



ilahiyat

SAYI: 1 ARALIK 2018



ilahiyat Dergisi

Yıl: 2018 Sayı: 1

Sahibi/Owner:
Dr. Muhammet Sacit KURT

Yazı İşleri Müdürü/Editor in Chief:
Dr. Tuğrul TEZCAN

Editör/Editor:
Dr. Muhammet Sacit KURT

Editör Yardımcısı/Editor Assistant:
Dr. Tuğrul TEZCAN

Alan Editörü/Field Editor:
Arş. Gör. Osman Curuk

Yayın Kurulu:
Prof. Dr. Bekir KUZUDİŞLİ
Prof. Dr. Fahrettin ATAR
Prof. Dr. Hür Mahmut YÜCER
Doç. Dr. Sinan YILMAZ
Doç. Dr. Ayhan AK
Doç. Dr. Yasin YILMAZ
Doç. Dr. Halim GÜL
Doç. Dr. Hamdi KIZILER
Doç. Dr. Harun SAVUT
Dr. Tuğrul TEZCAN
Dr. Muhammet Sacit KURT
Dr. Bekir ÖZÜDOĞRU
Dr. Harun ABACI
Dr. Hasan YÜCEL

Danışma Kurulu:

Prof. Dr. Mehmet OKUYAN
Doç. Dr. Faruk SANCAR
Doç. Dr. Mehmet TIRAŞÇI
Doç. Dr. Mustafa KARA
Doç. Dr. Necmettin PEHLİVAN
Dr. Öğr. Üyesi Mürsel AHISKALI

Sayının Hakemleri:

Doç. Dr. Recep DEMİR
Doç. Dr. İsmail AYDIN
Doç. Dr. Bilal GÖK
Dr. Öğr. Üyesi M. Sami ÇÖLLÜOĞLU
Dr. Öğr. Üyesi Asim DURAN
Dr. Öğr. Üyesi Nevzat SAĞLAM
Dr. Öğr. Üyesi Abdurrahman OKUYAN
Dr. Öğr. Üyesi Cüneyt MARAL
Dr. Öğr. Üyesi Selim DEMİRCİ
Dr. Öğr. Üyesi Muhammed Bahaeddin YÜKSEL
Dr. Öğr. Üyesi Harun ABACI
Dr. Öğr. Üyesi Hacı ÖNEN

İÇİNDEKİLER

MAKALELER/ARTICLES

ABOUBACAR MOHAMADOU

المسائل البلاغية في شرح المشكاة لشرف الدين الطيبي، دراسة إحصائية

ŞEREFUDDİN ET-TÎBÎ'NİN ŞERHU'L MİŞKAT ADLI ESERİNDEKİ
BELAGAT KONULARI ÜZERİNE İSTATİKSEL BİR İNCELEME

5-36

A STATISTICAL STUDY ON THE RHETORICAL ISSUES IN "SHARH AL-
MISHKAT" WRITTEN BY SHARAF AL-DIN AL-TIBI

AYDIN TEMİZER

İLK DÖNEM DİLBİLİMSSEL TEFSİR LİTERATÜRÜNE DAİR BİR ANALİZ
-GARİBU'L-KUR'ÂN ÖRNEĞİ-

37-50

AN ANALYSIS OF LINGUISTIC TAFSIR LITERATURE OF THE FIRST
PERIOD
-GARIB AL-QUR'AN EXAMPLE-

SÜLEYMAN KAYA

KUR'AN'DA İNSANIN DEĞERİ

51-64

THE VALUE OF HUMAN IN THE QURAN

NAİF YAŞAR

DİL BİLGİSİNİN BAZI AYETLERDE LAFİZ İLE MANA ARASINDA GEL-GİT
YAŞAMASI TABERÎ'NİN MESELEYE YAKLAŞIMI

65-79

TIDE OF THE GRAMMAR BETWEEN STRUCTURE AND MEANING IN
SOME VERSES OF THE QUR'AN THE APPROACH OF TABARÎ

NEVZAT SAĞLAM

OSMANLI DÖNEMİNDE TERME'NİN İDARİ VE SOSYAL YAPISI

81-105

ADMINISTRATIVE AND SOCIAL STRUCTURE OF TERME IN OTTOMAN
PERIOD

ABDURRAHMAN OKUYAN

ARAP YARIMADASI'NDA İSLÂM ÖNCESİ DİNİ YAPI

107-134

PRE-ISLAMIC RELIGIOUS STRUCTURE IN THE ARAB PENINSULA

KİTAP DEĞERLENDİRMELERİ

NIHAN KARALI

135-138

“CELÂLEDDİN ED-DEVVÂNÎ'NİN KELÂM SİSTEMİ”



المسائل البلاغية في شرح المشكاة لشرف الدين الطيبي، دراسة إحصائية

ŞEREFUDDİN ET-TÎBÎ'NİN ŞERHU'L MİŞKAT ADLI ESERİNDEKİ BELAGAT

KONULARI ÜZERİNE İSTATİKSEL BİR İNCELEME

A STATISTICAL STUDY ON THE RHETORICAL ISSUES IN "SHARH AL- MISHKAT"

WRITTEN BY SHARAF AL-DIN AL-TIBI

ABOUBACAR MOHAMADOU

DOKTORA ÖĞRENCİSİ
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ

hameye85@hotmail.com



ملخص:

يعتبر المصطلح وسيلة مثلى للتعبير عن الذوق الأدبي للنصوص بأنواعها. ولقد كانت الكتابات عبر قرون متفاوتة تخوض مباحث البلاغة وتدلي بنظرة فاحصة ودقيقة. وهذا ما تجلى في مؤلفات بعض شراح الحديث النبوي. ولقد بذلوا في ذلك جهودا حسنة. وشرف الدين الطيبي من علماء القرن الثامن الهجري أحد الذين أسهموا في إثراء الدرس البلاغي من خلال تحليلاته للبيان النبوي. وقد اتخذ البلاغة العربية حجة في فهم الحديث النبوي، واستنباط الأحكام. فكان الهدف من هذا البحث دراسة المصطلح البلاغي في كتابه الكاشف عن حقائق السنن، وهو أحد شروح مشكاة المصابيح للتبريزي، وهي دراسة إحصائية تكشف معالم الصورة البلاغية في هذا الكتاب. الكلمات المفتاحية: بلاغة، مسائل، شرح المشكاة، شرف الدين الطيبي، إحصاء.

Öz:

Terim, farklı türdeki edebi metinlere ilişkin zevkin ifade edilebilmesi için önemli bir araç kabul edilir. Yazarlar birbirini izleyen çağlar boyunca belagat ilminin konularıyla ilgilenmiş ve bu konuları titiz bir araştırmacı gözüyle incelemişlerdir. Bu durum bazı hadis şârihleri'nin telif ettikleri kitaplarda kendini göstermektedir. Şüphesiz ki sözü geçen şârihler bu alanda güzel çalışmalar ortaya koymuşlardır. İşte Şerefeddin et-Tibi de, nebevî beyâna dair yaptığı tahliller ile belagat alanının zenginleşmesine katkı sağlayan hicrî VIII. asır âlimlerinden birisidir. Et-Tibi, hadislerin anlaşılmasında ve hadislerden hükümler çıkarılmasında, Arapça belagatini esas almıştır. Bu makale de Hatib et-Tebrizî'nin tasnif ettiği Mişkâtü'l-Mesâbîh'in şerhlerden biri olan el-Kâşif an hakâiki's-sünen (Şerh'ut-Tibi âlâ Mişkâti'l-Mesâbîh) adlı eserde bulunan belagata dair terimlerin incelenmesi amacıyla kaleme alınmıştır. Ayrıca bu makale kitabın muhtevasının belagata dair görünüşünün incelenmesini içeren ve buna ilişkin temel taşları ortaya koyan bir araştırma özelliğini de taşımaktadır.

Anahtar kelimeler: Şerefuiddin et-Tîbî, Belagat, Hadis, Şerh'ul Mişkât, İstatiksel.

Abstract:

The term is an ideal way to express the literary taste of texts of all kinds. Over the centuries, writings have been engaged in eloquence and giving a close and precise look. This is evident in the writings of some commentators of the Prophet's Hadith. They have made good efforts. Sharaf Ad-Din At-Tibi, a researcher in the eighth century AH, one of those who contributed to enrich the lesson rhetorical when analyzing the words of the Prophet. The Arab discourse was taken as an argument in understanding the Hadith and setting judgments. The purpose of this research is to study the terminology of eloquence in his book "Sharh Al-Mishkat", one of the interpretations of the Book "Mishkat al-Masabih". A statistical study that reveals the features of the rhetorical picture in this book.

Keywords: rhetoric, issues, Sharh al- Mishkat, Sharaf al-din al-Tibi, statistics.

MAKALE TÜRÜ ARTICLE TYPE	GELİŞ TARİHİ RECEIVED	KABUL TARİHİ ACCEPTED	YAYIN TARİHİ PUBLISHED	ORCID NUMARASI ORCID NUMBER
Araştırma Makalesi/Research Article	19.07.2018	30.12.2018	31.12.2018	0000-0001-7586-2754
İNTİHAL/PLAGIARISM		DOI NUMARASI/DOI NUMBER		
Bu makale intihal tarama programıyla taranmıştır. This article has been scanned via a plagiarism software.		-		
ATIF/CITE AS				
Mohamadou, Aboubacar. "Şerefuiddin et-Tîbî'nin Şerhu'l Mişkât Adlı Eserindeki Belagat Konuları Üzerine İstatiksel Bir İnceleme/A Statistical Study on the Rhetorical Issues in "Sharh Al- Mishkat" Written By Sharaf Al-Din Al-Tibi". <i>ilahiyat</i> sy. 1 (Aralık/December 2018): 5-36				



مقدمة:

لا ريب في أن الغاية الكبرى لعلوم البلاغة العربية هي الكشف عن أسرار كتاب الله، ودقائق إعجازه، وإبراز خصائص البلاغة النبوية، وقوة بيانها، وذلك من خلال تحليل الآيات والأحاديث الشريفة. فقد انصرف جلّ علماء المسلمين في مجال الدراسات البلاغية نحو القرآن الكريم، وقضية الإعجاز فيه، فصنفوا فيها مصنفات عديدة، حوت قواعدها، وشرحت أساليبها، وشمل على العديد من الشواهد آية، وحديثا، وشعرا ونثرا، إلا أن النصيب الأكبر والأوفر من الشواهد كان معتمدا على الآيات وأشعار العرب، مما جعل حظ الحديث النبوي في الدراسات البلاغية ضئيلا إذا ما قرنت بالدراسات الأخرى في هذا المجال؛ مع أنه يحتل المرتبة الثانية بعد كلام الله. فليس هناك أحد أفصح قولاً وأبين كلاماً، وأعلى بلاغة من النبي عليه السلام.

فالهدف الرئيس من هذه الدراسة هو الإسهام في إبراز خصائص لغة الحديث النبوي. فهي دراسة إحصائية تقوم على استقراء الفنون البلاغية الواردة في الكتاب؛ وذلك لمعرفة النسب الصحيحة لها وعدادت تكرارها في موضوعات المختلفة. وطبيعة المادة العلمية تقتضي تقسيم البحث إلى مقدمة وأربعة مباحث وخاتمة، كان الحديث في المبحث الأول لمحة عن بلاغة الحديث الشريف؛ وتحت عناوين فرعية هي: خصائص البلاغة النبوية، وأثر الحديث في البلاغة؛ وفنون الحديث النبوي؛ وأصول الدراسات البلاغية النبوية؛ ثم عن جهود الامام شرف الدين الطيبي البلاغية. وجاء المبحث الثاني بعنوان: الصور البيانية، واشتمل على التشبيهات، والاستعارات، والمجازات، والكنائيات؛ والمبحث الثالث: مخصص للمعاني والأساليب، وما تندرج تحتها من الفنون؛ والمبحث الرابع والأخير للمحسنات البيعية بقسميها (اللفظية والمعنوية)؛ ثم جاء دور الخاتمة التي أوجزت فيها أهم النتائج التي توصلت إليها. والمنهج الذي اعتمد عليها الباحث قائم على التحليل، والوصف، والاحصاء.

١. لمحة عن بلاغة الحديث الشريف

١.١. خصائص البلاغة النبوية

يختلف بلاغته صلى الله عليه السلام عن سائر بلغاء العرب وغيرهم في أنها مبنية على أصول ودعائم، وأنه توفيق من الله وإلهامه له، إذ علمه ما لم يكن يعلم فلا يعيا بقوم إذا بادروه، ولا يحصر إن سألوه، فقد كان رسول الله عليه السلام يعرف اللغة، ويديرها على أوضاعها ويشقُّ منها أساليبها ومفرداتها على نحو لم يكن للعرب منه إلا القليل، فليس في العرب من جمع صفة الذهن الوقاد، والبصيرة النافذة غير رسول الله عليه السلام.^٢ والنبي عليه السلام قد أخبر عن نفسه حين قال: "أعطيت جوامع الكلم"، ومعنى ذلك أن الله يجمع الأمور الكثيرة التي كانت تكتب في الكتب قبله في الأمر الواحد والأميرين وهي عظمة الإيجاز وقمة الإعجاز. ولقد حوت أحاديث رسول الله عليه السلام صنوف البلاغة، وألوان الجمال والفصاحة، وكانت من أبرز مظاهر عظمتها، وأبرز دلائل نبوته، وعبرت أدق تعبير عن سمو نفسه عبيه السلام، وأبانت كذلك عن المنيع العذب

^١ أمثال الجاحظ، والبالاني، وعبد القاهر، وغيرهم.

^٢ الراعي، إعجاز القرآن والبلاغة النبوية، ط٩، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٣٩٣هـ، ٢٨٤، وانظر: محمد البوطي، في الحديث الشريف والبلاغة النبوية، دار الفكر، دمشق، ١٤٣٢هـ، ٥١.





الذي نهلت منه.^٣ يقول الجاحظ (ت: ٢٥٥هـ)؛ في هذا الصدد: "كلامه صلى الله عليه وسلم الذي قل عدد حروفه، وكثر عدد معانيه، وجلّ عن الصنعة، ونزّه عن التكلف، وقد استعمل المبسوط في موضع البسط، والمقصور في موضع القصر، وهجر الغريب الوحشي، ورغب عن الهجين السوقي، فلم ينطق إلا عن ميراث حكمه، ولم يتكلم إلا بكلام قد حقّ بالعصمة، وشيّد بالتأييد ويسر بالتوفيق."^٥

فهذه الصفات التي أسلفناها بالذكر هي التي تميز كلام الرسول -عليه الصلّاة والسّلام- عن كلام غيره من البشر. وإنّ المتتبع لأقواله عليه السلام سوف يلاحظ استخدامه لوسائل مختلفة، وفنون متنوعة لتبليغ المهام، وإفهام المتلقي، ومن أبرز هذه الوسائل: القصد والإيجاز، استيفاء المعنى، نضاعة الألفاظ والدوق العربي السليم، مرافقة مراد المخاطب، عدم التكلف، الخلو من العيوب البلاغية، السبق إلى بعض التراكيب، أضف إليها وحدة النظم، فأسلوب الحديث النبوي لحمّة واحدة، ونسيج واحد، لا حلل فيه ولا ثغرات. ونظمه كالعقد المنضود.^٦

١.٢. أثر الحديث النبوي في البلاغة

الحديث النبوي هو المنبع الثاني للفكر الديني، وقد أثر هذا المنبع في كلا الاتجاهين البلاغيين: العلمي والأدبي، فهو يؤثر في البلاغة باعتباره المصدر الثاني للتشريع بعد القرآن الكريم، وباعتبار بلاغته الرفيعة... فالنصوص القرآنية والنبوية كانت سبباً في نشأة علوم كثيرة تعد من المنابع الفكرية الدينية التي أثرت في الاتجاه العلمي للبلاغة كالدراستات القرآنية ودراستات أصول الفقه، ودراستات العقائد.^٧

ومن يتصفح فيما كتبه اللغويون والبلاغيون والأدباء من مؤلفات يرى الاستشهاد في اللغة بالأحاديث النبوية، ويرى الاستشهاد بالحديث في القواعد والضوابط البلاغية، ويرى التأثير بالأسلوب النبوي في الكتابة عند طائفة كبيرة من الأدباء فيما يتعلق بالإيجاز، والبعد عن التكلف، وانتقاء الألفاظ، وشرف المعنى واستقامته وغير ذلك، وهذا الأسلوب هو ما أشاد به الجاحظ، والشريف الرضي، وابن الأثير، وغيرهم من الأدباء والبلاغيين المذكورين في الصفحات التالية.

١.٣. فنون الحديث النبوي:^٨

ذكر المرحوم سعيد رمضان البوطي أنّ للحديث النبوي فنون وأشكال منها:

^٣ عبد الفتاح لاشين، من بلاغة الحديث الشريف، مكتبة الرياض، ط١، ١٩٨٢م، ص ١٦ بتصرف.

^٤ هو عمرو بن بحر بن محبوب الكناي البصري، المكنى بأبي عثمان، ولد في عام مئة وتسع وخمسين للهجرة في مدينة البصرة في العراق. وهو أحد كبار أئمة الأدب العربي في عهد الخليفة المهدي في العصر العباسي. انظر: شهاب الدين الرومي، معجم الأدباء، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط١، ١٩٩٣م، ج٥، ص ٢١٠١م؛ والسيوطي، بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، المكتبة العصرية، لبنان، ١٩٦٤م، ج٢ ص ٢٢٨.

^٥ البيان والتبيين، دار ومكتبة الهلال، بيروت، ١٤٢٣هـ، ج٢، ص ١٨؛ رمضان البوطي، في الحديث النبوي والبلاغة النبوية، ج٢، ص ١٣.

^٦ أحمد زنجير، دراسات في البلاغة النبوية الشريفة، جائزة دبي الدولية، للقرآن الكريم، ط١، ٢٠١٠م، ص ٢٨٩-٣٠٦.

^٧ مهدي صالح السامرائي، تأثير الفكر الديني في البلاغة العربية، الدار العربية للعلوم ناشرون، المكتب الإسلامي، بيروت، ط١، ١٩٨٤م، ص ١٢-١٤.

^٨ رمضان البوطي، في الحديث النبوي والبلاغة النبوية، ص ٥٧-٦٣.



— الحكم الجامعة: وهي التي تسمى جوامع الكلم، ومن أمثلتها قول رسول الله ((إن مما أدرك الناس من كلام النبوة الأولى: إذا لم تستحي فاصنع ما شئت)).^٩ فقد ذكر الطيبي أن الحديث قد دخل في جملة جوامع الكلم التي استأثر الله بها رسوله صلى الله عليه وسلم.^{١٠}

— الأمثلة المقرية: وهي المعتمدة في أصلها على معان توجيهية هامة ومجردة، لا يحس المخاطبين بأهميتها أو لا يتصور صدقها، فيعرض لها النبي عليه السلام صوراً مماثلة تقربها إلى الذهن والخيال. ومن أمثلتها قوله رسول الله عليه الصلاة والسلام: ((مثل المؤمن كمثل الزرع لا تزال الريح تميله، ولا يزال المؤمن يصيبه البلاء، ومثل المنافق كمثل شجرة الأرز لا تهتز حتى تستحصد)).^{١١}

— الوصايا والأحكام: وهي فصول قصيرة من الكلام البليغ، تكون غالباً في ثنايا الحوار أو جواباً عن سؤال، من هذا النوع أيضاً الأحاديث التي تتضمن بيان الأحكام وتفصيلات ما أجمله القرآن الكريم من مسائل شرعية.

— الخطب والكتب: أما الخطب فهي فصول طويلة أو وجيزة من الكلام ألقاها النبي في مواقف مختلفة أمام الحشود، والكتب هي عبارة عن رسائله التي أملاها على كتابه، وتم إرسالها إلى الملوك والعظماء.^{١٢}

١.٤. أصول الدراسات البلاغية النبوية

لقد لقيت دراسة الحديث النبوي من الوجهة البيانية بعض العناية والاهتمام لدى فريق من علماء الأدب والبلاغة، فكان أقدم دراسة مستقلة في هذا المجال كتاب "المجازات النبوية" للشريف الرضي (ت: ٤٠٦هـ)؛^{١٣} ومنم أظهرها بعض الجوانب البلاغية في السنة النبوية كتاب العمدة لابن رشيق القيرواني (ت: ٦٣٣هـ)؛^{١٤} وعبد القاهر الجرجاني (ت: ٤٧١هـ) في كتابه "أسرار البلاغة" و"دلائل الإعجاز"؛ والزمخشري (٥٣٨هـ) في كتابه "الفائق في غريب الحديث"، حيث تحدث في مقدمته عن بلاغة العرب وأساليبهم؛ وضياء الدين الأثير (ت: ٦٢٣هـ) في كتابه المثل السائر؛^{١٥} ويحيى بن حمزة العلوي (ت: ٧٤٥هـ)؛^{١٦} وهو معاصر لشرف الدين الطيبي. ومن أبرز كتب الحديث متناولاً للنكت البلاغية أيضاً شرح صحيح مسلم للنووي (٦٧٦هـ).

لكن المسائل والقضايا البلاغية عند هؤلاء لم تكن تعرض بشكل موسع، بل كانت إشارات مقتضبة غالباً. ولعل دراسة الامام شرف الدين الطيبي (ت: ٧٤٣هـ) في "الكشف عن حقائق السنن شرح مشكاة المصابيح"^{١٧} كانت من أوائل الدراسات البلاغية القيمة التي تدرس الحديث النبوي من الوجهة البيانية دراسة مستفيضة نافعة، اعتمد عليها كثير ممن أتى بعده من

^٩ رواه البخاري.

^{١٠} شرح المشكاة، ج ١٠، ص ٣٢٣٢، رقم الحديث (٥٠٧٢).

^{١١} متفق عليه، أنظر: شرح المشكاة، ج ٤، ص ١٣٤٠، رقم الحديث (١٤٥٢).

^{١٢} رمضان البوطي، في الحديث النبوي والبلاغة النبوية، ص ٦٢-٦٣.

^{١٣} مجموع الأحاديث الرئيسة التي درسها في كتابه (٣٦١) حديثاً، وذكر بجانبها أحاديث أخرى خلال شرحه للأحاديث السابقة. ويمتاز كتابه هذا بسهولة العبارة، والايجاز، كما استعمل بعض المصطلحات البيانية العامة، مثل التشبيه، والمجاز، والاستعارة، والكناية، دون التعرض لما يدخل تحت كل مصطلح من هذه المصطلحات من أقسام.

^{١٤} استشهد بكلام رسول الله على القاعدة البلاغية التي يضعها بطريقة وجيزة. انظر: العمدة، ج ٢، ص ١٧٥.

^{١٥} استشهد بالحديث كثيراً، واعتبر الحديث النبوي آلة من آلات علم البيان. انظر: المثل السائر، ج ١، ص ٤٠-٤١.

^{١٦} أتى بظانفة من السنة النبوية مستشهداً بها على القواعد البلاغية التي وضعها. انظر: الطراز، ج ١، ص ٣٢-٣٣.

^{١٧} وهو محور دراستنا وتطبيقنا.





شرح الحديث النبوي كابن حجر العسقلاني (ت: ٨٥٢هـ) في فتح الباري، وبدر الدين العيني (ت: ٨٥٥هـ) في عمدة القارئ في شرح صحيح البخاري، والمناوي (١٠٣١هـ) في فيض القدير، شرح الجامع الصغير، ففيها شرح مطب لقواعد البلاغة. أضف إليه ذلك ما قام به بعض الباحثين المعاصرين من محاولات طيبة، وجهود مخلصلة لدراسة هذا البيان النبوي الشريف، ككتاب إعجاز القرآن والبلاغة النبوية للرافعي في الجزء الخاص بالبيان النبوي، وبحث في بداية الجزء الثالث من كتابه وحي القلم؛ والبيان النبوي للأستاذ الدكتور محمد رجب البيومي؛ والحديث النبوي من الوجهة البلاغية للأستاذ الدكتور عز الدين السيد؛ والتصوير الفني في الحديث الشريف للأستاذ الدكتور محمد لطفي الصباغ؛ وغيرها من الدراسات والبحوث. ومما تجدر الإشارة إليه أن هناك كتباً تحمل عنوان الأدب النبوي إلا أنها دراسات تحليلية تتناول الجانب الأخلاقي والتشريعي، والدروس المستفادة لا الجانب البلاغي والأدبي، مثل: كتاب أدب الأحاديث القدسية للأستاذ الدكتور أحمد الشرباصي؛ وقطوف من الأدب النبوي للأستاذ رياض صالح؛ والأدب النبوي للأستاذ محمد الخولي، وغيرها من الدراسات. وهناك كتب في بلاغة الحديث النبوي إلا أنها تبني المنهج العلمي الاصطلاحي بعيداً عن الاتجاه الأدبي، منها: كتاب من بلاغة الحديث النبوي للأستاذ الدكتور محمد أحمد سحلول إلا أنها بحاجة إلى إضافة باستمرار لكشف للناس عن أسرار هذا البيان المبدع، ولسد العجز في مكتبة الإسلامية في هذا الجانب المهم.

١.٥ جهود شرف الدين الطيبي البلاغية

شرف الدين الطيبي (ت: ٧٤٣هـ) علم من أعلام البلاغة العربية، له باع طويل في مجال الدراسات البلاغية، وشهد له كل من صنف في تاريخ البلاغة بالتمكن من هذا العلم.^{١٨} ألف فيها قبل أن يتناول الكتابة في التفسير وشرح الحديث. وله في هذا الشرح^{١٩} الذي يحتوي على (٦٢٨٥) حديثاً نبوياً أسلوباً عجيباً، وذوقاً أدبياً رفيعاً، وطريقة علمية فريدة من نوعها. وامتاز شرحه هذا بالجودة والجمع والايجاز والتحقيق في بيان حقائق السنة ودقائقها. وصفه ابن حجر بأنه "آية في استخراج الدقائق من الكتاب والسنة"^{٢٠} وقال عنه السيوطي أنه "العلامة المعقول والعربية، والمعاني والبيان"^{٢١}.

فقد صرح بضرورة الاعتماد على البلاغة العربية في دراسة الكتاب والسنة في مواضع عديدة من ذلك قوله: "الإطناب والإيجاز، والحذف والإضمار، والتقديم والتأخير، والحصر وعدمه، لاسيما توسط العاطف بين الجمل وعراها عنه، وطريق المجازات، والكنائيات، والتشبيهات، والتحسين الراجع إلى اللفظ والمعنى باب ذو ذيول، وكلام ذو أطراف، قلما يقف عليه

^{١٨} الزركلي، الأعلام، دار العلم للملايين، ط 15، أيار / مايو ٢٠٠٢ م، ج ٢، ص ٢٥٦؛ ابن العماد، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، تحقيق محمود الأرنؤوط، دار ابن كثير، دمشق - بيروت، ط ١، ١٩٨٦ م، ج ٦، ص ١٣٧-١٣٨؛ كاتب جلبي، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، مكتبة المثنى - بغداد، ١٩٤١ م، ج ٢، ١٤٧٥؛ الداوودي، طبقات المفسرين، دار الكتب العلمية - بيروت، ١٩٨٣، ج ١، ص ١٤٦؛ السيوطي، بغية الوعاة، ج ١، ص ٥٢٣؛ ابن حجر، الدرر الكامنة، تحقيق محمد جاد الحق، دار الكتب الحديثة، الطبعة الثانية، ١٣٨٥ هـ، ج ٢، ١٥٦.

^{١٩} كاتب جلبي، كشف الظنون، ج ٢، ص ١٤٧٥، ١٦٩٨؛ عمر بن رضا، معجم المؤلفين، مكتبة المثنى - بيروت، ج ٤، ص ٥٣؛ ٣٨. محمد رفعت زنجير، الإمام الطيبي: الإمام في الحديث والبلاغة العربية حياته وجهوده العلمية: ودراسة عامة حول شرحه لمشكاة المصابيح، والمسمى: (الكاشف عن حقائق السنن) مع نقد علمي لطبعة الكاشف الباكستانية التجارية وكشف لأخطائها وتحريفاتها، ١٩٩٨؛ محمد بن علي الصامل، المدخل إلى دراسة بلاغة أهل السنة، دار كنوز اشبيلية، الرياض، ط ٢، ٢٠٠٥ م، ص ٨٧؛

Halit Özkan, "Tibî" Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA) (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1999), 41:125-126; Selim Demirci, "Şerâfuddîn et-Tîbî ve Eserleri", FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi, 5 (2015): 247-250; Muhammet Sacit Kurt, "Şerâfuddîn et-Tîbî: Hayatı ve Eserleri", Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi, 18/2 (2018): 234-235.

^{٢٠} الدرر الكامنة في أعيان المئة الفامنة، تحقيق محمد سعيد جاد، دار الكتب الحديثة، مصر، ط ٢، ١٩٦٦ م، ج ٢، ص ١٥٦.

^{٢١} بغية الوعاة، ج ١، ص ٥٢٢.





إلا المهرة من علماء البيان، وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم أفصح من نطق بالضاد، وأوتي جوامع الكلم، وكلامه مصوب في هذه الأساليب، ومسبوك في هذه القوالب، فلا بد من مراعاتها.^{٢٢}

ومنها أيضا استنباطه حكما مخالفا لحكم جمهور شراح الحديث النبوي معتمدا على البلاغة، وهذا الحكم هو الحج الذي هو الركن الخامس من أركان الإسلام يكفر كل الذنوب، ففي الحديث: عن عمرو بن العاص، قال: أتيت النبي صلى الله عليه وسلم، فقلت: "ابسط يمينك فأباعدك، فبسط يمينه، فقبضت يدي، فقال: (مالك يا عمرو؟) قلت: أردت أن أشرط. فقال: (تشرط ماذا؟) قلت: أن يغفر لي. قال (أما علمت يا عمرو! أن الإسلام يهدم ما كان قبله، وأن الهجرة تهدم ما كان قبلها، وأن الحج يهدم ما كان قبله؟!)". رواه مسلم.^{٢٣} يبدأ ناقلا عن التوريشتي (ت: ٦٦١هـ): "الإسلام يهدم ما كان قبله مطلقا، مظلمة كانت أو غير مظلمة، كبيرة كانت أو صغيرة، فأما الهجرة والحج فإنهما لا يكفران المظالم، ولا يقطع فيهما أيضا بغفران الكبائر التي بين الله وبين العباد، فيحمل الحديث على أن الحج والهجرة يهدمان ما كان قبلهما من الصغائر، ويحتمل أنهم يهدمان الكبائر أيضا فيما لا يتعلق به حقوق العباد بشرط التوبة، عرفنا ذلك من أصول الدين، فرددنا المجمع إلى المفصل، وعليه اتفاق الشارحين.^{٢٤}"

ثم يعقب شرف الدين الطيبي كلامه التوريشتي (ت: ٦٦١هـ) بقوله: "وأقول: نحن ما ننكر ما اتفق عليه الشارحون، لكن نتكلم في الحديث بحسب ما تقتضيه البلاغة، وذلك أن فيه وجوها من التوكيد يدل على أن حكم الهجرة والحج حكم الإسلام: أحدهما أنه من الأسلوب الحكيم، فإن غرض عمرو من إبانته عن المباينة ما كان إلا حكم نفسه في إسلامه. وحديث الهجرة والحج زيادة في جوابه، كأنه قيل لا تهتم بشأن الإسلام وحده، وأنه يهدم ما كان قبله، فإن حكم الهجرة والحج كذلك. وثانيها: أن العطف في علم المعاني يستدعي المناسبة القوية بين المعطوف والمعطوف عليه وإلا فيدخل في حكم الجمع بين الأروى والنعام. وثالثهما: (أما) فإن الهمزة فيها معنى النفي، وما نافية، فإذا اجتمعا دلا على التقرير، لا سيما وقد اتبعنا بقوله: (علمت) إيذانا بأن ذلك أمر مقرر لا نزاع فيه، ولا ينبغي أن يرتاب مراتب فيما يتلوها. ورابعها: لفظ (يهدم) فإنه قرينة للاستعارة المكنية، شبيهت الخصائل الثلاث في قلعتها الذنوب من سنخها بما يهدم البناء من أصله، من نحو الزلازل والمعاول، ثم أثبت للإسلام ما يلازم المشبه به من الهدم وينسب إليه، على سبيل الاستعارة التخيلية. وخامسها: الترفي، فإن قوله: (الحج يهدم ما كان قبله) في أبلغ إرادة المبالغة من الهجرة؛ لأنه دونها، فإذا هدم الحج الذنوب فبالطريق الأولى أن تهدمها الهجرة؛ لأنها مفارقة الأوطان والأحباء، وموافقة لنبي الله -صلى الله عليه وسلم- وكذا حكم الهجرة مع الإسلام. وسادسها: تكرير (يهدم) في كل من الخصال؛ ليدل على استقلال كل منها بالهدم.^{٢٥}

فقد كشف الامام شرف الدين الطيبي عن جوانب مهمة من البلاغة النبوية لم يقف عليها الشارحون قبله، وربما أشاروا إلى بعضها دون أن يحللوها ويوضحون. وصحح بعض المفاهيم اللغوية المتصلة ببلاغة المتكلم. كما طابق بين معاني القرآن

^{٢٢} ذكر ذلك الحديث رقم (٢٢٨)، انظر: شرح المشكاة، ج ٢، ص ٦٨٧.

^{٢٣} شرح المشكاة، ج ٢، ص ٤٨٣، رقم الحديث (٢٨).

^{٢٤} مرقاة المصابيح، ج ١، ص ١٠٢، التعليق الصحيح، الكاندھولي، ج ١، ص ٤١. ولعل مراده بالشارحين شراح كتاب المصابيح.

^{٢٥} شرح المشكاة، ج ٢، ص ٤٨٢-٤٨٣.





والسنة معتمدا على البلاغة العربية^{٢٦} وفي بعض الأساليب^{٢٧} وإضافة إلى ذلك أيضا فقد اعتبر شرف الدين الطيبي صحابة رسول الله قما شامخة في البلاغة، فكان يخطئ الرواة والشعراء، ولا يخطئ صحابة رسول الله لأنهم عنده أفصح الناس وأفهم بلاغة، وبل ويعتبر بلاغتهم بلاغة قائمة على الفطرة والسليقة^{٢٨}.

a. عنايته بالمصطلحات والتعريفات:

له اهتمام كبير بالمصطلحات والتعريفات البلاغية، وخير شاهد لذلك كتابه التبيان في علم المعاني والبديع والبيان، فلم يكن شرف الدين الطيبي ناقلا عن سبقة من البلاغيين؛ لأنه جهوده واضحة بينة في طي الكتاب. فقد أشار في مقدمة الكتاب المذكور إلى أنه أدرج في تصانيف كتابه مما هداه الله إليه من لطائف ما، لم تكن مبتدعة...

b. عنايته بالشواهد البلاغية

تنوعت الشواهد التي ساقها شرف الدين الطيبي استدلالا على القواعد التي يضعها، واحتجاجا لها، فكان من بينها شواهد قرآنية^{٢٩} وأحاديث نبوية^{٣٠} وشواهد شعرية^{٣١} وأمثال عربية^{٣٢} لا يسع المجال لعرضها هنا. وقد يحلل بعض، ويستخرج أغراضها البلاغية المتصلة بالباب الذي ذكرت فيه^{٣٣} فبذلك يعد شرحه هذا، وهو الحق، من أفضل الشروح التي عنيت بالجانب البلاغي في الحديث النبوي، وعمدة امتازت بوضوح العبارة، وعذوبة البيان، وسهولة التعبير، وعمق التفكير، وبراعة التحقيق. أثر تأثيرا كبيرا بالزمخشري وأسلوبه في الكشف في كشف النكت البلاغية، لا سيما أسلوبه الحوارية الذي يتمثل في قوله: فإن قلت... قلت... والأمر يوجد بشكل واضح عند شرف الدين الطيبي.

أظهر شرف الدين الطيبي في كتابيه شرح المشكاة^{٣٤} والتبيان في علم المعاني والبديع والبيان موهبته البلاغية، وقدرته على التحليل والتذوق الأدبي، يقول: "وإذ قد وفقت على البلاغة وأنواعها، وجمعت الفصاحة بأقطارها، فلنذكر الآن حديثنا صادرا عن صدر النبوة، ومنيع الرسالة؛ ليكون كالإجمال لهذا التفصيل، وكالفهرس لهذه الفنون، وعونا للمتصدي في كل مقامه...^{٣٥} وقد جاء بتحليل عجيب لم يسبق إليه -في حد علمي القصير- بهذه المنهجية العلمية، ويعرف أيضا بحرصه على توجيه البلاغة في تفسير الآيات والأحاديث بما يتوافق مع اعتقاد أهل السنة، خلافا لمن كان قبله. وقد نال بسببه ثناء كثير من العلماء منهم ابن خلدون. وما ذكرناه ليس إلا لمحة يسيرة دالة على ما تركه شرف الدين الطيبي إلى طلاب علوم البلاغة العربية من جهد علمي وثيق.

^{٢٦} انظر: شرح المشكاة، ج ١، ص ٣٤-٣٥، رقم الحديث (٩٥).

^{٢٧} انظر: شرح المشكاة، ج ١، ص ٦١، رقم الحديث (١٧٢)؛

^{٢٨} انظر: شرح المشكاة، ج ١، ص ١٧١-١٧٢، رقم الحديث (٥٤٦)

^{٢٩} انظر: المشكاة، ج ٢، ص ٥٥٧؛ ج ٤، ص ١٣٧٧؛ ج ٨، ص ٢٦٥٧، ج ١١، ص ٣٥٥٨.

^{٣٠} انظر: التبيان في علم المعاني والبديع والبيان، ص ٥١٠-٥١٣.

^{٣١} شرح المشكاة، ج ٢، ص ٦٢٨؛ ج ٣، ص ٧٤٧، ص ٩٢٥؛ ج ٤، ص ١٢٦٢؛ ج ٨، ص ٢٦٨٧.

^{٣٢} شرح المشكاة، ج ٥، ص ١٦٤٥؛ ج ٧، ص ٢١٤٧، ص ٢٣٦٠.

^{٣٣} لي مقال عن "الشواهد البلاغية في شرح المشكاة"، سوف تنشر عن قريب إن شاء الله.

^{٣٤} فائق حسن حلواني، الامام الحافظ شرف الدين الطيبي ومنهجه في كتابه الكاشف عن حقائق السنن، جامعة أم القرى، رسالة دكتوراه، ١٤٢٠هـ، ج ١، ص ٣٥٠-٣٨٨؛ محمد رفعت زنجير، دراسات في البيان النبوي، دار اقرأ، دمشق، ٢٠٠٧م، (أصل هذا الكتاب رسالة علمية بعنوان: الفنون البيانية في كتاب الكاشف عن حقائق السنن، جامعة أم القرى، ١٩٨٩).

^{٣٥} التبيان في علم المعاني والبديع والبيان، ص ١٩-٢٠.





٢. الصور البيانية (Figure of Speech)

علم البيان أحد ثلاثة علوم يتضمنها علم البلاغة. فقد ورد جميع أركانه الأربعة، من تشبيه ومجاز، واستعارة، وكناية في الكتاب على نحو ما هو موضح في الجداول التالية.^{٣٦}

٢.١. التشبيهات (Simile)

تنوعت التشبيهات في البيان النبوي بين مفردة ومركبة. فقد كان عليه السلام يستخدم هذا الفن البلاغي لتقريب المعاني المعقولة إلى إدراك السامعين. وكثير من كلامه المأثور يحتوي على صور التشبيه خاصة التشبيه البليغ الذي احتل مكانة مرموقة في البيان النبوي. وعلة هذا الأمر ترجع إلى الدور البليغ لهذا النوع من التشبيه في نقل المعنى وقدرته على تقريب المعنى إلى أذهان المخاطبين. فمن التشبيهات النبوية الرائعة التي أشار إليها شرف الدين الطيبي حديث عائشة رضي الله عنها حين قالت: "أول ما بُدئ به رسول الله صلى الله عليه وسلم من الوحي الرؤيا الصادقة في النوم، فكان لا يرى رؤيا إلا جاءت مثل فلق الصبح...^{٣٧}" يشرح الطيبي هذا التشبيه مبينا وجه الشبه فيه فيقول: "قوله: ((مثل فلق الصبح)) قال القاضي: شبه ما جاءه في اليقظة ووجهه في الخارج طبقاً لما رآه في المنام بالصبح في إنارته ووضوحه. والفلق: الصبح، لكنه لما كان مستعملاً في هذا المعنى وفي غيره أضيف إليه للتخصيص والبيان، إضافة العام إلى الخاص، كقولهم: عين الشيء ونفسه.^{٣٨}

ومنه أيضاً حديث عبد الله بن عمر، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ((من دعي فلم يجب فقد عصى الله ورسوله، ومن دخل علي غير دعوة دخل سارقاً وخرج مغيراً))^{٣٩} قال الطيبي: "قوله: ((دخل سارقاً)) هو حال لبيان هيئة الفاعل عند الدخول، وهو تشبيه، لذكر المشبه والمشبه به، يعني أن هيئته كهيئة السارق من الدخول بالخفية واستراق النظر، وعلى هذا قوله: ((خرج مغيراً))".^{٤٠} وقد بلغ عدد التشبيهات الواردة في أحاديث الكتاب مئة وأربعون [١٤٠] تشبيهاً، وفي الجدول الآتي توضيح لتوزيع التشبيهات على النحو التالي:

^{٣٦} لقد استفاد الباحث في كتابته للمباحث الثلاثة المتعلقة بإحصاء الفنون الواردة في كتاب الكاشف من الفهارس الطبعة التي حققها ودرسها عبد الحميد هندراوي. وجدير بالذكر أن الباحث بذل مجهوداً خاصاً عند الإحصاء، وذلك بتتبع جميع المصطلحات الواردة في هذه الدراسة استقراءً واستقصاءً.

^{٣٧} انظر: شرح المشكاة، ج ١٢، ص ٣٧١٤، رقم الحديث (٥٨٤١).

^{٣٨} شرح المشكاة، ج ١٢، ص ٣٧١٤.

^{٣٩} رواه أبو داود. انظر: شرح المشكاة، ج ٧، ص ٢٣١٨، رقم الحديث (٣٢٢٢).

^{٤٠} شرح المشكاة، ج ٧، ص ٢٣١٨، رقم الحديث (٣٢٢٢).

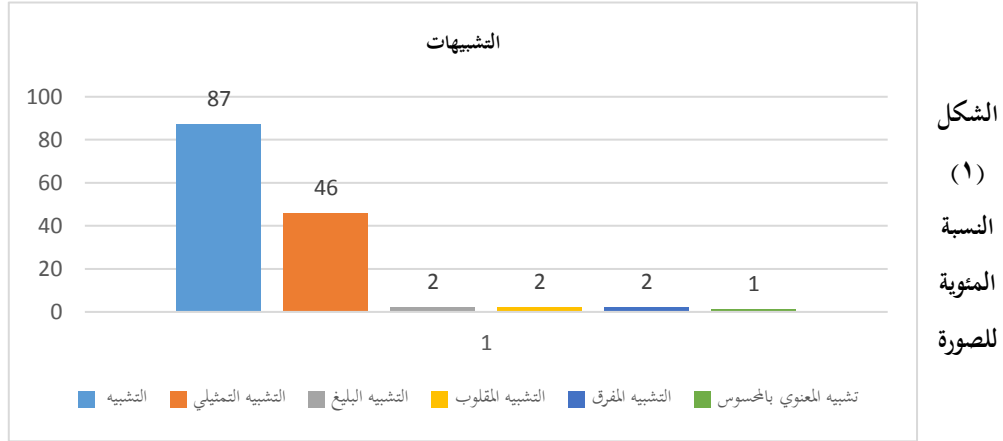




الجدول ١ : التشبيهات الواردة في الكتاب

رقم	نوع التشبيه	عدد ورودها	نسبته المئوية (%)
1	التشبيه البليغ	٢	1,43
٢	التشبيه التمثيلي	٤٦	32,86
٣	التشبيه المفرد	٨٧	62,14
٤	التشبيه المقلوب	٢	1,43
٥	التشبيه المفرق	٢	1,43
٦	تشبيه المعنوي بالمحسوس	١	0,71
	المجموع الكلي	١٤٠	100,00

نلاحظ من الجدول السابق أنّ التشبيه المفرد هو النوع الأكثر وروداً في الأحاديث الشريفة، ويعقبه نوع التمثيل، بينما. ويمكن توضيح بيانات النسب المئوية الواردة في الجدول ١، والتي تمثل نسباً مئوية لعدد من الأحاديث بالشكل الإحصائي الآتي:



التشبيهية النبوية المتنوعة

٢.٢ . الاستعارات (Metaphor)

الاستعارة ذروة فنّ التعبير بالمجاز، فقد شغلت مكاناً واسعاً من أحاديث رسول الله، فقد كان إذا أراد توضيح معنى أو بيان حكم مهم من أحكام الدين والتشريع يعبر عنه بألفاظ غيره كضرب المثل بأسلوب الاستعارة التمثيلية في كثير من كلامه؛ لتظل قوية ومؤثرة في قلوب الناس. وقد تنوعت الاستعارة في الحديث النبوي بين تصريحية ومكنية وتمثيلية كما جاء في كلامه ألفاظ وعبارات لم يسمع بها من غيره، أشار إليها شرف الدين الطيبي مثل حديث جابر: " خرجنا في سفر، فأصاب رجلاً منا حجر فشجّه في رأسه، فاحتلم... ألا سألوا إذا لم يعلموا! فإنما شفاء العي السؤال...^{٤١} قال الطيبي: ((العي)) عدم الضبط والبيان، يقال: عي بالأمر وتعي به إذا لم يضبطه، وعايا صاحبه معاياة إذا ألقى عليه كلاماً أو علماً لا يهتدي لوجهه، استعارة

^{٤١} رواه أبو داود، رقم الحديث [٥٣١].





الشفاء لمعنى الإزالة استعارة مصرحة، أو استعارة العي للمرض على المكنية، وفيه مطابقة معنوية؛ لأنه قول العي بعدم العلم، والمقابل الحقيقي للعي للإطلاق، وللجهل العلم.^{٢٢}

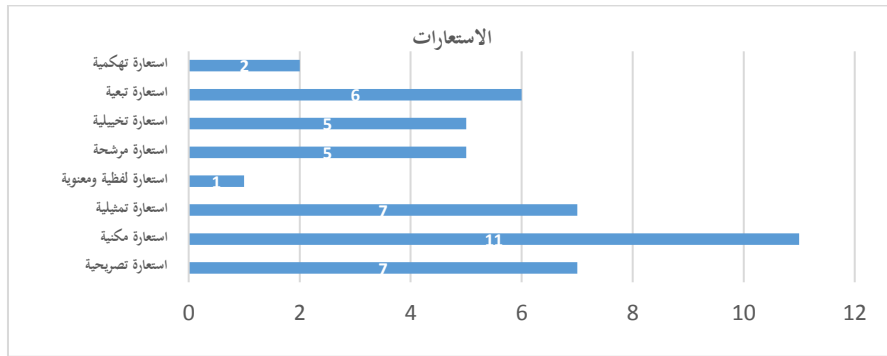
ومن روائع الاستعارة التي أشار إليها شرف الدين الطيبي أيضا حديث أبي أمامة، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ((من صام يوماً في سبيل الله جعل الله بينه وبين النار خندقاً، كما بين السماء والأرض)).^{٢٣} قال الطيبي: " قوله: ((خندقاً)) وهو استعارة تمثيلية عن الحاجز المانع، شبه الصوم بالحصن، وجعل له خندقاً حاجزاً بينه وبين النار التي شبهت بالعدو، ثم شبه الخندق في بعد غوره بما بين السماء والأرض.^{٢٤}

وقد بلغ عدد الاستعارات الواردة في أحاديث الكتاب أربعة وأربعون [٤٤] استعارة، وفي الجدول الآتي توضيح لتوزيع هذه الاستعارات على النحو التالي:

الجدول ٢: الاستعارات الواردة في الكتاب

رقم	نوع الاستعارة	عدد ورودها	نسبته المئوية (%)
١	استعارة تصريحية	٧	16
٢	استعارة مكنية	١١	25
٣	استعارة تمثيلية	٧	16
٤	استعارة لفظية ومعنوية	١	2
٥	استعارة مرشحة	٥	11
٦	استعارة تخيلية	٥	11
٧	استعارة تبعية	٦	14
٨	استعارة تهكمية	٢	5
	المجموع الكلي	٤٤	100

يظهر من الجدول أعلاه أنّ نوع الاستعارة الأكثر شيوعاً في الكتاب هو المكنية ثم التمثيلية فالتصريحية. ويمكن توضيح بيانات النسب المئوية الواردة في الجدول ٢، والتي تمثل نسباً مئوية لعدد من الأحاديث بالشكل الإحصائي الآتي:



الشكل (٢) النسبة المئوية للصورة الاستعارية النبوية المتنوعة

^{٢٢} شرح المشكاة، ج ٣، ص ٨٤٩، رقم الحديث (٥٣١).

^{٢٣} رواه الترمذي، رقم الحديث [٢٠٦٤].

^{٢٤} شرح المشكاة، ج ٥، ص ١٦٤١٤، رقم الحديث (٢٠٦٤).





٢.٣ . المجازات (Allegory)

يرى شرف الدين الطيبي أنّ المجاز أبلغ من الحقيقة، وقال عنه: "البلاء إذا وجدوا إلى المجاز سبيلاً لتضمنه النكتة لا يعدلوا عنه إلى الحقيقة؛ لخلوها عنها".^{٥٥} ويطلق كلمة "اتساعاً" أحياناً بمعنى كلمة "المجاز". وربما اكتفى بكلمة "اتساعاً" دون أن يذكر كلمة "مجاز"، من ذلك حديث عبد الله بن عمرو قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ((لا يؤمن أحدكم حتى يكون هواه تبعاً لما جئت به))^{٥٦} قال الطيبي: "الحديث محمول على نفي الكمال اتساعاً".^{٥٧} ومن أنواع المجاز الذي أشار إليها في حديث عامر بن عبد الله بن الزبير، أنه كان إذا سمع الرعد ترك الحديث، وقال: "سبحان الذي يسبح الرعد بحمده والملائكة من خيفته".^{٥٨} قال الطيبي: "قوله: {يسبح الرعد بحمده} هو من الإسناد المجازي لأن الرعد سبب لأن يسبح الله السامع حامداً له، خص سامعوا الرعد بالحمد؛ لأن الناس عند صوت الرعد خائفون راجون..."^{٥٩} وقد كان يكتفي بإطلاق لفظ المجاز في بعض المواضع تحديد نوع المجاز. هذا، وقد بلغ عدد المجازات الواردة في أحاديث الكتاب مئة وخمسة [١٠٥] مجازاً، وفي الجدول الآتي توضيح لتوزيع هذه المجازات على النحو التالي:

الجدول ٣: المجازات الواردة في الكتاب

رقم	نوع المجاز	عدد وروده	نسبته المئوية (%)
١	مجاز مرسل	٧١	67,62
٢	مجاز عقلي	٣٠	28,58
٣	مجاز العموم/ عموم المجاز	٢	1,90
٤	إضافة المجاز	٢	1,90
	المجموع الكلي	١٠٥	100,00

من خلال الجدول نلاحظ أنّ نوع المجاز الذي احتل المرتبة الأولى من حيث كثرة الورد هو المجاز المرسل، ثم المجاز العقلي. ويمكن توضيح بيانات النسب المئوية الواردة في الجدول (٣)، والتي تمثل نسبة مئوية لعدد من الأحاديث بالشكل الإحصائي الآتي:

^{٥٥} ذكرها الكلام عند حديث أم سلمة رض الله عنها. انظر: شرح المشكاة، ج ٤، ص ١٢٠٣، رقم الحديث (١٢٢٢).

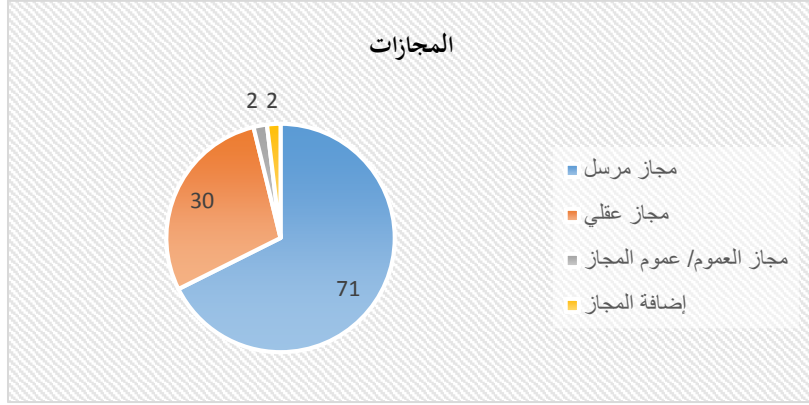
^{٥٦} رواه البغوي في شرح السنة، والنووي في أربعينه.

^{٥٧} انظر: شرح المشكاة، ج ٢، ص ٦٣٦.

^{٥٨} رواه مالك. [١٥٢٢].

^{٥٩} انظر: شرح المشكاة، ج ٤، ص ١٣٣٠.





الشكل (٣) النسبة المئوية للصورة المجازية النبوية المتنوعة

٢.٤ . الكنايات (Metonymy)

تنوعت مظاهر الكناية في هذا الكتاب، فكان منها التلويح والرمز والتعريض والتخييل والايحاء. وكان لها أثر مبین قائم على دقة استعمال اللفظ في موضع الإشارة والتلميح تارة، وفي مجال التأثير النفسي تارة أخرى، وقد شكلت الكناية لدى الرسول صلى الله عليه وسلم وأصحابه نمطا متميزاً يلجؤون إليه كلما أرادوا إحاطة تعبيرهم بهالة من الفخامة والبلاغة ومنحه طابعا من الوقار والالتزان، فضلا عن تصويرهم المعنى وتقديمه في أحسن معرض قد تعجز الأساليب الأخرى عن أدائه.

فمن لطائف الكنايات النبوية التي أشار إليها شرف الدين الطيبي حديث أبي أمامة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ((من مسح رأس يتييم لم يمسه إلا الله، كان له بكل شعرة تمر عليها يده حسنات، ومن أحسن إلى يتييم أو يتيمة أو يتييم عنده كنت أنا وهو في الجنة كهاتين)) وقرن بين أصبعيه^{٥٠}. يقول الطيبي: " قوله: ((من مسح رأس يتييم)) هو كناية عن الشفقة والتلطف إليه. ولما لم تكن الكناية منافية لإرادة الحقيقة لإمكان الجمع بينهما، كما تقول: فلان طويل النجاد، وتريد طول قامته مع طول علاقة سيفه، رتب عليه قوله: ((بكل شعرة تمر عليها يده))."^{٥١} ومن الكنايات اللفظية أيضا حديث أبي هريرة، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ((من عاد مريضاً نادى مناد في السماء: طبت وطاب ممشاك، وتبأت من الجنة منزلاً)).^{٥٢} يقول الطيبي: " ((وطاب ممشاك)) كناية عن سيره وسلوكه طريق الآخرة بالتعري من رذائل الأخلاق، والتحلي بمحاسن الأفعال ومكافئها.^{٥٣} هذا وقد بلغ عدد الكنايات الواردة في أحاديث الكتاب مئة وسبعة وعشرون [١٢٧] كناية،^{٥٤} وفي الجدول الآتي توضيح لتوزيع هذه الكنايات على النحو التالي:

^{٥٠} رواه أحمد، والترمذي، وقال: هذا حديث غريب. [٤٩٧٤]

^{٥١} شرح المشكاة، ج ١٠، ص ٣١٨٦-٣١٨٧

^{٥٢} رواه ابن ماجه. [١٥٧٥]

^{٥٣} شرح المشكاة، ج ٤، ص ١٣٥٤.

^{٥٤} الطيبي خلال ذكره للكنايات لا يصرح بذكر نوع المقصود من الكناية، أي أن هذه كناية عن صفة، وتلك كناية عن موصوف، ولكن من القران والتعيين يمكننا معرفة النوع المراد. ومعلوم أن البلاغيون قسموا الكناية إلى كناية عن صفة، وكناية عن موصوف، وكناية عن نسبة. والقسم الثالث يرد له أمثلة من الكتاب.

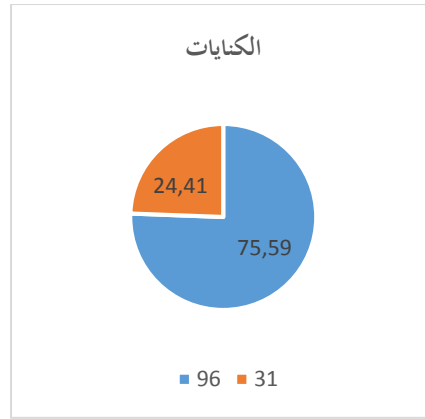




الجدول ٤.١ : الكنايات الواردة في الكتاب

رقم	نوع الكناية	عدد وروده	نسبته المئوية (%)
١	كناية عن صفة	٩٦	75,59
٢	كناية عن موصوف	٣١	24,41
٣	كناية عن نسبة	-	0,00
	المجموع الكلي	١٢٧	100,00

ويظهر من الجدول (٤.١) أن الكناية عن الصفة هي الأكثر شيوعاً من غيرها، ويمكن توضيح ذلك بالشكل الآتي:



الشكل (٤.١) النسبة المئوية للصورة الكناية النبوية المتنوعة

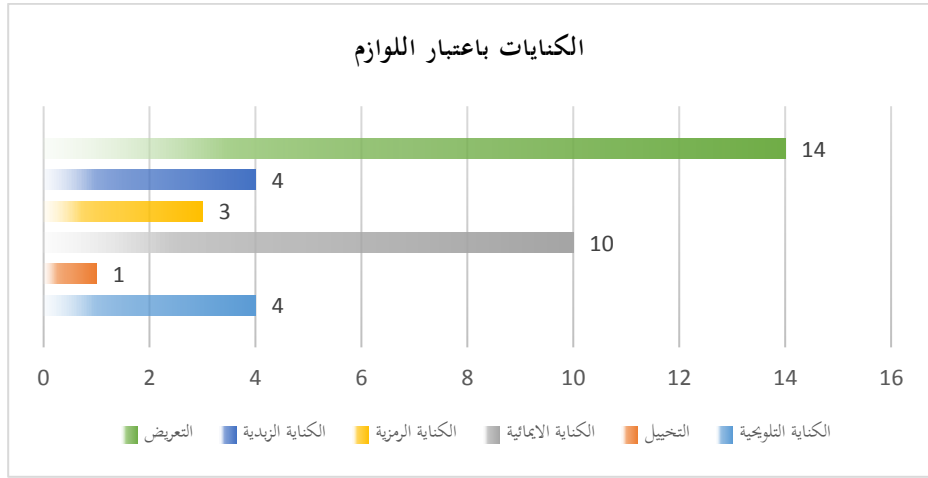
هذا وقد تعرض شرف الدين الطيبي أيضاً لذكر أقسام أخرى للكناية باعتبار اللوازم كالتلويح والابماء والرمز، والزيد والتعريض والتخييل، بلغ عددها الوارد في الكتاب ستة وثلاثون [٣٦]، وهي موزعة حسب الجدول التالي:

الجدول ٤.٢ : أقسام الكنايات باعتبار اللوازم

رقم	نوع الكناية	عدد وروده	نسبته المئوية (%)
١	الكناية التلويحية	٤	11,11
٢	التخييل	١	2,78
٣	الكناية الايمانية	١٠	27,78
٤	الكناية الرمزية	٣	8,33
٥	الكناية الزيدية	٤	11,11
٦	التعريض	١٤	38,89
	المجموع الكلي	٣٦	100,00

نلاحظ من الجدول (٤.٢) أن أسلوب التعريض هو النوع الأكثر وروداً في الأحاديث الشريفة، ويعقبه الكناية الايمانية، بينما نجد النوع الأقل وروداً فيها التخييل. ويمكن توضيح بيانات النسب المئوية الواردة في الجدول (٤.٢)، والتي تمثل نسبة مئوية لعدد من الأحاديث بالشكل الإحصائي الآتي:





الشكل (٤.٢) النسبة المئوية للكنايات النبوية

٣. المعاني والأساليب (Word orde)

استوعب شرف الدين الطيبي كافة مسائل علم المعاني بأبوابه الثمانية تقريبا في كتابه شرح المشكاة، فكشف مزايا الأسلوب في الحديث النبوي من خير وإنشاء، وحذف وذكر، وتقديم وتأخير، وتعريف وتنكير وقصر وإيجاز وإطناب إلخ على النحو التالي:

٣.١ الأساليب الخبرية

الأسلوب الخبري، كما حدّه أرباب المعاني والبيان هو ما احتمال الصدق أو الكذب باستثناء ما جاء منه في القرآن الكريم والحديث الشريف والحقائق القائمة على أسس علمية بحتة. فقد وظف رسول الله هذا الأسلوب بأضره الثلاثة كلها بما يقتضيه المقام والمقال؛ وذلك لإيصال الفكرة والمعاني إلى أذهان المستمعين. وقد أشار شرف الدين الطيبي في غير موضع من أحاديث رسول الله عليه السلام، منها حديث أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ((تجيء الأعمال، فتجيء الصلاة فتقول: يا رب! أنا الصلاة فيقول: إنك على خير. فتجيء الصدقة، فتقول: يا رب! أنا الصدقة. فيقول: إنك على خير. ثم يجيء الصيام، فيقول: يا رب! أنا الصيام فيقول: إنك على خير. ثم تجيء الأعمال على ذلك. يقول الله تعالى: إنك على خير. ثم يجيء الإسلام فيقول: يا رب! أنت السلام وأنا الإسلام فيقول الله تعالى: إنك على خير، بك اليوم آخذ، وبك أعطي.^{٥٥} فقد بين الأساليب المختلفة الموجودة في الحديث فقال: " فإن قلت: ما الفرق بين قوله: ((أنا الصلاة)) وقوله: ((أنا الإسلام؟)) قلت: لا شك أن فائدة الخبر هنا غير مرادة لعلمه تعالى بها بل المراد أمر آخر، فقول الصلاة: ((أنا الصلاة)) على تعريف الخبر في هذا المقام.^{٥٦}

ومثله أيضا حديث أبي هريرة، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ((لن ينجي أحد منكم عمله)) قالوا: ولا أنت يا رسول الله؟! قال: ((ولا أنا إلا أن يتغمدني الله منه برحمته...))^{٥٧} فقد قال الطيبي: " قوله: ((ولا أنت يا رسول الله؟)) عدل

^{٥٥} رواه أحمد وأبو يعلى والطبراني في الأوسط والهيتمي في مجمع الزوائد، رقم الحديث (١٨٣٦٧).

^{٥٦} شرح المشكاة، ج ١٠، ص ٣٣٠٧، رقم الحديث (٥٢٢٤)

^{٥٧} متفق عليه.



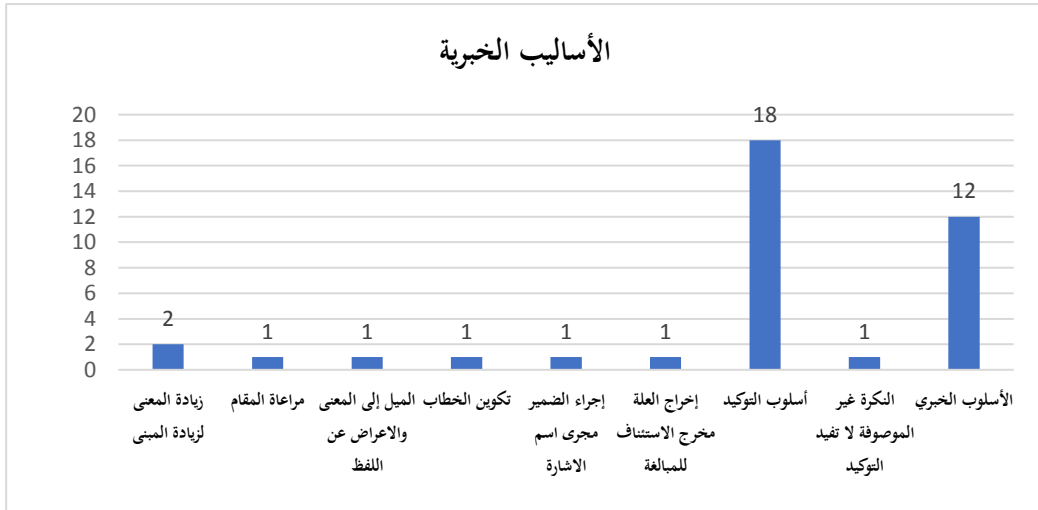


عن مقتضى الظاهر، وهو ((ولا إياك)) انتقلا عن الجملة الفعلية إلى الجملة الاسمية، فيكون التقدير ((ولا أنت ممن ينجيه عمله)) استبعادا من هذه النسبة إليه صلى الله عليه وسلم، وأما قوله صلى الله عليه وسلم: ((ولا أنا)) فليكون مطابقا لقولهم: ((ولا أنت)).^{٥٨} وقد بلغ عدد المسائل المتعلقة بالأسلوب الخبري الوارد في أحاديث الكتاب ثمانية وثلاثون [٣٨] مسألة، وهي موزعة على النحو التالي:

الجدول ٥: الأساليب الخبرية الواردة في الكتاب

رقم	الفن البلاغي	عدد وروده	نسبته المئوية (%)
١	زيادة المعنى لزيادة المبنى	٢	5,3
٢	مراعاة المقام	١	2,6
٣	الميل إلى المعنى والاعراض عن اللفظ	١	2,6
٤	تكوين الخطاب	١	2,6
٥	إجراء الضمير مجرى اسم الإشارة	١	2,6
٦	إخراج العلة مخرج الاستئناف للمبالغة	١	2,6
٧	أسلوب التوكيد	١٨	47,4
٨	النكرة غير الموصوفة لا تفيد التوكيد	١	2,6
٩	الأسلوب الخبري	١٢	31,6
	المجموع الكلي	٣٨	100,0

من الملاحظ أنّ أسلوب التوكيد هو الأكثر شيوعا من بقية الأساليب ويمكن أن نوضح بيانات النسب المئوية الواردة في الجدول (٥)، والتي تمثل نسبا مئوية لعدد من الأحاديث بالشكل الإحصائي الآتي:



الشكل (٥) النسبة المئوية للأساليب الخبرية النبوية

^{٥٨} شرح المشكاة، ج ٦، ص ١٨٦٥، رقم الحديث (٢٣٧١).





٣.٢. أحوال المسند والمسنند إليه

أحوال المسند والمسنند إليه من حذف وذكر وتقديم وتأخير وإفراد وجمع، مبحث هام عند البلاغيين، لها لطائف بيانية وأسرار بلاغية في توجيه المعاني. وقد أشار شرف الدين الطيبي إلى بعضها منها، حديث عائشة، قالت: إن رسول الله صلى الله عليه وسلم، كان إذا جلس مجلساً أو صلي تكلم بكلمات، فسألته عن الكلمات فقال: ((إن تكلم بخير كان طابعاً عليهن إلي يوم القيامة، وإن تكلم بشر كان كفارة له: سبحانه اللهم ويحمدك، لا إله إلا أنت، أستغفرك وأتوب إليك)).^{٥٩} يقول الطيبي مينا النكت البلاغية والجمالية المشتغل عليها الحديث: " قوله: ((عن الكلمات)) التعريف للعهد، والمعهود قوله: ((كلمات)) وهو يحتمل وجهين، إما أن لا يضم شيء فتكون الكلمات هي الجملتان الشرطيتان، واسم ((كان)) فيهما مبهم، ويفسره قوله: ((سبحانك اللهم))، وإما أن يقدر: فما فائدة الكلمات؟ فعلي هذا ((الكلمات)) هي قوله: ((سبحانك اللهم)) والمضمرة في ((كان)) راجع إليه، ففي الكلام تقديم وتأخير، وهذا الوجه أحسن بحسب المعنى وإن كان اللفظ يساعد الأول.^{٦٠} ومنها أيضاً حديث أبي هريرة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: " ومن سلك طريقاً يلتمس فيه علماً سهل الله له به طريقاً إلى الجنة." ^{٦١} قال الطيبي مينا لطائف الاستعمال البلاغي فيه: " قوله: ((ومن سلك طريقاً)) التنكير فيه للشروع، أي تسبب بسبب أي سبب كان، من مفارقة الأوطان، والضرب في البلدان، والإنفاق فيه، والتعلم والتعليم، والتصنيف، والكدر فيه، مما لا يحصى كثرة.^{٦٢}

وقد بلغ عدد المسائل المتصلة بالمسند والمسنند إليه التي ورد في أحاديث الكتاب مئة وأربعة عشرة [١١٤] مسألة، وهي موزعة على النحو التالي:

الجدول ٦: أحوال المسند والمسنند إليه

رقم	الفن البلاغي	عدد وروده	نسبته المئوية (%)
١	الحذف والذكر	٢٢	19,3
٢	حذف الخبر لدلالة الحال عليه	١	0,9
٣	الأفراد والجمع	٥	4,4
٤	التقديم والتأخير	١٤	12,3
٥	التعريف	٩	7,9
٦	المعرف إذا أعيد كان الثاني غير الأول	١	0,9
٧	التنكير	29	25,4
٨	الاضمار	8	7,0
٩	الإظهار	10	8,8
١٠	الإشارة	١٣	11,4
١١	اسم الإشارة يشعر أن ما بعده جدير بما قبله	١	0,9
١٢	مجيء اسم الإشارة للتحقير	١	0,9
	المجموع الكلي	١١٤	100,0

^{٥٩} رواه النسائي، رقم الحديث [٢٤٥٠].

^{٦٠} انظر: شرح المشكاة، ج٦، ص ١٩٠٩، رقم الحديث (٢٤٥٠).

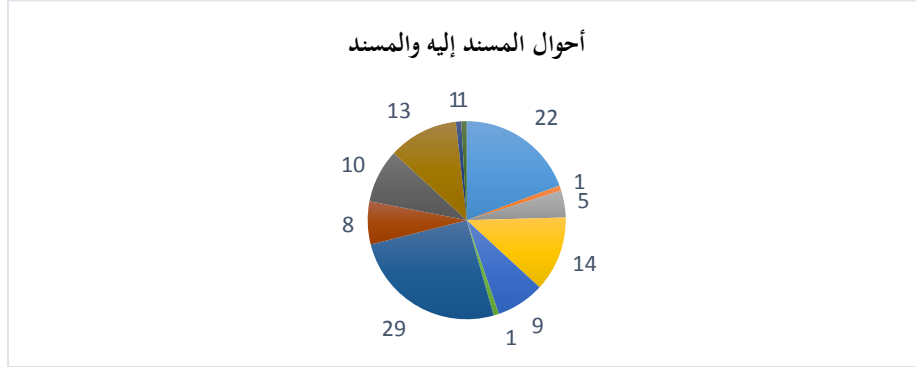
^{٦١} رواه مسلم، رقم الحديث [٢٠٤].

^{٦٢} شرح المشكاة، ج٢، ص ٦٦٦، رقم الحديث (٢٠٤).





ونلاحظ من الجدول ٦ أنّ أسلوب التعريف والتنكير الأكثر هو وروداً من غيره ويتبعه أسلوب الذكر والحذف. ويمكن أن نوضح بيانات النسب المئوية الواردة في الجدول (٦)، والتي تمثل نسبة مئوية لعدد من الأحاديث بالشكل الإحصائي الآتي:



الشكل (٦) النسبة المئوية لأحوال المسند والمسند إليه

٣.٣. أحوال متعلقات الفعل

يعني بالمتعلقات ما يتصل بالفعل ويتعلق به من فاعل، ومفعول به، ولأجله، ومصدر، وزمان، ومكان، وسبب، وحال، وتمييز، وغير ذلك.^{٦٣} فقد أشار شرف الدين الطيبي إلى بعض من هذه الأحوال من تقييد، وحذف المفعول، والتقديم، وبين الأسرار البلاغية التي تمكن وراء الصيغ والعبارات، وكذلك مزاياها ودقائقها اللطيفة. قال الطيبي مبينا سبب استخدام لفظ (يتعار) دون غيره في حديث معاذ بن جبل، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ((ما من مسلم يبيت على ذكر طاهراً فيتعار من الليل، فيسأل الله خيراً إلا أعطاه الله إياه))^{٦٤} " واستعماله في هذا الموضع دون يهب ويستيقظ وما في معناه، زيادة معنى، أراد أن يخبر بأن من هب من نومه ذاكراً لله تعالى مع الهبوب، فيسأل الله خيراً فأعطاه، وأوجز وقال: ((فيتعار)) ليجمع بين المعنيين وإنما يوجه ذلك عند من تعود الذكر، فاستأنس به وغلب عليه، حتى صار الذكر حديث نفسه في نومه ويقظته، فصرح صلى الله عليه وسلم باللفظ وعرض بالمعنى، فأتى من جوامع الكلم التي أوتيتها.^{٦٥}

ومنه أيضاً حديث أبي هريرة، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ((إذا أقيمت الصلاة، فلا تأتوها تسعون، وأتوها تمشون وعليكم السكينة. فما أدركتم فصلوا، وما فاتكم فأتموا)).^{٦٦} يقول الطيبي محللاً لروعة الحديث وجماله مع ما في نظمه من وحدة وحال: " قوله: ((فلا تأتوها تسعون)) حال من ضمير الفاعل، وهو أبلغ في النهي من لا تسعوا؛ لتصوير حال سوء الأدب، وأنه مناف لما هو أولي به من الوقار والسكينة، ومن ثم عقبه بما ينبه علي حسن الأدب من قوله: ((وأتوها تمشون)).^{٦٧} وقد بلغ عدد هذه المسائل الواردة في أحاديث هذا الكتاب ثلاثة عشرة [١٣] مسألة، وهي موضحة على النحو التالي:

^{٦٣} محمد محمد أبو موسى، خصائص التراكمات دراسة تحليلية لمسائل علم المعاني، مكتبة وهبة للطباعة والنشر، القاهرة، ط ٤، ١٩٩٦م، ص ٣١٧.

^{٦٤} رواه أحمد وأبو داود، رقم الحديث [١٢١٥].

^{٦٥} شرح المشكاة، ج ٤، ص ١١٩٨، رقم الحديث (١٢١٥).

^{٦٦} متفق عليه.

^{٦٧} شرح المشكاة، ج ٣، ص ٩٠٣-٩٠٤.

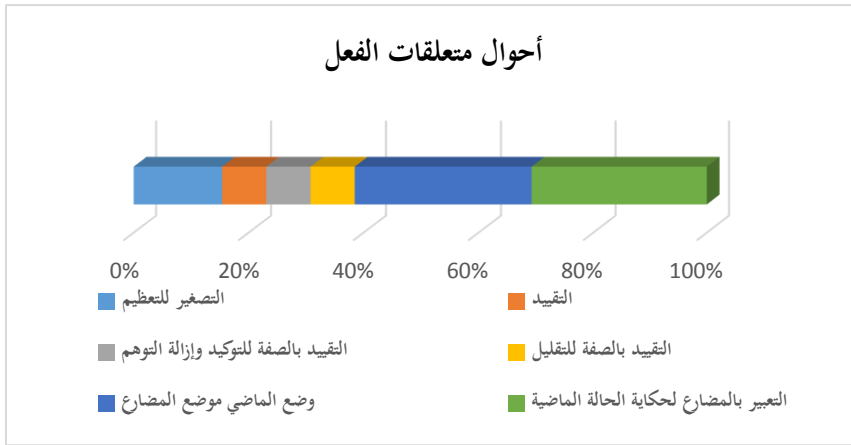




الجدول ٧: أحوال متعلقات الفعل

رقم	الفن البلاغي	عدد وروده	نسبته المئوية (%)
١	التصغير للتعظيم	٢	15,38
٢	التقييد	١	7,69
٣	التقييد بالصفة للتوكيد وإزالة التوهم	١	7,69
٤	التقييد بالصفة للتقليل	١	7,69
٥	وضع الماضي موضع المضارع	٤	30,77
٦	التعبير بالمضارع لحكاية الحالة الماضية	٤	30,77
	المجموع الكلي	١٣	100,00

ونلاحظ من الجدول ٧ أنّ الفن البلاغي الأكثر شيوعاً من غيره وضع الماضي موضع المضارع ثم التعبير بالمضارع لحكاية حالة ماضية. ويمكن أن نوضح بيانات النسب المئوية الواردة في الجدول (٧)، والتي تمثل نسبة مئوية لعدد من الأحداث بالشكل الإحصائي الآتي:



الشكل (٧) النسبة المئوية لأحوال متعلقات الفعل

٣.٤. الإنشاء الطلبي وغير الطلبي

شاعت الأساليب الإنشائية الطلبيّة وغير الطلبيّة في الحديث الشريف، من أمرٍ ونهيٍ واستفهامٍ ودعاءٍ ونداءٍ وتعجبٍ ونحو ذلك، بوجه لافت يدعو لدراساتها؛ لما تشتمل عليه تلك الأساليب من ظواهر لغوية خاصة بها وما لها من أدائيات إبلاغية. فقد نبّه الطيبي إلى بعض، منها: حديث عن أبي ذر، قال: سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم: هل رأيت ربك؟ قال: ((نورٌ أني أراه)).^{٦٨} فقد قال الطيبي: " قوله: ((نور أني أراه؟)) قال الإمام أحمد: يعني على طريق الإيجاب. أي أراد أن الاستفهام ليس للإنكار المستلزم للنفي، بل للتقرير المستلزم للإيجاب، أي نور حيث أراه." ^{٦٩} ومثله أيضاً حديث حذيفة، قال: ((قالوا: يا رسول الله لو استخلفت؟ قال: ((إن استخلفت عليكم فعصيتموه عذبتهم، ولكن ما حدثكم حذيفة فصدقوه، وما أقرأكم عبد الله فافرقوه)).^{٧٠} يقول الطيبي: " قوله: ((لو استخلفت)) لو هذه التمني بمعنى ((ليت))، أو الامتناعية وجوابها محذوف، أي

^{٦٨} رواه مسلم.

^{٦٩} شرح المشكاة، ج ١١، ص ٣٥٧٨، رقم الحديث (٥٦٥٩).

^{٧٠} رواه الرمزي، رقم الحديث [٦٢٤١].



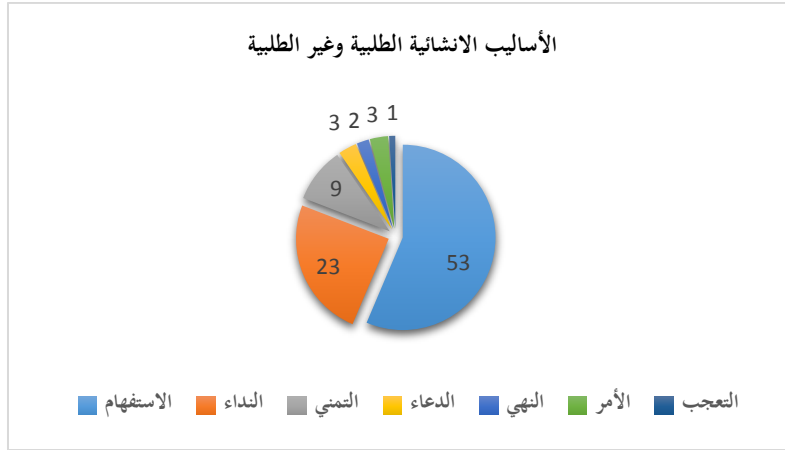


لكان خيراً^{٧١} وقد بلغ عدد الأساليب الطيبة وغير الطيبة في أحاديث هذا الكتاب أربعة وتسعون [٩٤] أسلوباً موزعة في النحو التالي:

الجدول ٨ الأساليب الطيبة وغير الطيبة

رقم	الفن البلاغي	عدد وروده	نسبته المئوية (%)
١	الاستفهام	٥٣	56,38
٢	النداء	٢٣	24,47
٣	التمني	٩	9,57
٥	الدعاء	٣	3,19
٦	النهي	٢	2,13
٧	الأمر	٣	3,19
٨	التعجب	١	1,06
	المجموع الكلي	٩٤	100,00

نلاحظ من الجدول ٨ أنّ أسلوب الاستفهام هو الفن البلاغي الأكثر وروداً من غيره، ويليه أسلوب النداء فالتمني. ويمكن تمثيل بيانات الجدول بالشكل الإحصائي الآتي:



الشكل (٨) النسبة المئوية للأساليب الانشائية الطيبة وغير الطيبة

٣.٥. أسلوب القصر (Restriction)

أهم أغراض القصر هو الإيجاز؛ فقد شاع هذا أسلوب وتنوع طرائقه في بيان النبوة، تطلبتها أساليب الدعوة. والواضح أن المعاني النبوية هي التي تختار أثوابها الفنية المعنية على تمام ظهورها، ولذلك جاء هذا الأسلوب في صياغة لافت للذهن. منها ما ذكره شرف الدين الطيبي في حديث أبي هريرة رضي الله عنه أنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ((يقول الله تعالى: ((الكبرياء رذائي، والعظمة إزاري؛ فمن نازعني واحداً منهما أدخلته النار)).^{٧٢} قال: "ومعنى الاختصاص في قوله: ((الكبرياء رذائي والعظمة إزاري)) من وجهين: أحدهما: أنه من التشبيه كما أن رداء الرجل وإزاره مختصان به لا يشاركه فيهما غيره، كذلك الكبرياء والعظمة مختصان بالله تعالى لا يوصف بهما غيره. وثانيهما: تعريف المسند إليه باللام والمسند بالإضافة

^{٧١} شرح المشكاة، ج ١٢، ص ٣٩٤٦، رقم الحديث (٦٢٤١).

^{٧٢} رواه مسلم [....]



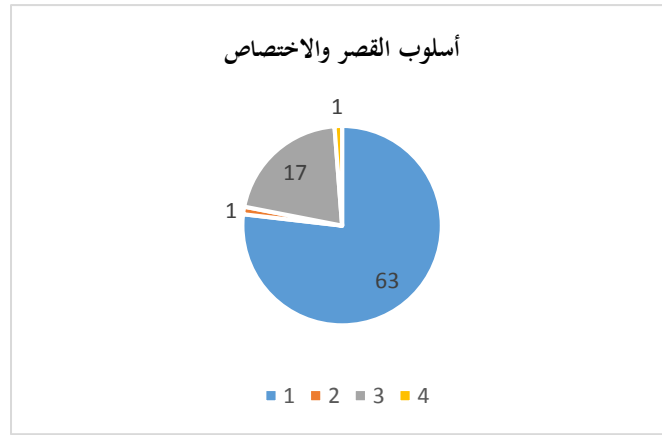


يدل على القصر، كما إذا قلت: المنطلق زيد أو زيد المنطلق، يدل على انحصار الانطلاق في زيد.^{٧٣} ومنه أيضا حديث أبي هريرة رضي الله عنه أنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ((وما اجتمع قوم في بيت من بيوت الله يتلون كتاب الله ويتدارسونه بينهم، إلا نزلت عليهم السكينة، وغشتهم الرحمة، وحفتهم الملائكة، وذكرهم الله فيمن عنده)).^{٧٤} فقد أخرج الكلام مخرج الحصر خصوصاً بما وإلا؛ ليقطع الحكم به، ويكمل العناية بشأنها.^{٧٥} فقد وصل عدد أسلوب القصر والاختصاص الوارد في أحاديث الكتاب اثنين وثمانين [82] قصرا موزعة على النحو التالي:

الجدول ٩: أسلوب القصر والاختصاص

رقم	الفن البلاغي	عدد وروده	نسبته المئوية (%)
١	الحصر والقصر	٦٣	76,83
٢	إبلاء الضمير حرف النفي لإفادة الاختصاص	١	1,22
٣	تقديم الجار والمجرور على عامله للاختصاص	١٧	20,73
٤	خير المبتدأ إذا كان معرّفا باللام أفاد الحصر	١	1,22
	المجموع الكلي	82	100,00

ويمكن تمثيل بيانات الجدول (٩) السابق بالشكل الإحصائي الآتي:



الشكل (٩) النسبة المئوية لأسلوب القصر

٣.٦. الوصل والفصل (Conjunction and Disjunction)

الوصل والفصل بين الجمل المختلفة حقيقة يأتي لاعتبارات ونكت بلاغية تنهاى في دقتها وخطورتها، نزولا على مقتضى الحال ومقام الخطاب، وقصد المتكلم وحاله، فقد سئل أحدهم عن حدّ البلاغة فأجاب بأنه هو "معرفة الفصل من الوصل". وتكثر هذا الأسلوب في الحديث النبوي لغرض خاص هو تلبية تساؤلات الناس وما يثيره الأخبار والأوامر في نفوس المخاطبين من تداعيات. وقد أشار شرف الدين الطيبي إلى بعض مواضع الفصل والوصل في الحديث النبوي منها حالة كون الجملة تقع

^{٧٣} شرح المشكاة، ج ١٠، ص ٣٢٤٠، رقم الحديث (٥١١٠).

^{٧٤} رواه مسلم [٢٠٤].

^{٧٥} شرح المشكاة، ج ٢، ص ٦٦٦، رقم الحديث (٢٠٤).





جوابا عن سؤال يفهم من الأولى، وهي ما يطلق عليه في البلاغة (شبه كمال الاتصال)^{٧٦} فيقول عقب حديث علي رض الله عنه أنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ((لا يؤمن عبد حتى يؤمن بأربع: يشهد أن لا إله إلا الله وأني رسول الله بعثني بالحق، ويؤمن بالموت، والبعث بعد الموت، ويؤمن بالقدر)).^{٧٧} وقوله: ((بعثني بالحق)) استئناف، كأنه قيل: لم يشهد بذلك؟ فأجيب ((بعثني بالحق)) أي لأن الله بعثني بالحق. ويجوز أن يكون حالا مؤكدة، أو خيرا بعد خير.^{٧٨}

ومثله حديث لمغيرة بن شعبة، قال: ما سألت أحد رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الدجال أكثر مما سألت، وإنه قال لي: ((ما يضرك؟)) قلت: إنهم يقولون: إن معه جبل خبز ونهر ماء. قال: هو أهون على الله من ذلك))^{٧٩} حيث قال الطيبي: "وقوله: ((قلت: إنهم يقولون)) استئناف جواب عن سؤال مقدر، أي سألته يوما عنه، فقال: ما يضرك، أي ما يضللك، قلت: كيف ما يضلني وإنهم يقولون أن معه جبل خبز؟"^{٨٠} فقد تحدث شرف الدين الطيبي عن الفصل والوصل في أحاديث هذا الكتاب خمسة وعشرين [٢٥] مرة على النحو التالي:

الجدول ١٠: الفصل والوصل

رقم	الفن البلاغي	عدد وروده	نسبته المئوية (%)
١	الفصل والوصل	٢٢	88
٢	لا يجوز عطف الانشائي على الخبري	١	4
٣	المخالفة بين المعطوف والمعطوف عليه لإرادة الثبات والتوكيد في الثاني	١	4
٤	العطف في علم المعاني يستدعي المناسبة القوية بين المعطوف والمعطوف عليه	١	4
	المجموع الكلي	٢٥	100

ويمكن تمثيل بيانات الجدول (10) السابق بالشكل الاحصائي الآتي:

^{٧٦} الفنازاني، مختصر السعد، شرح كتاب مفتاح العلوم، تحقيق عبد الحميد هندواي، المكتبة العصرية، بيروت، ٢٠١٣م، ص ٢١٨-٢٤٧؛ أحمد مطلوب، معجم المصطلحات البلاغية وتطورها، مكتبة لبنان، ط ٢، ص ٢٠٠٧م، ص ٥٦٧؛ محمد إبراهيم، شادي، شرح دلائل الاعجاز، دار اليقين، القاهرة، ط ٢، ٢٠١٣م، ص ٣٠٥-٣٢٠.

^{٧٧} رواه الترمذي، وابن ماجه [١٠٤].

^{٧٨} شرح المشكاة، ج ٢، ص ٥٦٨، رقم الحديث (١٠٤).

^{٧٩} متفق عليه.

^{٨٠} شرح المشكاة، ج ١١، ص ٣٤٧٠، رقم الحديث (٥٤٩٢).





الشكل (١٠) النسبة المئوية لأسلوب الفصل والوصل

٣.٧. الأيجاز والاطناب (Succinctness and Verboisity)

الأيجاز هو حذف الفضول وتقريب البعيد،^{٨١} وهو أسلوب له أسرار في الفن الكلامي، ومواطن التخاطب، وله شيوخ واسع وسمات خاصة في البيان المحمدي. ويغلب على البيان النبوي القصر، فقلما يطيل، ويدخل جوامع الكلم في أحد قسمي الأيجاز الذي هو إيجاز قصر،^{٨٢} فمن جوامع الكلم الذي أشار إليها الطيبي حديث أبي هريرة، عن النبي صلى الله عليه وسلم، قال: ((الإيمان قيد الفتك، لا يفتك مؤمن))^{٨٣} فقد ذكر الطيبي: أنّ الحديث من جوامع الكلم التي خص بها هذا النبي الكريم صلى الله عليه وسلم عرفه من ذاق معرفة خواص التركيب، واعلمت ذروة علم المعاني، وامتنى غارب علم البيان.^{٨٤} والبيان النبوي منزّه عن التطويل والحشو وإن وجد فيه الاطناب، فله سمة خاصة، وهو أن فيه شبه من الأيجاز، وإحكام الألفاظ، ووفرة المعاني.^{٨٥}

ومن صوره التي أشار إليها الطيبي حديث عبادة بن الصامت، أنّ رسول الله صلى الله عليه وسلم قال وحوله عصابة من أصحابه: ((يايعوني على أن لا تشركوا بالله شيئاً، ولا تسرقوا، ولا تزنوا، ولا تقتلوا أولادكم، ولا تأتوا بهتاناً تفترونه بين أيديكم وأرجلكم، ولا تعصوا في معروف...))^{٨٦} قال الطيبي مبيناً سرّ الاطناب في الحديث: " قوله: (ولا تأتوا بهتاناً تفترونه) فإن قلت: ما معنى الإطناب؟ حيث قال: تأتوا، ووصف البهتان بالافتراء والبهتان من واد واحد، وهلا اقتصر على: ولا تبهتوا الناس؟ قلت: معناه مزيد التقرير وتصوير شناعة هذا الفعل، وتعليق معنى زائداً عليه."^{٨٧} فعدد القضايا المتعلقة بأسلوب الأيجاز والإطناب الواردة في الكتاب واحد وستون [٦١] قضية، وهي موزعة على النحو التالي:

^{٨١} أبو هلال العسكري، الصناعين، تحقيق محمد الجاوي، حمد أبو الفضل، دار إحياء الكتب العربية، ط ١، ١٩٥٢م، ص ١٦٧.

^{٨٢} القزويني، الايضاح، ج ١، ص ٢٨٧-٢٩١.

^{٨٣} رواه أبو داود، رقم الحديث [٣٥٤٨].

^{٨٤} شرح المشكاة، ج ٨، ص ٢٥٠٧، رقم الحديث (٣٥٤٨).

^{٨٥} ابن قدامة، نقد النثر، ص ١٠٩؛ محمد الصباغ، التصوير الفني في الحديث النبوي، المكتب الاسلامي بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨٨م، ص ٨٦.

^{٨٦} متفق عليه.

^{٨٧} شرح المشكاة، ج ٢، ص ٤٦٣، رقم الحديث (١٨).

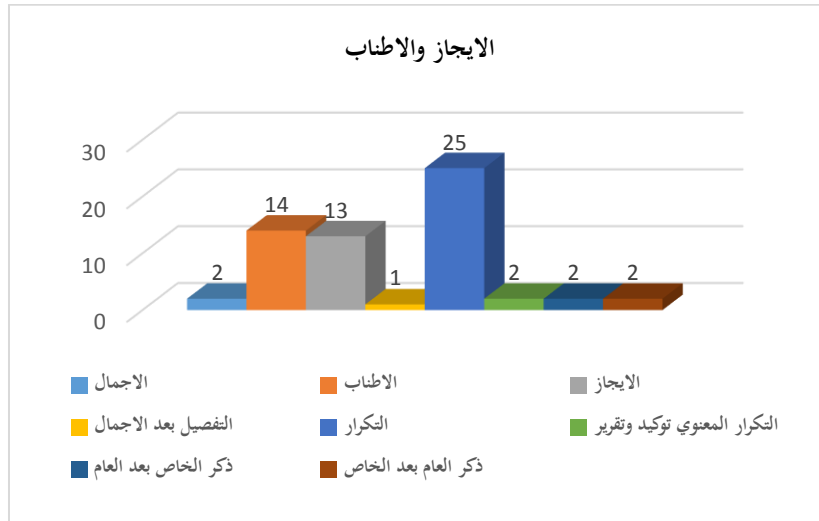




الجدول ١١: الايجاز والاطناب

رقم	الفن البلاغي	عدد وروده	نسبته المئوية (%)
١	الاجمال	٢	3
٢	الاطناب	١٤	23
٣	الايجاز	١٣	21
٤	التفصيل بعد الاجمال	١	2
٥	التكرار	٢٥	41
٦	التكرار المعنوي توكيد وتقرير	٢	3
٧	ذكر الخاص بعد العام	٢	3
٨	ذكر العام بعد الخاص	٢	3
100	المجموع الكلي	61	

يظهر من الجدول (١١) أنّ الفنّ الأكثر شيوعاً في هذا الباب هو فنّ التكرار، ويعقبه الاطناب عامة، ثم أسلوب الايجاز. ويمكن تمثيل هذه البيانات بالشكل الاحصائي التالي:



الشكل (11) النسبة المئوية لصور الايجاز والاطناب

٤. المحسنات البديعية (Embellishments)

جاءت الألوان البديعية في السنة الشريفة عذبة فطرية، لها دور كبير في التراكيب صيانة ومعنى، ملائمة لأغراض، معينا على ما تقتضيه المقامات. فجاء منها ما هو راجع إلى المعنى وما هو راجع أيضا إلى اللفظ.

٤.١. في التحسين الراجع إلى المعنى (Semantical Embellishments)

قد ذكر شرف الدين الطيبي عددا من المحسنات المعنوية في الحديث النبوي من ذلك الطباق والمقابلة، ومن المعلوم أنّ للطباق وظائف دلالية عديدة، تأتي في سياق متطلبات مقتضى الحال، فلا يقتصر أثرها على مجرد التحسين المعنوي الظاهري. فمما أشار إليه الطيبي في حديث ابن عباس أنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ((أول ما دعي إلي الجنة يوم القيامة الذين يحمدون الله في السراء والضراء)).^{٨٨} حيث قال: " قوله: ((في السراء والضراء)) هو عبارة عن جميع أحوال الإنسان،

^{٨٨} رواه البيهقي في ((شعب الإيمان)) [٢٣٠٨].





فالسراء من المسرة، والضراء من المضرة، والمقابلة بينهما من حيث المعنى؛ إذ المقابلة الحقيقية للسرور الحزن، وللضر النفع، فقبول بينهما لمزيد التعميم والإحاطة، وهو أسلوب غريب في البديع.^{٨٩}

ومثله أيضا حديث بن عباس أنه قال: ((لما نزلت ﴿وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ﴾، صعد النبي صلى الله عليه وسلم الصفا فجعل ينادي: ((يا بني فهر! يا بني عدي!)) لبطون قريش حتى اجتمعوا فقال: ((أرايتكم لو أخبرتكم أن خيلا بالوادي تريد أن تغير عليكم أكنتم مصدقي؟)) قالوا: نعم؛ ما جربنا عليك إلا صدقا. قال: ((فإني نذير لكم بين يدي عذاب شديد)).^{٩٠} فقد بين الطيبي أن أسلوب الحديث يسمى في علم البديع بالمذهب الكلامي؛ لأنه صلى الله عليه وسلم استنطقهم أولا بما أقرؤا به أنه صادق، فلما اعترفوا ألزمهم بقوله: ((فإني نذير لكم)) إلخ، أي إذا اعترفتكم بصدقي فاتبعوا لما أقول لكم.^{٩١}

وقد بلغ عدد المحسنات الراجعة إلى المعنى، الواردة التي في أحاديث الكتاب ثلاثمئة وخمسة وعشرون [٣٢٥] فنا، وفي الجدول الآتي توضيح لتوزيعها على النحو التالي:

الجدول ١٢: المحسنات الراجعة إلى المعنى

رقم	الفن البلاغي	عدد وروده	نسبته المئوية (%)
١	الالتفات	٢٢	6,8
٢	الاتباع	١	0,3
٣	التجريد	٢٥	7,7
٤	الخطاب العام بعد الخاص	١	0,3
٥	التغليب	٣	0,9
٦	الأسلوب الحكيم	٣٣	10,2
٧	التوجيه	١	0,3
٨	حسن التعليل	١	0,3
٩	الإغراق	١	0,3
١٠	الايماء	١	0,3
١١	الابهام	١	0,3
١٢	الاحتراز/ الاحتراس	١	0,3
١٣	اللف والشعر	٤	1,2
١٤	المشكلة	٣٠	9,2
١٥	إشارة النص	١	0,3
١٦	تأكيد الذم بما يشبه المدح	١	0,3
١٧	التقسيم	٢	0,6
١٨	التقسيم الحاصر	٣	0,9
١٩	التكرير	١٢	3,7

^{٨٩} شرح المشكاة، ج ٦، ص ١٨٢٦-١٨٢٧.

^{٩٠} متفق عليه.

^{٩١} شرح المشكاة، ج ١١، ص ٣٣٩٧، رقم الحديث (٥٣٧٢).

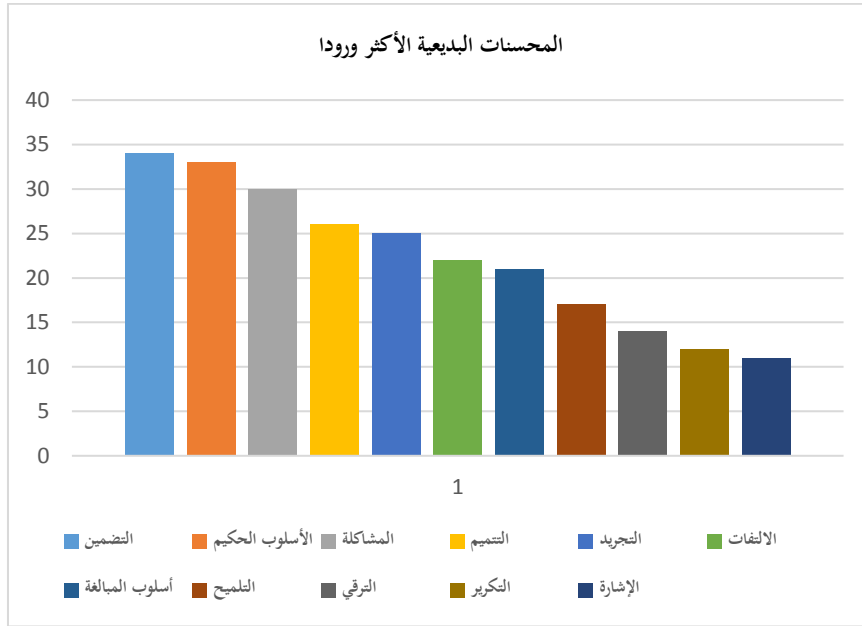




0,6	٢	التكميل	٢١
8,0	٢٦	التميم	٢٢
4,3	١٤	الترقي	٢٣
10,5	٣٤	التضمين	٢٤
0,3	١	التعاضل	٢٥
2,5	٨	التذليل	٢٦
1,5	٥	الاستطراد	٢٧
0,6	٢	الاستتباع	٢٨
1,8	٦	الادماج	٢٩
3,4	١١	الاشارة	٣٠
0,9	٣	الرجوع	٣١
0,3	١	الترديد	٣٢
1,2	٤	الطرد والعكس	٣٣
2,5	٨	الاعتراض/ التعريض	٣٤
0,3	١	التفويف	٣٥
0,3	١	التفريق	٣٦
0,6	٢	الجمع مع التقسيم	٣٧
5,2	١٧	التلميح	٣٨
0,9	٣	التلويح	٣٩
0,6	٢	الفذلكة	٤٠
0,3	١	القول بالموجب	٤١
1,5	٥	المطابقة	٤٢
0,9	٣	المقابلة	٤٣
6,5	٢١	أسلوب المبالغة	٤٤
100,0	٣٢٥	المجموع الكلي	

نستنتج من الجدول (١٢) أنّ الفنون: التضمين، الأسلوب الحكيم، المشاكلة، التميم، التجريد، الالتفات، أسلوب المبالغة -على الترتيب التنازلي- هي الأكثر شيوعاً من بقية الفنون. ويمكن تمثيل البيانات السابقة بالشكل الآتي





الشكل (١٢): النسبة المئوية للمحسنات المراجعة إلى المعنى

٤.٢ . في التحسين الراجع إلى اللفظ (Lexical Embellishment)

ومن أمثلته التي أشار إليها شرف الدين الطيبي حديث أبي هريرة، أن النبي صلى الله عليه وسلم دخل علي بلال، وعنده صبرة من تمر، فقال: ((ما هذا يا بلال؟)) قال: شيء أذخرته لعد. فقال: ((أما تخشى أن ترى له غدا بخارا في نار جهنم يوم القيامة؛ أنفق بلال! ولا تخش من ذي العرش إقلالا)). قال الطيبي: "والذي يقتضيه مراعاة السجع أن يوقف علي ((إقلالا)) وإن كتب بالألف، أو تغير إلي ((بلالا)) ليزدوجا، كما في قولك: آتيتك بالعدايا والعشايا. وقوله: ((ارجعن مأزورات غير مأجورات)).^{٩٢} ومنه أيضا حديث ابن عباس: أن النبي صلى الله عليه وسلم كتب إلي قيصر يدعو إلى الإسلام... فإذا فيه: ((بسم الله الرحمن الرحيم من محمد عبد الله ورسوله إلي هرقل عظيم الروم. سلام علي من اتبع الهدى، أما بعد، فإني أدعوك بدعاية الإسلام. أسلم تسلم...))^{٩٣} فقد ذكر الطيبي مبينا بعض الفوائد المشتملة على الحديث، فقد قال: "منها: استحباب استعمال البلاغة والإيجاز وتحري الألفاظ الجزلة؛ فإن قوله صلى الله عليه وسلم في غاية الإيجاز والبلاغة وجمع المعاني، مع ما فيه من بديع التجنيس فإن ((تسلم)) شامل لسلامته من خزي الدنيا بالحرب والسي والقتل وأخذ الديار والأموال ومن عذاب الآخرة."^{٩٤}

وقد وصل عدد المحسنات المراجعة إلى اللفظ، التي وردت في أحاديث الكتاب ثمانية وثلاثون [٣٨] فنا، وفي الجدول الآتي توضيح لتوزيعها على النحو التالي:

^{٩٢} شرح المشكاة، ج ٥، ص ١٥٣٨، رقم الحديث (١٨٨٦)

^{٩٣} متفق عليه.

^{٩٤} شرح المشكاة، ج ٨، ص ٢٦٩٣، رقم الحديث (٣٩٢٦).

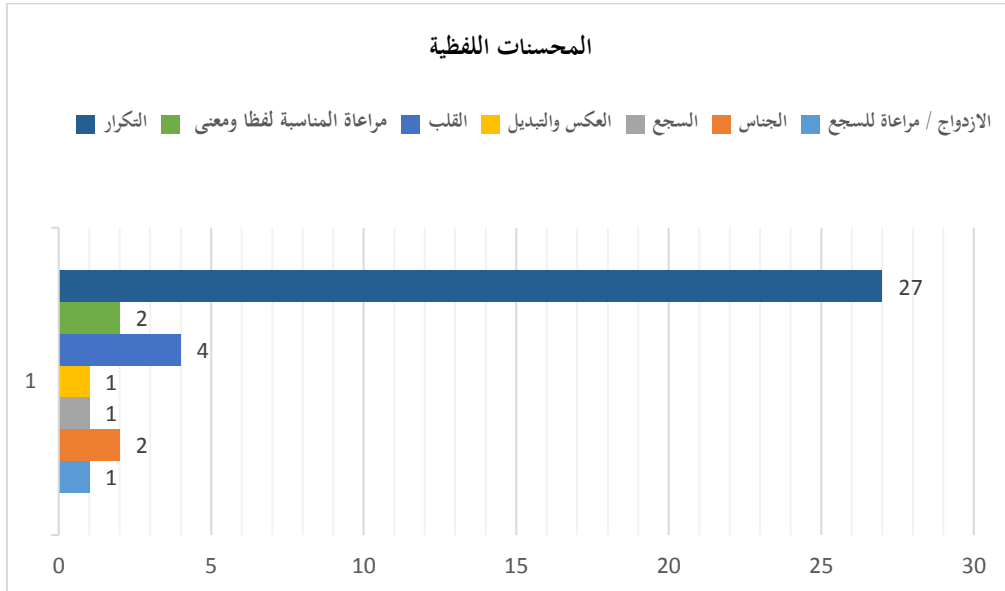




الجدول ١٣ : المحسنات الراجعة إلى اللفظ

رقم	الفن البلاغي	عدد وروده	نسبته المئوية (%)
١	الازدواج / مراعاة للسجع	١	2,6
٢	الجناس	٢	5,3
٣	السجع	١	2,6
٤	العكس والتبديل	١	2,6
٥	القلب	٤	10,5
٦	مراعاة المناسبة لفظا ومعنى	٢	5,3
٧	التكرار	٢٧	71,1
	المجموع الكلي	٣٨	100,0

نستخلص من الجدول (١٣) أنّ فنّ التكرار هو الأكثر شيوعا من غيرها، والشكل الآتي يبيّن نسبة شيوع كلّ فنّ من فنون المحسنات اللفظية في الكتاب:



الشكل (١٣): النسبة المئوية للمحسنات الراجعة إلى اللفظ

الخاتمة

تناول هذا البحث موضوع: المسائل البلاغية في شرح المشكاة لشرف الدين الطيبي، دراسة إحصائية، وأبرز النتائج التي توصل إليها الباحث هي:

- في المبحث الثاني نجد أنّ الأساليب الأغلب في أحاديث الكتاب، والتي أشار إليها شرف الدين الطيبي هي أسلوبا التشبيه (١٤٠) والكناية (١٢٧).
- وفي المبحث الثالث نلاحظ وفرة أسلوب القصر والحصر الذي بلغ عدده (٨٢)؛ وذلك لتأكيد المعنى وترسيخه في الأذهان. ثم يعقبه أسلوب الاستفهام (٥٣)، والنداء (٢٣)؛ وذلك لجذب أسماع المخاطبين للنخبة الذي سيلقيه.





-
- وفي المبحث الأخير أكثر كل من أسلوب التضمين (٣٤)، وأسلوب الحكيم (٣٣)، وفقّ المشاكلة (٣٠) بشكل لافت للأذهان.
 - شرف الدين الطيبي عمدة في البلاغة النبوية، ومرجع لطلاب العلم والباحثين، يشهد له التاريخ بجمال بصمته في البلاغة العربية، يستفيدون من عباراته في شرح الأحاديث.
 - قام بإحياء منهج من قبله من علماء اللغة والبلاغة أمثال الزمخشري وعبد القاهر الجرجاني وابن الأثير. فهو يتمتع بملكة فنية عالية، وهو، بحقّ، ممثل الوجه السني للبلاغة العربية.
 - عناية شرف الدين الطيبي بذكر الوجوه البلاغية وضروبها المختلفة بشكل دقيق، مع الاستدلال بها في هذا الكتاب، دليل على إدراكه أنّ ثمرة بيان تلك الوجوه تجلية لأسرار الجمال، وبيان لمعاني الأحاديث، وفهم مرادها.





مصادر البحث ومراجعته

- ابن العماد، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، تحقيق محمود الأرنؤوط، دار ابن كثير، بيروت، ط ١، ١٩٨٦م.
- ابن حجر العسقلاني، الدرر الكامنة في أعيان المئة الثامنة، تحقيق محمد سعيد جاد، دار الكتب الحديثة، مصر، ط ٢، ١٩٦٦م.
- ابن حجر، الدرر الكامنة، تحقيق محمد جاد الحق، دار الكتب الحديثة، الطبعة الثانية، ١٣٨٥ هـ.
- أبو هلال العسكري، الصناعتين، تحقيق محمد الجاوي، حمد أبو الفضل، دار إحياء الكتب العربية، ط ١، ١٩٥٢م.
- أحمد زنجير، دراسات في البلاغة النبوية الشريفة، جائزة دبي الدولية، للقرآن الكريم، ط ١، ٢٠١٠م.
- أحمد مطلوب، معجم المصطلحات البلاغية وتطورها، مكتبة لبنان، ط ٢، ص ٢٠٠٧م، ص ٥٦٧.
- الفتازاني، مختصر السعد، شرح كتاب مفتاح العلوم، تحقيق عبد الحميد هندراوي، المكتبة العصرية، بيروت، ٢٠١٣م.
- الجاحظ، البيان والتبيين، دار ومكتبة الهلال، بيروت، ١٤٢٣هـ.
- جاسم سليمان، وظائف البديع التعبيرية في الحديث النبوي، مجلة، العدد التاسع، نوفمبر ٢٠١٢م.
- الداوودي، طبقات المفسرين، دار الكتب العلمية - بيروت، ١٩٨٣.
- الرافعي، إعجاز القرآن والبلاغة النبوية، دار الكتاب العربي، بيروت، ط ٩، ١٣٩٣هـ.
- الزركلي، الأعلام، دار العلم للملايين، الطبعة: الخامسة عشر - أيار / مايو ٢٠٠٢م.
- السكاكي، مفتاح العلوم، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ٣، ٢٠١٤م.
- السيوطي، بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، المكتبة العصرية، لبنان، ١٩٦٤م.
- السيوطي، بغية الوعاة، المحقق: محمد أبو الفضل إبراهيم،
- شرف الدين الطيبي، التبيان في المعاني والبيان والبديع، تحقيق، هادي عطية، علم الكتب، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠١١م.
- شرف الدين الطيبي، شرح الطيبي على مشكاة المصابيح المسمى بـ (الكاشف عن حقائق السنن)، تحقيق عبد الحميد هندراوي، مكتبة نزار مصطفى الباز، مكة المكرمة، ط ١، ١٩٩٧م.
- الشريف الرضي، المجازات النبوية، دارا لكتب العلمية، بيروت، ط ١، ٢٠٠٧م.
- شهاب الدين الرومي، معجم الأدباء، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط ١، ١٩٩٣م.
- صباح عبيد دراز، السمات البلاغية في بيان النبوة، مكتبة وهبة، القاهرة، ٢٠١٤م.
- عامر بن عبد الله، أساليب القصر في أحاديث الصحيحين، دلالاتها البلاغية، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، الطبعة الأولى، ١٤٢٥هـ.
- عبد الفتاح لاشين، من بلاغة الحديث الشريف، مكتبة الرياض، ط ١، ١٩٨٢م.
- عمر بن رضا، معجم المؤلفين، مكتبة المشى - بيروت.





فاتن حسن حلواني، الامام الحافظ شرف الدين الطيبي ومنهجه في كتابه الكاشف عن حقائق السنن، جامعة أم القرى، رسالة دكتوراه، ١٤٢٠هـ، ج ١، ص ٣٥٠-٣٨٨.

القزويني، الايضاح في علوم البلاغة، المعاني والبيان والبديع، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ٢٠٠٢م.
كاتب جليبي، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، مكتبة المثنى - بغداد، ١٩٤١م.

كمال عز الدين، الحديث النبوي الشريف من الوجهة البلاغية، دار اقرأ، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨٤م.
محمد إبراهيم، شادي، شرح دلائل الاعجاز، دار اليقين، القاهرة، ط ٢، ٢٠١٣م.

محمد الصباغ، التصوير الفني في الحديث النبوي، المكتب الاسلامي بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨٨م.

محمد الصباغ، الحديث النبوي، مصطلحه، بلاغته، كتبه، المكتب الإسلامي، بيروت، ط ٤، ١٩٨١م.

محمد بن علي الصامل، المدخل إلى دراسة بلاغة أهل السنة، دار كنوز اشبيليا، الرياض، ط ٢، ٢٠٠٥م.

محمد رفعت أحمد، دراسات في البلاغة النبوية الشريفة، جائزة دبي الدولية للقرآنية الكريمة، الامارات العربية المتحدة، الطبعة الأولى، ٢٠١٥م.

محمد رفعت زنجير، الإمام الطيبي: الإمام في الحديث والبلاغة العربية حياته وجهوده العلمية: ودراسة عامة حول شرحه لمشكاة المصابيح، والمسمى: (الكاشف عن حقائق السنن) مع نقد علمي لطبعة الكاشف الباكستانية التجارية وكشف لأخطائها وتحريفاتها، ١٩٩٨.

محمد رفعت زنجير، دراسات في البيان النبوي، دار اقرأ، دمشق، ٢٠٠٧م.

محمد سعيد رمضان البوطي، في الحديث الشريف والبلاغة النبوية، دار الفكر، دمشق، ط ١، ٢٠١١م.

محمد محمد أبو موسى، خصائص التراكيب دراسة تحليلية لمسائل علم المعاني، مكتبة وهبة للطباعة والنشر، القاهرة، ط ٤، ١٩٩٦م.

معجم البلاغة العربية، بدوي طبانة، دار المنارة، جدة، ط ٨.

مهدي صالح السامرائي، تأثير الفكر الديني في البلاغة العربية، الدار العربية للعلوم ناشرون، المكتب الإسلامي، ط ١، ١٩٨٤م.

Özkan, Halit. "Tîbî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1999) 41: 125-126.

Kurt, Muhammet Sacit. "Şerefuddîn et-Tîbî: Hayatı ve Eserleri". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 18/2 (2018): 213-264.

Demirci, Selim. "Şerafüddin et-Tîbî ve Eserleri". *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi* 5 (2015): 233-259.





KAYNAKÇA

Abdullah, Âmir. Esâlibu'l-Kasr fi ahâdis es-Sahihayn, dilalatuha el-Belâgiyye. 1. Baskı. Medine: Mektebetu'l-ulum ve'l-Hikem, 1424.

Ahmed, Zencîr Muhammed Rıf'at. Dirâsetün fi'l-Belağa en-Nebeviye eş-Şerife. Birleşik Arap Emirliği: Câizetü-Dubai'd-Devliyye li'l Kuran el-Kerim, 2015.

Ahmed, Zencîr Muhammed Rıf'at. Dirâsetün fi'l-Beyan en-Nebevi. İkra, Dimeşk, 2007.

Ahmed, Zencîr Muhammed Rıf'at. el-Funûn 'l-beyâniyye. Yüksek Lisans Tezi, Mekke, 1410.

Ahmed, Zencîr Muhammed Rıf'at. El-İmâmu't-Tîbî. Kuala Lumpur: DMJ Printers, 1998.

Alevi, Et-Tiraz. el-Mütadammin Li Esraril Belağa ve Ulum Hakaikul İcaz.

Aliyyul Karı, Mirkatü'l Mefâtiḥ. Şerhu Mişkātu'l Masabih. 1. Baskı. Daru'l- Kutub el-İlmiye, 2001.

Askerî, Ebû Hilâl. as-Sinâatayn I. Thk. Muhammed el-Bucâyî, Hamd Ebu'l -Fadıl. Daru ihya-il-Kutubi'l -Arabiyye, 1952.

Brahim, Muhammed. Şerhu Delâilül'icâz, 1. Baskı. Kahire: Daru'l- Yakîn, 2013.

Buti, Muhammed. fi'l-Hadis eş-Şerif ve'l- Belagati' n-Nebeviye. Dimeşk: Daru'l-Fikir, 1432.

Câhiz el-Kınânî. el-Beyân Ve't-Tebyî. II. Daru ve Mektebetu'l-Hilal, 1423.

Dâvûdî. Tabakâtu'l-Mufessirîn I. Beyrut: Daru'l-Kutub el- ilmiye, 1983.

Demirci, Selim. "Şerafüddin et-Tîbî ve Eserleri". FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi 5, (Bahar: 2015): 233-259.

Halit Özkan, "Tîbî". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 41: 125-126. Ankara: TDV Yayınları, 1999.

Hamevî, Yâkut. Mu'cemu'l-Udebâ. Beyrut: Daru'l-Garp el-İslamî, 1993.

Hulvânî, Fâtin Hasen Abdurrahman. el-İmâmu'l-Hâfizu Şerafüddîn Huseyn b. 'Abdillâh et-Tîbî ve Menhecuhû fî Kitâbihî'l-Kâşif 'an Hakâ'iki's-Sunen. Doktora Tezi, Câmi'atu Ummi'l-Kurâ, 1419/1998.

İbn Hacer. ed-Dürerü'l-kâmine fî a'yânî'l-mi'eti's-samine. 2. Baskı. Thk. Muhammed said Cad. Daru'l-Kutub el-Hadise, 1966.

İbnu'l-İmâd. Şezerâtu'z-Zeheb fi ahbari man zeheb. 1. Baskı. Thk. Mahmut Arnauti. Dimeşk: Daru ibn Kesir, , 1986.

Kandehlevî. et-Ta'liku's-Sahih ala Mişkatil-Mesabih. 1. Baskı. Daru'l-Basâir, 2013.

Kâtip Çelebi. Keşfu'z-zunûn, İstanbul: 1941.

Kazvînî. el-İzah fi Ulumi'l-Belaga, Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2016.

Kelam, İziddin. el-Hadis en-Nebevi eş-Şerif mine'l-Veçhe el-Belâgiyye. 1. Baskı. Beyrut: Daru ikra', 1984.

Kurt. Muhammed Sacit. "Şerafüddin Et-Tîbî: Hayatı ve Eserleri", Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi 18/2 (2018): 213-264.

Laşin, Abdul Fettah. min Belagati'l-Hadis eş-Şerif. 1. Baskı. Riyad: Mektebetu Riyad, 1982.





- Matlûb, Ahmed. Mu'cemu'l-Mustalahâtî'l-Belâgiyye ve Tatavvurihâ. 2. Baskı. Lübnan: Matbaatu Lübnan, 2007.
- Mehdi, Salih. Te'sirü'l-Fikri ed-Dinî, fi'l-Belagati'l-Arabiyye. 1. Baskı. el-Mektep el-İslami, 1984.
- Muhammed b. Ali es-Sâmil el-Mahal. Dirâseti belagati ehli's-Sünnet. 2. Baskı. Riyad: Daru Kunuz işbiliye, 2005.
- Muhammet, Ebû Musa. Hasâisu't-terâkîb -dirâse tahlîliyye li mesâili 'ilmi'l-meâ'nî. Kahire: Mektebetü Vehbe, 1996.
- Ömer Rıza. Mu'cemu'l-müellifin teracimu musannefi'l-kütübi'l-arabiyye. Beyrut: Mektebtu'l-Müsna, ts.
- Radî, Şerif. Mecazat en-Nebeviye. 1. Baskı. Beyrut: Daru'l-Kutup el-İlmiye, 2007.
- Sabbâg, Muhammed. et-Tasvirü'l-Fenni fi'l-Hadisi'n-Nebevi. 1. Baskı. Beyrut: el-Mektep el-İslamiye, 1988.
- Sabbâh Ubeyd. es-Simetu'l-Belâgiyye fi beyani'n-Nubuue. Kahire: Mektebetu Vehbe, 2014.
- Sadık. Mustafa. İ'cazû'l-Kur'an ve Belagati' n-Nebeviye. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-Arabi, 1393.
- Sekkâkî. Miftahlu'l-Ulum, 3. Baskı. Beyrut: Daru'l-Kutub el-İlmiye, 2014.
- Suyutî. Buğyetül-vu'ât Fi Tabakatil Luğaviyyin ve'n Nuhat. Lübnan: el-Mektebetu'l-Asriye, 1964.
- Süleyman, Câsim. "vazâif et-Tabiriye bil hadis en-Nebevi". Ummu'l Kura Üniversitesi Dergisi 9 (Kasım: 2012).
- Tabane, Bedevi. Mu'cemu'l -Belağa el-Arabiyye. Cidde: Daru'l-Menara, Cidde, ts.
- Taftazanî. Muhtasar's-Sa'd, Şerhu kitabı Miftahlu'l-ulum, Thk. Abdülhamit H. Beyrut: el-Mektebetu'l- asriye, 2013.
- Tîbî, Şerefeddin. el-Kâşif an hakâiki's-sünen (Şerh'ut-Tîbî âlâ Mişkâti'l-Mesâbîh). Thk. Abdülhamit H. Mekke: 1. Baskı. Mektebetu Nazar Mustafa, 1997.
- Tîbî, Şerefeddin. et-Tibyân fi İlmi'l-Meani ve'l-Bedi' ve'l-Beyan. 1. Baskı. Thk. Hadi Atıyye. Beyrut: Alemi'l-Kutub, 2011, s. 524-535
- Zincir, Ahmet. Dirâsetün fi'l-Belagat en-Nebeviye eş-Şerife. 1. Baskı. Câizetü Dubai ed-devliyye li'l-Kur'ânî'l-Kerîm, 2010.
- Ziriklî. el-A'lâm Kâmûsu Terâcimi'l-Eşheri'r-Ricâl ve'n-Nisâ' mine'l- 'Arab ve'l-Musta'rabîn ve'l-Musteşrikîn. II. Beyrut: Dâru'l- 'İlmi li'l-Melâyîn, 1984.





İLK DÖNEM DİLBİLİMSEL TEFSİR LİTERATÜRÜNE DAİR BİR ANALİZ -GARİBU'L-KUR'ÂN ÖRNEĞİ-*

AN ANALYSIS OF LINGUISTIC TAFSİR LITERATURE OF THE FIRST PERIOD -GARIB AL-QUR'AN EXAMPLE-

AYDIN TEMİZER

DOÇ. DR.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ
aydin73@gmail.com



Öz:

Dilbilimsel tefsir denilince, ulûmu'l-Kur'ân çerçevesinde birçok kavram akla gelir. Garîbu'l-Kur'ân, İ'râbu'l-Kur'ân, meâni'l-Kur'ân, müşkilü'l-Kur'ân, vücûh ve nezâir vb. kavramlar bunların başlıcalarıdır. Dilbilimsel tefsir alanında, hem ilk döneme ait olması hem de temel sayılması açısından söz konusu kavramlardan üçü ön plana çıkar. Bunlar, garîbu'l-Kur'an, İ'râbu'l-Kur'ân ve Meâni'l-Kur'ân'dır. Garîbu'l-Kur'an, gerek ilk telif edilme ve gerekse daha farklı bir çerçeveye sahip bulunma açısından diğer iki kavramdan farklılık gösterir.

İslam toplumunun farklı kültür ve dilleri içine katması sonucunda ortaya çıkan ihtiyaca cevap vermek için ilk dönemden itibaren dâimîler yoğun bir çalışmaya koyulmuş, bu doğrultuda Kur'an'daki garîb kelimelerin izahı faaliyetine yoğunlaşmışlardır. Hicrî ilk üç yüzyılda İbn Abbas'ın Garîbu'l-Kur'ân'ından, Muhammed b. Uzeyz es-Sicistânî'nin Garîbu'l-Kur'ân'ına kadar bu sahada birçok eser üretilmiştir. Bu eserler dilbilimsel tefsirin ilk nüvelerini teşkil ederler. Garîbu'l-Kur'ân kavramıyla adlandırılan eserlerde garîb kelimelerin manaları ele alınmış ve bahsi geçen kelimelerin hangi lehçeye ait olduğuna işaret edilmiştir. Diğer yandan bazen de kelimelerin isim, fiil, mastar gibi yapıları ile müfred, tesniye ve cemi' olma durumlarına işaret edilmiştir. Bunların dışında nahiv bahislerine, hadis ve uzun sened kısımlarına yer verilmemiştir. Bu açıdan Garîbu'l-Kur'ân adıyla yazılan eserler, genel çerçevesiyle İ'râbu'l-Kur'ân ve meâni'l-Kur'ân adı altında kaleme alınan eserlerden ayrılmıştır. Zira İ'râbu'l-Kur'ân çalışmaları daha çok nahiv bahislerine yer verirken; Meâni'l-Kur'ân çalışmaları daha geniş ve kapsamlı mahiyette, hem garîb kelimeler, hem İ'râb, hem de kirâatları ele almış, bunların yanında az da olsa hadis, sahâbe ve tabiân kavliyle tefsire yer vermişlerdir.

Anahtar kelimeler: Kur'ân, Tefsir, Dilbilim, Garîbu'l-Kur'ân, İ'râbu'l-Kur'ân, Meâni'l-Kur'ân.

Abstract:

When linguistic interpretation is mentioned, many concepts come into mind within the framework of the Quranic sciences. Garîb al-Qurân, i'râb al-Qurân, ma'ân al-Qurân, macâz al-Qurân, vücûh-nazâir and the other concepts are the major ones. In the field of linguistic interpretation, three of the prominent concepts come to the fore. These are garîb al-Qurân, i'râb al-Qurân and ma'ân al-Qurân. Garîb al-Qurân differs from the other two concepts, with regard to its being an initial compilation and bearing a more specific framework.

In order to respond to the need that have emerged as a result of Islamic society's inclusion of different cultures and languages within itself, linguists have worked intensively since the first period. In this direction, they have focused on explanation of the unknown words in the Quran. In the first three centuries AH, from the Garîb al-Qur'ân by Ibn Abbâs up to Garîb al-Qur'ân by Muhammad b. Aziz al-Sicistânî, many works have been compiled in this field. These works constitute the first products of linguistic exegesis. In the works that called garîb al-Qurân, meanings of the unknown words were dealt with and the words were classified in terms of their relation with specific dialects. On the other hand, structures of words, such as names, verbs and infinitive, as well as their types like being singular, dual and plural were pointed out sometimes. However, syntactical topics, hadiths and long narrative chains are not included. In this respect, the works written under the name of garîb al-Qurân were distinguished from the works written under the name of i'râb al-Qurân and ma'ân al-Qurân. Because the i'râb al-Qurân studies have dealt with more grammatical issues while ma'ân al-Qurân studies have inherited a wider and more comprehensive nature, as well as unknown words and syntactical issues and recitation style. In addition to these, hadiths and commentary through narrations dating back to companions and the second generation have took place in those works.

Keywords: Qurân, Tafsîr, Linguistics, Garîb al-Qurân, Ma'ân al-Qurân.

MAKALE TÜRÜ ARTICLE TYPE	GELİŞ TARİHİ RECEIVED	KABUL TARİHİ ACCEPTED	YAYIN TARİHİ PUBLISHED	ORCID NUMARASI ORCID NUMBER
Yayınlanmamış-Genişletilmiş Sempozyum Bildirisi/Unpublished-Revised Symposium-Conference Paper	06.12.2018	30.12.2018	31.12.2018	0000-0001-5100-8051
İNTİHAL/PLAGIARISM		DOI NUMARASI/DOI NUMBER		
Bu makale intihal tarama programıyla taranmıştır. This article has been scanned via a plagiarism software.		-		
ATIF/CITE AS				
Temizer, Aydın. "İlk Dönem Dilbilimsel Tefsir Literatürüne Dair Bir Analiz -Garîbu'l-Kur'ân Örneği-/-An Analysis of Linguistic Tafsir Literature of the First Period -Garib Al-Qur'an Example-". ilahiyat sy. 1 (Aralık/December 2018): 37-50				

* 21/10/2018 Tarihinde "Kur'ân Çalışmalarının İlk Üç Yüzyılı" ilmi toplantısında sunulmuş tebliğin genişletilmiş hâlidir.



GİRİŞ

Nâzil olmaya başladıktan sonra Kur'ân-ı Kerim'in tespiti, korunması ve anlaşılması doğrultusunda yapılan faaliyetler, Arap dili için yeni bir dönüm noktası olmuştur. Sözlü edebiyat¹ yapısına sahip Arap dilinde gerçekleştirilen mevzubahis faaliyetlerle yazılı edebiyata bir başlangıç yapılmıştır. Okuma ve yazmayı teşvik eden bu durum, sonraki aşamalarda ortaya çıkan Arap filolojisine ait çalışmalarla hızla gelişmiştir.²

İmam Şâfiî'nin (ö. 204) ifade ettiği gibi Arapça, lafız ve ifade tarzı bakımından diller arasında en geniş çerçeveye sahiptir ve onun bütün bilgisi sadece bir peygamberde bulunabilir.³ Nitekim Hz. Peygamber ile Hz. Ömer (ö. 22) arasında geçen konuşma bu gerçeğe ışık tutar. Hz. Ömer dedi ki; "Ey Allah'ın elçisi! Bizler has Arap olmamıza rağmen, sen bize bazen bilmediğimiz Arapça ifadeler söylüyorsun!?" Hz. Peygamber ona şöyle dedi: "Onları bana Rabbim öğretti ve ben de böyle öğrendim."⁴ Kur'ân'ın nâzil olmasıyla din dili⁵ hüviyetine bürünen Arapçanın söz konusu genişliği, Kur'ân'ın mucize oluşu açısından oldukça manidardır.

Diller arasında son derece geniş bir çerçeveye sahip bulunan Arapça ile inen Kur'ân-ı Kerim, ana dili Arapça olan mahir söz sanatkârlarına bir benzerini getirmeleri noktasında meydan okumuştur (tehadî). Ancak onun bu meydan okuması cevapsız kalmış ve Arapça üstatları tarafından karşılık bulamamıştır. Bu gerçek, Kur'ân'ın, Arapçayı elçisine kapsamlı biçimde öğreten Allah'ın sözü (kelâmullah) olduğunu gösterdiği gibi, içerisinde dil sanatkârları tarafından dahi bilinemeyecek lafızların (garîb) bulunabileceği gerçeğine de işaret etmektedir. Bu gerçeğin göstergeleri Kur'ân'a dair ilk filolojik çalışmalarda ortaya çıkmıştır. Garîbu'l-Kur'ân çalışmaları bunların ilki sayılabilir.

Bu çalışmada Garîbu'l-Kur'ân ilmi ve kavramının hicrî ilk üç asırdaki durumu ele alınacak; yine ilk dönem Kur'ân ilimlerinden Meâni'l-Kur'ân, İrâbu'l-Kur'ân ve mecâzu'l-Kur'ân ile alâkası ve kavramsal etkileşimi analiz edilecektir. Ayrıca hicrî ilk üç asırdan sonraki durumuna ışık tutmak amacıyla, müfredâtü'l-Kur'ân kavramına evrilmesine kısaca temas edilecektir.

1. GARÎBU'L-KUR'ÂN'IN KAVRAMSAL ÇERÇEVESİ

Sözlükte, "bir şeyin sınırı", "bilinmeyen" ve "su kırbası" gibi manalara gelen g-r-b aslından türemiş bulunan garîb⁶; "vatanından uzak kimse", "kapalı söz" ve "yabancı adam" vb. manalarda kullanılır.⁷

¹ Edebiyat, bir toplumun yaşadığı hayatın söz sanatkârları tarafından kelime ve cümlelerle ifade edilmiş hâlidir.

² Bk. Sadreddin Gümüş, "Garîbu'l-Kur'ân Tefsirinin Doğuşu", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5-6, (1987-1988): 10.

³ Bk. Muhammed b. İdris Şâfiî, *er-Risâle*, Thk. Muhammed Seyyid Kılânî, (İstanbul 1985), 29-31.

⁴ Ebû Abdullah Bedreddîn Muhammed b. Bahadır b. Abdullah Zerkeşî, *el-Burhân fi ulûmi'l-Kur'ân*, Thk. Yusuf Abdurrahman Mar'aşlı v.dğr., 2. Baskı. (Beyrut: Dâru'l-ma'rife 1994), I: 380.

⁵ Geniş bilgi için Bk. *Din Dili*, Kur'ân Araştırmaları Merkezi Çalıştay 1, (İstanbul: Kur'an Araştırmaları Merkezi Yayınları 2015)

⁶ Ahmed b. Zekeriya İbn Fâris, *Mu'cemü mekâyisi'l-lüga*, Thk. Abdüsselam Muhammed Harun (Dâru'l-fikr 1979), IV: 420.

⁷ Cemaeddin Muhammed b. Mükrim İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 3. Baskı. (Beyrut: Daru's-sâdir 1993), I: 640.





Sözlük manasından hareketle terimsel olarak Garîbu'l-Kur'ân, "manası kapalı bulunan, okuyucunun anlama sınırı dışında yer alan ve yabancı gördüğü Kur'ân kelimeleri" şeklinde tanımlanabilir. Nitekim Ebu Hureyre'den (ö. 58) nakledilen merfu hadis, Garîbu'l-Kur'ân'ın bu tarifine ışık tutmakta ve Kur'ân'daki garîb kelimelere ait manaların açığa çıkarılmasını salık vermektedir. Söz konusu hadiste Hz. Peygamber; *أَعْرَبُوا الْقُرْآنَ وَالتَّمَسُّوا غَرَائِبَهُ* "Kur'ân'ı anlamaya çalışınız (i'râb) ve garip kelimelerinin manalarını araştırınız"⁸ buyurmuştur.

Onun bu öğüdünü benimseyen İbn Abbas'ı, Kur'ân kelimelerinden garîb bulduğu lafızları araştırırken görüyoruz. İbn Abbas der ki; "ben ... *أَلْحَمْدُ لِلَّهِ فَاطِرِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ* ... *Hamd, gökleri ve yeri yaratan Allah'a mahsustur...*"⁹ ayetindeki *فَاطِرٍ* kelimesi bana garîb gelmiş, manasını tam anlayamamıştım. Bir gün bir kuyu için tartışan iki Arapla karşılaştım. Onlardan birisi, "Kuyuyu kazmaya ben önce başladım" manasında *أَنَا فَطَرْتُهَا* ifadesini kullanıyordu. O zaman ayetteki söz konusu kelimenin manasını tamamen anladım."¹⁰

Hz. Peygamber'in söz konusu öğüdünü önemseyen ve benimseyen İbn Abbas, bu hususta oldukça meşhur olmalı ki, çevresindeki sahâbîlerden de ona sorular yöneltildiğini görüyoruz. Nitekim onun, "إِذَا سَأَلْتُمُونِي عَنِ غَرِيبِ الْقُرْآنِ فَالْتَمِسُوهُ فِي الشَّعْرِ، فَإِنَّ الشَّعْرَ دِيْوَانُ الْعَرَبِ" "Kur'ân'daki garîb kelimeler hakkında bana soru sorduğunuzda, esasen onu şiirde aramanız gerekir. Zira şiir, Arap'ın divanıdır"¹¹ demesi bunun oldukça belirgin bir yansımasıdır. İbn Abbas'ın bu çerçevede yöneltilen soruları eski Arap şiirinden örneklerle cevaplaması, sadece Garîbu'l-Kur'ân'ın terimsel manasını ortaya koymakla kalmamakta, aynı zamanda yöntemini de belirtmektedir. Onun sözünden anlaşıldığı üzere bu yöntem, eski Arap şiirine müracaat etmektir.

İleride temas edileceği üzere Garîbu'l-Kur'ân, Kur'ân'daki garîb lafızların açığa çıkarılması adına yapılan çalışmalar neticesinde, söz konusu lafızları inceleyen ilim dalının adı olmuş ve ulûmu'l-Kur'ân literatüründe yerini almıştır. Peki, "garîb lafız" ne demektir? Bu soruyu şöyle cevaplamamız mümkündür: Kur'ân'da geçen bir lafza garîb denilmesi esasen şu üç sebebe dayanmaktadır:

1. Söz konusu lafzın, Kureyş lehçesi dışında başka bir lehçeden olması yahut Kureyş lehçesinden de olsa pek kullanılmayan bir kelime olması (şâz lafız). Bu tespiti, Atâ b. Ebî Rebâh'ın İbn Abbas'a nispetle rivayet ettiği *Gârîbu'l-Kur'ân*'da, Kureyş lehçesinden olmasına rağmen yer alan ve izah edilen garîb kelimelerin bulunması teyit etmektedir.¹²

2. Arapçaya yabancı bir dilden girmiş bulunması (muarreb).

⁸ Ahmed b. Hüseyin Ebu Bekr Beyhakî, *Şu'abü'l-İman*, Thk. Abdüalî Abdülhamid, (Riyad: Mektebetü'r-rüşd 2003), III: 546; Abdullah b. Muhammed b. İbrahim İbn Ebî Şeybe, *el-Kitabü'l-musannef fi'l-ehâdis ve'l-âsâr*, Thk. Kemal Yusuf el-Hût, (Riyad: Mektebetü'r-rüşd 1988), VI: 116; Süyûtî, *el-İtkân*, I: 353

⁹ Fâtır, 35/1.

¹⁰ Süyûtî, *el-İtkân*, I: 354.

¹¹ Süyûtî, *el-İtkân*, I: 382.

¹² Bk. İsmail Cerrahoğlu, "Tefsirde Atâ b. Ebî Rabâh ve İbn Abbas'tan Rivayet Ettiği Garîbu'l-Kur'ân'ı", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12 (Ankara 1978): 17-104.





3. Vahyin kullanımıyla (siyâk/makâl ve hâl/makam), sözlükte ifade edilen anlamından farklı/yeni bir mana ifade etmesi.¹³

Öyle anlaşılıyor ki, Kur'ân'da geçen kelime; eğer Kureyş lehçesine ait bulunmuyorsa ya da Kureyş lehçesinden olmasına rağmen az kullanılıyor ve pek bilinmiyorsa, muarreb ise yahut Kur'ân vahyiyle semantik alanında bir zenginleşme/genişleme gerçekleşmişse garîb sayılmaktadır. İlgili kelimedeki garâbeti gidermek, bütün Arap lehçelerini ve dilde az kullanılan kelimeleri içerisinde barındıran eski Arap şiirine müracaatla mümkün olduğu gibi, Kur'ân'ın siyâkına başvurmakla da sağlanabilir. Nitekim Garîbu'l-Kur'ân çalışmaları incelendiğinde, o eserlerin bu yönüne müracaat ettikleri görülmektedir.

2. GARÎBU'L-KUR'ÂN'IN BAŞLANGICI

Hz. Peygamber'in Kur'ân'ın garîb kelimelerinin araştırılmasını öğütlemesi/teşvik etmesi, her ne kadar bu faaliyetin onun zamanında başlamış olabileceği izlenimi doğursa da, esasen bu kanı doğrulanması gereken bir noktadır. İşte bu başlık altında söz konusu kanının doğru olup olmadığı ele alınacak, Garîbu'l-Kur'ân faaliyetlerinin başlangıcı tespit edilmeye çalışılacaktır.

2.1. HZ. PEYGAMBER'İN TEFSİRİ GARÎBU'L-KUR'ÂN MIDIR?

Hz. Peygamber'in Kur'ân'ın garîb kelimelerinin öğrenilmesine dair öğüdü dikkate alındığında, ilk Garîbu'l-Kur'ân faaliyetlerinin onun zamanında başladığı şeklinde bir kanaate varılabilir. Ancak mevcut rivayetler incelendiğinde durumun böyle olmadığı, yani Garîbu'l-Kur'ân'a dair Hz. Peygamber'e -birkaç istisna dışında- neredeyse hiç soru sorulmadığı sonucuna ulaşılmaktadır. Bu sonucun altında yatan sebepler hakkında düşünüldüğü zaman şu ihtimal dile getirilebilir:

Sahâbenin Hz. Peygamber'e çok fazla soru sormaması; her şeyden önce Kur'ân'ı yeterli ölçüde anlıyor olmalarından¹⁴ kaynaklanabilir. Ayrıca bu durum onların içinde buldukları psikolojik hâller ve sosyal ortam şartlarıyla da açıklanabilir. Kur'ân'ın, akla gelen her sorunun -nâzil olurken- sorulmaması çağrısında bulunması¹⁵, Hz. Peygamber'in bu doğrultudaki ifadeleri¹⁶, sahâbenin öğrendikleri ayet(ler)le amel etmedikçe daha fazla Kur'ânî bilgi öğrenmekten uzak durmaları¹⁷ ve Hz. Peygamber'in huzurunda soru sormaktan çekinmeleri¹⁸ söz konusu şartların en belirginleri olsa gerektir.

¹³ Osman Kesioğlu, *Nüzûlünden Günümüze Kur'ân-ı Kerim Bilgileri*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları 1989), 181; krş. Abdulâl Salim Mekrem, *Garîbu'l-Kur'âni'l-Kerim fî asri'r-Rasûl ve's-sahâbe ve't-tâbiîn*, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1996), 18.

¹⁴ Bk. Nisâ, 4/82; Enfâl, 8/2; Fussilet, 41/26; Muhammed, 47/24; Kamer, 54/17, 22, 32, 40.

¹⁵ “Ey iman edenler! يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَسْأَلُوا عَنَ أَشْيَاءَ إِن تُبَدَ لَكُمْ تَسْؤُومٌ وَإِن تُسْأَلُوا عَنْهَا حِينَ يُرَكَّلَ الْقُرْآنُ تُبَدَ لَكُمْ عَمَّا اللَّهُ عَنْهَا وَاللَّهُ غَفُورٌ حَلِيمٌ” *“Ey iman edenleri! Açıklandığı takdirde hoşunuza gitmeyecek şeyleri sormayın. Eğer Kur'ân inerken onları sorarsanız, size açıklanır. Halbuki Allah onları başışlamış, sizi onlardan muaf tutmuştur. Zira Allah çok müsamahalı olduğu için çok başışlayandır.”* (Mâide, 5/101)

¹⁶ Buhârî, “el-i'tisâm bi'l-Kitâb ve's-sünne”, 2.

¹⁷ Ebu Cafer Ahmed b. Muhammed Tahâvî, *Şerhu Müşkilil-âsâr*, Thk. Şuayb el-Erneût, (Beyrut: Müessesetü'r-risale, 1994), 4: 82.

¹⁸ Müslim, “İman”, 10.





Bazı güncel çalışmalarda ‘ilk Garîbu’l-Kur’ân tefsirinin Hz. Peygamber tarafından yapıldığı’ ileri sürülmektedir.¹⁹ Hatta bu çalışmalardan birisinde buna üç tane örnek verilmektedir.²⁰ Hâlbuki, Garîbu’l-Kur’ân’ın kavramsal çerçevesi göz önüne alındığında bu örneklerden sadece bir tanesi (“zulm”e “şirk” anlamı vermesi) söz konusu alanda mütalaa edilebilir. Diğer iki örnek, Hz. Peygamber’in genel manada Kur’ân’ı tefsiri olarak değerlendirilebilir. Çünkü çeşitli Arap kabilelerinin lehçelerini bilen Hz. Peygamber, bazı ayetleri ve sahâbenin anlayamadığı kısımları tefsir etmiştir. Fakat onun tefsiri, kelime bilgisinden ziyade ayetlerdeki hükümleri açıklama ve güzel ahlâk esasları üzerinde durma şeklinde gerçekleşmiştir.²¹ Netice itibarıyla, sadece bu örnekten hareketle Garîbu’l-Kur’ân başlangıcını Hz. Peygamber’e kadar götürmek pek isabetli görünmemektedir.

Öbür taraftan ulûmu’l-Kur’ân ilmine dair müstakil ve kapsamlı eserlerin neredeyse ilk müellifi diyebileceğimiz Zerkeşî (ö. 794) ve bu alanda onun takipçisi Süyûtî (ö. 911), söz konusu eserlerinde Garîbu’l-Kur’ân başlığı altında verdikleri örnekleri sahâbeden itibaren zikretmekte, Hz. Peygamber’e dayanan herhangi bir örnek vermemektedirler.²² Bu da Garîbu’l-Kur’ân’ın, Hz. Peygamber’le başlamadığını gösteren bir başka delil olsa gerektir.

Tefsirde şiirin yerini konu edinen güncel bir çalışmada, Hz. Peygamber zamanında Kur’ân ayetlerinin beyanı için şiirle istişhâd edildiğine dair herhangi bir rivayete rastlanılmadığı kaydedilmektedir.²³ Bu tespit doğrultusunda denilebilir ki; Garîbu’l-Kur’ân şiirle istişhâd yöntemine dayalı bir faaliyet olduğundan ve Hz. Peygamber de böyle bir şey yapmadığından, Hz. Peygamber Garîbu’l-Kur’ân tefsiri yapmamıştır ve Garîbu’l-Kur’ân onun zamanında başlamamıştır.

2.2. GARÎBU’L-KUR’ÂN SAHÂBE İLE BAŞLAR

Sahâbeden Kur’ân’ın garîb kelimelerine temas edenler olmuştur. Nakledilen örneklerden en belirginleri; Hz. Ebu Bekir (ö. 12) ve Hz. Ömer’in (ö. 22), Abese suresinin 31. ayetinde geçen (أَبَا) kelimesi hakkında söyledikleri²⁴, yine Hz. Ömer’in Nahl suresinin 47. ayetinde geçen (تَخَوَّفَ) kelimesini yanındakilere sormasıdır. Hz. Ömer’den (ra) rivayet edildiği üzere; bir gün minberde ... أَوْ يَأْتِيَهُمْ عَلَى تَخَوَّفٍ “Ya da varlıklarını eksilte eksilte alvermesinden emin mi oldular?”²⁵ ayetini okumuş ve mescitte bulunanlara hitaben “bu ayetteki تَخَوَّفَ kelimesinin anlamı hakkında ne dersiniz?” sorusunu yöneltmiştir. Hüzeyl kabilesinden yaşlı birisi kalkmış ve “bu kelime bizim lehçemizde eksilme anlamına gelir” cevabını vermiştir. Bunun üzerine Ömer, “Arap(lar)ın

¹⁹ Mustafa Kurt, *Garîbu’l-Kur’ân ve Garîbu’l-Kur’ân’a Dair Müstakil Eserler*, (Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi 1984)14; Gümüş, “Garîbu’l-Kur’ân Tefsirinin Doğuşu”, 11-13.

²⁰ Gümüş, “Garîbu’l-Kur’ân Tefsirinin Doğuşu”, 11-13.

²¹ İsmail Cerrahoğlu, “Garîbu’l-Kur’ân”, *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13: 380.

²² Zerkeşî, *el-Burhân fî ulûmî’l-Kur’ân*, I: 388-400; Ebu’l-Fadl Celeleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr Süyûtî, *el-İtkân fî ulûmî’l-Kur’ân*, Thk. Mustafa Dîb Buga, (Dimaşk: Dâru İbn Kesîr 1987), I: 353-416.

²³ Bk. Harun Öğmü, *Kur’ân Yorumunda Şiirin Yeri*, (İstanbul: İSAM Yayınları 2010), 139.

²⁴ Zekeşî, *el-Burhan*, I: 399; Süyûtî, *el-İtkân*, I: 354.

²⁵ Nahl, 16/47.





şairlerinde bu kullanımı biliyorlar mı?” demiş. Yaşlı kişi “evet” yanıtını vererek eski Arap şairinden şu beyiti okumuştur:²⁶

تَخَوَّفَ الرَّحْلُ مِنْهَا تَأْمِكًا قَرْدًا ... كَمَا تَخَوَّفَ عَوْدَ النَّبْعَةِ السَّفْنُ

Yolculuk, demir rendenin ağaç kütüğünü eksilttiği gibi, devenin hörgücünü eksiltti/zayıflattı.

Sahâbe devri düşünülduğünde Garîbu'l-Kur'ân'a dair yukarı paragrafta nakledilenler dışındaki örneklerin neredeyse tamamı İbn Abbas'a (ö. 68) nispet edilmektedir. Diğer taraftan Garîbu'l-Kur'ân alanında karşımıza çıkan ilk eser olan ve İbn Abbas'a nispet edilen *Mesâilü Nâfi b. el-Ezrak*, bu alanda sahâbeden İbn Abbas'ı öne çıkarmaktadır. Bu bilgiler ışığında Garîbu'l-Kur'ân ilminin başlangıcı genel manada sahâbeye, özel manada İbn Abbas'a kadar götürülebilir.²⁷

İbn Abbas'ın tefsir ilmine ait bu yöntemini tâbiûn talebeleri devam ettirmişlerdir. Nitekim onun öğrencilerinden Said b. Cübeyr (ö. 94), Mücahid b. Cebr (ö. 103), İkrime (ö. 105) ve Atâ b. Ebî Rebâh'ın (ö. 114) Kur'ân tefsirine dair faaliyetlerinin çoğu garîb kelimelerin açıklanması şeklindedir. Bu açıklamaların pek çok örneğine, hem mütekaddimûn hem de müteahhirûna ait tefsir kitaplarında rastlamak mümkündür. Bu doğrultuda Ebû Bekir İbnü'l-Enbârî (ö. 328) der ki; “Kur'ân'da bulunan garîb kelimelerin şiirle açıklanmasına dair sahâbe ve tâbiûndan birçok rivayet bize intikal etmiştir.”²⁸ İbnü'l-Enbârî'nin bu sözü, sahâbe ile başlayan ve onların öğrencileri tâbiûnla devam eden Garîbu'l-Kur'ân faaliyetinin yöntemine de ışık tutmaktadır. Bu yöntem, şiirle istişhâd, yani ilgili kelimeye yüklenen anlama dair eski Arap şairinden delil getirmektir. Daha önce temas edildiği üzere, Hz. Ömer'in teşvik ettiği ve ilk olarak İbn Abbas'ın ortaya koyduğu söz konusu yöntem, İbn Abbas'tan başlayıp İbnü'l-Enbârî'ye kadar uzanan yaklaşık üç asır boyunca uygulanmış sağlam bir metod olarak ortaya çıkmaktadır.

Diğer yandan tâbiûnun şiirle ilgilendiğini gösteren rivayetler, onların hocalarını, yani sahâbileri örnek aldıklarını ve Kur'ân tefsirinde şiire müracaat ettiklerini düşündürmektedir. Mesela Katâde b. Diâme'nin (ö. 117) şiire vakıf bulunduğu, Emeviler'in, şiir ve neseple ilgili ihtilafa düştükleri hususları ona elçi göndererek sordukları rivayet edilir. Bir diğer örnek olarak Âmir b. Şurahbîl eş-Şa'bi'nin (ö. 105) “En az bildiğim şey şiirdir. Buna rağmen tekrarlamaksızın bir ay aralıksız şiir söyleyebilirim/okuyabilirim” şeklindeki ifadesi²⁹ tâbiûnun şiirle alâkasını göstermesi bakımından önemlidir. Onların sahip oldukları bu kültürel malzemeyi Kur'ân'ın garîb kelimelerinin tefsirinde kullanmamaları düşünülemez.

Hicrî ikinci asrın sonlarına gelindiği ve üçüncü asrın başlarına yaklaştığı zaman dilimine, yani tâbiûndan sonrasına bakıldığında, Kur'ân dili Arapçadaki lahn/hata olgusunun³⁰ etkisiyle daha önce başlamış dil kurallarına yönelik çalışmaların bu dönemde arttığı ve bu doğrultuda İ'râbu'l-Kur'ân, Mecâzü'l-Kur'ân ve Meâni'l-Kur'ân kavramlarının gündeme geldiği görülür.

²⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki gavâmidî't-Tenzîl ve uyûni'l-ekâvîl fi vücihi't-te'vil*, tsh. Muhammed Abdüsselam Şahin, 3. Baskı (Beirut: 2003), II: 585.

²⁷ Bk. Süyûtî, *el-İtkân*, I: 355; krş. Cerrahoğlu, “Garîbu'l-Kur'ân”, 13: 380.

²⁸ Süyûtî, *el-İtkân*, I: 381-382.

²⁹ Öğmüç, *Kur'ân Yorumunda Şiirin Yeri*, 150-151.

³⁰ “Lahn” olgusu hakkında geniş bilgi için bk. Corci Zeydân, *Târîhu âdâbi'l-lugati'l-arabiyye*, (Beirut: Dâru'l-Fikr 2005), I: 237.





Bunun doğal bir neticesi olarak Garîbu'l-Kur'ân kavramının söz konusu kavramlarla ilişkisi ortaya çıkmaktadır. Makalenin bundan sonraki kısmında bu ilişki analiz edilecektir.

3. GARÎBU'L-KUR'ÂN-İ'RÂBU'L-KUR'ÂN-MECÂZÜ'L-KUR'ÂN-MEÂNİ'L-KUR'ÂN KAVRAMLARI ARASINDAKİ İLİŞKİ

Garîbu'l-Kur'ân alanında derli toplu ve müstakil kabul edebileceğimiz ilk eser, Abdullah b. Abbas'ın (ö. 68) haricî lider Nâfi' b. el-Ezrak'ın (ö. 65) yönelttiği sorulara verdiği cevaplardan oluşan ve çeşitli vesilelerle bir araya toplanıp neşredilen³¹ çalışmadır. Bu eserde 250 garîb kelimenin tefsiri yer almaktadır. Her bir kelimenin manası eski Arap şiirinden beyit(ler)le delillendirilerek açıklanmaktadır.

İbn Abbas'a ait bulunan ve öğrencisi Atâ b. Ebî Rebâh tarafından rivayet edilen *Garîbu'l-Kur'ân* adlı eser ise, Garîbu'l-Kur'ân alanında bize ulaşan önemli çalışmaların ikicisidir.³² İsmail Cerrahoğlu tarafından neşredilmiş bu eserde garîb lafızlar izah edilmekte ve ilgili lafzın hangi lehçede hangi manaya geldiği belirtilmektedir. Eser, gerek ilk olması gerekse kavramsal çerçeveyi belirgin tarzda yansıtması açısından örnek ve değerli bir Garîbu'l-Kur'ân çalışmasıdır.

Dil âlimi Ebû Abdurrahman Yezîdî'nin (ö. 237) *Garîbu'l-Kur'ân ve tefsiruhu* adlı eseri, hicri III. asırda yapılmış ve günümüze ulaşmış örnek bir Garîbu'l-Kur'ân çalışmasıdır.³³ Müellif eserinde orta derece bir yol takip etmiş; ele aldığı garîb lafza, ne anlaşılacak derecede özet bir tanım yapmış ne de okuyucuyu tafsilatlara boğacak ölçüde sözü uzatmıştır. Bu açıdan değerlendirildiğinde Garîbu'l-Kur'ân konusunda onun, kısmen İbn Abbas'ın yolunu izlediği söylenebilir. Ancak Yezîdî'nin eseri, adından da anlaşılacağı üzere aynı zamanda bir tefsirdir. Müellif eserinde, kendi düşüncesine göre garîb olarak varsaydığı kelime ve cümlelerin izahına yer vermiştir. Eser, Fatiha suresinin tefsiriyle başlayıp Nâs suresinin tefsiriyle son bulmakta, 114 surede yer alan kimi kelimeler tefsir edilmektedir.

Kur'ân'ın filolojik tefsirine dair hicrî ilk üç asırda daha başka çalışmalar da yapılmıştır ki, bunlar *Mecâzü'l-Kur'ân*, *İ'râbu'l-Kur'ân*, *Meâni'l-Kur'ân* ve *Müşkilü'l-Kur'ân* adlarıyla kaleme alınmıştır. Bu çalışmalar içeriklerinde Kur'ân'ın garîb kelimelerine ait bir takım bilgiler barındırmakla birlikte, esasen Garîbu'l-Kur'ân çalışması olmayıp bu alanın literatürüne dahil bulunmayan, -adlarından anlaşılacağı üzere- diğer filolojik tefsir çalışmaları kategorisine giren eserlerdir. Aşağıda söz konusu eserlerin başlıcaları örnek olarak bu açıdan analiz edilmiştir.

Mesela, Ebu Ubeyde'nin (ö. 210) *Mecâzü'l-Kur'ân* adlı eseri, bir Garîbu'l-Kur'ân çalışması olarak değerlendirilmektedir.³⁴ Oysa bu, doğru bir tespit değildir. Zira Ebu Ubeyde'nin "mecâz"

³¹ Bk. Muhammed Fuad Abdülbaki, *Mu'cemu garîbi'l-Kur'ân*, (Beyrut: Dâru'l-marife 1950); Abdullah b. Abbas, *Garîbu'l-Kur'ân fi şî'ri'l-Arab: Suâlâtü Nâfi' b. el-Ezrak ilâ Abdillâh b. Abbas*, Thk. Muhammed Abdürrahim, Ahmed Nasrullah, (Beyrut: Müessesetü'l-kütübi's-sekâfiyye 1993); İbn Abbas, Abdullah b. Abbas b. Abdilmuttalib Kureşi, *Garîbu'l-Kur'ân*, tdk. Muhammed İbrâhim Selim, (Kahire: Mektebetü'l-Kur'ân t.y.)

³² Cerrahoğlu, "Tefsirde Atâ b. Ebî Rabâh ve İbn Abbas'tan Rivayet Ettiği Garîbu'l-Kur'ân", 12: 17-104.

³³ Ebû Abdurrahman Abdullah b. Yahyâ b. Mübarek el-Adevi Yezidi, *Garîbu'l-Kur'ân ve tefsiruhu*, Thk. Muhammed Selim Hac, (Beyrut: 1985), 44.

³⁴ Kurt, *Garîbu'l-Kur'ân ve Garîbu'l-Kur'ân'a Dair Müstakil Eserler*, 37; Gümüş, "Garîbu'l-Kur'ân Tefsirinin Doğuşu", 23; Abdülhamid es-Seyyid Tılib, *Garîbü'l-Kur'ân, Ricâluhû ve menâhicuhû min İbn Abbas ila Ebî Hayyân*, (Kuveyt: Vizâretü'l-





kavramına yüklediği mana, “Kur’ân’ın ifadelerinde kullandığı yöntem/üslup” şeklindedir.³⁵ Nitekim iki cilt hâlinde matbu bulunan eser incelendiği zaman, eseri tahkik eden Fuad Sezgin’in bu tespitinin haklılık payı görülecek ve Fatihâ’dan başlayıp Nâs suresinde biten bir tefsir niteliğine sahip bulunduğu anlaşılacaktır. Bu tefsirin içerisinde elbette garîb lafızlara ait izahat ve malumatlar yer almaktadır. Ancak bu durum söz konusu eserin, ilk temsilcisinin (İbn Abbas) ortaya koyduğu ve günümüzde bilinen manasıyla müstakil bir Garîbu’l-Kur’ân çalışması olduğunu göstermemektedir. Nitekim Ferrâ’nın *Meâni’l-Kur’ân*’ını neşredenler, Ebu Ubeyde’nin söz konusu eserinin *Meâni’l-Kur’ân* türü bir eser olduğunu dile getirmektedirler.³⁶

Yine İbn Kuteybe’nin (ö. 276) *Te’vîlü müşkili’l-Kur’ân* ve *Tefsiru garîbi’l-Kur’ân* adlı eserlerinin her ikisinin de Garîbu’l-Kur’ân’a ait olduğu söylenmektedir.³⁷ Hâlbuki, gerek müellifin kendi ifadeleri gerekse her iki eserin içeriği bunu doğrulamamaktadır. İbn Kuteybe, *Te’vîlü müşkili’l-Kur’ân* adlı eserini yazmasındaki sebebin, kendini bilmez birtakım mülhitlerin Kur’ân ayetleri hakkında ileri geri konuşmaları olduğunu söyler ve bunlara karşı Kitabullah’tan apaçık deliller ortaya koyarak insanların zihnindeki karışıklığı gidermeyi hedeflediğini belirtir.³⁸ Diğer yandan *Tefsiru garîbi’l-Kur’ân* için de benzer bir amacı hedeflediğini dile getirir. Şöyle ki, Kur’ân ayetlerine verilen yanlış manaların bulunduğu, bunların müfessirlerden mi yoksa nakledenlerden mi kaynaklandığını bilmediğini ifade ederek; doğru, öz ve tamamlayıcı tefsiri, uzun uzadıya ifadelerle yer vermeden ve müfessirlerin/dilcilerin metodundan uzaklaşmadan ortaya koymayı amaçladığını belirtir.³⁹ Öyle anlaşılıyor ki, İbn Kuteybe “garîb” lafzını, “Kur’ân hakkında tuhaf/bilinmeyen/yabancı ve ondan uzak anlam ve yorumlar manasında kullanmıştır. Netice itibarıyla denilebilir ki, her tefsir kitabında bulunduğu gibi İbn Kuteybe’nin de söz konusu tefsirlerinde Kur’ân’ın garîb lafızlarına yer verilmekle beraber, onun bu iki eseri esasında -kavramsal çerçeve açısından- Garîbu’l-Kur’ân çalışması kapsamına girmemekte, kendi döneminin ihtiyaçlarına cevap maksadı güden bir tefsir çalışması niteliği taşımaktadır. Bu doğrultuda İbn Kuteybe’nin “garîb” lafzını malum ulûmu’l-Kur’ân istilâhı olarak kullanmadığı anlaşılmaktadır.

Diğer yandan Zeccâc’ın (ö. 311) *Meâni’l-Kur’an ve i’râbuhu* adlı eseri de Garîbu’l-Kur’ân alanında mütalaa edilmektedir.⁴⁰ Oysa söz konusu eser, her ne kadar garîb lafız açıklamalarına yer verse de, genel bir Kur’ân tefsiri mahiyetinde olup, lügavî tefsir kategorisinde ve *Meâni’l-Kur’ân*

evkaf ve ş-şuûni’l-İslamiyye 1986), 29; Mustafa Karagöz, *Dilbilimsel Tefsir ve Kur’ân’ı Anlamaya Katkısı*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları 2010), 153.

³⁵ Ebû Ubeyde Mamer b. el-Müsennâ, *Mecâzü’l-Kur’ân*, Thk. M. Fuad Sezgin, 2. Baskı (Beyrut 1981), I: 19.

³⁶ Ebu Zekeriyya Yahya b. Ziyad Ferrâ, *Meâni’l-Kur’ân* Thk. Ahmet Yusuf Necati-Muhammed Ali en-Neccâr, (Beyrut: Dârü’s-sûrur ty.), I:12.

³⁷ Kurt, *Garîbu’l-Kur’ân ve Garîbu’l-Kur’ân’a Dair Müstakil Eserler*, 40; Gümüş, “Garîbu’l-Kur’ân Tefsirinin Doğuşu”, 23; Nurdan Mendes-Vehbi Karakaş, “Garîbu’l-Kur’ân Literatüründe İbn Hişâm’ın Yeri ve Ragîb el-İsfehânî’nin el-Müfredâtıyla Mukayesesi”, *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5 (Çanakkale 2014): 50.

³⁸ Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim İbn Kuteybe, *Te’vîlü müşkili’l-Kur’ân*, Nşr. es-Seyyid Ahmed Sakr, 2. Baskı (Kahire: Dârü’t-türâs 1973), 22-23.

³⁹ Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim İbn Kuteybe, *Tefsiru garîbi’l-Kur’ân*, Thk. es-Seyyid Abbas Ahmed Sakr (Beyrut: 1978), 3-4.

⁴⁰ Kurt, *Garîbu’l-Kur’ân ve Garîbu’l-Kur’ân’a Dair Müstakil Eserler*, 41-44.





literatürü içerisinde mütalaa edilmektedir.⁴¹ Bu bağlamda Meâni'l-Kur'ân'ların Garîbu'l-Kur'ân'lardan ayrı bir incelemeye tabi tutulması, Garîbu'l-Kur'ân ilminin ve bu isimdeki eserlerin Meâni'l-Kur'ân'ın ayrılmaz bir parçası kabul edilmesini⁴² doğru bir değerlendirme olarak görüyoruz.⁴³ Zira Meâni'l-Kur'ân, literatüründeki eserlerin içeriği bakımından Garîbu'l-Kur'ân'ı da kapsamaktadır. Meâni'l-Kur'ân türü eserlerde Kur'ân'ın garîb kelimelerinin izahına rastlanmakla birlikte, "sadece Garîbu'l-Kur'ân adını taşıyan eserlerde" Meâni'l-Kur'ân'ın içerdiği ölçüde i'râb ve kıraat açıklamalarına rastlanmaz. Bu sebeple -her birinin müstakil olması bir tarafa- "her Meâni'l-Kur'ân bir Garîbu'l-Kur'ân iken her Garîbu'l-Kur'ân bir Meâni'l-Kur'ân değildir" diyebiliriz.

İ'râbu'l-Kur'ân kavramı ve ilmi, Kutrub'un (ö. 206) *İ'râbu'l-Kur'ân* adlı eseriyle hicrî üçüncü asrın başlarında kısmen müstakil bir ilim hâlini almış ise de⁴⁴, tamamen hicrî dördüncü asrın başlarından itibaren müstakil bir ilim ve kavram olarak ulûmu'l-Kur'ân literatürüne dahil olabilmıştır. Bu da Nehhâs'ın (ö. 338) kaleme aldığı ve bize ulaşmış bulunan *İ'râbu'l-Kur'ân*'ıyla başlamaktadır.⁴⁵

Yukarı paragrafta geçen değerlendirme ışığında şu yargıya ulaşmamız pek de zor olmayacaktır: Meâni'l-Kur'ân ilmi, filolojik tefsir sahasında İ'râbu'l-Kur'ân ve Garîbu'l-Kur'ân ilmine göre daha kapsamlı ve her iki kavramı da kuşatacak mahiyete sahiptir. Meâni'l-Kur'ân adı altında ele alınan çalışmaların içeriği bunu net şekilde yansıtmaktadır. Bu doğrultuda yapılmış "her meâni büyük ölçüde İ'râbu'l-Kur'ân olmakla birlikte, her İ'râbu'l-Kur'ân bir meâni değildir"⁴⁶ şeklindeki tespiti katılmamak mümkün değildir.

Güncel başka bir çalışmada "İbn Abbas'tan günümüze kadar Garîbu'l-Kur'ân hakkında pek çok eser kaleme alınmıştır. Bunların bir kısmı Mecâzu'l-Kur'ân veya Meâni'l-Kur'ân şeklinde isimlendirilmiş olsa da, içerik bakımından Garîbu'l-Kur'ân literatürüne dâhildir"⁴⁷ tespiti geçmektedir ki, buna katılmak mümkün değildir. Çünkü gerek yukarıda verdiğimiz örnek değerlendirmeler gerekse ulûmu'l-Kur'ân/tefsir usûlü çalışmalarının söz konusu kavramları müstakil başlık altında mütalaa etmeleri⁴⁸, Garîbu'l-Kur'ân'ın kendi başına müstakil bir kavram olduğunu gösterdiği gibi, Mecâzül-Kur'ân ve Meâni'l-Kur'ân kavramlarının da Garîbu'l-Kur'ân'dan bağımsız müstakil terimler olduğunu ortaya koymaktadır.

⁴¹ Ebû İshak İbrâhim b. es-Seri b. Sehl Zeccâc, *Meâni'l-Kur'an ve İ'râbuhu*, Thk. Abdülcelil Abdur Şelebi, (Beyrut: 1988), I: 24-25.

⁴² Müsâid b. Süleyman, *et-Tefsirü'l-lügavî li'l-Kur'âni'l-Kerim*, (Demmâm: Daru İbni'l-Cevzî 2001), 255, 329.

⁴³ Krş. Karagöz, *Dilbilimsel Tefsir ve Kur'ân'ı Anlamaya Katkısı*, 151.

⁴⁴ Nahiv olgusunun teşekkülü doğrultusunda yapılan tefsir çalışmalarının ilk nüvelerini oluşturan meâni'l-Kur'ân türü eserler, rivayet ile dirayet tefsirleri arasında bir köprü vazifesi görmüş; amaç, yöntem ve içerik bakımından i'râbu'l-Kur'ân türü eserlere yaklaşık bir asır zemin hazırlamıştır. Emrullah Ülgen, *Kur'ân'ın Yorumlanmasında İ'râbın Rolü (İ'râbu'l-Kur'ân)*, (Ankara: Gece Kitaplığı 2015), 121

⁴⁵ Ülgen, *Kur'ân'ın Yorumlanmasında İ'râbın Rolü (İ'râbu'l-Kur'ân)*, 127.

⁴⁶ Durmuş Ali Kayapınar, "Meâni'l-Kur'ân ile İ'râbü'l-Kur'ân'ların Karşılaştırılması, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (Konya: 1991): 109.

⁴⁷ Ömer Acar, *Arap Dilinde Ta'rib Olgusu Açısından Gâribü'l-Kur'ân*, (Doktora Tezi Uludağ Üniversitesi, 2007), 274.

⁴⁸ Bk. Cerrahoğlu, "Garîbu'l-Kur'ân", XIII, 379.





Ayrıca hicrî II. asrın başlarından itibaren, Atiyye b. Hâris el-Hemedânî (ö. 105), Zeyd b. Ali b. Hüseyin (ö. 122), Ebân b. Tağlib (ö. 141), Muhammed b. Sâib el-Kelbî (ö. 146), Müerric b. Amr es-Sedûsî (ö. 195), Nadr b. Şümeyl (ö. 204) ve Muhammed b. Sellâm el-Cumahî (ö. 231) gibi âlimlerin yazdıkları ama bize ulaşmayan eserlerine *Garîbu'l-Kur'ân* adını vermeleri, tedvin döneminin başlarından itibaren Garîbu'l-Kur'ân kavramının büyük ölçüde sınırlarının belirginleştiğinin bir göstergesidir.

Yukarıda bahsedilen gerçeğin bir başka yansıması da, Kutrub (ö. 206), Ahfeş el-Evsat (ö. 215), Ferrâ (ö. 207), Ebû Ubeyde ve İbn Kuteybe gibi âlimlerin Kur'ân'ın garîb lafızlarını açıklamanın yanında i'râb, kıraat ve çeşitli rivayetlere yer verdikleri çalışmalarına *İ'râbu'l-Kur'ân*, *Meâni'l-Kur'ân*, *Mecâzü'l-Kur'ân* ve *Te'vîlü müşkili'l-Kur'ân* adlarını vermeleridir. Bu da Garîbu'l-Kur'ân teriminin sınırlarını ortaya koymakta ve onu sözü geçen diğer Kur'ân ilimlerinden ayırmaktadır. Hâl böyle iken, güncel bazı çalışmalarda -bu gerçek kısmen farkedilmesine rağmen- *İ'râbu'l-Kur'ân*, *Meâni'l-Kur'ân*, *Mecâzü'l-Kur'ân* ve *Te'vîlü müşkili'l-Kur'ân* vb. adlarda kaleme alınmış çalışmaların Garîbu'l-Kur'ân literatüründe mütalaa edilmesi⁴⁹ ve bu başlık altına dahil kılınması bilimsel açıdan isabetli görünmemektedir.

Hicrî ilk üç asırda Garîbu'l-Kur'ân, İ'râbu'l-Kur'ân, Mecâzü'l-Kur'ân ve Meâni'l-Kur'ân adıyla yazılan eserlerin (âlimler tarafından) tasnifinde kavram kargaşasının yaşandığı tespitine katılmakla birlikte, bunların (müellifleri tarafından) isimlendirilmesinde de bir kargaşanın olduğu tespitine⁵⁰ maalesef katılamıyoruz. Zira yaptığımız örnek analizler ışığında birkaçı istisna edilecek olursa (istisna kural oluşturmaz) söz konusu eserlerin içeriklerinin isimleriyle büyük ölçüde uyuştüğünü gözlemliyoruz.

4. GARİBU'L-KUR'ÂN-MÜFREDÂTU'L-KUR'ÂN İLİŞKİSİ

"Kur'ân-ı Kerîm'in hangi lafızlarının garîb olduğu hususundaki anlayışın zamana ve kişilere göre değiştiği görülmektedir. İslâm'ın ilk yıllarında az sayıda kelime garîb sayılırken, zamanla Râgıb el-İsfahânî'nin *el-Müfredât*'ı gibi hacimli Kur'ân lugatları yazılmıştır. Bu konuda asıl .. Kur'ân'ın nazil olduğu dönemdeki Arap dilinde ne gibi manalar ifade ettiğinin bilinmesidir."⁵¹ İsmail Cerrahoğlu'nun bu tespiti, nüzûl döneminden uzaklaştıkça daha çok kelimenin garîb sayıldığı, daha doğrusu daha çok kelimeye garîb kalındığı vakiasını ortaya koymaktadır. Bu gerçek, Garîbu'l-Kur'ân kavramının zaman geçtikçe müfredâtü'l-Kur'ân kavramına evrilmesi ve bu istilâh ile anılması sonucunu doğurmuştur. Şöyle ki; hangi kelime(ler)in garîb kabul edileceği yargısı, zaman ve kişilere göre değişmiştir. Zira İslam coğrafyasının gelişmesiyle Arap olmayan toplumların da Kur'ân'a muhatap olmaları ve bu doğrultuda ilk zamanlarda az sayıda kelimeler garîb sayılırken, sonraları yazılan Garîbu'l-Kur'ân çalışmalarında daha fazla kelimenin garîb kabul edilmesi⁵² bunun önemli bir yansımasıdır.

⁴⁹ Mendeş v.dğr. "Garîbu'l-Kur'ân Literatüründe İbn Hişâm'ın Yeri", 49.

⁵⁰ Bk. Karagöz, *Dilbilimsel Tefsir ve Kur'ân'ı Anlamaya Katkısı*, s. 149.

⁵¹ Cerrahoğlu, "Garîbu'l-Kur'ân", 13: 380.

⁵² Bk. Osman Kara, "Ferâhî'nin Müfredâtü'l-Kur'ân'ı ve Garîbu'l-Kur'ân İlmindeki Yeri", *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2012): 200.





Diğer taraftan bu alanda otorite kabul edilen Râgıb el-İsfehânî'nin (ö. Hicri V. asır) eserini isimlendirirken “*Müfredât*” terimini kullanması ve daha önceleri garîb kabul edilsin edilmesin bir çok kelimeyi eserine dahil etmesi bahsettiğimiz evrilmenin bir başka yansımasıdır.

Bu doğrultuda sadece Râgıb el-İsfehânî değil, Ahmed b. Ali el-Beyhakî'nin (ö. 544) *el-Muhît fi lügati'l-Kur'ân* ve Ebu'l-Fadl Abdürrahim b. Hüseyin'in (ö. 806) *Elfiye fi tefsiri elfâzi'l-Kur'ân* adlı Garîbu'l-Kur'ân'a dair eserlerinde⁵³ kullandıkları “lügat” ve “elfâz” kavramları; garîb kavramının evrilmesinin diğer bir göstergesidir.

SONUÇ

Arap kabilelerinin lehçelerini bilen Hz. Peygamber, bazı ayetleri ve sahâbenin anlayamadığı kısımları tefsir etmiştir. Onun bu tefsiri, kelime bilgisinden ziyade ayetlerdeki hükümleri açıklama ve güzel ahlâk esasları üzerinde durma şeklinde gerçekleşmiştir. Dolayısıyla bazı çalışmalarda dile getirilen “ilk Garîbu'l-Kur'ân tefsiri Hz. Peygamber tarafından yapılmıştır” yargısı, gerçeği yansıtmamaktadır. Netice itibariyle Garîbu'l-Kur'ân tefsiri Hz. Peygamber ile başlamamaktadır.

Kur'ân'ın garîb kelimelerinin sorgulanıp gündeme getirildiği zaman diliminin başlangıcı sahâbeye kadar götürülebilir. Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'in bu hususta nakledilen ifadeleri ve Garîbu'l-Kur'ân'a dair Abdullah b. Abbas'a nispet edilen müstakil ve doyurucu miktardaki rivayetler bu sonucu ortaya koyan en güçlü verilerdir. Sonuç olarak denilebilir ki, Garîbu'l-Kur'ân sahâbe ile başlamaktadır.

Abdullah b. Abbas Garîbu'l-Kur'ân ilmini ortaya koyduğu gibi bu ilmin yöntemini dahi örnek uygulamalarıyla göstermiştir. O yöntem, kelimenin hangi Arap lehçesine ait bulunduğunu tespit etmek ve anlamına dair eski Arap şiirinden istihadda bulunmaktır. Buradan hareketle hem bilimselliği hem de yöntemiyle Garîbu'l-Kur'ân sahâbe ile başlamıştır neticesine ulaşmak zor olmayacaktır.

Sahâbe ile başlayan Garîbu'l-Kur'ân faaliyetleri, onların talebeleri olan tâbiûn ile devam etmiştir. Tabiûn -başta İbn Abbas olmak üzere- hocalarından devraldıkları bu mirası devam ettirmişler, hatta içlerinden bazıları bizatihi şiirle ilgilenmiştir. Onların şiirle olan bu münasebetleri, Kur'ân'ın garîb kelimelerinin manalarını tespitinde “şiiri kullanıp-kullanmadıkları” hususunda bir kanı oluştursa gerektir. Zira hocalarının teşvik ettiği ve uyguladığı bir yöntemi talebelerinin mutlak manada uygulamaması düşünülemez.

Tedvîn döneminde yazılan Meâni'l-Kur'ân, İ'râbu'l-Kur'ân, Mecâzü'l-Kur'ân ve Müşkilü'l-Kur'ân adları altında kaleme alınan dilbilimsel tefsirler, güncel bazı çalışmalarda Garîbu'l-Kur'ân kategorisinde değerlendirilmiştir. Bu değerlendirmeler bilimsel olarak gerçeği yansıtmamaktadır. Zira Garîbu'l-Kur'ân, müstakil ve daha özgün bir kavram olmasına rağmen, diğer kavramlar Garîbu'l-Kur'ân'ı kısmen kapsamakla beraber daha geniş çerçeveye sahiptirler.

Diğer taraftan -istisna da olsa- ilk dönemlerde Garîbu'l-Kur'ân adıyla yazılan kimi eser(ler) ile Garîbu'l-Kur'ân çalışması dışında farklı maksat(lar) hedeflenmiş; garîb kelimesi “Kur'ân hakkında tuhaf/bilinmeyen/yabancı ve ondan uzak anlam ve yorumlar manasında kullanılmış ve söz konusu eser(ler) bu amacı karşılayacak içerikle kaleme alınmıştır.

⁵³ Hakkında bk. Ali Turgut, *Tefsir Usulü ve Kaynakları*, (İstanbul: 1991), 162-163.





Garîbu'l-Kur'ân kavramı sonraki dönemlerde evrilmeye maruz kalmış ve müfredâtü'l-Kur'ân adını almıştır. Söz konusu kavram Türkçede Kur'ân sözlüğü terimiyle karşılanmaktadır. Bu evrilmenin temelinde yatan sebep, Kur'ân lafız ve ayetleri açısından “garîb” kavramına yüklenen mananın evrilmesidir. Bu noktada karşımıza çıkan önemli şahsiyet Râgıb el-İsfehânî'dir. O eserine *el-Müfredât* adını vermekle söz konusu evrilmedeki farkındalığını ortaya koyduğu gibi, İbn Abbas'ın uyguladığı yöntemin dışına çıkarak kendisi bir yöntem de belirlemiştir. O yöntem, sadece eski Arap şiiriyle istişhadla yetinmeyip, ilgili kelimenin geçtiği başka ayetleri de göz önünde bulundurması ve Kur'ân'ın iç bağlamı dediğimiz siyâktan faydalanmasıdır.





KAYNAKÇA

- Mekrem, Abdulâl Salim. *Garîbu'l-Kur'âni'l-Kerim fî asri'r-Rasûl ve's-sahâbe ve't-tâbiîn*. Beyrut: 1996.
- Acar, Ömer. *Arap Dilinde Ta'rîb Olgusu Açısından Gâribu'l-Kur'ân*. Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi, 2007.
- Beyhakî, Ahmed b. Hüseyin Ebu Bekr. *Şu'abü'l-iman*. Thk. Abdüali Abdülhamid. Riyad: Mektebetü'r-rüşd 2003.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail. *Sahîhu'l-Buhârî*. Thk. Muhammed Züheyr b. Nâsır. Dârü'n-necât: 2001.
- Cerrahoğlu, İsmail. "Garîbu'l-Kur'ân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 13: 379-380. İstanbul: TDV Yayınları.
- Cerrahoğlu, İsmail. "Tefsirde Atâ b. Ebî Rabâh ve İbn Abbas'tan Rivayet Ettiği Garîbu'l-Kur'ân'ı". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12 (1978): 17-104.
- Din Dili*. Kur'ân Araştırmaları Merkezi Çalıştayı 1. İstanbul: Kur'an Araştırmaları Merkezi Yayınları 2015.
- el-Müsennâ, Ebû Ubeyde Mamer b.. *Mecâzü'l-Kur'ân*. Thk. M. Fuad Sezgin. 2. Baskı. Beyrut: 1981.
- Ferrâ, Ebu Zekeriyya Yahya b. Ziyad. *Meâni'l-Kur'ân*. Thk. Ahmet Yusuf Necati, Muhammed Ali en-Neccâr. Beyrut: Dârü's-sürur ty.
- Gezer, Süleyman. *Sözlü Kültürden Yazılı Kültüre Kur'ân*. Ankara: Ankara Okulu 2008.
- Gümüş, Sadreddin, "Garîbu'l-Kur'ân Tefsirinin Doğuşu" *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5-6 (1987-1988): 9-26.
- Öğmüş, Harun. *Kur'ân Yorumunda Şiirin Yeri*. İstanbul: İSAM Yayınları 2010.
- İbn Abbas, Abdullah b. Abbas b. Abdilmuttalib Kureşî. *Garîbu'l-Kur'ân*. t.lk. Muhammed İbrâhim Selim. Kahire: Mektebetü'l-Kur'ân t.y.
- İbn Abbas, Abdullah b. Abbas b. Abdilmuttalib Kureşî. *Garîbu'l-Kur'ân fî şî'ri'l-Arab: Suâlâtü Nâfi' b. el-Ezrak ilâ Abdillâh b. Abbas*. Thk. Muhammed Abdürrahim-Ahmed Nasrullah. Beyrut: Müessesetü'l-kütübi's-sekâfiyye 1993.
- İbn Ebî Şeybe, Abdullah b. Muhammed b. İbrahim. *el-Kitabü'l-musannef fi'l-ehâdis ve'l-âsâr*. Thk. Kemal Yusuf el-Hût. Riyad: Mektebetü'r-rüşd 1988.
- İbn Fâris, Ahmed b. Zekeriya. *Mu'cemü mekâyisi'l-lüga*. Thk. Abdüsselam Muhammed Harun. Dârü'l-fikr 1979.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim. *Te'vilü müşkilî'l-Kur'ân*. Nşr. es-Seyyid Ahmed Sakr. 2. Baskı. Kahire: 1973.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim. *Tefsiru garîbi'l-Kur'ân*. Thk. es-Seyyid Abbas Ahmed Sakr. Beyrut: 1978.
- İbn Manzûr, Cemaleddin Muhammed b. Mükrim. *Lisânü'l-Arab*. 3. Baskı. Beyrut: Daru sâdir 1993.
- Kara, Osman. "Ferâhî'nin Müfredâtü'l-Kur'ân'ı ve Garîbu'l-Kur'ân ilmindeki Yeri", *Gümüştane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1/1 (2012): 189-216.





- Karagöz, Mustafa, *Dilbilimsel Tefsir ve Kur'ân'ı Anlamaya Katkısı*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları 2010.
- Kayapınar, Durmuş Ali, "Me'âni'l-Kur'ân ile İ'râbü'l-Kur'ân'ların Karşılaştırılması". *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 4 (1991): 95-112.
- Keskiöglü, Osman. *Nüzûlünden Günümüze Kur'ân-ı Kerim Bilgileri*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları 1989.
- Kurt, Mustafa. *Garîbu'l-Kur'ân ve Garîbu'l-Kur'ân'a Dair Müstakil Eserler*. Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, 1984.
- Mendeş, Nurdan-Karakaş, Vehbi. "Garîbu'l-Kur'ân Literatüründe İbn Hişâm'ın Yeri ve Ragıb el-İsfehânî'nin el-Müfredâtıyla Mukayesesi". *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (2014)
- Abdülbaki, Muhammed Fuad. *Mu'cemu garîbi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-marife 1950.
- Süleyman, Müsaid b.. *et-Tefsiru'l-lügavî li'l-Kur'âni'l-Kerim*. Demmâm: Daru İbni'l-Cevzî 2001.
- Müslim, Ebu Huseyn İbn el-Haccâc en-Nîsâbü'rî. *Sahih-i Müslim*. Nşr. M. Fuad Abdülbaki. Kahire 1955.
- Süyûtî, Ebu'l-Fadl Celaledin Abdurrahman b. Ebî Bekr. *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*. tlk. Mustafa Dîb el-Bug. Dimaşk: Dâru İbn Kesîr 1987.
- Şâfiî, Muhammed b. İdris. *er-Risâle*. Thk. Muhammed Seyyid Kîlânî. İstanbul: 1985.
- Tahâvî, Ebu Cafer Ahmed b. Muhammed. *Şerhu Müşkili'l-âsâr*. Thk. Şuayb el-Erneût. Beyrut: Müessesetü'-risale 1994.
- Tılib, Abdülhamid es-Seyyid. *Garîbü'l-Kur'ân, Ricâluhû ve menâhicuhû min İbn Abbas ila Ebî Hayyân*. Kuveyt: Vizâretü'l-evkaf ve ş-şuûni'l-İslamiyye 1986.
- Turgut, Ali. *Tefsir Usulü ve Kaynakları*, İstanbul: 1991.
- Ülgen, Emrullah. *Kur'ân'ın Yorumlanmasında İ'râbın Rolü (İ'râbu'l-Kur'ân)*. Ankara: Gece Kitaplığı 2015.
- Yezîdî, Ebû Abdurrahman Abdullah b. Yahyâ b. Mübarek el-Adevi. *Garîbu'l-Kur'ân ve tefsiruhu*. Thk. Muhammed Selim Hac. Beyrut: 1985.
- Zeccâc, Ebû İshak İbrâhim b. es-Seri b. Sehl. *Meâni'l-Kur'an ve i'râbuhu*. Thk. Abdülcelil Abduh Şelebi. Beyrut: 1988.
- Zemahşerî. *el-Keşşâf an hakâiki gavâmidit-Tenzil ve uyûni'l-ekâvîl fî vücûhi't-te'vîl*. tsh. Muhammed Abdüsselam Şahin. 3. Baskı. Beyrut: 2003.
- Zerkeşî, Ebû Abdullah Bedreddîn Muhammed b. Bahadır b. Abdullah. *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*. Thk. Yusuf Abdurrahman Mar'aşlî v.dğr. 2. Baskı. Beyrut: Dâru'l-ma'rife 1994.
- Zeydân, Corci. *Târîhu âdâbi'l-lugati'l-arabiyye*, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2005.





KUR'AN'DA İNSANIN DEĞERİ*

THE VALUE OF HUMAN IN THE QURAN

SÜLEYMAN KAYA

DOÇ. DR.
ABANT İZZET BAYSAL ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ
suleymankaya@ibu.edu.tr



Öz:

Kur'an bütünlüğü içerisinde değerlendirildiğinde varlık âleminin insan üzerinden kurgulandığı görülür. Çünkü insan, varlık âleminin merkezine oturtulmuştur. Konumu, halife olarak belirlenir ve bütünü açıklamalar o hedef alınarak yapılır. İnsan, bu örgü içerisinde çekip alınsa her şey hatta Kur'an bile anlamsızlaşır. Çünkü ona tüm varlıklardan farklı olarak akıl ve irade verilmiş, âdeta âlemin tümü onun hizmetine sunulmuştur. Bununla onun sorumluluğuna/imtihanına zemin hazırlanmıştır. Bu aşamadan sonra âhirete açılan yeni bir yaşam alanıyla hayat devam eder, yokluğa mahkûm edilmez. Varlık âlemindeki mücadele onun üzerinden yürür. Cinler onun için yaratılmış, şeytan ona musallat olmuştur. Meleklerin ulviliği ile şeytanın süfliliğidir ona değer katan. Kirâmen kâtibin onun yaptıklarını kaydeder. Azrâil onun canını alır. Kendi içinden çıkan peygamberler onun rehberliği için vardır. Yaptıklarıyla yüzleşecek ve karşılığını görecektir. Kıyamet onun için kopacak, mahşer onun için kurulacak, insan orada yaptıklarının hesabını verecektir. Cennet ve cehennem tasvirleri onun için yapılır. Biz makalemizde, her konusu ve pasajı insana yönelik bir mesaj olan Kur'an'ın insana atfettiği bu değer üzerinde durmak istiyoruz. Önce Kur'an'ın varlık tasavvuruna, sonra bu kapsamda insana atfedilen halife nitelemesine kısaca değinecek, ardından sorumlu olma veya imtihan edilme bağlamında ona yüklenen değere temas etmeye çalışacağız.

Abstract:

As the Quran is evaluated in its unity, it is realized that existence world has been built on human being. Because human has been mounted on the center of the existence world. His position is determined as the khalifa, and all the explanations are done by aiming this term. If human is pulled out of this pattern, everything, even the Quran, becomes meaningless. Because reason and willpower are bestowed on him apart from all the other existence, and almost all of the world has been offered to his service. By that way has been laid the groundwork for his responsibility/trial. After this stage, life goes on through a new life space where is opened into the hereafter, and not sentenced to the nonexistence. The struggle in the world of being takes place over him. The jinns have been created for him, and the devil has imposed himself on him. Highness of the angels and sadness of the devil increase of his value. The Qirâmen Qatibeen records what he did. The Azrail takes his life. There are the messengers who have come from his lineage for the guidance for him. He is going to face what he did, and be responded for what he did. The doomsday will break for him, and the last day will be established for him, and the man will give the account of what he did there. Descriptions of the paradise and the hell are made for him. We in the article would like to focus on this value of the Quran which is a message referring to human being with every subject and passage. Firstly, we will briefly refer to the Quran's conception of existence, then in this context to the khalifa description referring to human being. Finally, we would like to deal with the value which has been charged on him in the context of being responsible or tried.

Anahtar kelimeler: Kur'an, varlık, halife, insan, imtihan.

Keywords: Quran, existence, khalifa, human being, trial.

MAKALE TÜRÜ ARTICLE TYPE	GELİŞ TARİHİ RECEIVED	KABUL TARİHİ ACCEPTED	YAYIN TARİHİ PUBLISHED	ORCID NUMARASI ORCID NUMBER
Yayınlanmamış-Genişletilmiş Sempozyum Bildirisi/Unpublished-Revised Symposium-Conference Paper	15.12.2018	16.12.2018	31.12.2018	0000-0003-3412-3570
İNTİHAL/PLAGIARISM		DOI NUMARASI/DOI NUMBER		
Bu makale intihal tarama programıyla taranmıştır. This article has been scanned via a plagiarism software.		-		
ATIF/CITE AS				
Kaya, Süleyman. "Kur'an'da İnsanın Değeri/The Value of Human in The Quran". <i>ilahiyat</i> sy. 1 (Aralık/December 2018): 51-64				

* Bu makale, 28-30-Ekim 2018 tarihlerinde Ağrı'da yapılan II. Ahmed-i Hâni Sempozyumunda sunulan "Kur'an'ın İnsana Atfettiği Değer" temalı bildirinin gözden geçirilmiş ve genişletilmiş şeklidir.



GİRİŞ

Tarih, insanla ilgili olarak kalbimize inşirah verecek sahnelerden bahsettiği kadar yüreğimizi dağlayan dramatik olayları da haber vermektedir. Öyle anlaşılıyor ki insan, hayat bulduğu âlemin imarına katkı sağladığı gibi imhasına da sebep olabilmektedir. Âdeta süreç, onu merkeze alan bir eylemsellikle devam etmektedir. Onun bu duruşu, varlık içerisindeki yeri yine kendisini konu edinen çeşitli dinî, felsefî, ideolojik akımlar tarafından ele alınmakta ve her biri kendi zaviyesinden insana değer yüklemesi yapmaktadır. Bu algı, yaşamı olumlu ya da olumsuz olarak etkilemektedir. Çünkü insanın kabul ettiği varlık ve insan tasavvuru ile davranışları arasında zorunlu bir bağlantı vardır. Bu bağlamda Kur'an'ın insana atfettiği değeri ortaya koymak ve ayrıcalığını göstermek önemlidir.

Kur'an iki kelime ile özetlenecek olsa bunlardan biri *Allah*, diğeri de *insan* olurdu. Allah ulûhiyetin, insan ise varlığın zirve kavramlarıdır. Çünkü Kur'an'ın ana teması, bu iki kelime üzerinde odaklanmaktadır. Bu anlatım örgüsü içinde –bir an için varsayalım ki- Allah kavramı gündemden çıkarıldı ve yok sayıldı; o takdirde varlık ve insan kavramları askıda kalır ve anlamsızlaşır. Öte yandan insan kavramı yok farz edildiği zaman da varlık kavramı anlamını yitirir/kaybeder. Tabii ki Kur'an, inanç temelli bir yaklaşımı öngörerek Allah kavramına her şeyin ötesinde bir anlam yükler. Bu sebeple Cenâb-ı Hakk dışında her şey ancak onunla ilişkilendirildiğinde bir anlam ifade eder. Zaten insan da bu ilişki kapsamında değer kazanır. Çünkü Kur'an, bu tasavvurunda insanı merkeze almaktadır. Bu öylesine merkezi öneme sahip bir yerdir ki varlık âlemi sanki onun bu serüveni için yaratılmıştır. Kur'an'ın hemen her konusu dönüp dolaşır onda düğümlenmektedir. Belli ki yaratılış bizatihî onun varlık içerisindeki yerini anlatmak için tasvir edilmiştir. Şeytanla olan diyalog, onun varlık âlemindeki konumunu belirlemek için anlatılmıştır. Cin taifesinden bahis de öyle. Varlık âleminin bir nizam ve insicama sahip oluşu bu sebeple dillendirilmiştir. Cennet ve cehennem (âhiret) onun yaşam serüveninin sonucunu göstermek üzere tasvir edilmiştir. Bu anlatım örgüsü öylesine birbiriyle ilişkilidir ki içerisinde insanı çekip aldığımızda hemen her şey askıda kalmaktadır.

Kur'an'ın ortaya koyduğu bu varlık tasavvuru içerisinde insana atfettiği değeri anlayabilmemiz için önce *Allah tasavvuru* üzerinde kısaca durmak, akabinde Kur'an'ın *varlık tasavvuruna* ana hatlarıyla değinmek gerekecektir. Ancak bundan sonra Kur'an'ın insana atfettiği değeri ele alıp ona yüklenen *sorumluluk* çerçevesi üzerinden bu değer nasıl betimlendiğini tespit etme imkânı olabilir.

1. KUR'AN'IN ALLAH TASAVVURU

Kur'an ilk önce, her şeyin kendisinde düğümlendiği, zamandan ve mekândan münezze, eşibenzeri olmayan, tek varlık Allah inancını temellendirir. Allah kendisini, araz ve cevher olarak





nitelenebilecek her şeyden nefyederek çeşitli isim ve sıfatlarla anlatır.¹ *Kelime-i Tevhid* olarak sembolleştirilebilecek bu ilke Kur'an'ın birçok ayetinde vurgulanmıştır.² Bu sebeplerdir ki Kur'an'ın düşünce sisteminin merkezinde Allah'ın birliği ve teklifi meselesi vardır denilebilir.³ Meselâ, “Göklerin ve yerin hükümranlığı O'na aittir. Hayat veren de öldüren de O'dur. O'nun gücü her şeye yeter. O evveldir, âhirdir, zâhirdir, bâtıdır. O her şeyin bilgisine sahiptir.”⁴ şeklindeki açıklama, Kur'an'ın Allah'ı tanıtırken yaptığı tasvirlerden sadece biridir.

Kur'an'a göre bütün işler eninde sonunda Allah'a döndürülecek⁵ ve O'nda son bulacaktır.⁶ Ama O'nun varlığı devam edecektir.⁷ Bu ve benzeri ayetlerdeki betimlemelerden bile Kur'an'ın düşünce sisteminin merkezinde Allah inancının yer aldığı rahatlıkla anlaşılabilir. Allah lafzının kendisi dışında herhangi bir varlığa isim olarak verilmemiş olması Kur'an'da bu noktaya atfedilen önemi açıkça göstermektedir.⁸ Nitekim Allah tasavvuru, Kur'an'ın anlatım sisteminin tamamına hâkimdir.⁹

Allah-varlık ilişkisi bağlamında değerlendirildiğinde Kur'an'ın tasvir ettiği Allah, yaratan; diğerleri ise yaratılıştır. O, her türlü tasarruf sahibidir.¹⁰ Kâdir-i mutlaktır.¹¹ Allah demeye layık yegane varlık, yine Allah'ın bizatihi kendisidir. Allah dışındaki her şey tasavvufî terminoloji ile ifade edilecek olunursa “*mâsivâ*”dır.¹² Onun bu azameti; “Allah, öyle bir Allah'tır ki O'ndan başka gerçek ilah/tanrı yoktur. O her daim diridir. O'nun varlığı hiçbir şeye bağlı değildir. O, her şeyi görüp gözetendir. O'nu ne gaflet basar ne de uyku. Göklerde ve yerde ne varsa hepsi O'nundur... O yüceler yücesi, büyükler büyüğüdür.” ayeti ile; “Ey peygamber de ki: O Allah birdir, tektir. Allah her vasfıyla mükemmel, her türlü ihtiyaçtan münezzehtir. O ne doğmuş, ne de doğurmuştur. O'nun hiçbir dengi, eşi, benzeri yoktur.” ayetlerinde en güzel şekilde dile getirilmiştir.

Kur'an, aynı zamanda her türlü şirk ihtimalini eleştirmiştir. Bu uyarıyı özellikle Allah'a inandığını ifade eden bir topluma karşı yapmış olması mânîdardır.¹³ Kur'an'ın farklı yerlerinde bazen isim olarak zikredilen, bazen de sıfat olarak tasvir edilen Allah vurgusu öylesine güçlüdür ki bunu izah sadedinde yapılan kimi açıklamalarda mesele zaman zaman teşbihe, teccîme, zaman zaman da izahı hiç de kolay olmayan vahdet-i vücûd anlayışına kadar

¹ Ebû Mansûr Muhammed b. Mahmûd el-Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, nşr. Fethullah Halîf, İstanbul: Mektebetü'l-İslâmiyye, 1979, s. 23.

² Ayet meallerinde zaman zaman Hayreddin Karaman, Mustafa Çağrıçı, İbrahim Kâfi Dönmez, Sadrettin Gümüş tarafından hazırlanıp TDV tarafından yayınlanan, *Kur'an-ı Kerîm ve Açıklamalı Meali*, Ankara, 2006 ve Mustafa Öztürk'ün *Kur'an'ı Kerîm Meali*, Düşünce yayınları, İstanbul, 2013'den faydalanılmıştır. Bkz. el-Bakara 2/163; es-Sâffât 37/35; Muhammed 47/19; Teğâbun 64/13; Müzzemmil 73/9 vb.

³ M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul: Eser neşriyat, ts. VII, 4731; H. A. R. Gibb, *Muhammedanizm An Historical Survey*, London: Oxford University Press, 1969, s. 37.

⁴ Hadîd 57/2, 3.

⁵ Bakara 2/28.

⁶ Necm 53/42; Rahmân 55/26.

⁷ Rahmân 55/ 27.

⁸ Bekir, Topaloğlu, “Allah”, *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, II, 471.

⁹ Toshihiko Izutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, çev. Süleyman Ateş, İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, ts. s. 93; Gibb, *Mohammedanizm*, s. 37.

¹⁰ Mülk 67/1.

¹¹ Al-i İmrân 3/26; Şûrâ 42/49, 50.

¹² *Dini Kavramlar Sözlüğü*, “Mâsivâ”, Komisyon, Ankara: DİB yayınları, 2010, s. 410.

¹³ A'râf 7/33; Yusuf 12/106; İsrâ 17/42, 43; Mü'minûn 23/117; Rûm 30/35.





götürülebilmektedir.¹⁴ Ancak Kur'an'da Allah-varlık ilişkisinden bu denli iç içe bir anlatımla söz edilmesine rağmen Allah, evrenden başkadır. O, doğanın herhangi bir parçası değildir. Evrenin bir boyutu da değildir. Çünkü O, yaratan; varlık âlemi ise yaratılandır.

Kur'an'a göre Allah, yarattığı varlık âlemi üzerinde tam bir tasarruf hakkına sahiptir. Orada vuku bulan her şeyi en ince ayrıntısına kadar bilir. Allah'a atfedilen bu irâde, kudret ve ezeli bilgi öylesine güçlü bir vurgu ile anlatılır ki sanki insana bile hürriyet alanı bırakmadığı izlenimi oluşabilir. Nitekim Cebriyye, meseleyi bu yönden okumayı yeğler.¹⁵ İtikâdî mezheplerin bir kısmı ise Kur'an'da emir ve yasakların varlığı başta olmak üzere fiilleriyle bizzat işin içerisinde olduğu çeşitli delilleri öne sürerek insana tanınan hürriyet alanının yine Allah'ın iradesiyle tahakkuk ettirildiğini ispata çalışır.¹⁶ Kısaca, yaratmayı dileyen, yarattığına istediği şekli veren O'dur. Yarattıkları üzerinde her türlü tasarruf hakkı da O'nundur. O'nun varlığı ezeli ve ebedî, yarattıkların ki ise geçicidir.

Kur'an'ın Allah'ı merkeze alan bu yaklaşımına kısaca değindikten sonra onun *varlık tasavvuruna* ve bu kapsamda dile getirilen *insanın değeri* konusuna geçilebilir.

2. KUR'AN'IN VARLIK TASAVVURU

Kur'an'ın varlık tasavvuruna göre her şey Allah tarafından sonradan yaratılmıştır. "Hiç şüphe yok ki Rabbiniz Allah gökleri ve yeri altı günde/evrede yaratmış, yarattığı her şeyi hükmüne boyun eğdirip kâinatta mutlak hükümler kurmuştur. O Allah ki geceyi âdeti bir örtü gibi gündüzün üstüne serer. Gündüz dur durak bilmeksizin geceyi takip eder. Güneş, ay ve yıldızlar da hep O'nun hükmü uyarınca hareket eder. Dikkat edin! Yaratmak da yarattıklarını yönetmek de O'na aittir. Âlemlerin rabbi Allah ne yücedir."¹⁷ ayeti bunu en güzel şekilde anlatan pasajlardan sadece birisidir. Melekler dünyasından, cinler âlemine, arzdan semâya, güneşten aya, geceden gündüze, dağlardan taşlara, ağaçlardan bitkilere kadar her ne varsa O'nun tarafından yaratılmıştır. Kur'an bazen bunu katagorize ederek gayb ve şehâdet âlemi olarak nitelendirmektedir.¹⁸ Şan, şöhrat gibi hissî; makam mevki, yeme içme gibi maddî yönleriyle faydalanılan varlık âleminin tümünü ifade etmek için el-hayatü'd-dünyâ/dünya hayatı ifadesini kullanırken,¹⁹ sadece yeryüzünü ifade etmek istediğinde arz kelimesini kullanmaktadır. Dolayısıyla arz kelimesinin coğrâfî, dünya kelimesinin ise dînî ve ahlâkî bir yönünün olduğu söylenebilir.²⁰ Zira bu nitelemelerde insan tasavvuru dışına taşan bir varlık âleminde söz edildiğine de vurgu vardır. Bu sebeple varlık âlemi sadece maddî açıdan değil, Kur'an'ın ona yüklediği dînî ve ahlâkî anlamda gaybî âleme tekabül eden alanı da kapsayacak şekilde değerlendirilmelidir.

¹⁴ Bkz. Metin Yurdağür, *Allah'ın Sıfatları*, İstanbul: Marifet Yayınları, 1984, s. 46-49; Ekrem Demirli, *İslâm Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, İstanbul: Kabbalacı Yayıncılık, 2012, s. 203-222; Mustafa Sabri, "Vahdet-i Vücut", çev. Hüseyin Atay, *İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi*, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi yayınları, II, (1975), s. 155-157.

¹⁵ Nureddin es-Sâbûnî, *el-Bidâye fî Usûli'd-Dîn*, neşr. Bekir Topaloğlu, Ankara: DİB Yayınları, ts. s. 62; Şerafettin Gölcük, *Kelam Açısından İnsan ve Fiilleri*, İstanbul: Kayihan Yayınları, ts., s. 167; Saim Yeprem, *İrade Hürriyeti ve İmâm Mâturîdî*, İstanbul: İFAV, 1984, s. 198.

¹⁶ Bkz. Süleyman Kaya, *Kur'an'da İmtihan*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2003, s. 149-167; İlhami Güler, *Allah'ın Ahlakiliği Sorunu*, Ankara: Ankara Okulu yayınları, 2017, s. 112-119; Galip Türcan, "Kelamda İnsan Fiillerinin Yaratılması Problemi: Yaratma Kavramı Bağlamında Bir Değerlendirme", *İsparta: Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 15/2, s. 139-158.

¹⁷ A'râf 7/54.

¹⁸ Sadece bir kısım ayetler için bkz. Hûd 11/123; Kehf 18/26; Hucurât 49/18 vb.

¹⁹ Muhammed Abdüh, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm*, Kahire: Dâru'l-Menâr, 1947, IV, 272; İzutsu, *Allah ve İnsan*, s. 105.

²⁰ Yazır, *Hak Dini*, c. V, 335; Süleyman Uludağ, "Dünya", *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, X, 22.





Kur'an, düşünce sınırlarını aşsa da insandan, temeli Allah'a dayandırılan yaratan ve yaratılan ilişkisine bu şekilde inanmasını ve gereğini yapmasını istemektedir. Çünkü Kur'an'da varlık âlemi hakkında verilen bilgilerin, Allah Teâlâ'nın kendisi dışında ama O'nunla da ilişkili olarak yaratılıştan cennet ve cehenneme kadar insanı merkeze alan bir yaklaşımla dile getirilmesinin asıl amacı budur. Bu sebeptendir ki Kur'an, varlık âleminin yaratılışını keyfilikle değil, belli bir amaca yönelik olmayla izah eder.²¹ Nitekim bu durum, "(Şunu unutmayın ki) Biz yeri, göğü ve bu ikisi arasındakileri oyun ve eğlence olsun diye yaratmadık."²² şeklinde açıklanmaktadır.

Yine Kur'an'ın anlam dünyasında varlık âlemindeki hemen her şey sahip olduğu nizam ve insicam açısından bir yandan Allah'ın varlığına delil olarak sunulurken, diğer yandan bunların her birisinin insanın sorumluluğuna zemin hazırladığına işaret edilmektedir. Hatta Kur'an bütünlüğü çerçevesinde düşünüldüğünde, Allah'ın varlığına ve teklifine delil olarak gösterilen tasvirlerin aynı zamanda insanın sorumluluğuna işaret ettiği anlaşılır. Bunun içindir ki Allah tasavvuru da dâhil Kur'an'ın bütün konularının insanı merkeze alan bir anlatıma sahip olduğu söylenebilir.

Kısaca ifade edilecek olursa Kur'an'a göre insan, Allah'ın dışındaki her şeyin O'nun eseri olduğunun farkına varmalıdır. Çünkü O, her şeyin yaratıcısıdır.²³ Hatta denilebilir ki O'nun hâkimiyeti âdeta bu yarattıkları üzerinden tesis edilmiştir.²⁴ Ayrıca O'nun dışındaki her bir varlık, yaratılmış olma vasfıyla varlık hiyerarşisinde O'nun aşağısındadır. Allah dışında araz, cevher, ins, cin, melek, şeytan vb. her şey yaratılmış olmayla mualleldir. Kur'an'ın anlatımına göre yine bunların tümü sonuçta O'na dönecektir. Çünkü O, bâkîdir.²⁵

Yukarıda özetle temas etmeye çalışıldığı gibi Kur'an'ın varlık tasavvuru, Allah inancıyla ilişkili biçimde dünya ve âhiret alanını kapsayacak şekilde belli bir gayeye matuf olarak sunulmaktadır. Zira Kur'an'ın betimlediği varlık anlayışı, insanın evrendeki yeri, eylemlerinin anlamı ve onun akıbeti gibi meseleler tümüyle bu gaye üzerinden temellendirilir.²⁶

2.1. KUR'AN'IN İNSANA ATFETTİĞİ DEĞER

Kur'an'da, insan/âdemoğlu karşılığı olarak, hem müzekker hem müennes için kullanılan ve cemisi bulunmayan *beşer* kelimesi yanında *ins*, *enâsî*, *ünâs*, *nâs*, *benî âdem* gibi kavramlar da kullanılmaktadır.²⁷ Bu açıdan Kur'an incelendiğinde, insanın hikâyesinin Hz. Âdem'in cennetteki yaşamı ile başlatıldığı,²⁸ Bezm-i Elest²⁹ ile sembolik bir anlatıma büründüğü, dünya hayatı ile temellendirildiği ve âhirete açılan kapı ile devam ettirildiği görülecektir.

Aslında insan da diğer varlıklar gibi sonradan yaratılmıştır. Ancak cismi, nefsi, bunları yöneten mücerret ruhu, akli ve iradesi bakımından diğer varlıklardan farklı bir mahiyete sahiptir.³⁰ Bu sebeple Kur'an, insanın hem maddî anlamda yaratılış güzelliğinden hem de ona

²¹ Duhân 44/38, 39.

²² Enbiyâ 21/16; Sâd 38/27.

²³ Bkz. En'am 6/102; Ra'd 13/16; Mü'min 40/62; Zümer 39/62.

²⁴ W. Montgomery Watt, *İslam'ın İlk Dönemlerinde Hür İrade ve Kader*, çev. Arif AYTEKİN, İstanbul: Kitabevi, 1996, s. 22.

²⁵ Rahmân 55/26, 27.

²⁶ Bkz. el-Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 97, 98; Demirli, *İslâm Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, s. 237-264.

²⁷ Bkz. A'râf 7/26, 27; Hicr 15/28; Furkân 25/49; Fâtur 35/45; Yâsin 36/60; Sad 38/71.

²⁸ Bkz. Bakara 2/35, 36.

²⁹ Bezm-i Elest: Allah ile insanlar arasında yaratılışları sırasında yapıldığı kabul edilen sözleşme. Bkz. Yusuf Şevki YAVUZ, "Bezm-i Elest", *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, VI, 106; A'râf 7/172.

³⁰ Sadreddin KONEVÎ, *Kırk Hadis Şerhi*, çev. Ekrem DEMİRLİ, Ankara: İz yayıncılık, 2007, s. 67.





yüklediği mânevî içerikten söz etmektedir. “Şüphesiz biz insanı en güzel biçimde yarattık.”³¹ “Allah gökleri ve yeri hikmetli olarak yarattı, size şekil verdi, şeklinizi de güzel yaptı. Dönüş de ancak O'nadır.”³² gibi ayetler onun maddî güzelliğini dile getirirken; kudret eliyle yarattığını,³³ ona kendi ruhundan üflediğini,³⁴ varlıkların isimlerini öğrettiğini ve meleklerden ona secde etmelerini istediğini³⁵ bildiren ayetler manevî boyutunu ifade etmektedir. Hatta onun bu yönünü vurgulamak için kısmen ilâhîdir bile denilmiştir.³⁶ Zira insan, ilâhî yaratıştan en çok pay alan veya ilâhî sıfatların kendisinde en çok tecelli ettiği varlık olarak nitelendirilmektedir.³⁷ Her iki yönüyle de o bir değerdir. Bu vurgularla Allah, onun diğer varlıklardan farkını ortaya koymaktadır. Kaldı ki Kur'an'ın çeşitli yerlerine serpiştirilen insanın yaratılış serüvenine dair bilgiler içerisinde dahi onun bu özel konumuna işaretler vardır.³⁸ Bu, öylesine güçlü bir vurgudur ki Kur'an'ın insana özgü olarak nitelediği bu potansiyeli Câbir b. Hayyân (ö. 200/815), insana verilen sınırsız yetenek olarak yorumlamıştır. Yorumunu, kuramsal olarak da olsa insan gücünün evrenin en son sır perdelerini yırtmaya yeteceği, hatta canlı ve cansız varlıklar yaratabileceği noktasına taşınması³⁹ makul gözükmemekle birlikte Kur'an'ın insana atfettiği özel değere işaret etmesi itibarıyla dikkate değerdir.

Kur'an, bir yandan insanı ontolojik yönden tanımlayıp evrendeki yerini belirlerken diğer taraftan onun varoluş amacını da ortaya koymaktadır. Nitekim, “Gerçek şu ki kendisinden ‘insan’ olarak söz edilmeye değer bir varlık haline gelinceye kadar insanın üzerinden uzun zaman geçti. (Nihayet üreme safhasına geldiğinde) biz insanı karışık bir sudan yarattık. Onu imtihan etmek maksadıyla yarattığımız için, kendisine işitip görme, anlayıp kavrama kabiliyeti verdik.”⁴⁰ ayetiyle bir yandan insanın yaratılışındaki basitliğe ve onun varlık olarak acizliğine dikkat çekilirken, diğer taraftan sahip olduğu akıl ve idrak gücü sayesinde varlıklar içindeki ayrıcalığıyla, kendisine yüklenen sorumluluğa dikkat çekilmiş olmaktadır.

Kur'an-ı Kerim'e bakıldığında görülecektir ki insanın yeryüzündeki varlığının temel anlamı bu sorumluluğa muhatap olmasıdır. O, bu kıymetini varlıklar arasında halîfe (خليفة) olarak nitelendirilmesinden ve bu vasfıyla yüklendiği sorumluluktan almaktadır. Onun halîfe oluşuyla sorumluluğunun birlikte ifade edildiği ayetlerden birisi şudur: “Sizi yeryüzünün halîfeleri kılan, verdiği şeylerle denemek için sizi derece bakımından birbirinizden üstün kılan O'dur. Şüphesiz Rabbin cezası çok çabuk olandır. Yine O, gerçekten bağışlayan ve merhamet edendir.”⁴¹

³¹ et-Tîn 95/4.

³² et-Teğâbûn 64/3.

³³ Sâd 38/75.

³⁴ Bkz. Hicr 15/29; Secde 32/9; Sâd 38/72.

³⁵ Bakara 2/31, 34.

³⁶ Adil Çiftçi, “Fazlurrahman'ın Dinamik Şeriat Anlayışı”, *İslâmiyât*, 1/4, (1998), s. 191.

³⁷ Muhammed b. Ali b. Muhammed Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr*, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1997, V, 575; Sadık Kılıç, *Tarihsellik ve Akılcılık Bağlamında Kur'an'ı Anlama Sorunu*, İstanbul: İhtar Yayınları, 1999, s. 10.

³⁸ Bkz. En'am 6/2; A'râf 7/11, 12; Hicr 15/26-33; Mü'minûn 23/12-14; Secde 32/7-9; Sâd 38/71, 72.

³⁹ Fuat Sezgin, *İslâm Kültür Dünyasının Bilimler Tarihindeki Yeri*, y.y., Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi, 2004, s. 25.

⁴⁰ İnsan 76/1, 2.

⁴¹ En'am 6165.





Kelime olarak *halîfe*, kendinden öncekinin yerini alan, aslın yerine geçen, sultan, vekil anlamlarına gelmektedir.⁴² *Halîfe* ve çoğulu *halâif* lafızlarının Kur'an'da geçtiği yerlerde, bağlama bağlı olarak kazandığı anlam insana atfedilen değeri açıkça göstermektedir.⁴³ Bunlardan en dikkat çekici olanı insanın yaratılış sebebine ve serüvenine temas eden Bakara 30-34 arasındaki pasajlardır. Allah ile melekler arasında geçen bu diyalogda insan halîfe olarak nitelendirilmiş, ona verilen ayrıcalık vurgulanmış, meleklerden insanın bu durumuna saygı duymaları (secde) istenmiş, İblis hariç bütün melekler gerekli saygıyı göstermişlerdir.⁴⁴ Ayette geçen *halîfe* kelimesiyle Hz. Âdem'in şahsında insanoğlunun kastedildiğinden şüphe yoktur.⁴⁵ Sıhhati tartışılabilir olmasına rağmen bu ayetler çerçevesinde Âdemoğlu'nun daha önceden bozgunculuk yapmış bir topluluğun yerine getiriliyor olması gibi rivayetler *halîfe* kavramı üzerinden insana yüklenen anlamı daha da bariz hale getirmektedir.⁴⁶ Meleklerin bu yaratılış şaşkınlıkla karşılamaları, Hz. Âdem'e öğretilen isimleri bilememeleri ve neticede ona secde etmelerinin/saygı göstermelerinin istenmesi ona atfedilen değeri ortaya koymak adına yeterlidir.

Kaldı ki Kur'an'ın insana değer atfeden ayetleri sadece bu diyalogla sınırlı değildir. Te'kid için olan "lam" (ل) ve "kad" (قد) harfleriyle başlamasının yanında çokluk ifade eden tefîl babının (kerreme/كرم) ve ardından "benî âdem" ifadesinin kullanıldığı, "Biz, hakikaten insanoğlunu şan ve şeref sahibi kıldık. Onları, (çeşitli nakil vasıtaları ile) karada ve denizde taşıdık; kendilerine güzel güzel rızıklar verdik; yine onları, yarattıklarımızın birçoğundan cidden üstün kıldık."⁴⁷ ayeti bu seçkinliğin fitrî olarak tüm insanoğlunda mevcut olduğunu açıkça ifade ederken, içerisinde kasemin de yer aldığı şu ayetler bu durumu daha da güçlendirmiş olmaktadır: "İncire, zeytine, Sina dağına ve şu emîn beldeye yemin ederim ki, biz insanı en güzel biçimde yarattık."⁴⁸ "O, gökleri ve yeri bir amacı gerçekleştirmek üzere yaratmıştır. Size şekil vermiş, onunla en güzel şekle bürünmüşsünüz. Sonunda dönüşünüz O'na olacak ve O'na hesap vereceksiniz".⁴⁹ Ayetlerde söz konusu edilen beşerî mükemmeliyetin, gerek rûhî, gerekse bedenî bakımdan olabilecek en güzel kıvamı ifade ettiği söylenmektedir.⁵⁰

Kur'an'da insana atfedilen bu değer, bazen de *sahhara* (سَحْرَا) kelimesinin geçtiği ayetler bağlamında vurgulanmaktadır. Kelime olarak *teshîr*, "bir kimseyi istemese de zorla bir işe yönleltmek, itaat ve inkiyat ettirmek, birinin emrine vermek" anlamlarına gelmektedir.⁵¹ Kavramın kullanıldığı ayetlerde gayb ve şehâdet alemine ait birçok varlığın insanın

⁴² Halil b. Ahmed Ferâhîdî, *Kitâbu'l-Ayn*, nşr. Abdülhamid Hendâvî, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003, c. I, s. 437; Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, I/1, 287; İsmail b. Hammad Cevherî, *Sihâh*, nşr. Ahmed Addu'l-Gafur Attar, Beyrut: Dâru'l-İlmi'l-Muallimîn, 1990, IV, 1356; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, Kahire: Dâru'l-Meârif, ts., s. 1235.

⁴³ Bkz. Bakara 2/30; En'am 6/165; A'râf 7/69, 74; Yunus 10/14, 73; Neml 27/62; Fâtır 35/39; Sâd 38/26.

⁴⁴ Bakara 2/30-34.

⁴⁵ Cârullah Mahmûd b. Umer Zemahşerî, *el-Keşşâf*, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts. I, 61; Şihabuddîn es-Seyyid el-Mahmûd Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî fî Tefsiri'l-Kur'ani'l-Azîm*, Beyrut: Daru Fikr, 1997, I/1, s. 351; Abduh, *Tefsîr*, I, 258, 259; Esen, Muammer, "İnsanın Halifeliği Meselesi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XLV/1, (2004), s. 34.

⁴⁶ Bkz. Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, nşr. Ahmed Ferid, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003, III, 425; Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, I/1, 288, 289; Zemahşerî, *Keşşâf*, I, 61; Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr*, I, 82.

⁴⁷ İsrâ 17/70.

⁴⁸ Tîn 95/1-4.

⁴⁹ Teğâbûn 64/3.

⁵⁰ Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, XVI/XXX, 314.

⁵¹ Râğib el-İsfahânî, *Müfredâtu Elfâzi'l-Kur'an*, nşr. Safvan Adnan Dâvûdî, Beyrut: Dâru's-Sâmiyye, 1997, s. 402; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, s. 1963; Yazır, *Hak Dini*, VI, 4312.





KUR'AN'DA İNSANIN DEĞERİ

tasarrufuna boyun eğdirildiği ve hizmetine sunulduğu ifade edilmektedir.⁵² Nitekim daha önce ifade edildiği gibi insanın yaratılış sürecinin başlangıcının anlatıldığı Bakara suresi 30-34. ayetlerde geçen diyalogda; dünyayı imar konusunda tüm mahlûkatın insana boyun eğdirildiği (teshîr) gerçeği ve insanın varlık içerisindeki ayrıcalığı vurgusuna işaret edilmişti.⁵³

Yine Kur'an'ın konu edindiği varlık âlemi ve onun sona erdirilmesi/kıyâmet, insan üzerinden kurgulanmaktadır. Doğum ve ölüm sanki onu hikâye etmektedir. Kıssalar, belli ki onun serüvenidir. Varlık âlemindeki mücadele onun üzerinden yürümektedir. Cinlerin varlığı ve konumundan bahsediliş ona verilmek istenen bir mesaj gibidir. Şeytan ona musallat olmuştur. Meleklerin ulvîliği ile şeytanın süflîliği ona değer katar. Kirâmen kâtibin melekleri onun yaptıklarını kaydetmektedir. Ölüm meleği onun canını almaktadır. Peygamberlerin rehberliği cin taifesi gibi diğer varlık alanlarına sirayet etse de onda düğümленir. Yaptıklarıyla yüzleşecek ve karşılığını görecektir varlık adeta odur. Kıyamet onun için kopacak, mahşer onun için kurulacaktır. Orada hesap verme meselesi yine insanda odaklanır. Cennet ve cehennem tasvirleri onun için yapılmaktadır. Kaldı ki Kur'an'da epeyce yer tutan, insanın ceza ve mükâfatına yönelik açıklamalar bir uyarıyı da içerisinde barındırmaktadır.

Bu noktada akla, Kur'an'da insanın zafiyetinden,⁵⁴ hırslılığında,⁵⁵ aceleciliğinden,⁵⁶ zâlim ve cahilliğinden,⁵⁷ nankörlüğünden⁵⁸ söz eden ayetlerin de olduğu gelebilir. Hâlbuki ilgili ayetlerde Allah'a nispetle insanın âdeta bir hiç konumunda olduğu dile getirilerek sorumluluğu çerçevesinde yapması gerekenlere yönelik bir telkin söz konusudur. Bu ayetlerde insana, kendisine yüklenen zıt kabiliyetler hatırlatılarak sorumluluğu/imtihanı çerçevesinde karşılaşacağı iyiyi veya kötüyü tercihte iradesini düzgün kullanması öğütlenmektedir. Dolayısıyla ilgili ayetlerde çelişkiden ziyade yine onun seçkinliğine ve safiyetini korumasına yönelik bir uyarı söz konusudur.

Kısaca ifade etmek gerekirse Kur'an'ın her bir pasajı, konusu, mesaj ve maksadı ancak insana atfedilen bu değer üzerinden daha iyi okunup anlamlandırılabilir. Çünkü insan, kelimenin etimolojik anlamlarından birisini çağrıştıracasına adeta kâinatın göz bebeğidir. İnsanı çekip aldığımızda birçok konu boşlukta kalır ve anlamsızlaşır. Meselâ, insanın olmadığını farz ettiğimiz varlık âleminde Kur'an'da cin taifesinden niçin bahsedildiği kolay çözümlenemez. Melek ve şeytan zıtlığında anlatılan tasvirleri de yorumlamak zorlaşır. Kur'an'ın kendisi dahi muhatapsız kalır. Zaten vahyin bu anlamda muhatabı sadece insandır. Çünkü bizatihi Kur'an, kendisini insana yol gösterici olarak niteler.⁵⁹ İnsanın olmadığı bir yerde âhirete müteallik tüm anlatımlar boşa çıkar. Sonuç itibarıyla, Kur'an'ın varlık âlemine dair bütün anlatımı insanı ve onun yaşam serüvenini hedef almaktadır. Meseleyi, Niyâzî Mısırî'nin şu beyti âdeta özetler niteliktedir:

Kenz-i mahfî âşîkar hep sendedir.

Yaz u kış leyl ü nehâr hep sendedir.

iki âlemde ne var, hep sendedir.

⁵² Bkz. İbrâhîm 14/32, 33; Ra'd 13/2; Hicr 15/28, 29; Nahl 16/12, 14; Hac 22/36, 65; Lokman 31/20; Zuhruf 43/13; Câsiye 45/13.

⁵³ Abdüh, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Hakîm*, c. I, s. 269.

⁵⁴ Nisa 4/28.

⁵⁵ Meâric 70/19.

⁵⁶ Enbiyâ 21/37.

⁵⁷ Ahzâb 33/72.

⁵⁸ Hûd 11/9; Hac 22/66; İsrâ 17/67.

⁵⁹ Bakara 2/2, 5; Nahl 16/102; Neml 27/2, 7; Zümer 39/23; Fussilet 41/44 vb.





Gayrı bakma sende iste sende bul.⁶⁰

Hiç şüphe yok ki insan bu değerini, ona yüklenen *sorumluluk/teklif* veya bir başka ifade ile tabii tutulduğu *imtihan* sebebiyle elde etmektedir. Konunun tüm boyutlarıyla tamamlanabilmesi için bu aşamada Kur'an'ın ona yüklediği bu *sorumluluk* ilkesinden de ana hatlarıyla söz etmek gerekecektir.

2.2. KUR'AN'IN SORUMLU VARLIK NİTELEMESİ

Yukarıda bahsedilmeye çalışıldığı gibi evrenin öznesi durumunda olan bu tâc varlık⁶¹ başıboş bırakılmayacaktır.⁶² Aslına bakılırsa Kur'an'ın insana atfettiği değer temeli ona yüklenen bu sorumluluğa/emânete dayanmaktadır. Dolayısıyla Kur'an'ın insan için zikrettiği özelliklerin tümü sorumlu varlık (المخلوق المسئول) ilkesinde düğümlenmektedir.⁶³ Bu sorumluluğu tüm boyutlarıyla, “Biz emaneti, göklere, yere ve dağlara teklif ettik de onlar bunu yüklenmekten çekindiler, (sorumluluğundan) korktular. Onu insan yükledi. Doğrusu o çok zâlim, çok câhildir.”⁶⁴ ayeti bariz bir şekilde ifade etmektedir. Ayette *emânet* olarak nitelenen sorumluluğun gerek dinî gerekse dünyevî hemen her şeyi kapsayacak nitelikte olduğu belirtilmiştir.⁶⁵

el-Emn, el-emân gibi masdarlar varken⁶⁶ söz konusu ayette *emâne*'nin kullanılmış olmasından hareketle burada, amânetin, insana Allah'ın tevdî ettiği bir görev olduğundan hareketle, Allah'ın bu konuda insana güvendiğine, bu sebeple sorumluluk yüklediğine değinilmiş; mükellef olmanın gerektirdiği şeylerden her birini eksiksiz yerine getirmesi gerektiği sonucu çıkarılmış,⁶⁷ insana yüklenen sorumluluğa emanet denilmesinin sebebi bu şekilde izah edilmiştir.⁶⁸

Ayrıca Kur'an'da, teklifin/sorumluluğun, teşbih sanatı kullanılarak önce göklere ve yere arz edildiğinin, onların çekimser kalması sebebiyle görevi insanın yüklediğinin ifade edilmesinin insana atfedilen değer bakımından içerisinde ayrı bir mesaj barındırdığına dikkat çekilmiştir.⁶⁹ Zira durumun ehemmiyeti ve büyüklüğü ancak böyle bir teşbih-i temsîli anlatımla vurgulanabilirdi.⁷⁰ Bu sebepledir ki Mevdûdî, meseleyi biraz daha netleştirerek, buradaki emânetin insana verilen *hilâfet* olarak algılanması gerektiğini ifade etmiştir.⁷¹ Aslında Kur'an dilinde bunun diğer bir adı insanın gücü dâhilinde mükellef/sorumlu olma durumudur.⁷² Kur'an'ın altı farklı yerinde geçen *emânet*,⁷³ emanetin değişik boyutlarına işaret

⁶⁰ Mahmut Sadettin Bilginer, *Niyazi Mısırî Divanı Şerhi*, İstanbul: Baha Matbaası, 1976, s. 138.

⁶¹ Kılıç, *Kur'an'ı Anlama Sorunu*, s. 11.

⁶² Kıyâme, 75/36.

⁶³ Akkâd, *el-İnsân fi'l-Kur'an*, s. 16.

⁶⁴ Ahzâb 33/72.

⁶⁵ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, VIII/XIII, 71; Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr*, IV, 385.

⁶⁶ el-İsfehânî, *Müfredât*, s. 90; Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, XVI/XXII, 139.

⁶⁷ Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil*, III, 57; Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, XVI/XXII, 139.

⁶⁸ Nâsuru'd-Dîn Ebû Said Abdullah b. Amr Beydâvî, *Envâru't-Tenzil ve Esr'aru't-Te'vîl*, Mecmua mine't-Tefâsîr içerisinde, Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, , ts. V, 143.

⁶⁹ Zemaşerî, *Keşşâf*, III, 248; Yazır, *Hak Dini*, VI, 3934; Ebu'l-Alâ Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'an*, çev. Heyet, İstanbul: İnsan Yayınları, 1991, IV, 465.

⁷⁰ Teşbih-i temsîli: Benzetme yönü, birbirinden ayırt edilemeyecek şekilde olan ve birden fazla unsurdan meydana gelen teşbihe denir. Bkz. Bulut, Ali, *Belâgat*, İFAV, İstanbul, 2015, s. 209.

⁷¹ Mevdûdî, *Tefhîm*, IV, 465.

⁷² Bkz. Bakara 2/233, 286; Nisa 4/84; En'am 6/152; A'râf 7/42; Mü'minûn 23/62; Talâk 65/7.

⁷³ Bkz. Bakara 2/283; Nisâ 4/58; Enfâl 8/27; Mü'minûn 23/8; Ahzâb 33/72; Meâric 70/32.





KUR'AN'DA İNSANIN DEĞERİ

etmesine rağmen *sorumluluk* anlamında birleşmektedir. Kaldı ki “*Ben cinleri ve insanları, ancak bana kulluk etsinler diye yarattım.*”⁷⁴ ayeti insanın bu görevinin kulluk boyutuyla tecelli etmesi gerektiğini açıkça vurgulamaktadır.

Kur'an'ın insana yüklediği sorumluluk/emanet, fert bazında olduğu kadar cins bazında da öngörülmüştür. Yani Kur'an'a göre insanın ferdî sorumluluğu olduğu gibi toplumsal sorumluluğu da söz konusudur.⁷⁵ Bazı ayetlerde kullanılan “Ey insanlar!” veya “Ey âdemoğlu” şeklindeki hitaplar, insanlığın toplumsal boyutunun dikkate alındığını göstermektedir. Ayrıca geçmiş ümmetlere dair anlatılan helak edilme sahneleri de toplumsal sorumluluğun yerine getirilmeyişinin bedeli olarak okunabilir.

Aslında insan, fitrî haliyle o sorumluluğu hissedebilecek nitelikte yaratılmıştır. Sahip olduğu akıl ve irade sanki onu buna yönlendirmektedir. Zaten Ebû Hanîfe (ö. 150/767) ve Maturîdî'nin (ö. 333/944) herhangi bir şer'î delil olmasa dahi insanın aklıyla Allah'a inanması gerektiğini söylemesi de bu sebeptir.⁷⁶

Kur'an'ın anlam dünyasındaki bu sorumluluk süreci, *insanın imtihanı* olarak değerlendirilmektedir. Kur'an'da çeşitli kavramlar kullanılarak birçok ayette dile getirilen bu *imtihan*, dünya şartlarında insanın doğumu ile ölümü arasındaki yaşam sürecinde gerçekleşmektedir.⁷⁷ İmtihanın ana ilkeleri Kur'an tarafından belirlenmiştir. O'nun dilinde bunun kapsamı, başta Allah'a iman ve O'na kulluk olmak üzere, “*hayır ve şer*” veya “*hasenât ve seyyiât*” şeklinde geniş bir alana yayılarak ifade edilmiştir. Bunun içinde insanın gönlüne hoş geleninden azıcık hoşnutsuzluk yaratanına kadar yaşanılması muhtemel her şey vardır. Hatta belki de zor olanı gönle hoş gelenle imtihan olmaktır. Nitekim Kur'an, farklı yerlerinde bu imtihanın canla, malla, evlatla, korkuyla, savaşla vb. yapılabileceğini belirterek anlatımını bazen somutlaştırmaktadır. Bunları çeşitli şekillerde kabaca sınıflamak da mümkündür.⁷⁸ Bununla birlikte herkesin imtihanı, kendi dünyasında yüzleştiği, yaşadığı şeylere karşı belirlediği tutumla gerçekleşmektedir. Bunun sınırlarını çizmek ve çeşitlerini saymak hemen hemen mümkün değildir. Çünkü her birey kendi yaşadıkları ve hissettikleriyle âdeta ayrı bir dünyadır. Kur'an'ın buradaki ana ilkesi hiç kimsenin güç yetiremeyeceği bir imtihanla sınanmayacağıdır.⁷⁹

Kur'an'a göre bu süreçte insan, ya ahsen-i takvime yönelecek ya da esfel-i sâfilîne doğru yol alacaktır. “*Ona iyi ve kötü olma kabiliyetini verdi*”⁸⁰ ayeti insandaki bu potansiyeli dile getirmektedir. Ya takvada zirveye ulaşarak Allah'ın rızasına erecek⁸¹ ya da hayvanlardan da aşağıda (belhüm edal) dipte bir yer edinecektir.⁸² Onun yaşam skalası bu iki değer arasında gidip gelecektir. O, mânevî değerini bu yolculukta bulunduğu konumdan alacaktır. Çeşitli boyutlarıyla gerçekleşecek imtihanla sonuçta insanlar arasında hiyerarşik bir yapı ortaya çıkacaktır. Zaten Kur'an'ın insana yönelik bazı eleştirileri ve ceza tehditleri, insanın yaşamını ortaya koyduğu değerler çerçevesinde tamamlamaya yöneliktir. Zira Kur'an, insana ait bütün

⁷⁴ Zâriyât 51/56.

⁷⁵ Kaya, *Kur'an'da İmtihan*, s. 75-79.

⁷⁶ Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 11-19; Topaloğlu, “Allah”, *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, II, 475.

⁷⁷ Bkz. Kaya, *Kur'an'da İmtihan*, s. 23-45.

⁷⁸ Bkz. Kaya, *Kur'an'da İmtihan*, s. 23-45; 199-315.

⁷⁹ Bakara 2/286.

⁸⁰ Şems 91/8.

⁸¹ Fecr 89/27-30.

⁸² Furkan 25/44.





değer yargılarını bu ilke üzerinden üretmektedir. Bunun için Allah insanlığın geneline hitaben, “Ey insanlar! Şüphesiz sizi bir erkek ile bir dişiden yarattık, tanışasınız diye sizi kabilelere ayırdık, Allah katında en değerli olanınız O’na itaatsizlikten en fazla sakınmanızdır. Allah her şeyi hakkıyla bilmektedir, her şeyden haberdardır.”⁸³ buyurmuştur. Düşeceği hatalar karşısında hemen cezalandırmayarak tövbeye teşviki ve bu bağlamda af va’di ancak bu şekilde okunabilir.

Kur’an’ın anlam yelpazesinden, insanın taşıdığı bu halet-i ruhiyenin içinde yaşadığı topluma da sirayet ettiği anlaşılmaktadır. O, ya Ashâb-ı Kehf olur ya da Ashâb-ı Uhdûd. Onun oluşturduğu cemiyetten ya Hz. Adem, İdris, Salih, İbrahim, Musa, İsa, Muhammed’in yolunu temsil eden hidayete ermiş topluluklar; ya da Âd, Semûd, Lût gibi helaka maruz kalan guruh ortaya çıkacaktır.

Nihayetinde Kur’an’a göre insanın imtihan serüveni bireysel ölümüyle veya kıyametin kopmasıyla tamamlanacak, bu aşamadan sonra yaptıklarının karşılığını göreceği, kısaca *âhiret hayatı* diye ifade edebileceğimiz cezâ ve mükâfat aşaması başlayacaktır. “Biz her insanın iyi-kötü yaptıklarını kendi boynuna yükleriz. Kıyamet günü ise onun bütün amellerini bir kitap olarak önüne koyarız. O da bütün yaptıklarının amel defterinde kayıtlı olduğunu görecektir. Sonra ona, ‘Şimdi oku bakalım amel defterini. Bugün kendi hesabını kendin görmeye yetersin’ denecektir”⁸⁴, “Küçük bir iyilik yapan kimse o iyiliği amel defterinde görecek, küçük bir kötülük işleyen de o kötülüğü amel defterinde görecektir.”⁸⁵ ayetleri insanın dünya yaşamı sonucunda maruz kalacağı hesabın ana karakterine ışık tutmaktadır. Âhirete kapı açarak insanı yokluğa mahkûm etmemesi Kur’an’ın insana atfettiği en önemli değer boyutudur. Onu adeta orada ebedileştirmektedir.

Kısaca ifade etmek gerekirse Kur’an’ın âhiret adına olumlu/Cennet veya olumsuz/Cehennem olarak yaptığı tasvirler de yine insana atfettiği değerle ilişkilidir. Çünkü Kur’an’da âhiret âlemine yönelik yapılan izahları, orada insanın yüzleşeceği yaşam serüvenini anlatmanın yanında ve hatta ötesinde insanın dünyada ayağını denk almasına ilişkin uyarılar olarak değerlendirilmelidir. Bu uyarılarla onun aslî hüviyetini, yani fitrî (saf) özelliğini koruması istenmektedir. Neticede çift boyutlu anlam içeriğiyle Cennet-Cehennem veya kısaca âhirete yönelik açıklamaların dahi insana atfedilen değer etrafında düğümlendiği görülür.

SONUÇ

Kur’an ezeli, ebedî, tek olan Allah ile sonradan yarattıkları arasında mutlak bir ayırım yapmakta, O’nu sıfatlarıyla anlatıp eşsiz ve benzersizliğini dile getirmektedir. Sonradan yaratılanlar arasında ise insana özel bir konum belirlemektedir. Bu anlatım ağında diğer varlıklar, kendi mükemmellikleri yanında sanki insanın yaşam şartlarını oluşturmak için yaratılmış mütemmim cüzler gibidirler.

Kur’an’ın insanı merkeze alan varlık izahı yanında onu Allah’ın kudret eliyle yarattığı, ona kendi ruhundan üflediği, şeytandan insana secde etmesini istediği şeklindeki vurguları, varlık içerisinde insana atfedilen özel değere işaret etmektedir. Ayrıca bu seçkinlik, halife kavramıyla taçlandırılmış, kulluk nitelemesiyle de özgün hale getirilmiş olmaktadır. Dolayısıyla Kur’an, insana yönelik açıklamalarında onun maddî varlığı kadar mânevî yönüne de işaret etmiş bulunmaktadır. Diğer varlıkların tümü sanki ona hizmet için yaratılmıştır. Bu durum, çeşitli yönleriyle, “teshîr” kavramının kullanıldığı ayetler bağlamında açıkça görülebilmektedir.

⁸³ Hucurât 49/13.

⁸⁴ İsrâ 17/13, 14.

⁸⁵ Zilzâl 99/7, 8.





KUR'AN'DA İNSANIN DEĞERİ

Kur'an'a göre varlık âlemi içerisinde insana değer kazandıran en önemli unsur yüklendiği sorumluluktur. Bu sebeple hiçbir varlık hakkında dile getirilmediği halde sadece insanın her tür yaşam öyküsünün kayıt altına alındığından söz edilmektedir. Onun için varlık âleminin tüm tasvirlerinin insanla ilişkili olduğu söylenebilir. Kendisine verilen akıl ve irâde yeteneği onu diğer varlıklardan ayıran en önemli yönüdür. O, dünya hayatında, kendi algı dünyasına göre hayır-şer, iyi-kötü olarak niteleyebileceği her şey ile imtihan edilmektedir.

İnsan, gerek birey gerekse toplumsal olarak yaptıklarından sorguya çekilecektir. Bu süreç, insanın ölümü veya kıyametin kopmasıyla başlatılacak, âhirette yaptıklarıyla yüzleşecek ve karşılığını alacaktır. Nitekim Cennet-Cehennem başta olmak üzere Kur'an'ın âhiret hayatına dair tasvirleri, insanın gelecekte yüzleşeceği hesaba ve sonucuna yönelik uyarı mesajı taşımasının yanında, aslî yapısını korumasına ve hatta en üst konuma (takvâ) yükselmesine dair rehberlik edici öğütleri içermektedir. En önemlisi de âhirete açtığı kapı ile Kur'an, insanı yokluğa mahkûm olmaktan kurtarmaktadır.

Kur'an'ın elest bezmi betimlemesiyle başlattığı, âhirete açılan pencere ile sürdürdüğü insanlık hikâyesinin -Allah'ın zâtına dair verdiği bilgiler hariç tutulursa- baştan sona insan merkezli olduğu görülmektedir. Netice itibarıyla her konu ve pasajı insan merkezli olan Kur'an'ın insana atfettiği bu değer, başka hiçbir varlıkla kıyaslanmayacak niteliktedir.





KAYNAKÇA

- Abduh, Muhammed, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm*, Kahire: Dâru'l-Menâr, 1947.
- Akkâd, Abbas Mahmud, *el-İnsân Fi'l-Kur'an*, Kahire: Mektebetü'l-Usre, ts.
- Âlûsî, Şihabuddîn es-Seyyid el-Mahmûd, *Rûhu'l-Meânî fî Tefsîri'l-Kur'ani'l-Azîm*, Beyrut: Daru Fikr, 1997.
- Beydâvî, Nâsuru'd-Dîn Ebû Saîd Abdullah b. Amr, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*, Mecmua mine't-Tefâsîr içerisinde, Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Bilginer, Mahmut Sadettin, *Niyazi Mısrî Divanı Şerhi*, İstanbul: Baha Matbaası, 1976.
- Bulut, Ali, *Belâgat*, İstanbul: İFAV, 2015.
- Cevherî, İsmail b. Hammad, *Sihâh*, nşr. Ahmed Addu'l-Gafûr Attar, Beyrut: Dâru'l-İlmi'l-Muallimîn, 1990.
- Çiftçi, Adil, "Fazlurrahmân'ın Dinamik Şeriat Anlayışı", *İslâmiyât*, 1/4, (1998), 171-203.
- Demirli, Ekrem, *İslâm Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, İstanbul: Kabalıcı Yayıncılık, 2012.
- Esen, Muammer, "İnsanın Halifeliği Meselesi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XLV/1, (2004), 15-38.
- Ferâhîdî, Halil b. Ahmed, *Kitâbu'l-Ayn*, nşr. Abdülhamîd Hendâvî, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003.
- Gibb, H. A. R., *Muhammedanizm An Historical Survey*, London: Oxford University Press, 1969.
- Güler, İlhamî, *Allah'ın Ahlakiliği Sorunu*, Ankara: Ankara Okulu, 2017.
- Gölcük, Şerafettin, *Kelam Açısından İnsan ve Fiilleri*, İstanbul: Kayıhan Yayınları, , ts.
- el-İsfahânî, Râğîb, *Müfredâtu Elfâzi'l-Kur'an*, nşr. Safvan Adnan Dâvûdî, Beyrut: Dâru's-Sâmiyye, 1997.
- Izutsu, Toshihiko, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, çev. Süleyman Ateş, İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, ts.
- İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, Kahire: Dâru'l-Meârif, ts.
- Kaya, Süleyman, *Kur'an'da İmtihan*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2003.
- Kılıç, Sadık, *Tarihsellik ve Akılcılık Bağlamında Kur'an'ı Anlama Sorunu*, İstanbul: İhtar Yayınları, 1999.
- Konevî, Sadreddin, *Kırk Hadis Şerhi*, çev. Ekrem Demirli, Ankara: İz yayıncılık, 2007.
- el-Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Mahmûd, *Kitâbu't-Tevhîd*, nşr. Fethullah Halîf, İstanbul: Mektebetü'l-İslâmiyye, 1979.
- Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, nşr. Ahmed Ferid, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003.
- Mustafa Sabri, "Vahdet-i Vücûd", çev. Hüseyin Atay, *İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi*, Ankara, II, (1975), 151-174.
- es-Sâbûnî, Nureddin, *el-Bidâye fî Usûli'd-Dîn*, neşr. Bekir Topaloğlu, Ankara: DİB Yayınları, , ts.





KUR'AN'DA İNSANIN DEĞERİ

Sezgin, Fuat, *İslâm Kültür Dünyasının Bilimler Tarihindeki Yeri*, y.y., Türkiye Bilimler Akademisi, 2004.

Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed, *Fethu'l-Kadîr*, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1997.

Taberî, Ebû Câfer Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1997.

Bekir, Topaloğlu, "Allah", *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, II, 471-498

Türcan, Galip, "Kelamda İnsan Fiillerinin Yaratılması Problemi: Yaratma Kavramı Bağlamında Bir Değerlendirme", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2005, 15/2, s. 139-158.

Watt, W. Montgomery, *İslam'ın İlk Dönemlerinde Hür İrade ve Kader*, çev. Arif Aytekin, İstanbul: Kitabevi, 1996.

Yavuz, Yusuf Şevki, "Bezm-i Elest", *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, VI, 1992.

Yazır, M. Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul: Eser Neşriyat, ts.

Yeprem, Saim, *İrade Hürriyeti ve İmâm Mâturîdî*, İstanbul: İFAV, 1984.

Yurdağür, Metin, *Allah'ın Sıfatları*, İstanbul: Marifet Yayınları, 1984.

Zemahşerî, Cârullah Mahmûd b. Umer, *el-Keşşâf*, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.





DİL BİLGİSİNİN BAZI AYETLERDE LAFİZ İLE MANA ARASINDA GEL-GİT YAŞAMASI
TABERÎ'NİN MESELEYE YAKLAŞIMI
TIDE OF THE GRAMMAR BETWEEN STRUCTURE AND MEANING IN SOME VERSES
OF THE QUR'AN
THE APPROACH OF TABARÎ

NAİF YAŞAR

DR. ÖĞRETİM ÜYESİ

ADİYAMAN ÜNİVERSİTESİ İSLAMİ İLİMLER FAKÜLTESİ

naifyasar@gmail.com



Öz:

Kur'an, Arap dili literatürünün ilk kitabıdır. Bundan dolayı Arap dil biliminin kurallarını belirleme noktasında mihenk taşıdır. Fakat bazı çalışmalar, Kur'an'da Arapça dil bilgisi kurallarına aykırı örnekler olduğunu iddia etmiştir. Diğer bazı çalışmalar ise bu tür iddiaları reddetmiştir. Biz de bu çalışmamızda Kur'an'da görünüşte Arapça dil bilgisi kurallarına uymayan ibarelere dair Taberî'nin yaklaşımını inceleyeceğiz. Zira Taberî, kendisinden çok sonraki dönemlerde yapılan bazı çalışmalarda dil bilgisi hataları olarak iddia edilen kullanımları, henüz bu gibi tartışmaların olmadığı bir dönemde Arap dil biliminin temel mantığına dayanarak beyan etmiştir. Dolayısıyla onun bu açıklamaları savunmacı bir yaklaşımla ortaya konulmadığından daha objektif ve ilmi bir mahiyete sahiptir. Taberî'nin ilgili açıklamalarına baktığımızda, Arap dil kullanımlarının sadece lafzî ve mekanik kurallara tabi olmadığını, aksine mananın da duruma göre dil kurallarını belirleyebileceğini görmekteyiz. Bundan dolayı lafzî açıdan uyumsuzluk görülen kullanımlarda, mananın göz önünde bulundurulmasıyla söz konusu uyumsuzluk giderilebilmektedir. Bu çalışmayla Taberî'nin söz konusu meseleye yaklaşımını ortaya koymakla beraber kendisinden önce ve sonra yaşayan müfessirlerin de bu konudaki görüşlerini temel anlamıyla vermiş olacağız. Zira genel itibarıyla hepsi bu meselede birbirinden etkilenmiştir.

Anahtar kelimeler: Tefsir, Arapça Dil bilgisi, Kur'an'da Dil Bilgisi Hataları, Taberî, Câmiu'l-Beyân.

Abstract:

Kur'an is the first book of the Arabic literature. That's why it is essential for the grammar rules of the Arabic language. Some studies claimed that there are some grammar errors in the Qur'anic text while some other studies refused these claims. We will examine some usages in the Qur'anic text, which at first glance seem to be errors according to the Arabic grammar, in the viewpoint of Tabarî. Because Tabarî, depending on the main usages of the Arabic language, had explained the rules of some usages beforehand which have been claimed to be grammar errors by some studies that came out after his era. For, Tabarî's explanations have not been put forward within a defensive approach, they are more objective and valid in the scientific viewpoint. When we examine Tabarî's explanations related to the subject matter we see that the rules of the Arabic grammar are not based on only literal usages but also the meaning of the context can sometimes determine the rules. So, we would point out the approach of Tabarî about the subject matter and consequently the approach of the other exegetes who have lived before and after him. Because, generally, all of them have been influenced by each other.

Keywords: Exegesis, Arabic Grammar, Grammar Errors in the Qur'an, Tabarî, Câmiu'l-Bayân.

MAKALE TÜRÜ ARTICLE TYPE	GELİŞ TARİHİ RECEIVED	KABUL TARİHİ ACCEPTED	YAYIN TARİHİ PUBLISHED	ORCID NUMARASI ORCID NUMBER
Araştırma Makalesi/Research Article	13.12.2018	30.12.2018	31.12.2018	0000-0002-7804-2150
İNTİHAL/PLAGIARISM		DOI NUMARASI/DOI NUMBER		
Bu makale intihal tarama programıyla taranmıştır. This article has been scanned via a plagiarism software.		-		
ATIF/CITE AS				
Yaşar , Naif. "Dil Bilgisinin Bazı Ayetlerde Lafız ile Mana Arasında Gel-Git Yaşaması Taberî'nin Meseleye Yaklaşımı/Tide of The Grammar Between Structure and Meaning in Some Verses of the Qur'an the Approach Of Tabarî". <i>ilahiyat</i> sy. 1 (Aralık/December 2018): 65-79				



GİRİŞ

Taberî (ö. 310/923), Abbasî Devleti döneminde yaşamış ve tüm hayatını İslami ilimlerin öğrenim, öğretim ve tedvinine adanmış ender âlimlerimizden biridir. Hiç evlenmemiş ve mal-mülk edinmeye vakit ayırmamıştır. Fıkıh, hadis, tefsir, tarih gibi İslami ilimlerde haklı bir üne sahip olan müfessirimizin günümüze gelen önemli eserlerinin başında ise *Câmi 'u'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân* adlı tefsiri gelmektedir. Taberî bu eseri 270/883 yılında tamamlamıştır. Bu eser, telif edildiği tarihten itibaren hem rivayet hem de dirayet tefsirleri için önemli bir örnek ve kaynak olmuştur. Biz de Taberî'nin görüşlerini inceleyeceğimiz bu makalede kaynak olarak ilgili tefsiri kullanacağız. Zira bu tefsir, filolojik tartışma ve veriler açısından da kayda değer bilgiler içermektedir (Bk. Bayar, 2008: 39-109).

Kur'an'da Arapça dil bilgisi kurallarına uymayan gramer hatalarının olduğu birçok kişi tarafından iddia edilmiş ve bu iddialara karşı da reddiyeler kaleme alınmıştır. M. Akif Koç (1996: 553-559) ve M. Vecih Uzunoğlu (2005: 7-32) gibi ilim adamları bu konuyu ele almış ve bu alandaki literatürü tanıtmıştır. Arap dil kurallarının henüz ortaya konulmadığı ve dil kullanımının tamamen sade bir niyet ve anlam odaklı olduğu bir dönemde ortaya çıkan bir eserin, kendisinden yaklaşık bir buçuk asır sonra tespit edilen kurallara tabi kılınarak değerlendirilmesi ciddi bir anakronik problem içermektedir. Keza Hz. Peygamber'in düşmanları olan müşrikler, tüm inat, nefret, Arap dili noktasındaki gurur ve üstünlüklerine rağmen, Hz. Peygamber'e birçok iftira attıkları halde Kur'an'da dil kullanımı hataları olduğunu iddia etmemişlerdir. Kaldı ki sonradan tespit edilen dil kuralları, Arapçanın tüm lehçe ve kullanımlarını kapsamamış, aksine dil bilimcilerinin çabaları nispetinde ulaşabildikleri lehçe ve kullanımlarla sınırlı kalmıştır (Câbirî, 2011: 91-92). Bir başka önemli nokta, dilde asıl ve öncelikli olan ilgili dili anadil olarak kullananların ortaya koyduğu kullanımlardır ve dil kuralları da bu kullanımlardan derlenir. Arap dil bilgisi kurallarını tespit eden tüm dilcilerin en önemli kaynağı tartışmasız olarak Kur'an'dır. Bu açıdan asıl ve önce gelen kullanımdır, yoksa dil kuralları değildir. Eğer Kur'an'ın bazı ibareleri kendisinden yaklaşık bir buçuk asır sonra tespit edilen kurallara uymuyorsa, sorun kurallarda aranmalıdır. Zira bu kurallar, ifade ettiğimiz gibi, sınırlı birkaç örnekten yola çıkılarak eksik tümevarım metoduyla tespit edilmiştir. Hâlbuki eksik tümevarım metoduyla elde edilen verilerin kesin, zorunlu bir bilgi sunmadığı, aksine olasılık ifade ettiği ve şüpheli olduğu mantıkçılar tarafından kabul edilen genel bir kaidedir (Özlem, 1996: 38-41). Dolayısıyla dil bilgisi kurallarına dayanarak Kur'an'da hata bulmaya çalışmanın hem anlamsız hem de temel dil araştırmaları açısından sıkıntılı olduğu kanaatindeyiz. Her ne kadar Hz. Osman (ö. 35/656) ve Hz. 'Âişe'den (ö. 58/678) aktarılan bazı rivayetlerde, mushaf çoğaltılırken kâtiplerden kaynaklı yazım hataları meydana geldiği ifade edilse de (Ebu 'Ubeyd, 2009: 99; es-Sicistânî, 2006: 231-242) Taberî gibi çoğu ulema bu iddiaları reddetmektedir (Taberî, 2005: IV/2791-2794). Dolayısıyla biz burada, Kur'an'da dil bilgisi hataları var mıdır? Bunu iddia edenlere nasıl cevap verilir? gibi bir bakış açısıyla meseleyi ele almayacağız.

Biz bu çalışmada Taberî'nin, "Kur'an'da Dil Bilgisi Hataları" veya "Kur'an'da Gramer Hataları İddialarına Reddiye" gibi başlıklarla incelenen Kur'an ibarelerine veya zahiren dil bilgisi kurallarına uymayan bazı ibarelere olan yaklaşımını ele alacağız. Fakat bildiğimiz kadarıyla Taberî'nin, *Câmiu'l-Beyân* adlı eserini telif ettiği zaman (270/833) "Kur'an'da dil bilgisi hatalarının" olduğunu iddia eden veya bu tür iddiaları yazıya geçiren kimse bulunmamaktaydı. Dolayısıyla böyle bir ortamda ilgili ibarelerin herhangi bir savunma eğilimi taşımadan ilmi bir gaye ve tarafsız bir yaklaşım ile ele alınacağı kanaatindeyiz. Biz bu çalışmada elbette Kur'an'da zahiren dil bilgisine uymayan tüm ibareleri incelemeyeceğiz. Özellikle iltifat ve mecâz-ı mürsel gibi belagat sanatlarıyla açıklanmış birçok ibare vardır ki





buralarda zahiren dil bilgisi kuralları takip edilmemiş gibi görünmekle beraber bu sanatlar Arap dil kullanımlarında yaygın olduğundan metnin anlaşılmasında herhangi bir sorun teşkil etmemiş aksine ona zenginlik katmıştır. Keza Taberî, nadiren de olsa (sadece, قَالَوْا إِنَّ هَذَا لَسَاحِرَانِ, Tâhâ, 20/63 örneğine şahit olduk), zahiren dil bilgisi kurallarına aykırı olan bazı ayet ibarelerini lehçe farkı ve dilbilimsel analizlerle açıklamıştır (Bk. Taberî, 2005: IX/5926-5928) ki biz çalışmamızda bu tür örnekleri konu edinmeyeceğiz. Yine Taberî'nin zahiren dil bilgisi kurallarına aykırı görünüp de bir şekilde açıklamaya çalıştığı her ibareyi çalışmamıza dâhil etmeyeceğiz. Zira bu noktadaki örnekler çoktur. Fakat biz, özellikle göze çarpan örnekleri seçmeye çalışacağız. Şunu da belirtmemiz gerekir ki Taberî, i'râb durumu tartışılan her ibarede yorum yapmamıştır. Örneğin; Mâide, 5/69. ayetindeki الصَّابُونَ ve Enbiyâ, 21/3. ayetindeki أَسْرُوا gibi ibarelerin i'râbına hiç değinmemiştir. Hâlbuki bu gibi ibarelerin i'râbı özellikle Taberî'den sonraki dönemlerde çok tartışılmıştır. Bununla beraber ele alacağımız kısım hem Taberî'nin hem kendisinden önce yaşayan Kisâî (ö. 189/905), Ferrâ (ö. 207/822) ve Ahfeş (ö. 215/830) gibi âlimlerin hem de kendisinden sonra gelen çoğu ulemanın konuya yaklaşım tarzlarını temel olarak ortaya koyacak nitelikte olacaktır. Çünkü sonra gelen ulema bu konudaki görüşlerini genel itibarıyla kendilerinden önce yaşayan âlimlerden almıştır. Şimdi konuyu temel birkaç başlık altında inceleyelim:

1. FİİL VE MEF'ÛLU MUTLAK UYUMU

Mef'ûlu mutlak, amilinin anlamını güçlendirmek, türünü veya sayısını belirtmek için gelen cümlelerin aslî öğelerinden biri olmayan bir mastardır. Mef'ûlu mutlak, amilini te'kid için kullanıldığında, te'kid ettiği fiilin sığasından meydana gelmesi gerekir. Örneğin: وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَىٰ تَكْلِيمًا (Nisâ, 4/164) ayetinde كَلَّمَ fiilinin mef'ûlu mutlakı olarak onun sığasından elde edilen تَكْلِيمًا mastarı gelmiştir. Zira كَلَّمَ fiili tef'îl babından elde edilmiştir (bk. el-Ensârî, 2011: 296-297). Fakat bu kurala bazı ayetlerde zahiren riayet edilmediği görülmektedir.

Taberî'nin üzerinde durduğu örneklerden biri, وَأَقْرَضْتُمُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا (Mâide, 5/12) ibaresinde أَقْرَضَ fiilinin mef'ûlu mutlakı olarak gelen قَرْضًا kelimesidir. Kural gereği bu mef'ûlu mutlakın إِقْرَاضًا şeklinde if'âl babında gelmesi gerekiyordu. Taberî bu kullanım için şunu ifade eder: Bu mef'ûlu mutlak şayet إِقْرَاضًا şeklinde gelseydi doğru olurdu. Fakat ayette قَرْضًا şeklinde gelmiş olması gösteriyor ki bu mef'ûlu mutlak أَقْرَضَ fiilinin lafzından değil manasından elde edilmiştir. Nasıl ki أعطى kelimesinin anlamında أخذ kelimesinin manası varsa, aynen onun gibi أقرض fiilinin anlamında قرض mastarının manası vardır. Dolayısıyla bu durumda cümlelerin anlamı şöyle oluyor: وَقَرَضْتُمُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا. Taberî, وَاللَّهُ أَنْبَتَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ نَبَاتًا (Nûh, 71/17) ibaresindeki أَنْبَتَ fiilinin mef'ûlu mutlakının أَنْبَاتًا şeklinde değil de نَبَاتًا şeklinde gelmesini aynı mantık çerçevesinde açıklar. O, bu kullanıma örnek olarak İmru'l-Kays'ın (MS. 565) şu beytini verir:

وَرُضْتُ فَذَلَّتْ صَعْبَةً أَيَّ إِذْلالٍ

Ona göre buradaki رُضْتُ fiilinde أذلل fiilinin manası mevcuttur. Bundan dolayı da mef'ûlu mutlakı lafzından değil manasından elde edilerek إِذْلالٍ şeklinde gelmiştir (Taberî, 2005: IV/2950).

Yukarıdaki örneklerde de gördüğümüz üzere “mef'ûlu mutlak” bazen lafzı aşarak lafzın içerdiği anlama bağlı bir form almıştır. Bu da gramerin tamamen lafza bağlı olmadığını, bazen





manaya bağlı olarak da form değiştirebildiğini göstermektedir. Bu durum ise dil bilgisi kuralları dışındaki bir kullanım değildir, aksine bu da bir kuraldır.

2. MÜFRED, MÜSENNA VEYA CEMİ AÇISINDAN CÜMLE ÖĞELERİNİN UYUMU

Bu başlıkta özellikle fiil-fâil; fiil-fâil-mef'ûlu bih; mübteda-haber; mübteda-haber-mef'ûlu bih; na't-men'ût vb. cümle öğelerinin sayı bakımından birbirine uyumu ele alınacaktır. Lafzî ve tamamen mekanik olarak düşündüğümüzde sayı ile sayılanın birbirine uygun olması gerekir. Fakat birçok ayette zahiren bu durum göz ardı edilmiştir. Taberî gibi birçok müfessir ise bunun temel mantığını açıklamıştır. Şimdi Taberî'de tespit ettiğimiz örneklere kısaca bir bakalım:

2.1. Taberî, وَجَعَلْنَاهَا وَابْنَهَا آيَةً لِلْعَالَمِينَ (Enbiyâ, 21/91) ibaresindeki آيَةً kelimesi kendisinden önce gelen Hz. Meryem ve oğlu Hz. İsa'ya bağlı olan ikinci "mef'ûlu bih" olduğu halde onlara uymadığını ifade eder. Zira normal şartlarda buradaki şahıslar iki kişi olduğundan onlara bağlı olarak gelen "mef'ûlu bih" in آيين şeklinde tesniye formunda olması gerekiyordu. Taberî'ye göre bunun sebebi; Allah'a delalet ve azametli kudretine işaret bakımından her biri diğerinin görevini yerine getirdiğinden, onlara istinaden gelen آيَةً kelimesi lafza uygun olarak tesniye değil de manaya bağlı olarak tekil formda gelmiştir. Zira Allah'a delalet açısından ikisinin de işlevi tek bir şeydir (Taberî, 2005: X/6092).

2.2. أَفَمَنْ كَانَ مُؤْمِنًا كَمَنْ كَانَ فَاسِقًا لَا يَسْتَوُونَ. (Secde, 31/18) ibaresindeki يَسْتَوُونَ fiili kendisinden önce gelen مُؤْمِنًا ve فَاسِقًا lafızlarına atfı beyan olarak geldiği halde tesniye formunda değil de cemi vezniyle gelmiştir. Taberî'ye göre bunun sebebi, مُؤْمِنًا'den kasıt tek bir mümin değil Allah'a iman eden tüm müminlerdir. Keza buradaki فَاسِقًا'den kasıt da tek bir fasık değil, bütün fasıklardır. Dolayısıyla "eğer iki şeyden kasıt bizzat o iki şeyin kendisini ilgilendirmiyorsa Araplar onlara cemi muamelesi yapar." (Taberî, 2005: XI/6962).

2.3. Taberî'ye göre, وَالَّذِي جَاءَ بِالصَّدَقِ وَصَدَّقَ بِهِ أُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ (Zumer, 39/33) ibaresinde geçen الَّذِي tekil ismi mevsûlun haberinin هُمُ الْمُتَّقُونَ şeklinde cemi vezninde gelmesinin sebebi, bu ibarede kastedilen manadan kaynaklanmaktadır. Zira muttaki olmakla nitelenen şahıslar bizzat belli kişi veya zamanla sınırlandırılmamıştır. Dolayısıyla bu ibarede, ayette geçen sıfatlarla nitelenen tüm insanlar kastedilmiştir. O halde herhangi bir zaman ve zeminde Allah'ın birliğine, ona itaat etmeye, Rasulüne uymaya davet eden ve bu davetinin gereğini fiili olarak yerine getiren herkes buradaki övgüye mazhurdur. Zira bu ibarenin hemen öncesinde geçen فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ كَذَبَ عَلَى اللَّهِ، وَكَذَّبَ بِالصَّدَقِ إِذْ جَاءَهُ (Zumer, 39/32) ayetinde Allah'ın birliğini inkâr eden, ona iftira atıp vahyini reddeden insanların yerilmesi yer almaktadır. Dolayısıyla bu ibarenin hemen akabinde bu niteliklerin zıtlarıyla nitelenen insanların övülmesinin yer alması gerekir. Taberî, İbn Mes'ûd'un (ö. 32/65۲) kıraatinin de kendi görüşünün doğruluğuna delil olduğunu ifade eder. Zira İbn Mes'ûd'un bu ibareyi جَاءُوا بِالصَّدَقِ وَصَدَّقُوا بِهِ şeklinde okuduğu rivayet edilmektedir. Bu kıraat de gösteriyor ki burada kastedilen bizzat belli bir şahıs değil, ibarede geçen nitelikleri taşıyan herkestir. Taberî, bazılarının بِالصَّدَقِ جَاءَ الَّذِي ile بِالصَّدَقِ ibarelerinde geçen şahısların farklı kişiler olduğunu iddia ederek buradaki lafız ile mana arasındaki ihtilafı çözmeye çalıştıklarını, fakat bu çözümün yanlış olduğunu söyler. Zira bu durumda وَالَّذِي جَاءَ وَالَّذِي ismi mevsûlunun iki defa tekrar etmesi gerekir ki





böylece بِالصَّدِقِ ile أَلَدِي جَاءَ بِالصَّدِقِ ibaresinde kastedilenler farklı olsun. O, buradaki الذي ismi mevsûlu tekrar etmediğine göre böyle bir iddiada bulunmanın anlamsız olduğunu dile getirir (Taberî, 2005: XII/7446).

2.4. Taberî, Hâkka, 68/47) ibaresinde yer alan حَاجِرِينَ ismi fâilinin أَحَدٍ kelimesinin haberi olduğu halde çoğul yapıyla geldiğini ifade eder. Ona göre, أَحَدٍ lafzı tekil olduğu halde haberinin çoğul gelmesi manasından kaynaklanmaktadır. Çünkü bu lafzın anlamı çoğulluğu ifade eder. Zira Araplar أَحَدٍ lafzını hem müfred hem müsenna hem de cemi için kullanırlar. Taberî bu kullanıma bir başka örnek olarak da لَا تُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ (Bakara, 2/285) ibaresindeki أَحَدٍ-رُسُلٍ kelimelerindeki uyumu verir (Taberî, 2005: XIV/8583).

2.5. Şimdi de Taberî'nin yukarıda verdiğimiz örneklerle aynı mantık çerçevesinde incelediği bazı ibareleri özet olarak verelim:

2.5.1. وَمَا بَيْنَهُمَا (Mâide, 5/17) Burada, السَّمَوَاتِ lafzı cemi vezninde olduğu halde ona bağlı olarak gelen بَيْنَهُمَا zamiri tesniye yapısıyla gelmiştir. Zira burada kastedilen iki tür olan yer ve göğün arasındaki eşyadır (Taberî, 2005: IV/2963-2964).

2.5.2. وَالذَّهَبِ وَاللُّبَّاءِ وَالذَّبَّابِ وَالذَّبَّابِ وَالذَّبَّابِ وَالذَّبَّابِ (Tevbe, 9/34) ibaresinde الذَّهَبِ ve اللُّبَّاءِ kelimelerine bağlı olarak gelen يُنْفِقُونَهَا fiilindeki zamir tekil müennes formunda gelmiştir. Hâlbuki bu zamirin mercii iki şeydir. Bunun sebebi ise bu iki mücevherin ifade ettiği ve tek bir mana ifade eden "hazine" anlamıdır (Taberî, 2005: VI/4252).

2.5.3. مُسْتَكْبِرِينَ بِهِ سَامِرًا تَهْجُرُونَ (Mu'minûn, 23/67) ibaresinde تَهْجُرُونَ fiili cemi vezninde geldiği halde ona bağlı olarak gelen سَامِرًا kelimesi tekil formundadır. Zira buradaki سَامِرًا kelimesi zamanı ifade etmek üzere geldiği için cemi olan سُمَارٍ manasını ifade etmektedir (Taberî, 2005: X/6286).

2.5.4. رَبِّ ارْجِعُونِ (Mu'minûn, 23/99) ibaresindeki رَبِّ kelimesi tekil olduğu halde ارْجِعُونِ fiili cemi vezniyle gelmiştir. Zira bu ayetteki topluluk, dünyaya tekrar döndürülmek için ruhlarını alan meleklerle hitap etmektedir. Fakat Allah'tan yardım istemektedir. Bundan dolayı önce Allah'a hitaben tekil formunda رَبِّ kelimesini, sonra da meleklerle hitaben cemi formunda ارْجِعُونِ fiilini kullanmışlardır (Taberî, 2005: X/6301).

2.5.5. وَإِنِّي مُرْسَلَةٌ إِلَيْهِمْ بِهَدِيَّةٍ فَنَاطِرَةٌ بِمِ يَرْجِعُ الْمُرْسَلُونَ / فَلَمَّا جَاءَ سُلَيْمَانَ قَالَ أَتَمِدُونَ بِمَالِ آتَانِي اللَّهُ خَيْرٌ مِمَّا آتَاكُمْ بَلْ أَنْتُمْ بِهَدِيَّتِكُمْ تَفْرَحُونَ (Neml, 27/35-36) ibarelerinde الْمُرْسَلُونَ kelimesi cemi vezniyle geldiği halde onun devamında ve ona bağlı olarak gelen جَاءَ fiili tekil olarak gelmiştir. Zira Araplar herhangi bir kişinin gerçekleştirdiği bir işi, eğer bizzat o kişinin yaptığı belirtilmek istenmiyorsa, o işi bir topluluk gerçekleştirmiş gibi ifade ederler (Taberî, 2005: XI/6648-6649).

2.5.6. وَأَغْضَضُ مِنْ صَوْتِكَ إِنَّ أَنْكَرَ الْأَصْوَاتِ لَصَوْتُ الْحَمِيرِ (Lokman, 31/19) ibaresinde tekil olan الصوت kelimesi cemi vezninde olan الحمير kelimesine izafe edilmiştir. Bu, iki şekilde





açıklanabilir. ilki; buradaki الصوت cemi manasındadır, ikincisi; buradaki الحمير tekil manasındadır. Zira bu gibi durumlarda tekil ile cemi birbirinin işlevini götür (Taberî, 2005: XI/6930-6931).

2.5.7. وَإِنَّا إِذَا أَذَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنَّا رَحْمَةً فَحَرِحَ بِهَا وَإِن تُصِيبُهُمْ سَيِّئَةٌ بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ فَإِنَّ الْإِنْسَانَ كَفُورٌ (Şûrâ, 42/48) ibaresinde geçen تُصِيبُهُمْ fiilindeki هُمْ zamiri cemi müzekker olarak gelmiştir. Hâlbuki bu zamirin mercii tekil olan الْإِنْسَانَ kelimesidir. Bunun sebebi ise buradaki “insan” kelimesinin cemi manasını ifade etmesidir (Taberî, 2005: XIII/7634).

2.5.8. وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِنْ أَمْرِنَا مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ وَلَكِنْ جَعَلْنَاهُ نُورًا نَهْدِي بِهِ مَنْ نَشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا (Şûrâ, 42/52) ibaresinde yer alan جَعَلْنَاهُ fiilindeki هُو zamiri tekil olarak gelmiştir. Hâlbuki bu zamirin mercii kendisinden önce geçen الْكِتَابُ ve الْإِيمَانُ kelimeleridir. Bunun sebebi ise burada kastedilenin sadece الْكِتَابُ olmasıdır (Taberî, 2005: XIII/7637).

2.5.9. فَاعْتَرَفُوا بِذُنُوبِهِمْ (Mülk, 67/11) ibaresindeki الذنب kelimesi cemi vezninde olan فاعترفوا fiiline bağlı geldiği halde tekil vezindedir. Zira الذنب kelimesinde fiilin manası olduğundan tekil form, cemi formunun da işlevini karşılamıştır (Taberî, 2005: XIV/8519).

2.5.10. خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ (‘Alak, 96/2). Buradaki الْإِنْسَانَ kelimesi tekil olduğu halde ona bağlı olan عَلَقٍ çoğul gelmiştir. Zira buradaki الْإِنْسَانَ kelimesi anlam bakımından cemi ifade eder (Taberî, 2005: XV/8788).

Taberî daha birçok Kur’an ibaresini (Bk. Yunus, 10/42-43; Kehf, 18/61; Feth, 48/29) yukarıda verdiğimiz mantık çerçevesinde çözümler (Taberî, 2005: XII/7027-7028; XIII/7910; IX/5701). Ona göre cümlenin öğeleri bazen lafza, bazen de manaya bağlı olarak birbirine uyar (Taberî, 2005: XII/7028).

3. ERİLLİK VE DIŞİLLİK AÇISINDAN CÜMLE ÖĞELERİNİN BİRBİRİNE UYUMU

Arapçada isimlerin dil bilgisi kuralları gereği eril veya dişil olma noktasında “fiil-fâil”, “mübteda-haber”, “na’t-men’ût”, “aded-ma’dûd” gibi açılardan birbirine uygunluk arz etmesi gerekir. Fakat bazı ayetlerde bu kurallara zahiren riayet edilmediği görülmektedir. Şimdi Taberî’nin bu gibi ibarelere getirdiği çözümlerine bir bakalım:

3.1. إِنَّ رَحْمَتَ اللَّهِ قَرِيبٌ مِنَ الْمُحْسِنِينَ (A’râf, 7/56) ibaresindeki قَرِيبٌ kelimesi müennes olan رَحْمَتٌ kelimesinin haberidir. Dolayısıyla bu durumda cinsiyet açısından ona uyarak قَرِيبَةٌ şeklinde müennes vezniyle gelmeliydi. Burada nitelenen şahısların bu rahmete kavuşmalarının önünde tek bir engel vardır. O da ruhlarının cesetlerini terk etmesi ve böylece onların, Allah’ın kendilerine hazırladığı rahmete kavuşmasıdır. Dolayısıyla burada رحمة lafzının haberi olarak gelen قَرِيبٌ kelimesinden kasıt, nesep açısından yakınlık değil zaman açısından yakınlıktır. Vakitlerin ise böyle bir kullanımı bulunmaktadır. Zira “Araplar isimlere haber olarak vakit ifade eden kelimeleri getirdikleri zaman onlara hal muamelesi yaparlar. Bu durumlarda onları müfred, müsenna ve cemi ile beraber tekil olarak kullanır; müennes isimlerle beraber ise müzekker olarak kullanır” müfred için: هند قَرِيبٌ منا; müsenna için: الهندان منا قَرِيبٌ ve cemi için: الهندات منا قَرِيبٌ derler. O halde burada mekân açısından yakınlık kastedilmektedir. Böylece





المكان kelimesini hazfedip onun yerine القريب kelimesini getirirler. Dolayısıyla المكان kelimesi cemi ile beraber nasıl müzekker ve tekil olarak geliyorsa, onun yerine kullanılmış olan القريب kelimesi de aynı formlara girer. Fakat bu durumda قريب kelimesini قَرِيْبَةً şeklinde müennes olarak kullandıkları vakit, tesniye ile tesniye; cemi ile beraber cemi formunda kullanırlar. Örneğin; وهما منا قَرِيْبَتَانِ ve هي قَرِيْبَةٌ منا. Taberî bu kullanıma örnek olarak 'Urve b. Verd'in (ö. MS. 596) aşağıdaki beytini verir:

عَشِيْبَةٌ لَا عَفْرَاءَ مِنْكَ قَرِيْبَةٌ فَتَدُنُوْا وَلَا عَفْرَاءَ مِنْكَ بَعِيْدٌ

Şair bu beyitte قَرِيْبَةٌ kelimesini müennes; بَعِيْدٌ kelimesini ise müzekker olarak kullanmıştır. Eğer buradaki قَرِيْبَةٌ kelimesi nesep yakınlığı için kullanılmış olsaydı bu durumda müennes ile sadece müennes ve cemi ile de sadece cemi formunda kullanılabilirdi (Taberî, 2005: V/3767-3768).

3.2. وَقَطَعْنَاَهُمْ اِثْنَيْ عَشْرَةَ اَسْبَاطًا (A'râf, 7/160) ibaresinde اَسْبَاطًا kelimesi cemi müzekker olduğu halde ona bağlı olarak gelen اِثْنَيْ عَشْرَةَ birleşik sayı müennes olarak gelmiştir. Hâlbuki kural gereği bu sayı da kendisinden sonraki ma'dûda uyarak اِثْنَا عَشْرَ şeklinde müzekker olarak gelmeliydi. Keza buradaki اَسْبَاطًا kelimesi cemi formunda değil de müfred yapıda سِبطا şeklinde gelmeliydi. Bazı Basralı dil bilimcilerine göre اِثْنَيْ عَشْرَةَ sayısından maksat فَرْقَةٌ lafzıdır. Fakat ayet bu anlamı kastetmekle beraber الفَرْقُ kelimesini değil buradaki اَسْبَاطًا olduğunu bildirmiştir. Bununla beraber sayıyı yine de اَسْبَاطًا lafzına göre kullanmamıştır. Bazıları bu görüşü beğenmemiş ve buradaki sayının bizzat اَسْبَاطًا kelimesine göre değil اِثْنَيْ عَشْرَةَ sayısından önce gelen اِثْنَيْ عَشْرَةَ / فَرْقٌ lafzına göre olduğunu, اِثْنَيْ عَشْرَةَ sayısı kendisinden önce gelen ma'dûda uyarak müennes olduğunu iddia etmiştir. Bu durumda cümle şöyle olur: وَقَطَعْنَاَهُمْ فَرْقًا اِثْنَيْ عَشْرَةَ اَسْبَاطًا. Bazı Kûfeli dil bilimcilerine göre ise سِبط müzekker olduğu halde buradaki اِثْنَيْ عَشْرَةَ sayısının müennes gelmesinin sebebi, bu ibareden kastedilen şeyin الأمم olmasıdır. Dolayısıyla سِبط müzekker olduğu halde sayı tağlib tarikiyle müennes formda kullanılmıştır. Taberî bu tartışmaları verdikten sonra kendisine göre doğru olan görüşü şöyle beyan eder: Burada اِثْنَيْ عَشْرَةَ sayısından kasıt القطعة olduğu için bu sayı müennes olarak gelmiştir. Bu durumda cümlenin anlamı şöyle olur: وَقَطَعْنَاَهُمْ قِطْعًا اِثْنَيْ عَشْرَةَ (onları on iki kısma ayırdık). Sonra da buradaki القطع lafzını اَسْبَاطًا kelimesiyle tercüme etmiştir. Dolayısıyla buradaki اَسْبَاطًا kelimesi القطع kelimesinin tercümesidir. Yoksa اَسْبَاطًا kelimesi اِثْنَيْ عَشْرَةَ sayısının temyizi olamaz. Zira 11-19 sayılarının temyizi cemi değil müfred olarak gelir (Taberî, 2005: VI/3915).

3.3. Taberî şunu dile getirir: Hicaz ve Basra kurrasının tamamı, وَمَنْ يَفْنُتْ مِنْكَ لِلَّهِ وَرَسُولِهِ وَتَعْمَلْ صَالِحًا, نُؤْتِيهَا أَجْرَهَا مَرَّتَيْنِ وَأَعْتَدْنَا لَهَا رِزْقًا كَرِيمًا (Ahzâb, 33/31) ibaresinde geçen تَعْمَلْ fiilini kendisinden önce geçen مِنْكَ lafzını göz önüne alarak ت ile okumuştur. Fakat tüm Kûfe kurrası تَعْمَلْ fiilini kendisinden önce geçen يَفْنُتْ fiilini göz önüne alarak ي ile okumuştur. Taberî'ye göre bu kıraatlerin ikisi de meşhurdur ve Arap dilinde yaygın kullanımlardır. Zira Araplar مَنْ kelimesinin haberini bazen lafzına göre kullanıp tekil müzekker yapar, bazen de manasına göre kullanır. Örneğin; وَمِنْهُمْ مَنْ





مَنْ يَسْتَمِعُونَ إِلَيْكَ أَفَأَنْتَ تُسْمِعُ الصُّمَّ وَلَوْ كَانُوا لَا يَعْقِلُونَ وَمِنْهُمْ مَنْ يَنْظُرُ إِلَيْكَ (Yunus, 10:42-43) ibaresinde ilkin مَنْ kelimesinin haberi manaya uygun olarak cemi formunda kullanıldı; ikincisinde ise lafza uyularak tekil yapıyla kullanıldı (Taberî, 2005: XII/7027-7028).

3.4. مَا يَفْتَحِ اللَّهُ لِلنَّاسِ مِنْ رَحْمَةٍ فَلَا مُمْسِكَ لَهَا وَمَا يُمْسِكُ فَلَا مُرْسِلَ لَهُ مِنْ بَعْدِهِ. (Fâtır, 35/2) ibaresindeki ما harfi, kendisinden sonra gelen رَحْمَةٍ kelimesine uyarak müennes gelmiş ve dolayısıyla ما harfine bağlı olarak gelen لَهَا kelimesindeki zamir de müennes olmuştur. Fakat, وَمَا يُمْسِكُ, ما harfi müzekker olarak gelip ona bağlı olan لَهُ kelimesindeki zamir de müzekker formu almıştır. Zira ما harfi lafzen müzekkerdir. Bununla beraber manaya uyarak müzekker olacağı yerde müennes; lafza uyarak müennes olacağı yerde müzekker kılmak da yine mümkündür. Fakat “fasih olan; kelimelerin müennes gelmesi açık olan yerlerde müennes; kapalı olan yerlerde ise müzekker kılınmasıdır” (Taberî, 2005: XII/7148).

3.5. Şimdi de Taberî'nin yukarıda verdiğimiz örneklerle aynı mantık çerçevesinde incelediği bazı ibareleri özet olarak verelim:

3.5.1. وَأَصْلِحُوا ذَاتَ بَيْنِكُمْ. (Enfâl, 8/1) ibaresindeki بَيْنِ zarfı müennes gelmiştir. Zira buradaki ذَاتَ بَيْنِكُمْ ifadesindeki بَيْنِ zarfından kasıt “الحال التي للبين - hâldir” (Taberî, 2005: VI/4021).

3.5.2. وَإِنْ لَكُمْ فِي الْأَنْعَامِ لَعِبْرَةٌ لِيُتَّخَذَ مِنْهَا فِي بَطُونِهِ (Nahl, 16/66) ibaresinde الْأَنْعَامِ ismi cemi olduğu halde ona bağlı olarak بَطُونِهِ kelimesinde gelen zamir tekil formundadır. Taberî burada Kûfeli dilcilerden iki görüş; Basralı dilcilerden bir görüş aktarır ve Kûfelilerin görüşlerinin daha doğru olduğunu ifade eder. İlk görüşe göre, نَعَمٌ ve أَنْعَامٌ aynı şeydir. Dolayısıyla نَعَمٌ ibaresinin manası kastedilerek بَطُونِهِ ifadesindeki zamir müzekker kılınmıştır. İkinci görüşe göre, burada kastedilen mana şudur “sözünü ettiğimiz şeylerin karınlarında bulunan şeyden - مما ذكرنا في بطون ما ذكرنا”. Buna binaen zamir müzekker gelmiştir (Taberî, 2005: VIII/5314-5317).

3.5.3. وَلَا تَرَوْا وَازِرَةً وَّرَزَّ أُخْرَى وَإِنْ تَدْعُ مُثْقَلَةٌ إِلَىٰ جَمِيلًا لَا يُحْمَلْ مِنْهُ شَيْءٌ وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ إِنَّمَا تُنذِرُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ بِالْغَيْبِ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَمَنْ تَزَكَّىٰ فَإِنَّمَا يَتَزَكَّىٰ لِنَفْسِهِ وَإِلَىٰ اللَّهِ الْمَصِيرُ (Fâtır, 35/18) ibaresindeki مُثْقَلَةٌ kelimesinin müennes gelmesinin sebebi ondan kastedilenin النفس olmasıdır. Zira النفس hem müzekkerin hem de müennesin yerine kullanılır. Örneğin; كُلِّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ (Âlu ‘İmrân, 3/185; Taberî, 2005: XII/7161).

3.5.4. الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ مِنَ الشَّجَرِ الْأَخْضَرِ نَارًا فَإِذَا أَنْتُمْ مِنْهُ تُوقَدُونَ. (Yâsîn, 36/80) ibaresinde مِنْهُ sözündeki zamir kendisinden önce geçen الشَّجَرِ ismine ait olduğu halde müzekker gelmiştir. Hâlbuki الشجر ismi شجرة kelimesinin cemi şeklidir. Bunun sebebi ise buradaki الشجر kelimesinden kastedilenin الحصى-النمر (meyve, çalı-çırpı) olmasıdır. Fakat مِنْهَا şeklinde gelseydi de doğru olurdu. Zira Araplar bu gibi durumlarda hem müzekker hem de müennes yapı kullanır (Taberî, 2005: XII/7235).

Taberî bu başlık altında incelediğimiz meselenin mantığını şöyle özetler “Araplar, dişil yerine eril veya eril yerine dişil formu sadece ve sadece manayı göz önünde bulundurdıkları durumlarda kullanırlar” (Taberî, 2005: VI/4021).





4. GAYRİ ÂKİL ŞEYLERE ÂKİL VARLIKLAR MUAMELESİ

Arap dilinde akıl sahibi varlıklar ile akılsız varlıklar için kullanılan dil bilgisi yapıları bazı durumlarda farklılık arz etmektedir (Bk. Bostancı, 2006: 25-44). Fakat Kur'an'ın bazı ayetlerindeki kullanımlar bu dil bilgisi kurallarına zahiren aykırı görünmektedir. Taberî gibi birçok ulema ise bu kullanımların temel mantığını açıklamaya çalışmıştır. Şimdi Taberî'nin konuya yaklaşımını birkaç örnekle görelim:

4.1. **بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ** (A'râf, 7/57) ibaresinde **بَيْنَ يَدَيْ** sözcüğüne izafeten **رَحْمَتِهِ** tabiri kullanılmıştır. Fakat bilindiği gibi "el" (يد) organı insana aittir. Rahmet (رحمة) gibi soyut bir şeyin eli yoktur. Bu kullanımın temel mantığı şudur: Araplar herhangi bir şeyden önce meydana gelen her şey için, **جاء بين يديه** (lafzî manasıyla: ellerinin arasında geldi) tabirini kullanırlar. Arapçada insanlar için bu kullanım aşırı yaygınlaşınca, artık Araplar bu tabiri insan dışında ve elleri olmayan diğer varlıklar için de kullanmaya başladılar (Taberî, 2005: V/3769).

4.2. **إِنِّي رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَبًا وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرَ رَأَيْتُهُمْ لِي سَاجِدِينَ** (Yusuf, 12/4) ibaresinde gayri âkil varlıklar olan **الشَّمْسُ-القَمَرُ-كَوْكَب** için akıllı varlıklara has olan **سَاجِدِينَ** vezni kullanılmıştır. Hâlbuki cansız, hayvan vb. akıl ile ilişkilendirilmeyen varlıklar için kullanılması gereken **فاعلات-فاعلة** şeklindedir. **فاعلون-فاعل** vezni ise insan, melek ve cin türlerinin müzekkerleri için kullanılır. Keza **رَأَيْتُهُمْ** ibaresindeki **هُمْ** zamiri de yine müzekker âkil varlıklar için kullanılır. Buna rağmen bu ayette böyle bir kullanımın gelmesinin sebebi, ayette anlatılan konudur. Zira ayette geçen secde etme (**سَاجِدِينَ**) vezni ve eylemi, akıllı cemi müzekkerler için kullanılan vezin ve eylemdir. Bundan dolayı bu cansız varlıklar için de bu eylemi yapan akıllı varlıklar için gelen form kullanılmıştır. Zira gayri âkil varlık âkil varlığa mahsus olan eylemi gerçekleştirmiştir. Taberî bu kullanıma başka bir örnek olarak da **يا أَيُّهَا التَّمَلُّ اذْخُلُوا مَسَاكِنَكُمْ** (Neml, 27/18) ibaresini verir ki burada da aynı kullanım söz konusudur. Burada da âkil varlığa has eylem gayri âkil varlığa isnat edilmiştir. Taberî bu ayete dair başka bir kişinin açıklaması olarak da **قيل** lafzıyla şunu aktarır "Buradaki 11 yıldız kardeşleri, güneş ve ay ise ebeveynidir" (Taberî, 2005: VII/4752).

4.3. **وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرَ وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرَ كُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ** (Enbiyâ, 21/33) ibaresinde **وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرَ** kelimelerine bağlı olarak gelen **يَسْبَحُونَ** haberi, **و** ve **ن** eklerini alarak cemi veznine girmiştir. Hâlbuki bu, müzekker âkil varlıklara has bir cemi veznidir. Kural gereği **يسبحن** veya **تسبح** vezni kullanılmalıydı. Bu kullanım, **وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرَ رَأَيْتُهُمْ لِي سَاجِدِينَ** ibaresindeki ile aynıdır. Secde eylemi insanlara özel olduğundan, bu eylem güneş ve aya isnat edilince, eylemi ifade eden fiil de (**سَاجِدِينَ**) insanlar için kullanılan vezinde gelmiştir (Taberî, 2005: X/6021). Aynı mantıkla buradaki **يَسْبَحُونَ** eylemi, âkil varlıklara özgü bir eylem olduğundan, ilgili eylem güneş ve aya isnat edilince âkil varlıklara özel vezinde kullanılmıştır.

4.4. Taberî, dil bilimcilerinin, **لَهَا خَاصِعِينَ** (Şu'arâ, 26/4) ibaresinde geçen **أعناق** kelimesine bağlı olarak gelen **خَاصِعِينَ** ismi fâilinin **أعناق** kelimesine uyarak **خاصعة** şeklinde müfred müennes değil de cemi müzekker vezninde gelme sebebi hakkında farklı görüşler ortaya attıklarını dile getirir. Taberî isim vermeden "bazı Basralı dilciler" deyip Ahfeş'in bu ayetteki görüşünü aktarır. Ahfeş'e göre buradaki **أعناق** kelimesinden kastedilen





topluluktur (الجماعات). Araplar هذا عُنُقٌ من الناس der ve buradaki عُنُقٌ kelimesiyle “büyük bir topluluk” anlamını kastederler. Dolayısıyla buradaki عُنُقٌ kelimesinden kastedilen eril topluluk olduğu için خَاضِعِينَ kelimesi de manaya uygun bir vezinle gelmiştir. Ahfeş’in ikinci bir görüşüne göre buradaki خَاضِعِينَ kelimesi müzekkere izafe edildiği için müzekker kılınmıştır. Zira izafete bağlı olarak kelimeler müzekker olacağı yerde müennes veya müennes olacağı yerde müzekker olabilir. Ahfeş bu kullanıma örnek olarak A’şâ’nın (ö. 7/629?) şu beytini verir:

وَتَشْرِقُ بِالْقَوْلِ الَّذِي قَدْ أَدْعَتْهُ كَمَا شَرِقَتْ صَدْرُ الْقَنَاةِ مِنَ الدَّمِ

Buradaki صَدْرُ kelimesi müzekker olduğu halde kendisine müennes olan الْقَنَاةِ kelimesi izafe edildiğinden صَدْرُ kelimesinin fiili de شَرِقَتْ lafzına uygun olarak müennes gelmiştir.

Taberî yine isim vermeden “bazı Kûfeli dilciler” deyip Kisâî’nin görüşünü aktarır. Kisâî’ye göre bu ibarenin anlamı: فظلت أعناقهم خاضعيها هم şeklindedir. Fakat mana anlaşıldığında هم zamiri hafzedilmiş ve ismi fâil hafzedilmiş zamire uygun olarak خَاضِعِينَ şeklinde gelmiştir. Bu kullanıma benzer şekilde şöyle denir: يدك باسطها أنت Fakat bu ibarenin aslı، يدك باسطها أنت şeklindedir. Dolayısıyla kişi cümleye başladığı isimle yetinerek zamiri getirmez. Fiil ise görünüşte ilk isme aitken gerçekte ikinci isme aittir.

Taberî isim vermeden “Kûfelilerden diğeri” deyip Ferrâ’nın görüşlerini aktarır. Ferrâ’ya göre buradaki أعناق kelimesinden kasıt الطوائف anlamıdır. Şöyle denir: رأيت الناس إلى فلان عنقا واحدة. Bu ibareden kastedilen ise “insan topluluklarıdır.” Keza buradaki أعناق kelimesinden kasıt da “toplumun önderleri, büyükleri” olabilir. Sanki şöyle denmiş oluyor: فظلت رؤوس القوم وكبراؤهم لها إن الأعناق إذا خضعت فأربابها خاضعون. Fakat Arapça açısından en çok hoşuma giden ise şu manadır: إن الأعناق إذا خضعت فأربابها خاضعون. Böylece ilk etapta fiili أعناق lafzına göre getirirsin, sonra da خاضعين lafzını الرجال kelimesinin anlamına uygun olarak getirirsin. Ferrâ bu kullanıma şu beyti örnek verir:

على قبضة مَرَجْوَةٍ ظَهَرُ كَفِّهِ فَلَا الْمَرْءُ مُسْتَحْيٍ وَلَا هُوَ طَاعِمٌ

Şair burada الظهر kelimesinin fiilini müennes olarak getirdi. Zira buradaki الكَفِّ kelimesi الظهر lafzını da kapsar. Bununla beraber eğer ibare خاضعة لها أعناقهم şeklinde gelseydi yine doğru olurdu.

Taberî bu görüşleri verdikten sonra kendi tercihinin geçer ve şunları ifade eder: Bana göre en doğru görüş, buradaki أعناق kelimesinden maksadın erkeklerin boyunları olduğunu ifade eden görüştür. Fakat خاضعين lafzının müzekker gelmesinin sebebi, bu fiilin أعناقهم kelimesindeki هم zamirine izafeten gelmiş olmasıdır. Taberî bu görüşüne örnek olarak Cerîr’in (ö. 110/728) şu beytini verir:

أَرَى مَرَّ السَّيِّئِ أَخَذَنَ مِنِّي كَمَا أَخَذَ السَّرَاوُ مِنَ الْهَالِالِ

Buradaki مَرَّ kelimesi hafzedilse de yine anlamda herhangi bir eksiklik ve kapalılık olmaz. Aynı şekilde bu ibarede eğer أعناقهم kelimesi hafzedilse de sözün geri kalanı aynı manayı ifade eder. Zira erkekler boyun eğdiği zaman, boyunları da elbette boyun eğmiştir ve boyunları eğildiği zaman erkekler de boyun eğmiştir. Dolayısıyla eğer cümle، فظلوا لها خاضعين şeklinde gelseydi de





اعناق kelimesinin düşmesine binaen mana bozulmazdı. Burada cümleye اعناق ile başlanmış fakat haber اعناق kelimesinden kastedilen الرجال lafzının manasına göre getirilmiştir (Taberî, 2005: XI/6546-6549).

4.5. (Fussilet, 41/11) ibaresinde $\text{ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ}$ müennes olan السماء-الأرض kelimelerine bağlı gelen طَائِعِينَ lafzı normal kural gereği طائعتين şeklinde gelmeliydi. Fakat burada اتينا kelimesindeki ن ve ا cemi müzekkerlerin kullandığı zamir olduğundan طائِعِينَ kelimesi de bu zamire uygun gelmiştir (Taberî, 2005: XII/7548).

4.6. (Zuhruf, 43/45) ibaresindeki آلِهَةً kelimesine bağlı olarak يُعْبُدُونَ fiili cemi müzekker vezninde gelmiştir. Hâlbuki آلِهَةً gayri âkil bir varlık olduğundan ona bağlı olarak gelen fiilin يعبدن-تعبد vezninde müennes olarak gelmeliydi. Fakat bunun sebebi, bu putlar insanların önderleri ve eşrafı gibi saygı gösterildiği, ibadet ve tazime mazhar olduğu için, onlara bağlı olarak gelen fiil de insanların önderleri için kullanılan fiil vezninde gelmiştir (Taberî, 2005: XIII/7673).

Halil b. Ahmed el-Ferâhidî'ye (ö. 175/791) göre de Kur'an'da geçen $\text{رَأَيْتُهُمْ لِي سَاجِدِينَ}$ (Yusuf, 12/4), كُلٌّ يا أيها التملأ اذخلوا مساكنكم (Neml, 27/18) gibi ibarelerde gayri âkil varlıklara âkil varlıkların işi isnat edildiğinden bunlar, dil bilgisi kuralları açısından âkil varlıklarmış gibi muamele görmüşlerdir. Halil b. Ahmed el-Ferâhidî bu kullanıma örnek olarak Nâbîga el-Ca'dî'nin (ö. 65/685) şu beytini verir:

شَرِبْتُ بِهَا وَالذِّبْكَ يَدْعُو صَبَاحَةً إِذَا مَا بَنُو نَعَشٍ دَنُوا فَتَصَوُّبُوا

Bu kullanımın mümkün olmasının sebebi, Araplara göre bu eşyaların emir alma ve itaat etme gibi özelliklere sahip olmasından kaynaklanır. (Sîbeveyh, 2009: II/43-45). Buradaki نَعَشٍ بنو yıldız gurubu olmasına rağmen, دَنُوا فَتَصَوُّبُوا şeklinde âkil müzekkerlere gelen vezinlerle hitap edilmiştir.

5. İCÂZ GEREĞİ CÜMLENİN BAZI ÖĞE VEYA İBARELERİNİN HAZFEDİLMESİ

Kur'an'ın önemli nazım özelliklerinden biri de icâzdır. İcâz "az sözle çok şey ifade etmek" şeklinde kısaca tanımlanabilir. Kur'an, birçok konuyu anlatırken detaylara girmeksizin muhatabın anlayacağı şekilde öz bilgiler verir. Bazen bir mesele bağlam içerisinde rahatlıkla anlaşıldığından lafzî detaylar hazfedilir, bazen de başka ayet ve surelerde aynı mesele yeteri kadar anlatıldığından aynı meseleyi ele alan diğer ayetlerde detaylar verilmez, sadece özel bilgiler verilir. Bundan dolayı bazen tamamlanmamış, cevabı-şartı eksik cümleler, ismi zahir kullanılmadan zamirlerin kullanılması, muhatapların bildiği ama Kur'an'da geçmeyen şeylere göndermeler gibi icâz yönleri onda yer almıştır. Şimdi bunlardan birkaç tanesine göz atalım:

5.1. (Tevbe, 9/11) ibaresinde فَإِخْوَانُكُمْ haberinin mübtedası hazfedilmiştir. Fakat bundan önceki ayetlerde müşriklerden bahsedildiği için artık bu ibarede kimlerin kastedildiği rahatlıkla anlaşılacaktır. Bundan dolayı anlam açısından mübtedaya ihtiyaç kalmamıştır. Taberî bu kullanıma bir başka örnek olarak da $\text{فَإِنْ لَّمْ تَعْلَمُوا آبَاءَهُمْ فِإِخْوَانُكُمْ فِي الدِّينِ}$ (Ahzâb, 33/5) ibaresini verir (Taberî, 2005: VI/4210).





5.2. Zâriyât suresinin başından 35. ayete kadar, فَأَخْرَجْنَا مَنْ كَانَ فِيهَا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ (Zâriyât, 51/35) ibaresindeki فِيهَا kelimesinde yer alan هَا zamirinin mercii olan herhangi bir ismi zahir hiçbir yerde geçmemiştir. Buna rağmen bu zamir gelmiştir. Bu zamirden kastedilen ise القرية kelimesidir (Taberî, 2005: XIII/8027). Fakat bağlam içerisinde bu kelime anlaşıldığından zikrine ihtiyaç kalmamıştır. Taberî bu kullanıma örnek olarak üzerinde durduğu bir başka ayet şudur; فَأَسْرَهَا يُوسُفُ فِي نَفْسِهِ وَلَمْ يُبْدِهَا لَهُمْ قَالَ أَنْتُمْ شَرُّ مَكَانًا وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا تَصِفُونَ (Yusuf, 12/77). Bu ibaredeki فَأَسْرَهَا هَا zamirinin mercii olacak bir ismi zahir yoktur. Buradaki هَا zamirinden kasıt ise kendisinden sonra gelen أَلَمْ بِمَا تَصِفُونَ ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا تَصِفُونَ kelimelerdir. Dolayısıyla bu kelam “الكلمة” olarak takdir edilmiş ve anlam açısından kendisinden önceki هَا zamirine izafe edilmiştir. Taberî buna örnek olarak Hâtim et-Tâî'nin (ö. MS. 578?) şu beytini verir:

أماوي ما يُغني القراء عن الفتى إذا حشرجت يؤما وضاق بها الصدرُ

Hatem et-Tâî'nin ضاق بالنفس الصدر ibaresiyle kastettiği ضاق manasıdır. Buna rağmen beyitte حشرجت يؤما ibaresinden ضاق kelimesi geçmediği halde zamiri gelmiştir. Zira muhatap حشرجت يؤما ibaresinden النفس kelimesinin kastedildiğini anlayabilmektedir. Dolayısıyla النفس kelimesinin zikrine ihtiyaç kalmamıştır. Taberî buna benzer kullanımların genel mantığını şöyle özetler “Araplar, muhatap manayı anladığı müddetçe ismi zahiri zikretmeksizin sadece zamirini getirme üslubunu sıkça kullanır” (Taberî, 2005: VIII/4891-4892).

5.3. وَصَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا قَرْيَةً كَانَتْ آمِنَةً مُطْمَئِنَّةً يَأْتِيهَا رِزْقُهَا رَغَدًا مِنْ كُلِّ مَكَانٍ فَكَفَرَتْ بِأَنْعَمِ اللَّهِ فَأَذَاقَهَا اللَّهُ لِبَاسَ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ بِمَا كَانُوا يَصْنَعُونَ (Nahl, 16/112) ayetinin başından بِمَا كَانُوا يَصْنَعُونَ ibaresine kadar قَرْيَةً'den söz etmektedir. Buna rağmen ayette insanların hiç sözü edilmemişken بِمَا كَانُوا يَصْنَعُونَ ibaresindeki eylem insanlara isnat edilmiştir. Fakat ayet bu ibareye gelinceye dek her ne kadar قَرْيَةً'den söz etse de bundan kasıt ilgili şehirde yaşayan insanlar olduğundan ve muhatap da bu mecâz-ı mürseli rahatlıkla anladığından بِمَا كَانُوا يَصْنَعُونَ ibaresindeki eylem insanlara isnat edilmiştir. Taberî, bu kullanıma bir başka örnek olarak da، فجاءها بأسنا بياتا أو هم قائلون، (A'râf, 7/4) ibaresini verir. Ona göre Kur'an'da bu üslubun örnekleri çoktur (Taberî, 2005: VIII/5378-5379). Taberî، وكأين من قرية هي أشد قوة، (Muhammed, 47/13) ibaresini de yukarıdaki kullanımlarla aynı mantık çerçevesinde ele alır (Taberî, 2005: XIII/7832).

Kur'an'ın bu gibi kullanımları hem ifade zenginliği sağlamakta hem de gereksiz tekrarları önlemektedir. Zira bu ibarelerdeki gibi durumlarda aslında her ne kadar amaç insanların helak edildiğini ifade etmek olsa da aynı zamanda bu insanların yaşadıkları şehirlerin de helak edildiği bir gerçektir ve bunun da dile getirilmesi gerekir. Dolayısıyla mecâz-ı mürsel gibi üsluplarla hem öz hem de zengin bir anlatım yöntemiyle mesaj eksiksiz bir şekilde verilmiş oluyor.

6. ZAMAN KİPLERİNİN BAĞLAMA GÖRE ANLAM KAZANMASI

Zaman kipleri, eylemin gerçekleştiği vakti ifade etmek üzere belli kalıplar çerçevesinde kullanılır. Arapçada temel olarak geçmiş zaman mâzî fiil kipiyle, şimdi, geniş ve gelecek zaman da muzâri' zaman kipiyle ifade edilir. Fakat Sâmi dillerinde zaman kipleri gayet kırılğan olduklarından bağlama göre anlam kazanırlar. Kur'an, bazen söyleme kolaylığı ve ses uyumu





için de kiplerin yerini değiştirebilmektedir. Gördüğümüz kadarıyla Taberî bu noktada iki örneği inceler:

6.1. *إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ* (Âlu ‘İmrân, 3/59) ibaresinin Hz. Âdem ile ilgili kısmı tamamen geçmiş ve bitmiş bir eylem olmasına rağmen, sözün sonundaki eylem *فَيَكُونُ* şeklinde muzâri’ kipiyle gelmiştir. Aslında bu ibarede yapılmak istenen hem Hz. Muhammed’e hem de tüm inanlara “Allah’ın eşyayı yaratmasının, onun *كُنْ* emri ile olduğunu” öğretmektir. Dolayısıyla bu ibarede Hz. Âdem ile ilgili bilgi *كُنْ* kelimesinde son buluyor ve *يَكُون* kelimesiyle de yeni bir cümleye başlanıyor. O halde ibarenin manası şöyle oluyor “Hz. İsa’nın yaratılması Hz. Âdem’in yaratılması gibidir, onu topraktan yarattı, daha sonra ona ‘ol’ dedi. Ey Muhammed bil ki, Rabb’inin ona ‘ol’ dediği şey elbette olur.” Fakat, *إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ* *مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ* ibaresinden maksadın Hz. Muhammed’e ve diğer insanlara Allah’ın ilk örnek olarak, herhangi bir asıl veya unsurdan olmaksızın yaratmayı dilediği şeyin olacağını öğretmek olduğundan, sözün bu manaya delaletiyle yetinerek ibareyi kısa tuttu, gereksiz yere uzatmadı. Taberî bu ibarenin farklı yorumları olarak “قیل” deyip iki farklı görüş daha verir (Taberî, 2005: III/1883-1884).

6.2. Taberî, *رُبَّمَا يَوَدُّ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْ كَانُوا مُسْلِمِينَ* (Hicr, 15/2) ibaresinde mâzî kipiyle kullanılması gerek *رَبِّ* kelimesinin burada muzâri’ kipiyle kullanılma mantığını Kisâî ve Ferrâ’dan aktarır ve onlara herhangi bir itirazda bulunmaz. Bu da onların görüşlerini makul bulduğunu gösterir. Burada Kisâî ve Ferrâ şunu dile getirirler; Araplar *رَبِّ* kelimesini gelecek zaman ile neredeyse hiç kullanmaz. Aksine onu mâzî ile kullanırlar. Örneğin: *ربما فعلت كذا*. Fakat Kur’an’da *ربما يودّ* şeklinde kullanılabilmesinin sebebi, onda geçen vaat ve tehditlerle alakalı şeyler, sanki gözle görülmüş kadar gerçek olmasıdır. Dolayısıyla henüz vuku bulmamış şeyler, sanki gerçekleşmiş, olmuş şeyler gibi ifade edilmiştir. Örneğin; *وَلَوْ تَرَىٰ إِذِ الْمُجْرِمُونَ نَاكِسُو رُؤُوسِهِمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ* (Secde, 32/12) *وَلَوْ تَرَىٰ إِذِ* (Sebe’, 34:51) ayetlerindeki işler, sanki geçmişte kalmış gibi ifade edilmiş, hâlbuki bu işler gelecekte vuku bulacaktır. Buna rağmen geçmiş zaman kipiyle bildirilmesinin sebebi, mana açısından vuku bulacağına doğru olması ve onları yalanlayabilecek birilerinin de olmamasındandır. Keza kişi memuruna bir şey söyleyip de memuru ona isyan ettiğinde, memurun pişman olacağını bildiğinden şunu söyler; *أما والله لربّ ندامة لك تذكر قولي فيها*. Dolayısıyla bir insan bile böyle diyebiliyorsa elbette Allah ve vaat ettiği, yaratılanların sözünden daha doğru ve kesindir (Taberî, 2005: VIII/5164).

SONUÇ

Arap dil biliminde bir kelimenin raf, cer, nasb, cezm halinde gelmesi; gayri âkil varlıklar için âkil varlıklara has vezinlerin kullanılması mütekellimin kastına ve bağlama göre değişiklik arz edebilmektedir (Sîbeveyh, 2009: I/450-505; II/43-45). Başka bir ifadeyle, aynı cümledeki bazı öğelerin i’râbı mütekellimin niyetine bağlı olarak raf durumundan nasb durumuna veya diğer i’râb hallerine dönüşebilir. Kurallar genel itibarıyla cümlenin lafzî yapısına bağlı olarak kullanılmakla beraber, bazen de bu kurallar bağlama ve mütekellimin kastına uygun bir şekilde lafzî aşarak manaya göre gelebilir. Bu açıdan bakıldığında Arap dil bilgisi kurallarının tamamen mekanik ve lafzî olmadığını, aksine bağlam ve mütekellimin niyetine göre de değişiklik arz edebildiğini söyleyebiliriz. Bazen bağlam ve mana o kadar güçlü bir pozisyon alıyor ki, aşılması mümkün değilmiş gibi görünen lafzî kuralları, kendi kurallarına göre





belirleyebiliyor. Bu da Arapçada anlamın sağlıklı bir şekilde tespit edilmesi için bağlamın ve mananın ne kadar hayati bir öneme sahip olduğunu göstermektedir.

Dolayısıyla Kur'an'daki dil bilgisi kurallarının kullanımını incelerken bağlam ve mananın ciddi anlamda göz önüne alınması gerekir. Herhangi bir ibarede zahiren dil bilgisi kurallarının uygulanmadığı veya çiğnendiği görüldüğü zaman, bağlama bakmak ve ona göre kuralları incelemek gerekir. Bazen de bu yaklaşım yardımcı olmuyorsa Arap lehçeleri incelenebilir. Zira başta da belirttiğimiz gibi Kur'an zahiren dil bilgisi kurallarına aykırı kullanımlar içeriyor gibi görünse de Arap dilinin kullanımlarına aykırı bir şey içermediği açıktır. Unutulmamalıdır ki Kur'an, Arap dilinde yazılmış ilk kitaptır. Dolayısıyla kuralları da elbette Kur'an belirler.

Taberî, zahiren dil bilgisi kurallarının uyulmadığı ibareleri temel anlamda mana ve bağlam çerçevesinde açıklamaktadır. Bu noktada o, dil bilgisi kurallarının sadece lafza bağlı olmadığını, manaya bağlı olarak da değişik formlar alabileceğini ortaya koymaktadır. Fakat nadiren anlam ve bağlamı aşan kullanımlar olduğunda ise bu tür örnekleri farklı Arap lehçeleri çerçevesinde çözümlenmektedir.

Bağlam, dil kurallarını bile lafzî yapıdan manevî yapıya çevirecek kadar güçlü bir pozisyon alabiliyorsa, anlama ameliyesinin manaya bağlı olduğu semantik için siyakın ne kadar büyük bir önem taşıdığı daha da belirgin hale gelmektedir. Bu da Kur'an anlaşılmasına çalışılırken, atomik değerlendirmelerde bulunmaktan kaçınmanın ve bağlamı göz önüne almanın zorunluluğunu ortaya koymaktadır.





7. KAYNAKÇA

- Bayar, Fatih. (2008). *Taberî'nin Tefsir Metodolojisi*. (Yayımlanmamış Doktora Tezi) Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa.
<https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezSorguSonucYeni.jsp>
- Bostancı, Ahmet. (2006). Arap Dilinde Fiil ve Fiilimsilerin Âkil ve Gayri Âkil Varlıklara İsnadı Meselesi: Kur'ân-ı Kerîm Çerçevesinde Bir İnceleme. *SAUIFD*, 8 (13), 25-44.
- Ebû 'Ubeyd, el-Kâsım b. Sellâm. (2009). *Feđâilu'l-Kur'ân*. Adnân el-'Alî (thk.). Beyrut: Mektebetu'l-'Asriyye.
- el-Enşârî, İbn Hişâm. (2011). *Şerhu şuzuri'z-zeheb*. Beyrut: Dâru'l-Fikr.
- Koç, M. Akif. (1996). John Burton'un "Kur'an'da Gramer Hataları" Adlı Makalesinin Tenkidi. *AÜİFD*, 35 (1), 553-559.
- Özlem, Doğan. (1996). *Mantık*. İstanbul: Anahtar Kitaplar Yayınevi.
- Sîbeveyh. (2009). *el-Kitâb*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye.
- es-Sicistânî, 'Abdullâh b. Ebî Dâvud. (2006). *Kitâbu'l-meşâhif*. Selîm b. 'İd el-Hilâlî (thk.). Beyrut: Muessesetu Ğurrâs.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muḥammed b. Cerîr b. Yezîd b. Ğâlib. (2005). *Câmi 'u'l-Beyân 'an Te'vili Âyi'l-Kur'ân*. Ḥalîl el-Meys (thk.). Beyrut: Dâru'l-Fikr.
- Uzunoğlu, M. Vecih. (2005). "Kur'ân'da Gramer Hataları" İddiası ve Bir Reddiye. *Şarkiyat Araştırmaları Dergisi*, 5 (18), 7-32.





OSMANLI DÖNEMİNDE TERME'NİN İDARİ VE SOSYAL YAPISI

ADMINISTRATIVE AND SOCIAL STRUCTURE OF TERME IN OTTOMAN PERIOD

NEVZAT SAĞLAM

DR. ÖGR. ÜYESİ

KARABÜK ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ

nevzatsaglam@karabuk.edu.tr



Öz:

Bilindiği üzere son yıllarda bölge ve şehir tarihi üzerinde yapılan çalışmalarda önemli bir artış olmuştur. Bu araştırmalar sayesinde bir bölgede yaşayan toplumun kültürleri, inançları ve ekonomik durumları daha sağlıklı bir şekilde ortaya konulmaktadır. Aynı zamanda yapılan bu çalışmalar ülke tarihinin oluşturulmasına önemli katkı sağlamaktadır. Şüphesiz bu araştırmalarda arşiv belgeleri başvurulacak en önemli kaynaklar olarak karşımıza çıkmaktadır. Çünkü bu tarihi malzeme birinci elden kaynak olma özeliği taşımaktadır. Bu sebeple arşiv belgelerine dayalı olmayan çalışmalar eksik kalacaktır. Yüzyıllar öncesine uzanan bir tarihe sahip bulunan ve muhtelif milletlerin hâkimiyetinde kalan Terme, çok erken tarihlerde Osmanlı hakimiyetine girmiştir. Osmanlı idaresine girdikten sonra ise bazı dönemlerde değişiklik göstermekle birlikte idari taksimatta Canik sancağının kazaları arasında yer almıştır. Coğrafi konumu açısından da tarih boyunca önemli bir mevki işgal etmiştir. Bu çalışmada başta arşiv belgeleri olmak üzere diğer kaynaklar ışığında Terme'nin idari ve sosyal yapısı ele alınmaya çalışılmıştır. Bu çerçevede Terme'nin Osmanlı idaresine girişi, gelişmişlik durumu, nüfusu, eğitim ve kültür seviyesi ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Anahtar kelimeler: Terme, Terme Tarihi, Osmanlı, Salnâme, Canik.

Abstract:

As is known, there has been a significant increase in the studies carried out in the region and the history of the city in recent years. Although it changed in some periods after entering the Ottoman administration, it was one of the accidents of Canik sanjak in the administrative division. Through these researches, the cultures, beliefs and economic conditions of the community living in a region are presented in a more accurate way. At the same time, these studies made a significant contribution to the formation of the history of the country. Undoubtedly, archival documents are the most important sources to be applied in these studies. Because this historical material is the first hand source. Therefore, studies not based on archive documents will be incomplete. Having a history dating back centuries and remaining under the domination of various nations, Terme entered the Ottoman domination very early. After entering the Ottoman administration, in some periods, with the change in administrative division, the Canik Sanjak took place among the accidents. In terms of its geographical location, it has occupied an important place throughout history. In this study, the administrative and social structure of Terme in the light of other sources, especially archival documents, has been studied. In this context, the introduction of Terme to the Ottoman administration, the state of development, population, education and culture level were tried to be put forward.

Keywords: Terme, History of Terme, Ottoman, Salname, Canik.

MAKALE TÜRÜ ARTICLE TYPE	GELİŞ TARİHİ RECEIVED	KABUL TARİHİ ACCEPTED	YAYIN TARİHİ PUBLISHED	ORCID NUMARASI ORCID NUMBER
Araştırma Makalesi/Research Article	13.12.2018	30.12.2018	31.12.2018	0000-0003-0733-8939
İNTİHAL/PLAGIARISM		DOI NUMARASI/DOI NUMBER		
Bu makale intihal tarama programıyla taranmıştır. This article has been scanned via a plagiarism software.		-		
ATIF/CITE AS				
Sağlam, Nevzat. "Osmanlı Döneminde Terme'nin İdari ve Sosyal Yapısı/Administrative And Social Structure Of Terme in Ottoman Period". <i>İlahiyat</i> sy. 1 (Aralık/December 2018): 81-105				



1. TERME'NİN OSMANLI HÂKİMİYETİNE GİRMESİ

Osmanlı dönemini aşan tarihi bir geçmişe sahip olan Terme ve civarı, Türklerin Anadolu'yu fetihlerinden sonra Türk yurdu olmuştur. Türkler bu yöreye Canît, Canît-i Göl veya Canik gibi muhtelif isimler vermiştir. Canît-i Göl (Terme ve Çarşamba) Osmanlı hâkimiyetine girmeden önce, beyliğe adını veren Taceddin'in (ö. 1387) babası Doğanşah Bey (ö.1348-49) tarafından kurulmuş olan Tâceddinoğulları Beyliği'nin idaresinde idi¹. Sultan I. Bayezid döneminde (1389-1402) Anadolu'daki beyliklere ait yerler Osmanlı topraklarına katılırken, Canik Sancağına bağlı olan Terme de 1398'den sonra I. Bayezid'in Samsun'a düzenlediği sefer sonucunda Osmanlı hâkimiyetine geçmiştir.²

1.1. OSMANLI DÖNEMİNDE TERME'NİN İDARİ YAPISI

İdari düzenlemede Osmanlı devrinde de bugünkü Samsun ile Ordu havalisi Canik olarak adlandırılmıştır. XVI. yüzyılda Arım (Çarşamba) ile Canît-i Göl içinde yer alan Terme'nin, XVI. yüzyıla ait kaynaklarda Tırme, Tırmedus olarak yazılmış; 1576-1642 tarihli Canik Sancağı idari düzenlemesinde ise, Terme olarak kaydedilmiştir.³

Osmanlı klasik döneminden Cumhuriyet'e kadar bugün Ünye, Korgan, Kumru, Fatsa, Tekkiraz, Akkuş gibi Ordu'ya bağlı yerler ile birlikte Kavak, Yakakent, Alaçam, Bafra, Samsun merkez, Tekkeköy, Asarcık, Ayvacık, Çarşamba, Salıpazarı, Terme gibi Samsun'un ilçeleri Canik Sancağına bağlıydı. XVI. yüzyılın ikinci yarısında yedi kazadan oluşan Canik'in kazalarından biri de bugünkü Terme ile Ünye'nin batısındaki bazı köyleri de içine alan Terme veya o zamanki adıyla Tırme idi⁴. XV-XVI. yüzyıllarda Samsun, Bafra, Kavak, Arım (Çarşamba yöresi), Terme, Ünye ve Satılmış (Fatsa, Korgan ve civarı) tımar nahiyeleri, aynı zamanda birer kadılık ve kaza statüsünde idi.⁵

Tanzimat'tan önce Sivas eyaletine bağlı bulunan Canik, 1847'de Trabzon Vilayetine bağlanmıştır. 1867 tarihli Vilayet Nizamnâmesine göre Canik; Samsun, Bafra, Çarşamba ve Ünye kazalarından müteşekkil idi. 1877'de Terme ve Niksar'ın da ilavesiyle kaza sayısı altıya çıkmıştır.⁶ 10 Şubat 1898 tarihinde Terme'nin kaymakamlıktan müdürlüğe tenzili gündeme gelmiştir. Bunun üzerine kaymakamlık olarak kalması için elli üç kişinin imzasıyla Sadâret'e bir telgraf çekilmiştir. Bu telgrafta Terme'nin kaza olarak bırakılmasına dair gerekçeler bütün ayrıntılarıyla aşağıdaki şekilde özetlenmiştir.⁷

Sultan II. Abdülhamid (1876-1909) döneminde ticari faaliyetlerdeki yoğunluk ve mevkiinin ehemmiyeti sebebiyle müdürlükten kaymakamlığa yükseltilmiştir. Bir memleketin değeri üretim, imalat ve imarıyla ölçüldüğüne göre, Terme arazisinin verimliliği ve her nevi hayvan yetiştirmeye

¹ Mehmet Öz, *XV-XVI. Yüzyıllarda Canik Sancağı*, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1999), 22; Sait Kofoglu,

"Tâceddinoğulları", *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39, 344-345; Canit-i Göl kullanımı için bk. Mehmet Öz, *Geçmişten Geleceğe Samsun 2. Kitap*, ed. Cevdet Yılmaz (Samsun: Büyükşehir Belediyesi Kütür ve Eğitim Hizmetleri Daire Başkanlığı, 2007), 243.

² Öz, *Canik Sancağı*, 21.

³ Öz, *Canik Sancağı*, 32, 38-39. Safer 1070/Eylül 1659 tarihli Hacı Osman'ın serdar tayini ve yeniçeri, acemi oğlanı, topçu ve cebeci gibi askerî sınıfa mensup kişilerden varisi olmadan vefat edenlerin mallarının tespiti ve devlet namına satılması ile ilgili bir mühimme kaydında Terme olarak yazıldığı görülmektedir, bk. Azize Gelir Çelebi, *93 Numaralı Mühimme Defteri (1069-1071/1658-1660) (Tahlil-Transkripsiyon ve Özet)*, (Yüksek Lisans, Marmara Üniversitesi, 2008), hkm. 180. 117-118.

⁴ Öz, *Canik Sancağı*, 25.

⁵ Mehmet Öz, "Samsun", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36: 86: Öz, *Yüzyıllarda Canik Sancağı*, 31.

⁶ Nedim İpek, "Canik Sancağı'nın Nüfusuna Dâir Bir Değerlendirme", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 10/1 (1991): 29.

⁷ Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivi (BOA). *Dâhiliye Tesrî-i Muâmelât (DH. TIMKS)*. 17/25-1.





uygun olması sebebiyle civar kazalar arasında üstünlüğü ortadadır. Aynı zamanda sahile yarım saatlik bir mesafede ve Anadolu sahilinin âdetâ bir Tuna'sı mesabesinde büyük bir nehir ile Kudurub adıyla bilinen birinci derecede büyük bir limana sahiptir. Buradan kendi nüfusunun ihtiyacını karşıladıktan sonra mısır, pirinç, buğday gibi her çeşit hububatın gelen giden bine yakın gemilerle Karadeniz sahillerine nakledilmesi ile yılda yaklaşık iki milyon liralık bir deniz ticareti elde edilmektedir. Terme mükemmel limanı ve teknelerin işleyişine elverişli nehri ile kaza itibar edilmeye emsallerine göre daha layık bir konumdadır.

Terme kazası Türk, Çerkez, Gürcü, Rum, Ermeni yüz altmış köye ve yirmi bin nüfusa sahiptir. Zaman zaman ortaya çıkan eşkıyanın bertaraf edilmesinde mevcut zabıta kuvvetleri yetersiz kalıp, civardan yardıma ihtiyaç duyulurken, nahiye statüsüne indirilmesiyle zabıta gücünde yapılacak eksiltme ve umûr-i adliyenin lağvedilmesi emniyet ve asayiş ortadan kaldıracaktır. Bu da düzen ve intizamın bozulmasına, ticaretin sarsılmasına ve birçok fedakârlıkla kazanılan terakkinin mahvolmasına sebep olacaktır. Zahire almak için bin iki bin lira ile gelen gemiler ve tüccarlar emniyetin ortadan kalkmasıyla gelemeyeceklerinden, ticari faaliyetler canlılığını kaybedecek, bu ise felâket olacaktır. Memleketin her tarafında yapılan ıslahat ve imar faaliyetlerinden Terme de nasibini alacakken, müdürlüğe düşürülmesiyle bütün bunlardan mahrum olacak ve harabeye dönecektir. Bütün bu gerekçeler dikkate alınarak Terme kazasının kaymakamlık olarak bırakılması ve binlerce nüfusun ihya buyurulması istirham edilmiştir.⁸

1.2. TERME'NİN İMAR DURUMU

Şehirlerin gelişmişlik durumu ve nüfuslarına ilişkin salnâmelerde önemli bilgiler yer almaktadır. Bu bağlamda 1298/1881 tarihli Trabzon Vilayet Salnâmesine göre, Terme'de 4.341 hane, 1 hamam, 454 dükkân ve mağaza, 44 değirmen, 1 kilise, 1 köprü, 1 medrese, 2 İslam mezarlığı, 3 Hristiyan mezarlığı, 79 İslam mektebi ve 4 Hristiyan mektebi bulunmaktaydı⁹ Ayrıca Terme'de 48 cami, 47 imam, 1 mescid, 1 medrese vardı.¹⁰

Yine 1320 tarihli Trabzon Vilayet Salnâmesine göre Terme'nin 4.000 kadar nüfusu, harap 2 medrese ile 1 rüşdiye mektebi, 3 cami, 1 tekke, 1 kilise ile 200 hane, 1 hamam, 8 dükkân, 30 mağaza, 6 fırın, 2 gazino, 24 kahvehane, 2 lokanta, 2 misafirhane bulunmaktadır.¹¹ Köylerinde 43 cami, 2 medrese, 124 müslüman, 6 Hristiyan mektebi, 6 kilise, 3.577 hane, 29 dükkân, 36 mağaza, 19 fırın, 86 değirmen vardır. Terme'nin Çarşamba'ya kadar 20 km uzunluğunda bir şose yolu yapılmıştır.¹²

2. TERME'NİN SOSYAL YAPISI

Terme'nin sosyal yapısına ilişkin önemli bilgiler içeren Kâmusu'l-A'lâm'da şu bilgilere yer verilmektedir.

Trabzon vilâyetinin Canik Sancağı'nda ve Samsun'un 60 km doğusunda ve kendi ismiyle anılan çayın üzerinde, Karadeniz'e 2 km kadar yukarıdadır. 4000 kadar ahâlîsi, 1 camisi, 1 rüşdiye mektebi, 1 ibtidâî mektebi, 2 medresesi, 1 hamamı, 1 tekkesi bulunmaktadır.

Çevresindeki durgun suların oluşturduğu bataklıklar sebebiyle havası kötü olduğundan yazın halk köylere çekilmek mecburiyetinde kalmaktadır. Şayet bu kötü hava olmasa, ticârî mevkiinin

⁸ 1313/1898 tarihinde Sadârete çekilen bu telgrafın altında Terme'nin ileri gelenlerinin isimleri bulunmaktadır, bk. BOA, DH. TIMKS, 17/25-1.

⁹ 1298 Tarihli Trabzon Vilayet Salnâmesi, 136-137, 149, 151.

¹⁰ 1286 Tarihli Trabzon Vilayet Salnâmesi, 73, 253.

¹¹ 1320 Tarihli Trabzon Vilayet Salnâmesi, 253-254.

¹² 1320 Tarihli Trabzon Vilayet Salnâmesi, 253-254; Şemseddin Sami, *Kâmusu'l-A'lâm*, İstanbul: 1308), 3, 1645.



ehemmiyeti, etrafının tabii güzelliği ve verimliliği bu kasabanın gelişmesini ve ilerlemesini sağlayacak kadar vardır. Nehirde ticarî amaçlı kayıklar ve sandallar işlemektedir. Terme Canik Sancağını oluşturan 6 kazadan biri olup, doğuda Ünye, batıda Çarşamba ile sınırdır. Kaza çok geniş olmasa da yoğun nüfus barındırmakta ve 158 köye ve 21.560 nüfusa sahip bulunmaktadır. Halkının hemen hemen hepsi müslümandır. Arazisi dağ eteklerinden ve güzel ova ve bayırlardan ibâret olup, pek münbit ve verimlidir. Başlıca mahsûlâtı hubûbât çeşitleri ile keten, ceviz kestâne ve diğer meyve çeşitlerinden ibârettir. Ormanlarıyla meraları da çoktur. Terme ve Miliç çayları kazânın arazisini sulamakta ve Karadeniz'e dökülmektedir. Terme çayı Trabzon ile Sivas vilâyetini ayıran dağ silsilesinden doğan ve Terme kasabasının ortasından geçerek Karadeniz'e dökülür. Mecerâsı yaklaşık 80 kilometredir.¹³

2.1. TERME'NİN NÜFUS YAPISI

Eski çağlardan beri yerleşim bölgesi olan Samsun havalisi, Türkler'in Anadolu'yu fethiyle kısa zamanda Türkleşmiş ve İslamlaşmıştır. Terme'nin köylerinde, 1455'te 3.839, 1485'te 3.874, 1520'de 3.544 ve 1576'da 6.385 müslüman yaşamaktaydı.¹⁴ Osmanlı Arşivi'nde bulunan 387 numaralı Tapu Tahrir defterine göre 1530 tarihinde Terme'de 46 köy, 2 mezraa, 1 kadı, 1 cami, 1 hamam, 3 zâviye, toplam 3.335 erkek nüfus bulunmaktaydı¹⁵. Köylerden on altısı adını (Emir Hasanlı, Şehâbeddinlü, Bayındır, Oğuzlu, Ebcelü, Alibeylü, Gökçelü gibi) köyde yaşamış kişilerin isimlerinden almıştır. Bu köy ve yer adlarının XVI. yüzyıldan 20. yüzyıla kadar yarısı değişiklik göstermiştir.¹⁶

1881/82-1893'deki genel nüfus sayımı sonuçlarına göre Terme'de 10.053'ü kadın, 11.054'ü erkek olmak üzere 21.107 kişi bulunuyordu. Bu nüfusun 19.038'i müslüman, 428'i Rum, 1.641' ise Ermenilerden oluşmaktaydı.¹⁷ Mevcut Rum ve Ermeni nüfus arasında Katolik ve Protestanların olmadığı görülmektedir. Ayrıca gayr-i müslim nüfus içinde Yahudilere tesadüf edilmemektedir.

1286/1869 tarihli Trabzon Salnâmesinden Terme'nin 55 köyünde 149 gayr-i müslim, 2.940 müslüman olmak üzere toplam 3.089 hane olduğu anlaşılmaktadır. Yine 669'u Ermeni, 107'si Rum ve 9.681'i müslüman olmak üzere 10.457 erkek nüfus bulunmaktaydı.¹⁸

1287/1870 tarihli Salnâmeye Göre Nüfus ¹⁹												
Köy ve Mah.		Hane					Erkek Nüfus					
Köy	Mah.	İslam	Çarâkize	Rum	Ermeni	Yekûn	İslam	Çerkez	Rum	Ermeni	Katolik	Yekûn
35	-	1.805	1.210	40	109	3.164	4.960	3116	181	595	0	8.852

¹³ Şemseddin Sami, *Kâmusu'l-A'lâm*, 3, 1645.

¹⁴ Öz, *Canik Sancağı*, 76-77.

¹⁵ Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivi (BOA). *Tapu Tahrir Defteri (TT. d)*. 387, 645.

¹⁶ Öz, *Canik Sancağı*, 36-37.

¹⁷ Kemal H. Karpat, *Osmanlı Nüfusu (1830-1914)*, (İstanbul: Timaş Yayınları, 2010), 292.

¹⁸ 1286 Tarihli Trabzon Vilayet Salnâmesi, 66.

¹⁹ 1287 Tarihli Trabzon Vilayet Salnâmesi, 93.





Diğer taraftan 1298/1881 tarihli Trabzon Vilayet Salnâmesine göre, Terme'de 4.341 hane, 9.191 İslâm, 768 Ermeni ve 224 Rum olmak üzere toplam 10.183 erkek nüfus bulunmaktaydı.²⁰ 1309/1891 salnâmesine göre ise Terme'nin 157 köyü ve iki mahallesi 40.816 hane ve 61.559 nüfusu vardı.²¹

1881/82-1893 Osmanlı Genel Nüfus Sayımına Göre Terme'nin Nüfusu								
Müslümanlar		Rumlar		Ermeniler		Toplam		
Kadın	Erkek	Kadın	Erkek	Kadın	Erkek	Kadın	Erkek	Top. Nüfus
9.085	9.953	205	223	763	878	10.053	11.054	21.107

1311 (1893) Trabzon Salnâmesine Göre Terme'nin Nüfusu ²²			
	Kadın	Erkek	Yekûn
İslam	9.167	10.125	19.292
Rum	225	307	532
Ermeni	796	939	1.735
Yekûn	10.188	11.371	21.559

Bu veriler bize her geçen gün nüfusun arttığını ve Terme'de Rum ve Ermeni nüfusun da yaşadığını göstermektedir. Ancak Ermeni nüfus Rumlardan fazla olsa da, her iki millete mensup gayr-i müslimlerin müslüman nüfusa oranla sayılarının çok az olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim 19.292 Müslüman nüfusa karşılık Rum ve Ermeni nüfusun toplamının 2.270 olduğu anlaşılmaktadır. Bu da toplam nüfusun % 10,5'ini teşkil etmektedir. Samsun'a bağlı Fatsa, Ünye ve Terme kazalarındaki Ortodoks Rumlar Niksar'da bulunan metropolite bağlı idi.²³

1319 (1901) Tarihli Trabzon Salnâmesine Göre Terme'nin Nüfusu								
Müslümanlar		Rumlar		Ermeniler		Toplam		
Kadın	Erkek	Kadın	Erkek	Kadın	Erkek	Kadın	Erkek	Top. Nüfus
9.739	9.282	272	246	1.042	1.058	11.053	10.586	21.639

1850'li yıllarda Sivas dolaylarından gelenler tarafından kurulan, zaman içinde Gümüşhane ve Niksar'dan gelenlerin de yerleştikleri Sivaslılar Köyü gibi yerleşim yerleri bulunmakla birlikte,²⁴ Terme'de Çerkez nüfusun önemli bir yekûn teşkil ettiği dikkati çekmektedir. Özellikle XIX. yüzyıl

²⁰ 1298 Tarihli Trabzon Vilayet Salnâmesi, 136-137, 149, 151.

²¹ 1309 Tarihli Trabzon Vilayet Salnâmesi, 174.

²² 1311 Tarihli Trabzon Vilayet Salnâmesi, 281. Şemseddin Samî, *Kâmusu'l-A'lâm*, 3, 1645. Burada verilen rakamlar Kemal Karpat'ın verdiği rakamlarla çok az farklılık göstermektedir.

²³ M. Emin Yolalıcı, *XIX Yüzyılda Canık (Samsun) Sancağı'nın Sosyal ve Ekonomik Yapısı*, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1998), 28.

²⁴ Nedim İpek, Cevdet Yılmaz, *Geçmişten Geleceğe Samsun Albümü I*, (Samsun: Samsun Büyükşehir Belediyesi 2009), 163.



ortalarından itibaren Osmanlı-Rus savaşları sonucunda Rusların her türlü baskı ve zulümlerle tehcire zorladıkları müslümanlar Kafkasya'dan Osmanlı topraklarına göç etmişlerdir. 1251/1835-36'da başlayan göç dalgası, sonraki yıllarda artarak devam etmiştir. Muhacirlerin Canik Sancağında iskân edildikleri yerlerin en yoğun olduğu yerer arasında Terme ve köyleri bulunmaktadır. Bunların iskânları için devletin yanı sıra hayırseverler tarafından da arazi tahsis edilmiş, haneler/evler inşa edilmiştir²⁵. Nitekim Terme eşrafından Hacı Çukadar-zâde Hacı Mehmed Efendi dört yüz doksan keyl-i İstanbulî²⁶ tohum kapasitesine sahip çiftlik arazisini iskân edilmek üzere Çerkez muhâcirlerine bedelsiz vermiştir. Terme'de 1872 yılında Çerkezlerin hane sayısı 2.302 civarında idi.²⁷

1321/1904 tarihinde Terme'nin Nüfusu								
Ermeni		Rum		İslam		Yekûn		Ceman Yekûn
Kadın	Erkek	Kadın	Erkek	Kadın	Erkek	Kadın	Erkek	
1.074	1.106	267	261	9.934	9.466	11.275	10833	22.108

1914 yılı resmî rakamlarına göre, Terme'nin 27.200 olan toplam nüfusu içinde müslümanların sayısı 23.632, Rumların 967 ve Ermenilerin 2.601 idi.²⁸

2.2. TERME'DE İMAM VE MUHTARLAR

1253/1837 tarihinde Terme'nin köylerinde bulunan beri imam ve muhtarların isimleri şöyledi.²⁹

Karye-i Fakirali ma'a-Dutbucağı		
İmamı	Muhtar-ı Evveli	Muhtar-ı Sâni
Mustafa Efendi	Molla Mehmed	Osman
Karye-i Yukarı Köybucağı		
İmamı	Muhtar-ı Evveli	Muhtar-ı Sâni
Osman Efendi	Mustafa	-
Karye-i Koyunlu		
İmamı	Muhtar-ı Evveli	Muhtar-ı Sâni

²⁵ Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivi (BOA). *Yıldız Perakende Dahiliye (Y.PRK. DH)*. 1/13.

²⁶ Hububat ölçüğü olarak kullanılan İstanbul keyli ortalama 25 kilogramdır, bk. M. Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi 2004), 3, 281.

²⁷ Yolalıcı, *Canik (Samsun) Sancağı'nın Sosyal ve Ekonomik Yapısı*, s. 29. Diğer taraftan muhâcirlerin orman arazilerine yerleştirilmeleri birtakım sıkıntılar doğurmuştur. Eskiden beri Tersâne ve Tophane'nin kereste ihtiyaçlarını karşılamak üzere tahsis edilen Kumcağız ormanlarını muhâcirler tahrip etmişlerdir. Bu sebeple orman arazilerine muhâcir iskân edilmemesi, iskân edilecek muhacirlerin orman memurlarının keşif ve tayini ile yapılmasına müsaade edilmiştir, bk. Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivi (BOA). *Dâhiliye Mektubi (DH. MKT)*. 1493/35.

²⁸ Ahmet Tetik (ed.), *Arşiv Belgeleriyle Ermeni Faaliyetleri* Ankara: 2005, 1: 643.

²⁹ Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivi (BOA). *Sadâret Rûûs Kalemi (A. RSK)*. 1693.





NEVZAT SAĞLAM

Ali Efendi	Feyzullah	-
Karye-i Beydi		
İmamı	Muhtar-ı Evveli	Muhtar-ı Sâni
İbrahim Efendi	Şaban	-
Karye-i Eynesillü		
İmamı	Muhtar-ı Evveli	Muhtar-ı Sâni
Ali Efendi	Ömer	Mustafa
Karye-i İmanalisi		
İmamı	Muhtar-ı Evveli	Muhtar-ı Sâni
Ali Efendi	Memiş	-
Karye-i Karabağçe		
İmamı	Muhtar-ı Evveli	Muhtar-ı Sâni
Salih Efendi	Ahmed	-
Karye-i Aşağı Gerfi		
İmamı	Muhtar-ı Evveli	Muhtar-ı Sâni
Mehmed Efendi	Lütfullah	Salih
Karye-i Aşağı Köybucağı		
İmamı	Muhtar-ı Evveli	Muhtar-ı Sâni
Mehmed Efendi	Ali	-
Karye-i Fenk ma'a-Yazıköy		
İmamı	Muhtar-ı Evveli	Muhtar-ı Sâni
Ali Efendi	Mahmud	Mustafa
Karye-i Elmaköy		
İmamı	Muhtar-ı Evveli	Muhtar-ı Sâni
Osman Efendi	Ömer	Mehmed



OSMANLI DÖNEMİNDE TERME'NİN İDARİ VE SOSYAL YAPISI

Karye-i Geleydi ma'a-Esad Şuayb		
İmamı	Muhtar-1 Evveli	Muhtar-1 Sânişi
Ali Efendi	Molla Hasan	Ali
Karye-i Ballu		
İmamı	Muhtar-1 Evveli	Muhtar-1 Sânişi
Mehmed Efendi	Mustafa	Feyzullah
Karye-i Kuşçulu ma'a-Çardakköy		
İmamı	Muhtar-1 Evveli	Muhtar-1 Sânişi
Ahmed Efendi	Hacı Bekdaş	İdris
Karye-i Taşpınar muşruf ma'a-Eğercilü		
İmamı	Muhtar-1 Evveli	Muhtar-1 Sânişi
Abdullah Efendi	Ali	Bekir
Karye-i Ahalı ma'a-Alişar		
İmamı	Muhtar-1 Evveli	Muhtar-1 Sânişi
Mehmed Efendi	Ahmed	Hüseyin
Karye-i Kayırlu		
İmamı	Muhtar-1 Evveli	Muhtar-1 Sânişi
İbrahim Efendi	İbrahim	-
Karye-i Karacaköy		
İmamı	Muhtar-1 Evveli	Muhtar-1 Sânişi
Osman Efendi	Hasan	-
Karye-i Zelihalı ma'a- Dağdıralı		
İmamı	Muhtar-1 Evveli	Muhtar-1 Sânişi
Ali Efendi	Kara Ali	Ali





NEVZAT SAĞLAM

Karye-i Bafracalu		
İmamı	Muhtar-ı Evveli	Muhtar-ı Sânişi
Hasan Efendi	Hasan	-
Karye-i Süleymanlu ma'a-Emiryusuf ve Kırkharman		
İmamı	Muhtar-ı Evveli	Muhtar-ı Sânişi
Ahmed Efendi	Mehmed	Ali
Karye-i Murad Şuayb ma'a-Etyemezli ve Mahruclu ve Dağdıralı		
İmamı	Muhtar-ı Evveli	Muhtar-ı Sânişi
Aziz Efendi	Mustafa	Ali
Karye-i Karkucak		
İmamı	Muhtar-ı Evveli	Muhtar-ı Sânişi
Ahmed Efendi	Ali	Mustafa
Karye-i Yukarı Gerfi		
İmamı	Muhtar-ı Evveli	Muhtar-ı Sânişi
Hacı Hüseyin Efendi	Hüseyin	Salih
Karye-i Aşağı Karaçalı ma'a-Yukarı Karaçalı		
İmamı	Muhtar-ı Evveli	Muhtar-ı Sânişi
Ahmed	Feyzullah	Mehmed
Karye-i Karamahmud		
İmamı	Muhtar-ı Evveli	Muhtar-ı Sânişi
Mehmed Efendi	Mehmed	-
Karye-i Geçmiş		
İmamı	Muhtar-ı Evveli	Muhtar-ı Sânişi
Mehmed Efendi	İsmail	Ali
Akçay Kazası /Karye-i Sakarlı		



OSMANLI DÖNEMİNDE TERME'NİN İDARİ VE SOSYAL YAPISI

İmamı	Muhtar-1 Evveli	Muhtar-1 Sâîsi
Mustafa Efendi	Osman	Hasan
Karye-i Evcî		
İmamı	Muhtar-1 Evveli	Muhtar-1 Sâîsi
İsmail	Hüseyin	Ali
Karye-i Üskütü		
İmamı	Muhtar-1 Evveli	Muhtar-1 Sâîsi
Mehmed Efendi	Mehmed	Ali
Karye-i Hüseyin Mescidi		
İmamı	Muhtar-1 Evveli	Muhtar-1 Sâîsi
Hacı Ramazan Efendi	İbrahim	-
Karye-i Kocaman		
İmamı	Muhtar-1 Evveli	Muhtar-1 Sâîsi
Recep Efendi	Salih	-
Karye-i Bazlamaç		
İmamı	Muhtar-1 Evveli	Muhtar-1 Sâîsi
Mehmed Efendi	Mustafa	Mehmed
Karye-i Uzunlu		
İmamı	Muhtar-1 Evveli	Muhtar-1 Sâîsi
Ahmed Efendi	İbrahim	-
Karye-i İnebeylü		
İmamı	Muhtar-1 Evveli	Muhtar-1 Sâîsi
Bekir Efendi	Ali Osman	-
Karye-i Sarayköy ma'a-Kızılcalı		





NEVZAT SAĞLAM

İmamı	Muhtar-1 Evveli	Muhtar-1 Sânişi
Mehmed Efendi	İsmail	Durmuş
Karye-i Doğanavcı		
İmamı	Muhtar-1 Evveli	Muhtar-1 Sânişi
Emrullah Efendi	Şaban	Emrullah
Karye-i İnegazi		
İmamı	Muhtar-1 Evveli	Muhtar-1 Sânişi
Yusuf Efendi	Mehmed	
Karye-i Nefs-i Akçay ma'a-Cılar		
İmamı	Muhtar-1 Evveli	Muhtar-1 Sânişi
Mehmed Efendi	Sadullah	Abdullah
Karye-i Havliye(?)		
İmamı	Muhtar-1 Evveli	Muhtar-1 Sânişi
Mustafa Efendi	Molla Halil	-
Karye-i Kışla ma'a-Kuzköy ve Kalfalı		
İmamı	Muhtar-1 Evveli	Muhtar-1 Sânişi
Ali Efendi	Mehmed	İbrahim
Karye-i Karacalu		
İmamı	Muhtar-1 Evveli	Muhtar-1 Sânişi
Mustafa Efendi	Molla Salih	Mehmed
Karye-i Emirhac ma'a-Karaman		
İmamı	Muhtar-1 Evveli	Muhtar-1 Sânişi
Salih Efendi	Hüseyin	Ali
Karye-i Sarıhasan ma'a-Ablak ve Gökçeli		
İmamı	Muhtar-1 Evveli	Muhtar-1 Sânişi



OSMANLI DÖNEMİNDE TERME'NİN İDARİ VE SOSYAL YAPISI

Molla Hamza	Hasan	Hasan
Karye-i Şeyhlü ma'a-Şehabeddin		
İmamı	Muhtar-ı Evveli	Muhtar-ı Sânişi
Abdurrahman Efendi	Molla Ömer	Molla Hasan
Karye-i Yavaşbey ma'a-Tikencik		
İmamı	Muhtar-ı Evveli	Muhtar-ı Sânişi
Musa Efendi	Ahmed	Mehmed
Karye-i Homa		
İmamı	Muhtar-ı Evveli	Muhtar-ı Sânişi
Ali Efendi	Mehmed	Hasan
Karye-i Göregös		
İmamı	Muhtar-ı Evveli	Muhtar-ı Sânişi
Ali Efendi	İbrahim	Mehmed
Karye-i Cılavurt		
İmamı	Muhtar-ı Evveli	Muhtar-ı Sânişi
Mehmed Efendi	İbrahim	Salih
Karye-i Yeşil ve Kızılot		
İmamı	Muhtar-ı Evveli	Muhtar-ı Sânişi
Veli Efendi	Hüseyin	Mehmed
Karye-i Karahasanlı ma'a-Dibeklü		
İmamı	Muhtar-ı Evveli	Muhtar-ı Sânişi
Musa Efendi	Nurullah	Molla Hüseyin
Karye-i Uyuzlu ma'a-Dibecik		
İmamı	Muhtar-ı Evveli	Muhtar-ı Sânişi





NEVZAT SAĞLAM

Osman Efendi	Molla Ömer	Yunus
Karye-i Gıbtiyân		
İmamı	Muhtar-ı Evveli	Muhtar-ı Sâni
Molla Hasan	Seyfi	-
Ekrâd Tâifeleri		
İmamı	Muhtar-ı Evveli	Muhtar-ı Sâni
Hacı Ali	Hacı Hüseyin	Hasan
Esad ve Töngellübel Göçebeleri		
İmamı	Muhtar-ı Evveli	Muhtar-ı Sâni
Molla Durmuş	Hasan	İbrahim
Mescidköy Göçebeleri		
İmamı	Muhtar-ı Evveli	Muhtar-ı Sâni
Molla Ahmed	Mehmed	Mustafa
Kocamanbaşı Re'âyaları		
Kocabaşı		
Ohannes		

2.3. TERME'DE MEKTEP-MEDRESE VE VAKIFLAR

Osmanlı döneminde sıbyan mektepleri eğitimin ilk kademesini teşkil eden en yaygın eğitim kurumlarındandı. Öğrenciler ilk dinî ve ahlakî bilgilerini burada alırlardı. Osmanlı'nın son zamanlarına kadar özellikle kırsal bölgelerde devam eden sıbyan mektepleri 1862 yılından sonra sıbyan mektepleri ibtidâî mekteplerine dönüştürülmüşlerdir. Rüşdiye mektepleri ise Osmanlılarda ilk zamanlarda ilkokul üstü hazırlık okulu, sonraları ise ortaokul hüviyetine sahip bir eğitim kurumu olarak kabul edilmiştir.³⁰

Özellikle Sultan II. Abdülhamid döneminde yeni açılan okullarla eğitim ve öğretim faaliyetlerine hız verilmiştir. Halkın ilköğretimde yapılan ıslahata katılması, okulların iâne usulüyle yapılması bakımından önemli idi.³¹ Terme'de 1312/1894 tarihinde iâne usulüyle 30.000 kuruş harcanarak bir ibtidâî mektebi yaptırılmış,³² 1316/1898 sonrasında ise bir rüşdiye mektebi açılmıştır³³. Mekteb-i

³⁰ Bayram Kodaman, *II. Abdülhamit Devri Eğitim Sistemi* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1988.), 91.

³¹ Kodaman, *II. Abdülhamit Devri Eğitim Sistemi*, 69.

³² 1316 Tarihli Maarif Salnâmesi, 1118; 1321 Tarihli Maarif Salnâmesi, 609.

³³ 1312 Tarihli Maarif Salnâmesi, 116-117.



İbtidâî'den çıkan öğrencilerin hem öğrendiklerini unutmamaları hem de zayi olmaktan kurtarılmaları Mekteb-i Rüşdiye açılmasını zaruri kıliyordu. Bu sebeple daha önce yapılmış muntazam ve büyük ibtidâî mektebinin rüşdiyeye dönüştürülmesi, onun yerine de yeni bir ibtidâî mektebinin inşa edilmesi düşünülmüştür.³⁴ Yeni açılan rüşdiye mektebine 22 Zilkâde 1316/3 Nisan 1899 tarihinde Kozan Rüşdiye Mektebi muallimi Mehmed Tefvik Efendi tayin edilmiştir.³⁵ Ancak halkla pek anlaşamayan Tefvik Efendi, Ünye Rüşdiye Mektebi muallimi Hakkı Bey ile becayiş yapmıştır.³⁶ Böylece 1321/1903 tarihinde 45 öğrencisi bulunan mektebe Hakkı Efendi tayin olunmuştur.³⁷ Ünye'ye tayin edilen Tefvik Efendi'nin ise şikâyetler üzerine hakkında tahkikat yapılmıştır.³⁸ Mektebin muallimliğine Hakkı Efendi'den sonra Hasan Fahri, Emin Efendi ve Musa Kazım efendiler tayin olunmuştur.³⁹

İbtidâîye ve rüşdiyeler dışında eğitim veren medreseler ve sıbyan mektepleri umumiyetle vakıflara bağlı müstakil eğitim kurumlarıydı. Terme'de Arnavud Ali Bey Medresesi adıyla bir medrese bulunduğu ve buraya Terme Müftüsü Oflu Mustafa Efendi'nin müderris olarak tayin edildiği,⁴⁰ Hacı Hasan Efendi'nin de burada müderrislik yaptığı, bazı usulsüzlükler sebebiyle hakkında tahkikat yapıldığı belirtilmektedir.⁴¹

2.4. TERME'DE VAKIF

Terme'nin bazı köylerinde gelirleri Yavuz Sultan Selim'in annesi Gülbahar Hatun'un Trabzon'da kurduğu Hatuniye Vakfı'na ait arazi ve arsalar bulunmaktadır. Nitekim bu vakfa ait Doğanavcı, Fenk, Hüseyin Mescid, Üskütü ve Göregös köylerinde toplam 68 tarla ve arsa bulunmaktaydı.⁴²

Öte yandan Osmanlı döneminde dinî ve hayır işlerinin vakıflar vasıtasıyla yürütüldüğü bilinmektedir. Bu çerçevede bazı köylerde bulunan vakıflara bağlı camilerin imamet, hitabet gibi görevleri vakıf mütevellileri tarafından tevcih edilmiş, maaşları da vakıf gelirlerinden ödenmiştir. Gerfi Köyü'nde bulunan vakfa ait caminin günlük bir akçe vazife ile hatibi olan Ahmed Halife pîr-i fânî (çok yaşlı) ve özürlü sahibi olması sebebiyle, hitâbet görevi 24 Zilhicce 1090/26 Ocak 1680 tarihinde diğer Ahmed Halife'ye tevcih edilmiştir.⁴³

Yine Terme'nin Karacaköy Camii'nin günlük bir akçe hitâbet vazifesi için Mustafa Halife bin Hüseyin'in vefatı üzerine, oğulları Abdülaziz, Emrullah ve Hüseyin arasında imtihan yapılmıştır. Yapılan imtihanda Murad Şuayb Köyü'nde 11 numaralı hane 2 numarada kayıtlı olan 41 yaşındaki Abdülaziz bin Mustafa'nın göreve lâyık olduğu anlaşıldığından 23 Muharrem 1269/6 Kasım 1852 tarihinde hitabet görevi ona verilmiştir.⁴⁴

³⁴ BOA, *Maarif Mektûbî* (MF, MKT). 441/40.

³⁵ BOA, MF, MKT, 441/40; MF, MKT, 461/57; MF, MKT, 478/10.

³⁶ BOA, MF, MKT, 505/10.

³⁷ 1321 Tarihli Maarif Salnâmesi, 603; 1320 Tarihli Trabzon Vilayet Salnâmesi, 253.

³⁸ BOA, DH, MKT, 520/25.

³⁹ BOA, DH, MKT, 944/73; 944/89; 1012/33; 1083/34; 1083/63.

⁴⁰ BOA, A, MKT, MHM, 292/87.

⁴¹ BOA, *Meclis-i Vâlâ* (MVL). 696/67.

⁴² Mehmet Beşirli, 13275 Numaralı Evkâf Defterine Göre Canik Sancağı'nda Bulunan Vakıflar ve Muhâsabeleri, *Samsun*

Araştırmaları II. Kitap, (Samsun: Samsun Büyükşehir Belediyesi, 2013), 26; Öz, *Canik Sancağı*, 140.

⁴³ BOA, *Ali Emîrî Sultan Sultan IV. Mehmed* (AE, SMMD IV). 105/12158.

⁴⁴ BOA, *Cevdet Evkaf* (C. EV). 266/13563.





Evkâf-ı Hümâyûn'a bağlı Terme'deki Pazar Camii'nin kayyumluk görevi Ahmed bin Ahmed Halife'nin vefatı üzerine liyakati sebebiyle Zilkâde 1262/Kasım 1846 tarihinde büyük oğlu Ahmed Halife'ye 17 tevcih edilmiştir.⁴⁵

Yine aynı camide günlük yarım akçe hitabet vazifesine sahip el-Hâc Ahmed'in vefatı üzerine oğlunun küçük olması sebebiyle vazife Bayramoğlu Mehmed bin Ahmed'e verilmiştir. Bayramoğlu Mehmed'in de vefat etmesi üzerine imtihan yapılmıştır. İmtihanda ehliyet ve liyakat sahibi olduğu, asker firarisi olmadığı anlaşılan Karaçalı Köyü beş numaralı hanede kayıtlı yirmi dokuz yaşındaki Kara Osmanoğlu Ömer Efendi'ye tevcih edilmiştir.⁴⁶

2.5. CUMA VE BAYRAM NAMAZLARI İÇİN İZİN TALEBİ

Bir belde cuma ve bayram namazlarının kılınabilmesi için İslam'a göre devlet başkanının izni gerekmektedir. Bir zaruret bulunmadıkça birkaç köyün bir camide toplanarak cuma ve bayram namazlarını edâ etmeleri esastı. Ancak zorunlu hallerde yetkili mercilerden izin alınarak başka camilerde bu namazların kılınması mümkündür.⁴⁷

Örneğin, yakın yerde cuma ve bayram namazı kılınan cami bulunmadığından halkın kışın sıkıntı çekmesi sebebiyle, Kabalı köyünde cami olmaya elverişli bulunan mescide bir minber konularak cuma ve bayram namazları kılınmasına 1237/1822 yılında izin verilmiştir.⁴⁸ Yine 13 Zilkâde 1252/19 Şubat 1837 tarihinde iki mahalleden oluşan ve aralarından geçen Abdal ırmağının taşması yüzünden namaza gitmek mümkün olmadığından Deli Mustafadüzü köyünün yeni mescit yapılan mahallesinde cuma ve bayram namazları kılınmasına izin verilmiştir.⁴⁹

SONUÇ

Osmanlı dönemi öncesine kadar giden bir geçmişe sahip olan Terme, Tâceddinoğulları Beyliği'nin idaresinde iken, 1398'den sonra Sultan I. Bayezid'in Samsun'a düzenlediği sefer sonucunda Osmanlı hâkimiyetine geçmiştir. XVI. yüzyılda Çarşamba ile Canât-i Göl içinde yer alan Terme'nin, XVI. yüzyıla ait kaynaklarda Tırme, Tırmedus olarak kaydedilmiş, 1576-1642 tarihli Canik Sancağı idari taksimatında Terme olarak yazılmıştır. Canik Sancağının kazalarından biri olan Terme bugünkü Ünye'nin batısındaki bazı köyleri de içine almaktaydı. Canik Tanzimat'tan önce Sivas eyaletine bağlı iken, 1847'de Trabzon Vilayetine bağlanmıştır. Samsun havalisi, Türklerin Anadolu'yu fethiyle kısa zamanda Türkleşmiş ve İslamlaşmıştır. Nitekim Terme'nin köylerinde, daha 1455'te 3.839, 1485'te 3.874, 1520'de 3.544 ve 1576 yılına gelindiğinde 6.385 müslüman yaşamaktaydı.

Nüfusu her geçen gün arttığı gözlenen Terme'nin 1881/82-1893'deki genel nüfus sayımı sonuçlarına göre 10.053'ü kadın, 11.054'ü erkek olmak üzere 21.107 kişi yaşamaktaydı. Bu nüfusun 19.038'i müslüman, 428'i Rum, 1.641' ise Ermenilerden oluşmaktaydı. Nitekim Hristiyan mektepleri, mezarlığı ve kiliselerin varlığı kaza sınırları içinde Hristiyanların yaşadıklarını göstermektedir. Ancak mevcut Rum ve Ermeni nüfus arasında Katolik ve Protestanların olmadığı, ayrıca Yahudilere de rastlanmamaktadır. Salnâmelerde yer alan verilere bakıldığında köy sayısının artışına paralel olarak kaza nüfusunun önemli miktarlara ulaştığı görülmektedir. Bu nüfus içinde diğer

⁴⁵ BOA, C. EV, 440/22263.

⁴⁶ Nurullah Fırat, 1775/21 Numaralı (H.1292/M.1875-1876/H.1295/M.1878) Samsun Şer'iyye Sicilinin Transkripsiyonu ve Değerlendirmesi, (Yüksek Lisans Tezi Ondokuz Mayıs Üniversitesi, 2013), hkm. 283, 341-342.

⁴⁷ Hayreddin Karaman, "Cuma", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8: 85-89.

⁴⁸ BOA, Hatt-ı Hümâyûn (HAT), 1560/67; BOA, HAT 1554/21.

⁴⁹ BOA, HAT, 1604/4.



OSMANLI DÖNEMİNDE TERME'NİN İDARİ VE SOSYAL YAPISI

vilayetlerden gelip yerleşenler olduğu gibi özellikle Kafkasya'dan gelen Çerkez muhacirlerin önemli yekûn oluşturduğu anlaşılmaktadır.

Terme'de sıbyan mekteplerinin haricinde ibtidâiye ve rüşdiye mektepleri de bulunmaktaydı. Terme eşrâfından Çukadar-zâde Hacı Mehmed Efendi'nin gerek mektep yapımında, gerek kasabanın imarında önemli hizmetleri olmuştur. Çerkez muhacirlere de iskânları için önemli miktarda arazi vermiştir. Ayrıca Terme'nin bazı köylerinde gelirleri Yavuz Sultan Selim'in annesi Gülbahar Hatun'un Trabzon'da kurduğu Hatuniye Vakfı'na ait arazi ve arsalar bulunmaktaydı. Nitekim bu vakfa ait Doğanavcı, Fenk, Hüseyin Mescid, Üskütü ve Göregös köylerinde toplam 68 tarla ve arsa mevcut idi.

Netice itibarıyla uzun bir tarihi geçmişe sahip bulunan Terme Osmanlı döneminde sosyal yapısı ve coğrafi konumu itibarıyla önemli bir yere sahip bulunmaktaydı.





KAYNAKÇA

ARŞİV BELGELERİ

- Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivi (BOA). *Ali Emîri Sultan Mehmed IV (AE. SMMD IV)*. 105/12158.
- Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivi (BOA). *Bâb-ı Âlî Evrâk Odası (BEO)*. 2971/222795.
- Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivi (BOA). *Bâb-ı Âlî Evrâk Odası (BEO)*. 353/26465.
- Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivi (BOA). *Bâb-ı Âsafî Rûûs Kalemî (A. RSK)*. 1693.
- Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivi (BOA). *Başmuhâsebe Kalemî (D. BŞM. d)*. 629, s. 6.
- Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivi (BOA). *Cevdet Bahriye (C.BH)*. 87/4156.
- Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivi (BOA). *Cevdet Evkâf (C. EV)*. 266/13563.
- Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivi (BOA). *Cevdet Evkâf (C. EV)*. 440/22263.
- Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivi (BOA). *Dâhiliye Nezareti İdare-i Umumiye (DH. İUM)*. 21-2/68.
- Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivi (BOA). *Dâhiliye Nezareti Mektubi Kalemî (DH. MKT)*. 2805/57.
- Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivi (BOA). *Dâhiliye Nezareti Mektubi Kalemî (DH. MKT)*. DH. MKT. 555/15.
- Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivi (BOA). *Dâhiliye Nezareti Mektubi Kalemî (DH. MKT)*. DH. MKT. 1806/49.
- Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivi (BOA). *Dâhiliye Nezareti Mektubi Kalemî (DH. MKT)*. 520/25.
- Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivi (BOA). *Dâhiliye Nezareti Mektubi Kalemî (DH. MKT)*. 944/73.
- Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivi (BOA). *Dâhiliye Nezareti Mektubi Kalemî (DH. MKT)*. 944/89.
- Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivi (BOA). *Dâhiliye Nezareti Mektubi Kalemî (DH. MKT)*. 1012/33.
- Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivi (BOA). *Dâhiliye Nezareti Mektubi Kalemî (DH. MKT)*. 1083/34.
- Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivi (BOA). *Dâhiliye Nezareti Mektubi Kalemî (DH. MKT)*. 1083/63.
- Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivi (BOA). *Dâhiliye Nezareti Mektubi Kalemî (DH. MKT)*. 1411/110.
- Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivi (BOA). *Dâhiliye Nezareti Mektubi Kalemî (DH. MKT)*. 13/72.
- Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivi (BOA). *Dâhiliye Nezareti Mektubi Kalemî (DH. MKT)*. 1428/78.
- Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivi (BOA). *Dâhiliye Nezareti Mektubi Kalemî (DH. MKT)*. 2840/37.
- Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivi (BOA). *Dâhiliye Nezareti Mektubi Kalemî (DH. MKT)*. 1676/130.
- Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivi (BOA). *Dâhiliye Nezareti Mektubi Kalemî (DH. MKT)*. 1515/58.
- Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivi (BOA). *Dâhiliye Nezareti Mektubi Kalemî (DH. MKT)*. 353/15.
- Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivi (BOA). *Dâhiliye Nezareti Mektubi Kalemî (DH. MKT)*. 364/48.
- Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivi (BOA). *Dâhiliye Nezareti Mektubi Kalemî (DH. MKT)*. 2620/73.
- Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivi (BOA). *Dâhiliye Nezareti Mektubi Kalemî (DH. MKT)*. 1493/35.
- Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivi (BOA). *Dâhiliye Nezareti Mektubi Kalemî (DH. MKT)*. 1372/42.
- Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivi (BOA). *Dâhiliye Nezareti Mektubi Kalemî (DH. MKT)*. 1433/6.



Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivi (BOA). *Dâhiliye Nezâreti Muhâberât-ı Umûmiye İdaresi (DH. MUI)*. 88/65.

Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivi (BOA). *Dâhiliye Nezareti Sicill-i Nüfus İdare-i Umumiyesi Tahrirat Kalemi (DH. SN. THR)*. 82/69-13.

Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivi (BOA). *Dâhiliye Şifre Kalemi (DH. ŞFR)*. 196/71.

Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivi (BOA). *Dâhiliye Tesrî-i Muâmelât (DH. TMİKS)*. 17/25-1.

Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivi (BOA). *Dâhiliye Umûr-i Mahalliye-i Vilayât Müdüriyeti (DH. UMVM)*. 136/63.

Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivi (BOA). *Dâhiliye Umûr-i Mahalliye-i Vilayât Müdüriyeti (DH. UMVM)*. 73/20.

Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivi (BOA). *Hâriciye Siyâsî (HR. SYS)*. 2436/24.

Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivi (BOA). *Hatt-ı Hümayûn Tasnifi (HAT)*. 1560/67.

Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivi (BOA). *Hatt-ı Hümayûn Tasnifi (HAT)*. 1554/21.

Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivi (BOA). *Hatt-ı Hümayûn Tasnifi (HAT)*. 1604/4.

Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivi (BOA). *İbnül Emîn Şükrü Şikâyet (İE. ŞKRT)*. 4/342.

Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivi (BOA). *İrâde Dâhiliye (İ. DH)*. 1120/87547.

Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivi (BOA). *İrâde Şûrâ-yı Devlet (İ. ŞD)*. 23/1021.

Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivi (BOA). *Maarif Mektûbî Kalemi (MF. MKT)*. 89/17.

Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivi (BOA). *Maarif Mektûbî Kalemi (MF. MKT)*. 90/17.

Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivi (BOA). *Maarif Mektûbî Kalemi (MF. MKT)*. 441/40.

Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivi (BOA). *Maarif Mektûbî Kalemi (MF. MKT)*. 461/57.

Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivi (BOA). *Maarif Mektûbî Kalemi (MF. MKT)*. 478/10.

Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivi (BOA). *Maarif Mektûbî Kalemi (MF. MKT)*. 505/10.

Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivi (BOA). *Maliye Vâridât Muhâsebesi Cizye Defterleri (ML. VRD. CMH. d)*. 196.

Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivi (BOA). *Maliyeden Müdevver Defter (MAD. d)*. nr. 268, s. 9.

Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivi (BOA). *Meclis-i Vâlâ (MVL)*. 696/67.

Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivi (BOA). *Sadâret Divân-ı Hümayûn Mühimme Defteri (A. DVNS. MHM. d)*. 58/791.

Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivi (BOA). *Sadaret Mektubî Kalemi Mühimme Kalemi (A. MKT. MHM)*. 292/87.

Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivi (BOA). *Sadaret Mektubî Kalemi Mühimme Kalemi (A. MKT. MHM)*. 298/10.

Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivi (BOA). *Sadaret Mektubî Kalemi Mühimme Kalemi (A. MKT. MHM)*. 664/16.





Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivi (BOA). *Sadaret Mektubî Kalemi Mühimme Kalemi (A. MKT. MHM)*. 548/30.

Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivi (BOA). *Sadaret Mektubî Kalemi Mühimme Kalemi (A. MKT. MHM)*. 664/7.

Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivi (BOA). *Sadaret Mektubî Umum Vilayet (A.MKT. UM)*. 547/49.

Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivi (BOA). *Şûrâ-yı Devlet (ŞD)*. 2319/41.

Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivi (BOA). *Şûrâ-yı Devlet (ŞD)*. 2397/25-2.

Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivi (BOA). *Tapu Tahrîr Defteri (TT. d)* nr. 387, s. 645.

Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivi (BOA). *Yıldız Mütenevvia (Y.MTV)*. 145/130.

Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivi (BOA). *Yıldız Perekende Dâhiliye (Y.PRK. DH)*. 1/13.

Maarif Salnâmesi, 1312, 1316, 1321.

Trabzon Vilayeti Salnâmeleri, 1286, 1287, 1288, 1298, 1309, 1311, 1320, 1321.

DİĞER KAYNAKLAR

Aykut, Nezih v. dğr. 3 Numaralı Mühimme Defteri (966-968/1558-1560), Ankara: Devlet Arşivleri Yayını, 1993.

Beşirli, Mehmet. *13275 Numaralı Evkâf Defterine Göre Canik Sancağında Bulunan Vakıflar ve Muhâsebeleri, Samsun Araştırmaları II. Kitap*. Samsun: Samsun Büyükşehir Belediyesi Yayını, 2013.

Bozdağlıoğlu, Yücel. "Türk-Yunan Nüfus Mübadelesi ve Sonuçları," *Türkiye Sosyal Araştırmalar Dergisi* 180/180, (Ocak 2014), 9-32.

Eren, Yunus. *34 Numaralı ve H. 986/1578 Tarihli Mühimme Defteri [1-164] "İnceleme ve Metin"*. Yüksek Lisans Tezi Marmara Üniversitesi, 2011.

Fırat, Nurullah, *1775/21 Numaralı (H.1292/M.1875-1876/H.1295/M.1878) Samsun Şer'iyeye Sicilinin Transkripsiyonu ve Değerlendirmesi*. Yüksek Lisans Tezi Ondokuz Mayıs Üniversitesi, 2013, hkm. 283, 341-342.

Gedikli, Yusuf. *Pontus Meselesi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2009.

Gelir Çelebi, Azize, *93 Numaralı Mühimme Defteri (1069-1071/1658-1660) (Tahlil-Transkripsiyon ve Özet)*, Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2008.

İpek, Nedim- Yılmaz Cevdet. *Geçmişten Geleceğe Samsun Albümü I*, Samsun: Samsun Büyükşehir Belediyesi 2009.

İpek, Nedim. "Canik Sancağı'nın Nüfusuna Dâir Bir Değerlendirme". Ondokuz Mayıs Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi 10/1 (1991): 29

Karaman, Hayreddin. "Cuma". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 8: 85-89. İstanbul: TDV Yayınları 1993.

Karpat, H. Kemal. *Osmanlı Nüfusu (1830-1914)*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2010.

Kodaman, Bayram. *II. Abdülhamit Devri Eğitim Sistemi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1988.



Kofođlu, Sait. "Tâceddinoğulları". *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*. 39: 344-345. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

Kurt, Yılmaz. *Pontus Meselesi*. Ankara: Türkiye Büyük Millet Meclisi Kültür Sanat ve Yayın Kurulu 1995.

Öz, Mehmet. "Merzifon", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 29: 244. Ankara: TDV Yayınları, 2004.

Öz, Mehmet. "Samsun". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36: 86. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.

Öz, Mehmet. *Geçmişten Geleceğe Samsun 2. Kitap*. ed. Cevdet Yılmaz. Samsun: Büyükşehir Belediyesi Yayını, 2007.

Öz, Mehmet. *XV-XVI. Yüzyıllarda Canik Sancağı*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1999.

Özcan, Abdülkadir. "İstabl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 19: 203-206. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.

Pakalın, M. Zeki. *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi 2004.

Şemseddin Sami. *Kâmusu'l-A'lâm*. İstanbul: 1308.

Tetik, Ahmet. ed. *Arşiv Belgeleriyle Ermeni Faaliyetleri*. Ankara: 2005.

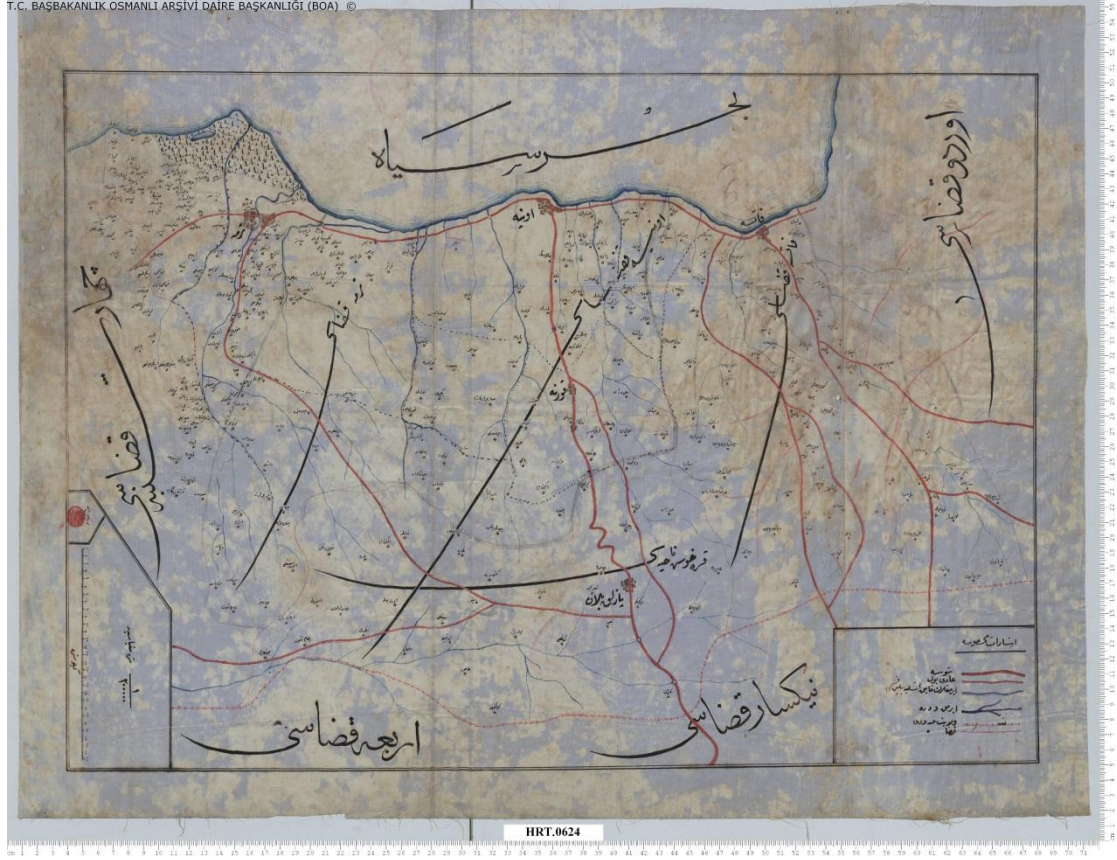
Yolalıcı, M. Emin. *XIX Yüzyılda Canik (Samsun) Sancağı'nın Sosyal ve Ekonomik Yapısı*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1998.





EKLER

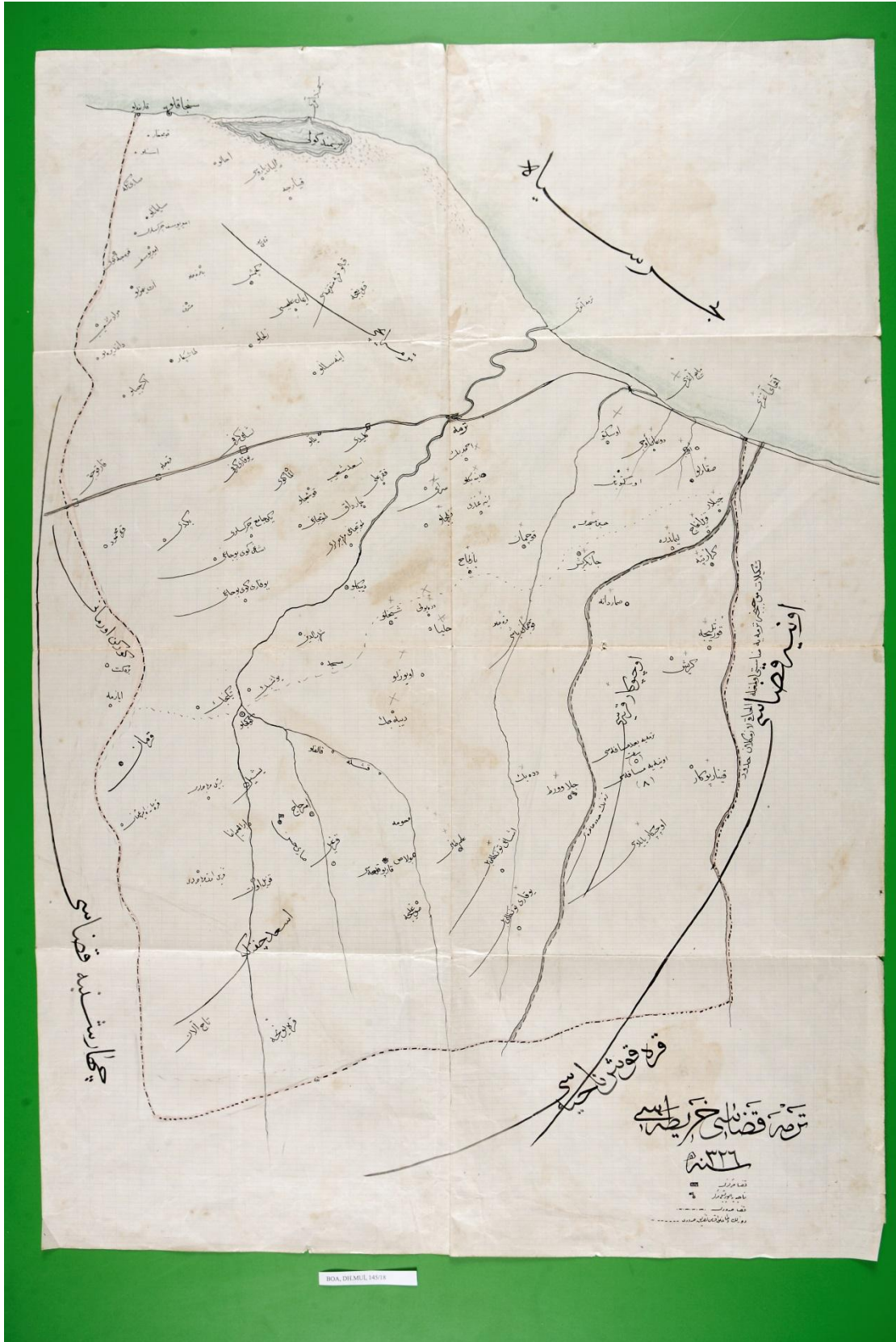
T.C. BAŞBAKANLIK OSMANLI ARŞİVİ DAİRE BAŞKANLIĞI (BOA) ©



Ek 1-Osmanlı Dönemi Terme Haritası

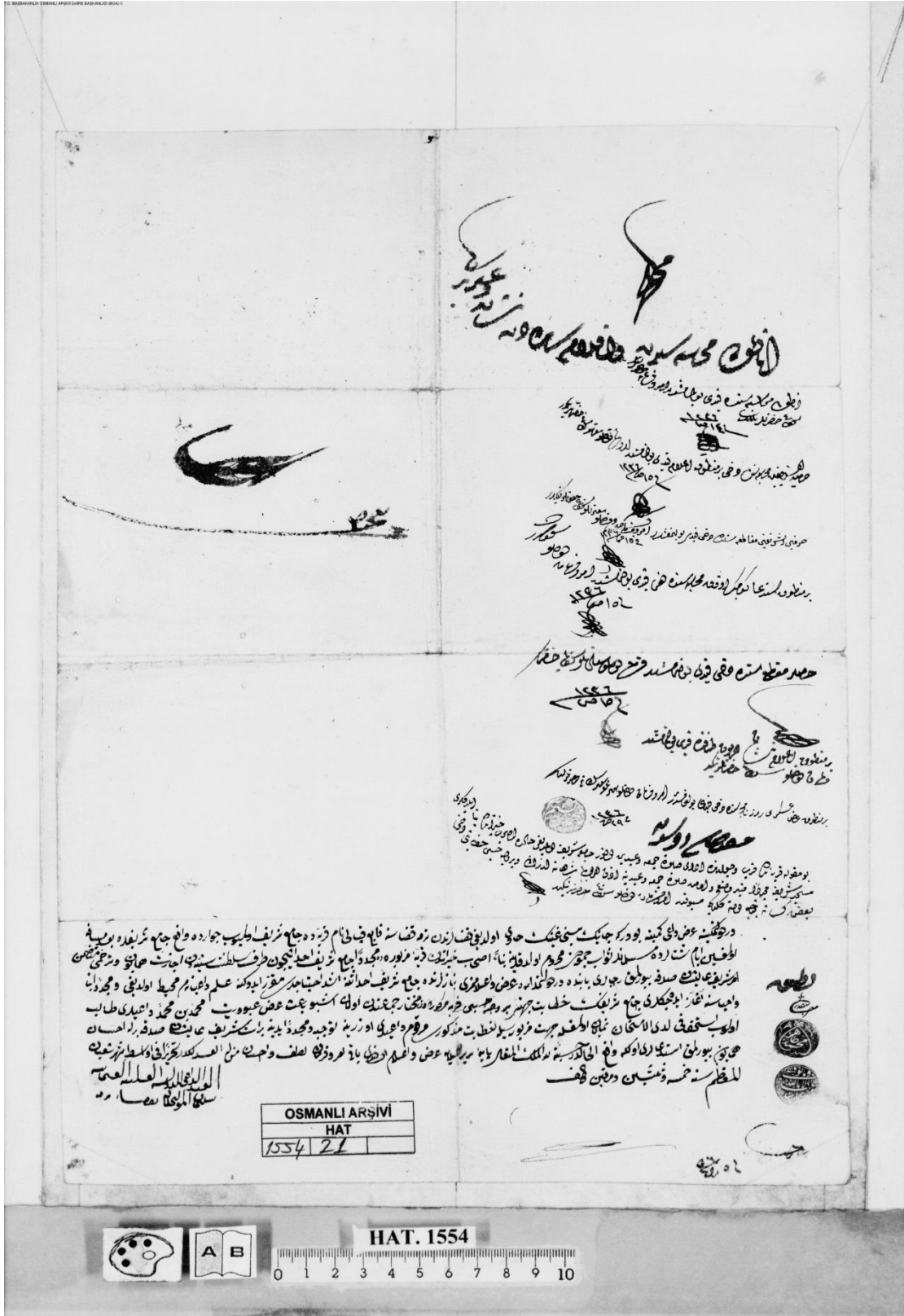
Mevki	
1	2
3	4
5	6
7	8
9	10
11	12
13	14
15	16
17	18
19	20
21	22
23	24
25	26
27	28
29	30
31	32
33	34
35	36
37	38
39	40
41	42
43	44
45	46
47	48
49	50
51	52
53	54
55	56
57	58
59	60
61	62
63	64
65	66
67	68
69	70
71	72

Ek 2- 1530 Tarihli Terme'nin özet envanter bilgileri, BOA, TT. d, 387 s. 645.



Ek 3-Osmanlı Dönemi Terme Haritası.

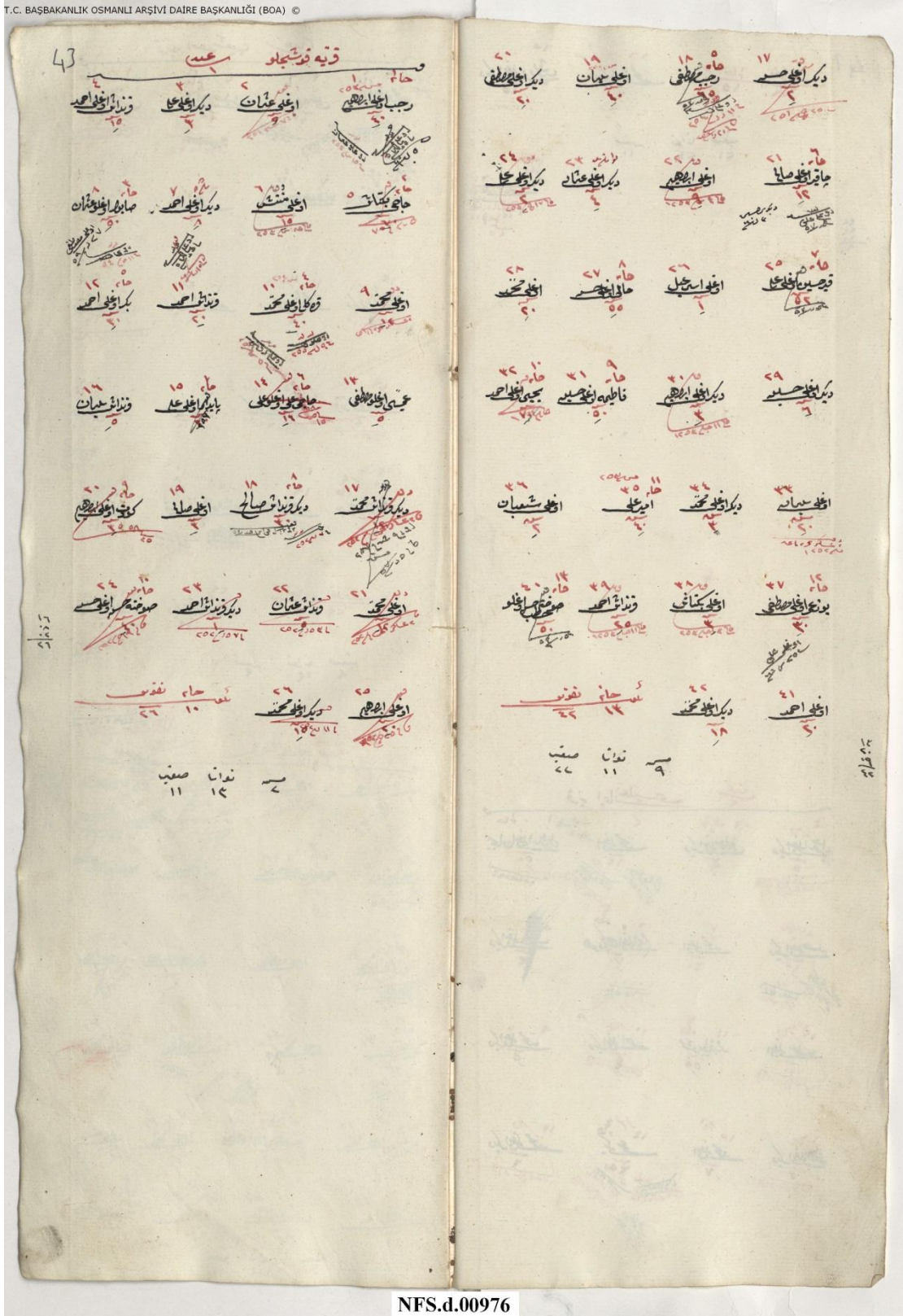




Ek 4- Kabalı Köyü'nde Cuma ve Bayram namazı kılınmasına izin verilmesi.



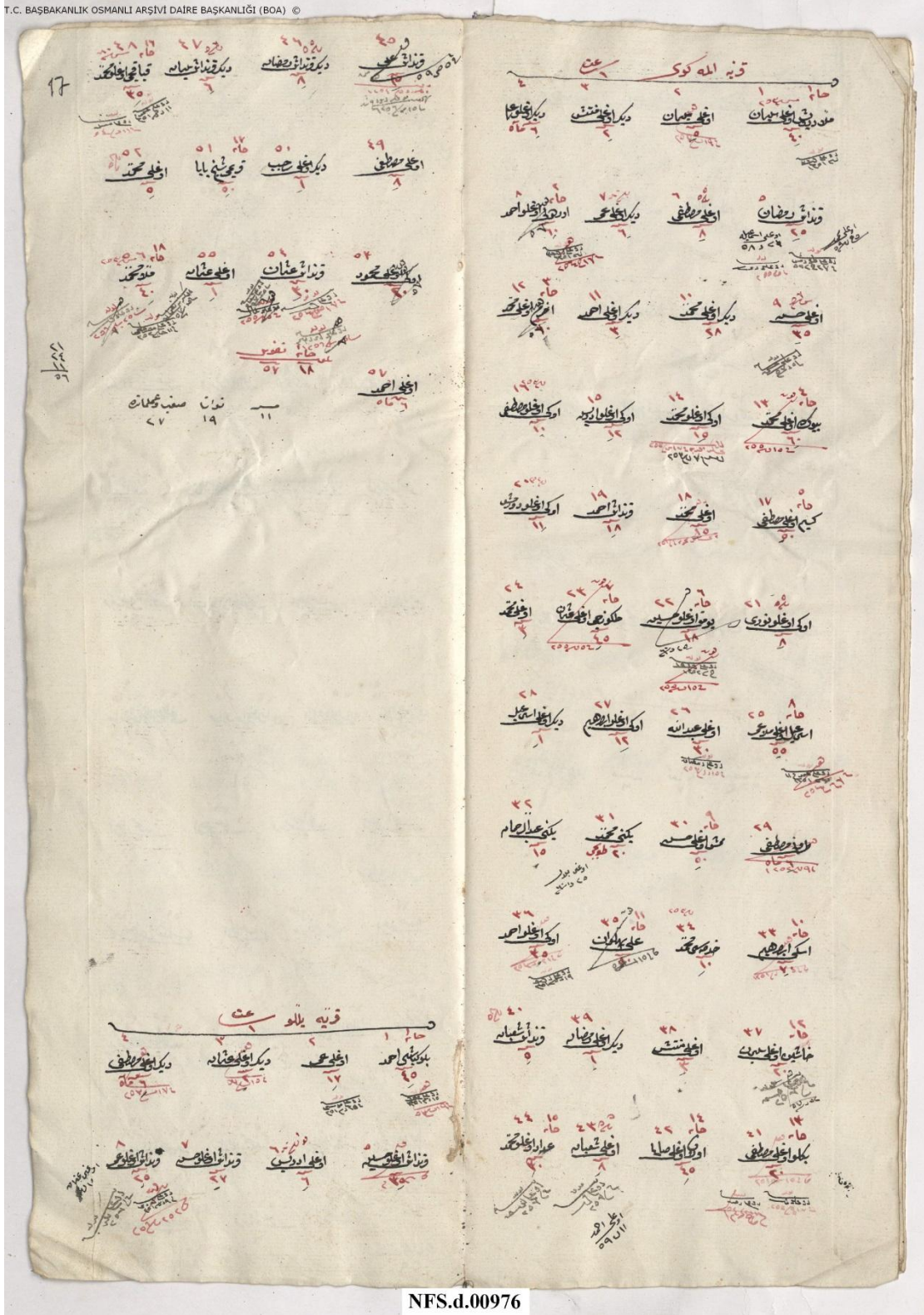
T.C. BAŞBAKANLIK OSMANLI ARŞİVİ DAİRE BAŞKANLIĞI (BOA) ©



NFS.d.00976

Ek 5-İmanalisi ve Kuşçulu köylerinin nüfus kayıtları.





NFS.d.00976

Ek 6- Elmaköy'ün nüfus kayıtları



ARAP YARIMADASI'NDA İSLÂM ÖNCESİ DİNİ YAPI

PRE-ISLAMIC RELIGIOUS STRUCTURE IN THE ARAB PENINSULA

ABDURRAHMAN OKUYAN

DR. ÖĞR. ÜYESİ
ONDOKUZ MAYIS ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ
aokuyan@omu.edu.tr



Öz:

İslam öncesi dönem Arap tarihi Câhiliye çağı olarak ele alınmakta ve bu dönemin kültürü de Câhiliye kültürü olarak değerlendirilmektedir. Câhiliye döneminin doğru tanınması ve anlaşılması Hz. Muhammed'in (s.a.v.) Kur'ân vahyi ile peygamber olarak görevlendirildiği ortamı doğru tanımak ve anlamakla yakından ilişkilidir. Bu bağlamda bu çalışmada putperestlik, Arapların putperestliğe geçişleri ve putperest Arapların inançları çeşitli alt başlıklarla ele alınmaktadır. Bu bağlamda öncelikle Câhiliye kavramı ele alınmıştır. Kur'ân ve hadis metinlerinde geçtiği yerlere vurgu yapılmıştır. Arapların putperestliğe geçiş nedenleri ve putperestliğin yayılması çeşitli yönleriyle ele alınmıştır. Ayrıca Kureyş kabilesinin meşhur putları farklı kaynaklarla değerlendirilmiştir. Arapların ibadet çeşitleri ve putlarına bakışları yine kaynaklarla ele alınmıştır. Arapların sahip olduğu diğer inançlar çerçevesinde Rahman İnancı ve Üç Yıldız Tanrılar Sistemi üzerinde durulmuştur. Üçüncü olarak Kâbe'nin kutsallığı, tarihsel süreci ve zezem kuyusunun önemi açıklanmaya çalışılmıştır. Ardından İslamiyet öncesi dönemde Arap Yarımadasında semavi dinler olarak Yahudilik ve Hıristiyanlık inançları hakkında bilgi verilmiştir. Son bölümde ise, Haniflik, Sâbilik, Mecûsîlik ve Dehrîlik konuları diğer inançlar başlığı altında ele alınmıştır.

Anahtar kelimeler: İslam Tarihi, İslam Medeniyeti, Arap Yarımadası, Câhiliye Dönemi, Putperestlik.

Abstract:

The pre-Islamic Arabian history is handled as jahiliyyah and this period's culture is evaluated as jahiliyyah culture. Recognizing and understanding of the period of jahiliyyah is related closely with the environment which Muhammad (pbuh) was sent with the holy Qur'an as a prophet. In this context, we handled with various subtitles paganism, transition of Arabs to paganism and the beliefs of pagan Arabs in this paper. In this context the notion of "jahiliyyah" has been handled and has been emphasized it in the Qur'an and hadith. The reasons for the transition of Arabs to paganism and the spread of paganism have been discussed in various aspects. In addition, the famous idols of the Quraish tribe were evaluated with different sources. Arabs' opinion on the idols and worship types have also been discussed with resources. In the framework of other beliefs of the Arabs, Rahman Faith and the Three Star Gods System were emphasized. Thirdly, the sacredness the historical process of Kaaba and the importance of zezem have been explained. Then, it has been informed about the beliefs of Judaism and Christianity as heavenly religions in the Arabian Peninsula in the pre-Islamic period. In the last chapter, Haniflik, Sâbilik, Mecûsîlik and Dehrîlik are discussed under the heading of other beliefs.

Keywords: Qur'an, Tafsiir, Linguistics, Garib al-Qur'an, Ma'an al-Qur'an.

MAKALE TÜRÜ ARTICLE TYPE	GELİŞ TARİHİ RECEIVED	KABUL TARİHİ ACCEPTED	YAYIN TARİHİ PUBLISHED	ORCID NUMARASI ORCID NUMBER
Araştırma Makalesi/Research Article	14.12.2018	31.12.2018	31.12.2018	0000-0003-0733-8939
İNTİHAL/PLAGIARISM		DOI NUMARASI/DOI NUMBER		
Bu makale intihal tarama programıyla taranmıştır. This article has been scanned via a plagiarism software.		-		
ATIF/CITE AS				
Okuyan, Abdurrahman. "Arap Yarımadası'nda İslâm Öncesi Dini Yapı/Pre-Islamic Religious Structure in the Arab Peninsula". <i>ilahiyat</i> sy. 1 (Aralık/December 2018): 107-134				



GİRİŞ

İslamiyet'ten önceki dönem Arap tarihi Câhiliye çağı olarak ele alınmakta ve bu dönemin kültürü de Câhiliye kültürü olarak değerlendirilmektedir. Hz. Muhammed'in (s.a.v.) Kur'ân vahyi ile peygamber olarak görevlendirildiği ortamı doğru tanımak ve anlamak, Câhiliye döneminin şartlarını, hayat algısını ve düşünce yapısını anlamayla doğru orantılıdır diyebiliriz. İslam öncesi Arap yarımadasında dini yapıyı doğru bir şekilde ortaya koyabilmek için öncelikle *Câhiliye* kavramını doğru anlamamız gerekmektedir. Câhiliye, "cehl" fiilinden türemiş bir mastar olup sözlüklerde "bilmemek, tanımamak, kaba davranmak ve gücendirmek" gibi anlamlara gelmektedir. İslami dönemde ortaya çıkmış bir kavram olan *câhiliye*, gerek Kur'ân-ı Kerim'de gerekse hadislerde Arapların İslam'dan önceki inanç, tutum ve davranışlarını İslami devirdekenden ayırt etmek için kullanılmıştır. Bu nedenle Arapların İslam'dan önceki dönemine genellikle "Câhiliye" veya "Câhiliye çağı/asru'l-câhiliyye", o dönemde yaşayan şairlere de "Câhiliye şairleri/şu'arâu'l-câhiliyye" denilir.¹

Cehl kökünden türetilen kelimeye ilmin zıddı manasına "bilgisizlik" anlamının yanı sıra Râgıb el-İsfahânî üç değişik anlamından söz ederek "nefsin bilgiden yoksun olması", "bir konuda doğru olanın tersine inanma" ve "bir konuda yapılması gerekenin tersini yapma" şeklinde anlam vermiştir.²

Arapların İslamiyet'ten önceki dönemlerinin *câhiliye* olarak nitelendirilmesi bedevî bir hayat tarzını benimsemeleri, etraflarındaki toplumlardan bilgi, ahlak, toplumsal kurallar bağlamında uzak olmaları, göçebe veya yarı göçebe bir yaşam sürdürmeleri neden olmuştur diyebiliriz.³

Nasıl bir hayat sürerlerse sürsünler tüm insanlar fitrî olarak dini duygu ve gelişmelere açık bir varlık olarak yaşarlar. Yani yaratılış açısından insan, dini duygulara meyillidir. Dini duygu insan cinsinin tümünde ortaktır. İlahi ve tabiat ötesi duygulara önem vermek bütün insanlığın genel ve değişmez eğilimlerinden biridir. Şüphesiz ki dini duygu kaybolmaz, zayıflamaz ve körelmez.

Büyük filozoflar da insanın dinle sıkı ilişkisinin varlığından sürekli söz etmektedirler. Henry Bergson: "Geçmişte ve zamanımızda ilmi, fenni veya felsefeyi bilmeyen insan toplulukları bulabiliriz. Fakat dinsiz hiçbir toplum yoktur." diyerek bu gerçeğe işaret etmektedir.⁴

Din duygusunun gelişmesine bağlı olarak câhiliye devri Arapları da dinlerine büyük önem verirdi. Din duygusunun gelişmesi Araplarda farklı görüşlerle ifade edilmiştir. Buna göre dini duygunun gelişmesini fikri gelişmeye bağlayanlar, Arapların din duygusunun zayıf olduğunu; insanın tabiat güçleri karşısında zayıflığına bağlayanlar kuvvetli olduğunu; rahat ve huzura bağlayanlar da bazı bölgelerde köklü, bazı bölgelerde orta seviyede olduğunu ileri sürmüşlerdir. Ancak *Câhiliye* kavramına genelde olumsuz bir mana yüklemek, sadece putlara tapmak ve kız çocuklarını diri diri toprağa gömmeye adetleri bağlamında değerlendirmek doğru olmayacaktır.

Buradaki kötü davranışlar câhiliye döneminde görülmeyle birlikte bu dönemi sadece adı geçen fiillerle açıklamak eksik olacaktır. Müslümanlarca "Ebû Cehil" olarak anılan Amr b. Hişâm

¹ Mustafa Fayda, "Câhiliye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993), 7: 17.

² Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Seyyid Keylânî, (Beyrut: Dârul-Ma'rife, tsz.) 102.

³ Nafiz Danışman, "Câhiliye Kelimesinin Mana ve Menşei" *AÜİFD* 5/1-4, (Ankara 1956), 192.

⁴ Komisyon, *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi*, (İstanbul: Çağ Yayınları, 1989), 1: 170.





cahil birisi olduğu için değil, kaba, saba ve zorba bir yapıda olduğu için bu sıfatla vasıflanmıştır. Hz. Peygamber'in (s.a.v.) Ebû Zer'e söylediği "Yâ Ebâ Zer! Sen içinde henüz Câhiliye bulunan bir kimsesin..." (Buhârî, "İman", 21) şeklindeki hitabı kabalık ve içinde barındırdığı kötülük olarak anlaşılabilir.⁵

Kur'ân'da câhiliyenin temel unsurlarının vurgulandığı dört âyet-i kerime görüyoruz. Bunlardan birincisi Âl-i İmrân sûresinin 154. âyetinde yer alan "... Bir gurup da kendi canlarının derdine düşmüşler, Allah hakkında haksız yere *câhiliye* düşüncelerine kapılarak 'Bu işten bize ne!' diyorlardı. De ki: İşin tamamı Allah'a aittir..." ifadelerdir ki burada câhiliye dönemindeki olumsuz söz ve davranışların kastedildiği düşünülebilir.

İkinci âyet ise Mâide sûresinin 50. âyetidir. Âyette "Yoksa Câhiliye devrinin hükmünü mü istiyorlar? Gerçeği kesin olarak bilip kabul eden kimseler için Allah'tan daha güzel hüküm sahibi kim olabilir?" buyurularak câhiliyenin idare, hüküm ve devlet algısını eleştiren bir bakış açısı ortaya konulmaktadır.

Üçüncü âyet Ahzâb sûresinin 33. âyet-i kerimesinde geçen "Evlerinizde oturun ve daha önce Câhiliye döneminde olduğu gibi açılıp saçılmayın, namazı güzelce kılın, zekâtı verin, Allah'a ve resulüne itaat edin. Ey peygamber ailesi! Allah'ın istediği, sizden kirliliği gidermek ve sizi tertemiz kılmaktan ibarettir." ifadelerden buradaki câhiliye gelenekleri olarak müslüman ahlâkıyla bağdaşmayan açılıp saçılmak gibi davranışlar eleştirilmektedir.

Konuyla ilgili dördüncü âyet ise Fetih sûresinde şöyle dile getirilmektedir: "İnkâra sapmış olanlar o zaman kalplerini o gurura, Câhiliye dönemine ait büyülenme duygusuna kaptırmışlardı, Allah da resulünün ve müminlerin gönüllerine huzur ve güven duygusu verdi, onları takvâ sözüne bağlı kıldı. Zaten onlar bu sözü hak etmişlerdi, onlar buna lâyıktı. Allah her şeyi hakkıyla bilmektedir." Burada da açık şekilde görülmektedir ki inkâr edip gurura kapılmak, akıl-vahiy-ilim süzgecinden geçen değil, cehâlet bataklığından beslenen davranışlar câhiliye alışkanlıkları olarak zikredilmektedir.

Gerçek şu ki Hz. Muhammed'in (s.a.v.) içinde doğup yetiştiği, elçilik görevini yerine getirdiği çevre câhiliyenin yaşadığı bir çevreydi. O, hayatının önemli bir dönemini câhiliye kültürünün ve anlayışının hâkim olduğu bir ortamda geçirmiştir. Dolayısıyla bu dönemi tüm yönleriyle bilmek, siyer konularını doğru anlayabilmekle direkt alakalıdır denebilir.⁶

Esasında câhiliye hem Kur'ân'da hem de hadislerde, İslâm öncesi inanç, tutum ve davranışların İslâmî dönemdekilerden ayırt edilmesi bağlamında ele alınmıştır. Dolayısıyla sadece yaşandığı dönemde değil, tarihi süreç içerisinde kıyamete kadar yaşanması muhtemel bir durumdur. Câhiliye döneminden günümüze kadarki süreçte de benzer câhiliye anlayışlarına, söz, fiil ve eylemlerine İslam toplumunda rastlamaktayız. Yukarıdaki âyet ve hadislerden câhiliye dönemine ait tutum ve davranışlar olarak kan davası, içki, kumar, asabiyet/kabilecilik gibi hem İslâmî hem de insani değerlerle bağdaşmayan davranışlar dile getirilebilir.⁷

Câhiliye toplumundaki tüm faaliyetleri din, ahlak, değer dışı kabul etmek de doğru değildir. Bu bağlamda Câhiliye devri olarak kabul ettiğimiz Mekke ve çevresindeki yapılanmada da ilâhi

⁵ Mehmet Azimli, *Cahiliyye'yi Farklı Okumak*, (İstanbul: Ankara Okulu Yayınları, 2015), 13-14.

⁶ Âdem Apak, *Ana Hatlarıyla İslâm Öncesi Arap Tarihi ve Kültürü*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014), 7-8.

⁷ Apak, *Ana Hatlarıyla İslâm Öncesi*, 17-18.





vahyin izlerini görmek mümkündür. Gerek Hz. İbrâhim'den kalma, gerekse bozulmuş Sümer, Zerdüşlük, Budizm, Yahudilik ve Hıristiyanlık gibi dinlerin izleri görülmektedir.⁸

İnsanların bir dine yönelmesi bazen ilâhî ölçüler içerisinde bazen de bu ölçüler dışında vuku bulmuştur. İnsanlar yer yer Yüce Allah'ı tanırken, yer yer O'ndan uzaklaşmış, ağaçlara, yıldızlara, kahramanlara, hayvanlara, taşlara, kendi nefislerine, makama ve paraya tapmışlardır.

Bütün bunlarla beraber genel olarak insanoğlunun tanıdığı en eski ibadet Yüce Allah'a ibadettir. Ancak Arapların bir kısmı ataları Hz. İbrahim'in dinini kabul edip devam ettirmiş, fakat birçoğu da Hz. Nuh zamanından itibaren taşlara tapmaya başlamışlar ve bu taşları Kâbe'de saklamışlardır.⁹

İslâm'ın doğuşu döneminde Arap Yarımadası'nda en yaygın dinî anlayışın putperestlik olduğu bilinmektedir. Bu inanış, Sâmi toplumlarındaki inanç sistemlerinin en eski ve en iptidai şekli temsil etmiştir. Hz. İbrahim'in (as) Mekke'de Kâbe'yi bina etmesiyle beraber Yüce Allah'ın tek olduğu inancı Arap Yarımadası'nda kabul görmeye başlamış ve nihayetinde Mekke, tevhid inancının merkezi olmuştur. Hz. İbrahim'den sonra onun soyundan gelenlerin önemli bir kısmı bu inancı terk etmeye başlamış ve zamanla Yüce Allah'a ortak koşma süreciyle putperestliğe dönüşmüştü.¹⁰

1. ARAPLARIN PUTPERESTLİĞE GEÇİŞLERİ

1.1. PUTPERESTLİĞE GEÇİŞ NEDENLERİ

Arapların putperestliğe geçiş nedenleri konusunda bir görüş birliğinden söz etmek oldukça zor görünmektedir. İddialardan birisi totemizmin kalıntısı olduğu, ilk toplumların günlük yiyecekleri olan hayvan veya bitkilere önem verdikleri ve bu durumun daha sonra bu ihtiyaçlarına iman etmelerine neden olduğu düşünülmektedir. Onlara kutsallık atfederek "deve ailesi" ve "hurma ailesi" gibi sülale isimlerini bile bu hayvanların ve bitkilerin isimlerinden koydukları iddia edilmektedir. Onlar adına belirli mevsimlerde ayin ve törenler yapılmış, totemin eti bile haram kılınmıştır. Böyle olunca onlara takdir duygusuyla bakma eğilimi gelişmiş, daha sonra da tapılmış ve sonunda da heykelleri yapılmıştır. Bu totemizmin ortaya çıkışı hakkında öne sürülen görüşlerden birisidir. Arapların taşlara tapmaları bunun bir kalıntısı mıdır? sorusuna kesin bir cevap verilememiştir. Araplar, deve eti ve hurmanın yenilmesini haram kılmamış olmaları, bununla birlikte en eski yiyecek maddelerinin de deve eti ve hurma olması bu iddianın doğruluğunu tartışılır hale getirmektedir.¹¹

Bununla birlikte Arapların büyük bir çoğunluğunun ne zamandan beri müşrik/putperest oldukları bilinmemektedir. Huzâa kabilesi Mekke'ye hâkim olana kadar, Araplar Hz. İbrahim'in dini geleneği olan tevhid inancına sahiptiler.¹² Kaynaklarda Arapların ilk puta tapmaya başlamalarına aracılık eden kişinin Amr b. Luhayy el-Huzâi olduğu görüşü mevcuttur. Ancak Mekkelilerin Huzâilileri karalamak ve kendilerini aklamak gayesiyle böyle bir algı ürettikleri iddiası da mevcuttur.¹³ Bu kişinin bazı putları Şam'dan Mekke'ye getirmesi mümkündür. İbn Kelbî bu konuda şunları söylemektedir: "Huzâa kabilesinden Amr b. Luhay Kâbe'nin

⁸ Eyüp Baş, *İslam Kurumları Tarihi El Kitabı*, (İstanbul: Grafiker Yayınları, 2013), 22.

⁹ Komisyon, *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi*, I: 170.

¹⁰ Apak, *Ana Hatlarıyla İslâm Öncesi*, 270-272.

¹¹ Komisyon, *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi*, I: 173.

¹² İsrail Balcı, *Peygamberlik Öncesi Hz. Muhammed*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017), 53.

¹³ Abdulkuddus el-Ensârî, *et-Târîhu'l-Mufassal li'l-Kâ'beti'l-Müşerreffe Kable'l-İslâm*, (Kahire, trz.), 41.





perdedarlığı görevini sürdürüyordu. Sonra ağır bir hastalığa yakalandı. Şifalı suların yararlanmak için Şam'daki Belka'ya gitti. Yıkanınca şifa buldu ve oradaki halkın putlara taptığını görünce Bölge halkının putlara taptığını gördü ve "bunlar nedir?" diye sordu. Onlar da "bunlara tapıyoruz, biz bunların aracılığı ile yağmur diler ve düşmana karşı yardım isteriz" dediler. Bunun üzerine Amr, putlardan kendisine de vermelerini istedi. Aldığı putları Mekke'ye getirdi ve Kâbe'nin etrafına dikti."¹⁴

Luhay'ın bu davranışı Arapların putperestliğe adım attıkları kanaatinin oluşmasına neden olmuştur kanaati yaygın olsa da onların putperestliklerinin daha eskilere dayandığı dile getirilmektedir.¹⁵

Bu ifadelerden Mekkelilerin taptıkları büyük putların ticari seferlerle Şam bölgesinden getirilmiş olabileceği kanaati oluşmaktadır. Özellikle Şam bölgesinden yapılan ticari faaliyetler Mekke ve çevresini doğrudan veya dolaylı olarak etkilemiştir diyebiliriz. Kaynaklarda Mekkelilerin inançlarında esas aldıkları Lat, Menat, Uzza ve Hübel olarak meşhur putların Şam bölgesinden getirildiği bilgisi oldukça yaygın kabul görmüştür.¹⁶

Mekkeliler puta tapıcı bir toplum olmalarının yanı sıra Hz. İbrahim ve oğlu Hz. İsmail tarafından inşa edildiğini söyledikleri Kâbe'nin kutsallığını kabul etmekle kalmamış, aynı zamanda değer verdikleri putlarını da onun içerisine yerleştirmişlerdi. Kâbe'ye olan muhabbetlerinden ve saygılarından olacak ki sefere çıkmadan önce mutlaka buradan yanlarına taşlar alır ve gittikleri yerlerde bu taşların etrafında tıpkı Kâbe'nin etrafındaki tavaf gibi tavam yaparlardı.¹⁷ Zümer sûresinin 3. âyetinde yer alan "Bilinmeli ki halis dindarlık yalnız Allah için olanıdır. Allah'tan başka şeyleri kendilerine koruyucu kabul edenler, -ki sadece bizi Allah'a yaklaştırsınlar diye onlara tapıyoruz diyorlar..." ifadelerinden hem kâinatın sahibinin, yaratıcısının ve koruyucusunun Yüce Allah olduğuna inanıyorlar, hem de putları Yüce Allah ile aralarında aracı olarak kabul ediyorlardı.

Araplar putlara, onları mutlak bir ilah olarak kabul ettikleri için ibadet etmiyorlardı. Onlara göre bu ibadet Tanrı'ya yaklaşma vesilesi idi. Kur'an, bu gerçeğe şöyle değinmektedir: "Biz onlara ancak bizi Allah'a daha çok yaklaştırsınlar diye ibadet ediyoruz derler." (Zümer, 39/3). Bu ayet onların atalarının dinlerini unutmadıklarının kanıtı sayılabilir. Kâbe'ye olan hizmetleri ve belli gün ve zamanlarda onu haccetmeleri bu görüşü destekler mahiyettedir. Kâbe'yi ilahi bir dinin peygamberi olan Hz. İbrahim'in inşa etmesinden hareketle Arapların atalarının tek tanrı inancıyla puta tapıcılık arasında bir inanca sahip oldukları söylenebilir. İbn Kelbî bu konuda şunları söyler: "Araplar hem Allah'ın birliğini kabul ediyor, hem putlara inanıyor hem de onlara hükmedenin Allah olduğunu kabul ediyorlardı."¹⁸ Bu ifadeyi Kur'an şu ayetle desteklemektedir: "Onların çoğu ancak müşrik olarak Allah'a iman ederler." (Yûsuf, 12/106). İşte bu bilgiler Arapların câhiliye döneminde putlara taparken tek tanrı inancını da benimsedikleri görüşünü desteklemektedir.

1.2. PUTPERESTLİĞİN YAYILIŞI

Araplar arasında putperestliğin yayılması konusunda yukarıda da kısmen değindiğimiz İbn-i Kelbî'nin şu sözleri oldukça dikkat çekicidir: "Arapları Allah'a ibadetten putlara ve taşlara tapmaya sevk eden olay şudur: Mekke'den ayrılıp yolculuğa çıkan kimseler Harem'e saygılarını

¹⁴ Hişâm b. Muhammed İbnü'l-Kelbî, *Kitâbu'l-Esnâm*, (Kahire: 1924), 8.

¹⁵ Azimli, *Cahiliyye'yi Farklı Okumak*, 62-63.

¹⁶ Azimli, *Cahiliyye'yi Farklı Okumak*, 63.

¹⁷ Azimli, *Cahiliyye'yi Farklı Okumak*, 63.

¹⁸ Kelbî, *Kitâbu'l-Esnâm*, 7.





ve Mekke'ye bağlılıklarını ifade etmek üzere yanlarında Harem'den alınmış bir taş götürürlerdi. Konakladıkları yere bu taşı koyup, Kâbe'yi tavaf ettikleri gibi etrafında tavaf ederlerdi. Bunu o taştan uğur ummak, Kâbe'ye bağlılık ve sevgilerini ifade etmek için yaparlardı. Oysa onlar henüz Kâbe ve Mekke'ye saygı gösteriyorlar, hac ve umre yapıyorlardı. Daha sonra bu gelenek onları sevdiklerine tapıp önceki dinlerini unutmaya sevk etmiştir. Hz. İbrahim ve Hz. İsmail'in dinini terk edip, kendilerinden önceki milletlerin yaptığı gibi, Hz. Nuh'un kavminin tapmış olduğu putlara tapmaya başlamışlardır."¹⁹

Putperestlik algısının oluşması, gelişmesi ve yaygınlaşması açısından bu düşünce oldukça mantıklı görülmektedir. Bu düşünce Arapların Kâbe'yi ziyaret edip Mekke'ye saygı göstermekle beraber putlara tapmalarının da esas nedenini ortaya koymaktadır. Önceleri Harem'den alınmış bir taşla saygıyla başlayan putlaştırma, daha sonra onlara gösterilen aşırı saygı ve nihayet o taşların bulunduğu yerlerde evler inşa etmelerine ve sonra o taşları Kâbe'ye taşımalarına kadar varmıştır. Öyle ki bu putlar, genel olarak kayalardan veyahut taş parçalarından oluşuyordu. Putların önünde kurban kesmek veya amaçlarına ulaşabilmek için Yüce Allah'la aralarında aracı olmalarını talep etmek, onların önemli dinî ritüelleri olarak değerlendirilebilir.²⁰ Bununla birlikte Kâbe'nin kutsiyetini unuttuklarını ifade eden başka bir bilgi de mevcut değildir. İşte bu ve benzeri bilgilerden zaman içerisinde ilâhî bir dinin nasıl putperestliğe dönüşebileceğinin işaretlerini bulmak mümkündür.

Câhiliye döneminin putlarının yanı sıra o putları korumak için sakladıkları ve *tağut* adını verdikleri kutsal evleri vardı. Arap Yarımadasında bu putlar kadar, tağutun da bulunduğu aşikardır. Her kabile kutsal kabul ettiği tağutuna bir yer tahsis edip etrafında tavaf ederdi. Bunların güvenliğini sağlamak, gelen hediyeleri almak ve adanan kurbanları kesmek için görevlileri mevcuttu. Bu merkezler kutsal kabul edildiği için çevrelerinde savaş veya kavga gibi işler yapılmazdı.²¹

1.2.1. KUREYŞ KABİLESİ'NİN PUTLARI

İslami kaynaklar putperestliğin yabancı kaynaklı olduğunu belirtmektedirler.²² Paganizmin oldukça yaygın olduğu Araplar arasında çeşitli şekillerde pek çok put mevcuttu.²³ Zamanla tefekkür ve araştırmayı terk eden Araplar, yaratıcının heybeti karşısında ona ancak bazı araçlar vasıtasıyla yaklaşabileceklerini düşünmüş olmalı ki, *esnâm*, *evsân* ve *ensâb* denilen putlar, heykeller, dikili taşlar gibi nesnelere taparak Yüce Allah'a yaklaşmaya çalışmış ve kendilerine şefaateceklerine inanmışlardır.

Kur'an, Arapların putperestliği hakkında: "...Onlara sadece bizi Allah'a yaklaştırsınlar diye kulluk ediyoruz (diyorlar)..." (Zümer, 39/3) ifadesine yer vererek Arapların putlara tapınmalarının esas nedeninin kendilerini Yüce Allah'a yaklaştırmak istemelerinden ibaret olduğunu belirtmektedir. Dolayısıyla burada putlar birer şefaateci/kurtarıcı veya yardımcı olarak kabul edilmektedirler.

Kur'an'da Tâif'teki Lât, Nahle'deki Uzza ve Mekke-Yesrib/Medine yolundaki Kudeyd'de bulunan Menât adlı putlardan söz edilmektedir (Necm, 53/19). Ayrıca Kur'an Hz. Nûh'un kavminin putları olarak bildiğimiz Vedd, Suva, Yeğus, Ye'uk ve Nesr adlı putlardan söz eder (Nûh, 71/23).

¹⁹ Kelbî, *Kitâbu'l-Esnâm*, 8.

²⁰ Adnan Demircan, *Cahiliye Arapları*, (İstanbul: Beyan Yayınları, 2015), 71

²¹ Kelbî, *Kitâbu'l-Esnâm*, 1-46; İbn Sa'd, *et-Tabakât* (nşr. İhsan Abbas), (Beirut 1968), I: 76-89; Şemseddin Günaltay, *İslam Öncesi Araplar ve Dinleri*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 73.

²² Ali b. Hüseyin el-Mes'ûdî, *Murûcu'z-Zeheb*, (Beirut, 1965), II: 145-146.

²³ Balci, *Peygamberlik Öncesi Hz. Muhammed*, 60-68.





Burada gözden kaçırılmaması gereken önemli bir nokta, bizzat Kâbe'nin avlusunda yer almalarına ve Kureyş'in en önemli putu olmalarına rağmen Hübel, İsaf ve Naile putlarından söz edilmemesidir.²⁴

Arapların kabileci bir anlayışa sahip olmaları, her kabilenin dinini kendisine özgü hale getirmesine neden olmuştur. Genelde her kabilenin saygı duyduğu Kâbe'nin içerisinde kabileleri simgeleyen putlar da mevcuttu. Bu putların Kâbe'nin içerisine konulmasının esas gayesi Yüce Allah'a daha yakın olma gayreti idi. Çünkü burada putları bulunan kabileler kendilerini bir nevi ayrıcalıklı görüyor ve ibadet ettiklerini düşünüyorlardı. Bu putların yanı sıra bedevî Araplar da beraberlerinde götürebilecekleri veya gezdikleri yerlerde tapınabilecekleri putlar edinmekteydi.²⁵

Arapların putları için kullandıkları bir takım isimleri mevcuttu. Çadırlarının önüne ibadet için yerleştirdikleri put, çoğulu *ensâb* olan *en-nasbdı*. Dağlardaki çeşitli şekil ve renkteki taşlar için kullandıkları isimse, çoğulu *evsân* olan *el-vesendi*. Yine çoğulu *el-esnâm* olan *sanem* de altın, gümüş, bakır, ağaç gibi maden veya maddelerden insan suretinde yaptıkları putlara verdikleri isimdi.²⁶

Kureyş'in putları, Kâbe'nin içerisinde ve çevresinde bulunuyordu. Kâbe içinde sayısı 360'ı bulunduğu rivayet edilen putların en büyüğü olan Hubel'di. Hubel, Kureyş'in en önemli putu olarak gösterilir. Bazı Batılı kaynaklara göre Hubel ay tanrısının sembolü idi. Nabat kitâbelerinde Zûşerâ (dağ tanrısı) ve Menât (Menato) ile birlikte Hubel adına da rastlanması, Kelb kabilesinde *Hubel* kelimesiyle soy ve şahıs isimlerinin yapılmış olması, bu putun başlangıçta Kuzey Arabistan tanrılarında olduğunu göstermekte ve Mekke'ye dışarıdan getirildiği yolundaki rivayetleri desteklemektedir.²⁷ İnsan şeklinde, kırmızı akik taşından yapılmış, kırılan sağ elinin yerine altın bir el takılmıştı. Bu putu Huzeyme b. Müdrike b. İlyas b. Mudar dikmişti ve bu sebeple ona Huzeyme'nin Hubel'i denilirdi. Araplar bir işe başlayacakları zaman o işin doğru olup olmadığını tespit etmek amacıyla Hubel putunun önüne gelir ve *ezlâm*²⁸ adı verilen fal okları çekerlerdi.²⁹,

Oklardan birincisinde "sarih (açık)", ikincisinde "mulsak (açık değil)" yazılıydı. Yeni doğan bir çocuğun nesebinden şüphelendiklerinde Hubel'e bir hediye sunarlar ve sonra fal oku çekerlerdi. Eğer sarih çıkarsa çocuğu kabul ederler, mulsak çıkarsa reddederlerdi. Bu oklardan biri ölüm,

²⁴ Balcı, *Peygamberlik Öncesi Hz. Muhammed*, 60.

²⁵ Demircan, *Cahiliye Arapları*, 70-71.

²⁶ Kelbî, *Kitâbu'l-Esnâm*, 33, 42-43, 51; Yaşar Çelikkol, *İslam Öncesi Mekke*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2003), 154-155.

²⁷ Mustafa Çağmıcı, "Arap" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul 1991) 3: 210

²⁸ Arap tarihçileri ezlâmı iki ana başlıkta ele alırlar. Bunların birincisi sayısına ve bulunduğu kimselere göre ikiye ayrılan *fal oklarıdır*. a) Üçlü fal okları. Herkesin yanında taşıdığı üç okun birinde, "Rabbim bana emretti" veya "yap"; diğerinde, "Rabbim bana yasak etti" yahut "yapma" diye yazılır, üçüncüsünde ise yazı bulunmaz ve çekilen kısımda ne çıkarsa ona göre hareket edilirdi. Eğer yazısız ok isabet ederse kismet çekme işlemi tekrarlanırdı. b) Yedili fal okları. Kâbe'nin içindeki Hubel adlı putun yanında veya kâhinlerle hâkimlerin nezdinde bulunan ve her biri üzerinde "evet", "hayır", "sizden", "başkasından", "açık değil", "diyet", "su" ifadelerinden biri yazılmış olan yedi ok bir işi yapmak veya yapmamak, nesebi şüpheli görülen bir çocuğun babasını belirlemek, öldürülen kimsenin diyetini ödetmek, su kuyusu açmak, evlenmek gibi değişik maksatlarla kullanılırdı. Bu işlerden biriyle ilgili olarak kismetini tayin etmek isteyen kişi hediyelerle birlikte Kâbe'nin hizmetçisine yahut yedi oku bulunan kâhinlere gider, kismet çektirir, çıkan sonucun putların iradesine uygun olduğuna inanır ve ona göre hareket ederdi. İkincisi ise *kumar okları*ydı. On oktan oluşan ve bir tür piyango çekilişine benzeyen bu okların üçü boş bırakılır, yedisine birden yediye kadar hisseler takdir edilip yazılırdı. On kişi arasında yapılan çekilişte boş okları çekenler ortaya konan maldan pay alamadıkları gibi kumara konu teşkil eden malın parasını da öderlerdi. Bu tür oklar daha çok bir deveyi kesip etini çeşitli hisselerle ayırmak suretiyle oynanan kumarda kullanılırdı. Mustafa Öz, "Ezlâm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul 1995), 12: 67.

²⁹ Demircan, *Cahiliye Arapları*, 71.





diğeri evlilikle ilgiliyken diğeri üçünün hangi iş için olduğunu bilemiyoruz.³⁰ Araplar bir konuda anlaşmazlığa düştüklerinde, bir yolculuğa veya ticarete niyetlendiklerinde Hubel'e gelirler ve fal oklarıyla karar verirlerdi. Yine onlar bir yolculuğa çıkarken, ticari bir faaliyette bulunurken, bir su kuyusu açmaya karar verirken, bir yolculuğa çıkarken, savaşa giderken veya kendilerine göre önemli kabul ettikleri kumar oynayacakları zaman bile fal oklarını kullanmışlardır.³¹

Kaynaklarda Rasûlullah'ın dedesi Abdulmuttalib'in bir adağından bahsedilir. O, on oğlu olursa içlerinden birini kurban edeceğini söylemiş, bu arzusu gerçekleşince hangisini kurban edeceğini tespit için fal oklarına başvurmuştu. Çocuklardan her biri kendi isimleriyle yazılı birer oku, ok çeken adama verdiler. Adam oku çekti. Evet çıkan ok küçük oğlu Abdullah'a çıktı ve Abdulmuttalib, oğlu Abdullah'ı kurban etmek istedi; fakat buna gönüllü razı değildi. Kureyşliler araya girerek Abdulmuttalib'e Hayber'deki kâhine kadına gitmesini tavsiye ettiler. Bu kâhine onu kesmesini emrederse kesecek, başka bir uygulamaya işaret ederse ona göre davranacaktı. Abdulmuttalib, başından geçenleri kadına anlatınca kadın: "Siz de diyetin miktarı nedir?" diye sordu. O da, "on deve" dedi. Kadın: "öyleyse yurdunuza dönün adak edilen adamla on deve arasında fal oku çelin. Ok adama çıkarsa Rabbiniz razı oluncaya kadar develerin sayısını onar onar artırarak ok çekmeye devam edin. Ok develere çıkınca onları adamın diyeti olarak kurban edin. Böylece Rabbiniz razı adamınız da kurtulmuş olur" dedi. Abdulmuttalib, Mekke'ye dönünce ok çeken adamın yanına gitti. Çekilen ilk ok yine Abdullah'a çıktı. Develer on daha artırıldı. Kura yine Abdullah'a çıktı. Kura Abdullah'a çıktıkça onar onar arttı. Develerin sayısı yüz olunca kura develere çıktı. Dolayısıyla Abdulmuttalib develeri kurban etti ve oğlunu fide karşılığı kurtarmış oldu.³²

Arapların taptıkları sadece Hubel değildi. Arap yarımadasında bir şekle getirilmiş veya getirilmemiş taşlar, ağaçlar ve evler şeklinde olan putlar oldukça yaygındı. İslâm öncesi dönemde Kâbe'nin içinde ve çevresinde Araplara ait yaklaşık 360 put bulunuyordu. Bununla birlikte Mekke'de her ailenin evinde bir put vardı. Bir kabileye ait olan puta, başka kabile mensuplarında tazimde bulunabiliyordu.³³ Arapların taptığı putların en önde gelenleri Lât, Uzzâ ve Menât idi. Sakîf kabilesinin putu olan Lât, Tâifte bulunuyordu. Dört köşe bir kaya parçasından ibaret olup saygınlığı Menât'tan sonra gelirdi. Kureyş halkı ve bütün Araplar ona saygı gösterirdi. Kureyş'in en büyük putu Uzzâ idi. Mekke'den Irak'a çıkışta sağda Hûrâz isimli vadide bulunuyordu. Kureyşliler onu ziyaret eder, ona hediyeler sunar ve yanında kurban keserlerdi. Câhiliye Arapları aynı zamanda bu üç putun Allah'ın kızları olduğuna inanırlardı. Menât ise bu putların en eskisi olup Mekke ile Medine arasında Müşellel yöresinde Kudeyd'e yakın bir yerdedi. Evs ve Hazrec kabileleriyle Medine halkından onlara tâbi olanların putuydu. Putların Kâbe'de bulunmasının nedenine gelince, Kureyş kabilesi, diğer Arap kabilelerinin hac mevsiminde Mekke'ye gelmelerini düşünerek istifade ve teşvik için kabilelerin meşhur putlarını Kâbe'nin etrafına diktirmişti.³⁴

İslâm öncesi Arap toplumunda Menât ve Uzzâ ile birlikte Lât en çok saygı gören putlardandı. Lât, Semûd kavminin soyundan gelen Sakîflilerin putu idi ve Mekke'den tapınağının bulunduğu Tâife, el-Batrâ'dan (Petra) Hîre'ye, Halep'ten Tedmür'e (Palmira) kadar Yakınoğru coğrafyasının her yerinde kendisine saygı gösteriliyordu. En ilkel şekliyle Hicaz'da bulunan Lât sadece, altında hediyelerin muhafaza edildiği bir çukur bulunan dört köşe, nakışlı, beyaz bir

³⁰ Kelbî, *Kitâbu'l-Esnâm*, 34.

³¹ Öz, "Ezlâm", 67.

³² Kelbî, *Kitâbu'l-Esnâm*, 36; İbn Sa'd, *et-Tabakât*, I: 89.

³³ Balcı, *Peygamberlik Öncesi Hz. Muhammed*, 61.

³⁴ Kelbî, *Kitâbu'l-Esnâm*, 9-60; Ahmet Güç, "Put", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul 2007), 34: 365.





kaya parçası şeklinde tasvir ediliyordu. Kureyş'le birlikte bütün Arapların saygı gösterdiği Lât'a ait Hicaz'ın değişik yerlerinde sunaklar mevcuttu; bunlardan biri de Nahle'de bulunuyordu. Sakîflilerin her seferden dönüşte öncelikle ziyaret ettikleri bu mabede gelenler sadece kurban takdimiyle yetinmiyor, onun etrafında tavaf da yapıyorlardı. Lât'ın Tâiftteki önemi, sunağının bulunduğu bu şehrin ekonomik ve turistik cazibesinden kaynaklanıyordu. Uzzâteyn (iki Uzzâ) diye adlandırılan Lât ve Menât, eskiliklerine rağmen Arapların en önemli putları olan Uzzâ'nın kızları olarak kabul edilmişti. Lât'ın sunağı Hz. Peygamber'in emriyle yıkılmış, bu sırada başlarına bir felâket gelmesinden kaygılanan Sakîfliler yıkım işini korku içinde izlemişler, adeta kadınlar örtülerini yırtarak dövünmüşlerdi.³⁵ Kur'ân-ı Kerîm'de Lât ismi Uzzâ ve Menât ile birlikte anılmaktadır (en-Necm 53/19-20). İslâm'ın ortaya çıktığı dönemlerde Sakîf kabilesinin putu olarak bilinen Lât, Arapların en eski mâbudlarından olup güneşi temsil eden bir tanrıça sayılıyordu.³⁶ İlâh manasında kullanılan Lât'ın, meteor kayasından olduğu dile getirilmiştir.³⁷

Bu putların en eskisi Menât'tı. O, kaza ve kader ilâhı, özellikle ölümü takdir ilâhı idi. Araplar çocuklarını "Abd-u Menat", "Zeyd-u Menat" diye isimlendirirlerdi. Menât, Araplar'ın taptıkları putların en eskisiydi ve bütün Araplar ona saygı gösteriyordu.³⁸ Bu put, Mekke ile Medine arasında Kudeyd'e yakın, Medine'ye 15 km. mesafedeki Müşellel denilen yerde deniz kenarında Hüzeyl kabilesine ait siyah bir kaya idi. Burada Menât'a ait bir ev, hediyelerin konulduğu bir oda ve bekçi vardı. Ezd, Evs ve Hazrec kabile mensupları ona taparlardı.³⁹

Bu putlardan Uzzâ ise, Menât ve Lât'dan daha yenidir. Mekke'den Tâife giderken Nahle vadisinde yolun sağında küçük bir ağaçlıkta dikiliydi. Câhiliye döneminin önde gelen putlarından Uzzâ'ya Lât ve Menât'la birlikte Allah'ın kızları ve aracıları olarak tapınılmıştır. Aynı şekilde Kureyş ve diğer Araplar buna da çok saygı gösterir, çocuklarını "Abdu'l-Uzza" diye isimlendirirlerdi.⁴⁰ İbnü'l-Kelbî'nin verdiği bilgiye göre özellikle Kureyş kabilesi mensupları tarafından saygı gösterilen bu putlara Kâbe'yi tavaf sırasında şu şekilde dua edilirdi: "el-Lât, el-Uzzâ ve diğer üçüncüsü Menât hürmetine; çünkü bu üçü yüce kuğulardır ve şüphesiz şefaathleri umulan varlıklardır"⁴¹ İslâm kaynaklarında Uzzâ kültürünün iki ayrı zamanda ortadan kaldırıldığına dair rivayetler vardır.⁴² Bu rivayetlerden birine göre Mekke'nin fethi sırasında Hz. Peygamber'in görevlendirdiği Hâlid b. Velîd, Nahle'ye gidip söz konusu üç ağacı kesmeye başlamış, üçüncü ağaca geldiğinde kendisini vazgeçirmek isteyen çıplak bir kadınla (kadın biçimindeki şeytan) karşılaşmış, onun başını kopardıktan sonra üçüncü ağacı da kesmiş ve ardından mâbed görevlisi Dübeyye es-Sülemî'yi de öldürmüştür. Böylece Uzzâ tapınmasına son verilmiştir.⁴³

Kureyşliler, Kâbe'yi tavaf ederken "Lat hakkı için, Uzza hakkı için, diğer üçüncüleri Menat hakkı için. Onlar yüksek kuğulardır. Her halükarda şefaathları umulur", "Onlar Allah'ın kızlarıdır. O'nun katında şefaath ederler." gibi ifadeler kullanarak putlarının kendilerine şefaath edeceğine,

³⁵ Tefvîk Fehd, "Lât", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul 2003), 27: 108.

³⁶ Çağrı, "Arap", 3: 318.

³⁷ Günaltay, *İslam Öncesi Araplar*, 74.

³⁸ Kelbî, *Kitâbu'l-Esnâm*, 29-30.

³⁹ Fehd, "Menât", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul 2004), 29: 122.

⁴⁰ Çağrı, "Arap", 3: 319-320.

⁴¹ Kelbî, *Kitâbu'l-Esnâm*, 19.

⁴² Şevket Yavuz, "Uzzâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul 2012), 42: 268-269.

⁴³ Kelbî, *Kitâbu'l-Esnâm*, 25-26.





Yüce Allah katında yardımcı bir rol oynayacaklarına inanırlardı.⁴⁴ Oysa onların bu yanılıklarına karşın Yüce Allah Necm sûresinde şöyle diyor: “Siz de gördünüz değil mi? Lat’i Uzza’yı ve Üçüncü olarak da öteki Menat’ı. Size erkek ona dişi öyle mi? Bu öyleyse ne insafsızca bir taksim! Onlar, sizin ve babalarımızın (Tanrı) diye isimlendirdiğiniz (boş) isimlerden başka bir şey değildir. Allah, onlar hakkında hiçbir delil indirmemiştir.” (Necm, 53/19-23).

Câhiliye döneminin üçlü yıldız-tanrılar sisteminin üçüncüsü olan *Zühre Yıldızı*, *Aster* veya *İşter* adı verilen tanrıdır. Güney Arapları onu erkek sayarken kuzeydekiler dişi olduğunu kabul etmişlerdir. Asurlular, Bâbilliler, Ken’ânîler, İbrânîler ve Habeşler gibi kavimlere ait metinlerde Aster, Aşter, Atar gibi ifadeler kullanılmıştır. Eski Arap kitâbelerinde görülen Ümmü Aster, Ebû Aster gibi ifadelerde bu tanrıya saygı dile getirilmiştir. Araplarda bu üç gök cisminin dışında Süreyyâ, Merih, Süheyl, Utârid (Merkür), Aslan ve Zühal gibi başka yıldızlar da takdis edilmiştir. Kur’an’da Necm sûresinin 49. Âyetinde zikredilen bu yıldıza ilk tapan ve böylece Kureyş’in putperestlik anlayışına ilk muhalefet eden kişinin Ebû Kebşe lakabıyla tanınan Cüz’ (veya Vecz) b. Gâlib b. Âmir el-Huzâî olduğu söylenir.⁴⁵

Kaynaklardaki bu bilgilerin zenginliği, Câhiliye döneminde putperestliğin çok yaygın olduğunu göstermektedir. Kelbî’nin belirttiğine göre Câhiliye döneminde Mekke’de her evde tapınılan bir put vardı.⁴⁶ Bu putlardan, yukarıda bir kısmına işaret edilen ve güney Arabistandaki ay, güneş ve Zühre yıldızını temsilen tanrı edinilmiş olanlar dışında kalanların başlıcaları şunlardı: Putperest Arapların putlarından biri de Yenbû’da bulunan Suva idi. Bunun hizmet ve bakıcılığını Benû Lihyân kabilesi yürütüyordu. Kelb kabilesi Dûmetu’l-Cendel’de Vedd putunu; Mezhic kabilesi Cüreş’te Yağûs putunu; Hemdan kabilesinin bir kolu olan Benû Hayvân da Yauk putunu; Himyerîler ise Nesr putunu benimsemişlerdi.⁴⁷ Kur’an-ı Kerim’de Nuh kavminin bu putlara taptığı şöyle zikredilir: “Nuh, Rabbine dönerek ‘Rabbim’ dedi. ‘Onlar bana karşı geldiler de malı, çocuğu kendisinin ziyanını artırmaktan başka işe yaramayan şımarık gururlu bir adama uydular. Büyük büyük tuzaklar kurdular’. Dediler ki: Tanrılarınızı bırakmayın. Ne Vedd’i, ne Suva’ı, ne Yağûs’u, ne Nesr’i ve ne de Yauk’u bırakın.” (Nûh, 71/21-24). Böylece Arapların taptikları büyük putlara ve buldukları yerlere işaret etmiş olduk.

Medine yakınında oturan Hüzeyl kabilesinin putu olan ve Kur’an-ı Kerim’de Yeûk, Yeğûs ve Nesr ile birlikte Hz. Nûh’un çağdaşlarının taptığı putlar arasında gösterilen (Nûh, 71/23) *Suvâ’* kadın sûretinde bir puttu. Aslan görünümünde bir put olup “yardımcı” anlamına gelen *Yeğûs*, Yemen’deki Mezhic ve Cüreş kabilelerinin putu idi. Bazı tarihçiler Mısır tanrıları arasında *Tağnût* adlı aslan şeklinde bir putun bulunduğu hareketle *Yeğûs* inancının buradan gelmiş olabileceğini belirtirler. “Koruyucu” anlamına gelen *Yeûk*, at şeklinde bir put olup Hayvân adlı bir köyde bulunuyordu. Sebe’nin Belha’ yöresinde yaşayan Himyerîler’in Yahudiliği kabul etmelerinden önceki putları olan Nesr (akbaba), Hicaz’ın bazı yörelerinde de bilinmekte ve ona tapılmaktaydı.⁴⁸

Bir put veya tapınak edinmek Câhiliye Araplarının en temel amaçlarından idi. Bir puta veya bir tapınağa gücü yetmeyenler Kâbe’nin veya diğer tapınaklardan birinin önüne beğendiği bir taşı diker, sonra tapınağı tavaf eder gibi o taşın çevresini dolaşırdı.⁴⁹ Göçebeler de konakladıkları

⁴⁴ Kelbî, *Kitâbu’l-Esnâm*, 46.

⁴⁵ Çağrıci, “Arap”, 3: 318.

⁴⁶ Kelbî, *Kitâbu’l-Esnâm*, 22.

⁴⁷ Çağrıci, “Arap”, 3: 318-320.

⁴⁸ Çağrıci, “Arap”, 3: 319.

⁴⁹ Kelbî, *Kitâbu’l-Esnâm*, 22.





yerlerde çadırdan tapınaklar yaparlardı. Bunlara *beyt/ev* denildiği gibi küp şeklinde olanlarına *Kâbe* de denirdi. Ayrıca câhiliye döneminde *mescid*, *mekrib*, *mabed*, *tağut*, *heykel* ve *harem* gibi kelimeler de tapınak anlamında kullanılıyordu.⁵⁰ Câhiliye dönemi tapınaklarının en tanınmışlarından biri, Himyerîler'in San'a'daki Riyâm adlı tapınaklarıydı. Himyerîler bu tapınağı takdis ederler, yanında kurban keserlerdi.⁵¹

Ebrehe'nin Arapları Kâbe'den uzaklaştırmak amacıyla San'a'ya bir tapınak kurması, bu tür tapınakların Araplar nezdindeki saygınlığını göstermesi bakımından önemlidir. Ancak gerek bu teşebbüs, gerekse Cüheyne kabilesinin ileri gelenlerinin aynı yöndeki tutumları, Kâbe'nin bütün Araplar nezdindeki büyük saygınlığını sarsmaya yetmemişti. Çünkü Arapların hem Hicaz'daki, hem de Hicaz dışındaki mabetlerinin en meşhuru Yüce Allah'ın evi olarak kabul ettikleri Kâbe idi. Mekkeliler Kâbe'nin bakımına, onarımına, korunmasına ciddi özen gösteriyorlardı. Sadece hac döneminde değil, diğer zamanlarda da Kâbe tavaf edilir ve yanında kurban kesilirdi.⁵² İsâf ve Nâile adlı putlar da Kâbe çevresindeki kayda değer putlardandı.⁵³

Bilindiği üzere Mekke ve yakın çevresi ziraate uygun bir yapıda olmadığı için Mekkeliler çoğunlukla hayvancılık ve ticaretle geçimlerini sağlıyorlardı. Sahip oldukları deve sürüleri, koyun, keçi ve diğer gelir getirici ürünlerle hayat standartları belirleniyordu. Kur'ân-ı Kerim'de Abese sûresinin 26-33. âyetleri bu hususu ortaya koymaktadır. Hac aylarında Mekke'ye gelenler Kureyş kabilesinin ekonomik gelir elde etmesinde büyük rol oynuyordu. Hac ibadetiyle birlikte kurulan pazar ve panayırlar, şehirde büyük bir canlılığa vesile oluyordu. Kureyş sûresinde de yer alan (Kureyş, 106/1-2) ve komşu devletlerle ticari ilişkileri düzenleyen *îlâf* adlı anlaşmalar yapılıyordu.⁵⁴ Böylece iç ticaretle birlikte dış ticarete yönelik faaliyetler de gerçekleşmiş oluyordu. Bu bağlamda Hâşim, Şam ve Yemen tarafına ilk kez kervan ticareti yapan kişiydi.⁵⁵

Kaynaklardaki bu bilgilerin zenginliği, Câhiliye döneminde Araplar arasında putperestliğin oldukça yaygın bir inanış biçimi olduğunu göstermektedir.

1.2.2. İBADET ŞEKİLLERİ

Câhiliye dönemi Arapları çok defa birbiriyle sürtüşen kabileler halinde yaşadıkları, aralarında siyasî ve fikrî birlik bulunmadığı için tamamen ortak bir inanca sahip olduklarını düşünmek mümkün değildir. Kuşkusuz Câhiliye Arapları putlarına değişik şekillerde tapıyordu. Hediye takdimi, tavaf, kurban, hac, zekât, metaf alanına temizlenmeden girmeme, adak, telbiye, yemin etmek, kutsanmak amacıyla dokunmak ve isim koyma uygulaması gibi uygulamalar onların ibadet şekilleri olarak değerlendirilebilir.⁵⁶

Bu tür ibadetlerin esas amaçlarını sağlık, afiyet, servet kazanmak, savaşlarda zafere ulaşmak veya erkek evlât sahibi olmak gibi imkânlara ulaşabilmeleri için putların ilgi, yardım veya şefaatine ulaşmak şeklinde özetlemek mümkündür. Kur'ân-ı Kerim'de müşriklerin öldükten sonra dirilme, haşir, cennet ve cehennem hayatı gibi ahirete inandıklarına dair hiçbir bilginin

⁵⁰ İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdülmelik, *es-Sîretu'n-Nebeviyye I-II*, (nşr. Mustafa es-Sekâ, İbrahim el-Ebyârî ve Abdülhafiz eş-Şelebi), (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 2005), I: 85-91; Çağrıncı, "Arap", 3: 319, Güç, "Putperestlik", 34: 366-367.

⁵¹ Çağrıncı, "Arap", 3: 319.

⁵² Demircan, *Cahiliye Arapları*, 75-76.

⁵³ Çağrıncı, "Arap", 3: 319.

⁵⁴ Balcı, *Peygamberlik Öncesi Hz. Muhammed*, 46-47.

⁵⁵ Kelbî, *Kitâbu'l-Esnâm*, 89.

⁵⁶ Mehmet Mahfuz Söylemez, "Cahiliye Arap İnançında Putların Yeri", *Milel ve Nihal İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi 1*, (İstanbul: Haziran 2014), 11: 19-24.





olmaması, câhiliye Araplarının ibadet ve diğer iyilikleri dünyevî arzuları için yaptıklarını düşündürebilir.⁵⁷

Birçok âyette âhireti inkâr ettikleri (En'âm, 6/29; Nahl, 16/38; İsrâ, 17/49), böyle bir inancı ifade edenlerin bile sözlerinde samimi olmadıkları (Bakara, 2/8) dile getirilmektedir. Bu müşrikler yeniden dirilmeyi eskilerin masalları olarak görüyordu (Neml, 27/67-68).

Putperest Arapların çoğunluğunun inkârcı olmasına rağmen aralarında ikinci hayata inanan bir kesimin bulunduğu da aşikârdır. Ölünün mezarı başına bir deve bağlayarak onu aç susuz ölüme terk etmeleri, ölünün yeniden dirileceğine, *akîre* veya *beliyye* denilen bu deveye binerek mahşer yerine gideceklerine inananları da vardı. Bazıları ise ölünün tekrar dünyaya döneceğine inandıkları için dönüşü sırasında faydalansın diye mezarına yiyecek, giyecek gibi ihtiyaç maddeleri koyuyorlardı.⁵⁸

Câhiliye Araplarının büyük bir çoğunluğu Yüce Allah'ı tanıyor, onu yaratıcı oluyor biliyor, dualarında veya yeminlerinde O'nun adını sıkça anıyorlardı. Ancak bu inanç zayıf, bulanık ve dünyevi arzulara yönelikti.⁵⁹ Başlarına bir sıkıntı geldiğinde dua ediyor, sıkıntı ortadan kalkınca Allah'ı unutupuyorlardı. Varlığını hatırlamaları gerektiğini düşündüklerinde ise O'nunla direkt bağ kurmak yerine ikinci derecedeki tanrıçıkları konumundaki putlarını Yüce Allah'la iletişim kurma aracı olarak değerlendiriyor ve açıkça şirk koşuyorlardı.⁶⁰

Müşriklerin ortak koşmaya aracı saydıkları varlık bazen bir put, bazen bir melek, bazen şeytan veya herhangi bir tabiat gücü olabiliyordu. Yüce Allah'ın yanı sıra başka varlıklara ilahlık isnat etmeleri veya iletişim kurma aracı olarak görmeleri onların müşrik olmalarına neden oluyordu.⁶¹

Bazı Arapların Hicaz bölgesinde putların yanı sıra melek ve cin gibi rûhânî varlıklara ibadet ettikleri bilinmektedir. Meleklerin Yüce Allah nezdinde saygın bir konuma sahip oldukları, kendilerine tapılabileceği, onlara ibadet edilmesi halinde Allah katında şefaathçi olabilecekleri inancı vardı.⁶² Bu bağlamda Kur'ân'da bazı müşriklerin melekleri Allah'ın kızları olarak kabul ettikleri şu şekilde yer almaktadır: “Ey Muhammed! Onlara sor: Kız çocukları Rabbinin de, erkek çocukları onların mı?” (Sâffât, 37/149). Bu sorunun cevabı niteliğinde Enbiyâ sûresinin 26. âyetinde şöyle buyrulmaktadır: “Rahmân çocuk edindi dediler. Hâşâ hayır, melekler şerefli kılınmış kullardır.”

Cinleri uluhiyyet derecesine çıkarıp onları kutsal kabul edip, onlara tapınmak suretiyle müşrik olan câhiliye Araplarının bazılarının bu durumla yetinmediğini ve Yüce Allah'la cinler arasında bir nevi soy bağı bulunduğunu iddia ettiklerini şu âyetten öğreniyoruz: “Allah ile cinler arasında da nesep bağı kurdular. Oysa cinler de kendilerinin Allah'ın huzuruna getirileceklerini bilirler (Sâffât, 37/158).⁶³

⁵⁷ Çağrı, “Arap”, 3: 319.

⁵⁸ Çağrı, “Arap”, 3: 319.

⁵⁹ Apak, *Kur'an'ın Geliş Ortamında Arap Toplumu -Sosyal, Kültürel ve İktisadi Hayat-*, (İstanbul: KURAMER Yayınları, 2017), 25; Balci, *Peygamberlik Öncesi Hz. Muhammed*, 71.

⁶⁰ Apak, *Ana Hatlarıyla İslâm Öncesi*, 279.

⁶¹ Cevad Ali, *el-Mufassal fî Târîhi'l-Arab Kable'l-İslâm I-X*, (Beyrut 1993), 163-195.

⁶² Apak, *Ana Hatlarıyla İslâm Öncesi*, 281.

⁶³ Hüseyin Çelik, “İslâm Öncesi Mekke'de Ruh ve Cin İnancı”, *Kur'ân Öncesi Mekke Toplumu*, (İstanbul 2011), 315-332.





Arapların esas inanç sistemini putperestlik belirlese de onlar atalar ruhunun kutsallığına da inanıyorlardı. Bu inanç temel olarak kabilelerine ait değerleri korumayı amaçlamaktaydı.⁶⁴

Bu dönemin en yaygın ibadet şekli Kâbe'yi hacctmekti. Araplar nesî⁶⁵ yaparak hac mevsimini ilkbahar veya yaz aylarına ayarlarlardı. Bu aylara haram aylar diyerek bu aylarda savaş yapmazlardı. Bir başka ifade ile nesîyi haram ayların zamanını belirleme görevi olarak tanımlamak mümkündür.⁶⁶ Putlarının bulunduğu Kâbe'den başka tapınaklarını da hacctmeyi ihmal etmezlerdi. Kâbe'deki Hacer-i Esved'e karşı aşırı bir saygıları vardı.⁶⁷ Araplar yaygın olarak Kâbe'yi tavaf ederlerken aralarda bulunan putları, put evlerini ve sıradan taşları da tavaf ederlerdi. Kadınlar da dâhil olmak üzere birçok kabile günahlarından kurtuluşu sembolize etmek üzere çıplak tavaf eder ve bu uygulamaya *hille* adı verilirdi.⁶⁸

Câhiliye Arapları Beytu'l-Harâm'ı haccederken kendi putlarının önünde saygıyla eğilir, dua eder ve telbiye okurlardı.⁶⁹ Güneşe tapanlar ise putun bulunduğu tapınakta güneşin doğuşu, tam ortadaki hali (zevali) ve batışı sırasında günde üç defa ibadet ve dua ederlerdi. Demek ki Müslümanlıkta bu üç vakitte ibadet edilmesinin yasaklığı veya kerahat vakti diye belirtilmesinin esas nedeni güneşe tapanlara benzememektir.⁷⁰ Kur'ân-ı Kerim'de de Kureyş ve Sebelilerin güneşe ve aya secde ettiklerini ifade eden âyetler mevcuttur (Neml, 27/24; Fussilet, 41/37).

Arapların bazılarının yahudi ve hıristiyanlardan etkilenecek oruç tuttıkları bilinmektedir. Bu oruç, yeme, içme ve cinsel davranışlardan uzak kalma veya hiç konuşmama şeklinde olurdu. Ayrıca aşure günü de oruç tutulduğu bilinmektedir.⁷¹ Bu konuda Hz. Aşşe'nin şöyle bir rivayeti vardır: "Aşure, Kureyş'in câhiliye devrinde oruç tuttuğu bir gündü. Rasûlullah da buna riayet ediyordu. Medine'ye hicret edince bu orucu devam ettirmiş ve başkalarına da tavsiyede bulunmuştu. Fakat Ramazan orucu farz kılınınca kendisi aşure gününde oruç tutmayı bırakmış, bundan sonra Müslümanlardan dileyen bu günde oruç tutmuş, dileyen tutmamıştır" (Buhârî, Savm, 69). Bu rivayetten İslam'ın kuruluşu sırasındaki ilk Müslümanların bazı câhiliye âdetlerine devam ettikleri sonucunu çıkarabiliriz. Dinin özüne ters düşmeyen davranışların devamında da ilkeler açısından bir sakınca olmadığı kanaatindeyiz.

Câhiliye döneminde çocukları sünnet ettirme oldukça yaygın bir âdet olmakla birlikte Kureyş içinde kız çocuklarını sünnet ettirenler de vardı. Toplumda gusül, ölümlerin yıkanması ve kefenlenmesi uygulamaları da görülmekte, ancak genel uygulama olup olmadığı bilinmemektedir.⁷²

⁶⁴ *Anak Ana Hatırlarına İslâm Öncesi*, 282.

⁶⁵ Araplardaki nesî uygulaması, hac mevsimini her sene ilkbahar veya yaz aylarına denk getirme uygulamasıdır. "Haram aylar" (el-eşhuru'l-hurum) denilen bu dönem, bir barış ve esenlik zamanı olarak değerlendirilmek suretiyle ciddi bir ticari faaliyet hedeflenirdi. Ayrıca onlar yalnız Mekke'yi değil putlarının bulunduğu başka tapınaklarını da haccederlerdi. Mekke'deki Kâbe'ye ve Uzzâ, Menât, Zülhalasa gibi putların bulunduğu diğer tapınaklara yapılan bu ziyaretler birer bayram görünümündeydi. Ancak Araplar arasında, Has'am ve Tay kabileleriyle Huzâa, Yeşkür, Hâris b. Kâ'b kabilelerinden bazı zümreler gibi Kâbe'ye ve kutsal aylara saygı göstermeyenler de vardı. Arapların nesî uygulaması Mekke'nin fethine kadar devam etmiş ve Tevbe sûresinin 37. âyetiyle yasaklanmıştır. Daha geniş bilgi için bkz. Ebû Osman Amr b. Bahr el-Câhız, *Kitâbu'l-Hayevân*, (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1996), VII: 216; Neşet Çağatay, *İslâm Öncesi Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı*, (Ankara 1982), 114; Apak, *Ana Hatlarıyla İslâm Öncesi*, 290.

⁶⁶ Balcı, *Peygamberlik Öncesi Hz. Muhammed*, 84.

⁶⁷ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Zâdu'l-Me'âd fî Hedy-i Hayri'l-'İbâd*, (Beyrut 1981), III: 612.

⁶⁸ Ahmed b. Ebî Ya'kûb el-Ya'kûbî, *Târîhu'l-Ya'kûbî*, (Beyrut 1960), I: 256-257; Balcı, *Peygamberlik Öncesi Hz. Muhammed*, 88.

⁶⁹ *Ve'l-kâhî Târîhu'l-va'l-kâhî* I: 255.

⁷⁰ Mahmûd Şükrî el-Âlûsî, *Bulûğu'l-Ereb*, (Beyrut trs.), II, 215-216.

⁷¹ Çağrı, "Arap", 3: 320.

⁷² Çağrı, "Arap", 3: 320.





Bu başlıkta aktardığımız bilgiler bizleri, Câhiliye Araplarının pek çok şekil ve yöntemle hem putlara hem de kutsallığına inandıkları çeşitli varlıklara taptıkları veya kendilerini Yüce Allah'a ulaştırma noktasında şefaatçi olacaklarına inandıkları sonucuna götürmektedir.

1.3. ARAPLARIN PUTLARINA BAKIŞLARI

Arapların nasıl bir bocalama içerisinde olduğu konusunda yukarıda bilgiler vermiştik. Onlar dini yaşamlarında birçok farklı inancı bir arada yorumlamışlar ve putperestlik inancına ulaşmışlardır. Ancak bu inançlarında da samimi olduklarını söylemek mümkün görünmemektedir.

Konu hakkında oldukça geniş bilgi veren İbn Kelbî şu ifadelerle yer vermektedir: “Araplar her şeyden önce puta tapma konusunda ciddi değillerdi. Hatta öyle ki, zaman zaman bu putlara karşı saygısızlık ve başkaldırmalar olurdu. Bazen putları düşürüp kırdıkları, onlarla alay ettikleri ve onları hakir gördükleri görülürdü. Bu da onların putlara ibadetlerinin yüzeysel olduğunu ya da temel bir inançlarının olmadığına göstergesidir.”⁷³

Yine İbn Kelbî konuyla ilgili şöyle bir başka bilgi daha vermektedir: “Kinâne kabilesinin Cidde sahillerinde “Sa’d” adını verdikleri bir putları vardı. Bir gün bu kabileden birisi develerini bereket dilemek için bu putun önüne getirdi. Putun üzerinde kesilen kurbanların kanları vardı. Develer puta yaklaşınca ürktüler ve etrafa kaçışmaya başladılar. Devenin sahibi bu duruma çok üzüldü ve Sa’d putuna kızarak yerden bir taş aldı ve attıktan sonra ‘Allah belanı versin, develerimi ürktüttün’ dedi. Sonra develerinin peşine düşüp onları topladı ve şu beyitleri söyleyerek geri döndü:

Sa’d’ın yanına dağınıklığımızı toplasın diye geldik,

Sa’d bizi dağıttı, biz ondan değiliz.

Sa’d, doğru yolu göstermesi umulmayan, ne iyilik ve ne de kötülüğe yarayan taş parçasından başka bir şey değildir.”⁷⁴

Kaynaklarda yer alan Hâris b. Kays b. Adıyy b. Sa’d es-Sehmî’nin putlarla olan ilişkisi hakkında “bu adam daha güzelini bulana kadar bir taşa tapar, daha sonra ondan da güzelini bulunca eskiyi terk edip bu yeni taşa tapardı” ifadeleri putperest Arapların tapındıkları putlarla ilişkilerinde samimi olmadıklarını düşündürmektedir.⁷⁵

Câhiliye Araplarının samimi olmadıkları, putlar üzerinden oluşturdukları bir kazanç sisteminin Hz. Peygamber’le ortadan kaldırılmasına yönelik gösterdikleri tepkilerle de açıkça çıkıyordu. Sâd sûresinde “Tanrıları tek bir Tanrı mı yaptı? Doğrusu bu tuhaf bir şeydir... Yürüyün, tanrılarınıza bağlılıkta direnin, sizden istenen şüphesiz budur...” (Sâd, 38/5-6) ifadeleri ile Hz. Muhammed (s.a.v.)’i atalar dinine ihanet etmiş, onların bu putlardan elde ettikleri menfaat çarkına çomak sokmakla itham ediyor, kendilerini ise Yüce Allah’ın yakınları ve Kâbe’nin hizmetçileri olarak görüyorlardı.⁷⁶

Bütün bu bilgilerden de anlaşılmalıdır ki, Câhiliye Arapları, inandıklarını söyledikleri putlara gerekli saygıyı göstermemekteydiler. İnançları konusunda ilkeli ve samimi değillerdi. İşlerine gelmediği zaman putlarından yüz çevirmeleri veya saygısızca ifadeler kullanarak fiili

⁷³ Kelbî, *Kitâbu'l-Esnâm*, 7.

⁷⁴ Kelbî, *Kitâbu'l-Esnâm*, 7.

⁷⁵ Günaltay, *İslam Öncesi Araplar*, 69.

⁷⁶ Azimli, *Cahiliyye'yi Farklı Okumak*, 74.





teşebbüslerde bulunmaları veya menfaatleri zedelenince ortaya koydukları tutumları onlar açısından izahı güç bir durumdur.

2. ARAPLARIN SAHİP OLDUĞU DİĞER İNANÇLAR

2.1. RAHMAN İNANCI

Arap yarımadasında ve daha çok Güney Arabistan'da var olduğu anlaşılan bir "Rahman" inancıyla karşılaşmaktadır. Mekkelilerin de Yemen'le olan bağlantılarından dolayı bu inancı Allah anlamında kullanıyorlardı. Nitekim bazı şairlerin *Rahman* ismini Allah'ı ifade etmek için kullandıklarını gösteren deliller bulunmaktadır.⁷⁷ Kaynaklarda Mekke müşriklerinin *Allah* lafzını "yeri göğü yaratan" manasına kullandıklarını görüyoruz.⁷⁸

Siyer müellifi İbn İshâk, Arapların çok farklı inançları olduğunu belirttiikten sonra Kâbe'ye karşı büyük bir saygı ve hürmet gösterdiklerini ve hac ibadetine önem verdiklerini söylemektedir.⁷⁹

Ya'kûbî'nin kaydettiği bir telbiyede Allah ile Rahman aynı anlamda kullanılmıştır. "Emrine boyun eğdik Allah'ım, boyun eğdik; sen Rahmansın"⁸⁰ ifadesinde dikkat çekici bir durum vardır. İslam'dan sonraki dönemlerde olduğu gibi İslam'dan önceki dönemlerde de yani Câhiliye döneminde de *Rab* ve *İlâh* kelimelerinin aksine Rahman kelimesinin çoğulunun bulunmamasından, bu kelimenin tek tanrıyı yani Allah'ı ifade ettiği anlaşılmaktadır. Câhiliye Araplarının putlara tapmalarının yanı sıra gökleri, yeri ve bunların arasındakilerin tamamını yaratanın Yüce Allah olduğunu kabul ettikleri, tavaf yaparken Yüce Allah'ın eşinin ve benzerinin olmadığını ve davetine icabet edilmesi gerektiği düşüncesiyle Kâbe'yi tavaf ettiklerine dair kaynaklarda bilgiler mevcuttur.⁸¹

Arapların en eski inançlarının tevhid olduğunu ortaya koymak bakımında Kur'an'da pek çok âyet vardır. Ancak, onların bu Allah inancı İslâm akidesinin Allah inancından oldukça uzaktı. Yeminlerini Allah adına yaptıkları (Nahl, 16/38), başları sıkışınca Allah'a yalvardıkları (Yûnus, 10/22), melekleri Allah'ın kızları olarak telakki ettikleri (Necm, 53/21), yine Yüce Allah'a kız ve erkek çocuk isnat ettikleri (En'âm, 6/100) Kur'an'da açık bir şekilde dile getirilmektedir. Bu âyetlerden Câhiliye Araplarının güçlü bir Allah inancına sahip oldukları sonucu çıkarılabilir. Lakin bu Allah inancıyla birlikte putları da aracı olarak kabul edip müşrik durumuna düşüyorlardı.⁸²

Bu durumu ortaya koyması bakımından çocuklarına hep Yüce Allah'ın kulları bağlamında Abdullah ve Ubeydullah gibi isimler koyuyor, hem de putlara nispetle Abduluzza, Abdulmenat veya Zeydulmenat gibi isimler koyarak bu ikircikli tutumlarını sürdürüyorlardı.⁸³

Câhiliye dönemi şiirleri de bu konuda bizlere ışık tutmaktadır. İnsanın içinde gizlediklerini Allah'ın bileceği, yapılan her türlü davranışın hesap gününde önlerine konacağı, Allah'ın tek

⁷⁷ Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Târîhu'r-Rusûl ve'l-Mulûk*, (Kahire 1967), I: 131.

⁷⁸ Azimli, *Siyer*, (Ankara: BİLAY Yayınları, 2018), 55.

⁷⁹ İbn İshâk, *Siretu İbn İshâk*, nşr. Muhammed Hamidullah, (Konya 1981), 100.

⁸⁰ Ya'kûbî, *Târîhu'l-Ya'kûbî*, I: 197-198.

⁸¹ İbn Habîb, *Kitâbu'l-Muhabber*, nşr. Eliza Lichtenstîter, (Beyrut trs.), 311.

⁸² Balcı, *Peygamberlik Öncesi Hz. Muhammed*, 80.

⁸³ Balcı, *Peygamberlik Öncesi Hz. Muhammed*, 82.





ilâh olduğu, doğmadığı ve doğurmadığı, hesap gününde ceza ve ödülün olacağı gibi inançları bu şiirlerde karşımıza çıkmaktadır.⁸⁴

Kâbe'yi Yüce Allah'ın evi olarak kabul eden Araplar, ona büyük saygı duyuyorlardı. Hac ibadeti onların dinî hayatlarında çok özel önemi olan bir uygulamaydı. Özellikle bu ibadet esnasında getirdikleri telbiyede “buyur Allah'ım, buyur!” ifadesi eşliğinde tavaflarını yapıyorlardı.⁸⁵

Allah inancına gösterdikleri saygı ve bağlılığın göstergesi olması bakımından Kâbe'nin onarımında sergiledikleri tutum dikkat çekicidir. Mekkeliler bu tamirat işine davet edilirken haram bir kazancın bu tamiratta kullanılmaması gerektiği üzerinde durmuş, adeta Yüce Allah'ı gücendirmekten imtina etmişlerdir. Kaynaklar tefecilik, kumar, fuhuş ve hırsızlık yoluyla elde edilen haram gelirlerin bu tamiratta kullanılması uygun görülmediğini beyan etmektedir.⁸⁶

Peygamber, kitap, melek, kader ve âhîret inançları da yine Câhiliye Araplarının Allah inançlarının bir tezahürü olduğu kanaatini güçlendirmektedir.⁸⁷ Ayrıca kaynaklarda bu dönem Kureyşli müşriklerin cünüplükten dolayı yıkandıkları ve ölümlerini de soğuk suyla yıkayıp defnettikleri bilgileri yer almaktadır.⁸⁸ Bu noktadan hareketle Câhiliye Araplarında tevhid bağlamında olmasa da bir Allah inancının varlığını söylemek mümkündür. Bu da bir tevhid akidesinin kalıntılarının o toplumda varlığı bakımından önemlidir.

2.2. ÜÇLÜ YILDIZ TANRILAR SİSTEMİ

Güney Arabistan'da yapılan kazılarda, İslam'dan önceki Arapların ay, güneş ve zühre yıldızından oluşan bir üçlü tanrılar sistemine taptıklarını belgeleyen kalıntılar bulunmuştur. Bulunan bu sistem tanrılar ailesini andırmaktadır. Bu inanışa göre ay, baba tanrı; güneş, ana tanrıça; zühre de oğul tanrı sayılmaktaydı. Birçok araştırmacıya göre diğer tanrı adları genellikle bu üç tanrıdan birinin sıfatlarından ibarettir. Bu sistemin Babil kaynaklı olduğu ve ilk defa Güney Arabistan'da ortaya çıktığı ve oradan da kuzeye doğru yayıldığı bilinmektedir.⁸⁹

Câhiliye döneminin üçlü yıldız-tanrılar sisteminin üçüncüsü olan Zühre yıldızı, güney Araplarının erkek saydıkları daha kuzeyde dişi olduğu kabul edilen tanrıdır. Aster adı Maînliler, Sebeliler, Hadramutlular ve Katabanlılar gibi birçok güney kabilesinden kalma kitabelerde zikredilmiştir. Esasen Asurlular, Bâbilliler, Ken'ânîler, İbrânîler ve Habeşler gibi diğer birçok kavimden kalma metinlerde Aster, Aşter, Atar gibi adlarla bu tanrıya inanıldığı bilinmektedir. Eski Arap kitâbelerinde görülen Ümmü Aster, Ebû Aster gibi ifadelerde bu tanrıya saygı dile getirilmiştir. Ancak bu ibarelerdeki “üm” (anne) kelimesinin güneşi, “eb” (baba) kelimesinin ise ayı ifade ettiği görüşü de vardır. Bu üç gezegenin bir tanrılar ailesini oluşturduğu dikkate alınırsa bu anlayışın güçlü bir ihtimal olduğu düşünülebilir. Bununla birlikte Aster'e tapanların onu kendilerine ana ve babaları gibi yakın bildikleri için böyle andıkları da kabul edilebilir. Sebelilerden kalma bir kitâbede Ümmü Aster, Bâbil'de olduğu gibi bir bereket tanrıçası olarak gösterilmiştir.⁹⁰

⁸⁴ Zekeriyâ Pak, “Cahiliye Arapları'ndaki Allah İnancının Kur'ânî Boyutu”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (Sivas 2001), V: 312.

⁸⁵ Kelbî, *Kitâbu'l-Esnâm*, 27; Balcı, *Peygamberlik Öncesi Hz. Muhammed*, 82.

⁸⁶ İbn İshâk, *Sîretü İbn İshâk*, 84; İbn Sa'd, *Tabakât*, I: 145.

⁸⁷ Azimli, *Siyer*, 55-58.

⁸⁸ Murat Sarıçık, *İslam Öncesi Dönem Cahiliye Kültürü*, (Isparta: Fakülte Kitabevi, 2002), 273-274.

⁸⁹ Şinasi Gündüz, “Dinsel Zenginlik ve Kültürel Harmoni Bağlamında Harran ve Harrânîler”, *Uluslararası Anadolu İnançlar Kongresi Bildirileri*, (Ankara: Evrak Yayınları, 2001), 300.

⁹⁰ Çağrı, “Arap”, 3: 320.





Araplarda bu üç gök cisminin yanı sıra Süreyya, Merih, Süheyl, Utarit, Aslan ve Zuhâl gibi başka yıldızlar da kutsal kabul edilmişlerdir. Bunların arasında Lahmi, Huzaa, Himyer, ve Kureyş kabilelerince Şi'ra Kur'an'da da geçmektedir (Necm, 53/49).

Bu bilgilerden anlaşılmaktadır ki, câhiliye dönemi Arapları, putların yanı sıra kutsal ve güçlü kabul ettikleri gök cisimlerine de tapmışlardır.

3. KÂBE'NİN KUTSALLIĞI

3.1. KÂBE'NİN TARİHSEL SÜRECİ

Veryüzünde inşa edilen ilk kutsal mekân olan *Kâbe*, Hz. Âdem tarafından yapılmış, Nuh Tufanı'ndan sonra da Hz. İbrahim ve Hz. İsmail onu yeniden inşa etmişlerdir.⁹¹

Müslümanların kiblesi olan *Kâbe*, “dört köşeli veya küp şeklinde olmak” anlamındaki *ka'b* kökünden türemiş ve “küp şeklinde nesne” demektir.⁹² *Mâide* sûresinde iki yerde adı zikredilen (*Mâide*, 5/95, 97) *Kâbe*'nin bundan başka *Beyt* (Bakara, 2/125, 127, 158; *Âl-i İmrân*, 3/96, 97; *Enfâl*, 8/35; *Hâc*, 22/26; Kureyş, 106/3), *Beytullâh*, *el-Beytu'l-Atîk* (*Hâc*, 22/29, 33), *el-Beytu'l-Haram* (*Mâide* 5/2, 97), *el-Beytu'l-Muharrem* (*İbrâhim*, 14/37), *el-Mescidu'l-Haram* (Bakara, 2/144, 149, 150; *Mâide*, 5/2; *Tevbe*, 9/7, 19, 28), *el-Beytu'l-Ma'mûr* (*Tûr*, 52/4), *el-Meş'aru'l-Haram*, *Beniyye*, *Devvâre*, *Kâdis*, *Kible*, *Hamsa* ve *Müzheb* gibi farklı isimleri de vardır. Ancak halk arasında daha çok *Kâbe-i Muazzama* tabiri kullanılmaktadır.⁹³

Kâbe, Hz. İbrahim'den bu yana Allah'ın emri ile insanlar için tavaf ve ziyaret yeri oldu. Kur'an-ı Kerim'de *Kâbe* ile ilgili olarak şu ayetler yer almaktadır: “Şüphesiz âlemlere bereket ve hidayet kaynağı olarak insanlar için kurulan ilk ev (mabed, Mekke'deki *Kâbe*'dir” (*Âl-i İmrân*, 3/96); “Biz beyti insanlara toplanma mahalli ve güvenli bir yer kıldık. Siz de İbrâhim'in makamını namaz yeri edinin. Biz İbrâhim ve İsmâil'e, ‘Tavaf eden, ibadete kapanan, rükû ve secde edenler için evimi temiz tutun’ diye emretmiştik. İbrâhim, ‘Rabbim, burayı emin bir şehir yap! Halkından Allah'a ve ahiret gününe iman edenleri çeşitli meyvelerle rızıklandır’ dediğinde (Yüce Allah), ‘Kim inkâr ederse onu kısa bir süre (dünyada) faydalandırır, sonra da cehennem azabına sürüklerim. O ne kötü bir akıbettir!’ demişti. Bir zamanlar İbrâhim, İsmâil ile beraber evin temellerini yükseltirken, ‘Ey rabbimiz, bizden kabul buyur! Şüphesiz sen işitensin, bilensin, demişlerdi” (Bakara; 2/125-127). Bu âyetlere ilaveten “Doğrusu inkâr edenleri, Allah'ın yolundan yerli ve yolcu bütün insanlar için eşit kılınan *Mescidu'l-Harâm*'dan alıkoyanları ve orada zulüm ile yanlış yola saptırmak isteyenleri, can yakıcı bir azaba çarptırırız. Bana hiçbir şeyi ortak koşma; tavaf edenler, orada kıyama duranlar, rükû edenler ve secdeye varanlar için ‘evimi’ temiz tut diye İbrahim'i *Kâbe*'nin yerine yerleştirmiştik. İnsanları hacca çağır; yürüyerek veya binekler üzerinde uzak yollardan sana gelsinler. Ta ki kendi menfaatlerine şahit olsunlar; Allah'ın onlara rızık olarak verdiği hayvanları belli günlerde kurban ederken onun adını ansınlar. Siz de bunlardan yiyin, çaresiz kalmış yoksulu da doyurun. Sonra kirlerini giderip temizlensinler. Adaklarını yerine getirsinler, *Kâbe*'yi tavaf etsinler.” (*Hâc*, 22/25-29) buyurularak, *Kâbe*'nin putların merkezi değil, Yüce Allah'ın anıldığı ve ibadetlerin yapıldığı bir merkez olduğu vurgulanmaktadır. Ayette, tipik bir hac olayı tasvir edilerek İslâm inancına göre *Kâbe*'nin fonksiyonu izah edilmektedir denebilir.

⁹¹ Muhammed Hamidullah, *İslam Peygamberi*, (İstanbul 1993), I: 18.

⁹² Sadettin Ünal, “*Kâbe*” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2001), 24: 14-15.

⁹³ Ünal, “*Kâbe*” 24: 15.





Bu ayetler Kâbe'nin Hz. İbrâhim'den önce de var olduğunu ortaya koymaktadır. Ancak zaman içerisinde yıkıldığı, yerinin kaybolduğu ve Hz. İbrâhim tarafından bulunarak yeniden yapıldığı söylenebilir. Fakat Hz. İbrâhim'den önce kim tarafından yapıldığı konusunda Kur'ân'da herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Bununla birlikte bazı kaynaklarda ilk yapanların Hz. Âdem yahut oğlu Şit olduğuna dair pek çoğu İsrâiliyyat kaynaklı rivayetler yer almaktadır.⁹⁴

Kâbe'nin amacına uygun şekilde ziyaret edilmesi, islâmiyet'in ortaya çıkışı sırasında puta tapıcılık gelenekleri ile bu fonksiyonunu kaybetmiş, içi putlarla doldurulmuş, hicretin sekizinci yılında Hz. Peygamber (s.a.v.)'in Mekke'yi fethi ile Kâbe putlardan temizlenmiş ve ziyaretler amacına uygun hale getirilmişti.⁹⁵

Kâbe'nin Hz. İbrâhim'in onu yeniden inşasından sonra kaç kez yapıldığı konusunda benimsenen ana görüş, Amalika, Cürhüm ve daha sonra Hz. Muhammed (s.a.v.)'in dedelerinden Kusay b. Kilâb tarafından olmak üzere üç defa inşa edildiği şeklindedir. Kusay'ın o güne kadar damı bulunmayan Kâbe'nin üzerini hurma dallarıyla örttüğü, Kureyş'in 605 yılında yaptığı yeniden inşa sırasında Hz. Muhammed (s.a.v.)'in amcası Abbas ile birlikte taş taşıdığı ve bu arada Haceru'l-Esved'i yerine koyma şerefini paylaşamayan Kureyş kabileleri arasında çıkması muhtemel bir çatışmayı önlediği kaynakların neredeyse tamamında yer almaktadır.⁹⁶

Abdullah b. Zübeyr'in halifeliği döneminde Emevîlerin Mekke'yi kuşatmasında mancınıklarla atılan taşlar ve çıkan yangın nedeniyle Kâbe tahrip edilmiş ve bina yıktırılıp Hz. İbrâhim'in temelleri üzerine yeniden inşa edilmiştir. Kâbe'nin yapısı 1630 yılına kadar herhangi bir değişikliğe uğramadan devam etmiş, ancak bu süreçte sadece basit onarım ve süsleme çalışmaları yapılmıştır. IV. Murad döneminde şiddetli bir fırtına ve sel baskınının ardından ne yapılması gerektiği hususunda fetva alındıktan sonra Kâbe yaklaşık altı buçuk aylık bir sürede büyük bölümü yılıp yeniden yapılmıştır.⁹⁷

Kâbe'nin idaresi sürekli olarak Hz. İbrâhim'in soyundan gelen insanların elinde oldu. İdare, Fihr'den itibaren Kusay'a kadar Lüey, Ka'b, Mürre, Kilâb yoluyla Kureyş'e kadar uzanmaktadır. Kusay'dan önce Kâbe'nin sorumlusu Huzeyl el-Huzâî idi. Huzeyl, ölümünden önce Kâbe emanetlerini kızı Hubba'ya bıraktı. Ancak Hubba kadın olduğu için Kâbe'nin anahtarı ve onunla ilgili görevler eşi Kusay'a geçti.⁹⁸

Kusay, Kâbe'nin muhafızlığını aldıktan sonra eski Kâbe'nin binasını yıkarak yerine hurma ağacından yapılan kerestelerle tavanlı bir bina yaptı. Kusay, Kâbe hizmetlerini geliştirerek kurumsallaşması yönünde önemli adımlar attı.⁹⁹ İslâm'dan sonra, Kusay'ın kurumsallaştırdığı bu görevlerden, İslâm'a uygun olanlar aynen devam etti ve uygun olmayanlar da kaldırıldı.¹⁰⁰

Bu görevlerden sidânet veya hicâbet görevi, Kâbe'nin perdedarlığı ve anahtarcılığı görevidir. Aynı zamanda dini önderlik anlamına da gelir. Sikâyet, Mekke'yi ziyarete gelen hacılara tatlı su dağıtma işidir. Bu su zezem kuyusu açılıncaya kadar Kâbe'nin önünde altı deri ile kaplı havuzlarda depo edilirdi. Rifâde Mekke'yi ziyarete gelen hacıların fakirlerine yemek verme

⁹⁴ Ünal, "Kâbe" 24: 16.

⁹⁵ Çağatay, *İslâm Öncesi Arap Tarihi*, 112.

⁹⁶ Ünal, "Kâbe" 24: 16.

⁹⁷ Ünal, "Kâbe" 24: 16-17.

⁹⁸ İbn Hişâm, *Sîre*, I: 211-213; Ali Hikmet Berkî-Osman Keskiöğlü, *Hız. Muhammed ve Hayatı*, (Ankara 1981), 25; Çağatay, *İslâm Öncesi Arap Tarihi*, 110-117.

⁹⁹ Berkî-Keskiöğlü, *Hız. Muhammed ve Hayatı*, 25.

¹⁰⁰ İbn Hişâm, *Sîre*, I: 211-216;





vazifesidir. Bu görev halen devam etmektedir. Emvâl-i Muhâcere, Kâbe'deki putlara vakfedilen veya hediye edilen eşyayı koruma görevidir. İmâre ise Kâbe'de ahlak dışı veya yüksek sesle konuşmaya engel olma görevi olarak izah edilebilir.¹⁰¹ Bunların dışında Mekkeliler Kâbe'nin her türlü işiyle meşgul olmuş ve Kâbe'nin bütün hizmetlerini üstlenmişlerdir.

3.2. Zemzem Suyu

Araplar arasında zemzem suyunun da oldukça önemli bir yeri ve manası vardı. Zemzem kuyusu Kâbe'nin yaklaşık yirmi metre doğusunda olup, kırk metre derinlikte yer almaktadır.¹⁰² Suya bu isim “bol ve akıcı olma, Cebrâil'in konuşma sesi, akarken çıkardığı ses, şimşek sesi, nereden geldiği belli olmayan ses” anlamlarındaki zemzem kelimesiyle verilmiştir. Hz. İsmâil'in annesi Hâcer'in, uzun arayışlardan sonra İsmâil'i bıraktığı yerde suyun kaynağından fışkırarak aktığını görünce, “Yavaş yavaş ak, dur!” demesi veya etrafa yayılmaması için çevresini kumla çevirmesinden dolayı bu adı aldığı da ileri sürülmüştür.¹⁰³

Mekke'ye insanların yerleşmesine zemin hazırlayan unsurların en önemlilerinden olan zemzem kuyusu, Hz. İbrâhim ve oğlu Hz. İsmâil tarafından temelleri yükseltilen Kâbe ile bütünleşerek Mescid-i Harâm'ın kutsal kabul edilen mekânlarından biri haline geldi ve daha sonra hacıların ve umrecilerin su ihtiyacı bu suyla giderilmeye başlandı.¹⁰⁴

Mekke'de yaşayan Cürhümlüler, zamanla Allah'ın evine saygısızlık göstermeye ve şehre dışarıdan gelenlere karşı kötü davranmaya başladılar. İbn Hişâm'a göre bu yüzden zemzem suyu bir süre sonra çekildi.¹⁰⁵ Cürhümlüler, Huzâa ve onları destekleyen Kinâneoğulları'na yenilince Hacerüleşved'i yerinden söküp bir yere gömdükten sonra zemzem kuyusunu kapatıp Yemen tarafına gittiler. Asırlarca üzerinden sel sularının geçtiği kuyu tamamen kapandı.¹⁰⁶ Uzun bir aradan sonra zemzem kuyusu, Hz. Peygamber (s.a.v.)'in dedesi Abdulmuttalib tarafından yeniden ortaya çıkarıldı.¹⁰⁷

Açılan kuyunun içerisinden iki adet heykelle birlikte silâh, kılıç, zırh ve çeşitli süs eşyasıyla üzerinde Arapça ibareler bulunan bazı taşların çıkması bu eşyaların kuyuya adak olarak atıldığını göstermektedir.¹⁰⁸ Kâbe'yi ziyarete gelenler zemzemden faydalıyor ve memleketlerine de götürüyorlardı. İslâm öncesinde yılda bir defa zemzem kuyusunun etrafında tören düzenlenir, böylece suyun yıl boyunca eksilmeyeceğine inanılırdı. Mekkelilerin inancına göre Şâban ayının ortalarındaki bir gece kuyunun su seviyesi yükselir, tadı çok güzel olurdu; bu gecede herkesin katıldığı törenler yapılırdı.¹⁰⁹

Kaynaklarda zemzem suyu ile ilgili yer alan bilgilerden bu suyun Araplar arasında kutsallığa varan bir önem taşıdığı anlaşılmaktadır.¹¹⁰ Zemzem'in Hz. Muhammed (s.a.v.)'in dedesi tarafından ikinci kez ortaya çıkarılışı sırasında yaşananlar bunun en açık delillerini

¹⁰¹ Hayati Ülkü, *Başlangıçtan Günümüze İslam Tarihi*, (İstanbul 1982), I: 62-64.

¹⁰² Mustafa Sabri Küçükaşçı, “Zemzem”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013), 44: 242.

¹⁰³ el-Mec'ûdî *Mu'ricu'z-Zohab* I: 242 II: 127

¹⁰⁴ Cavâd Ali *el-Mufasssal fî Târîhi'l-'Arab Kable'l-İslâm*, (Beirut 1993), VI: 396.

¹⁰⁵ İbn Hişâm, *Sîre* I: 127

¹⁰⁶ Ebu'l-Velîd el-Ezrâkî, *Ahbâru Mekke ve Mâ Câne fihâ mine'l-Ahbâr*, I-II, (thk: Rüşdî es-Sâlih *Melhas*), (Beirut trs.), II: 41.

¹⁰⁷ İbn İcâle *Sîratü İbn İcâle* 2-5

¹⁰⁸ Ebû Abdillâh Muhammed b. İshâk b. Abbâs el-Fâkihî, *Ahbâru Mekke*, nşr. Abdülmelik b. Abdullah b. Dehîş, (Mekke 1986-

¹⁰⁹ Ebu'l-Hüseyn Muhammed b. Ahmed İbn Cübeyr, *er-Rihle*, (Beirut: Dârü's-Şarkî'l-Arabî, trs.), 103-104.

¹¹⁰ Küçükaşçı, “Zemzem”, 44: 242-246.





oluşturmaktadır.¹¹¹ Aynı önem şimdilerde tüm dünya Müslümanları arasında büyük oranda devam etmektedir.

4. İSLAM'DAN ÖNCE ARAP YARIMADASINDA SEMAVİ DİNLER

4.1. YAHUDİLİK

Yahudilik, İslamiyet gelmeden önce Arap Yarımadasına girmişti. Ancak bu girişlerinin ne zaman, nasıl ve nereden olduğu konusundaki en güçlü görüş, Milâdî birinci asırda Roma'nın Suriye ve Mısır hâkimiyetinden sonra Yahudilerin bu bölgeye yerleşmeye başladıkları yönündedir. Üzerlerindeki baskının artması neticesinde Hicaz bölgesinin içlerine kadar ulaşmışlar ve böylece Medine, Hayber, Fedek ve Vâdî'l-Kurâ bölgelerine yerleşmişlerdir. İslâm'dan önceki Arapların Yahudilerle ilişkileri ve Yahudiliğin Araplar üzerindeki etkisine dair kaynaklardaki bilgiler oldukça az görünmektedir. Talmud'da Yahudilerin körfez çevresindeki Araplarla ticarî münasebetler kurdukları belirtilmektedir. Aynı eserde bir grup Arabın Yahudi din adamlarına gelerek bu dini kabul ettiklerinden de söz edilir.¹¹²

Bir gurup tarihçi, Yahudilerin bir kısmının Hicaz bölgesine Filistin'den geldiğini ileri sürer. Bu Yahudiler kendi dini doktrinleri olan yeniden diriliş, sevap ve günah konularında Tevrat'ın verdiği bilgileri yaymaya çalışmışlar; az da olsa Arap putperestliğine olumsuz etkide bulunmuşlardır. Bunu Medine halkının İslâm'ı diğer Arap topluluklarından daha önce kabul etmelerine bakarak anlayabiliriz.¹¹³

Ancak Yemen ile kısmen Medine ve çevresi istisna edilirse İslâm'dan önceki Araplar arasında Yahudiliğin fazla bir ilgi gördüğü söylenemez. Hıristiyanlığın Suriye'de yayılmasının ardından Romalıların baskısıyla Suriye ve Filistin Yahudilerinden bazıları Hicaz'daki dindaşlarının yanına göç etti. Muhtemelen milâttan sonra II. veya III. yüzyılda aynı bölgeye göçen Yemen asıllı Evs ve Hazrec kabileleri ile Yahudilerin arası hiçbir zaman düzelmemiş ve Yahudiliğin bu bölge Arapları üzerindeki etkisi sınırlı kalmıştı.¹¹⁴

Yahudiler, Medine'deki varlıklarıyla kıyaslandığında Mekke'de yok denecek kadar az bir varlık gösteriyordu. Arabistan'ın farklı bölgelerinde düzenlenen fuarlarda, özellikle Ukâz panayırında ticaretleriyle meşhurdular. Buralarda sadece ticaret yapmıyor, aynı zamanda kendilerini gelecekte haber veren kâhinler olarak da tanıtıyordu. Özellikle cahil bedeviler üzerinde etkili oldukları düşünülmektedir.¹¹⁵

Yemen hükümdarından Zû Nuvâs'ın Yahudiliğe girmiş olmasıyla bölgede en parlak günlerini yaşayan Yahudiler, Güney Batı Arabistan'ın Hıristiyan Habeşliler tarafından işgaliyle bir daha toparlanamayacak duruma düşmüşlerdir.¹¹⁶ Bu hükümdar aynı zamanda halkın da Museviliğe girmesi hususunda yardımcı ve ısrarcı olmuştur. Zû Nuvâs, Museviliği Yemen'e göç eden Yahudilerden öğrenmişti. Yahudiler, kuzeybatıdaki vahalara Teyma, Hayber, Medine ve Fedek'e daha miladın birinci asrında hicret etmişler ve zengin olmuşlardı. Bunlar, buralarda kapalı cemaatler halinde yaşamış olmakla beraber, bazı Arapları dinlerine döndürmüşler, içlerine almışlar ve dilde tamamıyla yerli halka uymuşlardır. Bu Yahudiler daha çok çiftçi, tüccar ve kuyumcu olarak ekonomik hayatlarını elde ettiler. Ancak çoğunlukla Araplar

¹¹¹ Hamidullah, *İslam Peygamberi* I 20.

¹¹² Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, VI: 511-514.

¹¹³ Hasan İbrahim Hasan, *İslam Tarihi*, (İstanbul 1985), 96.

¹¹⁴ Çağrıçı, "Arap", 3: 320.

¹¹⁵ Apak, *Ana Hatıralarla İslâm Öncesi*, 241.

¹¹⁶ İbn Hişâm, *Sîre*, I, 34-55; Çağatay, *İslâm Öncesi Arap Tarihi*, 9.





tarafından hor, hakir ve küçük görüldüler. Dolayısıyla da Yahudiler, Araplar üzerinde çok sınırlı bir dini etki yapabildiler.¹¹⁷

Bununla birlikte bölgedeki Yahudilerin kendilerini diğer milletlerden ve dinlerden üstün görmelerinden ötürü bu din tarihin hiçbir döneminde Araplar arasında umulan ilgiyi görememiştir.¹¹⁸

Yahudilerin Mekke döneminde sadece ticari amaçlarla buldukları Mekke'de Müslümanlarla herhangi bir düşmanlık duygusu yaşamadıkları halde Medine döneminde tam aksine başlıca düşman haline geldikleri bu dönemde inen âyetlerden anlaşılmaktadır (Bakara, 2/111, 120, 135, 140; Nisâ, 4/46, 160; Mâide, 5/18, 41, 51, 64, 82; Nahl, 16/118).

4.2. HİRİSTİYANLIK

İslam'dan önceki Araplar üzerinde Hıristiyanlığın etkisi Yahudilerden daha güçlü olmuştur. Dördüncü miladî asırdan itibaren Arap yarımadasına kuzeyde Şam bölgesinden, güneyde ise Habeşistan üzerinden giren Hıristiyanlığın serüveni beşinci yüzyılda hız kazanmış, bu dönemde doğu bölgesinde Ya'kûbîler, Nasturîler ve Melkîler adıyla üç Hıristiyan mezhebi etkin halde faaliyetlerini sürdürmüşlerdir.¹¹⁹ Bunun sonucunda da Hîre şehrinde Araplardan oluşan bir Hıristiyan topluluk meydana gelmişti. Bu süreçte ilk defa 563'te tahta çıkan Amr b. Hind bu dini kabul etti. 583'te hükümdar olan kardeşi IV. Münzir'in oğlu III. Nasr Hıristiyanlığı kabul etmişti.¹²⁰

Kuzeyde Hıristiyanlığın en yaygın olduğu toplum Gassânîlerdi. Bu kabile Yahudiliği de kısmen kabul etmiş ve semavi dinler açısından stratejik bir topluluk haline gelmişlerdi. Zaten büyük devletler arasında taraftarlığına ihtiyaç duyulup yanlarına çekilmeye çalışılan bir topluluk olduklarından önemleri oldukça büyüktü.¹²¹

Putperestliğin baskıcı ve sade yapısına Hıristiyanlığın mistik cazibesi önemli bir alternatif olmuş, buna ek olarak Hıristiyanların zengin kültürü, gösterişli mabetleri, dinsel kıyafetleri, heykelleri ve hepsinden önemlisi Hıristiyan misyoner ve rahiplerin telkin çabaları Arapları bu dine yaklaştırmıştır. Koyu bir putperest olmasına rağmen İbnu'l-Kays ve Abdullah b. Aclan gibi şairlerin de şiirlerinde Hıristiyanlık'tan şekilsel çekicilik bakımından övgüyle bahsetmelerine neden olmuştur.¹²²

Hıristiyanlık, kuzey Arabistan dışında Yemen ve Hicaz bölgesinde de yayılma imkânı buldu. Burada Necran Hıristiyanları göze çarpan en büyük topluluktu. Hıristiyanlığın Yemen'deki ve akabinde diğer Arap bölgelerinde yayılmasının en büyük etkeni kralı Hıristiyan olan Habeşistan hükümdarlığıydı. Bu krallık Bizans'ın da desteğini alarak, Arap yarımadasında müdahalelerde bulunmuştu.¹²³ Bunlardan birinde Kur'an'da da bahsedilen (Fil, 105/1-5) Habeş

¹¹⁷ Çağatay, *İslâm Öncesi Arap Tarihi*, 10.

¹¹⁸ Apak, *Ana Hatlarıyla İslâm Öncesi*, 242.

¹¹⁹ Apak, *Ana Hatlarıyla İslâm Öncesi*, 244.

¹²⁰ Philip Hitti, *Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi*, çev. Salih Tuğ, (İstanbul 1980), I: 127-128; Çağrı, "Arap", 3: 320.

¹²¹ J. Spencer Trimingham, *Christianity Among the Arabs in Pre-Islamic Time*, (Beyrut 1990), 50-86.

¹²² Cevâd Ali, *el-Mufasssal IV: 237 VI: 582-630 Günceltay İslam Öncesi Araplar*, 91-96.

¹²³ İbn Hişâm, *Sîre*, I, 32-35; Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, III: 532-538; Hitti, *Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi*, I: 95-100; Zekiye Sönmez, *İslâm'ın Ortaya Çıktığı Dönemde Arap Yarımadası'nda Hıristiyanlık*, Basılmamış Doktora Tezi, (Ankara 2010), 63-86.





kumandan Ebrehe'nin Kâbe'yi yıkma teşebbüsü ve Kâbe'nin cazibesini San'a'daki Kulleys kilisesi aracılığıyla söndürme çabasıydı.¹²⁴

Harici etkiler karşısında kolayca etkilenen Araplar, Hıristiyanlığı bambaşka bir gözle görmüş, Doğu Roma İmparatorluğu'nun da devlet dini olarak Hıristiyanlığı seçmiş olmasıyla, büyük bir cazibeye kapılmışlardı. Özellikle Hicaz bölgesinde sıkı ilişkiler içerisinde olan kuzey Arapları güneydeki akrabalarını Hıristiyanlığa çekebilmek için büyük çaba harcamışlardı. Bu konuda misyonerlerin çabaları da önemli sayılmalıdır.¹²⁵

Kaynaklarda yer alan bu bilgilerin zenginliğinden, İslam öncesi Arap yarımadasında Yahudiliğin ve Hıristiyanlığın oldukça etkin rol oynadıklarını söylemek mümkündür.

5. DİĞER DİNLER

5.1. HANİFLİK

Hanif kelimesi, birtakım telaffuz farklılıklarıyla birlikte Sâmi dillerinde farklı anlamlarda kullanılmıştır. Kenancada “kötülüğe meyilli ve sapkın olmak, iftira etmek”, İbranice Kitab-ı Mukaddes'te “dinsiz, murdar, doğru yoldan uzak, kirli”, Yeni İbranice Aramîcede “ikiyüzlü” ve Süryanicede “putperest” gibi olumsuz manalarda kullanılmıştır.¹²⁶ İbn Manzûr'un Lisânu'l-Arab adlı eserinde “Hz. İbrahim'in dininde olanlar, Müslümanlar, sünnet olup Kâbe'yi tavaf edenler, meyletmek, hacılar, istikamet, istikamet üzere olanlar” *hanif* olarak değerlendirilmektedir.¹²⁷ Hanif kelimesinin Araplar arasında yaygın anlamlarından hareketle, diğer dillerdeki kullanımlarını ve anlamlarını göz ardı etmek doğru değildir.¹²⁸ Ancak Kur'ân-ı Kerim'de on iki yerde geçen kelime, sekiz yerde Hz. İbrahim'in dini için (Bakara, 2/135; Âl-i İmrân, 3/67, 95; Nisâ, 4/125; En'âm, 6/79, 161; Nahl, 16/120, 123), bir yerde Yüce Allah'ın birliğine şirke sapmadan iman edenler için (Hac, 22/31) ve üç yerde de tevhid ve ihlas ile dinde salah ve doğruluk için (Yûnus, 10/105; Rûm, 30/30; Beyyine, 98/5) geçmektedir.

Haniflik, bir din olarak adını Hz. İbrahim'den almamıştır. Ancak bu ismin Hz. İbrahim'in yolunu takip edenlere nispet edildiğini beyan bağlamında Kur'ân-ı Kerim'de şöyle geçmektedir: “İbrahim ne Yahudi ne de Hıristiyandı. Dosdoğru *hanif* bir Müslümandı. O müşriklerden de değildi” (Âl-i İmrân, 3/67). Ayetten de anlaşılacağı gibi, Hz. İbrahim, Yahudi ya da Hıristiyan olmadığı gibi, kendisinin dinine de bir ad koymamıştı. Burada *hanif* olarak işaret edilen kelime, Hz. İbrahim'in putlara ibadet etmemesi anlamında kullanılmış olmalıdır. Çünkü bir başka ayette: “Üzerine gece basınca (İbrahim) bir yıldız gördü. ‘Rabbim budur’ dedi. Yıldız batınca ‘batanları sevmem’ dedi. Ay'ı doğarken görünce ‘Rabbim budur’ dedi. O da batınca ‘Rabbim bana doğru yolu göstermeseydi elbette sapan topluluktan olurum’ dedi. Güneş'i doğarken görünce ‘Budur Rabbim, bu daha büyük’ dedi. O da batınca dedi ki; ‘ey kavmim ben sizin Allah'a ortak koştuğunuz şeylerden uzağım ben yüzümü gökleri ve yeri yoktan var edene çevirdim ve ben O'na ortak koşanlardan değilim” (En'âm, 6/76-79). Burada da açıkça görüldüğü gibi, Hz. İbrahim birkaç deneyimden sonra Yüce Allah'ı bulmuş; ancak kendisine bir din isnat etmemiştir.

¹²⁴ Ahmet Lütfi Kazancı, “Ebrehe”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994), 10: 79.

¹²⁵ Çağatay, *İslâm Öncesi Arap Tarihi*, 2-10.

¹²⁶ Şaban Kuzgun, “Hanîf”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997), 16: 33.

¹²⁷ Ebu'l-Fazl Cemâluddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Ruveyfî İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, (Beyrut: Dâru Sâdır, 1414), 9: 56-57.

¹²⁸ Demircan, *Cahiliye Arapları*, 82.





Araplar arasında putperestliğin gittikçe güç kazandığı bir dönemde puta tapanların büyük bir sapıklık içerisinde olduğunu ileri süren bir topluluğun varlığından haberdarız. Rivayete göre Varaka b. Nevel, Osman b. Hüveyris, Ubeydullah b. Cahş, Zeyd b. Amr'dan oluşan bu dört kişilik topluluk, putlar için düzenlenen bir törende bir araya gelerek uzun süre tartışma yaptıktan sonra şöyle bir sonuca vardılar: "Vallahi kavmimizin taptıkları putların ve bağlandıkları dinin hiçbir değeri yoktur. Babaları İbrahim'in dinini öz şeklinden uzaklaştırdılar. Görmeyen, işitmeyen, fayda ve zararı dokunmayan taş a mı tapıyoruz? Kendimiz için bu inançların dışında başka bir yol aramalıyız."¹²⁹ Bu görüşme onların yeni kararlar vermesini sağlamış olmalı ki, Varaka b. Nevel ve Osman b. Hüveyris Hıristiyan olurken, Ubeydullah b. Cahş Müslüman olmayı tercih etti. Zeyd b. Amr da Hıristiyan olmamakla birlikte putlara tapmaktan vazgeçti.¹³⁰

Haniflerin, Hıristiyanlarla bir arada yaşadıklarından ötürü kendilerine has bir din ortaya attıkları iddiası, bu ifadenin Kur'an'da Hz. İbrahim için kullanılmasından dolayı asılsız kabul edilmelidir. Kaynaklarda hanifliğin bir din olup olmadığı tartışılmış, Hz. İbrahim döneminden Hz. Muhammed dönemine kadar yaklaşık 2.500 yıllık bir süreçte sistematik bir yapıya sahip olması gerektiği üzerinde durulmuştur. Daha genç olmalarına rağmen bölgede Yahudiliğin ve Hıristiyanlığın orijinalliklerinin bozulmuş olması hanifliğin bu uzun süreçte çok daha fazla tahribata uğrama ihtimalini güçlendirmektedir.¹³¹

Bu tartışmaların yanı sıra Hanifler, insanları tevhide davet ederek, putlara ibadet, kumar, içki ve kız çocuklarının diri diri toprağa gömülmesi gibi câhiliye adetlerini terk etmeye çağırdılar. Hanifler ölümden sonra yeniden dirilmeye inanıyorlardı.¹³² Haniflik diğer dinlere göre İslam'a en yakın olanıydı.

5.2. SÂBİLİK

Sâbiî (subbâ, subbî) ve *sâbiîlik* terimleri, Arap komşularınca Güney Mezopotamya'da yaşayan bir topluluk ve onların dinleri için kullanılmaktadır. Terimin kaynağı hakkında çeşitli görüşler bulunmakla birlikte genellikle İslâm âlimleri *sâbiî* kelimesinin Arapça sab' (dönme, değişme) veya sabv (meyletme, çocukluğa dönme) kökünden geldiğini ileri sürmüşlerdir. Diğer bir görüşe göre sâbiî, Mandence'deki sabaa (vaftiz olmak, yıkanmak) kökünden alınmış ve Arapça kurallara göre türetilmiştir.¹³³ Kendilerini Mandenler ya da Nasuralar olarak adlandıran Sâbiîlerde Manden, cemaatin bütün üyeleri için kullanılırken, Nasura rahipler ve ileri gelen cemaat üyeleri için kullanılıyordu.¹³⁴

Sayıları az da olsa câhiliye Arapları arasında Sâbiîlik inancına mensup olanlar vardı. Kur'an'da iki yerde (Mâide, 5/69; Hac, 22/17) Yahudi ve Hıristiyanlarla birlikte aynı yerde fakat farklı inanç olarak zikredilirler. Aynı ayetlerde iyi davranışlar sergileyenlerinin cennete gideceğinden söz edilir. Sâbiîlerin, Mandeni fırkasından oldukları yaygın görüşler arasındadır.¹³⁵

Yüce varlık ve yaratıcı güç gibi temel inançları olan Sâbiîler, kendilerine özel duaları ve kutsal günleri, bayramları olan ve oruç, kurban gibi dini ritüellere sahip bir topluluktu. Alkollü içeceklerden uzak durur, Hz. Yahya'ya büyük saygı duyarlar ve onu ışık peygamberi olarak

¹²⁹ Muhammed Hudaî, *Târîhu'l-Umumi'l-İslâmiyye*, (Kahire 1915), 60.

¹³⁰ Kelbî, *Kitâbu'l-Esnâm*, 21.

¹³¹ Demircan, *Cahiliye Arapları*, 90-91.

¹³² Hasan, *İslam Tarihi*, 97.

¹³³ Gündüz, "Sâbiîlik", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2008), 35: 341.

¹³⁴ Apak, *Ana Hatlarıyla İslâm Öncesi*, 250.

¹³⁵ Şinasi Gündüz, *Mitoloji ile İnanç Arasında*, (Samsun 1998), 112-113.





nitelendirirlerdi.¹³⁶ Sâbiîlerin yıldızlara, Ay'a ve Güneş'e taptıkları yönünde iddialar bulunmakla birlikte farklı inançların bir araya gelmesinden oluşan bir din olduğu görüşü de mevcuttur.¹³⁷

Görüldüğü gibi Sâbiîlerin inançları çeşitlilik arz etmektedir. Bu çeşitlilik içerisinde semavi dinlerin de etkisinin olduğu rahatlıkla söylenebilir. Kur'an'daki ifadelerden yola çıkarak Yahudilikle Hıristiyanlık dinlerinin bozulmuş bir sentezi olduğu düşüncesi kabul edilebilir.

5.3. MECÛSİLİK

Mecûsîlik, eski İranlıların peygamber kabul ettikleri Zerdüş'te isnat edilir. Ateş kültüyle ilgili inanç ve ritüellerinden ötürü bu dine Ateşperestlik de denilmiştir. Zerdüş'te, Ahura-Mazda ismiyle Tanrı'yı kâinatın sahibi, hayır ve şerri takdir eden, her şeyi bilen ve gören, iyiliğe karşılık iyilik, kötülüğe karşılık kötülük eden olarak tanıtır. Ona göre kötü ve temiz olmayan varlıklar kötülüğün sembolü şeytanî kuvvet olan Ehriman tarafından yaratılmıştır.¹³⁸

Bir başka ifade ile Sâbiîler, hayır ve şer olarak kâinatta iki üstün gücün varlığına inanırlar. Bu inançlarını hayır ilahı "Nur" ve şer ilahı "Zulmet"le simgeleştirmişlerdir. Onlara göre ateş, sadece yakıcı bir unsur olmayıp hayrın esas olan nurun da kaynağıdır.¹³⁹ Bu din, İran ve Arap yarımadasının İran'a yakın olan doğu bölgelerinde ve özellikle Bahreyn civarlarında oldukça yaygın bir inandı. Araplar arasında genel manada pek itibar gördüğü söylenemez. En önemli neden olarak İranlıların asabiyet bağlamında Arapları küçümsemeleri, hor ve hakir görmeleri kabul edilebilir.¹⁴⁰ Hîre'de bulunan Arap kabileleri siyasal anlamda bağlı oldukları İranlıların dini olan Zerdüştlüğü değil, düşmanları veya rakipleri konumundaki Bizanslıların dini olan Hıristiyanlığı tercih etmişlerdi.¹⁴¹

Arap Yarımadası'ndaki Mecûsîlerin çoğunluğu Bahreyn ve Uman'a yerleşmiş İranlı göçmenler, Hecer ve Amman'da yaşayan bazı Arap kabileleri arasında görülmekteydi. Bununla birlikte Temîm, Abdülkays, Hanîfe gibi bölgelerde yaşayan Arapların bir kısmının da Mecûsîliği benimsediği bilinmektedir.¹⁴²

Zerdüş'ten günümüze kadar Mecûsî inançlarında birçok değişiklik olmuştur. Mecûsî dinî metinlerinde tanrı inancı açısından farklı inanç özellikleri yer almıştır. Peygamber Zerdüş'ten beri var olan bir tek üstün gücün, Ahura Mazda'nın varlığını savunmuş, Ahura Mazda her şeyi bilen, mutlak iyi ve âdil olan tek tanrıydı. Bütün varlıkların Ahura Mazda'dan meydana geldiğine inanan Zerdüş'ten oluşun başlangıcını, yüce tanrıdan zuhur eden ya da onun tarafından yaratılan yedi aslî ilâhî varlıkla açıklamıştır. Zerdüş'te, iyilikle kötülüğün metafizik boyutta değil ahlâkî boyutta var olduğunu düşünmüştür. Kötülüğe ve yalana rağbet eden ruhlar Ahura Mazda'nın düşmanlarıdır. Kötü ruhlar arasında en başta geleni Ehrimen'dir. Kötü karakterli ruhlara genel bir isim olarak Devalar da denilmektedir.¹⁴³

5.4. DEHRİLER

¹³⁶ Cevad Ali, *el-Mufasssal*, VI, 701-705; Gündüz, "Sâbiîlik", 344-345.

¹³⁷ Apak, *Ana Hatlarıyla İslâm Öncesi*, 253.

¹³⁸ Apak, *Ana Hatlarıyla İslâm Öncesi*, 248-249.

¹³⁹ Hasan, *İslam Tarihi*, 95.

¹⁴⁰ Azimli, *Cahiliyye'yi Farklı Okumak*, 67.

¹⁴¹ Apak, *Ana Hatlarıyla İslâm Öncesi*, 249.

¹⁴² Mahfuz Söylemez, "Hz. Peygamber Döneminde Mecusiler", *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, (Çorum 2007), 383-392.

¹⁴³ Gündüz, "Mecûsîlik", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003), 28: 281.





Âlemin ezeli olduğunu ve bir yaratıcısının bulunmadığını savunan materyalist bir felsefe akımı olarak değerlendirilen, “mutlak zaman” anlamına gelen *dehr* kelimesine nisbeti sebebiyle bu isimle anılan ve İslâm dünyasında genel olarak ateist ve materyalist düşünce akımlarını temsil eden dehriyye, belirgin şahsiyetlerin oluşturduğu bir felsefi akımı ifade etmesi yanında çeşitli felsefe akımlarındaki inkârcı tezlerin de ortak adıdır.¹⁴⁴

İslâm’dan önce bazı Câhiliye Arapları arasında *dehriyye* anlamında materyalist bir dünya görüşünün mevcut olduğu, Kur’ân-ı Kerim’de şöyle zikredilmektedir: “Dediler ki hayat ancak yaşadığımızdan ibarettir. Ölürüz ve yaşarız, bizi ancak zaman (dehr) helâk eder” (el-Câsiye, 45/24). Hadis kaynaklarında Hz. Peygamber’in, “Dehre sövmeyiniz, çünkü dehr Allah’tır (veya Allah dehrdir)” rivayetleri mevcuttur (Müsned, V, 299, 311; Buhârî, “Edeb”, 101; Müslim, “Elfâz”, 4). Dehrîler, hayatı dünya hayatından ibaret görmekle duyulur nesnelere tabiatlarına takılıp kalmışlardır. Bu tabiatların birleşip dağılmasıyla ölümün ve hayatın vuku bulduğuna inanmaktadırlar. Bu bilgilere göre Dehrîler zamanı Tanrı olarak kabul eden, yaşatanın da öldürenin de aslında zamandan başka bir şey olmadığına inanıyorlardı. Zamanın ezeli olduğu, âlemin bir yaratıcısının da bulunmadığı görüşünde olan Dehrîler, materyalist bir felsefeye sahip görülmektedirler.¹⁴⁵

SONUÇ

Din, insanlık tarihinin başlangıcından beri var olagelmiş bir olgudur. Bu olgu zaman zaman ilahi olmakla beraber, zaman zaman gayr-ı ilahi olabilmektedir. Câhiliye dönemi Arapları da doğal olarak ilahi veya ilahi olmayan dinlere mensup olmuşlardır.

Onların ilahi olmayan dinlerinin başında putperestlik inancı gelmektedir. Putperestlik Tanrı’yla insanlar arasında yardımcılık yaptığına inanılan çeşitli nesnelere tapınma şeklinde ortaya çıkmış bir inanıştır. Putperestliğin yayılmasının en önemli nedeni, Mekke’den uzaklaşan insanların putlarına saygılarını ifade edebilmeleri amacıyla oradan aldıkları taş parçalarının etrafında tavaf etme istekleridir.

Mekke’de bulunan en ünlü putlar Lat, Uzza, Menat ve Hubel adlı putlardı. Toplam 360 puttan bahsedilirken fal okları da Câhiliye Araplarının en çok değer verdiği inanışlarından birisiydi.

Putperest olmalarına rağmen, Câhiliye Araplarının putlarına yeri geldiğinde hiç değer vermedikleri, onlara hakaret ve fiili saldırılarda buldukları bir gerçekliktir. Bu dönem Arapları bu inançları yanında Rahman ve üçlü Yıldız Tanrılar Sistemi adını verdikleri inançlara da sahiptiler. Kâbe ve Zemzem de oldukça önemli bir değer taşımaktaydı.

Câhiliye Arapları aynı zamanda Yahudilik, Hıristiyanlık dinlerine de ilgi göstermişlerdi. Haniflik, Sâbîlik, Mecûsîlik ve Dehrîlik dinlerin mensup Arapların sayısının az olmakla birlikte var olduğunu çeşitli kaynaklardan öğrenmekteyiz.

Hız. Peygamber’in doğduğu sıralarda Araplarda putperestlik inancının zayıflamaya yüz tuttuğunu ve içlerinden bir kısmının ahiretin varlığına inandıklarını söyleyebiliriz. Bugün de câhiliye döneminin yanlış bir takım inanış ve uygulamalarını Müslüman toplumlarda görmek mümkündür.



¹⁴⁴ Hayrani Altıntaş, “Dehriyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994), 9: 107.

¹⁴⁵ Altıntaş, “Dehriyye”, 9: 107.





KAYNAKÇA

- Altıntaş, Hayrani. "Dehriyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994), 9: 107-109.
- Âlûsî, Mahmûd Şükrî. *Bulûğu'l-Ereb II*, Beyrut trs.
- Apak, Adem. *Ana Hatlarıyla İslâm Öncesi Arap Tarihi ve Kültürü*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014.
- Apak, Adem. *Kur'an'ın Geliş Ortamında Arap Toplumunu -Sosyal, Kültürel ve İktisadi Hayat-*, İstanbul: KURAMER Yayınları, 2017.
- Azimli, Mehmet. *Cahiliyye'yi Farklı Okumak*, İstanbul: Ankara Okulu Yayınları, 2015.
- Azimli, Mehmet. *Siyer*, Ankara: BİLAY Yayınları, 2018.
- Balcı, İsrail. *Peygamberlik Öncesi Hz. Muhammed*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017.
- Baş, Eyüp. *İslam Kurumları Tarihi El Kitabı*, İstanbul: Grafiker Yayınları, 2013.
- Berkî, Ali Hikmet - Keskiöğlü, Osman. *Hiz. Muhammed ve Hayatı*, Ankara 1981.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâîl. *Sahîh-i Buhârî*, İstanbul 1981.
- Câhîz, Ebû Osman Amr b. Bahr. *Kitâbu'l-Hayevân VII*, Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1996
- Cevâd Ali. *el-Mufasssal fî Târîhi'l-'Arab Kable'l-İslâm I-X*, Beyrut 1993.
- Cevziyye, İbn Kayyim. *Zâdu'l-Me'âd fî Hedy-i Hayri'l-'İbâd III*, Beyrut 1981.
- Çağatay, Neşet. *İslâm Öncesi Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı*, Ankara 1982.
- Çağrıncı, Mustafa. "Arap", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1991, 3: 316-321.
- Çelik, Hüseyin. "İslam Öncesi Mekke'de Ruh ve Cin İnancı", *Kur'ân Öncesi Mekke Toplumunu*, İstanbul 2011, 315-332.
- Çelikkol, Yaşar. *İslam Öncesi Mekke*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2003.
- Danışman, Nafiz. "Câhiliye Kelimesinin Mana ve Menşei" *AÜİFD* 5/1-4, Ankara 1956.
- Demircan, Adnan. *Cahiliye Arapları*, İstanbul: Beyan Yayınları, 2015.
- Ensârî, Abdulkuddus. *et-Târîhu'l-Mufasssal li'l-Kâ'beti'l-Müşerrefe Kable'l-İslâm*, Kahire, trz.
- Ezrâkî, Ebu'l-Velîd. *Ahbâru Mekke ve Mâ Cae fihâ mine'l-Ahbâr I-II*, thk: Rüşdî es-Sâlih Melhas, Beyrut trs.
- Fâkihî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İshâk b. Abbâs. *Ahbâru Mekke II*, nşr. Abdülmelik b. Abdullah b. Dehîş, Mekke 1986-1987.
- Fayda, Mustafa. "Câhiliye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993, 7: 17-19.
- Fehd, Tefvik. "Lât", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2003, 27: 107-108.
- Fehd, Tefvik. "Menât", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2004, 29: 121-122.
- Güç, Ahmet. "Put", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2007, 34: 364-365.
- Günaltay, Şemseddin. *İslam Öncesi Araplar ve Dinleri*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.
- Gündüz, Şinasi. *Mitoloji ile İnanç Arasında*, Samsun 1998.





- Gündüz, Şinasi. “Dinsel Zenginlik ve Kültürel Harmoni Bağlamında Harran ve Harrânîler”, *Uluslararası Anadolu İnançlar Kongresi Bildirileri*, Ankara: Evrak Yayınları, 2001, 300-308.
- Gündüz, Şinasi. “Mecûsîlik”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003), 28: 279-284.
- Gündüz, Şinasi. “Sâbiîlik”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2008), 35: 341-344.
- Hamidullah, Muhammed. *İslam Peygamberi I*, İstanbul 1993.
- Hitti, Philip. *Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi I*, çev. Salih Tuğ, İstanbul 1980.
- Hudarî, Muhammed. *Târîhu'l-Umeme'l-İslâmiyye*, Kahire 1915.
- İsfahânî, Râgıb. *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Seyyid Keylânî, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, tsz.
- İbn Cübeyr, Ebu'l-Hüseyn Muhammed b. Ahmed. *er-Rihle*, Beyrut: Dâru's-Şarki'l-Arabî, trs.
- İbn Habîb, *Kitâbu'l-Muhabber*, nşr. Eliza Lichtenstîter, Beyrut trs.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdülmelik. *es-Sîretu'n-Nebeviyye I-II*, nşr. Mustafa es-Sekâ, İbrahim el-Ebyârî ve Abdulhafîz eş-Şelebi, Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 2005.
- İbn İshâk, Muhammed. *Sîretu İbn İshâk*, nşr. Muhammed Hamidullah, Konya 1981.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Cemâluddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Ruveyfî. *Lisânu'l-Arab IX*, Beyrut: Dâru Sâdır, 1414.
- İbn Sa'd. *et-Tabakât I*, nşr. İhsan Abbas, Beyrut 1968.
- İbnu'l-Kelbî, Hişâm b. Muhammed. *Kitâbu'l-Esnâm*, Kahire 1924.
- İbrahim Hasan, Hasan. *İslam Tarihi*, İstanbul 1985.
- Kazancı, Ahmet Lütfi. “Ebrehe”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994, 10: 79-80.
- Komisyon. *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi I*, İstanbul: Çağ Yayınları, 1989.
- Kuzgun, Şaban. “Hanîf”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997, 16: 33-39.
- Küçüktaşçı, Mustafa Sabri. “Zemzem”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013, 44: 242-246.
- Mes'ûdî, Ebu'l-Hasen Ali b. Ali. *Murûcu'z-Zeheb ve Me'âdinu'l-Cevher I-II*, Beyrut 1965.
- Öz, Mustafa. “Ezlâm”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1995, 12: 67.
- Pak, Zekeriya. “Cahiliye Arapları'ndaki Allah İnancının Kur'ânî Boyutu”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sivas 2001, V: 311-330.
- Sarıcık, Murat. *İslam Öncesi Dönem Cahiliye Kültürü*, Isparta: Fakülte Kitabevi, 2002.
- Sönmez, Zekiye. *İslâm'ın Ortaya Çıktığı Dönemde Arap Yarımadası'nda Hıristiyanlık*, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara 2010.
- Söylemez, Mahfuz. “Hz. Peygamber Döneminde Mecusiler”, *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, Çorum 2007, 383-393.





ARAP YARIMADASI'NDA İSLÂM ÖNCESİ DİNİ YAPI

Söylemez, Mehmet Mahfuz. "Cahiliye Arap İnançında Putların Yeri", *Milel ve Nihal İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi 1*, İstanbul: Haziran, 2014, 11: 19-24.

Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Târîhu'r-Rusûl ve'l-Mulûk 1*, Kahire 1967.

Trimingham, J. Spencer. *Christiyanity Among the Arabs in Pre-Islamic Time*, Beyrut 1990.

Ülkü, Hayati. *Başlangıçtan Günümüze İslam Tarihi 1*, İstanbul 1982.

Ünal, Sadettin. "Kâbe" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2001, 24: 14-21.

Ya'kûbî, Ahmed b. Ebî Ya'kûb. *Târîhu'l-Ya'kûbî 1*, Beyrut 1960.

Yavuz, Şevket. "Uzzâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2012, 42: 268-269.





KİTAP DEĞERLENDİRMELERİ

CELÂLEDDİN ED-DEVVÂNÎ'NİN KELÂM SİSTEMİ

Mustafa Akman, Ensar Yayınları, İstanbul, 2017, (327 Sayfa)

NİHAN KARALI

Yüksek Lisans Öğrencisi
Kırklareli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi





Kelâm sahasındaki çalışmalarıyla tanınan Dr. Mustafa Akman, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesini bitirdikten (1987) sonra 1999 yılında Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde "Kur'an'da Cehalet Kavramı" adlı teziyle yüksek lisans ve aynı üniversitede 2016'da Kelâm bilim dalında "Celâleddîn ed-Devvânî'nin Kelâm Sistemi" konulu doktorasını yapmıştır. Halen Kırklareli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde Kelâm ve Mezhepler Tarihi öğretim üyesi olarak çalışmaktadır.

Tanıtımını yapacağımız bu kitap Akman'ın "Celâleddîn ed-Devvânî'nin Kelâm Sistemi" adlı doktora çalışmasıdır. Eser kısa bir önsöz, konuları dağıttığı beş bölüm, sonuç ve geniş bir kaynakçadan oluşmaktadır.

Birinci bölümde yazar, Devvânî'nin yaşadığı 15.yüzyıldaki İran'ın sosyal, siyasal ve kültürel ortam ile tarihî, siyasî, dinî ve ilmî durumu ve ayrıca bu dönemin hâkim devletleri Karakoyunlu ve Akkoyunlu Devletlerini siyasî ve ilmî açıdan ayrıntılı biçimde incelemiştir (s.13-44).

Yazar, Devvânî'nin, Taftâzânî ve Cürçânî gibi otoritelerin geleneğini takip etmekle birlikte İbn-i Arabî'nin vahdet-i vücûd ve Sühreverdî'nin işrak felsefesini de benimsediğine dikkat çekmiştir. Gazzâlî sonrası dönemin temsilcilerinden olan Devvânî'nin özellikle felsefi görüşleriyle tanındığını belirten yazar, onun müstakil bir çığır açıcı olmayıp sadece yorumcu ve açıklayıcı bir filozof-kelâmcı olduğuna işaret etmiştir.

Eserde, Devvânî'nin birçok kelâmî konuda Eş'arî mezhebinin görüşlerini benimsediği, filozofların tekfiri konusunda ise selefi olan kelâmcılardan farklı düşündüğü vurgulanmıştır. Onun kelâm, tasavvuf ve felsefeyi mezcetmeyi denediği, ele aldığı konuları eklektik biçimde her üçünün metot ve muhtevalarından istifadeyle ortaya koymaya çalıştığı belirtilmiştir (s.40, 49).

Eserleri Osmanlı medreselerinde okutulan ve aynı zamanda Osmanlı kelâm düşüncesinin şekillenmesinde etkili olan Devvânî'nin aklî ilimlerde otorite olduğu hususunda kaynaklarda görüş birliği olduğuna dikkat çekilmiştir.(s.9-44)

İkinci bölümde Devvânî'nin bilgi, metodoloji ve varlık anlayışı konu edilmiştir. Yazar Tanrı'nın ispatı ve sıfatları gibi ilâhîyyât konularında Devvânî'nin kendinden önceki birçok kelâmcının aksine keşfi bir bilgi kaynağı olarak kabul ettiğini, mümkün ve zorunlu varlıkla ilgili konularda ise, gerçek bilginin ancak sezgisel yaklaşımla elde edilebileceği kanaatinde olduğunu belirtmiştir. Bu bağlamda yazar Devvânî'nin bir kelâmcı olarak keşfi ilahiyât konularında delil kabul etmesini ve düşüncelerini desteklerken zayıf ve hatta uydurma hadisler kullanmasını eleştirmiştir.(s.45-76)

Devvânî'nin konuları, ait olduğu alanın kriterlerine göre temellendirdiğini örneklerle açıklayan yazar, onun bir birine zıt iki yaklaşımı benimseyip içselleştirebildiğine hatta bunu bütün felsefesine yaydığına dikkat çekmiştir.

Varlık kavramının Devvânî'nin sistemini anlamada anahtar görevi gördüğünü belirten yazar, Devvânî'nin varlık tasavvurunun klasik İslâm düşünürlerinden derin izler taşımakla birlikte ontolojik olarak İbn-i Sinâ ve Sühreverdî eksenine uygun bir tarzda şekillendiğini; varlığın birliği konusunda ise İbn-i Arabî ekseninde bir anlayış benimsediğini ve bu durumun bir tezat olduğunu belirtmiştir.

Üçüncü bölümde Allah-âlem münasebeti açıklanmıştır. Yazar, Devvânî'nin yaratma anlayışını önce sudûr nazariyesi çerçevesinde temellendirdiğini ve daha sonra hudûs nazariyesi bağlamında görüşler ifade ettiğini belirtmiştir. Devvânî'nin sudûr anlayışında önemli gördüğü hususları açıklayan yazar, filozoflar ve kelâmcıların sudûr anlayışına getirdiği eleştirilere de kitapta yer vermiştir.(s.77-105)





NİHAN KARALI

Kitabın dördüncü bölümünde Devvânî'nin kelâm anlayışı ayrıntılı olarak ele alınmıştır. Bu arada Devvânî'nin isbât-ı vâcip problemine dair yazdıkları, kendinden önceki dönemde ortaya konulan düşüncelerin özümсенerek, analitik ve tenkitçi bir üslupla değerlendirilmesini içerdiğinden dolayı İslâm düşüncesinde önemli kabul edildiği vurgulanmıştır.

Bu bölümde ele alınan konuların çoğunda Devvânî'nin bağlandığı mezhebi Eş'arîlik çizgisinde görüşler beyan ettiği vurgulanmıştır. Örnek kabilinden; kulların fiilleri, kaza-kader, hüsün-kubuh, ru'yetullah, ma'rifetullah melekler ve Tanrı'nın fiillerinde amaç bulunup bulunmadığı gibi konularda Eş'arîlik doğrultusunda fikirler beyan ettiği ifade edilmiştir.

Devvânî'nin nübüvveti çeşitli eserlerinde bazen tam bir kelâmcı gözüyle bazen işrakî tasavvuf felsefesiyle bazen de sadece felsefî boyutuyla farklı açılardan ele aldığı belirtilmiştir. Peygamberlerin vahiy öncesi ve sonrası küfürden ve kasıtlı olarak büyük ve küçük günahları işlemekten korunmuş oldukları ifade edilmiştir. Şîâ'nın imamet meselesini itikat konusu haline getirdiğini savunan Devvânî'nin bu hususu nübüvvet bahsinde dile getirdiği ifade edilmiştir.

Devvânî'nin mu'cize anlayışını tutarsız bulan yazar, onun peygamberlerin mu'cizeleri ve velilerin kerâmetleri konusunda yazdığı eserini ise başarısızlıkla nitelemiştir.

Devvânî'nin cismani dirilişi itikadî bir mesele olarak kabul ettiğini ve Kur'an'daki pek çok ayeti buna delil gösterdiğini belirten yazar, onun bu konuyu felsefeleşmiş kelâm döneminin tipik özelliğini yansıtır şekilde filozof ve kelamcılarının perspektifinden ele aldığını ifade etmiştir. Kabir azabı konusunda ise Devvânî'nin Eş'arîlerden farklı görüşte olduğu anlaşılmaktadır.(s.106-258)

Beşinci ve son bölümde Devvânî'nin kelâm ilmiyle ilgili diğer görüşleri anlatılmıştır. Devvânî'nin iman ve tevhid konusunda klasik Sünnî-Eş'arî görüşünde olduğu belirtilmiş, daha sonra Firavunun imanı, Tekfir, Tevbe, Emr-i Ma'ruf Nehy-i Münker ve Tecessüs gibi konulara dair görüşlerine yer verilmiştir.(s. 259-285)

Akman, akaid kitaplarında yer aldığı halde itikadî açıdan önem taşımayan ancak küfre sebep olarak kabul edilen bazı konuları zikrederek buradan, akaid kitaplarının Kur'an ve mütevâtir hadislerin ışığında yeniden gözden geçirilmesi gerektiği kanaatinde olduğunu belirtmektedir.

Devvânî'nin ele aldığı kelâmî konuların genelinde, hayali düşman belirlediği Mu'tezilî söylemin heretik durumunu ortaya koyma çabasında olduğuna dikkat çeken yazar, bunun yerine Devvânî, ilgili hususlarda konu üzerinden bir aydınlatma yoluna giderek okuyucusunu aydınlatması ve böylece düşünsel duyarlılığa sevk etmesi daha isabetli bir yöntem olurdu demektedir.

Yazar, Devvânî'nin karmaşık ve çok boyutlu konularda mevzuyu bütün yönleriyle değerlendiremediğini ifade etmiştir. Böylesi durumlarda yazar bazen orada hissettiği boşluğu kendisi doldurmaya çalışmış, bazen de sadece Devvânî'nin görüşlerini vermekle yetinmiş, okuyucuyu bu noktada kendisiyle baş başa bırakmıştır.

Yazarın tanıtımını yaptığımız bu kitabıyla Devvânî hakkında yazdığı diğer kitabının (Celâleddîn ed-Devvânî ahlakî, siyasî, felsefî, Tasavvufî ve kelâmî görüşleri, Ensar Neşriyat) bazı bölümlerinin aynı paragraflardan oluşması, okuyucu açısından tekrar gibi gözükse de, kitaplardan sadece biri okunduğunda bu problemin pek de fark edilemeyeceği malumdur.

Sonuç bölümünde yazar kitaptaki konuları özetlemiştir. Devvânî'nin kelâm sistemini, leh ve aleyhte birçok farklı kaynaktan da yararlanarak, kapsamlı ve sistemli bir şekilde okuyucuya sunan yazar, kitabın bütününde eleştirel ve analitik bir dil kullanmıştır. Yazarın konuları aktarırken örneklendirmelere başvurması, okuyucunun zihinsel olarak meseleler arasında bağlantı





CELÂLEDDİN ED-DEVVÂNÎ'NİN KELÂM SİSTEMİ

kurabilmesini sağlamıştır. Bu itibarla değerlendirmeye çalıştığımız bu kitap, Devvânî, fikirleri ve fikirlerinin mahiyeti ile backgroundu hakkında okuyucuyu aydınlatabilecek kapasitede çok yönlü bir çalışma olmuştur.

