوتشوك "

- 1 -

لاقى علي الجارم من الإهمال النقدي لكتابه الروائية ، ما يعادل التهميش المتعمد الذي مُورس على " الجارم " من قبل رجال الثورة ، باعتباره واحداً من العصر البائد، فقد عُرف علي الجارم بين النقاد ، وذاعت شهرته بين المثقفين ، بأنه واحدٌ من كبار الشعراء في مطلع القرن الماضي ، وفي ظل هذه الرؤية الأحادية الجانب ، لإبداع الجارم ضاعت كتاباته الثرية، وعلى الأخص كتاباته الروائية ؛ التي استلهم فيها التاريخ الإسلامي ، والتي وصل عددها إلى عشر روايات ، عالجت عصوراً متنوعة في التاريخ الإسلامي ، حاول فيها استجلاء الحقائق الغائبة ، بعدما عمد آخرون إلى تزييفها .

ولا يقل إبداع الجارم الثري عن مثيله الشعري ، بل ساهم إلى حدٍ بعيد في إحياء التراث، والعمل على بعثه ، فصار دوره في بعث التراث ، لا يقل بأية حالٍ من الأحوال عن دور الإحيائيين ( محمود سامي البارودي ، وأحمد شوقي ) في بعث الشعر العربي من ركوده ، كما ذكر بعض من تناول إبداع الجارم الثري ، وعلى رأسهم " حلمي القاعود " في دراسته عن الرواية التاريخية في أدبنا العربي الحديث ، كما ساهم الجارم بكتابه التاريخية في نشر اللغة العربية ، وإحياء مهجورها من الألفاظ الغريبة التي لم يستعملها المثقفون ، وكان بهذا الاتكاء على الألفاظ المهجورة والغريبة ، يعمد إلى غاية نبيلة وسامية من جملة غاياته التي التزم بها على طول مشواره الإبداعي ( الشعري والثري ) ، والتي تتمثل في الهدف التعليمي، والذي كان يهدف من ورائه إلى تعليم الطلاب لغتهم العربية ، من خلال إظهار جمالها ، وحُسن تراكيبها ، وروعة تصويرها ، وقد ظهر واضحاً في كتاباته الأخرى ، والتي سعى من خلالها إلى تبسيط النحو للطلاب ، وتيسيره على الدارسين .

ومن ثمّ سعت هذه الدراسة إلى إبراز الجانب الثري في كتابات الجارم ، ودوره الرائد في الكتابة التاريخية ، التي تبلّورت فيما بعد ، وأضحت على يد جيل من المبدعين ، نهجاً أدبياً رصيناً ، له ملامحه المميّزة ، وطرائق كتابته التي تمزج التاريخي بالمتخيّل ، وأيضاً غاياته التي

تجاوزت غايات البدايات ، وهذا ما وضح في كتابات ( جمال الغيطاني ، ومحمد جبريل ، ورضوى عاشور ، وسلوى بكر ، ونجوى شعبان ، ويوسف زيدان ) .  
وسوف يركز الباحث على روايته " غادة رشيد " والتي كتبها عام ١٩٤٤ ، لشحن الهمم لمقاومة الاستعمار في هذا الوقت .

— ٢ —

#### \* علاقة الرواية بالتاريخ :

وعلاقة الرواية بالتاريخ ، علاقة ملتبسة منذ القدم ، وقد أدرك هذا أرسطو عندما ميز بين "التاريخ والشعر ( الدرامي والملحمي )" <sup>١</sup> ، كما أن التاريخ قبل أن يصبح علمًا ، تخضع دراسته لقواعد منهجية في أواخر القرن التاسع عشر ، « كان مجرد حكاية تأتي على لسان صاحبها ، تروي وقائع عن أقوام عاشت هنا وهناك، ومشاهد من حياتهم وسلوكياتهم ، والمصير الذي انتهوا إليه ، دون ذكر العلل والأسباب ، وراء كل حادثة ، أو رواية ، وعلى القارئ أن يستخلص ما يراه من عبر وعظات » <sup>٢</sup> ، ومن هذا التاريخ بدأت الدراسات التي سعت لفصل التاريخ ، بوصفه علمًا عن مجرد الأخبار فقط ، حيث الاعتناء بالمصادر والتوثيق ، أو كما قيل « لا تاريخ دون وثائق » ، وتطور الأمر لدراسة التاريخ في ضوء معارف أخرى ، من شأنها أن تساعد في تفسير التاريخ ، مثل الجغرافية ، ودور الفرد ، ودو البطل ، ودور الدين ... وغيرها إلى أن استقر الأمر وضوحًا في ضوء المدارس المادية أو المثالية ، التي أرتأت عدم الاكتفاء بإعادة سرد الوقائع كما حدثت ، وهنا تجلت حالة الالتباس بين الرواية والتاريخ مرة أخرى ، فالرؤية التي تقول بعدم الاكتفاء ، تعني في مقابلها تفعيل دور الذات ، من خلال الاستنتاجات ، والقراءات .  
ولا يحتاج المرء إلى أن يذهب بعيدًا للتدليل على علاقة الالتباس بين الرواية والتاريخ ، حيث كتب التاريخ في تراثنا وتراث غيرنا تحفل بمفردات هي جزء من طبيعة الرواية مثل (روى ، حكى ، أخبرني ، ذكر ، قال ،....) ، ويذكر قاسم عبده قاسم ، أن كثيرًا من الكتب التي تم

١ -- جورج لوكاتش : " الرواية التاريخية " ، ترجمة " صالح جواد الكاظم " ، المجلس الأعلى للثقافة ، القاهرة ٢٠٠٥ ، ص: ٢٢ .

٢ - د. عاصم الدسوقي : " فن الرواية وعلم التاريخ : إشكالية الجدل بين المتناقضات " ، " الرواية وقضايا وآفاق " ، كتاب دوري يعني بالإبداع الروائي المحلي والعالمي " ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، عدد ٢ ، ٢٠٠٩ ، ص ٢٨٠ .

تدوينها " رواية فلان " تبدأ بعبارة " قال الراوي " ، وفي المقابل تحفل كتب التاريخ بحكايات يحمل بعضها طابع الخيال والأسطورة\* ، بل أن المؤرخين أنفسهم - خاصة القدماء - استعانوا بالخيال " لترقيع النقص في الذاكرة ، وكثيراً ما لجأ المؤرخ إلى الخيال لكي يضع خطبة بليغة على أحد لسان أبطال روايته التاريخية ، وعلى الجانب الموازي يستعين الروائي بالتاريخ مثلما نحن بصددّه .

وقد يرى كثير من الدارسين منذ وقت مبكر أن الرواية التاريخية ، مهما سعت إلى التوغّل في الماضي ، تظلّ على صلّة بالحاضر لا يمكنها أن تملصّ منه ، وربط الأخوان غونكور (goncours) « إن التاريخ هو رواية ما كان ، والرواية تاريخ ما كان يمكن أن يكون » وتأكيداً للرأى السابق ، تذهب « ليندا هتشيون » ، إلى أن التاريخ والقصّ نوعان منفتحان ، ففي مراحل كثيرة ضمّ كلّ منهما تحت حدوده المرنة ، أشكالاً أخرى من الكتابة مثل قصص الرحلات ، وصوراً كثيرة مما نسميه الآن " سوسولوجيا " ... وفي القرن الثامن عشر تركزت بؤرة التداخل بين هذين النوعين في علاقة الأخلاق ( لا الحقائق ) بالحقيقة في السرد .

ومثلما كان التداخل بين الرواية والتاريخ ، حادث بسبب المفاهيم المحدّدة لكل نوع على حدة ، فالتاريخ في شكل من أشكاله " نوع من " الرواية " لأحداث وقعت في الماضي ، و نمط من " الحكاية " عن الأشخاص والظواهر الاجتماعية بكل تجلياتها الثقافية والاقتصادية والسياسية<sup>٣</sup> ، وفي الجانب المقابل الرواية " تسجيل تاريخي - سلبى أو إيجابى - لظواهر اجتماعية تحمل دلالات متنوعة ، يسجلها الروائي ، أو يجنح عليها ، أو يريد إصلاحها ، أو يحملها رسالته وهدفه الذي يريد للقراء أن يتبها له"<sup>٤</sup>

لم تكن علاقة التداخل بين الرواية والتاريخ مقتصرة على ما سبق ، بل تجاوزتها ، إلى الاتفاق في المغزى الذي يرمي كلاهما إليه ، حيث يتفقان في سعيهما إلى إفهام الإنسان ماهيته ورصد حركته في المجتمع .

\* - لمزيد من التدقيق في هذا الموضوع راجع روايات المؤرخين المسلمين عن سقوط بغداد حاضرة الخلافة العباسية في أيدي المغول ، في منتصف القرن السابع الهجري ، وكذلك ما قالت عنه النبوءات حول مقتل السلطان المظفر سيف الدين قطز ، وغيرها من الأخبار كما ورد أيضاً في كتاب " وهب بن منبه عن تاريخ ملوك اليمن وحمير "

٣ - د. قاسم عبده قاسم : التاريخ والرواية : تفاضل أم تكامل ، مجلة العربي ، الكويت ، عدد (٥٥٧) إبريل ٢٠٠٥ ، ص ٥٤ .

٤ - السابق نفسه ، ص ٥٤ .

وقد ينظر البعض - خاصة النقاد ومنظِّرو الأدب - إلى السارد باعتباره مؤرخاً من نوع خاص ، مؤرخ يتجاوز ما " يهتم به المؤرخون الأكاديميون ، إلى ما وراء ذلك ، ليعتني بالثغرات والفتوحات والهوامش المنسية والزوايا المعتمة التي تتجاهلها في الغالب الكتابات التاريخية التقليدية " ، وبذلك يكون السرد من وجهة نظرهم " محاولة لملء وترميم تلكم الثغرات والفتوحات وإبراز الهوامش المنسية ، وإضاءة المناطق المعتمة بواسطة الفن"<sup>٥</sup>.

ومحاولة السارد ملء هذه الثغرات ، هي من قبيل تدخل الذات ، وهذا التدخل لا يتأتى إلا في إطار ما يسمح به الخيال في النص الروائي ، حيث يتجاوز بعض حقائق التاريخ لخدمة تصورات ، وأهدافه ، عن موضوع الحدث الذي يكتبه ، وللأسف أبدى بعض المؤرخين ، حيال هذا الأمر الانزعاج ، وهذا راجع في تقديرهم ، إلى أن الرواية " تنتهك قدسية وقائع التاريخ وجللها " ، وفي ضوء هذا تعود الإشكالية من جديد بين الرواية والتاريخ ، ولكن هنا من منظور تدخل الذات ، في ملء الثغرات ، مع أن في المقابل كما ذكرنا أن المؤرخ قد يلجأ أحياناً إلى الخيال كما وضحنا عالياً.

وقد يصل الأمر بالسارد للتاريخ لا أن يستلهم أحداثه وشخصياته المؤثرين ، وإنما نجد في كثير من الأحيان ، حالة من التماهي بين السارد والتاريخ ، حيث رغم ما يبدو من السارد أثناء تخيُّله يلتبس بالتاريخ ، وقد يصل الأمر إلى قول البعض إلى أنه حتى وهو - في إشارة للسارد - في ذروة تورطه في الخيال ، إلا أنه يتحرش بالتاريخ " فالتاريخ يلتبسه ، ويفاجئه بين لحظة وأخرى ولا نصاً سردياً يمكن أن يتملص من بعض سطوة التاريخ مهما سعى إلى الاكتفاء بذاته ، والتوسل بالخيال قد يكون محاولة لمثل هذا التملص"<sup>٦</sup>

وبعد كل ما سبق نتساءل : ما الذي يشغل الروائي أثناء كتابة التاريخ ؟

هل الأحداث والشخصيات التي تعج بذكرها كتب التاريخ ؟ أم الهامش الغير معني ؟ أو بمعنى آخر

٥ - سعد محمد رحيم : " السارد والتاريخ " ، مجلة دبي الثقافية ، مؤسسة الصدى للدعاية والإعلان ، عدد (٤٣) ديسمبر

٢٠٠٨ ، ص ٩٢.

٦ - السابق نفسه : ص ٩٠.

### لماذا يلجأ الروائي للتاريخ ؟

إذا كان الروائي - الآن - قد يتخذ من التاريخ قناعاً له ، كما يُصرِّح كثير من الروائيين الذين تنتمي أعمالهم للتاريخ ، فالرواية التاريخية - كما ذكر كثير من الباحثين - مهما سعت إلى التوغل في الماضي ، تظل على صلة بالحاضر ، لا يمكنها أن تتخلص منه <sup>٧</sup> إلا إن النشأة الأولى للرواية منذ " علم الدين " لعلي مبارك ١٨٦٧ ، جاءت استجابة للبحث عن الهوية في مقابل رفض الآخر .

وبناءً على هذه الثنائية : البحث عن الهوية و رفض الآخر انطلقت الرواية من مفارقة التغيير الذي تفصل الماضي عن الحاضر من ناحية ، والحاضر من تطلعات المستقبل من ناحية ثانية ؟ ، وفي ظل هذه المفارقة المزدوجة يقول الدكتور جابر عصفور " تقاطعت الذات القومية بتراتها ( العربي ) مع علاقتها بحاضر الآخر ( الغربي ) داخل فضاء الرواية"<sup>٨</sup>.

والعجيب أن الرواية العربية منذ نشأتها حافظت على هذه المفارقة ، "فاحتوى الشكل الأوروبي الوافد على الأشكال التراثية الأصلية للقص .. فأصبح النوع الأدبي الوليد مزيجاً من "الرواية" و"المفارقة" ..."<sup>٩</sup> وهذا ما تجلّى واضحاً في سياق ما أنتج المويلحي (١٨٦٨-١٩٣٠) في كتابه " حديث عيسى بن هشام " ، واستمرت الحركة في هذا النوع من السرد المتوتر ، حاملة شعار "حركة لا شرقية ولا غربية" ، حيث مزجت بين الشرق والغرب في آنٍ واحدٍ.

وعلى الجانب المقابل بدأت حركات مضادة ، حيث سعى آخرون إلى التحرر من الآخر الأوروبي ، رغم الإعجاب به ، من خلال البحث عن هوية خالصة ، وقد وجدوا ضالتهم في التركيز على التراث / التاريخ العربي الإسلامي ؛ بوصفه "أصلاً من أصول الهوية التي تبحث لنفسها عن صفة جديدة في مواجهة مركب هذه الحركة التي لا هي شرقية ولا غربية خالصة ، و تجلّى هذا واضحاً فيما كتبه جورجى زيدان ، منذ أن أصدر روايته "المملوك الشارد" عام ١٨٩١ .

يعد الشاعر علي الجارم ( ١٨٨١ - ١٩٤٩ ) ، واحداً من حلقة متصلة تبدأ من عند سليم البستاني ، رائد الكتابة التاريخية منذ روايته " زنوبيا " ١٨٧١ ، مروراً بمجاليه من كبار الكتاب أمثال ( محمد

Pierre- louis rey , le roman p. 12 - v

٨ - د. جابر عصفور : " زمن الرواية " ، مكتبة الأسرة ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ١٩٩٩ ، ص ٣٨ .

٩ - السابق نفسه : ص ٣٨ .

١ - د. محمد حلمي القاعود : " الرواية التاريخية في أدبنا العربي الحديث " ، الهيئة العامة لقصور الثقافة ، كتابات نقدية عدد

١٣٩ ، القاهرة ، ٢٠٠٣ ، مرجع سابق ، ص ٥٦-٥٧



سعيد العريان ، وعلي أحمد باكثير ، وغيرهم ... ) الذين ولعوا بالكتابة التاريخية ، وعلى الأخص كتابة الرواية المستوحاة من التاريخ الإسلامي الحافل بالمآثر والعظات . كما ركز الجارم على فترات الصراع في تاريخ الدولة الإسلامية ، للفت انتباه أمته وتبصيرها بواقعها المعاصر ، وما يحفل به من أحداث جسام ، حيث الاستعمار جاسم على الصدور ، ومن ثم توحيد الصفوف ضد الغاصب المحتل ، مهما بلغت قوته ووحشيته ، وكأنه يريد أن يقول عبر رسالته التي يرمي إليها في رواياته ، أن في اتحاد الأمة ما يقيه هذا الغاصب ، خاصة وأن التشرذم والتفتت اللذين أصابا الأمة ، هما سبب بلائها وضياع الكثير من دويلاتها في الماضي والحاضر .

على الرغم من نبل الهدف الذي يرمي إليه الجارم في كتاباته التاريخية ، إلا أنه يرمي إلى هدف آخر بعيد وأيضاً نبيل ، وهو تعليم أبناء الأمة لغتهم ، من خلال التركيز في كتاباته على جمال العبارة ، وفخامة الأسلوب ، وجزالة المعنى ، وحسن التركيب ، واستخدام الغريب من الألفاظ المهجورة ، إضافة إلى تدبيج أعماله بالشعر ، وكأنه بهذا يقوم بالدور الإحيائي الذي قام به محمود سامي البارودي ، وأحمد شوقي في بعث التراث وإحيائه ، أو كما يقول الدكتور حلمي محمد القاعود "إن دور علي الجارم في أسلوب الرواية يشبه إلى حد ما دور البارودي في الشعر ، فكلاهما عمل على إحياء الصياغة المتفوقة قديماً ، مع الفارق الموضوعي بين الجنسين الأدبيين (الرواية والشعر)"<sup>٢</sup> .

وقد أصدر علي الجارم عشر روايات تاريخية ، وإن كانت الرواية العاشرة لم تكتمل ، والروايات هي ( مرح الوليد " عن الدولة الأموية " ، الشاعر الطموح ، خاتمة المطاف " وكتاهما عن الشاعر أبي الطيب المتنبّي " ، فارس بني حمدان " عن سيف الدولة الحمداني " ، سيدة القصور " عن آخر أيام الدولة الفاطمية في مصر " ، نفيسة المرادية " وتتناول الحملة الفرنسية على مصر وموقف المماليك " ، غادة رشيد " عن الحملة الفرنسية وحملة فريزر " هاتف من الأندلس " عن ابن زيدون وولادة بنت المستكفي وحكام الطوائف ، شاعر ملك " عن المعتمد بن عباد الأندلسي " وأخيراً : قتيلة القباقيب وهي عن شجرة الدر " ولم تكتمل "<sup>٣</sup>

٢ - السابق نفسه : ص ٥٩ .

٣ - السابق ، ص ٥٦-٥٧ .

الملاحظ في هذه الأعمال أنها تغطي معظم التاريخ العربي ، وتعالج فترات فيها من الزخم والأحداث الكثير ، وقد يرى البعض أن معالجة علي الجارم لهذه الفترات الملتهبة بالأحداث ، لم تأت اعتباريًا ، وإنما اختارها بعناية فائقة لتلقي على الحاضر بظلالها ، وليعالج من خلال أحداثها ، وشخصياتها ، قضايا وأفكارًا كانت ، ولعلها ما زالت تؤرق الكاتب والأمة ، لقد كانت مصر والأمة الإسلامية تعاني من الاستعمار ، و تتعذب بآلام الاحتلال ، وسيطرة الدخيل ، وسوء الإدارة ، ومتاعب التخلف ، وتمزق أبناء الشعب الواحد ، وصراعات الحكام ، فضلًا عن الصراع الحضاري بين النموذج الوافد والنموذج الموروث ، ..<sup>٤</sup>

#### التاريخ في الرواية بين المرجع والسرد :

المعروف أن الرواية التاريخية منذ نشأتها عند سليم البستاني ، منذ روايته زنوبيا ١٨٧١ ، وصولًا بالجيل الجديد الذي يستلهم الأحداث التاريخية " نجوى شعبان في روايتها نوة الكرم ٢٠٠٢ ، والمرسى ٢٠٠٩ " ، ويوسف زيدان في عزازيل ٢٠٠٨ " أن الكاتب /ة يتكئ على المادة التاريخية كمرجع له ، بل ذهب كثيرون من هؤلاء الكتاب لوضع قائمة المصادر التي اعتمدوا عليها في نهاية العمل ، تأكيدًا للمصداقية في العمل .

ومع الجزم بالمرجعية التاريخية في الرواية ، إلى أن الباحث هنا معني فقط ، بأشكال حضور التاريخ في الرواية ، بمعزل عن المقارنة التاريخية . فليس من طبيعة الباحث ولا هدف البحث ، أن يعنى بالتحقيق التاريخي ، لرصد مدى أمانة الروائي في سوق الأحداث الواقعية ، وبالتالي ليس دورنا أن نطرح السؤال الذي وقع فيه باحثون آخرون : هل التزم الكاتب بالتاريخ ؟ وإلى أي مدى ؟<sup>٥</sup>

فالتزام الكاتب الحرفي بالتاريخ يخرج النص من النص الإنشائي الخيالي ، إلى النص الوثائقي التسجيلي ، وتحرر الروائي من الأحداث التاريخية ( ولا يعني غيابها ) يجعل من

٤ - السابق نفسه : ص ١٢١ .

٥ - طرحت من قبل سامية أسعد هذا السؤال في دراستها عن رواية جمال الغيطاني " الزيني بركات " فقالت : " أول سؤال يطرح هو بلا شك : هل التزم جمال الغيطاني بالتاريخ ؟ وإلى أي مدى ؟ والفارئ العربي بعامة والمصري بخاصة لا يسعه إل أن يرد بالإيجاب . " سامية أسعد : " عندما يكتب الروائي التاريخ ؟ " ، مجلة فصول ، يناير / مارس ١٩٨٢ ، ص ٦٩ .

الرواية تأويلاً للثغرات ، لا مجرد نسخة من التاريخ ، وهناك كثير من الكتاب أدركوا هذا أمثال ( جمال الغيطاني في " الزيني بركات " ، وبن سالم حميش في " معجون الحكم ، والعلامة ، " ورضوى عاشور في ثلاثية غرناطة ، وقد ألمحت إلى معنى قريب من هذا في ختام روايتها ، فقالت : لن أثقل على القارئ بثبت كل ما استفدت به من المصادر والمراجع ، مدام موضوع الكتابة إنشاءً روائياً .

#### البنية الحديثة في غادة رشيد :

إن أهم ما ركز عليه " علي الجارم " في روايته " غادة رشيد " الوقائع والأحداث الكبرى ، التي حدثت إبان الاحتلال الفرنسي على مصر عام ١٧٩٨ ، منذ لحظة وصول الجيش الفرنسي إلى شواطئ الإسكندرية ، والهزائم التي لاحقت نابليون في جميع أنحاء مصر، ثم تركه مصر لمساعدته الجنرال كليبر ، الذي أحرق القاهرة مرتين لإخماد الثورة والثوار ، حتى مقتله على يد سليمان الحلبي ، وتولي الجنرال مينو الحكم ، وزواجه من " زبيدة بنت محمد البواب " ، بعد إشهار إسلامه ، ورحيلهما من مصر إلى فرنسا ، بعد اشتداد وطأة رجال المقاومة ، وصولاً إلى حملة فريزر على رشيد عام ١٨٠٧ .

حاول علي الجارم في هذه الرواية، إظهار تفاعل قوى الشعب، التي تُمثّل لمصر في هذه الفترة ، دون اقتصار لطائفة دون الأخرى، بل حاول تمثيل كل القوى وإظهار دورها في مقاومة المحتل، وإن كان قد انحاز لجانب العلماء وخاصة من بيت الجارم، وهذا واضح لطبيعة الدم . فأظهر المصريين ويمثلهم (محمود العسال ، وزبيدة البواب، وأسرتيهما)، وعلماء الأزهر، وقطاع الأتراك، والمماليك، ويمثلهم "عثمان خجا ( حاكم رشيد )"، والعنصر الإنجليزي ويمثله (التاجر أوليفر نيكلسون وابنته لورا)، أما الجانب العربي فيمثله ( سليمان الحلبي ، وزميله ) .

الحدث الجوهري الذي ركز عليه الجارم ، هو ليس زواج زبيدة من الجنرال مينو ، كما سعت الرواية منذ بداية الأحداث حيث العرافة التي أخبرت زبيدة بخط الملك في كفيها ، وهذا الخط الذي لم تجده العرافة إلا في يدها ويد مراد بك من قبل ، وقد دفعها هذه النبوءة إلي تنامي الطموح بداخلها فرفضت الزواج من ابن خالتها محمود العسال ، بناءً على هذه النبوءة . وإنما الحدث الأساسي الذي حاول الكاتب بثه في روايته ، هو تحالف قوى الشعب جميعها لمقاومة الغاصب المحتل ، حتى أن المؤلف في غمرة تصويره لهذا التحالف ، أظهر تعاطف

الإنجليز ( وعلى الأخص نيكلسون ، وابنته لورا ) مع فئات الشعب المصري في مقاومته ، لهذا المستعمر ، كما أبرز دور رجال الدين في توحيد الصفوف ، وبث الحمية في فئات الشعب .  
 الشيء اللافت في بناء الرواية ، أنه رغم التزام الكاتب في سرد الأحداث والوقائع ، بالخط الزمني لوقوع الأحداث ، فيبدأ الحدث من يوليو ١٧٩٨ ، وينتهي عند عام ١٨٠٧ ، أثناء حملة فريزر على مصر ، إلا أن التصاعد الزمني للسرد ، قد يقطع وقات زمنية ، تعيد السرد إلى زمن سابق ، وهذا واضح في الفصل الثالث عشر ، يترك السارد الأحداث في رشيد ، ويعود ليتابع الحدث الموازي في القاهرة ، فيقول :

"...نعود بالقارئ إلى القاهرة بعد أن قضينا معه وقتًا طويلاً في رشيد ، شهدنا فيه بعض حوادثها الجسام ، نعود به إلى القاهرة لنرى أن الخطوب فيها مازالت تتلاحق وتتعاقب وسحائب الكوارث ما فتئت تتجمع وتتراكم ...

فقد غادر نابليون القاهرة على حين غفلة من جيشه ومن أهلها في الثامن عشر من أغسطس سنة ١٧٩١ ، بعد أن رأى آماله ركامًا ، وأطماعه أحلامًا ، وبعد أن سمع بأذنيه ضحك القدر ، وأحسّ بسخرية الأيام..." [ غادة رشيد ، ص ١٣٧ ]

فقطع الزمن المتصاعد ، جاء لحاجة فنية ، حيث أراد الراوي العليم ، أن يطلع المروري لهم بالأحداث التي لا يستطيع متابعتها بالسرد المتنامي ، وبما أن السارد هو الذي يضطلع بالروي فقطع السرد الزمني ، ليعود إلى الحدث الذي تركه دون متابعة .

وقد يصل قطع الزمن إلى زمن أبعد مثلما نرى في حالة خالة زبيدة " أمينة " في القاهرة ، فعندما تذهب إليها زبيدة في رحلة استشفاء ، بناءً على طلب الطبيب الفرنسي شوفور ، ترى الخالة في ابنة أختها صورة نضارتها أيام الشباب ، فتسرح في خيالاتها إلى يوم أن رأت السيد المحروقي ( زوجها ) ، وتفانيها في إعداد الطعام ليليق بالتاجر الكبير ، وتستمر في ذكرياتها ( لاحظ أن المؤلف عتُون الفصل بذكريات ) إلى أن جاءت أمها ذات صباح مشرق ، باسمه الوجه كالصباح وهي تقول : " مبارك يا أمينة ، لا تنسي أن تقرئي لنا الفاتحة في السيدة زينب " [ الرواية : ص ٦٦ ]

الشيء الآخر اللافت في بناء الرواية ، هو مخالفة الكاتب لنهج الروائيين في بناء الشخصيات ، فالجارم وازن بين الشخصيات التاريخية ، التي ترددت في متن كتب التاريخ أمثال [ الجنرال

نابليون ، ومساعديه كليبر ومينو ، ومراد بك ، ومحمد كريم ، وعمر مكرم، وعثمان خجا ، ومشايخ الأزهر مثل الشيخ البدري وغيرهم ]، والشخصيات الهامشية التي أغفلتها كتب التاريخ ، وإن ذكرت ، فتذكر على استحياء مثل [ محمد البواب ، ومحمود العسال ، والشيخ أحمد الخضري ، والشيخ إبراهيم الجارم ، والشيخ محمد صديق ، ونيكلسون، وابنته لورا ، والسيد المحروقي ... وغيرهم ] .

هذه الموازنة تُفسر لجوء الكُتّاب بصفة عامة للرواية التاريخية ، حيث الكتابة عن الشخصيات الهامشية ، التي لعبت دورًا محوريًا في مجرى الأحداث ، ومن ثمّ تسليط الضوء عليها ويمكن التأكيد لهذا الرأي بالرجوع لرواية عزازيل عام ٢٠٠٨ ليوسف زيدان ، فالراهب هيبا ، رغم أهميته التاريخية ، لمعرفته بحقائق الأمور ، إلا أن الكتب القديمة ، بما فيها التاريخية، أهملته ، وأيضًا نجوى شعبان في "نوة الكرم عام ٢٠٠٣ ، والمرسى عام ٢٠٠٩ " ، فالشخصيات التي وردت في هذه الروايات يمكن أن يطلق عليها شخصيات هامشية أو مهملة أهملها المؤرخون ، رغم دورها الفاعل في مجريات الأحداث .

أما هنا في رواية غادة رشيد ، فالتزام المؤلف بالأحداث التاريخية وتسلسلها ، يأتي من اعتبار مهم ألا وهو محاولة إصلاح وترميم ما أفسده الآخرون من تشويه متعمّد للأحداث مثلما فعل من قبل جورجى زيدان ، بتركيزه على فترات الصراع الملتهبة في التاريخ. فالجارم أراد بهذا التسلسل والالتزام – رغم اعتراضنا على سعي الكاتب بالالتزام بالأحداث التاريخية – أن يعطي مصداقية لروايته ، بعدما شاب الرواية التاريخية من قصور وتحريف ، وتدليس للحقائق ، والتي نبعت عن قصد من أشخاص تملي هذا عليهم انتماءاتهم الدينية والأيدولوجية ، خاصة وأن الجارم كان يهدف أساسًا الكتابة للطلاب ، ومن ثم يضع في اعتباره التدليس والتشويه ، اللذين حدثا من قبل ، وهذا ما يتأكد لنا من أن روايتي الجارم ( هاتف من الأندلس ، وغادة رشيد ) قُورتا على الطلاب في المدارس<sup>٦</sup> .

٦ - بعد وفاة علي الجارم عام ١٩٤٩ تعرض لظلم كبير من قبل رجال الثورة ، فقد أنشئت رقابة عسكرية على المطبوعات والصحافة ، وقد أخذت هذه الرقابة إجراءات التقييم الكامل لكل من كان في مصر قبل الثورة ، فحجبت الآثار الأدبية لعلي الجارم ، لكن في الثمانينات أعيد لعلي الجارم وضعه فقررت كتبه على المدارس .راجع : أحمد علي الجارم : "علي الجارم وفصل الخطاب " ، المقدمة ص ٨ .

## \* التاريخ واستشراف المستقبل

إذا كانت قراءة التاريخ ، تعدُّ بمثابة قبول الحاضر ، ومسوغاً له ، فعلى الجانب الآخر ، يتعدى استلهام التاريخ ، بكتابته إلى آفاق المستقبل ، والاستبصار به ، وكأن الكاتب ملهمٌ ، يرسم سيناريو للمستقبل ، رغم عدم وجوده فيه . هذا الاستبصار بالمستقبل كان حاضراً في عادة رشيد ، رغم أن الخطاب السردى لم يكن يقصد ذلك ، ولكن نظراً لتداخل الأحداث بين الماضي والحاضر والمستقبل ، يكون الاستبصار بالمستقبل ، في ظل غياب البصيرة عن هذه الأمة ، التي لا تعتد بالتنبيها ، والتي تأخذ صيغاً متعددة ، تبدأ بالتلميحات ، ثم المناظرات والموازنات ، انتهاءً بالمباشرة ، دون الالتفات إلى ما يريد السارد ، أليست صرخة الاحتجاج التي وجهها السيد محمد البواب ، ضد عثمان خجا حاكم رشيد ، صالحة لكل زمان ، بل تعدُّ هي الصرخة التي تريد أن تجأر بها الشعوب العربية قاطبةً في وجه حكامها ، نتأمل الصرخة حتى لا نكون منفعلين ، أو مغالين :

" أنظن يا أغا أن في المدينة رجلاً واحداً ، يرضى أن يشد أزرِك في قتال ؟ لقد زهدتهم في الحياة ، وأخمدت في نفوسهم البطولة وحب الوطن ، حتى أصبحوا يؤثرون في قرارة نفوسهم أن يحكمهم مجوسي أو وثني ، لقد زرعتم الحنظل؟ واليوم تجنون ثماره ، وقتلتهم كل نازعة للرجولة في كل نفس ، ثم جئتم تستنهبوا الهمم ، بعد أن ماتت الهمم ..إنما يدافع عن وطنه من يشعر أنه ملهى صباه ومصدر مجده ، ومقر سعادته وموئل حريته ، وأن ما فيه أرض ، وماء وهواء ملك له ولسلالته من بعده ، أما من يعذب في وطنه ويحرم خيراته ، ويُساق إلى العمل كما تساق البهائم لينعم غيره ، وهو جائع فلن يعرف معنى للوطن ، أو معنى للدفاع عن الوطن "

[عادة رشيد : ص ص ٣٧ ، ٣٨]

لو قمنا بحذف المنادى في النص (عثمان أغا) والمخاطب (السيد محمد البواب) ، ووضعنا بدلاً منهما ( س ) من الناس /الشعوب، و ( ص ) من الحكام، لاستقام المعنى دون أن نشعر أن هذه الدعوة وجهت عام ١٧٩٨ ، في حين أننا تجاوزنا العقد الأول من الألفية الثانية .

قد يجد البعض نوعاً من المغالة في تأويل النص وربطه بالسياق الآني ، ولهم كل العذر ، ولكن ما رأيهم في سيناريو دخول الجنرال " دوجا " رشيد ، وموقف المماليك من المقاومة ، ها هو النص ثم نترك التحليل بعد قراءة هذا المقتطف من النص :

".. وفي صبيحة يوم الجمعة السادس من شهر يوليه ، رأى الناس من المآذن - وكانوا يصعدون إليها في كل يوم - جيشًا يبلغ عدده نحو ألفي مقاتل يزحف على رشيد بعد أن غادر إدكو ، وهنا أعدَّ عثمان خجا جنوده ، وكانوا لا يزيدون على مائة ، وانضم إلى هولاء بعض الأهلين كارهين ، وقد سلَّحوا بالعصيِّ والسكاكين ، وهجم الجنرال دوجا بجيوشه وآلاته الحديثة على رشيد عند الظهيرة ، وما كان أشد دهشته حين رأى جيش المماليك يفتر من غير أن يجرد سلاحًا ، وحين رأى الأهلين يرحبون بقدومه ويحيونه تحية الفارس المنقذ الذي أرسله الله لخلاصهم من ظلم المماليك ..." [إعادة رشيد : ص ، ص ٤٠ ، ٤١]

أليس هذا السيناريو الذي كتبه الجارم ، نقلًا عن الجبرتي يوم دخول القوات الفرنسية رشيد ، يتشابه مع السيناريو الذي شاهدناه على الفضائيات على الملأ ، يوم دخول قوات التحالف العراق يوم ١٩ مارس ٢٠٠٣ ؟ ما وجه الخلاف بين ما سجله الجارم ، وما رأيناه بأنفسنا يوم سقوط بغداد على مرأى ومسمع منا جميعًا نحن العرب على الأخص ؟ أليس خروج الشعب العراقي مستقبلاً الغازي بالورود هو نفس موقف أهل رشيد يوم أن خرجوا مهللين بقدوم الفاتح المخلص لهم من ظلم المماليك ؟

هل نستطيع أن نجزم أن الجارم عند كتابته هذا النص ، الذي كُتب على أرجح الآراء عام ١٩٤٤ ، حيث نشرت أول مرة في عام ١٩٤٥ عن دار المعارف ، كان يضع في اعتباره أن مثل هذا المشهد سوف يتكرر بحذافيره مع اختلاف الأشخاص والزمان والمكان ؟ فرشيد تصبح بغداد ، وشعب رشيد يصير شعب العراق ، وظلم المماليك يتوازي مع ظلم صدام وأعوانه ، ودوجما يصير قوات التحالف ، بل يصير جاك فرانسوا مينو شبيهاً ، بالجنرال الأمريكي الحاكم العسكري للعراق بعد الغزو " بول بريمر "

" قدم الجنرال جاك فرانسوا مينو الذي عينه نابليون حاكمًا على رشيد ، فهرع الأعيان وعظماء المدينة إلى استقباله ، وأظهروا البشر والسرور ، وتلقوه بالزمر والطبول ، وأطلت النساء من النوافذ زمن فوق سطوح الدور ، يحيينه بالأغاريد ، وسلَّم إليه علي جاويش مفاتيح المدينة في حفل حافل ...." [الرواية : ص ٤١]

### بنية الخطاب السردى في غادة رشيد :

يعمد الجارم في بناء روايته إلى تقسيم الرواية إلى فصول تتابع كل فصل يُسلّم إلى الفصل الذي يليه ، وقد وصل عدد الفصول إلى ثمانية عشر فصلاً ، متفاوتة في الطول والقصر ، يحمل كل فصل عنواناً فرعياً ( رشيد مدينة الجمال والأحلام ، رشيد المدينة الثائرة، حب صامت وهجوم خاطف ، إلى أن يصل إلى " نهاية المطاف " ) ، وتكاد العناوين أن تكون تلخيصاً لأحداث الفصل .

كما تتميز الفصول بالتسلسل الزمني حيث يبدأ الزمن كما حدد السارد في الفصل الأول " في اليوم الثاني من شهر يوليو ١٧٩٨ " [ الرواية ص ٥ ] وصولاً للفصل الأخير نهاية المطاف حيث وصول حملة فريزر إلى مصر عام ١٨٠٧ ، وبذلك يستغرق الزمن الفعلي للأحداث حوالي عشر سنوات ، لكننا نجد أن أحداث الحملة الفرنسية ، وعلى الأصح مدة الثلاث سنوات ( منذ قدوم جيش نابليون إلى الإسكندرية ، إلى رحيل مينو في السادس والعشرين من أغسطس عام ١٨٠١ ، بعد توقيع الاتفاقية التي عاهد فيها الترك والإنجليز بمغادرة مصر) . هي التي تستغرق الجزء الأكبر من فصول الرواية ( من الفصل الأول : رشيد مدينة الجمال والأحلام ، إلى الفصل السابع عشر : رحيل بالإكراه ) . أما الفصل الأخير : نهاية المطاف فيشغل السنوات الست منذ رحيل الفرنسيين ، إلى قدوم الإنجليز عام ١٨٠٧ .

التفاوت واضح في تقسيم فصول الرواية ، إلا أن هذا يشير بطرف خفي إلى أن الجارم كان مهتماً بالحملة الفرنسية ، ومن ثم نراه يعطي مساحة كبيرة لأحداثها في فصول الرواية ، بل نراه يلتزم بالخيط الزمني في الأحداث حتى صار أشبه بالمؤرخ في التركيز على كتابة التاريخ ، وتسجيل الأحداث المهمة بوقتها ، فمثلاً نراه يسجل الأحداث هكذا " في يوم الثلاثاء الثالث من شهر يولييه سنة ١٧٩٨ ، كانت رشيد كالبحر المائج المضطرب ..... وفي نفس الفصل يسجل : وفي صبيحة يوم الجمعة من شهر يولييه ، رأى الناس من المآذن - وكانوا يصعدون إليها في كل يوم - جيشاً يبلغ عدده نحو ألفي مقاتل يزحف على رشيد بعد أن غادر إدكو ..... ومرة أخرى يسجل مقاومة مراد بك للفرنسيين يقول " وفي اليوم التاسع من شهر يولييه زحف مراد بك من الجيزة ..... ومن الأحداث الكبرى التي يسجلها حصار نابليون لعكا ، فيقول وأخذ نابليون يحاصر عكا من اليوم التاسع عشر من مارس سنة ١٧٩٩ ، إلى اليوم الحادي والعشرين من مايو



، فحرب أسوارها ومعاقلها ، واشتعلت المعارك بينه وبين الجزائر طاحنة شديدة الأوار... ولا ينسى أن يسجل يوم مغادرة نابليون مصر على حين غفلة من جيشه ومن أهلها ، في الثامن عشر من أغسطس سنة ١٧٩٩ ، ومقتل الجنرال كليبر على يد سليمان الحلبي في مساء الثالث عشر من شهر يونيه سنة ١٨٠٠ ، وأيضاً هزيمة الأسطول الفرنسي من الأسطول الإنجليزي في موقعة أبي قير في مارس ١٨٠١ ..

رغم الأسلوب الأدبي والتشويق الذي وضعه المؤلف لأصبحنا أمام سجل تاريخي ، وقد فسرنا من قبل سبب لجوء الجارم في كتابة عمله على هذا النهج ، حيث اقترب من المؤرخ كثيراً ، وهذا ما انعكس على البناء الروائي ، فالفصل الأخير حمّله أحداث ست سنوات تالية للحملة ، دون تركيز على الأحداث الكبرى التي حدثت مثل تولية محمد علي حكم مصر عام ١٨٠٣ ، وصراعه مع المماليك ، ومذبحة القلعة .

إلا أن المؤلف استطاع بذكاء شديد أن يربط بين الحدثين : الحملة الفرنسية ، وحملة فريزر من خلال الشخصيات التي عاصرت الحدثين فمحمود الذي قاوم الفرنسيين هو نفسه يقاوم الإنجليزي ، بل يموت شهيداً في دفاعه عن أرضه . لكن العجيب أن المؤلف مع محاولته الربط بين الحدثين أهمل العناصر الروائية على ساب العناصر التاريخية التي أراد أن يبرزها.

السمة الغالبة لمعظم الكتابات الروائية الأولى قبل رواية " زينب " لهيكل (١٩١٢) ، أو ما عرفت بالرواية الإحيائية ، أنها تعتمد في بناء الرواية على تدبيح النص بالقرآن الكريم ، والشعر ، والأمثال ، وقد سار الجارم في بناء نصه التاريخي على السرد التقليدي المتنامي إلى الأمام كما سبق أن وضعنا ، ومن أبرز سمات تشكيل الخطاب السردية عند الجارم الاعتماد على اللغة التراثية ( وقد سبق أن وضعنا هدف الاتكاء عليها ) ومن هذه المفردات التي تحتاج إلى قواميس للبحث عنها:

لقد أحزنتني يا ألبير ، إنها حقاً لكارثة جائحة تشبه كارثة الأسطول الذي دمره نلسون " [ ص ١٠٨ ] ، فكلمة جائحة في القاموس بمعنى شاملة ، ومن هذا أيضاً " ... وعلى المصريين أن يهتبلوا الفرصة ، ويشبوا على الأسد قبل أن يلحق جراحه .. " [ ص ١٠٩ ] ، والفعل يهتبل في القاموس بمعنى " يتتهز " ، وكذلك قوله " ..فقد نكب هذا الحب جنودنا بالرمد المصري والزحار.... " [ ص ١٠٥ ] والزحار نوع من المرض يصيب البطن " الدوستتاريا " .

ومن الظواهر السردية اللافتة في خطاب الجارم ، التشبيهات البلاغية ، مثل " وقد انتثرن ( النساء والعداري ) على شاطئيه ( النيل ) في ثيابهن الزاهية الألوان كأنهن عقد اختلفت حباته حول جيد النساء " [ الرواية ص : ٥ ] .

كما يوظف الجارم ظاهرة أسلوبية ترتبط بالسرد الروائي ، وهي التضمين بالقرآن الكريم والشعر والأمثال والحكم ، وهذا التأثير مرجعه ناتج عن ثقافة الشاعر الدينية ، وقرضه للشعر ، ومن مظاهر التأثير بالقرآن قوله " وصاح : أزفت الأزفة ليس لها من دون الله كاشفة " [ الرواية : ص ٦٠ ] ومنه أيضًا : " ولما اشتد الخطب ، وعظم الهول ، وبلغت القلوب الحناجر " [ الرواية ص : ١٥٤ ] ، ولا يقتصر الأمر عنده إلى التأثير بالقرآن ، وإنما يضمن النص باستشهادات قرآنية ، ومثل هذا ظاهر في صفحات [ ٤٣ ، ٧٣ ، ١٦٠ ، ١٢٧ ، ٨٨ ، ٨٥ ، ١٧٨ ] ،

أما عن توظيف الشعر داخل السرد الروائي ، فيمثل ظاهرة واضحة في أغلب الكتابات الروائية في تلك المرحلة ، ومرجع هذا التأثير راجع إلى تقليد كتابة السيرة النبوية ، والسير الشعبية ، وقد يأتي كتعليق على الأحداث كما هو واضح في نص الجارم " غادة رشيد " . ولكي يكون الشعر مقدمًا بصياغة لا تربك الأحداث ، جعل من ضمن شخصيات الرواية ، شخصية شاعر ، وهو الشاعر الحاج عبد الله البربير ، فعندما صرح مينو بسياسته ، والتي أعلن فيها أنه سيترك حكم البلاد لأهلها ، وأنه يحب الإسلام ، وأنه سيؤدي الصلوات ، يسخر البربير من هذا الكلام ، ويعبر عن رأيه شعراً فيقول :

قد بلينا بأمير                      ظلم الناس وسبّح  
فهو كالجزار فينا                  يذكر الله ويذبح [ الرواية ص : ٤٣ ]

وعندما يشير الحاشية على مينو بأن أقرب وسيلة للتقرب من المصريين ، هي مصاهرتهم ، ويقترحون عليه أسماء بنات عائلة البواب والجارم ، يستدعي الشيخ الجارم في قصره ، وأثناء ذهاب الشيخ الجارم إليه يردد أبياتاً من الشعر الديني كاستغاثة فيقول :

نحن لله عزنا                      والحبيب المقرب  
بهما عز نصرنا                      لا بجاه ومنصب  
والذي رام ذلنا                      من قريب وأجنبي  
سيفنا فيه قولنا                  حسبنا الله والنبي [ الرواية ص : ٨٨ ]

ويتفاعل الشيخ البربير أثناء محاكمة عثمان خجا ، ويقول :

مضى ابن عفان إلى جنة وابن خجا عثمان للنار

هذا شهيد الدار أكرم به وذا قتيل الخزي والعار [ الرواية ص ١٣٥ ]

هذه بعض الأمثلة على تضمين النص بالشعر ، ومن الظواهر الأسلوبية في الخطاب السردى للجارم ، تضمين المثال والحكم ، ومن الحكم قوله " إن كل شيء يمتهن إذا بيع بالمال " ( ص ١١ ) ، وقوله " إن اليأس إحدى راحتين " ( ص ١٥ ) ، وأيضاً قوله " هل ينفع حذر من قدر " ( ص ١٢٨ ) ، وهناك بعض الأقوال التي وردت عن آخرين مثل قول علي بن أبي طالب " ما غزى قومٌ في عُقر دارهم إلا ذلوا " ( ص ٤٤ ) .

ومن الأمثال قوله " يفرون من المقلاة إلى النار " ( ص ٢٢ ) . ومن أبيات الشعر التي جرت مجرى المثل " ولا بد دون الشهد من إبر النحل " ( ص ١٠٦ )

كما يعتمد السرد إلى الرصد والتسجيل ، وكأن السارد لا دور له إلا التسجيل ، فالسارد في عادة رشيد ، يبدأ نصه كما تبدأ كتب التراث التاريخية ، فيقول :

« في اليوم الثاني من شهر يوليو سنة ١٧٩٨ كانت الشمس تدرج من خدرها ، فترسل أشعتها فوق النيل براقه كالذهب النضار ، وقد تكسرت أمواجه وهبت عليه نسمة شمالية ، بلل البحر الأبيض أذبالها بمائه ونفحها بيخاره المملوء بعناصر القوة والحياة .

وكانت مدينة رشيد في هذا الصباح جاثمة فوق الشاطئ الغربي ، بعظمة منازلها وارتفاع مآذنها ، تنعم بلذة الهدوء الذي اتجهوا أفواجا إلى مضارب الأرز ، وإلا ما كان من زمر الفلاحين الذين قدموا من الشمال والجنوب لبيع حاصلاتهم من الخضر والفاكهة ، واللبن والبيض والدجاج ... » [ الرواية : ص ٥ ]

يتكئ السرد على الوصف ، حيث السارد يقدم حدثاً تاريخياً متعلق بالمكان ، ومن ثم يحاول أن يضع القارئ أمام المكان / الفضاء الذي تدور فيه أحداث الرواية ، خاصة أن هذا المكان سوف تنقلب صورته رأساً على عقب عند دخول الفرنسيين ، ويتبد حاله من حال إلى حال ، فبعد الهدوء والجمال الذي يرسمه السارد في أول النص ، يتحول إلى ضجيج وحركة ، وثورات ، واجتماعات وهذا ما يظهر في الفصل الرابع :

«في يوم الثلاثاء الثالث من شهر يوليه سنة ١٧٩٨ كانت رشيد كالبحر الزاخر المضطرب ، عصفت رياحه وتوالت أمواجه ، فكنت تسمع جلبة في كل مكان ، وترى أفواجا من الأهلين تساق بالسياط ، وجنودا من الفرسان تعدو بخيولهم هنا وهناك . والبنادق في أيديهم يهددون بها كل من لا بدواره أو حاول الفرار ، فقد أصدر عثمان خجا أوامر قاسية ، بأن يقوم كل رشيدي سلاحا كيفما كان نوعه لقتال الغزاة الغاصبين ، ولم تستسن أوامره طفلاً و لا شيخاً و لا مريضاً وكان سليم بك رئيس العسكر ، وعلي جاويز مساعدته ، يمران على الجند لحثهم على بذل أقصى الجهد في حشد الناس ، فوثبوا على المنازل واستباحوا حرمتها ، وقبضوا على النساء لدفع أزواجهن أو آبائهن إلى الظهور ، وقصف المدافع والبنادق ممتزجا بصراخ الأطفال ، وولولة النساء ....» [ص ٤٠]

فالسرد معني برصد التغيرات التي تطرأ على المكان ، فالرواية أولاً رواية مكان وبطولة جماعية ، وليست رواية أشخاص كما يتصور البعض ، ولهذا نجد السرد يعمد إلى التسجيل ، وبذلك يقترب من دور المؤرخ ، في التسجيل الدقيق ، ويتماهي الصوتان : صوت السارد ، وصوت المؤرخ [ راجع في ذلك صفحات : ٤٠ ، ٤١ ، ٥٢ ، ٥٣ ، ٥٦ ، ١٠٧ ، ١٠٨ ، ١٣١ ، ١٣٢ ، ١٣٣ ، وغيرها ] .

وقد يميل السرد في بعض الأحداث ، إلى تمثّل الخطب والمواعظ ، وهذا ما ظهر في جوانب عديدة من الرواية ، خاصة مناطق الأحداث التي يشتد فيها التوتر بين طوائف الشعب ، لكيفية مقاومة المحتل الدخيل ، وقد جاءت معظم الخطب على ألسنة رجال الدين ، وعلماء الأزهر . وتميزت الخطب باللغة الرصينة ، والعبارات الجزلة ، بالإضافة إلى الإكثار من الحيل البلاغية مثل السجع والجناس ، والتلاعب بالألفاظ . ومن أمثلة ذلك يوم أن قدّم الفرنسيين ، وذهب الأعيان والعلماء لعثمان خجا حاكم رشيد للتشاور في كيفية مواجهة الأمر ، فما أن رأهم حتى أظهر استياؤه منهم ، فتقدم الشيخ صديق - وكان إليه زعامة البلد - قائلاً « يا حضرة الأغا : كان يجب عليك أولاً أن تقوم إجلالاً للعلماء وتكريماً لهم ، والعلماء ورثة الأنبياء كما جاء في الأثر الشريف ، فالذي لا يبجل العلماء لا يبجل الأنبياء والعياذ بالله ، ، ، ، ويستمر في خطبته إلى أن يصل إنك لم تدع في المدينة رطباً ولا يابساً ، لقد عصرت كل شيء حتى الأحجار والخشب ، ولم يبق في الناس إلا رمق خافت تريد اليوم أن تأتي عليه ..» [ الرواية ص ، ص ٢٦ ، ٢٧ ] .

ومن الخطب أيضًا ما قاله السيد محمد البواب لعثمان خجا ، وأيضًا ما قاله الحاج أحمد شهاب في نفس المناسبة ، راجع صفحات ( ٣٧ ، ٣٨ )

ويغلب على السرد في مواضع كثيرة الاستطراد ، حيث يترك السارد الحدث ، ويأخذ في استطرادات ، يعتقد أنها تخدم الحدث ، إلا أنها في الواقع ، تخل بالحدث ، وتعمل على تشتيت القارئ ، ومن هذا ما يتردد في صفحة ٣١ ، فالسارد عندما يقدم لنا علاقة محمود ولورا كيف بدأت يقول « وبقي سرًا ( حب لورا لمحمود ) غامضًا في سويداتها لا تبوح به إلا لأحلامها ، إنه يختلط بالأسرة اختلاط الصديق الوفي الطاهر القلب ، الذي يجري على سجيته ولا يبدو في كلماته أو لمحاته أو أعماله إلا اللطف والحنان ، وإنه لم يعرف الحب ولم تهتز له أوتار قلبه ، إنه ملك كريم ، والملائكة لا يعشقون» . وقد يتجاوز الاستطراد صفحات طوال كما هو الحال عند دخول قوات بونايرت إلى مصر ، فالسارد يستطرد بعد مقولة نابليون لجنوده ، أن أربعين قرناً من الزمان تنظر إليكم " ( راجع صفحات : ٥٣ ، ٥٤ ) . وعند مرض زبيدة يستطرد السارد في السرد ، لكن هذه المرة من خلال حديث زبيدة إلى محمود قائلاً: مسكين يا محمود ؛ إن الزهرة التي سقيتها بدمك وأدفأتها بزفراتك ، وغرستها في سويداء قلبك ، وكنت تغار من النسيم أن يمسها ، ومن الطل أن يلثمها ، ومن الشمس الضاحكة أن تداعب أوراقها ، وكنت تباهي بها الأزهار وتتحدى البساتين - قد هبت عليها عاصفة هوجاء فتركتها هاشيماً ، واصطلحت عليها الأنواء فغادرتها حطاماً. ( الرواية ص. ٤٥ )

إهمال العناصر الروائية على حساب الجانب التاريخي ، لم يظهر في الزمن فقط ، بل تسرب إلى بقية العناصر ، وأهمها الشخصيات ، فالشخصيات لا تتطور بتطور الحدث الدرامي ، وإنما هي أشبه بالإطار الخارجي للأحداث ، فاكتفى بوصف الشخصية من الخارج دون أن يغوص في أعماق الشخصية الداخلية ، ويقدم لنا أبعادها النفسية ، لنحكم على تصرفها في المواقف ، والاعتماد على الوصف الخارجي جعل المؤلف يقع في مأزق الانحياز للإنجليز كما ظهر في شخصيتي ( إيلفر نيكلسون ، وابنته لورا ) . وقد نرد مرجع هذا الانحياز ، بسبب الإعجاب بال نموذج الإنجليز عندما سافر إلى بعثة لدراسة أصول التربية بنوتنجهام في عام ١٩٠٨ لمدة أربع أعوام ، وقد تبدى هذا الإعجاب واضحاً في أبياته التي قالها عند عودته :

\* لست الآن قبعة بعيداً  
\* فإن هي غيرت شكلي فإني  
عن الأوطان بقتاد الشجون  
متى أضع العمامة تعرفوني

فالتأثر بادبي على مظهره ، حتى أنه يظن أن الناس عندما تلقاه لا تعرفه ، إلا إذا خلع العمامة، إلا أننا نعتقد رغم وطنية الجارم الصادقة ، والتي لا يختلف عليها اثنان ، أنه لم يخلع العمامة، وإن خلعها فيخلعها مظهرياً ، حيث الروح الإنجليزية تشربت داخله .

فلو قارنا وصفه لشخصية زبيدة البواب بوصفه لشخصية لورا " الإنجليزية "، لوجدنا أن الجارم أحلّ على لورا صفات بعيدة كلّ البُعد عن الطابع الإنجليزي ، رغم أنها تربت في إنجلترا، وقضت خمسة عشر عامًا قبل أن تأتي إلى رشيد حيث تجارة والدها ، فيقول عنها : "فيهما ( أي عينيها ) من الوداعة ، وكرم الخلق ، وصفاء الضمير .." [ الرواية ص ٣١ ]، ومرة أخرى يصف علاقتها بنساء رشيد فيقول :

« وأخذ ( أي أبوها ) يلقتها العربية ويعمل على اتصالها ببنات الأسر العريقة بالمدينة ، فالتقطت اللهجة الرشيدية صحيحة واضحة ، وأصبحت تتكلم بها في طلاقة ويسر ، وأغرم بها نساء المدينة وبناتها ، فكانت قبلة أنظارهن ، وسمر مجالسهن وطابت للورا الحياة في هذا المجتمع ، وطبعت نفسها بكثير من عاداته وآدابه ، وكانت إذا خرجت لزيارة صديقاتها تلبس الحبرة السوداء والبرقع الكثيف ، فلا يكاد يميزها أحدٌ عن بنات المدينة ..» [ الرواية : ص ٣١ ]

هذا هو الوصف الذي وصف به لورا ، أما عن الوصف الذي وصف به زبيدة فيقَدِّم لنا صورة مُنقَّرة لفتاة مدللة بجمالها عابثة بالحرية التي أعطها لها أبوها ، فيقول عنها :

« .. كانت الفتاة المدللة المتحكمة ، وقد ملأها ثقتها بجمالها كبراً وغروراً ، وزادتها ثروة أبيها الضخمة ، ميلاً للإسراف والتأثق في الرفه ، وإنفاق المال الكثير على الحلبي والجواهر ، والملابس ، فكانت في جمالها وأزيائها ودلالها وإبائها ، جنة مُحَرَّمة الثمرات ، وأملاً حلواً عزَّ على كل شيء حتى على الخيال ..» [ الرواية ص ٨ ]

لو قارنا بين الوصفين لوجدنا أن الكاتب جرد زبيدة من كل حيس وطني ، في مقابل - كما سنعرف - أن لورا كانت حافراً لمحمود في الدفاع ضد الحملة الفرنسية ، وكذلك ضد حملة فريزر. والأعجب من الوصف هو الأفعال وهذا ما وضح في شخصية الأب ، فموقفه من هزيمة المماليك يُعطي لشخصية نيكلسون بعداً آخر غير تاجر المنسوجات ، بلا نراه سياسياً محنكاً ، ذا بصيرة ، وقدرة على استبصار الأمور ، وهو ما لم يعطه لأية شخصية أخرى داخل الرواية ، فيحلل هزيمة المماليك بقوله :

«...إن المماليك متنافرو القلوب ، مفككو العزائم ، وقد استناموا إلى الراحة منذ عهد بعيد ، وأهملوا الاستعداد لكل مفاجأة ، ثم أنهم اعتادوا الحرب على نمط قديم ، فلم يستطيعوا الوقوف أمام فنون أوروبا وآلاتها الحديثة» [ الرواية ص ٥٦ ]

كلام نيكلسون فيه تحيز واضح إلى الغرب الذي ينتمي إليه ، بل تفشي من المماليك ، ربما بسبب الضرائب الباهظة التي كان يفرضها عثمان خجا حاكم رشيد عليه . وغم أن موقف نيكلسون عن المصريين كان ينم عن حُبٍ وتقدير لهم ، فعندما عَلِمَ بنبأ حملة نابليون يقول عن المصريين وموقفهم من الحملة " إن المصريين سيكونون أشد ولاءً على الفاتح من الإنجليز ، لأن دخول الفرنسيين في نظرهم ليس مشكلاً وطنياً فحسب ، وإنما هو مشكل ديني .."

[ ص ٥٨ ] ، ومرة أخرى يقول " ... هذه يا حبيبتى نفسية هذه الأمة الهادئة الوادعة ، إن فيها ذكاء مكبوتاً ، فيها بطولة مدفونة ، وهي كالثَّار تحت الرماد تضطرم وتستشري ، إذا مستها جائحة في دين أو عرض أو وطن ، فاصبري قليلاً ، وسترين كثيراً .." [ الرواية ص ٥٨ ] . رغم أن هذه المواقف تدل على وفائه للمصريين ، وخبرته بهم ، نظير طول مدة إقامته بينهم ، إلا أن العجيب عندما يعلم بقدم الفرنسيين ، يهجر رشيد ، ويتخفى في شخصية تاجرٍ مغربي يدعى " الحاج محمد السنوسي " ، ربما في هروبه وتخفيه ما يبهره ، حيث علاقة فرنسا ببريطانيا المتوترة ، لكن يبدأ تدريجياً في كشف سيطرة مصلحة بريطانيا عليه قبل مصر ، فعندما تسأله ابنته عما سيفعل إزاء هذه المصيبة يقول :

« سأخدم وطني ، وسأخدم مصر بكل ما في ملكتي ، من فكر ، وقوة ، وحيلة ، وسأنتظر ما تجيء به الأيام ..» [ الرواية ص ٥٩ ]

ولأوه لبلده يظهر في أكثر من موقف ، فعندما تأتي الأنباء بضرب الأسطول الإنجليزي للأسطول الفرنسي بالقرب من أبي قير ، نرى الفرحة تغمر وجه نيكلسون ، ويظهر هذا الولاء عند قدوم حملة فريزر عام ١٨٠٧ على رشيد ، يسأله محمود زوج ابنته : لماذا قَدِمُوا؟ فتأتي إجابة نيكلسون كنوعٍ من التبرير غير المنطقي ، والذي لا يقبله أبه ، فيقول :

« إنهم لا يجيئون لامتلاك البلاد ، والذي أعلمه أن الدولة العثمانية حالفت نابليون ، وقطعت صداقتهم الجديدة للترك ، فيعودوا لاحتلال مصر ، فجاءوا ( أي الإنجليز ) لدرء الخطر الفرنسي عن مصر ، وربما كان مجيئهم استجابة لدعوة المماليك ...» [ الرواية ص ١٩٣ ]

أَيُّ سُخْفٍ هذا الذي يريد نيكلسون أن يقنع به محمود ، ويقنعنا به ، وترديد الراوي لهذا الرأي دون تدخل منه موافقة ضمنية ، واقتناع مستتر بهذا الرأي ، فعلى الرغم من الحيادية التي يريد أن يظهر بها في السرد إلا أنه يتدخل كثيرًا معلقًا على الأفعال والأحداث كما نرى في ص ١٣٩ فيقول معلقًا

« وقد آن لنا أن ندون هنا أن هذه الزيارات المتكررة ، إلى جانب قنوطه من التزوج بزبيدة ، ثم ما كان يحسه من عطف لورا ورقتها وقوة جاذبيتها كل هذه الأشياء جعلته يحن إلى بيت نيكلسون ويشعر عند مشاهدة لورا والجلوس إليها بلذة روحانية عجيبة ، أبقى عليه كبره أن يعلنها لأنه يريد أن يقبر حب زبيدة في قلبه ....»

فتدخل السارد عطل قدرات القارئ في استنتاج هذه الأحداث ، بل سطح الشخصية التي يجب أن تكون ذات أبعاد داخل النص ، وأن تتجاوز الوصف الخارجي .

العجيب أن هذا الكلام يقتنع به محمود ، وكأنه هو الآخر غُيِبَ عقله ، وترك الأمر لوالد زوجته ، فيقول في استسلام ومبالاة غير معتادين على محمود : " هذا كلام حسن يا صاحبي ، وأرجو أن يكون الأمر كما تقول ... " [ الرواية : ص ١٩٣ ] ، ومادام سعى السارد في تغييب عقل محمود ، فمن ثم لا نستغرب فعل محمود عندما ظل حائرًا بين القيام بواجبه نحو وطنه ، والدفاع عنه ( مثلما رأينا في حالة الحملة الفرنسية ) ، والخوف من رد فعل زوجته لورا الإنجليزية ، بل المدهش أن خوف محمود وحيرته ، يتبددان من كلام زوجته ، والذي جاء رومانسيًا نوعًا ، وكأنها هي ابنة البلد الوطنية ، فتقول :

« إن قومي بخير يا محمود ، وإن قومي يجدون الشهامة كيفما كانت ، حتى إنهم ليجدونها في أعدائهم ، وإنني لم أحبك إلا لبطولتك وإقدامك ، وغيرتك على بلادك ، فإن تخليت عن هذه الصفات لأجلي فقد تخليت عن حبي ، إن زوجي محمودًا الذي أحبته فوق كل حبٍ ، وملاأت به قلبي غرامًا وفي فخرا وإعجابًا ، لن يجلس في داره كما تجلس العجائز وطلقات رصاص الفاتحين ( لاحظ الوصف ) تصم المسامع ، إنه إن رضي بهذا فإن زوجته لورا لن ترضى ، وماذا يقول الناس وبم يهمسون ؟ سيقولون : لقد كان محمود محمودًا قبل أن يتزوج .. لقد كان بطلاً يلاقي الموت جريئًا بسامًا ، فلما فتنته الإنجليزية سلبته كل صفات الرجولة ، فأصبح فسلاً رعيديا خائر العزم قليل العناية .. أتحب أن يقول الناس هذا عني وعنك ؟ »



[ الرواية : ص ص ١٩٣-١٩٤ " والتشديد من عند الباحث ]

لقد وصل الانحياز بالمؤلف إلى وصف حملة فريزر بالفاتحين ، رغم أن لورا نفسها تقرُّ لمحمود ، أن قومها يعتبرونه عدوًا : أليست هي القائلة بأن قومها يجدون الشهامة في أعدائهم؟ الشيء المؤسف أن نيكلسون عندما يقتل محمود ، لا نجد له صوتًا باستثناء محاولته التخفيف عن ابنته ، بل لا يلقي باللوم على قومه ، وإنما يردُّ الأمر كله لأحكام القدر ، و يدعو ابنته إلى التسليم بالأمر ، والصبر والجَلْد .

لا نريدُ أن نُقلِّلَ من وطنية علي الجارم ، فوطنيته لا تحتاج إلى شهادة منا ، وأيضًا نحن أبعد من تجريح هذه الوطنية ، لكننا حاولنا لفت الانتباه إلى أن البعثات الموفدة إلى أوروبا مثلما كان لها دورٌ إيجابي في إصلاح المجتمع ، والعمل على تنويره ، مثلما حدث من قبل رفاة الطهطاوي ، وعلي مبارك ، اللذين أخذوا على عاتقهما إصلاح المجتمع بالاهتمام بالتعليم ، والاعتناء باللغة ، والتبصير بروعة ماضيها ، وخصب حاضرها ، ورجاء مستقبلها. كان أيضًا لها الدور السلبي ، عن طريق التأثير الكلي ، والإعجاب بنموذجها ، وتقديمه على النموذج الوطني ، وقد حاول الكثيرون إخفاء صفة الإعجاب ، إلا أنها ظهرت لا إراديًا في كتاباتهم ، ومع هذا فيكفي الجارم وغيره من الرعيل الأول من كُتَّابِ الرواية التاريخية ، أنهم وضعوا تاريخ أمتهم أمامهم ، ليأخذوا منه العبرة ، وتبصير أمتهم بروعة هذا التاريخ ، هذا من جانب ، ومن جانب آخر كانت أعينهم على أبنائهم ، فقدموا لهم تاريخهم بصورة روائية محببة ، وفي ذات الوقت قدموا هدفاً نبيلاً هو الحفاظ على الهوية عن طريق الحفاظ على اللغة.

ويكفي هذا الجيل من الرواد أنهم مهَّدوا الطريق لمن أتى بعدهم ، لاستلهاهم التاريخ ، واستحضاره بطرائق شتى ، عَبَّرت عن حاجتهم للتاريخ ، رغم ما شَاب طرائق تعبيرهم من قصور ، حيث اعتنوا بالجانب التاريخي على حساب العناصر الروائية .

#### المصادر:

علي الجارم : غادة رشيد ، دار المعارف ، طبعة وزارة التربية والتعليم ١٩٨٩ .

## المراجع :

- أحمد علي الجارم : " علي الجارم .. وفصل الخطاب " ، الدار المصرية اللبنانية للكتاب ، القاهرة ، ٢٠٠٩ ، ص ٨ .
- جابر عصفور : " زمن الرواية " ، مكتبة الأسرة ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ١٩٩٩ ، ص ٣٨ .
- جورج لوكاتش : " الرواية التاريخية " ، ترجمة " صالح جواد الكاظم " ، المجلس الأعلى للثقافة ، القاهرة ٢٠٠٥ ، ص ٢٢ .
- حلمي محمد القاعود : " الرواية التاريخية في أدبنا العربي الحديث " ، الهيئة العامة لقصور الثقافة ، كتابات نقدية عدد ١٣٩ ، القاهرة ، ٢٠٠٣ ، ص ٥٩ .
- سامية أسعد : " عندما يكتب الروائي التاريخ ؟ " ، مجلة فصول ، يناير / مارس ١٩٨٢ ، ص ٦٩ .
- سعد محمد رحيم : " السارد والتاريخ " ، مجلة دبي الثقافية ، مؤسسة الصدى للدعاية والإعلان ، عدد (٤٣) ديسمبر ٢٠٠٨ ، ص ٩٢ .
- عاصم الدسوقي : " فن الرواية وعلم التاريخ : إشكالية الجدل بين المتناقضات " ، " الرواية وقضايا وآفاق " ، كتاب دوري يعنى بالإبداع الروائي المحلي والعالمي " ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، عدد ٢ ، ٢٠٠٩ ، ص ٢٨٠ .
- عبد المحسن طه بدر : " تطور الرواية العربية الحديثة في مصر " ، دار المعارف ، ط خامسة ، القاهرة ، ١٩٩٣ ، ص ٧٣ .
- محمد القاضي : " الرواية والتاريخ : طريقتان في كتابة التاريخ روائياً " ، مجلة فصول ( عدد خصوصية الرواية جزء ٢ ) الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، ربيع ١٩٩٨ ، ص ٤٣ .

**ŞERİF AHMED B. YÛSUF VE “RİSÂLETÛN FÎ ULÛMÎ'L-BELÂĞA” ADLI ESERİNİN TAHKİKİLİ NEŞRİ**

Mustafa Irmak

Yrd. Doç. Dr., Recep Tayyip Erdoğan Ü. İlahiyat F., Arap Dili ve Belagati

**Özet:** Şerif Ahmed b. Yûsuf, XVI. yüzyılda yaşamış Osmanlı müderrislerinden biridir. Kütüphanelerde belâğata dâir yazma risâlelerine rastlanması, kendisinin, eğitim-öğretim faaliyetlerinin yanı sıra ilmi çalışmalara da zaman ayırdığını göstermektedir. Bu makalede, müellifin, belâgat konularını muhtasar düzeyde inceleyen “*Risâletün fî ‘ulûmî'l-belâğâ*” adlı çalışmasının, tespit edilen üç nüshasından hareketle tahkikli neşri yapılmıştır.

**Anahtar kelimeler:** Risâle, belâgat, tahkik, Şerif Ahmed b. Yûsuf

**Sharif Ahmad b. Yousef and The Critical Edition of His Tractate  
*Risalah fi ‘Ulum al-Balagha***

**Abstract:** Sharif Ahmad b. Yousef is one of the sixteenth-century Ottoman professors (mudarrises). The existence of his tractates in libraries shows that he spent time in scholarly activities along with educational activities. In this article, we present a critical edition of Sharif Ahmad’s tractate on eloquence titled *Risalah fi ‘ulum al-balagha* based on the three available copies of the tractate.

**Key words:** Tractate, eloquence, critical edition, Sharif Ahmad b. Yousef

**الشريف أحمد بن يوسف و تحقيق رسالته المسماة "رسالة في علوم البلاغة"**

الملخص: الشريف أحمد بن يوسف هو من أحد العلماء العثمانيين الذين عاشوا في القرن السادس عشر للميلاد. له مخطوطات في البلاغة، وهذا يشير إلى أنه قد انهمك في البحوث العلمية بالإضافة إلى التدريس. في هذا البحث، تم تحقيق رسالته المسماة "رسالة في علوم البلاغة" التي تتناول مباحث علم البلاغة باختصار، اعتماداً على نسخها الثلاث التي عثرنا عليها في المكتبات.

الكلمات المفتاحية: الرسالة، البلاغة العربية، التحقيق، الشريف أحمد بن يوسف

**Giriş**

Medreselerde okutulan kitaplarla, sarf-nahiv ve belâgat konularındaki Arapça ve Farsça hacimli eserlerin yine kendi dillerinde muhtasarlarını yapmak, Osmanlı müelliflerinin belirgin özelliklerinden biridir. Bunun dışında dinî konulardan dil ve edebiyata, tarih ve coğrafyaya, matematik ve tıbbâ kadar çok geniş bir yelpazede ana hatlarıyla bilgi aktaran muhtasar eser telifine yöneldikleri de

görülür.<sup>1</sup> Bu tür eserlerin önemli bir kısmı hâlen “yazma” olarak kütüphanelerde bulunmakta ve kendilerini gün yüzüne çıkaracak araştırmacılarını beklemektedir. Makalede, hayatının büyük kısmını XVI. yüzyılın ikinci yarısında geçirdiği anlaşılan Osmanlı müderrislerinden Şerif Ahmed b. Yûsuf’un, belâgat konularını muhtasar düzeyde ele alan “*Risâletün fî ‘ulûmi’l-belâğa*” adlı çalışmasının tahkikli neşri yapılarak, yazma bir eserin ilim dünyasına kazandırılması amaçlanmıştır.

#### A. Şerif Ahmed b. Yûsuf: Hayatı ve Eserleri

Biyografi kaynaklarında müellifin ismine rastlanamamış ve hakkında herhangi bir bilgi tespit edilememiştir. Fakat yazma eserlerinde verdiği bilgiler, kendisinin, III. Murad, II. Selim ve büyük bir ihtimalle Kanunî Sultan Süleyman dönemlerini yaşamış bir Osmanlı müderrisi olduğunu göstermektedir. Neşrini gerçekleştirdiğimiz belâgat risâlesinin sonunda belirtildiğine göre, eserini hicrî 986 yılının Şevvâl ayında tamamlayan müellif, bu esnada, Kostantiniyye’de bulunan İbrahim Kethüda medresesinde<sup>2</sup> müderristir. III. Murad’ın 982/1574 tarihinde tahta çıktığı<sup>3</sup> ve Şerif Ahmed b. Yûsuf eserini yazdığına, kendisinin henüz 4 yıllık bir hükümdar olduğu göz önünde bulundurulunca, müellifin II. Selim döneminde de hayatta olduğu anlaşılmaktadır. Nûshaların tavsifinde ele alınacağı üzere, aynı risâlenin II. Selim’in sadrazamlarından (Semiz) Ali Paşa’ya da ithaf edilmiş olması,<sup>4</sup> müellifin bu süre içerisinde ilimle işteğal etme düzeyinde yetişkin bir şahsiyet olduğunu göstermektedir. II. Selim yaklaşık 12 yıl kadar saltanatta kaldığından, müellifin Kanunî döneminde de hayatta olmuş olması kuvvetle muhtemeldir. Netice itibarıyla Ahmed b. Yûsuf’un, Osmanlı’nın son yükseliş dönemini ve ilk duraklama yıllarını idrâk etmiş bir müderris olduğunu söylemek mümkündür.

<sup>1</sup> Durmuş, İsmail, “Muhtasar”, *DİA*, XXXI, 59.

<sup>2</sup> Medresenin bânisinin III. Murad devri kethüdalarından kuyumcu İbrahim Bey olduğu sanılmaktadır. Süleymaniye Camii yakınında bulunan medresenin inşaa tarihi ve son durumu bilinmemektedir. Pâye bakımından ise medrese, 986/1578-79’da ellili (50 akçe ücret ödenen medreseler) idi. 1007/1598-99 tarihinde de aynı durumunu muhafaza ediyordu. bk. Baltacı, Cahit, *XV-XVI. Yüzyıllarda Osmanlı Medreseleri*, İFAV Yayınları, 2. Basım, İstanbul 2005, I, 486.

<sup>3</sup> Kütükoğlu, Bekir, “Murad III”, *DİA*, XXXI, 172.

<sup>4</sup> Nûshalardan ikisinin II. Selim’in sadrazamlarından (Semiz) Ali Paşa’ya ithaf edilmiş olması, müellifin Ali Paşa’nın sadrazamlık yılları olan 1561-1565 tarihleri arasında hayatta olduğu anlamına gelmektedir.

Neşre hazırladığımız 18 varaklık risâlenin devamında, aynı hatla yazılmış, müellife ait bir Türkçe belâgat çalışması bulunmaktadır. Ahmed b. Yûsuf, bu eserinde, Sultan Murad’a ithâf ettiği risâleyi hatırlattıktan sonra, daha geniş bir kitleye hitap etmek adına eserin Türkçe tercümesini yapma ihtiyacı duyduğundan bahsetmektedir.<sup>5</sup> Yukarıdaki eserden üç yıl sonra 989 yılı Safer ayı sonlarında tamamlandığı belirtilen bu risâlede müellif, kendisini, Selanik’te bulunan Sultan Murad medresesi<sup>6</sup> müderrisi olarak tanıtmaktadır. Netice itibarıyla müellifin çeşitli medreselerde tedris faaliyetleri yürüttüğü, biri Türkçe olmak üzere en az iki eserinin bulunduğu ve XVI. yüzyılın ikinci yarısında hayatta olduğu anlaşılmaktadır.

### B. Nûshaların Tavsîfi

Risâlenin müellif adı açıkça zikredilen tek nüshası, Süleymaniye Kütüphanesi Fatih bölümü 4591 numarada kayıtlıdır. 18 varaklık bu nüshada, metin, kağıda çapraz olarak yazılmıştır. Her sayfada 17 satır bulunmaktadır. Süleymaniye Kütüphanesi kayıtlarına “müellif hattı” olarak geçmiş ise de risâlede bu hususu net bir şekilde gösteren herhangi bir açıklama yoktur. Aksine, nüshanın devamında, müellifin üç yıl sonra kaleme aldığı Türkçe belâgat çalışmasının aynı hatla yazılmış olması ve eser içerisinde bizzat müelliften beklenmeyecek düzeyde yazım yanlışlarının bulunması, nüshanın “müellif hattı” olmadığı ihtimalini güçlendirmektedir.

Araştırmamız esnasında, Süleymaniye Kütüphanesi’nde, müellif ismi bulunmayan iki belâgat risâlesi ile karşılaşmıştır. Yaptığımız inceleme sonucunda, muhtevalarının yukarıdaki nüshayla aynı olduğu tespit edilmiştir. Şu farkla ki, bahsi geçen ana nüsha Sultan Murad’a (III.) ithâf edilmişken, bu ikisi, Sultan Murad’ın babası II. Selim’in sadrazamlarından (Semiz) Ali Paşa’ya ithâf edilmiştir.<sup>7</sup> Bu nüshaların başında veya sonunda müellif ve eserin yazım tarihiyle ilgili herhangi bir bilgi bulunmaması, başlangıçta, yazarının bilinmediği vehmini uyandırır da muhteva aynı olduğundan bu risâleler de Şerif Ahmed b. Yûsuf’a ait kabul edilmiş ve tahkik

<sup>5</sup> Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih Blm. Nr: 4591, 18b-19a. Bu çalışma da tarafımızdan neşre hazırlanmaktadır.

<sup>6</sup> Medresenin bânisi Sultan II. Murad Han’dır. Medrese, pâye bakımından 18 Şevvâl 988/27 Kasım 1580 tarihinde Sahn pâyesinde olmak üzere ellili idi. bk. Baltacı, *a.g.e.*, II, 692.

<sup>7</sup> Buradan anlaşıldığına göre eser önce sadrazama ithâfen yazılmış, ilerleyen yıllarda ise girizgâhında bazı değişiklikler yapılarak bu kez padişaha ithâf edilmiştir.

çalışmamıza dâhil edilmiştir. Netice itibarıyla risâlenin tahkiki bu üç nüsha çerçevesinde yapılmıştır. Âtîf Efendi'de yer alan nüsha (ع), Nuruosmaniye'de yer alan nüsha ise (و) harfi ile belirtilmiştir.

### C. Risâlenin Muhtevası ve İlmî Değeri

Şerîf Ahmed b. Yûsuf, risâlesinde, meânî, beyân ve bedî ilmi konularını muhtasar düzeyde incelemiştir. Yazdığı girizgâhta Sultan Murâd'a (diğer nüshalarda sadrazam Ali Paşa'ya) övgülerde bulunmuştur. Belâgatın üç temel dalından her birinin “fen” başlığı altında ele alındığı risâlede, birinci fen olarak meânî, ikinci fen olarak beyân ve üçüncü fen olarak bedî ilmi konularına yer verilmiştir.

Meânî ilminin tanımıyla başlayan birinci fende; kelâm kavramı tanımlanmış, kelâmın iki kısmını oluşturan haber ve inşâ, birer örnekle açıklanmıştır. Meânî ilminde altı ana konu bulunduğu belirtilerek bunlar “bâb” başlığı altında incelenmiştir. Birinci bâbda “*müsnedün ileyhî hey'âtî*”, ikinci bâbda “*müsnedîn hey'âtî*”, üçüncü bâbda “*müteallikât-ı kelâmın hey'âtî*”, dördüncü bâbda “*fasıl-vasıl ve icâz-itnâb gibi kelâma cüz'leri ve müteallikleri açısından değil kendisi açısından ârız olan hey'ât*”, beşinci bâbda “*yalnızca haberî terkiplere ârız olan hey'ât*” ve altıncı bâbda “*inşâî cümlelerin yan anlamları*” konusu ele alınmıştır.

Beyân ilmini ihtivâ eden ikinci fenne beyân ilminin tarifıyla başlanmış ve bu ilim dalı üç “fasıl” altında incelenmiştir. Birinci fasılda “*teşbih*”, ikinci fasılda “*mecâz*” ve üçüncü fasılda “*kinâye*” konusu çeşitli örneklerle ele alınmıştır. Bedî ilmine ayrılan üçüncü fende ise “*muhasinât-ı ma'nevîyye*” ve “*muhasinât-ı lafziyye*”ye dâhil olan sanatlar, çoğunlukla tanımlarla yetinilerek bazen de âyet ve şiiirlerle istişhâd edilerek işlenmiştir.

Belâgat ilminin hemen hemen bütün konularını 18 varaklık metinde incelemeye çalışan bir risâleden, mevzuları derinlemesine tahlil etmesini ve özgün görüşler sunmasını beklemek elbette zordur. Nitekim risâlede geçen bazı sözlerden net bir şekilde anlaşıldığına göre müellifin amacı, belâgat konularını, bir muhtasar düzeyinde ele almaktır. Bu nedenle müellifin, detaya girmeye müsait pek çok yerde, meselenin çok daha geniş olduğunu fakat bu muhtasar çalışmanın konuları tüm ayrıntılarıyla işlemeye müsade etmeyeceğini belirterek detaylı bilgi isteyenleri daha geniş çaplı eserlere ve şerhlere yönlendirdiği görülmektedir.

Risâle incelendiğinde, Sekkâki'nin (ö. 626/1229) *Miftâhu'l-ulûm*'u ve Kazvîni'nin (ö. 739/1338) *Telhisü'l-Miftâh*'ı gibi kelâm-felsefe ekolüne ait çalışmaların müellif üzerinde derin tesiri olduğu anlaşıl-

maktadır. Risâle boyunca ismi anılan tek belâgat âlimi Sekkâkî'dir. Müellife ait ifâdelerin bir kısmının aynen bir kısmının da küçük değişikliklerle *Miftâh*'ta geçiyor olması, müellifin *Miftâh*'tan ciddi şekilde yararlandığının önemli bir kanıtıdır. Örneğin iltifattan bahsederken Sekkâkî: *والعرب يستكثرون منه، ويرون الكلام إذا انتقل من أسلوب إلى أسلوب*:<sup>8</sup> Risâlede ise *والعرب* kelimesinin yerine *والبلغاء* yazılmış, ifadenin geri kalan kısmı aynen alınmıştır. Yine icâz ve itnâb konusundan bahsederken müellif: *وإذا صادفنا المقام حسنا الكلام و إلا صار الإيجاز عيًّا والإطناب إكثارًا*:<sup>9</sup> *فما صادف من ذلك موقعه حمد وإلا ذم، و* şeklinde bir açıklama yapar. Bu ifade *Miftâh*'ta: *سُمي الإيجاز إذ ذاك عيًّا وتقصيرا والإطناب إكثارًا وتطويلا* şeklinde geçmektedir.<sup>9</sup> Bu tür örneklerin sayısını artırmak mümkündür.<sup>10</sup>

Risâlede doğrudan bir atıfta bulunulmamasına rağmen Kazvî'nin *Telhis*'inden de alıntı yapıldığı ve oldukça benzer ifadelerin kullanıldığı görülmektedir. Örneğin müsnedün ileyhin marifeliğinden bahsedilen bir yerde müellif: *بالإضمار حيث يكون المقام مقام التكلم أو* *الخطاب أو الغيبة. وأصل الخطاب أن يكون لمعين، وإن ترك إلى غيره يكون لنكتة كقوله تعالى: ﴿وَلَوْ تَرَىٰ إِذِ الْمُجْرِمُونَ نَاكِسُوا رُؤُسِهِمْ﴾* كآنه أشار به إلى أنّ حالهم تناهت في الظهور بحيث لا بالإضمار حيث يكون المقام مقام التكلم أو *الخطاب أو الغيبة. وأصل الخطاب أن يكون لمعين، وقد يترك إلى غيره ليعم كل مخاطب، نحو: ﴿وَلَوْ تَرَىٰ إِذِ الْمُجْرِمُونَ نَاكِسُوا رُؤُسِهِمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ﴾*, أي تناهت حالهم في الظهور، فلا يختص به مخاطب *وَأما تعريفه فبالإضمار لأن المقام للتكلم أو الخطاب أو* *الخطاب أو الغيبة. وأصل الخطاب أن يكون لمعين، وقد يترك إلى غيره ليعم كل مخاطب، نحو: ﴿وَلَوْ تَرَىٰ إِذِ الْمُجْرِمُونَ نَاكِسُوا رُؤُسِهِمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ﴾*, أي تناهت حالهم في الظهور، فلا يختص به مخاطب *linde geçmektedir.<sup>11</sup> Müellifin *Telhisü'l-Miftâh*'tan yararlandığı çok açık bir şekilde görülmektedir.*

Bununla birlikte, bir yerde Sekkâkî'nin görüşüne, *Telhis*'ten nakille bile olsa *في نظر* diyerek ihtiyatla yaklaşması, başka bir konuda *أقول* diyerek kendi görüşünü belirtmesi ve bazı konuları gerek *Miftâh*

<sup>8</sup> Sekkâkî, Ebû Ya'kûb Yûsuf b. Muhammed b. Ali, *Miftâhu'l-'ulûm*, (thk. Abdülhamid Hindâvi), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1420/2000, s. 296.

<sup>9</sup> Sekkâkî, *a.g.e.*, s. 388.

<sup>10</sup> Benzer örnekler için krş. *Miftâhu'l-'ulûm*, s. 400, 450, 514, 517 vd.

<sup>11</sup> Kazvîni, Hatîb, *Telhisü'l-Miftâh*, (thk. Nevzat Yanık vdğr.) İstanbul ts. s. 29. Ayrıca bk. s. 67-68, 70, 71, 72, 73, 76, 77, 81, 82 vd.

gerekse *Telhîs*'ten farklı bir şekilde tasnif etmesi, müellifin esere az da olsa bir özgünlük katma gayretinden uzak durmadığını göstermektedir. Örneğin Sekkâkî, kelâmı, haber ve talep olmak üzere iki kısımda incelerken<sup>12</sup> müellif, Kazvîni'de de görüldüğü gibi, kelâmı haber ve inşâ olmak üzere iki kısımda incelemiştir.<sup>13</sup> Ancak inşânın türlerinden bahsederken Kazvîni'nin temennî, istifhâm, emir, nehiy ve nidâ şeklindeki tasnifini<sup>14</sup> benimsememiş; bu noktada, istifhâm, emir, nehiy, temennî, tereccî ve nidâ şeklindeki altılı tasnifi<sup>15</sup> tercih etmiştir. Netice itibarıyla Şerîf Ahmed b. Yûsuf tarafından kaleme alınan bu risâlenin, *Miftâhu'l-'ulûm*, *Telhîsü'l-Miftâh* ve etrâfından istifade edilerek hazırlanmış mütevazı bir belâgat muhtasarı olduğunu söylemek mümkündür.

#### D. Tahkikte İzlenen Yöntem

Eserin mevcut üç nüshasından hiçbirinin müellif hattı olduğuna dair net bir kanıt bulunmadığından, tercihli yöntemle müellif nüshasına en yakın metin ortaya konmaya çalışılmıştır. Daha derli toplu olması sebebiyle Fatih nüshasına öncelik verilmiş olmakla beraber, bu nüshadaki bazı yanlışlar diğerlerinden hareketle düzeltilmiştir. Eserde “yâ” harfiyle yer almış olup günümüzde hemze ile yazılan kelimeler hemzeli olarak yazılmıştır. Köşeli parantez içerisinde alt başlıklar konarak metinden istifadenin kolaylaştırılmasına çalışılmıştır. Risâlede geçen âyet ve hadislerin yerleri tespit edilmiş, şiirler hakkında dipnotta bilgi verilmiştir. Okuyucuya kolaylık sağlamanın amacıyla âyet, hadis ve şiirlerin tamamı harekelenmiştir. Noktalama işaretlerine dikkat edilmiş, önemli yerler harekelenmiştir. Açıklama gerektiren kelimeler dipnotlarda izah edilmiştir. Nüshaların kenarında yer alan açıklayıcı mahiyetteki notlardan/talikât konuya katkı sağladığı düşünülenler aynı sayfanın dipnotuna aktarılmıştır.

<sup>12</sup> Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, s. 251.

<sup>13</sup> bk. Kazvîni, *Telhîsü'l-Miftâh*, s. 13.

<sup>14</sup> Kazvîni, *a.g.e.*, s. 100-113.

<sup>15</sup> bk. Hasan Çelebi, *Hâşiye ale'l-Mutavvel*, Matbaatü'l-Âmire, Dersaadet 1270, s. 398.



**Kaynakça**

**Baltacı**, Cahit, *XV-XVI. Yüzyullarda Osmanlı Medreseleri*, İFAV Yayınları, 2. Basım, İstanbul 2005.

**Durmuş**, İsmail, “Muhtasar”, *DİA*, XXXI, 59.

**Hasan Çelebî**, *Hâşiye ale’l-Mutavvel*, Matbaatü’l-Âmire, Dersaadet 1270.

**Kazvîni**, Hatîb, *Telhîsü’l-Miftâh*, (thk. Nevzat Yanık vdğr.) İstanbul tsz.

**Kütükoğlu**, Bekir, “Murad III”, *DİA*, XXXI, 172.

**Sekkâkî**, Ebû Ya’kûb Yûsuf b. Muhammed b. Ali, *Miftâhu’l-‘ulûm*, (thk. Abdülhamîd Hindâvî), Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 1420/2000.

بسم الله الرحمن الرحيم  
 الحمد لله الذي أحسن كل شيء خلقه ثم هدى  
 وألمهه بيدايع البيان بمقتضى الحال فيما الهدى. والصلوة على محمد  
 وآله وصحبه الطاهرين عن التجسس والردى. ثم السلام على من أتبع  
 الهدى **وبعد** فهذه رسالة في علوم البلاغ مرتبة على ثلاثة فصول  
 الفهم الرسوخة من مخصه الله تعالى بالتعدادات القديسة والكليات  
 الأنسية والنفس الملكية والطبع الملكية وجعل السن العلماء بنشأته  
 منطلقة ورقاب الفضلاء بأعباء عطائه منطوقه وهو الساطان  
 الأعظم والخاقان العظيم مالك رقاب الامم مولى ملوك العرب والعجم  
 السلطان ابن السلطان ابن السلطان **سلطان** ابن سلطان سليمان  
 سلطان سليمان خان لانال جناب جلاله مود الامال ومعاهد الاقبال  
 ومعادن اليمن والكرامة وموطن الامن والسلامة وزاده توفيقا لثورية  
 العلماء ونفوق الفضلاء واعلاء السنن الفاضلة واحياء الرسوم العادلة  
 فان روج هذه المحقرة من لطف كبر وحسن شيمه  
 فهو غاية المسؤل وفيها للمأل **الف**  
**اول** اعلم ان علم

Fatih 4591 no.lu nüshanın ilk sayfası

١٨  
على يد العبد الضعيف  
والله في الآسيف شرفا محمد بن يوسف  
آمنها الله تعالى عن الخوف يوم التلويح والتأسف آمين  
بأخي المستولين المدد بن يوسف بمدرسة ابن سينا في مطبوعه صاحبها الله تعالى  
عن الآفات والبلية بحمد خير الرتبة والمحمد لله وحده والصلوة والسلام على من لا نبي بعده

بسم الله الرحمن الرحيم  
وعلية معاني الآسيف بديع البيان والصلوة والسلام على عبد الذي أتى  
عليه القرآن محمد الذي بعث نبينا من بني عدنان نقدرى بأقصر سورة منه بين  
فصحاء العرب وبلغاء قحطان فجزوا عن المقابلة باللسان إلى المقابلة بالتان  
وعلية آلهم والتابعين لهم باحسان سبب تأليف كتاب أولئك كباد شانهن  
سلطان مراد خان خضر تلرنيك نام شيفيلر زير علم كاعت ده بركتاب تضيف  
امش ايدم اول كتاب عرب دلد عاتر خدر حضرتنه فايد سى اولاد ونغى جهنك  
ديله كرك بوكتاب اولادك بر وجه اختصار لسان تركي يترجمه  
ايدم تاكده عاتر ناسه فايد سى عام وشاكو  
اولوب باوشاه خضر تلرنيك

Fatih 4591 no.lu nüshanın son sayfası (Risalenin tercümesinin ilk sayfasıyla beraber)

## رسالة في علوم البلاغة

بسم الله الرحمن الرحيم<sup>١</sup>

الحمد لله الذي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ ثُمَّ هَدَى، وَأَلْهَمَهُ بَدَائِعَ الْبَيَانِ بِمَقْتَضَى الْحَالِ فِيمَا اهْتَدَى، وَالصَّلَاةَ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ وَصَحْبِهِ الطَّاهِرِينَ عَنِ الرِّجْسِ وَالزُّدَى، ثُمَّ السَّلَامَ عَلَى مَنْ اتَّبَعَ الْهُدَى، وَيَعُدُّ، فَهَذِهِ رِسَالَةٌ فِي عِلْمِ الْبَلَاغَةِ مَرْتَبَةٌ عَلَى ثَلَاثَةِ فَنُونٍ، أَلْفَتْهَا لِرِسْمِ خِدْمَةِ مَنْ خَضَعَهُ اللَّهُ تَعَالَى بِالسَّعَادَاتِ الْقُدْسِيَّةِ وَالْكَرَامَاتِ الْأَنْسِيَّةِ وَالنَّفْسِ الْمَلِكِيَّةِ وَالطَّبَعِ الْمَلِكِيَّةِ وَجَعَلَ أَلْسُنَ الْعُلَمَاءِ يَنْشُرُ ثَنَاءَهُ مَنْظُوعَةً وَرِقَابَ الْفَضْلَاءِ بِأَعْبَاءِ عَطَائِهِ مَتَطَوِّقَةً، وَهُوَ السُّلْطَانُ الْأَعْظَمُ وَالْخَاقَانُ الْمَعْظَمُ مَالِكُ رِقَابِ الْأُمَمِ مَوْلَى مَلُوكِ الْعَرَبِ وَالْعَجَمِ، السُّلْطَانُ ابْنُ السُّلْطَانِ ابْنِ السُّلْطَانِ سُلْطَانُ مَرَادٍ<sup>٢</sup> ابْنِ سُلْطَانِ سَلِيمِ بْنِ سُلْطَانِ سُلَيْمَانَ خَانَ، لِأَزَالِ جَنَابِ جَلَالِهِ مَوْرِدِ الْأَمَالِ وَمِعَاهِدِ الْإِقْبَالِ وَمِعَادِنِ الْيُمْنِ وَالْكَرَامَةِ وَمَوَاطِنِ الْأَمْنِ وَالسَّلَامَةِ، وَزَادَهُ تَوْفِيقًا لِتَرْبِيَةِ الْعُلَمَاءِ وَتَقْوِيَةِ الْفَضْلَاءِ وَإِعْلَاءِ السُّنَنِ الْفَاضِلَةِ وَإِحْيَاءِ الرُّسُومِ الْعَادِلَةِ، فَإِنَّ رَوْحَ هَذِهِ الْمُحَقَّرَةِ مِنْ لَطْفِ كَرَمِهِ وَحَسَنِ شَيْبِهِ فَهُوَ غَايَةُ الْمَسْئُولِ وَنَهَايَةُ الْمَأْمُولِ.

### الفن الأول: في علم المعاني

إِعْلَمُ أَنَّ عِلْمَ الْمَعَانِي عِلْمٌ بَاخِثٌ عَنِ التَّرَاكِيِبِ الْعَرَبِيَّةِ مِنْ حَيْثُ الدَّلَالَةُ بِحَيْثُ هَيْئَاتُهَا عَلَى الْمَعَانِي الزَّائِدَةِ عَلَى الْمَعْنَى الْأَصْلِيَّةِ مِطَابَقَتَهُ<sup>٣</sup> لِمَقْتَضَى<sup>٤</sup> الْمَقَامِ، وَبَلَاغَةُ الْكَلَامِ هِيَ تِلْكَ الْمِطَابَقَةُ، وَبَلَاغَةُ الْمُتَكَلِّمِ تَطْبِيقُ تِلْكَ الْهَيْئَاتِ لِلْمَقَامِ مَعَ فَصَاحَةِ الْكَلَامِ وَهِيَ<sup>٥</sup> سَلَاةٌ وَجَرِيَانَةٌ عَلَى أَسْصِلِ اللُّغَةِ مَعَ وَضُوحِ مَعْنَاهُ.<sup>٦</sup>

<sup>١</sup> وبعده في (ن): "وتوكلت على الحي الكريم"

<sup>٢</sup> في (ع): علم

<sup>٣</sup> يعني سلطان مراد الثالث. هو السلطان الثاني عشر من سلاطين الدولة العثمانية. ولد عام ١٥٤٦م وتوفي ١٥٩٥ ميلاديا. وتولى الخلافة عام ١٥٧٤ بعد وفاة أبيه حتى وفاته ١٥٩٥ ميلاديا.

<sup>٤</sup> في (ع) و (ن): بحسب

<sup>٥</sup> في (ع) و (ن): المطابقة

<sup>٦</sup> في (ع): بمقتضى

<sup>٧</sup> في (ن): فصاحة الكلام

<sup>٨</sup> الكلام الذي لا يقصد فيه ما يناسب المقام بل اقتصر على المعنى الوضعي يعدّ عند البلغاء من أصوات الحيوانات. ثم البلاغة إذا كانت بحيث لا يقدر أحد عليها في العادة يسمى إعجازا كالبلاغة القرآنية.

## [في الكلام]

ثم الكلام - وهو ما يفيد فائدة يصح السكوت عليها - إما إخبار: وهو ما لنسبته خارج قصد تطبيق تلك النسبة له نحو: "زيد قائم" وإما إنشاء: وهو ما أحدث المتكلم نسبته ولا خارج لها<sup>٩</sup> نحو: "أزِيدُ قائم؟" وغير ذلك من مثل "أضرب" "لأضرب".

والإخبار إما أن يقصد منه فائدة الخبر: وهو قصد إفادة مفهومه للمخاطب كقولك: "زيد قائم" لمن لا يعلم قيامه، أو يقصد منه لازم فائدة الخبر: وهو قصد المتكلم إفادة علمه بمفهوم الكلام للمخاطب كقولك لمن أعطاه المَلِكُ درهمًا وَقَبَّضَهُ: "أعطاك المَلِكُ خمسة آلاف درهم" للإعلام بأنه عَلِمَ تلك القضية.

ثم الكلام مركَّب من مسند إليه ومسند، وله أيضا متعلقات أخرى خارجة عن نفسه، والمعاني الزائدة إما أن يقصد باعتبار هيئات المسند إليه أو باعتبار هيئات المسند أو باعتبار هيئات سائر المتعلقات. هذا هو المعاني الزائدة المشتركة بين الإنشاء والإخبار.

ثم للكلام المطلق من حيث هو مطلق ولخصوص الكلام الخبري من حيث أنه خبري ولخصوص الكلام الإنشائي من حيث أنه إنشائي معاني زائدة يُقصدُها المتكلم من هيئاتها بتطبيقها للمقام. فينحصر<sup>١٠</sup> دَوَالُ المعاني الزائدة التي يُنحَتُّ عنها في علم المعاني في ستة أنواع. فنحن نُبيِّنُ كل نوع منها في باب على حدة.

## الباب الأول: في بيان هيئات المسند إليه

## [حذف المسند إليه]

أما حذفه بعد قيام القرينة عليه فَلِضِيْقِ المقام كقول الصيَّاد: "غزال!" أي "هذا غزال!"، وكقول المستهل: "الهلال!" أي "هذا هلال!"، أو للاحتراز عن العبث في الظاهر بناء على القرينة، أو تخييل التعويل على شهادة العقل دون اللفظ كقوله: قَالَ لِي كَيْفَ أَنْتَ؟ قُلْتُ: عَلِيلٌ<sup>١١</sup>، أي "قلت أنا عليل"،

<sup>٩</sup> في (ع): النسبة الذهنية

<sup>١٠</sup> في (ع) و (ن): "نسبة المتكلم بدون تطبيقه إلى الخارج" مكان "المتكلم نسبته ولا خارج لها".

<sup>١١</sup> في (ع) و (ن): ثلاثة

<sup>١٢</sup> في (ع) و (ن): فانحصر

<sup>١٣</sup> البيت من الخفيف و شرطه الثاني: سَهْرٌ دَائِمٌ وَحُزْنٌ طَوِيلٌ. ورد البيت بلا نسبة في دلائل الإعجاز للجرجاني ص ٢٣٨؛ و مفتاح العلوم للسكاكي ص ٢٦٦؛ والإيضاح للقزويني ص ٣٢/١؛ وعروس الأفراح للسبكي ص ٧٧/١، ٢٦٦، ٣٤/٢ وذكر

أو لتطهير اللسان عنه أو عكسه، أو للحياء من التصريح به، و منه قول عائشة رضي الله عنها: "مَا رَأَى مِنِّي وَمَا رَأَيْتُ مِنْهُ"<sup>١٤</sup> أو إمكان الإنكار عند الحاجة، أو امتحان تنبه السامع عند القرينة أو مقدار تنبهه، أو التنبيه على فطنته والاحتراز عن نسبته إلى الغباوة أو تكثير الفائدة باحتمال أمرين كقوله تعالى: ﴿فَصَبِّرْ بِجَمِيلٍ﴾<sup>١٥</sup> و ﴿طَاعَةَ مَغْرُوفَةٍ﴾<sup>١٦</sup>، أو لمحافظة السجع أو الوزن أو القافية أو لاتباع الاستعمال الوارد على تركه أو ترك نظائره. وقد يُحذف لفخامة شأنه أو فظاعته إشعاراً بأنه لا يمكن إجراؤه على اللسان أو لاجتماع هذه الأمور ثناءً وثلاثاً ورباعاً وغير ذلك.

#### [ذكر المسند إليه]

وأما ذكره فلأنه الأصل مع عدم الصارف عنه ولزيادة التقرير والاحتياط لِقَلَّةِ الوثوق بالقرائن ولعدم تمكّن السامع من إنكار التنبيه<sup>١٧</sup> له أو للاستلذاذ أو التبرك أو التعجب أو التعظيم أو الإهانة أو بسط الكلام للافتخار والابتهاج<sup>١٨</sup> والافتراض<sup>١٩</sup> لإصغاء السامع كقوله تعالى: ﴿هِيَ عَصَائِي﴾<sup>٢٠</sup> أو التعريض بغباوة السامع أو للتهويل أو للإشهاد<sup>٢١</sup> في قضية. هذا كله مع قيام القرينة على الحذف. وإذا لم يوجد قرينة يجب ذكره، فلا حاجة إلى مرجح آخر.

#### [تعريف المسند إليه]

وأما تعريفه فلإفادته أتم فائدة، وهو على وجوه:

في الهامش قول الأستاذ محمود شاكر: "البيت مشهور غير منسوب"؛ وشرح أبيات التلخيص والمختصر لمصطفى عصام الدين ص ٣٠؛ والقول الجيد لمحمد ذهني ص ٦٨.

<sup>١٤</sup> الحديث النبوي ورد في ابن ماجه: كتاب الطهارة ٢١٧/١ رقم الحديث ٦٦٢. ولفظ ابن ماجه: "ما نظرت أو ما رأيت فرج رسول الله قط."

<sup>١٥</sup> سورة يوسف: ١٨/١٢.

<sup>١٦</sup> سورة النور: ٥٣/٢٤.

<sup>١٧</sup> في (ع) و (ن): التنبه

<sup>١٨</sup> في (ع) و (ن): للابتهاج

<sup>١٩</sup> في (ن): للافتراض

<sup>٢٠</sup> سورة طه: ١٨/٢٠.

<sup>٢١</sup> في (ع): للاشهاد

## [تعريف المسند إليه بالإضمار]

بالإضمار حيث يكون المقام مقام التكلم أو الخطاب أو الغيبة. وأصل الخطاب أن يكون لمعين، وإن ترك إلى غيره يكون لنكتة كقوله تعالى: ﴿وَلَوْ تَرَىٰ إِذِ الْمُجْرِمُونَ نَاكِسُوا رُءُوسِهِمْ﴾<sup>٢٢</sup> كأنه أشار به إلى أن حالهم<sup>٢٣</sup> تناهت في الظهور بحيث لا يختص به مخاطب دون مخاطب.

## [تعريف المسند إليه بالعلمية]

وبالعلمية لإحضاره بعينه في ذهن السامع ابتداءً باسم مختص به أو للتعظيم أو للإهانة أو التبرك أو الاستلذاذ أو الكناية أو التفاؤل أو التطير أو التسجيل على السامع أو إيقاع المخاطب في المسرة نحو: "سعد وسعيد!" أو في المساءة نحو: "سفاك!" و "سفاح!" أو التنبيه<sup>٢٤</sup> على غباوته بأنه لا يتعين المسند إليه عنده إلا باسمه الذي يخصه<sup>٢٥</sup> وغير ذلك مما يناسب لمقام العلمية.

## [تعريف المسند إليه بالأسماء الموصولة]

وبالموصول لعدم علم المخاطب بالأحوال المختصة به سوى الصلة كقولك: "الذي كان معنا أميس رجلاً عالم"، أو استهجان التصريح باسمه أو زيادة التقرير أي تقرير الغرض المسوق له الكلام أو تقرير المسند أو المسند إليه كقوله تعالى: ﴿وَرَأَوْدُهُ الَّتِي هُوَ فِي بَيْتِهَا عَنْ نَفْسِهِ﴾<sup>٢٦</sup> وهذا يصح<sup>٢٧</sup> أن يكون مثالا للاستهجان ولكل من التقريرات الثلاثة أو التفيخيم نحو: ﴿فَعَشِيَهُمْ مِّنَ الْيَمِّ مَا غَشِيَهُمْ﴾<sup>٢٨</sup> أو التحقير أو التهكم أو الإخفاء أو تشويق السامع أو توجيه ذهنه إلى الخبر أو الإيحاء إلى علة إسناد الخبر إلى المبتدأ وربطه به سواء كانت علة لثبوت<sup>٢٩</sup> الخبر في نفس الأمر أو لا، نحو:

<sup>٢٢</sup>سورة السجدة: ١٢/٣٢.

<sup>٢٣</sup>في (ع): حالهم

<sup>٢٤</sup>في (ن): التنبيه

<sup>٢٥</sup>في (ع) و (ن): يختص به

<sup>٢٦</sup>سورة يوسف: ٢٣/١٢.

<sup>٢٧</sup>في (ع) و (ن): يصلح

<sup>٢٨</sup>سورة طه: ٧٨/٢٠.

<sup>٢٩</sup>في (ع): الثبوت

﴿إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِي سَيَدْخُلُونَ جَهَنَّمَ دَاخِرِينَ﴾<sup>٣٠</sup> ثم يتفرع على هذا الایماء التعريض بتعظيم شأن الخبر نحو:

إِنَّ الَّذِي سَمَكَ السَّمَاءَ بَنَى لَنَا بَيْتًا دَعَائِمُهُ أَعَزُّ وَأَطْوَلُ<sup>٣١</sup>

أو شأن غيره نحو: ﴿الَّذِينَ كَذَّبُوا شُعَيْبًا كَانُوا هُمُ الْخَاسِرِينَ﴾<sup>٣٢</sup> أو الإهانة أو الاستلذاذ أو التبرك أو إيقاع المسرة في المخاطب أو المساءة أو البغض أو الحب أو تطيب القلب أو غير ذلك مما لا يُحصى كثيرة مما يناسب بمفهوم الصلة. هذا كله بالنسبة إلى شأن الخبر أو غيره كما في تعريض التعظيم. وقد يجعل ذلك الإیماء ذريعة إلى تحقيق الخبر نحو:

إِنَّ التِّيَّ ضَرَبَتْ بَيْتًا مُهَاجِرَةً بِكُوفَةٍ الْجُنْدِ غَالَتْ وَدَهَا غُولُ<sup>٣٣</sup>

وقد يجعل ذريعة إلى التنبيه على الخطأ نحو:

إِنَّ الَّذِينَ تَرَوْنَهُمْ إِخْوَانَكُمْ يَشْفِي غَلِيلَ صُدُورِهِمْ أَنْ تُضْرَعُوا<sup>٣٤</sup>

وقد يقصد بالموصول الترغيب أو التنفير أو الحث على التعظيم أو التحقير أو الترحم أو البغض أو الحب أو التأمل أو نحو ذلك مما لا يُحصى.

#### [تعريف المسند إليه بأسماء الإشارة]

وبالإشارة لانحصار طريق التعيين فيها أو لتمييزه أكمل تمييز<sup>٣٥</sup> أو إظهار العناية بكمال التمييز<sup>٣٦</sup> أو التنبيه على غباوة السامع أو ادعاء أنّ الشيء لا يتميّز عنده إلا بالحس أو التهكم أو بيان حاله في القرب والبعد والتوسط إذ به يحصل كمال التمييز، وقد يعتبر القرب في الرتبة تحقيرا كقوله تعالى:

<sup>٣٠</sup>سورة المؤمن: ٦٠/٤٠.

<sup>٣١</sup>البيت من الكامل للفرزدق، يفتخر ببيته في تميم على جرير. انظر إلى ديوانه، ٢٠٩/٢؛ وورد في مفتاح العلوم للسكاكي، ص ٢٧٥؛ والقول الجيد لمحمد ذهني، ص ٧٦.

<sup>٣٢</sup>سورة الأعراف ٩٢/٨.

<sup>٣٣</sup>البيت من البسيط لعبدة بن الطيب العبشمي. انظر إلى ديوانه ص ٥٩؛ ومفتاح العلوم للسكاكي ص ٢٧٥؛ والإيضاح للقرظيني ٣٨/١؛ وشرح أبيات التلخيص والمختصر لمصطفى عصام الدين ص ٣٤؛ والقول الجيد لمحمد ذهني ص ٧٨.

<sup>٣٤</sup>البيت من الكامل لعبدة بن الطيب في شعره ص ٤٨؛ ومفتاح العلوم للسكاكي، ص ٢٧٥؛ والإيضاح للقرظيني، ٣٧/١؛ وعروس الأفراح للسبكي، ٢٨٠/١؛ والقول الجيد لمحمد ذهني، ص ٧٨.

<sup>٣٥</sup>في (ن): لتمييزه أكمل تميز

<sup>٣٦</sup>في (ن): تمييز



﴿أَهَذَا الَّذِي بَعَثَ اللَّهُ رَسُولًا﴾<sup>٣٧</sup> أو تعظيما نحو: ﴿رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا﴾<sup>٣٨</sup> و ﴿إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمٌ﴾<sup>٣٩</sup> والبعد فيها تعظيما نحو: ﴿أَلَمْ ذَلِكَ الْكِتَابُ﴾<sup>٤٠</sup> أو تحقيرا نحو: "ذلك اللعين"، أو التنبيه بتوصيف اسم الإشارة بما يناسب الخبر على أن المسند إليه جدير بالخبر بسبب تلك الأوصاف نحو: ﴿الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ﴾<sup>٤١</sup> إلى قوله ﴿أُولَئِكَ عَلَى هُدًى﴾<sup>٤٢</sup> أو التنبيه على كمال فطنة المخاطب وتُغِدُّ غور إدراكه بأنَّ غير المحسوس عنده كالمحسوس، أو الإيماء إلى أنَّ المسند إليه جلي لا يخفى على أحد من ذوي البصر والبصيرة، أو ادعاء أنه ظهر ظهور المحسوس أو اختص بحكم بديع الشأن فلا يغيب عن المخاطب فكأنه نُضِبُ العين كما في قوله:

كَمْ عَاقِلٍ عَاقِلٍ أَغْيَتْ مَدَاهِبُهُ  
وَجَاهِلٍ جَاهِلٍ تَلَقَّاهُ مَزْرُوقًا<sup>٤٣</sup>

[تعريف المسند إليه باللام]

وباللام للإشارة إلى الحقيقة نحو: ﴿وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ﴾<sup>٤٤</sup> أو للاستغراق نحو: ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ﴾<sup>٤٥</sup> وهو استغراق حقيقي، وقد يكون للاستغراق العرفي نحو: "جَمَعَ الْأَمِيرُ الصَّاعَةَ"، أي صاعقة بلده أو مملكته، أو للإشارة إلى معهود بين المتكلم والمخاطب. وقد يكون<sup>٤٦</sup> لواحد باعتبار معهوديته<sup>٤٧</sup> في الذهن كقولك: "أَدْخُلِ السُّوقَ"، حيث لا سوق معهود بينهما<sup>٤٨</sup>، وهذا في المعنى كالنكرة.

<sup>٣٧</sup>سورة الفرقان: ٤١/٢٥.

<sup>٣٨</sup>سورة آل عمران: ١٩١/٣.

<sup>٣٩</sup>سورة الاسراء: ٩/١٧.

<sup>٤٠</sup>سورة البقرة: ٢-١/٢.

<sup>٤١</sup>سورة البقرة: ٣/٢.

<sup>٤٢</sup>سورة البقرة: ٥/٢.

<sup>٤٣</sup>البيت من البسيط لابن الراوندي. ورد البيت في مفتاح العلوم للسكاكي ص ٢٩٤؛ والإيضاح للقزويني ٦٩/١؛ وعروس الأفرح للسبكي ٥٣/١؛ والمصباح لابن مالك، ص ١١٤؛ وشرح أبيات التلخيص والمختصر لمصطفى عصام الدين ص ٤٨؛ والقول الجيد لمحمد ذهني ص ١١٧.

<sup>٤٤</sup>سورة الانبياء: ٣٠/٢١.

<sup>٤٥</sup>سورة العصر: ٢/١٠٣.

<sup>٤٦</sup>في (ن): يأتي

<sup>٤٧</sup>في (ع): عهديته

<sup>٤٨</sup>في (ع): "حيث العهد بينهما" مكان "حيث لا سوق معهود بينهما".

## [تعريف المسند إليه بالإضافة]

وبالإضافة، إذ لا طريق أحصر سواه إلى إحضاره في ذهن السامع أو لأن في الإضافة حصول مطلوب آخر مع الاختصار مثل أن تغني عن التفصيل المتعذر أو الأولى تركه بجهة من الجهات كالتعسير والإملال وضيق الوقت واشتمال الأسماء على ثقل أو كراهة سمع أو صلاحية تطير وكاستهجان التصريح بنسبة الفعل القبيح إلى صريح أسمائهم واقتضاء التفصيل تقديم بعض على بعض موجب للعداوة أو أذى خاطر أو لأن فيها مع اختصار الطريق اعتباراً لطيفاً مجازياً كقوله:

إِذَا كَوَّكِبَ الْحَوْفَاءِ [لَاخِ بِسُخْرَةٍ      شَهِيلٌ أَدَاعَتْ غَزْلَهَا فِي الْقَرَائِبِ] <sup>٤٩</sup>

أو لاعتبارات أخرى مثل أن يتضمّن نوع تعظيم للمضاف أو المضاف إليه أو غيرهما أو نوع تحقير كذلك <sup>٥٠</sup> أو إدخال <sup>٥١</sup> مسرة أو مساءة أو حب أو بغض أو ترحم، أو أن يتضمّن نوع استلذاذ أو تبرك أو ابتهاج أو تحزن أو استهزاء. وقد يقال: قد يكون لإفادة <sup>٥٢</sup> الجنسية والتعميم كقولهم: <sup>٥٣</sup> يَدُلُّكَ عَلَى خُزَامِي الْأَرْضِ النَّفْحَةُ مِنْ رِيحِهَا. <sup>٥٤</sup>

## [تنكير المسند إليه]

وأما تنكيره فللقصر إلى الأفراد شخصاً أو نوعاً أو لأنّ المتكلم لا يعرف منه إلا ذلك القدر إما حقيقة أو ادعاءً كقوله تعالى: ﴿هَلْ نُنَدِّكُمْ عَلَى رَجُلٍ يُبَيِّنُكُمْ﴾ <sup>٥٥</sup> أو لأنه لا يمكن أن يعرف السامع إلا بهذا المقدار أو لمانع من التعيين أو لإيهام بلوغه إلى حيث لا يكتنه، وذلك إما لحقارته أو لعظمته، ويحتملها قوله تعالى: ﴿إِنِّي أَخَافُ أَنْ يَمَسَّكَ عَذَابٌ مِنَ الرَّحْمَنِ﴾ <sup>٥٦</sup> وقد يقال لكثرتة وقلّته وبينهما قليل من التفاوت.

<sup>٤٩</sup> البيت من الطويل وهو ورد في مفتاح العلوم للسكاكي بلا نسبة، انظر ص ٢٨١.

<sup>٥٠</sup> أي إما للمضاف أو للمضاف إليه أو غيرهما.

<sup>٥١</sup> في (ن): لإدخال

<sup>٥٢</sup> في (ع): "تكون الإفادة" مكان "يكون لإفادة".

<sup>٥٣</sup> في (ن): تدلك

<sup>٥٤</sup> في (ع) و (ن): رائحتها

<sup>٥٥</sup> سورة سبأ: ٧/٣٤.

<sup>٥٦</sup> سورة مريم: ٤٥/١٩.

## [تعقيب المسند إليه بالتوابع]

وأما تعقيقه بالتوابع فترتب الفائدة، لأنها تفيد زيادة تقييد إما بالوصف فلكونه مبيّنًا له كاشفا عن معناه كقولك: "الْجِسْمُ الطَّوِيلُ الْغَرِيضُ الْعَمِيقُ يَخْتَأِجُ إِلَى فَرَاغٍ يَشْغَلُهُ" أو مخصصًا<sup>٥٧</sup> نحو: "زيد التاجر جاء" أو مدحًا أو ذمًا أو تأكيدًا نحو: "أمس الدابر كان يومًا مباركًا". وقد يكون الوصف لبيان المقصود وتفسيره، ومنه قوله تعالى: ﴿وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ﴾<sup>٥٨</sup>.

وإما بالتأكيد فلمجرد التقرير أو دفع توهم التجوُّز أو السهو أو النسيان أو خلاف الشمول.

وإما بالبيان فلإيضاح ولو لمعنى<sup>٥٩</sup> ضمنّي كقوله تعالى: ﴿لَا تَتَّخِذُوا الْهَيْنِ آثِنِينَ﴾<sup>٦٠</sup>.

وإما بالبدلية<sup>٦١</sup> فلنتية تكرير الحكم وذكر المقصود بعد التوطئة<sup>٦٢</sup> لزيادة التقرير والإيضاح، والبدل الغلط لا يقع في كلام فصيح.

وإما بالعطف فللتفصيل مع اختصار ومع كون المسند إليه مقصودًا بالأصالة في الحكم، فالتفصيل إما لما دخل عليه العاطف فبذكر<sup>٦٣</sup> الواو أو يكفيه<sup>٦٤</sup> إسناد الحكم إليه إما بالتعقيب فبذكر<sup>٦٥</sup> "الفاء"<sup>٦٦</sup> أو بالتراخي فبذكر<sup>٦٧</sup> "ثم" أو بالتدرج<sup>٦٨</sup> فبذكر<sup>٦٩</sup> "حتى" أو لردّ السامع عن الخطأ في الحكم إلى الصواب كقولك: "جاءني زيد لا عمرو" لمن في اعتقاده أنّ زيدًا جاءك دون عمرو، أو لصرف الحكم عن محكوم عليه<sup>٧٠</sup> إلى آخر كقولك: "جاءني زيد بل عمرو"، أو لإرادة<sup>٧١</sup> الشك فيه كقولك:

<sup>٥٧</sup> في (ع) و (ن): مخصصا إياه

<sup>٥٨</sup> سورة الأنعام: ٣٨/٦.

<sup>٥٩</sup> في (ع): بمعنى

<sup>٦٠</sup> سورة النحل: ٥١/١٦.

<sup>٦١</sup> في (ع) و (ن): بالبدل

<sup>٦٢</sup> في (ن): التوجيه

<sup>٦٣</sup> في (ع): فيذكر

<sup>٦٤</sup> في (ع) و (ن): في كيفية

<sup>٦٥</sup> في (ع): فيذكر

<sup>٦٦</sup> في (ن): الواو

<sup>٦٧</sup> في (ع): فيذكر

<sup>٦٨</sup> في (ع): التدرج

<sup>٦٩</sup> في (ع): فيذكر

<sup>٧٠</sup> في (ع): المحكوم له

"جاءني زيد أو عمرو"، أو التشكيك كقولك: "جاءني إما زيد وإما عمرو"، أو الإبهام أو التخيير أو الإباحة أو لإرادة التفسير صراحة كقولك: "جاءني أخوك" أي زيد على ما اختاره السكاكي<sup>٧٢</sup> من أن أي حرف عطف.

#### [تجريد المسند إليه عن التوابع]

وأما تجريده عن التوابع فلضد ما ذكر من فوائد التوابع.

#### [تعقيب المسند إليه بضمير الفصل]

وأما تعقبه بضمير الفصل فلقتصر المسند إليه<sup>٧٣</sup> كقولك: "زيد هو المنطلق".

#### [تقديم المسند إليه]

وأما تقديمه فلكونه أهم، ووجه الأهمية إما لأن أصله التقديم ولا مقتضى للعدول، وإما لأنه ضمير الشأن والقصة، وإما لأن في تقديمه تشويقاً للسامع إلى الخبر ليتمكن في ذهنه إذا أورد وهو إحدى خواص تراكيب الأخبار في باب الذي وهو السبب في التزام تأخير الخبر في هذا الباب وامتناع الإخبار عن ضمير الشأن، وإما لأن يتقوى إسناد الخبر إليه على الظاهر، وإما لتعجيل المسرة أو المساءة أو غير ذلك مما مر من أمثاله، وإما لأن كونه متصفاً بالخبر هو المطلوب لا نفس الخبر كما إذا قيل لك: "كيف الزاهد؟" فتقول: "الزاهد يشرب ويَطْرَب"، وإما لتوهم أنه لا يزول عن خاطر أو أنه يستلذ منه فهو إلى الذكر أقرب، وإما لأن التقديم ينبئ عن التعظيم. وقد يقدم ليفيد تخصصه بالخبر العقلي قال السكاكي: "وإما لأنه يفيد زيادة تخصيص"<sup>٧٤</sup>، وفيه نظر.

#### [تأخير المسند إليه]

وأما تأخيره فهو إذا اشتمل المسند على وجه من وجوه التقديم كما ستعرفه. وقد يؤخر لسبب في نفسه بلا نظر إلى ما يقتضي تقديم المسند مثل كون اسمه مما يتطير به وكالقصد إلى استحقاره أو كونه قليل الحضور في الذهن وغير ذلك.

<sup>٧١</sup> في (ع) و (ن): إيراد

<sup>٧٢</sup> انظر إلى مفتاح العلوم للسكاكي، ص ٢٨٦. هو أبو يعقوب سراج الدين يوسف بن أبي بكر بن محمد السكاكي الخوارزمي الحنفي، المتوفى سنة ١٢٢٩/٦٢٦. عالم بالعربية والأدب. مولده ووفاته بخوارزم. انظر لترجمته: بغية الوعاة للسيوطي ٣٦٤/٢؛ و معجم المؤلفين لكحالة ٢٨٢/١٣؛ و الأعلام للزركلي ٢٩٤/٩.

<sup>٧٣</sup> في (ع): عليه

<sup>٧٤</sup> انظر إلى مفتاح العلوم للسكاكي، ص ٢٩٢.

## [قصر المسند إليه على المسند]

وأما قصره على المسند فلأنَّ السامع له حكم مشوب بصواب و خطأ و أنت تريد تقرير صوابه و نفي خطئه.

إِغْلَمَ أَنَّ الْقَصْرَ ثَلَاثَةٌ<sup>٧٥</sup> أَنْوَاعٍ:

- (١): قصر قلب كقولك: "ما جاءني إلا زيد" لِمَن يعتقد أن الجائي عمرو لا زيد، وأنت إذا أوردت القصر فقد قَرَرْتَ صوابه وهو اعتقاد المجيء مطلقاً ونفيته خطأً وهو تعيينه لعمرو.
- (٢): وقصر أفراد كالمثال المذكور للمعتقد مجيء زيد وعمرو معاً فإنك قد قَرَرْتَ به صوابه وهو اعتقاد المجيء مطلقاً ونفيته عنه خطأً وهو اعتقاد ثبوته لهما معاً بتخصيصك بزيد.
- (٣): وقصر تعيين كالمثال المذكور أيضاً لِمَن يعتقد ثبوت المجيء و يتردد في الجائي وأنت قد نفيته به خطأً أيضاً وهو التردد وإطلاق الخطأ على التردد تسامح لا بأس به.

ثم اغْلَمَ أَنَّ الْقَصْرَ لَا يَخْتَصُّ بِقَصْرِ الْمَسْنَدِ إِلَيْهِ عَلَى الْمَسْنَدِ بَلْ قَدْ يَقْصِدُ قَصْرَ الْمَسْنَدِ عَلَى الْمَسْنَدِ إِلَيْهِ، بَلْ لَهُ شَبُوحٌ بِجَمِيعِ<sup>٧٦</sup> مُتَعَلِّقَاتِ الْكَلَامِ. فَلَا بَأْسَ فِي أَنْ نُشِيرَ إِلَيْهِ إِشَارَةً خَفِيَّةً عَلَى وَجْهِ الْإِطْلَاقِ طَرَحًا لِمُؤَنَةِ ذِكْرِهِ فِي عِدَّةٍ مِنَ الْأَبْوَابِ أَوْ جَعَلَهُ بَابًا عَلَى حِدَّةٍ عَلَى مَا جَعَلَهُ السَّكَاكِيُّ.

اعلم أنَّ حاصل معنى القصر راجع إلى تخصيص الموصوف بوصف دون وصف كقولك: "زيد شاعر لا منجم" لِمَن يعتقد شاعرًا أو منجمًا أو كقولك: "زيد قائم لا قاعد" لِمَن يتوهم زيدًا على أحد الوصفين من غير ترجيح. والأول قصر أفراد والثاني قصر تعيين، أو بوصف مكان آخر كقولك لِمَن يعتقد زيدًا منجمًا لا شاعرًا: "ما زيد إلا شاعر". ويسمى هذا قصر قلب أو إلى تخصيص الوصف بموصوف على هذه الوجوه الثلاثة.

## [طرق القصر]

وللقصر طرقٌ أربعة:

أحدها: طريق العطف كما تقول: "زيد شاعر لا منجم" أو "ما زيد منجم بل شاعر". هذا في قصر الموصوف على الصفة، وتقول في قصر الصفة على الموصوف: "ما عمرو شاعر بل زيد" أو

<sup>٧٥</sup>في (ع): على ثلاثة

<sup>٧٦</sup>في (ع): لجميع

"زيد شاعر لا عمرو" أو "لا غير" أو "ليس غير" أو "ليس إلا"، وكلمة "غير" تقوم مقام "إلا" في هذا الباب.

وثانيها: النفي والاستثناء كقولك: "ليس زيد إلا شاعرًا" أو "ما زيد إلا شاعرًا" أو "إن زيدًا إلا شاعر".

وثالثها: استعمال "إنما" كقولك: "إنما زيد جاء".

ورابعها: التقديم كما تقول: "أنا سعيث في حاجتك" و"تميمي أنا" و"زيدًا ضربت".

وفي استعمال هذه الطرق وتمييز ما بينهما<sup>٧٧</sup> في إفادة القصر تفاصيل كثيرة ودقائق جمّة. من أراد الوقوف عليها فليرجع إلى المفتاح.

ثم القصر إمّا حقيقي أو عرفي. وكل واحد منهما إمّا بحسب الحقيقة أو الادعاء.

#### [إخراج المسند إليه على خلاف مقتضى الظاهر]

واعلم أنّ هذه المذكورات<sup>٧٨</sup> إنما هي على إخراج المسند إليه على مقتضى ظاهر<sup>٧٩</sup> الحال. وقد يخرج لا على مقتضى الظاهر، فينزل منزلة ما ذكر في كل واحد من الإيرادات مع أنه في الحقيقة ليس كذلك، فيورد بناءً على هذا التنزيل ما يناسبه من التراكيب، فلنذكر عدة منها حتى تقيس الباقي عليها:

#### [وضع اسم الإشارة موضع الضمير]

منها: أنهم يضعون<sup>٨٠</sup> اسم الإشارة موضع الضمير<sup>٨١</sup> لكمال العناية بتمييزه إمّا لاختصاصه بحكم بديع الشأن كقوله: "هذا الذي ترك الأوهام حائرة"، وإمّا لقصد التهكم بالسامع كما إذا كان فاقد البصر، أو لم يكن ثمة مشار إليه أصلاً، أو الإنباء عن كمال بلاذته بأنه لا يميّز بين المحسوس بالبصر وبين غيره، أو عن كمال فطانتته بأن غير المحسوس عنده كالمحسوس، أو قصد ادعاء أنه ظهر ظهور المحسوس وغير ذلك من الاعتبارات اللائقة.

<sup>٧٧</sup> في (ع): ماهيتها

<sup>٧٨</sup> في (ع): المذكورة

<sup>٧٩</sup> في (ع): الظاهر

<sup>٨٠</sup> في (ن): يوضعون

<sup>٨١</sup> في (ع): المضمّر

## [وضع المضمير موضع المظهر]

ومنها: أنه يوضع المضمير موضع المظهر كقولهم: "رَبُّهُ رَجَالًا" بدون جَرِيٍّ ذَكَرٍ لَفْظٍ أَوْ قَرِينَةٍ حَالٍ وَقَوْلِهِمْ: "هُوَ زَيْدٌ عَالِمٌ وَهِيَ<sup>٨٢</sup> هِنْدٌ مَلِيحَةٌ" مَكَانَ الشَّأْنِ "زَيْدٌ عَالِمٌ" وَالْقِصَّةُ "هِنْدٌ مَلِيحَةٌ" لِيَتِمَّكَنَ فِي ذَهْنِ السَّامِعِ مَا يَعْقِبُهُ، لِأَنَّ السَّامِعَ مَتَى لَمْ يَفْهَمْ مِنَ الضَّمِيرِ مَعْنَى، بَقِيَ مَتَنَظِّرًا لِأَخْرِ الكَلَامِ فَيَتِمَّكَنَ المَسْمُوعَ بَعْدَهُ فِي ذَهْنِهِ عَلَى وَجْهِ الكَمَالِ، وَهُوَ السَّرُّ فِي التَّرَامِ تَقْدِيمَهُ أَيْضًا.

## [وضع المظهر موضع المضمير]

ومنها: أنه يوضع المظهر موضع المضمير إذا أُريدَ زيادة التمكن كقوله: "إِنْ تَسْتَلُوا الحَقَّ يَعْطِي الحَقَّ سَائِلُهُ".

## [وضع المظهر موضع ضمير المتكلم]

ومنها: أنه يوضع المظهر موضع ضمير المتكلم لغرض من الأغراض كقول الخلفاء فإنهم يقولون: "أَمِيرُ المُؤْمِنِينَ يَرَسِمُ لَكَ" مَكَانَ "أَنَا أَرَسِمُ"، وَالغَرَضُ مِنْهُ إِدْخَالُ الخَوْفِ فِي ضَمِيرِ السَّامِعِ وَتَرْتَبُ المَهَابَةُ أَوْ تَقْوِيَةُ دَاعِيِ المَأْمُورِ، وَعَلِيهِ قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ﴾<sup>٨٣</sup> وَكُنْفَعُ المَسْتَعِظِ حَيْثُ يَقُولُ: "أَسِيرُكَ يَتَضَرَّعُ إِلَيْكَ" بَدَلُ "أَنَا أُنْضِرُّعُ إِلَيْكَ" لِيَكُونَ أَدْخَلَ فِي الاستعطاف. وَعَلِيهِ قَوْلُهُ: "إِلَهِي! عِبْدُكَ العَاصِي أَتَاكَ"<sup>٨٤</sup> وَغَيْرَ ذَلِكَ مِنَ الأَعْرَاضِ.

## [الالتفات]

واعلم أنّ هذا النقل لا يختصّ بالمسند إليه ولا بضمير المتكلم والمظهر، بل كل من المضمير متكلمًا كان أو مخاطبًا أو غائبًا ينقل إلى الآخر. ويسمى هذا النقل التفتاتًا. وهذا إنما يسمّى التفتاتًا إذا كان على خلاف مقتضى الظاهر، فلا يكون "أنا رجل فعل كذا" و"أنت الذي يفعل كذا" من الالتفات، لأنّ حق الضمير العائد إلى الموصول أو الموصوف أن يكون غائبًا، لأنّ الأسماء الظاهرة غيب فلا يبعد<sup>٨٥</sup> أن يجعل مثل "أَنَا الَّذِي سَمَّيْتَنِي أُمِّي حَيْدَرَهُ"<sup>٨٦</sup> من باب الالتفات من الغيبة إلى التكلم.

<sup>٨٢</sup>في (ع): فهي

<sup>٨٣</sup>سورة آل عمران: ١٥٩/٣.

<sup>٨٤</sup>البيت من الوافر لإبراهيم بن أدهم. شطره الثاني: مُرًّا بِالذُّنُوبِ وَقَدْ دَعَاكَ. ورد في مفتاح العلوم للسكاكي، ص ٢٩٥؛ والإيضاح للقزويني، ٧٠/١؛ و معاهد التنصيص للعباسي، ١٧٠/١؛ و شرح أبيات التلخيص والمختصر لمصطفى عصام الدين، ص ٥١؛ و القول الجيد لمحمد ذهني، ص ١٢١.

<sup>٨٥</sup>في (ع) و (ن): بل لا يبعد

والبلغاء يكثر<sup>٨٧</sup> منه ويرون الكلام إذا انتقل من أسلوب إلى أسلوب<sup>٨٨</sup> أدخل في القبول عند السامع، وأمثله كثيرة في كلام الله تعالى<sup>٨٩</sup>، فيطلب منه.

### الباب الثاني: في بيان هيئات المسند

#### [حذف المسند]

أما حذفه فلما مر في حذف المسند إليه من وجوه الاعتبارات.

#### [ذكر المسند]

وأما ذكره فلما سبق في ذكره أيضا أو لتعيين كونه اسما أو فعلا ليفيد قصد الثبوت أو التجدد.

#### [إفراد المسند]

وأما إفراده فلكونه غير سببي مع عدم إرادة إفادة تقوي الحكم من نفس التركيب<sup>٩٠</sup>. ونعني بالسببي نحو: "زيد أبوه منطلق" أو "انطلق أبوه".

#### [كون المسند فعلا أو اسما]

وأما كونه فعلا فللدلالة على أحد الأزمنة بأخصر الطرق مع إفادة التجدد. وأما كونه اسما فلا إفادة عدمه<sup>٩١</sup>، بل لإفادة الثبوت والدوام لغرض يقتضي<sup>٩٢</sup> ذلك.

#### [تنكير المسند]

وأما تنكيره فلا إرادة عدم الحصر والعهد، أو للتفخيم نحو: ﴿هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾<sup>٩٣</sup>، أو للتحقير، أو كون المسند إليه نكرة. فإن كون المسند معرفة والمسند إليه نكرة مما ليس في كلام العرب. وبيت الكتاب: "أَطَّيَّبِي كَانَ أُمَّكَ أَمْ حِمَارًا؟"<sup>٩٤</sup> من باب القلب. وهو شعبة من إخراج الكلام لا على مقتضى الظاهر.

<sup>٨٦</sup> هذا من الرجز لسيدنا علي رضي الله عنه، انظر إلى المطول للفتناني ص ٢٧٥؛ والقول الجيد لمحمد ذهني ص ١٢٥.

<sup>٨٧</sup> في (ع) و (ن): يستكثر.

<sup>٨٨</sup> في (ع) و (ن): إلى أسلوب آخر.

<sup>٨٩</sup> مثلا ﴿مَالِكِ يَوْمَ الدِّينِ إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ في سورة الفاتحة. الأسلوب يلتفت من الغيبة إلى الخطاب. بالإضافة ذلك انظر إلى سورة يونس: ٢٢/١٠؛ و سورة فاطر: ٩/٣٥؛ و سورة يس: ٢٢/٣٦؛ و سورة الكوثر: ١٠٨/١-٢ و غير ذلك.

<sup>٩٠</sup> في (ع): التراكيب.

<sup>٩١</sup> في (ع): عدمها أو عدمهما.

<sup>٩٢</sup> في (ع): تقتضي.



## [تخصيص المسند]

وأما تخصيصه بالإضافة أو الوصف فلكون الفائدة أتم. وأما ترك التخصيص فلما منع من ترتب الفائدة على ما مر.

## [تعريف المسند]

وأما تعريفه فلا فائدة السامع حُكْمًا على أمر معلوم له بآخر مثله أو لازم حكم كذلك نحو: "زيد أخوك"، أو لقصر الجنس على شيء تحقيقًا نحو: "زيد الأمير"، أو مبالغة نحو: "عمرو الشجاع".

## [كون المسند جملة]

وأما كونه جملة فللتقوي أو لكونه سببًا<sup>٩٥</sup>، واسميتها لقصد الاستمرار الثبوت، وفعاليتها وشرطيتها لما سيحيى في الباب الثالث، وظرفيتها لاختصار الفعلية.

## [تأخير المسند]

وأما تأخيره فلما مر.

## [تقديم المسند]

وأما تقديمه فلتخصيصه بالمسند إليه نحو: ﴿لَا فِيهَا عُوْلٌ﴾<sup>٩٦</sup> بخلاف خُمُورِ الدنيا، أو للتنبية من أول الأمر على أنه خبر لا نعت كقوله: "لَهُ هِمَمٌ لَا مُنْتَهَى لِكِبَارِهَا"<sup>٩٧</sup> أو التفاؤل أو التشويق إلى ذكر المسند إليه وغير ذلك مما مر في تقديم المسند إليه. وجميع هذه الهيئات المذكورة في البابين يشترك في أحكامها<sup>٩٨</sup> الكلام الإخباري والإنشائي<sup>٩٩</sup>.

<sup>٩٣</sup> سورة البقرة: ٢/٢.

<sup>٩٤</sup> البيت من الوافر لخداش بن زهير. شرطه الأول "فإنك لا تبالي بعد حول". انظر إلى الكتاب لسبويه ٤٨/١.

<sup>٩٥</sup> في (ع): سببا

<sup>٩٦</sup> سورة الصافات: ٤٧.

<sup>٩٧</sup> البيت من الطويل، يسند إلى حسان بن ثابت (ض) في مدح رسول الله عليه السلام. شرطه الثاني: وَهِمُّهُ الضُّغْرَى أَجَلٌ مِنَ الدَّهْرِ. لم نعثر على البيت في ديوانه، ورد البيت في مفتاح العلوم للسكاكي، ص ٣٢٢؛ وشرح أبيات التلخيص والمختصر لمصطفى عصام الدين، ص ٧٣؛ والقول الجيد لمحمد ذهني، ص ١٦٤.

<sup>٩٨</sup> في (ع): "فيها" مكان "في أحكامها".

<sup>٩٩</sup> وبعده في (ع): "هو لا تخصيص بواحد منها"

### الباب الثالث: في بيان هيئات متعلقات الكلام

#### [تقييد الفعل بمتعلقات الكلام]

أما تقييد الفعل بمتعلقاته فليترتب الفائدة. وأما ترك التقييد بها فلما منع من الترتب كعدم العلم بالمقيدات، أو عدم الاحتياج إليها، أو خوف انقضاء الفرصة، أو عدم إرادة أن يطلع المخاطب<sup>١١٠</sup>، أو غيره من الحاضرين على زمانه أو مكانه، أو غير ذلك لأغراض يتعلق به، أو خوف أن يتصور المخاطب إكثاراً من المتكلم، أو قدرة على التكلم فيتولد منه عداوة وما أشبه ذلك.

#### [تقييد الفعل بالشرط]

وأما تقييده بالشرط<sup>١١١</sup> فلا اعتبارات وحالات يقتضي تقييده به ولا يعرف<sup>١١٢</sup> إلا بمعرفة ما في<sup>١١٣</sup> أدواته من التفصيل. وقد بين ذلك في علم النحو. فإن أصل "إن" مثلاً عدم الجزم بوقوعه<sup>١١٤</sup>. ولذلك كان الحكم النادر موقعاً لـ"إن". وغلب استعمال<sup>١١٥</sup> لفظ الماضي مع "إذا" نحو: ﴿فَإِذَا جَاءَتْهُمْ الْحَسَنَةُ قَالُوا لَنَا هَذِهِ وَإِنْ تُصِيبُهُمْ سَيِّئَةٌ يَطَّيَّرُوا بِمُوسَى وَمَنْ مَعَهُ﴾<sup>١١٦</sup> المراد مطلق الحسنة. لأن التعريف للجنس، والسيئة نادرة بالنسبة إليه، أقول: بل استعمال<sup>١١٧</sup> "إن" ههنا للدلالة على أنهم في حال الشك لمجيء السيئة<sup>١١٨</sup> يطيروا بموسى، والغرض<sup>١١٩</sup> المبالغة في تفضيع شأنهم.

<sup>١١٠</sup> في (ع) و (ن): السامع

<sup>١١١</sup> في (ع) و (ن): بالشرطية

<sup>١١٢</sup> في (ن): تعرف

<sup>١١٣</sup> في (ع): بين

<sup>١١٤</sup> و بعده في (ع): "وأصل إذا الجزم بوقوع الشرط"

<sup>١١٥</sup> في (ع) و (ن) بدون "استعمال"

<sup>١١٦</sup> سورة الأعراف: ١٣١/٧.

<sup>١١٧</sup> في (ع) و (ن): استعمل

<sup>١١٨</sup> في (ع) و (ن): "في مجيء الحسنة" مكان "لمجيء السيئة"

<sup>١١٩</sup> في (ع) و (ن): والغرض منه

## [إن]

وقد يستعمل "إن" في مقام الجزم تجاهلا لاقتضاء المقام التجاهل كما إذا سئل العبد عن سيده: "هل هو في الدار؟" وهو يعلم أنه فيها فيقول: "إن كان فيها أُخْبِرُكَ"، فيتجاهل خوفا من سيده، أو لعدم جزم المخاطب كقولك لمن يكذبك: "إن صدقتُ فماذا تفعل؟"، أو تنزيل المتكلم نفسه أو المخاطب العالمين بوقوع الشرط منزلة الجاهل للمخالفة بمقتضى العلم أو لغرض آخر، أو التوبيخ وتصوير أن المقام لاشتماله على ما يقلع الشرط عن أصله لا يصلح إلا للغرض كفرض المحالات أو تغليب غير المتصف بالشرط على المتصف به، وقوله تعالى: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا﴾<sup>١١١</sup> يحتمل التغليب والتوبيخ. والتغليب باب واسع يجري في أنواع. ومنه: "أَبَوَان" و"عُمَرَان" و"قَمَرَان". وجميع باب التغليب مجاز.

ثم "إن" و"إذا" مشتركان في التعليق الاستقبالي فلذلك لزمما بالفعل المستقبل ولا يعدل عنه إلا لنكتة كإبراز غير الحاصل في معرض الحاصل لقوة الأسباب، أو كون ما هو للوقوع كالواقع، أو التفاضل<sup>١١٢</sup>، أو إظهار الرغبة في وقوعه نحو: "إن ظَفِرْتُ بِحُسْنِ الْعَاقِبَةِ" إذا الطالب إذا عظمت رغبته في حصول أمر يكثر تصويره<sup>١١٣</sup> إياه، فربما يخيل إليه حاصلا فيعبر عنه بلفظ الماضي، وعليه قوله تعالى: ﴿إِنْ أَرَدْنَا نَحْنُنَا﴾<sup>١١٤</sup> قال السكاكي: "والإبراز في معرض الحاصل قد يكون للتعريض نحو: ﴿لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ﴾<sup>١١٥</sup>، ونظيره في التعريض قوله تعالى: ﴿وَمَا لِي لَا أَعْبُدُ الَّذِي فَطَرَنِي وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾<sup>١١٦</sup> ووجه حسنه إسماع المخاطبين الحق على وجه لا يزيد غضبهم وهو ترك التصريح بنسبتهم إلى الباطل، ويُعِينُ على قبوله لكونه أدخل في إحاض النصح حيث لا يريد لهم إلا ما يريد لنفسه.

<sup>١١١</sup> في (ن): عن<sup>١١١</sup> سورة البقرة: ٢٣/٢.<sup>١١٢</sup> في (ع): للتفاضل<sup>١١٣</sup> في (ن): تصويره<sup>١١٤</sup> سورة النور: ٣٣/٢٤.<sup>١١٥</sup> سورة الزمر: ٦٥/٣٩.<sup>١١٦</sup> سورة يس: ٢٢/٣٦. انظر إلى مفتاح العلوم للسكاكي ص ٣٢٥.

## [لو]

و "لو" للشرط في الماضي مع القطع بانتفاء الشرط فيلزم المُضِيّ في جملتها وعدم الثبوت، فدخلها على المضارع في مثل قوله تعالى: ﴿لَوْ يُطِيعُكُمْ فِي كَثِيرٍ مِّنَ الْأَمْرِ لَعَشِمُ﴾<sup>١١٧</sup> لقصد استمرار الفعل فيما مضى وقتاً فَوْقَ مَا كَمَا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ﴾<sup>١١٨</sup> وفي نحوه: ﴿وَلَوْ تَرَىٰ إِذْ وُقِفُوا عَلَى النَّارِ﴾<sup>١١٩</sup> لتنزيله منزلة الماضي لصدوره عمَّنْ لا خلاف في إخباره أو لاستحضار الصورة الاستقبالية. وفي معاني "لو" و "إن" و "إذا" أبحاث شريفة تركناها مخافة<sup>١٢٠</sup> الإطالة، وقس على ما ذكر معاني سائر أدوات الشرط المذكورة في علم النحو.

## [أحوال المفاعيل]

وأما ذكر المفاعيل فلما ذكر من ترتب الفائدة.

وأما حذف المفعول به<sup>١٢١</sup> فلتنزيله منزلة اللازم، إذ كان الغرض إثبات فعل للفاعل أو نفيه عنه من غير تعرّض لمن<sup>١٢٢</sup> يقع عليه. وذلك ضربان: ضرب يجعل للكناية<sup>١٢٣</sup> اللطيفة عن إثباته له متعلّقاً بمفعولٍ خاصٍّ دلّت عليه قرائن الأحوال، وضرب ليس كذلك، والثاني كثير الوقوع نحو: "فلان يعطي"، ومنه قوله تعالى: ﴿هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَغْلُمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَغْلُمُونَ﴾<sup>١٢٤</sup> والأول كبيت البحترى<sup>١٢٥</sup> في المعتر بالله:

<sup>١١٧</sup>سورة الحجرات: ٧/٤٩.

<sup>١١٨</sup>سورة البقرة: ١٥/٢.

<sup>١١٩</sup>سورة الأنعام: ٢٧/٦.

<sup>١٢٠</sup>في (ع) و (ن): خوف

<sup>١٢١</sup>في (ن) "به" ساقط

<sup>١٢٢</sup>في (ع) و (ن): إلى من

<sup>١٢٣</sup>في (ع): الكناية

<sup>١٢٤</sup>سورة الزمر: ٩/٣٩.

<sup>١٢٥</sup>البحترى: هو أبو عبادة الوليد بن عبيد بن يحيى الطائي البحتري، المتوفى سنة ٢٨٤/٨٩٨، شاعر كبير أديب فصيح بليغ مشهور، ولد و نشأ بمنبج من أعمال حلب ورحل إلى العراق واتصل بالخلفاء ومدح جماعة منهم وأقام ببغداد دهرا طويلا ثم عاد إلى الشام وكان موته بمنبج. يقال لشعره "سلاسل الذهب"، هجاؤه جيد على ندرته. وهو أحد الثلاثة الذين كانوا أشعر أبناء عصرهم: المتنبي وأبو تمام والبحتري. وانظر الأغاني لأبي الفرج الإصفهاني ٤٢/٢١-٦٠؛ وتاريخ بغداد للبغدادي ٤٤٦/١٣؛ ووفيات الأعيان لابن خلكان ٢١/٦-٣١؛ والأعلام للزركلي ١٤١/٩-١٤٢.

شَجُو حُسَادِهِ وَعَيْظُ عِدَاهُ      أَنْ يَرَى مُبْصِرٌ وَيَسْمَعُ وَاعٍ<sup>١٢٦</sup>

أي أن يكون ذو رؤية وذو سمع في العالم، فيدرك محاسنه وأخباره الدالة على استحقاق الإمامة كأنه يدعي الملازمة بين مطلق الرؤية والسمع وبين رؤية محاسنه وسماع أخباره، فيكنى بالأول عن الثاني ويترك المفعول لتحصيل تلك الكناية اللطيفة. هذا هو سبب الترك عن أصله.

وقد يكون المفعول ثابتاً في الأصل فيحذف بعد دلالة القرينة عليه بسبب من الأسباب المذكورة في حذف المسند إليه، أو للبيان بعد الإبهام كما في فعل المشيئة والإرادة ونحوهما إذا لم يكن تعلقه به غريباً، فإنه إذا كان شرطاً كان الجواب يدل عليه ويبيته نحو: ﴿وَلَوْ شَاءَ لَهَدَيْكُمْ أَجْمَعِينَ﴾<sup>١٢٧</sup> بخلاف ما إذا كان تعلقه به غريباً، فإنه يذكر المفعول حينئذ ليتقرر في نفس السامع ويأنس به كما في قول الشاعر: "وَلَوْ شِئْتُ أَنْ أَبْكِي دَمَا لَبَكَيْتُهُ"<sup>١٢٨</sup>، أو لدفع التوهم ابتداءً لإرادة غير المراد إذا كان المراد ممّا كثر الاعتناء بإفادته كقوله: "وَسُورَةٌ أَيَّامٌ حَزَزُنْ إِلَى الْعَظْمِ"<sup>١٢٩</sup> أي حزن اللحم إلى العظم، وإما لأنه أريد ذكره ثانياً على وجه يتضمن إيقاع الفعل على صريح لفظ المفعول إظهاراً لكمال العناية بوقوع الفعل عليه كقول البحرّي:

قَدْ طَلَبْنَا فَلَمْ نَجِدْ لَكَ فِي الشُّؤْ      دِدِ وَالْمَجْدِ وَالْمَكَارِمِ مِثْلًا<sup>١٣٠</sup>

ويجوز أن يكون السبب ترك مواجهة الممدوح لطلب<sup>١٣١</sup> المثل له، وإما للتعميم مع الاختصار كقولك: "قد كان منك كل ما يؤلم" أي كل أحد، وعليه قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ يَدْعُو إِلَى دَارِ السَّلَامِ﴾<sup>١٣٢</sup>،

<sup>١٢٦</sup> البيت من الخفيف، وورد في دلائل الإعجاز للجرجاني، ص ١٥٦؛ والإيضاح للقزويني، ١٠٤/١؛ وعرّوس الأفرح للسبكي، ٦٣/١؛ وشرح أبيات التلخيص والمختصر لمصطفى عصام الدين، ص ٧٦؛ والقول الجيد لمحمد ذهني، ص ١٦٧.

<sup>١٢٧</sup> سورة النحل: ٩/١٦.

<sup>١٢٨</sup> البيت من الطويل، وعجزه: "عَلَيْهِ وَلَكِنْ سَاحَةُ الضَّبْرِ أَوْسَعُ"، ورد البيت في عروس الأفرح للسبكي ٤٧٠/١؛ وشرح أبيات التلخيص والمختصر لمصطفى عصام الدين ص ٧٧-٧٨؛ والقول الجيد لمحمد ذهني ص ١٦٨. محمد ذهني ينسب البيت إلى أبي يعقوب إسحاق بن حسان الخُرَيْمِي. وقال مصطفى عصام الدين في شرح أبيات التلخيص: "قال البيت الجرمي"، وفي بعض الحواشي: جرمي. ينسب البيت أيضاً إلى الجوهري من شعراء الصاحب بن عباد.

<sup>١٢٩</sup> البيت من الطويل للبحرّي وشطره الأول: "وَكَمْ دُذْتُ عَنِّي مِنْ تَحَامُلِ حَدِيثٍ"، ورد البيت في دلائل الإعجاز للجرجاني ص ١٧١؛ وعرّوس الأفرح للسبكي ٤٧١/١؛ وشرح أبيات التلخيص والمختصر لمصطفى عصام الدين ص ٧٩؛ والقول الجيد لمحمد ذهني ص ١٧٠. والمخاطب في البيت هو أبو الصقر.

<sup>١٣٠</sup> البيت من الخفيف، ورد في ديوان البحرّي ١٦٥٣/٣؛ ودلائل الإعجاز للجرجاني ص ١٦٨؛ وعرّوس الأفرح للسبكي ٤٧٢/١؛ وشرح أبيات التلخيص والمختصر لمصطفى عصام الدين ص ٨٠؛ والقول الجيد لمحمد ذهني ص ١٧١.

وإما لمجرد الاختصار نحو قوله تعالى: ﴿أَرْنِي أَنْظُرُ إِلَيْكَ﴾<sup>١٣٣</sup>، وقس على ذلك حذف سائر متعلقات الفعل واستخرج نكات سائر الأحوال الطارئة عليها من التقديم والتأخير والتوصيف والإطلاق والتعريف والتنكير وغير ذلك بمعاونة ما ذكر في باب المسند إليه.

الباب الرابع: في الهيئات التي تعرض لمطلق الكلام من جهة نفسه لا من جهة أجزائه

#### ومتعلقاته

منها: الهيئات التي تعرض له باعتبار مقارنته لكلام آخر<sup>١٣٤</sup> وهي الفصل والوصل والإيجاز والإطناب. وإنما جعلنا الإيجاز والإطناب مما يكون باعتبار الجملتين بناءً على أغلب الأحوال<sup>١٣٥</sup>.

#### القول<sup>١٣٦</sup> في الفصل والوصل

اعلم أنّ الفصل هو ترك العاطف والوصل إيراده، فلنخصّص<sup>١٣٧</sup> البحث بالعطف بالواو<sup>١٣٨</sup> فنقول: <sup>١٣٩</sup> إنّما يحسن الوصل بين المتناسبتين لا بين المتحدّين أو بين المتباينتين. فالوصل بين الجملتين إنّما يحسن إذا اتّخذ طلباً وخبراً مع نوع ارتباط بينهما إمّا عقلي كاتّحاد مسند أو<sup>١٤٠</sup> مسند إليه أو اتّحاد قيد أو تماثل فيهما، ومرجعه الاتّحاد، إذ العقل يحذف المشخصات فيبقى الحقيقة المشتركة أو تضاييف<sup>١٤١</sup>، وإمّا وهمي كتشابه أو تضادّ بالذات كالسواد والبياض أو بالعرض كالأسود والأبيض أو شبه التضادّ، وإمّا خيالي لتقارن الجمل في الخيال لسبب<sup>١٤٢</sup> اتّفاقي. والخياليات تختلف

<sup>١٣٦</sup> في (ن): بطلب

<sup>١٣٧</sup> سورة يونس: ٢٥/١٠.

<sup>١٣٨</sup> سورة الأعراف: ١٤٣/٧. ويحده في (ن): "أي أرنى ذاتك"

<sup>١٣٩</sup> في (ع): "منها: الهيئات التي تعرض باعتبار الجملتين".

<sup>١٤٠</sup> يعني إنّ الإيجاز والإطناب كما يكون باعتبار الجملتين لطّي أحدهما أو لإظهارهما كذلك قد يكون بين المفردين إلا أنه اعتبر أغلب أحوالهما.

<sup>١٤١</sup> في (ع) و (ن): فصل

<sup>١٤٢</sup> في (ن): فليخص

<sup>١٣٨</sup> لأن الإشكال في موضع الواو لا في موضع سائر الحروف العاطفة.

<sup>١٣٩</sup> في (ن): فتقول

<sup>١٤٠</sup> في (ع) و (ن): "و" مكان "أو"

<sup>١٤١</sup> وهو كون الشئيين بحيث لا يمكن تعقل كل منهما إلا بالقياس إلى تعقل الآخر.

<sup>١٤٢</sup> في (ع): بسبب

باختلاف الأسباب من صناعة خاصة أو من حرف<sup>١٤٣</sup> عام، فيفتاوت بتفاوت الأمم فلا يستنكر قوله تعالى: ﴿أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ﴾<sup>١٤٤</sup> إلا من له جهل بأن الخطاب مع العرب وما في خيالهم ليس<sup>١٤٥</sup> إلا إبل<sup>١٤٦</sup> وأرض يرعيها وسماء يغيثهم وجبال هي معاملتهم عند حدوث الإغارات،<sup>١٤٧</sup> ولاستحباب التناسب في العطف لا تخالف<sup>١٤٨</sup> في الإسمية والفعلية إلا لغرض كملاحظة تجدد في إحديهما وثبات في الأخرى نحو قوله تعالى: ﴿سَوَاءٌ عَلَيْكُمْ أَدَعَوْتُمُوهُمْ أَمْ أَنْتُمْ صَامِتُونَ﴾<sup>١٤٩</sup>

ثم قد يصار إلى الفعل في هذه الحال لوجهين: الأول: وجود سابق يحذر التشريك فيه. فإن سبق سابق آخر يستحسن التشريك فيه فاحتياطاً وإلا فوجوباً. وهذا النوع من الفصل يسمى قَطْعًا. الثاني: أن ينوي الجواب عن سؤال مقدّر من المخاطب للتنبيه عليه أو ليغني<sup>١٥٠</sup> عنه، أو لسمع منه كلاماً<sup>١٥١</sup>، أو لئلا ينقطع كلامك بكلامه، أو للاختصار، وهذا النوع يسمى استئنافاً.

والفصل إما للاتحاد بأن يقصد البدل، لأنّ نظمه أو فى بالمقصود كقوله تعالى: ﴿قَالُوا مِثْلَ مَا قَالَ الْأَوَّلُونَ قَالُوا إِذَا مِتْنَا﴾<sup>١٥٢</sup>، أو البيان، نحو قوله تعالى: ﴿فَوَسَّوَسَ إِلَيْهِ الشَّيْطَانُ قَالَ يَا آدَمُ هَلْ أَدُلُّكَ عَلَى شَجَرَةِ الْخُلْدِ﴾<sup>١٥٣</sup>، أو التأكيد، نحو: ﴿ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾<sup>١٥٤</sup>، وإما للتباين، فتارةً لاختلافها طلباً وخبراً إلا أن تضمن أحدهما معنى الآخر فحينئذ يجوز العطف بينهما وتارةً بأن لا يكون ربط بينهما إما معنى أو سابقاً<sup>١٥٥</sup> كما تقول لجوهري: "فلان يقرأ القرآن" ثم تذكر أنّ لك خاتماً تريد تقيمه تقول: "لي خاتم فهل أراكه؟" وكقوله تعالى: ﴿سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أُنذِرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ

<sup>١٤٣</sup> في (ع) و (ن): عرف

<sup>١٤٤</sup> سورة الغاشية: ١٧/٨٨.

<sup>١٤٥</sup> في (ع) و (ن): كلمة "ليس" ساقط

<sup>١٤٦</sup> في (ع): الإبل

<sup>١٤٧</sup> في (ع) و (ن): غارات

<sup>١٤٨</sup> في (ن): يخالف

<sup>١٤٩</sup> سورة الأعراف: ١٩٣/٧.

<sup>١٥٠</sup> في (ع) و (ن): لتغني

<sup>١٥١</sup> في (ع) و (ن): لئلا يسمع منه كلام

<sup>١٥٢</sup> سورة المؤمنون: ٨٢-٨١/٢٣.

<sup>١٥٣</sup> سورة طه: ١٢٠/٢٠.

<sup>١٥٤</sup> سورة البقرة: ٢/٢.

<sup>١٥٥</sup> في (ن): سياقاً

لَا يُؤْمِنُونَ<sup>١٥٦</sup> لأنه لبيان حال الكفار وما قبله لبيان حال الكتاب دون المؤمنين، وأما جعل إحدى الجملتين إما حالا مؤكدةً بلا "واو" للاتحاد وإما منتقلة بلا "واو" في بعضها وبـ"واو" في البعض وجوباً أو استحساناً و بـ"قد" في الماضي محققاً أو مقدراً على ما فضل بيانه في النحو فيمكن أن يعلم نكاتها بالمقايسة على ما ذكرنا<sup>١٥٧</sup>. فافهم ذلك ولتأمل<sup>١٥٨</sup>.

### القول<sup>١٥٩</sup> في الإيجاز والإطناب

وهما نسيبان، فلنسيبهما<sup>١٦٠</sup> إلى متعارف أوساط الناس، ولهما مراتب لا يحصى<sup>١٦١</sup>، وإذا صادفا المقام حسناً الكلام وإلا صار الإيجاز عيباً والإطناب إكثاراً، فالإيجاز نحو قوله تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حِكْمَةٌ﴾<sup>١٦٢</sup> وكان أوجز كلامهم "القتل أنفى للقتل"<sup>١٦٣</sup>. وهذا كان أوجز منه حتى انتهى إلى مرتبة الإعجاز.

والإطناب كقوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ... لآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَغْفُلُونَ﴾<sup>١٦٤</sup> بدل أن يقول: "إن في وقوع كل الممكن مع تساوي طرفيه آيات للعقلاء". إذ الخطاب مع الكافة وفيهم الذكي والغبي والمقصر والقوي.

ومن الإطناب باب "نعم" و "بس"، وفيه اختصار بحذف المبتدأ فيحصل التعادل. ومنه باب التمييز وفيهما<sup>١٦٥</sup> تفصيل بعد إجمال.

ومن أمثلة الإطناب قوله تعالى: ﴿قَالَ رَبِّ إِنِّي وَهَنَ الْعَظْمُ مِنِّي وَاشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا﴾<sup>١٦٦</sup> مقام "شخث"، وفيه أبحاث لطيفة لا يليق بهذا المختصر بيانها. وأما اختصار ﴿رَبِّ﴾ مع أنه كالأساس

<sup>١٥٦</sup>سورة البقرة: ٦/٢.

<sup>١٥٧</sup>في (ع): ذكرناه

<sup>١٥٨</sup>في (ن): ولتأمل

<sup>١٥٩</sup>في (ع) و (ن): فصل

<sup>١٦٠</sup>في (ن): فلنسيبتهما

<sup>١٦١</sup>في (ن): لاتحصى

<sup>١٦٢</sup>سورة البقرة: ١٧٩/٢.

<sup>١٦٣</sup>في (ع): "من القتل" مكان "القتل".

<sup>١٦٤</sup>سورة بقره ١٦٤/٢.

<sup>١٦٥</sup>في (ن): فيها

<sup>١٦٦</sup>سورة مريم: ٤/١٩.



للكلام ومن حقه أن يقدر بقدر ما ينوي من البناء عليه فمن جملة محسنات هذا الكلام، فلا ينافي الإطناب فيما بعده، لأن فيه إشارة إلى أن هذا المقام مما يعد فيه مثل هذا الإطناب إيجازاً كاملاً وإن كان فيه نوع إطناب بالنسبة إلى كلام أوساط الناس، لأن هذا المقام مقام القول في انقراض الشباب وإمام المشيب المر الطلوع والأمر المغيب وهل معنى أحق منه بان تمرى القائل فيه افايق<sup>١٦٧</sup> المجهود ويستفرغ في الإنباء عنه كل حدّ معهود.

الباب الخامس: في بيان الهيئات العارضة لخصوص التراكيب الخبرية فقط

#### [أضرب الخبر]

اعلم أن الإسناد الخبري إما أن يلقي إلى مخاطب خالي الذهن أو متردد فيه أو منكر، فالكلام الخبري يورد في الأول خالياً عن التأكيد، وفي الثاني يؤكد استحساناً، وفي الثالث يؤكد وجوباً ويزاد التأكيد بقدر زيادة الإنكار.

#### [إخراج الخبر عن مقتضى الظاهر]

وقد ينزل العالم بالإسناد منزلة خالي الذهن لعدم جريه بموجب علمه، فيورد له الكلام المورد بخالي<sup>١٦٨</sup> الذهن. وقد ينزل غير السائل منزلة السائل إذا قدم في الكلام ما يحمل المخاطب على السؤال. وقد ينزل منزلة المنكر من لا يكون إياه لشيء من ملابس الإنكار، عليه كقوله:

جاء شقيق عارضا رُمحه إن بني عمك فيهم رماخ<sup>١٦٩</sup>

وقد ينزل المنكر منزلة غير المنكر إذا كان معه ما إذا تأمله أزال إنكاره كقولك لمنكر الإسلام: "الإسلام حق"، وقوله تعالى في حق القرآن ﴿لَا رَيْبَ فِيهِ﴾<sup>١٧٠</sup> مع كثرة مرتاييه وارد على هذا. وهذه الاعتبارات تكون<sup>١٧١</sup> في إفادة فائدة الخبر وإفادة لازم فائدته أيضاً، فاعتبر واستخرج أمثله، والله الموفق.

<sup>١٦٧</sup> في (ع) و (ن): أفاويق

<sup>١٦٨</sup> في (ع) و (ن): لخالي

<sup>١٦٩</sup> البيت من السريع لحجل بن نضلة. ورد البيت في دلائل الإعجاز للجرجاني ص ٣٢٦؛ ومفتاح العلوم للسكاكي ص ٢٦٣؛ وشرح أبيات التلخيص والمختصر لمصطفى عصام الدين ص ٢٣؛ والقول الجيد لمحمد ذهني ص ٤٩.

<sup>١٧٠</sup> سورة البقرة: ٢/٢.

<sup>١٧١</sup> في (ع) و (ن): كما تكون

وقد يوردان لا لرد الإنكار بل وقد يؤكّد<sup>١٧٢</sup> الكلام مطلقاً بلا إنكار في المقام، وقد يترك التأكيد مع الإنكار لأغراض أخرى غير ما ذكر، فليطلب تفصيله من الشروح.

### الباب السادس: في المعاني الزائدة التي تقصد من الكلام الإنشائي

والكلام الإنشائي ستة: استفهام وأمر ونهي وتمني وترجي ونداء، ومعانيها وأدواتها مذكورة في النحو. والذي يهمنا في فننا هذا أن نذكر المعاني التي تشعب من معانيها الأصلية بنوع مناسبة بينهما ويقصد بها البلغاء بحسب مقتضى المقام تقول: "ليتك تحدثني سؤالاً" و ﴿فَهَلْ لَنَا مِنْ شُفْعَاءَ﴾<sup>١٧٣</sup> حيث يمتنع التصديق تمنياً وكذلك تقول على وجه التمني: "لو تأتيني فتحدثني"، لأن "لو" يقدر غير الواقع واقعاً فيناسب التمني. وكذا يستعمل "لعل" في التمني ليعد المرجو وتقول في الاستفهام: "ألا تنزل؟" عرضاً، و "ألا تشتم أباك"، أي استحسن الشتم استهجاناً وزجراً، و لِمَنْ يهجو أباه "أتهجو نفسك؟" تقريباً، و "ألم أؤدب فلاناً؟" بإزائك تخويفاً، و "أما ذهب؟" استبطاءً وتحضيضاً و "أما أعرفك؟"<sup>١٧٤</sup> لِمَنْ تتصلف<sup>١٧٥</sup> عندك إنكاراً أو تعجباً أو تعجيباً، و "أضربيني؟" تقريراً وتقول: "اشتم لمولاك" لمن أذنبته تهديداً له وتقول: "لا تمثل أمري!" تهديداً أيضاً، وكذلك تقول بالمقبل<sup>١٧٦</sup> عليك "يا مظلوم!" إغراءً. وقد يقدم المبتدأ والخبر في الكلام الإنشائي لاشتماله على ما يقتضي صدارة الكلام.

### [وضع الخبر موضع الإنشاء]

وقد يوضع الخبر موضع الإنشاء للتفاوت كقولك: "وقفك الله للتعوى"، أو لإظهار الرغبة، أو للكناية، أو للاحتراز عن صورة الأمر، أو لهما كقول العبد لمولاه إذا حوّل وجهه عنه وأراد العبد أن ينظر إليه: "ينظر مولاي إليّ الساعة"، بدل قوله "أنظر"، وحمل المخاطب على الفعل أبلغ حمل بأبلغ وجه ما: "تأتيني غداً" لِمَنْ يكره أن ينسب إلى الكذب وغير ذلك.

<sup>١٧٢</sup> في (ن): يكون

<sup>١٧٣</sup> سورة الأعراف: ٥٣/٧.

<sup>١٧٤</sup> في الأصل "أنا أعرفك".

<sup>١٧٥</sup> في (ن): يتصلف

<sup>١٧٦</sup> في (ع) و (ن): لمقبل

<sup>١٧٧</sup> في الأصل "يأتني".

## [وضع الأمر موضع الخبر]

وقد يوضع الأمر موضع الخبر للرضاء بالواقع حتى كأنه مطلوب، وعليه قوله تعالى: ﴿اسْتَغْفِرُوا لَهُمْ أَوْ لَا تَسْتَغْفِرُوا لَهُمْ إِنَّ تَسْتَغْفِرُوا لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ﴾<sup>١٧٨</sup> وهو للتسوية، لكن مع ميل إلى كل ما اختاره المخاطب أو لميل المخاطب إليه كقوله صلى الله عليه وسلم: "إذا لم تستح فاصنع ما شئت".<sup>١٧٩</sup> وهذا من قبيل إخراج الكلام لا على مقتضى الظاهر. وله أساليب متفنتة، إذ ما من مقتضى كلام ظاهري إلا ولهذا النوع دخل<sup>١٨٠</sup> فيه بجهة من جهات البلاغة.

## [أسلوب الحكيم]

ومنه أسلوب الحكيم: وهو تلقي المخاطب بغير ما يترقب أو السائل بغير ما يتطلب، وعليه قوله تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَهْلِ قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ﴾<sup>١٨١</sup> مع أنهم قالوا في السؤال: ما بال الهلال؟ يبدو دقيقاً ثم يتزايد قليلاً قليلاً حتى يمتلئ ويستوي، ثم لا يزال ينقص حتى يعود كما بدا، فأجيبوا بما ترى للتنبية لهم بألطف وجه على تعديهم عن موضع سؤال هو أليق بحالهم.

## الفن الثاني: في علم البيان

وهو علم يبحث عن طرق الدلالات العقلية التي أفادوا بها البلغاء مقاصدهم لكون الإفادة بالدلالة الوضعية عندهم بمنزلة أصوات الحيوانات في صدوره بلا تعمل القرائح ولأغراض أخرى يُبين في موضعه. وطرق الدلالة العقلية بالاستقراء ثلاثة على المشهور: التشبيه والمجاز والكناية.

فهذا الفن منحصر في فصول ثلاثة، ومقدمته لبيان الدلالة. اعلم أن فهم المعاني من الألفاظ إما بطريق الوضع فقط وإما بطريق العقل بتوسط الوضع أو لا بتوسطه ويسمى الأول دلالة لفظية وضعية، والثاني دلالة عقلية، والثالث دلالة طبيعية. والأول مثل دلالة "ضرب" على مفهومه بواسطة تعيين الواضع له، والثاني كدلالة لفظ "الضرب" على لوازم معناه أو ملزومه أو ضربته<sup>١٨٢</sup> بواسطة فهم مفهوم الضرب من لفظه بتوسط الوضع، والثالث كدلالة لفظ "أخ"<sup>١٨٣</sup> على وجع الصدر وعلى وجود

<sup>١٧٨</sup>سورة التوبة: ٨٠/٩.

<sup>١٧٩</sup>انظر جامع الصحيح للبخاري ٣٧٩/٢؛ ١٤٠/٤.

<sup>١٨٠</sup>في (ع) و (ن): مدخل، و في المفتاح أيضا مقيدة بهذا الشكل. انظر إلى مفتاح العلوم للسكاكي، ص ٤٣٥.

<sup>١٨١</sup>سورة البقرة: ١٨٩/٢.

<sup>١٨٢</sup>في (ع) و (ن): "جزءه" مكان "ضربته".

<sup>١٨٣</sup>في (ع) و (ن): أخ

لافظه وسائر معان<sup>١٨٤</sup> أخرى مما لا مدخل للوضع في فهمه والمبحوث عنه في فننا هذا ببيان طرقه هو الثاني.

### الفصل الأول: التشبيه<sup>١٨٥</sup>

التشبيه تشريك الشئيين في أمر بأداته وهي "الكاف" و "كأن" و "المثل" و "النحو" وأمثال ذلك<sup>١٨٦</sup> مما يعطي معنى التشريك، والأمر المشترك فيه إما أمور حقيقية أو أمور اعتبارية خيالية كانت أو وهمية<sup>١٨٧</sup>. وكل منهما إما واحد أو ما<sup>١٨٨</sup> في حكمه كصفات يقصد بمجموعها هيئة واحدة وأما كثير، مثال الأول: "خذّه كالورد في الحمرة"، ومثال الثاني تشبيه الثريا بالعنقود المنور في الهيئة الحاصلة من تقارن الصور البيض المستديرة الصغار المقادير على كيفية مخصوصة ومقدار مخصوص، ومثال الثالث تشبيه فاكهة بأخرى في الطعم واللون والرائحة.

وغرض التشبيه يعود غالباً إلى المشبه وهو بيان حاله أو بيان مقدار حاله أو إمكان وجوده أو زيادة تقريره أو تزيينه أو تشويبه أو الاستطراف إما لبعده وجود المشبه به في الواقع أو في الذهن مطلقاً أو مع المشبه.

وقد يعود غرض التشبيه إلى المشبه به إما لإيهام أنّ المشبه به<sup>١٨٩</sup> أتمّ في وجه التشبيه<sup>١٩٠</sup> من المشبه. إذ حق المشبه به أن يكون كذلك ليفيد ما ذكرنا من الأغراض، وذلك إنما يكون في التشبيه المقلوب، ومنه: ﴿إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا﴾<sup>١٩١</sup> وإما لإظهار الاهتمام للمشبه به<sup>١٩٢</sup>، وهذا إذا أريد إلحاق الناقص في وجه الشبه حقيقة أو ادعاء بالزائد وإما إذا تساوي الطرفان يُصار إلى التشابه لا التشبيه.

<sup>١٨٤</sup> في (ن): معاني

<sup>١٨٥</sup> في (ع) و (ن): فصل في التشبيه

<sup>١٨٦</sup> في (ن): أمثالها

<sup>١٨٧</sup> ما هو غير مدرك بإحدى الحواس الخمس الظاهرة.

<sup>١٨٨</sup> في (ع) و (ن): وإما

<sup>١٨٩</sup> في (ع) و (ن): المشبه

<sup>١٩٠</sup> في (ن): الشبه

<sup>١٩١</sup> سورة البقرة: ٢٧٥/٢.

<sup>١٩٢</sup> في (ع) و (ن): بالمشبه به

ومن التشبيه ما يسمى تمثيلاً وهو ما كان وجه الشبه<sup>١٩٣</sup> فيه وصفاً غير حقيقي منتزعاً من أمور متعددة بدون اعتبار هيئة وحدانية لها حتى يكون وجه الشبه تلك الوحدة العارضة لتلك الأمور كما هو حال الوجه الذي بمنزلة الواحد كما مر. وكلما كان التركيب أكثر كان التشبيه أغرب كقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا مَثَلُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَاءٍ أُنزِلْنَا مِنْ السَّمَاءِ فَأَخْتَلَطَ بِهِ نَبَاتُ الْأَرْضِ﴾<sup>١٩٤</sup>

وقد ينزع الشبه من نفس التضاد لاشتراك الضدين فيه، ثم ينزل ذلك منزلة التناسب بواسطة تمليح أو تهكم فيقال للجبان: "هو كالأسد"، أو<sup>١٩٥</sup> للبخيل: "هو كالحاتم"، والتشبيه إما مبتذل إذا لم يكن له نوع غرابة أو مقبول إذا كان له نوع من الغرابة. وللتشبيه تقسيمات كثيرة، تركناها مخافة الإملال ولأنه لا فائدة يعتد بها في بعضها، وقد يحذف أداة التشبيه فيحمل المشبه به على المشبه مبالغة كقولك: "زيد أسد" ويسمى تشبيهاً بليغاً.

#### تنبيه

إذا قيل: "وجهه كالورد" مثلاً، ليس<sup>١٩٦</sup> مراد البلغاء منه التشريك فقط لأنه معنى وضعي يدل التشبيه عليه بالدلالة الوضعية لا العقلية، بل مرادهم إفادة ما في خده من معنى لطيف بتصوير ما في الورد في ذهن المخاطب. وهذا المعنى يتوصل إليه بسبب التشريك المدلول عليه بالدلالة الوضعية المستلزمة لذلك المعنى. فلذلك يدل عليه التركيب التشبيهي بالدلالة العقلية ويعد التشبيه طريقاً لها، فافهم الدقيقة واعتبر في جميع التشبيهات.

#### الفصل الثاني: في المجاز<sup>١٩٧</sup>

ولنبين أولاً معنى الحقيقة والمجاز، فنقول: الحقيقة هو اللفظ المستعمل فيما وضع له من حيث أنه ما وضع له، وأما المجاز فهو ما يستعمل في غير ما وضع له من حيث أنه غير ما وضع له بملاحظة المعنى الموضوع له حين الاستعمال.

<sup>١٩٣</sup> في (ن): التشبيه

<sup>١٩٤</sup> سورة يونس: ٢٤/١٠.

<sup>١٩٥</sup> في (ع) و (ن): و

<sup>١٩٦</sup> في (ع) و (ن): وليس

<sup>١٩٧</sup> في (ع): فصل في المجاز

### [أنواع المجاز]

وهو إما لغويّ أو عقليّ، واللغويّ على نوعين: مجاز مرسل و استعارة. إذ لا بد في كل مجاز من العلاقة فيما بين الموضوع له وبين ما يراد منه حين كونه مجازاً حتى يكون سبب الانتقال من المعنى الموضوع له إلى المعنى المجازي، المراد في المقام بسبب القرائن. وتلك العلاقة إما غير المشابهة أو المشابهة، والأولى تسمى<sup>١٩٨</sup> مجازاً مرسلًا والثانية استعارة.

ولا بد أيضًا في كل مجاز من قرينة مانعة عن إرادة المعنى الحقيقي حتى يصحّ إرادة المعنى المجازيّ منه. والمجاز المرسل إما باعتبار السببية كإطلاق اليد على القدرة وإما باعتبار الحالية والمحلية كإطلاق الراوية على المزايدة، ومنه تسمية الشيء باسم جزئه كالعين في الرؤية وعكسه كالأصابع في الأنامل أو باعتبار ما كان عليه أو ما يؤول إليه وغير ذلك من العلاقات المشهورة المذكورة في الكتب.

### [أنواع الاستعارة]

ثم الاستعارة أنواع: تخيلية وتحقيقية أصلية وتبعية مصرحة ومكتبة. المصرحة: ما يكون اسم المشبه به مستعملًا في المشبه صريحًا كقولك: "رأيت أسدًا في الحمام"، والمكتبة: ما يستعمل اسم المشبه به فيها بطريق الكناية بإثبات لازمه للمشبه مع أن المذكور صريحًا اسم المشبه كقولك: "انثبت المنية أظفارها"، وإثبات هذا اللازم يسمى استعارة تخيلية، وما سوى التخيلية يسمى تحقيقية.

وإذا كان لفظ الاستعارة اسم جنس يسمى استعارة أصلية، وإلا فتبعية كالفعل وما يشتق<sup>١٩٩</sup> منه والحرف، فالتشبيه في الفعل والمشتق منه أصالة في معنى المصدر ويسري منه إليهما تبعًا، وفي الحروف<sup>٢٠٠</sup> في متعلق معناها<sup>٢٠١</sup> فيسري منه إليها تبعًا كقولهم: "نظقت الحال بكذا"، أي دلّ عليها بتشبيه الدلالة بالنطق، وكقوله تعالى: ﴿فَالْتَقَطَهُ آلُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَزَنًا﴾<sup>٢٠٢</sup> بتشبيه ترتب العداوة على الالتقاط بالترتب بين العلة والمعلول الذي هو متعلق معنى حرف التعليل، وأيضًا

<sup>١٩٨</sup> في (ع) و (ن): يسمى

<sup>١٩٩</sup> في (ع) و (ن): اشتق

<sup>٢٠٠</sup> في (ن): الحرف

<sup>٢٠١</sup> في (ن): معناه

<sup>٢٠٢</sup> سورة القصص: ٨/٢٨.

الاستعارة مطلقاً إن كانت عارية عن لوازم المشبه والمشبّه به، ومجردة إن قرنت بلوازم المشبه، ومرشحة إن قرنت بلوازم المشبه به. وقد يجتمع التجريد والترشيح، والترشيح أبلغ لاشتماله على تحقيق المبالغة.

وإذا حذف أداة التشبيه وطوى ذكر المشبه في التشبيه التمثيلي يكون مجازاً مركباً، ويسمى التمثيل على سبيل الاستعارة كما يقال للمتروك في أمر: "أراك تقدّم رجلاً و تؤخّر أخرى"، ومتى فشا استعماله على سبيل الاستعارة يسمى مثالا، وكذلك الاستعارة قد يكون تمليحية وتهكمية ويقال للجبان: "رايت أسداً"، أو للبخيل: "ومعي حاتم".

وحسن الاستعارة برعاية جهات حسن التشبيه وأن لا يشم رائحة التشبيه والمشبّه لفظاً وأن يكون وجه الشبه جلياً لثلاً يصير ألياً<sup>٢٠٣</sup> وعمية. ومن لواحق الاستعارة التجريد وهو أن ينزع من أمر ذي صفة أمر آخر تماثله<sup>٢٠٤</sup> فيها مبالغة في كمال الأمر، الأول في تلك الصفة نحو قولهم: "لي من فلان صديق حميم"، وطرق تعبيره كثيرة، فليطلب من المطوّلات.

#### [المجاز العقلي]

وأما المجاز العقلي فهو أن يستند الفعل وما يشق منه إلى غير ما هو له بتصرف عقلي لنوع مناسبة لما هو له كقولك: "كسا الخليفة الكعبة" و "قتل الأمير فلاناً" باعتبار أمره.

#### الفصل الثالث: في الكناية<sup>٢٠٦</sup>

وهي لفظ أريد به لازم معناه مع جواز إرادة معناه معه لعدم القرينة الصارفة عن إرادة معناه كالمجاز، وهي ثلاثة: كناية يطلب بها الموصوف كقولهم: "مجامع الأضغان" كناية عن القلوب، وكناية يطلب بها الصفة كـ "طويل النجاد" كناية عن طول القامة، وكناية يطلب بها النسبة كقوله:

إِنَّ السَّمَاخَةَ وَالْمُرُوَّةَ وَالنَّدَى  
فِي قُبَّةٍ ضُرِبَتْ عَلَى ابْنِ الْحَشْرَجِ<sup>٢٠٧</sup>

<sup>٢٠٣</sup> في (ن): أو

<sup>٢٠٤</sup> في (ع) و (ن): يماثله

<sup>٢٠٥</sup> في (ع) و (ن): اشق

<sup>٢٠٦</sup> في (ع) و (ن): فصل في الكناية

<sup>٢٠٧</sup> البيت من الكامل لزياد الأعجم. ورد في دلائل الإعجاز للجرجاني ص ٣٠٦؛ ومفتاح العلوم للسكاكي ص ٥١٧؛ والإيضاح للقرظيني ٣٢٤/٢؛ وعروس الأفراح للسبكي ١٠٩/١، ٣٢٠/٢؛ وشرح أبيات التلخيص والمختصر لمصطفى عصام الدين ص ١٦٨؛ والقول الجيد لمحمد ذهني ص ٣٢٠. انظر لترجمة ابن الحشرج إلى الأغاني لأبي الفرج

كناية عن ثبوت تلك الصفات الثلاثة له، وقد لا يذكر الموصوف في كناية الصفة وكناية النسبة فيسمى تعريضاً هو كقولك: "الْمُسْلِمُ مَنْ سَلِمَ الْمُسْلِمُونَ مِنْ يَدِهِ وَلِسَانِهِ"<sup>٢٠٨</sup>. ثم إن كثرت الوسائط في الكناية يسمى تلويحاً. وإن قلت مع خفاء يسمى رمزاً، وإن قلت بلا خفاء يسمى إيماء وإشارةً.

#### تنبيه

أطبق العلماء على أنّ المجاز والكناية أبلغ من الحقيقة والتصريح، لأن الانتقال فيهما من الملزوم إلى اللازم فهو كدعوى الشيء بيئته. وإن الاستعارة أبلغ من التشبيه لأداء ما هو مراد البلغاء من التشبيه على أبلغ وجه وأوكده كما لا يخفى على من له ذوق سليم.

#### الفن الثالث: علم البديع

وهو علم يبحث فيه عن التحسينات الزائدة على حسن تطبيق الكلام بالمقام، وهي على نوعين: معنوي ولفظي.

#### [المحسنات المعنوية]

فالمعنوي أصناف، منها: المطابقة: وهي أن يجمع<sup>٢٠٩</sup> بين متضادين نحو: ﴿وَتَحْسَبُهُمْ آيَاتًا وَهُمْ رُفُودٌ﴾<sup>٢١٠</sup> ومنها: المقابلة: وهي أن يجمع بين شيئين متوافقين أو أكثر وبين ضديهما. ثم إذا اشترطت<sup>٢١١</sup> ههنا شرطاً شرطت هناك ضده نحو قوله تعالى: ﴿فَأَمَّا مَنْ أَعْطَى وَاتَّقَى﴾<sup>٢١٢</sup> و منها المشاكلة: وهي أن يذكر الشيء بلفظ غيره لوقوعه في صحبته كقول الشاعر:  
قَالُوا: اقْتَرَحْ شَيْئًا نُجِدْ لَكَ طَبِخَهُ قُلْتُ: اطْبُخُوا لِي جُبَّةً وَقَمِيصًا<sup>٢١٣</sup>  
ومنه قوله تعالى: ﴿وَمَكَرُوا وَمَكَرَ اللَّهُ وَاللَّهُ خَيْرٌ الْمَاكِرِينَ﴾<sup>٢١٤</sup> ومنها: مراعاة النظر ويسمى التناسب: وهي الجمع بين المتشابهات نحو قول الشاعر:

الإصفيهاني ٢٨-٤٢؛ ومعاهد التنصيص للعباسي ١٧٤/٢؛ والقول الجيد لمحمد ذهني ص ٣٢٠ والأعلام

للزركلي ٢١٢-٢١٣؛ ومعجم الأعلام للجبابي ص ٤٣٩.

<sup>٢٠٨</sup>ورد الحديث في صحيح البخاري، إيمان ١٣/١، رقم الحديث: ١٠؛ وصحيح مسلم، إيمان ٦٥/١، رقم الحديث: ٤١.

<sup>٢٠٩</sup>في (ع): تجمّع

<sup>٢١٠</sup>سورة الكهف، ١٨/١٨.

<sup>٢١١</sup>في (ن): شرطت

<sup>٢١٢</sup>سورة الليل: ٥/٩٢.

<sup>٢١٣</sup>البيت من الكامل لأبي رَقَعْمَق، ورد في مفتاح العلوم للسكاكي ص ٥٣٣؛ والإيضاح للقزويني ٣٤٨/٢؛ والقول الجيد

لمحمد ذهني ص ٣٣٢.

<sup>٢١٤</sup>سورة آل عمران: ٥٤/٣.



وَحَزَفٍ كُنُونٍ تَحْتَ رَأْيٍ وَلَمْ يَكُنْ بِدَالٍ يَوْمُ الرُّسْمِ عَيْرَهُ النَّقْطُ<sup>٢١٥</sup>

ومنها المزاجية: وهي أن يزواج<sup>٢١٦</sup> بين معنيين في الشرط والجزاء، ومنها اللف والنشر: وهي أن يلف<sup>٢١٧</sup> بين معنيين وينشر<sup>٢١٨</sup> بين متعلقيهما اعتماداً على العقل، نحو قوله تعالى: ﴿جَعَلَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ لِتَسْكُنُوا فِيهِ وَلِتَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ﴾<sup>٢١٩</sup> ومنها الجمع: وهو أن يجمع بين<sup>٢٢٠</sup> الشئيين في معنى واحد، والتفريق عكسه. ومنها التقسيم: وهو أن تذكر شيئاً ذا جزئين أو أكثر وتسد إلى كل واحد من أجزائه ما هو له عندك. ومنها الجمع مع التفريق: وهو أن يدخل<sup>٢٢١</sup> شئيين في أمرين<sup>٢٢٢</sup> ويفرق<sup>٢٢٣</sup> جهة الإدخال. ومنها الجمع مع التقسيم: وهو أن يجمع<sup>٢٢٤</sup> ثم يقسم<sup>٢٢٥</sup>، والتقسيم مع الجمع عكسه. ومنها الجمع مع التفريق والتقسيم: ومعناه ظاهر مما سبق. ومنها الإيهام ويسمى التورية: وهي أن تذكر لفظاً له استعمالان تريد<sup>٢٢٦</sup> أبعدهما نحو قوله:

حَمَلْنَا هُمْ طُرّاً عَلَى الدَّهْمِ بَعْدَمَا خَلَعْنَا عَلَيْنِهِم بِالطَّعَانِ مَلَابِساً<sup>٢٢٧</sup>

ومنها التوجيه ويسمى محتمل الضدين: وهو أن تذكر كلاماً ذا وجهين مثل قوله لأعور:

خَاطَ لِي عَمْرٌ وَفَبَاءَ لَيْتَ عَيْنَيْهِ سَوَاءُ<sup>٢٢٨</sup>

ومنها الاعتراض: وهو أن تدرج في الكلام ما يتم المعنى بدونه. ومنها التجاهل: ومعناه<sup>٢٢٩</sup> ظاهر نحو:

<sup>٢١٥</sup> البيت من الطويل لأبي العلاء المعري، ورد البيت في المطول للفتناتاني ص ٦٥٧؛ والقول الجيد لمحمد ذهني ص ٣٢٦.

<sup>٢١٦</sup> في (ع) و (ن): تزواج

<sup>٢١٧</sup> في (ع) و (ن): تلف

<sup>٢١٨</sup> في (ع) و (ن): تنشر

<sup>٢١٩</sup> سورة القصص: ٧٣/٢٨.

<sup>٢٢٠</sup> في (ع) و (ن): "بين" ساقط.

<sup>٢٢١</sup> في (ن): تدخل

<sup>٢٢٢</sup> في (ع) و (ن): أمر

<sup>٢٢٣</sup> في (ع) و (ن): تفرق

<sup>٢٢٤</sup> في (ن): تجمع

<sup>٢٢٥</sup> في (ن): تقسم

<sup>٢٢٦</sup> في (ع) و (ن): فتريد

<sup>٢٢٧</sup> البيت من الطويل و ورد بلا نسبة في مفتاح العلوم للسكاكي، ص ٥٣٧.

<sup>٢٢٨</sup> البيت من مجزوء الرمل لبشار، ورد البيت في ديوان بشار ص ١٢؛ والإيضاح للقرظيني ٣٧٧/٢؛ والقول الجيد لمحمد

ذهني ص ٣٧٣.

أَهْدِيهِ جَنَّةَ الْفِرْدَوْسِ أُمَّ إِرَمَ أُمَّ حَضْرَةَ حَفْهَاءَ الْعَلِيَاءِ وَالكَرَمِ<sup>٢٢٩</sup>  
ومنها الاستتباع: وهو مدح شيء على وجه يستتبع مدحاً آخر. وقد يكون<sup>٢٣١</sup> الالتفات والإيجاز  
من حيث إفادتهما للكلام حسناً عرضياً زائداً على الحسن الذاتي من المصنعات البديعية المعنوية.

### [المحسنات اللفظية]

وأما اللفظي فمنه التجنيس: وهو تشابه الكلمتين، ومنه تام لا تفاوت بينهما في اللفظ ومنه ناقص  
ومنه مذيّل ومنه لاحق ومنه مزدوج ومنه تصحيف ومنه متشابه ومنه مفروق، ويعدّ أيضاً من التجنيس  
نحو قوله تعالى: ﴿قَالَ إِنِّي لِعَمَلِكُمْ مِنَ الْقَالِينَ﴾<sup>٢٣٢</sup> و ﴿فَأَوْفِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ الْقَئِيمِ﴾<sup>٢٣٣</sup> وقد يسمى  
ذلك اشتقاقاً.

ومنه رد العجز على الصدر والقلب والسجع بأنواعها. ومنه الترصيع: وهو توازن الألفاظ مع توافق  
الإعجاز، وقد يورد أنواع أخرى من المحسنات ككون الحروف كلها منقوطة أو غير منقوطة أو مختلطة<sup>٢٣٤</sup>  
على سواء<sup>٢٣٥</sup> وغير ذلك مما هو مذكور في كتب البديع، ولك أن تستخرج أنواعاً منها وتلقّب بأي لقب  
أحببت. وأصل الحسن في الكل أن يتبع اللفظ المعنى لا العكس، فتأمل أبيات البحرّي:

بَلُونَا صَرَائِبَ مَنْ قَدْ نَزَى      فَمَا إِنْ رَأَيْنَا لَفْتَحٍ صَرِيْبَا  
تَرَدَّدَ فِي خُلُقِي سُودِدٌ:      سَمَاحًا مُرَجِيٍّ وَبَاسًا مَهِيْبَا  
فَكَالَلَيْثِ إِنْ جِئْتَهُ صَارِعًا      وَكَالْغَيْثِ إِنْ جِئْتَهُ مُسْتَشِيْبَا<sup>٢٣٦</sup>

وكانّه عني المصنف له لازالت أمور العالمين منتظمة لرأيه وأقطار المشارق والمغارب منورة  
بروائه، تم تحريره وتأليفه في شهر شوال لسنة ست وثمانين وتسعمائة على يد العبد الضعيف اللهيف  
الأسيف شريف أحمد بن يوسف آمنهما الله تعالى عن الخوف يوم التلهّف والتأسّف، أمين، يا خير  
المسؤولين، المدرس يومئذ بمدرسة إبراهيم كتنخدا في قسطنطينية حماها الله تعالى عن الآفات والبلية  
بحرمة خير البرية والحمد لله وحده والصلوة والسلام على من لا نبي بعده.

<sup>٢٢٩</sup> في (ع) و (ن): فمعناه

<sup>٢٣٠</sup> ورد البيت في منع جواز المجاز للشنقيطي، ص ١٧.

<sup>٢٣١</sup> في (ع) و (ن): يعد

<sup>٢٣٢</sup> سورة الشعراء: ١٦٨/٢٦.

<sup>٢٣٣</sup> سورة الروم: ٤٣/٣٠.

<sup>٢٣٤</sup> في (ع): تختلط

<sup>٢٣٥</sup> في (ن): على السواء

<sup>٢٣٦</sup> انظر إلى ديوان البحرّي، ص ١٥١.

## المصادر والمراجع

- ابن خلكان، أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر، وفيات الأعيان و أنباء أبناء الزمان، (المحقق: إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت ١٩٦٨-١٩٧٧).
- ابن ماجة، أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني، سنن ابن ماجة، (المحقق: محمد فؤاد عبد الباقي)، دار الفكر، بيروت، بلا تاريخ.
- الإصفهاني، أبو الفرج، الأغاني، (المحقق: عبد علي مهني)، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٦.
- البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، (المحقق: مصطفى ديب البغا)، دار ابن كثير، بيروت ١٩٨٧.
- البحري، ديوان، (المحقق: حسن كامل الصيرفي)، دار المعارف، القاهرة، بلا تاريخ.
- التفتازاني، سعد الدين، المطول، (المحقق: أحمد عزو عناية)، بيروت، ٢٠٠٤.
- الجابي، بسام عبد الوهاب، معجم الأعلام، قبرص، ١٩٨٧.
- الجرجاني، عبد القاهر، دلائل الإعجاز في علم المعاني، (المحقق: محمود محمد شاكر)، مكتبة الخانجي، الطبعة الخامسة القاهرة، ٢٠٠٤/١٤٢٤.
- الزركلي، خير الدين، الأعلام قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين، بلا تاريخ.
- السبكي، بهاء الدين أبو حامد أحمد بن علي بن عبد الكافي، عروس الأفراح في شرح تلخيص المفتاح، (المحقق: خليل إبراهيم خليل)، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠١.
- السكاكي، أبو يعقوب يوسف بن محمد بن علي، مفتاح العلوم، (المحقق: عبد الحميد هندراوي)، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٠.
- سيبويه، أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر، الكتاب، (المحقق: عبد السلام محمد هارون، القاهرة، ١٩٨٨).
- السيوطي، جلال الدين، بغية الوعاة في طبقات النحويين والنحاة، (المحقق: محمد أبو الفضل إبراهيم، بيروت، بلا تاريخ).
- الفرزدق، ديوان، (المحقق: مجيد طراد)، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٩٢.
- كحالة، عمر رضا، معجم المؤلفين تراجم مصنفي الكتب العربية، بيروت، بلا تاريخ.
- محمد ذهني أفندي، القول الجيد في شرح أبيات التلخيص و شرحه و حاشية السيد، إسطنبول، ١٣٠٤.



## JOSIAH ROYCE'UN SADAKAT FELSEFESİNE GÖRE HİRİSTİYANLIK BİR SADAKAT DİNİ MİDİR?

Mehmet Demirtaş  
Dr. MEB

**Özet:** Bu makalede bir Amerikan İdealist filozofu olan Josiah Royce'un sadakat anlayışı ve bu anlayış ekseninde Hıristiyanlığın bir sadakat dini olup olmadığı ele alınacaktır. Bu bağlamda sadakatin ne olduğu, din-sadakat ilişkisi ve Hıristiyanlığın bir sevgi topluluğu olup olmadığı, Royce'un sadakat ahlaki açısından değerlendirilecektir. Öyle ki sadakat, Royce'un tüm yaşam felsefesinin ana merkezini oluşturmaktadır. Bu nedenle bu makale kapsamında sadakatin daha iyi anlaşılması için sadakat örneklerine çokça yer verilip, sadakatin günlük yaşamımızda ne kadar önemli bir değer olduğunun ortaya konulması çalışmanın amaçlarından biri olacaktır.

**Anahtar kelimeler:** Royce, Sadakat, Sevgi, Topluluk, Hıristiyanlık, Tanrı, Dava

### ACCORDING TO THE PHILOSOPHY OF JOSIAH ROYCE'S LOY- ALTY CHRISTIANITY IS A RELIGION OF LOYALTY?

**Abstract:** This article describes the idealist philosopher Josiah Royce's concept of loyalty as well as of American understanding of Christianity and a loyalty to the axis of this approach will be discussed whether or not religious. In this context, what loyalty is, along with the loyalty to religion, and even whether Christianity is a love -community will be evaluated in terms of Royce's loyalty ethics. In fact, loyalty is very important for Royce, even it is the main center of his entire philosophy of life. Therefore, the main scope of this article is to set up loyalty in the examples given for better understanding the loyalty, just because it is an important value in our everyday lives in order to reveal how important to study it.

**Key words:** Royce, Loyalty, Love, Community, Christianity, God, Cause,

### هل المسيحية هي دين الولاء للفلسفة لـ Josiah Royce؟

**الملخص:** سيتناول في هذا المقال إدراك الفيلسوف الأمريكي المثلي الأعلى يوشع رويز (Josiah Royce) مفهوم الصداقة وفي إطار إدراكه يدرس أيضا كون المسيحية أو عدمها دين الصداقة. وسيدرس في ضمن البحث أيضا ماهية الصداقة وعلاقة الدين (المسيحية) بالصداقة وأن المسيحية أهي جماعة الوَدِّ والمحَبَّة من وجهة خلق الصداقة يوشع رويز (Josiah Royce). هذا، إنَّ الصداقة التي لها أهميَّة كبيرة عند رويز تجعلها المركز الأساسي لفلسفة حياته كلها. من أجل هذا لقد بُدلت أمثلة كثيرة حول مفهوم الصداقة ليفهم جيدا. وسيصير إظهار مفهوم الصداقة كم لها قيمة عظيمة من أهداف هذا البحث.

الكلمات مفتاحية: رويز (Royce)، الصداقة، الوَدِّ، الجماعة، المسيحية، الإله، الدعوى / المثلي الأعلى.

### Giriş

1855-1910 yılları arasında yaşamış olan Amerikalı düşünür Josiah Royce, XIX. y.y.'ın sonlarına doğru ABD'de ortaya çıkan ve İngiltere'dekine benzer özellikler taşıyan idealist felsefenin öncü bir ismi, mutlak idealizmin Amerika'daki en seçkin temsilcilerinden biridir. Pragmatik idealizmi ve sadakat etiğiyle ün kazanmış,<sup>1</sup> Amerikan felsefesinin ikinci dönemi kabul edilen, "Altın Çağ" ında yaşamış; yazar, psikolog, felsefe tarihi, mantık, din, ahlak alanı gibi geniş bir alanın bilgi birikimine sahip çok yönlü ilmi kişiliği olan bir filozoftur.<sup>2</sup> "Altın Çağ'dan maksat ise, Charles S. Peirce, Josiah Royce, Santayana, William James gibi filozofların 1890'ların sonunda Harvard felsefe bölümünün üyeleri olmaları ve 19. yüzyılın sonu ile 20. yüzyılın başlarında eserleriyle dünyanın pek çok yerinde adından söz ettirmelerinden kaynaklanmaktadır.

Josiah Royce'un "Sadakat Felsefesi" (*The Philosophy of Loyalty*) adıyla eser yazması, hem felsefi hem de pratik amaç nedeniyle olmuştur. O, yaşadığı çağın insanların ahlaki ideal ve yükümlülüklerini yerine getirme hususunda bir hayli düzensizliğe sahip olduklarını belirterek, toplumda genel ahlaki ciddiyet konusunda büyük bir eksiklik görür. Nitekim bu düzensizliğin nedenini de çoğunlukla insanların kafasını karıştıran ahlak önderleri ve reformcular olduğuna inanır. Bu nedenle ahlaki durumu aydınlatmak ve geleneksel ahlak ilkelerinin tekrar gözden geçirilmesinin gerekliliğine vurgu yapar.<sup>3</sup> Bu anlamda Royce, içinde bulunduğu dönemin özelliklerini kendi düşüncesine en iyi şekilde yansıtan bir filozoftur. Mutlak İdealizm olarak inşa etmeye çalıştığı metafiziğini, William James'in Pragmatizmi ve C. Sanders Peirce'ın semiyotiğinden etkilenerek pragmatik idealizme dönüştürmüştür. Öyle ki, onun bu idealist felsefesi 'sadakat' dediği mutlak bir ahlâka ulaşmaktan ibaretir.<sup>4</sup> Filozofumuz Royce, sadakat felsefesinin etik bir prensip olduğunu ifade ederek, ahlaki hayatta sadakatin yerini tahmin etme nokta-

<sup>1</sup> Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma, İst. 2002. s. 890

<sup>2</sup> Celal Türer, "Amerikan Felsefesinin Özellikleri", *KSÜİFD*, S. 1, 2003, ss. 112-113.

<sup>3</sup> Josiah Royce, *The Philosophy of Loyalty*, (PL), The Macmillian Company, New York, 1908, ss. 7-9.

<sup>4</sup> Hilmi Ziya Ülken, *Ahlak*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1946, s. 88.

sında, ne geleneksel otoriteyi ne de şahsi önyargıların sesini takip etmeye niyetli olmamıştır. Ayrıca o, düzensizliğin de kalıcı olmadığı kanaatindedir. Onun “Sadakat Felsefesini” niçin yazdığı ile ilgili bu kısa değerlendirmeden sonra, genel olarak kavramsal açıdan sadakatin ne anlama geldiğine değinebiliriz.

### 1. Sadakat nedir?

Genel anlamda “sadakat”, (*loyalty*) bir kişiye, ülkeye, gruba ya da bir davaya/ideale içten samimi bir şekilde bağlanma, sevgi, ödev, ilke ve bir dava/ülkü ya da en yüce bir şeye bağlılık,<sup>5</sup> gibi anlamlara gelmektedir. Aynı zamanda kişinin sözüne, vaadine ve yeminine de sadık bir bağlılığı ifade etme şeklinde tanımlanır..<sup>6</sup> Düşünürümüz Royce ise kendi teriminin (*loyalty*) tanımını diğer popüler ve felsefi terimlerle aynı şekilde kullanamayacağını ifade eder. Ona göre mesela; “bağlılık” (*devotion*), kavramı, “sadakat” (*loyalty*) kavramının yerine geçemez. Çünkü sadakat, bağlılığın çok özel bir türüdür. Bir kimse zevk peşinde olduğu şeye bağlı olabilir, fakat bu onu sadakatli yapmaz. “Vefa” (*fidelity*) Fransızca his ve duygulanmalarda sağlamlık, ihanet etmeme, hakikate uygunluk<sup>7</sup> anlamlarına gelmekle beraber bu kelime, “sadakatin” (*loyalty*) bir vechesidir. Yani sadakat, “vefayı” da içine alır ve daha çok vefalı olma anlamına gelir. Zira onda vefalı olmaya ilaveten bir davaya sadakatli olmanın kabulü ve kararlılığı vardır. Mesela, bir köpeğin efendisine vefalı olması sadece sadakatin etkili bir işareti ya da insanoğlunun karakterinin bir parçası olup bizzat sadık yaşamın bütünüyle makullüğünü ifade eder. Aynı yorum “doğruluk” (*faithfulness*) kavramında da vardır. “Kendini verme” (*absorption*) kelimesine gelince, sadık kimse kendi davasına dikkat kesilir; ancak öfkeli olan bir kimse ise kendi duygularına odaklanmış olabilir. Böyle bir odaklanma, bizim zihnimizde var olan bir şey değildir. Sadık olan kişi güvenilirliğe sahiptir.<sup>8</sup>

<sup>5</sup> *Webster's New International Dictionary of English Language*, Second Edition, Ed. William Allan Neilson, G&C Merriam co., London, 1945, s. 1464.

<sup>6</sup> *The Shorter Oxford English Dictionary*, Ed. William Little&H.W.Fowler, C: 1, Oxford at the Clarendon Press, 1950, s. 1173.

<sup>7</sup> Murtaza Korlaelçi, “Gabriel Marcel’e Göre Bağlılık ve Sadakat”, *Felsefe Dünyası*, S. 6, TFD. Yay, Ankara, 1992, ss. 36-37.

<sup>8</sup> Royce, *PL*, s. 253.

Yukarıdaki kavramları bir bir analiz eden Royce, sadakatten (*loyalty*) başka amacını karşılayabilecek bir terim bulamadığına özellikle vurgu yapar. Sadakatten bahsederken onun; sevgi, itaat, faziletli aktivitelerde artan sebat, gelişen sabır ve kendini kontrol etme gibi tüm nitelikleri bir insanın sadakat sahibi olmasında ön hazırlık olarak görür. Ona göre sadakat, (*loyalty*) doğru olarak tanımlandığında tüm ahlaki kuralların yerine getirilmesini ifade eder. Bu anlamda bir kişi, gerçekten rasyonel bir sadakat kavramı hakkında bütün ahlak dünyasını ortaya koyabilir. Mesela; adalet, hayırseverlik, endüstri, hikmet, manevilik gibi bütün bu tanımlanabilir kavramlarda sadakat örneklerini görebiliriz; ancak Royce, sadakate uygun olan objelerin ne olması gerektiği hususuna dikkat çeker<sup>9</sup> ve sadakati, “bir insanın bir davaya/ideale hem gönülden hem de pratikte tamamen kendini adanması şeklinde tanımlar.”<sup>10</sup> Dava/ideal (*cause*) kavramıyla o, gerçekten sevenlerin akıllıca kendi sevgilerine bağlı olduklarında zihinlerinde sahip oldukları doğal bir şeyi ifade eder. Royce, yapmış olduğu bu tanımla, insanların sadık olduğu davaların hiçbir zaman ne tek bir birey ya da bireyler toplamından, ne de sadece soyut ilkelerden oluştuğu kanaatindedir. Şüphesiz ki bu dava/ideal (*cause*) denilen şey; ibadet yerinde, orduda, işyerinde, evde ya da arkadaşlıkta nerede olursa olsun birçok kişinin ortak bir yaşama dâhil olmasıyla bir tür birlikten meydana gelir. Bu nedenle, sadık bir insanın bağlı olduğu davası bir kurumun, ev hayatının ya da cemiyetin doğasından kaynaklanır. Ancak sadakat, merkezi olarak diğer kişilere ya da kurumlara yönelmez; bilakis davalara/ideallere yönelir. Royce’un sisteminde kişi ya da kurumlara sadakati ifade etmek mümkündür; ama bu sadakat anlayışı bir davaya bağlı olmayı gerektirir. Sadakatin diğer en önemli özelliklerin de birisi de iradeyi ifade eden bir kavram olmasıdır. Çünkü sadakat, birey ve vazifesi arasında merkezi bir ilişki görür. İşte bundan dolayı Josiah, sadakatin otorite problemine çözüm olacağını iddia eder.<sup>11</sup>

<sup>9</sup> Royce, ss. 15-16.

<sup>10</sup> Royce, s. 16.

<sup>11</sup> Mathew Timothy Lu, *On Loyalty*, Aph. d. Thesis, a Dissertation Presented to the Faculty of the Graduate School of Cornell University, 2005, s. 23.



Diğer taraftan Royce, sadakat sahibi bir kimsede/sadıkta şu üç şeyin çok önemli olduğuna işaret eder:

1. Bir insan eğer sadakat sahibi (sadık) ise öncelikle onun sadık kaldığı bir davası vardır.
2. Bu kişi davasına seve seve ve tamamen kendini verir
3. Yine o, kendi davasına olan bağlılığını devamlı ve pratik bir biçimde hizmet ettiğini ifade eder.

Sadakat sahibi bir kimsede bulunması gereken bu üç özelliği ifade ettikten sonra Royce, sadakat örneklerini şu şekilde açıklar:

“Bir vatanseverin kendi ülkesine bağlılığı gerçekten onu ülkesi için yaşamak ve ölmeye götürür, ya da bir şehidin dinine bağlılığı yahut bir gemi kaptanının görevine bağlılığı sadakat örnekleridir. Mesela, bu gemi kaptanı gemisi batarken bile yardım gelene kadar gemi mürettebatındaki en son kişinin kurtulmasını bekleyerek, işine olan sadakatini gösterir.”<sup>12</sup>

Filozofumuz Royce'a göre bu tip sadakat örnekleri, sadık insanın görevini yapma istekliliğini gösterir. Sadık olan kişinin davası kendi sahip olduğu arzunun kabul edilmesiyle olur. Bu kimse, davasını seçer ya da uygun bulur, üstelik bu kişinin sadakati pratik bir sadakattir, onun yaptığı şey davasına hizmet etmektir. Sadık bir birey; istekli, deneyimli ve tamamen bir davaya bağlı olan kişidir. Bir yurtseverin ülkesine olan bağlılığı, bir şehidin dinine olan bağlılığı, bir soyguncunun kendi arkadaş grubuna olan bağlılığı sadakat örnekleridir; fakat Royce, sadakatin daha genel şartlarda -babanın oğluna olan sevgisi, işadamının firmasına olan bağlılığı- örnekleriyle de açıklanabileceğine dikkat çeker. Sadık bireye göre dava objektiftir. O, kendi bencilliğini bir tarafa bırakarak evrensel sadakat ilkesine daha çok hizmet etme duygusu taşır. Dava/ideal, sadece kişinin kendi ideali değil, bununla beraber diğer insanların da ilgileri olmalıdır, yani ilgi sosyal olmalıdır. Netice itibarıyla bir kimse, sadece farklı bireylerin ilgilerinin bir toplamı olarak tek bir davaya sadık olmayı dikkate alamaz, aynı zamanda bu kişinin davası, sosyal bir birliği kuşatmalıdır.<sup>13</sup>

---

<sup>12</sup> Royce, s. 17.

<sup>13</sup> Bruce Kuklick, *Josiah Royce an Intellectual Biography*, The Boss-Merill Cpmpany Inc Press, New York, 1972. s. 162.

Açıktır ki sadakat, hiçbir zaman sadece bir duygu değil; bilakis bireyin doğal isteklerini gerektiğinde kısıtlayıp, bir davaya kendini pratikte tam anlamıyla bağlayabilmesidir. Eğer sadakat salt bir duygudan ibaret olsaydı, bir hayale ya da arzuya belli belirsiz bir bağlanma halini alırdı. Oysaki gerçek sadakat, sevginin yanı sıra nihai olanı ve anlamları belirleyen ayrıntılı empirik bilgiyi haklı kılan metafizik bir kavrayışı da ihtiva etmektedir.<sup>14</sup> Mesela, tapınma ve sevgi sadakate eşlik eder; fakat hiçbir zaman tek başına sadakati oluşturmaz. Ayrıca, sadık kimsenin davasına olan bağlılığı için doğal arzularına teslim olması, bir tür kendine hâkim olmayla alakalı bir konudur. Bu da gösteriyor ki, kişi kendine hâkim değilse sadakat imkânsızdır. Sadık kişi, davasıyla alakalı olan sorumluluğu yerine getirmeli; fakat kendi dürtülerinin peşinden de gitmemelidir. Bu durum onun davasıyla alakalı bir yol gösterme örneğidir. Kişinin sahip olduğu davası, kişiye ne yapması gerektiğini söyler ve bu anda kişinin sadakati tamdır, hatta bu kimse, Tanrı'nın emirleri için yaşamak ya da ölmeye bile hazırdır.<sup>15</sup> Gabriel Marcel'in deyimiyle insan için gerçek anlamda var olmak, Tanrı ile beraber var olmaktır. Ona göre kişinin kendini Tanrı'ya adadığı düzeyde bağlanma, artık mutlak bir bağlanmadır. Bağlanmanın bu en son merhalesinin adı imandır. Kişiye özgür bir biçimde kendini gerçekleştirmesine imkân veren şey bağlanma fiili olup, başkasına yönelmeyi esas almaktadır. Başkası ise bilinçli ve özgür bir varlık olarak düşünülmektedir.<sup>16</sup> Aynı zamanda Marcel için sadâkat, mutlak varlıktan kaynaklanmaya mecburdur. Sadakatte sadece kendimize karşı değil, aynı zamanda aktif ve üstün bir ilkeye karşı da sorumlu olup bize emanet edilen şeyi teslim etmek mecburiyetindeyiz.<sup>17</sup>

Marcel'in de kendisinden etkilendiğini iyi bildiğimiz Royce, sadık bir kimsenin davasından bahsederken onun iyi bir dava olup olmadığı ile ilgili olarak yorum yapmaz. Onun bu konuyla ilgili düşüncelerini şöyle özetleyebiliriz:

---

<sup>14</sup> John E. Smith, *Royce's Social Infinite*, The Liberal Arts Press. New York, 1950, s. 35.

<sup>15</sup> Royce, *PL*, s. 18.

<sup>16</sup> Emel Koç, "Gabriel Marcel'e Göre Fanatizm" *SDÜ Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Aralık 2010, S: 22, s. 131.

<sup>17</sup> Murtaza Korlaelçi, s. 39.

“Nitekim kişinin seçtiği dava, kötü bir dava da olabilir. Eğer bir kimse, sadık bir kimse ise gerçekten kişisel olarak değerlere sahiptir. Aksi takdirde bu kişi, nasıl o davaya sadık olabilir ki, bu nedenle o, davasıyla ilgilenir, onu sever ve ondan iyi bir şekilde memnun olmayı düşünür. Sadakat, hiçbir zaman sadece senin davan için sevgi duygunu ifade etmez ve hiçbir zaman sadece kişisel arzu ve ilginin takip edilmesi anlamına gelmez. Zira sen, sadık bir kişi isen davan, senin dışında bir şey olarak düşünülür. Sadakat, bir kimsenin kendi davası için niçin ölmeye hazır olabildiğidir. Her bir durumda sadık kişi, davasına hizmet ettiğinde sahip olduğu kişisel yararı düşünmez. Üstelik sadık bir kişinin bağlandığı dava, hiçbir zaman tamamen kişisel olan bir şey değildir. Onun davası diğer insanları da ilgilendirir. Yani sadakat, sosyaldir. Sadakatin bizzat sahip olduğu dava/ideal, daima bu kişisel birliğe ve görünüşte dava hakkında birey-üstü bir birliğe sahiptir. Mesela, sadık sevgililer birbirlerine sadece ayrı bireyler olarak bağlı değil, aynı zamanda sevgilerine, beraberliklerine aralarındaki bir bağ nedeniyle bağlıdır. Bireylerin sadık bir kimse olması sadece bağ yoluyla olur. Sadakatin bağlı olduğu dava, daima kişisel ve görünüşte üstün bireyin bu birlikteliğine sahiptir. Dava/ideal, birçok bireyi bir şeye hizmet konusunda birbirine bağlar”<sup>18</sup>

Royce'un bu ifadelerinden de anlaşılıyor ki sadakat, sosyal bir niteliğe sahiptir. Ona göre bir insan, bir davanın sadık bir hizmetçisi ise o, en azından makul bir yandaş-hizmetkârlara (*fellow-servants*) sahip demektir. Sadakatin bizzat sahip olduğu amaç daima bu kişisel birliğe ve görünüşte amaç hakkında birey-üstü bir birliğe sahiptir. Sadık sevgililer örneğin, birbirlerine sadece ayrı bireyler olarak bağlı olmayıp; bilakis sevgilerine, beraberliklerine bir bağla da bağlıdır.<sup>19</sup>

Görülüyor ki sadakat, kişinin hayatını anlamlandırması ve uğruna canını bile verebileceği bir değerdir. Bu bağlamda Royce'a göre eğer kişi, ahlaki hayatını daha anlamlı hale getirmek istiyorsa şu sorular üzerinde iyi düşünüp cevap vermelidir. “Bir kimse sadakat sahibi olmakla ne kazanır, kendi sadakatının dışında kişisel olarak hangi iyiliğe sahiptir, biz ne için yaşarız, vazifemiz nedir, doğru ya-

---

<sup>18</sup> Royce, *PL* ss. 19-20.

<sup>19</sup> Kuklick, s. 162.

şamın ideali nedir, doğru ve yanlış arasındaki gerçek fark nedir, hepimizin ihtiyaç duyduğu ‘gerçek iyi’ hangisidir? <sup>20</sup>

Filozofumuza göre her kim bu gibi soruları ciddi olarak düşünmeye başlarsa sonunda göz önünde bulundurması gereken ahlaki hayat hakkında belli büyük gerçekleri gözlemler. Ona göre ilk olarak yapmamız gereken şey, hepimizin idealimizin ne olması gerektiğini ve ahlaki ilkeler hakkında bazı şeyleri bilmemiz gerektiğidir. Öyle ki öğretmenlerimiz, ailelerimiz, oyun arkadaşlarımız, toplum, gelenek, ibadethaneler, doğru ve yanlışın ne tür bir görünümüne sahip olduğu hakkında bize bilgi verir ve bu doğrultuda bizler, kendimize en uygun sadakat örneklerini seçme imkânına sahip oluruz.

## 2. Din-Sadakat İlişkisi Açısından Hıristiyanlığa Bakış

Yukarıdaki bilgiler ışığında “sadakat ve din arasında nasıl bir ilişki vardır?”, sorusu aslında ahlak-din arasındaki ilişkiye ait bir sorudur. Çünkü “sadakat” kavramı, hem ahlakın hem de dinin ortak kavramıdır. Nitekim Royce felsefesinde sadakat, sadece ahlak felsefesi açısından ele alınmaz, aynı zamanda sadakat, dinin özünü oluşturur ve metafizik bir boyutu vardır. Royce’a göre gerçek sadakat ruhu, ahlaki ve dini ilgilerin tam anlamıyla bir sentezinin özüdür. Öyle ki sadakatin konusunu oluşturan dava/ideal, nihai noktada düşünürümüz açısından dini bir hedef ve kişiye kurtuluş yolunu gösteren bir değerdir.

Öte yandan Royce, dinin temelinde sadakat duygusunun yattığına inanır ve bu din, onun sadakat etiğiyle tamamlanır. Başka bir deyişle “en yüksek iyiye” veya ahlakın temel ilkesine ancak doğru tanımlanmış sadakat/din ile ulaşılabilir.<sup>21</sup> Royce, dini, herhangi bir şekliyle daima insanüstü dünyayı yorumlama ve ondan faydalanmaya yönelik bir çaba olarak değerlendirmekle beraber,<sup>22</sup> onu en yüce haliyle hem sonsuzluk hem de sadakat ruhunun duygu vasıtasıyla ve uygun bir hayal gücü faaliyetiyle yorumlanması şeklinde anlar.<sup>23</sup>

<sup>20</sup> Royce, ss. 24-25.

<sup>21</sup> Önder Bilgin, *Sadakat Ahlakı*, Ümit Ofset, Ankara, 2009. s. 243.

<sup>22</sup> Royce, s. 377.

<sup>23</sup> Royce, s. 377.

Düşünürümüz Royce, beşeri zihnin en büyük ve en zorlu keşiflerinden birisinin, din ve bilimin nasıl uzlaşacağını anlamaktan ziyade, din ve ahlakın nasıl uzlaşacağını anlamak olduğu hususuna vurgu yapar. Bu anlamda O, tarihte bazı şahsiyetlerin din ve ahlakı birleştirme gibi bir çaba içine girdiğine vurgu yapar. Ona göre mesela; St. Paul, teolojik tartışmaların ve pratik çatışmaların en teşvik edici döneminde Hıristiyanlığın bir yorumuyla din ve ahlakı uzlaştırma çabası içine girmiştir.<sup>24</sup> Fakat Royce, ahlak ve din arasında yaşam problemlerine bakışta açık bir zıtlığın olması gerektiğine vurgu yapar; çünkü ahlak, bir ideal yaşamla alakalı olarak fiillerin doğruluğuna değer verir ve ayrıca bu ideali düşünür. Bir davranışla alakalı olarak “şunu yap!” der. Din ise şüphe götürmez inançların, yüksek duyguların bir koleksiyonudur ve bir ihtiyaç duygusu hakkında yoğunlaşır. Eğer din, bu ihtiyacı yerine getirmede başarılı olursa tehlikelerden insanları kurtarmış olan bir bilgi hakkında yoğunlaşır. Yardım için ya da Tanrısı için sabırla beklemeye, kurtuluşa ermeye çağrıda bulunur ve kurtuluşu davranışla arar. Kuşkusuz bazı dini ruh halleri pasif, derin düşünceye dalan, yenilikçi, faal olmaktan daha ziyade tapınmaya önem verir. Ahlak ise insan iradesinin tasdikidir.

Böyle bir değerlendirmeye rağmen din ve ahlak arasında keskin bir ayırım yapabilmek zordur. Bu iki alan birbirleri ile ilintili ve bazı ortak ilke ya da düşünceleri paylaşırlar. Örneğin, iyiliğin insanüstü olduğu noktasında din ve ahlak birleşirler. İkisi de iyi olanı anlamaya ve yorumlamaya yönelir. Ahlak, doğru eylemler hakkındaki maksimler içerir ve bazı özel iyileri kavramamızı ve özellikle kötülüklerden kaçınmamızı öğütler. Ayrıca ahlak açısından iyilik insan tarafından kavranabilir ve onu elde etmek için istemek lazımdır.<sup>25</sup> Nitekim Royce'a göre etiğin görevi, ahlaki yaşamı belirlemek ve onun için en iyi yaşam olduğunu göstermektir. Sadakat, sadece yaşama bir rehber değil, aynı zamanda bizim sonsuz ve manevi birliği kapsayan bir ilişkinin vahyi ya da ifşasıdır. Sadakat, sonlu bireylerin yaşamında varlığın şuurlu ve beşer-üstü birliğini sonsuz bir biçim-

---

<sup>24</sup> Royce, s. 378.

<sup>25</sup> Josiah Royce, *The Sources of Religious Insight (SRI)*, the Trustees of Lake Forest University, New York, 1914, s. 170.

de ortaya koyma iradesidir. Din, hayal ve hislere başvurarak sadakati makul hale getirir. Din, dünya hayatını “sembolik bir biçimde” yorumlar.<sup>26</sup>

Royce’un düşüncesine göre, sadakat ve din arasında daima değerli bir bağ vardır. Öyle ki sadakat ve din, her ikisi de “şeyleri” bulup, görüp ve öğrendiğimiz duygularımız ve hislerimizin dünyasında bir içten bağlılığı gerektirir. Diğer taraftan sadakat, birleştiren bir amaç ister, onu arar ve böylece özellikle insanüstü bir şeylere yönelir ya da insanüstü bir şeyler arar. Dolayısıyla sadakat ve din, tam da bu özelliklerinden ötürü birleştirilebilir.<sup>27</sup>

Düşünürümüze göre sadakat ve dinin bireysel eğitimimiz için önemi oldukça büyüktür. Her biri kendine ait özel misyona sahiptir. Ayrıca bireysel eğitimimiz için büyük öneme sahip olan yenilgi, acı, başarısızlık ve hayal kırıklığı da insani çabalarımızın gelişmesinde büyük oranda etkilidir. Örneğin, acının vasıtasıyla “davalarımız” görülebilir ve yüce bir nitelik kazanır. Royce, acı olmaksızın insani sadakatin asla mükemmelleştirilemeyeceği noktasında ısrar eder. O, bu nedenle yenilgiye, mateme saygı duymamızı ve onları davayı idealleştirmek için evrensel sadakat davasıyla daha yakın temas içine getirilebilmesinde bile bile araç olarak kullanmamızı tavsiye eder.<sup>28</sup>

Görülüyor ki sadakat, kişinin kendisini davasına tam olarak adanması anlamına gelir ve adama sanatı da ancak adanma sayesinde öğrenilebilir. Fazla gayret; tahammül, fedakârlık, meşakkat, yenilgi ve üzüntü bunlar, sadakatin gerçekten ne olduğunu bize en güzel bir biçimde öğreten şeylerdir. Bütün bu anlatılanlardan da anlaşılıyor ki, Royce felsefesinde bir davaya olan sadakat, sadakatin en kapsamlı olanına imkân vermektedir. Öyle ki kişinin davaları bir sistem oluşturmalıdır. Ayrıca tek bir dava bir sadakat yaşamı haline gelmelidir, bu da evrensel sadakati oluşturmalıdır; çünkü sadakat, bireylere saygı duymayı, onları ortak bir yaşam içinde bir araya getirmeyi amaçlamaktadır. Şüphesiz ki bireyler ayrı olduklarında başarılı olamazlar. Royce’un sadakat anlayışına göre kişi eğer bir

---

<sup>26</sup> Kuklick, ss. 166-167.

<sup>27</sup> Royce, *PL*, ss. 290-292.

<sup>28</sup> Royce, s.294.

davaya bağlı ise yani, ideal olarak birleşik bir sosyal gruba bağlıysa o zaman sadakat sayesinde problemlerinin çözülebileceğini görecektir.

Bu düşüncelerden de anlaşılıyor ki Royce'un "sadakat" araştırması, kişisel bir rehberlik için sağlam idealleri destekleyen bir yaşam felsefesini ortaya koyar; aynı zamanda filozofumuz, bütün insanların tam bir manevi reaksiyonundan kendi sadakat dininin önemine dikkat çekmiştir. Royce'un ideal sadakatlı kişisi, "inanç ve eylemini" bütünleştirerek olgun bir maneviyata ulaşmış kişidir. Böyle bir insanda var olan doğru inanç, toplumun dışa dönük olan ihtiyaçlarını karşılayacak iyi fiilleri meydana getirmek ve daha iç bir mutluluğa nüfuz için çaba sarf edecektir. Böylece, Royce'un sadakatte ideal kişisi hem ahlaki, hem de dini kişi olmaktadır. Bu düşüncelerden hareketle o, sadakat felsefesinde birçok insanın nihai duygusunu ortaya çıkaran bir yaşama ihtiyacını ya da dini terminolojiyle kurtuluş ihtiyacını hissettiklerini ifade eder. Ona göre bu sadakat sahibi insanlar, en yüksek iyiyi kendi güçlerinin ötesinde hissetmekle beraber, beşer-üstü koruyucu bir varlığın da farkındadırlar.

Royce'un genel olarak sadakat anlayışını bu şekilde ortaya koyduktan sonra, dinin temelinde sadakat duygusunun yattığına inanan bir düşünür olması nedeniyle Royce'a şu soruların sorulması elzemdir: Hıristiyanlık tam bir sadakat dini midir, ya da onun bu sadakat anlayışı ile Hıristiyanlık arasında ne tür bir ilişki vardır, sadece Hıristiyanlık mı sadakat dinidir, başka dinler de sadakat dini değil midir?", türünden sorular, araştırmamıza konu olan ve cevap bulmaya çalışacağımız en temel sorular olacaktır.

Filozofumuz, bu konuyla ilgili düşüncelerini ağırlıklı olarak iki eserinde ele almıştır. Bunlar: "Hıristiyanlığın Problemi" (*The Problem of Christianity*) ve "Sadakat Felsefesi" (*The Philosophy of Loyalty*) dir. Royce, eserlerinde Hıristiyanlığın "kendini sevdiğin gibi komşunu da seveceksin"<sup>29</sup> ilkesini felsefi bir bakış açısıyla ele almış ve yorumlamıştır. Açıkçası o, sevginin insanlar arasında sadakati doğurduğunu görmüş ve bu tip sadakatlerin uygulandığı toplumların var olduğunu ifade etmiştir. Ona göre Hıristiyanlığın özü, bir diğeri-

---

<sup>29</sup> İncil, Gal. 6:9] 1Ko. 13:4-5, [Mat. 6:14; Luk. 17:3]. [Mat. 5:44.

ne doğru sevgiyi tatbik eden kişilerden oluşan topluluktan oluşmaktadır. Bu nedenle Royce, bireysel kurtuluşun bir sadakat/bağlılık meselesi olduğunu ve beşeri topluluğa hizmet etmede kişinin kendini adaması gerektiğine inanır.<sup>30</sup>

Öte yandan onun bu eserinde göze çarpan farklı bir yenilik daha vardır. “Sadakat Felsefesinde” sadakati bir bireyin isteyerek, gönüllüce bir davaya/ideale kendini adaması şeklinde tanımlamıştı; ancak beş yıl sonra biraz soyut olan “sadakat” (*loyalty*) kavramının yerine, “topluluk” (*community*) kavramını getirerek bir anlamda düşüncelerini daha da somutlaştırmıştır. Artık sadakat, kişinin evrensel bir topluluğa tam olarak bağlanmasıyla mümkün olacaktır.<sup>31</sup>

John E. Smith’ e göre Royce, ne Hıristiyanlığın savunmasını yapmış, ne de ona karşı düşmanca bir eleştiride bulunmuştur. Royce için Hıristiyanlık, “sevgi topluluğu” (*the community of love*) doktrininde yoğunlaşmış ve bir anlamda bu topluluğun tabiatı ve fonksiyonu, insanın ahlaki ve dini tecrübesiyle tutarlı gösterilmeye çalışılmıştır.<sup>32</sup> Royce’a göre Hıristiyanlık, kendi özünde ve şu ana kadar beşer tarihinde en yüksek derecede gelişmiş bir sadakat dinidir.<sup>33</sup> Hıristiyanlık, uzun bir tarihin sonucunda yaşam hakkında belli bir doktrin ortaya koymuştur. Bu doktrin kısmen tarih ışığında, kısmen de felsefi araştırmalarda değerlendirilir. Royce, Hıristiyanlığın kurtuluş yolunu tüm insanlar için görmemesini kendi özü açısından problemlili görür. Öyle ki, bir an için bu iddianın temelini düşünenecek olursak din, insanların kendi yaşam yolları ve amaçları hakkında onları cezp eder; ancak Hıristiyanlığın bir yaşam sanatı ve beşeri varlığın amacına ulaşması için bir fikir olarak ortaya konması çok farklı bir durumdur. Mesela; bir kişinin Tanrı, dünya, evrenin sırları ve kader hakkındaki görüşleri ne olursa olsun, modern bir insan olarak hem İsa’ya hem de ona inananların problemlerine yö-

<sup>30</sup> Josiah Royce, *The Problem of Christianity*, C: 2, Jesse A, Man, “Önsöz”, The Macmillian Company, New York, 1913, s. 22.

<sup>31</sup> Peter Fuss, *The Moral Philosophy of Josiah Royce*, Harvard University Press, Cambridge, 1965, s. 233.

<sup>32</sup> John E. Smith, *Royce’s Social Infinite*, The Liberal Arts Press, New York, 1950, s. 111.

<sup>33</sup> Josiah Royce, *The Problem of Christianity (PC)*, The Macmillian Company, New York, 1913, C.1, s. xviii.



nelik sözlerinin makul bir şekilde takdir etmesinden yola çıkılarak, inançta bir Hıristiyan olup olmadığına karar verilebilir. Yani Royce, şunu iddia eder: “Modern bir insan olarak İsa'nın kişisel ilhamı ve temsili benim için ilahi bir değere sahiptir. Benim varlığım bana Hıristiyan yaşam planının vaat ettiği ve benim gibi diğer zihinlere de vaat ettiği en yüksek manevi başarının olduğunu tecrübemle gösterir.”<sup>34</sup> O, bu iddianın bu haliyle kendi içinde çok basit bir problemi taşıdığına inanır. Royce'un düşüncesine göre, tarihsel olarak Hıristiyanlık hiçbir zaman sadece İsa tarafından öğretilen bir din olarak ortaya çıkmamış; bilakis daima İsa'nın yorumlarından ibaret olmuştur. Nitekim insan, kendi kurtuluşu ve Tanrı hakkında daima İsa'nın yaşadığı dönemdeki geleneksel olarak anlattığı ve öğrettiği şeylerin daha ötesine gitmiştir. Josiah'a göre İsa'nın kişiliği ve misyonu Hıristiyanlık yok iken de vardı.

Öte yandan Hıristiyan geleneği, tüm kendi formu içinde daima az veya çok İsa'nın sözleri, fiilleri, kişisel karakteri, misyonu ve yaşamının başardığı ilahi amacı ayırt etmiştir. Filozofumuza göre, İsa'nın kendisi ve misyonunun yorumu böylece ilk tezatlığı oluşturur. Yani İsa tarafından öğretilen din ile daha sonra öğretilen din arasında zıtlık vardır. Royce'un bu konuyla ilgili düşünceleri şöyledir:

“Gelenek bize İsa'nın öğretilerini ve ileri sürdüğü sözleri hakkında bir şeyler anlatır, aynı zamanda onun kaderi, acı çekmesi ve ölümü hakkında bir şeyler anlatır. Diğer taraftan kadenci bir yaklaşımla -acı çekmesi gerekiyordu- gibi bir yaklaşıma da girebilir. Hıristiyanlık dini, sadece bir insan tarafından havarilerine öğretilen bir din değildir. Aynı zamanda bu din, anlamını daha sonraki neslin kurucusunun tabiatına ve misyonuna verdiği yorumlarda oluşmuştur. İsa'nın anlatmış olduğu din, birçok şeyi içinde barındırır. Mesela, geleneğin bize anlattığı Tanrı'nın krallığı, yaşam sanatı gibi düşünceler yoruma ihtiyaç duyar. Bazen havariler İsa'nın anlattığı şeyleri tam olarak doğru bir şekilde anlayamamış da olabilir. Çünkü İsa'nın söylediği sözleri ilk söylendiği zaman açısından anlamak gerekir. İsa hakkında anlatılan kıssalar çok problem oluşturur. İsa'nın sevgi fiili ve onun yeri hakkında ve fedakârlık hakkında öğrettiği şeyler, esrarengiz bir şey olarak görünür. Kesinlikle İsa'nın orijinal öğretilerinin bu problemleri gözükken yönleri, daha sonraki toplumun verdiği yorumlardan kay-

---

<sup>34</sup> Royce, *PC*, C.1, s. 23.

naklanır. Bu duruma İsa'nın ruhunun yol göstericiliğinden kaynaklandığına inanılır. Dolayısıyla problem İsa'nın kişiliği ve misyonu hakkındaki doktrinle alakalıdır.”<sup>35</sup>

Royce'un bu ifadelerinde de anlaşılıyor ki tüm bu problemler, gerçekten Hıristiyan yaşam doktrini için merkezi bir önem arz eder. Ona göre Hıristiyanlar, İsa'nın Hıristiyanlıkla ilgili ilk sözlerinin Hıristiyan topluluğunun İsa'nın kişiliğine, misyonuna ve tüm dine verdikleri yorum sayesinde zenginleşip derinleştiğini kabul etmek zorundadır. Öyle ki Royce, “spirit” (*ruh*) kavramına ilk kilise tarafından inanılmaya başlandığında onun anlamı, bütün hakikate inananlara lakıyla yol gösteren manasına gelmekteydi, ayrıca bu yeni şeyleri açıklayan yorumcu olarak da kabul edilmişti. Royce'un düşüncesine göre burada önemli olan şey, bu düşüncelerin gerçekten kurucunun, (İsa) anlatmak istediği şeyin bir yorumu olarak Hıristiyan topluluğunda ortaya çıkmasıdır. Hıristiyan topluluğu tarihsel süreç içinde Hıristiyanlığın insanlık için sahip olduğu dini mesajın önemli ve hayati bir kısmını oluşturmaktadır.<sup>36</sup>

Buradan da anlaşılıyor ki Royce, Hıristiyanlık düşüncesinin yorum tarafına vurgu yapmıştır. O, İsa'nın anlatmış olduğu sevgi, kendini kurban etme ve Tanrının krallığı (egemenliği) gibi konulara dikkat çekmiştir. Nitekim ilk Hıristiyan toplulukları havari Paul tarafından yönlendirilmiş ve Tanrının ruhuyla yönetildiklerine inandıkları bir yorum üzerine yoğunlaşmıştır. Bu nedenle Royce, ilk toplulukların düşünce ve yaşamına büyük gelen bu yorumların, Hıristiyan dininin özünü anlamada birinci derecede önem arz ettiğini ileri sürer.<sup>37</sup>

Görülüyor ki düşünürümüz, İsa'nın yaşadığı dönemde anlattığı şeylerin kendisinden sonra özellikle kilise tarafından başka bir anlama büründürüldüğüne inanır. Ona göre İsa, Tanrı'nın krallığından özgür biçimde bahseder. Tanrı'nın krallığı onun gerçek yüzünde bir tür sosyal düzen, kolektif yaşam ve toplum olarak görünür; fakat İsa'nın yazılı olan sözleri, o sosyal düzenin ve topluluğun ne olduğunu, neyi amaçlaması gerektiğini mükemmel bir şekilde açık-

<sup>35</sup> Royce. *PC*, C: 1, s. 29.

<sup>36</sup> Royce, ss. 33-35.

<sup>37</sup> Smith, s. 118.

lamaz. Bu bağlamda Josiah, İsa'nın krallığı meselesinin geleneğin ifade ettiği tarzda pek çok soruyu beraberinde getirdiği görüşüne vurgu yapar. Royce açısından bu konuyla ilgili en can alıcı soru şudur: İsa'nın krallığı bu dünya da mı, yoksa başka bir dünyada mı ya da görünür politik bir düzende mi, yahut insanın içinde mi ortaya çıkacaktır?<sup>38</sup> İşte Hıristiyanlıkla ilgili bu tür problemlere dikkat çeken Royce, kurtuluşla ilgili olarak bireyin kurtuluşunun belli manevi bir topluluğa (dini bir topluluğa) bağlanarak gerçekleştirilmesine inanır.

Royce'a göre Hıristiyanlık dini, ilk haliyle Hıristiyan kilisesinin sözleri ve yaptıklarından ibarettir. İlk Hıristiyan topluluğu her şeyden önce İsa'nın ölümünden sonra toplanıp bir araya gelen havariler topluluğundan ibarettir. Filozofumuzun bu konuyla ilgili düşüncelerini şöyle özetleyebiliriz:

“Havariler, önceleri İsa'nın öğretilerini öğrendiler ve hayatlarına tatbik ettiler. Daha sonra öğrendikleri kıssalar İncillerde yer aldı ve sonraki çağa aktarıldı. Bu topluluk, Tanrısal ruhun bir işi olarak gördükleri kolektif dini arzuyu tecrübe etmeye başladı. Böylece kendi inancını üretme görevi ortaya çıktı ve onu dönüştürdüler. Bunların en başında Paul gelir. Bu topluluk, bireysel olarak sadece Paul'dan ya da herhangi bir insandan ibaret değildir; aynı zamanda bu topluluk, kendi liderlerinin arzuları altında eylemde bulundular. Daha sonraki Hıristiyan inancının ve tüm yaşam biçiminin kaynağı oldular. Bu anlamda bu topluluğun Hıristiyanlığın gerçek beşeri kurucusu olduğu doğrudur.”<sup>39</sup>

Filozofumuzun bu düşüncelerinden “Hıristiyan yaşam doktrinini” ideal evrensel topluluktan ayrı olarak düşünemeyiz. Çünkü Hıristiyanlık, sadece ilahi topluluk düşüncesi (kilise) üzerine temellenen bir din olmayıp; kurucusunun manevi bir birlik olarak eylemde bulunduğu herhangi bireysel bir insandan daha ziyade, topluluğun kendisinin olduğu bir dindir. Öyle ki Josiah'a göre, İsa'nın kendisi bir Hıristiyan kilisesini kurmaya niyetlenmemiştir. Royce, kilisenin nasıl kurulduğu ile ilgili sorulara cevap olarak, kilisenin o dönemde yaşayan insanlar tarafından bir topluluk olarak bir araya gelip, psikolojik bir duyguyla kurdukları iddiasını savunur. Şüpheli-

<sup>38</sup> Royce, *PC*, C: 1, ss. 36-37.

<sup>39</sup> Royce, *PC*, C:1, s. 416.

siz bu duygu, sadece bireye ait olan bir duygu değil; aynı zamanda sosyal bir duyguya yani psikolojiye bağlıdır. Düşünürümüzün bakış açısına göre Hıristiyan tecrübesinin psikolojik kaynağı sosyal olup, bireysel bir psikoloji değildir.<sup>40</sup>

Açıktır ki Royce, Hıristiyanlığı sadece ilahi topluluk düşüncesi (kilise) üzerine temellenen bir din olarak değerlendirmeyip, kurucusunun manevi bir birlik ve bütünlük içinde eylemde bulunduğu ve oluşturmaya çalıştığı bir “dini topluluk” olarak görülmesi gerektiğine vurgu yapar. Ancak Royce’un Hıristiyanlıkla ilgili düşüncelerinde burada dikkatimizi çeken en önemli husus, Royce üzerine araştırmalar yapan bilim adamlarının Royce’un Hıristiyanlıkla ilgili düşüncelerinde tarafsız olduğu ve sadece eleştirilerini yönelttiği yönünde yaptıkları yorumlara katılmak pek de mümkün değildir. Çünkü Royce, içinde yetiştiği Hıristiyan kültürü ve geleneğine tamamen kayıtsız kalan bir düşünür değildir. Bize göre filozofumuz, Hıristiyanlıkla ilgili eleştirilerini özellikle din adamları ve kilise üzerinden yapıyor; ancak Hıristiyanlığın diğer dinler karşısında tam bir sadakat dini olduğu iddiasını savunarak ta yüceltiyor. Bu, onun Hıristiyanlıkla ilgili düşüncelerinde çok ta objektif bir tavır takındığını göstermez.

### 3. Hıristiyanlık Bir Sevgi ve Sadakat Topluluğu Mudur?

İnsanı bir şeye veya bir kimseye karşı yakın ilgi ve bağlılık göstermeye yönelten duygu olarak tanımlanan sevgi,<sup>41</sup> tüm dinler tarafından üzerinde en fazla durulan ve önem verilen bir kavramdır. Sevgi, sadece sevenin içinden gelen bir arzu değil, aynı zamanda sevdiği için bir şeyleri yerine getirmeyi de beraberinde gerektirir. Royce, sevginin ilahi bir yönünün olduğunu ve bu nedenle ilahi bir iddiayı kapsayacağını ifade eder. Sevgi ne sadece kendini feda etme ne de insanın her ne olursa olsun sadece zayıflık ve aptalca yaptığı sevimli bir hoşgörüden ibarettir.<sup>42</sup>

<sup>40</sup> Royce, ss. 417-419.

<sup>41</sup> *Türkçe Sözlük*, Hasan Eren-N.Gözyaydın-İ. Palatır-T.Tekin-H.Zülfikar, Cilt: 2, Atatürk Kültür Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Basım Evi, Ankara, 1988. s. 1259.

<sup>42</sup> Royce, *PC*, C: 1. s. 82.

Royce, Hıristiyanlık inancında sevgi konusuna çok önem verildiğini ifade eder, hatta onun bakış açısına göre Hıristiyanlık, kendi özünde ve şu ana kadar ki beşer tarihinde en yüksek derecede gelişmiş bir sadakat ve sevgi dinidir.<sup>43</sup> Öyle ki Hıristiyan inancının özü, Paul'un doktrinine özdeş görülür.<sup>44</sup> Royce'a göre, Hıristiyan inancının özünde üç temel düşünce vardır: Topluluk/cemaat düşüncesi, bireyin kayıp durumu ve kefaret anlayışı. Royce, bu üç düşüncenin gerçekliğini araştırarak bireyin kurtuluşunun bu düşünceleri içselleştirmesiyle gerçekleşeceğini mümkün görür.

Şunu hemen belirtmek gerekir ki filozofumuz Royce, Hıristiyanlığın bir sevgi dini olduğuna inanır. Ancak onun bu ifadeyle anlatmak istediği sevgi türü, en derin anlamda sadakate dayalı bir sevgidir. Aslında o, Hıristiyanlığın sevgi ve sadakat dini olması düşüncesine ilk Hıristiyan topluluğunun oluşumundan hareketle özellikle, havari Paul'un etkisini göz önünde bulundurarak varmaya çalışır. Ona göre Havari Paul'un "merhamet/lütuf" (*grace*) olarak adlandırıldığı şey, ilk Hıristiyan topluluğunu korumuş ve birbirlerini çok sevmeleriyle bir sevgi topluluğunun oluşmasına neden olmuştur. O, bu topluluğun farkının sadece bir "sevgi topluluğu" olmayıp, aynı zamanda "sadakatli bir topluluk" olduğuna dikkat çeker. Josiah'ın sevgi topluluğuyla anlatmak istediği şey bir bakıma, "evrensel topluluk" olarak adlandırdığı şeyin diğer adıdır.<sup>45</sup>

Şüphe yok ki bu "evrensel topluluk", Hıristiyanlıktaki teslisin ilk unsurudur. Bu evrensel topluluk, tüm sadakate değer davaları/idealleri uyumlu hale getiren ve her hakiki sadakatin, kişisel iradenin samimi bir seçimini gerektirdiğinden, tüm sadık bireyleri ihtiva eden ideal bir topluluktur. Hıristiyanlığın bakış açısından bu evrensel topluluk ideal kilisedir.<sup>46</sup> İdeal kilise, "görünür kilisenin" (*visible church*) yorumlanmış hali olarak en saf formunda "görünmez/kavramsal olan kilise" (*invisible church*) olarak kalmaktadır.<sup>47</sup>

<sup>43</sup> Royce, s. xviii.

<sup>44</sup> Frank M., Oppenheim, *Royce's Mature Ethics (RME)*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana, 1993, s. 283.

<sup>45</sup> Royce, *PC*, C:1. s. 172.

<sup>46</sup> Emel Koç, *Josiah Royce*, Barış Kitabevi, Ankara, 2010, s. 94.

<sup>47</sup> Royce, s. 115.

Görünen kilise ise ideal kilisenin sınırlı nitelikteki somut ifadesidir. Royce'a göre sadakat, her nerede bulunursa bulunsun görünmeyen kiliseye uygun bir biçimde katılmaya kendimizi hazırlamamız gerekir. Böyle bir paylaşımda biz, en yüksek din anlayışının kaynağını buluruz. Yani "görünür olan kilise", "görünmez olan kilisenin" bir organı ve parçasıdır.<sup>48</sup> Bu anlamda Josiah, tüm insanlık topluluğunu bir ideal olarak görür. Şu an için yeterli bir şekilde kendi birliğinin bilincinde olan ve beşeri birlikteliğini kendi seviyesi üzerinde temsil eden hiçbir beşeri topluluk yoktur. Günümüz toplulukları ise ya sınıf, millet ya da ırk gibi politik toplulukların yaptığı bir şeyi göz önüne almazlar ve dini birlikte onlar, bir diğerini dışarıda bırakırlar, bu nedenle ideal anlamda ve derecede bir sevgi topluluğu değildir. Royce, bu konuyla ilgili düşüncelerini şöyle özetler:

"Evrensel sevgi topluluğunu oluşturmak için gerekli tedbirleri al ve insanlara yardım et! Kardeşin, arkadaşın, komşun, ülken, insanlık bu topluluğun oluşması için gerekli tedbirleri almalıdırlar. Hıristiyan ahlak ilkeleri pek çok nedenden bunu gerçekleştiremedi. Hıristiyan ahlakı dünyayı derece derece ya da birden bire fethedemez. Eğer Hıristiyanlık kendi gerçek ruhunu kavrar ve insanlık üzerinde ona sahip olursa o zaman insanlık, Hıristiyan ahlakının yaratıcı yeni bir formu üzerinde devam edecektir. Onun tek kalıcı özelliği; insanların kişisel, arkadaşça, sosyal, politik, dini düzenleri ve insanlığın gitgide ideal ve evrensel sevgi topluluğuna benzemesi için onlara yardım etmeye niyetlenmesidir. Hıristiyan dünyasının etik inanç yönü daima şu sözü içermelidir: 'Ben sevgi topluluğuna ve o topluluğun sevdiği ruha arzuda, eylemde, onun üyeleri olan tüm birlikteliğe inanırım.' Şimdiye kadar ben böyle bir topluluk görmedim. Fakat bununla beraber benim yaşam kuralım, onun gelmesini hızlandırmak için harekete geçmektir. Şimdi böyle bir etik inanç, müphem bir insani istek değildir. Çünkü bu inanç, sadece bizim her türlü somut beşeri materyallerle hem toplumsal organizasyonu aratmamız için sahip olmamızla, hem de onlar için sevgiye sahip olmamızla birlikte başaracağımız bir şeydir. Bu iş daima kesin ve sadece sadakatin birliğinde azimlilikle yapılabilecek bir şeydir. Hıristiyan topluluğu düşüncesi, kurtuluş yoluyla olan ilişkisinde kefarete düşüncesini içerecek olan bir karşılaştırma ve bir sentezin tam bir değerlendirilmesini gerektirir."<sup>49</sup>

<sup>48</sup> Royce, *SRI*, ss. 292-293.

<sup>49</sup> Royce, *PC*, C: 1, ss. 357-361.

Nitekim sadık bir kimse, aynı zamanda bir sevgi topluluğunun üyesi olmalıdır. Ancak burada sorulması gereken en önemli soru, böyle bir topluluğun nasıl meydana geleceğidir. Royce açısından sevgi topluluğu doğal sosyal gruptan tamamen farklı ve bu toplulukta ilk olarak birbirini seven üyelerin birlikteliğini gerektirir. Öyle ki bu sevgi birliği tüm topluluk üyelerini kapsamalıdır. Eğer birey sevgi topluluğunu sevmezse tabiatıyla sevgi birliği her şeyi kapsamaz. Netice itibarıyla böyle bir toplulukta sevgi değil, tartışmalar ve isyankâr bireylerin isyanı ortaya çıkar. Royce'a göre sadakat, bir ölçüde de yaşamın kaynağı olarak görülür. Yüksek derecede şuurlu sadakat, önceki sadakati var kabul eder ve başlangıcı için ilham veren bir lidere ihtiyaç duyar. Şüphesiz ki sadakate ilham vermede lider, kendine sadık olmalı ve topluluğunu da sevmelidir.<sup>50</sup>

Aslında Royce, sadakatin bizzat mükemmel bir biçimde somut ve insanlığın manevi yaşamının ilgisi olduğunu ifade etmiştir. Burada o, amacının Hıristiyanlıktan daha çok tüm insanların manevi hayata katılmaları şeklinde olduğunu ifade eder. Düşünürümüz, hayatın nabzı ve kalbini sadakat olarak görür. Böylece bu şekildeki bir yaşam biçimi tüm insanlar için bireysel ve toplumsal şuurlu hayatın seviyesini sıhhatli bir şekilde birbirine bağlar. Birey, gruptan ayrı olarak kendi iradesini takip eder ya da kolektif iradeye uyum sağlar. Sonucunda kendine yabancılaşmayı ifade eden daha iç bir gerilimden kaçmak için derin bir ihtiyaca sahip olur.<sup>51</sup> O zaman burada sorulması gereken soru şu olmalıdır: İnsanlığın manevi yaşamının mükemmel bir şekilde somut formu bu evrensel sadakatte nasıl ortaya çıkar? Royce'a göre sadakat, bir dizi ahlaki tercihleri meydana getirir. Bu nedenle evrensel sadakat aslında pratik bir amaca sahiptir, bu ise sevgi topluluğudur. Gerçek sadakat, işte bu sevgi topluluğunun bizzat daha temel bir pratik sevgiyle her üyesini desteklediğini önceden varsayar. Bu pratik sevgi her günkü arkadaşlık eylemi kadar somuttur. Bu nedenle bu toplum, gerçekten tüm üyeleri ve tüm yabancılar için sevgisini ifade etmede sadık benlere imkân verir.<sup>52</sup>

<sup>50</sup> Royce, ss. 183-184.

<sup>51</sup> Oppenheim, *RME*, s. 287.

<sup>52</sup> Frank. M., Oppenheim, *Royce's Mature Philosophy of Religion*, University of Notre Dame Press, Ondiana, 1987. s. 289.

Ancak burada filozofumuz, geleneğin İsa'ya katkıda bulunduğu en doğru hareketin insanın vazifesini, dinin özünü, Tanrı'nın bizzat egemenliğini, Hıristiyanlığın sevgi kavramı açısından tanımlamasında bulur. Ona göre İsa'nın sevgi doktrininin iki özelliği vardır. Birincisi: Hıristiyanlığın sevgi doktrini dini kıssalarda ve İsa'nın ahlaki öğretilerinde ortaya konduğu üzere yaşama doğru pozitif, aktif ve kahramanca tutumu kapsar ve onun önemine değinir. İkincisi ise İsa'nın sevgi hakkındaki öğretilerinin çözülmemiş belli pratik problemleri, yani çok kahramanca ve doktrinin bu pozitif eğiliminin bütün dikkat çekici zıtlığıyla meydana getirdiği problemlerdir. Sevgi hakkındaki orijinal öğretinin çözülmemiş bir şekilde bırakılması problemine önemli bir katkı yeni bir gelişmenin parçasıdır. Sonucunda bu, Paul'dan kaynaklanmaktadır. Bu sonuç, İsa'nın onu önceden görüp görmemesi Hıristiyanlığın daha ileri bir yeri için orijinal öğretiler kadar daha önemli olması sürecinin kaçınılmaz bir başlangıcıdır. Royce'a göre bu iki özellik, İsa tarafından öğretildiği üzere sevgi doktrininin en etkili pozitif ve aktif özelliği ve çözülmemiş problemlerin esrarıdır. İsa'nın sözlerinin ve dini kıssaların çözülmemiş bir şekilde bırakılmasının sevgi hakkındaki birçok problemin çözümüne Paul'un yeni katkısını o, kendi kişisel bir icadı olarak anlamamıştır. Royce'un en önemli tespiti, Paul'un sonradan ilave düşüncelerinin Hıristiyanlığın kalıcı anlamı ve gelişimini belirlemede eleştirel bir etki yaptığı görüşüdür.<sup>53</sup>

Nitekim Royce, İsa'nın vaaz etmiş olduğu sevginin çoğunlukla yanlış anlaşıldığına dikkat çeker. Mesela, Hıristiyan sevgisi kişinin kendini feda etmesiyle özdeş tutulmuştur. Diğer bir sorun da Hıristiyan sevgisinin "saf fedakârlıkla" özdeş tutulmasıdır. Ona göre, ideal anlamda Hıristiyan olan bir kimse aslında kendi değerini bilip ona göre yorumlayan kişidir. Kötülük karşısında direnç göstermeme yani sana bir tokat atana diğer yüzünü uzatman, bağışlayıcı olman, merhamet etmen ve bütünüyle dünyevi iyiliklere kendini bırakmanla kastedilen şeydir. Düşünürümüz, bu durumu eleştirerek İsa'nın sözlerini ve dini kıssalarda anlatılanları bazı Hıristiyan yorumcularının yanlış anladığını ifade eder. Royce için Hıristiyanlık, kişinin kendini tam anlamıyla feda etmesi değildir. Yani, tamamen pasif ve

<sup>53</sup> Royce, *PC*, C: 1, ss. 76-78.



negatif bir durumda olmak demek değildir. Bu sevgi, aynı zamanda kahramanlık ve pozitif yönü olan bir şeydir.<sup>54</sup>

Kuşkusuz, bu daha pozitif ve kahramanca sözlerinin yorumunu mümkün kılan İsa'nın sevgi doktrininin özelliği, onun tüm öğretisinin temelini oluşturan iyi bilinen bir şeydir. Royce'un bu konuyla ilgili düşünceleri şöyledir:

“Tanrı, her şeyi görür. İyi bir kul olmak için birey diğer yüzüne tokat atılmasına izin vererek Tanrı'nın güvenini kazanacağına inanır. Seven kimse çok canlı bir şekilde bütün dürüstlüğü ile olumlu bir zafer bekler. Çünkü onun sevgisi, sevgilerin en azı bile olsa Tanrı'nın nihai arzusunun zaferini aktif ve gayretli bir paylaşım ile peşinen bekler. Merhamet etme, sadece yufka yüreklilikten ibaret değildir. Merhamet, dünyanın üstesinden gelen bir zaferi paylaşmaktır. Hıristiyan sevgisi iki objeye sahiptir: Tanrı ve komşu sevgisi. Bir kimse komşusunu sevmekle aynı zamanda Tanrı'ya ve her bir bireyi mükemmel bir şekilde sever ve ona değer verir. Bu nedenle birey, aslında sonsuz bir değere sahiptir. Sırf Tanrı'yla olan ilişkisinden bu değere sahiptir. Bu nedenle salt kendi kendini feda etme, merkezi bir değere sahip değildir. Çünkü İsa'nın sözleri sadece her insanın konusu olduğu ilahi sevgiyi sevindirmez, aynı zamanda tüm insanlara bu sevgi şuurunu sevindirmek için davette bulunur. Zira onların hepsi Tanrı'nın sevgili kullarıdır. Bu Tanrı sevgisini mükemmel bir şekilde seven kimse, bu nedenle kendisini sadece unutmaz ve terk etmez.”<sup>55</sup>

Bir başka açıdan da Royce, Hıristiyanlığı bir sevgi dini olarak nitelendirmeyi hakikati söylemek olarak görür. Ona göre Hıristiyan sevgisi, gerçek topluluklara olan sadakati kapsar. Paul ve onun ilk toplulukları, kutsal ruhun onlara yön verdiğine inanarak, kurucularının (İsa), sevgi doktrininin kendi anlayışlarına dönüştürdüler ve bu doktrin sonuna kadar devam etmiştir. Kuşkusuz gerçek sadakat, bir sevgi topluluğunun bizzat daha temel bir pratik sevgiyle her üyesini desteklediğini önceden varsayar. Bu pratik sevgi her günkü arkadaşlık eylemi kadar somuttur. Bu nedenle bu topluluk gerçekten tüm üyeleri ve yabancıları için sevgisini ifade etmede sadık bireylere imkân verir.<sup>56</sup>

<sup>54</sup> Royce, s. 79.

<sup>55</sup> Royce, ss. 80-82.

<sup>56</sup> Royce, ss. 287-288.

Şüphesiz ki Royce, Hıristiyanlığın sosyal bir özelliğe sahip olduğu konusunda Paul ile aynı düşünceye sahiptir. Yani o, Hıristiyanlığın özünün toplumsal olduğu (Kilisenin tesis etmiş olduğu bir sevgi topluluğu) yönünde onunla aynı düşünceyi benimsemiştir. Bu nedenle bu ikisi, bireyin kurtuluşunu Hıristiyan dininin nihai amacı olarak görür. Filozofumuza göre Hıristiyan topluluğu, içtenlikle kurtuluş süreciyle devam eder ve en sonunda sevgi topluluğu bireyi kurtarır. Bu durum daha sonraki bölümde de göreceğimiz üzere

Aslında Royce'un Hıristiyanlığın sevgi ve sadakat konusuna eserlerinde yer verip, İslam'a hiç değinmemesi bize biraz çelişkili bir tutum gibi gelmektedir. Çünkü o, ya İslam'ın bu konuyla ilgili yeterince bilgisine sahip değil, ya da bilerek bu konuya hiç değinmek istemiyor. Çünkü İslam, adından da anlaşılacağı üzere bir sevgi, sadakat ve kardeşlik dinidir. Kur'an-ı Kerim'in birçok yerinde sevgi, sadakat ve komşu hakkına riayet edilmesiyle ilgili ayetler vardır. **Sıdk** kelimesi Kur'an-Kerim'de bazıları mecazi anlamda olmak üzere on beş yerde geçer. Ayrıca üç ayette "doğru sözlü" anlamında **sâdik**, elli kadar ayette bunun çoğul şekilleri (sâdikûn, sâdikîn, sâdikât), altmış kadar ayette aynı kökten çeşitli fiil ve isimler yer almaktadır. **Gazali** ve daha sonraki bazı âlimler sıdkın **altı** çeşidinden söz eder: a) Konuşmada b) Niyet ve İradede c) Karar vermede d) Kararında durma hususunda e) Amelde f) Dini ve Manevi Hallerde sıdk **Bkz.** *İslam Ansiklopedisi*, C: 37. s. 99. **Kur'an-Kerim'de** sevgi ve sadakatle ilgili bazı ayetler şunlardır: 19.96 " İman edip, salih amel işleyenler var ya, Rahmân olan Allah onları (gönüllere sevdirecektir.", **42.23** "İşte Allah, iman edip salih amel işleyen kullarını bununla müjdeler. Ey Muhammed! De ki: "Ben bu tebliğime karşı sizden akrabalıkta sevgiden başka hiçbir ücret istemiyorum." Her kim bir iyilik yaparsa biz onun iyiliğini artırırız. Şüphesiz ki Allah, çok bağışlayıcıdır, şükürün karşılığını verir." **4.36** "Allah'a ibadet edin ve O'na hiç bir şeyi ortak koşmayın. Anne-babaya, yakın akrabaya, yetimlere, yoksullara, yakın komşuya, uzak komşuya, yanınızdaki arkadaşına, yolda kalmışa ve sağ ellerinizin malik olduklarına güzellikle davranın. Çünkü Allah, her büyüklük taslayıp böbürleneni sevmez."

Yukarıda ifade ettiğimiz gibi Royce, araştırmalarını biraz daha İslam üzerine yoğunlaştırsaydı, özellikle büyük mutasavvıflardan; Mevlana, Hacı Bektaş-ı Veli, Ahmet Yesevi, Yunus Emre vb. düşüncelerinde sevgi ve sadakat ile ilgili ne kadar çok samimi ve özlü sözlerin olduğunu muhakkak görürdü. Öyle ki Mevlana, hayatı boyunca Allah aşkıyla yanıp tutuşan, hasretinden acı duyan, şiirlerinde ağırlıklı olarak O'nun güzelliğini ve özelliğini işleyen ve O'na kavuşmanın hasretini dile getiren aşk ve çile adamıdır. Aynı zamanda kendisini Kur'an ve Hz. Muhammed sevgisine de adanmıştır. Yani inandığı değerlere kuru bir şekilde değil, iç tecrübe ve aşk olarak bakmıştır. **Bkz.** İbrahim Emiroğlu, *Süfi ve Dil*, İnsan Yay, İstanbul, 2002, ss. 13-14

Bütün bu anlatılanlardan da anlaşılıyor ki, İslam dini ve onun en önemli temsilcileri sevgi ve sadakat konusuna çok önem vermişler ve hatta uygulamada da bunun örneklerini ortaya koymuşlardır. Eğer böyle olmasaydı, çıkışı itibariyle İslam dinine özellikle Hz. Muhammed'e (s.a.v) inananların sayısı çok az olurdu.

hem dikkatli bir yorum topluluğunun analizini hem de Tanrı'nın ve gerçek sonsuzun nihai gerçekliğinin metafizik bir savunmasını yapmada Hıristiyanlığın problemlerinin merkezi bir önemi haline gelmiştir.<sup>57</sup> Josiah, aslında bu düşüncesiyle Hıristiyan sevgi topluluğunun gerçek tecrübesini göstermek istemiştir. Bu anlamda bir topluluk, sadece bireylerin toplamından ibaret değil, aynı zamanda; dil, sanat, gelenek gibi sosyal ürünleri ortaya koyan bir birlikten meydana gelir.<sup>58</sup>

Royce için din, Tanrıyla ilgili olarak bireyin nihai kaderini ve yaşamın amacını gerçekleştirmek zorundadır. Onun topluluğa bağlılıkla ya da İsa'nın bedeniyle anlatmak istediği şey dini boyutu temsil eder. Çünkü birey, Tanrı'yı sevgi topluluğuna tam bir bağlılıkla sever. O, Paul'un Hıristiyanlığın gelişimine olan katkısının en önemli yönünü, Hıristiyanlığı bir sadakat dini olarak yorumlamasında görür. Tanrı'yı seven biri olarak Hıristiyan'ın esas sadakati İsa'yadır. Mistik bir topluluk olarak kilise ve kendi komşusunu seven biri olarak esas Hıristiyan sadakati bir sevgi topluluğunun üyesi olarak komşusunu sevmeyi gerektirir. Nihayetinde topluluk, kendi üyelerini ortak geçmiş ve ümitle bir araya getirir. Tanrı, komşu ve kilise Hıristiyanlığın üç temel düşüncesidir. Paul için bu üçü Hıristiyanlığın sevgi objesi ve sevginin yaşama arzusudur.<sup>59</sup>

Royce'un "Hıristiyanlığın Problemi" adlı eserinde belki de en dikkat çekici tespiti, asıl İsa ile tarihsel olarak yaşamış olan İsa'nın aynı olup olmadığı yönündeki analizidir. O, Paul'un İsa hakkındaki söyledikleriyle, "dogmatik ya da geleneksel İsa hakkındaki bilgileri" mukayese etmiştir. Bu durum asıl İsa ile tarihsel olarak yaşayan İsa arasında tezat oluşturmakla beraber, Hıristiyanlar tarafından inanılan İsa ile 19 yüz yıl önce Galen'li bireysel bir öğretmen olarak yaşamış olan İsa'nın farklı kişiler olduğunu iddia etmektir.<sup>60</sup>

Royce'a göre Hıristiyanların tecrübesi ve İsa algısı, onları yöneten ve arzu eden olarak birleşik ruhun canlı bir sembolüdür. Düşünü-

---

<sup>57</sup> Smith, s. 110.

<sup>58</sup> Oppenheim, *RME*, s. 131.

<sup>59</sup> Smith, ss. 139-140.

<sup>60</sup> Oppenheim, *RMPR*, s. 293.

rümüz Royce, Hıristiyanların inandıkları ya da hissettikleri İsa üzerine odaklanmaları konusunda halen, kendi topluluklarında işlerliği olan ve sadece tarihsel İsa ya da geçmiş dogmanın saf bir kabulü üzerinde odaklanmaktan daha çok, gelecekle yüz yüze kalma konusuna dikkat çekmiştir. Onun “dogma” ile genelde ifade etmek istediği şey, mutlak hakikat olarak otoriter bir şekilde düşünülen herhangi dini inançlar sistemi ya da ifadeleridir.<sup>61</sup>

Oppenheim'e göre Royce, Hıristiyanlığın içinde çoğunlukla dogmatik zihinlerin kendilerini daralttığını, diğerlerinin de İsa'nın düşüncelerinden daha çok, önceki dogma formüllerinden türeyen doktrinsel teoriler olduklarını düşünmüştür. Aynı zamanda kilise örgütlenmeleri de kendi aralarında bir fikir ayrılığına neden olmuştur. Kuşkusuz o, bu her iki katı gruptan sakınarak, hem gerçek İsa doktrinine hiçbir bağlılığı gerekli görmeyen liberal Hıristiyanlardan hem de Hıristiyanlığı İsa'nın bir taklidi olarak görmeyi düşünenlerle arasına mesafe koymuştur. Çünkü bireyci liberaller, özellikle gerçek topluluk bilincini önemsemeyerek kurtuluşun bir sevgi topluluğuna sadakatle olabileceği imkânını kabul etmemişlerdir. İşte bu dört yanlış yorumun her biri Royce'un kurtuluşun vazgeçilmez vasıtası olarak dikkate aldığı evrensel sadakati bozar. Royce'un amacı, Hıristiyanlığın akideye ait özünün en doğru bir şekilde rafine edilip ortaya konmasıdır.<sup>62</sup> Royce için Hıristiyanlık “sevgi topluluğu” doktrininde yoğunlaşmış ve bir anlamda topluluğun tabiatı ve fonksiyonu, insanın ahlaki ve dini tecrübesiyle doğrudan alakalı olmuştur. Daha açık bir biçimde ifade etmek gerekirse onun düşüncesi, gerçek dünyanın bir topluluğun doğası olduğunu göstermek ve bu nedenle Hıristiyan sevgi topluluğu doktrinini hem dünya düşüncesinde hem de kendi teriminde anlaşılır kılmaktır.<sup>63</sup>

Diğer taraftan Josiah, Hıristiyanlığın insanın kurtuluşu ve insanlık tarihinde merkezi bir rol oynadığına dikkat çeker. O, “Dini Anlayışın/Nüfûz Etmenin Kaynakları” isimli eserinde genellikle

---

<sup>61</sup> Oppenheim, ss. 293-296.

<sup>62</sup> Oppenheim, s. 284.

<sup>63</sup> Smith, ss. 111-115.

herhangi bir insanın dini tecrübesinin yapısını incelemiştir. “Hıristiyanlığın Probleminde” ise, Hıristiyanlığı sadakat dini olarak değerlendirmenin yanında temel dini ihtiyaçları ve insan tabiatının ilgilerini dikkatli bir şekilde ele alır. Çünkü bunlar, her bir insanın kendisinin kaçınılmaz bir din anlayışının kaynağı olarak hizmet eder. Nitekim Budizm ve Hıristiyanlık örneğinden yola çıkarak her ikisi de sadakat dini olmasına rağmen ikisi arasındaki en radikal farkın, Hıristiyan inancında Tanrı sevgisinin bireylerin kaderini belirlemesi olduğu düşüncesinin hâkim olmasıdır. Bu nedenle Royce, bu eserde Hıristiyanlığın toplumsal dini tecrübesini ve bu tip tecrübeye yer alan problemlerini araştırmak zorunda kalmıştır.<sup>64</sup>

Royce'un bütün bu açıklamalarından da anlaşılacaktır ki sevgi ve sadakat, gerçek bir topluluğun oluşumuna imkân vermektedir. Gerçek bir topluluğun oluşumu ise sadakat ruhunu yapısında barındırarak sevgi topluluğunun gerçekleşmesine yönelik ilk hareketi başlatacaktır. Yani sadakat topluluğundaki ruh birliği, bireyi tamamı sadık bireylerden oluşan “sevgi topluluğundaki” ruh birliğine doğru yönlendirecektir.<sup>65</sup> Düşünürümüze göre sevgi, sadakattir ve topluluğu mükemmel bir topluluk haline getirir. Bu nedenle Royce için sadakat sadece iyidir. Çünkü sadece bazı davalara sadık olanlar beşeri hayatın anlamını doğru bir şekilde bilirler. Ona göre sadakatımız bu anlamdaki davaya/ideale yönelmelidir ve sadakat tam bir bağlılığı gerektirir. Ancak bir toplulukta birey, sadakati tam olarak sevmelidir. Öyle ki sadakat, ne yaşamak için bir arzuyu onaylamak ne de yaşamak için bir arzuyu inkâr etmektir. Aksine, bireyin kendisini davasına olumlu bir şekilde bağlamasıdır. Dini duyguların rolü özellikle Hıristiyanlığın rolü, yorum topluluğunun birliği ile alakalı olarak Royce'un sadakat teorisi üzerinde çok açık etkisi olmuştur. Çünkü Royce, Hıristiyanlığı sadakatin özel bir biçimi olarak görmüştür.<sup>66</sup>

<sup>64</sup> Royce, *PC*, C:1, s. 342.

<sup>65</sup> Koç, s. 94.

<sup>66</sup> Galip Veliu, *Knowledge and Immortality on the Structure of Scientific Knowledge in terms of Royce's Community of Interpretation*, Aph.d. Thesis, The Graduate School of Social Sciences of Middle East Technical Uni-

Bir başka bakımdan da Royce, “Hıristiyanlığın Probleminde” İsa’nın yaşamı ve onunla ilgili sorularla ayrıntılı olarak ilgilenmemiştir. Onun en etkili iddiası Hıristiyan kilisesinin daima İsa’nın acı çekmesi ve ölümünü, kendi amaçları açısından eleştirel bir şekilde ele alması gerektiğine yaptığı vurgudur. Dinin merkezi ikilemi çarımha gerilmekle anlaşılmaktadır. Öyle ki Royce, temel Hıristiyan düşüncesinin Tanrının egemenliğinin anlamını sonradan açıklamaya çalışan eski dünya zihninden gelenler olduğunu iddia eder. Şüphesiz ki, Paul’cü Hıristiyanlık, Royce için gerçek Hıristiyanlıktır.

### SONUÇ

Josiah Royce’un, sadakati “bir insanın bir davaya/ideale hem gönülden hem de pratikte tamamen kendini adaması şeklinde tanımlaması aslında, dava/ideal (*cause*) dediği şeyin sadece soyut bir şey olmayıp, aynı zamanda canlı bir şey olduğunun göstergesidir. Öyle ki Royce’a göre; kişinin evi, ailesi, ülkesi, ibadethanesi, sanata, bilime, insanlık davasına bakışı, Tanrının isteğini gerçekleştirme duygusu gibi şeyler, onun “davalar” olarak adlandırdığı şeylerdir. Nitekim bir kimse, tüm bu şeyleri yani somut ihtiyaç olarak adlandırabilecek nitelikleri kendisi için bir “dava” olarak görebilir. Aynı zamanda bu kişi, birçok bireyi davaya hizmet etmede bir arada düşünebilir. Şu halde düşünürümüzün davalar olarak gördüğü şeyler, beşeri ihtiyaçlar üzerine temellenen bir özelliğe sahip olmanın yanında; insani çabaları, sevgiyi, arzuyu ve şuurulluğu kapsayan özelliklerle doludur. Kuşkusuz birey, davasını sever ve her bir durumda kendi huyunu ve gelişimini davasına borçludur. Davaya hizmet etmek yaratıcı bir çabayı gerektirir. Böyle bir davaya hizmette kişi; kendinden vazgeçerek, benliğini davasına vererek, kendini ifade etmiş olur.

Bu anlamda filozofumuz, sadakatin beşer-üstü bir değer olduğunu savunur; çünkü bir insanın kendini bir şeye tamamen adanması ancak o şey için kendini feda etmesiyle mümkündür. Royce, zaten sadakate ilgili olarak vermiş olduğu örneklerle bunu gayet güzel açıklamıştır. Mesela, bir vatanseverin kendi ülkesine bağlılığı ger-

çekten onu ülkesi için gerektiğinde ölüme götürür. Ya da bir gemi kaptanının gemisi batarken bile yardım gelene kadar gemi mürettebatındaki en son kişinin kurtulmasını beklemesi, onun işine olan sadakatini gösterir.

Bütün bu anlatılanlardan da anlıyoruz ki Royce açısından sadakat, kişinin hayatını anlamlandırması ve uğruna canını bile verebileceği bir değerdir. Bu bağlamda eğer kişi, ahlaki hayatını daha anlamlı hale getirmek istiyorsa tüm insanlığın reddedemeyeceği evrensel bir değer olan sadakati yaşamının temel ilkesi yapmalıdır. Ona göre eğer gerçekten insanlar sadakat gibi evrensel ilkelere sadık bir birey olurlarsa kurtuluşa ererler.

Öte yandan filozofumuz Royce açısından Hıristiyanlık, bir sevgi ve sadakat dinidir. Öyle ki o, iyi bir kutsal kitap okuyucusu ve araştırmacıdır. Onun Hıristiyanlıkta problem olarak gördüğü “sevgi ve sadakat” konusu, din bilginleri tarafından yanlış yorumlanmıştır. Ona göre Hıristiyanlık, herhangi bir olay karşısında inananlarından pasif bir durumda kalmalarını değil, bilakis etkin olmalarını öğütler. Kısacası Royce, Hıristiyan inancının daha aktif ve cesurca yorumlanması gerektiğini ve Hıristiyanlığın ilk çıkışı itibarıyla İsa etrafında oluşan o ilk toplulukların, birbirlerini çok seven sadakat ve sevgi topluluğu olduklarını ifade ederek, tarihsel olarak yaşamış İsa'dan daha çok, inananın içindeki İsa'nın sözlerini yaşaması gerektiğine vurgu yapar. Bu düşüncelerden hareketle Royce, “görünmeyen kilise” (*invisible church*) anlayışıyla güya tüm insanlığın tek bir çatı altında birleşeceğine kanaat getirir. Bu, çok iddialı ve gerçekleşmesi muhtemelen mümkün görünmeyen bir düşüncedir; çünkü farklı inanç gruplarını “tek bir sevgi ve sadakat topluluğu” altında o da - görünmeyen kilise- adı altında birleştirme düşüncesi, diğer dinlerin inanç yapıları iyi analiz edilmeden gerçekleşemez.

#### **KAYNAKÇA**

Bilgin, Önder. *Sadakat Ahlakı*, Ümit Ofset, Ankara, 2009.

Cevzci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınevi, İstanbul, 2002.

Emiroğlu, İbrahim. *Süfi ve Dil*, İnsan Yayınları, İstanbul, 2002.

Fuss, Peter. *The Moral Philosophy of Josiah Royce*, Harvard University Press, Cambridge, 1965.

*İslam Ansiklopedisi*, Cilt: 37. İstanbul, TDV Yay., 2004.

- Koç, Emel. "Gabriel Marcel'e göre Fanatizm" SDÜ. Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi, Sayı:22, Aralık, 2010,
- Koç, Emel. *Josiah Royce*, Barış Kitabevi, Ankara, 2010.
- Korlaelçi, Murtaza. "Gabriel Marcel'e Göre Bağlılık ve Sadakat", Felsefe Dünyası, S: 25, 1997.
- Kuklick, Bruce. *Josiah Royce an Intellectual Biography*, The Boss-Merill Company Inc Press, New York, 1972.
- Lu, Mathew Timothy. *On Loyalty*, Aph.d. Thesis, A Dissertation Presented to the Faculty of the Graduate School of Cornell University, 2005.
- Oppenheim, Frank M. *Royce's Mature Philosophy of Religion*, University of Notre Dame Press, Ondiana, 1987.
- Oppenheim, Frank M. *Royce's Mature Ethics*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana, 1993
- Royce, Josiah. *The Philosophy of Loyalty*, The Macmillian Company, New York, 1908.
- Royce, Josiah. *The Problem of Christianity* Cilt: 1-2, The Macmillian Company, New York, 1913.
- Royce, Josiah. *The Sources of Religious Insight*, the Trustees of Lake Forest University, New York, 1914.
- The Shorter Oxford English Dictionary*, Ed. William Little& H.W.Fowler, Vol. 1. Oxford at The Clarendon Press, 1950.
- Smith, John E. *Royce's Social Infinite*, The Liberal Arts Pres. New York, 1950.T
- Türkçe Sözlük*, Hasan Eren-N.Gözyaydın-İ.Paladır-T.Tekin-H.Zülfikar, Cilt: 2, Atatürk Kültür Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Basım Evi, Ankara, 1988.
- Ülken, Hilmi Ziya, *Ahlak*, İstanbul üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1946.
- Veliu, Galip. *Knowledge and Immortality on the Structure of Scientific Knowledge in terms of Royce's Community of Interpretation*, Aph. D. Thesis, The Graduate School of Social Sciences of Middle East Technical University İn Partial Fulfillment for the Degree of Doctor of Philosophy in Philosophy, Ankara, 1994.
- Webster's New International Dictionary of English Language, Second Edition, Ed.
- Neilson, William Allan. G&C Merriam co. London, 1945.



## **BEYÂNU'L -HAK ADLI MEÂL-TEFSİR ÜZERİNE BİR ELEŞTİRİ**

Naif Yaşar

Ankara Ü. SBE. Tefsir DR öğrencisi

**Özet:** İnsanlık tarihi boyunca insanlar birbirleriyle iletişim kurma ihtiyacını hissetmiş ve bu gereksinimi karşılamak için de ya birbirlerinin dillerini öğrenip doğrudan doğruya iletişim kurmuş veya başka dillerdeki sözlü ve yazılı ürünleri, birbirinden farklı tercüme teknik ve metotları kullanarak kendi dillerine tercüme ederek birbirleriyle iletişimi sağlamışlardır. Bu bağlamda kutsal metinler bu gereksinimin bir parçası olarak tercüme edilme ihtiyacı hissedilmiş ve fakat hem batıda ve hem de doğuda bu alandaki bilim adamlarının bazıları değişik sebepler öne sürerek bu tercümelere karşı çıkarken diğer bazıları da kendilerine göre gerekçeler göstererek bu kaynakların tercüme edilmesine taraftar olmuşlardır. Biz de bu bağlamda bir Kur'an tercümesi olarak M. Zeki Duman'ın *Beyânu'l-Hak* adlı meal tefsirini ele aldık ve onu tercüme teknikleri açısından inceleyip ayetlere meal verirken etkisinde kaldığına inandığımız sebepleri tespit etmeye çalıştık. Bu çalışmamızda, Duman'ın ayetlere meal verirken çok serbest davrandığını ve çoğunlukla bu ayetlerle ilgili olarak aktarılan rivayetlerden etkilenerek, ayetin orijinal metninde olmayan bir takım manaları ayet mealine yansıttığını gördük. Bunun yanında bazı ayetleri tercüme ederken, neyden kaynaklandığını tespit edemediğimiz veya kabul ettiği görüşlere bağlı olarak bu ayetlerin orijinalinde olmayan bir takım eklentileri, eklenti olduğuna dair hiçbir işaret koymadan ayet mealine yansıttığını gördük.

**Anahtar kelimeler:** Tercüme, Kur'an Tercümesi, M. Zeki Duman'ın Kur'an Meali

### **A Criticism on Translation-Interpretation Called Beyân'1-Hak**

**Abstract:** Throughout the human being history people have needed to interact with each other and in order to fulfill this aim, either they have learnt each other's language and so interacted directly with each other or they fulfilled this aim by translating each other's products to their own languages by using some different technics and methods of translating. Meanwhile, a part of this interaction need, the sacred texts needed to be translated but both in the west and in the east some of the experts of this field opposed the translating of the sacred texts by pointing out their reasons for their opposition whereas some other experts of this field supported the idea and need of the translating of the sacred texts by pointing out their reasons. In this concept, as a translation of Qur'an, we evaluated the translation-interpretation called Beyânu'l-Hak by M. Zeki Duman according to the translating technics and tried to determinate the sources that he has been affected while translating the Qur'an. In this study, we have seen that while translating the verses, Duman acted very freely and being affected by the traditions about the verses, he inserted some meanings to his translation that do not exist in the original text. And also we have seen that he has inserted some meanings to his translation which do not exist in the orijinal

text without pointing out that, this addition does not exist in the original text and he did this because of some reasons that we couldn't determine or because of the thoughts about these verses he has accepted.

**Key Words:** Translation, Koran Translation, M. Zeki Duman's Koran Translation,

### نقد على كتاب "بيان الحق": ترجمة وتفسير القرآن الكريم

ملخص: القرآن كتاب معجز أرسله الله إلى الناس وهذا الكتاب الكريم يغطي جميع حاجات الناس التي تتعلق بحياتهم الاجتماعية والروحية وغير ذلك من حاجتهم. ويتم وصف الغرض من هذا الكتاب بأنه يدل الناس على الصراط المستقيم الذي وصفه القرآن مفصلاً للغاية. فلذلك كل الناس مسؤولون عن فهم القرآن. وباعتبار أن القرآن نزل بلغة واحدة كيف يمكن فهمه لجميع الناس؟ فأجاب التاريخ عن هذا السؤال بكثير من الترجمات والتفسيرات بلغات غير العربية. ولم يكن هناك جواب آخر عن هذا السؤال لأن القرآن نزل بلغة واحدة بيد أن الناس يتحدثون الآلاف من اللغات. ولذلك قد نرى مئات من الترجمات كتبت بلغات أخرى. ولكن هذه الترجمات والتفسيرات تحتوي كثيراً من الأخطاء لأنها من صنع الإنسان. ولذلك تم القيام بدراسات كثيرة لإصلاح هذه الأخطاء ولا يزال مستمر. الكلمات المفتاحية: الترجمة، ترجمة القرآن، ترجمة م. زكي دومان للقرآن الكريم

## GİRİŞ

Kutsal kitaplarla ilgili tercüme hem batıda ve hem de doğuda değişik tartışmalara sahne olmuştur. Gerek İncil'in tercüme edilmesine ve gerekse Kur'an'ın tercüme edilmesine bu alandaki bazı bilim adamları karşı çıkarken, diğer bazıları da bu tercümelerin yapılmasına taraftar olmuştur.

Kur'an tercümeleri İslamiyetin ilk asırlarından itibaren, değişik milletlerin İslamiyete girmesi ile başlamış ve günümüze kadar gelişerek devam etmiştir. Günümüzde ise Kur'an, dünyanın birçok diline tercüme edilmiş durumdadır.

Kur'an tercümelerine çekimser yaklaşan ilim adamları değişik sebepleri öne sürmüştür. Bu sebeplerden belki de en önemlisi, Kur'an-ı Kerim'in başka dillere tercüme edilmesinin imkânsızlığıdır ki bunu İbn Kuteybe, Kaffâl, Suyûtî, Mustafa Sabri, Muhammed Mustafa Şatır, Zerkeşî, Ahmet Mithat Efendi, Ahmed Hamdi Akseki, Mennânu'l-Kettân<sup>1</sup>, M. Reşit Rıza<sup>2</sup>, Şâtubî<sup>3</sup>, Said Nursî<sup>4</sup>, Elmalılı<sup>5</sup>,

<sup>1</sup> Durmuş, Zülfikar, *Kur'an'ın Türkçe Tercümeleri*, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2007, s. 55.

<sup>2</sup> Reşit Rıza, Muhammed ( v. 1935 ) *Tefsiru'l-Menâr*, 2. Baskı, Dâru'l-Menâr, Kahire 1947, IX, s. 324-330.

Asad<sup>6</sup>, Marmaduke<sup>7</sup> vb. birçok kişi dile getirir. Bu zevat, Kur'an-ı Kerim'in başka dillere tercüme edilmesinin imkânsızlığını temel olarak şu sebeplere dayandırır; Kur'an-ı Kerim'in beşeri bir söz olmasından kaynaklanan mucizevî anlatımı, kullandığı ve beşer kaynaklarında bulunmayan bedi uslubu, mana ile tam ve mükemmel bir mutabakat sağlayan fonetiği, Arap Edebiyatı'nın el verdiği icaz, i'caz, hazf, takdim, tehir, istiare, mecaz, teşbih, vb. edebi özellikleri kendine has bir uslubu ile kullanması neticesinde oluşan çok yönlü mana ve estetiğini olduğu gibi tercüme etmek imkânsızdır. Kur'an tercüme tarihine baktığımızda, Kur'an'a edebî, icaz ve i'caz, lugavî, ilmî, fikhî, felsefî, tasavvufî, işarî, kelâmî, içtimaî, siyasî, iktisadî, ticarî yönlerinden bakılmış ve bu istikamette tercüme yapılmış olduğunu görürüz ki hiçbir beşerî eser üzerinde bu kadar çok yönlü çalışma yapılmamıştır.<sup>8</sup> İşte bu kadar çok yönlü bir kitabı olduğu gibi tercüme etmek elbette çok zordur. Değil sadece Kur'an'ı, herhangi bir eseri bile bir dilden başka bir dile birebir tercüme etmek imkânsızdır. Bu eser Kur'an olunca tabi ki hem lafız olarak ve hem de mana bakımından sahip olduğu özelliklerden dolayı bu imkânsızlık daha da artar.<sup>9</sup>

Tüm bu gerçeklerle beraber Kur'an'ın diğer dillere tercüme edilmesinin gerekliliğini Ebu Hanife, Buharî, Cessas, Zemahşerî<sup>10</sup>, Kur-

<sup>3</sup> Şâtibî, Ebu İshak (v. 790/1389), *el-Muvâfakâtu fî Usulî's-Şeria*, I-IV, Dâru'l-Hadis, Kahire 2005, II, s. 305.

<sup>4</sup> Nursî, Said (v. 1960), *Sözler*, Tenvir Neşriyat, İstanbul 1982, s. 452; *Mektubat*, Tenvir Neşriyat, İstanbul 1990, 316-317, 369-374.

<sup>5</sup> Elmalılı, Hamdi Yazır (v. 1942), *Hak Dini Kur'an Dili*, I-IX, Eser Kitapevi, İstanbul 1971, I, s. 9-16.

<sup>6</sup> Asad, Muhammad (v. 1992), *The message of The Qur'an*, İşaret Yayınları, İstanbul, 2006, s. VIII.

<sup>7</sup> Pickthall, Marmaduke (v. 1936), *The Meaning of The Glorious Qur'an*, 3. Baskı, Çağrı Yayınları, İstanbul 2007, s. XIII.

<sup>8</sup> Gürbüz, Faruk, *Tercüme Problemleri ve Mealler*, İnsan Yayınları, İstanbul 2004, s. 106.

<sup>9</sup> Gürbüz, *Tercüme Problemleri ve Mealler*, s. 85-86.

<sup>10</sup> Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Cârullah Mahmud bin Ömer (v. 538/1143), *el-Keşşâf an Hakâiki't-Tenzil ve Uyuni'l-Ekâvil fî Vucuhî't-Te'vil*, I-IV, ts, Mektebetü Mısır. (Şayet Peygamber yalnız Araplara değil, bütün insanlara, hattâ insü cenne gönderilmiştir, onların ise dilleri muhtelifdir. Kur'an-ı Kerim kendi lisanlarıyla olduğundan Araplar onu anlar, fakat başka milletlere tebliğ ne ile olur? dersin; cevaben deriz ki: Bütün dillerle nüzulüne hacet yok. Çünkü tercüme bunun yerini tutar. Her dille inzâl edip uzatmaya lüzum kalmaz.), II, s. 525.

tubî<sup>11</sup>, Ebu Suud<sup>12</sup>, Merâğî<sup>13</sup>, vb. gibi savunanlar da vardır. Bunların dayandığı temel sebepler ise, Kur'an'ın evrensel bir kitap oluşu, bütün insanlar için bir hidayet olması ve bundan dolayı tebliğ edilmesi gereken bir kitap oluşu, ilahi takdir sonucu ve hikmetinin de gereği olarak her peygamberin kendi kavminin dili ile gönderilmiş olması<sup>14</sup> ve yine Kur'an'ın kendi ifadesiyle **كِتَابٌ فُصِّلَتْ آيَاتُهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لِّقَوْمٍ يَعْلَمُونَ** (Bu, bir kitaptır ki Arap diliyle Kur'an olduğu halde manasını anlayan bir cemaat için ayetleri tafsil olunmuştur.)<sup>15</sup> Arapça olması ve ayetlerinin açıklanması, sırf insanların anlaması amacına matuf olması gibi sebeplerdir. Tabii ki insanların birbirleri ile iletişim kurabilmeleri için de birbirlerinin dilinden ya çeviri yoluyla veya birbirlerini doğrudan doğruya anlamaları vesilesiyle olur. Dolayısıyla tercüme, bu iletişim vasıtalarının en önemli ve kaçınılmaz yollarından biridir.

Kutsal metinlerle ilgili geçmişten günümüze her ne kadar tartışmalar olmuşsa da, günümüzde birçok dilde yapılan yüzlerce mealin şehadetiyle ve bunlar üzerinde yapılan çalışmaların genelde bu mealin eksikliklerini gidermek ve daha sağlıklı olmalarını sağlamak amacıyla yapılması, artık *Kur'an tercüme edilmeli mi yoksa edilmemeli mi* gibi bir soru ve sorunun yerini *Kur'an hangi yöntemle daha iyi tercüme edilebilir, Kur'an tercümelemindeki hataların sebepleri nelerdir* gibi sorular ve sorunlar almış olduğunu gösterir. Bizim bu mütevazı çalışmamız da bu sorulara aranan cevaplar neticesinde meydana gelmiştir.

Şimdi tercüme ile ilgili bazı kavramları kısaca açıklamaya geçelim;

<sup>11</sup> Kurtubî, Ebu Abdillah Muhammed b. Ahmed el-Ensârî (v. 671/1273), *Câmiu'l-Ahkâmi'l-Kur'an*, I-XXI, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2010, IX, s. 223-224.

<sup>12</sup> Ebü's-Suud, Muhammed b. Muhammed el-Âmidî, (v. 982/1574), *İrşâdu'l-Akli's-Selîm ilâ Mezâya'l-Kur'âni'l-Kerîm*, I-VIII,1. Baskı, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2010, V, s. 7.

<sup>13</sup> Ahmed Mustafâ el-Merâğî(v. 1945), *Tefsîru'l-Merâğî*, I-XXX, Şeriketu Mektebeti ve Matbaati Mustafâ el-Bâbî, ts., Mısır, XIII, s. 127.

<sup>14</sup> Durmuş, *Kur'an'ın Türkçe Tercümeleminde*, s. 63-76.

<sup>15</sup> İzmirli, İsmail Hakkı (v. 1946 ), *Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Anlamı*, ts, Eren Yayınlar, İstanbul, s. 478.

### TERCÜME

Tercüme kelimesi, hem kökeni, hem kök harfleri ve hem de kullanışında farklı görüşler bulunması itibariyle sorunlu bir kavramdır. Kök harflerine gelince, Dilbilimcilerin çoğunluğuna göre bu kelime dört harfli (rubâi) olup *t-r-c-m* fiilinden türemişken, diğer bazı (İbn Manzur<sup>16</sup>, Cevherî, ...) filologlara göre ise bu kelimenin kökü, üç harfli (sülâsi) fiil olan *r-c-m*'dir.<sup>17</sup> Bu kelime hem *tercüme* ve hem de *terceme* şeklinde kullanılmaktadır ki aslı *tercemedir*.

Bu kelimenin sözlük anlamı; bir sözü başka bir dil ile açıklamak, tercüman da dil açıklayıcısıdır.<sup>18</sup> Başka bir ifade ile tercüme; *bir sözü söylendiği dilde açıklamak, bir sözü bir dilden başka bir dile nakletmek, kendisine ulaşılamayan kişiye sözü tebliğ etmek* gibi pek çok anlamlarla beraber bazen *bir kitabın alt başlıkları* (terâcim) veya *bir kimsenin hayatını ve eserlerini* anlatmak (tercüme-i hal) için de kullanılmıştır.<sup>19</sup>

Aşağıda da özetleyeceğimiz gibi, tercüme tarihi boyunca, tercüme ile ilgili birçok yöntem ve teknik ortaya konmuş ve hangi yöntem ve tekniğin tercümede uygulanması durumunda ne gibi getirisi ve götürüsü olacağı uzun uzadıya tartışılmıştır. Bu alanın bazı uzmanları harfî tercümeyi tercih ederken bazıları da tefsirî tercümeyi savunmuş ve her iki taraf da kendi görüşlerinin gerekçelerini ortaya koymuşlardır. Şimdi harfî tercüme ve tefsirî tercüme kısaca bir göz atalım;

#### a) Harfî Tercüme

**Harfî** tercüme, adından da anlaşılacağı gibi, Kur'an'ın nazmına ve tertibine uygun olacak şekilde ve tercüme edilen manaların tamamının aslını muhafaza ederek, kelâmı bir dilden öteki dile nakletmektir.<sup>20</sup> Böyle bir tercüme aynı dildeki müteradif, yani anlamdaş

<sup>16</sup> İbn Manzur, Ebu'l-Fadl Cemaluddin Muhammed b. Mükerrrem (v. 711/1311), *Lisânu'l-Arab*, I-XVIII, 7. Baskı, Dâru Sâdir, Beyrut, 2011, VI, s. 117.

<sup>17</sup> Durmuş, *Kur'an'ın Türkçe Tercümelei*, s. 37.

<sup>18</sup> Cevherî, İsmail b. Hamad (v. 393/1001), *Sihah*, Dâru'l-Ma'rife, 2007, s. 396; İbn Manzur, *Lisânu'l-Arab*, VI, s. 117.

<sup>19</sup> Durmuş, *Kur'an'ın Türkçe Tercümelei*, s. 38-39.

<sup>20</sup> Zehebî, Muhammed Huseyn, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirün*, I-II, Mektebetu'l-İslamiyye, 2004, I, s. 19-20.

kelimeleri birbirinin yerine koymakla da olabilir, başka dillere ait aynı manaya gelen kelimelerle de olabilir. Böyle bir tercüme aslına uygun olmalı, orijinalinin manasını, metod ve uslubunu, belâgatını tamamen kendinde bulundurmalıdır. Bunun imkânsız olduğu aşikârdır. İnsanların eserleri arasında bile böyle bir tercüme yapmak oldukça zordur. Bu zorluk ise gerçekten bir tercüme problemi- dir. Çünkü diller arasında söz dizimi, ses örgüsü, zenginlik ve fakir- lik, yani diller arası denklik gibi birçok açıdan farklılıklar vardır.<sup>21</sup> Kur'an, dili ve üslûbuyla mevcut edebî şekillerden farklı olan, lafız- mânâ dengesini gözetken, gönüllere tesir eden, ses ve terkip niza- mında ahenkli olan, edebî türlerin hepsinden mükemmel olan, fark- lı seviyedeki insanlara aynı anda seslenen, akla ve duyguya hitap eden bir kitaptır.<sup>22</sup> İşte böyle bir kitabı amaç dildeki muhatapları üzerinde de aynı tesiri bırakacak şekilde tercüme etmek elbette çok zordur. Hatta mümkün değildir.

Elmalılı der ki: "Terceme, bir kelamın manasını diğer bir lisanda dengi bir tabirle aynen ifade etmektir. Terceme aslın manasına ta- mamen mutabık olmak için sarahatte, delâlette, icmalde, tafsilde, umumda, hususta, ıtlakta, takyidde, kuvvette, isabette, hüsni eda- da, uslûbü beyanda hâsılı ilimde, sanatta asıldaki ifadeye müsavi olmak iktiza eder. Yoksa tam bir terceme değil, eksik bir anlatış olmuş olur. Hâlbuki muhtelif lisanlar beyninde hututı müştereke ne kadar çok olursa olsun her birini diğerinden ayıran birçok hususi- yetler de vardır."<sup>23</sup> Evet, fiziki ilimlerle ilgili tercüme Elmalılı'nın tarif ettiği bu tercüme özelliğine göre tercüme edilebilir fakat sanat- sal metinleri ve Kur'an gibi hem sanat ve hem de ilmi, hukuki ve sair birçok yönü olan metinleri Elmalılı'nın yaptığı bu tarife göre tercüme edebilmek pek de olanaklı görünmüyor. Örneğin; Hucurat suresinin 10. Ayeti olan *إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ* ibaresini ele alalım. Biraz son- ra da inceleyeceğimiz gibi, Yazar bu ibareyi: "*Müminler, ancak kar- deştirler*,"<sup>24</sup> şeklinde tercüme etmiştir. Hâlbuki bu ibarede, mümin- ler arasındaki kardeşlik mefhumuna mübalağalı bir şekilde vurgu

<sup>21</sup> Gürbüz, *Tercüme Problemleri ve Mealler*, s. 77.

<sup>22</sup> Durmuş, *Zülfikar, Kur'an'ın Türkçe Tercüme*, s. 177.

<sup>23</sup> Elmalılı, *Hak Dini*, I, s. 9.

<sup>24</sup> Duman, M. Zeki, *Beyânu'l-Hak*, I-III 2. Baskı, Fecr Yayınları, Ankara 2008, III, s. 434.

yapılmakta iken<sup>25</sup>ve ayetin bağlamı da bunu ifade ederken, bu çeviri tam aksine bu kardeşliği sınırlayıcı ve daraltıcı bir anlam ifade eder. Bu tercümeden açıkça anlaşılın müminlerin sadece kardeş oldukları, bunun ötesinde bir bağlarının olmadığıdır. Fakat bu ayette kullanılan *إِنَّمَا* edatı; *malumiyet*, *hasr* ve *men-i teşrik* ifade eder.<sup>26</sup>

Dolayısı ile bunun cümleye kattığı anlamı göz önüne aldığımızda, bu ibareden anlaşılın şey; “sadece müminlerin kardeş olduğu, diğerlerinin kardeş olmadığı ve bunun malum bir mesele olduğu” gibi kardeşliği tekit edici anlamlardır. Yoksa tam aksine bu tekidi tersine çeviren anlamlar değil. Fakat böyle bir manayı amaç dile aktarmak cidden zordur. Zira amaç dilin terkihi farklı, tekid edatları ve kullanımları farklı ve dolayısıyla *إِنَّمَا* yerine ikame edilecek bir edat da yoktur. Bu gibi sebeplerden dolayı bunu aynen amaç dile aktarmak imkânsız gibi görünüyor.

### Tefsiri Tercüme

**Tefsiri** tercüme veya diger adıyla **Manevi** tercüme ise, herhangi bir sözün manasını nazmın aslına ve tertibine bağlı kalmadan ve kastedilen manaların hepsine riayet etmeden ve tüm kastedilen manalarını korumadan, o sözü başka bir dilde açıklamaktır. Böylece asıl metinde kastedilen manayı anlayıp, ondan sonra bu sözden kastedilen anlamı, amaç dile uygun kelimelerle aktarırız.<sup>27</sup> Dolayısıyla harfi tercümede olduğu gibi, mütercim burada kaynak metnin tüm özelliklerini hedef dile aktarma gibi bir görev üstlenmediği için daha serbesttir. Çünkü burada birebir tercümeden ziyade kaynak metnin anlamının aktarılması esastır. Bu tercüme tipinde mütercim asıl metni birebir ortaya koyduğunu değil genel itibarıyla asıl manasını ortaya koyduğunu iddia eder. Mesela İsrâ, *وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ* 28 ayetini ele alalım. Eğer bu ibareyi harfi bir tercüme

<sup>25</sup> Muhammed Tahir b. Aşur (1909–1970), *Tefsiru't-Tenvîr ve't-Tahrîr*, I-XXX, Dâru Sihnun, ts. Tunus, XXVI, s. 243-245.

<sup>26</sup> Curcânî, Abdulkahir b. Abdurrahman (v. 471/1078), *Delâilü'l-İcâz*, 1. Baskı, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 2005, s. 221-226; Râzî, Muhammed b. Ömer Fahrüddin (v. 604/1209), *Nihâyetü'l-İcâz fî Dirâyeti'l-İcâz*, Dâru Sâdir, Beyrut 2004, s. 225-234.

<sup>27</sup> Zehebi, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirîn*, I, s. 21.

<sup>28</sup> İsrâ, 17/29.

ile tercüme edersek, bu durumda bu ibareyi, *kişinin ellerini boynuna bağlamasını yasaklayan* bir ibare ile tercüme ederiz ki böyle bir tercüme bu ayetin manayı maksuduna hizmet etmekten uzak olduğu açıktır. Binaenaleyh, amaç dilde böyle bir tercüme okuyan kişi bu ibareden hiçbir şey anlamaz. Fakat bu ibareyi, tefsiri tercüme yöntemi ile tercüme ettiğimizde ise, *aşırı cimriliği ve aşırı israfı nehyeden* bir mana ile karşılarız ki bu mana son derece kıymetli ve aynı zamanda tüm dünya dillerinde gayet rahat bir şekilde anlaşılabilir bir mahiyettedir. İşte bundan dolayıdır ki Kur'an tercümeleleriyle ilgilenen bilim adamları çoğunlukla tefsiri tercüme tercih ederler.

Kanaatimizce, Kur'an'ı tek bir tercüme yöntemi ile tercüme etmek pek de sağlıklı bir tercüme yöntemi değildir. Zira hangi tercüme yöntemini tercih edersek edelim mutlaka o tercüme yönteminin de aciz kalacağı, eksik ve de yanlış olacağı ayet ve ibareler bulunabilir. Öyleyse Kur'an'ı tercüme ederken tek bir kurala bağlı kalmadan ve tabii ki keyfi de hareket etmeden mümkün tercüme yöntemlerinin hepsinin kullanılması gerektiğine inanıyoruz.

Kur'an'ın kendine has olan üslubu mecbur kalınmadıkça ve de aynı üslup muhafaza edilerek tercüme yapıldığı takdirde, ayetin anlamı eksik veya fazla aktarılmış olmadığı müddetçe orijinal ibarenin meali olduğu gibi muhafaza edilmesi gerektir diye düşünüyoruz. Zira okuyucunun, Kur'an'ın kendine has olan üslubunu görmesi de önemli bir husustur. Mesela haber cümlesini soru cümlesine çevirmesinin gereksiz ve yanlış olduğu kanaatindeyiz. Çünkü anlam bakımından böyle bir değişikliğe ihtiyaç olmadığı gibi, bu yöntem Kur'an'ın kendine has olan üslubunu da değiştirir niteliktedir. Keza, Arap diline uygunluğu gösterilmedikçe, hiçbir yorum Allah'ın muradını temsil edemez, zira Allah Teâlâ, muradını bu dilde, bu dil vasıtasıyla beyan etmiştir ve yine Allah'ın muradını temsil etmek iddiası taşımadığı sürece, hiçbir yorum salt Arap dilinden örnekler getirmek süretiyle ve pek tabii ki kerameti kendinden menkul bir biçimde meşruiyyet iddiasında bulunamaz. O halde Kur'an'ın lafız ile manasının birbirinin *lâzımı-melzûmu* olduğunu söyleyebiliriz.<sup>29</sup>

Tercüme başlı başına bir uzmanlık alanıdır. Dolayısıyla mütercimim sağlıklı bir tercüme ortaya koyabilmesi için hem kaynak dili

<sup>29</sup> Cündioğlu, Dücane, *Anlamın Buharlaşması ve Kur'an*, 4. Baskı, Kaknüs Yayınları, İstanbul 2005, s. 9-10.



ve hem de amaç dili gerek dilbilgisi ve edebiyatıyla ve gerekse de bunun arka planındaki kültürüyle bilmesi ve tüm bunların da ötesinde çeviribilimden haberdar olması gerekir ki tüm bunları bir arada bulundurmak gerçekten de çok zordur.

Evet, tercüme zahiren çok basit gibi görünen bir eylemse de aslında çok zor bir alandır. Zira tercümenin sağlamaya çalıştığı şey farklı kültürlerin ve anlayışların ifade ettikleri şeyleri yine farklı kültür ve anlayışlara nakletmektir. Hâlbuki her dil apayrı bir dünyadır. Her milletin ifade tarzı da kendine özgüdür. Birinin hoşlandığı ifade tarzı, diğeri için hiçbir şey ifade etmeyebilir, birini korkutan bir söz diğeri güldürebilir, birinin çok mantıklı ve ince düşünülmüş olarak bulduğu bir sözü diğeri çok kaba veya basit olarak algılayabilir, birinin bir şaka olarak algıladığı bir sözü diğeri bir hakaret ve küfür olarak anlayabilir, biri sözü uzatmaktan hoşnırken diğeri bundan nefret edebilir ve hakeza... İşte böyle tezatları bir araya getirip barıştırmak gerçekten de zor bir iş. Hem de bunu yaparken mütercimim kaynağa sadık kalmak zorunda olduğunu iddia ederseniz!

Bu bağlamda, hazırlanan meallere baktığımızda, mütercimlerinin İslamî konulara bakış açıları hemen hemen hepsine açık bir şekilde yansıyarak mealleri tartışılır hale getirdiğini görürüz. Belki de bu işin doğası gereği, bazı yönleri ile kaçınılmazdır da! Zira bir metni anlamaya çalışan kişi, onun kendisine bir şey söylemesine hazırdır. Bu nedendir ki yorumlamak üzere eğitilmiş bir kafa, metnin getirdiği yeniliklere baştan beri duyarlıdır. Fakat bu tür duyarlılık, ne *'tarafsızlık'* ne de *'kişinin kendi benliğinden kurtulması'* anlamındadır; kişi farkında olmadan biriktirdiği önanamları (yani geçmişteki birikimlerinin sonucu olarak zihninde yer eden anlam ve yorumları) ve önyargıları taşır. Önemli olan, insanın kendi eğilimlerinin farkında olması ve metnin kendisini bütün yeniliği ile sunmasına izin vererek, önanamlara rağmen kendi gerçeğini sunmasına fırsat vermesidir. Dolayısı ile yabancı bir kültürün ürettiği bir metni okurken dikkat edilmesi gereken ilk şey, kültür uzaklığı, bu uzaklığın gerçek koşulları (zaman ve mekân olarak) ve yorumcunun kendi

içinde bulunduğu zaman dilimi ve mekân içindeki konumudur.<sup>30</sup> İşte meal ve tefsirlerin tarih boyunca kişiden kişiye ve mekândan mekâna değişmesi, insan yapısının bu gerçeğinin bir tezahuru olsa gerek.

Kur'an tercümelerinin Kur'an'ın aslının yerini almadığı herkesçe kabul edilen bir görüştür. Evet, Kur'an elbette ki bir nebze olsun anlaşılacak için tercüme edilmelidir. Fakat tercümesinin, yukarıda özet olarak ifade ettiğimiz sebeplerden ve daha birçok sebepten dolayı, hiçbir zaman aslı ile aynı kıymette ve kuvvette olmadığı unutulmamalıdır. Mesela, Kur'an'ın önemli edebi özelliklerinden birisi de insanların ruhlarını cezbeden ve zevklerini okşayan fonetik özellikleridir ki bunları tercümesine yansıtacak hiçbir şekilde mümkün değildir.

Tercüme teknikleri konusunda üzerinde konsensus sağlanmış ve tam anlamıyla tercüme problemlerini ortadan kaldıracak sadra şifa teknik ve yöntemler henüz ortaya konmuş değildir. Bu konuda az sayıda da olsa eser ortaya konmuş olmasına rağmen yine de bu eserlerde beyan edilen teknikler göreceli olarak tartışılmış ve bu alan uzmanları<sup>31</sup> da bu alanla ilgili ciddi bir metodolojinin henüz ortaya konmamış olmasından yakınmaktadır.

Bu noktada hem kendi bilgi ve deneyimimiz neticesinde vardığımız sonuçları ve hem de konuyla ilgili okuduğumuz eserlerden faydalı bulduğumuz yöntem ve teknikleri özet olarak burada aktarmada fayda mulahaza ediyoruz. Bu teknik ve öneriler hem genel tercümede ve hem de Kur'an tercümesinde başvurulabilecek niteliktedir.

### **TERCÜME TEKNİKLERİ VE ÖNERİLER**

1. Kaynak dil ve amaç dil kültürleri ile beraber iyi bilinmeleri gerekir.

2. Mütercim tüm parçayı bir bütün olarak anlayabilmesi için defalarca okuması gerekir.<sup>32</sup>

<sup>30</sup> Cündioğlu, *Anlamın Buharlaşması ve Kur'an*, s. 32-33.

<sup>31</sup> Aşağıda tercüme teknikleri ile ilgili görüşlerine başvurduğum dil uzmanları vb.

<sup>32</sup> Uzun, Tacettin, *Tercüme Sanatı ve Arapça'dan Türkçe'ye Nasıl Tercüme Yapılır?*, Uysal Kitapevi, Konya, 1995, s. 44.

3. Tercüme yaparken gerektiğinde birden fazla sözlüklere başvurmalı ve sözlükler konusunda seçici davranmalı. Yani Cevherî'nin Sıhâh'î, İbn Manzur'un Lisânu'l-Arab'î ve benzeri bu alanda güvenilir olarak kabul gören sözlükleri kullanmalı.
4. Tercüme işi bittikten sonra amaç dile aktarılan metin defalarca okunup gerekli düzeltmeler yapılmalıdır.<sup>33</sup>
5. Tercümede özetleme, kısaltma, atlama olmamalı, mütercim kaynak metne sadık kalmalı.<sup>34</sup>
6. Mütercimin tercüme edilen konuya ilgi ve alaka duyması, o konuda ihtisas sahibi olması tercümeyi kolaylaştıracaktır.<sup>35</sup>
7. Deyim ve atasözleri tercüme edilirken birebir karşılıkları değil, mümkünse onları amaç dilde aynı manayı ifade eden bir deyim veya atasözü ile karşılamalı, bu mümkün değilse anlamlarını vererek tercüme etmeli.
8. Tercümede tek tek kelime yerine, kaynak metnin mana ve mesajının aktarılması daha önemlidir.<sup>36</sup>
9. Tercümede bağlam hayati öneme sahiptir.<sup>37</sup>
10. Çok anlamlı kelimelerde metnin bağlamının desteklediği manalardan birini asıl kabul edip ona göre bu kelimelere bir anlam verilmelidir.<sup>38</sup>
11. Tercüme ile ilgili tekniklerin iyi bilinmesi gerekir.
12. Amaç dilin muhatap kitesinin anlayış seviyesi göz önünde bulundurulmalı.<sup>39</sup>
13. Tercüme, orijinal eserin mesajını ve ruhunu iletmeli.<sup>40</sup>
14. Belli bir zaman geçtikten sonra tercümeyi tekrar gözden geçirmeli ve mümkünse onu, tercüme edilen alanda ihtisas sahibi birine kontrol ettirmeli.<sup>41</sup>
15. Kaynak metin, edasıyla beraber tercüme edilmeli.

<sup>33</sup> Uzun, *Tercüme Sanatı*, s. 45-46.

<sup>34</sup> Uzun, *Tercüme Sanatı*, s. 46.

<sup>35</sup> Uzun, *Tercüme Sanatı*, s. 46-47.

<sup>36</sup> Alan, Yusuf, *Lisan ve İnsan*, T.Ö.V. Yayınları, İzmir, 1994, s. 130.

<sup>37</sup> Alan, *Lisan ve İnsan*, 130.

<sup>38</sup> Alan, *Lisan ve İnsan*, 130.

<sup>39</sup> Uzun, *Tercüme Sanatı*, s. 53.

<sup>40</sup> Uzun, *Tercüme Sanatı*, s. 55.

<sup>41</sup> Uzun, *Tercüme Sanatı*, s. 55.

16. Arapçanın üslûp ve özellikleri çeviriye yansıtılmalı (Harf-i Tarîf, Tekidler, İsim/Fiil cümlesi, İhbarî/İnşâî cümle, Zamirlerin Mercileri ...).

17. Tercümede i'rab, kıraat, teradüf, hazif vb. nedenlerden kaynaklanan farklı tefsirler gözetilmeli.

18. Kur'an'da defalarca geçen kelime ve ibareleri bir bütün olarak inceleyip bu kelime ve ibarelerin anlamlarını bu şekilde ortaya çıkarmaya çalışmalı.

19. Tercüme edilen eserin hangi tarihte ve hangi anlayıştaki muhatap kitlesi için yazıldığı göz ardı edilmemeli.

20. Kur'an'ın sözlü bir hitabe olduğu göz ardı edilmeyip ona göre tercüme edilmelidir.

21. Mütercim, tercümeyi amaç dilin bir örneği olacak şekilde yapabilmek için kaynak dildeki cümlelerle oynama yapabilir fakat bu oynama sadece zaruret halinde yapılmalıdır.

22. Tercüme amaç dilde telif edilmiş gibi veya en azından ona yakın bir şekilde kolayca okunabilmelidir.

23. Özel isimler tercüme edilmez.<sup>42</sup>

24. Mütercimin telif yeteneği olmalıdır. Zira tercüme bir nevi yenden üretmedir.

25. Benzetme sanatı barındıran ibareler ayetin maksadını ifade edecek şekilde tercüme edilmelidir.

26. Kur'an ayetlerinin daha iyi anlaşılmasında nüzul sebeplerinin ve nüzul ortamının işlevselliği son derece önemlidir.

27. Tercüme edilen bir ayet ne kadar kısa olursa olsun ve içinde yer aldığı komşu ayetlerle ne denli cümle ve anlam bağlantısı içerisinde bulunursa bulunsun, hem yalnız başına kendi müstakil anlamını ifade etmeli, hem de birlikte bulunduğu ayetlerle beraber seslendirdiği ortak/kolektif manayı verebilmelidir.<sup>43</sup>

28. Yapılan meal, karşısında mutlaka bir muhatap bulmalı ve muhatabın zihninde, ele aldığı konuyla ilgili -dinî, ahlâkî, içtimaî, hukukî, idarî vb- net bir anlam oluşturmalıdır. Bunun için mütercim ayetlerdeki belagat, gramer vb. inceliklere ve aynı zamanda ayetlerin ilgili

<sup>42</sup> Akpınar, Ali, *Kur'an Tercüme Teknikleri*, Serhat Kitapevi, Konya, 2011, s. 22.

<sup>43</sup> Işıcık, Yusuf, *Kur'an Mealleri Sempozyumu*, I-II, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 2007, I, s. 95.

bulunduğu tarihî ve diğer gerçeklere vakıf olmalıdır.<sup>44</sup>

29. Şayet varsa, ayetlerdeki anlam sınırlamalarına (takyyid'e) riayet edilmeli ve böylesi durumlarda, ayetlerle ilgili mutlak ifadelerden kaçınıp, mukayyed ve has ifadelerle çeviriler yapılmalıdır.<sup>45</sup>

30. Ayetlerin, güncel konularla kendiliğinden ve tabii olarak anlam ilişkilerinin doğması ve o şekilde ifade edilmesi durumlarında dahi onların özgün, mutlak, bağımsız (tek başlarına) ve orijinal manaları korunmaya çalışılmalıdır.<sup>46</sup>

Ayetlerde lâfzî ve zahiri olarak bulunmasalar bile, Arap dilinin gramer ve belagat özelliklerinin gereği olarak gerçekleşen anlamları, tercemede lâfzî olarak tebarüz ettirmeli ve onları, cümlelerin üvey ve zait unsurlarıymış gibi parantez içlerine kesinlikle hapsedmemeli, bilakis, cümlelerin öz ve asli unsurları olarak parantez dışında normal olarak ifade etmelidir.<sup>47</sup>

Luğavi değil de ıstılahi/teknik anlamlarda kullanılan lafızların, dinî ve kültürel derinlik ve zenginlikleri korunmalı ve bunlara halel gelmemelidir.<sup>48</sup>

İlâhî beyanın, temelde orta düzeydeki insana hitap etmekte olduğu, mümkün olduğunca bilinen az sayıdaki kelimelerle zengin anlatıma sahip Cevâmiu'l-Kelîm özelliğini göz önüne alarak çevirilerde haşviyattan kaçınılması, anlaşılmaz kaygısıyla sürekli açıklamalar yapılmaması; ek açıklamaların yapılması gerekli olanları çeviriye katmadan dipnotlarla/parantez içi yoluyla gösterilmesi tercih edilmelidir. Bu noktada Allah'ın kullarının idrakine havale ettiği mutlak ifadeleri, anlam, çağrışım ve duygu zenginliklerinin kaçırılmaması için mutlak beyanların ıtlakı üzere bırakılması tercih edilmelidir.<sup>49</sup>

Elbetteki tercüme teknikleri veya Kur'ân tercüme yöntem ve teknikleri burada ifade ettiğimiz sınırlı birkaç maddeye münhasır değildir. Fakat yine de buradaki teknik ve önerilerin tercüme yöntem ve

<sup>44</sup> Işıcık, *Kur'ân Mealleri Sempozyumu*, I, s. 95.

<sup>45</sup> Işıcık, *Kur'ân Mealleri Sempozyumu*, I, s. 95.

<sup>46</sup> Işıcık, *Kur'ân Mealleri Sempozyumu*, I, s. 95.

<sup>47</sup> Işıcık, *Kur'ân Mealleri Sempozyumu*, I, s. 95.

<sup>48</sup> Işıcık, *Kur'ân Mealleri Sempozyumu*, I, s. 95.

<sup>49</sup> Akçay, Mustafa, *Kur'ân Mealleri Sempozyumu*, I, s. 384

teknikleri ile ilgili genel bir fikir vereceği kanaatindeyiz. Zira burada verdiğimiz bu teknikler yüzyılları aşan tecrübelerin bir özeti niteliğindedir.

Günümüzde tercüme deyince ilk olarak anlaşılan şey, tercümenin yukarıda saydığımız *terceme-i hal, kitapta bölüm adı* gibi manalarından ziyade, bir dili diğer bir dile nakletmeyi ifade eden şeklidir. Bizim de bu çalışmamızda ele aldığımız tercüme tipi bu tür bir tercümedir. Yukarıda ifade ettiğimiz ve temel olarak kabul ettiğimiz prensipler doğrultusunda **Mehmet Zeki Duman**'ın *Beyânu'l-Hak*<sup>50</sup> adlı eserini baştan sona inceledik ve hatalı tercüme edilmiş olduğuna inandığımız ayet tercümelerini değerlendirip bu ayetleri, temel tefsir kaynakları ışığında tercih ettiğimiz meali gösterdik. Ayetlere tercih ettiğimiz mealleri verirken elimizde bulunan meallerden istifade ettik. Fakat ayetleri anlamada ve anlamlandırmada temel olarak kabul ettiğimiz dayanaklar mealler değil, tefsir kaynaklarıdır.

Tercüme teknikleri konusunda, yukarıda sıraladığımız madde-lerde de açıkça görüldüğü gibi, üzerinde konsensus sağlanmış ve tam anlamıyla tercüme problemlerini ortadan kaldıracak sadra şifa bir metodoloji henüz ortaya konmuş değildir. Bu konuda az sayıda da olsa eser ortaya konmuş olmasına rağmen yine de bu eserlerde

<sup>50</sup> Mehmet Zeki Duman'ın *Beyânu'l-Hak* adlı meâl tefsir çalışması son zamanlarda yapılmış (İlk baskısı 2006) bir çalışma olması, alışılmış Mushaf tertibini (Fâtiha-Nâs) terk edip (tedrici terbiyede kronolojik sıralamanın önemli olduğunu gerekçe göstererek) kronolojik sıraya göre sureleri tercüme ve tefsir etmesi, tefsir olark veciz olmasının (Elimizde bulunan şekli, her biri ortalama 680 sayfadan oluşan 3 ciltlik, Duman, M. Zeki, *Beyânu'l-Hak*, I-III 2. Baskı, Fecr Yayınları, Ankara 2008 baskısıdır) yanında Kur'an'ı Kur'an'la tefsir etmeyi metod olarak benimsemesi, Duman'ın akademik olarak bu alanın uzmanı olması gibi sebepler bu çalışmamızda bu eseri konu edinmemizi sağlamıştır. Duman bu çalışmayı yaparken öncelikle tercüme ve tefsirini yapacağı sure ile ilgili kısa bir bilgi (Mekki-Medenî, ayet sayısı, Hz. Ebubekir-Hz. Ömer Mushafı'ndaki sırası) verdikten sonra bu surenin nüzul sebebi ve özet olarak içeriğine ve tarihi arka planına değinir. Daha sonra tefsir edeceği ayet grubunun Arapça metnini verip bu metnin bilinmeyen kelimelerinin (Garibu'l-Kur'an) anlamlarını kısaca verir. Sonra ayetlerin tercümelerine geçer. Bu ayetlerle ilgili bakılması gerektiğini düşündüğü ayet numaralarını açıklama yapmadan dipnotta verir. Eserin bir sonraki bölümü olan tefsir bölümünde açıklamak üzere ayet meali bölümünde gerekli gördüğü yerlerde numaralandırma sistemi ile işaretler bırakıp daha sonra bu numaraların olduğu yerlerde, daha çok Kur'an'ı Kur'an'la tefsir etme metodunu kullanarak açıklamalar yapar. Bu bölümde de faz detaylara girmez.

beyan edilen teknikler göreceli olarak tartışılmış ve bu alan uzmanları da bu alanla ilgili ciddi bir metodolojinin henüz ortaya konmamış olmasından yakınmaktadır.

Burada *BEYÂNU'L-HAK* adlı çalışmayı değerlendirirken, öncelikle rivayetlerin ayet meallerini nasıl etkilediğini, nüzul sebeplerinin ayet mealine yansıtılmasıyla anlam daralmasına nasıl sebep olduğunu, mananın, tercih edilen rivayetlerin meale yansıtılmasıyla nasıl takyit edildiğini, ayetin orijinal ibaresinde olmamasına rağmen yazarın rivayetler arasındaki tercihinin ayet meallerine nasıl yansıdığını, birçok müfessirin manası üzerinde ittifak ettiği meali tercih etmesinin ne kadar isabetli veya hatalı bir tercüme yol açtığını inceleyeceğiz.

Kanaatimizce, bir mealde takip edilmesi gereken temel yöntem; Kur'an'ın lafzında literal olarak bulunmayan herhangi bir eklenti yapıldığı takdirde, bunun bir eklenti olduğuna mutlaka işaret edilmesi ve zorunlu olmadan böyle bir eklentinin yapılmamasıdır. Açıklama mesabesindeki bilgiler (rivayetler, müphemlerin delaletleri, ...) ya dipnotta veya parantez içerisinde verilmeli ki böylece okuyucu, bu bilgilerin literal olarak ayetin bizzat orijinalinde bulunmadığını kabataslak bir şekilde de olsa anlasın. Bunun yanında bir mütercim, birçok müfessirin ve Arap dil uzmanlarının meali üzerinde ittifak ettikleri bir ibareye, onlardan farklı bir mana vermek istiyorsa, bunun nedenini ve dayanaklarını belirtmesi gerekir. Biz buradaki değerlendirmelerimizi temel olarak bu bakış açısı çerçevesinde yapacağız.

Şimdi örnek olarak, yazarın rivayetlerden etkilenecek tercüme ettiği birkaç ayete göz atalım:

### **1. BEYÂNU'L -HAK ADLI MEÂL TEFSİRİN RİVAYETLER AÇISINDAN DEĞERLENDİRİLMESİ**

Kur'an'ı rivayetler ışığında anlamaya çalışmak sahabe döneminden günümüze kadar süre gelmiş bir tefsir metodudur. Zira Kur'an'ı açıklaması bakımından tartışmasız olarak otorite kabul edilen peygamberimizin beyanları, başta sahabe olmak üzere tüm İslam âlimleri tarafından itina ile muhafaza edilip ayet tefsirlerinde kullanılmıştır. En meşhur dirayet tefsirlerinden sayılan tefsirler( Zemahşerî, Râzî, ...) dahi peygamberimizin açıklamalarından mustağni kalama-

yıp hadisleri, gerekli gördükleri yerlerde, ayetteki müşkili halletmek, herhangi bir ibareyi veya hükmü belirtmek, vb. birçok yönüyle kullanılmışlardır. Rivayet tefsiri ise, Kur'an'ın hadisle, Kur'an'ın sahabe sözleri ile ve de Kur'an'ın tabiin sözleri ile açıklandığı tefsir türüdür. Peygamberimiz Kur'an'ı, sahabelere açıklıyordu, onlar da kendi anlayışlarından bir şeyler ekleyip bunu kendilerinden sonra gelen tabiine açıklıyorlardı. Sonra tabiinin kendileri de sahabeden aldıkları bilgi ve rivayetlere kendi görüş ve içtihadlarıyla bazı şeyler ekleyerek kendilerinden sonra gelen zatlara aktardılar. Böylece tefsirler git gide kalınlaştı ve içindeki rivayetlerin hacmi de arttı.<sup>51</sup>

Kur'an'ın birçok ayetinin anlaşılması için hadislerden yararlanmak kaçınılmazdır. Bu bakımdan bir ayetin hangi ortam ve nüzül sebebine bağlı olarak indiği hayati önem arzeder. Zira Nüzul sebeplerini bilmemek, şüphe ve çıkmazlar içerisine düşülmesine yol açar, aslında zahir olan nasları mücmel hale sokar ve bunun sonucunda ihtilâflar doğar. Bu ise, anlaşmazlıklara ve ümmetin bölünmesine sebep olabilir.<sup>52</sup> Dolayısıyla Kur'an'ın anlaşılması için rivayetlerin kullanılmasını reddetmek mümkün değildir. Fakat biz, rivayetlerin tercümeden ziyade tefsirde kullanılabileceğine, mealde ise az miktarda ve belli kurallar çerçevesinde kullanılması gerektiğine inanıyoruz. Zira bir okuyucu meal okurken genel itibarıyla mealde geçen her şeyin bizzat Kur'an'da geçtiğini kabul eder. O halde okuyucuyu yanlış yönlendirmemek için bazı basit işaretlerle (parantez, dipnot, vb.) ayet meallerinin orijinal ibaresiyle onlara yapılan rivayet eklentileri birbirinden ayırt edilmelidir.

Biz, ayetler tercüme edilirken, ayette literal olarak mevcut olmayan hiçbir şey ilave edilemez, ya da nüzul sebepleri hiçbir şekilde meale yansıtılamaz gibi şey iddia etmiyoruz. Fakat kanaatimizce, eğer bu ilaveler olmaksızın ayet anlaşılıyorsa, bu durumda ayette lâfzen olmayan hiçbir şey ayetin mealine eklenmemeli. Eğer mütercim, bazı eklentiler yapıldığı takdirde ayetin daha iyi anlaşılacağını düşünüyorsa ve bunu ille de meale yansıtmak istiyorsa bunu parantez kullanarak yansıtması kanaatimizce daha doğru olur. Tabii ki bu eklentilerin anlamın daralmasına veya yanlış yönlendirmeye

<sup>51</sup> Zehebi, *et-Tefsir ve'l-Müfessirün*, I, s. 112.

<sup>52</sup> Şâtıbî, *el-Muvâfakâtu fi Usulî's-Şerîa*, III, s. 241.



de sebebiyet vermemesi gerekir. Nüzul sebepleri veya genel olarak ayetler ile ilgili rivayetler Kur'ân mealine doğrudan doğruya yansıtıldığı zaman, kanaatimizce ayetlerin kapsam alanlarını ciddi olarak daraltır ve de zedeler. Bundan dolayı olsa gerektir ki önceki âlimlerimiz nüzul sebeplerinin özel oluşuna bakıp ayetlerin hükmünü de özel kılmanın yanlışlığını ısrarla dile getirmişlerdir.<sup>53</sup> Binaenaleyh, rivayetlerin, Kur'an'ın evrenselliğine hanel getirmeyecek şekilde, dikkatli kullanılmaları gerektiği inancını taşıyoruz. Örneğin Fatıha suresindeki “*mağdûbi*” kelimesi, rivayetler çerçevesinde anlam verilerek manası Yahudilere has kılınmış ve keza “*dâllîn*” lafzı yine rivayetler ışığında anlam verilerek anlamı Hristiyanlara has kılınmıştır.<sup>54</sup> Böyle bir anlamlandırma ise bu ibarelerin kapsamını daralttığı gayet açıktır. Hâlbuki bu iki ibarenin nüzul sebebi ne olursa olsun veya bunlarla ilgili hangi rivayetler nakledilirse edilsin, genel anlamları üzerine anlaşılmasına hiçbir engel olmadığı ve genel anlamlarının çok daha zengin ve hem de bağlama daha uygun olduğu kanaatini taşımaktayız.

Şimdi, yazarımızın ayetlere meal verirken, rivayetlerin etkisinde kaldığını ve dolayısıyla bu rivayetleri ayet meallerine yansıttığını düşündüğümüz birkaç örneğe rivayetler ışığında göz atalım.

Birinci Örnek: Yüce Allah (celle celaluhu) Bakara suresinin 275. ayetinde *الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ* buyuruyor. Yazar bu ibareyi: “*Riba/faiz yiyenler, ancak şeytanın çarptığı kişiler gibi mezarlarından kalkacaklar.*”<sup>55</sup> şeklinde tercüme etmiştir. Fakat ayetin orijinalinde “*Mezardan kalkmak*” diye bir şey yok. Ayrı-

<sup>53</sup> Zerkeşi, Bedruddin, Muhammed b. Abdullah (v. 794/1392), *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*(thk: Ebu'l-Fadl Dimyâti), Dâru'l-Hadis, Kahire 2006, s. 33-34; Suyuti, Celaluddin Abdurrahman b. Ebi Bekr (v. 911/1505), *İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, I-II, 1. Baskı, Dâru'l-Fikr, Beyrut 2005, I, s. 42-44; Dehlevî, Veliyullah Ahmed b. Abdurrahim( v. 1176/1763 ), *Fevzu'l-Kebîr fî Usûli't-Tefsîr*, 3. Baskı, Dâru'l-Beşâiri'l-İslamiyye, Beyrut 2005, s. 20; Zürkânî, Muhammed Abdulazîm ( v. 1367/1948), *Menâhîlu'l-İrfân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, 1. Baskı, Dâru İbn Hazm, Beyrut 2006, s. 94-96.

<sup>54</sup> İbn Kesîr, İmaduddîn Ebu'l-Fida İsmâil b. Ömer (v. 774/1373), *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, I-IV, 1. Baskı, Müessesetü'l-Kutubi's-Sekafiye, Beyrut 1996, I, s. 47-48.

<sup>55</sup> Duman, *Beyân*, III, s. 132.

ca diğer birkaç meale<sup>56</sup> baktığımızda da, parantez içinde dahi olsa böyle bir eklentide bulunmadıklarını görüyoruz. Peki, bu “*mezardan kalkmak*” nereden geldi? Taberî bu ibare ile ilgili olarak der ki; faiz yiyenler kıyamet gününde ancak şeytanın çarptığı kimseler gibi mezarlarından kalkacaklar, diğer bir açıklamasında da faiz yiyenler kıyamet gününde ancak şeytanın çarpıp da bundan dolayı deliren kimseler gibi mezarlarından kalkacaklar ve buna dair İbn Abbas, Mücahit, Rabi’, Süddî, Katade, Said b. Cübeyr, vb. şahıslardan rivayette bulunur.<sup>57</sup> Ayrıca İbn Kesir de benzer rivayetlerde bulunur.<sup>58</sup> Râzî de bu görüşleri nakletmekle beraber der ki; bana göre dünyada şeytanın çarpmasından kasıt, şeytanın insanı, sürekli lezzetleri, şehvi duyguları ve Allah dışındaki şeyler ile uğraşmaya davet etmesidir. Böyle olan birisi de dünya işlerinde çarpılmış karma-karışık hareket eden birine benzer. Bazen şeytan bu insanı nefis ve hevaya davet eder ve bazen de melek onu din ve takvaya davet eder. Şüphesiz faiz yiyen de ifrat derecesinde dünyayı sevip onda adeta fani olur. Dolayısı ile bu davranışı Allah ile arasında bir perde olur ve dünyadaki bu hal kıyamette de aynı haldir.<sup>59</sup> Binaenaleyh, bunu bu şekilde bir davranış olarak alanlar da vardır.<sup>60</sup> İbn Aşur der ki bu ibarenin mecazi manası, her sağlam fikir sahibinin ondan korkacağı dünyada kötü bir hale giriftar olmaktır.<sup>61</sup> Bu rivayetler bu şekilde birçok kaynaktan gelmekle beraber doğrudan doğruya ayetin orijinalinde varmış gibi yansıtılması yanlıştır. Zira rivayetlerin katiyeti hiçbir zaman Kur’an’ın katiyet derecesine ulaşmaz. O halde en sağlıklı bu gibi şeyleri parantez içerisinde veya bu ayetle alakalı tefsir bölümünde vermektir.

<sup>56</sup> Elmalılı, *Hak Dîni*, II, s. 951; Çantay, Hasan Basri (v. 1964), *Kur’an-ı Hakîm ve Meâli Kerîm*, 2. Baskı, Bilimevi Basın Yayın, İstanbul 2008, s. 47; Muhammed Hamidullah (v. 2002), *Le Saint Coran*, Beyan Yayınları, İstanbul 2005, 182; İslâmoğlu, Mustafa, *Hayat Kitabı Kur’an Gerekçeli Meal-Tefsir*, 3. Baskı, Düşün Yayıncılık, İstanbul 2009, s. 97; Asad, *The Qur’an*, s. 61-62; Halil Altuntaş, Muzaffer Şahin, *Kur’an-ı Kerim Meâli*, 10. Baskı, Diyanet İşleri Başkanlığı, Ankara, 2009, s. 50.

<sup>57</sup> Taberî, Ebu Ca’fer Muhammed ibn Cerîr (v. 310/923), *Câmiu’l-Beyan an Te’vili Âyi’l-Kur’an*, I-XXX, Dâru’l -Fikr, Beyrut 2005, III, s. 127-130.

<sup>58</sup> İbn Kesir, *Tefsir*, I, s. 432-434.

<sup>59</sup> Râzî, *Tefsiru’l-Kebîr*, I-XXXII, Dâru’l -Fikr, Beyrut 2005, VII, s. 83-85.

<sup>60</sup> İslâmoğlu, *Meal-Tefsir*, s. 97.

<sup>61</sup> İbn Aşur, *et-Tenvîru ve’t-Tahrîr*, III, s. 81.

**İkinci Örnek:** Yüce Allah (celle celaluhu) A'raf suresinin 187. ayetinde *تُفْلَتُ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ* buyuruyor. Yazar ise bu cümleyi: “Göklerle yer bunun bilgisini taşıyamazlar.”<sup>62</sup> şeklinde tercüme etmiştir. Lakin bu ibareye baktığımızda, burada kıyametin ağır gelme sebebinin açıklanmadığını görürüz. Tefsir kitaplarına<sup>63</sup> baktığımızda da kıyametin ağır gelme sebebinin net olarak açıklanmayıp birbirinden farklı rivayetler aktarıldığını görürüz. Bazılarına göre kıyametin ağır gelme sebebi, kıyamet esnasında yer ve göklerde oluşacak patlamalar ve dağılmalar iken, bazılarına göre ise kıyamet vaktinin bilgisinin yer ve göktekileri ciddi bir şekilde meşgul etmesi ve bilinme imkânının olmamasıdır. Zira Taberî, her iki görüşe dair rivayetlerde (Süddî, Ma'mer, Hasan, İbn Cüreyc, Katade, vb. ) bulunup kendisi de bu ayetten kastedilen şeyin, kıyametin vaktinin bilinmemesi olduğu görüşünü tercih eder.<sup>64</sup> İbn kesir de Taberî'ye benzer rivayetlerde bulunduktan sonra Taberî'nin görüşünü benimser.<sup>65</sup> Keza Zeccâc da der ki; “Onun vukuu yer ve gök ehline ağır geldi.<sup>66</sup> Yazar burada, kendi meylettiği görüşü tercümeye yansıtmıştır. Buna delil olarak da bağlamı gösterebilir. Birçok sahabe ve tabiinden farklı görüş gelmesi, buradaki ağır gelme sebebinin tam olarak belli olmaması ve bağlam açısından her iki görüşün de mümkün olması hasebiyle kanaatimizce en doğrusu meale ayetin mantukunda varmış gibi hiçbir görüşü yansıtmayıp, ayeti kendi orijinal lafzı üzere tercüme etmektir. Bunun ile beraber bu ibareyi olduğu gibi tercüme etmenin de çok zor olduğu bir gerçektir. Baktığımız bazı mütercim-ler<sup>67</sup> bu görüşlerden birine meylederek ayeti tercüme ederken, çoğu ibarenin zorluğuna rağmen ayeti olduğu gibi tercüme etmişlerdir.<sup>68</sup>

<sup>62</sup> Duman, *Beyân*, I, s. 357.

<sup>63</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyan*, IX, s. 167-168; Zeccâc, Ebu İshâk İbrahim İbnu's-Serî (v. 311/923), *Meâni'l-Kur'ân ve İrâbuhu*, I-V, 1. Baskı, Âlemu'l-Kütüb, Beyrut 1988, II, s. 393; İbn Kesir, *Tefsîr*, II, s. 360; Âlûsî, Mahmud b. Abdullah, Şihabuddin (v. 1270/1854) *Rûhu'l-Meânî, Fi Tefsîri'l-Kur'âni'l-Azîm ve's-Sebu'l-Mesânî*, I-XXX, Dâru'l-Hadis, Kahire 2005, IX, s. 173.

<sup>64</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyan*, IX, s. 167-168.

<sup>65</sup> İbn Kesir, *Tefsîr*, II, s. 360.

<sup>66</sup> Zeccâc, *Meâni*, II, s. 393.

<sup>67</sup> İzmirli, *Meâl*, s. 175; İslâmoğlu, *Meal-Tefsir*, s. 301.

<sup>68</sup> Pickthall, *The Glorious Qur'ân*, s. 103; Elmalılı, *Hak Dîni*, IV, s. 2342; Çantay, *Meâl*, s. 174 (Göklere de, yere de ağır basmıştır O.); Mevdûdî, Ebu'l-Alâ (v.

Üçüncü Örnek: Yüce Allah (celle celaluhu) Yusuf suresinin 100. ayetinde وَرَفَعَ أَبْوَيْهِ عَلَى الْعَرْشِ وَخَرُّوا لَهُ سُجَّدًا وَقَالَ يَا أَبْتِ هَذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَعَلَهَا رَبِّي حَقًّا وَقَدْ أَحْسَنَ بِي إِذْ أَخْرَجَنِي مِنَ السِّجْنِ وَجَاءَ بِكُمْ مِنَ الْبَدْوِ مِنْ بَعْدِ أَنْ نَزَغَ الشَّيْطَانُ بَيْنِي وَبَيْنَ إِخْوَتِي إِنَّ رَبِّي لَطِيفٌ لِمَا يَشَاءُ إِنَّهُ هُوَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ buyuruyor. Yazar bu ayeti: “Sonra da babasını ve annesini tahta oturttu, kardeşleri de onun karşısında secdeye kapandılar. “Babacığım, (manzarayı seyret); çok önce gördüğüm rüyamın te’vili işte budur. Rabb’im onu gerçekleştirdi. Allah, beni zindandan çıkarmakla ve şeytanın benimle kardeşlerimin arasını açmasından sonra sizi çölden alıp buraya getirmekle bana ihsanda bulundu. Kuşkusuz, Rabb’im dilediği şeyde son derece lütüfkârdır. Muhakkak ki O, her şeyi bilir, her şeyi yerli yerince yapar.” dedi.”<sup>69</sup> şeklinde tercüme etmiştir. Hâlbuki ayetin zahiri ve bu surenin 4. Ayetinin إِذْ قَالَ يُوسُفُ لِأَبِيهِ يَا أَبَتِ إِنِّي رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَبًا (Yusuf babasına: “Babacığım, ben rüyamda on bir yıldızla Güneş ve Ay’ın bana secde ettiklerini gördüm.” demişti.) delaleti gereğince burada secdeye kapanan sadece kardeşlerinin değil, anne, baba ve kardeşlerinin hepsi olduğudur. Âlûsî de 4. Ayet gereği müellifin tercih ettiği görüşü reddeder.<sup>70</sup> Taberî, burada secde edenlerin hepsi birlikte olduğunu söyler ve buna dair İbn Abbas, Katade, Sufyan, İbn Cüreyc, Dahhak ve daha başkalarından rivayetler nakleder.<sup>71</sup> Ayrıca İbn Kesir<sup>72</sup> ve daha birçok müfessir burada secde edenlerin anne, baba ve kardeşlerin hepsi olduğunu savunurlar.<sup>73</sup> Ayetler yorumlanırken hem bağlam, hem sure ve hem de

1979 ) *Tercümânü’l-Kur’ân* (Çev. Muhammed Han Kayani), İnkilâp Basım Yayım Organizasyon, İstanbul 2004, s. 174; Gölpinarlı, Abdülbâki (v. 1982), *Kur’ân-ı Kerîm ve Meâli*, 1. Basım, Elif Kitapevi Milenyum Yayınları, İstanbul 2005, s. 199; Asad, *The Qur’an*, s. 232; Altuntaş v.dğr., *Meâl*, s. 183; Nusrettin, Bolelli, Niyazi Beki, *Kur’ân-ı Kerîm ve Meâli İcmali*, Tenvir Neşriyat, İstanbul, 2002, s. 173; Işıcık, *Meâl*, s. 136; Ateş, *Meâl*, s. 113; Bulaç, *Meâl*, s. 109.

<sup>69</sup> Duman, *Beyân*, II, s. 67.

<sup>70</sup> Âlûsî, *Rûhu’l-Meânî*, XIII, s. 76.

<sup>71</sup> Taberî, *Câmiu’l-Beyan*, XIII, s. 78-79.

<sup>72</sup> İbn Kesir, *Tefsîr*, II, s. 642.

<sup>73</sup> Zemaşerî, *Keşşâf*, II, s. 497; Kurtubî, *Câmiu’l-Ahkâmi’l-Kur’ân*, IX, s. 173; İbn Aşur, *et-Tenvîru ve’t-Tahrîr*, XIII, s. 56-57; Elmalılı, *Hak Dîni*, IV, s. 2925; Asad, *The Qur’an*, s. 353; İslâmoğlu, *Meal-Tefsir*, s. 451.

Kur'ân bütünlüğünü bozmayacak şekilde yarumlanması gerekir. Zira bu surenin 4. ayetinde secde edenlerin sayısı 13 iken burada bu tercüme ile 11'e indirgenmiştir. Hâlbuki bu rüyadaki her şey çok önemlidir. Bundan dolayı bu sure bu rüyayı titizlikle ele alır. Kıssa bu rüya ile başlar ve bu rüyanın te'vili ile biter. Hz. Yusuf'un başına gelenlerin birçoğu bu rüya ile ilgilidir. Ayrıca "Anne-baba tahta oturduktan sonra Yusuf'a nasıl secde ederler" gibi bir itiraz ile karşılaşabiliriz. Bu itirazı "birçok ayette olduğu gibi bu ayette de takdim-tehir olabilir veya Hz. Yusuf'un anne-babasını karşıladı zamanın birçok merhalesi vardır ve tahta oturmaları, ona secde etmeleri bu merhalelerden birkaç tanesidir, öncelikle ona secde etmelerini gerektirecek bir zorunluluk yoktur" şeklinde cevaplayabiliriz.

**Dördüncü Örnek:** Yüce Allah (celle celaluhu) Ra'd suresinin 31. Ayetinde *أَفَلَمْ يَيْئَسِ الَّذِينَ آمَنُوا أَنْ لَوْ يَشَاءُ اللَّهُ لَهَدَى النَّاسَ جَمِيعًا* buyuruyor. Yazar bu ibareyi: "Peki, iman edenler hâlâ kâfirlerin imanından ümitlerini kesmediler mi? Eğer Allah dileseydi bütün insanları hidayete erdirebilirdi."<sup>74</sup> diye tercüme etmiştir. Fakat ibarenin orijinalinde "iman edenlerin hâlâ kâfirlerin imanından ümitlerini kesme" diye bir şey yok. Zira Taberî, bu ibarenin "İman edenlere hala net bir şekilde belli olmadı mı ki eğer Allah dileseydi bütün insanları hidayete erdirirdi." anlamına geldiğini söyler ve bunu destekleyen İbn Abbas, Katade, Mücahit, Ebu İshak ve İbn Cüreyc daha başkalarından rivayetler nakledip der ki; ehli tevilin bu mananın üzerinde ittifak etmesi, bu cümlelerin bu anlama geldiğini gösterir.<sup>75</sup> Ayrıca baktığımız birçok müfessir de bu ibarenin Taberî'nin tercih ettiği anlama geldiğini dile getirir.<sup>76</sup> Kanaatimizce burada yapılması gereken tercih, Taberî'nin

<sup>74</sup> Duman, *Beyân*, II, s. 607.

<sup>75</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyan*, XIII, s. 177/179.

<sup>76</sup> Ebu Ubeyde, Ma'mer B. Musennâ et-Teymî (v. 210/825), *Mecâzu'l-Kur'ân* (Ta'lik; Dr. Muhammed Fuad Sezgin), I-II, ts. , Mektebetu'l-Hancı, Kahire I, s. 332; Zeccâc, *Meâni*, III, s. 149; Mâturîdî, Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed (v. 333/944), *Tevlâtu Ehli's-Sünne*, I-X, Dâru Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2005, VI, s. 342-343; Zemahşerî, *Keşşâf*, II, s. 518; Râzî, *Tefsiru'l-Kebir*, XIX, s. 48; İzz b. Abdisselam, Abdu'l-Aziz (v. 660/1262), *Tefsiru İzz b. Abdisselam* (thk: Ahmed Fethi Abdurrahman), I-II, 1. Baskı, Dâru Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2008, I, s. 324; Kurtubî, *Câmiu'l-Ahkâm*, IX, s. 209-210; Beyzavî, Ebu Saîd Abdullah b. Ömer (v. 691/1292), *Envâru't-Tenzil ve Esrâru't-Te'vil*, I-II, 1. Baskı, Dâru Sâdır, Beyrut 2001, I, s. 510; Niysâbüri, Nizamuddin el-Hasen b. Muhammed (v. 728/1328), *Garâibu'l-Kur'ân ve*

de ifade ettiği gibi üzerinde birçok müfessirin ittifak ettiği tercihtir. Fakat bununla beraber yazarın tercih ettiği manayı tercih edenler de vardır.<sup>77</sup>

**Beşinci Örnek:** Yüce Allah (celle celaluhu) Meryem suresinin 21. ayetinde *وَكَانَ أَمْرًا مَّقْضِيًّا* buyuruyor. Yazar bu cümleyi: “Zaten iş olup bitmiştir.” şeklinde tercüme etmiştir. Tefsir bölümünde de bununla ilgili olarak “Yüce Allah, o diyalog esnasında Meryem’in rahminde, embrionun teşekkül sürecini irade ve kudretiyle başlatmıştı bile. Metinden de anlaşılacağı üzere, bu işte Ruh’un/Cebraîl’in, doğacak çocuğu Meryem’e müjdelemesinden başka kişisel/cinsel hiçbir fonksiyonu olmamıştır. İş, tamamen “el-hâllâku’l-alîm” olan Allah’ın, “Ol” emriyle gerçekleşmiştir. Zaten meleklerde erkeklik dişilik söz konusu değildir...”<sup>78</sup> gibi güzel bir açıklamada bulunmuştur. Fakat her ne kadar bu ibareyi lâfzen bu şekilde de tercüme etmek mümkünse de, ayetin bağlamı böyle bir tercüme müsaade etmiyor. Zira 19. Ayette Hz. Cebraîl diyor ki: “Korkma! “Ben Rabb’inin bir elçisiyim. Sana sırf temiz bir oğlan çocuğu bahşetmek üzere gönderildim.” Dolayısı ile Hz. Cebraîl gelmeden önce bu iş olup bitmiyor. Bu ayet müellifin tercüme ettiği gibi tercüme edilmesi mümkün olsaydı hakikaten birçok şüpheyi ve tartışmayı ortadan kaldırır. O halde bu ayet nasıl tercüme edilecek? Taberî,<sup>79</sup>Zeccâc,<sup>80</sup> Zemahşerî,<sup>81</sup> İbn Kesir<sup>82</sup> ve Âlûsi’ye<sup>83</sup> göre: “Bu iş (Allah katında) karara bağlanmıştır.” şeklinde, Mâturîdî’ye göre ise: “Bu iş (Allah’ın vahyiyle önceki peygamberlerin haber verdiği) kararlaştırılmış olarak var olan bir şeydi.”<sup>84</sup> şeklinde tercüme edilmesi mümkündür.

*Reğâibu’l-Furkân*, I-VI, Dâru Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 1996, IV, s. 161; Zerküşî, *el-Burhân*, s. 85; Âlûsî, *Rûhu’l-Meânî*, XIII, s.201; Kasımî, Muhammed Cemaluddin (v. 1914), *Mehâsinu’t-Te’vîl*(thk. Ahmed b. Ali, Hamdi Subhu), I-IX, Dâru’l-Hadis, Kahire 2003, VI, s. 289-290.

<sup>77</sup> İbn. Kesir, *Tefsir*, II, s. 675-676; İzz b. Abdisselam, *Tefsiru İzz b. Abdisselam*, I, s. 324(İkinci görüşü).

<sup>78</sup> Duman, *Beyân*, I, s. 439-440.

<sup>79</sup> Taberî, *Câmiu’l-Beyan*, XVI, s. 70.

<sup>80</sup> Zeccâc, *Meânî*, IV, s. 323.

<sup>81</sup> Zemahşerî, *Keşşâf*, III, s. 98-99.

<sup>82</sup> İbn Kesir, *Tefsir*, III, s.157-158.

<sup>83</sup> Âlûsî, *Rûhu’l-Meânî*, XVI, s. 557.

<sup>84</sup> Mâturîdî, *Tevîlâtü Ehli’s-Sünne*, , VII, s. 228.

Altıncı Örnek: Yüce Allah (celle celaluhu) Tâ Hâ suresinin 87. ayetinde قَالُوا مَا أَخْلَفْنَا مَوْعِدَكَ بِمَلِكِنَا وَلَكِنَّا حُمُلْنَا أَوْزَارًا مِنْ زِينَةِ الْقَوْمِ فَقَذَفْنَاهَا فَكَذَلِكَ أَلْقَى

السَّامِرِيُّ buyuruyor. Yazar bu ayeti: “Onlar şu cevabı verdiler: “Biz, kendi irademizle sana verdiğimiz sözden dönmüş değiliz. Zira biz Mısır’dan çıkarken, o milletin ziynet eşyasından yükler dolusu getirmiştik. Onları ortaya koyduk, Samirî de o altınları potaya atıp eritti .”<sup>85</sup> şeklinde tercüme etmiştir. Fakat burada “potaya atıp eritti” diye bir tabir yok. Burada söylenen şey görüldüğü üzere “Biz attık ve aynen öyle Samirî de attı”<sup>86</sup> sözüdür. O halde bu “potaya atıp eritti” tabiri nereden geliyor? Bu ayet ile ilgili birçok değişik rivayet nakledilir. Taberî’nin aktardığı rivayetlere göre Samirî de halk gibi elindeki süs eşyalarını Hz. Cebrail’in atının açtığı çukura attı.<sup>87</sup> İbn Kesir’in aktardığı rivayetlere göre; çukurun açılması ve süs eşyalarının orada eritilmesi Hz. Harun tarafından yapıldığı ve fakat bu çukura Samirî, Hz. Cebrail’in atının ayağının izinden top- rak alıp attığını, başka bir rivayette Samirî bu altınlardan heykel yaparken Hz. Harun yanından geçer ve ne yaptığını sorar, o da insanlara faydası olup zararı olmayan bir şey yaptığını söyleyince, Hz. Harun: “Allah’ım ona istediğini ver!” diye dua eder. Samirî de: “Allah’ım bunun böğüren bir buzağı olmasını istiyorum der.”<sup>88</sup> Buna benzer birçok değişik rivayet Âlûsî<sup>89</sup> ve Mâturîdî<sup>90</sup> tarafından da nakledilir. Dolayısı ile bu konuda bu kadar ihtilaf varken müellifin bu rivayetlerden birini tercih edip mealine doğrudan doğruya yansıtmasını doğru bulmuyoruz. Çünkü bu ibare eğer olduğu gibi umumi manasıyla yorumlanırsa, burada aktarılan tüm rivayetlerin manasına bir örnek olabilmekle beraber bunun daha da ötesinde genel bir anlam ifade edebilir. Fakat yazarın yaptığı gibi bu rivayet- lere herhangi birisini bu ayet mealine yansıtırsak, bu durumda hem ayetin anlamını daraltmış oluruz ve hem de bu ayetle ilgili ola- rak nakledilen birçok rivayet anlamsız olur. Çünkü bu ayetin ma-

<sup>85</sup> Duman, *Beyân*, I, s. 463.

<sup>86</sup> Zeccâc, *Meâni*, III, s. 372.

<sup>87</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyan*, XVI, s. 218.

<sup>88</sup> İbn Kesir, *Tefsir*, III, s. 220.

<sup>89</sup> Âlûsî, *Rûhu'l-Meâni*, XVI, s. 772.

<sup>90</sup> Mâturîdî, *Tevilâtu Ehli's-Sünne*, VII, s. 300-301.

nasıyla bir alakaları kalmaz. Yazar 96. ayetteki فَتَبَدُّهَا lafzını da yine “Potaya attım” şeklinde tercüme etmiştir. Fakat elimizdeki birkaç meale baktığımızda ise bu ibarenin de “attım”<sup>91</sup> şeklinde tercüme edildiğini gördük.

**Yedinci Örnek:** Yüce Allah (celle celaluhu) Enbiya suresinin 37. ayetinde فَلا تَسْتَعْجِلُونِ فَلَا تَسْتَعْجِلُونِ مِنْ عَجَلٍ سَأَرْيَكُم آيَاتِي مِنْ عَجَلٍ الْإِنْسَانُ مِنْ عَجَلٍ SÂRİKUM آیَاتِي فَلَا تَسْتَعْجِلُونِ buyuruyor. Yazar bu ayeti: “İnsan topraktan yaratılmıştır... Yakında size ayetlerimi göstereceğim; acele etmeyin!”<sup>92</sup> şeklinde tercüme etmiştir. Taberî, ayetteki عَجَلٍ kelimesinin “aceleci bir yaratılıştadır” anlamına geldiğine dair Said b. Cübeyr, Katade, Mücahit, İbn Cüreyc, vb. şahıslardan rivayette bulunup bu görüşün doğru olduğunu söyler.<sup>93</sup> Birçok müfessir<sup>94</sup> de buradaki عَجَلٍ kelimesinin “aceleci bir fıtratta” anlamına geldiği görüşünde ittifak eder. Bu görüşün haricinde dört farklı görüş var ki bunları da birçok kişi savunmuştur. Birincisi; buradaki عَجَلٍ kelimesinin “zayıflık” anlamına geldiğini savunan görüş ki Hasan Basrî’ye aittir. İkincisi ve müellifin de mealinde tercih ettiği görüş; o da buradaki عَجَلٍ kelimesinin Himyer Lehçesi’nde “toprak” anlamına geldiğidir. Bu görüşün Ebu Ubeyde’ye ait olduğu söyleniyor.<sup>95</sup> Fakat İbn Aşur, bu görüşün doğru olmadığını, doğru görüşün ise bu kelimenin “aceleci bir yaratılıştadır” anlamına geldiğini savunan görüş olduğunu söyler.<sup>96</sup> Gerçi Ebu Ubeyde, Mecâzu’l-Kur’ân’da bu görüşü değil de bu ibarede bir iklab olduğunu savunan görüşü benimser. Yani عَجَلٍ مِنْ الْإِنْسَانِ 97 ibaresi الْإِنْسَانِ مِنْ الْعَجَلِ 98 veya الْإِنْسَانِ مِنْ الْعَجَلِ 98

<sup>91</sup> Elmalılı, *Hak Dîni*, V, s. 3329; Çantay, *Meâl*, s. 317; Asad, *The Qur’an*, s. 479; İslâmoğlu, *Meal-Tefsir*, s. 605. Ateş, *Meâl*, s. 209.

<sup>92</sup> Duman, *Beyân*, II, s. 433.

<sup>93</sup> Taberî, *Câmiu’l-Beyan*, XVII, s. 31-33.

<sup>94</sup> Mâturidî, *Tevîlâtü Ehli’s-Sünne*, el- VII, s. 344-345; Zemahşerî, *Keşşâf*, III, s. 189; Kurtubi, *Câmiu’l-Ahkâm*, XI, s. 191; Râzî, *Tefsîru’l-Kebîr*, XXII, s. 159-160; Ebu Hayyân, Muhammed b. Yusuf Ebu Hayyân el-Endelüsî Ğırnatî (v. 754/1353), *el-Bahru’l-Muhîr*, I-XI, Dâru’l -Fikr, Beyrut 2005, VII, s. 430; İbn Kesir, *Tefsîr*, III, 241-242; Suyutî, *Tefsîru’l-Celâleyn*, II, s. 30; Âlûsî, *Rûhu’l-Meânî*, XVII, s. 62-63; Kasımî, *Mehâsinu’t-Te’vîl*, VII, s. 204.

<sup>95</sup> Râzî, *Tefsîru’l-Kebîr*, XXII, s. 160.

<sup>96</sup> Beyzavî, *Tefsîr*, II, s. 666; İbn Aşur, *et-Tenvîru ve’t-Tahrîr*, XVII, s. 68.

<sup>97</sup> İnsan aceleden yaratılmış.

<sup>98</sup> Acele insandan yaratılmıştır-müzekker form.



وَأَتَيْنَاهُ مِنَ الْكُنُوزِ مَا إِنَّ مَفَاتِحَهُ 99 anlamına gelir. Buna Kasas, 28/76 خُلِقَتْ الْعَجَلَةُ لَتَنْوَأَ بِالْفُصْبَةِ أُولَى الْقُوَّةِ ( Biz ona öyle hazineler vermiştik ki onların anahtarlarını taşımak bile güçlü bir topluluğa ağır gelirdi.) ayetini delil getirir. Dolayısı ile burada sıkıntı çeken anahtarlar değil, onları taşıyan kuvvetli bir topluluktur.<sup>100</sup> Fakat bu görüş, fasih bir ibarede yer alamayacak bir görüş olduğundan Kur'an'da yer alamaz diye eleştirilmiştir.<sup>101</sup> Üçüncüsü; Zeccâc ve Kâdi Abdulcebbar derler ki; bu tabirden insanoğlunun bu yaptığını garipseme ve bundan dolayı onun azarlanması kastediliyor. Nasıl ki çok öfkelenen birine “sanki öfkeden yaratıldın” ve çok unutana da böyle deniyorsa, aynen öyle de Yüce Allah burada insanoğlunun yapması gereken şeyin, durup düşünmesi ve gerekli delilleri incelemesidir. Bundan dolayıdır ki bu ibarenin hemen akabinde “size yakında ayetlerimi göstereceğim, acele etmeyin” demiştir.<sup>102</sup> Dördüncüsü; Ferra der ki; bu ibare, insanın aceleden ve acele olarak yaratıldığı anlamına gelir.<sup>103</sup> Yazarın, ayetin zahir manasını terk etmesi ve birçok müfessirin görüşüne muhalif nadir bir görüşü tercih edip o görüşü doğrudan doğruya ayetin orijinalinin bir parçası gibi mealine yansıtması kanaatimizce yanlıştır.

**Sekizinci Örnek:** Yüce Allah (celle celaluhu) Sâd suresinin 6. ayetinde وَأَنْطَلِقُ الْمَالُ مِنْهُمْ أَنْ امْشُوا وَاصْبِرُوا عَلَى آلِهَتِكُمْ إِنَّ هَذَا لَشَيْءٌ يُرَادُ buyuruyor. Yazar bu ayeti: “Resûlullah’a gelen heyet “Haydi yürüyün; tanrılarınıza bağlı kalın. Kuşkusuz sizden beklenen şey budur.”<sup>104</sup> şeklinde tercüme etmiştir. Yazar bu ayetin tefsir bölümünde de aktardığı nüzul sebebini ayetin mealine açıkça yansıtmıştır. Hâlbuki ayette “Resûlullah’a gelen heyet” diye bir şey yok. Böyle bir tercüme ise İbn Kesir’in Süddî’den naklettiği ki Kureyş’in ileri gelenlerinden bir he-

<sup>99</sup> Acele insandan yaratılmıştır-müennes form.

<sup>100</sup> Ebu Ubeyde, *Mecâzu'l-Kur'an*, II, s. 41-42.

<sup>101</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyan*, XVII, s. 31-33; Kurtubî, *Câmiu'l-Ahkâm*, XI, s. 191; Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, 21/37, XVII, s. 62-63.

<sup>102</sup> Zeccâc, *Meânî*, 21/37, III, s. 392; Kâdi Abdulcebbar, B. Ahmed Abdulcebbar (v. 415/1024), *Tenzîhu'l-Kur'an Ani'l-Metâin*, Dâru Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2008, s. 282.

<sup>103</sup> Ferra, Ebu Zekeriya Yahya b. Ziyad (v. 207/822), *Meâni'l-Kur'an*, I-III, Âle-mu'l-Kütüb, Beyrut 1983, II, s. 203.

<sup>104</sup> Duman, I, s. 291.

yet gelip Ebu Talib'den yeğeni ile kendi aralarında arabuluculuk yapmasını istediklerini<sup>105</sup> ifade eden nüzul sebebinden kaynaklanmıştır. Nüzul sebepleri ancak ayetlerin ve bazı mücmel ve veciz ibarelerden ne kastedildiğinin anlaşılması için ilgili ayetlerin tefsir bölümünde, eğer böyle bir bölüm yoksa dipnot vb. yollarla kullanılabilir. Fakat ayetin tercümesinde, hem de sanki ayetin asli bir cüz'ü imiş gibi, parantezsiz olarak verilmesinin doğru olmadığını kanaatini taşıyoruz. Zira en sahih ve mütevatir rivayetler dahi Kur'an'ın sıhhat derecesine ulaşmadığı bu ilmin erbabınca kabul edilen bir şey olduğuna göre, bu rivayetleri ayet tercümelerinin arasına, farklılığına delalet eden hiçbir işaret koymadan vermek büyük bir hatadır. Baktığımız birkaç meal<sup>106</sup> de “*Resûlullah'a gelen heyet*” diye bir eklentiye ihtiyaç duymadan bu ayeti tercüme ettiklerini gördük.

**Dokuzuncu Örnek:** Yüce Allah (celle celaluhu) Sâd suresinin 34. ayetinde *وَلَقَدْ فَتَنَّا سُلَيْمَانَ وَأَلْقَيْنَا عَلَى كُرْسِيِّهِ جَسَدًا ثُمَّ أَنَابَ* buyuruyor. Yazar bu ayeti: “*Andolsun ki Biz, Süleyman'ı da ağır bir sınava tabi tutmuş, tahtı üzerine adeta bir ceset olarak bırakmıştık.*”<sup>107</sup> şeklinde tercüme etmiştir. Fakat bu ayetteki *وَأَلْقَيْنَا عَلَى كُرْسِيِّهِ جَسَدًا* cümlesinde Hz. Süleyman'a raci olan herhangi bir zamir ya da başka bir işaret görünmüyor. Eğer bu ayet yazarın dediği gibi olsaydı ayetin *وَأَلْقَيْنَا* kelimesi *وَأَلْقَيْنَاهُ* şeklinde Hz. Süleyman'a giden bir zamiri içermesi gerekirdi. Binaenaleyh, cesedin kime ait olduğu belli değil. Dolayısı ile bu iba-

<sup>105</sup> İbn Kesîr, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azîm*, IV, s. 36.

<sup>106</sup> Elmalılı, *Hak Dîni*, VI, s. 4082(İçlerinden o hey'et fırladı şöyle: İlahlarınız üzerinde sabr-u sebat edin, bu cidden arzu olunur bir şey, bir murad); İzmirli, *Meâl*, s. 454; Çantay, *Meâl*, s. 453; Gölpınarlı, *Meâl*, s. 533; Asad, *The Qur'an*, s. 695 (And their leaders launch forth(thus): “Go ahead, and hold steadfastly onto your deities: this, behold, is the only thing to do); Hamidullah, *Le Saint Coran*, s. 588.(et la cohorte de leurs grands quitte en disant: “Allez-vous en, et restez constants a vos dieux: voila la, vraiment, la chose désirable.); Halil Altuntaş, Muzaffer Şahin, *Kur'an-ı Kerim Meâli*, 10. Baskı, Diyanet İşleri Başkanlığı, Ankara, 2009, s. 492 (İçlerinden ileri gelenler, “Gidin, ilâhlarınıza tapmaya devam edin. İşte bu istenen şeydir.); Bulaç, Ali, *Kur'an-ı Kerim'in ve Türkçe Anlamı*, ts., Bakış Yayınları, İstanbul s. 270; Ateş, Süleyman, *Kur'an-ı Kerim ve Yüce Meâli*, ts., Yeni Ufuklar neşriyat, İstanbul Işıcık, *Kur'an Meâli*, 2. Baskı, Konya İlahiyat Derneği, Konya 2010, s. 347.

<sup>107</sup> Duman, *Beyân*, I, s. 296.

renin tercümesi “*Tahtının üstüne bir ceset bıraktık*” şeklinde olmalıydı.<sup>108</sup> Taberî bu ayet ile alakalı olarak İbn Abbas, Hasan, Said b. Cübeyr, Mücahit, Katade, Süddî, vb. şahıslardan rivayette bulunup der ki; burada Hz. Süleyman’ın tahtının üstüne atılan cesetten maksat, ona benzeyen bir şeytanın, Hz. Süleyman’ın mührünü eline geçirip günlerce saltanat sürmesi ve Hz. Süleyman’ın da, gücünü kaybetmesinden dolayı buna müdahale edememesi demektir. Zira Hz. Süleyman’ın tüm gücü mühründe idi.<sup>109</sup> İbn Kesir de benzer rivayetleri naklettikten sonra bunların ehli kitaptan alınma rivayetleri olduğunu söyler.<sup>110</sup> Râzî de benzer birkaç rivayette bulunduktan sonra bunların merdud olduğunu ve peygamberlere şeytanların bu kadar musallat olamayacağını söyler. Ona göre bunun ile ilgili doğru görüş; Hz. Süleyman bir gün demiş ki, ben bu gece tüm eşlerime uğrayacağım ve her biri Allah yolunda cihat edecek bir çocuk doğuracak. Fakat bunu derken inşallah dememiş. Bundan dolayı sadece bir eşi doğum yapmış. O da yarım insan. Eşi onu tahtının yanına getirip, çocuğu onun kucağına bırakmış. Başka bir doğru görüş de; çocuğunu şeytanlardan korumak için fazla hırs gösterip Allah’a tevekkül etmemesinden dolayı o çocuğu vefat etmiş, vb.<sup>111</sup> Yazar da bu ayet ile ilgili olarak İbn Kesir’den şöyle bir aktarmada bulunur; Yüce Allah Hz. Süleyman’ın bedensel ve saltanat güçlerini aldıktan sonra, Hz. Süleyman, adeta bir ceset olarak tahtının üzerinde duruyordu.<sup>112</sup> Tercümeyle baktığımızda müellifin kendi aktardığı rivayeti mealine yansıttığını görüyoruz. Yazarın tercihi doğru olabilir lakin ayette onu destekleyecek bir işaret görünmediğine göre bu rivayetlerin herhangi birisinin ayetin mealine yansıtılmasını doğru bulmuyoruz. Bu müphemlik ayetin tefsir kısmında zaten giderilmiş. Fakat biz, bu gibi eklentilerin veya yorumların ayetin orijinalinde varmış gibi verilmesini okuyucuyu yanıltmak olarak değerlendiriyoruz. Bunların mutlaka ayetin orijinalinde olmadığı belirtilmesi gerekir.

<sup>108</sup> Asad, *The Qur’an*, s. 699; İslâmoğlu, *Meal-Tefsir*, s. 903.

<sup>109</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyan*, XXIII, s. 167-171; İbn Kesir, *Tefsir*, IV, s. 44-47,

<sup>110</sup> İbn Kesir, *Tefsir*, IV, s. 44-47.

<sup>111</sup> Zeccâc, *Meâni*, IV, s. 332; Râzî, *Tefsiru'l-Kebîr*, XXVI, s. 192-193.

<sup>112</sup> Duman, *Beyân*, I, s. 297-298.

**Onuncu Örnek:** Yüce Allah (celle celaluhu) Vâkıa suresinin 13/14. ayetlerinde ﴿وَقَلِيلٌ مِّنَ الْآخِرِينَ﴾ buyuruyor. Yazar bu ayetleri: “*Sabikunun çoğu önceki ümmetlerdendir,/ azı ise sonrakilerden.*”<sup>113</sup> şeklinde tercüme etmiştir. Hâlbuki ayette “*ümmetler*” diye bir şey yoktur. Ayrıca bu ayetlerde geçen “*Öncekiler*” ve “*Sonrakiler*”den kastın kimler olduğu hakkında ihtilaf vardır. (39. ayet: “*As-habu’l-Yemîn’den birçoğu önceki ümmetlerdendir.*” ve 40. ayet: “*birçoğu da sonrakilerden.*” ayetleri de bu ihtilafı destekler niteliktedir.) Taberî’ye göre ise “*Öncekiler*”lerden kasıt önceki ümmetlerdir, “*Sonrakiler*”den kasıt da son ümmettir.<sup>114</sup> İbn Kesir’e göre buradaki “*Öncekiler*”lerden kasıt bu ümmetin ön safları ve “*Sonrakiler*”den kasıt da bu ümmetin sonra gelenleridir.<sup>115</sup> Fakat İbn Kesir birçok görüşü tahlil ettikten sonra Taberî’nin görüşünün muteber olmadığını söyler. Râzî ve Âlûsî ise buna çok daha farklı bir zaviyeden bakarlar. Derler ki; buradaki çokluk ve azlıktan maksat, kaliteli çokluk ve azlıktır. Dolayısı ile önceki ümmetlerin “*Öncekiler*”i daha çoktur. Çünkü onlarda peygamberler vardır. Fakat bizim ümmetimizin “*Öncekiler*”i az, tabileri, yani “*Sonrakiler*”i çoktur.<sup>116</sup> Mamafih, bu kadar ihtilafı olan bir konuda ayetin orijinal lafzında varmış gibi kendi tercihini ayetin mealine yansıtmak doğru olmasa gerek. Kanaatimizce burada yapılması gereken şey, ayeti mutlak ibaresi üzerine; “13. Öncekilerin birçoğu, 14. Sonra gelenlerden azı onlardan.”<sup>117</sup> şeklinde tercüme etmektir.

**Onbirinci Örnek:** Yüce Allah (celle celaluhu) Cin suresinin 19. ayetinde ﴿وَأَنَّهُ لَمَّا قَامَ عَبْدُ اللَّهِ يَدْعُوهُ كَادُوا يَكُونُونَ عَلَيْهِ لِبَدًا﴾ buyuruyor. Yazar bu ayeti: “*Allah’ın kulu Muhammed, Rabb’ine dua etmek için kalktığına neredeyse müşrikler, orada bir yığın oluşturacak şekilde üzerine üşüşeceklerdi!*”<sup>118</sup> şeklinde tercüme etmiştir. Fakat ayette “*müşrikler*” diye bir tabir olmamakla beraber, burada peygamberimizin üzerine “*neredeyse üşüşecek*” olanların kimler olduğu hakkında ihtilaf var. Zira

<sup>113</sup> Duman, *Beyân*, s. 476.

<sup>114</sup> Taberî, *Câmiu’l-Beyan*, XXVII, s. 195-196.

<sup>115</sup> İbn Kesir, *Tefsîr*, IV, s. 359-361.

<sup>116</sup> Râzî, *Tefsîru’l-Kebîr*, XXIX, s. 141-142; Âlûsî, *Rûhu’l-Meânî*, XXVII, s. 178.

<sup>117</sup> Gölpınarlı, *Meâl*, s. 639.

<sup>118</sup> Duman, *Beyân*, I, s. 390.

Taberî ve İbn Kesir'in sahabe ve tabiinden aktardıklarına göre, bazılarınca burada peygamberimizin üzerine “neredeyse üşüşecek” olanlar Allah'ın nurunu söndürmek isteyen insanlar ve cinlerdir. Taberî ve İbn Kesir bu görüşe meylederler. Bazılarınca bunlardan kasıt peygamberimize itaat etmekte hırs gösteren sahabelerdir. Bazılarınca bunlardan maksat cinlerdir ve bazılarınca da müşriklerdir.<sup>119</sup> Binaenaleyh, bu kadar ihtilaf ve ihtimalin olduğu bir zamiri, tek bir ihtimal olan müşrikler ile takyit etmek ve bunu ayetin bir parçasıymış gibi göstermek pek doğru olmasa gerek. Yazar kendi tercihini parantez içerisinde ya da ayet ile ilgili tefsir bölümünde verseydi kanaatimizce daha doğru olurdu. Mademki müellifin bu eserinde ayetlerle ilgili tefsir bölümü var, o halde ayette lâfzen olmayan zevaidi, hele hele hakkında ihtilaf varsa, ayetin arasına sıkıştırıp okuyucunun zihnini yönlendirmektense, bunların tefsir bölümünde açıklanması daha doğru olur diye düşünüyoruz.

**Onikinci Örnek:** Yüce Allah (celle celaluhu) Kiyame suresinin 34/35. ayetlerinde *أُولَىٰ لَكَ فَأُولَىٰ ثُمَّ أُولَىٰ لَكَ فَأُولَىٰ* buyuruyor. Yazar bu ayetleri: “34. Şimdi çalım satarak yürü bakalım. Bu sana yakışır da! 35. Sonra da belini kıracak azap sana layıkın da ötesinde layıktır el-be!”<sup>120</sup> şeklinde tercüme etmiştir. Fakat görüldüğü üzere böyle bir mana tercümeden ziyade bu surenin nüzul sebebi olarak gösterilen Ebu Cehil'in<sup>121</sup> tavırlarına dayanarak yapılmış bir tefsiri andırıyor. Baktığımız birçok müfessir<sup>122</sup> bu ibarenin bir tehdit ibaresi olduğu-

<sup>119</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyan*, XXIX, s. 123-126; Zeccâc, *Meâni*, IV, s. 236-237; İbn Kesir, *Tefsir*, IV, s. 556.

<sup>120</sup> Duman, *Beyân*, I, s. 235.

<sup>121</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyan*, XXIX, s. 214-216 (Katade, Mücahit, Zeyd b. Eslem ve İbn Zeyd'den Rivayet edildiğine göre bu surenin 31-35 arasındaki ayetler Ebu Cehil hakkında nazil olup onun peygamberimize karşı olan tavırları ve bu tavırların neticesinde hak ettiği itib anlatılıyor. Burada Ebu Cehil peygamberimizi ve getirdiğini yalanlaması yetmiyor gibi bir de şımarık bir tavırla çalım satarak ehlinin/dostlarının yanına gider ve “Muhammed mi beni tehdit ediyor, vallahi bu vadiye benden daha güçlü ve çok taraftara sahip olan biri yoktur” diye meydan okurmuş.); İbn Kesir, *Tefsir*, IV, s. 582-583; Suyutî, *Esbâbu'n-Nüzûl*, 1. Baskı, Âlemu'l-Kütüb, Beyrut 2002, s. 281.

<sup>122</sup> Zeccâc, *Meâni*, V, s. 254; Râzî, *et-Tefsiru'l-Kebîr*, XXX, s. 210; Elmalılı, *Hak Dîni*, VIII, s. 5487; Seyyid Kutup, Muhammed (1906-1966), *Fizilâl*, I-X, (Çev: Salih Uçan, Vahdettin İnce, Mehmet Yolcu. İbrahim Tüfekçi, İbrahim Türklü, İbrahim Balcı, Mehmet Yılmaz, Lütfullah Bender, ), Dünya Yayıncılık, İstanbul 1991, X, s. 293.

nu ve “*sana veyl olsun*” gibi bir kınama ifade etiğini dile getirir. Dolayısı ile böyle mücmel bir ibareyi herhangi bir rivayete dayanarak anlam vermek yerine -eğer rivayete dayanarak anlam verilmişse- mücmelliği üzere bırakmak daha doğru ve daha faydalı olduğunu düşünüyoruz. Ateş’in “*Yazık sana, yazık!/Yine yazık sana, yazık!*”<sup>123</sup> şeklindeki tercümesi kanaatimizce daha doğrudur.

**Önüncü Örnek:** Yüce Allah (celle celaluhu) Tekâsür suresinin 2. ayetinde *حَتَّىٰ زُرْتُمُ الْمَقَابِرَ* buyuruyor. Yazar bu ayeti: “*işi kabirleri ziyarete kadar vardurdunuz*”<sup>124</sup> şeklinde tercüme ederek ayetle alakalı nüzul sebebinin ayetin mealine yansıtmıştır. Nüzul sebebine gelince; Suyutî der ki: “Bu sure iki ensar kabilesi olan Benî Hârise ve Benî Hâris hakkında nazil olmuştur. Onlar kendi kabilelerinin çokluğu ile böbürlenerek işi kabirlerdeki ölüleri saymaya kadar ilerlettiler.”<sup>125</sup>

Vâhidî; Mukâtil ve Kelbi’den aktardığı rivayete göre bu iki kabile Kureyş’ten Benî Abdu Menaf ile Benî Sehm kabileleridir. Vâhidî’nin Katade’den aktardığı diğer bir rivayete göre ise bu sure Yahudiler hakkında inmiştir ki onlar sapıklık içinde ölene kadar biz falan, filan kabileden ... sayıca daha fazlayız dediler.<sup>126</sup> Dolayısıyla bu rivayette bu ibare “*ölüp kabre konmak*” anlamında kullanılmıştır.

Buradaki *حَتَّىٰ زُرْتُمُ الْمَقَابِرَ* ibaresi, baktığımız birçok müfessir ve bilim adamı<sup>127</sup> tarafından “*ölüp kabre konmak*” anlamında bir deyim diye yorumlanmıştır. Zira Taberî’nin Ali ve Katade’den aktardığı rivayetlere göre bu ibare “*ölüp kabre konmak*” anlamına gelir ki Taberî de bu görüşü benimser.<sup>128</sup> Ayrıca Taberî’nin Ebu Kureyb ve Ubey b.

<sup>123</sup> Ateş, *Meâl*, s. 394.

<sup>124</sup> Duman, *Beyân*, I, s. 142.

<sup>125</sup> Suyutî, *Esbâbu’n-Nüzûl*, s. 304.

<sup>126</sup> Vâhidî, Ebu Hasan Ali b. Ahmed(v. 468/1076), *Esbâbu’n-Nüzûl*(thk. Eymen Sâlih Şa’bân), Dâru’l-Hadîs, Kâhire 2003, s. 370.

<sup>127</sup> Zemahşerî, *Keşşâf*, IV, s. 627; Râzî, *Tefsîru’l-Kebîr*, XXXII, s. 71-72; Beyzavî, *Envâru’t-Tenzîl*, II, s. 1169; Suyutî; Celaluddin Muhammed b. Ahmed El-Mahallî, *Tefsîru’l-Celaleyn*, I-II, Salah Bilici Kitapevi Yayınları, İstanbul, II, s. 270; Elmalılı, *Hak Dîni*, IX, s. 6044-6054; Cündioğlu, *Kur’ân Çevirilerinin Dünyası*, 2. Baskı, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 2005, s. 84; İbn Aşur, *et-Tenvîr ve’t-Tahrîr*, XXX, s. 519-521.

<sup>128</sup> Taberî, *Câmiu’l-Beyan*, XXX, s. 316. ( *حَتَّىٰ زُرْتُمُ الْمَقَابِرَ* ibaresinden maksat “ölüp kabirlere defnedilmektir.”)

Ka'b'dan aktardığı diğer bir rivayete göre bu ibare “*mal-mülk sizi ölene kadar oyaladı*” anlamına geldiğini söyler<sup>129</sup> ki bu da “*ölüp kabre konmak*” anlamında yorumlanmıştır. Keza İbn Kesir de İbn Ebi Hatim'den bu ibarenin “*ölüp kabre konmak*” anlamına geldiğini, Ubey b. Ka'b'dan ve Hasan Basri'den aktardığı diğer bir rivayete göre ise bu ibarenin “*mal-mülk ve evlat sizi ölene kadar oyaladı*” anlamına geldiğini söyler<sup>130</sup> ki yine bu tefsir “*ölüp kabre konmak*” anlamını ifade eder.

Yazarın tercümesine yüzeysel baktığımızda, bu tercüme, sanki bu ayet ile ilgili olarak gelen her iki anlamı da kapsıyor gibi görünür. Fakat dikkatle bu tercümeyle incelediğimizde ise bu tercümedeki “*işl*” ve “*vardırmak*” kelimeleri, nüzul sebebi olarak aktarılan rivayetlere dayanılarak yapılmış bir tercüme olduğunu gösterir. Zaten müellif de bu rivayeti, bu ayetle ilgili tefsir bölümünde aktarıp sıhhat derecesine dair herhangi bir yorumda bulunmamıştır ki bu da bu rivayeti sahih bir rivayet olarak kabul ettiği anlamına gelir. Ayrıca *أَلْهَأْمُ التَّكَاثُرُ* ayetini “*Sayınızın çokluğu yarışı sizi öylesine oyaladı ki*” şeklinde tercüme ederek bu rivayetleri kabul edip mealine yansıttığını açık bir şekilde göstermiştir.

Binaenaleyh, burada baktığımız müfessirlerin hepsi, Suyutî ve Vâhidî'nin ilk rivayeti hariç, bu ibareyi “*ölüp kabre konmak*” anlamına gelecek şekilde yorumlamışlardır. Kanaatimizce de bu ayetin ve dolayısıyla surenin kapsamını daraltmamak açısından “*ölüp kabre konmak*” anlamının tercih edilmesi daha doğrudur. Fakat rivayetle ilgili olarak dipnotta veya yazarın, eserinin tefsir bölümünde yaptığı gibi bir açıklama yapmak faydalı olabilir.

## 2. AYETİN ORJİNALİNE MUHALİF MEÂL

Kur'an'ın nazil olduğu tarih üzerine yaklaşık bindörtü yüz küsür yıl geçmiştir. Bu tarih boyunca İslam âleminde birçok değişiklikler oldu, değişik dil ve kültüre sahip insanlar Müslüman olup Arapçayı öğrendiler ve onlar da günlük konuşmalarında, yazılarında ve ilmi eserlerinde bu dili kullanmaya başladılar. Tabii ki Arapçanın onların anadili olmamasından dolayı bu dilde birçok yanlış kullanımlar-

<sup>129</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyan*, XXX, s. 315-316.

<sup>130</sup> İbn Kesir, *Tefsir*, IV, s. 718-719.

da bulunmalarına sebep oldu ve maalesef bu yanlış kullanımlar zamanla bizzat Araplar tarafından da kullanılmaya başlandı. Böylece Kur'an'ın nazil olduğu zamanki Arapça ile sonraki asırlarda kullanılan Arapça arasında bir hayli farklılıklar oluştu. Birçok kelime bu zaman diliminde farklı anlamlar kazandı.<sup>131</sup> Bu aslında hemen hemen her dilde vaki olan bir şeydir. Yani dil canlı bir varlık olduğu için zaman içerisinde belli bir ölçüde de olsa değişikliğe uğrar. İşte bu değişikliği dikkate almayan Müslüman bilim adamları Kur'an'ı tefsir veya tercüme ederken Arapçanın Asr-ı Saadet'ten sonraki asırlarda kazandığı manalarla Kur'an'ın lafızlarını tefsir veya tercüme etmeye çalıştılar ve bundan dolayı bir ayetin birbirinden çok farklı tefsir ve tercümesi ortaya çıktı. Tabii ki yine birçok Müslüman bilim adamının bu durumu fark etmesiyle beraber Arapçanın bu değişikliğine dikkat çekmiş ve dolayısıyla Kur'an yorumlanırken Asr-ı Saadet'teki Arapça ile tefsir ve tercümenin yapılması gerektiğini dile getirmişlerdir.<sup>132</sup> Tercüme ve yorumlarda meydana gelen hata ve farklılıkların elbette birçok sebebi olabilir. İlk bölümde de gösterdiğimiz gibi, yazarın tercüme ve yorum yaparken sahip olduğu algı ve tercümesine temel olarak kabul ettiği dayanakları tercümesine açık bir şekilde yansır. İşte tercümelerde oluşan birçok hatanın sebebi bu gibi sebeplerden birisi olmakla beraber diğer birçok hatanın da sebebi dikkatsizlik ve meali hazırlarken aceleci davranmak olsa gerek. Binaenaleyh, meallerin birçoğunun hatalarla dolu olmasının nedeni, bu meal sahiplerinin bu alanda yeterli bir bilgiye sahip olmamasından değil ve fakat mealleri hazırlarken çok aceleci davranmasından kaynaklandığı düşüncesindeyiz.

İşte biz de bu bölümde bu gibi sebeplerden dolayı, yazarımızın ayetin orijinal ibaresine muhalif olarak meal verdiğine inandığımız kelime ve ibareleri incelemeye çalışacağız.

Birinci Örnek: Yüce Allah (celle celaluhu) Tevbe suresinin 110. ayetinde لَا يَرَأَلُ بُنْيَانُهُمُ الَّذِي بَنَوْا رِيبَةً فِي قُلُوبِهِمْ إِلَّا أَنْ تَقَطَّعَ قُلُوبُهُمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ bu-yuruyor. Yazar bu ayeti: "Kalplerindeki derin kuşku üzerine kur-

<sup>131</sup> Emin el-Hüli(v. 1966), *Kur'an Tefsirinde Yeni Bir Metod* (Çev. Mevlüt Güngör), 2. Baskı, Bizim Büro Basımevi, Ankara, 2001, s. 93.

<sup>132</sup> Emin el-Hüli, *Kur'an Tefsirinde Yeni Bir Metod*, s. 93-97.



dukuları binaları, ancak onların kalplerinin parçalanmasını sürdürülecektir. Allah her şeyi bilir, yerli yerince yapar.”<sup>133</sup> şeklinde tercüme etmiştir. Fakat buna yakın bir mana önceki ayetlerde verilmişti. Buradaki mana ise birçok müfessirin ittifak ile dile getirdikleri “Kurmuş oldukları binaları, (ölüp de) kalpleri paramparça olmadıkça yüreklerinde sürekli bir kuşku olarak kalmaya devam edecektir. Allah hakkıyla bilendir, hüküm ve hikmet sahibidir.”<sup>134</sup> Yani bu ayetin ifade ettiği şey; bu binayı şek ve şüpheleri üzerine bina etmeleri değil, tam aksine yaptıkları bu bina ve binada peygamberimizin namaz kılmamakla beraber yıkılmasını emretmesi onların kalplerinde ölünceye kadar şüphe olarak kalmasına sebep olmuştur. Zira رَيْبَةً kelimesi لَا يَزَالُ lafzının haberidir<sup>135</sup> ve bu durumda da yazarın verdiği mana değil bizim tercih ettiğimiz mana doğru olur. Peygamberimizin binayı yıktırması hoşlarına gitmediği için, peygamber olmadığına dair şüpheleri daha da arttı ve hem de yarın onların başına ne getireceğinden, yani onların öldürülmelerini emreder mi, etmez mi bundan emin olmadıklarından, ondan daha da korktular.<sup>136</sup>

**İkinci Örnek:** Yüce Allah (celle celaluhu) Hucurat suresinin 10. Ayetinde إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ buyuruyor. Yazar bu ibareyi: “Müminler, ancak kardeşirler;”<sup>137</sup> şeklinde tercüme etmiştir. Baktığımız birkaç mealin de hemen hemen müellif ile aynı şekilde bu ibareyi tercüme ettiklerini gördük.<sup>138</sup> Hâlbuki bu ibarede, müminler arasındaki kardeşlik mefhumuna mübalağalı bir şekilde vurgu yapılmakta iken<sup>139</sup>ve ayetin bağlamı da bunu ifade ederken, bu çeviriler tam

<sup>133</sup> Duman, *Beyân*, III, s. 722.

<sup>134</sup> Elmalılı, *Hak Dini*, IV, s. 2610; Asad, *The Qur'an*, s. 281-282; Altuntaş v.dğr., *Meâl*, s. 213.

<sup>135</sup> Muhammed Tayyib İbrâhîm, *İrâbu'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 4. Baskı, Dâru'n-Nefâis, Beyrut 2011, s. 204.

<sup>136</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyan*, XI, s. 41-43; Zemahşeri, *Keşşâf*, II, s. 333-334; Râzî, *Tefsîru'l-Kebîr*, XVI, s. 167-168; Beyzavî, *Tefsîr*, I, s. 423; İbn Kesîr, *Tefsîr*, II, s. 514; ; Kasımî, *Mehâsinu't-Te'vîl*, V, s. 518; İbn Aşur, *et-Tenvîru ve't-Tahrîr*, XI, s. 35-36; Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, XI, s. 33-35; Sâbüni, Muhammed Ali, *Safvetu't-Tefâsîr*, I-III, el-Mektebetu'l-Asriyye, Beyrut 2010, I, s. 479-480.

<sup>137</sup> Duman, *Beyân*, III, s. 434.

<sup>138</sup> Elmalılı, *Hak Dini*, VI, s. 4447; İslâmoğlu, *Meal-Tefsîr*, s. 1028; Altuntaş v.dğr., *Meâl*, s. 564.

<sup>139</sup> İbn Aşur, *et-Tenvîru ve't-Tahrîr*, XXVI, s. 243-245.

aksine bu kardeşliği sınırlayıcı ve daraltıcı bir anlam ifade ederler. Bu tercümelere açıkça anlaşılan müminlerin sadece kardeş oldukları, bunun ötesinde bir bağlarının olmadığıdır. Fakat bu ayette kullanılan *إِنَّمَا* edatı; *malumiyet*, *hasr* ve *men-i teşrik* ifade eder.<sup>140</sup>

Dolayısı ile bunun cümleye kattığı anlamı göz önüne aldığımızda, bu ibareden anlaşılan şey; “sadece müminlerin kardeş olduğu, diğerlerinin kardeş olmadığı ve bunun malum bir mesele olduğu” gibi kardeşliği tekit edici anlamlardır. Yoksa tam aksine bu tekidi tersine çeviren anlamlar değil. Binaenaleyh, bu ibarenin “sadece müminler kardeştir” gibi bir mana ile tercüme edilmesi kanaatimizce daha doğrudur.

**Üçüncü Örnek:** Yüce Allah (celle celaluhu) Kaf suresinin 18. ayetinde *مَا يَأْفِكُ مَا لَدَيْهِ رَقِيبٌ عْتِيدٌ* buyuruyor. Yazar bu ayeti: “ağzından çıkan gözetlemekte ve çıkan her sözü kapıp hemen kayda geçirmektedirler.”<sup>141</sup> şeklinde tercüme etmiştir. Bu ayette “kapıp hemen kayda geçirmek” tabiri yok. Eğer, her ne kadar bu ayetin mantukunda böyle bir şey yoksa da mefhumundan bunu çıkarmak mümkündür denirse biz de deriz ki; bu ayetin mefhumundan çok şeyler çıkarılabilir fakat o zaman bu yaptığımız tercüme değil tefsir olur. Yine bu ayetin orijinalinde “gözetlemek” diye bir şey yok. Diyelim ki *رَقِيبٌ* ism-i faili *رَقُوبٌ* anlamında tercüme edilmiş olsun peki, *عْتِيدٌ* sıfatı nerede? *لَدَيْهِ* zarfı da bir önceki ayette tercüme edilmiş! Evet, ayetin orijinalinde olmayanlar, tercümesine sokuşturulmuş ve ayetin orijinalinde olanlar da hafz edilmiştir. Hâlbuki bu ayet “yanında hazır bir gözcünün olmadığı tek bir söz dahi sarf edemez.”<sup>142</sup> şeklinde veya “her ne söz atarsa mutlak yanında hazır bir gözcü vardır.”<sup>143</sup> şeklinde tercüme edilmesi hem literal ve hem de anlam bakımından daha doğru olur.

**Dördüncü Örnek:** Yüce Allah (celle celaluhu) Kamer suresinin 29. ayetinde *فَتَعَاطَى* buyuruyor. Yazar bu fiili: “fikir alış verişi yap-

<sup>140</sup> Abdulkâhir, *Delâilü'l-İcâz*, s. 221-226; Râzî, *Nihâyetü'l-İcâz*, s. 225-234.

<sup>141</sup> Duman, *Beyân*, I, s. 260.

<sup>142</sup> Asad, *The Qur'an*, s. 798.

<sup>143</sup> Elmalılı, *Hak Dîni*, VI, s. 4504.

*mak*<sup>144</sup> şeklinde tercüme etmiştir. Hâlbuki birçok müfessir bu fiili “*cüret etmek/atılmak/kılıcına sarılmak/silahına sarılmak/deveyi tutup yere sermek*” şeklinde tercüme etmişlerdir.<sup>145</sup> Dolayısıyla bu ibarede *teati-i fikir* diye bir şey yok.

**Beşinci Örnek:** Yüce Allah (celle celaluhu) Kalem suresinin 16. ayetinde, *سَنَسِمْهُ عَلَى الْخُرطوم* buyuruyor. Yazar bu ayeti: “*Yakında onun burnunu elbette kıracağız*”<sup>146</sup> şeklinde tercime etmiştir. Fakat buradaki *سَم* kelimesi “*kırmak*” değil, müellifin de kelime tahlili bölümünde açıkladığı gibi “*damgalamak*”, “*alamet koymak*” anlamına gelir. Dolayısı ile bu kelimedenden maksat, bu şahsın, onun ile bilineceği bir alamet ile işaretlenmesidir.<sup>147</sup> Yani onun ile meşhur olacağı bir zillet damgasının en mükerrem yer olan burna vurulması kastedilmektedir.<sup>148</sup> Binaenalyh “*Biz yakında onun hortumunun üstüne damga basacağız*”<sup>149</sup> şeklindeki tercüme daha doğru bir tercüme olduğu kanaatindeyiz.

**Altıncı Örnek:** Yüce Allah (celle celaluhu) Kalem suresinin 33. Ayetinde *كَذَلِكَ الْعَذَابُ* buyuruyor. Yazar bu ibareyi: “*İşte bunların cezası böyledir*”<sup>150</sup> şeklinde tercüme etmiştir. Hâlbuki bu ibarede “*azap*” onlara izafe edilmeyip mutlak bırakılmıştır ki böylece herkes bundan kendine bir öğüt alsın. Zira Elmalılı<sup>151</sup> ve Asad<sup>152</sup> da bu ibareyi “*İşte böyledir azap*” şeklinde mutlak bırakarak tercüme etmişlerdir. Yazar, bu açıklamamıza şu şekilde itiraz edebilir: “*Sonuçta ayetin*

<sup>144</sup> Duman, *Beyân*, I, s. 285.

<sup>145</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyan*, XXVII, s. 119; Zemahşeri, *Keşşâf*, IV, s. 313; Râzî, *Tefsîru'l-Kebîr* XXIX, s. 53; Kurtubi, *Câmiu'l-Ahkâm*, XVII, s. 92; İbn Kesîr, *Tefsîr*, IV, s. 334; Elmalılı, *Hak Dîni*, VII, s. 4648; Seyyid Kutup, *Fîzilâl*, IX, s. 457-458; İbn Aşur, *et-Tenvîru ve't-Tahrîr*, XXVII, s. 201-202; Asad, *The Qur'an*, s. 821.

<sup>146</sup> Duman, *Beyân*, I, s.78.

<sup>147</sup> İsfehânî, Râğîb el-İsfehânî, Hüseyin b. Muhammed (v. 425/1108 ), *Mufredatu Elfâzi'l-Kur'an*, Daru'l-Kalem, Şam/Süriye, 2009, s. 871.

<sup>148</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyan*, XXIX, s. 30-31; Zemahşeri, *Keşşâf*, IV, s. 443-444; Râzî, *Tefsîru'l-Kebîr*, XXX, s.77-78; Elmalılı, *Hak Dîni*, VIII, s. 5277; Asad, *The Qur'an*, s. 884.

<sup>149</sup> Çantay, *Meâl*, s. 565.

<sup>150</sup> Duman, *Beyân*, 68/33, I, s.80.

<sup>151</sup> Elmalılı, *Hak Dîni*, 68/33, VIII, s. 5253.

<sup>152</sup> Asad, *The Qur'an*, s. 885.

bağlamı bu tercümeyle destekliyor?” O zaman biz de deriz ki; her ne kadar ayetin bağlamı bu tercümeyle destekliyor gibi görünse de, bu anlamlandırma Kur’ân’ın temel olarak takip ettiği usule terstir. Zira Kur’ân bir kıssayı anlattıktan sonra, kıssadan herkese hisse olmak üzere genel bir kaide ve hüküm söyler ki burada da aynen öyle yapmıştır.

**Yedinci Örnek:** Yüce Allah (celle celaluhu) Ğâşiye suresinin 23. Ayetinde *إِلَّا مَنْ تَوَلَّى وَكُفِّرْ* buyuruyor. Yazar bu ibareyi: “Mutlaka yüz çevirenler de olacak, inkâr edenler de.”<sup>153</sup> şeklinde tercüme etmiştir. Tefsirlere baktığımızda ise birçok müfessirin, bu ayete şu iki anlamı verdiklerini gördük. İlki; kim tebliğ ve uyarıdan yüz çevirirse Allah onu büyük bir azap ile azaplandıracaktır, ikincisi: Ey Muhammed! Sen tebliğini tüm insanlara yap, ancak senden yüz çevirip seni dinlemelerinden ümidini kestiklerin hariç.<sup>154</sup> Kanaatimizce, ayetin zahirinin delaletine ve birçok müfessirin ittifakına rağmen müellifin bu ayete böyle bir anlam vermesi hatalı tercümedir.

**Sekizinci Örnek:** Yüce Allah (celle celaluhu) Zilzâl suresinin 7. Ayetinde *فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ* buyuruyor. Yazar bu ibareyi: “ve kim zerre ağırlığında iyilik etmişse, amel defterinde onu görür”<sup>155</sup> şeklinde tercüme etmiştir. Peki, ayette “amel defteri” nerede? Burada amel defteri diye bir şey olmadığına göre bu tefsire benzer tercümenin başka bir nedeni olmalı? Kanaatimizce müellifi böyle bir tercümeyle götüren sebep, bu ayetin ele aldığı konu hakkındaki düşüncesidir. Yani, müellife göre müminler küçük günahlarını sadece amel defterlerinde görüp onların cezalarını çekmeyecekler. Bu görüşünü hem surenin giriş bölümünde ve hem de bu ayetle ilgili tefsir bölümünde uzun uzun tahlil edip diğer mütercimleri de ayette olmayan bir şeyi çevirilerinde vermekle, hatta parantez içinde de verseler yine eleştiriyor! Oysa burada da ayetten gayet net bir şekilde anlaşılan mana: “Zerre kadar kim hayır/şer yaparsa görecektir.” gibi bir anlamdır.

<sup>153</sup> Duman, *Beyân*, s. 338.

<sup>154</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyan*, XXX, s. 183; Mâturîdî, *Tevîlâtü Ehli's-Sünne*, X, s. 514; Zemahşerî, *Keşşâf*, IV, s. 584; Elmalılı, *Hak Dîni*, VIII, s. 5787; İbn Aşur, *et-Tenvîru ve't-Tahrîr*, XXX, s. 308.

<sup>155</sup> Duman, *Beyân*, I, s. 241.

Buradaki hayır ve şerrin ise nasıl ve nerede görüleceği mutlak bırakılmıştır.

### SONUÇ

Yaptığımız bu çalışma sonucunda Zeki Duman'ın tercümesinde çok serbest davranıp birçok yerde kendisince doğru olan rivayeti mealine yansıttığını ve bunun bir rivayet olduğuna dair hiçbir işaret koymadığını gördük. Ayrıca rivayetlerden hariç olarak da birçok yerde, ayetin orijinalinde bulunmayan ifadeleri ayetin mealine yansıttığına şahit olduk. Fakat bu gibi durumlarda bunların eklenti olduğu kesinlikle belirtilmesi gerekirken yazar bunu yapmamış ve dolayısıyla okuyucunun birçok ayete yapılan eklentinin ayetin orijinalinde varmış gibi bir anlayışa saplanmasına yol açmıştır. Hâlbuki ayetin orijinal ibaresi ayrı, bizim kendi dar sınırlarımız, yanlış meyllerimiz neticesinde anladığımız manalar ayrıdır. Mademki bu çalışmanın amacı tüm Müslümanlara fayda sağlamaktır, o halde bu çalışmanın hedefinde onların doğru yönlendirilmeleri gayesi de evle-yiyetle vardır. Ülkemizde meal okuyup ona göre hareket edenlerin bir hayli olduğunu da göz önüne aldığımızda, elbette Kur'ân meal-leri yapılırken ne kadar dikkat ve özen sarf edilmesi gerektiği de ken-diliğinden ortay çıkmış olur. O halde en sağlıklı elimizden geldi-ğince kendi ön yargılarımızdan sıyrılarak mümkün mertebe metne bağlı kalıp Kur'ân'ı olduğu gibi tercüme etmeye çalışmamız olduğu kanaatindeyiz. Bunu yaparken de İslam ilim mirasından azami der-cede istifade edip kendi benimsediğimiz veya karşı olduğumuz görüş-leri mümkün olduğu kadar Kur'ân'a söyletmemeli kanaatini taşı-maktayız.

### KAYNAKÇA

- Ahmed Mustafâ el-Merâğî (v. 1945), *Tefsîru'l-Merâğî*, I-XXX, Şerike-tu Mektebeti ve Matbaati Mustafâ el-Bâbî, ts., Mısır.
- Akçay, Mustafa, *Kur'ân Mealleri Sempozyumu*, I-II, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2007.
- Akpınar, Ali, *Kur'ân Tercüme Teknikleri*, Serhat Kitapevi, Konya 2011
- Alan, Yusuf, *Lisan ve İnsan*, T.Ö.V. Yayınları, İzmir 1994
- Altuntaş, Halil; Muzaffer ŞAHİN, *Kur'ân-ı Kerim Meâli*, 10. Baskı, Diyanet İşleri Başkanlığı, Ankara 2009.

- Âlûsî, Mahmud b. Abdullah, Şihabuddin (v. 1270/1854) *Rûhu'l-Meânî, Fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Azîm ve's-Sebu'l-Mesânî*, I-XXX, Dâru'l-Hadîs, Kahire 2005.
- Asad, Muhammad(v. 1992), *The message of The Qur'an*, İşaret Yayınları, İstanbul 2006.
- Ateş, Süleyman, *Kur'an-ı Kerîm ve Yüce Meâlî*, ts., Yeni Ufuklar neşriyat, İstanbul.
- Beyzavî, Ebu Saîd Abdullah b. Ömer (v. 691/1292), *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*, I-II, 1. Baskı, Dâru Sâdır, Beyrut 2001.
- Bolelli, Nusrettin; Niyazi Beki, *Kur'ân-ı Kerim ve Meali İcmali*, Tenvir Neşriyat, İstanbul 2002.
- Bulaç, Ali, *Kur'an-ı Kerîm'in ve Türkçe Anlamı*, ts., Bakış Yayınları, İstanbul.
- Cevherî, İsmail b. Hamad (v. 393/1001), *Sihah*, Dâru'l-Ma'rife, 2007.
- Cündioğlu, Düccane, *Kur'ân Çevirilerinin Dünyası*, 2. Baskı, Kaknüs Yayınları, İstanbul 2005.
- \_\_\_\_\_, *Anlamın Buharlaşması ve Kur'an*, 4. Baskı, Kaknüs Yayınları, İstanbul 2005.
- Curcânî, Abdulkahir b. Abdurrahman (v. 471/1078), *Delâilü'l-İcâz*, 1. Baskı, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 2005.
- Çantay, Hasan Basri (v. 1964), *Kur'ân-ı Hakîm ve Meâlî Kerîm*, 2. Baskı, Bilimevi Basın Yayın, İstanbul 2008.
- Dehlevî, Veliyullah Ahmed b. Abdurrahim( v. 1176/1763), *Fevzu'l-Kebîr fî Usûli't-Tefsîr*, Dâru'l-Beşâiri'l-İslamiyye, Beyrut 2005.
- Duman, M. Zeki, *Beyânu'l-Hak*, I-III 2. Baskı, Fecr Yayınları, Ankara 2008.
- Durmuş, Zülfikar, *Kur'an'ın Türkçe Tercümeleri*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2007.
- Ebu Hayyân, Muhammed b. Yusuf Ebu Hayyân el-Endelusî Ğirnatî (v. 754/1353), *Bahru'l-Muhîr*, I-XI, Dâru'l -Fikr, Beyrut 2005.
- Ebu Ubeyde, Ma'mer b. Musennâ et-Teymî (v. 210/825), *Mecâzu'l-Kur'ân* (Ta'lik; Dr. Muhammed Fuad Sezgin), I-II, ts., Mektebetu'l-Hancî, Kahire.
- Ebû's-Suud, Muhammed b. Muhammed el-Âmidî, (v. 982/1574), *İrşâdu'l-Akli's-Selîm ilâ Mezâya'l-Kur'âni'l-Kerîm*, I-VIII,1. Baskı, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2010.
- Elmalılı, Hamdi Yazır (1877-1942), *Hak Dîni Kur'ân Dili*, I-IX, Eser Kitapevi, ts, İstanbul.
- Emin el-Hülî (v. 1966), *Kur'ân Tefsirinde Yeni Bir Metod* (Çev. Mevlüt GÜNGÖR), 2. Baskı, Bizim Büro Basımevi, Ankara 2001.
- Ferra, Ebu Zekeriya Yahya b. Ziyad (v. 207/822), *Meânî'l-Kur'ân*, I-III, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1983.

- Gölpınarlı, Abdalbâki (v. 1982), *Kur'an-ı Kerîm ve Meâli*, 1. Basım, Elif Kitapevi Milenyum Yayınları, İstanbul 2005.
- Gürbüz, Faruk, *Tercüme Problemleri ve Mealler*, İnsan Yayınları, İstanbul 2004.
- Işıcık, Yusuf, *Kur'an Meâli*, Konya İlahiyat Derneği, Konya 2010.
- \_\_\_\_\_, *Kur'ân Mealleri Sempozyumu*, I-II, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2007.
- İbn Kesîr, İmaduddîn Ebu'l-Fida İsmail b. Ömer (v. 774/1373), *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azîm*, I-IV, 1. Baskı, Müessesetü'l-Kutubi's-Sekafiye, Beyrut 1996.
- İbn Manzur, Ebu'l-Fadl Cemaluddin Muhammed b. Mükerrrem (v. 711/1311), *Lisânu'l-Arab*, I-XVIII, Dâru Sâdir, Beyrut 2011.
- İslâmoğlu, Mustafa, *Hayat Kitabı Kur'ân Gerekeçeli Meal-Tefsir*, 3. Baskı, Düşün Yayıncılık, İstanbul 2009.
- İzmirli, İsmail Hakkı (v. 1946 ), *Kur'ân-ı Kerim ve Türkçe Anlamı*, Eren Yayınlar, ts, İstanbul.
- İzz b. Abdisselam, Abdu'l-Aziz b. Abdisselam ( v. 660/1262 ), *Tefsiru İzz b. Abdisselam* ( thk: Ahmed Fethi Abdurrahman), I-II, 1. Baskı, Dâru Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2008.
- Kâdi Abdulcebbar b. Ahmed (v. 415/1024), *Tenzihu'l- Kur'ân Ani'l-Metâin*, Dâru Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2008.
- Kasımî, Muhammed Cemaluddin (v. 1866- 1914), *Mehâsinu't-Te'vîl* (thk. Ahmed b. Alî, Hamdi Subhu), I-IX, Dâru'l-Hadis, Kahire 2003.
- Kurtubî, Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Ensârî (v. 671/1273), *Câmiu'l-Ahkâmi'l-Kur'ân*, I-XXI, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2010.
- Mâturîdî, Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed (v. 333/944), *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne*, I-X, Dâru Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2005.
- Mevdûdî, Ebu'l-Alâ (v. 1979 ) *Tercümânu'l-Kur'ân* (Çev. Muhammed Han Kayani), İnkilâp Basım Yayım Organizasyon, İstanbul 2004.
- Muhammed Hamidullah (v. 2002), *Le Saint Coran*, Beyan Yayınları, İstanbul 2005.
- Muhammed Tahir b. Aşur (1909–1970), *Tefsiru't-Tenvîr ve't-Tahrîr*, I-XXX, Dâru Sihnun, ts. Tunus.
- Muhammed Tayyib İbrâhîm, *İ'râbu'l- Kur'âni'l-Kerîm*, 4. Baskı, Dâru'n-Nefâis, Beyrut 2011.
- Niysâbü'rî, Nizamuddin el-Hasen b. Muhammed ( v. 728/1328), *Tefsîru Ğarâibu'l-Kur'ân ve Reġâibu'l-Furkân*, I-VI, Dâru Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1996.
- Nursî, Said (v. 1873-1960), *Sözler*, Tenvir Neşriyat, İstanbul, 1982.
- \_\_\_\_\_, *Mektubat*, Tenvir Neşriyat, İstanbul 1990.
- Pickthall, Marmaduke (v. 1936), *The Meaning of The Glorious Qur'ân*, 3. Baskı, Çağrı Yayınları, İstanbul 2007.

- Râzî, Muhammed b. Ömer Fahrüddin (v. 604/1209), *et-Tefsîru'l-Kebîr*, I-XXXII, Dâru'l -Fikr, Beyrut 2005.
- \_\_\_\_\_*Nihâyetu'l-Îcâz fî Dirâyeti'l-Î'câz*, Dâru Sâdir, Beyrut 2004
- İsfehânî, Râğîb el-İsfehânî, Hüseyin b. Muhammed (v. 425/1108 ), *Mufredatu Elfâzi'l-Kur'ân*, Daru'l-Kalem, Şam 2009.
- Reşit Rıza, Muhammed ( v. 1935 ) *Tefsîru'l-Menâr*, 2. Baskı, Dâru'l-Menâr, Kahire 1947.
- Sâbûnî, Muhammed Alî, *Safvetu't-Tefâsîr*, I-III, el-Mektebetu'l-Asriyye, Beyrut 2010.
- Seyyid Kutup, Muhammed(1906-1966), *Fizilâli'l-Kur'ân*, I-X, (Çev: Salih Uçan, Vahdettin İnce, Mehmet Yolcu. İbrahim Tüfekçi, İbrahim Türklü, İbrahim Balcı, Mehmet Yılmaz, Lütfullah Bender), Dünya Yayıncılık, İstanbul 1991.
- Suyutî, Celaluddin Abdurrahman b. Ebi Bekr (v. 911/1505); Celaluddin Muhammed b. Ahmed El-Mahallî, *Tefsîru'l-Celâleyn*, I-II, Salah Bilici Kitapevi Yayınları, İstanbul 1983.
- \_\_\_\_\_*Esbâbu'n-Nüzûl*, 1. Baskı, Âlemu'l-Kütüb, Beyrut 2002.
- \_\_\_\_\_*İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, I-II, Dâru'l-Fikr, Beyrut 2005.
- Şâtîbî, Ebu İshak (v. 790/1389), *el-Muvâfakâtu fî Usulî's-Şeria*, I-IV, Dâru'l-Hadîs, Kahire 2005.
- Taberî, Ebu Ca'fer Muhammed ibn Cerîr (v. 310/923), *Câmiu'l-Beyan an Te'vili Âyi'l-Kur'ân*, I-XXX, Dâru'l -Fikr, Beyrut 2005.
- Uzun, Tacettin, *Tercüme Sanatı ve Arapça'dan Türkçe'ye Nasıl Tercüme Yapılır?*, Uysal Kitapevi, Konya 1995.
- Vâhidî, Ebu Hasan Ali b. Ahmed(v. 468/1076), *Esbâbu'n-Nüzûl* (thk. Eymen Sâlih Şa'bân), Dâru'l-Hadîs, Kâhire 2003.
- Zeccâc, Ebu İshâk İbrahim İbnu's-Serî (v. 311/923), *Meâni'l-Kur'ân ve İ'râbuhu*, I-V, 1. Baskı, Âlemu'l-Kütüb, Beyrut 1988.
- Zehebî, Muhammed Huseyn, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, I-II, Mektebetu'l-İslamiyye, 2004.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Cârullah Mahmud bin Ömer (v. 538/1143), *el-Keşşâf an Hakâiki't-Tenzil ve Uyuni'l-Ekâvil fî Vucuhi't-Te'vil*, I-IV, ts, Mektebetü Mısır.
- Zurkânî, Muhammed Abdulazîm ( v. 1367/1948), 1. Baskı, Dâru İbn Hazm, Beyrut 2006.
- Zerkeşî, Bedruddin, Muhammed b. Abdullah (v. 794/1392), *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*(thk: Ebu'l-Fadl Dimyâtî), Dâru'l-Hadîs, Kahire 2006.



## KUR'AN'I ANLAMADA VAKFIN ROLÜ\*

İsmail Ahmet et-Tahhân | Necattin Hanay  
Katar Üniversitesi | Recep Tayyip Erdoğan Ü. İlahiyat F. Tefsir

**Özet:** İmlası ve vurgusu olmayan bir cümle anlamın buharlaşmasına veya metnin yanlış anlaşılmasına sebep olabilmektedir. Bunun önüne geçebilmek ve arzu edilen mananın doğru bir şekilde muhatabın zihnine iletilmesi için dillerin geliştirdiği bir takım teknikler vardır. Bu tekniklerin başında da noktalama işaretleri gelmektedir. Noktalama işaretlerinin Kur'an terminolojisindeki ifadesi ise "ilmu'l-vakf ve'l-ibtidâ"dır. Doğru mananın ortaya konulması sağlıklı iletişim için olmazsa olmaz bir şarttır. Söz konusu Kur'an olunca durum daha da bir ehemmiyet arz etmektedir. Çünkü sahih bir itikadın belirlenmesi, hükümlerin doğru tespiti vakf ve ibtida sisteminin doğru işletilmesine bağlıdır. Asr-ı saadetten bu yana Kur'an eğitim müfredatına dâhil olan ve müstakil çalışmalara konu olan bu ilim başta kıraat ve tefsir ilmi olmak üzere kelim, fıkıh, nahiv gibi pek çok ilmin ilgi alanına girmiştir. Elinizdeki söz konusu tercüme makalede de vakf konusu önemine binaen istifadeye sunulmuştur.

**Anahtar kelimeler:** Vakf, ibtidâ, kıraât, anlam.

## ROLE OF THE WAQF IN UNDERSTANDING THE QURAN

**Abstract:** A sentence without a clear begin and end, without emphasize may result in loss of meaning and misunderstanding. There are some different techniques developed by languages in order to gain meaning in the readers mind and prevent this misunderstanding and loss of meaning. Punctuation can be stated as the first of these techniques. Punctuation as a common property of languages corresponds to "Science of Waqf and ibtidâ" in the terminology of Qur'an. To state the he right meaning, is vital for a healthy communication. If the subject is Qur'an then this becomes more and more important. This stems from the fact that: "Using the Waqf and ibtidâ system correctly has a high positive correlation with establishing the belief properly, and determining the rules without any mistake." "Waqf and İbtida" is one of the subjects included in the education of Qur'an from the times of prophet till the date that is why it has been a research subject in the area of theology, canon law and grammar. In this translated article the "Waqf" subject is presented due to its importance.

**Key words:** Waqf, ibtidâ, recitation, meaning,

---

\* Makalenin aslı için bk. İsmail Ahmed et-Tahhân, "Devru'l-vakf fi hidmeti'n-nassi'l-Kur'âni", *Mecelle Merkez Buhûs es-Sünneh ve 's-Sireh*, Sayı: 2, Yıl: 1407/1987, s. 512-557. Yıldız (\*) sembolüyle gösterilen dipnotlar mütercime aittir.

## دور الوقف في فهم القرآن

اسماعيل احمد الطحان

الملخص: قد تؤدي الجملة التي ليس فيها النبر و الإملاء إلى ضياع المعنى وسوء الفهم للمتون. جميع اللغات تختص بتقنيات محددة لتفادي هذه المشكلة وإبلاغ المعنى المقصود إلى ذهن المخاطب بشكل صحيح. وتأتي علامات الترقيم في المرتبة الأولى من بين هذه التقنيات. وهذه العلامات تسمى بعلمي «الوقف والابتداء» في مصطلحات علوم القرآن. ووضوح المعنى من الشروط التي لا بد منها وتزداد أهميته إذا كان الأمر متعلقاً بالقرآن خاصة؛ لأن تعيين الاعتقاد الصحيح وتثبيت الأحكام مرتبط بتوظيف نظام الوقف والابتداء بشكل صحيح. وهذا العلم يدخل في مجال الدراسات القرآنية والبحوث المستقلة منذ عصر صدر الإسلام، كما نال اهتماماً في علوم كثيرة مثل الكلام والفقه والنحو. هذه المقالة المترجمة التي بين أيديكم تناقش موضوع الوقف وإظهار أهميته. الكلمات المفتاحية: الوقف، والابتداء، والقراءة، والمعنى.

### Giriş

Vakf olgusu, nahiv ve kıraat âlimlerinin dikkatini çekmiş ve her iki grup da ilgileri doğrultusunda konuya öncelik vermiştir. Dil bilginleri konuyu üzerinde vakıf yaptıkları kelimenin uygun vecihleri ve uygulama/eda çeşitliliği bakımından ele alırken; kıraat âlimleri bu konulara ilaveten vakfın kısımları ve nevileri, ayetlerdeki yerleri ve kurrânın bu konudaki görüşlerinin izahı meselelerine de değinmişlerdir.

Kıraat âlimlerine göre vakf, kendisiyle ayet anlamlarının belirginleştiği ve müşkülün ortadan kaldırıldığı yüce bir ilimdir.

Abdullah b. Ömer ve diğer sahabelerden gelen “Kur’an’ı öğrendiğimiz gibi, vakfetmemiz gereken yerleri de öğreniyorduk” şeklindeki rivayetler ve Hz. Ali’den gelen rivayet, bu ilmi öğrenmeye ve öğretmeye onları sevk etmiştir. Hz. Ali’ye <sup>1</sup>”وَرَتَّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِيلًا“ ayetindeki *tertil*’in ifade ettiği anlam sorulduğunda o, “Tertil, harfleri güzel çıkarmak ve vakıfları bilmektir”<sup>2</sup> şeklinde cevap vermiştir.<sup>3</sup>

Şehâvî (ö. 643/1245) ise şöyle demiştir: “Kur’an okuyan kimse- nin *vakf-ı Cibrîl*’i öğrenmesi gerekir. Nitekim Cebrail (s) Âl-i İmran

<sup>1</sup> Müzzemmil 73/4.

<sup>2</sup> الترتيل: تجويد الحروف و معرفة الوقوف

<sup>3</sup> İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kıraati'l-aşr*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts., I, 225.

sûresinin 95. ayetinde “فَأَتَّبِعُوا مِثْلَهُ” ifadesinde vakfedip “فَأَتَّبِعُوا مِثْلَهُ” den devam etmiştir. Peygamber (s) de ona uymuştur.”<sup>4</sup>

Vakf yerlerinin tespiti hususunda, manayı bozma şüphesini gidermek ve mana farklılıklarının netleşmesini sağlamak için kıraat âlimlerinin gayretleri artmıştır. Söz konusu sebeplerden dolayı kıraat vecihlerindeki farklılıkları tespit ederken, vakf yerlerindeki değişiklikler de çoğalmıştır. İşte bu çalışma da, tahkiki ve tatbiki açıdan Kur'an'da vakf olgusunu ele alacaktır.

### **Vakfın Tanımı**

“*Vakf*” lügatte, söz ve fiilden kaçınmak anlamına gelir. Kıraat ilminde vakf, okumaya tekrar başlama (isti'naf) niyetiyle, kelimenin sonunda normal bir şekilde nefes alma miktarı sesi kesmektir.

“*Sekte*” ise süre bakımından vakftan kısa ve nefes alınmaksızın icra edilir. Buradan hareketle imamlar sekte konusuna değinirken “kısa susma veya latif bir susma”, “kısa veya hafif bir durma” şeklinde onu nitelmişlerdir. Tüm bunlar vakf ve sekte arasındaki farka vurgu yapmak için söylenmiştir.

Vakfın tanımında “okumaya tekrar başlama niyetiyle” vurgusu, üçüncü bir terim olan “*kat*”dan farklı olduğunu vurgulamak içindir. Kıraat âlimlerine göre *kat*: “okumayı kesmek, kıraati tamamen sona erdirerek başka bir işe koyulmak” anlamına gelmektedir.

Bazı alimlerin vakf, sekt ve kat' terimlerinin aynı manaya geldiği iddialarının aksine kıraat imamlarının çoğunluğu, bunların farklı olduğu görüşündedir.<sup>5</sup>

### **Vakf Konusunda Kurrânın Görüşleri**

Nafi (ö. 169/785) ve İbn Amir (ö. 118/736) gibi kıraat imamlarından bazıları, anlamın dikkate alınarak ayet ortalarında vakf ve ibtida yapılabileceğini uygun görürken; İmam Âsım (ö.127/745) ve Kisâi (ö.189/805) gibi bir grup imam da kelamın tamamlandığı yerde vakfetmeyi uygun görmüştür. Ebû Amr (ö.154/771) gibi kimi imamlar da sadece ayet başlarında vakf yapılmasını uygun görmekte idirler.

<sup>4</sup> bk. Eşmûnî, Ahmed b. Muhammed b. Abdulkerim *Menâru'l-hüdâ fi beyâni'l-vakfi ve'l-ibtidâ*, Mısır (Cemâliye) 1889, s. 5.

<sup>5</sup> bk. İbnü'l-Cezerî, *Neşr*, I, 238-240; Eşmûnî, *Menâru'l-hüdâ*, 5.

İbn Kesir'den (ö.120/738) gelen rivayetler ise farklılık göstermektedir. O, şu üç ayetin ortasında mutlaka vakf yapılması gerektiğine inanmaktadır: 1. <sup>6</sup> وَمَا يَغْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ. 2. <sup>7</sup> وَمَا يُشْعِرُكُمْ. 3. <sup>8</sup> إِنَّمَا يَعْلَمُهُ بَشَرٌ. Bu üç yerin dışındaki yerlerde ise ayet başlarında ve nefesinin tükendiği yerde vakfettiği nakledilmiştir. İmam Hamza'dan (ö.156/773) gelen rivayette ise onun, vakfetme niyeti olmaksızın nefesinin tükendiği yerde vakfettiği nakledilir.<sup>9</sup>

Bazı müteahhirün ulemâ, kurrânın uygulamaları içerisinden imam Ebu Amr'ın görüşünü Hz. Peygamberin (s) sünnetine uymak adına güzel görmüşlerdir. Ebû Davûd, Ümmü Seleme'den<sup>10</sup> Hz. Peygamberin Fatıha suresinin her ayetini “بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ”, “الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ” “الْعَالَمِينَ”, “الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ”, “مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ” şeklinde ayet ayet ayırarak okuduğunu nakletmektedir

Aynı şekilde Ahmed b. Hanbel ve Tirmizî<sup>11</sup> de Ümmü Seleme'den naklettikleri hadiste o, Hz. Peygamberin kıraatını şöyle anlatmıştır: Hz. Peygamber dura dura okurdu. Resûlullah (s) الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ der sonra vakfeder; الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ der sonra yine vakfederdi...

Ayet başlarında vakfedilmesi gerektiğini savunanlar, delil olarak yukarıdaki hadisleri esas almakta ve vakfın öncesi ile sonrası arasında mana irtibatının olmasının buna engel olmadığını söylemektedirler.

Diğer bir kısım ulema da, Hz. Peygamberin yukarıdaki seçiminin genel-geçer olmadığı görüşündedir. Çünkü iki ayet arasındaki anlam ilişkisi bazen vasletmeyi, vakfetmekten daha zaruri kılabilme-

<sup>6</sup> Âl-i İmrân 3/7.

<sup>7</sup> En'am 6/109.

<sup>8</sup> Nahl 16/103.

<sup>9</sup> İbnü'l-Cezerî, *Neşr*, I, 238; Suyûtî, Celâluddin Abdurrahman, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*, mhk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim, Kahire: Dâru't-Tûras, 1985, I, 243.

<sup>10</sup> Hadisin senedi: Saîd b. Yahyâ el-Emevî – Yahyâ el-Emevî – İbn Cüreyc – Abdullah b. Ebî Müleyke – Ümmü Seleme.

<sup>11</sup> Hadisin metni, Tirmizî'ye aittir. Senedi: İbn Cüreyc – Abdullah b. Ebî Müleyke – Ümmü Seleme.

tedir. Maûn (107/4-5) sûresindeki: “ فَوَيْلٌ لِلْمُصَلِّينَ ﴿٤﴾ الَّذِينَ هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ ﴿٥﴾ ” ayetleri arasındaki bağ gibi.<sup>12</sup>

Buradan hareketle İbnü'l-Cezerî (ö.833/1429), ayet sonlarında vakfetmeyi, bir sonraki ayetin uygun bir başlangıç cümlesi olmasına ve de mana bütünlüğünü ihlal etmemesi şartına bağlar.<sup>13</sup>

Yukarıda zikredilen söz konusu hadis hakkında Münzirî, hadisin “*garib*” ve senedinde kopukluk (*inkita'*) olduğunu belirtmiştir. Çünkü Leys b. Sa'd muttasıl bir senetle<sup>14</sup> hadisi Ümmü Seleme'den şöyle zikretmiştir: “...(Ümmü Seleme) Allah Resûlü'nün kıraatini niteleyen şöyle demiştir: Onun okuyuşu açık bir şekilde (*kıraat-i müfessere*) ve harf harf/tane tane idi.” Bu konudaki en sahih hadis, işte bu rivayettir.\*

Bazı âlimler de İbn Sa'dân'ın Ebû Amr'dan naklettiği “Vasl halinde, ayet sonu olduğu anlaşılın diye, iki ayet arasında sekte yapmak mutlak manada caizdir” rivayetini dikkate alarak, Hz. Peygamberin söz konusu okuyuşundaki vakfı, sekteye hamletmişlerdir.<sup>15</sup>

İmam Hamza'nın vakfı ancak nefesinin tükendiği yerde, zarurete binaen yapması görüşüne gelecek olursak, bu görüş tutarlı değildir. Çünkü bu şekliyle vasletmek bazen mananın ihlaline yol açabilir. Oysa Araplar, şiir olsun nesir olsun, ifadelerinde anlaşılmaya ve manaya oldukça önem verirler. Bu bağlamda Ebû Hilal'in *Kitabü's-sinaateyn* adlı eserinde de naklettiği rivayette Muaviye şöyle der:

<sup>12</sup> Mushaflarda bazı ayetlerin başlarına konulan √ işareti bunun örneğidir.

<sup>13</sup> İbnü'l-Cezerî, *Neşr*, I, 224, 225.

<sup>14</sup> Leys b. Sa'd – İbn Ebî Müleyke – Ya'lâ b. Memleke – Ümmü Seleme.

\* Hadisin tamamı şöyledir: “Ümmü Seleme'ye Hz. Peygamberin (gece) namazı ve kıraati soruldu. O da: “Onun namazından size ne! (Onu taklit etmeniz takatinizi aşan bir şey!) Resulullah kalkar namaz kılar ve kıldığı namaz kadar uyur, sonra tekrar uyuduğu kadar namaz kılar, tekrar namazı kadar uyurdu. Sabaha kadar böyle devam ederdi.” Ardından Ümmü Seleme onun Kur'an okuyuşunu tarif ederken *açık bir şekilde, harf harf* (ağır ağır, tane tane) olduğunu göstermiştir.” Bu hadiste Hz. Peygamberin ayet başlarında vakfettiğine dair ifadeler kullanılmamıştır. Dolayısıyla yazara göre senedi muttasıl olmayan diğer hadisler her ayet başında durmanın sünnet olacağına dair yeterli bir delil teşkil etmez. Önemli olan mananın ihlal edilmemesidir.

<sup>15</sup> İbnü'l-Cezerî, *Neşr*, I, 243.

“Ey Eşdak! Arapların efendileri yanında kalk ki dilin keskinleşsin, belağat sahasında yücelesin. Söyleyeceğin cümlelerin başı ve sonunu gözetmek aklında olsun! Ben Allah Resulünün, Ali b. Ebi Talib’e bir mektup yazdırırken cümlelerin başını ve sonunu kontrol ettiğine şahit oldum. Deveye binecek kişinin gemleri kontrol etmesi gibi.”<sup>16</sup>

Ve yine Ebû Hilal şöyle bir nakilde bulunur: Ahnef b. Kays, “Amr b. el-As gibi konuşup da, cümlelerin başını ve sonunu ondan daha iyi ifade eden birini görmedim. O konuştuğunda cümle sonlarına dikkat ediyor ve konuşmanın hakkını veriyordu. Hitabını çok açık ve anlaşılır bir şekilde gerçekleştiriyordu. Öyle ki cümle sonunda durduğunda, yeni cümleye hemen başlamıyordu.” demiştir.<sup>17</sup>

Arapların kendi sözlerinin anlaşılması için gösterdiği çaba böyle iken, elbette ki Allah’ın kitabı çok güzel bir eda ve ince bir anlayışla okunmaya daha layıktır. Ebû Ca’fer en-Nehhâs bu duruma şu şekilde dikkat çekmiştir: Kur’an okuyan kimse okuduğunu anlamalı ve kalbi okuduğu ayetin manası ile meşgul olmalıdır. Durup başla- yacağı yerlere de dikkat etmelidir.<sup>18</sup>

-Dönemin Kûfe kıraât imamı- Hamza’nın, manayı bozan ve anlamayı engelleyen bir şekilde Kur’an okuyacağı görüşünde değilim. “Okuduğum her harf bir rivayete dayanır” diyen birisi, Hz. Peygamberin (s) vakflarından nasıl haberdar olmaz! İhtimaldir ki İmam Hamza’nın, *tahkik* üzere ve medleri çok çekerek Kur’an okuması nefesinin daralmasına sebep olmuş, bu da onun uygun vakf yerlerine varmasına engel olmuştur. Böylece sürekli *ızdırari* (zarurî) vakflar yapmış ve yukarıdaki söz konusu rivayet şöhret kazanmıştır.<sup>19</sup> Zarurete binaen yapılan vakf, -kabih bir vakf olsa da- kabul edilebilir. Fakat bu durumda Kevâşî’nin de belirttiği gibi, kelamın evvelinden yeniden başlanmalı ve uygun bir vakf yapılmalıdır.<sup>20</sup>

<sup>16</sup> bk. Ebu’l-Hilâl el-Hasen el-Askeri, *Kitabü’s-sinaateyn el-Kitabe ve’s-şîr*, mhk. Müfid Muhammed Kumeyha, Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1984, s. 438.

<sup>17</sup> bk. el-Askeri, *age*, s. 439.

<sup>18</sup> bk. Ebû Ca’fer en-Nehhâs, *el-Kat’ ve’l-i’tinâf*, mhk. Ahmed Hattab el-Umer, Bağdat: Matbaatü’l-Âni, 1978; Ebû Bekr Muhammed b. Kasım b. Beşşâr el-Enbârî, *İzâhu’l-vakf ve’l-ibtidâ*, mhk. Muhyiddin Ramazan, Dimeşk 1971, I, 25.

<sup>19</sup> İbnü’l-Cezerî, *Neşr*, I, 238.

<sup>20</sup> Eşmûnî, *Menâru’l-hüdâ*, 6.

### Vakfın Kısımları

Mananın inceliği ve doğru anlaşılması bakımından vakf önemli olduğu için, kıraat âlimlerinin Kur'an'daki vakf yerlerini, ayetlerin anlamına dikkat ederek koyduklarını ve sözün her iki kısmı arasındaki ilişkiye göre de çeşitlerini belirlemeye önem verdiklerini görürüz. Onların bu konudaki görüşleri, yaklaşım tarzına göre farklılıklar göstermektedir. Bazısı vakfi sekiz kısma ayırmıştır: Tam ve şebihî/benzeri, Nakıs ve şebihî, Hasen ve şebihî, Kabih ve şebihî. Bazısı da bunları üç kısımda incelemiştir: Tam, Hasen ve Kabih.

İbnü'l-Cezerî de kelimelerin öncesiyle sonrası arasındaki ilişkiye bağlı olarak dört çeşit vakf tespit etmiştir: Tam, Hasen, Kâfi ve Kabih.

Tüm bu veriler çerçevesinde araştırmamızın vardığı noktanın özeti şudur: Kur'an'daki vakf veya vasl yerleri üçtür.

1. Anlam değişikliği veya bozulması sebebiyle vakfın yapıldığı ve vaslın kabih olduğu yerler.

a. **Tam Vakf:** Öncesiyle sonrası arasında lâfzen ve manen bağın olmadığı yerde yapılan vakftir. Şu ayetlerdeki vakf buna örnektir:

وَلَا يَخْرُجُكَ قَوْلُهُمْ ﴿vakf﴾ إِنَّ الْعِزَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا<sup>21</sup>  
 أَلَيْسَ فِي جَهَنَّمَ مَثْوًى لِّلْكَافِرِينَ ﴿vakf﴾ وَالَّذِي جَاء بِالصَّدَقِ وَصَدَّقَ بِهِ أُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ<sup>22</sup>  
 وَكَذَلِكَ حَقَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ عَلَى الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّهُمْ أَصْحَابُ النَّارِ ﴿vakf﴾ الَّذِينَ يَحْمِلُونَ  
 الْعُرْسَ وَمَنْ حَوْلَهُ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ<sup>23</sup>  
 إِنَّمَا يَسْتَجِيبُ الَّذِينَ يَسْمَعُونَ ﴿vakf﴾ وَالْمَوْتَى يَبْعَثُهُمُ اللَّهُ<sup>24</sup>

b. **Kâfi Vakf:** Öncesi ile sonrası arasında lafız değil de mana ilişkisi olan vakftir. Misal:

وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ ﴿vakf﴾ يُخَادِعُونَ اللَّهَ<sup>25</sup>

<sup>21</sup> Yûnus 10/65.

<sup>22</sup> Zümer 39/32-33.

<sup>23</sup> Mü'min 40/6-7.

<sup>24</sup> En'am 6/36.

<sup>25</sup> Bakara 2/8-9. "Hâlbuki onlar mü'min değillerdir. Allah'ı ve iman edenleri aldatırlar..."

Bu ayette vasl yapıldığı takdirde dinleyici يُحَادِعُونَ cümlesini بِمُؤْمِنِينَ kelimesinin sıfatı olduğunu zannedebilir. (Oysa öyle değildir.) Burada vaslın yapılması “Allah’ı ve inananları aldatma” cürmünü inkârcılardan uzaklaştırır ve *aldatmadan* arınmış bir iman onlar için gerçekleşmiş olur.\* Sanki مَا هُوَ بِمُؤْمِنٍ مُّخَادِعٍ “O oyunbaz, aldatan bir mü’min değildir” demek gibi olur.<sup>26</sup> (Bu ise kastedilen anlama tamamen aykırıdır.)

سُبْحَانَهُ أَنْ يَكُونَ لَهُ وَلَدٌ ﴿vakf﴾ لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ<sup>27</sup>

Ayet vasl ile okunursa وَلَدٌ kelimesinden sonraki cümle onun sıfatı olarak anlaşılır. Ayette *çocuk* mutlak manada nefyedilmiştir. Oysa vasl halinde *göklerdeki ve yerdeki her şeyin kendisine ait olduğu bir çocuğun* nefyi söz konusu olmaktadır.<sup>28</sup>

لَيْلَةَ الْقَدْرِ خَيْرٌ مِنْ أَلْفِ شَهْرٍ ﴿vakf﴾ تَنْزِيلُ الْمَلَكَةِ وَالرُّوحُ فِيهَا<sup>29</sup>

İki ayet arasında vasl yapılması halinde ikinci cümle شَهْرٍ ifadesinin sıfatı olarak anlaşılır.<sup>30</sup> Bu durumda anlam “*kadir gecesi, meleklerin ve Cebrail’in kendisinde indiği bin aydan daha hayırlıdır*”a hamledilmiş olur ki, kastedilen mana bu değildir.

لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ ﴿vakf﴾ وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا إِلَهٌ وَاحِدٌ<sup>31</sup>

Şayet burada vakf değil de vasıl yapılırsa ikinci cümle de inkâr edenlerin söylediği söz kapsamına girer.\*

**c. Hasen Vakf:** Durulan yerin öncesiyle sonrası arasında manen değil de lafzen bir bağın olduğu vakftir. Mesela:

\* Bu durumda mana şöyle anlaşılır: “Allah’ı ve inananları aldatan mü’minlerden olmadılar.”

<sup>26</sup> Suyûtî, *İtkân*, I, 234.

<sup>27</sup> Nisâ 5/171. “O, bir çocuğu olmaktan münezzehdir. Göklerde ve yerde olanlar sadece O’nundur.”

<sup>28</sup> Suyûtî, *İtkân*, I, 234.

<sup>29</sup> Kadr 97/3-4.

<sup>30</sup> bk. İbnü'l-Cezerî, *Neşr*, I, 233.

<sup>31</sup> Nisâ 5/73. “Andolsun ki “Allah için üçüncüsüdür” diyenler kâfir oldu. Bir tek ilahtan başka hiçbir ilah yoktur.”

\* Anlam bu durumda şöyle olur: Andolsun, “Allah, için üçüncüsüdür ve bir tek ilahtan başka hiçbir ilah yoktur” diyenler kâfir oldu.



لَتُؤْمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَتُعَزِّرُوهُ وَتُوَقِّرُوهُ ﴿vakf﴾ وَتُسَبِّحُوهُ بُكْرَةً وَأَصِيلاً<sup>۳۲</sup>

Ayette vakf edilmezse fiillerdeki “*hû*” zamirlerinin mercisinin aynı olduğu anlaşılabilir. Oysa ilk iki zamirin mercisi resûl, sonuncusunun ise Allah'tır.

وَآتِلْ عَلَيْهِمْ نَبَأَ ابْنِي آدَمَ بِالْحَقِّ ﴿vakf﴾ إِذْ قَرَّبَا قُرْبَانًا<sup>۳۳</sup>..

Vakf terk edilirse bu durumda اذ'in âmilinin (oku) fiili olduğu anlaşılabilir.\* Aynı şekilde bunun bir benzeri de şu ayettir:

أَلَمْ تَرَ إِلَى الْمَلَأِ مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ مِنْ بَعْدِ مُوسَى ﴿vakf﴾ إِذْ قَالُوا لَنَبِيِّ لِهْمُ<sup>۳۴</sup>..

**2.** Lafız ve mana bakımından sonrasıyla olan kuvvetli bağından dolayı vakf yapılmayan yerler. Mananın değişmesi veya bozulması sebebiyle buralarda vakf yapılmaz. Şu ayetler buna örnektir:

فَوَيْلٌ لِلْمُصَلِّينَ ﴿vasl﴾ الَّذِينَ هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ<sup>۳۵</sup>

وَأَنْتُمْ لَتَمُوتُنَّ عَلَيْهِمْ مُضْطَبِّحِينَ ﴿vasl﴾ وَبِالْأَيْلِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ<sup>۳۶</sup>

وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ ﴿vasl﴾ لَا يَتَّعِثُ اللَّهُ مَنْ يَمُوتُ<sup>۳۷</sup>

إِنَّ شَجَرَةَ الزُّقُومِ ﴿vasl﴾ طَعَامُ الْآثِمِينَ<sup>۳۸</sup>

قُلْ إِنَّ الْأَوَّلِينَ وَالْآخِرِينَ ﴿vasl﴾ لَمَجْمُوعُونَ إِلَى مِيقَاتِ يَوْمٍ مَعْلُومٍ<sup>۳۹</sup>

أَيَحْسَبُونَ أَنَّمَا نُبَدُّهُمْ بِهِ مِنْ مَالٍ وَبَنِينَ ﴿vasl﴾ نُسَارِعُ لَهُمْ فِي الْخَيْرَاتِ<sup>۴۰</sup>..

Kurrânın çoğu vasl yerlerinin araştırılmasına gerek bırakmayan bir takım kurallar belirlemişlerdir. Bu cümleden olmak üzere İbnü'l-Enbârî (ö. 328/940) *Îzâh*'ında gramer açısından birbirinden ayrılması düşünülemeyen öğeleri zikretmiştir.<sup>41</sup> Ona göre, muzaf-

<sup>32</sup> Fetih 48/9.

<sup>33</sup> Maide 5/27.

\* Bu durumda anlam şöyle olur: (Ey Muhammed) Onlara, Âdem'in iki oğlunun kurban sundukları haberini gerçek olarak oku.

<sup>34</sup> Bakara 2/246.

<sup>35</sup> Maûn 107/4-5.

<sup>36</sup> Saffât 37/137-138.

<sup>37</sup> Nahl 16/38.

<sup>38</sup> Duhan 44/43-44.

<sup>39</sup> Vakıa 49-50.

<sup>40</sup> Mü'mimûn 23/55-56.

<sup>41</sup> İbnü'l-Enbarî, *Îzâh*, I, 116-149.

muzafun ileyh arasını, اللهُ / صِبْغَةً gibi; sıfat-mevsuf arasını, إِلَى صِرَاطٍ وَسَخَّرَ لَكُمْ الَّيْلَ / وَالنَّهَارَ gibi; ma'tuf-matufun aleyh arasını, اللهُ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ / اللهُ آتَدْعُونَ بَعْلًا وَتَذَرُونَ أَحْسَنَ الْخَالِقِينَ / اللهُ رَبُّكُمْ gibi; bedel-mübdel minh arasını, يَوْدُوا / وَإِنْ يَأْتِ الْأَخْرَابَ / اللهُ رَبُّكُمْ gibi; şart-cezâ arasını, مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَقَالَتْ الْيَهُودُ / وَالنَّجْمِ إِذَا هَوَى / اللهُ غَرِيْبٌ ابْنُ اللهِ وَفَالَتْ الْيَهُودُ / اللهُ رَبُّكُمْ gibi; mübteda-haber arasını, يُوقِنُونَ / وَيُؤْتُونَ هُمْ / اللهُ غَرِيْبٌ ابْنُ اللهِ وَفَالَتْ الْيَهُودُ / اللهُ رَبُّكُمْ gibi; fiil-fail arasını, نَبَاتُهُ / أَعْجَبَ الْكُفَّارَ / اللهُ غَرِيْبٌ ابْنُ اللهِ وَفَالَتْ الْيَهُودُ / اللهُ رَبُّكُمْ gibi ayırmak uygun değildir. Hal, temyiz, istisna, sıla cümlesi de bu gruba dahildir.

Bunlara ilaveten güvenilir kurrâ ve müfessirlerin üzerinde icma ettiği vakflara muhalif bazı ehl-i bidat yorumcuların vakf ve ibtida yerlerini kendi görüşlerini destekler mahiyette, gelişigüzel değiştirmelerine iltifat edilmemelidir. Örneğin /وَإِذْ حَمْنَا أَنْتَ/ üzerinde durup يَا بُنَيَّ لَا / يَا بُنَيَّ لَا cümlesinden nida kastıyla başlamak gibi. Yine بِاللهِ إِنْ الشُّرَكَاءَ لَطُغْمٌ عَظِيمٌ deyip durmak ve بِاللهِ إِنْ الشُّرَكَاءَ لَطُغْمٌ عَظِيمٌ ifadesinden yemin kastıyla başlamak bir diğer örnektir.

Tüm bunlardan da kötüsü İbnü'l-Cezerî'nin, bazılarında aktardığı şu örnektir: 42 تَسْمَى كَلِمَةً فِيهَا تَسْمَى سَلَسْبِيلًا<sup>42</sup> ayetinde تَسْمَى kelimesinde vakfedip sonrasındaki kelimeyi emir ifade eden سَلَّ سَبِيلًا şeklinde, “o pınara ulaştıracak bir yol ara” anlamında bir cümleyle başlamak. Bu görüşün batıl olduğu ortadadır. Zira “*selsebîlâ*” kelimesinin tek kelime olduğu icma ile sabittir.<sup>43</sup>

**3.** Mananın doğru anlaşılması için vakf yapmakla yapmamanın eşit olduğu yerler. Her iki durumda da mana doğrudur. Bu şekilde Kur'an'da çok yer vardır. Bunlardan birkaçı şöyledir:

44 وَيُوقِنُونَ بِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ<sup>44</sup> ﴿vakf/vasl﴾ مِنْ قَبْلِكَ وَمَا أَنْزَلَ مِنْ قَبْلِكَ وَمَا أَنْزَلَ مِنْ قَبْلِكَ وَمَا أَنْزَلَ مِنْ قَبْلِكَ ayetinde “*âhîret*” kelimesinin başındaki atıf vâvı vasletmeyi; yine وَيُوقِنُونَ بِالْآخِرَةِ بِالْآخِرَةِ takdirinde olan cümlelerin mefulünün önce gelmesi de vakfetmeyi mümkün kılar.

<sup>42</sup> el-İnsân 76/18.

<sup>43</sup> İbnü'l-Cezerî, *Neşr*, I, 136, 231.

<sup>44</sup> Bakara 2/4.

<sup>45</sup> ayetinde ﴿vakf/vasl﴾ وَعَلَىٰ أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ sem'ihimde vakfedip sonrasında devam edilirse, Ahfeş ve Ferrâ'nın görüşüne göre "mühürleme" (حَتْم) kalp ve kulaklarda gerçekleşir; gözlere taalluk etmez. Diğer ulemaya göre: Şayet vasledilirse bu durumda mühürleme, gözler de dahil olmak üzere bir perdeyle (بِغِشَاوَةٍ) gerçekleşir.\* Bu durumda "غِشَاوَةٌ" kelimesinin başındaki harfi cer hazfedilmiş olup *gişâveten* şeklinde üstün okunur.\* Eğer cer harfi hazfedilirse fiil mefulde amel eder ve mansub olur. Şairin تمرّون beytindeki بالديار beytindeki بالديار cümlesinde "bâ" harf-i cerrinin düşmesi buna misaldir.<sup>46</sup>

<sup>47</sup> اولئك الذين اشتروا الحياة الدنيا بالآخرة ﴿vakf/vasl﴾ فَلَا يُخَفَّفُ عَنْهُمُ الْعَذَابُ ikinci cümle başlangıç (isti'naf) cümlesi olduğu için vakf; cümle başındaki "fâ" harfi de sebep-cezâ olabileceği için de vasl yapılır.<sup>48</sup>

İnsanların tamamının böyle mülahazaları bilmesi mümkün olmadığı için, mananın ihlal edilmediği yerlerde<sup>49</sup> vasl veya vakf yapmasında bir sakınca yoktur. Kur'an'da bunun örnekleri oldukça fazladır. Şu ayetler de buna örneklerdir:

يَا حَسْرَةً عَلَى الْعِبَادِ / مَا يَأْتِيهِمْ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ<sup>50</sup>

يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمْ / إِنَّ زَلْزَلَةَ السَّاعَةِ شَيْءٌ عَظِيمٌ<sup>51</sup>

<sup>45</sup> Bakara 2/7. "Allah, onların kalplerini ve kulaklarını mühürlemiştir. Gözleri üzerinde de bir perde vardır."

\* Anlam: "Allah, onların kalplerini, kulaklarını ve gözlerini bir perdeyle mühürlemiştir." şeklinde olur.

\* Mufaddal'ın naklettiği rivayette İmam Âsım burayı üstün okumuştur. bk. Ebû Abdullah el-Hemedânî, *İrabü'l-kıraâti's-seb' ve ilelühâ*, mhk. Abdurrahman b. Süleyman, Kahire: Mektebe el-Hancı, 1992, I, 61.

<sup>46</sup> bk. Eşmûnî, *Menâru'l-hüdâ*, 18.

<sup>47</sup> Bakara 2/86.

<sup>48</sup> Suyûtî, *İtkân*, I, 235.

<sup>49</sup> Kur'an'da vakfa ve vasla cevaz verilen yerler cim "ج" kısaltmasıyla gösterilmiştir.

<sup>50</sup> Yasin 36/30.

<sup>51</sup> Hac 22/1.

### Vakf-1 Murâkabe

Ayetlerde bazen vakf bakımından birbirine zıt iki durak yer alabilmektedir. Bu şu demektir: her ikisinde birden vakf yapmak caiz değildir. Manaya riayet için birinde durulursa diğerinde durulmaz. Kurrânın ıstılahında bu vakf, “vakf-ı murakabe” diye bilinir. Aşağıdaki ayetlerde olduğu gibi:

-ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ ﴿vakf 1﴾ فِيهِ ﴿vakf 2﴾ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ<sup>52</sup>

Bu ayette لَا رَيْبَ ifadesinde vakfeden kimsenin فِيهِ üzerinde vakfetmesi; فِيهِ ‘de vakfedecek olanın da رَيْبَ لَا üzerinde vakfetmesi uygun değildir.

-وَلَتَجِدَنَّهُمْ أَخْرَضَ النَّاسِ عَلَىٰ خِيَوَةٍ ﴿vakf 1﴾ وَمِنَ الَّذِينَ أَشْرَكُوا ﴿vakf 2﴾ يَوَدُّ أَحَدُهُمْ لَوْ يُعَمَّرَ أَلْفَ سَنَةٍ<sup>53</sup>

-وَلَا يَأْبُ كَاتِبٌ أَنْ يَكْتُبَ ﴿vakf 1﴾ كَمَا عَلَّمَهُ اللَّهُ ﴿vakf 2﴾ فَلْيَكْتُبْ<sup>54</sup>

-وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ ﴿vakf 1﴾ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ ﴿vakf 2﴾ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ<sup>55</sup>

-قَالَ فَانَهَا مُحَرَّمَةٌ عَلَيْهِمْ ﴿vakf 1﴾ أَرْبَعِينَ سَنَةً ﴿vakf 2﴾ يَتَّبِعُونَ فِي الْأَرْضِ<sup>56</sup>

-يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ لَا يَحْزَنْكَ الَّذِينَ يُسَارِعُونَ فِي الْكُفْرِ مِنَ الَّذِينَ قَالُوا آمَنَّا بِأَفْوَاهِهِمْ وَلَمْ تُؤْمِنْ

قُلُوبُهُمْ ﴿vakf 1﴾ وَمِنَ الَّذِينَ هَادُوا ﴿vakf 2﴾ سَمَاعُونَ لِّلْكَذِبِ<sup>57</sup>

-وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ

﴿vakf 1﴾ شَهِدْنَا ﴿vakf 2﴾ أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ<sup>58</sup>

- وَمِمَّنْ حَوْلَكُمْ مِنَ الْأَعْرَابِ مُنَافِقُونَ ﴿vakf 1﴾ وَمِنَ أَهْلِ الْمَدِينَةِ ﴿vakf 2﴾ مَرَدُوا عَلَىٰ

الْبَيْتِ لَا تَعْلَمُهُمْ نَحْنُ نَعْلَمُهُمْ<sup>59</sup>

<sup>52</sup> Bakara 2/2.

<sup>53</sup> Bakara 2/96.

<sup>54</sup> Bakara 2/282.

<sup>55</sup> Âl-i İmrân 3/7.

<sup>56</sup> Maide 5/26.

<sup>57</sup> Maide 5/41.

<sup>58</sup> A'raf 7/172.

<sup>59</sup> Tevbe 9/101.

- قَالَ سَنَشُدُّ عَضُدَكَ بِأَخِيكَ وَنَجْعَلُ لَكُمَا سُلْطَانًا فَلَا يَصِلُونَ إِلَيْكُمَا ﴿vakf 1﴾ بِآيَاتِنَا ﴿vakf 2﴾ أَنْتُمَا وَمَنِ اتَّبَعَكُمَا الْغَالِبُونَ<sup>60</sup>
- يَا نِسَاءَ النَّبِيِّ لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِنَ النِّسَاءِ ﴿vakf 1﴾ إِنَّ اتَّقِيْتُنَّ ﴿vakf 2﴾ فَلَا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ<sup>61</sup>
- فَشُدُّوا الْوُثَاقَ فَأَمَّا مَتًّا بَعْدُ وَإِنَّمَا فِدَاءٌ حَتَّى تَضَعَ الْحَرْبُ أَوْزَارَهَا ﴿vakf 1﴾ ذَلِكَ ﴿vakf 2﴾ وَلَوْ يَشَاءُ اللَّهُ لَنتَصَّرَ مِنْهُمْ<sup>62</sup>

Bütün bu ayetlerde iki vakf arasında yer alan kelimeler müstakil olarak anlaşılmaz. Ancak önce veya sonrasına bitleştirilmesiyle yerini bulur. İki vakf arasındaki seçim okuyucunun tercihine bırakılmışsa da bu durum, bazı kurrâ ve müfessirlerin görüşlerine işaret etmemize engel değildir.

۱. ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ ﴿vakf 1﴾ فِيهِ ﴿vakf 2﴾ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ

Ahmed b. Cafer şöyle demiştir: لَا رَيْبَ kelimesinde vakfetmek hatadır. Çünkü bu durumda haberde “*el-kitâb*” kelimesine dönen bir zamir yoktur. Oysa haber cümlesinde mübtedaya ait bir zamir bulunmalıdır. İbn Cafer bu görüşünü Secde sûresindeki şu ayetle delillendirmek istemiştir: <sup>63</sup> Bu ayetteki “*rayb*” kelimesinde vakfetmek, ittifakla yasaktır. Dolayısıyla Bakara'nın ikinci ayetindeki “*rayb*” kelimesinde de vakf sahih olmaz. Çünkü vakfın sıhhat şartlarından biri de, benzer yerlerde yapılan vakfın sıhhatine bağlı olmasıdır.

İbnü'l-Enbârî bu görüşü reddetmiş ve zorlama bir yorum olarak kabul etmiştir. Çünkü görüşlerine itibar edilen bir grup dil bilgini, “*el-kitap*” kelimesine dönen bir zamirin olacağını ve fakat manasının açıklığı sebebiyle bunun gizli/muzmar olabileceğini belirtmişlerdir. Eğer gizli olmamış olsaydı ayetteki ifade şöyle olurdu: فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ ، فِيهِ ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ Burada olumsuzluk öneki “*lâ*”nın gizli haberi, bünyesinde *kitap* kelimesine dönen zamiri barındırıyor. “*Lâ*”nın

<sup>60</sup> Kasas 28/35.

<sup>61</sup> Ahzab 33/32.

<sup>62</sup> Muhamed 47/4.

<sup>63</sup> Secde 32/2.

isminin mansub veya merfu olması halinde haberinin, gizli olabileceğini kabul etmektedirler. Hem bu kural Arapça’da kıyasa uzak olmayan sahih bir vecihtir.<sup>64</sup>

۲. وَلَتَجِدَنَّهٗمْ أٰخِرَ صَ النَّاسِ عَلٰى حَيٰوَةٍ ﴿۱ vakf﴾ وَمِنَ الَّذِيْنَ اٰشْرٰكُوا ﴿۲ vakf﴾ يٰۤاٰدُ اٰحٰدِهٖمْ لَوْ يُعَمَّرُ اَلْفَ سَنَةٍ ۶۵

İbnü'l-Enbârî ve Eşmûnî, diğer müfessirler gibi bu ayette “Yahudileri hayata karşı insanların en hırslısı/düşkün; hatta şirk koşanlardan –mecûsilerden– bile daha düşkün” anlamının çıkması için “eşrekû” üzerinde vakfetmeyi tercih ederler. Ö

Özellikle burada Mecûsilerin zikredilmesi, krallarına “bin yıl yaşa!” şeklinde selam vermeleri sebebiyledir.

“Hayat” kelimesi üzerinde Nafi’den başkası vakfetmemiştir. Çünkü ona göre burası tam vakftir. Sonraki cümle ise mukadder bir mübteda ile istinafiye cümlesidir. Bu durumda “Yahudileri hayata karşı insanların en düşkününü görürsün. Allah’a şirk koşan kavimden –Mecûsilerden– her biri de bin sene yaşatılmayı ister” anlamına gelir.<sup>66</sup>

۳. وَلَا يَأْبُ كَاتِبٌ أَنْ يَكْتُبَ ﴿۱ vakf﴾ كَمَا عَلَّمَهُ اَللّٰهُ ﴿۲ vakf﴾ فَلْيَكْتُبْ ۶۷

Müfessirlerin geneli ikinci durak olan “Allah” lafzı üzerinde vakfi tercih etmişlerdir. Eşmûnî, اَنْ يَكْتُبَ üzerinde vakfedip sonrasında devam eden kimse, zorlama bir tevilde bulunmuştur, der.<sup>68</sup>

۴. وَمَا يٰغَلَمٌ تَأْوِيْلَةٌ اِلَّا اَللّٰهُ ﴿۱ vakf﴾ وَالرَّاسِخُوْنَ فِي الْعِلْمِ ﴿۲ vakf﴾ يَقُوْلُوْنَ اٰمَنَّا بِهِ ۶۹

Eşmûnî, selevin “إِلَّا اَللّٰهُ” lafzı üzerinde –ki en doğru olan budur–; halefin ise “فِي الْعِلْمِ” üzerinde vakfettiğini nakletmiştir. Ve yine o, İbn Abbas’tan gelen şu rivayete de yer vermiştir: “Nebi (s) “إِلَّا اَللّٰهُ” üzerinde vakfetmiş, İbn Mesud, Übeyy gibi bazı sahabe de buna uymuş-

<sup>64</sup> bk. Eşmûnî, *Menâru'l-hüdâ*, 17; İbnü'l-Enbârî, *İzâh*, I, 488.

<sup>65</sup> Bakara 2/96.

<sup>66</sup> İbnü'l-Enbârî, *İzâh*, I, 524-525; Eşmûnî, *Menâru'l-hüdâ*, 26.

<sup>67</sup> Bakara 2/282.

<sup>68</sup> Eşmûnî, *Menâru'l-hüdâ*, 40.

<sup>69</sup> Âl-i İmrân 3/7.

tur.” İbn Mesud’un mushafında\*: “Onun tevili ancak Allah katındadır; ilimde rüsuḥ sahibi olanlar, “ona iman ettik” derler”; Übeyy b. Kab’ın mushafında ise: “İlimde rüsuḥ sahibi olanlar, “ona iman ettik” derler” şeklindedir.

İbnü'l-Enbârî, âlimlerin çoğunun görüşünün bu olduğunu söyler.

İbn Cüreyc’in Mücahit’ten, الرَّاسُخُونَ kelimesinin merfu olarak “Allah” lafzı üzerine matuf olduğunu, قَائِلُونَ أَمَّا بِهِ cümlesinin ise الرَّاسُخُونَ kelimesinden (قَائِلِينَ أَمَّا بِهِ) hal olduğu görüşünü nakletmektedir.<sup>70</sup>

Şii müfessirler de bu görüşe katılmış ve şöyle demişlerdir: “Eğer ilimde rüsuḥ sahibi olanlar biliyor olmasaydı, “ona iman ettik” demeleri muhal olurdu. Zira burada “iman etmek” “tasdik” anlamındadır” derler. Şia, “Tasdik ancak bilmekle olur! İnsanın bilmediği bir şeyi tasdik etmesi nasıl caiz olur?” şeklindeki ehl-i hilâfın iddialarını benimsemişlerdir.<sup>71</sup>

٥. قَالَ فَإِنَّهَا مُحَرَّمَةٌ عَلَيْهِمْ ﴿vakf 1﴾ أَرْبَعِينَ سَنَةً ﴿vakf 2﴾ يَتِيهُونَ فِي الْأَرْضِ<sup>٧٢</sup>

Dil bilginleri şöyle der: “seneten” kelimesinde vakfedildiğinde “muharrametün” kelimesinden dolayı “erbeîn” kelimesinin nasbedilmesi caizdir. Çünkü bu durumda “erbeîn” kelimesi “tahrîm”ın zaman zarfı olmuş olur.\* “aleyhim” kelimesinde vakfedilmesi halinde ise “erbeîn” “yetihûne”nin zarfı olur. Bu durumda “tahrîm” sonsuz olmuş olur.\*

Yahya b. Nusayr en-Nahvî’den, “Eğer Yahudiler kutsal topraklara kırk yıl sonra girmişlerse “seneten” kelimesinde vakfedilir; kırk yılı aşkın bir süre sonra girmiş oldukları söz konusuysa “aleyhim”de vakfedilir” dediği nakledilmektedir.

\* İbn Mesud, Übey b. Ka’b ve diğer mushaflardaki farklılıklar için bk. İbn Ebî Dâvud, *Kitâbu'l-mesâhif*, edt. Arthur Jeffery, *Materials for the History of the Text of the Qur'an; The Old Codices*, Leiden: Brill, 1937; M. Kemal Atik, *Karşılaştırmalı Kur'an Tarihi*, İstanbul: MS Yay., 2012.

<sup>70</sup> Eşmûnî, *Menâru'l-hüdâ*, 42; İbnü'l-Enbârî, *İzâh*, II,566.

<sup>71</sup> bk. Ahmed Süleyman Yakût, *Zahiretü'li'râb fi'l-Kur'an*, İskenderiye: Dâru'l-Ma'rife, 1994, s. 205.

<sup>72</sup> Maide 5/26.

\* Bu durumda anlam şöyledir: “Allah şöyle dedi: “O halde, orası onlara kırk yıl haram kılınmıştır. Yeryüzünde şaşkın şaşkın dolaşacaklar...”

\* Bu durumda anlam şöyle olur: “Allah şöyle dedi: “o halde, orası onlara (ebediyen) haramdır. Yeryüzünde kırk yıl şaşkın şaşkın dolaşacaklar...”

Eşmûnî de İbn Abbas'tan, "tahrîm" ve "tîh" (dolaşma) kırk sene-  
dir şeklinde nakilde bulunmuştur.\*

٦. يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ لَا يَحْزُنْكَ الَّذِينَ يُسَارِعُونَ فِي الْكُفْرِ مِنَ الَّذِينَ قَالُوا آمَنَّا بِأَفْوَاهِهِمْ وَلَمْ

تُؤْمِنُ قُلُوبُهُمْ ﴿vakf 1﴾ وَمِنَ الَّذِينَ هَادُوا ﴿vakf 2﴾ سَمَاعُونَ لِلْكَذِبِ<sup>٧٣</sup>

Ebû Amr, "kulûbihim"de vakfetmiştir. Bu durumda "semmâ'ûne"  
muahhar mübteda, öncesi ise mukaddem haberdır. Ayetin takdiri  
"Yahudilerden yalan uydurmak için seni (sana) kulak  
dinleyen bir grup vardır) şeklinde olur. Yani onlar (Yahudiler), din-  
ledikleri hak söz olduğu halde yalan uydurmak için (sana) kulak  
verirler.

Diğer kurrâ "hâdû" üzerinde vakfetmiştir. Bu durumda  
"semmâ'ûne" mahzuf bir mübtedanın haberidir. Takdiri: هُمْ سَمَاعُونَ  
şeklindedir. Böylece iki grup birden (Münafıklar ve Yahudiler) kas-  
tedilmiş olur.

Eşmûnî, birinci görüşün daha güzel olduğunu çünkü tahrîf  
(Kur'an'da diğer yerlerde) Yahudilerle ilişkilendirilmiş; münafıklara  
değil onlara has kılınmıştır, der.<sup>74</sup>

٧. أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ ﴿vakf 1﴾ شَهِدْنَا ﴿vakf 2﴾ أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ

هَذَا غَافِلِينَ<sup>٧٥</sup>

Müfessirler "Şehidnâ" kavli hususunda ihtilaf etmiştir. Bu söz  
meleklerle mi yoksa "zürriyete" mi aittir? Meleklerle aitse mana:  
"...Zürriyetler "evet, sen rabbimizsin" dedi; daha sonra Allah melek-  
lere, onlara şahit olun dediğinde de onlar: "buna şahidiz" dediler"  
şeklindedir. Bu durumda diyalogdaki soru ve cevap kısmının sonu  
"belâ" kelimesi olur ki vakfın yeri burasıdır ve tam vakıftır.

"şehidnâ" ibaresi "zürriyete" aitse mana: "zürriyetler "evet sen  
rabbimizsin. Biz kendimizin şahidiyiz. Senin vahdaniyetini kabul  
ettik" şeklinde olur. Bu durumda "şehidnâ" kelimesinde vakfedilir.

\* Bu durumda anlam şöyledir: "O halde, orası onlara kırk yıl haram kılın-  
mıştır. Bu sûre içinde yeryüzünde şaşkın şaşkın dolaşacaklar."

<sup>73</sup> Maide 5/41.

<sup>74</sup> Eşmûnî, Menâru'l-hüdâ, 74.

<sup>75</sup> A'raf 7/172.



Ayetin devamındaki *أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ* ifadesinin ait olduğu cümle (mü-teallak) mahzuftur. Takdiri ise *فَعَلْنَا ذَلِكَ لَأَلَّا تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ* şeklinde olur ki, “kıyamet günü “biz bundan habersizdik!” demeyesiniz diye bunu yaptık” anlamındadır.

Ebû Hâtim es-Sicistânî (ö.255/869), “*şehidnâ*” ifadesinde vakfetmeyi tercih etmiş, Zemahşerî (ö.538/1144) de Keşşâf’ında bu yolu takip etmiştir. Ebû Bekr İbnü’l-Enbârî, Sicistânî’yi bu görüşünde hatalı bulmuştur. Ona göre, ayetteki *أَنْ تَقُولُوا* ifadesinin *وَأَشْهَدَهُمْ* kısmına taalluk etmesi sebebiyle ne “*belâ*” ne de “*şehidnâ*” üzerinde vakfedilir. Çünkü bunlar birbirine bağlıdır ve bu/anlam *وَأَلْعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ* ayeti ile tamamlanmaktadır.<sup>76</sup>

٨. وَمِمَّنْ حَوْلَكُمْ مِنَ الْأَعْرَابِ مُنَافِقُونَ ﴿١﴾ وَمِنْ أَهْلِ الْمَدِينَةِ ﴿٢﴾ ﴿vakf 2﴾ مَرَدُوا عَلَى الْبَغَاةِ لَا تَعْلَمُهُمْ نَحْنُ نَعْلَمُهُمْ<sup>٧٧</sup>

Zemahşeri bu ayetle ilgili şunları der: “*وَمِمَّنْ حَوْلَكُمْ* ifadesi mukaddem haber; *مِنَ الْأَعْرَابِ* cinsin beyanı; *مُنَافِقُونَ* ise muahhar mübtedadır. Münafıklar: Medine etrafına yerleşmiş olan Cüheyne, Eslem, Eşca’, Ğıfâr’dır. İlk durakta vakf kâfidir. *وَمِنْ أَهْلِ الْمَدِينَةِ* ifadesini mukaddem haber yaparsak, bu durumda cümlenin takdiri, *وَمِنْ أَهْلِ الْمَدِينَةِ قَوْمٌ مَرَدُوا* (*مِنْ أَهْلِ الْمَدِينَةِ* Mukaddem haber yapıldığı için) *عَلَى الْبَغَاةِ* (Münafıklığa iyice alışmış olan Medine halkından bir grup) şeklinde olur. Bu durumda Medine münafıklarının özel bir vasfı konumunda olur. Şayet ilkinde (vakf 1) vakfetmezsek, *مَرَدُوا عَلَى الْبَغَاةِ* her iki grubun da (Bedeviler ve ehl-i Medine)\* vasfı olur.<sup>78</sup>

<sup>76</sup> İbnü’l-Enbarî, *İzâh*, II, 669; Eşmûnî, *Menâru’l-hüdâ*, 95; Zemahşerî, *el-Keşşaf an hakaiki gavamizi’t-tenzil ve uyuni’l-ekavil fi vucûhi’t-te’vil*, mhk. Adil Ahmed Abdülmevcud, Ali Muhammed Muavviz, Riyad: Mektebetü’l-Ubeykan, 1998/1418, II, 530.

<sup>77</sup> Tevbe 9/101.

\* İlkinde anlam: “Çevrenizdeki bedevi Araplardan münafıklar vardır. Medine halkından ikiyüzlülüğe iyice alışmış insanlar vardır.” şeklinde; ikincisinde: “Çevrenizdeki bedevî Araplardan ve Medine halkından ikiyüzlülüğe iyice alışmış insanlar vardır.” şeklinde olur.

<sup>78</sup> Zemahşerî, *Keşşâf*, III, 86.

۹. قَالَ سَنَشُدُّ عَضُدَكَ بِأَخِيكَ وَنَجْعَلُ لَكُمَا سُلْطَانًا فَلَا يَصِلُونَ إِلَيْكُمَا ﴿vakf 1﴾ بِأَيَاتِنَا

﴿vakf 2﴾ أَنتُمَا وَمَنِ اتَّبَعَكُمَا الْعَالِيُونَ<sup>۷۹</sup>

Zerkeşi'nin İzzüddin'den naklettiği görüşe göre, en güzeli “ileykumâ”da durmaktır. Çünkü bu durumda, galip gelmenin “ayetlere” izafe edilmesi, öncesine (felâ yesilûne) izafe edilmesinden daha evladır. Çünkü *ayet*lerden kasıt, asa ve onun özellikleridir. Bu asayla sihirbazlara galip gelmiş ve Firavun da onlara mani olamamıştı.

Eşmûnî şöyle der: Kıraat bakımından meşhur ve de Arapça bakımından da en sahih olan بِأَيَاتِنَا kelimesinin يَصِلُونَ kelimesine taalluk etmesidir. Zira بِأَيَاتِنَا kelimesinin الْعَالِيُونَ'a taalluk etmesi kabul edilemez. Böyle olursa mütelâzim (birbirine bağlı) iki ögenin arası ayrılmış olur ve bu da dil bilimciler tarafından kabul edilmemektedir. Çünkü mütelâzim öğeler bir bütündür.<sup>80</sup>

Ebû Hayyan, “ileykumâ”da vakfı caiz görür. Bu durumda بِأَيَاتِنَا kelimesinden ibtida edilir ve “bâ” farfî kasem ifade eder. Yani “ayetlerimiz hakkı için!”. Bu durumda cevap mahzup olup takdiri, “لتغلبن” şeklindedir. Bazıları da aynı yerde (ileykumâ) vakfedip, بِأَيَاتِنَا kelimesinden başlarlar fakat harf-i cer olan “bâ” için mahzup bir “إِذْهَبَا” (Sen ve Harun *gidin*) fiili takdir ederler.<sup>81</sup>

۱۰. يَا نِسَاءَ النَّبِيِّ لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِّنَ النِّسَاءِ ﴿vakf 1﴾ إِنْ اتَّقَيْتُنَّ ﴿vakf 2﴾ فَلَا تَخْضَعْنَ

بِالْقَوْلِ<sup>۸۲</sup>

Müfessirlerin kahir ekseriyeti “ini't-tekaytünne” de vakfetmeyi tercih etmiştir. Onlar şöyle der: Ey peygamber hanımları siz, diğer hanımlardan daha faziletli ve daha şereflişiniz. *Eğer Allah'a karşı gelmekten sakınırsanız* sizden biriniz herhangi bir kadın gibi değildir. İbn Abbas da şöyle demiştir: Takva şartının zikredilmesi, üstün-

<sup>79</sup> Kasas 28/35.

<sup>80</sup> bk. Eşmûnî, *Menâru'l-hüdâ*, 185.

<sup>81</sup> Zerkeşi, *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'an*, mhk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Kahire: Dâru't-Turâs, 1984, I, 346.

<sup>82</sup> Ahzab 33/32.

lüklerinin takvayla olacağını beyan içindir; Resûlullah'a (s) yakın olmalarıyla değil.<sup>83</sup>

۱۱. فَشُدُّوا الْوَثَاقَ فَأَمَّا مَنَّا بَعْدُ وَإِنَّمَا فِدَاءٌ حَتَّى تَضَعَ الْحَرْبُ أَوْزَارَهَا ﴿vakf 1﴾ ذَلِكَ

﴿vakf 2﴾ وَلَوْ يَشَاءُ اللَّهُ لَانتَصَرَ مِنْهُمْ<sup>84</sup>

Müfessirlerin büyük bir çoğunluğu öncesiyle alakalı olması sebebiyle ذَلِكْ kelimesinde vakfetmeyi tercih etmişlerdir. Çünkü bu durumda o, şöyle bir mananın izahı/beyanı durumundadır: “İnkar edenlerle karşılaşmış mağlup ettiğinizde yakaladığınız kişileri esir ediniz; ondan sonra lütfedip karşılıksız serbest bırakmak veya fidye alarak salvermek arasında seçim size aittir. “ذَلِكَ” Yaptığımız ve söylediğimiz gibi durum/emir budur.” ذَلِكْ üzerinde vakfettiğimizde, kelime ya mahzup bir haberin mübtedası ya da mahzup bir mübtedanın haberi olur. ذَلِكْ كَذَلِكَ (bu böyledir) gibi. وَلَوْ يَشَاءُ اللَّهُ ifadesinden de devam edilir.

Bazıları “evzârehâ” üzerinde vakfetmeyi tercih eder. Böylece ayetin farklı bir şekilde tevil edilebileceğini görmezden gelmezler. Mana, “-Kafirlerden öc almaya ve kudretiyle onları helak etmeye kadir olmakla birlikte- bu, Allah'ın imanınızı ve sebatınızı denemek için sizi kafirlerle savaşmanız hususunda mükellef tuttuğu şeydir.” şeklinde olur.<sup>85</sup>

### Kur'an'ı Anlamada Vakfın Rolü

Kur'an'daki vakf yerlerine riayetin ayeti düşünmeye ve manasını anlamaya yardımcı unsurların başında geldiği hususunda Kurrâ ve müfessirler arasında ihtilaf yoktur. Bu durum Kur'an ayetlerinin nazmındaki eşsiz üslubun bir sonucudur. Kur'an'da farklı manalar içeren birleşik cümleli [ayete'l-kürsî gibi] uzun ayetler olduğu gibi, sıralı bağlı cümleli [Müddessir sûresinin ayetleri gibi] kısa ayetler de

<sup>83</sup> bk. Kurtûbî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, mhk. Abdullah b. Abdülmühsin et-Türkî, Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2006, XVII, 136-137; Ebû'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr fi İlmi't-tefsîr*, nşr. Züheyr eş-Şavîş, Beyrut: el-Mektebül-İslâmî, 1984, VI, 378.

<sup>84</sup> Muhamed 47/4.

<sup>85</sup> bk. İbn Kesir, *Tefsîrül-Kur'âni'l-Azîm*, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1969, IV, 173-174; Eşmûnî, *Menâru'l-hüdâ*, 230.

vardır. Kur'an metnini görünenle (lafza göre) okuyan kimse, uzun ayetlerde mananın iç içeliği, kısa ayetlerde de fasılaların (ayet sonlarının) araya girmesi sebebiyle, nasstan murad edileni doğru anlayamaz. Kur'an nassına hizmet etmek, yanlış anlamayı gidermek ve de mana farklılıklarının arasını ayırmak için kıraat âlimlerinin vakfları tespit etme yolundaki çabaları artmıştır. Bu çabanın bir ürünü olarak muhtelif kıraatlerde farklılıkların ortaya çıkması gibi, vakf yerleri de çeşitlilik göstermektedir.

Kur'an ayetlerinden aşağıda sunacağımız örnekler bu hakikati destekler niteliktedir. Bu durum ayetlerin doğru düşünülmesi ve manalarının doğru anlaşılmasında vakfların yüklendiği görevin önemine de şahitlik eder.

### 1. Yanlış Anlamı Engelleyen Vakf

<sup>86</sup> يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ / يُخَادِعُونَ اللَّهَ ifadesi nefy siyakına dahil olur ki bu durumda ayet yanlış anlaşılır. Oysa “aldatma” vasfı, mü'minlerden nefyedilmiştir. Mü'minle aldatma eylemi bir arada bulunamaz. İman, onların “aldatma” eyleminden uzak olduklarının takriridir. Ayette kastedilen mana, iman yokluğunun ardından aldatmanın ortaya çıkmasıdır. Bu sebeple بِمُؤْمِنِينَ ifadesi üzerinde vakfedilmesi gerekir.<sup>87</sup>

<sup>88</sup> وَلَدٌّ سُبْحَانَهُ أَنْ يَكُونَ لَهُ وَلَدٌ/لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ ayetinde وَلَدٌّ kelimesinde vakfedilmemesi halinde sonra gelen cümle وَلَدٌّ'ın sıfatı olur. Bu takdirde nefyedilen, “göklerde ve yerdeki her şeyin kendisine ait olduğu bir çocuk” olur. Oysa maksat mutlak manada çocuğun nefyidir. Bu sebeple وَلَدٌ kelimesi üzerinde vakfetmek gerekmektedir.<sup>89</sup>

<sup>90</sup> قَالَ لَا تَثْرِبَ عَلَيْكُمُ الْيَوْمَ يَعْفِرُ اللَّهُ لَكُمْ ayeti hakkında bazı müfesirler şunları söylemektedir: “Nazmın iç içeliği, الْيَوْمَ zaman zarfının تَثْرِبَ keli-

<sup>86</sup> Bakara 2/8-9. “Hâlbuki onlar mü'min değillerdir. Allah'ı ve iman edenleri aldatırlar...”

<sup>87</sup> Suyûtî, *İtkân*, I, 234.

<sup>88</sup> Nisâ 5/171.

<sup>89</sup> Suyûtî, *İtkân*, I, 234.

<sup>90</sup> Yûsuf 12/92.

mesine ait olduğunu vehmettirebilir. Oysa öyle değildir. Çünkü “*yevm*” kelimesi “*tesrīb*”e ait olsaydı “*lā*”nın ismi, zarfın amili olur ve bu durumda şebih bi'l-muzāf olarak kelime, mansūb ve tenvinli (يَوْمًا) şeklinde) olması gerekirdi. Kıraat böyle olmadığına göre, zaman zarfının kendisinden sonra gelen يَغْفِرُ kelimesine ait olması gerekir. Böylece عَلَيْكُمْ kelimesinde vakfetmek lazım gelir.”<sup>91</sup>

Fakat bu görüş, müfessirlerin çoğunluğu tarafından kabul görmüş değildir. Mesela Ebū Hayyan şöyle der: “*Yevm* zarfının يَغْفِرُ fiiline taalluk etmesine gelecek olursak bu kabul edilebilir bir durumdur. Zira bazı kurrā عَلَيْكُمْ üzerinde vakfedip sonrasında devam etmiştir. İbn Atiyye ise “*yevm*” kelimesinde vakfı tercih etmiştir.” Daha sonra Ebū Hayyan, *yevm*'in “*tesrīb*”e taalluk etmesindeki problemi gideren, dil bilginlerinin görüşlerini zikretmiştir: “Hüfî, عَلَيْكُمْ kelimesinin *tesrībe*'nin sıfatı olmasını, *yevm* kelimesinin de haber olmasını uygun görmüştür. Bu güzel bir çözümdür. Fakat “Burada haber mahzuftur, takdiri de لا تثريب يثرب عليكم اليوم şeklinde olur” denilseydi daha kuvvetli bir çözüm olurdu. Çünkü لا'nın haberi bilinen bir şeyse –Benū Temīm'e göre hazfi vacip olsa da– Hicazlılara göre de çoğunlukla hazfedilir.”<sup>92</sup>

<sup>93</sup> أَلَنْ خَفَّفَ اللَّهُ عَنْكُمْ / وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا ayetinde ifadelerin peş peşe gelmesi “şimdi”(الآن) zarfının “*tahfīf*” ve “*ilm*” fiillerinin her ikisi için de geçerli olduğunu vehmettirebilir. Böyle olursa insanların haberdar olduğu gibi Allah da ancak bir şey meydana geldiğinde haberdar

<sup>91</sup> Eşmūnî, *Menāru'l-hüdā*, 123. Mana şöyle olur: “Sizi kınamak yok. Bugün Allah sizi bağışlar. O merhametlilerin merhametlisidir!” dedi.

<sup>92</sup> Ebū Hayyan Endelūsi, *Tefsirü'l-bahru'l-muhīt*, mhk. Adil Ahmed, Ali Muhammed, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1993, V, 338-339; Mekki b. Ebi Talib, *Müşkilü i'rābi'l-Kur'an I-II*, mhk. Yasin Muhammed es-Sevva, Dāru'l-Mü'min, Dimeşk ty, I, 438.

<sup>93</sup> Enfal 8/66.

olur anlamına gelir.\* Bu, İbn Ravendî'nin ortaya koyduğu bir düşünceci. Ebu'l-Hüseyin el-Hayyât bu düşünceyi reddetmiş ve şöyle demiştir: Ayetteki “şimdi” zarfı sadece “tahfif”le alakalıdır. “Zafiyetin bilinmesi” ise önceye ait bir şeydir. Bunun benzeri şu ifadedir: “Bu gün falancaya gideceğim ve biliyorum ki bana hakkımı vermeyecek.” Gitme eylemi bu gün gerçekleşmiş ve fakat onun hakkı ödemeyeceğinin bilgisi ise önceye aittir. “Bana hakkımı vermeyeceğini bildiğim halde bugün ona gideceğim” demek gibidir.<sup>94</sup>

وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْضُوا مِنَ الصَّلَاةِ / إِنْ خِفْتُمْ أَنْ يُفْتِنَكُمْ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنَّ الْكَافِرِينَ كَانُوا لَكُمْ عَدُوًّا مُبِينًا / وَإِذَا كُنْتُمْ فِيهِمْ فَأَقَمْتَ لَهُمُ الصَّلَاةَ<sup>95</sup>

Bu ayetle ilgili olarak müfessirler, korkunun yolcu kimsenin namazını kısaltmasında bir şart olmayacağına icmâ etmişlerdir. Ancak ayette zikredilen korku şartının vecihleri (irab çözümleri) hususunda ihtilaf etmişlerdir. Bu ayetin sebep-i nüzûlü, “mine’s-salâh” üzerinde vakfetmekle, vakfın öncesinin sonrasından ayrı olduğunu açıklar denilmektedir. Bu nedenle ayetin nazmındaki iç içelik, مَنْ الصَّلَاةِ üzerinde vakfetmekle çözülmüş olur. İbn Cerir et-Taberî (ö. 310/923), Hz. Ali'den (ra) şöyle bir hadis rivayet eder: “Necâr oğullarından bir grup Resulullah'a (s) “Ey Allah'ın Resûlü biz seyahat eden bir kavimiz. Seferdeyken nasıl namaz kılalım?” diye sordu. Nisâ 101. ayetin وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْضُوا مِنَ الصَّلَاةِ kısmı nazil oldu. Bundan bir yıl sonra Peygamber (s) gazvedeyken öğle namazını kıldığı esnada müşrikler, Muhammed ve arkadaşlarını arkalarından gafil avlayabiliriz. Neden saldırmıyoruz? Onlardan biri, “Bu namazlarının ardından benzer bir namaz daha var, o zaman da saldırmayabiliriz” dedi. Allah da öğle ve ikindi namazı arasında ayetin

\* Anlam, “Şimdi Allah sizden (yükü) hafifletti ve şimdi sizde zaaf bulunduğunu bildi” şeklinde olur.

<sup>94</sup> Yakût, *age*, s. 196. Bu durumda anlam, “Allah sizde zaaf bulunduğunu (zaten) bildiği için, şimdi sizden yükü hafifletti.” şeklinde olur.

<sup>95</sup> Nisâ 4/101-102. Yeryüzünde sefere çıktığınız zaman inkar edenlerin size bir kötülük yapmalarından korkarsanız, namazı kısaltmanızdan ötürü size bir günah yoktur. Muhakkak ki kafirler sizin açık düşmanınızdır.

devamı olan <sup>96</sup> *إِنْ خِفْتُمْ أَنْ يُفْتِنَكُمْ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنَّ الْكَافِرِينَ كَانُوا لَكُمْ عَدُوًّا مُّبِينًا* ve sonrasındaki korku namazı ayetini indirdi.” İbn Cerir: “Korku namazı ayetinin (Nisâ 4/102) başındaki إِذَا edatı olmamış olsaydı bu güzel bir te’vil olurdu” der.<sup>97</sup>

İbnü'l-Feres (ö.597) de, إِذَا'nın başındaki *vâv*'ın zaid kabul edilmesi durumunda bu tevil geçerli olur, demektedir. Suyûti'nin de dediği gibi bu şartın şarta arz edilmesi\* şeklinde bir ifadedir. Bu görüşlerin en güzel olanı ise –“*izâ*”nın zaid olduğunu söyleyenlerin görüşlerine istinaden- zaid olduğunu söylemektir.<sup>98</sup>

Bu konuda Eşmûnî de korku namazıyla ilgili ayetin başının *وَإِنْ* şeklinde başladığını ve fakat “*vâv*” harfinin muzmar/gizli olduğunu söyler.<sup>99</sup> Şu ayette de bunun örneği vardır: *وَكَأَيُّنَ مِنْ نَبِيِّ قُتِلَ مَعَهُ* <sup>100</sup> *رَبِّيُونَ كَثِيرٌ* Ayet “*kutile*” meçhul fiiliyle okunmakta ve de öldürülenin sadece peygamber olduğu kastedilmektedir.\* Uhud gazvesinde “*إِنَّ*” *محمد قد قُتِلَ* cümlesiyle sadece Hz. Peygamberin öldürüldüğünün kastedilmesi gibi. Ayette *وَمَعَهُ رَبِّيُونَ* (yanında rabbâniler olduğu halde) olması gereken yerde “*vâv*” gizlenmiştir. *جئتُ معَ زيدٍ* cümlesinin *جئتُ* *ومعِي زيدٌ* olması gibi.<sup>101</sup>

Ayetteki ... *إِنْ خِفْتُمْ* ... kısmıyla ilgili olarak yine şöyle denilmiştir: Bir vakianın tespitinden ibarettir. Çünkü Müslümanların yolculukları,

<sup>96</sup> Nisâ 4/101.

<sup>97</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'an*, mhk. Mahmud Muhammed Şakir, Kahire: Mektebe İbn Teymiyye, ts., IX, 126-127.

\* Şartın şarta arz edilmesine örnek olarak şöyle bir cümle verilebilir: “Ali bana gelirse –ve yanında da Ahmet olursa- ona ikramda edeceğim.” Böylece ayetlerde birinci şart *إِنْ خِفْتُمْ*; ikinci şart *وَإِذَا كُنْتُمْ* ifadeleri olur.

<sup>98</sup> Suyûti, *İtkân*, I, 253-254.

<sup>99</sup> Eşmûnî, *Menâru'l-hüdâ*, 65. İsti'nafiye vavı olur.

<sup>100</sup> Âl-i İmrân 3/146.

\* Beraberinde pek çok rabbânî olduğu halde, nice peygamber öldürüldü.

<sup>101</sup> Eşmûnî, *Menâru'l-hüdâ*, 55.

müşriklerin çokluğu sebebiyle düşman korkusundan emin değildi. Ya'la b. Ümeyye'nin şu hadisi bu görüşü desteklemektedir: Ömer'e (r.a.): İnsanların emniyet içindeyken namazı kısaltmalarına şaşıtm, Allah ise "eğer korkarsanız" demiştir, dedim. Ömer de: Ben de senin gibi şaşırmıştım ve bunu Resulullah (s)'a söyledim; o (s) da: *Bu Allah'ın size bir sadakasıdır, ikramını kabul ediniz*, dedi.<sup>102</sup> Buna göre الَّذِينَ كَفَرُوا üzerinde vakfedilmesinde problem yoktur.

<sup>103</sup> وَهُوَ اللَّهُ / فِي السَّمَوَاتِ وَفِي الْأَرْضِ يَعْلَمُ سِرَّكُمْ وَجَهْرَكُمْ وَيَعْلَمُ مَا تَكْسِبُونَ ayetindeki vakf yeri konusunda bazı müfessirler "göklerde ve yerde" ifadesinin ismi celâlin zarfı olduğunu vehmettirmemesi için اللَّهُ lafzı üzerinde vakfedilmesi görüşündedir. Çünkü zarf kendisinden sonraki يَعْلَمُ fiiline bağlıdır. Bu durumda anlam: "O, göklerde ve yerde sizin gizliliğinizi, açığınızı bilir" şeklinde olur. Ayette takdim-te'hir vardır. Bunun bir benzeri de şu ayettir: <sup>104</sup> الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَىٰ عَبْدِهِ الْكِتَابَ وَلَمْ يَجْعَلْ لَهُ عِوَجًا Bu ayet (kuluna kitabını dosdoğru bir şekilde indiren ve onda hiç bir eğrilik yapmayan...) takdirindedir. Bu, İbn Abbas'ın (r.a.) görüşüdür.<sup>105</sup>

## 2. Farklı Manaları Ayırmak İçin Vakf

<sup>106</sup> وَلَدًا وَقَالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَدًا / سُبْحَانَهُ بَلْ لَّهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ ayetinde vakfetmek, Yahudi ve Hıristiyanların "Allah, çocuk edindi" sözüyle, Allah'ın, nispet ettikleri çocuktan tenzih için söylediği سُبْحَانَهُ kavlini ayırır.

<sup>107</sup> وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا / بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ Ayetinde وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا ifadesinde vakfetmek, Yahudilerin "Allah'ın eli bağlıdır" şek-

<sup>102</sup> Müslim, Salatü'l-müsâfirin, hadis no, 4; Ahmed, *Müsned*, I/175; bk. İbn Kesir, *age*, I, 544.

<sup>103</sup> En'am 6/3.

<sup>104</sup> Kehf 18/1-2.

<sup>105</sup> Eşmûni, *Menâru'l-hüdâ*, 79; el-Burhân, I, 347.

<sup>106</sup> Bakara 2/116

<sup>107</sup> Maide 5/64.



lindeki ifadeleriyle, Allah'ın onlara verdiği “*Hayır, Allah'ın iki eli de açıktır*” cevabının arasını ayırır.

قَالَ الْمَلَأُ مِنْ قَوْمِ فِرْعَوْنَ إِنَّ هَذَا لَسَاحِرٌ عَلِيمٌ ﴿١٠٩﴾ يُرِيدُ أَنْ يُخْرِجَكُمْ مِنْ أَرْضِكُمْ / فَمَاذَا تَأْمُرُونَ<sup>108</sup> Müfessirlerin çoğunluğu, kavmin ileri gelenlerinin (mele) sözleriyle firavunun “فَمَاذَا تَأْمُرُونَ” ifadelerini birbirinden ayırmak için, *أَرْضِكُمْ* üzerinde vakfetmiştir. Bir sonraki ayette yer alan cevap mahiyetindeki *قَالُوا أَرْجِهْ وَأَخَاهُ* ifadeleri bunu desteklemektedir.

... فَلَمَّا آتَوْهُ مُؤْتَقَهُمْ قَالَ / اللَّهُ عَلَى مَا نَقُولُ وَكِيلٌ<sup>109</sup> Muhakkik alimlerin çoğunluğu ayetteki iki cümle arasını ayırmak için *قَالَ* kelimesinde vakfedilmesi görüşündedir. Birinci cümle: *قَالَ هُوَ* o, yani Yakub (s) dedi; ikincisi ise *اللَّهُ عَلَى مَا نَقُولُ* mahallindeki mübteda ve haberden oluşan *اللَّهُ عَلَى مَا نَقُولُ وَكِيلٌ* “Söylediğimize Allah, vekildir.” cümlesidir. Burada *قَالَ*'nın öznesi *Allah* değildir. Burada vakfın yapılması durumunda *kavl* (*قَالَ*) ile *söylenilen söz* (*مَقُولُ الْقَوْلِ*) arası da ayrılmış olur ki, kurrâya göre böyle bir vakf da hoş değildir. Secâvendî, bu gibi yerlerde vakfedilmemesi ve Allah lafzının mübteda olduğuna ses kuvvetiyle vurgu yapılması görüşündedir.<sup>110</sup>

وَلَقَدْ نَعَلِمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ / لِسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَبِي وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ<sup>111</sup> Müfessirlerin çoğu, iki cümle arasını ayırmak için *بَشَرٌ* kelimesi üzerinde vakfedilmesi görüşündedir. Birincisi Kureyşlilerin sözü: “*Kur'an'ı ona bir insan öğretiyor.*” İkincisi, Allah'ın onlara cevabı: “*İmâ ettikleri kimsenin dili yabancıdır. Bu Kur'an ise gayet açık bir*

<sup>108</sup> A'raf 7/109-110. Firavun kavminden ileri gelen bir topluluk, “Bu, çok bilgili bir büyüçüdür! Sizi yurdunuzdan çıkarmak istiyor.” dedi. Firavun da: “Ne buyurursunuz?” (dedi.) “Onu ve kardeşini beklet...” dediler.

<sup>109</sup> Yûsuf 12/66.

<sup>110</sup> Eşmûnî, *Menâru'l-hüdâ*, 122.

<sup>111</sup> Nahl 16/103.

*Arapça'dır.*" Nitekim Zemahşerî, ikinci kısım için "irabdan mahalli olmayan başlangıç (müste'nife) cümlesidir" der.<sup>112</sup>

Bazı dilciler de ikinci cümlenin hal cümlesi olduğu görüşündedir. Bu durumda mana: "İma ettikleri kişinin dili yabancı, Kur'an'ın da Arapça olduğunu bildikleri halde Kur'an'ı ona bir insan öğretiyor dediklerini biliyoruz." şeklinde olur. Ayet onların iddialarını reddeder.<sup>113</sup> Mana ve eda bakımından ilk görüş daha güzeldir.

<sup>114</sup> وَوَهَبْنَا لَهُ إِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ نَافِلَةً وَكُلًّا جَعَلْنَا صَالِحِينَ Nâfi, إِسْحَاقَ kelimesinde vakfeder. نَافِلَةً kelimesi "gereksiz" değil; "ziyade" anlamındadır. Bu ifadeyle sadece Yakub (s) kastedilmiştir. Sanki İbrahim (s) bir evlat istemiş de Allah iki tane vermiş demektir. İbn Abbas, Katade, İbn Zeyd ve Ferrâ bu görüştedir. İbnü'l-Enbarî de bu görüşü beğenmiştir. Zemahşerî bu görüşe meyletmiş ve fakat "nâfile"yi torun addetmiştir. Durum bu şekilde olursa cümle cümleye atfedilmiş olur.

"Nâfile" ifadesini "hediye, atıye" anlamında alan kimse vakfetmeden okuyabilir. Böylece "İshak ve Yakub hediye olarak bağışlanmış" anlamına gelir ki tekil isim benzerine atfedilmiş olur. Mücahit ve Atâ bu görüştedir.<sup>115</sup>

فَدَكَانَتْ آيَاتِي تُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ فَكُنتُمْ عَلَىٰ أَعْقَابِكُمْ تُنكِرُونَ ﴿٦٦﴾ مُسْتَكْبِرِينَ / بِهِ سَامِرًا  
<sup>116</sup> مُفَسِّرِينَ تَهْجُرُونَ Müfessirler 'deki zamirin, mananın açık ve anlaşılır olması sebebiyle kinaye yollu ya "beyt-i atik"e ya da önceden zikredilen "ayât" sebebiyle "Kur'an"a raci olduğunu belirtmişlerdir. Fakat harf-i cer olan "ba"nın taalluk ettiği kelimeye ise ihtilaf etmişlerdir. Bazıları zamirin Kâbe'ye, cer harfinin de مُسْتَكْبِرِينَ kelimesine ait olduğu görüşündedir. Böylece mana şöyledir: Diğer insanlar vatanlarında korku içinde yaşarken siz, Kâbe'yle güvende olduğunuz için büyüklük taslıyor ve övünüyorsunuz. İbn Abbas ve diğerlerinin görü-

<sup>112</sup> Zemahşerî, *Keşşâf*, III, 474.

<sup>113</sup> Ebû Hayyan, *Bahru'l-muhît*, V, 519.

<sup>114</sup> Enbiya 21/72.

<sup>115</sup> İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, V, 36; İbnü'l-Enbarî, *İzâh*, II, 776; Eşmûnî, *Menâru'l-hüdâ*, 159; Zemahşerî, *Keşşâf*, IV, 156.

<sup>116</sup> Mu'minûn 23/66-67.

şü budur. Zeccâc'a (ö. 311) göre ise zamir Kur'an'a, cer harfi مُسْتَكْبِرِينَ'e aittir. Mana, "Kur'an'ın size tilavet edilmesi kibrinizi ortaya çıkardı" şeklinde olur. Her iki tevilde de تَنَكَّبُونَ kelimesinde vakfedilir; مُسْتَكْبِرِينَ kelimesinde değil.

Kurtübî, İbn Kesîr ve Nesefî ise "bâ" harfi cerrinin مُسْتَكْبِرِينَ kelimesine bağlanmasının uzak ve muğlâk bir ifade olduğunu söyler. Zamir ister Kâbe'ye ister Kur'an'a ait olsun, به kendisinden sonraki سَامِرًا تَهْجُرُونَ cümlesinin bir ögesidir. Zamir, Kâbe'ye işaret ederse, "Kâbe'de (Dârü'n-Nedve'de) gece sohbeti yapıyor ve batılla meşgul oluyordunuz. Toplantılarınızda Allah'ın kitabı ve peygamberi hakkında saçmalıyordunuz." şeklinde bir anlam oluşur. Zamir Kur'an'a dönerse, "Kur'an hakkında gece sohbetleri yapıyor –sohbetinizin konusu (gündem) Kur'an oluyor- ve o bir sihirdir, şüirdir veya kâhin sözüdür şeklinde batıl sözlerle niteleyerek saçmalyorsunuz." anlamı ortaya çıkar.<sup>117</sup> Bu anlamlar için مُسْتَكْبِرِينَ kelimesinde vakfedilip sonrasında devam edilir.

Müfessirlerin لَقَدْ أَضَلَّنِي عَنِ الذِّكْرِ بَعْدَ إِذْ جَاءَنِي / وَكَانَ الشَّيْطَانُ لِلْإِنْسَانِ خَذُولًا<sup>118</sup> çoğunluğu, Allah'ın ... وَكَانَ الشَّيْطَانُ... sözüyle, zalimin mazeret beyan eden ifadelerini ayırmak için جَاءَنِي kelimesi üzerinde vakfedilmesi görüşündedir.

Eşmüni, Furkan 27. ayetteki "yâ leyteni" ifadesinden 29. Ayetin sonuna kadar vaslederek okumanın uygun olacağını zikretmiştir. Fakat zalimin kınama ve ayıplama nevinden sözleriyle Allah'ın "şeytan insanı ayarttıktan sonra yüzüstü bırakır" sözünün ayrı olması (birinci görüş) daha uygundur.

Ferrâ, قَالَ إِنَّ الْمُلُوكَ إِذَا دَخَلُوا قَرْيَةً أَفْسَدُوهَا وَجَعَلُوا أَعْرَآةَ أَهْلِهَا آذِنَةً / وَكَذَلِكَ يَفْعَلُونَ<sup>119</sup> Zeccâc ve müfessirlerin pek çoğu Allah'ın وَكَذَلِكَ يَفْعَلُونَ sözüyle, önce-

<sup>117</sup> bk. İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, V, 482; İbnü'l-Enbarî, *İzâh*, II, 792; İbn Kesîr, *age*, III, 249.

<sup>118</sup> Furkân 25/29.

<sup>119</sup> Neml 27/34.

sindeki Sebe Melikesi'nin ifadesini birbirinden ayırmak için, اَذَلَّةٌ kelimesinde vakfedilmesi görüşündedirler. Maverdî ise ayetin tamamının Belkıs'ın sözü olduğu düşüncesiyle vakf yapmaz.<sup>120</sup>

<sup>121</sup> مُفَسِّرِينَ لَوْ طُ مَفَسِّرِينَ فَاَمَّنْ لَهُ لَوْ طُ / وَقَالَ اِنِّي مُهَاجِرٌ اِلَى رَبِّي kelimesinde vakfedilmesi hususunda icma etmişlerdir. Ayetteki ilk kısım Lût'un (s) İbrahim'e (s) iman ettiğinden; ikinci kısım da İbrahim (s)'in "Rabbimin rızasına veya emrettiği yere göç edeceğim" kavlinden oluşmaktadır.

<sup>122</sup> مُفَسِّرِينَ قَالُوا يَا وَيْلَنَا مَنْ بَعَثَنَا مِنْ مَرْقَدِنَا / هَذَا مَا وَعَدَ الرَّحْمَنُ وَصَدَقَ الْمُرْسَلُونَ kelimesinde vakfedilmesi görüşündedir. Ayet kâfirlerin yattıkları yerden yaratılmaları esnasında söyledikleriyle, melek veya mü'minlerin onlara verdikleri cevaptan oluşmaktadır. (Kâfirler) Dediler: "Vah bize, bizi yattığımız yerden kim kaldırdı?" (Melekler/Mü'minler): "öldükten sonra sizi dirilten Rahman'ın vaat ettiği şey budur. Demek peygamberler, Allah'tan verdikleri haber konusunda doğru söylemişler!"

İbnü'l-Enbârî, هَذَا üzerinde vakfin cevazına dair bir görüş zikreder. Bu durumda مَا وَعَدَ الرَّحْمَنُ ifadesinden ibtida yapılı ki "diriltilmemiş Rahman'ın va'didir" anlamındadır. Bu görüş dikkate alınmayan zorlama bir yorumdur.<sup>123</sup>

...وَإِنْ تَطَاهَرَا عَلَيْهِ فَإِنَّ اللَّهَ هُوَ مَوْلَاهُ / وَجَنُرَيْلُ وَصَالِحُ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمَلَائِكَةُ بَعْدَ ذَلِكَ ظَهِيرٌ<sup>124</sup> Ayetinde vakfin yapılacağı yer konusunda alimler ihtilaf etmiştir. Nâfi ve Yakub مَوْلَاهُ kelimesi üzerinde vakfetmiş ve sadece Allah Teâlâ'nın Hz. Peygamberin yardımcısı olduğunu kastetmişlerdir. نِعْمَ

<sup>125</sup> الْمَوْلَى وَنِعْمَ النَّصِيرُ (O, ne güzel mevlâdır ve ne güzel yardımcısı) ayetinde olduğu gibi. Vakftan sonra yeni bir mana için başlangıç (is-

<sup>120</sup> İbnü'l-Cevzî, *Zādü'l-mesîr*, VI, 169; İbnü'l-Enbârî, *İzâh*, II,817.

<sup>121</sup> Ankebût 29/26

<sup>122</sup> Yâsin 36/52.

<sup>123</sup> İbn Kesir, *age*, III, 574; *İzâh*, II,854.

<sup>124</sup> Tahrim 66/4.

<sup>125</sup>Enfal 8/40.

ti'nâf) cümlesi gelmekte, Cibrîl ve sonrasındakiler mübteda, ظَهَرَ ise haber olmaktadır.

Diğerleri ذَالِحُ الْمُؤْمِنِينَ ifadesinde vakfı tercih etmiş, böylece Cibrîl ve salih mü'minleri lafza-i Celal üzerine atfetmişlerdir. Allah onun yardımcısıdır. Aynı şekilde Cebrail ve salih mü'minler de yardım ve destekte onun yanındadır anlamı oluşur. Sonrasında "bunlardan sonra melekler de ona arka çıkarlar" istinaf cümlesi gelir.<sup>126</sup>

<sup>127</sup>ءَأَنْتُمْ أَشَدُّ خَلْقًا أَمِ السَّمَاءُ / بَيْنَهُمَا Bazı müfessirler ayetteki iki durumu/konuyu birbirinden ayırmak için السَّمَاءُ kelimesinde vakfedilmesi görüşündedir. Birincisi, müşrikleri azarlama ve itap kastıyla onlara yöneltilen soru ki "Size göre ölümünüzden sonra tekrar yaratılmanız mı daha zor yoksa göğü yaratmak mı?"; cevap: her ikisi de Allah'ın kudretine göre aynıdır. İkincisi, göğün durumunu izah sadedindedir ki "onu Allah kurmuştur. Onu yükseltmiş ve ona düzen ve ahenk vermiştir." kısmıdır.<sup>128</sup>

### 3. Vakf ve Mana Çeşitliliği

<sup>129</sup>لَيْسُوا سَوَاءً مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ أُمَّةٌ قَائِمَةٌ يَتْلُونَ آيَاتِ اللَّهِ آنَاءَ اللَّيْلِ وَهُمْ يَسْجُدُونَ ayetinde سَوَاءً kelimesinde vakfetmek caizdir. Vakf yapıldığında mana şöyle olur: "Ehl-i kitaptan iman edenlerle fasıklar bir değildir." Bu iki grubun 110. ayette konu edilmişti: "Kitap ehli de iman etseydi elbette kendileri için hayırlı olurdu. Onlardan iman edenler de var. Ama pek çoğu fasık kimselerdir."<sup>130</sup> Vakfın sonrası söz başı (isti'nâf) olur ki أُمَّةٌ قَائِمَةٌ mübteda, مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ ise mukaddem haberdir. "Kitap ehlinden gece saatlerinde ayakta duran, secdeye kapanarak Allah'ın ayetlerini okuyan bir topluluk da vardır." anlamındadır.

"sevâen" kelimesinde vakf yapmadan, ayeti vasl ile okumak da caizdir. Ayet sonunda durulduğunda, أُمَّةٌ "leyse"nin ismi, سَوَاءً ise

<sup>126</sup> Eşmûnî, Menâru'l-hüdâ, 252; İbnü'l-Cevzî, Zâdü'l-mesîr, VIII, 310.

<sup>127</sup> Naziat 79/27.

<sup>128</sup> bk. İbnü'l-Cevzî, Zâdü'l-mesîr, IX, 22; İbnü'l-Enbarî, İzâh, 2/965.

<sup>129</sup> Âl-i İmran 3/113.

<sup>130</sup> Al-i İmran 3/110.

haberidir. Bu durumda diğerk bir mana ortaya çıkar. O da “Ehl-i kitaptan Allah’ın emrine uyan, gece namaz kılan, secde eden, Allah’ın ayetlerini okuyan toplulukla, isyan edip de sınırları çiğneyenler bir değildir.” Bir önceki ayette “*isyan etmekte ve sınırları çiğnemekte*”<sup>131</sup> olanlardan söz edildiği için bu ayette tekrar zikredilmemiştir.<sup>132</sup>

<sup>133</sup> فَاسْتَجَابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ أَنِّي لَا أُضِيعُ عَمَلَ عَامِلٍ مِّنْكُمْ مِّمَّنْ دَكَرَ أَوْ أَنْتَى بَعْضُكُمْ مِّنْ بَعْضٍ Ayetinde şu anlamlara göre بَعْضُ kelimesinde vakfedilmesi caizdir: “Erkek veya kadın olmanızdan dolayı, amellerinizi cinsiyetinize göre derecelendirerek zayi etmem.” Allah’ın, Nisâ 25. ayeti de bunun bir benzeridir: “Allah sizin imanlarınızı en iyi bilendir.”; ya da “Sizden erkek olsun veya kadın olsun kimsenin amelini zayi etmem. Çünkü siz birbirinizdensiniz.” Yani erkekler kadınlardan; kadınlar da erkeklerdendir.

Vakfı أَنْتَى kelimesinde yaparak sonrasında devam etmek de caizdir. Vakfın yer değıştirmesi, ayet için yeni bir anlam ortaya çıkarmaktadır ki o da şöyledir: (بَعْضُكُمْ مِّنْ بَعْضٍ) Hepiniz Allah’ın adaletinde eşit topluluklarsınız ve size haksızlık edilmeyeceğinden de eminsiniz.<sup>134</sup>

<sup>135</sup> قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ أَلَّا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا Ayetinde عَلَيْكُمْ üzerinde vakfedilebilir. Bu durumda Basralılara göre عَلَيْكُمْ’un bağı olduğu fiil حَرَّمَ; Küfelilere göre de أَتْلُ fiilidir. Bu aralarında bir tartışma konusudur. Mana, “Rabbinizin size haram kıldığı şeyleri okuyayım” veya “Rabbinizin haram kıldığı şeyleri size okuyayım” şeklindedir. أَلَّا تُشْرِكُوا buradaki “en” masdariye/nasibe edatı, “lâ” ise zaittir. Anlam “O’na şirk koşmanızı haram kıldı” olmaktadır.

<sup>131</sup> Al-i İmran 3/112.

<sup>132</sup> İbnü’l-Cevzî, *Zâdü’l-mesîr*, I, 441; İbnü’l-Enbarî, *İzâh*, II, 582; Eşmüni, *Menâru’l-hüdâ*, 52.

<sup>133</sup> Al-i İmran 3/195.

<sup>134</sup> İbnü’l-Enbarî, *İzâh*, II, 590.

<sup>135</sup> En’am 6/151.

Vakfi رَبُّكُمْ kelimesinde yapıp عَلَيْكُمْ'dan ibtida etmek de caizdir. Böylece yeni bir mana ortaya çıkar. O da “size gereken şirki terk etmenizdir” şeklinde sevk edici bir üslup kullanılmış olur.<sup>136</sup>

وَهَذَا كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ مُبَارَكٌ فَاتَّبِعُوهُ وَاتَّقُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ ﴿١٥٥﴾ أَنْ تَقُولُوا إِنَّمَا أَنْزَلَ الْكِتَابَ ۚ عَلَى طَائِفَتَيْنِ مِنْ قَبْلِنَا<sup>137</sup> Vakf yapmaksızın vasl ile okumak caizdir. Böyle bir okuyuşta mana: “bize bir kitap gelmedi ki ona uyalım” demenizi engellemek için söz konusu yüce vasıflarla bu Kur'an'ı indirdik. Bu mazeretinizi ortadan kaldıran kitap size gelmiştir.

فَاتَّبِعُوهُ kelimesinde vakfedip sonrasındaki وَاتَّقُوا'dan devam etmek de caizdir. Burdaki vakf yeni bir mananın ortaya çıkmasına sebep olur ki o da: “Bu (Kur'an) bizim indirdiğimiz mübarek bir kitaptır. O halde ona uyun! Kitap yalnız bizden önceki iki topluluğa (Yahudi ve Hıristiyanlara) indirildi demekten sakının ki size merhamet edilsin...” şeklindedir.<sup>138</sup>

Ayet vakıfsız الْيَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا / فَلَا يَكُنْ فِي صُدْرِكَ خَرَجٌ مِنْهُ لِتُنذِرَ بِهِ وَذَكَرَى لِلْمُؤْمِنِينَ<sup>139</sup> gibi الْيَا كِ kelimesinde vakfedip sonrasından ibtida etmek de caizdir. İlk durumda mana şöyle olur: “Ey Muhammed! Bu, Allah'ın sana kendisiyle (insanları) uyarman ve mü'minlere öğüt vermen için indirdiği bir kitaptır. Kavminin seni yalanlamasından korkarak onu tebliğ etmeden dolayı göğsün daralmasın.” Bu anlamda “inzâr” “inzâl”e taalluk eder.

الْيَا كِ kelimesinde vakfedip sonrasından ibtida da caizdir. Böylece “kitâb” kelimesi mahzûf bir mübtedanın haberi olur. هُوَ كِتَابٌ gibi. “ünzile ileyke” ise “kitâb”ın sıfatıdır. “inzâr” ise ayette nehyedilen “sıkıntının” (şüphenin) nehyine taalluk eder. Çünkü yakînî iman sahibi uyarma konusunda daha cesur ve Rabbe mütevekkildir. Mana şöyledir: “Bu, Allah'ın sana indirmiş olduğu bir kitaptır. Kendisiy-

<sup>136</sup> Eşmûni, Menâru'l-hüdâ, 87.

<sup>137</sup> En'am 6/155-156.

<sup>138</sup> bk. İbnü'l-Cevzi, Zâdü'l-mesîr, III, 155; İbnü'l-Enbarî, İzâh, II, 647.

<sup>139</sup> A'raf 7/2.

le (insanları) uyarman sebebiyle göğsünde bir sıkıntı –şüphe- olmasın. (O) mü'minlere bir öğüttür.”<sup>140</sup>

وَأذَعُوهُ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ ﴿٢٩﴾ فَرِيقًا هَدَىٰ وَفَرِيقًا حَقَّ عَلَيْهِمُ الضَّلَالَةُ<sup>141</sup>

Ayet sonunda (fasılda) vakfetmek uygun olduğu gibi الدِّينِ kelimesinde de vakfedilebilir. Fasılda vakfedilirse “başlangıcınız yerden olduğu gibi dönüşünüz de onadır” şeklinde bir anlam ortaya çıkar veya Zemahşeri'nin de dediği gibi, “başlangıçta kudretiyle sizi yarattığı gibi amellerinizin karşılığını vermek için aynı şekilde sizi yeniden yaratacak. O halde kulluğu yalnız O'na yapın. Sizler iki fırkasınız: biri hidayete erdirilmiş diğeri de saptırılmış. O dilediğini yapandır.” şeklinde anlaşılabilir.

دِّينِ Kelimesinde vakfedip فَرِيقًا هَدَىٰ وَفَرِيقًا حَقَّ عَلَيْهِمُ الضَّلَالَةُ ifadelerini تَعُودُونَ'deki zamirden hal yapılması da caizdir. Yani “bir topluluk hidayete ermiş diğeri de kendilerine sapıklık müstahak olmuş olarak O'na döneceksiniz.” Bu şekilde tefsir edilmesine Übey b. Ka'b'ın mushafındaki “تَعُودُونَ فَرِيقَيْنِ فَرِيقًا هَدَىٰ وَفَرِيقًا حَقَّ عَلَيْهِمُ الضَّلَالَةُ” ifadesidir.<sup>142</sup>

وَيَبِيْنَهُمَا حِجَابٌ وَعَلَى الْأَعْرَافِ رِجَالٌ يَعْرِفُونَ كُلًّا بِسِيمَاهُمْ وَنَادُوا أَصْحَابَ الْجَنَّةِ أَنْ سَلَامٌ وَيَبِيْنَهُمَا حِجَابٌ وَعَلَى الْأَعْرَافِ رِجَالٌ يَعْرِفُونَ كُلًّا بِسِيمَاهُمْ وَنَادُوا أَصْحَابَ الْجَنَّةِ أَنْ سَلَامٌ

143 أَيْدِيَهُمْ لَمْ يَدْخُلُوهَا وَهُمْ يَطْمَعُونَ

Ayetinde سَلَامٌ عَلَيْكُمْ ifadesinde vakfedip sonrasından başlamak caizdir. Bu durumda sanki a'raf halkının durumunu soran biri var da ona şöyle denilir: “Cennete girmeyi ummadıkları halde oraya girdiler.” Nefy edatı sonraki fiile nakledilmiş olur ki bu, konuşma esnasında kullanılan bir ifade tarzıdır. Mesela, “Abdullah'la yanında biri varken konuşmadım” ifadesi şu demektir: “Abdullah'la yalnız konuştum.”

Zemahşeri'nin görüşüne göre vakfın لَمْ يَدْخُلُوهَا ifadesine nakledilmesi de caizdir. O zaman Kur'an nassı başka bir manayı muhtemil-

<sup>140</sup> Zemahşeri, *Keşşâf*, II, 421-422.

<sup>141</sup> A'raf 7/29-30.

<sup>142</sup> Zemahşeri, *Keşşâf*, II, 437; İbnü'l-Enbarî, *İzâh*, II, 654; Eşmûnî, *Menâru'l-hüdâ*, 89.

<sup>143</sup> A'raf 7/46.



dir. Hapsedildikleri/engellendikleri için cennete girememişlerdir. وَهُمْ  
يَطْمَعُونَ : Oraya girmekten de ümitlerini kesmemişlerdir.<sup>144</sup>

Müfessirlerin وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ وَأَنْتَ فِيهِمْ وَمَا كَانَ اللَّهُ مُعَذِّبَهُمْ وَهُمْ يَسْتَغْفِرُونَ<sup>145</sup> büyük bir çoğunluğu Dahhak'ın şu görüşüne katılmaktadırlar: *لِيُعَذِّبَهُمْ*'deki "hüm" zamiri kafirlere; *مُعَذِّبَهُمْ* 'daki zamir de mü'minlere racidir. Bu görüşe göre vakf *فِيهِمْ وَأَنْتَ فِيهِمْ* üzerinde yapılır. Allah, Mekke kâfirlerine –sen onların içinde olduğun halde, sana ikram olsun diye- azab edecek değildi. Bu kâfirlerin güvencesi idi. Allah mü'minler istiğfar ederlerken de onlara azap edecek değildi. İstiğfa da mü'minlerin güvencesidir. İbn Abbas'ın dediğine göre bu güvence (istiğfar) kıyamet gününe dek devam edecektir.

Söz konusu ayet, sonuna kadar vakfsız da okunabilir. Böylece iki kelimedeki ki "hüm" zamirleri sadece kâfirlere işaret eder. Bu durumda başka bir anlam ortaya çıkar. Sünnetullahı göre peygamberin içinde bulunduğu bir kavme –hak etseler bile- Allah asla azap etmez. İşte bu sünnet gereğince Mekke ehline muamelede bulunmuştur. Yine "Allah, istiğfar ettikleri halde onlara azap edecek değildir" bölümündeki istiğfar edenler, hicretten sonra Mekke'de geriye kalan zayıf Müslümanlardır. Bu ayetin tefsiriyle alakalı Zamehşeri'nin iki görüşünden ilki budur. İkinci görüşü ise, şu anlama göre istiğfar kâfirlerden nefyedilmiştir: *Şayet onlardan iman edip istiğfar edenler olsaydı, Allah onlara azap etmezdi. Fakat onlar ne iman etti ne de istiğfar.* Böyle bir anlamın benzeri şu ayeti kerimedir: " وَمَا كَانَ رَبُّكَ "

<sup>146</sup> *لِيَهْلِكَ الْفَرَىٰ بِظُلْمٍ وَأَهْلُهَا مُصْلِحُونَ*<sup>146</sup> "Rabbin, halkları salih ve ıslah edici kimseler iken memleketleri zulmederek helak etmez."<sup>147</sup>

<sup>148</sup> *يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ حَسْبُكَ اللَّهُ وَمَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ*<sup>148</sup> ayetinde *اللَّهُ* lafzında vakfetmek caizdir. Böylece sonra gelen cümle gizli (muzmar) bir fiilin

<sup>144</sup> Zamehşeri, *Keşşâf*, II, 446; İbnü'l-Enbarî, *İzâh*, II, 655.

<sup>145</sup> Enfal 8/33.

<sup>146</sup> Hüd 11/117.

<sup>147</sup> Zamehşeri, *Keşşâf*, II, 577-578; İbnü'l-Enbarî, *İzâh*, II, 684.

<sup>148</sup> Enfal 8/64

mefulü olur. Anlam şöyledir: *Ey peygamber, Allah sana yeter ve sana tabi olan mü'minlere de.* Sicistânî'ye göre vakf sonrası cümle mübteda-haber (وَمَنْ اتَّبَعَكَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ حَسْبُهُمُ اللَّهُ) şeklinde başlangıç cümlesi (isti'na) olur.

Vakfın sadece ayet sonunda yapılması da caizdir. Bu durumda yeni bir anlam ortaya çıkar: *“Allah ve sana uyan mü'minler, sana yeter.”* Mücahid, Hasan-ı Basrî bu görüştedir. Suyûtî de bunu tercih etmiştir. Zemahşerî, her iki görüşü de Keşşâf'ında zikretmiştir.<sup>149</sup>

<sup>150</sup> اللَّهُ الَّذِي رَفَعَ السَّمَوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا<sup>150</sup> ayetinde السَّمَوَاتِ kelimesinde vakfedilmesi caizdir. Ayetin بَغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا kısmı şu anlama gelmektedir: *“Göğü direksiz görürsünüz.”* Salih'in İbn Abbas'tan naklettiği görüş, Hasan, Katade ve cumhurun görüşü budur. Taberî de bu görüşü benimsemiş ve şöyle demiştir: تَرَوْنَهَا ifadesi nefyin tekididir. Yani gördüğünüz gibi gök, direksiz yükseltilmiştir. Bu da kudrette mükemmelliğin ifadesidir. Bu manayı, vakfın عَمَدٍ kelimesinde yapıp sonrasında devam edilmesi ortaya çıkarır.

تَرَوْنَهَا kelimesinde vakf yapılması da caizdir. Böylece yeni bir anlam daha ortaya çıkar ki o da: *“Allah, gökleri direklerle yükseltendir. Ve siz bu direkleri görmezsiniz.”* Nefy manası direktten rü'yeteye intikal etmiş olur. Ata ve Dahhak'ın İbn Abbas'tan naklettikleri görüş, Mücahit ve İkrime'nin görüşleri budur. Zemahşerî'nin Übeyy b. Ka'b'ın mushafından naklettiği بَغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا\* ifadesine göre Übeyy'in görüşü de böyledir.<sup>151</sup>

قَالَ أَرَأَيْتَ إِذْ أَوَيْنَا إِلَى الصَّخْرَةِ فَإِنِّي نَسِيتُ الْحُوتَ وَمَا أَنسَانِيهِ إِلَّا الشَّيْطَانُ أَنْ أَذْكُرَهُ وَاتَّخَذَ<sup>152</sup> Ayetinde عَجَبًا kelimesinde vakfetmek caizdir. Bu

<sup>149</sup> Zemahşerî, *Keşşâf*, II, 596-597; İbnü'l-Enbarî, *İzâh*, II, 687; Eşmüni, *Menâru'l-hüdâ*, 100.

<sup>150</sup> Ra'd 13/2.

\* Bu kiraate göre “hü” zamiri göklere değil, direğe raci olur.

<sup>151</sup> bk. Zemahşerî, *Keşşâf*, III, 332; İbnü'l-Cevzi, *Zâdü'l-mesîr*, IV, 301.

<sup>152</sup> Kehf 18/63.

durumda اَتَّخَذَ fiilinin ikinci mefulü عَجَبًا kelimesi olur. Balık denizde *acaip bir şekilde* yolunu tutup gitti.

فِي الْبَحْرِ üzerinde vakfedip عَجَبًا mansub masdarını söylemek de caizdir. Böylece yeni bir mana ortaya çıkar: Allah'ın “balık denizde yolunu tutup gitmişti” sözünden sonra Hz. Musa (s), “şaşılacak şey” demişti. Yani balığın hayata dönüp denizde yüzüp gitmesine şaşır-dım. Oysa o, pişmiş ve bir kısmı da yenmişti.<sup>153</sup>

وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً كَذَلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ وَرَتَّلْنَاهُ تَرْتِيلًا<sup>154</sup> ayetinde جُمْلَةً وَاحِدَةً üzerinde vakfedilebilir. Burası müşriklerin “Kur'an ona niçin bir defada topluca değil de parça parça indi” içeriğindeki kelimelerinin sonudur. Allah'ın onların bu itirazlarına cevabı: “Biz, Kur'an'la senin kalbini pekiştirmek için böyle kısım kısım indirdik (...كَذَلِكَ)” şeklindedir.

كَذَلِكَ kelimesinde vakfederek bunu müşriklerin ifadelerine dahil etmek de caizdir. Bu durumda yeni bir anlam ortaya çıkar. Müşrikler: “Niçin Musa'ya Tevrat tek seferde topluca indirildiği gibi Kur'an da tek seferde inmedi. Böylece önceki kitaplar gibi olurdu.” dediler. Ardından onlara cevap gelir: لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ Önceki kitaplardan onu ayırdık. Kur'an'ı sana kısım kısım indirdik ki kalbin pekişsin. Onunla senin kalbini kuvvetlendirdik.<sup>155</sup>

فَانْتَقَمْنَا مِنَ الَّذِينَ أَجْرَمُوا وَكَانَ حَقًّا عَلَيْنَا نَصْرُ الْمُؤْمِنِينَ<sup>156</sup> Vakfın أَجْرَمُوا kelimesinde olması caizdir. Ardından devam edilir ve manası şöyledir: “Biz de suç işleyenlerden intikam aldık. Mü'minlere yardım etmek ise üzerimize bir haktır.”

وَكَانَ حَقًّا ifadesinde vakfedip sonrasında devam etmek de caizdir. Bu durumda şöyle bir anlam ortaya çıkar: “Biz de suç işleyenlerden intikam aldık. Ve bizim onlardan intikam almamız da hak-

<sup>153</sup> İbnü'l-Cevzi, *Zâdü'l-mesîr*, V, 166; İbnü'l-Enbarî, *İzâh*, II, 759.

<sup>154</sup> Furkan 25/32.

<sup>155</sup> bk. İbnü'l-Enbarî, *İzâh*, II, 805; Eşmûnî, *Menâru'l-hüdâ*, 174.

<sup>156</sup> Rûm 30/47.

tır/gerçektir. ( وَكَانَ انتِقَامَنَا مِنْهُمْ حَقًّا ) Düşmanlarından intikam almakla mü'minlere yardım etmek de şüphesiz bize düşer.”

Ebû Hatim, iki sebepten dolayı birinci görüşü tercih eder. Birincisi, böyle bir vakfta انتِقَامَنَا مِنْهُمْ şeklinde “*kâne*”ye isim takdir etmeğe gerek yoktur. İkincisi, mana bakımından حَقًّا kelimesinde vakfetmek intikamı gerekli kılar ve mü'minlere yardım da vacip olur. (Oysa böyle bir şeyin vacip olması söz konusu değildir.)

<sup>157</sup> اَللّٰهُ يَضَعُ الْكَلِمَ الطَّيِّبَ وَالْعَمَلُ الصَّالِحَ يَرْفَعُهُ ayetinde الطَّيِّبُ kelimesinde vakfedip sonrasında ibtida etmek caizdir. Manası: “Güzel sözler ancak O’na yükselir. Salih ameli de Allah yükseltir yani kabul eder.” Bu, Katade’nin görüşüdür.

يَرْفَعُهُ kelimesinde vakfedilmesi de caizdir. Bu şekilde yeni bir anlam ortaya çıkar: “Güzel sözler ancak O’na yükselir. Salih ameli de güzel sözler yükseltir.” Bu da İbn Abbas, Hasan, İbn Cübeyr, Mücahid ve Dahhak’ın görüşüdür. Hasan: “Güzel söz amele arz edilir. Eğer amel güzel söze uyarsa eylem kabul edilir; değilse reddedilir. (Güzel sözü salih amel destekler)” der. Bu görüşün tersi de “Salih ameli güzel söz yükseltir (Salih ameli güzel söz destekler)” şeklindedir. Bunu da Ebû Salih ve Şehr b. Huşeb demiştir.<sup>158</sup>

<sup>159</sup> فَاسْتَوَى عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَى ﴿٥٥﴾ ذُو مِرَّةٍ فَاسْتَوَى ﴿٦٦﴾ وَهُوَ بِالْأُفُقِ الْأَعْلَى ayetlerinde فَاسْتَوَى üzerinde vakfedip sonrasında ibtida etmek caizdir. Anlam şöyledir: “Kur’an’ı ona müthiş güçleri olan, üstün akıl sahibi bir melek/Cebrail (s) öğretti. Kendisi, doğu yönünde güneşin doğduğu yerde, semanın ufkundayken gerçek meleklik suretinde göründü/doğruldu.” Bu, Zeccâc’ın görüşüdür. Pek çok müfessir de bu görüşü kabul etmiştir.

ذُو مِرَّةٍ kelimesinde vakfetmek ve ardından ibtida etmek de caizdir. Bu şekilde okunursa diğer bir anlam ortaya çıkar. O da, “müthiş güçlere sahip, üstün akıl sahibi Cebrail ve beraberinde Muhammed

<sup>157</sup> Fâtır 35/10.

<sup>158</sup> bk. İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, VI, 478; İbnü'l-Enbarî, *İzâh*, II, 848.

<sup>159</sup> Necm 53/5-7.

(s), ikisi birden isrâ gecesinde en yüksek ufukta doğruldular” şeklindedir. Bu da Ferrâ'nın görüşüdür. İbn Cerîr ve İbnü'l-Enbârî de buna tabi olmuşlardır. İbn Kesîr ise bu görüşü kabul etmez.<sup>160</sup>

#### 4. Vakf ve Kıraat Vecihleri

Ulemanın büyük bir çoğunluğu mana ihtilaflarının kıraat farklılıklarından kaynaklandığı görüşündedir. Bu durum Kur'an-ı Kerim'in *i'caz* nevilerindedir. Çünkü kıraat çeşitliliği ayetlerin taadüdü/çoğalmasına anlamına gelir. Bu da Kur'an lafızlarının *icazı* ve delâletinin genişliğiyle beyanın *i'cazına*, nazmın muhkemliğine ve ifade çeşitliliğine işaret eder. Ne var ki kıraat vecihlerinin mana farklılıkları adına gerektirdiği durum ancak belli yerlerdeki vasl veya vakf ile yerini bulur. Vakftan kaynaklanan anlama (mefhum), ayetin manasının izahına yardımcı unsurların başında gelir.

Aşağıda kıraat farklılıklarıyla ilgili verdiğimiz örnekler çerçevesinde vakf ve mana çeşitliliği arasındaki ilişkinin boyutlarını izah edeceğiz.

İbn Kesîr, Ebû Amr, Âsım, Hamza ve Kisâî ayetteki وَأَتَّخِذُوا / وَأَتَّخِذُوا مِنْ مَّقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى<sup>161</sup> kelimesini emir kalıbında وَأَفْتًا kelimesinde yapıp sonrasından ibtidâ etmeyi gerektirir.

Nâfi ve İbn Âmir وَأَتَّخِذُوا şeklinde okumuşlardır. Böylece bu cümle önceki cümleye atfedilmiş olur. Ayet وَأَذِ وَأَذِ اتَّخِذُوا ... وَأَذِ اتَّخِذُوا demek gibidir. Ayetin devamındaki وَعَهْدَنَا kelimesinin varlığı da mazi fiil (ihbarî) olmasını tekid eder. Bu kıraate göre vakf مُصَلًّى kelimesinde yapılır. Her iki kıraatte de ayetin anlam bütünlüğü vakfın varlığıyla sağlanır.<sup>162</sup>

Ebû Amr, İbn Kesîr, Âsım, Hamza ve Kisâî ayetin başını وَلَوْ يَرَى الَّذِينَ ظَلَمُوا إِذْ يَرُونَ الْعَذَابَ أَنَّ الْقُوَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا وَأَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعَذَابِ<sup>163</sup> şeklinde

<sup>160</sup> bk. İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, VIII, 64; İbnü'l-Enbarî, *İzâh*, II, 910.

<sup>161</sup> Bakara 2/125.

<sup>162</sup> İbnü'l-Enbarî, *İzâh*, I, 532; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, I, 142

<sup>163</sup> Bakara 2/165.

“ye” harfiyle okumuştur. Bu durumda şu anlam ortaya çıkar: “Şayet onlar ahiret azabını görseler, elbette ki bütün kuvvetin Allah’a ait olduğunu ve Allah’ın azabının pek şiddetli olduğunu bilirlerdi.” Bu anlam vakfın ayet sonunda olmasını gerektirmektedir.

Nâfi, İbn Âmir ve Yakub وَلَوْ تَرَى şeklinde “te” ile okumuşlardır. Burada hitap Resûlünün (s) zımnında bütün insanlardır. Burada ayetin başındaki لَوْ şart edatının cevabı hazfedilmiş olup takdiri لَرَأَيْتُمْ أَفْطِيعًا (Ey Nebi/insanlar! Eğer zulmedenleri görseydiniz, çok kötü bir durum görürdünüz) şeklindedir. Azabın her çeşidiyle tehdit edildikleri düşüncesine kapılmaları açısından cevabın hazfedilmesi korkutmada daha belîğdir.

Ebû Ca’fer ise وَلَوْ يَرَى şeklinde “ye” ile ve her iki إِنَّ’yi de إِنَّ şeklinde başlangıç cümlesi olarak okumuştur. İsmail de Hasan-ı Basrî’den وَلَوْ تَرَى ve إِنَّ şeklinde okunuşunu rivayet etmiştir. Bu kıraatlerin tamamı, murad edilen mananın ortaya çıkması için اِذْ يَرُونَ الْعَذَابَ üzerinde vakfetmeyi gerektirir.<sup>164</sup>

<sup>165</sup> وَأَتَمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ فَإِنْ أُخْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ Kurrânın çoğunluğu وَالْعُمْرَةَ kelimesini الْحَجَّ kelimesine atfederek harekeyi üstün okumuştur. Bu kıraat şekli umrenin de vücutuna işaret eder. Hz. Ali, İbn Ömer, İbn Abbas, Hasan ve diğerlerinin görüşü böyledir. Kastedilen mananın ortaya çıkması için vakfı لِلَّهِ kelimesinde yapmak gerekir.

Esma’î Nâfi’den, Kazzaz da Ebû Amr’dan, Kisâi de Ebû Ca’fer’den وَالْعُمْرَةُ şeklinde ötre ile okumuştur. Bu kıraat ise umrenin sünnet ve Nâfile olduğuna işaret eder. İbn Mesud’un görüşü budur. Ebû Hanife ve Malik de bu görüşü almıştır. Bu kıraatte vakf الْحَجَّ kelimesinde yapılır. Çünkü maba’di, mübteda ve haberden oluşan yeni bir cümledir.<sup>166</sup>

<sup>164</sup> İbnü’l-Cevzi, *Zâdü’l-mesîr*, I, 170; İbnü’l-Enbarî, *İzâh*, I, 540.

<sup>165</sup> Bakara 2/196.

<sup>166</sup> İbnü’l-Cevzi, *Zâdü’l-mesîr*, I, 204; İbnü’l-Enbarî, *İzâh*, I, 545.

الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّغْلُومَاتٌ فَمَنْ فَرَضَ فِيهِنَّ الْحَجَّ فَلَا رَفْتٌ وَلَا فُسُوقٌ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ<sup>167</sup>  
 فَلَا رَفْتٌ وَلَا فُسُوقٌ وَلَا جِدَالَ şeklinde üstün olarak okumuşlardır. Kastedilen manaya en uygun kıraat fetha ile okumaktır. O da *cimâ*, *fısk* ve *tartışma* gibi eylemlerin tamamının hacda yasaklanmasıdır. Bu kıraate göre vakf, ifadenin bütünlüğü açısından فِي الْحَجِّ kelimesinde yapılıdır.

İbn Kesir ve Ebû Amr فَلَا رَفْتٌ وَلَا فُسُوقٌ şeklinde zammeli ve tenvinli okumuştur. Buradaki tekil isim çoğul anlamında kullanılmıştır. Ayetin وَلَا جِدَالَ kısmını da fetha ile şu anlam üzerine okumuşlardır: Haccın zilhicce ayında vacip olduğunda şüphe yoktur. Haccın menasiki düzelmiş, vakti belirlenmiş ve *nesî* uygulaması kaldırılmıştır. Süddî ve Kasım b. Muhammed de bu anlamı tercih etmiştir. Bu kıraate göre mananın doğru anlaşılabilmesi için vakf وَلَا فُسُوقٌ kelimesinde yapılıdır.<sup>168</sup>

فَلَمَّا وَضَعَتْهَا قَالَتْ رَبِّ إِنِّي وَضَعْتُهَا أُنْثَىٰ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا وَضَعْتَ وَلَيْسَ الذَّكَرُ كَالْأُنْثَىٰ<sup>169</sup> ayetinde وَضَعْتَ بِمَا kelimesini Esved, Yahya b. Vesâb, Ebû Ca'fer, Şeybe, Nâfi, Ebû Amr, Hamza ve Kisâi "te"nin sükûnu ile okumuştur. İbn Kuteybe, (eğer böyle okunursa) cümlelerde takdim-tehir söz konusudur der. إِنِّي وَضَعْتُهَا أُنْثَىٰ وَلَيْسَ الذَّكَرُ كَالْأُنْثَىٰ ifadeleri Meryem'in annesine ait olup aradaki وَضَعْتَ بِمَا وَاللَّهُ أَعْلَمُ kısmı da Allah'a aittir. Böyle bir kıraatte vakfın إِنِّي وَضَعْتُهَا أُنْثَىٰ üzerinde olması gerekir.

İbn Âmir, Âsım –Hafs hariç-, Yakub وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا وَضَعْتُ şeklinde okumuşlardır. Böylece bu cümle de Meryem'in annesine ait olmuş olur ki وَضَعْتُ بِمَا üzerinde vakfedilmesi gerekir. Müfessirler vakfın sonrasındaki وَلَيْسَ الذَّكَرُ كَالْأُنْثَىٰ cümlesi için de "hem Allah'ın kelamı hem de Meryem'in annesinin sözü olmaya uygundur" demişlerdir.<sup>170</sup>

<sup>167</sup> Bakara 2/197.

<sup>168</sup> İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, I, 210-212; İbnü'l-Enbarî, *İzâh*, I, 545.

<sup>169</sup> Âl-i İmran 3/36.

<sup>170</sup> bk. İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, I, 377; İbnü'l-Enbarî, *İzâh*, II, 575; Eşmûnî, *Menâru'l-hüdâ*, 46.

وَكَايُنُ مِنْ نَبِيٍّ قَاتَلَ مَعَهُ رِبِّيُونَ كَثِيرٌ فَمَا وَهَنُوا لِمَا أَصَابَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَمَا ضَعُفُوا وَمَا اسْتَكَانُوا  
<sup>171</sup> وَاللَّهُ يُجِبُّ الصَّابِرِينَ Ebü Ca'fer, Şeybe, Âsım, A'meş, Hamza ve Kisâi ayeti bu şekliyle okumuştur. Bu durumda şöyle bir anlam ortaya çıkar: “Nice peygamber vardır ki savaştı. Onlarla beraber çok sayıda topluluk da savaştı. Bir kısmı öldürüldü ve fakat geride kalanlar düşmanlarından gelen musibetlerle korkmadılar, azimleri kırılmadı, düşmanlarına boyun eğmediler...” Bu anlam ve kıraate göre وَمَا اسْتَكَانُوا kelimesine kadar vakfedilmez.

İbn Kesir, Nâfi, Ebü Amr, Ebân ve Mufaddal ayetteki قَاتَلَ kelimesini قُتِلَ şeklinde edilgen (meçhul) okumuşlardır. Böyle bir okuyuş iki manayı muhtemeldir: Birincisi, yalnızca peygamberin öldürülmesi ve geri kalanların da onun ölümünden sonra gevşememeleri. Böyle bir anlam için قُتِلَ kelimesinde vakfedilir ve sonrasında devam edilir. İkincisi, Peygamberle beraber iman edenlerin de bir kısmının öldürülmüş olması ve geri kalanların gevşememesi. Bu anlam için de yukarıda geçen yaygın (meşhûr) kıraattteki gibi وَمَا اسْتَكَانُوا kelimesine kadar vakf yapılmaz.<sup>172</sup>

<sup>173</sup> وَأَذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ لِأَبِيهِ أَرْزُ اتَّخَذُ أَضْنَامًا إِلَيْهِ Cumhur bu ayetteki أَرْزُ kelimesini fetha ile okumuştur. Âzer ismi, أَبِيهِ ‘den bedeldir ve çekimsiz (gayr-i munsarif) olduğu için fethayla mecrurdur. Bu sebeple أَبِيهِ kelimesinde vakf yapılmaz. Çünkü bedel, ait olduğu kelimedden (mübdelün minh) ayrılmaz.

Hasan-ı Basrî ve Yakub el-Hadramî, أَرْزُ şeklinde ötre ile okumuşlardır. Bunun iki irabı vardır: Birincisi, “*ebîhi*”den bedeldir. مَرْزُتُ بِرَيْدٍ “Zeyde -kardeşine- uğradım” cümlesinde olduğu gibi. İbnü'l-

<sup>171</sup> Âl-i İmran 3/146.

<sup>172</sup> bk. İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, I, 471; İbnü'l-Enbarî, *İzâh*, II, 585.

<sup>173</sup> En'am 6/74.



Enbari, bunun *هُوَ أَخُوكَ* “o kardeşindir” şeklinde irabının caiz olduğunu Ebû'l-Abbas'tan nakleder. (Ayette de *هُوَ أَرُرُ* şeklinde olur.) Bu durumda bedel olduğu için yukarıda geçtiği üzere ayette “*ebîhi*”de vakfedilmez. İkincisi, nida olduğu için ötre dir. “Hani İbrahim babasına şöyle demişti: *Ey Âzer!..( يَا أَرُرُ )*” Böyle bir okuyuşta “*ebîhi*”de vakfetmek güzeldir. *يَا أَرُرُ* şeklinde de ibtida edilir. Bu ayet Übey b. Ka'b'ın mushafında *يَا أَرُرُ اتَّخَذَتْ إِلَهَةً* şeklinde geçmektedir.<sup>174</sup>

وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لَئِن جَاءَتْهُمْ آيَةٌ لِّيُؤْمِنُوا بِهَا قُلْ إِنَّمَا الْآيَاتُ عِنْدَ اللَّهِ وَمَا يُشْعِرُكُمْ أَنَّهَا إِذَا جَاءَتْ لَا يُؤْمِنُونَ<sup>175</sup>

Hamza ve Kisâî ayetteki *أَنَّهَا* kelimesini hemzenin fethasıyla okumuşlardır. Ayetin içeriği şöyledir: “Kâfirler şayet kendilerine istedikleri mucize gelirse iman edeceklerine dair yemin ettiler. Mü'minlerde onların iman edeceğini arzuladı. Böylece mucizenin onlara gelmesini temenni ettiler. Allah da mü'minlere hitaben şöyle dedi: (Onların iman edeceklerini) Size ne bildirdi? Onlara mucize gelse de onlar inanmazlar.” Ayet bu haliyle mü'minlerin -hüsnü zanla- bir mucize indiğinde küfründe inat edenlerin iman edeceği düşüncesini reddetmektedir. Bu durumda onlara şöyle denilmiştir: Mucize geldiğinde iman edeceklerini size ne bildirdi? Bu anlamda “*lâ*” olumsuzluk ön eki düşmüştür. Ferrâ gibi bazı müfessirler ayetteki reddedişin doğru anlaşılması için “*vemâ mene'ake en lâ tescude iz emertuke*” ayetinde olduğu gibi “*lâ*”nın zaid olduğunu ifade etmiştir. Zeccâc bu görüşü reddetmiş ve “*enne*”nin “*le'alle*” anlamında olduğunu tercih etmiştir. Anlam şöyle olur: “Size ne bildirdi? Belki mucize geldiğinde iman etmeyecekler!” Übey b. Ka'b'ın mushafında “*لَعَلَّهَا إِذَا جَاءَتْ لَا يُؤْمِنُونَ*” şeklinde gelmesi de bunu teyit eder. Arapçada “*enne*”nin “*le'alle*” anlamında kullanımı mevcuttur.

<sup>174</sup> bk. İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, III, 71; İbnü'l-Enbarî, *İzâh*, II, 637.

<sup>175</sup> En'am 6/109.

Zemahşerî ise ayeti “lâ”nın hazfî ve “enne”nin “le’alle”ye tevilini gerektirmeyen farklı bir şekilde anlamıştır. Ayet kâfirlerin iman etmeyeceğine dair Allah’ın ilminde mevcut gaybî bilgiyi bilmeyen mü’minler için bir mazeret şeklinde varit olmuştur. Böylece Allah mü’minlere şöyle demiştir: “Mucize onlara gelse de iman etmeyeceklerine dair yalnız benim bildiğim şeyi size bildiren de nedir?” Bu yoruma göre ayetin “ennehâ” şeklindeki kıraati يُشْعِرُكُمْ kelimesinde vakfedilmesini gerektirmez.

İbn Kesîr, Ebû Amr, Ebû Bekr Şûbe ve Halef ise ayetteki “ennehâ”yı cümle başı/isti’naf olarak “innehâ” şeklinde okumuştur. Bu kıraate göre mananın doğru anlaşılması için يُشْعِرُكُمْ üzerinde vakfedilmesi gerekir. “Onlara dair şeyleri size ne bildirdi?” Ardından Allah onların durumlarını haber vermektedir: “Şüphesiz mucize onlara gelse de elbette iman etmezler.”<sup>176</sup>

<sup>177</sup> قَالَ يَا نُوحُ إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ İbn Kesîr, Nâfi, Ebû Amr, İbn Âmir ve Hamza merfu ve tenvinli olarak “innehû amelün” ve yine merfu olarak “ğayru salihin” şekliyle okumuşlardır. Bu durumda iki anlam ortaya çıkar. Birincisi: “innehû amelün”daki zamir Nûh’un (s) isteğine/suâline döner ki anlam şöyledir: “Ey Nûh hakkında bilgin olmayan şeyi benden istemen uygun olmayan bir ameldir.” Bu kıraate göre “ehlik” kelimesinde vakfedilir. Çünkü vakfin öncesindeki zamir ile sonrasındaki zamir, bu yoruma göre farklı şeyleri gösterir. (Ey Nûh! O (kişi) senin ehlinden değildir. O (isteğin de) uygun olmayan bir davranıştır. Öyleyse bilgin olmayan şeyi benden isteme!..)

İkincisi: Her iki zamir de Hz. Nûh’un oğluna racidir. Ayet إِنَّهُ دُوْ عَمَلٍ takdirindedir. “Ey Nûh o senin ailenden değildir ve o, uygun olmayan bir amel sahibidir.” Nitekim Araplar: “عبد الله إقبال و إدار”, derler ki: “صاحب إقبال و إدار” demektir. (Abdullah hem bahtiyardır hem de bahtsızdır.) Bu yorum şekline göre “ehlike” kelimesinde vakfedilmez.

<sup>176</sup> bk. Zemahşerî, *Keşşâf*, II, 387; İbnü’l-Cevzî, *Zâdü’l-mesîr*, III, 104; İbnü’l-Enbarî, *İzâh*, II, 642.

<sup>177</sup> Hûd 11/46.

İbn Abbas, Urve, İkrime ve Kisâi عَلَيْهِ السَّلَامُ şeklinde okumuştur. Nuh'un oğlunun Allah'a şirk koştuğuna işaret ederek "O, salih olmayan bir amel işlemiştir" anlamındadır. Bu okuyuş şekli ilk kıraatteki ikinci vecihle mana bakımından örtüşmektedir. Dolayısıyla yukarıdaki illet sebebiyle أَهْلَكَ kelimesinde vakfedilmez.<sup>178</sup>

<sup>179</sup> İbn Âmir, Hamza, وَأَمْرَائِهِ قَائِمَةٌ فَضَحِكْتُ فَبَشَّرْنَاَهَا بِإِسْحَاقَ وَمِنْ وَرَاءِ إِسْحَاقَ يَغْفُوبُ Âsım'ın ravisi Hafs ayetteki يَغْفُوبُ kelimesini şu anlama hamlederek üstün okumuştur: "Ona İshak'ı müjdeledik ve Yakub'u da."

İbn Kesir, Nâfi, Ebû Amr, Kisâi ve Âsım'ın ravisi Şu'be يَغْفُوبُ şeklinde merfu okumuştur. Böylece يَغْفُوبُ kelimesi muahhar mübteda ve وَمِنْ وَرَاءِ إِسْحَاقَ ise mukaddem haber olmuş olur. (İshak'ın arkasından torunu Yakub olacaktır) Bu kıraat, بِإِسْحَاقَ kelimesinde vakfedip sonrasında ibtidâ etmeyi gerektirir.<sup>180</sup>

<sup>181</sup> Kurrânın çoğunluğu وَأَنْتُمْ مِنْ كُلِّ مَا سَأَلْتُمُوهُ وَإِنْ تَعُدُّوا نِعْمَتَ اللَّهِ لَا تَحْصُوهَا şeklinde okumuştur. Zemahşeri'nin de belirttiği gibi anlam şöyledir: "Sizin maslahatınızı gözeterek istediğiniz şeylerin bazılarını size verdi." Bu kıraate سَأَلْتُمُوهُ kelimesinde vakfedilir.

İbn Mesûd, Ebû Rezîn, Hasen, İkrime, Katade, Âsım'dan rivayetle Ebân, Yakub'tan rivayetle de Ebû Hâtim "... مِنْ كُلِّ مَا..." şeklinde tenvinli okumuştur. Katade ve Dahhak, anlamın "Arzulamadığınız şeylerin hepsinden size verdi" şeklinde olduğunu söyler. Zemahşeri'nin yorumu da buna yakındır: "İstemediğiniz halde her şeyden size verdi." Burada olumsuz cümle, hal cümlesi olarak alınmıştır.

İbnü'l-Enbârî Ebû'l-Abbas'tan şöyle bir mana aktarmıştır: "Her şeyden -istemediğinizi de- size verdi. Çünkü biz ne güneşi, ne ayı ne de pek çok nimeti istedik." Bu kıraate göre "küllin" kelimesinde vak-

<sup>178</sup> Zemahşeri, *Keşşâf*, III, 205; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, IV, 114; İbnü'l-Enbarî, *İzâh*, II, 713.

<sup>179</sup> Hûd 11/71.

<sup>180</sup> İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, IV, 132; İbnü'l-Enbarî, *İzâh*, II, 715.

<sup>181</sup> İbrahim 14/34.

fetmek güzeldir. Sonrasından ibtida edilir. مَا سَأَلْتُمُوهُ cümlesi de olumsuz (*istemediğiniz*) anlamdadır.<sup>182</sup>

قَوْلُ آسِمِ بْنِ مَرْزِيمٍ قَوْلَ الْحَقِّ الَّذِي فِيهِ يُمْتَرُونَ<sup>183</sup> cümlesi, İbn Âmir ve Ya'kub cümlesi şeklinde okumuştur. Zeccâc şöyle demiştir: Üstün okunduğunda mana: “Ben gerçek sözü söylüyorum” (اقول قَوْلَ الْحَقِّ) şeklindedir. Zemahşerî de şöyle der: *Allah'ın kelimesi* şeklinde tefsir edilirse *medh* üzere üstün okunur. Bu kıraate göre مَرْزِيمٍ kelimesinde vakfedilir.

Yedi kıraat imamından geri kalanı ise قَوْلُ الْحَقِّ şeklinde merfu okumuştur. Zemahşerî, bunun ikinci haber veya bedel olduğunu söylemiştir. Diğer âlimler ise, “*İsâ*”nın sıfatıdır derler. Bu kıraate göre قَوْلُ الْحَقِّ ifadesinin öncesiyle haber, bedel veya sıfat ilişkisi sebebiyle مَرْزِيمٍ kelimesinde vakfedilmez. قَوْلُ الْحَقِّ tamlamasının mahzup bir mübtedanın haberi olması da caizdir. Takdiri şöyledir: ذَلِكَ قَوْلُ الْحَقِّ veya قَوْلُ الْحَقِّ هو ذلك الكلام قَوْلُ الْحَقِّ (O hak sözdür) Bu yoruma göre kendisinden sonra yeni bir cümlenin başlaması sebebiyle ابْنُ مَرْزِيمٍ kelimesinde vakfedilmesi gerekir.<sup>184</sup>

إِنَّ الَّذِينَ ارْتَدُّوا عَلَىٰ أَدْبَارِهِمْ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْهُدَىٰ الشَّيْطَانُ سَوَّلَ لَهُمْ وَأَمْلَىٰ لَهُمْ<sup>185</sup> Nâfi, İbn Kesîr, İbn Âmir, Âsım, Kisâi ayet sonunu önceki fiile atfen وَأَمْلَىٰ لَهُمْ şeklinde okumuştur. Anlam şöyledir: Şüphesiz şeytan onlara bu işi güzel göstermiş ve uzun emellerle onları aldatmıştır. Bu kıraate göre mananın tamam olabilmesi için ayet sonunda vakfedilir.

Ebû Amr ve Şeybe وَأَمْلَىٰ لَهُمْ şeklinde edilgen/mechul mazi fiil olarak okumuştur. Mücahid'ten وَأَمْلَىٰ لَهُمْ şeklinde etken/malum muzari

<sup>182</sup> Zemahşerî, *Keşşâf*, III, 382; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, IV, 365; İbnü'l-Enbarî, *İzâh*, II, 742.

<sup>183</sup> Meryem 19/34.

<sup>184</sup> Zemahşerî, *Keşşâf*, IV, 19; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, V,231; İbnü'l-Enbarî, *İzâh*, II, 763.

<sup>185</sup> Muhammed 47/25.

fiil olarak rivayet edilmiştir. Her iki kıraatte de “فَأَمَلَيْتُ لِلْكَافِرِينَ”<sup>186</sup> ayetinde olduğu gibi “*imlâ*” Allah’a dayandırılmıştır. Bu kıraat سَوَّلَ لَهُمْ üzerinde vakf ve sonrasından ibtida yapmayı gerektirir. Böylece mananın doğru anlaşılması için “*tesvîl*” (süslemek) fiili şeytana; “*imlâ*” (mühlet vermek) da Allah’a nisbet edilmiş ve araları vakfla ayrılmış olur.<sup>187</sup>

يَطُوفُ عَلَيْهِمْ وِلْدَانٌ مُّخَلَّدُونَ ﴿١٧﴾ بِأَكْوَابٍ وَأَبَارِيقَ وَكَأْسٍ مِنْ مَعِينٍ ﴿١٨﴾ لَا يُصَدَّعُونَ عَنْهَا وَلَا يُنْزَفُونَ ﴿١٩﴾ وَفَاكِهَةٍ مِمَّا يَتَخَيَّرُونَ ﴿٢٠﴾ وَلَحْمِ طَيْرٍ مِمَّا يَشْتَهُونَ ﴿٢١﴾ وَحُورٍ عِينٍ ﴿٢٢﴾  
 وَحُورٌ ۖ ۚ كَأَمْثَالِ اللُّؤْلُؤِ الْمَكْنُونِ<sup>188</sup> İbn Kesîr, Âsım, Nâfi’, Ebû Amr ve İbn Âmir

şeklinde merfu okumuş ve يَشْتَهُونَ kelimesinde vakfedip sonrasından ibtida etmişlerdir. Ayetin anlamı “onların yanında iri gözlü huriler de vardır” şeklindedir. Nitekim merfu okuyanlar “*hurin iynin*” şeklinde meksur okumayı uygun görmemişlerdir. Çünkü bu durumda ifade يَطُوفُ عَلَيْهِمْ kavline bağlı olur. Oysa huriler (kadehler, meyveler gibi) dolaştırılmaz.

Ebû Cafer, Hamza, Kisâi ve Mufaddal da Âsım’dan rivayetinde يَطُوفُ عَلَيْهِمْ şeklinde meksur okumuştur. Zeccâc şöyle yorumlamıştır: Meksur okunması يَطُوفُ fiiline bağlı olacağı anlamına gelmez. Ancak burada يُنْعَمُونَ (nimetlenirler) takdirinde bir fiille irtibatlıdır. Bu durumda mana şöyle anlaşılır: Etraflarında ölümsüz çocuklar kadehlerle dolaşırlar ve bundan nimetlenirler. Aynı şekilde kuş etinden ve iri gözlü hurilerden de nimetlenirler. Bu kıraat ve yoruma göre ayetlerin birbiriyle irtibatı sebebiyle يَشْتَهُونَ kelimesinde vakfetmek uygun olmaz.<sup>189</sup>

<sup>186</sup> Hacc 22/44. “Ben de kafirlere (yola gelirler diye) mühlet verdim.”

<sup>187</sup> Zerkeşi, *Burhân*, I, 348; İbnü’l-Enbarî, *İzâh*, II, 898; Eşmûnî, *Menâru’l-hüdâ*, 230.

<sup>188</sup> Vakıa 56/17-23.

<sup>189</sup> İbnü’l-Cevzî, *Zâdü’l-mesîr*, VIII, 137; İbnü’l-Enbarî, *İzâh*, II, 921.

**Kaynakça**

- Ebû Ca'fer en-Nehhâs, *el-Kat' ve'l-i'tinâf*, mhk. Ahmed Hattab el-Umer, Bağdat: Matbaatü'l-Ânî, 1978.
- Ebû Hayyan el-Endelûsî, *Tefsirü'l-bahru'l-muhit*, mhk. Adil Ahmed, Ali Muhammed, Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993.
- Ebû'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr fi İlmi't-tefsîr*, nşr. Züheyr eş-Şavîş, Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1984, I-IX.
- Ebu'l-Hilâl el-Hasen el-Askerî, *Kitabü's-sinaateyn el-Kitabe ve's-şi'r*, mhk. Müfid Muhammed Kumeyyha, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1984.
- Eşmûnî, Ahmed b. Muhammed b. Abdulkerim *Menâru'l-hüdâ fi beyâni'l-vakfî ve'l-ibtidâ*, Mısır (Cemâliye) 1889.
- İbn Kesir, Ebü'l-Fida İmadüddin İsmail b. Ömer, *Tefsirü'l-Kur'ânîl-Azim*, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1969, I-IV.
- İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kuraâti'l-aşr*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts., I-II.
- İbnü'l-Enbârî, Ebû Bekr Muhammed b. Kasım, *İzâhü'l-vakf ve'l-ibtidâ*, mhk. Muhyiddin Ramazan, Dimeşk 1971.
- Kurtübî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, mhk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki, Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2006.
- Mekki b. Ebî Talib, *Müşkilü i'râbi'l-Kur'an*, mhk. Yasin Muhammed es-Sevvad, Dimeşk: Dâru'l-Mü'min, ts, I-II.
- Suyûtî, Celâluddîn Abdurrahman, *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'an*, mhk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim, Kahire: Dâru't-Turâs, 1985.
- Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vili âyi'l-Kur'an*, mhk. Mahmud Muhammed Şakir, Kahire: Mektebe İbn Teymiyye, ts.
- Yakût, Ahmed Süleyman, *Zahiretü'l-i'râb fi'l-Kur'an*, İskenderiye: Dâru'l-Ma'rife, 1994.
- Zekeşi, Bedruddin Muhammed b. Abdullah, *el-Burhân fi ulûmi'l-Kur'an*, mhk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Kahire: Dâru't-Turâs, 1984, I-IV.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer, *el-Keşşaf an hakâiki ğavâmizi't-tenzil ve uyuni'l-ekavil fi vucûhi't-te'vil*, mhk. Adil Ahmed Abdülmevcud, Ali Muhammed Muavviz, Riyad: Mek-tebetü'l-Ubeykan, 1998/1418, I-VI.

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi  
2 (2012), ss. 279-300.

## **KUR'ÂN'IN AHLÂKÎ- HUKÛKÎ METİNLERİNE BAĞLAMSALCI YAKLAŞIM ÜZERİNE BAZI YANSIMALAR**

Abdullah Saeed | Çev. Faruk Özdemir  
Melbourne Ü. | Ondokuz Mayıs Ü.

**Özet:** Kur'an'ı "bağlamsalci/ contextualist" bir okuma özellikle "progresif içti-hatçılar/ progressive- ijthadis" olarak adlandırılan Müslümanlar arasında giderek popüler hale geliyor. Bu okumanın önemli unsurlarından biri Kur'an'ın ahlâkî- hukûkî içeriğini anlamak, yorumlamak, bu içeriği günümüz Müslüman-larının değişen ihtiyaçları ve şartlarıyla ilişkilendirmektir. Metnin sosyo- tarihsel bağlamına yüksek derecede vurgu yaparak metne farklı düzeylerde yaklaşmak önemlidir. Klasik tefsirde sosyo- tarihsel bağlama vurgu, esbâb-ı nüzûl literatü-rünün sık sık kullanılmasına rağmen özellikle ahlâkî- hukûkî metinlerin yoru-munda önemli kabul edilmedi. Bu makalede ben progresif içtihatçıların Kur'an'ın ahlâkî- hukûkî metinlerini, bağlamsalci bir okumayı nasıl benimse-diklerini inceleyeceğim. Bunu göstermek için ben bir veya iki tür metin (ayetler) ile onların progresif içtihatçılara göre yorumlarını kullanacağım, bu yaklaşımın ana hatlarını ortaya koymaya çalışacağım ve bu yaklaşımın karşı karşıya oldu-ğu sorunların bir kısmını vurgulayacağım

**Anahtar kelimeler:** Kur'an, ahlak, hukuk, yorum, bağlamsalci okuma

### **Some Reflections on The Contextualist Approach to Ethico- Legal Texts of The Quran**

**Abstract:** A "contextualist" reading of the Quran is becoming increasingly popular, particularly among those Muslims referred to as "progressive- ijthadis". One of the primary concerns of this reading is that in order to understand and interpret the ethico- legal content of the Quran and relate that content to the changing needs and circumstances of Muslims today, it is important to approach the text at different levels, giving a high degree of emphasis to the sociohistorical context of the text. In the classical tafsir this emphasis on sociohistorical context was not considered important, particularly in the interpretation of the ethico-legal texts, despite the frequent use of asbab al-nuzul literature. In this paper, I will explore how progressive- ijthadis are adopting a contextualist reading of ethico-legal texts of the Quran. To illustrate this, I will use one or two such texts (verses) and their interpretations by the progressive-ijthadis and will seek to demonstrate the contours of this approach, and highlight some of the challenges this approach is facing.

**Key words:** Quran, ethic, legal, interpretation, contextualist reading.

### انعكاسات على النظرية السياقية في قراءة النصوص الفقهية والأخلاقية للقرآن

الملخص: قراءة القرآن السياقية تزداد شعبية لا سيما بين المسلمين المدعوين باسم الاجتهاديين- السياقيين- التقدميين "progressive ijtihadis". من الاهتمامات الرئيسة لهذه القراءة ، فهم وتفسير محتوى القرآن في نطاق الأخلاق و الفقه والحقوق والقانون، والربط بين هذا المحتوى وحاجات المسلمين المتغيرة وظروفهم الحالية. ومن المهم التقرب من النص في مختلف المستويات مرتكزا بأعلى درجة على السياق الاجتماعي والتاريخي. ومع الاستخدام المتكرر في مصطلحات أسباب النزول إلا أنه لا يعتد به في التفسير الكلاسيكي، وخاصة في تفسير النصوص الفقهية والأخلاقية. في هذه المقالة أبحث في اعتناء "الاجتهاديين- السياقيين- التقدميين" بالقراءة السياقية لنصوص القرآن في نطاق الأخلاق و الفقه والحقوق والقانون. مع التطبيق على نوع أو نوعين من النصوص القرآنية نموذجاً و تفسيرهما عند السياقيين، ومن خلالهما أحاول أن أثبت الخطوط الرئيسة لهذا المنهج وبعض المشكلات التي تواجهه. الكلمات المفتاحية: القرآن، التاريخي، أخلاق، تفسير، الفقه والحقوق والقانون.

### Giriş

Kur'ân'ın anlamı üzerindeki güncel tartışmalar karmaşık ve genellikle tartışmalıdır. Birçok Müslüman "geleneksel" yaşama şekilleri ile modern koşullar arasında bir denge arıyor. Müslümanların bu dengeye nasıl yaklaştıkları genellikle onların Kur'ân'ı ne şekilde yorumladıklarıyla ilişkilidir. Bu bağlamda çoğu Müslüman kabaca üç ana gruptan birinde toplanabilir: Metinselciler/ Textualists, Yarı-metinselciler/ Semi- textualists veya Bağlamsalcılar/ Contextualists. Bu kategoriler bugünün Kur'ân yorumunun genel eğilimlerine dair yararlı bir fikir verir.

Bu gruplardan birincisi olan metinselciler Kur'ân'ı "literal" okumayı savunurlar, mesajının "saf" kalması ve modern toplumun taleplerine tabi kılınmaması gerektiğine inanırlar.<sup>1</sup> Yarı- metinselciler modernitenin şartlarına bazı küçük tavizler verdiklerinden ve sık sık mazeretçi bir söylemle ilişkili olduklarından metinselcilerden ayrılırlar.<sup>2</sup> Bu makalenin odak noktasını oluşturan bağlamsalcılar Kur'ân'ın belli öğretilerinin belirli bir zaman ve yere göre farklı şekillerde uygulanabileceğine inanan kimselerdir.

<sup>1</sup> Saeed, *Interpreting the Qur'an*, 3.

<sup>2</sup> Saeed, *Interpreting the Qur'an*, 3.



Bu yaklaşımın savunucuları etik bir soru veya soruna bir çözüm bulmak amacıyla, bilim adamlarının, yorumlandığı yer ve zamana ilaveten, Kur'ân'ın vahyedildiği sosyal, siyasi ve kültürel şartlardan haberdar olmak zorunda olduklarını iddia ederler. Bu şartların sağlanması koşusuyla bağlamsalcılar çağdaş bilim adamlarına Kur'ân'ı yorumlama ve yerleşik otoritelerin kararlarını sorgulama için geniş bir faaliyet alanı sunar.

Bu makale, Kur'ân'ın ahlâki- hukûki metinlerinin yorumuna bağlamsalci yaklaşımın ana noktalarını ele alacaktır. Bu metinler evlilik ve boşanma, ticarî işlemler, ibadetle ilgili kurallar, gayr-i Müslimler ile ilişkiler ve izin verilen veya yasaklanmış olan hususlara ilişkin diğer talimatlar gibi Müslümanların hayatları için önemli günlük konularla ilgili emirler ve yasaklar içerir. Bir çok bağlamsalci katı, kuralcı- literalist bir şekilde ele alınan bu metinlerin geleneksel yorumlarını sorgular. Bu bağlamsalci yaklaşım yanlıları metinleri daha az katı ve günümüz Müslümanlarının hayatları için daha uygun bir şekilde yeniden yorumlamaya çalışırlar.

### **Bağlamsalcılar**

Bağlamsalci kavramı, bazı reformcu Müslüman alimler, düşünürler ve bir dizi İslâm hukuku, teoloji ve düşünce okulundan aktivistleri işaret etmek için kullanılır. Bu reformistler tek bir akımdan ziyade geniş bir trende aittirler ve Müslüman liberaller, modernistler ve hatta reform yanlısı gelenekçileri temsil eden bir dizi sesi kapsar. Bağlamsalcılar için kullanılan bir diğer terim "progresif içtihatçılar"dır. Bağlamsalci terimi bu bilim adamlarının eserlerinde bağlamın önemini yansıtırken "progresif içtihatçı" terimi bir Kur'ân ayetinin anlamını arama çabasıyla meşgul olma anlamına gelen *icthāt* ve belirli bir düşünce sisteminin köklü geleneklerini sorgulayan ve meydan okuyan bir kimse anlamına gelen ilerici/ progresif kelimelerini birleştirir. Bu kategoriye giren bütün düşünürler ve bilim adamları kendilerini ya da eserlerini ifade etmek için bağlamsalci veya ilerici/progresif içtihatçı gibi etiketleri aktif olarak kullanmalarına ya da kullanmaktan memnun olmamalarına rağmen bu makalenin amaçları için bu terimler bu geniş eğilimin endişelerini paylaşılan kimseleri ifade etmek için kullanılacaktır.

Bağlamsalcılar hakkında genelleme yapmak zor olsa da kendi eserlerinde bazı ortak temalar tespit etmek mümkündür. Örneğin bir çok bağlamsalcı günümüzde sosyal adalet, insan hakları ve dillerarası ilişkileri vurgulayan akımlarla aynı çizgidedirler. Ayrıca onlar İslâmî gelenekler içerisinde kabul görmüş uygulamaları ve düşünce yöntemlerini sorguladıkları için de tanınırlar. Çoğu, genellikle İslâm kültürünün sabit ve temel unsurları olarak kabul edilen bir çok İslâmî uygulamanın, bugünün problemleri ve sorunlarının çoğunun mevcut olmadığı bir zamanda formüle edildiğini ileri sürer. Onlar ayrıca bu uygulamalar günümüz Müslümanlarını alakadar ediyorlarsa, modern koşulların ışığı altında yeniden ele alınması gerektiğini savunurlar.<sup>3</sup> Bu geleneğin sorgulanması, bağlamsalcı görüşlerin daha gelenekçi Müslüman alimler tarafından sık sık ve yoğun olarak eleştirilmeleri anlamına gelir. Bağlamsalcı çalışma genellikle Kur'an'ın ahlâki- hukûkî metinlerinin modern dünyanın koşulları ile uyumlu bir yorumunu sağlamaya odaklanır. Bu, onların entelektüel selefleri, Müslüman modernistler ile paylaştıkları bir çabadır. Bununla birlikte bir çok modernistin aksine bir Müslümanın ne yapması gerektiği ya da bir Müslümanın moderniteyle nasıl yüzleşmesi gerektiği konusunda daha az talepte bulunan bağlamsalcılar İslâmî öğretilere kuralcı bir yaklaşım benimsemeye eğilimli değildirler. Bu yüzden bağlamsalcılar İslâm düşüncesindeki diğer bir çok akım ve eğilimden genellikle daha az dogmatiktirler ve çoğulcu, özgürlükçü ve kapsayıcı olan bir İslâm'ı teşvik arayışı olarak görülebilirler.

Çoğu bağlamsalcı toplumsal sorunlara çözümün zamana ve yere göre değişiklik göstereceğini ve İslâm'ın birincil kaynaklarından elde edilebilecek tek, her şeyi kapsayan bir çözümün olmadığını savunurlar. Dolayısıyla onların temel amacı katı kurallar uygulamak değil bunların yerine iyilik ve güzelliğe (ihsan) ilaveten adalete (adl) dayalı toplumlar kurmaktır.<sup>4</sup> Pek çoğu, "hiçbir toplumun refah, doğruluk ve onurunun bir başkasının aleyhine olmadığı evrensel bir

<sup>3</sup> Abdullah Saeed, *Islamic Thought: An Introduction* (London and New York: Routledge), 2006, 150-1.

<sup>4</sup> Omid Safi, *Progressive Muslims on Justice, Gender, and Pluralism* (Oxford: Oneworld), 2003, 1.

adalet kavramı"<sup>5</sup> kullanmaya çabalar. Bu yaklaşım sadece modern dünyanın taleplerine bir cevap değil aynı zamanda, kısmen, muhafazakâr ve zaman zaman bugünün gelenekçi İslâmî dinî kuruluşların çoğu tarafından benimsenen otoriter yaklaşıma da bir tepkidir. Bu nedenle bağlamsalcılar en iyi ideologlardan ziyade sosyal eleştirmenler olarak tarif edilirler.

### **Bağlam Düşüncesi/Fikri**

Yoruma bağlamsalci yaklaşımın merkezi bağlam konusudur. Bağlamsalcılar Kur'an'ın öğretilerinin sadece katı kurallar çıkarmaktan ziyade iyi ve adil toplumlar oluşturmak için kullanılması gerektiğine inanırlar. Elde edileceği sosyal, siyasal ve kültürel bağlamlarda/ şartlarda değişim göz önüne alındığında bağlamsalcılar onun sadece caiz değil aslında Kur'an metninin kabul edilmiş yorumlarında değişiklikleri tasvip etmek gerektiğini de savunurlar.

Kur'an'ın anlaşılmasıyla ilgili olarak bağlamsalcılar genellikle hem geniş hem de dar bir bağlam kabul ederler.<sup>6</sup> Bağlamın dar anlamı, Kur'an'daki belirli bir fikri çevreleyen kelimeler ve cümleleri ifade eder. Bağlamsalcılar için benzer bir olay ya da duruma ilişkin herhangi bir ayet ile birlikte, böyle kelimelerin belirli bir Kur'an kavramını anlamaya çalışırken göz önünde bulundurulması hayati önem taşımaktadır.

Eşit derecede önemli olan bağlamın geniş anlamı iki şeyi ifade eder: vahyin sosyo- tarihsel bağlamı ve Kur'an'ın yorumlandığı bağlam. Sosyo- tarihsel bağlam Hz. Peygamber'in hayatı, dönemin normları, değerleri ve uygulamalarının daha geniş bir çerçevesinin yanı sıra Kur'an'ın ilk muhataplarının dünya görüşünü içerir. Kur'an'ın yorumlandığı bağlam o dönemin normları, değerleri ve uygulamalarını ifade eder. Zaman değiştikçe toplumların normları, değerleri ve uygulamalarında değişim olasılığı her zaman vardır. Bağlamın bu geniş anlamı Kur'an'ın klasik yorumlarında nadiren göz önünde bulunduruldu ve bugünün gelenekçi tefsirinde büyük ölçüde göz ardı edilmiştir. Buna rağmen bağlamsalcılar Kur'an'ın bir çok kısmına daha bütüncül bir anlam verenin bu daha geniş

<sup>5</sup> Safi, *Progressive Muslims*, 3.

<sup>6</sup> Saeed, *Interpreting the Qur'an*, 105.

bağlam olduğunu ve metnin herhangi bir yorumcu tarafından tam olarak anlaşılması gerektiğini savunurlar. Bağlamsalcılara göre bu bağlamlardan her ikisini dikkate almaksızın girilen herhangi bir yorum muhtemelen metnin hem yetersiz hem de eksik olan bir anlamını vermektedir.

Her iki bağlam çok önemli kabul edilmelerine rağmen bağlamsalcılar geniş sosya- tarihsel bağlamın Kur'ân'ın ahlâkî- hukûkî öğretilerinin çağdaş Müslümanlarla alakasını belirlemede özellikle önemli olduğunu iddia ederler. Hz. Peygamber'in, evrenin Allah ile ilişkisiyle ilgili etik- ahlâkî değerler ve fikirleri ifade etmek olan görünen birincil görevi göz önüne alındığında bağlamsalcılar, Kur'ân'ın MS yedinci yüzyılın başlarında Hicaz kültürünün tüm yönlerini değiştirmekle ilgilenmediğini öne sürerler. Bu fikir Kur'ân'ın mesajını ilk muhataplarına daha kolayca iletmek amacıyla kültüre özgü semboller, metaforlar ve ifadeleri benimsediğini ileri süren bir metin okuma yoluyla desteklenir. Bu bağlam bilgisi Kur'ân'ın ahlâkî- hukûkî öğretilerinin Hz. Peygamber'in toplumu için önemini ve alakasını daha iyi kavramayı sağlar. Buna karşılık bu anlayış o manayı günümüz dünyasının bağlamına çevirmemize imkân verir.

Kur'ân'ın kültüre özgü fikirleri birleştirmesinin bariz bir örneği onun İslâmî cennet anlayışını tasvir etmesidir. İşte Kur'ân "bahçeler ve pınarlar"<sup>7</sup>, "nehirler akar"<sup>8</sup> ve "her çeşit meyve"<sup>9</sup> gibi benzetmelere atıfta bulunarak yerel kültür ve popüler hayal gücü ile yakın ilişkili olan dili kullanır. Bu tür benzetmeler bugün Kur'ân okuyan herkesi cezbetmeyebilse de büyük ölçüde çölde yaşayan ilk Müslüman toplumuna göre cennetin gür, yeşil güzelliği, çöl hayatının sert, kurak koşullarıyla karşılaştırıldığında özellikle cennet gibi görünecekti.

Yedinci yüzyıl Hicaz'ının daha geniş bağlamıyla ilgili diğer bazı metinler günümüz okuyucusu için daha az belirgin olabilir. Örneğin kadınlarla ilgili olarak Kur'ân o dönemde toplumsal yönden ilerici/progresif olarak kabul edilecek kavramları sık sık dile getirmiştir. Fakat bu tür örnekler sık sık kültüre özgü terimlerle ifade edilmiştir

---

<sup>7</sup> Kur'ân 44/52.

<sup>8</sup> Kur'ân 16/31.

<sup>9</sup> Kur'ân 44/55.

ve bu kültürel kavramların gerekli bilgisi olmadan diğer bağlamlar içerisine kolayca tercüme olmayabilir. Örneğin miras söz konusu olduğunda bir erkek ve bir kadın aynı seviyede (örneğin erkek ve kız evlat gibi) olduğu zaman kadının bir erkeğin yarısı kadar miras alması gerektiğini belirtir.<sup>10</sup> Vahyin daha geniş sosyo- tarihsel bağlamına bakılmaksızın okunduğunda böyle bir talimat kadınlara karşı ayrımcılık gibi görünür. Dönemin daha geniş bağlamının göz önünde bulundurulması okuyucuya bu ayetin daha bütüncül anlayışını kazandırır ve onun mesajının sosyal açıdan ilerici/progresif doğasını gözler önüne serer. Örneğin kadınların miras almalarına izin verilmesi gerçeği İslâm öncesi Hicaz'da kadınların genellikle miras hakkına sahip olmadıkları göz önünde tutulursa devrimci bir kavram oldu. İkinci olarak dönemin sosyal yapısı erkeklerin kadınlardan daha fazla ekonomik sorumluluklara sahip oldukları ve bu yüzden daha fazla finansal ihtiyaçları olacakları anlamına geliyordu.

#### **Kur'an'ın Ahlâki- Hukûkî Öğretileri ve Bağlamsalci Yorumu**

İslâm tarihi boyunca Kur'an'ın özellikle de ahlâki- hukûkî metinlerin yorumu büyük ölçüde birçok alimin en az hata eğilimli ve dolayısıyla Allah'ın Kelâmı'nı yorumlamak için en uygun olduğunu iddia ettikleri hukûkî- literalistik bir yaklaşım tarafından domine edilmiştir. İctihat kapılarının kapatılmış olduğunun söylendiği MS onbirinci yüzyıldan on ikinci yüzyıllara kadar, alimlerin yorumlama alanında Kur'an ile yaratıcı bir şekilde meşgul olmaktan vazgeçmeleri beklendiği için, Kur'an'ın yorumu daha sınırlı idi. İctihat kapılarının tamamen kapanıp kapanmadığı konusunda tartışmalar olmasına rağmen, onbirinci yüzyıldan itibaren eğilimin, kişinin kendi hukuk ekolünden köklü kurallar ve yorumların tâbiileri lehine, yaratıcı ve bağımsız düşünceyi en aza indirmek olduğunu söylemek doğrudur.

Onsekizinci yüzyılda, içtihadın yenilenmesini savunan bir dizi reformcu ortaya çıkmış olmasına rağmen, ondokuzuncu yüzyılın başlarında, hukuk okullarının kör/ düşüncesiz taraftarları/ tâbiileri İslâm dünyası genelinde standart olarak kaldılar. Onsekizinci yüzyı-

---

<sup>10</sup> Bk., Kur'an 4/11-12.

lin reformcuları gibi, bugün de bağlamsalcılar İslâmî içtihat geleneğini yeniden uyandırmaya çalışıyorlar. Bir çoğu, özellikle de Kur'ân'ın ahlâkî- hukûkî metinleri alanında, baskın hukûkî- literalistik Kur'ân yorumu geleneğinden uzaklaşmaya çalışıyor. Bu nedenle, çoğu bağlamsalcı bilim, miras alınan İslâmî bilim ve düşünce yöntemlerinin hukûkî/legalistik ve sözde sabit doğasını sorgulamaya odaklanmıştır. Bağlamsalcı bilime en önemli katkıda bulunanlardan biri olan Fazlur Rahman gibi birçok bağlamsalcı, Kur'ân'ın bir hukuk kitabı olmaktan ziyade, öncelikle ahlâk ve yol gösterici bir kitap olduğunu ve müntesiplerini öncelikle, tek Allah inancı ve ibadet ile desteklenen örnek ahlâkî hayatlara doğru yönlendirmek için tasarlandığını savunurlar.

Bu görüş Kur'ân'ı "*Kalpleri[niz]de olana bir şifa, müminler için bir hidayet ve bir rahmet*"<sup>11</sup> olarak tanımlayan Kur'ân ayetlerine fakat aynı zamanda daha genel olarak Kur'ân'ın ahlâkî- hukûkî meseleleri ele aldığı genel tutuma dayanır. Metni detaylı bir şekilde okuma, bu genel yaklaşımın, bireyin Allah ile ilişkisinin yanı sıra, inançlar, etik ve ahlâkî değerler üzerine odaklandığını gözler önüne serer. Aşağıdaki Kur'ân ayetinde gösterildiği gibi, Kur'ân, Müslümanların günlük hayatlarını düzenlemek için sayısız katı ve kesin talimatlar düzenlemek istemez. Buna karşılık, o gereğinden fazla ayrıntılı düzenleme isteyenleri açıkça eleştirir:

Ey iman edenler! Açıklanırsa hoşunuza gitmeyecek olan şeyleri sormayın.- Eğer Kur'ân indirilirken onları sorarsanız size açıklanır-. Allah onları affetmiştir. Allah çok bağışlayıcıdır, aceleci değildir.<sup>12</sup>

### **Bağlamsalcı Bir yorum Modeli**

Bağlamsalcı yorum öncelikle Kur'ân'ın ahlâkî temeli üzerine odaklanır. Son yıllarda bağlamsalcı bilim adamları Kur'ân'ın yorum alanına çok değerli katkılar yapmışlardır.<sup>13</sup> Bu tür bilim, sosyal ada-

<sup>11</sup> Kur'ân 10/ 57.

<sup>12</sup> Kur'ân 5/ 101.

<sup>13</sup> Örneğin, bk., Suha Taji-Farouki (ed.), *Modern Muslim Intellectuals and the Qur'an* (Oxford: Oxford Üniversitesi Yayınları, 2004); Safi, *Progressive Muslims*; Ferid Esack, *Qur'an, Liberalism and Pluralism: An Islamic Perspective on Inter-Religious Solidarity against Oppression* (Oxford: Oneworld, 1997);

let ve cinsiyet eşitliği gibi önemli güncel konulara Kur'an perspektifinden ışık tutmuş ve ayrıca günümüz Müslümanlarının hayatlarıyla son derece alakalı sayısız yorum ve fikirler üretmiştir.

Aşağıda ben kısaca bağlamsalci Kur'an yorumunun ana hatlarını gösteren bir çok fikri içeren genel dört- aşamalı bir model açıklayacağım.<sup>14</sup> Bu model bir çok bağlamsalci bilim adamının çalışmaları/ eserlerini etkilemiş olan Fazlur Rahman'ın birkaç fikrini birleştirir.<sup>15</sup>

Modelin ilk aşaması herhangi bir Kur'ânî yorumlama süreci ile ortaktır, metin ile geniş ve genel bir karşılaşmayı kapsar. Bu aşama okuma ve dinleme yoluyla metinle aşına olmayı içerir.

Yorumlamaya hem bağlamsalci hem de daha geleneksel yaklaşımlarla ortak olan ikinci aşama, metni tarihsel ve çağdaş bağlamından bağımsız olarak analiz etmeyi içerir. Bu, bazı sözcük ve deyimlerin sözdizimi ve semantiği gibi, onun dilsel/ linguistik yönleri; belirli bir bölüm ya da bir bütün olarak Kur'an-ı Kerim ile ilgili yönü de dahil olmak üzere onun edebî bağlamı; onun edebî formu yani bir benzetme/ mesel/ kıssa, yasa ya da ibadeti ve söz konusu metinle ilgili herhangi paralel metinleri temsil edip etmediğinin analizini ihtiva eder.<sup>16</sup>

Sık sık Kur'an yorumu ile daha genel anlamda çok az alakası olduğu düşünülen üçüncü aşama bağlamsalci yorum açısından çok önemlidir. Bu aşama Kur'an'ın anlamını ilk muhataplarına nazaran incelenmesini gerektirir. İlk Müslüman toplumun kültürü, normları ve değerleri gibi faktörler de dâhil olmak üzere bağlamsalci bir analiz ile başlayan bu aşama mesajın niteliğini sınıflandırma, yani onun hukûkî, ahlâkî ya da teolojik olup olmadığını belirleme; evrensel ya da vahyin bağlamına özel olma olasılığı olup- olmadıklarını belirlemek için metnin mesajlarını keşfetme; bu mesajın Kur'an'ın daha geniş hedefleriyle bağlantısını kurma; ve son olarak metnin ilk toplum tarafından alındığı, anlaşıldığı ve tatbik edildiği yöntemi

---

Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago: Chicago Üniversitesi Yayınları, 1982).

<sup>14</sup> Bu model Saeed, *Interpreting the Qur'an*, 149-52, içerisinde bulunan "Model of Interpretation"a dayanmaktadır.

<sup>15</sup> Bk., Rahman, *Islam and Modernity*, 20.

<sup>16</sup> Saeed, *Interpreting the Qur'an*, 150-51.

değerlendirmeyi de gerektirir.<sup>17</sup> Bu aşamanın bir parçası olarak yorumlayıcı, metinden, daha sonra dördüncü aşamada kullanılacak olan adalet, eşitlik ve özgürlük gibi bazı genel ilkeler çıkarır.<sup>18</sup>

Dördüncü ve son aşama Kur'ân'ın manasını uygulanmakta olduğu bugünkü bağlamıyla bağlantı kurmayı gerektirir. Bu, üçüncü aşamada ulaşılan genel ilkelerle birleştirilmiş olan modern bağlamın tam bir bilgisine dayalı formüle edici alaka ve anlamlı yasalar olarak açıklanabilir. Bu aşama mevcut değerler, normlar, sosyal, politik ve ekonomik konuların bağlamsal analizini gerektirir. O ayrıca temel benzerlikler ve farklılıkları tespit etmek amacıyla bugünün bağlamı ile metnin sosyo- tarihsel bağlamını karşılaştırmayı; metnin mesajının evrenselliği ya da özgünlüğünü değerlendirmeyi; ve günümüz dünyasıyla alakası ve potansiyel uygulamasını belirlemeyi de gerektirir.<sup>19</sup>

Tek tek bağlamsalcıların bu adımları uygulayabilecekleri yöntem değişebilmesine rağmen bu yorum aşamalarının hepsi, özellikle de üçüncü ve dördüncüsü, en azından prensipte Kur'ân'ın herhangi bir bağlamsalcı analizi için ayrılmaz bir bütündür.

### **"Vahyi" Anlamaya Yönelik Yeni Bir Yaklaşım**

Kur'ân'ın vahyi ile ilgili hakim Müslüman inancı, - ve İslâm tarihinin çoğu için de öyle olmuştur- şöyledir: Hz. Muhammed, kendisi Peygamber'in toplumunun sosyal ve kültürel bağlamının ötesinde bir düzeyde var olan Allah'ın kelimesinin (Kur'ân) pasif bir alıcısıdır.<sup>20</sup> Kur'ân'ın Hz. Peygamber ve toplumuna uygulandığı gibi tam olarak aynı şekilde her zaman ve her yerde uygulanacağına inanılır

<sup>17</sup> Saeed, *Interpreting the Qur'an*, 151.

<sup>18</sup> Fazlur Rahman'ın sosyo- ahlâki teorisi hakkında daha fazla bilgi için bk., Fazlur Rahman, "Towards Reformulating The Methodology of Islamic Law", *New York University Journal of International Law and Politics*, 12/2, 1979, 205-22; ve Abdullah Saeed, "Fazlur Rahman: a Framework for Interpreting The Ethico-Legal Content of The Quran", Suha Taji-Farouki (ed.) içerisinde, *Modern Muslim Intellectuals and the Qur'an* (Oxford: Oxford University Yayınları, 2004).

<sup>19</sup> Saeed, *Interpreting the Qur'an*, 152.

<sup>20</sup> Peygamber'in sadece pasif bir alıcı olduğu iddiasını desteklemek üzere bu görüşün savunucuları "Eğer o Allah'tan başkası tarafından olsaydı, onda pek çok çelişki bulurlardı" 4/ 82 ve "Kendilerine ilim verilmiş olanlar bu vahyin senin Rabb'inden gelen bir gerçek olduğunu bilsinler" 22/ 54 gibi Kur'ân ayetlerini aktarırlar.



ve genellikle ilk Müslüman toplumun kaygıları ve sorunlarıyla, herhangi bir diğer toplumdan daha fazla doğrudan bağlantısı olmadığına inanılır. Bu nedenle klasik Kur'an tefsirlerinin çoğunda ne sosyo- tarihsel bağlam ne de Hz. Peygamber'in vahiydeki rolü yüksek oranda yorumla alakalı kabul edildi.

Bu geleneksel görüşe göre Kur'an ilk önce insan kavrayışının ötesinde olduğu gayb aleminde mevcuttu. Bu alemdeyken o Allah'tan Korunmuş Levha/ Levh-i Mahfuz'a, melek Cebrail'e, sonunda bu dünyaya indirilmeden önce Hz. Peygamber'e geçti. Böylece Kur'an sıradan insanlar tarafından anlaşılabilir biçimde yani Arapça diliyle vahyedildi. Bu noktadan sonra hâlâ insanların bir şekilde, - örneğin Kur'an'ı ezberden okuma yoluyla- vahye iştirak edebileceklerine inanılmasına rağmen vahyin dinamik sürecinin Kur'an kelimelerinin Hz. Peygamber tarafından söylendiği zaman sona ermiş olduğuna inanılır.

Bağlamsalcılar Kur'an'ın ilahî kökenini sorgulamamalarına rağmen onlar Kur'an'ın Hz. Peygamber'e vahyedildiği noktada yukarıda belirtilen geleneksel anlayıştan ayrılırlar. Bu düşünce çizgisinin tarihi örneğinin olmaması göz önüne alındığında Fazlur Rahman<sup>21</sup>, Nasr Hamid Ebû Zeyd<sup>22</sup> ve Ferid Esack<sup>23</sup> gibi birçok bağlamsalci bilim adamı vahyin biraz farklı anlayışlarını geliştirmeye başlamışlardır. Geleneksel anlayışların aksine bu alternatif görüşler Allah'ın Kelam'ı olarak Kur'an, Hz. Peygamber ve O'nun misyonu ile Kur'an'ın nazil olduğu sosyo- tarihsel bağlam arasındaki yakın ilişkiyi vurgular. Bağlamsalcılar gördükleri şeyleri Hz. Peygamber'in hayatı boyunca Kur'ânî mesajın aktüelleşmesini etkilemede bu faktörlerin önemli rolü olarak kabul ederler. Bu faktörler zaman içinde değişeceği gibi bağlamsalcılar Kur'an'ın aktüelleşmesinin de uygulandığı sosyal ya da siyasi bağlama göre değişeceğini savunurlar.

Vahyin bu alternatif görüş parçası sosyo- tarihsel faktörlerin hem Kur'an tefsiri hem de vahyin kendi dili üzerindeki etkisini ince-

<sup>21</sup> Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qur'an* (Minneapolis, MN: Bibliotheca Islamica, 1994).

<sup>22</sup> Nasr Hamid Ebû Zeyd, *el-Nass ve el-Sultah ve el-Hakikah* (Dar el-Bayda: el-Merkez el-Sakafi el-Arabi, 2000).

<sup>23</sup> Esack, *Qur'an, Liberalism and Pluralism*.

lemeyi gerektirir. Bağlamsalcılar Arapça'nın belirli bir kültürün değerler ve normlarını yansıtan bir insan dili olduğunu iddia ederler. Bu yüzden Kur'ân Arapça olarak vahyedildiği zaman bir ölçüde o zamanın Arap kültürünün bir parçası haline geldi. Vahyedildiği süre içinde Kur'ân dinamikti- o Hz. Peygamber tarafından açıklandığı ve uygulamaya konduğu için onun sadece anlayışları ve fiziksel uygulaması genişlemedi aynı zamanda ayetlerin miktarı arttığı için metnin kendisine de bu zaman içinde sürekli ilave yapıyordu. Kur'ân mesajı büyümeye devam ederken, o Hz. Peygamber ve toplumu tarafından ezberlendi, öğretildi, tebliğ edildi ve kendisiyle amel edildi. Kur'ân'ın mesajı ve bu mesajı Hz. peygamber'in uygulaması giderek zamanın toplumsal ve tarihsel koşullarına maruz olan Hicaz'ın normları, gelenekleri ve kurumlarının bir parçası haline geldi. Vahyin bu aşaması Kur'ân'ın dinamik insan aktüelleştirmesinin ilki olarak görülebilir. Bağlamsalcılar Kur'ân vahyedilmeye devam ettiği için onun Hz. Peygamber ve toplumunun özel koşullarına tepki olduğunu iddia ederler. Hz. Peygamber ve onun toplumuyla bu derin bağ Kur'ân'ın, dönemin gelenekleri, normları ve kurumlarına sürekli göndermede bulunmasında yansıtılır.

Hz. Peygamber'in vefatından sonra Kur'ân sabit bir metin haline geldi ve onun mesajının ilk insan aktüelleşmesiyle birlikte o, Allah'ın kelamının gelecekteki tüm anlayışları, yorumları ve aktüelleşmeleri için temel oluşturur. Bu noktadan itibaren o, metni Hz. Peygamber'in misyonu, kişiliği ve vahyin genel sosyal bağlamı gibi konular ışığında anlamak için gerekli hale geldi. Kur'ân mesajı farklı zaman ve mekanlarda aktüelleştirilmeye devam ettikçe Müslüman kuşaklar tarafından Kur'ân mesajının uygulama ve anlayışlarına daha fazla ilaveler yapıldı. Bağlamsalcılar bu gelişen aktüelleştirme ve anlayışlar sürecini, vahyin ve Allah'ın rehberliğinin bir devamı olarak anlarlar. Kur'ân da bize sorumluluk bilinci olan ve O'nun yolunu takip etmek isteyen kimseler için peygambersiz bir şekilde ilahî rehberliğin sunulmaya devam edeceğini garanti eder.<sup>24</sup>

Bu yüzden bugün Müslümanlar Kur'ân yorumu için sadece Kur'ân'a ve Hz. Peygamber'in örneğine değil aynı zamanda Hz.

---

<sup>24</sup> Örnek için bk., Kur'ân 7/178.

Peygamber'in zamanından beri Müslüman kuşaklar boyunca gelişmiş olan Kur'ân'ın uygulama ve anlayışlarına da güvenirlere. Bu nedenle Kur'ân mesajı Hz. Muhammed'inkilerden çok daha farklı olan bağlamlarda ve şartlarda güncelleştirilmeye devam ettiği için bağlamsalcılar vahyin bu devam eden yönlerini, özellikle de ilk Müslüman toplumun sosyo- tarihsel bağlamını tanıma ve anlamının sadece arzu edilen değil aynı zamanda Kur'ân'ın herhangi bir çağdaş yorumu için zorunlu olduğunu da savunurlar.<sup>25</sup>

### **Anlamın Belirsizliği**

Yukarıda ifade edilen- yani Kur'ân farklı sosyo- tarihsel bağlamlarda farklı şekilde aktüelleştirilecek ve anlaşılacak şeklindeki- fikrin aksine çoğu Kur'ân tefsiri sözde değişmeyen anlamın referansiyel teorisine aşırı derecede güvenmeye devam ediyor.<sup>26</sup> Bu teoriye göre her dil belirli ve sabit şekilde gerçek dışı-dilsel dünyada demirlenir. Bu nedenle bir kelimenin anlamının sabit olduğu, atıfta bulunduğu objede daima bulunduğu söylenir.<sup>27</sup>

Bağlamsalcılar bu teorinin Kur'ân'daki isimler ya da fiziksel nesnelere gibi belirli ve sınırlı sayıdaki kelimelerle alakalı olduğu konusunda genellikle hemfikir olmalarına rağmen onlar bir çok sözcük ve deyim anlamına ulaşırken göz önüne alınması gereken bir ölçüde belirsizlik olduğuna inanır gibi görünüyor. Bu belirsizlik anlamların somut nesnelere değil ancak zihinsel varlıklar olduğu düşüncesi ile ilgilidir.<sup>28</sup> Bu zihinsel varlıkların nasıl tecrübe edileceği kişiden kişiye değişebilir ve dolayısıyla belirli kelime, deyim ve cümlelerin manasını anlamada yüksek derecede değişiklik olma olasılığı vardır. Bu özellikle Kur'ân'ın ahlâki- hukûkî metinleri gibi son derece kompleks olan metinlerle ilgili olarak doğrudur. Bu tek bir ifade de bir kelimenin anlamının bütün yönlerini kapsamanın neredeyse

<sup>25</sup> Vahyin bu daha geniş bakış açısı hakkında tartışma için bk., Saeed, *Interpreting The Quran*, 38- 41 ve Rahman, *Islam and Modernity*, 13- 22.

<sup>26</sup> İslâm hukukçularının bu konuyu nasıl ele aldıklarıyla ilgili bk., Muhammed Haşim Kamali, *Principles of Islamic Jurisprudence* (Selangor: Pelanduk Yayınları, 1995), 109-75.

<sup>27</sup> Anthony C. Thiselton, "Meaning", R. J. Coggins ve J. L. Houlden (eds) içerisinde, *A Dictionary of Biblical Interpretation* (London: SCM Baskısı, 1990), 435-8.

<sup>28</sup> Eddy M. Zemach, *The Reality of Meaning and the Meaning of Reality* (Hanover, NH: Brown Üniversitesi Yayınları, 1992), 18.

imkansız olduğu bir durumda ortaya çıkar. Bu nedenle hiçbir metnin basit ya da bilinen olsun, anlamının her zaman göz ardı edilecek ya da eksiltilecek bir yönünü geride bırakmaksızın anlaşılamayacağı ileri sürülmüştür.<sup>29</sup>

Anlamın belirsiz doğası insan psikolojisi ve bir metnin kendisini okuyan ve dinleyen kimseler tarafından alındığı sübjektif yolla daha da karmaşıklaşır. Basitçe ifade etmek gerekirse bir fikir ve anlam dil aracılığıyla başka bir kişiye aktarılırken onun alınış şekli, ifadenin kendine özgü durumuna ilaveten alıcının psikolojik durumuna bağlı olacaktır. Özellikle "konuşulan kelime" söz konusu olduğunda bir kelimenin anlamı, ifadenin tonu ve ritmi, muhataplar ve söylemin nedeni arasındaki ilişki gibi faktörlerden etkilenecektir.<sup>30</sup> Kur'ân'ın sadece kompleks değil aynı zamanda orijinal olarak konuşulan bir kelime olarak iletildiği dikkate alındığında dili anlamının doğasında var olan öznellik ve değişkenlik, Kur'ân'ın kelimelerini anlamak için özellikle önemlidir. Bu, bağlamsalcıların savunduğu, anlamları son derece kompleks, anlaşıldıkları ve uygulandıkları bağlama bağlı olan ahlâkî- hukûkî metinler ile ilgili olarak daha da güçlü bir durumdur.

Çoğu metinselci/ textualist bilim adamı metne tam nesnellikle yaklaşılması gerektiğini iddia ederken, bağlamsalcılar, en iyi niyetlerle yaklaşılsa bile, insan psikolojisi ve bağlam gibi faktörlerin böyle bir okumayı imkansız yapacağını iddia ederler. Yorumcu her zaman Kur'ân'ın analizine, metnin anlaşılmasını bir ölçüde etkileyecek olan belirli deneyimler, değerler, inançlar ve varsayımlar getirecektir.<sup>31</sup> Bu varsayımlar çalışma için seçilen metinlerde, metinleri yorumlamak için kullanılan çerçevede ya da metnin özel anlamlarına veya bölümlerine yapılan vurguda yansıtılabilir.

Bu birleştirilmiş faktörler bağlamsalcı bir bakış açısından Kur'ân'ın nispeten az sayıda kelimesinin harici olarak doğrulanabilir ya da sabit olan manalarla ilişkilendirilebileceğini gösterir. Sabit ve durağan olan anlamları bulmaya çalışma yerine bağlamsalcılar

<sup>29</sup> Kevin Hart, "The Poetics of The Negative", Stephen Prickett (ed.) içerisinde, *Reading the Text: Biblical Criticism and Literary Theory* (Cambridge, MA: Blackwell, 1991), 281-340, 313'te.

<sup>30</sup> Saeed, *Interpreting the Qur'an*, 105.

<sup>31</sup> Esack, *Qur'an, Liberalism and Pluralism*, 73-7.

birçok kelimenin anlamlarının bireysel alıcılara ve anlaşıldıkları dilsel ve kültürel çevredeki farklılıklara tepki olarak zamanla belirli bir ölçüde değişeceğini kabul etmemiz gerektiğini ileri sürerler. Bu nedenle faydalı olmasına rağmen metnin yapılan herhangi bir yorumu, her zaman kısmî olacak- anlamın bazı unsurları gereksiz olacak, yeni bakış açıları ortaya çıkacak ve bazı yönler başarılı bir şekilde aktarılmayacaktır.<sup>32</sup>

Bu süreçle mücadele etmeye çalışma yerine bağlamsalcılar daha büyük bir farkındalığın/bilincin her ikisi için de Kur'an yorumunun çoğulcu niteliğini daha büyük bir kabul ile birlikte Kur'an metnini daha derin bir anlamaya imkân vereceğini ileri sürerler. Böylece bağlamsalci bir perspektiften anlamın yüksek derecede öznelliğinin Kur'an'ı herhangi bir özgün yorumlama teşebbüsünde fark edilmesi son derece önemlidir.

#### **Değişebilir ve Değiştirilemez**

Kur'an'daki anlam düşüncesiyle güçlü bir şekilde alakalı değişkenlik ve değişmezlik konusudur. Kur'an'la ilgili olarak bu, değiştirilebilir ve dolayısıyla değişikliğe maruz kalan yorumlar ile değiştirilemez- değişmeyen ve sabit olarak kabul edilen yorumlara ilişkin bir tartışmaya işaret eder. Bu konuyu tartışırken bir çok bağlamsalci sadece yukarıda belirtilen belirsizlik hakkındaki argümanları değil aynı zamanda bu konu etrafındaki tartışmalarla ilgili zengin İslâm tarihini de kaynak olarak kullanır. Örneğin klasik alimler yerel adetlere dayalı muameleler (muâmelât) kategorisi içinde yer alan ve genellikle tartışılabilir/ değiştirilebilir olarak kabul edilen ve ibadetler (ibâdât) kategorisine giren ve Allah tarafından verilmiş değişmez emirler olarak kabul edilen ayetlerin sadece Allah ve Hz. Peygamber tarafından değiştirilebileceğini sık sık tartışmışlardır.<sup>33</sup>

Günümüzde bu konu etrafındaki tartışma geleneği büyük ölçüde göz ardı edilir ve bir çok çağdaş Müslüman Kur'an'a dayanan herhangi bir hükmü sadece değiştirme düşüncesini sapkınlık ya da inançsızlıkla (küfr) eşdeğer olarak düşünür. Bu görüş özellikle Kur'an'ın ahlâki- hukûkî metinlerinin tüm miras kalan yorumları-

<sup>32</sup> Bk., Hart, "The Poetics of The Negative".

<sup>33</sup> Saeed, *Interpreting the Qur'an*, 123.

nın sabit ve değiştirilemez olduğunu iddia eden metinselci/ textua- list hukukçuların görüşüne dayanır. Bu hukukçular Müslümanların sosyal bağlama bakılmaksızın bu yorumlara uymakla yükümlü olduklarını iddia ederler.<sup>34</sup> Bu görüş gelenekçiler arasında yaygın olmasına rağmen İslâm bilim tarihi, yeniden yorumlama ve değiştirmenin en azından bazı önde gelen otoriteler tarafından kabul edildiğini gösterir.

Sahabeler ve sonraki kuşaklardan diğer önde gelen isimler tarafından yapılan, İslâm'ın oluşum döneminden bir çok yeniden yorumlama örnekleri İslâm hukukunda ve hadis literatüründe kaydedilmiştir.<sup>35</sup> Özellikle ikinci halife Ömer ibn el- Hattab (h. 13- 23/ 634- 644), Kur'ân ve sünnette açıkça belirtilen değiştirilemez hükümler kabul edilen kategoriye girmiş görünen bir çok hükmü değiştirmekle ünlü idi. Bunun bir örneği zekat konusudur.

İslâm'ın şartlarından biri olan zekatla ilgili açıkça dile getirilen Kur'ânî hükümler Müslüman hukukçular tarafından değiştirilemez olarak kabul edilir. Bu hükümler arasında "*Kalpleri ısındırılacak olan kimseler*"<sup>36</sup> de dahil olmak üzere zekat ödemelerinin muhtemel alıcılarından oluşan sekiz kategorisinin bir listesi vardır. Müslüman geleneği bunun, siyâsî destekleri İslâm'ın ilk dönemlerinde önemli kabul edilen bir takım kabile liderlerini kapsadığını kabul eder. Böyle liderlere zekat gelirlerinden sabit bir pay verme uygulaması Hz. Peygamber ve ilk halife Ebû Bekir (h. 11-13/ 632-634) döneminde mevcuttu. Ancak Hz. Ömer halifeliği döneminde zekat için daha pragmatik bir yaklaşım benimsedi. O, İslâm'ın artık bu kabile liderlerinin desteğine ihtiyacı olmadığına karar verdi ve böylece onlara zekat fonlarından paylarını vermeyi reddetti. Bu, zekat konusunda Kur'ânî talimatların öğretilerini/literal okumayı uygulamış olan Hz. Peygamber'in daha önceki örneğinden açık bir ayrılma oldu. Hz. Ömer'in akıl yürütmesi, literal okunması değil, Kur'ânî talimatın arkasındaki hedefi uygulama ile ilişkili görünüyor. Ona göre

<sup>34</sup> Bu iddia ile ilişkili problemler hakkında bir tartışma için bk., Saeed, *Interpreting the Qur'an*, 123-4.

<sup>35</sup> Böyle hükümlerin örnekleri için bk., Seyid Sabahuddin Abdur Rahman, "Jurisprudence a lâ Ömer – Its Contribution and Potential", *Islamic and Comparative Law Quarterly*, 2/4, 1982, 241-9.

<sup>36</sup> Kur'ân 9/60.

şartlar değiştiğinde altta yatan amaç muhafaza edilmesine rağmen talimatı literal olarak uygulamaya gerek yoktu.<sup>37</sup>

### **Önde Gelen Bağlamsalci Örnekleri**

Bu bölümde ben kısaca Fazlur Rahman, Amina Wadud, Muhammed Şehrûr ve Halid Ebû el-Fadl gibi bir takım önde gelen bağlamsalci bilim adamını ele alacağım.

Bağlamsalci akımda temel figürlerden biri olan Fazlur Rahman, Müslüman toplumların miras kalan uygulamalar ve düşünce tarzlarını taklit ederek büyük sıkıntılar çektiklerine inanan Pakistan kökenli Amerikalı bir bilim adamı idi. O içtihadın- bağımsız akıl yürütme- hem çağdaş Müslümanlarla alakalı hem de etik İslâmî idealer üzerine kurulmuş bir toplum oluşturma çabasında önemli bir araç olduğunu savundu. Rahman, Kur'an'ı öncelikle etik- ahlâki ilkelerin kaynağı olarak gördü ve Kur'an'ın öğretilerini, "insanlar arasında anlamlı ve pozitif eşitlik oluşturmaya yöneltilmiş"<sup>38</sup> olarak tarif etti. Bu amaca ulaşmak için Rahman şunu ileri sürdü:

Kur'an'ın uygulanması bugünün bağlamında literal olarak icra edilemez. Çünkü bu Kur'an'ın pek çok amacını engellemekle sonuçlanabilir ve İslâm fukahası ve ulemasının bulguları son üç asır boyunca ciddi şekilde incelenmiş ve gereken özen gösterilmiş olmasına rağmen bir çok durumda bulgularının ya yanlış oldukları ya da bugün için değil o toplumun ihtiyaçları için yeterli olduğu da anlaşılabilir.<sup>39</sup>

Kur'an öğretilerinin bu görünümü doğrultusunda Rahman Hz. Peygamber'i toplumdaki kadınlar, fakirler, zayıflar ve savunmasızları güçlendirmeye çalışan sosyal bir reformcu olarak gördü. Rahman, Hz. Peygamber'in örneğinin aksine Amina Wadud, Esma Barlas ve Ferid Esack gibi diğer bağlamsalcıların eserlerinde daha fazla keşfedilen bir iddia olan, İslâm aile hukukunun kadınlara haksız bir şekilde tatbik edildiğini ileri sürdü. Cinsiyet ayrımcılığı konusundaki düşüncelerini gösteren bir ifadesinde şunu ileri sürdü:

<sup>37</sup> Abd el-Selam el-Süleymanî, *el-İçtihad fi el-Fıkh el-İslâmî*, (Rabat, Fas: Vuzarat el-Avkâf, 1996), 132-3.

<sup>38</sup> Fazlur Rahman, "Some Reflections on The Reconstruction of Muslim Society in Pakistan", *Islamic Studies* 6/9, 1967, 103-20, s. 103'te.

<sup>39</sup> Fazlur Rahman, "The Impact of Modernity on Islam", *Journal of Islamic Studies* 5/2, 1966, 112-28, s. 127'de.

Kur'ân erkeğin toplumdaki daha güçlü pozisyonunun gücüyle kadını sömürmesini ısrarla yasaklar ve İslâm cinsel sömürüyü tamamen ortadan kaldıracak- hukûki- ahlâki- tüm önlemleri harekete geçirmiştir. O, o dönemin toplumunda kadının sahip olduğu dezavantajları belirterek ve göz önüne alarak normal şartlar altında çok eşliliğe başvurmayı yasakladı, kadının mülk sahibi olmasına ve servet kazanmasına izin verdi, onun toplumda eşit bir ortak olduğunu ilan etti. O, evlilik hayatının temelini karşılıklı sevgi ve şefkat olduğunu emretti. O boşanma hukukunu katı bir biçimde düzenledi.<sup>40</sup>

Bir diğer önde gelen bağlamsalci Amerikalı bilim adamı Amina Wadud, akran bilim adamları tarafından bir "hermenötiklik"<sup>41</sup>in oluşumunda merkezî bir figür olarak tarif edilmiştir. Wadud hem cinsiyet eşitliğine bağlılığını hem de çağdaş medya söylemindeki "cihad"ın sadece savaş ve Batı karşıtlığı ile alakalı olduğu şeklindeki yaygın algılamayı vurgulama görevini yaparak kendisini bir "cinsiyet cihadı"<sup>42</sup> ile meşgul bir insan olarak tanımlar. Wadud bu tür fikirlerin geçmişin "yeniden düşünülmesi" için yararlı araçlar sağladığını savunarak postmodernizmin fikirleriyle de ilgilenir. O devralınan geleneklerin ve yorumların yeniden düşünülmesinin Müslümanlar tarafından daha çoğulcu ve heterojen bir gelecek yaratma teşebbüsünde gerekli olduğunu savunur.<sup>43</sup>

Wadud'un çalışması Kur'ân'ın kadınları hem özgürleştirdiği hem de güçlendirdiği inancı üzerine kurulmuştur. Örneğin O, Kur'ân'ın kadının erkekten sonra yaratıldığı iddiasını desteklemediğini; Kur'ân'ın, "bu çiftin [Hz. Adem ve Hz. Havva] cennetten kovulma sorumluluğunu kadına atfetmediğini"<sup>44</sup> savunur. O ayrıca Kur'ân'ın erkek ve kadını aynı ontolojik düzeye koyduğunu ifade eder. O

<sup>40</sup> Rahman, "The Impact of Modernity on Islam", 111.

<sup>41</sup> Bk., Asma Barlas, "Amina Wadud's Hermeneutics of the Qur'an: Women Rereading Sacred Texts", Taji-Farouki içerisinde, *Modern Muslim Intellectuals and the Qur'an*, 97-123, ss. 97'de, 106-12.

<sup>42</sup> Örneğin bk., Amina Wadud-Muhsin, *Inside the Gender Jihad: Women's Reform in Islam* (Oxford: Oneworld, 2006).

<sup>43</sup> "Muslims, Interview - Amina Wadud", Frontline - PBS, Mart 2002, 25 Şubat 2007'de erişildi, [www.pbs.org/wgbh/pages/frontline/shows/muslims/interviews/wadud.html](http://www.pbs.org/wgbh/pages/frontline/shows/muslims/interviews/wadud.html)

<sup>44</sup> Asma Barlas, "Believing Women" in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an" (Austin, TX: Teksas Üniversitesi Yayınları, 2002), 114.



İslâm'da bir kadın ile erkek arasındaki tek temel farklılığın, "Allah'a karşı sorumluluk bilinci" veya *takva* dereceleri olduğunu savunur.<sup>45</sup>

Bu yaklaşım erkeklere kadınları koruma ve geçimini sağlamayı emreden ve geleneksel olarak eşleri ve kadın akrabaları üzerindeki kontrolü erkeklere verme olarak anlaşılan meşhur Kur'an ayetini 4/34<sup>46</sup> yorumlayışında yansıtılır. O ayetten ayrıca bazı durumlarda bir kocanın, "isyan" etmesinden endişe ederse eşini "dövme" sine izin verdiği de anlaşılır. Wadud Kur'an'ı bütüncül bir okumanın, kadınlar çocuk yetiştirirken erkeklerin kadınları koruma ve geçimlerini sağlama sorumluluğuna sahip olduklarına işaret ettiğini savunur; Wadud'un savunduğu bu çocuk yetiştirme koşulu erkeğe kadın üzerinde kontrol hakkı vermez, eğer arzusu ve bunu yapacak imkanı varsa çocuk yetiştirirken bile kadının kendi geçimini sağlama hakkını reddetmez.<sup>47</sup>

Erkeklerin eşlerini dövmesi yönündeki varsayılan izine ilişkin olarak Wadud böyle bir yorumun şuna dayanarak reddedilmesi gerektiğini savunur: O izin eşler arasında saygı ve uyumu vurgulayan ve sorunlar ortaya çıktığında karşılıklı görüş alışverişini ve müzakereyi teşvik eden temel İslâmî öğretiler ile tezat oluşturur.<sup>48</sup> O ayrıca, genellikle "dövme" olarak çevrilen Arapça terimin mutlaka güç kullanmaya işaret etmediğini savunur. O ayrıca, bu ayette dövmeden bahsedilmesi sadece, "mevcut [eşlerini dövme] uygulamalarının ciddi bir kısıtlaması"<sup>49</sup> işlevini gördüğünü de iddia eder.

Muhammed Şehrûr bir inşaat mühendisi olarak eğitilmiş ve daha sonra kendisini yetiştirmiş bir İslâm alimi oldu. Şehrûr'un eser-

<sup>45</sup> Barlas, "Amina Wadud's Hermeneutics of the Qur'an", 114.

<sup>46</sup> Kur'an 4/34: Allah'ın kimini kimine üstün kılmasından ötürü ve erkeklerin, mallarından sarfetmelerinden dolayı erkekler kadınlar üzerine hakimdirler. İyi kadınlar, gönülden boyun eğenler ve Allah'ın korunmasını emrettiğini, kocasının bulunmadığı zaman da koruyanlardır. Serkeşlik etmelerinden endişelendiğiniz kadınlara öğüt verin, yataklarında onları yalnız bırakın, nihayet dövün. Size itaat ediyorlarsa aleyhlerine yol aramayın. Doğrusu Allah Yüce'dir, Büyük'tür.

<sup>47</sup> Margot Badran, "Feminism and the Qur'an", Jane D. McAuliffe (ed.) içerisinde, *Encyclopaedia of the Qur'an* (Leiden: E.J. Brill, 2002), c. II, 199-203, s. 203'te.

<sup>48</sup> Amina Wadud-Muhsin, *Qur'an and Women: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective* (New York and Oxford: Oxford Üniversitesi yayınları, 1999), 75.

<sup>49</sup> Wadud, *Qur'an and Women*, 76.

leri Farabî (ö. 338/950) ve İbn Rüşd (ö. 595/ 1198)'den Charles Darwin ve Hegel'e kadar çeşitli aydınlardan etkilenmiştir.<sup>50</sup> Bu etkilere dayanarak Şehrûr Kur'ân'a yaklaşımın bir "defamiliarization/tanıma" teorisi olarak işaret ettiği şeyi formüle etti. Andreas Christmann'a göre "defamiliarization/tanıma" köklü kanon/kutsal kitap yorumlarını zayıflatmayı açıkça istemeyi ve bir metni okumanın alternatif yollarını önermeyi içerir. O [Şehrûr] okuyucularının Kur'ân'ı "sanki Hz. Peygamber biraz önce vefat etmiş de bize bu kitaptan haber vermiş gibi"<sup>51</sup> anlamasını ister. Şehrûr'un çalışmalarının tartışmalı doğası onun Arap- Müslüman dünyasında hararetli tartışmanın hedefi haline gelmesine neden oldu.<sup>52</sup>

Şehrûr'un çok tartışmalı bazı iddiaları arasında, Kur'ânî bir yorumlama biçimi olan *te'vil*'in, "mümin veya kafir, Müslüman ya da gayr-i Müslim, Arapça konuşan ya da Arapça konuşmayan olup olmadığına bakılmaksızın hekes tarafından yapılabileceği"<sup>53</sup> şeklindeki iddiadır. O bu inancını, "*ilimde derinleşmiş olanlar*" ifadesini "toplumda en güzide yer işgal eden- ve mutlaka Müslüman olmayabilir- alimler ve filozoflara"<sup>54</sup> atıf olarak yorumladığı Kur'ân 3/7'nin yorumuna dayandırır. Diğer bağlamsalcılar gibi Şehrûr da demokrasi ile İslâm'ın uyumunu savunur. Kur'ân 42/38'i anlayışına dayanarak Şehrûr, *şûrâ* ya da "istişare"nin namaz gibi İslâm inancının temel prensibi olduğunu savunur.<sup>55</sup> Kur'ân metnini bütün olarak okumaya dayanarak Şehrûr modern toplumda "gerçek şûra [istişare]'nin bakış açılarının gerçek çoğulculuk ve demokrasi"<sup>56</sup> anlamına geldiğini savunur. Ayrıca Şehrûr, "barışçıl siyasî direniş, gaze-

<sup>50</sup> Andreas Christmann, "The Form is Permanent, but The Content Moves: The Qur'anic Text and Its Interpretation(s) in Mohamad Shahrouf's *el-Kitab ve'l-Qur'an*", Taji-Farouki içerisinde, *Modern Muslim Intellectuals*, 263-95, s. 265'te.

<sup>51</sup> Christmann, "The Form is Permanent", 263.

<sup>52</sup> *Age*, 264.

<sup>53</sup> *Age.*, 282.

<sup>54</sup> *Age.*, 283.

<sup>55</sup> Kur'ân 42/38: "Onlar, Rablerinin davetine icabet ederler ve namazı kılarlar. Onların işleri, aralarında danışma iledir. Kendilerine verdiğimiz rızıktan da harcarlar". Şehrûr bu ayetin hem namazı hem de istişareyi temel İslâm inançları olarak tanımladığını savunur. Bk., Muhammed Şehrûr, "The Divine Text and Pluralism in Muslim Societies", *Muslim Politics Report* (New York: Dış İşleri Konseyi, 1997), no. 14, ss. 8-10, 18 Eylül 2007'de erişildi, [www.quran.org/shahroor.htm](http://www.quran.org/shahroor.htm).

<sup>56</sup> Şehrûr, "The Divine Text and Pluralism".

tecilikte özerklik, barışçıl gösteri ve kendini ifade etme özgürlüğü<sup>57</sup> gibi uygulamaların Kur'an'ın "*iyiliği emretme kötülüğü nehyetme emri*"<sup>58</sup> ni yerine getirirken herhangi bir şûrayı uygulama teşebbüsünün temel bileşenleri olduğunu savunur.

Bir diğer önemli bağlamsalci Halid Ebû el-Fadl da klasik eğitimli bir İslâm hukuku alimidir. Ebû el-Fadl eserlerinde öncelikle Kur'an'ın yorumlandığı bağlama odaklanır. Örneğin o bugün İslâmî içtihat söylemlerinde genellikle ifade edilmeyen birçok değer-tabanlı varsayımları vurgular. Mesela Müslüman hukukçular genellikle İslâm hukukunun korunması gereken beş temel değeri ve amacı olduğunu ileri sürdüler: Din, can, akıl, nesil ve mal. Bu değerlerin sadece temel metinlerin bir yorumuna/okumaya göre oldukları söylenir. Ancak Ebû el-Fadl İslâm hukukunda rol alan mevcut değerlerin analizinin metin ile toplum veya bağlam arasındaki bir etkileşimin, hukukçuların ürünü olan bir çok başka değerleri ortaya çıkarıldığını belirtir. Örneğin Ebû el-Fadl "bazı İslâm hukuku kültüründe düzen, istikrar ve itaat etmedeki tek şüpheli, kadınların toplumsal hayattan dışlanması ve elitlerin çıkarlarının korunmasının hukuk sistemlerinin gerçek birincil değerleri"<sup>59</sup> olduğunu belirtir.

Diğer bağlamsalcılar gibi Ebû el-Fadl Kur'an'ın herhangi bir yoruma tamamen açık olması gerektiğini önermemesine rağmen onun "hareket halindeki bir eser" ya da çoklu yorumlama stratejilerine açık olan bir "açık metin" olarak kalması gerektiğini ileri sürer.<sup>60</sup> O İslâmî metinlerin anlamlarının sabit olmadığına; aksine gelişmekte olduklarına ve eğer konu ile alakaları mevcutsa, yenilenmiş bir sesle başarılı okuyucu kuşaklara" konuşmasına izin verilmesi gerektiğine inanır.<sup>61</sup> Bir metin kapalı hale gelir gelmez o ilgisiz hale gelme tehlikesiyle karşı karşıyadır. Çünkü okuyucular artık anlamı keşfetmek için orijinal ile meşgul olmaya ihtiyaç duymazlar.<sup>62</sup>

<sup>57</sup> Muhammed Şehrûr, "The Concept of Freedom in Islam", *Islam21 – The International Forum for Islamic Dialogue*, Nisan 2005, 19 Eylül 2007'de erişildi, [http://islam21.net/main/index.php?option5com\\_content&task5view&id5130&Itemid539](http://islam21.net/main/index.php?option5com_content&task5view&id5130&Itemid539).

<sup>58</sup> Kur'an 9/71.

<sup>59</sup> Halit Ebû el-Fadl, *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority and Women* (Oxford: Oneworld, 2001), 155.

<sup>60</sup> Ebû el-Fadl, *Speaking in God's Name*, 146.

<sup>61</sup> *Age*.

<sup>62</sup> *Age*.

Ebû el-Fadl'in yorumu yaklaşımı İslâmî içtihat geleneğinin belli konularını reddetmek yerine yeniden canlandırma ihtiyacına önem verdiği için dolayı diğer bazı bağlamsalcılarınki ile tezat oluşturur. Ebû el-Fadl Müslümanların başarıyla çoğulcu ve göreceli demokrat toplumlar inşa ettikleri tarihî olaylara yol açan içtihadî uygulamalardan öğrenmenin önemini vurgular.<sup>63</sup> O ayrıca aynı soruya birden fazla doğru cevabın varlığı gibi konular üzerindeki klasik tartışmaları da keşfetmenin önemini vurgular.<sup>64</sup> O geleneksel İslâm hukuk metodolojisinin tüm sınırlılıklarına rağmen esasında "açık-uçlu ve anti-otoriter" olduğuna inanır.<sup>65</sup> Geleneksel İslâm hukukunun esası tekamülcü bir keşif, araştırma ve yerleşme ya da atalete direnen hüküm verme süreci idi.<sup>66</sup> Ancak o İslâm hukukunun bugün sadece pozitif emirler (ahkâm) kümesi olarak mevcut olduğuna; fakat "bir epistemoloji, süreç, anlama ve araştırma metodolojisi olarak bir fıkıh- İslâm hukuku- olarak çoğunlukla öldüğüne"<sup>67</sup> inanır.

#### **Dikkat Edilecek Noktalar**

Hz. Peygamber zamanından beri zengin bir tartışma ve ilim geleneği ile bir çok bilim adamı tarafından Kur'an'ın kompleks yapılı olduğuna ilişkin bir kabul vardı. Hz. Peygamber'in dönemininkinden çok farklı bir dünyada bağlamsalcı bilim bu geleneğin devam etmesi ve bizim kendi dönemimizin bilimsel gelişmelerine uygun olarak gelişmesine izin verme gereğini kabul eder. Bağlamsalcılar Kur'an'ı bağlama bakılmaksızın literal ve sabit bir yorumlamanın sadece bu gelenekten koparmayacağını aynı zamanda genellikle hem eksik hem de modern fikirler, değerler ve kültürel bağlamlarla uyumsuz yorumlara neden olacağını savunurlar. Onlar miras alınan geleneğin sadece takip edilmesi gereken katı kurallar kümesi olarak kabul edilmesi yerine sorgulanması gerektiğini savunurlar. Bağlamın ışığında- hem nüzul döneminde hem de günümüzde- bağlamsalcılar İslâmî tartışma geleneğini yeniden uyandırıyorlar ve Müslümanlara tamamen modern dünya ile meşgul olurlarken İslâm'ın temel öğretilerine sadık kalan bir dizi yol sunuyorlar.

<sup>63</sup> David Glenn, "Who Owns Islamic Law?", *The Chronicle of Higher Education*, 25 Şubat 2005, 51/25, 14-6.

<sup>64</sup> Ebû el-Fadl, *Speaking in God's Name*, 147-50.

<sup>65</sup> *Age.*, 170.

<sup>66</sup> *Age.*, 170.

<sup>67</sup> *Age.*, 171.

## HİNT İNEK TAPIMININ BUGÜNKÜ DURUMU<sup>1</sup>

Tadeusz Margul | çev. Ali İhsan Yitik; Aynur Yıldız  
Luplin, Polonya | Dokuz Eylül Ü. İlahiyat F. Dinler Tarihi

**Özet:** Margul bu makalede, Hint alt kıtasında kadim dönemlerden beri varlığını sürdüren inek kültürü hakkında teolojik ve sosyolojik bilgiler vermektedir. Öncelikle, Hindistan'daki inek kültürünün sadece "zebu" adı verilen hörgüçlü boğaya has olduğunu belirtir ve bu kültürün Hinduizm'deki yerini açıklar. Ardından Hinduların tıpkı anneleri gibi tazim gösterdiği bu inek türünün mağduriyetine ilişkin belgeleri ortaya koyar. Margul son olarak, Hint hükümetinin sığırlar hakkında aldığı kararları ve Hinduların bu kararlara yönelik tepkilerini yorumlar.

**Anahtar kelimeler:** Hint, inek, inek kültürü

### Present-Day Worship of the Cow in India

**Abstract:** In this article, Margul theologically and sociologically informs about worship of the cow that had continued its existence since ancient ages in the Indian sub-continent. Firstly, he expresses that the cow cult in India only pertains to hulman ape (pithecus entellus) which is called as "zebu" and explains position of this cult in Hinduism. Afterwards, he adduces the proofs about victimization of this species of cow which Hindus venerate as their mother. Lastly, Margul comments decisions of Indian Government with regard to cows and reactions of Hindus to it.

**Key words:** India, cow, worship of the cow

### عبادة البقر في الهند في الوقت الحاضر

الملخص: Margul يعلم في هذه المقالة لاهوتيا واجتماعيا عن عبادة البقر التي واصلت وجودها منذ العصور القديمة في شبه القارة الهندية. أولا، أن يعرف فيه عن عبادة البقر في الهند تتعلق فقط لقرود هولمان (entellus pithecus) وهو ما يسمى بـ "سيوه" "zebu" ويشرح موقف هذه الطائفة في الهندوسية. بعد ذلك، وقال انه اورد البراهين عن الإيذاء لهذا النوع من البقر التي الهندوس وتبجيل الأم. وأخيرا، Margul تعليقات قرارات الحكومة الهندية فيما يتعلق الأبقار وردود الفعل من الهندوس لذلك.

الكلمات المفتاحية: هند، البقر، عبادة البقر،

<sup>1</sup> Bu yazı *Numen*, Vol. 15, Fasc.1 (Feb., 1968), pp.63-80'te yayımlanan "Present-Day Worship of the Cow in India" başlıklı makalenin çevirisidir.

Hindistan'daki hayvan tapımı, Antik Mısır'da olduğu gibi bütün canlı türlerini kapsamaz. Zira sadece şu hayvanlar tapım objesi kabul edilir: hörgüçlü inek/*zebu*, maymun/hulman ape, fil, Bengal kaplanı ve bazı yılanlar. Öyle görünüyor ki Hindistan'da genel anlamda bir hayvan tapımı değil, daha ziyade bütün toplumsal sistemle uyumlu, hiyerarşik bir yaklaşım benimsenmiştir.

İneğin, "Brahmanik" derece olarak algılanan en üstün konumda bulunduğunu söylemeye gerek yoktur. Böyle bir açıklamanın, inek kültürünü ekonomik nedenlere indirgeyenler için kabul edilip edilmeyeceği şüpheli olsa da, burada sözü edilen inek, genel olarak evcil mandanın bütün yakın cinslerini kapsamaz. Tapım objesi olan inek, yalnızca bozkırlara özgü hörgüçlü *zebu* türlerinden biridir. Batı'daki yaygın görüşün aksine, Hint kutsal sığırının hangi tür olduğu kesin olarak belli değildir. Bundan ötürü biz, aslında sadece *zebu*yla ilgilenebiliriz. Bunu söylemekten kaçınarak, kolaylık olsun diye "inek" terimini tercih ediyoruz.

Bu bağlamda inek tapımı, Hint dinî geleneğinin belirgin özelliklerindedir. Hint dinini ve kültürünü Batı'ya aktaran tanınmış yorumcu Alman Profesör Helmuth von Glasenapp şöyle der: "Mutlak vahiy ürünü kabul edilen *Vedaların* okunması ve yorumlamasının sadece Brahminlere özgü oluşunun yanısıra kast sistemi, inkarnasyon/*samsara* öğretisi, *karma* yasası, döngüsel âlem ve zaman anlayışı Hinduizm'in temel özellikleridir. Yine, ortak mitolojik imgeler, kutsanmış inek öğretisi ve günahattan arınmak için Ganj nehrinde yıkanma ritüeli de bu dinin niteliklerindedir ..."2 Görüldüğü gibi yazar, inek kültürünü Hint alt kıtasının temel inançlarından değil, ikincil inançları arasında saymaktadır.

Mahatma Gandhi gibi bir otoritenin görüşleri de bu doğrultudadır: "Aslında, Hinduizm'in asıl unsuru 'ineğin korunması'dır. Bana göre 'ineğin korunması, beşerî evrimin en harika olaylarından biridir. Çünkü bu koruma, beşeriyet dışındaki diğer türlerin korunmasıyla ilgilidir. (...) İnek vasıtasıyla kişiye, kendi kimliğini diğer bütün canlılarla birlikte düşünmesi emredilmiştir. Kutsallaştırma konu-

---

<sup>2</sup> H. von Glasenapp: *Der Hinduismus in, Die grossen nichtchristlichen Religionen unserer Zeit*", Stuttgart 1954, p. 33.

sunda niçin ineğin seçildiği de bana göre açıktır. Çünkü inek, Hindistan'da, en vefalı dosttur. O, bereket kaynağıdır; sadece süt vermez, aynı zamanda tarımı mümkün kılar. (...) O, milyonlarca Hintlinin sütanasıdır. (...) 'İneği Koruma' Hinduizm'in dünyaya bir hediyesidir. Dahası Hinduizm, Hintliler ineği koruduğu sürece bâki kalacaktır."<sup>3</sup>

Mahatma, ineğin kasap bıçağından korunmasına dair görüşlerini de gizlememiştir. Onun bu konudaki birçok sözünü aktarmak zor değildir. Zira ona, her ne zaman verimsizleşmiş ve topluma yük olan ineklerin kesilip kesilmeyeceği sorulmuşsa, kıtlık zamanlarında bile, buna karşı olduğunu açıklamaktan geri kalmamış; bunun yerine, ineklerin doğal ölümlerini bekledikleri *gosadan*ların (özel inek barınakları) yapılmasını önermiştir.<sup>4</sup>

Günümüz Hindistan'ında Mahatma'nın devam eden şöhreti, Hinduların inek tapımında ifadesini bulan tekerciliği ve muhafazakârlığını devam ettirmektedir. Bugün bile *zebu*ya/ineğe bağlılık, önemi azalmayan bir gerçekliktir. Çünkü ineklerin dokunulmazlığı, kast dışına itilen *pariyaların* dokunulmazlığından tamamen farklı olan ve hâlâ Hindistan'daki siyasi tartışmalara, yorumlara ve kışkırtmalara konu olan hatta hükümet politikasını, halk sağlığını ve ulusal ekonomiyi etkileyen bir meseledir.

Dinî liderlerin ineğin kutsallığına ve korunması gerektiğine dair açıklamaları ile özellikle kırsal kesimlerde yapılan inek odaklı coşkulu törenler, *Mahabharata* 13:77'deki mitolojik açıklamalara dayandırılır. Burada, Tanrı Brahman'ın kutsal inek ana Surabhi ile semavî inek cenneti Go-loka'yı yaratması anlatılır. Yine *Vişnu-Purâna* I:13'de, âlemin hâkimi Prithi'nin yeryüzünü korumak için onu bitki örtüsüyle kapladığından, hatta bütün meyve ve sebzeleri inek kılığına girerek yarattığından sözedilir.

İnek konusundaki bütün bu anlayışlar, çağdaş Hint yönetimini zor durumda bırakmıştır. Çünkü 1961 yılında gerçekleştirilen sayımda, ülkedeki büyük baş hayvan sayısının 175,5 milyondan az

<sup>3</sup> M. K. Gandhi: Hinduism, Young India 6.X.1921.

<sup>4</sup> I. Lazari-Pawłowska: Etyka Gandhiego, Warszawa 1965, p. 105.

olmadığı anlaşılmıştır.<sup>5</sup> Öte yandan günümüzde çiftlik hayvanları üretimine duyulan ihtiyaç ile insanların hassasiyetleri arasında bir uzlaşma bulmak gerekir. Bu uzlaşma arayışı, Hint anayasa çalışmalarında belli oranda etkili olmuştur. 1951'deki nüfus sayımına göre, nüfusları toplamı 167 milyona ulaşan altı Hint eyaletinde sığır kesimi kanunla yasaklanmıştır. Hint Anayasasının 'Devlet Politikasının Esasları' başlıklı dördüncü bölümünün 48. maddesi şöyle der: "Devlet, tarım ve hayvancılığın modern ve bilimsel temeller üzerine geliştirilmesi için çaba sarf edecek ve özellikle türlerin korunması ve ıslahı ile ineklerin, buzağuların ve diğer sağmal ve büyükbaş hayvanların kesilmesini önleme hususunda gerekli adımları atacaktır." Bu, korumaya ve tedbir almaya yönelik bir kanundur. Çünkü yasa, büyükbaş hayvanları koruma altına alır, fakat nesillerin ıslahı ve üretimi konusundaki uygulamaları düzenlemez; üstelik yaşlı ve faydasız hayvanlara ne olacağı konusunda hiçbir şey söylemez. Sonunda Hükümet, oldukça hassas ve tartışmalı olan bu probleme el atmak zorunda kalmıştır. Çünkü bu uysal hayvanlardan birinin hayatına son verilmesi konusundaki her teşebbüs, sakin ve kendi halindeki bir Hindu'yu tehlikeli bir fanatik haline dönüştürmekte; dahası bu olay, ister isterse küçük bir kasabada veya şehirde olsun, aynı tehlikeli sonuçları doğurmaktadır.

Hinduların ineğe karşı tavrını gözlemleyen bir kimse, Hint inek kültürü veya inek tapımına dair evrensel algının, sadece çok genel ve eksik değil, aynı zamanda yanıltıcı olduğunu hemen anlayacaktır. Çünkü bu algı, onunla (inekle), Antik Mısır'a ait tapımlar, oklar, kurbanlar, şükran ibadetleri veya süs eşyalarında ifade edilenler arasında oldukça sınırlı ve vasat (servile) bir ilişki öngörür. Ama bazı aşırı<sup>6</sup> örnekler bir kenara bırakılırsa, pratikte bir ilişki yoktur. Bununla birlikte, Hindistan'ın dört bir yanında coşkuyla kutlanan, eğlence ağırlıklı Holi bayramlarında insanların, kendilerini ve evle-

<sup>5</sup> Compare Hindustan Year-Book and Who's Who 1965, ed. by S. C. Sarkar - Livestock and Poultry Census, p. 268.

<sup>6</sup> "Günlük ibadetlerinde titiz olan kişiler, sabahleyin işe gitmeden önce ineklere tapınır. Onlar, ilk olarak ineklerin önüne çiçekler atar, sonra da şu dualarla onları beslerler: '*Ey Bhagavati, ye!*'. Ardından ineğin etrafında yedi defa dönerler ve ona hürmet gösterirler." P. Thomas, *Epics, Myths and Legends of India*, II. edition, p. 130.



rini rengârenk boyadıkları gibi, inek, sadece *Gopastami* veya *Gost-hastami* adı verilen İnek Bayramı'nda değişik renklere boyanır; o gün tapım objesi olur ve etrafında belli törenler icra edilir. Batılılar tarafından 'inek tapımı' olarak tanımlanan şey, aslında kendini ineğin Hint inanç ve geleneklerindeki ayrıcalıklı konumu, inek kesmekten mutlak surette kaçınma, hiçbir zaman sığır eti yememe ile ineklerin çoğalması ve mülkiyet haklarının sınırlandırılması gibi uygulamalarda gösterir. Ayrıca *Mahabharata* 13:82'de ve diğer kutsal metinlerde ineğin sütü, yoğurdu, tereyağı, tezeği ve idrarının günah-tan arındırıcı olduğu ifade edilmekte ve pek çok Hindunun buna inandığı görülmektedir. Hint toplumunda kolayca anlaşılabilir ve yorumlanabilir olan bu *laissez-faire* uygulamalar, maalesef tarihsel süreçte özellikle şehirlerde olumsuz sonuçlara yol açmıştır.

Kırsal kesimlerdeki insanlarda, şehirlilere kıyasla böyle bir tutum gelişmemiştir. Üstelik doğanın hediyesi olan inekler, buralarda daha uygun yaşam koşullarına sahiptir. Zira inekler oralarda kolayca yiyecek bulabilir, açık havada özgürce otlayabilir; hatta sahipleri tarafından tereddütsüz çeşitli tarla işlerine koşulabilir. Çiftçiler daha ziyade ineğin süt verimine ve yük çekebilme potansiyeline dikkat ederler. Dolayısıyla hiç kimse, hayvanının erkenden işe yaramaz duruma getirip kaybetmek istemez. Şehirlerde ise durum böyle değildir. Mekânlar büyüdükçe ineklerin durumu daha kötüleşir. Şehir ve kasabalardaki inekler, cadde ve sokaklarda sahipsiz ve başıboş dolaşmaktadır. Sağım ve bakımları rastgele insanlarca düzensiz ve kabaca yapıldığından kısa sürede süttten kesilirler. Çünkü onların yiyecekleri, çöp tenekesi olmayan bu ülkede insanların kaldırımlara ve çöplere bıraktığı atıklardır. Hindistan cevizi veya muz kabuğu, sıkılmış şeker kamışı sapları ile diğer meyve veya sebzelerin atık yaprakları dengesiz ve yetersiz bir beslenme şekli oluşturur. Bu beslenme şekli, zavallı hayvanların bir deri bir kemik kalmalarına yol açar. İnek dışkıları, sokakları mesken edinmiş insanlar tarafından hemen toplanır ve bazen at tezeğine de uygulandığı gibi, kömür tozu veya toprakla karıştırılarak tezek yapılır. Bu tezeker evlerin duvarlara yapıştırılarak kurutulur. Kent çevresine iyi uyum sağlayan bazı sığırlar son derece semiz ve güzel görünürken, çoğunluğu böyle olmayıp, birkaç ay veya yıl içerisinde ölmektedir. Tropik bölgelerde başıboş sığırları tehdit eden asıl tehlike, açlık veya yetersiz

beslenmeden ziyade, muson dönemindeki iki ay boyunca dizlerine kadar suyun içinde kalmalarından ötürü özellikle ön bacaklarda oluşan romatizmadır.

İneklerin kutsal olduğu bu tezatlar ülkesindeki en paradoksal durumlardan birisi de şudur: Hiç kimse muson mevsiminde kutsal inekleri korumayı düşünmez. İneklerin akrabası olan ve hiçbir kutsallıkları olmayan siyah mandalar/buffalolar, ineklerden daha şanslıdır; çünkü onların bir ahırları, düzenli olarak sütlerini sağan ve yiyeceklerini temin eden bir sahipleri vardır. Ayrıca mandaya sahip olmak, kârlı bir yatırım veya tarımsal hayatın bir parçası kabul edilir. İneklerin sözde kutsallığı ise, aslında onlar için mutsuzluk demektir. Tabu ve dokunulamaz olmalarından ötürü, hiç kimse onlara yardım etmeye veya bakımlarını üstlenmeye cesaret edemez.

Hindistan'ın en gelişmiş ve kısmen Batılılaşmış bir şehri olan Bombay, Hindistan'ın diğer büyük Hint şehirlerine nisbetle, bazıları ineklere karşı gösterilen genel acımasız uygulamalara benzese bile, ineklerin kent merkezlerinden çıkarılması hususunda çok şey yapmıştır. Bombay kırsalında büyük bir sığır çiftliği (*gosala*) kurulmuş ve şehir merkezinde başıboş gezen bütün sığırlar buraya toplanmıştır. Yine çevredeki çiftçilerden alınan sağmal inekler de çiftliğe getirilmiştir. Böylece tahminen 16 bin inekten oluşan *Aarey Süt Çiftliği*, hem yabancı turistlerin başlıca ilgi odağı haline gelmiş hem de bu sayede Bombay, süt sıkıntısının çekilmediği yegâne Hindistan kenti olmuştur. Benzer bir süt çiftliği 6 milyon nüfuslu Kalküta-Haringhata'da kurulmuş, fakat burası henüz şehrin süt ihtiyacını karşılayacak seviyeye gelememiştir. Bu yüzden de bir şişe süt hâlâ 60 *paiseye* alınabilmektedir.

Kısacası, ineklerin “kutsallığı” gerçekte onların veriminin düşmesine ve Hindistan'ın dünyada inekten en az süt üretimi elde eden bir ülke haline gelmesine yol açmıştır. Bu, ülkenin milli gelirinde ciddi bir kayıp demektir. Çünkü “67 milyon inek ve mandadan elde edilen süt, ülke çapında yaklaşık 40 milyon farklı ahırdan” toplanabilmektedir.<sup>7</sup>

---

<sup>7</sup> Hindustan Year-Book..., p. 274.

Besin kaynakları bakımından yetersiz olan Hindistan'daki diğer bir büyük kayıp ise, ülkenin altı eyaletinde sıkı biçimde uygulanan inek kesimiyle ilgili yasaklamadır. Aslında merkezî hükümet, 1965 güzünde başlayan Keşmir savaşı ve Pakistan'la arasındaki siyasi gerginlikten beslenen "seküler devlet" sloganlarıyla durumu epeyce idare etmiştir. Fakat o, zaman zaman yukarıdaki Hint Anayasası'ndan yukarıda yaptığımız alıntıda da görüldüğü üzere, Hindu çoğunluğun dinî kurallarına uygun davranmak zorunda kalmıştır.

Bu yüzden inek, salt Durkheimci algıyla genel kuralların dışında tutulan, kesilmesi, tüketilmesi ve yetiştirilmesi yasaklandığı için üç kere 'dokunulamaz' olan bir kutsal hayvan olarak muamele görmeye devam etmektedir. Bu makalenin yazarının 1965 ve 1966 yılları arasında on Hint eyaletindeki kendi izlenimleri, bir İsviçreli gezginin 1952'de Hintlilerin ineğe tutumları konusundaki şu ifadelerini desteklemektedir. Gezginin bu sözleri yalnızca Bombay için geçerliliğini yitirmiştir. O şöyle der: "Hayatın sembolü olarak inek, kutsaldır. İnek, ülkenin Kalküta, Bombay ve Madras gibi büyük şehirlerinde bile başıboş dolaşır. Dar sokaklarda yatan ve bu yüzden kaldırımlarda trafiği engelleyen inekler, bugünlerin en yaygın özelliğidir. Araç sahipleri, küçük bir beldede bile bu ağırbaşlı hayvanları kaldırıp yolu açabilecek cesaretli kimseler aramak zorundadır. Çünkü böyle durumlarda, eğer yakında bir Hindu kalabalığı varsa, protestolar kaçınılmazdır."<sup>8</sup>

Hint inek meselesine dair birbiriyle çelişen birçok görüş, farklı uygulama ve argüman vardır. Eğer bir kimse, ineğe tapan Ortodoks Hinduların, inek için yeryüzünde bir cennet kurduklarına inansaydı, şüphesiz çağdaş Hindistan'daki dinî durumu anlama konusunda büyük bir günah işlemiş olurdu. Tam aksine inekler, zavallı yaratıklardır ve bu yüzden Hinduların düşündüğü gibi, kutsallık vasfıyla tanımlanmışlardır. Başbakan Nehru'nun, 1954 yılında yaptığı konuşmada ineğe tapan Hindulara söylediği şu sözler tam da bu durumun ifadesidir: "Amerika, İngiltere ve Rusya gibi yabancı ülkelerdeki ineklerin durumu Hindistan'dakinden daha iyidir. İneklerin

---

<sup>8</sup> H. J. C. Taussig, *Indien, Machte im Aufstieg*, Zurich 1952, p. 52.

kesilmesini yasaklayan bir yasa çıkarılmış olsa bile bu, inekler arasında daha büyük açlığa ve ölümlere sebebiyet verecektir.”<sup>9</sup>

Bu satırların yazarı, sözde inek tapımının, inek neslini yok olmaktan, hastalıktan ve açlıktan koruyamadığı gibi inekleri, insanların işkencelerine karşı da açık hale getirdiği tezini desteklemek için *Hayvanları İşkenceden Koruma Derneği* arşivlerinden topladığı pek çok delil sunabilir. Bu tür işkencelerden birisi, ineklerin süt verme dönemini uzatmak için yapılan acı verici, yapay ve öldürücü *fooka* uygulamasıdır. *Fooka*, sadece Hindistan’a has ve önceden tahmin edilmeyen bir problem olduğu için detaylı biçimde açıklanması gerekir. *Fooka* uygulaması, *Batı Bengal Çiftlikler ve Ticari Olmayan Kooperatifler Birliği* kayıtlarına da geçmiştir. Bu birlik, denetim için benzeri bütün kuruluşların listelerini toplamış ve geçen yüzyılın sonlarından beri onlara ait bütün dökümanları bir araya getirmiştir. Kalküta’da toplanan bu materyaller oldukça ilginçtir. Hatta bu belgelerin Hint yaşamıyla ilgili küçük bir bellek oluşturduğu söylenebilir. Çünkü Kalküta 1910 yılına kadar, Hindistan’daki İngiliz yönetiminin başkentiydi ve ondan sonra da ‘Hindistan’ın en kıdemli şehri’ olarak pozisyonunu sürdürdü. Makbuzlar, yıllık raporlar, Batı Bengal’in sosyal ve dinî kurumlarına ait yönetici listelerinden oluşan bütün bu belgeler, dikkatlice incelendiğinde, oradaki Hint örf ve âdetlerini derinlemesine öğrenmemize imkân sağlar. *Hayvanları İşkenceden Koruma Derneği* gibi bir kurumun varlığı bile, Hintlilerin hayvanlara ve bilhassa ineklere karşı *ahimsa* prensibine göre hareket ettikleri şeklindeki yaygın görüşün hatalı olduğunu gösterir.

Şimdi bu derneğin durumuna göz atalım. Bu konudaki en aydınlatıcı nokta, belgenin inek ve *fooka* uygulamasıyla ilgili beşinci maddesidir. Dernek üyelerinden birinin Kalküta’daki bir veteriner hekimle yaptığı telefon görüşmesi, *fooka* işleminin, ineğin, doğal sürenin ötesinde sütverme dönemini uzatmak amacıyla uygulanan mekanik, kimyasal ve/veya manuel yöntemlerden oluşan bir uygulama olduğunu göstermektedir. Bu yöntem, organizmayı çökertmekte ve birçok fiziksel acıya sebep olmaktadır. *Fooka*, Kalküta’da yoğun olarak uygulanmaktaydı, çünkü burada süt çok pahalıydı; da-

---

<sup>9</sup> Muhandi Lal, “The Cow Cult in India”, Radical Hümanist- Pamphet 3, p. 25

hası, insanlarda her zaman çok fazla kâr etme arzusu ve hırsı vardır. Bunlara ineğin mülkiyeti konusundaki katı belirsizlik ve istikrarlı tarımsal üretim eksikliği de eklenince şehirlerdeki *fooka* işlemi artmıştır. Çünkü hiç kimse, evindeki inek aniden başka bir yere/eve gittiğinde onu yeniden kendi evine döndüremez. Dolayısıyla insanlar ellerindeki inek bir başka yere gidinceye kadar, onun sütünden azami ölçüde istifade etme yolu aramaktadır. Bazı dönemlerde *fooka* uygulamaları öylesine artmıştır ki, Kalküta'lı veteriner hekimleri ve hayvanseverler, 1954 yılındaki *Merkezi Hükümet Anti-fooka Kanunu*'na dayanarak *fooka*yla savaşmak için bir dernek kurmak zorunda kalmışlardır.

*Fooka*yla mücadele bir örnekte şöyle yapılmıştır: Dernek üyelerinden biri, bir polis eşliğinde sabah saat 05:00 sularında, komşuların *fooka* yapıldığına dair ihbarda buldukları eve gelir. *Fooka* işlemi yapan kimse suçüstü yakalanır ve büyük miktarda para cezasına çarptırılır. Aynı suçun tekrarlanması halinde suçlu, mahkemeye sevk edilir.

Böyle bir uygulamanın kırsal bölgelerdeki durumunu araştırmak hiç te kolay değildir. Ancak buralardaki çiftçilerin düzenli ve sürekli kârı göz önüne alıyor olmaları, belirli oranda böyle kısa vadeli uygulamaların engellemesine yardım eder. Şehir merkezlerinde ise, özellikle hızlı ve çok para kazanma arzusu, böylesine acımasız ve ahlâk dışı yöntemlere başvurmayı körükler.

Sebebi ne olursa olsun *fooka* uygulaması, bizim, Hintlilerin hayvanlara merhametli ve yumuşak olduğuna dair mevcut bakış açımızı yeniden gözden geçirmeyi zorunlu kılmaktadır. *Hindistan Kültürel İlişkiler Konseyince (ICCR)* düzenlenen Azad Konferanslarının ilkinde Arnold Tynbee'nin Hindistan için söylediği "Hint toprağında yaşayan bütün canlılar, dünyanın diğer yerlerindekiyle göre daha güvencedir." sözü kısmen doğrudur. Himalayalar ve diğer yüksek bölgeler hariç, Hint Alt Kıtası'nın boğucu ve gevşetici iklimi, hayvanların davranışlarını azalttığı gibi, insanların da onlara kötü muamele etmesini engellemektedir. Genelde Hinduların davranışları otokontrollü, sakin ve pasiftir. Bununla birlikte yukarıda ifade ettiğimiz gibi yine de zalimce eylemler meydana gelmekte ve hatta kutsal inekler bile bu zulme maruz kalmaktadır.

Gerçek anlamıyla inek tapımına, sadece İnek Bayramı *Gopastami*'de rastlanır. Amerikalı bir araştırmacı bu bayramı şöyle tanımlamıştır: “Aynı ayın (Temmuz) diğer bir gününde ise üst kastlara mensup Hintli kadınlar ineğe tapar. Tapınağın avlusuna bazen yanında yavrusu da olan bir inek bağlanır. Kadınlar sessizce ineğin etrafında otururken, brahmin ineğin ayaklarını ve toynaklarını yıkar, boynuzlarına kırmızı ipler takar ve ona, çeşitli çiçekler, taze buğday, güzel kokulu bitkilerden oluşan yiyecekler verir. Sonra kadınlar ineğin etrafında dört defa döner ve her dönüşte ineğin kuyruğuna, gözlerine ve başına getirdikleri testiden su serper. Sonunda her kadın, bu sabırlı hayvanı öper ve onun sağ kulağına ‘Hakikat sensin ve sözlerimi tutmak da bize düşer’ diye fısıldar. Yılın diğer 364 gününde ise, inek tapımı, sadece ona iyi davranmak şeklinde ifade edilir, ona dokunulmaz ve kendi haline bırakılır. Bu durum, onların rahatlarını düşünmek ve ihtiyaçlarını karşılamaktan tamamen farklı birşeydir.

Bugüne kadar *Go Mata* (İnek-Ana) tapımının kökeni, tam olarak ortaya çıkarılamamıştır. Ancak onun çok eskilere gitmediği de bir gerçektir. Çünkü *Vedalar* ineklerin kesilmesi, etinin yasaklanması veya derisinin kullanılması konusunda bir yasaktan bahsetmez. Bu bağlamda daha ölçülü olmayı tavsiye etmesine rağmen *Manu Kanunnamesi*ndeki düzenlemeler de oldukça liberaldir: “Et yemede, içki içmede, neslin devamı için cinsel ilişkiye girmede hiçbir beis yoktur. Ama bunlardan feragat etmenin sevabı da büyüktür.”<sup>10</sup> Sığırti yiyenlere karşı gittikçe sertleşen yaptırımlar bu dönemden sonra ortaya çıkmış ve bu tabu günümüze kadar devam etmiştir. Özellikle bu konuyu araştıran W. N. Brown, ineğin, kesilemeyeceği ve etinin yenilemeyeceği şeklindeki kesin anlayışın, topyekün Hint kültürünün temel özelliği haline gelmesinde pek çok farklı faktörün etkin olduğunu söyler ve başlıcalarını şöyle sıralar:

“1. Vedic kurban törenlerinde, ineğin ve ondan elde edilen ürünlerin önemli oluşu;

2. İnek kavramının zaman içerisinde kazandığı mecâzi anlamlar;

<sup>10</sup> The Ordinances of Manu. Lecture V: 56, p. 117 in edition of the Trubner's Oriental Series.

3. Brahminlerin ineğin korunmasına yönelik koyduğu yasaklar;
4. İnek kesiminin *Ahimsa* doktrini çerçevesinde ele alınması;
5. İneğin de Hint-Ana (*Go-Mata*) kültürü içerisinde değerlendirilmesi.”<sup>11</sup>

Bunun dışında, inek eti konusundaki tabunun, ekonomik olarak saçma olduğunu ve onun yeniden gözden geçirilmesi gerektiğini düşünen liberal bir yazar, kaleme aldığı bilimsel bir araştırmada, bize Hindistan’daki inek kültürünün kısa bir tarihini verir. Bu yazarın, “Buddha’nın dönemine kadar... sığır etinin kullanımı yaygındı. Ucuz olduğu için sığır eti, insanlar tarafından yaygın olarak tüketiliyordu... Malva Kralı Rantideva ve diğer kralların yaptıkları inek kesimleri, milyonlarca ineğin yok edilmesinin sebebi olmalıdır” şeklindeki ifadeleri ilginç ve sözkonusu yasağın başlangıcı hakkında bize ipucu vermektedir.<sup>12</sup> Seleukos Nikator’un Hindistan’ı istila ettiği dönemde ve Maurya hükümdarı Büyük Chandragupta döneminde sığırlara hep aynı muamele uygulandı. Biz bu dönemin belgelerine sahibiz. Prens Kautilya’nın başrahibi/brahmini *Artha Shastra/Kanunlar Kitabı*’nı kaleme aldı. Yazar, bu eserde zikredilen dönemde ineğin ne işe yaradığını ve ne kadar faydalı bir hayvan olduğunu anlatmıştır.<sup>13</sup> Eğer biz, yukarıdaki liberal yazarın görüşlerini benimseyecek olursak, fanatik inek tapımı ve sığır eti tabusunun kaynağını araştırmak için M.S. III. yy.a kadar gitmemiz gerekir. Bu, ineğe daha önceki dönemlerde bazı ayrıcalıkların tanındığını reddetmek anlamına gelmez. Çünkü uysal ve oldukça yararlı olan bu evcil hayvan, Hint mitolojisinde kendisine bir yer bulmakta zorlanmamıştır. Nitekim *Vedik Samhitalar* (Veda İlahileri) gibi erken bir dönemde, tanrısal nitelikteki sütüyle Tanrıları ve insanları besleyen *Kamadhenu* (Dünyayı besleyen inek) efsanesiyle karşılaşırız. Hatta *Rigveda*’nın üç yerinde<sup>14</sup> evren ile ineğin kıyaslandığına şahit oluyoruz.<sup>15</sup>

---

<sup>11</sup> W. N. Brown, *La Vache Sacree dans la Religion Hindou*, Annales, Economies, Societes Civilisations 19, 1964, p. 653.

<sup>12</sup> Muhendi Lal: loc. cit. p. 19.

<sup>13</sup> Ibid. p. 25.

<sup>14</sup> RigVeda, 1:153:3, 8:90:15, 10:11:1

<sup>15</sup> Compare H. I. Losch: *Religion in Geschichte und Gegenwart* 3rd ed. vol. 4. col. 86.

Bu, Hint-Avrupa ırklarına ait bir efsanedir: Zira biz burada, İskandinav mitolojisindeki *Audumla İneği*<sup>16</sup>ne benzer mitolojik bir anlatımla karşı karşıyayız. “Bir Ymir’in yiyeceği olarak, ineğin dolu memelerinden dört ırmak fışkırdı.”<sup>17</sup> *Rigveda*’da sadece *Kamadehenu* zikredilmiş ve ama ona tanrısal bir değer atfedilmemiştir. Çocuk Krişna’nın, inekleri otlaklarda gütmesinden gururla söz eden hanedan döneminde ise, dinî tarihteki inek tapımı en yüksek seviyeye çıkmıştır. Çünkü bu dönemde Krallık onuru yurtseverlikle ilişkilendirilmiş ve Hindu hayatında sonsuza kadar devam edecek bir hayvan tapımının temelleri atılmıştır.

Şimdi bu yazıdan alıntılarımızı biraz daha sürdürelim:

“Tanrı’nın bir inkarnasyonu kabul edilen Krişna kültü, onun doğduğu yer olan Mathura’da Kuşanlar döneminde (M.S. 65-225) ortaya çıktı. Krişna’nın hayatı, M.S. V. yüzyılda kaleme alınan *Bhagavatpurana*’da ayrıntılı olarak anlatılır. Krişnacılar (*Vişnucular* olarak da bilinir), sıkı bir vejeteryan ve Krişna’nın hayatıyla ilişkili olduğu için inek tapımına öne veriyorlardı. Bu kült, Vidyapati (doğumu M.S. 1403) tarafından yeniden canlandırıldı. (M.S. 1478) Büyük Vaişnava Azizi Vallabhacharya da *Bhagavatpurana*’yı Hintçeye tercüme etti. *Bhagavatpurana*’nın Hintçeye tercümesi, inek kültürünün halk arasında yaygınlaşmasında büyük rol oynadı. Bu sayede inek, Krişna’nın hayatının bir parçası olarak, Hindulara daha âşina hale getirildi. Böylece Krişna’nın ineği her Hindunun İnek Ana’sı (Go-Mata) şekline dönüştü ve o Hindu dininin bir parçası oluverdi. Bundan böyle hiçbir Hindunun ineği kesmesi veya etini yeme imkânı kalmadı.”<sup>18</sup>

İnek kültürünün gelişim sürecine dair bu açıklamalar, kendi içerisinde doğru olarak algılanabilir. İneğin, Vişnu’nun avatarası olarak görülen ve çok sevilen böyle ilahî bir kişilikle (Krişna’yla) ilişkilendirilmesi, inek kültürünün Hindistan’da gelişmesine kesinlikle katkı sağlamıştır. Eğer biz bunu Hristiyan terimleriyle ifade edersek,

<sup>16</sup> Audumla İneği: İskandinav mitolojisinde göre ilk çağlarda insanoğlunu emziren ana inek.

<sup>17</sup> T. Margul: *Mity z pieciu czesci swiata* (Myths from the five Continents), Warszawa 1966, p. 228-229.

<sup>18</sup> Muhendi Lal: loc. cit. p. 20.



onu, bir ahırda doğan Bebek İsa'ya ilk olarak oradaki sığırların ve eşeklerin inandığı şeklinde düşünebiliriz. Ancak böyle bir anoloji doğru değildir. Çünkü Krişna, çocukluğu ve ergenliği boyunca inek sürülerini otlatmış ve sevgilisi Radha da sadece inek sağan birisi olarak tanımlanmıştır. Aksine Çocuk İsa, bir marangoz olarak eğitilmiş ve en yakınındaki kadın annesi Bakire Meryem'in ise tarımla hiç ilişkisi olmamıştır. XI. yy.dan itibaren bölgeyi fetheden Müslümanların hatası da, sığır eti tabusunu Müslümanlarla Hinduları birbirinden ayıran bir sınır olarak görmeleriydi. Günümüzde inek kesimi ve etini yemekten kaçınma, dinî dayanışmanın bir sembolü haline gelmiştir. Hintli Brahminlerin bunu, İslam'a karşı oluşun bir sembolü olarak gördükleri ve bundan ötürü ineğin kutsallığına önem verdikleri de doğrudur. Diğer taraftan Müslümanlar, Hinduları sığır eti yemeye teşvik etmiş, bu sayede onların *parya* statüsüne düşmeleri ve daha sonra da kolayca et yiyebilecekleri İslam dinine geçmelerini istemişlerdir.<sup>19</sup>

İnek eti yeme yasağının, siyasi amaçlarla Hindu ve Müslümanlar arasındaki nefreti körüklemek için kullanımı bazen aşırı noktalara ulaşmış ve özellikle siyasi çalkantı dönemleri bunu teşvik etmiştir. Öyle ki 1947 yılında, Müslümanların, ineğe karşı tavırları nedeniyle Hinduların en tehlikeli düşmanı oldukları ve bu yüzden onlara ölüm cezası verilmesi gerektiğine dair söylemler yaygınlaşmıştır. Merkezi Hükümet bu dönemde, inek kesimini yasaklayan kanununun ülke çapında uygulanması konusunda yüz binlerce mektup ve telgraf almış ele almış; hatta yüzlerce dava açılmıştır.<sup>20</sup> Çünkü bu evcil ve sakın hayvana gösterilen ta'zim, zamanla dinsel şiddetin en büyük dayanağı olmuştur.

Kayıtlara geçen son yıllara ait birkaç olay, Hinduların kutsal ineğe bakışları hakkında bize ipuçları verir. Abanindra Nath Tagora, yazarımıza ilk olarak, bir zamanlar reformistlerin, özellikle Batı tarzını benimsemiş Bengallilerin inek eti yediklerini ve bunu halkın önünde açıkladıkları günleri hatırlatır. Dindar Bengalliler ise bunu fırsat bilmiş ve ... onlara *parya* veya *Hristiyanlar* gibi muamelede

---

<sup>19</sup> Ibid. p. 21.

<sup>20</sup> I. Lazari-Pawłowska: *Etyka Gandhiego*, Warszawa 1965, p. 107.

bulunmuştur.”<sup>21</sup> Aynı şekilde “Birkaç yıl önce Mysore’de aydın bir Brahmin (Pandit), *gomedha* yani inek kurbanı icra etmek istedi ve kendisini radikal Hinduların saldırılarından korunmak için polisten yardım talep etmek zorunda kaldı.”<sup>22</sup> Bu son olay da göstermektedir ki, ülkesinin dinî geleneklerini iyi bilen Ortodoks bir Brahminin bile, sonradan ortaya çıkan geleneklere bağlı diğer Ortodoks Hindulardan korkuları ve sıkıntıları vardır. Kuşanlar döneminden önce ortaya çıkmış dinî törenlere bağlı bu insanlar, uç noktalara taşınmış inek kültüne karşı başarısız bir mücadele vermiştir.

Bu konuda II. Dünya Savaşı yıllarına ait daha ayrıntılı ve ilginç bir hikâye vardır. Tanınmış yazar Nirad Chandra Chaudhury’nun *Autobiography of an Unknown Indian (Meçhul Hintlinin Otobiyografisi)* isimli eserinde aktardığı hikâye şöyledir: “II. Dünya Savaşı yıllarında Doğu Pakistan’ın Mymensigh kasabasına (Şu anda Bangladeş’te bir köy) bağlı küçük bir köyde, müttefik askerlere erzak sağlayan bir köylünün ineği, boynuna ip dolanması sonucu ölür. 1944 sonlarında meydana gelen bu olaydan ötürü köylü, kefaret için ciddi bir bedel ödemek zorunda kalır. Zira, ilk olarak tövbe elbisesi giymek, yarım bardak inek idrarı içmek ve bir gün oruç tutmak zorundaydı. Sonraki üç günde ise, onun devamlı olarak ineğin öldüğü yerde bulunması ve orada uyuması gerekiyordu. Kefaret sırasında köylünün, tuzu bile olmayan haşlanmış pirinç dışında bir şey yemesi yasaktı. Pirinci de komşusundan dilenmesi ve dilenirken de tıpkı bir öküz gibi böğürerek istemesi lâzımdı. Bugünlerde onun, insan gibi konuşmasına izin verilmezdi, ayrıca boynuna sürekli olarak bir ip takması gerekiyordu. Üç günlük süre tamamlanınca, daha ayrıntılı bir kefaret ayini icra edildi. Köylünün vücudunun her tarafına inek idrarı serpildi. Civardaki bütün Brahminlere yemek ve bol miktarda sadaka verildi. (...) Ama bütün bunların yapıldığı dönem kış mevsimiydi ve köylü, yaşadığı sıkıntılar nedeniyle sıtma oldu ve meczuplaştı. Onun, cezbe durumlarında bağırarak ineğin

---

<sup>21</sup> Muhendi Lal: loc. cit. p. 21.

<sup>22</sup> Ibid. p. li.

adını zikrettiği ve bir iki gün içerisinde ona tekrar kavuşacağını söylediği görüldü.<sup>23</sup>

Bu, korkunç bir hikâyedir ve onun yaşanmış bir olduğunda şüphe yoktur. Bugün de benzer durumlar Hint alt kıtasının ücra köşelerinde yaşanmaya devam etmektedir. Ne yazık ki böylesi olayların önüne geçmek için hâlâ hiçbir yasal düzenleme yoktur. Yukarıda zikredilen olay, zavallı köylünün orduya süt vermesine kızan küçük bir burjuvazinin baskısıyla gerçekleşmiştir. Zaten olayın yaşandığı köy, Müslümanların egemen olduğu ve Hindistan'ın mevcut sınırlarının ötesinde kalan bir yerdir. Fakat Hindistan'da Hinduizm'in mutlak olarak egemen olduğu pek çok köy vardır ve buralarda her an böylesi olaylar tekrar edilebilmektedir.

Hint halkı, inekleri yakın akrabaları gibi görür. Bunu, bir çiftçiyle onun yaşlı ineği hakkında yapılacak samimi bir konuşmada kolayca anlayabiliriz. Bir Hindunun bu konudaki tipik reaksiyonunu, Batılı yaşam tarzını benimsemiş bir kadının sorusuna verdiği şu cevapta da görebiliyoruz. İngiltere'de eğitimini tamamlayan zengin bir Hindu bayan, fakir bir çiftçi ailenin süttten kesilmiş yaşlı ineğine bakış biçimine şaşırıp kaldı. Öte yandan kadının söyledikleri de çiftçiyi şaşırtmıştı ve şöyle dedi: "Dedeleri ve ninelerini bile, iş yapamaz duruma gelince öldürmeyi düşünen Avrupalılar; hayatı boyunca insanları besleyen bir ineğin ömrünü kısaltmayı düşünebilir. Halbuki o hayvanlar, hayatları boyunca ailelerin yanında olmuş, tarlalarını sürmüş, sütüyle onları beslemiş ve onlarla birlikte hayatın iyi-kötü yanlarını paylaşmış yaratıklardır."<sup>24</sup>

Bugün Hint ineğiyle ilgili bütün tartışmalarda öne çıkan temel konu, hızlı nüfus artışı nedeniyle ekonomik bir problem olan inek eti yeme ve inek kesme konusundaki yasaklara yeterince riayet edilmemesidir. Kaza ile bir ineğin ölümüne sebep olma durumunda yapılması gereken muhtemel kefaret törenleri veya inek eti tüketimine dair yasaklardan hiçbiri sosyal duyarlılığı (the social worker's mind) olan kimseyi rahatsız etmemektedir. Onun zihnini meşgul

<sup>23</sup> N. C. Chaudhury: *Autobiography of an Unknown Indian*, London 1947, p. 446.

<sup>24</sup> Referred in A. Desjardins: *Ashrams. Les Yogis et les Sages*, Geneve- Paris 1962, p. 145-146.

eden ana konu, ülkenin en kutsal ve en çok acı çeken hayvanının yaşam standartlarının geliştirilmesidir. Nitekim *Hindistan Times* gazetesinde 1954 yılında kaleme alınan “Hindistan’da İnek Meselesi” başlıklı yazıda şu ifadeler yer alır:

“Böyle meseleler duygusallıkla değil, soğukkanlı bir biçimde ve akıl ışığında ele alınmalıdır. Hindistan, sahip olduğu sığır servetini arttırmalıdır. *Go-Mata* yani İnek Ana hakkında duyduğumuz ya da okuduğumuz sloganlara rağmen, işin aslı, sığırlarımızın zayıf ve bakımsız oldukları ile kötü muameleye maruz kaldıklarıdır.”<sup>25</sup>

1954 Nisan’ından bu yana Hint toplumu, Hint sığır neslinin yok olmasına yol açacak meselelere, onu geçmişten intikal eden bir sorun olarak görmek yerine daha fazla ilgi göstermeye başlamıştır. Hindistan Tarım Bakanı bizzatî sığırların korunması problemini yeniden gözden geçirmeye karar vermiş ve onu, günümüzün en acil sorunu olarak görmüştür. Uttar Pradeş’in başkentinde (Loknav) bir gazeteci, eyalet milletvekillerinden birini şu sözlerle ciddi biçimde eleştirmiştir. “Bay X, inek eti yiyen Lord Linlithgow tarafından teklif edilen Anti-Phooka yasasının uygulanması konusunda Parlamento’da tek bir soru bile sormamıştır. Lord Linlithgow, Kalküta’da ineklere anneleri gibi saygı gösteren kimselerce yapılan vahşetten korktuğu için böyle bir yasa teklifinde bulunmuştur. Aynı şekilde Bay X, Hindistan’ın diğer şehirlerinde ineklerin maruz kaldığı işkence ve katliamlara karşı da kayıtsızdır.”<sup>26</sup>

İneğin kutsallığı, eğitilmiş insanların zihinlerinde artan bir şekilde ilerleme yolunda bir engel olarak görülmeye başlamıştır. Bir taraftan rasyonel bir tarım, Hint ineğine karşı seküler bir yaklaşımı gerektirmekte, ama Hint hükümeti öte yandan, kitlelerin duygusal tepkisi karşısında kendini çaresiz hissetmekte ve dinî önyargıları ciddiye almaya zorlanmaktadır. Bu noktada sağduyu ve ekonomik faktörlerin talepleri ile ineğe karşı gösterilen geleneksel hoşgörü arasında gerçek anlamda çatışma yaşanmaktadır. Böyle bir çatışmadan kurtulmanın yolu, kutsal metinlerden yapılan alıntılara sığınmak ve onlardan hayvancılığı geliştirmek için yapılacak girişim-

<sup>25</sup> April 29th 1954.

<sup>26</sup> Pioneer of Lucknow, No. April 27th 1954.

lere destek bulmaktır. Vicdan ve dinî emirler arasındaki ihtilaflarda, hep kutsal metinler tercih edilmektedir. Akıl ve gelenek arasındaki bu savaş, aşağıdaki ifadelerde çok daha iyi görülmektedir:

“Bununla birlikte Hükümetin, bazı ormanlık alanlarda süttan kesilmiş ve bakımsız ineklerin bakımı için ahırlar (*Gosalalar* veya *Gosadanlar*) kurulması konusundaki çabaları, yetersiz olsa bile teselli edici ve ümit vericidir. Fakat bu fikir, kitlelerce kabul görmemiş ve hükümet, ciddi önlemler almaya cesaret edememiştir. (...) Sıradan Hinduların ineğe karşı gösterdiği hürmet, onun iyiliği veya faydası ile olmayıp tamamen önyargı ve inançlara dayalı olarak gelişen duygusal bir tavidir.”<sup>27</sup>

Misliyle karşılık vermek için yenilik taraftarları da geleneğe ve geçmişe ait uygulamalara ilgi göstermişlerdir. Onlardan biri, Rajagriha (Günümüzde Bihar eyaletinde yer alan ve Buddha zamanındaki antik Magadha Krallığı'na başkentlik yapan Rajgir'dir) kralının, Saket Anjavana'ya veya Sravasti Jetavana'ya ait olan sığırlara tahsis edilmiş *Venuvana* gibi tarihsel bir olayı zikreder. Sanskritçede *Vana*, kutsal koruluk veya tapınağa verilen isimdir. Tarihe yapılan diğer bir başvuru ise, Chandragupta'nın vezirine ait şu ifadenin alıntılanmasıdır: “Tarım, inekleri, mandaları, keçileri, eşekleri, domuzları ve köpekleri içeren hayvancılığa dayanır.”<sup>28</sup>

Kuzeydeki birçok bölgede olduğu gibi Kalküta'da da ‘Sığır etine hayır!’ şeklindeki sloganlarla dolu panolar vardır. Yüksek düzeyde vejeteryanlığın söz konusu olduğu güneyde ise, problem çok da acil değildir. Ancak daha soğuk kuzey bölgelerde sığır eti tüketimine izin verilmesi, kuraklık, fırtına ve sel baskını gibi doğal olaylardan sonra Hindistan'ı neredeyse her yıl vuran şiddetli açlıktan kurtaracaktır.

Hint inek tapımıyla ilgili bu bölümü, Nirad Chandra Chaudhury'nin yukarıda zikredilen bu tapımın kaynağına dair hipotezi kadar ilginç, fakat sezgiye dayanan bir görüşünü zikretmeksizin, bitirmek mümkün değildir. Biz yukarıda bu tapımın sınırlı bir alanda geçerli olduğuna işaret etmiş ve bu kültürün sadece hörgüçlü sığır cinsine özgü olduğunu belirtmiştik. Yine bu kültürün kökeni, özellikle

<sup>27</sup> Muhendi Lal: loc. cit. p. 24.

<sup>28</sup> Kautilya Artha Sastra, book II, 35:3 :IO.”

Hindistan'a özgüdür ve Krişna'nın sürgün yeri olan efsanevi Mathura'yı yöneten Kuşan hükümdarlarına kadar uzanır. N. C. Chaudhury, *The Continent of Circe (Büyücü Ülkesi)* adlı eserinde, inek tapımının Krişna efsanesine dayandığı görüşünü kabul etmez. Ona göre, inek tapımı nazik ve müşfik hayvan türüne karşı gösterilen saygıdan kaynaklanır; bölge iklimi ve coğrafyası da bu anlayışın kökleşmesi ve devamını önemli ölçüde desteklemiştir. Bu hayvanların hörgücü, onların hem Rajastan gibi kurak ve çöl iklim şartlarının egemen olduğu bölgelere hem de Bengal gibi nemli ve ıslak bölgelere uyum sağlamalarında etkili olmuştur.

"Çağdaş Hinduların bu konuda yaptıkları değerlendirmeler, nehir tapımına dair zikredilenlerden bile zayıftır. Onlar, sütüyle bize hayat veren bir hayvanın, kendi hayatına saygı gösterilme hakkının olduğunu belirtirler. Bu ilişki, sadece ekonomik ve hayvancılık bağlamında veya insanın hayvanlar dünyasına hâkim olmasıyla ifade edilmemiş; aynı zamanda bir ahlâk meselesi, yani kişinin kendi sütannesiyile ilişkisi bağlamında ele alınmıştır. (...) Fakat gerçek sebep, nehir tapımında olduğu gibi keşfedilmesi kolay ve basit bir sebeptir. Buna göre, Ariler Hindistan'da hörgüçlü sığırlarını bulamamış ve onları Orta Doğu'dan getirmişlerdir. Fakat kısa bir süre sonra, özel ilgi olmaksızın bu hayvanın Hindistan'da hayatta kalamayacağını anlamışlardır. Başka bir deyişle, hörgüçlü inek (zebu) türü, tıpkı *Vedalar* gibi daha ziyade Ari mirasıyla ilgili bir unsurdur. (...)

Hörgüçlü ineğin narinliğinin Hindistan'da yarattığı atmosfer, onun güzel görünüşünün Arilerde uyandırdığı sevgi ile daha güçlenmiş olmalıdır. (...) Sığırlarımız düzenli beslendikleri ve bakıldıklarında, renk ve şekil bakımından canlılar arasında daha iyi noktalarda bulunacaklardır. (...)

Ben, antik Hinduların bu güzelliğin tamamen farkında olduklarını *Mahabharata*'da bulduğumda çok sevindim. Çünkü bu destanda, insanoğluna servet ve güzellik bahşeden Tanrıça Lakshmi'nin, günün birinde bir sığır sürüsüne rastladığı ve sürüdeki hayvanları güzelleştirmek için birşeyler ihsan etmek istediğini anlatan bir hikâye vardır. Lakshmi'nin bu önerisine ineklerin sözcüsü şöyle cevap vermiştir: 'Hayır teşekkürler. Biz zaten çok güzeliz. Bu yüzden senin katkına gerek yok.'

Hörgüçlü sığırların eskimez güzelliği, resim ve heykellerimizde ölümsüzleştirilmiştir. (...) Bu sahneler, Kangra Okulu minyatürlerinde eşsiz güzellikte resmedilmiştir. Hörgüçlü sığırların otlaklara gidip gelmelerini anlatan bu sahnelerde, zıtlıklara aşına oldukları için Hinduların duygu ve maneviyatını hiçbir zaman şaşırtmayan efsanevi bir kişiliğin ilginç dönüşümlerinden birine ait ipuçlarına da rastlanmaktadır. Bu dönüşüm, savaşta kuzenlerini ölüme sürükleyen bir çoban, genç kızların (gopi) sevgilisi ve iyi flüt çalan Krişna'nın, savaşlarda güçlü ve müzakerelerde kurnaz bir Ari kahramana dönüşümüdür."<sup>29</sup>

Son alıntı oldukça uzundur, fakat İngilizce eğitim almış bir Hintli aydınının hörgüçlü inek/*zebu* hakkındaki edebi ve duygusal görüşlerini sunmaktadır. Bu alıntıda hörgüçlü sığırın ayrıcalıklı konumu, yani onun savunusu milliyetçi Aryan söylemine göre yapılmaktadır. Burada ineğe karşı tavırda değil, motivasyonda bir değişim görülmektedir. Ama bunun pratik sonuçları da en az dinsel fanatizm kadar tehlikelidir.

Özet olarak, Hıristiyanlık öncesinde kısmen yararı ve kısmen de Volga bozkırlarından farklı iklimlere çok zor uyum sağlaması gibi nedenlerden kaynaklanan Hintli inek hassasiyeti, Hindistan'da Kuşan hükümdarları tarafından dinî bir tapıma dönüşmüş ve bu tarihten itibaren Hint kültüründe kalıcı bir yer edinmiştir. Bugünlerde kitlesel hareketler körüklenmekte, inek kesen ve etini yiyenlere karşı linç girişimlerine rastlanmaktadır. Radikal *pandit*ler ve *brahmin*ler, kaza sonucu inek öldüren veya dolaylı biçimde ineğin ölümüne sebep olanlara bile acımasız cezalar öngörmektedir. Bazı Hint düşünürleri ise, ineğin insanlara verdiklerine ve onun antik minyatürler, resimler, heykeller ve destanlarda zikredilen yararlarına atıf yapmak suretiyle ineğin sarsılan pozisyonunu kurtarmaya çalışmaktadırlar.

Ama bugün tembel ve uyuşuk inek sürüleri, bütün Hint şehir ve beldelerinde avare avare dolaşmakta, çöplerden beslenmekte, yağmurlu mevsimlerde ayağa kalkmamakta ve sadece yıllık ortalama

---

<sup>29</sup> N. C. Chaudhury, *Beauty Worshipped in the Sacred Cow...*, The States-man, No. June 12th 1965-a fragment of the book "The Continent of Circe" then just under press.

186 litre süt vermektedir. Bu haliyle bile onlar, hem turistlerin hem de yerli dindar halkın ilgisini çekmeye devam etmektedir.

İneğe gösterilen bu saygı, günümüzde siyasetin bir parçası haline gelmiştir. Devleti ve Hint toplumunu geliştirmek ve modernize etmek isteyen her türlü girişime karşı çıkan muhafazakâr ve ayrılıkçı güçler, inek kültürünün arkasına sığınmaktadır. Hâlbuki onların ineği kullanmaları tamamen psikolojik nedenlere dayanır. Çünkü “Bir zenci, beyaz bir kadını taciz ediyor” sözü Amerikalıları, “Hz. Muhammed’in sakalı şerifi çalındı!” sözü de nasıl ki Keşmir halkını galeyana getiriyorsa, “İnek kesildi!” sözü de Hindu kitleleri etkilemekte, fanatikleri harekete geçirmektedir. Bu olaylarda yabancılara (*mlecchas*) gösterilen öfke ve şiddet, ineğe karşı gösterilen merhametten çok daha fazladır.

Kutsal inekler, bugüne kadar sıradan halkın ilgisini çekmiş ve onların dinî duygularını harekete geçirmiştir. Bir kimse bu durumu, Orissa’nın kutsal Puri kenti sokaklarında kolayca gözlemleyebilir... Burası, Hindistan’da inek kesme yasağının kalkmasından ötürü ölüm orucu tutan *Jagat-guruların* (Şiva mezhebinin dinî liderleri anlamına gelen bir isim) merkezlerinden biridir. Puri’de, bütün Hindistan’da bilinen ve yıllık dinî bayramın merkezi olan *Jagadnath* (Âlemin Rabbi) tapınağı vardır. Bu bayram esnasında tanrı heykelleri, çapı dört *yard* bulan tekerlekli arabalarla sokaklarda taşınır.

Ayrıca Puri tapınağının etrafında boğaların kovalamasından kaçan ineklerin yarattığı manzara da ilginçtir. Hatta dünyada bunun kadar etkili çok az şey olduğu düşünülebilir. Öyle ki kalabalıklar, bu heyecanlı çiftlere hayranlık, saygı ve ilgiyle izler. Bu sahne, sanki onların gözünde tanrısal bir birleşme anını canlandırdıkları (hierogamic) gibi algılanır. Ama bu oyun (Sakramental Konsumasyon), çeşitli süprüntüler, atık Hindistan cevizi kabukları ve dökülmüş çaylardan oluşan büyük bir çöp yığını üzerinde gerçekleşmektedir. Yine bu çiftler, tapınağın duvarlarını saran pislik yığınlarında sakince otlamakta ve burada kutsal bir eylemde bulunmaktadırlar.



## NECİB MAHFUZ'UN KISA ÖYKÜLERİNDE HAYATINDAN YANSIMALARA DAİR BAZI NOTLAR

M. Mücahit Asutay

Öğr. Gör., Recep Tayyip Erdoğan Ü. İlahiyat F., Arap Dili ve Belagatı

**Özet:** Necib Mahfuz'un öyküleri okunurken tutulan bu notlarda, kısa öykülerinde onun hayatından izler araştırılmış, bazı olay, kişi ve mekânların öykülerine nasıl yansıdığı tespit edilmeye çalışılmıştır.

**Anahtar kelimeler:** Necib Mahfuz, Kısa öykü, Olay, Mekân, Karakter

### Some Reflections From Life of Naguib Mahfouz in his Short Stories

**Abstract:** In this notes which kept while reading short stories of Naguib Mahfouz investigated some marks from his real life and tried to determine the reflections of some people, places and events in stories of Naguib Mahfouz.

**Key words:** Naguib Mahfouz, Short story, Event, Location, Character

تأملات في علاقة نجيب محفوظ بالأشخاص والأماكن في ضوء قصصه القصيرة

الملخص: و في هذه الدراسة نبحث عن علاقة محفوظ بثلاثة مكونات (شخص ومكان وحادث) في ثلاث من قصصه، لأننا نرى لكل واحد منها أثرا في حياته كما نرى أثرا في مؤلفاته. الكلمات المفتاحية: نجيب محفوظ، قصة قصيرة، الشخصية، حادث، مكان.

### مدخل

كل قصة من القصص التي ألفها كاتبها يحمل آثارا في كثير من الأحيان من تجارب الكاتب وملاحظاته ووجهة نظره إلى الحياة والعديد من الأشياء غير ذلك. وهذا أمر لا مفر منه. وتظهر هذه الآثار مباشرة أحيانا وبعد التحوّل تارة. وكتابة الأديب مؤلفاته بغض النظر عن سيرته الذاتية يحتمل أن يكون أمرا صعبا بدرجة المستحيل. لا يمكن اتخاذ القرارات في أعمال الكُتّاب من السيرة الذاتية إلا بأن يكون هناك تعبير واضح أو إشارة من الكاتب أو أن يكون لدى الشخص معرفة دقيقة عن الموضوع. على سبيل المثال، كيف نستطيع أن نقول بالضبط إن البطل في قصة (ما) صديق حميم للأديب في الحقيقة؟ لن يتجاوز هذا أن يكون تخميننا ضعيفا أو قويا على حسب الوضع. ومع ذلك فإن محاولة الإكتشاف عن حقيقة في عالم الأديب أمر ممتع ولافت. و معنى من المعاني مثل الشرطي المباحث الذي حل القضية بعد تقييم وتحليل القرائن و لكن لا يستطيع الإثبات تماما.

الشخصيات المهمة في الأدب العربي الحديث مثل طه حسين "الأيام" وتوفيق الحكيم "سجن العمر" قد كتبوا السيرة الذاتية لحياتهم. فأما نجيب محفوظ - رغم تأثره الكثير بهما- فلم يكتب السيرة الذاتية الخالصة. وفي الواقع أن محفوظ أراد أن يبحث القارئ قصة حياته في أعماله. ومع ذلك نحن محظوظ بكتاب رجاء النقاش.<sup>1</sup> يروي هذا الكتاب الذي ألفه النقاش بعد مقابلة استمرت مدة طويلة مع محفوظ حب استطلاع القارئ في حياته. تكلم نجيب محفوظ عن بعض الانعكاسات من حياته حول رواياته ولكن تصرف في قصصه بشأن أكثر تكتما، وفي هذه الدراسة نريد أن نتكلم عن علاقة محفوظ بثلاثة مكونات (شخص ومكان وحادث) في ثلاث من قصصه، لأننا نرى لكل واحد منها أثرا في حياته كما نرى أثرا في مؤلفاته.

#### أ. توفيق الحكيم وقصة "رجل"

في رأينا أن صفوة راجي بطل هذه القصة كتب مستوحى من شخصية توفيق الحكيم. فعلاقة نجيب محفوظ بتوفيق الحكيم تعطينا الفكرة في تحليل القصة. في عام 1947 بعد اجتماع محفوظ مع الحكيم وامتدت العلاقة حتى وفاة توفيق الحكيم. أنشأ محفوظ صداقة قوية مع الحكيم وموازيا لهذه الصداقة تأثر كثيرا بشخصيته كأديب.<sup>2</sup> محفوظ يقول في الحكيم: "توفيق الحكيم أول أديب مصري يتفرغ للكتابة، يعطي كل وقته للأدب الذي أصبح حرفته التي يعيش منها. وقبله أديباؤنا الكبار غير متفرغين للكتابة، ويعملون بها على هامش وظيفة أساسية أخرى...<sup>3</sup> توفيق الحكيم له مكانة خاصة في قلبي. وربما أكون أحببت العقاد وتعلقت به وتربيت على يديه و وربما أكون تأثرت بطله حسين إلى حد بعيد، ولكن توفيق الحكيم هو الوحيد الذي ارتبطت به وجدانيا و روحيا وعشت معه سنوات طويلة كظله...<sup>4</sup> كانت علاقتي بالحكيم حميمة للغاية، كان يأممني على أسرار الشخصية والعائلية، فحكى لي قصة فشل ابنته "زينب" في زواجها الأول...على مستوى الإنساني كنت أحب الحكيم إلى أقصى حد، فهو لطيف وعلى خلق، وحلو الحديث، وخفيف الروح. أما الحكايات الشهيرة عن بخله وعدائه للمرأة، فهي أقرب إلى الدعاية منها إلى الحقيقة. فكيف يكون بخيلا من

1 النقاش، رجاء، نجيب محفوظ، مؤسسة الأهرام، القاهرة، 1998.

2 المرجع السابق، ص. 70.

3 المرجع السابق، ص. 72.

4 المرجع السابق، ص. 69.

يزوج ثلاث بنات في عام واحد وينفق على زواجهن 15 ألف جنيه...<sup>5</sup> والحكيم من الشخصيات المنحصرة في ذاتها، و لديه ساتر نفسي يحصنه ضد العالم الخارجي، وأظن أن هذه الصفات قد وفرت له الحماية من الإصابة بالانهيار العصبي أمام فواجع عديدة مرَّ بها في حياته مثل موت زوجته، وموت ابنه إسماعيل في عز شبابه. لقد حزن الحكيم عليهما ما في ذلك شك، لو أن إنسانا آخر غيره ابتلى بما جرى له ما استطاع أن يتحمل ما تحمله الحكيم...<sup>6</sup>

في ضوء ما قاله محفوظ عن الحكيم يمكننا القول أن بين صفوة راجي والحكيم تشابها كبيرا. و صفوة راجي - مثل الحكيم - رجل كان ناجحا في شتى مجالات الحياة و عانى من الأحداث المؤلمة طول حياته مثل موت ابنه إسماعيل وزوجته و في نهاية عمره يقضي شيخوخته وحيدا. نرى في صفوة راجي أيضا "ساترا نفسيا" كما وصف نجيب محفوظ لتوفيق الحكيم. فالبطل يقول في القصة لما جرى له من مصائب الحياة: "لعلني لم أبرأ تماما حتى اليوم من فقد ابنين، ولكني أثبت صمودي أمام الموت نفسه! أنجبت خمسة أولاد مات منهم اثنان، الأول في وباء الكوليرا والثاني في حمام السباحة تهدم بنيان زوجتي. وحنقت على صمودي. الصابر المتصبر متهم في هذا البلد قيل عني إنني غليظ القلب وإنني منهمك في عملي للدرجة التي تنسيني ما عداه. هذا خطأ. إنني أعرف الحزن والألم. ولكنني لا أعاند المقادر. وأرى أن أكبر عار في هذه الدنيا هو عار الهزيمة".<sup>7</sup> تشبه مقاومة راجي أمام الكوارث تحمل الحكيم لمصائبه. كما قال محفوظ له " لو أن إنسانا آخر غيره ابتلى بما جرى له ما استطاع أن يتحمل ما تحمله الحكيم".

طبعا لا تتطابق كل الشخصيات والأحداث في القصة مع حياة توفيق الحكيم. وليس هذا هدفنا لأن القصة على طبيعتها كتبت في بنية وصياغة جديدة وغيرت الأحداث وتسلسلها. هناك شيء آخر يلفت أنظارنا. وهو زيارة محفوظ لتوفيق الحكيم الأخيرة في المستشفى. هذه الزيارة تركت في روح نجيب محفوظ أثرا عميقا، لأن الحكيم لم يعرفه وحكى له من وهمه أن الممرضة تريد أن تسمه. وتأثر محفوظ بحالة الحكيم هذه وحينما خرج من الغرفة قال للطبيب المرافق له خلال الزيارة: "إنني لم يحدث أن تمنيت لأحد قبل ولكن حالة الحكيم جعلتني لا أتمنى له الحياة بهذا الشكل".<sup>8</sup>

<sup>5</sup> المرجع السابق، ص. 71.

<sup>6</sup> المرجع السابق، ص. 72.

<sup>7</sup> محفوظ، نجيب، الفجر الكاذب، دار الشروق، القاهرة، 2006، ص. 73.

<sup>8</sup> النقاش، ص. 70.

أن صفوة راجي رغم شيخوخته يهتم بصحته ويمشي كل صباح منظماً ويقراً الصحف ويتابع كل ما يجري في العالم وهو ما يمكن تفسيره بأن محفوظ من حبه الحكيم أراد أن يرى الحكيم مثل هذا الرجل ولذلك صور البطل بصفات كان يريد أن يرى فيها الحكيم.

#### ب. المقاهي وقصة "الغابة المسكونة"

في قصة "الغابة المسكونة"، يعتمد أساس البيئة الثقافية الفنية التي كونها الشباب في الغابة على المقاهي التي لعبت دوراً كبيراً في حياة نجيب محفوظ. أولاً ننظر ماذا يقول محفوظ عن المقاهي: "لعبت المقاهي دوراً كبيراً في حياتي، وكانت بالنسبة لي مخزناً بشرياً ضخماً للأفكار والشخصيات... أما ندوة الأوبرا فترجع بداياتها إلى سنة 1943، وكانت عبارة عن جلسة عادية، ثم أخذت تتسع، حتى تحولت إلى ندوة يؤمها الأدباء والمثقفون، وتطرح فيها الكتب والأعمال الفنية للمناقشة. استمرت الندوة منتظمة لعدة سنوات لم يعكر صفوها شيء، حتى جاء يوم تقرر فيه أن يمر موكب الرئيس عبد الناصر مصطحباً ضيفاً أجنياً من ميدان الأوبرا، في طريقه إلى الجامع الأزهر، واقتضت إجراءات الأمن تأمين طريق الموكب. ولاحظ المخبرون أن هناك عدداً كبيراً من الأفندية يفتدون إلى الكازينو وفوجئنا بضابط برتبة كبيرة، يتجه إلينا مستفسراً عن أسباب وجودنا معاً وبكل هذا العدد. أخبرنا الضابط أنها ندوة أسبوعية اعتدنا على إقامتها منذ عام 1943، ولم يسترح الضابط لهذا التبرير، وزرع مجموعة من المخبرين على منافذ الكازينو المطلّة على الشارع. أثناء مرور الموكب وقفنا جميعاً في النوافذ لتحية الرئيس عبد الناصر ورددنا هتافات مؤيدة له. وبعد مرور الموكب بسلام جاءنا الضابط مرة أخرى ليبلغنا بأن أي تجمع يزيد على خمسة أشخاص لا بد أن يحصل على تصريح من قسم البوليس التابع له مكان الاجتماع. ونبهنا إلى ضرورة الحصول على إذن كل أسبوع إذا أردنا أن تكون ندوتنا قانونية. وبالفعل قبل موعد الندوة كان يذهب أحد روادها إلى قسم عابدين للحصول على التصريح، وأصر مأمور القسم حتى يأذن لنا، بأن نسمح لأحد المخبرين بحضور الندوة، ليقوم بكتابة تقرير عما دار فيها من أحاديث ومناقشات. المضحك في الأمر أن المخبر كان يجلس مثل الكرسي لا يفهم شيئاً، فكيف يصل تفكير مخبر سري محدود الثقافة والإدراك إلى فهم أحاديث حول كافكا و سارتر وكامى وأشباههم من كبار الكتاب العالميين. وفي إحدى المرات فوجئت بالمخبر السري في نهاية الندوة يتعلق بشيبي و ويرجوني متوسلاً، أن أساعده في كتابة التقرير الذي سيرفعه للمأمور، لأنه لم يفهم كلمة واحدة مما قلناه ويخشى أن

يتعرض للعقاب، إن هو عاد إلى القسم خالي الوفاض، ولم ينجز ما عهد إليه. وبالفعل كنت أخص له الندوة، وتدرجياً كدت أتحوّل إلى مخبر سري.<sup>9</sup>

من ظاهر هذا الحديث أن نجيب محفوظ كان يستمتع بالجلسات والمناقشات في المقاهي. وقد نقل محفوظ في هذه القصة الأوساط العلمية والأدبية من المقاهي إلى الغابة. واختيار الغابة كمكان يحتوي جمالا وسرا. تشبه أسرار الغابة بيئة المثقفين من جهة. وتمثل الغابة منطقة لا يعرفها الناس العاديون ويخافون منها! وعلى سبيل المثال طلب المخبر السري مساعدة نجيب محفوظ لكتابة التقرير وعدم فهمه عما دار في محادثات الجلسات يشير إلى بُعد الشعب وخوفه من عالم المثقفين. فالجهالة والخوف من شيء يبرر للشخص أن يضع أسطورة كما فعله الناس للغابة في القصة. ولم يدخل الناس إلى أعماق الغابة أبداً ولكن قالوا إن هذه الغابة مسكونة بالعفاريت.<sup>10</sup> وفي الواقع زرعت الغابة لأغراض أخرى تماماً. يلتقي فيها الشباب المثقفون ويتناقشون فيها مسائل كثيرة تتعلق بالحياة والسياسة والفلسفة والأدب.<sup>11</sup> يقول نجيب محفوظ في تصوير بيئة الشباب في الغابة: "...منذ تلك اللحظة بدأت حياة جديدة يمكن أن أطلق عليها حياة الغابة. طيلة العطلة الصيفية نمضي ساعتين على الأقل في الحلقة. ومع زقزقة العصافير هبطت أفكار ورؤى. انتقلت الدنيا من حال إلى حال. ليس الأمر لهوا ولعبا. ولا رياضة عقلية تمضي إلى حالها. إنها تشير إلى مسيرة ومغامرة وتجربة محفوفة بالاحتمالات كافة."<sup>12</sup> وقول أبي البطل في نهاية القصة يعطي لنا فكرة لنظر الشعب إلى المثقفين: "أعوذ بالله، ليس أصحاب هذه الآراء بآدميين، ولكنهم عفاريت!"<sup>13</sup>

#### ج. الثورات وقصة "مولانا"

في رأي أن البطل في هذه القصة يُمثّل العاملين خميس والبكري اللذين أهدما من طرف رجال الثورة بلا ذنب. أولاً لننظر إلى بعض ما يقوله محفوظ عن الثورات: "رغم إيماني الشديد بثورة 1919 وإنجازاتها فإن رواياتي ابتداء من القاهرة الجديدة كانت تحتوي على انتقادات حادة للمجتمع المصري في الفترة من 1919 إلى 1952. ففي القاهرة الجديدة انتقدت فساد الطبقة السياسية

<sup>9</sup> النقاش، ص. 315-316.

<sup>10</sup> محفوظ، ص. 214.

<sup>11</sup> المرجع السابق، ص. 216.

<sup>12</sup> المرجع السابق، ص. 216.

<sup>13</sup> محفوظ، ص. 217.

الحاكمة، وأنا لم أكن أنقد ثورة 1919، بل أنقد أوضاعا فاسدة، مثل إهمال الجانب الاجتماعي والتركيز على القضية الوطنية فقط... وللأسف فإن الذين استفادوا من ثورة 1919 هم أعداؤها...<sup>14</sup> نفهم من كلام محفوظ أن الشعب أحيانا يكون مظلوما قبل الثورة وبعد الثورة وفي قصة مولانا أن البطل يظلم لشبهه بالملك قبل الثورة وبعدها. وهذا البطل يعيش مثل الشعب وأنه راض بقدره. كل يوم يقول في نفسه: "إن الله لم يخلقني في هذه الصورة إلا لحكمة بالغة..."<sup>15</sup> والرجل الذي يشير إلى قتل هذا الشاب في القصة يمثل من استفادوا من الثورة رغم أنهم في الحقيقة من أعداء الثورة. فوصفه نجيب محفوظ بهذه الجملة: "شخص بعيد النظر".

يتكلم محفوظ عن خميس والبكري ويقول: "وكان من إجراءات الثورة التي لم أشعر نحوها بالارتياح، بل تألمت لوقوعها، حادثة إعدام العاملين الخميس والبكري، فلم يتم إعدامهما بسبب ذنب اقترفاه ويستحقان عليه الإعدام، بل كان إعدامهما لمجرد تخويف الآخرين، والإرهاب كل من تسول له نفسه أن يقوم بمظاهرات احتجاج من أي نوع، فكان هما كبش الفداء. وأرى أن إعدام خميس والبكري هو جريمة قتل ارتكبتها الثورة في حق اثنين من الأبرياء."<sup>16</sup>

ربما هذه القصة كتبت تحت تأثير هذه الحادثة، لأن البطل في القصة قضى عليه بلا رحمة من قبل الثوار حينما يرى ضوء النجاة. وليس له ذنب إلا أنه يشبه الملك.

#### الخاتمة

كل ما قلناه في قصص نجيب محفوظ صحيح هو من وجهة نظرنا وفق فهم سياق القصص، في ضوء ما كتب رجاء النقاش. ولا يمكن الإثبات تماما لهذه الأشياء، وفاة الكاتب جعلت الحال هكذا. لو كان نجيب محفوظ قد سمع أو قرأ ما قلناه ربما كان يسمع صامتا مثلما قدمت إليه تفسيرات في أعماله حينما كان على قيد الحياة وكان يهز رأسه للموافقة وفي فمه ابتسامة ذات مغزى.

#### المراجع

1. النقاش، رجاء، نجيب محفوظ، مؤسسة الأهرام، القاهرة، 1998.
2. محفوظ، نجيب، الفجر الكاذب، دار الشروق، القاهرة، 2006.

<sup>14</sup> النقاش، ص. 184-185.

<sup>15</sup> محفوظ، ص. 124.

<sup>16</sup> النقاش، ص. 195.

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi  
2 (2012), ss. 333-348.

Mehmet Dinçoğlu, ***Ebû Dâvud'un Sünen'i***  
***(Kaynakları ve Tasnif Metodu)***  
Ankara, Diyanet Vakfı Yayınları, 2012, 472 s.



Son yıllarda İslâmî ilimlere dair emek ürünü birçok eserin kitapçı raflarında yerini alması, bu ilimlerle iştiğal edenlere memnuniyet vermektedir. Bu eserlerden biri de Muş Alparslan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Hadis Anabilim Dalı Öğretim Üyesi **Yrd. Doç. Dr. Mehmet DİNÇOĞLU** tarafından hazırlanan "**Ebû Dâvud'un Sünen'i (Kaynakları ve Tasnif Metodu)**" adlı çalışmasıdır.

2012 yılında Türkiye Diyanet Vakfı Yayınevi tarafından okuyucusuyla buluşturulan bu eser; **Giriş, İki Bölüm, Sonuç, Kaynakça, Ekler ve Dizin'den** oluşmaktadır.

**Giriş bölümünde** müellif, Ebû Dâvud'un yaşadığı h. III. asrın sosyal, siyasî ve ilmî özellikleri ile Ebû Dâvud'un hayatı, ilmî şahsiyeti ve yazmış olduğu eserler hakkında ayrıntılı bilgiler verir (ss. 17-27). Ebû Dâvud'un bütün hayatının Abbasîler'in iktidarı ellerinde bulundurdukları döneme tekabül ettiğini vurgulayan müellif, devle-

tin göttüğü politikalar bir yana, döneme damgasını vuran “*Halku’l-Kur’ân*” gibi, bir taraftan siyasî diğer taraftan dinî ve ilmî denebilecek tartışmaların hadis edebiyatındaki yansımalarına da dikkat çeker. Söz konusu etkinin, “*eserlerin tasnif metodunda, bab başlıklarının oluşturulmasında, hatta hadis ricalinin değerlendirilmesinde ve onlardan hadis alınıp alınmamasında bir ölçü haline getirilmesi*” (s. 24) müellife göre, hadis edebiyatı ile dönemin siyasî özellikleri arasındaki ilişkiden bahsetmeyi de zorunlu hale getirmiştir. Sünen’in yazıldığı h. III. asrın genel karakteristiğinde; grek felsefesinden yapılan tercümelemler, kelamcılar arasında yapılan tartışmalar, uydurma hadis faaliyetleri etkili olduğu gibi, müellif göre “*Mihne Dönemi*” diye ifade edilen ve devlet eliyle hadis alimlerine yapılan baskı ve zulümler de etkili olmuştur. Mesela bu zulüm, kamuoyunda hadisçilerin hüsn-i kabul görmesine neden olmuş böylece hadis ilmiyle ilgili faaliyetler büyük bir ivme kazanmış; hatta birçok hadis hafızı, cerh ve tadil alimi bu dönemde yetişmiştir ki Süleyman b. Eş’as el-Ezdî es-Sicistânî (ö. 202/817) de bu çalkantılı dönemde yetişen alimler arasındadır.

Bugün, İran ile Afganistan toprakları arasında bulunan Sicistan bölgesinde doğması ve Yemen asıllı Ezd kabilesine mensup olması sebebiyle Ebû Dâvud’un Türk, İran ve Araplar tarafından sahiplenilen bir alim olduğuna dikkat çeken müellif, Ebû Davud’un oğlu Abdullah ve torunu Fâtımâ’nın da hadis ilmiyle meşgul olduklarını ve ailece hadis ilmine büyük hizmet verdiklerini kaydeder (s. 28-30). Böylesi büyük bir alimin, hadis almak için gittiği bölgeler ve görüştüğü hocalar da hiç şüphesiz, bir o kadar önemlidir. Bu nedenle müellif, Ebû Dâvud’un ilim tedarik etmek için gittiği bu mekânlar ve ders aldığı hocaları hakkında da ayrıntılı bilgiler verir. İran, Irak, Hicaz, Suriye, Mısır ve Cezire gibi bölgelerin farklı şehirlerine de giden Ebû Dâvud, yirmi sene kadar da Tarsus’ta ikamet etmiştir. Bir çok değerli alimden ders alan el-Ezdî’nin, cerh-tadil ve ricâl bilgisinde olduğu gibi fıkıh ve kelam bilgisinin oluşmasında, hatta ahlakî hassasiyetleri kazanmasında Ahmed b. Hanbel’in etkisi oldukça büyüktür. Ders aldığı hocalarının yanı sıra şahsî gayret ve istidâdı, Ebû Dâvud’u hadis ilminde söz sahibi biri yapmıştır. Müellif, hadis ilmindeki derinliği sebebiyle “*Muhaddisu’l-Basra*”, “*Mukaddemu’l-Huffaz*”, “*Şeyhu’s-Sünne*” gibi unvanlarla anılan Ebû Dâvud’un, hadislerin illetleri ve fikhî hadisler konusunda büyük bir otorite ve dönemin önde gelen şahsiyetlerinden biri olduğunu vur-



gular. O kadar ki; Emir Ebû Ahmed Muvaffak, zenci isyanı sebebiyle harap olan Basra'nın yeniden ma'mur olabilmesi için Ebû Dâvud'a bizzat gelerek, Basra'ya yerleşmesi hususunda ricada bulunmuş ve bu sebeple Ebû Dâvud hayatının son beş yılını Basra'da geçirmiştir (ss. 30-43).

Müellif, eserinin bu bölümünde son olarak Ebû Dâvud'un matbu ve yazma halde günümüze ulaşan ve kendisine nispet edilen yirmi beş eser hakkında detaylı bilgiler verir (s. 43-55). Sünen adlı eseri hakkında bilgi vermek amacıyla Ebû Dâvud'un bizzat kaleme aldığı "*Risâletu Ebî Dâvud ilâ Ehli Mekke fi Vasfi Sünenihî*" adlı risalesi, diğer eserleri arasında şayanı dikkattir; çünkü yazar, kitabının ilerleyen bölümlerinde Ebû Dâvud'un bu risalesinde verdiği bilgilere sürekli vurgu yaparak, risalede verilen bilgilerden hareketle Sünen'in içeriğini kritize eder. Ayrıca, Sünen'in bir bölümü olma ihtimali bir hayli yüksek olmakla birlikte alanında ilk olma özelliğini taşıyan ve tamamen mürsel hadisleri içeren "*Merâsîl*" ile Ahmed b. Hanbel'e yöneltilen soru ve cevapların yer aldığı ve fıkıh bablarına göre tasnif edilen "*Mesâilu İmam Ahmed*" adlı eser de Ebû Dâvud'un diğer önemli eserleridir.

Müellif, giriş mahiyetindeki bu bilgilerden sonra eserinin **birinci bölümünde** Sünen'in tarihçesi ile kaynaklarını incelemeye çalışır. "*Sünen*" kelimesinin lügat ve ıstılâh anlamlarını inceledikten sonra "*Sünen*" türü eserlerin oluşumuna ve gelişmesine duyulan ihtiyaca vurgu yapar. Konu hakkında İbn Hacer el-Askalâni'nin görüşlerini naklettikten sonra şu ifadelerle kendi kanaatini dile getirir: "*İbn Hacer'in sıraladığı nedenlerden anlaşılacağı üzere, alimlerin çeşitli şehirlerde olmasıyla dağınıklık arz eden sünnet malzemesinin toplanması, sünnet karşıtı yani Hz. Peygamber'in yaşadığı ve ortaya koyduğu İslâmî ilkeler karşıtı söylemlerde bulunan fırka temsilcilerine cevap olması, cevap olacak bu rivayetlerin toplanması ve bunlardan kolayca yararlanılabilmesi için bu rivayetlerin belirli bölüm ve başlıklar altında tasnif edilmesine ihtiyaç duyulmuştur*" (s. 66). Sünenlerin belli başlıklar altında tasnif edilmesinin nedenlerinden birini, fakihlerin ve muhaddislerin İslâm dünyasının artan problemlerine çözüm olabilecek çalışmalar yapma ihtiyacını hissetmeleri şeklinde ifade eden müellif, hadisçilerin diğer alimler nazarında bir râvi-nakilci olmaktan öteye geçemedikleri yolundaki kanaati çürütme arzusunun, sünenlerin tasnifine ivme kazandıran bir başka etken olarak beyan eder (ss. 66-70).

Müellif, sünenlerin telif ve tasnif edilişinin ilmî, siyâsî, itikâdî ve kültürel nedenleri üzerinde de hassasiyetle durur. “*Sünenler, rey taraftarlarına bir nevi reaksiyon olarak tasnif edildikleri için, planları, fıkıh kitaplarının planlarına göre tertip edilmiştir.....Ancak fıkıh kitaplarında müctehid ve fakihlerin sözlerinin yer almasına karşılık, Sünenler, Hz. Peygamber’in hadislerinin, kısmen de ashâb ve tabiin fetvalarının toplanmasından meydana getirilmiştir. Başka bir deyişle; Sünenler, hadislerle yazılmış birer fıkıh kitabıdır*”(s.60-70) şeklindeki görüşün isabetli olmadığını ifade eden müellife göre, her iki disiplin arasında ortak noktalar bulunsa bile, fıkıh kitapları ile sünenler mahiyet itibariyle tamamen farklıdır. Bu nedenle Sünenleri, fikhî hüküm elde etmek için müracaat edilen hadis kaynakları olarak ele almak daha doğrudur (ss. 70-72).

Sünenlerin telif ve tasnifine h. II. yüzyıl itibariyle başlandığını belirten müellif, Ebû Dâvud’un *Sünen*’inden önce yazılan Sünenler ve bunların bölgelere göre dağılımı hakkında detaylı bilgiler sunduktan sonra, sünenlerin en fazla Irak bölgesinde (41 tane) yazılmış olmasına dikkat çekerek, bu durumun tesadüfi olmayıp bölgenin ilmî, siyâsî, itikâdî ve kültürel özellikleri ile bölgede yapılan fikhî tartışmaların bu istatistiğin oluşumunda önemli bir rol oynadığını vurgular (ss. 73-82).

Her ne kadar, Ebû Dâvud’dan önce birçok sünen telif edilmiş olsa da, müellifin tespitine göre, sünenler kemal noktasına Ebû Dâvud’un “Sünen”i ile ulaşmıştır. Peki Ebû Dâvud’un Sünen adlı eserini bu derece önemli kılan husus nedir? Bu soruya müellifin verdiği cevap, eserin telif amacını ifade ettiği cümlelerinde gizlidir: “...Sünenlerin telif edilmesinde bazı ortak noktalar olmakla birlikte, her Sünen’in dahi kendi içinde farklı maksatlarla telif edildiği söylenebilir. Bu eserlerden bir kısmı sadece hadis ilminin esasları gözetilerek yazılırken, bir kısmı da herhangi bir mezhebin delillerini bir araya getirmek ve savunmak maksadıyla kaleme alınmıştır. Birazı da yalnızca bu nevi haberlerde bulunan illetleri tespit amacıyla oluşturulmuştur. Birincisine, Ebû Dâvud’un “Sünen”i örnek verilecek olursa, ikincisine de, Beyhâki’nin aynı adlı eseri misal verilebilir. Haberlerin illetlerini tespit amacıyla oluşturulan üçüncü kısım Sünenlere de, Dârekutnî’nin “Sünen”i örnek verilebilir. Ebû Dâvud’un Sünen’i incelenecek olursa, çok yönlü olduğu tek esas ve amaca yönelik telif edilmediği görülür.” (ss. 84-85). Müellif, bu noktada Ebû Dâvud’un eseri hakkında bilgi vermek gayesiyle yazdığı risalesinden alıntılar

yapar. Bu risâleye göre Ebû Dâvud, her şeyden önce eserine sadece ahkâm hadislerini almış, rivayetleri konularına göre tertip etmiş, konu hakkında rivayet edilen bütün hadisleri almayıp, hüküm ifade etmeye yetecek şekilde meşhur hadisçilerden rivayet edilen bir-iki hadisi almış, en sahih bildiği rivayetleri almaya özen göstermiş, müsned hadis olmadığı durumlarda mürsel ve müdelles hadislere yer vermiş ve bazen de münker hadisleri -bu tür hadislerle ilgili açıklama yapmak suretiyle- kullanmıştır. Bunların yanı sıra, kendinden önceki müsnefâtı göz önünde bulundurarak onlar arasında bir kıyaslama yapıp muhteva yönüyle tertip ve düzen bakımından onlardan daha iyi bir eser vücuda getirmeye çalışmış; ancak eserin hacmi büyümesin ve hadisleri öğrenmek isteyen kimselere kolaylık olsun diye hadislerin bütün tariklerini vermemiştir.

Öte yandan Ebû Dâvud, eserini telif ederken ilim ehli arasında meşhur olan ve daha çok mana ifade edecek şekilde fazla lafızlı hadisleri tercih etmiş, meşhur olmayan garip hadisleri almamaya gayret etmiştir. Ebû Dâvud'un Sünen'i ile ilgili onun şahsî değerlendirmelerine atıfta bulunan müellif, Sünen'in kendinden önceki müsnefattan yararlanılarak oluşturulmasına rağmen tertip, düzen, metod ve muhteva açısından farklı; dönemin meselelerini bütünüyle kuşatıcı ve kullanım yönüyle öncekilerden daha pratik ve özgün bir eser meydana getirme gayesiyle telif ve tasnif edildiğinin açıkça görüldüğünü ve bu durumun eserin giriş bölümünde ifade edilen tarihî değerinin yanı sıra zâtî değerini de artırdığı kanaatini vurgular (ss. 84-87). Alimlerin Sünen-i Ebû Dâvud hakkındaki görüşlerine yer verdikten sonra müellif, Sünenle ilgili yazma ve matbu nüshalar ile Sünen üzerine yapılan çalışmalar hakkında da ayrıntılı bilgiler verir (ss. 91-131).

Müellifin bu bölümde ele alıp incelemeye çalıştığı diğer bir konu da Sünen'in kaynaklarıdır. Bu başlık altında müellif, Ebû Dâvud'un kendilerinden hadis rivayetinde bulunduğu hocalar, onların yaşadığı bölgeler (en çok Bağdat ve Basra), hocalarından yaptığı rivayetlerin sayısı, Kütüb-i Sitte müellifleri ile ortak olan hocaları, hocalarının cerh ve ta'dil durumları, Sünen'e kaynaklık eden hadis ve fıkıh kitapları, Sünen'in diğer Sünenlerle manâ, lafız ve sened bakımından mukayesesi, rivayet ve tahvil kullanımı gibi hususlar hakkında oldukça önemli bilgiler verir (ss. 132-229). "*Tahammulu'l-İlm*" denilen hadisleri alma yolları hadislerin değeri hakkında ipuçları vermesi sebebiyle son derece önemlidir. Bu bağlamda, Ebû Dâvud'un Sü-

nen'inde rivayet ettiği hadisleri hocalarından hangi yollarla aldığını belirten rivayet ve tahvil lafızları hakkında müellif, Ebû Dâvud'un, 6133 rivayeti sema' yoluyla tahammul ve 6129 rivayeti de tahdîs lafzıyla sevk ettiğini belirterek bu durumun bizleri, Ebû Dâvud'un Sünen'indeki rivayetlerin hemen tamamını hocalarıyla bizzat görüşerek aldığı bilgisine ulaştırdığını kaydeder (s. 142).

Müellif, Sünen'in kaynakları ile Sünen'deki rivayetlerin sened, mana ve lafız bakımından mukayesesine dair yaptığı detaylı inceleme sonucunda, meselâ İbn Mâlik'ten alınan 310 rivayetin her üç açıdan da Muvattâ ile ayniyet arz ettiğini, 21 rivayetin sened ve mana bakımından aynı; lafız bakımından kısmen farklı olduğunu, 22 rivayetin ise Muvattâ'da hiçbir şekilde yer almadığını tespit etmiştir (s. 208).

Bu bölümde son olarak, Sünen'in kaynak değerini inceleyen müellif, araştırmaları sonucunda, Ebû Dâvud'un tamamen cerh edilmiş hiçbir hocasının bulunmadığı; aksine Sünen'de yer alan 6151 rivayetin 5448'inin cerh-tadil alimlerinca kabul görmüş muhaddislerin rivayeti olduğu bilgisine ulaştığını ve bunun istatistiksel olarak Sünen'in %89.24'üne tekabül ettiğini belirtmektedir. Yine Ebû Dâvud'un kendisinden rivayette bulunduğu hocalarından (401 âlim) 175'inin Buhari ve Müslim'in müşterek veya en azından ikisinden birinin hocası, bu hocalardan yaptığı rivayetlerin sayısının ise 5057 olduğunu tespit eden müellif, elde ettiği bilgilerden hareketle Sünen'in oldukça sağlam kaynaklara dayandığı kanaatine ulaşır (s. 229).

**İkinci bölümde** ise müellif, Sünen'in tasnif metodu ile rivayet tekniğini inceler. Sünen'in tasnif metoduna geçmeden önce, ravi veya konu temelli tasnif metodunun genel kabul gördüğüne dikkat çeken müellif, Kütüb-i Sitte'nin de konularına göre tasnif edildiğini hatırlatarak, hadis kaynaklarının konularına göre tasnif edilmesinde gözetilen pratik faydaya dikkat çeker (ss. 235-240). Ebû Dâvud'un tasnif metodunda ise bu genel kabulden farklı olarak fıkıh-hukuk konularını rivayetlerle ortaya koyma, farklı fikhî görüşlerin delillerini zikretme ve bunlar arasında mukayese yapabilme, itikad-kelam konularıyla ilgili rivayetleri ele alma, kelamî mezheplere cevap verme, siyâsî ve ahlâkî konuları ortaya koyma ve Sünnetin hayata intikali gibi hususların büyük oranda belirleyici olduğunu ifade eder (ss. 235-248). Sünen'in bölüm başlıklarını oluşturan ki-

taplar ve kitapları oluşturan babların, Concordance, Sünen'in yazma ve matbu nüshaları ve diğer sünenler ile karşılaştırmasını yapan müellif, Sünen'de yer alan "ilim", "tıp", "hurûf", "fiten", "mehdî" ve "melâhim" gibi bazı bölüm başlıklarının ahkâmla ilgili olmamasına rağmen Sünen'de yer alması hususuna vurgu yaparak, bu tarz rivayetlerin ahkâm hadisler arasında yer almasının temel nedeni olarak dönemin "ahkâm anlayışı"nı gösterir. Bu bağlamda, "ahkâm" kelimesinin lûgat ve ıstılâhî anlamlarına değindikten sonra ilk dönemlerde bu kavramın dinî hükümlerin (itikâdî, amelî ve ahlâkî) tamamı için kullanıldığını; önceleri oldukça geniş anlamlar içermesine rağmen İslâmî ilimlerin teşekkülünden sonra her ilim dalı için farklı anlamlar kazandığını vurgular. Bu nedenledir ki, o dönemlerde fikhî hadisler için kullanılan "es-Sünen", "el-Halâl ve'l-Harâm" veya "Ehâdîsu'l-Ahkâm" gibi ifadeler bu gün anladığımız manada yalnızca amelî hükümleri ifade etmez. Meselâ müellife göre, *Fiten* bölümünde ele alınan hadisler, her ne kadar ahkâmla ilgili gibi görünmese de, Hz. Peygamber'in gelecekte haber vermesiyle ilgili itikâdî hükümler hakkında bir duruş sergilemesi ve Müslümanların fitne dönemlerinde dinî, siyâsî ve sosyal bakımından göstermeleri gereken tavır ve davranışa dair amelî hükümler içermesi sebebiyle ahkâm hadisler içerisine dahil olmuş olabilir (s. 248-292). Öte yandan "Kitâbu's-Sünne" bölümünde Mürchie, Cehmiyye, Mu'tezile ve Hariciler gibi bab başlıklarına yer verilmesi, müellifin giriş bölümünde ifade ettiği gibi, Sünen'in yazılmasında dönemin sosyal ve siyasî etkilerini göstermesi bakımından son derece manidardır. Müellif, bu bölümün, aynı zamanda Ebû Dâvud'un bu meselelerle ilgili görüşlerini izhar etmesi bakımından da önemli olduğunu vurgular (ss. 293-297).

Kitaplar şeklinde ifade edilen bölüm başlıklarından sonra Sünen'deki bab başlıklarını detaylı bir incelemeye tabi tutan müellif, hadis eserlerinde yer alan bab başlıklarının, Ebû Dâvud'un ve döneminin ilmi bakış açısını yansıttığını belirterek, Sünen'de yer alan bab başlıklarından Ebû Dâvud'un görüşleri hakkında ipuçları elde edilebileceğini ifade eder (ss. 300-310). Sünen'deki bab başlıklarını şekil ve anlam bakımından iki kategoride inceleyen müellif, Sünen'in gerek yazılmasında ve bölümlerinin oluşturulmasında gerekse bab başlıklarının oluşturulmasında ve içeriklerinin doldurulmasında etkin olan amillerin her birini ayrıntılarıyla irdeler. İlmî ve fikrî hareketler, fikhî görüş ve ihtilaflar, kelâmî görüş ve münakaşa-

lar, hadisçilerin kelâmî görüşleri ile ahlâkî düşünce ve kaygıların bab başlıklarına ne şekilde yansıdığını gözler önüne serer (ss. 310-334). Müellif tarafından ayrıntılı olarak verilen bu bilgiler mercek altına tutulduğunda sadece dönemin hadis ilmi konusunda değil, aynı zamanda kelam, fıkıh, siyaset, tarih ve sosyoloji alanlarında da günümüze bir takım bilgiler sunduğu görülür. Mesela, müellifin bildirdiğine göre, Ebû Dâvud'un bizzat kendisi, Sünen'inde Süfyân-ı Sevri, İmâm Mâlik ve İmâm Şafi'nin fikhî görüşlerini içeren meselelerin bulunduğunu belirtir. Bu tarz bilgilerin yer aldığı bablarda, farklı fikhî görüşler ve mezheplerin dayandığı deliller örneklerle açıklanır (s.318). Dikkate şayan hususlardan diğeri de, Sünen'de "*fetva vermekten kaçınma babı*" şeklinde bir bab başlığının bulunmasıdır ki, müellifin kanaatine göre bu, ehl-i re'y ile ehl-i hadis arasındaki mücadele ve dönemin fikhî ihtilafları hakkında oldukça net bilgiler vermektedir. Yine, "*Kur'an'daki müteşâbihlere uyma ve tartışmanın nehvi*", "*Kur'an'ın Allah kelâmı olup mahlûk olmaması*"; "*Ru'yet*", "*Kader*", "*Cehmiyye ve Mu'tezileye reddiye*", "*Haricî'lere reddiye*" gibi bab başlıklarının varlığı, müellifin giriş ve birinci bölümde vurgulamaya çalıştığı Sünen'in oluştuğu dönemin sosyo-kültürel ve siyasî etkisini gözler önüne sermektedir. Bu vesile ile müellif, Ebû Dâvud'un bu hususlara dair müstakil bablar açıp konuyla ilgili rivayetleri zikretmesinin, muhaliflerinin delillerini tenkit etme ve kendi görüşünün güçlülüğünü ispat etme gayesini haiz olduğunu vurgulamaktadır. Müellif, bu tespitine bir delil olarak, "*imânın artıp eksilmesi*" babında, "*De ki; Siz iman etmiş olmadınız, fakat İslam olduk deyin*" (49/ Hucurât, 14) âyetiyle ilgili olarak Zühri'nin: "*Biz bu âyetin, İslâm'ın kelime-i şehadet (getirmek) olduğu ve imanın da bununla amel etmek olduğu anlamına geldiğine inanırdık*" şeklindeki rivayetini nakletmesinden hareketle Ebû Dâvud'un, amelin imandan bir cüz olduğunu kabul ettiğini ve bu rivayeti Mürchie'ye de reddiye sadedinde nakletmiş olduğunu zikreder (ss. 318-334).

Müellif, daha sonra bablarda yer alan rivayet sayılarını ve bu rivayetlerin bablara yerleştirilmesinde gözetilen ilkeleri maddeler halinde şu şekilde ifade eder.

1. Senedi en sağlam ravilerden oluşan rivayet, babın asıl rivayeti; diğer rivayetler ise mutabaat veya şahit olarak seçilmiştir (ss. 339-342).

2. Sened itibariyle sağlam rivayetlerin bulunmadığı konu başlıklarında, manaca sağlam, manayı destekleyen unsurların bulunduğu ve amel edilen metinler seçilmiştir (ss. 342-343).

3. Tasnif edilen bab başlığıyla ilgili merfu' hadis bulunmadığında, bir hükme medar olan ve uygulanan (mevkuf ve maktu) rivayetler seçilmiştir (ss. 343-345).

4. Karşıt hükümleri bildiren rivayetler bazen bir bab başlığında verilmiş ve özellikle amel edilen rivayete de dikkat çekilmiştir (s. 345).

5. Katılmadığı fikhî görüşlere ait delillerin zayıflığını belirtmek ve metin tahlili yapmak için ilgili bab başlığında zayıf rivayetler nakletmiştir (ss. 345-346).

6. Konu ile ilgili delil olarak sunulan rivayetlerden, sahih ve zayıf kabul edilenlerin bilinmesini sağlamak için, sahih ve zayıf rivayetler beraberce nakledilmiştir (s. 346).

7. Farklı konu başlıklarında birden fazla hükme medar olabilecek bir rivayet, takti' usûlüyle bölünerek farklı bab başlıklarında verilmiştir (ss. 346-347).

8. Hadislerin anlaşılması, yorumlanması ve garîb kelimelerin açıklanmasında zaman zaman yardımcı unsur olarak, maktu' (tabiin sözü) rivayetler seçilmiş ve nakledilmiştir (s. 347).

Müellif, bu ilkeleri tespitten sonra Sünen'i bölüm isimleri, bab ve rivayet sayıları bakımından Dârimî, İbn Mâce ve Nesâî'nin Sünenleri ile detaylı bir şekilde mukayese eder (s. 342-350).

Sünen'in bir hadis kaynağı olarak tahkik edilmesinde onun tarihçesi, kaynakları ve tasnif metodu önemli olduğu kadar rivayet tekniği de bir o kadar önemlidir. Bu bağlamda ilk olarak, Sünen'in neşredilen nüshalarındaki rivayet sayısının farklılığına değinen müellife göre, bu farklılığın nedeni, aynı sahâbînin rivayet ettiği hadis, lafızdaki farklılık veya senetteki ufak bir değişimden dolayı başka bir hadismiş gibi değerlendirilmesi, yahut aynı manaya gelen farklı hadislerin tek bir hadis şeklinde birleştirilmesidir (ss. 350-355). Sahâbî rivayetlerinden başlamak üzere hadisleri sıhhat derecelerine ve rivayet çeşitlerine göre ayrıntılı olarak ele alan müellif, Sünen'de 446 sahâbîden 4840 hadis rivayet edildiğini, sadece bir rivayeti alınan sahâbî sayısının ise 199 olduğunu belirtir. Sahâbî isimlerini rivayet sayılarını esas alarak sıralayan müellif, Sünen'de 176 mevkûf rivayet bulunduğunu belirterek, Ebû Dâvud'un *mevkûf*

tabiri yerine bazen “maksûr” veya “merfû’ değildir” şeklinde ifadeler kullandığını vurgulamaktadır. Öte yandan Sünen’de 65 Maktû’ rivayet olduğunu, bunların bablara göre dağılımını ve maktû’ rivayeti bulunan ravilerin isimlerini zikreden yazar, maktû’ rivayetlerin Sünen’e alınma nedenlerini şu şekilde tespit etmiştir: “*Merfû’ rivayetlerdeki metnin tefsir veya şerh edilmesi, önceki rivayet metnlerinde geçen garib kelimelerin izahı, âyetlerin tefsiri ve sebab-i nüzûlünün hatırlatılması, bazı görüşlerin dayandığı rivayetlerin uygulamaya uygun olup olmadığının gösterilmesi, merfû’ olarak verilen bazı rivayet metnlerinin, tabiüne ait olduğunun gösterilmesidir.*” (s. 366).

Sahabe ve tabiîn rivayetlerini ele aldıktan sonra hadis, tefsir ve fıkıh ilmi için ayrı bir önemi haiz olan *Mensûh* rivayetleri ele alan müellif, Sünen’de yer alan bu tür rivayetlerin mensûh olduğuna dair mutlaka bir açıklama yapıldığını ifade ederek konuyla ilgili birkaç örnek zikreder (ss. 356-369). “*Sıhhat Yönüyle Rivayet Çeşitleri*” başlığı altında müellif, Sünen’de bulunan hadisleri, sıhhat yönüyle incelemeye tabi tutar ve Ebû Dâvud’un, Sünen’i hakkında bizzat kaleme aldığı risalesinde bildirdiği gibi, hadislerin en sahih rivayetlerden oluşup oluşmadığını inceler. Ebû Dâvud’un: “*Bu eserde sahih, sahihe benzer ve sahihe yakın olan hadisleri zikrettim*” şeklindeki ifadesinden hareketle müellif, her şeyden önce, Sünen’deki “*sahih*” kelimesinin hadis usûlündeki tanımına göre değil; daha genel anlamda kullanıldığının altını çizer. Sahih hadis araştırmasından sonra *hasen* hadisleri inceleyen müellif, Sünen’de yer alan bu tür rivayetler hakkında; “*Hasen hadislerin en çok bulunduğu eser, Tirmizi’nin el-Câmiu’s-Sahih’inden sonra, Ebû Dâvud’un Sünen’idir. Ancak rivayetlerin hasen olduğuna dair hemen hiç açıklama yapılmamıştır. Tespit ettiğimiz kadarıyla hasen değerlendirmesi, Sünen’de sadece tek bir rivayet için, “bu hasen bir hadistir” şeklinde, muhtemelen lügavî anlamda kullanılmıştır*” (s. 78) tarzındaki tespitlerinden sonra Sünen’de zayıf hadis var mı? sorusuna cevap bulmaya çalışır. Konuyla ilgili olarak Hattâbî ve Zehebî gibi alimlerin değerlendirmelerine yer veren müellif, Sünen’de zayıf rivayetlerin var olduğuna dair ortak bir kabulün söz konusu olduğunu belirtir. Ebû Dâvud’un: “*Kitabımda metrûku’l-hadis (veya terkinde ittifak edilen) bir raviden alınma rivayet yoktur. Konusunda başka hadis olmadığı durumda münker bir hadise yer vermişsem onun münker olduğunu mutlaka açıkladım*” (s. 380) şeklindeki sözlerinin, bu tür rivayetleri nakletmesinin bir nevi gerekçesi olarak algılanabileceğinin altını



çizen müellife göre, bu tür zayıf hadislerin nakledilme nedeni, her hangi bir konuya dair zayıf bile olsa hadis rivayet etme anlayışının genel kabul görmesi; bunun nedeni ise, zayıf olsa bile hadislerin alimlerin re'ından daha değerli görülmesidir. Müellifin bildirdiğine göre, Ahmed b. Hanbel (ö. 241) de aynı kanaattedir (s. 380). Konu hakkında Ahmed b. Hanbel'in kanaatinin önem arz etmesi giriş bölümünde verilen bilgilerde hatırlanacağı gibi, Ahmed b. Hanbel'in, Ebû Dâvud'un kendisinden en çok istifade ettiği hocası olması sebebiyledir. Ahmed b. Hanbel'in ehl-i re'y karşıtı bir duruş sergilediği bilgisi göz önünde bulundurulduğunda, Ebû Dâvud'un hocasının etkisinde kalarak, zayıf da olsa hadislere reyden daha fazla önem verdiği ve bu gerekçe ile zayıf rivayetleri nakletmiş olabileceği görüşünün, yerinde bir tespit olduğu rahatlıkla söylenebilir. Ebû Dâvud'un rivayet ettiği zayıf hadisler için kullandığı özel ifadelere de yer veren müellif, *Metruk*, *Münker*, *Şâz*, *Maklûb*, *Mua'llel*, *Müdelles*, *Munkatî*, *Mürsel*, *Mu'dal* ve *Mua'llak* gibi zayıf hadis çeşitlerinin değerlendirmesini yapar. Müellif, Ebû Dâvud'un münker ve şâz hadisi eşdeğer anlamda kullanması ve "*münkerü'l-hadis*" olan ravilerin naklettiği hadisleri eserine alması sebebiyle de eleştirildiğini ifade eder (ss. 381-399).

Konuyla ilgili olarak müellifin tespitleri arasında oldukça dikkat çeken bir husus, "*muzdarib hadisler*"le ilgilidir. Müellif, Ebû Dâvud'un muzdarib olması sebebiyle tercihte bulunamadığı bir hadise rastlamadığını ifade etmekte ve bu tercihin, ızdıraba neden olan durumla ilgili bakış açısından kaynaklandığını belirtmektedir. Şöyle ki, "*muzdarib hadis*" örneklerinin tamamında ızdırab genel olarak senededir, metinde değildir. Ebû Dâvud ise senedde değil, metinde bulunan ızdırabı dikkate almış ve hadisi, metnine dayanarak bir değerlendirmeye tabi tutmuştur. Müellife göre, Ebû Dâvud'un bu tutumu, onun rivayet metinlerini öncelediğini gösterir (s. 389). Müellifin tespitine göre, Ebû Dâvud'a ait orijinal görüşlerden bir diğeri, "*amel edilmediği için zayıf görülen hadisler*" meselesidir. Ebû Dâvud'a göre, bir hadisin zayıf olması; ya senedinden veya hadis metniyle amel edilmemesinden kaynaklanmaktadır. Kendisiyle amel edilmediği için zayıf kabul edilen rivayetler de iki kısma ayrılır. Bunlar, mensûh olan veya mensûh olmadığı halde metnin uygulanmaması yahut rivayeti nakleden ravinin rivayetine muhalif davranmasından dolayı zayıf kabul edilen rivayetlerdir. Ebû Dâvud'un bir hadisi zayıf kabul etmesinde, sened kadar metne de

önem verdiği görülmektedir. Müellifin araştırmaları sonucunda vardığı kanaate göre, Ebû Dâvud için, metni uygulanmayan veya uygulamaya ters düşen bir rivayetin sünnet olma bakımından herhangi bir değeri yoktur. Bu tür rivayet sadece malumat ifade eder (ss. 399-401).

Müellifin tespitine göre, Ebû Dâvud'un dikkat çeken görüşlerinden bir diğeri, "*salih rivayetler*" kavramıdır. H. III. yüzyılda bu kavramın hem ravi hem de rivayetler için kullanıldığını belirten müellif, bu kavramın -sahih veya hasen- hangi hadis çeşidine tekabül ettiğinin net ve Ebû Dâvud'un bu ifadeyle neyi kastettiğinin yeterince açık olmaması sebebiyle onun bazı eleştirilere maruz kaldığını ifade eder. Hadis alanında otorite kabul edilen alimlerin konuyla ilgili görüşlerini zikreden müellif, mevzu hakkında şahsî kanaatini ise şu şekilde dile getirir: "*Hakkında açıklama yapmadığı hadisler salih hadislerdir. Muhtemelen hakkında açıklama yapmadığı hadislerden zayıf olanlara, sahih diyemediği için, şiddetli vehn bulunan hadislerin dışındaki delil veya itibara elverişli olan rivayetleri kapsayan salih kavramını kullanmayı uygun bulmuştur....Hakkında açıklama yapılmayan bu hadislerin bir kısmı delil olmada, bir kısmı da itibar için kullanılmasındaki salahiyetinden dolayı salih olarak isimlendirilmiştir. Delil için kullanılan salih hadisler, sahih hasen ve isnadı zayıf olmakla birlikte metni uygulanan ve diğer rivayetlerce takviye edilen zayıf hadislerdir.*" (s. 409).

Ebû Dâvud'a yöneltilen eleştiriler başlığı altında müellif, Ebû Dâvud'un, Sünen'ine yalnızca ahkâm hadisleri aldığını, zayıf ve mevzu rivayetleri almadığını belirtmesine rağmen; Sünen'de hem ahkâm dışı rivayetlere hem de bu tür uydurma ve zayıf rivayetlere yer vermesi sebebiyle çeşitli eleştirilere muhatap olduğuna dikkat çekerek her iki tarafın iddialarını derinlemesine tahlil eder. Araştırmaları sonucunda Ebû Dâvud'un: "*Kendimden başka (dakik) bir araştırma ile hadis toplayan (Sünen telif eden) birini tanımıyorum. Ancak Hasan b. Ali el- Hallâl ahkâma dair 900 kadar hadis toplamış ve yine İbnu'l-Mübârek de ahkâma dair Rasûlullâh'tan menkûl hadislerin 900 kadar olduğunu söylemiştir...*" şeklindeki sözlerinden de anlaşılacağı gibi onun, eserine yalnızca ahkâm hadisleri aldığını belirten ifadeleri müellife göre, ahkâm hadisleri düzenli ve derli toplu bir şekilde ilk defa bir araya getiren ve bu mahiyette bir *Sünen* telif eden ilk kişinin kendisi olduğu; Ebû Dâvud'dan önce bu şekilde ahkâm hadisleri ihtiva eden bir *Sünen* telif edilmediği yahut bu

derece kabul görmediği şeklinde anlaşılması gerekir. Ayrıca, ahkâm hadisleri cemedan sonraki hadis külliyatının tasnif döneminden ziyade derleme dönemi eserleri olduklarının unutulmaması gerektiğini hatırlatan müellif, hüküm ifade eden ve delil olarak kullanılan rivayetleri Ebû Dâvud'un, kendine has bir tasnif metoduyla tasnif ettiğinin de göz ardı edilmemesi gerektiğini bir kez daha vurgular. Öte yandan, Ebû Dâvud'un, bütün ahkâm hadislerini eserine aldığı iddiasının da "onun döneminde ve kendince bilinen bütün ahkâm hadislerini" aldığı şeklinde anlaşılması gerektiğini belirtir. Zira, Sünen'de yer almadığı halde diğer ahkâm hadis kitaplarında yer alan bir çok ahkâm hadisinin olduğu da bilinmektedir (ss. 411-412).

Cerh edilen veya müphem olan ravilerden rivayette bulunmasına yönelik eleştirilere de dikkat çeken müellif, Ebû Dâvud'un, cerh edilmiş bir raviden rivayette bulunduğu zaman cerh durumuyla ilgili bilgi verdiğini ifade ederek, Sünen'de yer alan bu tür rivayetlerden örnekler verip akabinde şu yorumu yapmaktadır: "Örnek olarak verdiğimiz bu yedi raviden nakilde bulunduğu için eleştirilen Ebû Dâvud'un, rivayet metinlerine öncelik verdiği, ravisi zayıf olarak değerlendirilse de nakledilen metnin çelişkili olup olmadığı ve pratik uygulamasının bulunup bulunmadığını dikkate aldığı söylenebilir. Ayrıca Sünen'in tasnif sistemi ve metodu olarak bab merkezli okunması ve rivayetlerinin buna göre değerlendirilmesi hususunun öne çıktığı görülmektedir. Yani babındaki bir rivayeti tek başına ele almak ve değerlendirmek, sağlıklı bir sonuca götürebilir." (s. 414).

Konuyla ilgili Abdulfettah Ebû Gudde'nin, bu tür zayıf rivayetleri hadisçilerin, asıl olarak kabul edilen sahih hadisin açıklaması kabilinden hadis kitaplarına aldıkları, hatta bu tür rivayetlerin, sahih hadislerle paralellik arz ettiği, daha önemlisi sahih hadisin manasının açığa çıkmasını sağladığı, hadisçilerin bu tür hadislerin zayıf olduğunu bildikleri ve bunu deklare ettikleri şeklindeki mütalaalarına yer veren müellif, Ebû Dâvud'un, zayıf hadisi "münkerdir", "zayıftır", "bâtıldır" gibi farklı ifadelerle bildirdiğini bazen de rivayetteki inkıta v.b. illetleri açıkça ifade ettiğini hatırlatarak bunun, zayıf hadis hakkında okuyucuyu bilgilendirmeye yönelik bir tutum olduğunu ve eleştirilerde bu hususun dikkate alınması gerektiğini zikreder (ss. 415-417). Ebû Dâvud'a yöneltilen eleştiriler konusunda son olarak, Sünen'de yer alan bazı rivayetlerin mevzuat kitaplarında yer alması konusuna değinen müellif, "hadis imamlarına ve eserlerine mutlak güven ve teslimiyetin yanlış olacağını, Ebû Dâvud'un Sü-

*nen'i de dâhil olmak üzere hangi hadis kaynağı olursa olsun, toptan bir değer atfedilmeden her rivayetin ayrı ayrı incelenerek değerlendirilmesi gerektiğini*" ifade eder (s. 425). Ebû Dâvud'un Sünen'ine aldığı bütün hadisler için olmasa bile bazı hadisler için açıklama yaptığını vurgulayan müellif, bunların bir kısmının bizzat Ebû Dâvud'un şahsî görüş ve tespiti ile, diğer bazı açıklamalarının ise başka alimlerin görüşlerine dayanarak yaptığını belirterek söz konusu açıklamaları sened, metin ve fıkıh açısından olmak üzere üç kategoride ele alır. Müellif, isnad yönüyle yaptığı açıklamalarda Ebû Dâvud'un, raviyi tanıtmaya, cerh ve tadil ile ilgili bilgiler verme, isnadda açık veya gizli bir kopukluğun olup olmadığını belirtme, hangi isnadın tercihe şayan ve rivayetler arasında hangisinin daha sıhhatli olduğunu belirtmeye yönelik bilgiler verdiğini ifade etmektedir. Metin yönüyle verdiği bilgilerde Ebû Dâvud'un, lafız farklılıklarına, hadislerin sebab-i vürûduna, metinde geçen kelimelerin anlamlarına, rivayet lafızlarının kime ait olduğuna, metnin muhtasar bir mana ile aktarılıp aktarılmadığına, metindeki illetlere ve çelişkili metinler arasında yapılacak tercihin usûlüne dair açıklamalarda bulunduğunu belirtir. Fıkıhî yönüyle yaptığı açıklamalarda ise, rivayetin delil olduğu fıkıhî hükümlerle rivayette yer alan hükmün nelerde cari olduğuna ve rivayetin ne gibi uygulamalara kaynaklık ettiğine dair ek bilgiler verir (ss. 425-434).

Sünen'de bulunan zevaidlere de değinen müellif, *zeva'id* ifadesiyle diğer sekiz hadis kitabıyla mukayese edildiğinde onlara göre zevaid sayılan rivayetleri kastetmektedir. Müellif, bu rivayetleri tespit etmekteki amacını, Sünen ile diğer hadis kitapları arasındaki farklı rivayetleri ve bunların sayılarını belirlemek olduğunu ifade eder. Bu tespiti göre, Sünen'de yer alan 5274 rivayetten 565'i diğer hadis kitaplarında yer almamakta veya diğer kitaplardaki rivayetlerden farklılık arz etmektedir. Bu rivayetlerden bir kısmının merfû', bir kısmının mevkûf ve maktû' olduğunu belirten müellif, son olarak zevaid rivayetlerin bablara göre sayılarını belirten bir tabloya yer verir ve diğer sekiz esere göre Sünen'de yer alan zevaid rivayetlerin, Sünen'in tamamına kıyasla % 10,71 kadar olduğuna dikkat çeker (ss. 434-437).

Eserin **sonuç bölümünde** müellif, geçmiş iki asırda elde edilen ilmî birikim ve gelişmelerin önemli bir seviyeye ulaşmasına rağmen h. III. asırda ilim dünyasında kutuplaşmaların ve fırkalar arası mücadelelerin baş göstermesine ve mezhep taassubunun artmasına

dikkat çeker. Zira h. III. yüzyıl Ebû Dâvud'un Sünen'inin telif edildiği dönem olması bakımından da oldukça önemlidir. O dönemlerde hadis eserlerinin genellikle bab başlıklarına göre yazıldığını hatırlatan müellif, Sünen'in mevcut uygulamanın dışında olarak fıkıh bablarına göre tasnif edildiğini vurgular. Ayrıca, Sünen'in fıkıh bablarına göre tasnifinde dönemin özelliklerinin açık veya gizli bir şekilde etkili olduğu görüşüne de satır aralarında yer verir. Sünen'in telif edildiği tarihin tam olarak belli olmadığını belirten müellif, Ebû Dâvud'un, Sünen'ini bizzat 20-25 sene kadar okuttuğunu, Sünen'in, Buhari ve Müslim'in sahihlerinden önce Endülüs'te kabul gördüğünü, Sünen'de yer alan rivayetlerin çoğunun Irak ve Cezire bölgesine dayandığını ve Ebû Dâvud'un rivayette bulunduğu hocalarından 63'ünün, eser sahibi olduğunu ifade eder. Bu ifadeleriyle de Ebû Dâvud'un Sünen'inin, büyük bir kıymeti haiz bir eser olduğunu vurgulamak ister. Müellif, Ebû Dâvud'un, tasnif geleneğini sürdürmekle beraber bu geleneğe önemli şahsî katkılarda bulunduğunu ve "Kitabu't-Tereccul", "Kitabu'l-Hatem", "Kitabu'l-Mehdi" gibi bölümlerin hadis kitaplarına ilk defa Ebû Dâvud tarafından ilave edildiğini belirtir. Fıkıh kitaplarında yer almamasına rağmen, Ebû Dâvud'un Sünen'inde yer verdiği ilim, tıp, edeb, sünne gibi bölümlerin, görünürde amelle ilgili olmasa bile hüküm ifade eden rivayetler olması sebebiyle Ebû Dâvud tarafından ahkamla ilgili görüldüğünün altını çizen müellif, dönemin özelliklerinin onun böyle bir eser vermesine neden olduğunu ve bu düşünce tarzının, Sünen'in bab başlıklarına yansıdığını, bu haliyle de en çok İmâm Mâlik'in "Muvattâ"ına benzediğini vurgular.

Sünen'deki bazı bab başlıklarının erken dönem yazma nüshalarında bulunmayışına da değinen müellif, bu durumun ya Sünen'e yapılan kişisel ilaveler ya da Sünen'in tespit edilemeyen yazma nüshalarından kaynaklanan muhtemel iki sebebi olduğunu belirtir: "Şekil ve muhteva açısından tenkide tabi tutulan pek çok rivayeti içeriyor olsa da Ebû Dâvud'un Sünen'i, en önemli hadis kaynaklarımızdan biri olma özelliğini sürdürmektedir. Mamefih Kur'ân dışındaki her kitabın eleştiriye açık olduğu göz önüne alındığında, toptan bir kıymet atfetme veya toptan reddetme gibi bir üslupla yaklaşma yerine, Sünen'deki rivayetlerin müstakil olarak değerlendirilmesi ve söz konusu rivayetlere bu değerlendirme sonucunda bir değer atfedilmesi çok daha sağlıklı bir tavır olacaktır." (ss. 439-443).

Müellifin, eserinin sonuna ilave ettiği ekler bölümü de, okuyucu ve araştırmacılar için oldukça faydalı bilgiler ihtiva etmektedir:

**Ek-I'de**, Ebû Dâvud'un yaşadığı ve ilmî faaliyetler için gittiği bölge ve şehirlerin haritası verilmiştir (s. 460).

**Ek-II'de**, Ebû Dâvud'un hayatındaki olayların kronolojisi zikredilmektedir. Bu kronoloji sadece Ebû Dâvud'un hayatı hakkında değil; aynı zamanda Abbasiler döneminin çalkantılı, sancılı dönemi hakkında da günümüze ışık tutar mahiyettedir (ss. 461-463).

**Ek-III'de** ise, Sünen'in Türkiye'de ve yurt dışında yazma nüshalarının bulunduğu kütüphaneler hakkında bilgiler verilmektedir (ss. 464-472).

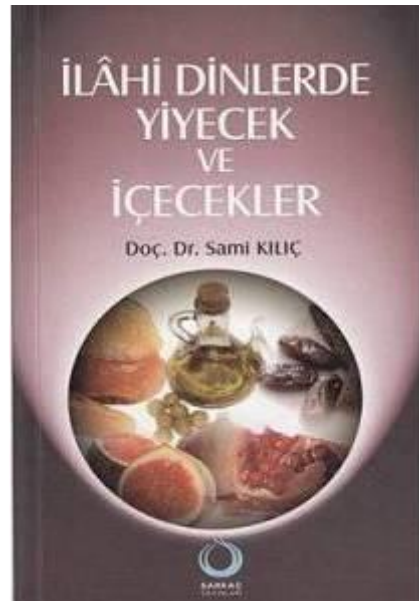
Sonuç olarak; Yrd. Doç. Dr. Mehmet Dinçoğlu'nun "**Ebû Dâvud'un Sünen'i**" (*Kaynakları ve Tasnif Metodu*) isimli çalışması; Ebû Dâvud ve Sünen'i için olduğu kadar hadis ilmi, tarihi, edebiyatı hakkında araştırma yapanlar için de önemli bir kaynak niteliğindedir. Zengin içeriği ve özellikle hadis ilmiyle ilgili meselelere geniş bir ufukla bakmayı sağlayan derinlikli tahlilleriyle bu eserin, insanımızın hadis-sünnet algısına da önemli katkılarda bulunacağını rahatlıkla söyleyebiliriz.

Şirin GÜL

Yrd. Doç. Dr., Muş Alparslan Ü. İlahiyat F.  
siringul58@gmail.com

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi  
2 (2012), ss. 349-353.

Sami Kılıç, ***İlâhi Dinlerde Yiyecek ve İçecekler***  
Ankara: Sarkaç Yayınları, 2011, IX+226 s.



Bilindiği üzere doktrinel ve diğer bazı farklılıklara rağmen tüm dünya dinleri, insanlığın mutluluğu için hayatın her alanını kapsayıcı nitelikte bir takım ilke ve prensipler ortaya koymuştur. Bu bağlamda yaratılışı gereği hayatını devam ettirebilmek için muhtaç olduğu yiyecek ve içecekler konusunda da insanoğlunun bazı emir ve yasaklarla karşı karşıya kaldığını görmekteyiz. Bu emir ve yasakların bir kısmının gerekçe ve hikmetlerine kutsal metinlerde yer verilirken, diğer bir kısmı için illet ya da hikmet belirtilmeksizin salt hüküm konulmuş ve din mensuplarının bu emir ve yasaklara uyması istenmiştir. Bununla birlikte din adamları, genel maksatlar

çerçevesinde bu emir ve yasakları yorumlamaya çalışarak hikmetlerini tespit etmeye dönük çabalar ortaya koymuşlardır.

Bu bağlamda gerek Batı'da gerekse İslam dünyasında ve özelde ülkemizde yiyecek ve içecekler konusunda farklı dinlerdeki algılara ilişkin çeşitli araştırmaların yapıldığını görmekteyiz. Ülkemizde, özellikle helaller ve haramlar başlıklı kitaplarda yiyecek ve içecekler konusu için de ayrı bir bölüm ayrıldığını, bu tür bölümlerin dışında ise, ulaşabildiğimiz kadarıyla, konuya ilişkin müstakil pek fazla çalışmanın olmadığını söylemek yanlış olmasa gerek. Abdurrahman Kasapoğlu'nun "*Yasak Yiyecekler Dinde Ne Anlama Geliyor?-Kur'an'ın Öğretileriyle Diğer Dinsel Uygulamalar Arasında Bir Mukayese*", Ali Osman Kurt'un "*Yahudilik'te Koşer ve Koşer Ekonomisi*", Macit Yüksel'in "*Yiyecek-İçeceklerde Haram-Helallik'in Kriteri ve Bu Konuda Arap Kültürünün Etkisi*" başlıklı makaleleri ve Sami Kılıç tarafından Türkiye Dinler Tarihi Derneği tarafından organize edilen bir sempozyumda bildiri olarak sunulan "*Yahudilik'te Kutsal Yiyecek ve İçecekler*" adlı araştırmasını konuya ilişkin müstakil çalışmalar arasında zikretmek mümkündür. Bu sınırlı araştırmalar hariç tutulursa dinlerin yiyecek ve içecekler konusunda ortaya koyduğu emir ve yasaklara ilişkin en kapsamlı çalışma, tanıtımını yaptığımız Sami Kılıç tarafından hazırlanan *İlahi Dinlerde Yiyecek ve İçecekler* adlı kitaptır.

Bu çalışma, ilahi dinler olarak nitelenen Hıristiyanlık, Yahudilik ve İslam'ın yiyecekler ve içecekler hususunda ortaya koyduğu prensiplerin neler olduğunu tespit etmek amacıyla hazırlanmış (s. V) ve bu bağlamda her bir dine ayrı bir bölüm ayrılmak suretiyle üç bölüm halinde planlanmıştır. Ancak bu üç dindeki yiyecek kurallarının oluşmasında diğer dinlerin ve kültürlerin etkisi konusunda okuyucunun fikir sahibi olması için yazar, kitabın Giriş bölümünde ayrıca Hıristiyanlık, Yahudilik ve İslam dininin ortaya çıkıp yayıldığı coğrafya ve bu coğrafyalara yakın bölgelerdeki inançların yiyecek kuralları üzerinde de durmuştur (ss. 1-23).

Kitabın ana bölümlerinde yazar, yiyecek ve içecekleri, "Helal Kabul Edilen Yiyecek ve İçecekler" ve "Haram Kabul Edilen Yiyecek ve İçecekler" başlıkları altında helal ve haram olmaları bakımından ikiye ayırarak ve yine yiyecekler ve içecekler için ayrı bölümler açar-



rak ele alma yoluna gitmiştir. Bu yaklaşım okuyucuya kolaylık sağladığı gibi konunun daha iyi anlaşılmasına da katkı sağlamıştır.

Kitabın birinci bölümünde yiyecek ve içecekler konusunda Yahudilik'teki emir ve yasaklar incelenmiştir. Bilindiği üzere Yahudilik, ilahi dinlerin kronolojik olarak en eskisi; Yahudi ırkından olmayanların mühtedi sayılmaması sebebiyle de mensubu en az olan dindir. Milli bir din olması hasebiyle de Hıristiyanlık ve İslam'dan farklı bir karakter taşımaktadır. Sofra ve beslenme esasları Yahudi yaşam biçiminde çok büyük anlam ve önem taşımaktadır. Kişinin iyi ve doğru beslenmesi, dolayısıyla da sağlıklı olması, kendini dinin gereklerine adanması bakımından temel koşul ve en doğru yol olarak değerlendirilmektedir. Yahudilik'te beslenme yasa ve kuralları Tevrat'ın Levililer ve Tesniye kitaplarında ayrıntılarıyla belirtilmiştir. Daha sonraları din adamları Tevrat'ın bu bölümlerine yorumlar getirerek Talmud'da bunlara ilişkin önemli bir külliyat meydana getirmişlerdir.

Yahudi geleneğinde yiyecek ve içeceklere ilişkin yasa ve kurallara "kaşerut" yasaları, bunlara uygun nitelikteki gıdalara da "kaşer" ya da "koşer" gıdalar adı verilmiştir. Bilindiği üzere günümüzde yiyecek ve içeceklerin koşer hale getirilmesi için Yahudi koşer firmaları açılmış, dini bir ritüel olan koşer, endüstriyel bir amaç için kullanılmaya başlanmıştır. Kaşerut kurallarının özünde Tanrı Yahova'nın emirleri çerçevesinde kutsal bir topluluk oluşturma çabası yatmaktadır. Dolayısıyla Tanrı Yahova'nın yasakladığı besinlerden tüketen bir Yahudi, Yahova'dan uzaklaşmış olur (ss. 30-33). Yahudi geleneğinde yiyecekler ve içeceklerin belli karakterler taşıdığına ve bu besinlerin tüketilmesi ile karakterlerin Yahudilere sirayet edeceğine inanılır. İyi karakter taşıyan besinleri tüketmek helal iken; kötü karakter taşıdığına inanılan besinleri tüketmek haram kabul edilmiştir.

Yahudilik'te hayvansal ve bitkisel yiyecekler ve içeceklere ilişkin düzenlemelerin oldukça geniş olduğuna yukarıda değinmiştik. İslamiyet'te eti helal kabul edilen devenin Yahudilik'te haram hayvansal yiyecekler içinde zikredilmesi; et ve süt ürünlerinin bir arada pişirilmesi ve tüketilmesinin haram kabul edilmesi; kadınların muayyen dönemlerinde ve doğum sonrası belli günlerde, erkeklerin ise

bedensel akıntı yaşadıkları durumlarda yiyecek ve içeceklerle dokunmasının yasaklanması gibi uygulamaları birkaç örnek olarak zikrederek yetinmek istiyoruz. Zira kitapta bu uygulamalar oldukça geniş bir şekilde, hatta diğer dinlerden daha fazla yer ayrılarak ele alınmaktadır. Bunun temel nedeni, Yahudi şeriatında yiyecek ve içeceklerle alakalı hükümlerin diğer dinlere nazaran daha çok ve ayrıntılı olmasıdır (s. VI).

Kitabın ikinci bölümü Hıristiyanlık'taki yiyecek ve içecekler ile ilgili olan emir ve yasaklara ayrılmıştır. Hıristiyanlık'ta, Yahudilik'teki gibi ayrıntılı hükümler bulunmamaktadır (s. 133). Bilindiği üzere Hz. İsa, Musa şeriatına bağlı bir yaşam sürmüştü ve bu doğrultuda yiyecek ve içeceklerle ilgili koşer kurallarına da riayet etmiştir. Ancak İsa sonrası dönemde Hıristiyanlık'ta yiyeceklerle ilgili kuralların tarihi sürece göre farklılık arz ettiği görülmektedir. Pavlus, sahip olduğu teoloji doğrultusunda Yahudi olmayan halkların (Gentileler) Hıristiyanlığa girişini kolaylaştırmak için Yahudilerin uygulamaya koyduğu sünnet ve koşer kurallarına riayeti onlardan talep etmeyen bir yaklaşım ortaya koymuştur. Bu görüş neticesinde Gentilelerin Yahudi şeriatına uyup uymayacağı meselesi ilk dönem kilisede tartışma konusu olunca MS 49 yılında "Havariler Konsili" adı verilen bir toplantı tertip edilmiş ve bu toplantıda Pavlus'un görüşleri doğrultusunda kararlar alınmıştır. Havariler Konsili sonrası süreçte ise diğer konularda olduğu gibi yiyecekler hususunda da Pavlus'un fikirleri ağırlık kazanarak yürürlüğe konulmuştur (ss. 135-140).

Yazarın da vurguladığı üzere Hz. İsa ve Pavlus'un görüşleri doğrultusunda şekillenen yiyecek kurallarından hareketle bütün Hıristiyanlar için geçerli ilkelerden söz etmek imkânsızlaşmaktadır (s. 1399). Ancak her ne kadar bağlayıcı genel yiyecek kurallarından söz edilemese de Hıristiyanlığın ibadet, sakrament ve özel gün kutlamalarının ayrılmaz bir parçası niteliğinde olan kutsal bazı yiyeceklerden bahsedilebilir. Hıristiyanlık'ta en önemli kutsal yiyecek, Rab olarak kabul edilen İsa'nın bedenini sembolize eden "ekmek"; en kutsal içecek ise, onun kanını sembolize eden "şarap"tır. Böylece ekmek-şarap ayininde bir Hıristiyan, rabbi İsa ile bütünleşmiş olmaktadır. Ekmek ve şarabın dışında diğer önemli ritüel malzemesi

olarak “su” ve “yağ”ı zikretmek gerekir. Bu ikisi Hıristiyanlar için kutsama aracı olarak kullanılmaktadır.

Üçüncü bölümde İslam’ın yiyecek ve içeceklerle ilgili düzenlemeleri ele alınmaktadır. Bilindiği üzere bu konudaki emir ve yasaklar, Kur’an-ı Kerim’deki ilgili ayetler ve Hz. Peygamber’in hadisleri ışığında belirlenmiştir. İslam’da helal olan yiyecek ve içeceklerden ziyade, haram olanlar belirtilmiş; geriye kalanlar helal ve temiz kabul edilmiştir. Nitekim cumhur, hakkında dini bir hüküm bulunmayan yiyecek ve içeceklerin “Eşyada asıl olan ibahadır” kaidesine dayanarak mubah oldukları görüşünde ittifak etmiştir (ss. 162-163). Kısaca bizzat yasaklanmamış ve meşru yollarla kazanılmış olan bütün yiyecek ve içecekler İslam’da helal olarak değerlendirilmektedir. Bu genel algının dışında vurgu yapılması gereken birkaç temel nokta vardır: 1) Yahudilik ve Hıristiyanlık’ta olduğu gibi ibadetin ya da bayram kutlamanın bir parçası olarak özellikle tüketilen herhangi bir yiyecek ve içekten bahsetmek mümkün değildir. 2) İslam’ın yiyecek ve içecekler ile ilgili prensiplerinin başında israf etmeme ilkesi yer alır. 3) İslam, yiyecek ve içecekler hususunda birtakım yasaklamalar getirmekle birlikte zaruret halinde bu besinlerin tüketilmesine izin vermiştir. 4) Bitkilerin helalliği haramlığı konusunda ne ayetlerde ne de hadislerde aydınlatıcı bilgiler vardır; yasaklanan, bitki ve meyvelerden elde edilen sarhoş edici içeceklerdir (ss. 185-204).

Netice itibariyle yazarın, insanlık tarihi ile birlikte başlayan yiyecek ve içecekler ile ilgili kuralların her toplumun kendi dini ve kültür iklimine göre nasıl şekillendiğini Hıristiyanlık, Yahudilik ve İslam inançları bağlamında doyurucu bir şekilde ortaya koyduğunu söylemek mümkündür. Ülkemizde alanında hazırlanmış ilk müstakil eser olan bu çalışma, kanaatimizce konuya ilgi duyan okuyucu ve araştırmacıların oldukça istifade edecekleri bir kitap niteliğindedir.

Fatma CERAH  
Recep Tayyip Erdoğan Ü. İlahiyat F.  
II. Sınıf Öğrencisi



Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi  
2 (2012), ss. 355-359.

Halime Dinçdağ,  
***Dostoyevski'de Din Felsefesi Problemleri***  
Rize, 2009, 94 s.\*

On dokuzuncu yüzyıl Rusya'sında yaşamış olan edebiyatçı Fyodor Mihayloviç Dostoyevski (1821-1881), dönemin sosyal, siyasal, ekonomik ve dini pek çok sorunlarını eserlerinde irdelemiştir. Özellikle dönemin en popüler konularından olan Tanrı'nın varlığı sorununun yanında kötülük, özgürlük, ölümsüzlük, varoluşçuluk gibi din felsefesi disiplininin temel konuları, hayatı ve eserleri arasında sıkı bir ilişki bulunan, Dostoyevski'nin karakterleri aracılığıyla dilendirilmiştir. Ancak yazarın kesin yargıları, keskin çizgileri yoktur; sadece hakikatin arayışı içerisinde, yani Dostoyevski'de sonuçtan ziyade süreç vardır. Sorunları antinomik şekilde ele alması en bariz özelliğidir.

### **Tanrı'nın Varlığı**

Dostoyevski'nin eserlerinde başat olarak ele aldığı konu Tanrı olmuştur. Tanrı inancı, insanın dünya görüşünü şekillendiren en önemli etkidir. Ateist ve teist bakış açıları eşdeğer oranda vurgulanmıştır. Tanrı'nın varlığı toplumun varlığı için elzem olarak değerlendirilir. Ateist, pragmatik bakış açısıyla bu görüşü savunurken, teist de psikolojik olarak insanın Tanrı'sız yaşama gücünü kaybedeceğini ve bunun sonucunda da toplumun mevcudiyetini idame ettiremeyeceğini belirtir. Ateist, sınırlı ve zayıf bir mahluk olan insanın, 'mükemmel varlık' olan Tanrı fikrini tasavvur edemeyeceğini ve böyle bir varlığın mümkün olamayacağını iddia eder. Teist ise bu durumdan farklı bir çıkarım sunar: Evrenin işleyişine bakınca gaye ve nizam içinde olduğu anlaşılır; ancak insan, kendini var eden tanı-

\* Rize Ü. SBE. Din Felsefesi ABD'nda Doç. Dr. Latif Tokat danışmanlığında tamamlanmış basılmamış yüksek lisans tezi.

mada mükemmel olmadığından alemdeki ahenk, salt iman delili olmamaktadır. Platon'un nesnelere alevi ve idealar alemine atıfta bulunarak, eşyanın aslının bu dünyada idrak edilemeyeceğini, lakin ateistin inkar sebebinin şeytani gururdan kaynaklandığını iddia eder.

Dostoyevski'de inananla inanmayanın ortak bir özelliği vardır. Her iki taraf da 'acı' içerisindedir. Bu acı, Hıristiyan geleneğin bir yansıması olarak, inanan için erdemli yaşama amacı iken, inanmayan için yaşama son verme sebebidir. Zira ateist söylemde, Tanrı fikri ile mevcut kainatın bağdaştırılması en önemli sorundur. Bu açıdan bir ateist için düalist söylem olan deist görüş, Tanrı'nın kabulünü daha kolay kılmaktadır. İnsanın ruhunda şüphe ve kararsızlık mevcuttur ki, akıl antinomiler arasında gidip gelmektedir.

Descartes'in *cogito ergo sum* çıkarımının insanın kendi varlığından emin olmasını sağlayabileceğini ancak Tanrı'nın var olup olmadığının doğrulanması hususunda kesin bir yargı bildiremeyeceğini ifade eder. Tanrı'nın olmadığı yerde *tanrısal insan* olacak ve manevi baskılar altındaki köle insan yok olacaktır. Bu da Tanrı olgusunun kaldırılmasıyla gerçekleşebilecektir ancak bu, kolay olmayacaktır. Çünkü insan yüce bir varlığa saygı duymadan yaşayamaz. Tanrı olgusunun yerini başka bir olguyla doldurur sadece. Mutlak anlamda bir ateistten bu bağlamda bahsedilemez. Ontolojik olarak nihai anlamda Tanrı kavramının yokoluşu muhaldir. Yapılabilecek olan Tanrı hakkında düşünmemek ya da değer verecek başka şeyler bulmaktır. Örneğin Nietzsche, 'Tanrı'yı öldürdükten' sonra *üstün insanı* ilan etmiştir. Dostoyevski'de ateist karakterler, mutsuzdur ve genelde intihar eğilimindedirler. P. Tillich'in *nihai ilgi* ifadesiyle örtüşen kutsallaştırılmış bir ögenin yeri başka bir kutsalla doldurulmadığında insanın yaşamını sürdüremediği gözlemlenir.

Dostoyevski'de, agnostisizm yadırganır ve bu bağlamda ateizmin daha saygın bir tutum olduğunun altı çizilir. Buradaki ateizm, pozitif ateizmdir. Düşünen, sorgulayan insan, kayıtsız insandan üstündür. Her ne kadar mutlak manada ateizm ve yine mutlak manada iman salt olarak mümkün olmasa da agnostik söylem tercih edilmez. İnananda da inkar edende de şüphe temel unsurdur. Karakterlerde iman zayıflığı ve inkar noktasında tutarsızlıklar sergilenir.

İnsanın dūal kiřilięi çarpıcı Őekilde vurgulanarak inanma ile inkar etme arasında ince bir nūans bulunduęu gōzlemlenir.

Sosyalizmin ve katı pozitivizmin revaçta olduğu 19. yūzyıl Aydınlanma Dōneminde Dostoyevski, insanlığın yapısının rasyonel değişmez oğelerle açıklanmasının ve irrasyonel yōnünün gōz ardı edilmesinin, bir nevi bilimin tabulaştırılmasının yanlış olduğunu belirtmiştir. Zekanın iradeyi belirlemediğini ve insanın ne kadar bilgili olursa olsun saçmalıklar yapabileceğini savunmuştur. Bilimin dogmaya dōnūřtūrōlmesine karşı çıktığı gibi dinin de kurumsallaştırılmasına sıcak bakmamıştır. İnanan kişiyi rasyonel delillerle imandan uzaklaştırma ya da inanmayan kişiyi mucize sunma etkili olmaz. İman ve inkarda aklilikten ziyade irade ön plana çıkmaktadır. Akli delillerle metafizik konular ele alındığı takdirde soruların ve izahların sonu gelmeyecektir. Ancak kişisel tecrūbeyle kanaat sōz konusu olabilir. Deliller aleyhte hatta 'saçma' olsa bile insan, paradoksal bir halde yine de inanabilir. Ancak burada Pascal'ın 'kumar argūmanı'nda olduğu gibi ihtimali bir iman sōz konusu değildir.

### **Kōtūlūk ve Őzgūrlūk Problemleri**

Tanrı'yı inkar etme hususunda en önemli delil olarak ateistler tarafından kōtūlūk problemi ileri sūrōlūr. Dostoyevski'nin eserlerinde de Mutlak İyi ve Mutlak Kudret sahibi olan Tanrı'nın, yarattıęı dūnya ile baędařtırılamaması ūzerinde durulur. Dūnyada kōtūlūęün varolma sebebi olarak, iyilikle kōtūlūęün ayırt edilebilmesi için gerekli olmasının savunulduęu teist sōylem yeterli bir izah deęildir. Daha yūksek bir iyi için Tanrı'nın kōtūlūęe izin vermesi demektir ki, ateiste gōre bu derece acı ve aęır sonuçlar doęuran bu dūzenin olmaması en iyisi olurdu. Ateistin inkar ettięi Tanrı, aęırlıklı olarak teist inancın tanrısıdır. Mūdahaleci olmayan deist inanç bu baęlamda daha makul kabul edilir. Teistin cevabı, insanın Tanrı ve kōtūlūk arasındaki iliřkiyi anlama hususunda aciz olduęu ve kōtūlūęün insandan kaynaklandıęıdır.

İnsanın mevcut dūnyada mutlak manada zgūr olması hem maddi hem de ruhsal açıdan mōmkūn deęildir. İrade sahibi ancak sınırlı bir varlık olan insan, bu yūzden acı içerisindedir. Ayrıca insan, bu dūnyada Tanrı'sız yapamaz. İnsanın zgūr olabilmek için yapabileceęi tek Őey vardır: Kendi iradesiyle yařamını sonlandır-

mak. Böylece, *insan-Tanrı* doğacaktır. Tanrı'yı öldürmek için insanın da ölmesi gerekmektedir. Nietzsche'nin 'üstün insan'ı gibi olanlar, Dostoyevski'de mutlu olmaz; Tanrı'yı öldürmek yeterli değildir, özgürlüğün ispatı için insanın intihar etmesi gerekir. Süje ile obje arasındaki düalizmin sonucu olarak insan gerilim içerisinde. Özgürlüğünü ilan etmek isteyen insanın Mutlak karşısında göstermiş olduğu varolma savaşında ikilikten monizme ulaşmak-ulaşamamak sancılı olmaktadır.

Tanrı olmadan insan erdemli olabilir mi? Tanrı yoksa her şey mubah mıdır? Tanrısız ahlaki yaşantıda her şeyin mubah karşılanacağını ve dolayısıyla kaos ortamının oluşacağını savunur. Bu fikir inananla inanmayanın ortak görüşü olmakla birlikte; ateist, pragmatik bakış açısıyla toplumsal düzen için Tanrı'nın icat edilmesini savunur. Ancak diğer taraftan Tanrı'yı ortadan kaldırıp insanın bütün ahlak kurallarından arınması gerektiği paradoksunu sunar. Tanrı inancı, karşılık beklentisini doğurur ki, bu da insanın vicdan olgusu karşısında ıstırap çekmesine sebep olur. Nihilistlerin 'benden sonra tufan' anlayışı ile insan mutlu ve özgür olabilir mi? Tanrı ya da ölümsüzlük olmadan davranışların ahlakiliği nasıl ifade edilebilir? Ayrıca teistin inancının da Kant'ın ahlak teorisinde olduğu gibi karşılık beklentisi olmadığı sürece ahlaki olacağını belirtir.

### **Ruhun Ölümsüzlüğü**

Dostoyevski'de ruhun ölümsüzlüğüne iman Tanrı'nın varlığına imandan daha kolay kabul edilir. Zira ruhun ölümsüzlüğünü kabul etmeyen karakterlerin intihara ya da akli buhrana sürüklenmesinin sebebi olarak insanın kendinde var olan eğilimlerden zorlama yolu ile sıyrılmaya teşebbüsü gösterilir. Ruhun ölümsüzlüğüne iman ile Tanrı'nın varlığına iman arasında zorunlu bir bağıntı kurulmaz. Ateist bir karakterin öldükten sonra mutlak özgürlüğün olacağı sonsuz bir hayatı kabul ettiğini görebiliriz.

İnsanın hayatını sürdürebilmesi için umuda ihtiyacı vardır ve bu umut da ölümsüzlüğe olan inançla mümkündür. Aksi takdirde inançsızlığın sebep olduğu umutsuzluk insanı intihara götürecektir. Sübjektif bir bilgi de olsa dini tecrübenin hakikati bildirebileceği görüşündedir. Bu tecrübeyi ifade etmede ise dil yetersizdir. Numen



alemlerle ilgili kullanılan dilin farklı yorumları olabileceğini ve dilin sembolik olarak değerlendirilebileceğine işaret etmektedir.

### **Sonuç**

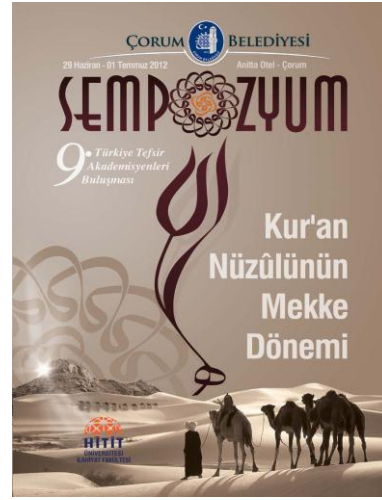
Dostoyevski, özellikle Tanrı'nın varlığı ve insanın evrendeki konumundan yola çıkarak ne tür tipolojilerin oluştuğunu ortaya koymuştur. İnsanın dünya görüşünü belirlemede Tanrı, asli unsurdur. Tanrı'ya imanla ya da Tanrı'yı inkarla kişinin kötülük, özgürlük, ahlak anlayışları şekillenir. Ancak mutlak manada iman ve inkardan bahsetmek mümkün değildir. Dolayısıyla iman, paradoksal bir tutum olmaktadır. İnsan aynı anda hem Tanrı'ya doğru bir eğilim gösteren hem de onu inkara giden düalist bir yapıya sahiptir.

Halime Dinçdağ



Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi  
2 (2012), ss. 327-332.

## 9. TÜRKİYE TEFSİR AKADEMİSYENLERİ BULUŞMASI VE KUR'AN NÜZÜLÜNÜN MEKKE DÖNEMİ SEMPOZYUMU



İlahiyat Fakülteleri Tefsir Anabilim Dalları IX. Koordinasyon toplantısı, 29 Haziran-01 Temmuz 2012 tarihleri arasında Hitit Ü. İlahiyat Fakültesi ve Çorum Belediyesi işbirliği ve ev sahipliği ile Çorum Anitta Otelde gerçekleştirildi. Buluşmaya Türkiye'nin hemen her yerinden gelen yaklaşık 170 akademisyen iştirak etti. Toplantının sempozyum konusu ise, bir önceki buluşmada karar verildiği üzere, *Kur'an Nüzûlünün Mekke Dönemi* idi. İstanbul'da yapılan sempozyum konusunun<sup>1</sup> devamı ve mütemmimi niteliğinde gerçekleşen sempozyum, yapılan duyurular sayesinde de büyük ilgi topladı. Yine bu buluşmada merhum Prof. Dr. Salim Öğüt'ün anısına "Kur'an ziyafeti" de düzenlendi.

Çorum'a gelen akademisyenler toplantı öncesi ilk olarak il Müzesini gezdi. Cuma namazı vesilesiyle farklı camilerde kürsülere çıkan akademisyenler Çorum cemaatiyle de buluştu.

Toplam on sekiz tebliğin yer aldığı sempozyum 29 Haziran Cuma günü saat 14.50'de Prof. Dr. Sadık Kılıç'ın Kur'an-ı Kerim'den Kı-

<sup>1</sup> *Kur'an'ın Anlaşılmasına Katkısı Açısından Kur'an Öncesi Mekke Toplumu*, 1-3 Temmuz 2012, İstanbul.

yamet sûresi 20-40 ayetlerini okumasıyla başladı. Hoş geldin (protokol) konuşmaları çerçevesinde ev sahipleri olarak sırayla Hitit Ü. İlahiyat Fakültesi dekanı Prof. Dr. Mesut Okumuş, Hitit Ü. Rektörü Prof. Dr. Reha Metin Alkan, Çorum Belediye Başkanı Muzaffer Külcü kürsüye çıktılar.

Önceki sempozyum ve içeriklerine değinen Sayın Okumuş, alimlerin misyonu hakkında konuştu. Peygamber efendimizin “Alimler peygamberlerin varisleridir” diye buyurduğunu belirterek, “Biz tefsir akademisyenlerine yakışan da “alim” vasfının içeriğini doldurmaya çalışmak. Son elçinin mesajına ve mirasına sahip çıkmak, kısacası mirasyedilik yapmamaktır. Temel İslam İlimlerinin temelini, dinin esas ve özünü temsil eden tefsir ilminin biz uzmanlarına düşen birincil görev Kur’an’dan ve Allah Resulünün örnek hayatından alacağımız ders ve ilhamla, İslam’ı, çağımız insanının idrakine sunmaktır. Sempozyumlar birer bilgi şölenleridir. Meslektaşların birbirlerini otokontrol etmesidir” dedi. Okumuş, özetle, Hakikatlerin müsademe-i efkardan doğduğunu, “Hikmet müminin yitiğidir”, “İsabet edenin iki; hata edenin bir ecir” aldığı bir gelenekten geldiğimizi ifade etti.

Sahip oldukları tüm imkanları ilmin hizmetinde kullanmaya devam edeceklerini belirten Rektör Prof. Dr. Reha Metin Alkan’ın konuşmasının ardından da Muzaffer Külcü, belediyeçilik anlayışları ve hizmetlerinden söz ederek, ilme desteklerinin devamlılık arz ettiğini söyledi.

İlk konuşmaların ardından, toplamda altı oturum ve her bir oturumda üçer tebliğin sunulacağı sempozyumun açılış oturumu Prof. Dr. Sadrettin Gümüş başkanlığında başladı. Çok sayıda vatandaşın da iştirak ettiği birinci oturum müzakeresizdi. Prof. Dr. Mehmet Zeki Duman, “Vahyin Penceresinden Mekke Dönemi”; Prof. Dr. Hasan Elik, “Kur’an Nüzûlünün Hz. Peygamber’in Siretiyle İlişkisi”; Prof. Dr. Nasrullah Hacımüftüoğlu, “Mekkî Sûre ve Ayetlerde Tehaddi ve Belağat” tebliğlerini sundular. M. Zeki Duman, Kur’an-ı Kerim penceresinden vahyin Mekke döneminden söz ederken, Mekke söz konusu olduğunda fotoğrafın tümünü görmemiz gerektiğine vurgu yaptı. 13 yıllık Mekke dönemini tarihi zemine yatırmak suretiyle tebliğ döneminde çekilen sıkıntıların ortaya konulması gerektiğinden söz etti ve bu nedenle de Mekkî ayetlerin tamamını yeniden okuduğunu belirtti. Bu dönemin iki bölüme ayrılabilirliğini söyledi. Birincisi: Kur’an penceresinden Mekke şehri; ikincisi: Kur’an penceresinden Mekke dönemi. Mekke’den bahseden ayetlerle tarihî, coğ-

rafî, siyasî, sosyal, kültürel açıdan vahyin Mekke dönemine genel bir bakış yapıldı. Hz. Peygamber açısından Mekke; mü'minler, müşrikler ve vahyedilen ayetlerin konuları açısından Mekke dönemleri irdelendi. Arz-talep doğrultusunda tencimen, hem dünya hem de ahiret için vaz' olunmuş ilahî vahyin indiği koşulların bilinmesinin anlamı olumlu yönde etkileyeceği ve de "her bağlamın büyük bir bağlamın unsuru" olduğu ifade edildi. İkinci tebliğ sahibi Hasan Elik, katılımcılara bazı stayişlerde bulunarak söze başladı ve Kur'an'ın dışarıdan okunmasına, direk içine dalınmamasına vurgu yaparak "önce zaman, mekan, tarih vs. öğrenmeli ondan sonra Kur'an okunmalı" uyarısında bulundu. Nasrullah Hacımüftüoğlu da Kur'an'ın, edebî zevki yüksek bir topluma bir benzerini getirmelerine dair meydan okumasına ve belağatına değindi. Tarihte Kur'an'a ciddi anlamda bir nazîrenin olmadığına, yapılanların bir taklitten, komik duruma düşmekten ibaret olduğuna vurgu yaptı.

Sempozyumun II. oturumuna Prof. Dr. Salih Akdemir başkanlık etti. Prof. Dr. Fethi Ahmet Polat, "Kur'an'ın Mekki sûrelerinde müşriklere yönelik eleştirel dil"den söz ettiği tebliğinde Kur'an'ın eleştirisi yaptığı bazı noktalara değindi. Prof. Dr. M. Sait Şimşek müzakeresinde Kur'an'ın müşrikleri mukallitlikle, muhakemesizlikle suçladığını ve bu hataya Müslümanların düşmemesi gereğine işaret etti. Şirk belasından Müslümanların korunması gereğine, İslam ile hava atmanın kötülüğüne de değindi. Mucize konusuna da değinen Şimşek, "mucizede salaklaştırma, ayette ise doğruya götürme, hidayet vardır" dedi. İkinci olarak Prof. Dr. Sadrettin Gümüş, Kur'an'ın Arapça olarak geldiğini ifade eden on ayetin varlığından hareketle Kur'an dilinin yapısına değindiği tebliğini sundu. Günün son tebliğini de Prof. Dr. Remzi Kaya, "Kur'an'ın Mekki Sûrelerinde Ehl-i Kitab" başlığıyla sundu. Kaya, "ehl-i kitap" kavramının tahlilini yaparak, Mekke döneminde bu ifadenin kullanılıp kullanılmadığı, hangi ifadelerin yakın anlamda ve hangi bağlamda kullanıldığı konularına değindi. Bu tebliğin de kısa bir müzakeresini Prof. Dr. İshak Yazıcı yaptı.

Genel olarak sürenin kısıtlı olduğu, girişin atlanarak esas konuya direk geçilmesi şeklindeki uyarıları oturum başkanları sıklıkla dile getirdi. Yine dinleyicilerden gelen soru ve eleştirilere zaman darlığı nedeniyle pek yer verilemedi. Yapılan tekliflerden biri de fazla sayıda tebliğ sunmak yerine az ve fakat müzakerelerle birlikte dinleyici katılımıyla derinlemesine incelenen tebliğler sunulması idi.

Tebliğlerin basıldıktan sonra okunmasına gönderme yapılmasının sempozyumların ruhuna uymadığı da gözden kaçmadı.

İkinci günde dört oturum yapıldı. Sabah 09.00'da başlayan III. Oturuma Prof. Dr. Halis Albayrak başkanlık etti. İlk tebliğ sahibi Prof. Dr. İdris Şengül idi. "Mekke Döneminde Kur'an-ı Kerim'in Okunması, Ezberlenmesi ve Yazıyla Kaydedilmesi" başlıklı tebliğle klasik Kur'an tarihi bilgilerini yeniden hatırlama fırsatı bulduk. Müzakere sahibi Prof. Dr. Veysel Güllüce idi. İkinci tebliği "Tefsirde Bir Yöntem Esası Olarak Kur'an Kronolojisi Meselesi" başlığıyla Doç. Dr. Selim Türcan sundu. Kronolojik açıdan ayetlerin tespitindeki zorluğun farkında olarak bu alanda yapılan çalışmaların, ilk olarak nesh olgusuyla gündeme geldiğini, *Ulûmu'l-Kur'an* adlı çalışmalarda nasih-mensuha ilaveten leyli, şitaî, sayfî, neharî gibi ayrımlarla kronolojinin gündeme geldiğine değindi. Şehristanî'nin, "tefsirler bir kronolojiden çok resmi mushafın bağlamıdır" şeklindeki tespitinden hareketle eldeki mevcut mushafın esas alındığı bir Kur'an anlayışının var olduğunu belirtti. Tarihi sıralılığı aşan bir algılama biçiminin eleştirildiği tebliğde, Kur'an'ın nüzül tarihi verilerinin siyer bağlamında dikkatle incelenmesine vurgu yapıldı. Tebliğin esaslı bir müzakeresini Prof. Dr. Mehmet Akif Koç, önceden hazırladığı metinle dinleyicilerin istifadesine sundu. Üçüncü tebliğ Yrd. Doç. Dr. Davut Şahin'in sunduğu "Hartwig Hirschfeld'in Ayetleri Tarihlendirme Çabaları" başlıklı tebliğdi. XX. Asrın başlarında, yüz yılı aşkın bir süre önce yaşamış bir oryantalist tarafından dile getirilen Kur'an kronolojisine dair görüşlerin ele alındığı tebliğin müzakeresini Doç. Dr. Bilal Gökçür yaptı. Yüz yıl önceki bir oryantalistin tebliğe konu olmasının uygun olmadığına, Müslümanların günceli yakalamaları gerektiğine dikkat çeken Gökçür, batı eleştirisini şöyle dile getirdi: İlimde geline son nokta batının yakaladığı bir seviye değil; aksine belli bir geleneğin ürünüdür. Bu ifade batının dayattığı bir düşüncedir. İslam geleneğinde bir kaynak gösterme adabı söz konusuysen batı bunları İslam ve diğer medeniyetlerden kaynak göstermeksizin, intihalle kendine mal etmiştir.

IV. oturum, Prof. Dr. Ömer Dumlu başkanlığında Prof. Dr. İsmail Çalışkan'ın "Kur'an vahyinin ilk on iki yılı: kelimeler ve kavramlarla bir zihniyet inşası" tebliğiyle başladı. Prof. Dr. Mehmet Paçacı'nın müzakeresini yaptığı tebliğde Çalışkan, rabb, salat ve infak kavramlarından hareketle Kur'an'ın, indiği kültürün ürünü olup olmadığı görüşlerine yer verdi. İkinci tebliği Prof. Dr. Ali Akpınar sundu. "Mekki süre ve ayetlerde müminlere yönelik hitaplar"ın ele alındığı

tebliğin müzakeresini de Prof. Dr. Abdülhamit Birişik yaptı. Üçüncü tebliğ de önceki tebliğle benzerlik göstermekteydi. Prof. Dr. Mesut Okumuş'un sunduğu tebliğin başlığı "Mekkî sûrelerde Hz. Peygamber'e yönelik hitaplar" idi. Hitap tarzlarından çok, hitabın devamında söylenen ilahî mesajlara dikkat çeken Okumuş, müzakere yapan Prof. Dr. Hüseyin Yaşar tarafından hitaplara değinmediği, dolayısıyla başlıkla uyumlu içerik olmadığı gerekçesiyle eleştirildi. Okumuş cevaben, nasıl kasmde aslolan cevap ise, hitapta da önemli olanın sözün devamında söylenenlerin olduğuna dikkat çekti.

V. oturumun başkanlığını Prof. Dr. Sait Kılıç yaparken, ilk tebliği sunan Yrd. Doç. Dr. Hüseyin Çelik, Kur'an'ın Mekke toplumunda var olan bir takım yanlış inanç ve davranışları ıslah etmesi üzerine konuştu. Prof. Dr. Muhammed Aydın ise konuyu müzakere etti. Yrd. Doç. Dr. Zeki Tan, Mekkî ayetlerde kadın tasavvuru inşasının ahlakî zemini konulu tebliğini sundu. Yrd. Doç. Dr. Hatice Şahin ise konu hakkında müzakere yaptı. Şahin, modernitenin kadını mutlu kılmadığını, aslında özgürlüğünün elinden alındığına değindi. Doç. Dr. Nurettin Turgay, Mekkî Ayetlerde insan eşitliği ve sosyal adalet merkezli temalar konulu tebliğine karşı Prof. Dr. Ali Rıza Gül konuyu müzakere etti.

Sempozyumun son oturumu olan VI. oturumda ise Yetim Kavramı, Cahili Arap aklına yöneltilen eleştiriler, Kadir gecesinin tespiti konularında hazırlanan tebliğler sunularak müzakere edildi. Sempozyumunun son oturum başkanlığını Prof. Dr. Lütfullah Cebeci yaparken, Yrd. Doç. Dr. Ömer Başkan, Yetim kavramı bağlamında Mekkî ayetlerde toplumun zayıf unsurlarına yönelik koruyucu dil konusunda tebliğ sundu. Doç. Dr. Necmettin Gökkır ise konuyu müzakere etti. Yrd. Doç. Dr. Mustafa Güven Mekkî surelerde cahili Arap aklına yöneltilen eleştiriler konulu tebliğ sunarken, Prof. Dr. Mevlüt Güngör ise konuyu müzakere etti. Güngör, tebliğin kendisine ilk gönderildiğinde başlığı görünce heyecanlandığından ve fakat içeriğinin kendisinde oluşturduğu hayal kırıklığından söz etti. İfadelerine göre, "Mekkî sûrelerde Arap aklına yönelik eleştiri" konulu tebliğde Kur'an ayetleri yoktu. 17 sayfalık tebliğe 15 sayfa müzakere yazısı kaleme aldığını söyleyerek, tespit ettiği ayetlerin bir kısmını da sürenin elverdiği ölçüde istifadeye sundu. Son olarak Bayram Ayhan sözü aldı ve Kadir Gecesinin tespiti sorunu konulu tebliğini sundu. Doktora öğrencisi olan Ayhan, rasathane verileri ışığında, titiz bir incelemeyle Kadir gecesinin tarihi konusunu irdeledi. Önceden ortaya konulmuş çeşitli Kadir gecesi tarihlerinin isabet derece-

sine değinen ve eleştirisini de yapan Ayhan, araştırması neticesinde 24 Ağustos/27 Ramazan Pazartesi tarihine ulaştığını belirtti. Kur'an'ın indirilmeye başlandığı bu gecenin tespitiyle ilgili tebliğin sempozyumun ilk tebliği olabildiğini dile getiren Doç. Dr. Mehmet Ünal'ın müzakeresinin ardından sempozyum nihayete erdi.

Sempozyumun ikinci gününde, tefsir anabilim dalı başkanlarının katılımıyla Prof. Dr. Celal Kırca başkanlığında "Tefsir Anabilim Dalı Yeterlilik Kriterlerinin Tespiti" konulu bir çalıştay da düzenlendi. Bu çalıştayda Tefsir Anabilim Dalıyla alakalı pek çok konu ele alındı.

Sempozyumun değerlendirme bölümünde oturum başkanlığını Prof. Dr. Nasrullah Hacımüftüoğlu yaparken; Prof. Dr. Salih Akdemir, Prof. Dr. Sadrettin Gümüş, Prof. Dr. Halis Albayrak, Prof. Dr. Sadık Kılıç, Prof. Dr. İdris Şengül, Prof. Dr. Celal Kırca ve Prof. Dr. Mesut Okumuş genel bir değerlendirme yaparak görüş ve tekliflerini sundu. Oturumda ayrıca çalıştayda alınan kararlar Tefsir Akademisyenleri ile paylaşıldı.

Değerlendirme bölümünde sempozyum konularından bağımsız görüşler istifadeye sunuldu. Süryanice öğrenilmesinin lüzumundan, Tefsir ilminin sınırlarının tespit edilmesi gereğine kadar faydalı mülahazalar dile getirildi. Eleştiriler kapsamında dikkat çeken en önemli husus, bu yılki tebliğlerin içeriklerinin sıg ve akademisyenlerde bir rahavet havasının hakim olması idi. Hararetli tartışmaların yapılmadığı bir yüzeyselliğin hakim olduğu gözlerden kaçmadı. Konuların zaman darlığı sebebiyle dinleyicilerle müzakereye açılması da eksikliğini hissettiren diğer bir husustu.

Ev sahipliği yapan Prof. Dr. Mesut Okumuş değerlendirmesinde, Çorum'da gerçekleştirilen "Kur'ân Nüzulünün Mekke Dönemi" konulu sempozyumun Tefsir alanında önemli bir çalışma olduğunu belirtti. "Bilim adına güzel bir sempozyum gerçekleştirildi" diyen Okumuş, katılımcılara teşekkür etti.

Sempozyumun ikinci gününün akşamı Merhum Salim Ögüt'ün anısına düzenlenen Kur'an ziyafetinde pek çok akademisyen Kur'an tilavet etti. İlginin fazla olduğu gözlemlenen anma programı, yapılan duanın ardından nihayete erdi.

Üçüncü gün Tarihi Alacahöyük ve Hattuşa gezisi yapıldı. Akademisyenler bir sonraki yıl Kahraman Maraş'ta buluşmak üzere Çorum'a veda etti

Necattin HANAY

Öğr. Gör., Recep Tayyip Erdoğan Ü. İlahiyat F.