

ISSN 2147-8422

**GAZIOSMANPAŐA ÜNİVERSİTESİ**  
**İLÂHİİYAT FAKÜLTESİ**  
**DERGİSİ**

**GAZIOSMANPASA UNIVERSITY**  
**THE JOURNAL OF FACULTY OF THEOLOGY**

**Cilt: II, Sayı: 2, Yıl: 2014/II**



**Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**  
**Cilt: II, Sayı: 2, Yıl: 2014/II ISSN 2147-8422**

**Sahibi/Owner**

Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Adına  
Prof. Dr. Kadir ÖZKÖSE (Dekan)

**Editör/Editor**

Yrd. Doç. Dr. Süleyman PAK

**Yayın Kurulu / Editorial Board**

Yrd. Doç. Dr. Ahmet İNANIR (GOÜ İlahiyat Fak.), Yrd. Doç. Dr. Ali YILDIRIM (GOÜ İlahiyat Fak.), Yrd. Doç. Dr. Emine ÖÇÜK (GOÜ İlahiyat Fak.), Yrd. Doç. Dr. Hilal ÖZAY (GOÜ İlahiyat Fak.), Yrd. Doç. Dr. Mehmet AYAS (GOÜ İlahiyat Fak.), Yrd. Doç. Dr. Mustafa CANLI (GOÜ İlahiyat Fak.).

**Yayın Danışma Kurulu / Editorial Advisory Board**

Prof. Dr. Abdullah KAHRAMAN (Marmara İlahiyat Fak.), Prof. Dr. Ahmet ÖGKE (Akdeniz İlahiyat Fak.), Prof. Dr. Alim YILDIZ (Cumhuriyet İlahiyat Fak.), Prof. Dr. Ali YILMAZ (Pamukkale İlahiyat Fak.), Prof. Dr. Ramazan ALTINTAŞ (Necmettin Erbakan İlahiyat Fak.), Doç. Dr. Ali BOLAT (19 Mayıs İlahiyat Fak.), Doç. Dr. Halil İbrahim ŞİMŞEK (Hitit İlahiyat Fak.), Yrd. Doç. Dr. İbrahim BAZ (Şırnak İlahiyat Fak.).

**Sayı Hakemleri / Advisory Board**

Prof.Dr. Âdem ŞAHİN, Prof.Dr. Ahmet YÜKSEL, Prof.Dr. Halil İbrahim KAÇAR, Prof.Dr. Halil İbrahim ŞİMŞEK, Prof.Dr. Mehmet Ali ŞİMŞEK, Prof.Dr. Muhammet TASA, Prof.Dr. Ömer YILMAZ, Prof.Dr. Sâfi ARPAGUŞ, Prof.Dr. Tacettin UZUN, Prof.Dr. Talip ÖZDEŞ, Doç.Dr. Erdoğan BAŞ, Doç.Dr. Hayati YILMAZ, Doç.Dr. M. Kazım ARICAN, Yrd.Doç.Dr. Ali YILDIRIM, Yrd.Doç.Dr. Enver BAYRAM, Yrd.Doç.Dr. Hasan ÖZALP, Yrd.Doç.Dr. İrfan KAYA, Yrd.Doç.Dr. Mehmet AYAS, Yrd.Doç.Dr. Mehmet DEMİRTAŞ, Yrd.Doç.Dr. Muhammet KIZILGEÇİT, Yrd.Doç.Dr. Mustafa CANLI, Yrd.Doç.Dr. Mustafa KAYAPINAR, Yrd.Doç.Dr. Ömer ÖZPINAR, Yrd.Doç.Dr. Süleyman Mahmut KAYAGİL, Yrd.Doç.Dr. Süleyman PAK, Yrd.Doç.Dr. Şaban ERDİÇ.

**Yazışma Adresi / Correspondence**

Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Taşlıçiftlik Yerleşkesi-TOKAT  
ilahiyatdergi@gop.edu.tr Tel: 0(356) 252 15 15 Fax: 0(356) 252 15 20

Her Haklı Saklıdır. İlahiyat Fakültesi Dergisi, hakemli ve bilimsel bir süreli yayın organıdır. Yılda iki sayı olarak yayınlanır. Dergide yayımlanan yazıların her türlü içerik sorumluluğu yazarlarına aittir ve Gaziosmanpaşa Üniversitesi ve İlahiyat Fakültesinin görüşlerini yansıtmaz. Yazılar, yayıncı kuruluştan izin alınmadan kısmen veya tamamen bir başka yerde yayınlanamaz.

Dergimiz



ASOS Sosyal Bilimler Endeksi ile İSAM tarafından dizinlenmektedir.

**Kapak Tasarım, Dizgi / Cover Design, Typographic**

Yrd. Doç. Dr. Ali YILDIRIM

**Sekreteryaya/Secretary**

Öğr. Gör. Yılmaz ÖKSÜZ

**Basım Yeri ve Tarihi/ Publication Place and Date:**

Gaziosmanpaşa Üniversitesi Rektörlüğü Matbaası /Gaziosmanpasa University Press  
Tokat, 2014



## İçindekiler / Index / الموضوعات

### *Makaleler;*

- Seyyid Yahyâ Şirvânî'nin Benimsediği Seyr-u Sülûk Esasları  
Principles Sayyid Yahya Shirvani Adopted In His Journey To The Divine Knowledge  
أسس السفر في التصوف التي قبلها السيد يحيى الشرواني  
Prof. Dr. Kadir ÖZKÖSE.....11-38
- Kur'an'da, Peygamber Kıssalarında Kadın Motifleri  
In The Qur'an, Women's Motives In The Stories Of The Prophets  
تصوير المرأة في قصص الأنبياء في القرآن الكريم  
Doç. Dr. Hüseyin ÇELİK.....39-70
- Ferrâ' da (v.207) Nahvî Terim - Cümle Terimleri Örneğinde  
In Ferrâ (v.207) Nahv Terms – In Terms Sentence Example  
المصطلح النحوي عند الفراء (207هـ) مصطلحات الجملة أنموذجاً  
Yrd. Doç. Dr. Abdulhalim ABDULLAH.....71-98
- İskoçya Ulusal Kütüphanesi'nde Kayıtlı Maneviyât Ve Manevî Bakım İle İlgili Kaynaklar (1925-2013) Üzerine Bibliyografik Bir Araştırma  
A Bibliographic Research on the Spirituality and Pastoral Care Resources (1925-2013) in National Library of Scotland  
المراجع الروحية المتعلقة بتهديب النفوس في مكتبة إسكتلندا القومية، دراسة ببليوغرافية (2013-)  
(1923)  
Yrd. Doç. Dr. Mustafa KOÇ.....99-138

Antony Flew'ün Tanrı'yı İnkârı ve Gerekçeleri Antony Flew's Rejections Of God and His Reasons إلحاد أنطوني فلو وأسباب إلحاده	
Yrd. Doç. Dr. Ergin ÖGCEM.....	139-164
Cassâs'a Göre Hz. Peygamberin Fiilleri Actions Of Prophet According To Cassâs أفعال النبي صلى الله عليه وسلم عند الجصاص	
Yrd. Doç. Dr. Nejla HACIOĞLU.....	165-190
Ferrâ'ya (v.207) Göre Cümle İrabının Etkenleri – İrabda Mahalli Olan Cümleler Örneğinde In Ferrâ (v.207) Factors of Sentence Irabu - For example, In The Neighborhood of Irab Sentences الجمل ذوات المحل أنموذجاً معالم إعراب الجمل عند الفراء ت(207هـ)	
Yrd. Doç. Dr. Abdulhalim ABDULLAH.....	191-236
Sosyo-Kültürel Değişme ve Kitle İletişim Araçları Socio-Cultural Change And Mass Media التحول الثقافي والاجتماعي ووسائل الاتصالات	
Dr. Selçuk KIRTEPE.....	237-256
Tenvînin Kur'an Belâgatındaki Yeri Tenvin's Place in the Quran Rhetoric القرآن بلاغة في التنوين مكانة	
Doç. Dr. Yusuf DOĞAN.....	257-308

*Çeviri ve Kitap Tanıtımları;*

Dinin Sosyolojik Yorumları

The Sociological Interpretation of The Religion

تحليل الدين اجتماعيا

Yrd. Doç. Dr. Ali FİDAN.....309-328

Kültür ve Sanat Mirasımızı Doğru Okumak

Right Reading Cultural and Artistic Heritage

والفني الثقافي ميراثنا إلى الصحيح النظر

Prof. Dr. M. Hüsrev SUBAŞI.....329-342

Tevhit Mesajı -Özlü Kur'ân Tefsiri-

Tawheed Message - Concise Qur'anic Commentary

رسالة التوحيد – تفسير موجز للقرآن

Öğr. Gör. Faysal ARPAGUŞ.....343-348

Üveys İle Giydim Hırka (Şiir Şerhleri)

I Wore The Sweater with Üveys - Commentary on Poetry

السير على طريقة أويس

Öğr. Gör. Yılmaz ÖKSÜZ.....349-351

### *Editörden*

Dergimiz, elinizdeki bu sayıyla iki yaşını doldurmuş bulunmaktadır. Geldiğimiz noktada İslam araştırmalarına bir nebze olsun katkıda bulunmanın verdiği haz ile kaliteyi daha da artırmanın üzerimize yüklediği sorumluluk duygusunu birlikte yaşamaktayız.

Günümüz İslam coğrafyasında yaşanan hadiseler açıkça göstermektedir ki kadim medeniyetimizin bize bahşettiği emsalsiz tecrübe ve birikim, birlik-beraberlik, bilgi üretme ve kalkınma adına yeteri kadar değerlendirilememektedir. O halde işe doğru yerden başlamak için yapılacak şey, sahip olduğumuz muazzam mirası çağımızın ihtiyaç ve beklentilerini karşılamaya yarayacak şekilde hayatın merkezine taşıyıp yeniden yorumlamak ve bunun üzerine bir gelecek inşa etmektir. Bu da kültürel kökleri olan bilgiyi geliştirip üretmekle olacaktır. Bu üretilen bilginin de insanımızın sahip olduğu dünya tasavvuruna ve kültürel kodlarına uygun olması kaçınılmaz bir zorunluluktur. Aksi halde bugün yaşanan olumsuzluklar karşısında ifrat ve tefrite varan yaklaşımlarda müşahede edildiği üzere sahip olduğumuz değerlere yabancılaşma ve farklı İslam anlayışları arasında çatışma meydana gelecektir. Bu durumda, bu topraklarda üretilip geliştirilen kaynaklara dayalı İslam'ın sahih yorumunun hayati öneme sahip olduğu yaşanan acı tecrübelerle bir kez daha görölmektedir. Ülkemizde ilahiyat alanında sürdürölen araştırmaların dünya ölçeğinde referans kaynağı olabilecek şekilde bir standarda kavuşturulmasında emek sarf eden âlimlerimizi üstlendikleri tarihi sorumluluk dolayısıyla şimdiden hayırla yâd etmek gerekir.

İşte bu duygularla sürdürdöğümüz çalışmalarımız, dergimizin sayfaları arasında tarihe kayıt düşme adına yerini almaya devam etmektedir. Bu sayımızda farklı alanlarda telif edilmiş birbirinden değerli



makaleler yer almaktadır: Prof. Dr. Kadir ÖZKÖSE'nin ruh terbiyemizin önemli muallimlerinden biri olan Seyyid Yahya Şirvani'nin manevi eğitim metotlarına yer verdiği makalesi "*Seyyid Yahyâ Şiroânî'nin Benimsediği Seyru Sülûk Esasları*" başlığını taşımaktadır. Yrd. Doç. Dr. Nejla HACIOĞLU, Hz. Peygamberin fiillerinin insan davranışlarına kaynaklık etmesi hususunu ünlü alim Cassas örneğinden hareketle değerlendirmektedir. Çalışmasının başlığı "*Cassâs'a Göre Hz. Peygamberin Fiilleri*"dir. Kur'an'a göre kadın davranışlarını örneklik bağlamında olumlu ve olumsuz modeller olarak sınıflandıran ve makalesine "*Kur'an'da, Peygamber Kıssalarında Kadın Motifleri*" ismini veren Doç. Dr. Hüseyin ÇELİK, bu kıssalara konu olan isimler üzerinden Kur'an'ın kadına bakışı hakkında bize bilgi vermektedir. İskoçya Kütüphanesinde mevcut olan maneviyatla ilgili eserler hakkındaki literatür çalışmasıyla dergimize konuk olan Yrd. Doç. Dr. Mustafa KOÇ'un makalesinin adı "*İskoçya Ulusal Kütüphanesi'nde Kayıtlı Maneviyât ve Manevî Bakım ile İlgili Kaynaklar (1925-2013) Üzerine Bibliyografik Bir Araştırma*"dır. Yrd. Doç. Dr. Ergin ÖGCEM, "Antony Flew'ün Tanrı'yı İnkârı ve Gerekçeleri" adlı çalışmasıyla ateizmin dayanaklarını Flew yorumuyla ortaya koymaktadır. Dr. Selçuk KIRTEPE ise günlük hayatımızda yer alan kitle iletişim araçlarının olumlu ve olumsuz yönlerine dikkatlerimizi çekmekte ve bu alanda yapılması gereken çalışmaları açıklamaktadır. Makalesi "*Sosyo-kültürel Değişme ve Kitle İletişim Araçları*" başlığını taşımaktadır. Bu sayıda Yrd. Doç. Dr. Abdulhalim ABDULLAH'ın Arapça kaleme aldığı ve meşhur dilci Ferrâ'nın nahivde kullanılan terimler ve cümlenin i'rabı ile ilgili görüşlerini değerlendirdiği iki çalışması yer almaktadır: "*Ferrâ'da (v.207) Nahvî Terim - Cümle Terimleri Örneğinde*" ve "*Ferrâ'ya (v.207) Göre Cümle İrabının Etkenleri - İrabda Mahalli Olan Cümleler Örneğinde*". Doç. Dr. Yusuf DOĞAN ise "*Tenvînin Kur'an Belâgatındaki Yeri*" adlı makalesi ile Kur'an'ın edebi yönüne dikkat çeken bir çalışma sunmaktadır. Yrd. Doç. Dr. Ali FİDAN, John Macquarrie'nin "Twentieth-Century Religious

Thought (The Frontiers of Philosophy and Theology 1900-1960)" adlı kitabının bir bölümü olan "Sociological Interpretations of Religion"ı, "Dinin Sosyolojik Yorumları" başlığı altında dilimize çevirmiş olup, Durkheim ve Max Weber gibi düşünürlerin konu ile ilgili yaklaşımlarını aktarmaktadır.

Prof. Dr. M. Hüsrev SUBAŞI Hocamız, üniversitemizin 2013/2014 akademik yılı açılış dersinde Süleymaniye Camii örneğinden yola çıkarak din dili ile sanatın estetiğini buluşturduğu hayranlık uyandıran konuşmasının metni dergimize ayrı bir renk katmaktadır. Bu sayımızda keyifle okuyacağınız iki kitap tanıtımı yazısı bulunmaktadır. İlki Prof. Dr. Hasan ELİK ve Muhammed COŞKUN tarafından kaleme alınan "**TEVHİT MESAJI -Özlü Kur'ân Tefsiri-**" adlı çalışma olup, eseri bizlere Öğr. Gör. Faysal ARPAGUŞ değerlendirmektedir. İkincisi ise Prof. Dr. Âlim YILDIZ'ın "**Üveys İle Giydim Hırka**" adlı eseridir ve Öğr. Gör. Yılmaz ÖKSÜZ tarafından tanıtılmaktadır.

Her zaman olduğu gibi dergimizin bu sayısına da emeğiyle ve desteğiyle katkı sağlayan makale sahibi ilim insanlarımıza, hakem hocalarımıza, idarecilerimize, çalışanlarımıza teşekkür eder, selam ve saygılarımı sunarım.

Gelecek sayıda buluşmak dileğiyle...

Aralık 2014

Yrd. Doç. Dr. Süleyman PAK

# SEYYİD YAHYÂ ŞİRVÂNÎ'NİN BENİMSEDİĞİ SEYR U SÛLÛK ESASLARI

Kadir ÖZKÖSE\*

## Özet

Halvetiyyenin pîr-i sânisini kabul edilen Yahya Şirvanî, Azarbeycan'dan dünyaya yayılan mesajı ve gönderilen halifeleriyle Halviteyyenin yayılmasına katkı sağlamıştır. Telif ettiği eserler ve verdiği mesajlarla insan-ı kâmilin yetişmesini öngörmüş, nefis terbiyesine vurgu yapmış, gönlün ilahi tecellilere mazhar olmasını hedeflemiştir. Seyr u sülûk usullerinden, sâlikin ilhama erişinden, tasavvufî terbiye sonucu sâlikin ilahi nurun tecellisine erişinden bahseden Şirvanî, kalbin uyanışında aşk estetiğine dikkat çeker. Aşka boyanan, aşkın hallerine bürünen, aşkın odunda kıvama eren gönüller ona göre ilahi esrara müştak hale gelirler. Makalemizde sâlikin ilahi sırlara ermesi, keşf ve ilhamla beslenmesi, ilahi aşkı tatması ve manevî gelişiminin sağlanması değerlendirilmektedir.

---

\* Prof. Dr., Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, kadir.ozkose@gop.edu.tr

**Anahtar Kavramlar:** Yahyâ Şîrvânî, Halvetiyye, sâlik, seyr u sülûk, tasavvuf, kalb, keşf.

## **Principles Sayyid Yahya Shirvani Adopted In His Journey To The Divine Knowledge**

### **Abstract**

Yahya Shirvani, considered to be the second great master of the sufi order; Khalwatiyya, has contributed to the spread of the Khalwatiyya order across the world with the message given via the caliphs of the order sent from Azerbaijan. Yahyâ Şîrvânî foresaw the growth of 'The Perfect Human' with the messages taken places in the works he compiled, emphasized the disciplining of the 'Nafs' (the false self) and aimed the heart to be the recipient of divine manifestations. He talks about the procedures of the journey to the knowledge(from his own being to Allah); the access of the seeker to the inspiration and to the manifestation of Divine light and also draws attention to the aesthetic of love in the awakening of the heart. According to Şîrvânî, hearts painted with love, hearts transformed into different states of love and hearts matured in the fire of love derive the divine secret. In this article issues such as: the access of the seeker to the divine secrets , the seeker to be nurtured by discovery and inspiration , the seeker to taste the divine love and the ensuring of the spiritual development him are evaluated.

**Keywords:** Yahya Shirvani, Khalvatiyya, sâlik, seyr u sülûk,the journey to Allah, sufism, heart, discovery of divine.

## Giriş

Seyyid Yahyâ Şirvânî, Şirvân vilayetine Şamahı nahiyesinde doğmuştur. Ailesi Hz. Hüseyin'in soyundandır. Yahyâ Şirvânî, Şeyh Sadreddin el-Hiyavî'nin hem halifesi hem de damadıdır. Şirvânî, Şamahı'dan Bakü'ye gitmiş, ömrünün sonuna kadar orada irşad vazifesini devam ettirmiş ve 868/1463'te Bakü'de vefat etmiştir. Ömer el-Halvetî'nin vefatından sonra Halvetiyye silsilesi Ahî Muhammed el-Halvetî (ö. 812/1409), Hacı İzzeddin Türkmânî (ö. 828/1425) ve Şeyh Sadrüddîn el-Hiyâvî (ö. 860/1455) vasıtasıyla Seyyid Yahyâ Şirvânî'ye (ö. 869/1465) ulaşmıştır. Seyyid Yahyâ Şirvânî çok küçük yaşlarından itibaren şeriat ve tarikat sırlarına aşina olmuştur. O dönemde Azerbaycan çevresinde yayılan bâtinîlik tehlikesine karşı ehlisünnet anlayışını ısrarla savunmuştur.

Halvetiliğin esaslarını tam olarak tespit edip tarikatın şekillenmesine katkı sağlayan Yahyâ Şirvânî'nin riyazete çok önem verdiği, yaz aylarında sahraya çıkarak halvet ve ibadetle iştiğal ettiği savm-ı visal yaptığı rivayet edilir. Bu özellikleri nedeniyle Yahyâ Şirvânî Halvetiyyenin "ikinci pîr"i kabul edilmektedir.

Ondan sonra Halvetiyye klasik tasnife göre dört ana şubeye ayrılır. Bunlar kuruluş tarihlerine göre şu şekilde sıralanmaktadır: Dede Ömer Rûşenî (ö.892/1486-87)'ye nispet edilen Rûşeniyye, "Çelebi Halife" diye bilinen Cemal Halvetî'ye (ö.899/1493-94) nispet edilen Cemâliyye, "Yiğitbaşı" diye bilinen Ahmed Şemseddin b. Îsâ Marmaravî'ye (ö.910/1504-05) nispet edilen Ahmediyye ve Şemseddin Ahmed Sivâsî'ye (ö.1006/1597-98) nispet edilen Şemsiyye.

Yahyâ Şîrvânî'nin yaklaşık yirmi kadar eseri vardır. "Seyyid" mahlaslı Farsça nutk-ı şerifleri vardır. Tertip ettiği "Vird i Settâr"ı bütün Halvetiyye müntesiplerinin okuduğu vird kitabı olup birçok şerhi vardır. Üç kısım, yedi bölüm ve yetmiş makam olarak tertip edilmiş şeriat, tarikat ve hakikat konusunu işleyen Türkçe-Arapça bir eser olan *Şifâu'l-Esrâr*; Farsça dört bölümden müteşekkil, akıl, kalp, ruh ve nefis ile seyr u sülûk konulu *Keşfu'l Kulûb* en meşhur kitaplarıdır. Bunun dışında *Âdâbu'l-vuzû' ve's-salât*, *Rumûzu'l-işârât*, *Menâzilu'l-âşîkîn*, *Makâmât*, *Şerh-i Esmâ-i Semâniyye*, *Şerh-i Salât-ı Gülşen-i Esrâr*, *Risâle fî Salâti'n-Nebî*, *Menâkıb-ı Emîri'l- mü'minin*, *Gazaliyyat*, *Mekârim-i Ahlâk*, *Tasarrufât u Kâşifat*, *Kıssa-ı Mansur*, *Esraru't-Tâlibin* adlı müellefatı vardır. Bu eserlerinde Halvetiyye tarikatı âdâbı, halvet usulü, esma ile sülûka dair önemli bilgiler vardır.

*Keşfu'l-Kulûb* eserini bir sempozyum tebliğimde özel olarak ele aldığımdan burada tekrar etmeyeceğim.<sup>1</sup> Şîrvânî *Keşfu'l-Kulûb*'unda tasavvufî makamlardan her birinin kişiyi Hakk'ı tanımaya götürdüğünden, her bir makamın bir alametinin, batînî ve zahîrî neticelerinin bulunduğu bahseder. Şîrvânî bu alametler ve onların neticelerinden haberleri olmayan salıkların bulunduğu rahatsız olur. Eserin girişinde Hak yolunun yolcuları faydalansın diye *Keşfu'l-Kulûb* risalesini kaleme aldığını söylemekte ve bu risalesinin başında eserini Halilullah Han'a ithaf etmektedir.<sup>2</sup> Eserin imlasını Yahya b. Bahaaddin el-Hanefî gerçekleştirmiştir.<sup>3</sup> Risalenin dili Farsça olup akıl, kalp, ruh ve nefsin hal ve mertebelerinin anlatıldığı dört bölümden oluşmaktadır. Bu

<sup>1</sup> Kadir Özköse, "Seyyid Yahyâ Şîrvânî'nin *Keşfu'l-Kulûb* Adlı Eserinde Tasfiye-yi Kalb Düşüncesi", *Kafkasya'dan Anadolu'ya Kültür Köprülerimiz Uluslararası Seyyid Yahyâ Şîrvânî ve Halvetîlik Sempozyumu*, 24-26 Kasım 2013, Bakü.

<sup>2</sup> Seyyid Yahya Şîrvânî, *Keşfu'l-Kulûb*, Manisa Muradiye Ktp., no: 2906/1, vr. 5.

<sup>3</sup> Şîrvânî, *Keşfu'l-Kulûb*, Manisa Muradiye Ktp., no: 2906/1, vr. 31<sup>b</sup>.

çalışmamızda *Keşfu'l-Kulûb*, *Şifaiü'l-Esrâr*, *Risâle-i Etvâri'l-Kulûb*, *Menâzilu'l-Âşîkîn* ve *Şerhu Merâtibi Esrâri'l-Kulûb* eserlerinde bahsedilen seyr u sülûk esaslarını değerlendirmeye çalışacağız.

### 1. Seyr u Sülûk Sürecinde Aşılması Gereken Deryalar

Şîrvânî kalb-i selim olmayınca tarikat dünyasına ayak basmanın/adım atmanın yersizliğine dikkat çeker. Yahya b. Muaz er-Razî'den naklettiği haberi dikkate alarak derya ve gemi metaforlarını kullanır. Bu bağlamda kalb-i selimin gerçekleşmesi için şu dört deryadan geçmek gerektiğini vurgular. Bunlar; "*dünya*", "*halk*", "*şeytan*", "*nefs*" deryalarıdır. Bu deryalardan geçmek için sebepler ve gemiler bulmak gerekir.

**a. Dünya Deryası:** Yahyâ Şîrvânî'ye göre; dünya *deryasının gemisi*, "*zühd*"dür, dümeni "*kanaat*"tir, *yelkeni* "*horluk*"tur, *lengeri* "*sabır*"dır.

Bundan sonra şeriata muhalefet ile "*töhmet*" yelleri bir yakadan esmeye başlasa, "*horluk*" yelkenini parça parça eder. Bir yakadan dahi "*gıybet*" ve "*bühthan*" yelleri eserse her taraftan dalgalar kum koyup gemiyi batırmaya başlar. "*Vera*" lengerini bırak ki muhalif yellere dayansın, tesir etmesin. Şimdi "*kanaat*" dümenini muhkem tutup, "*dünya*" deryasından "*cehd*" edip geçmeye çalış.

Bu sayede Allah seni "*rüşd*" yolunda muvaffak etsin.<sup>4</sup>

**b. Halk Deryası:** Halk *deryasının gemisi* ümitsizliktir. *Hak'tan gayriden ümidi kesmeli*. Dümeni dünya ile alakadan kesilmektir. *Halktan ayrılmalı, Hak ile ülfette olmalı*. Yelkeni ayrılıktır. Lengeri halvettir. *Ne zaman*

<sup>4</sup> Seyyid Yahya Şîrvânî, *Şifaiü'l-Esrâr Sûfi Yolunun Sırları*, haz. Mehmet Rıhtım, Sûfi Kitap, İstanbul 2011, s. 185.

ümid, tama' ve ihtila' yelleri esmeye başlasa, dalalet ve cehalet dalgaları kopmaya başlar. Sâlik halvet lengerini bırakmalıdır. Çünkü bu yel sakin olunca, muhalif yeller de sakin olur. (O zaman) kurtuluş yeli eser. Bundan sonra sâlik ayrılık yelkenini götürüp halk deryasından cehd edip geçmeğe çalışmalıdır.<sup>5</sup>

**c. Şeytan Deryası:** Şeytan deryasının gemisi zikir, dümeni teshili, yelkeni recâ, lengeri havfdtr. Ne zaman riya, ucb ve minnet yelleri esmeye başlasa, sâlik havf lengerini salmalıdır. Ne zaman bu yeller sakin olsa ihlas yeli kopar. Recâ yelkenini götürüp cehd etmeli ve şeytan deryasından kurtulmalıdır.<sup>6</sup>

**d. Nefis Deryası:** Nefs deryasının gemisi açlık ve susuzluktur. Dümeni aşk, yelkeni muhabbet, lengeri şevktir. Ne zaman hevâ ve şehvet yeli eser ise, dalgalar kopup kayalar açığa çıkar. Sâlik cehd etmeli ve gemisini batırmamalıdır. Şevk lengerini salıp sabretmelidir.

Ne zaman meveddet yeli esmeye başlasa, sâlik muhabbet yelkenini almalı ve nefis deryasını geçmeye çalışmalıdır. Ne zaman bu deryaları geçerse, tarikat yoluna girmeye layık olur. Bundan sonra sâlik kadem koyup tarikat yoluna girmelidir.<sup>7</sup>

## 2. Seyr u Sülûkun Gerçekleştirildiği Kalb Dünyası

Seyyid Yahya Şirvânî *Risâle-i Etvâru'l-Kalb* isimli eserinde kendisine yöneltilen “kalb nasıl bir şeydir?” sorusuna cevap verir. Ona göre kalb zahirde bir parça etin adıdır. Surette fayda ve zarar ondan hasıl olmuştur. Kalpte ruh cevheri saklanmaktadır. Asıl kalb bu zahir et parçasından öte Allah'ın sırlarını bilen, marifetullahı idrak edebilen, sırlar hazinesinin

<sup>5</sup> Şirvânî, *Şifaü'l-Esrâr*, s. 186.

<sup>6</sup> Şirvânî, *Şifaü'l-Esrâr*, s. 186.

<sup>7</sup> Şirvânî, *Şifaü'l-Esrâr*, s. 186.



mahzeni olan nazargâh-ı ilahi ve tecelligâh-ı Sübhânîdir. Kalb ancak Allah'ın sıfatlarıyla sıfatlanmak ve Allah'ın emrine uymak suretiyle kemale erer. Kalb ruh ve nefsin ele geçirmek için birbiriyle mücadele ettiği bir sahadır. Kalb memleketinde huzur ve mutluluk ancak ruhun iktidar olmasıyla sağlanır.<sup>8</sup> Yahyâ Şîrvânî kalb dünyasının katmanlarını şu şekilde sıralamaktadır:

**a. Sadr:** *Etvâru'l-Kalb* isimli eserinde kalbin kısımlarından bahseden Şîrvânî, kalbin ilk haline "sadr" adını vermektedir. Sadrın işlevselliği için İslâm cevherinin şart olduğunu belirtir. Şîrvânî'ye göre sadrın ilacı İslâm'dır. Müslümanlık nurunu bulmayanların sadrı küfür karanlığına batacak, şeytanın vesveselerine maruz kalacaktır. Sadrında Kur'ân olan, şeytanın vesvesesinden kurtulacaktır. İslâm ve Kur'ân'ın hükmüne riayet sadrın ilahi hazinelerin mahzeni olmasını sağlayacaktır.<sup>9</sup>

**b. Kalb:** Şîrvânî gönlün ikinci halini kalb diye isimlendirmektedir. Kalbi imanın madeni olarak nitelemektedir. İmanın yerini kalb olarak betimleyen Şîrvânî, aklın nurunu da imanın burhanı şeklinde dile getirmektedir. Zira kalb ancak akıl ve iman nuruyla güç kazanmaktadır. İmanın tadına varan, aklın nuruyla basiret ve firaset duygusu elde eden kalb, sonunda tahkik meyveleri toplamaya başlar.<sup>10</sup>

**c. Şeffâf:** Şîrvânî, gönlün üçüncü haline şeffâf adını vermektedir. Şeffâf, muhabbet mahallidir. Aşk burada zuhur etmiştir. Âşıkların kemal noktasıdır. Seyr u sülûkta kemal kazanmak şeffâfın işlevselliği ve aşkın hakikatine ermekle doğru orantılıdır. Kalbi yaratan Allah, burada sevgiyi

<sup>8</sup> Seyyid Yahyâ Şîrvânî, *Risâle-i Etvâr-i Kalb*, Manisa Muradiye Ktp. 2906/8, vr. 8-9.

<sup>9</sup> Şîrvânî, *Risâle-i Etvâr-i Kalb*, Manisa Muradiye Ktp. 2906/8, vr. 12.

<sup>10</sup> Şîrvânî, *Risâle-i Etvâr-i Kalb*, Manisa Muradiye Ktp. 2906/8, vr. 13.

de vücuda getirmiştir. Sevgiden yoksun kalbler ölüdürler.<sup>11</sup>

**d. Fuâd:** Gönlün dördüncü hali fuâddır. Sâlikin kalbini bürüyen perdelerden kurtulması, ilhamât-ı Rabbaniye mazhar olması, idrak gücünün artması, Hakk'ın hitabını idrak etmesi, açılımlar kazanması, gayb âlemlerinin esrarına muttali olmasıdır. Burada ru'yet mahalli gerçekleşir. Fuâdda gerçekleşen keşiflerle sâlikin gönlünde inkılaplar vücuda gelir. İlahi hitabı duyan, el-hissü kable'l-vuku' gücünü elde eden, eşyanın kühüne ermeye başlayan, perde arkasındaki esrâr-ı ilahiyyeyi tahkik eden ehl-i fuâd, eğrilikten kaçınmaya ve salaha ermeye başlamıştır.<sup>12</sup>

**e. Heyyetu'l-Kalb:** Gönül heyyetu'l-kalb durumunda marifet mahalli konumuna gelmiştir. Şeffâf durumda kazanılan muhabbet dostluğa dönüşmüştür. Muhabbetin aşk halini kazandığı bu mertebede güzellikler sahibinin gözünü gönlünü bürümüştür. Heyyetu'l-kalb sahibinin nazarında vuslat da hicran da birdir. O her an sevdiğiyle beraber, tamamen sevgi kesilmiştir. O her durumda sevgilinin iştihakına büründüğü için firkat demlerindeki ruhun kederlerine şifa olur. Marifetullah bilinciyle muhabbetullahı derinden hisseden bu kalb, bir an sevgiden yoksun kalsa ebedi ölümün acısını derinden hissedecektir.<sup>13</sup>

**6. Suveydâ:** Gönülde gayb sırlarının açıklandığı kısma suveydâ adı verilmektedir. Şirvânî Allah'ın suveydâ sahiplerine gaybî ilimleri bağışladığından, ilmu'l-esmâ ikramında bulunduğu bahsetmektedir. Suveydâsı işlevsel olan gönlün hikmet-i Sübhaniyyeye kaynaklık teşkil ettiğini söyleyen Şirvânî, süveydadan yüz çeşit burhanın peyda kılındığını belirtmektedir. Süveydânın idrak ettiği ilmu'l-esmâ, meleklerin bile aciz

<sup>11</sup> Şirvânî, *Risâle-i Etvâr-i Kalb*, Manisa Muradiye Ktp. 2906/8, vr. 13<sup>a</sup>.

<sup>12</sup> Şirvânî, *Risâle-i Etvâr-i Kalb*, Manisa Muradiye Ktp. 2906/8, vr. 13<sup>a</sup>.

<sup>13</sup> Şirvânî, *Risâle-i Etvâr-i Kalb*, Manisa Muradiye Ktp. 2906/8, vr. 13<sup>a</sup>-14<sup>a</sup>.

kaldığı ilahi hazinedir. Süveyda ehline bağışlanan bu ilmu'l-esmâ sahip olduğu hilm sebebiyledir. İlahi sır ve rumuzların saklı bulunduğu ve meleklerin bile mahrum kaldığı suveydâ, ilahi hazinelerle dolu, dertli gönüldür. Bu gönül padişaha layık bir saraydır. Suveydâ, Allah'ın hâs kullarına bağışladığı, vahdet nurunun parladığı, yaratılmışların şifa bulduğu, insanoğlunun hem dünyada hem de ukbada zincirlerden kurtulduğu, Hakk'ın nazar kıldığı, marifetin kemal bulduğu, kurbiyet makamının hasıl olduğu, kişinin kendini idrak etmeye yol bulduğu bir gönüldür.<sup>14</sup>

**7. Behcetü'l-Kalb:** Gayret makamına erenlerin, masivadan tamamen sıyrılanların, Hak'tan gayrıya iltifat etmeyenlerin, Hak'la ünsiyet kuranların, vuslat şerbetini içenlerin kalbi behcetü'l-kalbdır. Bu gönül nurlar hazinesidir. Zât tecellisinin mahallidir. Her an farklı bir sıfat tecellisinin yaşandığı gönüldür. İlahi nimetlerle sübut bulan bir gönüldür. Her dem hayatiyet kazanan, diri, hisli ve duyarlı bir gönüldür. Hakk'ın yardımına mazhar olmuş, Allah'ın Kur'ân'da adına yemin ettiği, "lekad keremnâ benî Adem"<sup>15</sup> diye insanı tebci ettiği, Adem verilen keramet olarak verdiği, Allah'ın ihsan ve nimetlerine gark ettiği bir kıymettir. Allah Ademoğlundan başkasını bu sırra mahrem kılmıştır. Bu sırra giriftar kılınan insan eşyada mükerrem kılındı, sırr-ı esmâ onda münkeşif oldu, hubbetullah-i a'zam onda husule geldi.<sup>16</sup>

*Etvâru'l-Kalb* eserinde kalbin kısımlarını; sadr, kalb, şeffâf, fuâd, heyyetü'l-kalb, suveydâ, behcetü'l-kalb şeklinde sıralayan Şirvânî, eserin sonunda şu değerlendirmelerde bulunmaktadır:

<sup>14</sup> Şirvânî, *Risâle-i Etvâr-i Kalb*, Manisa Muradiye Ktp. 2906/8, vr. 14-14b.

<sup>15</sup> İsrâ, 69.

<sup>16</sup> Şirvânî, *Risâle-i Etvâr-i Kalb*, Manisa Muradiye Ktp. 2906/8, vr. 15-15b.

Kalbin yedi kısmına hayatiyet kazandıran sâlik sonunda dinde yer edinir. Gönlü tüm eşyaya tasarrufta bulunur. Yakîn nurunu elde eder. Gönlünü hastalıklardan salim olur. Varlık kisvesinden soyutlanır. Hastalık yok olup sıhhat husule gelir, garaz yok olup cevher hasıl olur. Her iki cihanda cevher haline gelen bu gönülden insanlık sırrı zuhura gelir. Allah dostlarının hallerinden haberdar olur. Tüm işlerinde Allah'a itaatkâr olur. Kulluk bilincine erer. Hak'tan başkası onun nezdinde batıl olur. Kur'ân ilimlerine vakıf olur. Kur'ân'ın menzil edindiği gönül konumuna yükselir.

Şîrvânî, eserinin devamında rahmeten li'l-âlemîn konumuna yükselen böylesi bir gönlü arayıp bulmamızı bizlere tavsiye etmektedir. Böylesi bir gönle yoldaş olanların kemal kesbedeceğini söyler. Yedi katmanıyla aktif konumda bulunan bu gönlün vesile edinilmesini, tasavvufta tevessülün ne denli önemli bir metot olduğunu, rehber edinmenin gereğini, mürşid-i kâmile duyulan ihtiyacın büyüklüğünü bizlere anlatır.<sup>17</sup>

### 3. Seyr u Sülûk Makamları

Mana deryasından sır aramak, yol kazasına uğramamak, muhataplarını arif kılmak gayesiyle tasavvufî makamlardan bahsettiğini söyleyen Şîrvânî, Fatîha'nın "seb'u'l-mesânî" olması gibi gönlün anlam dolu yedi hazinesinin bulunduğunu söylemektedir. Ona göre gönlün her bir hazinesinde bir hikmet saklıdır. Gönül hikmetlerinin zuhura çıkması ayrı birer ilahi isimlerdir. Gönül hazinesine ait bu isimlerden her biri ilgili gönül katmanının ism-i azamı kabul edilmektedir. Çünkü o âlem kapısının anahtarı bahsedilen bu isimlerdir.

<sup>17</sup> Şîrvânî, *Risâle-i Etxâr-i Kalb*, Manisa Muradiye Ktp. 2906/8, vr. 15-19.

**a. Seyr İla'llâh Makamı:** Şîrvânî, seyr illallah makamında terk bilincine ermek gerektiğini vurgular. Terk-i mal, terk-i makam, terk-i dünya, terk-i ukba, terk-i hestî ve terk-i terk aşamalarıyla Allah'tan gayrı herşeyin fani olduğunu, fanilere bel bağlanılamayacağı, vuslata ermek için kesrete dalmamak gerektiğini vurgular. Ona göre; şehvî arzular, kibir, yemek yeme arzusu, uykuya düşkünlük ve rahat yaşama alışkanlığı terk edilmeden kayıtlardan kurtulmak mümkün değildir.<sup>18</sup> Seyr illallah makamında riayet edilmesi gereken ikinci şart tevazu sahibi olmaktır. Tevazuu edeple yoldaş kılan Şîrvânî, küçük büyük, köle sultan, fakir zengin herkese mütevazi davranılmasını tavsiye etmektedir.<sup>19</sup>

**b. Seyr li'llah Makamı:** Bu makamın şartı, nefsin üzerine ayak basıp yürümek, gafletten kurtulup ilahi rıza uğrunda tahammül göstermektir. Hakk'a yürümek için bu yolda değirmenin altındaki taş olmak ve gözlerden kanlı yaşlar akıtmak gerekmektedir.<sup>20</sup>

**c. Seyr 'ale'llah Makamı:** Seyr alallah makamı esma ve sıfat vadisidir. Bu bağışın şahidi Yüce Zat'ın lütfundandır. Bu hal, kişinin varlığını eksiltmesi şartıyla kendisine yüz gösterir. Bu makamda Allah salike rehberlik eder. Yine bu mekânda Hak keliması salike delil olur. Allah kuluna cemâlini gösterir, kapıyı açar ve örtüyü gözünün önünden kaldırır. Bu vadede insan ayaksız yürür ve sonunda can sırlarla dopdolu hale gelir.<sup>21</sup>

**d. Seyr ma'allah Makamı:** Bu makamda sâlik; esmâ ve sıfat sırrına şahit olur, gördüğü sırlar âlemine hayran kalır, yağmur yüklü bulutlar

<sup>18</sup> Seyyid Yahya Şîrvânî, "Menâzilu'l-Âşîkîn Aşıkların Menzilleri", Bakü'den Anadolu'ya Yansıyan Işık Halvetî Pîr Seyyid Yahya Şîrvânî Hayatı ve Eserleri, haz. Hasan Almaz, Bizim Büro Basımevi, Ankara 2007, s. 158-159.

<sup>19</sup> Şîrvânî, *Menâzilu'l-Âşîkîn Aşıkların Menzilleri*, s. 159-160.

<sup>20</sup> Şîrvânî, *Menâzilu'l-Âşîkîn Aşıkların Menzilleri*, s. 160-161.

<sup>21</sup> Şîrvânî, *Menâzilu'l-Âşîkîn Aşıkların Menzilleri*, s. 161.

gibi rahmet taşımaya başlar, mana deryasına gark olur, “len teranî” okunu fırlatır, hidayet ile yoldaş olur, vahdet testisinden bade içer, “kab-ı kavseyn”i mesken tutar, ney gibi inler durur. Sonunda sâlik, hikmet sırlarının âlemi olmuş, halk üzerine nimetleri saçmış, sırlar hazinesinin anahtarı olmuştur. Bu makamda vuslata ermenin tadını çeken sâlikin içi sırlar mahzeni olur, ibadetlerinde daima dostu görür, yolu hep Hakk’adır, hep O’nunla oturur.<sup>22</sup>

**e. Seyr fi’llâh Makamı:** Seyr makamında hakikat salike yoldaştır. Zâtî şahadette gerçekleşen yolculuğunda sâlikin hakikat gülleri açar. Zâtî tecelliler gerçekleşince muti-yi bâkîden bir bekâ bulur. Öyle ki, tüm esmanın eksiklikleri düşer, esma müsemmaya dönüşür ve ademiyyet sırrına erişir.<sup>23</sup>

**f. Seyr ani’llah Makamı:** Seyr anillah sâlikî Allah’ın sırrına vakıf kılan makamdır. Seyr makamında sâlikin halvetgâhı kurb menzili, hali daima “li ma’allâh” olur. Bu makamda salike vahdetten kesrete dönüş verilir ve ondan vahdete doğru yol bulunur. Onun irşadından yaratıklar yarar sağlar. Gül bahçesinden nice güller toplanır. Yaratıklar ondan hikmete yol bulur. Hikmet hazinesinin anahtarı onun elindedir. Bazen ona halvette kurbet bazen firkat ve hicran verilir. Hak’tan gelen cefa ona bağış olur, Hak’tan gelen sıkıntı ona şifa olur. Gamma yüzlerce şevkle “merhaba” der. Belasına yüzlerce zevk ile “es-salâ” der. Yüzlerce bela içinde odur mutlu olan, her iki cihanda odur gülen. Bu özellikleri sebebiyle sâlik seyr anillah makamında can u gönülden dosta muti’ olur, daima gam tohumunu cana saçar. Onun gamdan başka arayıp sorduğu

<sup>22</sup> Şirvânî, *Menâzilu'l-Âşîkîn Aşıkların Menzilleri*, s. 163-164.

<sup>23</sup> Şirvânî, *Menâzilu'l-Âşîkîn Aşıkların Menzilleri*, s. 164-171.

yoktur. Bir an iki alemde de kendinden de geçer. Sonunda ne âlem kalır orada ne de Adem. Allah ona kademden bir hayat bağışlar, hilafet tacını onun başına koyar, nübüvvet nurunu ona yoldaş yapar. Onu ikrar eden her kimse muvahhid, inkar eden mulhid olur.<sup>24</sup>

**g. Seyr bi'llah Makamı:** Seyr billah makamındaki sâlik âh u figan eder. Fenâdan sonra bakâ mertebesine ermiştir. Hak'tan başka kimse onu bilemez. Her an bir taraftan dostlarına celâl testisinden tattırırken bir yandan da cemâl zevkini sunar. Herkes bu makamdaki sâlikin celâlinden fenâ, cemâlinden bakâ bulur.<sup>25</sup>

#### 4. Seyr u Sülûk Menzilleri

Kırk farklı tasavvufî menzilden bahseden Şirvânî bunları şu şekilde sıralamaktadır: Niyet, inâbe, tevbe, irade, mücahede, murakabe, sabır, zikir ve fikir, nefse muhalefet, rızâ, muvafakat, teslimiyet, tevekkül, zühd, ibadet, verâ, ihlas, sıdk, havf, recâ, fenâ, bakâ, ayne'l-yakîn, marifet, velâyet, şevk, muhabbet, vahdet, kurbiyet, üns, visal, huzur, visâl, keşf, huzur, tecrîd, tefrîd, inbisât, tahayyûr, nihayet, tasavvuf, kurbu'l-kurb.

1. Niyet: Menzillerin ilki niyettir. Niyetin halis ve kavi kılınması esastır. Niyeti sağlam olanlar fakir de olsalar emir konumuna yükselirler. Niyeti samimi olanlar lütuflara mazhar, dertlerine derman ve hastalıklara şifa bulurlar.<sup>26</sup>

2. İnâbe

3. Tevbe

4. İrade

<sup>24</sup> Şirvânî, *Menâzilu'l-Âşikân Aşıkların Menzilleri*, s. 172-173.

<sup>25</sup> Şirvânî, *Menâzilu'l-Âşikân Aşıkların Menzilleri*, s. 174-175.

<sup>26</sup> Şirvânî, *Menâzilu'l-Âşikân Aşıkların Menzilleri*, s. 136.

5. Mücahede: Cemalullahı kavuşmak sâlikin temel gayesidir. Cemalullahı kavuşmak isteyen âşıklar can fedasına koyulurlar. Cemalullahı kavuşmanın bir diğer şartı cehde bürünmektir. Zira “cahedû” hükmü gereğince yol alanlar, O’nun emrinden zerre kadar bile olsa ayrılmazlar. Allah mücahede eden salike “ma’allah” nimetini tattırır ve onu salih amel sofrasına oturtur.<sup>27</sup>

#### 6. Murakabe

7. Sabır: Kahır ve cebrin ilacı sabırdır. Sağanak halinde yağın belaların defî, başa gelen felaketlerle baş ediş ancak sabırla gerçekleşir. Sabır şerbetini içenler için lütuf da cebir de bir olur. Dergâhında her daim sabra bürünmek gerektiğini söyleyen Şîrvânî, ancak sabrın kemalini herkesin gerçekleştiremeyeceğini dile getirir.<sup>28</sup>

8. Zikir ve fikir: Allah’a gönül vermek zikrini hatırdan çıkarmamayı gerektirir. Gönülde hatırası güçlü olanın dillerinde sevgilinin yadı çok olur. Gaflet âşıkların felaketidir. Âşıklar sevdiklerinin zikrinde o kadar gark olmuşlardır ki, O’ndan gayrısını düşünmeye yeltenmez, O’ndan başkasından talepte bulunmaz ve bir başkasına bel bağlamaz. Vücudu tamamen zikir haline dönüşen sâlikin her zerresinde yüzlerce fikir oluşmaya başlar. Tefekkürü bol ve güçlü olanların zikri daimi olur. Zikre koyuldukça da aşk ve heyecan meydana gelir. Gerçekleşen tefekkür, tezekkür ve heyecan ruhundan yüzlerce yeni manalar hasıl olmaya başlar.<sup>29</sup>

9. Nefse Muhalefet: Nefse muhalefeti şiar edinen sûfî, asla nefesine güvenmez, nefsinden hoşnut olmaz, nefsinin kendi haline bırakmaz ve

<sup>27</sup> Şîrvânî, *Menâzilu'l-Âşîkîn Aşıkların Merzilleri*, s. 138.

<sup>28</sup> Şîrvânî, *Menâzilu'l-Âşîkîn Aşıkların Merzilleri*, s. 139.

<sup>29</sup> Şîrvânî, *Menâzilu'l-Âşîkîn Aşıkların Merzilleri*, s. 140.



nefsinden emin olmaz. Bir anlık nefse uymak Sevgili'nin cemâlinden mahrumiyeti sağlar. Nefsin hiçbir arzusuna ömür boyunca bir anlık bile olsa müsamaha gösterilemez. Nefsin hoşnutluğu değil mahcubiyeti esastır. Nefse muhalefet nahoş fiillerden kurtuluşu, nefsin serkeşlikten kurtulup uysallaşmasını sağlar.<sup>30</sup>

10. Rızâ: Her an Allah'ın zikriyle meşguliyet zâkiri ilahi rızayı kazanma şansına erdirir. Kullun Rabbimizden hoşnutluğu gerektirir. Yüzlerce sıkıntı çekilse de Dost'tan gelen herşeye rızâ gösterilir. O'nun binlerce oku doğrudan gönle sapsansa da, rızâdan bir zerre kadar dahi eksiltmez. Binlerce tür zehir içirilse de daima tevazu içinde çalışır.<sup>31</sup>

11. Murâkabe: Sultanın sırrından haberdar olabilmek için daima cananın yolunu gözetlemek gerekmektedir. Allah'ın cemalini görebilmek murakabe eğitiminin güçlü olmasına bağlıdır. Murakabesi yerinde olanlar kesretten yüz çevirip vahdete ererler. Vahdet kadehinden içenlerin nazarın ne milliyet ne de cinsiyet ayrımı olur. Murakabe eğitimi alan kişiler takva elbisesine bürünürler, her türlü zahmetten kurtulmuş olurlar, mana ilimleri artar, hakikat deryasının incilerini devşirirler.<sup>32</sup>

12. Teslimiyet

13. Tevekkül: Teslim menziline ulaşanlar bela tuzağına maruz kalınca teslim sırrının önlerinde siper olduğu görülmektedir. Dostun yoluna candan teslim olanlar, derdinden gece ve gündüz kanlı yaşlar dökenler, Cananın yolunda canını kurban edenler, gönül sadakatiyle Sübhan'a teslim olanlar, O'nunla başbaşa kalma şerefine ererler. Teslim elbisesini giyenler Dost'a kavuşmanın şerbetini içerler. Teslim ve tevekkül

<sup>30</sup> Şirvânî, *Menâzilu'l-Âşıkân Aşıkların Merzilleri*, s. 140.

<sup>31</sup> Şirvânî, *Menâzilu'l-Âşıkân Aşıkların Merzilleri*, s. 141.

<sup>32</sup> Şirvânî, *Menâzilu'l-Âşıkân Aşıkların Merzilleri*, s. 138-139.

menziline erişenler yaratılmışlardan istemeyi bırakırlar. Çünkü tevekkül, kişiye minnetsiz azık ulaştırır.<sup>33</sup>

14. Zühd: Zühd menziline erişenlerin işi gücü tesbih ve virddir. Çünkü Allah'ı anmak dışında bir işi olmaz. Zikrin tadına erenler zahirlerini güzelleştirmeye kalkışmaz, yamalı elbiseler içinde baha biçilmez hazine saklarlar. Onlar kendilerine seccadeyi kilim ve yumuşaklığı şiar edinmişlerdir. Onlar gönül ve canı tamamen Mevlâ'ya bıraktıkları için dünya sevgisine tamah etmeyi keşmişlerdir. Onların Allah'ı zikirden başka münisi, cehd ve ibadetten başka gayreti yoktur.<sup>34</sup>

15. Verâ: Verâ menziline erişenlerin şehvî duygularını azaltmaya çalışan sâlik, sohbet, halvet ve uzleti seçer.<sup>35</sup>

16. İhlas: İhlas menziline ulaşınca nice sırlar açığa çıkar. Kulluk ve itaat gayretine en ufak bir nefsanî duygu öne çıkacak olursa, Şirvânî'nin tavsiyesi ihlas duygusuyla iyi şekilde değerlendirip o duyguyu ateşin içine atmaktır. Kulluğun saf ve katıksız olması esastır. Çıkar beklentisiyle gerçekleştirilen ibadet girişimleri yersiz kalmaktadır.<sup>36</sup>

17. Sıdk: Sıdk menziline önemine dikkat çeken Şirvânî, bizleri dilimizi gönlümüzle hemdem kılmaya davet etmektedir. Kalbin esrar küpü, dilin de tercümanı olmasını önemsemektedir. Dilin selameti kalbin salahiyetiyle doğru orantılıdır. Dilin doğruluğundan önce kalbin sıdka bürünmesi gerekmektedir. Gönlün ahvlaini keşfetmeyi bilenler için mana sırları ayan olur. Gönlünü ve dilini doğruluğa alıştıranların yaşamları

<sup>33</sup> Şirvânî, *Menâzilu'l-Âşıkân Aşıkların Merzilleri*, s. 142-143.

<sup>34</sup> Şirvânî, *Menâzilu'l-Âşıkân Aşıkların Merzilleri*, s. 143.

<sup>35</sup> Şirvânî, *Menâzilu'l-Âşıkân Aşıkların Merzilleri*, s. 144-145.

<sup>36</sup> Şirvânî, *Menâzilu'l-Âşıkân Aşıkların Merzilleri*, s. 1445.

müstakim olur.<sup>37</sup>

18. Şevk: Şevk menziline ulaşanların ney gibi inleyip durduklarından bahseden Şirvânî, canların iştiyak ateşinden yanıp kavrulduklarını dile getirir. İштиyak kadehinden içenlerin hesap ve kitabı, yarını dünü, gelecek kaygısı olmaz. Şevk duygusuna bürünenlerin O'na kavuşma özleminden başka munisi mi olur hiç? Ne evlat düşüncesi, ne sevgili hevesi, ne çoluk çocuk derdi, ne aile güvencesi, ne akraba ne de ahbab-ı yaran tesellisi bulunur. Maldan da mülkten de makamdan da mevkiden de geçmişler Mevlâ'nın şevkine bürünüp serdern geçmişlerdir.<sup>38</sup>

19. Muhabbet: İштиyak duygusunu zirveleştirenler muhabbet kâsesinden içmeye başlarlar. Muhabbet duygusunu gönlünde perçinleyenler hem aşk yoluna koyulur hem dertlere düşar olur. Muhabbet erleri Hak'tan ilahi sevda dışında bir beklentiye koyulmazlar Muhabbetullahın yoğunlaştığı gönülde ne dünya arzusu ne de ahiret kaygısı gelir. Hakk'ın sevgisine dalarlar değil dünya ve ahiret beklentisinden, kendi varlıklarından dahi vazgeçerler. Zira insanı kimlik buhranından kurtaran en önemli eğitim muhabbet hamuruyla yoğrulmaktadır.<sup>39</sup>

20. Vahdet Neşesi: Şirvânî eşyanın aslını Zât'ın nuru olarak görmekte, eşyanın suret ve örtüsünü ilahi sıfatların tezahürü kabul etmektedir. Ona göre ilahi aşkı tatmadan kimse vahdete eremez. Vahdet şerbetini içen canlar anında kendilerinden geçip tüm varlıklarını

<sup>37</sup> Şirvânî, *Menâzilu'l-Âşikân Aşıkların Merzilleri*, s. 145-146.

<sup>38</sup> Şirvânî, *Menâzilu'l-Âşikân Aşıkların Merzilleri*, s. 149-150.

<sup>39</sup> Şirvânî, *Menâzilu'l-Âşikân Aşıkların Merzilleri*, s. 150

unuturlar.<sup>40</sup> Tıpkı muhabbet neşesi gibi vahdet menzili de sahibinin gönlünü her iki âlemden kurtarır. Yüzünü kesretten vahdete çevirenler, her iki âlemin nakşından yararlanırlar. Vahdet neşesiyle ruhunu deryaya salanlar ne dünya evinde mesken tutarlar ne de ukbâ mülkünde yer edinirler, onlar mekansızlık sırrına erip lâ mekân boyutunda sonsuzluk tecrübesinden bahsederler.<sup>41</sup>

21. Kurbiyet: Kurbiyet menziline gelenler ise kulluktan sonra padişahlık yapar. Mekân ve zaman kaydından uzak olan kurbiyet sahası, her isteyenin dileğine erdiği menzildir. Kurbiyet menziline âlemlerin emanetini üstlenen sâlik, kendisine sunulan temiz nimetlerin hakkını vermeye çalışır. Bu makamda rahmet deryası coşmaya başlayınca binlerce okyanus çiğ mesabesinde olur. Kurbiyet makamındakiler böylelesine sebepsiz veren bir bağışlayıcıya sahip olduklarından dolayı O'nun lütfuyla daima ümitvar olurlar. Zira O'nun fazlı kulu padişah yapar, O'nun lütfuyla daima naz yapar, O'nun nazı O'nun lütfundan reva olur.<sup>42</sup>

22. Huzur: Gönlün ve ruhun daima sevinç içinde olması huzur menziline ulaşıldığının göstergesidir. Huzura erenler bir an bile olsa dosttan ayrı kalmazlar. Onlar Hak'tan gelen bağışı huzur içinde huzur bilirler. Huzurdan bahsetmenin sınırı yoktur, bu zevki ancak tadan bilir.<sup>43</sup>

23. Tecrîd: Huzurun tadına ermek belalarla iptila edilmeye kapı aralamaktadır. Huzuru takip eden bu tecrîd menziline sâlik artık belalara bir merhaba der. Tecrîd menziline ulaşan sâlik artık Cennet bağışı türlerinden çöl ceylanı gibi kaçmaya başlar. Belaya.gark olan derviş,

<sup>40</sup> Şirvânî, *Menûzül'l-Âşıkân Aşıkların Menzilleri*, s. 124.

<sup>41</sup> Şirvânî, *Menûzül'l-Âşıkân Aşıkların Menzilleri*, s. 150.

<sup>42</sup> Şirvânî, *Menûzül'l-Âşıkân Aşıkların Menzilleri*, s. 151.

<sup>43</sup> Şirvânî, *Menûzül'l-Âşıkân Aşıkların Menzilleri*, s. 153.

belanın da “Dost”tan geldiğini bilir. Gama merhaba diyen bu derviş hiç gam ve kederden şikayet eder mi? Zira o, Dost’tan başka maksudum olmasın diye Mabud dışında her şeyden uzak durur.<sup>44</sup>

24. Tefrîd: Tefrid menziline yükselen sâlik, bu kez kendi varlığına tekme vurur. Hatta tasavvuf yolunda bu menzil hasıl olunca, tefrîd salike padişaktan bir elbise olur. Tefrîd menzilinün Hz. Adem’den miras kaldığını düşünen Şîrvânî, bu menzilde kişinin her iki alemde de garip olduğundan bahseder. Ehl-i tefrîd âlem halkı arasında ferd oldukları için daima çok dertlidirler. Bu şekilde her iki âlemin zehrini içenler birkaç zerreden cûş u râha gelmezler. Tefrîdden öte meşgalesi olmayanlar her iki âlemde mağara dostu olurlar.<sup>45</sup>

25. Muvafakat

26. İbadet

27. Havf

28. Recâ

29. Fenâ

30. Bakâ

31. Ayne’l-yakîn

32. Marifet

33. Velâyet

34. Üns

35. Visal

36. Huzur

37. Keşf

---

<sup>44</sup> Şîrvânî, *Menâzilu'l-Âşîkîn Aşıkların Menzilleri*, s. 153.

<sup>45</sup> Şîrvânî, *Menâzilu'l-Âşîkîn Aşıkların Menzilleri*, s. 154.

38. İnbisât
39. Tasavvuf
40. Kurbu'l-kurb.

## 5. Yedi Makam ve Kırk Menzille Sâlikin Aşması Gereken Yedi Vadi

Şîrvânî *Şerhu Merâtibi Esrârî'l-Kulûb* isimli eserinde, Allah'a kavuşmak için tasavvuf ehlinin aşması gereken yedi vadiyi ele almaktadır. Bu vadiler; kalb, aşk, marifet, istiğna, tevhid, hayret ve fakr u fenâ vadileridir. Bunlar yedi vadi adı altında tek tek açıklanmaktadır. *Heft Vâdı* adıyla da bilinir. Eserin dili Farsçadır.<sup>46</sup>

**a. Kalb Vadisi:** Şîrvânî'ye göre ilk vadi, kalbin mamur kılınmasıdır. O, kalbin imarını sağlamak için öncelikle sâlikte talebin bulunması gerektiğini öngörür. Nesebin değil külli hakikatin talep edilmesini tavsiye etmektedir.<sup>47</sup>

Kalbin imarında ikinci esas ağyârdan el çekip Yâr'a gönül vermektir. Ona göre benlikten geçip kendimizi görmemek, Dost sokağına doğru yol tutmak kalbî inkişafa yol açacaktır. Benlik iddiasından kurtulanlar ölmeden önce ölme sırrına erenlerdir. Varlık elbisesini parçalayan, candan geçme pahasına yolu kat edenlere yüz binlerce can ve gönül bağışlanır.<sup>48</sup>

Kalbin ıslahını sağlayan üçüncü unsur aşk derdine düşer olmaktır. Şîrvânî'ye göre aşk, sarhoşluk yanışının harmanıdır. O bu sarhoşluğu akli

<sup>46</sup> Hasan Almaz, *Bakî'den Anadolu'ya Yansıyan Işık Halvetî Pîr Seyyid Yahya Şîrvânî Hayatı ve Eserleri*, Bizim Büro Basımevi, Ankara 2007, s. 44.

<sup>47</sup> Seyyid Yahya Şîrvânî, "*Şerhu Merâtibi Esrârî'l-Kulûb*", *Bakî'den Anadolu'ya Yansıyan Işık Halvetî Pîr Seyyid Yahya Şîrvânî Hayatı ve Eserleri*, haz. Hasan Almaz, Bizim Büro Basımevi, Ankara 2007, s. 190.

<sup>48</sup> Şîrvânî, *Şerhu Merâtibi Esrârî'l-Kulûb*, s. 190.

abâd eden durum olarak nitelemektedir. O âşık olmayanları ham kalmakla suçlamaktadır. Ona göre akıllı âbâd edenler zahirî intizama bürünürken, aşkı âbâd edenler içsel derinliğe sahip olurlar. Diğer bir ifadeyle akıl, hocalık yapma derdinde, aşk ise kullukta bulunma azmindedir. Yine ona göre akıl, namus ve isme yücelik katar, aşk ise şan ve şöreti terk edip kendini ifna eder, harabat ehli olmaya teşvik eder. Akıl erbabı ile âşıkların ahvalini karşılaştırmaya devam eden Şirvânî, aklına güvenenlerin Hakk'a yakınlıktan geri kaldıklarını, âşıkların ise Hakk'ın yanında üstad olduklarını beyan etmiştir. Onun ifadesiyle âşığın yiyeceği dert ve yürek kanıdır. Diğer yandan âşık maşuktan sürekli dert diler.<sup>49</sup>

**b. Aşk Vadisi:** İkinci vadide sâlikin önüne aşk çıkar. Aşk sahibini söz ve lakırtıdan kurtarıp ruhta bir ateş vücuda getirir. İnsanı kemale erdiren ve kendisini irşat eden aslında bu dert ateşidir. Dert ateşine müptela olanlar içini safileştirir, cehennem ateşinden korkmamaya başlar.

Sâlikin içine kor gibi düşen bu dert ateşi sâliki deryalara salar kah inletir kah mest eder. Kah harabatta kendinden geçer, kah kendisiyle münacaata dalar. Kah kendi kahıyla fani kılar kah kendisi için baki kılar. Kah onu kavgaya salar kah bu kavgada onu rüsva kılar. Âdet ve merasimlerden kurtulmayı, iddia makamından sıyrılmayı, zevahire aldanmamayı, kayıtlardan uzaklaşmayı sağlar. Âlemde kötülük değil güzellik görmeye başlar. Sonunda vahdet deryasına dalıp vahdet kadehinden içmeye, içtiği mey ile terbiye olmaya başlar. Dert ateşinin yakıp inettiği, hamlıklarını giderip kemale büründürdüğü bu dert ateşi,

<sup>49</sup> Şirvânî, *Şerhu Merâtibi Esrâri'l-Kulûb*, s. 192-193.

kendisini söyletmeye, sözlerini nazma dökmeye, kendi macerasını başkalarına anlatmaya yol açar.<sup>50</sup>

Aşk vadisinde dert ateşiyle yanan, vahdet kadehinden içen salık sonunda candan geçmeyi öğrenir. Öyle ki Hak cemalini gösterince, ortada sâlikin kendi varlığından eser kalmaz. Kendini Hakk'a ayna kılar, esma ve sıfat tecellileri kendinde görülür hale gelir. Güneşin girdiği yerde gölgeden eser kalmadığı gibi gerçekleşen zât tecellisiyle ise esma ve sıfat tecellisinden emare kalmaz.<sup>51</sup>

Aşk denizinde gemiye binen, tehlikeler zuhur edince denize düşen kişinin varlık namına tüm imkanlarını kaybetmesi gibi vahdet deryasına düşüp hakikatle yüzleşen sâkr fakra erer, yokluk deneyimi gerçekleştirir. Yokluk zevkine erenler sırtlanırlar. Kendilerini göstermekten imtina ederler. Kendilerini başkalarının değil Hakk'ın görmesi için çırpınırlar. Aşk vadisinde toprak olmak, serden geçmek, iffet, fakirlik ve yokluk yolunu tutmak, kendini satıp yokluk şarabını almak esastır.<sup>52</sup>

Aşk erlik lokmasıdır. Erenlerde korkaklık, zayıflık, tedirginlik ve ürkeklik olmaz. Göze alamadıkları yola çıkmazlar. Hakkını veremeyecekleri işe kalkışmazlar. Gereğini yerine getiremeyecekleri söze yeltenemezler. Erlik lokmasını herkese sunmazlar. Aşk lokmasını yutmak her kişinin harcı da değildir. Aşk lokmasını yiyenlerde gaflet eseri görülmez. Aşkla uyku asla bir araya gelemez. Aşk gönül bekçisi olmaya gerekli kılar. Bekçinin nöbette uyuması düşünülemez. Aşığın ömrünü uykuya vermesi hiç arzu edilmez. Nefis ve şeytan gibi azılı düşmanlar

<sup>50</sup> *Şiroâî, Şerhu Merâtibi Esrâri'l-Kulûb*, s. 194-195.

<sup>51</sup> *Şiroâî, Şerhu Merâtibi Esrâri'l-Kulûb*, s. 196.

<sup>52</sup> *Şiroâî, Şerhu Merâtibi Esrâri'l-Kulûb*, s. 197.



tüm varlığımıza kastederken, servet ve emlakımızı ele geçirmek isterken bizlerin kendimizi uykuya kaptırmamız kendimizi aldatmaktır.

Gafleti kovmak, rahatı terk etmek, varlık kisvesinden soyutlanmak ve aşkı rehnüma kılmak, sâlikin yâkin sıfatına bürünmesini, Allah'a kavuşmasını, irfan sırrına ermesini, Dost yüzünü görmesini sağlar. Aşkı sağlam olanlar marifetullahı gerçekleştirmede yol almış olurlar.<sup>53</sup>

**c. Marifet Vadisi:** Marifet vadisinde sâlik maceraya atılmadığını, körü körüne bir yolculuğa çıkmadığını bilir. Marifet vadisinde başı sonu olmayan yolların varlığına şahit olur. İhtilafli görüşler, değişik haller, acayip söylemler karşısında sarhoşa döner, ne yapacağını şaşırılmaya başlar. Aykırı görüşler, farklı duygular, değişik mezhepler, değişken rtavırlar karşısında selamete ermek ancak marifet gücüyle gerçekleşir. Marifetin gereğini elde etmek ise iyi bir rehber edinmeye bağlıdır. Mürşid-i kamil sâliki irfan deryasına boğar, yolculuğunda cilveler, farklılıklar, imtihanlar, engeller karşısında şaşkına dönmemesi için kendisine burhanlar verir. Marifetin kemalini bulmak için akıl, ruh ve gönü bu yolda feda etmeyi öğretir. Çünkü irfan marifet vadisi uçsuz bucaksız bir deryadır. Canını feda etmeyen, korkusuzca dalmayan ve yüzme bilmeyen, saman çöpü gibi akıntıya kapılıp gidenler helak olurlar. Marifet deryasına dalmaktan maksat inciler elde edebilmektir. Saman çöpü gibi suyun yüzeyinde akıntıya kapılıp gidenler şaşkına dönerler. Deryaya dalmaktan aciz kalanlar idrak edemez, gerçeği bilemez, hakikati göremezler. Marifet deryasına dalıp hakikat incileri toplayanlar Lahuti kuşa döner, iki âlemin dane misali görür, varlık kisvesinden sıyrılırlar. Marifet deryasına

<sup>53</sup> Şîrvânî, *Şerhu Merâtibi Esrârî'l-Kulûb*, s. 198.

dalanlar herşeyden müstağni olmaya, çark-ı felek gibi dönüp durmaya, ilahi cemali düşünmeye başlar.<sup>54</sup>

**d. İstiğna Vadisi:** Kalb, aşk ve marifet vadilerini geçen sâlik, istiğna vadisinin hakkını vermeye davet edilir. İstiğna hali aşktan hoşnutluğu, kayıtlardan azadeliği, cemalullahı iştıyakı gerekli kılar. Müstağni olmayı başaranlar huzurda bulunmanın heyecanını yaşarken, niyazda bile bulunmayı, isteklerini bile arz etmeyi yersiz görürler. Müstağni tabiata sahip âşıklar Hak uğruna boyunlara yaya çevirmişlerdir. Ne varlığa sevinirler ne de yokluğa yerinirler. Medhi de zemmi de bir görürler. Dünyanın da ahiretin de kaygısından kurtulurlar. Ne darlıktan bunalırlar ne de varlıktan şımarırlar. İstiğna vadisinde kahır deryası coşup taşınca nice canlar feda olmaya başlar. İstiğna vadisinde şaşılığa yer verilmez, ikilikten kurtulup birliği idrak zevki tattırılır. İstiğna vadisinden geçenler kesreti vahdette, vahdeti kesrette görürler, kesret âlemindeki çokluğu Nakkâş'ın nakşı olarak bilirler. İstiğna vadisinde vahdet deryası taşmaya başlayınca zan da yakîn de zail olur. İstiğna vadisinde varlık hazinemiz inciye dönüşür, canlarımız canlar canına ayan olur. Huzura varınca tüm varlıklar gözden zail olur. Aşk şarabını içenler, benlik kaygısından kurtulanlar ve ellerin elindekilerden yüz çevirenler kin ve nefretten uzak dururlar. Kâinatın sırlarına erenler eşyanın özeline de geneline de gözlerini kapatırlar. İstiğna vadisinde tevhid deryası cûş u raha gelince bu kez ne zaman ne mekan kaydı kalır ortada.<sup>55</sup>

**e. Tevhid Vadisi:** Seyr u sülûkun beşinci vadisi olan tevhid vadisine vasil olan sâlik, tecrid bineğine binip vahdet menziline doğru yol

<sup>54</sup> *Şircânî, Şerhu Merâtibi Esrârî'l-Kulûb*, s. 199-203.

<sup>55</sup> *Şircânî, Şerhu Merâtibi Esrârî'l-Kulûb*, s. 203-205.

kat eder. Varlık kadehini kırıp benlik ve bizlik iddiasından kurtulur. Yüz esmaya da bin eşyaya da nazır olsa her baktığı yerde Bir'i görmenin derdindedir. Esmâ ve ekvan ne kadar çeşitli olursa olsun bütün sayılar Bir'de mündemiç olur. Benlik ve senlik, şaşılık ve ikilik yok olunca Samedaniyet bilinci artar, kesret girdabında boğulmak yerine vahdet deryasında inciler toplamak hasıl olur. Tevhid vadisinde ayakta kalmayı başaranlar, damlalarını deryaya dönüştürür, ayıp ve kusur görmeyen göze dönüşür, beklentilerden kurtulur, payeler edinmekten geçer, kelamı bir kenara koyup sessizliğe bürünür ve irfan sohbetine katılır. Her türlü suret ve şekillerden soyutlanıp şüphelerini izale eder. Yarasa misali görmeye takati bulunmayanların Güneşin ışıklarına bakması öngörülemez. Dolayısıyla ilahi nurlardan istifadenin yolu tevhid vadisinde yol almaya bağlıdır.<sup>56</sup>

**f. Hayret Vadisi:** Geçtiği vadilerde dertten derde düşen, geçtiği her aşamada acziyetini idrak eden, ilahi güzellikler ve manevî hakikatleri temaşa eden sâlik hayretler içinde kalır. Hayretler içinde kalan sâlik, sonunda nefsinin Hakk'a bende kılar ve kalbini her türlü zandan arındırır. Hayret vadisinde mücahede ve riyazet arttıkça artar. İçsel çatışma artar. Sâlik zaafıyla yüzleşir. Saplantılarından kurtulmaya, dar görüşlülükten uzaklaşmaya, rahata düşkünlükten kurtulmaya çalışır. Göğsü ateşler içinde yanmaya, kalbi aşkla dolmaya, ruhu mücadelecî tabiata bürünmeye başlar. Kalbinin derinliklerinde gam ağacını diken sâlik, hatalarına, günahlarına, gafletle geçen ömrüne ve zamanında tedarik edemediği manevî azıklardan yoksunluğuna ağlamaya başlar.<sup>57</sup>

<sup>56</sup> Şîrvânî, *Şerhu Merâtibi Esrârî'l-Kulûb*, s. 205-208.

<sup>57</sup> Şîrvânî, *Şerhu Merâtibi Esrârî'l-Kulûb*, s. 208-210.

**g. Fenâ Vadisi:** Yedinci vadiye gelindiğinde fakr sahibi olan sâlik fenaya ermeye başlar. Artık ne yol, ne yolcu, ne azık, ne hesap kalır ortada. Şîrvânî'ye göre canandan haberdar olabilmek için kendimizden habersiz olmamız gerekmektedir. Ona göre tasavvuf yolunun bütün getirisi hayran olmak ve tüm varlıktan külli olarak viran olmaktır. Fena vadisinin getirisi tamamen derttir. Hem bu derdin devası da derttir. Fena vadisinin derdine hemdem olanlar onun gamına da mahrem olurlar.<sup>58</sup>

### Sonuç

Dünyalık adına üzülenlere seslenen Şîrvânî, dünya hayatının endişelenmeyecek kadar basit olduğunu belirtir. Dünyayı fiziksel anlamı yerine ahlâkî bir kavram olarak ele alan Şîrvânî, dünyanın baştan sona uyku ve gafletten ibaret olduğunu söyleyerek psikolojik yaklaşım sergilemektedir. Dünyadan uzaklaşmayı küresel âlemden kaçmak değil dünyevileşme tabiatından kaçınmak olarak değerlendirir. Sâliki Allah sevgisinden ve Allah'a kulluktan alıkoyan her şey dünyadır. Bizi Allah gerçeğinden alıkoyan dünyalık nesnelere karşı peygamberler, zerre kadar bile olsa değer vermemişlerdir. Dünyevî duygu ve tutkuların her biri onların nezdinde birer hayalden ibarettir. Dünyanın geçici hazlarına kapılanlar aldanmışlar ve zillete düşer olmuşlardır.

Şîrvânî sâlikin dünyayı isteyene bırakmasını, boş yere gam yememesini, kendisini incitmemesini, Allah'tan dünya ve ahiret nimetlerinin hayırlısını talep etmemesini, Allah'tan gelen her türlü bela ve mihneti hoş karşılamasını tavsiye etmektedir.

Tasavvufî hayat yolculuktan ibarettir. Şîrvânî tasavvuf yolunu kat

<sup>58</sup> Şîrvânî, *Şerhu Merâtibi Esrârî'l-Kulûb*, s. 210-215.

edenlerin ancak bilenler olduğunu, farkındalık ruhuna sahip olmadan yolculuk yapılamayacağını, yolun inceliklerini ve gereklerini tanımadan vuslata erişilemeyeceğini söylemektedir. Ona göre Hakk'ı idrak edebilmek, kendimizi bilmeye bağlıdır. Kendi acizliğinin farkında olanlar iddiada bulunmaktan vazgeçer, ne işlediği hatalardan ümitsizliğe düşer ne de yaptığı ibadetlerden kendine paye çıkarırlar. Mahviyet duygusuna sahip olanlar ne maziyle avunurlar ne de istikbal endişesine koyulurlar. Zaman ve mekan kaydından uzak anı yaşamanın gayretini güderler. Kendi acziyetini görenler Allah'ın kudreti karşısında hayret duygusuna kapılır, gözleri yaşlı ve bağı yanık bir halde hayretini artırmanın derdine düşerler. Mahviyet ehli kendini gizledikçe gizler. Toprak misali hazinesini kendi içinde saklar. Kemalini görülmesinden, ahvalinin bilinmesinden ve sırlarının inkişafından rahatsız olurlar. Mahviyet öyle bir duygudur ki, ömür boyu ilim tahsil etse de kişinin hiçbir şey bilmediğini idrak etmesini sağlar. Onlar ilme susamış ama kazanımlarını yok hükmünde bilirler. Kullukta kemale ermenin yolu teslimiyet ve sükut halidir. Hakikat yolculuğunda yol katedenler yokluk deneyimini sağlamış ve susmanın kıymetine ermişlerdir.

Şirvânî tasavvufî terbiyenin olmazsa olmaz ilk şartını mürşide intisap olarak görür. Rehbersiz yola çıkılamayacağını, yolların yaman olduğunu, hassas ölçüleri bulunan bu yolda mutlaka bir bilen kılavuzluk yapması gerektiğini düşünür. Tasavvuf vadisinde nice canlar hayatlarından olmuştur. Mürşid edinmeden bu vadede dolaşmaya kalkışanlar sonlarının ne olacağını bilemezler. Mürşidin himayesine bürünmeden tasavvuf yolundan bahsetmek ve tasavvufî makam iddialarında bulunmak felaketlere davet çıkarmaktır.

### Kaynakça

- Almaz, Hasan (2007). *Bakü'den Anadolu'ya Yansıyan Işık Halvetî Pîr Seyyid Yahya Şirvânî Hayatı ve Eserleri*. Ankara: Bizim Büro Basımevi.
- Kadir, Özköse (2013). Seyyid Yahyâ Şirvânî'nin Keşfu'l-Kulûb Adlı Eserinde Tasfiye-yi Kalb Düşüncesi. *Kafkasya'dan Anadolu'ya Kültür Köprülerimiz Uluslararası Seyyid Yahyâ Şirvânî ve Halvetîlik Sempozyumu*. Bakü.
- Şirvânî, Seyyid Yahya (2007). Menâzilu'l-Âşıkîn, Aşıkların Menzilleri. H. Almaz içinde, *Bakü'den Anadolu'ya Yansıyan Işık Halvetî Pîr Seyyid Yahya Şirvânî Hayatı ve Eserleri*. Ankara: Bizim Büro Basımevi.
- *Risâle-i Etvâr-i Kalb*. Manisa Muradiye: Ktp.2906/8.vr.8b-9a.
- (2007). Şerhi Merâtibi Esrâri'l-Kulûb. H. Almaz içinde, *Bakü'den Anadolu'ya Yansıyan Işık Halvetî Pîr Seyyid Yahya Şirvânî*. Ankara: Bizim Büro Basımevi.
- (2011). *Şifai'l-Esrâr Sûfî Yolunun Sırları*. (M. Rıhtım, Dü.) İstanbul: Sûfî Kitap.

## KUR'AN'DA, PEYGAMBER KISSALARINDA KADIN MOTİFLERİ

Hüseyin ÇELİK\*

### Özet

Bu makalenin konusu Kur'an'daki Peygamber kıssalarında yer alan kadın motiflerini incelemektir. Kur'an'da anlatılan peygamber kıssaları örneklik açısından bir bütünlük arz eder. Bu kıssalarda anlatılan kadın motifleri de örneklik açısından bir bütünlük arz eder. Bunlardan bazıları olumlu örnekler olurken bazıları olumsuz örneklerdir. Olumlu olanları örnek alırken olumsuz olanlardan uzaklaşırız. Bu kıssalarda anlatılan kadın motifleri, her toplumda olabilecek motiflerdir.

**Anahtar Kelimeler:** Kadın, Motif, Kıssa, Peygamber.

### In The Qur'an, Women's Motives In The Stories Of The Prophets

#### Abstract

The subject of this article that is to examine the women types who located in in the prophets story in the Quran. The stories of prophets that

---

\* Doç. Dr., Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, huseyin.celik@gop.edu.tr

described in the the Qur'an exhibit an integrity in terms of an example. The women types who located in in the stories of prophets exhibit an integrity in terms of an example too. Some of these examples are positive while others negative examples. While we taking as an example the positive types we avoiding negative types. The women types who located in in the stories of prophets can be found in every society.

**Keywords:** Woman, Type, Story, Prophet

### **Giriş**

Kadın ve erkek bir bütünün iki parçası olarak farklı özelliklerde yaratılmıştır. Sahip oldukları özelliklere göre de görev ve sorumlulukları vardır. Peygamberler de bu görev ve sorumlulukların hatırlatıcısı ve düzenleyicisi olmuşlardır.

Toplumların ilahi dinlerden uzaklaşmaları, beraberinde kişilere yüklenen görev ve sorumluluktan uzaklaşmalarına da neden olmuştur. Bu sapmadan en fazla zararı gören ise kadınlar olmuştur. İlahî iklimden beslenmeyen kadınlar hemen hemen her toplumda aşağılanmışlar, ikinci sınıf insan muamelesi görmüş ve çoğu zaman da birer şehvet aracı olarak algılanmışlardır.

Kur'an'ın nazil olduğu İslam Öncesi Arap toplumunda da kadınlar aşağılayıcı her türlü muameleye maruz kalıyorlardı. Belli üst sınıf kabilelere mensup olan kadınlar hariç, çoğuna insanlık muamelesi dahi yapılmıyordu. Erkek çocuk sahibi olmak övünçle karşılanırken, kız çocuğu utanç vesilesi olarak algılanıyor ve birçoğu daha yaşamla tanışmadan diri diri toprağa gömülüyordu.

Geldiği toplumu ıslah etmeyi amaçlamış olan Kur'an, kadınları da olmaları gereken konuma yükseltmek için bazı düzenlemeler getirdi. Onu ikinci sınıftan çıkararak erkeğin kendisinde huzur bulacağı bir eş,



neslinin ve geleceğinin devamı olacak evlatlarının annesi olarak takdim etti.

Kur'an'da anlatılan peygamber kıssaları örneklik açısından bütünlük arz ederler. Örnek olmaları açısından peygamberler arasında fark olmadığı gibi, o kıssalarda anlatılan kişiler arasında da fark yoktur. Fakat bunlardan bazıları olumlu örnekler olarak sunulurken bazıları olumsuz yönleri ile dikkat çekerler. Bu şekilde onlarda olan olumlu davranışları yapmamız, olumsuz olanlardan ise uzaklaşmamız amaçlanır.

Peygamber kıssalarında anlatılan kadın örnekleri, bir toplumda her zaman var olabilecek olan tiplerdir. Kur'an, her bir kıssa da farklı özelliği ile öne çıkan bir kadını zikretmiştir. Olumlu yönde gelişmek isteyen kimselerin örnek alabilecekleri modeller var olabildiği gibi, yanlış yolda bulunan kimselere de gittikleri yolun yanlışlığını ve karşılaşılabilecekleri olumsuz sonuçları gösterebilecek modeller de vardır.

Konuyu genel anlamda; olumlu ve olumsuz motifler olmak üzere iki gruba ayırdık. Daha sonrada bunları da kendi arasında; peygamber eşi olanlar ve olmayanlar olmak üzere iki başlık altında incelemeyi uygun gördük.

### **I. Olumlu Kadın Motifleri**

Olumlu kadın motifleri Kur'an'ın olumlu yönde örnek alınmasını istediği kadın örnekleridir. Allah'ın olumlu model olarak zikretmiş olduğu bu kadın motiflerinden her biri farklı bir yönü ile ön plana çıkmıştır. Bu grubun içerisinde peygamber eşleri olduğu gibi peygamber eşi olmayan kadınlarda bulunmaktadır.

#### **A. Örnek Peygamber Eşleri**

Allah'ın örnek olarak zikretmiş olduğu peygamber eşleridir. Bunları ise şu şekilde sıralayabiliriz:

## 1. Sükûn ve Huzur Kaynağı Hz. Havva

Kur'an ilk insan ve ilk peygamber olarak Hz. Âdem (as) ve onun eşi Hz. Havva'dan bahseder. Hz. Âdem ilk insan ve ilk peygamber olarak dikkat çektiği gibi onun eşi Havva da ilk kadın, peygamber eşi ve tüm insanlığın annesi olması yönü ile öne çıkar..

Kur'an, Adem (as) ile onun eşinden şu şekilde bahseder:

يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا  
وَبَسَاءً وَإِنَّ اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا

*“Ey insanlar! Sizi bir tek nefisten yaratan ve ondan da eşini yaratan ve ikisinden birçok erkek ve kadın üretip yayan Rabbiniz(e karşı gelmekten) sakının. Adını kullanarak birbirinizden dilekte bulunduğunuz Allah'tan ve akrabalık haklarına riayetsizlikten de sakının. Şüphesiz Allah sizin üzerinizde gözetleyicidir.”<sup>1</sup>*

هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَجَعَلَهَا مَوْجِبًا لِيَرْسُكُنَ إِلَيْهَا فَلَمَّا تَغَشَّاهَا حَمَلٌ خَفِيًّا  
فَمَرَّتْ بِرَبِّهَا فَلَمَّا أَتَتْ دَعَا اللَّهَ رَبَّهُمَا لَئِنْ آتَيْتَنَا صَالِحًا لَنُكَونَنَّ مِنَ الشَّاكِرِينَ

*“ Sizi tek bir nefisten (Âdem'den) yaratan, (gönlü) onunla huzur bulsun diye eşini de (onun özünden/cinsi)nden var eden O'dur. (Âdem) eşi (Havva)yı örtüp bürüdü. O hafif bir yük yüklendi (hamile kaldı), bir müddet bununla geçti. (Gebeliği) ağırlaşınca ikisi de, Rableri olan Allah'a: “Eğer bize düzgün/kusursuz bir çocuk verirsen andolsun ki, mutlaka şükredenlerden olacağız.” diye dua ettiler.”<sup>2</sup>*

İlk ayette, insanın bir tek nefisten ve ondan da eşinin yaratıldığı ve bu ikisinden ise insan neslinin var edildiği ifade edilirken ikinci ayette insanın eşinin yaratılış gayesinden bahsedilir.

<sup>1</sup> Nisâ, 4/ 1

<sup>2</sup> A'râf, 7/189

Buradaki “nefis” den maksadın; Adem (as)<sup>3</sup>, cins<sup>4</sup> ve Adem (as)’ın yaratılmış olduğu çamur<sup>5</sup> olduğu şeklinde değişik görüşler zikredilmiştir. Fakat burada dikkat çekilen nokta bütün insanlığın aynı asıldan geldiğine vurgu yapılmasıdır. İnsanlık tarihinin ilk başlangıç noktasının tek bir nokta olduğuna dikkat çekiliyor. Yaratılan bu iki cinsin bir araya gelmesi ile oluşan evlilik hayatı ise diğer insanların varlığı için bir sebep olmaktadır. Allah bu iki cinsten doğum ve üreme yolu ile insan cinsi olan kadın ve erkekleri yaratı<sup>6</sup> ve onları da değişik renk ve dillerde dünyanın değişik bölgelerine yaydı.<sup>7</sup>

<sup>3</sup> Beğavî, Muhammedu’l-Huseyn b. Mesûd el-Ferrâ, **Tefsîrû’l- Beğavî (Meâlîmu’t-Tenzîl)**, Daru’l-Ma’rife, Beyrut, 1987, I, 389; el-Cevzî, Ebu’l-Ferec Cemalüddîn Abdurrahman b. Ali b. Muhammed, **Zâdü’l-Mesîr fî İlmî’t-Tefsîr**, el-Kütübü’l-İslamî, Beyrut, 1984, II, 1; er-Razi, Muhammed, **Tefsîrû’l-Fahrî’r-Râzî**, Daru’l-Fıkr, Beyrut, 2005, III, 140; Kurtûbî, Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed, **el-Camî’ li-Ahkâmî’l-Kur’an**, Daru’l-Fıkr, Beyrut, 1987, V, 2; Beydâvî, Nasuruddin Ebu Saîd Abdullah b. Ömer b. Muhammed eş-Şîrâzî, **Envârü’t-Tenzîl ve Esrârü’t-Te’vîl**, Dar-uSâder, Beyrut, 2001, I, 203; Ebu Hayyân, Muhammed b. Yusuf el-Endülüsî, **Tefsîrû’l-Bahrî’l-Muhît**, Daru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrut, 1993, III, 162; eş-Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed, **Fethü’l-Kadîr el-Câmiu beyne Fenniyyî’r-Rivayeti ve’d-Dirayeti min İlmî’t-Tefâsîr**, Daru’l-Ma’rife, Beyrut, 2007, s. 266; Alusî, Şihabuddin es-Seyyid Mahmûd, **Rûhu’l-Meânî fî Tefsîri’l-Kur’an’ı-l-Azîm ve’s-Sebî’l-Mesânî**, Daru’l-Fıkr, Beyrut, 1993, III, 283; Tantâvî, Cevherî el-mısırî, **el-Cevâhir fî Tefsîri’l-Kur’an’ı-l-Kerîm**, Daru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrut, 2004, III, 6; el-Merâğî, Ahmed Mustafa, **Tefsîrû’l-Merâğî**, Daru İhyâu’t-Turâs, Beyrut, Tarihsiz, IV, 175; Yazır, Elmalılı Hamdi, **Hak Dini Kur’an Dili**, Eser Kitabevi, İstanbul, Tarihsiz, II, 1273; El-Cezâirî, Ebu Bekir el-Câbir, **Eyserü’t-Tefâsîr li-Kelâmi’l-Aliyyi’l-Kebîr**, Mektebetü’l-Ulûmi ve’l-Hikemi, Medine, 2002, s. 236; Es-Sâbûnî, Muhammed Ali, **Safvetü’t-Tefâsîr**, Dersâadet, İstanbul, Tarihsiz, I, 258

<sup>4</sup>en-Nahhâs, Ebu Cafer, **Meânî’l-Kurân’ı-l-Kerîm**, Câmiatü Ümmi’l-Kurâ, Mekke, 1988, V, 251; Beğavî, **a.g.e.** III, 480; Ez-Zemahşarî, Ebu’l-Kasım Carullah Mahmud b. Ömer, **Tefsîrû’l-Keşşâf**, Daru’l-Ma’rife, Beyrut, 2005, III, 457; İbni Atıyye, Ebu Muhammed Abdu’l-Hak b. Atıyye el-Endülüsî, **El-Muharrerü’l-Vecîz fî Tefsîri’l-Kitâbi’l-Azîz**, Dar-u İbni Hazm, Beyrut, 2002, s. 397; İbnü Cevzî, **Zadü’l-Mesîr**, II, 1; et-Tabresî, Ebu Ali el-Fadl el-Hasan bin el-Fadl, **Mecmau’l-Beyân fî Tefsîri’l-Kur’an**, Daru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrut, 1997, VIII, 41; Razi, **a.g.e.** III, 140; eş-Şa’râvî, **Tefsîrû’s-Şa’râvî**, Mecmau’l-Buhûsi’l-İslamiyye, Kahire, 1991, IV, 1987; İbn Aşûr, Muhammed Tahir, **Tefsîrû’t-Tahrîr ve’t-Tenvîr**, ed-Daru’t-Tûnisiiyyetü, Tunus, 1984, IV, 215

<sup>5</sup> Tabresî, **a.g.e.** III, 6; İbni Aşûr, **a.g.e.** IV, 215

<sup>6</sup> et-Taberî, Ebu Cafer Muhammed b. Cerîr, **Tefsîrû’t-Taberî (Câmu’l-Beyân fî Te’vîli’l-Kurân)**, Daru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrut, 2005, III, 566; en-Nahhâs, **a.g.e.** II, 7; Ebü Zemenîn, Ebu Abdullah Muammer b. Abdulah, **Tefsîrû’l-Kur’an’ı-l-Azîm**, el-Faruku’l-

Hız. Havvâ; Kur'an'ın ifadesi ile eşi Âdem (as)'ın kendisinde huzur bulması için yaratılmıştı. Bu nokta evliliğin gayesini ortaya koyması açısından da önemlidir. İnsanın bekârlık döneminde elde edemeyeceği huzuru ancak evlilik yolu ile yakalayabileceğine vurgu yapılmaktadır. Fıtrat olarak da kadın ve erkeğin evlilik olmadan dolduramayacağı boşluklar vardır. Bunları evlilikten başka dolduracak bir şey de yoktur. Hız. Havva'da bu yönüyle örnek bir model oluşturmaktadır. Erkekler eşlerinin kendileri için bir huzur kaynağı olduğu düşüncesini vererek, evliliklerin hangi amaçlar üzerine bina edilmesi gerektiğini öğretmektedir.

Kur'an Hız. Havva'nın eşi ile olan ilişkilerinde olumsuz bir şey anlatmamaktadır. Hatta cennete yasak meyveyi yedikten sonra, eşiyile birbirlerini suçlamak yerine: "Ey Rabbimiz biz kendi nefislerimize zulmettik"<sup>8</sup> diyerek birlikte tövbe etmişler. Yani işlenen suçu ikisi de kabullenmekle kendilerinden sonraki evlilere güzel bir model olmuşlardı. Yani eşler bir olumsuzluk karşısında birbirlerini suçlamak yerine her ikisi de durumdan kendilerine ders çıkarmalıdırlar. Böyle yapmak hem hatadan dönmeyi hızlandıracak hem de evliliğin devamında etkili

---

Hadîs , Kahire, 2002, I, 344; Beğavî, a.g.e. I, 389; Zemahşerî, a.g.e. I, 451; Tabresî, a.g.e. III, 6; İbni Atiyye, a.g.e. 397; el-Cevzî, **Zadü'l-Mesîr**, II, 2; el-Cevzî, Ebu'l-Ferec Cemalüddîn Abdurrahman b. Ali b. Muhammed, **Tezkiretü'l-Erîb fî Tefsîri'l-Garîb (Garîbü'l-Kur'anî'l-Kerîm)**, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2004, s. 58; en-Nesefî, Abdullah b. Ahmed b. Muhammed, **Tefsîrü'n-Nesefî**, Pamuk Yayınları, İstanbul, Tarihsiz, I, 204; Beydavî, a.g.e. I, 203; el-Hâzin, Alaâddin Ali b. Muhammed b. İbrahim el-Bağdadî, **Tefsîrü'l-Hâzin (Lübâbü't-Te'vîl fî Meâni't-Tenzîl)**, Midyat, Tarihsiz, I, 320; bn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmâil, **Tefsîrü'l-Kur'anî'l-Azîm**, Mektebetü Darü't-Türâs, Kahire, Tarihsiz, I, 448; Ebu's-Suûd, Muhammed b. Muhammed, El-Ammâdî, **Tefsîrü Ebîs'-Suûd (İrşâdü'l-Aklı's-Selîm ilâ Mezâya'l-Kur'anî'l-Kerîm)**, Daru İhyau't-Turâsî'l- Arabiyye, Beyrut, 1990, II, 138; eş-Şîrbînî, Muhammed Ahmed el-Hafîb, **Tefsîrü'l-Hafîbî's-Şîrbînî**, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2004, I, 321; Bursevî, İsmail Hakkı b. Mustafa, **Ruhu'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kurân**, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2009, II, 164; es-Sâvî, Şeyh Ahmed, **Haşiyetü's-Sâvî alâ Tefsîri'l-Celâleyn**, Daru'l-Fikr, Beyrut, 1998, II, 4; Komisyon, **Tefsîrü'l-Kur'an Li'n-Nâşîn**, Der'u-l-Vefâ, Beyrut, 2006, s. 90; el-Cezâirî, a.g.e. s.236; es-Sâbûnî, a.g.e. I, 258

<sup>7</sup> İbni Kesîr, a.g.e. I, 448

<sup>8</sup> A'raf, 7/23

olacaktır. Ama böyle değil de eşler birbirlerini suçlama yoluna giderlerse bunun sonu gelmeyecek ve bu tartışmadan evlilik zarar görecektir.

Yine Hz. Havva, eşine karşı sadakat örneği sergilemiş, onunla birlikte dünyaya geldikten sonra yeryüzünün imar edilmesinde, peygamberlik vazifesini ifa etmesinde, çocuklarının yetiştirilmesinde kocasına en büyük desteği sağlamış ve annelik konusunda da en güzel örneği göstererek sonradan gelecek tüm kadınlara örnek olmuştur.<sup>9</sup>

## 2. Kumasını Kendi Nefsine Tercih eden Kadın, Hz. Sariye

Kur'an, İbrahim (as)'dan bahsederken onun çok eşliliğine de dikkat çeker. Kıssalarda iki eşyle de ilgili bilgiler verir. *"Allah Âdem'i, Nuh'u, İbrahim ailesini ve 'İmran ailesini' birbirinin soyu(ndan gelen bir nesil) olarak âlemler üzerine seçkin kıldı (soylarından peygamberler getirdi). Allah (her şeyi) işitendir, bilendir"*<sup>10</sup> buyurarak onun ailesini kendi içlerinden peygamberler göndererek<sup>11</sup> dinine hizmet etmeleri için<sup>12</sup> seçtiğini vurgulamıştır.

Rivayetlere göre İbrahim (as) Irak'a bağlı Babil şehrinde yaşarken<sup>13</sup>, amcasının kızı<sup>14</sup> Sâre binti Harun bin Nâhun<sup>15</sup> ile evlenir. O toplumda herkes gök cisimlerine ve yıldızlara taparken, Sâre Allah'a ve İbrahim (as)'e iman eden ilk kimseydi.<sup>16</sup> Çok varlıklı<sup>17</sup> ve çok güzeldi<sup>18</sup>. Fakat

<sup>9</sup> Cuma, Ahmed Halîl, *Nisâü'l-Enbiyâ fi Davî'l-Kur'an ve's-Sunneti*, Dar-u İbnî Kesîr, Beyrut, 2002, s. 13

<sup>10</sup> Âl-i İmrân, 3/33-34.

<sup>11</sup> İbn Atiyye, *a.g.e.*, s. 291; el-Mehdî, Ebu'l-Abbas Ahmed b. Muhammed, *el-Bahru'l-Medîd fî Tefsîri'l-Kur'ânî'l-Mecîd*, Darü'l-Kütubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2010, I, 311; Sâvî, *a.g.e.*, I, 314; Merağî, *a.g.e.*, III, 142

<sup>12</sup> Taberî, *a.g.e.*, III, 233.

<sup>13</sup> Hatîb, *a.g.e.*, s. 197.

<sup>14</sup> İbni Atiyye, *a.g.e.*, s. 958; Taberî, *a.g.e.*, VII, 70; Tabersî, *a.g.e.*, V, 233; Razî, *a.g.e.*, XVIII, 21.

<sup>15</sup> Firûzâbâdî, *Tenvîrü'l-Mikbâs min Tefsîri-İbni Abbas*, s. 339; Taberî, *a.g.e.*, VII, 70; İbn Atiyye, *a.g.e.*, s. 958; Tabersî, *a.g.e.*, V, 233; Razî, *a.g.e.*, XVIII, 21; Suyûtî, *a.g.e.*, IV, 451; Şevkânî, *a.g.e.*, s. 665; Hatîb, *a.g.e.*, s. 197.

<sup>16</sup> Hatîb, *a.g.e.*, s. 199.

<sup>17</sup> Hatîb, *a.g.e.*, s. 200.

çocuğu olmayan bir kadındı<sup>19</sup>. İtaatkârlık ve muttakilik konusunda da örnek bir kişiliğe sahipti.<sup>20</sup> Uzun süre çocuğu olmadığından, bir çocuğu olur düşüncesiyle kendi cariyesi Hâcer'i kocasına ikinci eş olarak hediye etmekle<sup>21</sup> cariyesini kendi nefesine tercih etmişti.<sup>22</sup> Bu evlilikten, *“onu halim bir çocukla müjdeledik”*<sup>23</sup> âyetinin müjdesine mazhar olan İsmail (as) dünyaya gelir.<sup>24</sup> Bu çocukla birlikte İbrahim (as) için yeni bir hayat başlar. Zamanla bu durum Sâre'yi kıskandırır ve İbrahim (as) Hacer'i ve oğlu İsmail'i evden uzaklaştırmasını ister<sup>25</sup>. Bunun üzerine İbrahim (as) onları alarak<sup>26</sup> hiçbir ekinin yetişmediği<sup>27</sup>, suyun bulunmadığı<sup>28</sup> bir mekâna yerleştirir.

İbrahim (as) ile eşleri arasındaki ilişki, birden fazla evli olan kimseler için örnek teşkil etmiş ve adeta *“eğer, yetim kızlar(la, hoşunuza gitsin veya gitmesin, malı için evlendiğiniz takdirde, aile olarak onlar)ın haklarını tam gözetemeyeceğinizden korkarsanız, sizin için helal olan (başka hür) kadınlardan ikişer, üçer ve dörder nikâh edin (nikâhsız yaşayıp zina etmeyin)”*<sup>29</sup> âyetinin tefsiri olmuştur. Bu ayette çok eşliliğe ruhsat verilirken, İbrahim (as)'ın Hz. Hâcer ile olan evliliği ise bu ruhsatın hangi durumlarda kullanılabileceğine ışık tutmuştur. Yine bu evliliğin akabinde gelişen

<sup>18</sup> Hatîb, **a.g.e.**, s. 201.

<sup>19</sup> en-Nesefî, **a.g.e.**, II, 197; Kurtubî, **a.g.e.**, IX, 66; Beydavî, **a.g.e.**, I, 465; Suyûtî, **a.g.e.**, IV, 451; Şevkânî, **a.g.e.**, s. 665; Âlusî, **a.g.e.**, XII, 146; Cuma, **a.g.e.**, s. 226.

<sup>20</sup> Cuma, Ahmed Halîl, **a.g.e.** s.14

<sup>21</sup> Cuma, Ahmed Halîl, **a.g.e.** s. 226

<sup>22</sup> Cuma, Ahmed Halîl, **a.g.e.** s. 226

<sup>23</sup> Saffât, 37/101

<sup>24</sup> Hatîb, **a.g.e.**, s. 232.

<sup>25</sup> Hatîb, **a.g.e.**, s. 222.

<sup>26</sup> Ebî Zemenîn, **a.g.e.**, II, 372; el-Cevzî, **Zadü'l-Mesîr**, IV, 366

<sup>27</sup> es-Sanânî, Abdurrezzak b. Hemmâm, **Tefsîrü'l-Kurân**, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad, Tarihsiz, I, 343; el-Cevzî, **a.g.e.**, IV, 366; Cüzeyy, **a.g.e.**, I, 447; Ebu's-Suûd, **a.g.e.**, V, 51; Şirbînî, **a.g.e.**, II, 208; Bursevî, İsmail Hakkı b. Mustafa, **Ruhu'l-Beyân fî Tefsîrî'l-Kurân**, Darü'l-Kutübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2009, IV, 450; Mehdî, **a.g.e.**, III, 389.

<sup>28</sup> el-Cevzî, **a.g.e.**, IV, 366.

<sup>29</sup> Nisâ, 4/3

olaylar da çok evlilik yapacak kimselere karşılaşılabilecekleri akıbeti hatırlatıcı niteliktedir.

Hz. Sare'de dinin maslahatını kendi maslahatına tercih etmekle büyük bir fedakârlık örneği sergilemişti. İbrahim (as)'ın çocuğunun olmaması demek ondan sonra insanlara doğru yolu gösterecek kimselerin olmaması demek olacağından onun ikinci evliliğine müsaade etmişti. Daha sonra da kuması olan Hz. Hâcer'in evden uzaklaştırılmasını istemekle de, beşer olarak hiçbir kadının kendi üzerine ikinci bir evliliğin yapılmasına razı olmayacağı gerçeğini ortaya koymuştu.

### 3. Eşiyle Birlikte Her Türlü Sıkıntıya Göğüs Geren, Hz. Eyüb (as)'ın Eşi

Evliliğin gereklerinden biri de eşlerin iyi günde, kötü günde, darlıkta ve bollukta birlikte hareket etmeleridir. Hayatın güzelliklerini paylaştıkları gibi sıkıntılarını da paylaşabilmelidirler. Kur'ân bu konuda örnek olarak Eyyüb (as) ile eşini zikreder. Eyyüb (as)'ün eşi, sağlığında ve hastalığında kocasına karşı sergilemiş olduğu itaat ve sadakatı ile eşleri hasta olan kimseler için örnek bir eş olmuştur. Bu yönü ile Eyyüb (as)'ün ailesi sıkıntılı aileler için bir model olmuş ve evlilikteki birlikteliğin sağlıklı ve sıkıntılı günlerde de devam etmesi gerektiğini ortaya koymuştur. Konu ile ilgili olarak şöyle buyurulmaktadır:

وَاتَّكُرُّ عَبْدِيُّوَابَ إِذْ نَادَى رَبَّهُ أَتَيْتَنِي الشَّيْطَانَ بِدُصْبٍ وَعَذَابٍ ارْكُضْ بِرِجْلِكَ هَذَا مُغْتَسَلٌ بَارِدٌ  
وَشَرَابٌ وَوَهَبْنَا لَهُ أَهْلَهُ وَمِثْلَهُمْ مَعَهُمْ رَحْمَةً مِنَّا وَذِكْرَى لَأُولِي الْأَلْبَابِ وَخُذْ بِيَدِكَ ضِغْتًا قَاصِرًا بِهِ وَلَا  
تَحْنُثْ إِنَّا وَجَدْنَاهُ صَابِرًا نِعْمَ الْعَبْدُ إِنَّهُ أَوَّابٌ

“(Ey Muhammed!) Kulumuz Eyyûb’u da an. Hani o, Rabbine, “Şeytan bana bir yorgunluk ve azap dokundurdu” diye seslenmişti. (Bunun üzerine kendisine:) “Ayağını (yere) vur: İşte yıkanabileceğin ve içebileceğin bir soğuk su!” dedik. Ona katımızdan bir rahmet ve bütün akıl iz’an sahiplerine bir uyarı olmak üzere mevcut nüfuslarını iki katına çıkaran yeni bir nesil armağan ettik. (Ve sonunda o’na dedik ki:) “Şimdi eline bir demet ot al, onunla vur ve yeminini

*yerine getir!" Gerçekten biz onu sıkıntılara karşı sabırlı gördük. O, ne güzel bir kulumuzdu, daima bize yönelirdi!"<sup>30</sup>*

Eyyüb (as), İshak (as)'ın nesillerinden<sup>31</sup> ve zamanının zengini, iyilik ve ihsan sahibi biriydi<sup>32</sup>. Yetimlere, miskinlere ve dullara merhamet eder, onların ihtiyaçlarını karşılar, misafirlerine ikramda bulunur ve Rabbinin nimetlerine sürekli şükrederdi<sup>33</sup>. Allah imtihan için önce onun malını, daha sonra ailesine ve en sonunda sağlığını aldı ama o hiçbir zaman bu olumsuzluklar karşısında duruşunu bozmadı ve Allah'a hamdetti<sup>34</sup>. Hastalığı o noktaya geldi ki, karısı Rahime<sup>35</sup>'den başka herkes, onda bir uğursuzluk olduğu ve onun kendilerine de etki edeceği zannıyla onu kendi içlerinden uzaklaştırarak şehrin dışarısına attılar. Ama bu haldeyken bile karısı onun yanından ayrılmadı, onun her türlü ihtiyacını gidererek tam bir sadakat örneği sergiledi<sup>36</sup>. Sabrını ve duruşunu bozmadan eşi ile birlikte yıllarca bu hastalığa katlandı.

Hz. Eyyüb (as) sabrı ile dikkat çeken bir peygamber olduğu gibi, onun yanından hiçbir zaman ayrılmayan, en zor gülerinde dahi kocasının yanında olan hanımı da göstermiş olduğu sabrı ve metaneti ile örnektir. İyi günde eşlerin birlikteliğinde problem olmazken kötü günlerde olabilmektedir. Eyyüb (as)'ın eşi de kötü günlerde nasıl iyi bir eş olunabileceği noktasında en güzel örnek olmuştur.

<sup>30</sup> Sâd, 38/41-44.

<sup>31</sup> Kurtûbî, **a.g.e.**, XI, 323; Ebu Hayyan, **a.g.e.**, VI, 310; Ebu's-Suûd, **a.g.e.**, VI, 81; Şirbînî, **a.g.e.**, II, 533; Bursevî, **a.g.e.**, V, 518.

<sup>32</sup> İbn Atıyye, **a.g.e.**, s.1290; el- Cevzî, **Zadü'l-Mesîr**, V, s. 375; Kurtûbî, **a.g.e.**, XI, 323; Hatîb, **a.g.e.**, s. 277; Ebu Hayyan, **a.g.e.**, VI, 310; Ebu's-Suûd, **a.g.e.**, VI, 81; Şirbînî, **a.g.e.**, II, 534.

<sup>33</sup> Kurtûbî, **a.g.e.**, XI, 323; Şirbînî, **a.g.e.**, II, 534; Bursevî, **a.g.e.**, V, 521.

<sup>34</sup> Taberî, **a.g.e.**, IX, s. 68; Beğavî, **a.g.e.**, III, s. 261; İbn Atıyye, **a.g.e.**, s.1290; El- Cevzî, **a.g.e.**, V, s. 375-376; Cuma, **a.g.e.**, s.145; Hatîb, **a.g.e.**, s. 283; Kurtûbî, **a.g.e.**, XI, 323; Ebu Hayyan, **a.g.e.**, VI, 310; Ebu's-Suûd, **a.g.e.**, VI, 81; Şirbînî, **a.g.e.**, II, 534.

<sup>35</sup> İbn Atıyye, **a.g.e.**, s.1290; Ebu's-Suûd, **a.g.e.**, VI, 81

**Not:** Eyyüb (as)'ün karısının, Yakub (as)'ın kızı Leya olduğu da rivayet edilmiştir. (**bkz:** Hatîb, **a.g.e.**, s. 274)

<sup>36</sup> Hatîb, **a.g.e.**, s. 281.



#### 4. Hz. Zekeriya (as)'ın Eşi

Evliliğin en güzel meyvelerinden biri de çocuktur. Eşler arasındaki sevgi ve muhabbet çocuk sahibi olduktan sonra daha da artmaktadır. Allah dilediğine erkek, dilediğine kız<sup>37</sup> veya hem kız hem erkek çocuk verebildiği gibi dilediğini de kısır bırakır<sup>38</sup>. Zekeriya (as) ile eşi de uzun süre çocuğu olmayan aileler için model oluşturmaktadır. Eşler, çocukları olmasa dahi birbirlerine karşı sevgi ve sadakatlerini kaybetmeden evliliklerini devam ettirmelidirler. Çocukları olmadığından dolayı dağılan evlilikler için güzel bir örnek olan Zekeriyya (as)'nın ailesinden şu şekilde bahsedilmektedir:

وَزَكَرِيَّا إِذْ نَادَى رَبَّهُ رَبِّ لَا تَرْنِي فَرْدًا أَنْتَ خَيْرُ الْوَارِثِينَ فَاسْتَجَبْنَا لَهُ وَوَهَبْنَا لَهُ يَحْيَىٰ وَأَصْلَحْنَا لَهُ زَوْجَهُ  
إِنَّهُمْ كَانُوا يُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ وَيَدْعُونَنَا رَغَبًا وَرَهَبًا وَكَانُوا لَنَا خَاشِعِينَ

*“Zekeriya’yı da hatırla. Hani o, Rabbine, “Rabbim! Beni tek başıma bırakma. Sen varislerin en hayırlısısın” diye dua etmişti. Biz de onun duasını kabul ettik ve kendisine Yahya’yı bağışladık. Eşini de kendisi için, (doğurmaya) elverişli kıldık. Onlar gerçekten hayır işlerinde yarışıyorlar, (rahmetimizi) umarak ve (azabımızdan) korkarak bize dua ederlerdi. Onlar bize derin saygı duyan kimselerdi”<sup>39</sup>.*

Hz. Zekeriya (as) iyice ihtiyarlamış, saçları beyazlamış ama bir çocuğu da olmamıştı<sup>40</sup>, kendisine din ve dünyevi işlerde destek olacak ve kendisi öldükten sonra da nübüvvete varis olup, Allah katından olan dinin emirlerini muhafaza edecek, salih bir evlat vermesi için Allah’a dua etti.<sup>41</sup> Allah’da onun bu duasına karşılık karısı Eşyea’yı,<sup>42</sup> ihtiyarlamış<sup>43</sup> ve

<sup>37</sup> Şûra, 42/49.

<sup>38</sup> Şûra, 42/50.

<sup>39</sup> Enbiyâ, 21/89-90.

<sup>40</sup> Şa’râvî, a.g.e. XVII, 633

<sup>41</sup> Taberî, a.g.e. IX, 79; Beğavî, a.g.e. III, 267; İbni Cevzî, *Zadü'l-Mesîr*, V, 384; Zemahşerî, a.g.e., III, 129; Tabresî, a.g.e. VII, 86; Razî, a.g.e. XXII, 202; Kurtûbî, a.g.e. XI, 336; Beydâvî, a.g.e., II, 674; el-Kelbî, a.g.e. II, 42; İbni Kesîr, a.g.e., III, 193; Şevkânî, a.g.e. s. 946

<sup>42</sup> El-Kelbî, a.g.e. II, 42; Alûsî, a.g.e., XVII, 129

kısır haline rağmen çocuk doğurabilecek hale getirdi ve Yahya'yı doğurdu.<sup>44</sup>

Hz. Zekeriya (as)'ın eşi de Allah'a itaatkâr ve son derece ihlâslı bir kul olmanın yanında eşine karşı da saygılı ve her zaman onun destekçisiydi.<sup>45</sup> Allah kendisine çocuk verdikten sonra bunu şükürle karşılamış ve Allah'ı tesbih ve sena ederek şükrünü ifa etmiştir.<sup>46</sup>

Hz. Zekeriya (as) ve eşi; insanlara Allah'tan çocuk isterken sadece dünyevi menfaatler için değil de uhrevî gayeler için istenmesi gerektiği noktasında en güzel örnektir.

### 5. İftiraya Uğrayan Kadın, Hz. Aişe

Peygamberlerin kıssalarında anlatılan her bir kadın motifi insanlara farklı açılardan örneklik teşkil etmektedir. Bunlardan bazıları olumlu yönde olduğu gibi bazıları da olumsuz yönde olabilmektedirler. Kendisine iftira atılması ile ön plana çıkan Hz. Peygamberin eşlerinden Hz. Aişe de iftiraya uğrayan Müslüman erkek ve bayanlara örnektir.

Müreysi seferinden dönerken ordu Medine'ye yakın bir yerde konaklar. Hz. Peygamberle sefere katılmış olan Hz. Aişe ihtiyaç gidermek için karargâhtan uzaklaşır. Dönüşünde kolyesini kaybettiğini anlar ve hemen onu aramaya koyulur ama dönünceye kadar bir hayli gecikir. Bu sırada kervan toparlanır ve Hz. Aişe'nin kapalı mahfesi, annemiz içerisinde olduğu düşüncesi ile de kaldırılıp deveye yüklenir ve ordu hareket eder. Hz. Aişe, geldiğinde kervanın gittiğini görür ve geriden gelip, kervanın yerini kontrolle görevli olan kişilerin olacağı düşüncesiyle orada beklemeye başlar. Bu işle görevlendirilen Saffan Hz. Aişe'yi fark

<sup>43</sup> Tabresî, a.g.e. VII, 87;

<sup>44</sup> Taberî, a.g.e. IX, 79; Beğavî, a.g.e. III, 267; Zemahşerî, a.g.e., III, 129; Tabresî, a.g.e. VII, 87; İbni Cevzî, *Zadü'l-Mesîr*, V, 384; Razî, a.g.e. XXII, 203; Beydâvî, a.g.e., II, 674; El-Kelbî, a.g.e. II, 42; İbni Kesîr, a.g.e., III, 193; Alûsî, a.g.e., XVII, 129; Şevkânî, a.g.e. s. 946

<sup>45</sup> Cuma, Ahmed Halîl, a.g.e. s. 13

<sup>46</sup> Cuma, Ahmed Halîl, a.g.e. s. 199

ederek devesinden hemen iner ve müminlerin annesini devesine bindirerek arkadan hızlıca kervana yetişir. Bu manzarayı gören münafıklar fırsatı ganimet bilerek zevce-i nebiye iftira atar ve iftiralarını her yerde yayarlar. Bu iftiranın meydana getirdiği derin hüznle Hz. Aişe hastalanır. Hz. Peygamberin ve tüm Müslümanların huzuru bozulur. Bazı saf Müslümanlar da münafıkların sözünün etkisi altında kalırlar. Bir ay sonra inen âyetlerle Hz. Aişe'nin nezahat ve iffetliliği tüm insanlığa ilahi bir beyan olarak duyurulur<sup>47</sup>.

Hz. Aişe üstlenmiş olduğu konum itibariyle yüce bir makama ulaşmış, Hz. Peygamberin yanında bulunmasından dolayı sürekli olarak ilahî havayı teneffüs etmiş ve sahip olmuş olduğu iffet ve şerefinden dolayı da en güzel övgüyü hak etmişti. Ona iftira atanlar onu bu iftiraları ile olması gereken konumdan tam tersi istikamete döndürmeye çalıştıklarından dolayı bu olaya *İfk* adı verilmişti.<sup>48</sup>

Kur'an, münafıkların öncülüğünde Hz. Peygamberin eşi Hz. Aişe'ye atılan bu iftiradan en fazla etkilenen Hz. Aişe, Hz. Peygamber, Hz. Ebubekir, Saffan bin Muattal başta olmak üzere tüm Müslümanları "*onu şer zannetmeyin*"<sup>49</sup> diyerek teselli etmiştir.<sup>50</sup> Ayrıca olayı paklamak için indirilmiş olan 18 ayet ise, Müslümanların Allah katındaki değerinin ne kadar büyük olduğunu ortaya koymuştur. Görüntü de şer gibi algılanan bir durum hayra dönüşmüştür.<sup>51</sup>

Bu hadise, bir iftira ile karşı karşıya kalan Müslümanlara nasıl davranacaklarını ve iftiraya uğrayan kimseleri suçlamak yerine onlar hakkında hüsnü zan besleyerek olumlu düşünmeyi öğretmesi<sup>52</sup> ve iftiraya

<sup>47</sup> Beğavî, a.g.e., III, 328; Tabersî, a.g.e., VII, 183; Mehdî, a.g.e., V, 55.

<sup>48</sup> Beğavî, a.g.e., III, 331; Bursevî, a.g.e., VI, 132; Ebu's-Suûd, a.g.e., VI, 160.

<sup>49</sup> Nur, 24/11

<sup>50</sup> Beğavî, a.g.e., III, 331; Bursevî, a.g.e., VI, 136; Ebu's-Suûd, a.g.e., VI, 160; Tabresî, a.g.e., VII, 183 Alûsî, a.g.e., XVIII, 168

<sup>51</sup> Bursevî, a.g.e., VI, 136; Ebu's-Suûd, a.g.e., VI, 160; el-Mehdî, a.g.e., V, 56

<sup>52</sup> Kurtubî, a.g.e. XII, 202

uğrayan mağdur kimselerin savunulması rehberlik edilmesi<sup>53</sup> açısından önemlidir. Yine eşler arasındaki güveni ortaya koyması açısından da güzel bir örnektir. Dışarıdaki kimselere ne kadar olumsuz şeyler de söyleseler bunlar eşlerin birbirine olan bakış açlarına ve güven duygularına zarar vermemelidir.

## B. Peygamber Eşi Olmayan Örnek Hanımlar

Allah'ın Kur'an'da örnek olarak zikretmiş olduğu diğer bir grup ise eşi peygamber olmayan salih kadınlarıdır. Bunlar her ne kadar peygamber eşleri değilse de her biri bir peygamberle bağlantısı olan abidevi şahsiyetlerdir. Bu meziyetli hanımları şu şekilde sıralayabiliriz:

### 1. Zalim Kocanın Zulmünden Allah'a Sığınan Salih Kadın: Hz. Asiye

Kur'an, Tahrim sûresinde, ikisi inkâr eden, ikisi de itaatkâr olmak üzere dört kadından bahsedilir. Nuh(as) ve Lut (as)'un hanımları inkâr edenler için örnek sunulurken Firavun'un karısı ile İmran'ın kızı Meryem müminler için örnek verilir. Firavun ile evli olan Asiye'nin evliliği, kocası inkârcı veya zalim ama hanımı mümin olan aileler için örnek olarak zikredilir. Mümin kadın her zaman mümin bir erkekle evlenmeyip zalim bir kişi ile de evlenebilir ve ondan şiddet ve zulüm görebilir. Bu durumda olan kadınların sergilemesi gereken tavır açısından önemli bir örnektir. Konu ile ilgili olan âyette şöyle buyrulmaktadır:

و ضرب الله مثلا للذين امنوا امرات فرعون اذ قالت ربّ ابن لي عندك بيتا في الجنة ونجني من فرعون و عمله و نجني من القوم الظالمين

*“Allah, iman edenlere ise, Firavun'un karısını örnek gösterdi. Hani o, ‘Rabbim! Bana katında, cennette bir ev yap. Beni Firavun’dan ve onun yaptığı işlerden koru ve beni zalimler topluluğundan kurtar!’ demişti”<sup>54</sup>.*

<sup>53</sup> Ebu Hayyan, a.g.e., VI, 402

<sup>54</sup> Tahrim, 66/11.

Buradaki Firavun'un hanımının Musa (as)'nın halası<sup>55</sup> Asiye binti Müzâhim<sup>56</sup> olduğu söylenmektedir. Bu kadının suya bırakılan Musa (as)'ın, Firavun ve askerleri tarafından bulunduktan sonra onun öldürülmesine mani olan kadın olmayıp<sup>57</sup>, Firavun'un İsrail oğullarından evlendiği ve Musa (as)'a iman eden mümin bir kadın olabileceği söylenmiştir<sup>58</sup>.

Asiye binti Müzâhim'in, Musa (as)'nın sihirbazlarla olan mücadelesinden sonra iman ettiği, Firavun'un onu imanından döndürmek için mücadele ettiği fakat bunda başarılı olamayınca yere dört kazık çaktırarak ellerinden ve ayaklarından bağlatıp, üzerine bir kaya parçası atırıp onu şehit ettirdiği rivâyet edilmiştir<sup>59</sup>.

Onu imanından döndürmek için Firavun'un tehditlerine karşı<sup>60</sup>: *"Yarabbi katında cennetten bana bir ev bina et, Firavundan, amelinden ve beni zalim kavimden beni kurtar"*<sup>61</sup> diyerek Allah'a sığınmış, Allah da onu kendi katına alarak Firavun'un her türlü yanlış inanç, ibadet, zulüm ve baskılarından kurtarmıştır.

Hz. Asiye, zalim bir kocanın nikâhı altında olmasına rağmen inancı uğrunda gösterdiği dik duruşu ile kendisi gibi, kocası zalim olan veya kendisi ile aynı inancı paylaşmayan kâfir-zalim kocalara sahip kadınların karşısında güzel bir örnek olarak durur.

<sup>55</sup> Bursevî, a.g.e., X, 69; Mehdî, a.g.e., X, 89; Yazır, a.g.e., VII, 5132.

<sup>56</sup> Tabersî, a.g.e., X, 49; Şirbînî, a.g.e., IV, 364; el-Cevzî, **Zadü'l-Mesîr**, VII, 315; Cüzeyy, a.g.e., II, 465; Bursevî, a.g.e., X, 69; Alusî, a.g.e., XV, 242; Mehdî, a.g.e., X, 89; Yazır, a.g.e., VII, 5132.

<sup>57</sup> İbn Aşûr, Muhammed Tahir, **Tefsîrü't-Tahrîr ve't-Tenvîr**, ed-Daru't-Tûnisîyyetü, Tunus, 1984, XVIII, 376.

<sup>58</sup> İbn Aşûr, a.g.e., XVIII, 377.

<sup>59</sup> Tabersî, a.g.e., X, 49; Şirbînî, a.g.e., IV, 365; İbn Atıyye, a.g.e., s.1875; Bursevî, a.g.e., X, 70; Alusî, a.g.e., XV, 243; Mehdî, a.g.e., X, 89; Yazır, a.g.e., VII, 5132.

<sup>60</sup> İbni Aşûr, a.g.e., XVIII, 377

<sup>61</sup> Tahrim, 66/11

## 2. İffet Abidesi Hz. Meryem

Kur'ân'ın iffet konusunda örnek şahsiyet olarak sunduğu Hz. Meryem; saflığı ve dürüstlüğünün yanında iyi bir annelik vasfı ile de seçkin bir kadın modeli olmuştur. Babası İmran, annesi ise Zekeriyya (as)'nın baldızı Hanne<sup>62</sup> idi. Annesinin uzun süre çocuğu olmamıştı. Allah'tan, sadece O'nun dinine hizmet edecek bir çocuk vermesini<sup>63</sup>, onu ve zürriyetini şeytandan korumasını istemişti.<sup>64</sup> Allah da onun duasını kabul ederek<sup>65</sup> ona Meryem'i nasip etti<sup>66</sup>. Ahlak ve kişilik noktasında güzel bir şekilde yetişmesi için<sup>67</sup> de onu Zekeriyya (as)'nın kefaletine verdirdi<sup>68</sup>.

Hz. Meryem ile ilgili olarak şu âyetleri zikredebiliriz:

وَإِذْ قَالَتِ الْمَلَائِكَةُ يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاكِ وَطَهَّرَكِ وَاصْطَفَاكِ عَلَى نِسَاءِ الْعَالَمِينَ يَا مَرْيَمُ اقْنُتِي لِرَبِّكِ وَاسْجُدِي وَارْكَعِي مَعَ الرَّاكِعِينَ

*“Vaktiyle melekler (Meryem’e de): “Ey Meryem! Şüphesiz ki Allah seni seçti, seni (baştan beri) tertemiz kıldı ve seni âlemlerin kadınlarından seçkin kıldı. Ey Meryem! Rabbine (ibadet için) Rabbine gönülden itaat et, secde et, (O'nun huzurunda) rukû edenlerle beraber rukû et” demişti<sup>69</sup>.*

وَاللَّيْطُ صَنَّتْ فَرْجَهَا فَنَفَخْنَا فِيهَا مِنْ رُوحِنَا وَجَعَلْنَاهَا وَابْنَهَا آيَةً لِّلْعَالَمِينَ

*“İrzını (herkesten) koruyan/iffetli (Meryem)’i de (hatırla!) Biz ona ruhumuzdan üflemiş, onu ve oğlunu âlemlere bir ibret (ve kudretimize bir işaret) kılmıştık”<sup>70</sup>.*

<sup>62</sup> Taberî, a.g.e., III, 234; Şerbînî, a.g.e., I, 241; Tabatabâi, a.g.e., II, 217; İbn Atıyye, a.g.e., s.292; İbni Âşur, a.g.e., III, 232; Bursevî, a.g.e., II, 27

<sup>63</sup> Taberî, a.g.e., III, 234; Keşşâf, a.g.e., I, 349; Tabatabâi, a.g.e., II, 219; İbn Atıyye, a.g.e., s.292; Bursevî, a.g.e., II, 28; Şerbînî, a.g.e., I, 241.

<sup>64</sup> Âl-i İmran, 3/36.

<sup>65</sup> Âl-i İmran, 3/37.

<sup>66</sup> Razî, a.g.e., VIII, 26.

<sup>67</sup> İbn Atıyye, a.g.e., s.29; Bursevî, a.g.e., II, 29.

<sup>68</sup> Âl-i İmran, 3/37.

<sup>69</sup> Âl-i İmrân, 3/42-43.

<sup>70</sup> Enbiyâ, 21/91.

وَمَرْيَمَ ابْنْتَرْهَمَ الْآتِي أَحْصَنْتَ فَرْجَهَا فَنَفَخْنَا فِيهِ مِنْ رُوحِنَا وَصَدَّقْتَ بِكَلِمَاتِ رَبِّهَا كَذِبًا وَكَانَتْ  
مِنَ الْقَانِتِينَ

“(Yine inananlara) İmran’ın kızı Meryem’i de (misal verdi). O ki, namusunu sağlamca korudu. Biz de ona ruhumuzdan üfledik. Hem o, Rabbinin (bütün) kelimelerini ve kitaplarını tasdik eden ve (Rabbine) gönülden itaat edenlerdendi”<sup>71</sup>.

Kur’anda anlatıldığına göre Allah Teâlâ Meryem’i, diğer kadınlar arasından seçip çıkarır<sup>72</sup>, her türlü küfür<sup>73</sup>ve günah<sup>74</sup> başta olmak üzere her türlü kirden<sup>75</sup> temizler. Buna karşılık Rabbine ihlâslı bir şekilde ibadet<sup>76</sup> ve itaat etmesini<sup>77</sup> ister. O da, kavmi inkâr ederken o iman ederek<sup>78</sup> ve Allah’ın göndermiş olduğu Tevrat<sup>79</sup> ve İncil’i <sup>80</sup>tasdik eder, onların içerisinde var olan Allah’ın emir ve yasaklarını<sup>81</sup> huşu ve ihlâsla yerine getirir<sup>82</sup> ve her türlü günah ve haramlardan uzaklaşır.

Hız. Meryem bir taraftan iffet konusunda örnek gösterilirken, diğer taraftan da akıllara durgunluk verecek bir tarzda, mucizevî olarak Hz. İsa (as)’nın dünyaya gelmesi için sebep kılınarak çok ağır bir imtihana tabi tutulmuştur. O en ağır şekilde imtihana tabi tutulmasına rağmen inancından ve iffetinden hiçbir şey kaybetmeyerek, çağlar boyu çeşitli entrika ve iftiralara maruz kalacak olan iffetli, salih hanımlara güzel bir

<sup>71</sup> Tahrîm, 66/12.

<sup>72</sup> En-Nahhâs, a.g.e., I, 398; eş-Şevkânî, a.g.e., s. 217

<sup>73</sup> Ebû Zemenîn, a.g.e., I, 288 el-Cevzî, , Zadu’l-Mesîr, I, 387; eş-Şevkânî, a.g.e., s. 217

<sup>74</sup> el-Cevzî, , Zadu’l-Mesîr, I, 387; el-Cevzî, Tezkiretü’l-Erîb, s. 44

<sup>75</sup> En-Nahhâs, a.g.e., I, 398; eş-Şevkânî, a.g.e., s. 217

<sup>76</sup> İbni Atiyye, a.g.e. s. 300; el-Cevzî, Zadu’l-Mesîr, I, 387

<sup>77</sup> En-Nahhâs, a.g.e., I, 399; Ebû Zemenîn, a.g.e., I, 288; İbni Atiyye, a.g.e. s. 300; el-Cevzî, Zadu’l-Mesîr, I, 388; el-Kelbî, a.g.e. I, 144; es-Seâlebî, a.g.e., II, 43

<sup>78</sup> Bursevî, a.g.e., X, 70;

<sup>79</sup> İbni Atiyye, a.g.e., s. 1876

<sup>80</sup> Tabresî, a.g.e., X, 50 İbni Aşûr, a.g.e., XVIII, 378

<sup>81</sup> Tabresî, a.g.e., X, 50

<sup>82</sup> Tabresî, a.g.e., X, 50; el-Mehdî, a.g.e., X, 89

örnek olmuştur<sup>83</sup>. Yine kavminin çoğu ona zina isnat etmelerine rağmen o Allah'ın övgüsüne mazhar olmuş ve bu haliyle en olumsuz şartlarla karşılaşabilecek kimselerin, itaat ve samimiyetleri ile Allah'ın sevgisine mazhar olacıklara güzel bir örneklik teşkil etmiştir.

İyi bir annenin nasıl olması gerektiğinde örnek bir modeldir. Hz. Meryem, bebekliği süresince çocuğu ile ilgilenen, ileriki yaşlarında onu güçlü bir imanla yüzleşmeye teşvik eden, görevine bağlı bir anne idi. Yine anne ile evlat arasındaki sevgi ve iletişim bağının ne şekilde olmasını temsil etmesi açısından şefkatli bir anne modeliydi<sup>84</sup>.

### 3. Hz. Lut (as) ve Hz. Şuayb (as)'ın Kızları

Kur'an, Lut (as)'ın kızlarının iman etmelerinden dolayı helakten kurtulacakları<sup>85</sup> ve Lut(as)'ın misafirlerini istemeye gelen topluluğa karşı Lut (as)'ın kavminin çarpık ve sapık işten vazgeçmeleri karşılığında kızlarını onlarla nikâhlayacağından bahseder.

Şuayb (as)'ın ise, Safrâ ve Safûriyâ <sup>86</sup>adında iki tane kızı vardı. Babaları yaşlı olmasından dolayı bunlar babasının koyunlarına çobanlık yapıyorlardı.<sup>87</sup> Bunlar bayan olmaları sebebiyle ve edeplerinden dolayı koyunlarını diğer erkek çobanların koyunlarına katmıyorlardı.<sup>88</sup> Yine koyunların sulaması esnasında Musa (as) olaya şahit olur ve onlara acıyarak koyunlarını sular ve gölgeye geçerek Allah'tan hayır isteklerinde bulunur.<sup>89</sup> O kadınlardan biri utanarak gelir ve Musa (as)'ı babasının

<sup>83</sup> Komisyon, *Kur'ân Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 2008, V, 412.

<sup>84</sup> Schleifer, *a.g.e.*, s. 60

<sup>85</sup> Ankebut, 29/ 32-33

<sup>86</sup> Bursevî, *a.g.e.*, VI, 422; el-Mehdî, *a.g.e.*, V, 260

<sup>87</sup> Beğavî, *a.g.e.*, III, 441; Bursevî, *a.g.e.*, VI, 422; Tabresî, *a.g.e.*, VII, 338

<sup>88</sup> Beğavî, *a.g.e.*, III, 441; Tabresî, *a.g.e.*, VII, 338

<sup>89</sup> Beğavî, *a.g.e.*, III, 441; Bursevî, *a.g.e.*, VI, 422; Tabresî, *a.g.e.*, VII, 339; el-Mehdî, *a.g.e.*, V, 258



ücretini vermek için çağırdığını söyler.<sup>90</sup> Şuayb (as) da kızlarının anlattıklarından Hz. Musa'nın kuvvet ve eminliğini öğrenir ve kızlarından biri ile evlenmesini teklif eder ve o da onlardan biri ile evlenir.<sup>91</sup>

Şuayb (as)'ın kızları sahip olmuş oldukları hayâları, ailesinin geçimini sağlama noktasında çalışmak zorunda kalan bayanların bu şartlarda dahi hayâlarını muhafaza etmelerinin gerekliliği açısından örnektirler. Ayrıca babalar için, uygun birini gördükleri zaman kızlarını onunla evlendirmeleri, hatta ilk teklifi kendilerinin yapması bakımından da güzel bir örnektir.

#### 4. Allah'ın Vahyine Muhatap Olan, Hz. Musa (as)'ın Annesi

Firavunun gördüğü bir rüya, kâhinler tarafından; israiloğullarından doğacak bir erkek çocuğun Firavunu tahtından edip, onun sonunu getireceği şeklinde yorumlanması sonucunda, israiloğullarından doğan her erkek çocuk Firavunun askerleri tarafından katledilir.<sup>92</sup> Hz. Musa(as)'ın annesi Yuhâbiz<sup>93</sup>de doğacak çocuğunun erkek olması halinde öldürüleceğinden korkmaya başlar. Allah da; ya ilham yoluyla,<sup>94</sup> ya Cebrail (as) vasıtası ile<sup>95</sup> ya da uykuda iken sadık rüya şeklinde,<sup>96</sup> Allah'ın sadık kullarının kalbine verdiği ilhâmî vahiy şeklinde;<sup>97</sup> onu doğurduktan sonra emzirmesini ve denize bırakmasını, onun kaybolmasından ve ya öldürülmesinden korkmamasını,<sup>98</sup> Rabbin onu daha zengin bir aile ortamında terbiye edilip yetişmesini

<sup>90</sup> Beğavî, a.g.e., III, 441; Tabresî, a.g.e., VII, 339

<sup>91</sup> Bursevî, a.g.e., VI, 424

<sup>92</sup> El-Kelbî, a.g.e. II, 139

<sup>93</sup> İbni Cevzî, *Zadü'l-Mesîr*, VI, 202

<sup>94</sup> İbni Cevzî, *Zadü'l-Mesîr*, VI, 201; İbni Cevzî, *Tezkiretü'l-Erîb*, s. 279; Eş-Şa'râvî, a.g.e. XVII, 604

<sup>95</sup> İbni Cevzî, *Zadü'l-Mesîr*, VI, 201; Eş-Şa'râvî, a.g.e. XVII, 604

<sup>96</sup> İbni Cevzî, *Zadü'l-Mesîr*, VI, 202; Eş-Şa'râvî, a.g.e. XVII, 604

<sup>97</sup> El-Kelbî, a.g.e. II, 139; İbni Aşur, a.g.e. XX, 73

<sup>98</sup> Ebî Zemeneyn, a.g.e. III, 317

sağlayacağını,<sup>99</sup> bu ayrılığın akabinde bütün dünya için hayırlara vesile olacağı için üzülmemesini ve onu tekrar kendisine döndüreceğini vahyetti.<sup>100</sup>

Nil nehri kenarında kocası ile gezinirlerken tahtadan beşiği ve onun içerisindeki çocuğu gören Asiye Binti Müzâhim,<sup>101</sup> Allah'ın kalplerine ona karşı bir merhamet etmesi ile kocasına: “Benim ve senin için göz aydınlığıdır”<sup>102</sup> diyerek öldürülmesine engel olur.<sup>103</sup>

Uzun süre uzaktan, kendisinin onun kız kardeşi olduğu intibasını vermeden onu gözlemleyen Musa (as)'ın kız kardeşi<sup>104</sup>, Musa(as)'ın kimseyi emmediğini görünce “Sizin için ona bakacak ve ona candan davran(ıp eğite)cek bir aileyi göstereyim mi?”<sup>105</sup> diyerek devreye girer ve çocuğun ailesine verilmesine vesile olur.<sup>106</sup>

Evladına karşı son derece müşfik bir anne yüreği, Allah'ın emri karşısında onu suya bırakmaktan çekinmemiş, Allah'ın emrini her şeyden üstün tutmuştu. Bir taraftan Allah'ın emrini yerine getirirken diğer taraftan Allah'ın: “Onu sana tekrar döndüreceğiz” emrini unutmuş ve kızına: “Git! Durumu araştır”<sup>107</sup> diyen,<sup>108</sup> evladının geleceği hakkında endişelenen bir anne modeli. Diğer taraftan; “Benim ve senin için göz aydınlığıdır”<sup>109</sup> diyerek Musa(as)'ın öldürülmesine engel olan Asiye, akıllı ve kadının kocasının kararları üzerinde ne kadar etkili olduğuna dair örnek bir kadın şahsiyeti.

<sup>99</sup> Eş-Şa'râvî, a.g.e. XVII, 605

<sup>100</sup> Eş-Şa'râvî, a.g.e. XVII, 605

<sup>101</sup> İbni Cevzî, *Zadü'l-Mesîr*, VI, 203; Eş-Şa'râvî, a.g.e. XVII, 607

<sup>102</sup> Kasas 28/9

<sup>103</sup> El-Kelbî, a.g.e. II, 139; Ebî Zemeneyn, a.g.e. III, 318

<sup>104</sup> İbni Cevzî, *Zadü'l-Mesîr*, VI, 206; El-Kelbî, a.g.e. II, 140; Ebî Zemeneyn, a.g.e. III, 318; Seâlebi, a.g.e. IV, 265; İbni Cevzî, *Tezkiretü'l-Erîb*, 279

<sup>105</sup> Kasas, 28/ 12

<sup>106</sup> İbni Cevzî, *Zadü'l-Mesîr*, VI, 206

<sup>107</sup> Kasas, 28/11

<sup>108</sup> Komisyon, *Kıyasu'l-Kur'anı'l-Kerîm*, Darü'n-Nefâis, Ürdün, 2009, s. 622

<sup>109</sup> Kasas, 28/9

## 5. Şikayetlerini Direk Allah'a Arzeden Kadın, Havle Binti Sa'lebe

Zihar, erkeğin hanımının sırtını annesinin sırtına benzeterek onu kendisine haram etmedir. Bu, cahiliye dönemi boşama şekillerinden biri ve en şiddetli olanıydı. Bir kişi hanımını zihar yaptığı zaman bir daha onunla birleşme imkânı kalmaz ve ebediyen kendisine haram olurdu.<sup>110</sup>

Evs bin Samit<sup>111</sup> birgün eve gelir ve hanımı Havle binti Sa'lebe'yi<sup>112</sup> namaz kılarken görür ve onunla beraber olmak ister ama onun bu isteğini reddedince o da kızarak: "Senin sırtın bana annemin sırtı gibi" diyerek onu kendisine ebediyen haram kılar. Bu aynı zamanda İslamdaki ilk zihardı.<sup>113</sup> Ama adam bir süre sonra yaptığından pişman olur ve: "Git durumu Rasulullaha anlat" deseler de o utandığından dolayı gidemez.<sup>114</sup> O gitmeyince hanımı ben gider durumu anlatırım der. Resulullah'a gelerek: "Ya Resulallah! Evs benimle evlendiğinde genç ve çekiciydim ama zamanla birçok çocuğum oldu ve ihtiyarladım. Şimdi beni anası gibi kıldı." Demesi üzerine Hz. Peygamber (sas): "Ona haram oldun." der. Fakat kadın bu durumu kabullenmeyerek, ısrarla kocasının kendisini boşamadığı ve zihar yaptığını ve bu yaştan sonra bir şey kabullenemeyeceğini söylemesine rağmen, Peygamber (sas) evine gitmesini ve kendisi hakkında Allah'ın bir ayet indirinceye kadar beklemesini söyler. Fakat kadın bu durumu kabullenemeyeceğini söyleyerek dışarı çıkar ve dışarı çıktıktan sonra ellerini göğe doğru

<sup>110</sup>Beğavî, a.g.e. IV, 304 ; İbni Atiyye, a.g.e., 1831; Nesefî, a.g.e., IV, 231; Merağî, a.g.e., XXVIII, 4; Komisyon, Kur'an Yolu, V, 259

<sup>111</sup> Taberî, a.g.e., XII, 3

<sup>112</sup> Taberî, a.g.e., XII, 3; İbni Atiyye, a.g.e., s. 1830

<sup>113</sup> Taberî, a.g.e., XII, 4; Zemahşerî, a.g.e., IV, 474; Tabresî, a.g.e., IX, 315; Razî, a.g.e., XXIX, 235

<sup>114</sup> Tabresî, a.g.e., IX, 315; Merağî, a.g.e., XXVIII, 4; Komisyon, Kur'an Yolu, V, 260

kaldırarak: “Yarabbi ben şikâyetimi sana yapıyorum” der ve bunun üzerine Mücadele suresinin ilk dört ayeti nazil olur.<sup>115</sup>

Bu olay, kadının toplumsal konumu hakkında bilgi vermesi, kişilere problemlerini çözmeleri açısından yetkili mercilere müracaat etmelerini öğretmesi, zayıfların seslerinin duyulup haklarının koruma altına alınması ve annenin konumu ile hanımın konumunun farklılığını öğretmesi açısından dikkat çekicidir.

## II. Olumsuz Kadın Motifleri

Kur’an’ın yanlış davranışlarından dolayı tenkit etmiş olduğu kadın modelleridir. Bunu da Peygamber hanımı olanlar ve olmayanlar olarak iki başlık altında inceleyeceğiz.

### A. Olumsuz Örnek Teşkil eden Peygamber Eşleri

Allah’ın Kur’an’da olumsuz yönleri ile zikretmiş olduğu peygamber eşleri sadece Nuh (as) ve Lut (as)’ın hanımlarıdır.

#### 1.Eşlerine İhanet Eden Peygamber Hanımları

Kur’ân, kocaları iman etmelerine rağmen hanımları iman etmeyen ve inkârlarına devam eden aileler için Nuh (as) ve Lut (as)’un aile yapısını örnek olarak verir. Nuh (as) ve Lut (as), ailenin kutsiyetini göstermek adına eşlerinin ihanetlerine sabrederek eşleri tarafından eziyet gören kimseler için model olmuşlardır. İmtihan gereği, salih kimselerin karşısına inanç ve düşünce bakımından uyumsuz eşler çıkabilir. Böyle bir evlilik gerçekleştirmiş olan kimseler hemen evliliği sonlandırmak yerine sabrederek netice almaya çalışmalıdırlar. Bu şekilde uyumsuz evliliklerin de olabileceğini görerek hareket ettiklerinde en olumsuz durumlardan bile olumlu neticeler çıkarabilirler.

<sup>115</sup>es-Sanânî, a.g.e., II, 277; Taberî, a.g.e., XII, 4; Ebu Zemenîn, a.g.e., III, 357; Beğavî, a.g.e. IV, 304; Zemahşerî, a.g.e., IV, 472; İbni Atiyye, a.g.e., s. 1830; Tabresî, a.g.e., IX, 315; Razî, a.g.e., XXIX, 235; Neseî, a.g.e., IV, 231; Beydavî, a.g.e., II, 1051; Şevkânî, a.g.e. s. 1464; Yazır, a.g.e., VII, 4775; Merağî, a.g.e., XXVIII, 4; Komisyon, Kur’an Yolu, V, 260

Kendileri peygamber olmalarına rağmen, Nuh (as)'un karısı Vâile ile Lut (as)'un karısı Vâhile<sup>116</sup> iman etmemiş ve inkârlarında ısrar etmişlerdi.<sup>117</sup> Bunların halleri ile ilgili olarak şöyle buyrulmaktadır:

ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا لِّلَّذِينَ كَفَرُوا امْرَأةَ نُوحٍ وَامْرَأةَ لُوطٍ كَانَتَا تَحْتَ عَبْدَيْنِ مِنْ عِبَادِنَا صَالِحَيْنِ فَخَانَتَاهُمَا فَلَمْ يُغْنِيَا عَنْهُمَا مِنَ اللَّهِ شَيْئًا وَقِيلَ انخُلَا النَّارَ مَعَ الدَّٰخِلِينَ

“Allah, inkâr edenlere, Nuh’un karısı ile Lût’un karısını misal verdi. Bunlar, kullarımızdan iki sâlih kulun nikâhı altında idiler. Böyle iken onlara (dinde) hıyanet ettiler. (O iki peygamber) Allah’(ın azabın)dan onları, hiçbir şekilde kurtaramadılar. (O iki kadına:) “Girin ateşe (diğer) girenlerle beraber” denildi”<sup>118</sup>.

Kur’ân’ın “eşlerine hıyanet ettiler” şeklinde örnek olarak verdiği Nuh (as) ve Lut (as)’un karıları kendilerine dünya ve ahiret saadetini kazandıracak iki salih kulun eşleri olmalarına rağmen onlara iman etmeyip, inkâr edenler safında yer alarak cehennemliklerden olmuşlardı.<sup>119</sup>

Buradaki ihanet; eşlerini aldatma veya ahlaksızlık anlamında olmayıp,<sup>120</sup> onların davetini kabul etmeme,<sup>121</sup> kendilerine getirilen dini inkâr etme,<sup>122</sup> dilleri ile iman ettiklerini söylemelerine rağmen kalben inanmayarak münafıklık yapmaları,<sup>123</sup> kocalarının sırlarını kâfirlere

<sup>116</sup> Nuh (as)’un karısının Râile, Lut (as)’un karısının ise Vâlihe olduğu da rivayet edilmiştir. (bkz: Tabersî, a.g.e., X, 49; Mehdî, a.g.e., X, 88; Yazır, a.g.e., VII, 5130.)

<sup>117</sup> Tabersî, a.g.e., X, 49; Mehdî, a.g.e., X, 88; Yazır, a.g.e., VII, 5130; Hatîb, a.g.e., s. 338,349.

<sup>118</sup> Tahrîm, 66/10.

<sup>119</sup> Yazır, a.g.e., VII, 5130.

<sup>120</sup> Komisyon, *Kıyasu’l-Kur’ani’l-Kerîm*, s. 188; Taberi, a.g.e. XII, 161 Tabresî, a.g.e. X, 49; Suyutî, Abdurrahman Celâlüddîn, *ed-Dürrü’l-Mensûr fi’t-Tefsîri’l-Me’sûr*, Daru’l-Fikr, Beyrut, 1993, VIII, 228;Cuma, Ahmed Halîl, a.g.e. s. 76; Yazır, a.g.e. VII, 5130

<sup>121</sup> Cuma, Ahmed Halîl, a.g.e. 76; Suyutî, a.g.e. VIII, 228

<sup>122</sup> Taberi, a.g.e. XII, 161; Tabresî, a.g.e. X, 49; el-Mehdî, a.g.e., X, 88; Cuma, Ahmed Halîl, a.g.e. 77; Komisyon, *Kıyasu’l-Kur’ani’l-Kerîm*, s. 188; el-Hatîb, a.g.e. s. 357

<sup>123</sup> Tabresî, a.g.e., X, 49; Suyutî, a.g.e. VIII, 228; el-Mehdî, a.g.e., X, 88; Yazır, a.g.e. VII, 5130; Cuma, Ahmed Halîl, a.g.e. 77; Komisyon, *Kıyasu’l-Kur’ani’l-Kerîm*, s.188

söylemeleri<sup>124</sup>, kocalarının deli olduğunu söylemeleri<sup>125</sup>, kocalarına gelen vahiyleri kâfirlere ifşa etmeleri,<sup>126</sup> Nuh (as)'ın karısının Nuh'a iman edenleri zalimlere haber vermesi<sup>127</sup> veya Lut(as)'ın karısının eve bir erkek misafir geldiği zaman onu bir şekilde kavminin erkeklerine haber vermesi<sup>128</sup> gibi durumları kapsayacağı belirtilmiştir.

Bu kıssa, imanın olmadığı müddetçe hiçbir statünün fayda sağlamayacağı<sup>129</sup>, eşlerin birbirlerinin kıymetini bilmeleri göstermesi açısından önemlidir. Yani kadınlar ne kadar salih olurlarsa olsunlar Allah istese onları Firavun gibi zalim bir kimseye eş olarak nasip ettiği gibi, erkeklerde ne kadar salih kimseler olurlarsa olsunlar onlara da Nuh (as) ve Lut (as)ın karıları gibi kadınlar nasip edebilir. O halde herkes bu pencereden bakarak eşlerinin kıymetini bilmelidir.

Çocukları terbiye noktasında annenin rolü açısından önemli bir örnektir. Anne çocuğu kendi inanç yapısına göre şekillendirir. Nuh (as)'un karısı da kötü terbiye noktasında, oğlu Kenan'ı inkârcılar safına katmakla, olumsuz bir örnek olmuştur.

<sup>124</sup> Taberi, **a.g.e.** XII, 161; el-Mehdî, **a.g.e.** X, 88; Cuma, Ahmed Halîl, **a.g.e.** 77; Komisyon, **Kıyasu'l-Kur'anı'l-Kerîm**, 188; el-Hatîb, **a.g.e.** s. 340

<sup>125</sup> Taberi, **a.g.e.** XII, 160; Beğavî, **a.g.e.** IV, 368; Zemahşerî, **a.g.e.** IV, 559; Tabresî, **a.g.e.** X, 49; İbni Atiyye, **a.g.e.** s. 1875; Ebu Hayyan, **a.g.e.** 1993, VIII, 289; Suyutî, **a.g.e.** VIII, 228; Bursevî, **a.g.e.** X, 68 Cuma, Ahmed Halîl, **a.g.e.** s. 77; Komisyon, **Kıyasu'l-Kur'anı'l-Kerîm**, s. 188;

<sup>126</sup> Tabresî, **a.g.e.** X, 49; Yazır, **a.g.e.** VII, 5130

<sup>127</sup> Tabresî, **a.g.e.** X, 49; el-Hatîb, **a.g.e.** s. 339

<sup>128</sup> Taberi, **a.g.e.** XII, 160; Beğavî, **a.g.e.** IV, 368; Zemahşerî, **a.g.e.** IV, 559; Tabresî, **a.g.e.** X, 49; İbni Atiyye, **a.g.e.** s. 1875; Ebu Hayyan, **a.g.e.** VIII, 289; Suyutî, **a.g.e.** VIII, 228; Bursevî, **a.g.e.** X, 68; Cuma, Ahmed Halîl, **a.g.e.** s. 77; Yazır, **a.g.e.** VII, 5130; Komisyon, **Kıyasu'l-Kur'anı'l-Kerîm**, s. 188; el-Hatîb, **a.g.e.** s. 357

<sup>129</sup> Taberi, **a.g.e.** XII, 161; Yazır, **a.g.e.** VII, 5131; Komisyon, **Kıyasu'l-Kur'anı'l-Kerîm**, s.186; el-Hatîb, **a.g.e.** s. 356

## B. Olumsuz Örnek Teşkil Eden ve Peygamber Eşi Olmayan Kadınlar

Kur'an Nuh (as) ile Lut (as)'ın hanımlarını olumsuz örnek olarak zikrettikten sonra peygamber eşleri olmayan kadınlardan da Mısır Azizinin hanımı Züleyha ile Ebu Leheb'in hanımı Ümmü Cemile'yi zikreder.

### 1.Aşk Uğruna Hata Üstüne Hata Yapan Kadın, Züleyha

Kur'an'da diğer peygamber kıssaları ile kıyas edildiğinde Yusuf (as) kıssası bütün olarak, aynı surede topluca anlatılması, büyük bir bölümünün Züleyha'nın Yusuf'a olan sevgisi ve onun uğruna verdiği çaba ve gayretlere yer verilmesi bakımından dikkatleri üzerine çekmektedir.

Yusuf (as) kardeşleri tarafından bir hile ile babasından uzaklaştırılıp kuyuya atılmış sonra da bir kervan aracılığı ile Mısır'a kadar götürülerek köle pazarında köle olarak satılmıştı.

Mısır'ın azizlerinden<sup>130</sup>, Firavunun halefi<sup>131</sup>, Mısır hazinelerinden sorumlu<sup>132</sup> Katfir<sup>133</sup> çocuğu da olmadığından dolayı evlat edinme düşüncesi ile<sup>134</sup> Hz. Yusuf'u satın alır ve karısı Rail veya Züleyha'ya<sup>135</sup> hediye eder. Aziz ahlaklı bir kişiliğe sahip olup, yabancı kadınlara hiç

<sup>130</sup> Taberî, a.g.e., VII, 172; Zemahşerî, a.g.e., II, 436; Tabresî, a.g.e., V, 293; er-Razî, a.g.e., XVIII, 90; Beydavî, a.g.e., I, 482; Yazır, a.g.e., IV, 2853

<sup>131</sup> Tabresî, a.g.e., 5, 293

<sup>132</sup> Taberî, a.g.e., VII, 172; Zemahşerî, a.g.e., II, 436; Tabresî, a.g.e., V, 293; er-Razî, a.g.e., XVIII, 90; Beydavî, a.g.e., I, 482; Yazır, a.g.e., IV, 2853

<sup>133</sup> Taberî, a.g.e., VII, 172; Beğavî, a.g.e., II, 418; Zemahşerî, a.g.e., II, 436; Tabresî, a.g.e., V, 293; er-Razî, a.g.e., XVIII, 90; Beydavî, a.g.e., I, 482; Yazır, a.g.e., IV, 2853

<sup>134</sup> Taberî, a.g.e., VII, 173; Tabresî, a.g.e., V, 293; er-Razî, a.g.e., XVIII, 91; Beydavî, a.g.e., I, 482; Yazır, a.g.e., IV, 2853

<sup>135</sup> Beğavî, a.g.e., II, 416; Tabresî, a.g.e., V, 293; Beydavî, a.g.e., I, 482; Yazır, a.g.e., IV, 2853

gitmezken<sup>136</sup> hanımı da son derece mükemmel bir fiziki güzelliğe sahipti.<sup>137</sup>

Yusuf gençliğin vermiş olduğu güç ve kuvvetin zirvesine ulaşınca<sup>138</sup> efendisi olan Züleyha ondan muradını almak için<sup>139</sup> kendi özel odasına Hz. Yusuf'u çağırarak zinaya davet eder<sup>140</sup>. Kadın tamamen kendini bu işe yönlendirip isteğini gerçekleştirmek isterken<sup>141</sup>, Hz. Yusuf (as) ise; Rabbinin burhanından<sup>142</sup> olan; Allah'ın kendisine vermiş olduğu seçkin ahlakı<sup>143</sup>, Allah'a olan imanı<sup>144</sup> ve Allah'ın zinanın çirkinliklerini göstermesinden<sup>145</sup> dolayı ona meyletmez.<sup>146</sup> Kendisini o ortamdan kurtarmak için kapıya doğru kaçarken kapıda Züleyha'nın kocası ile karşılaşır<sup>147</sup> ama kadın haklı çıkmak (suçu Yusuf'un üzerine yıkmak) ve kendini töhmetten kurtarmak<sup>148</sup> için suçu Yusuf'un üzerine yıkar.<sup>149</sup> Ancak kadının ailesinden biri şahit olarak ortaya çıkıp gömlekteki yırtıktan hareketle olayı aydınlığa kavuşturur.<sup>150</sup> Olayın diğer kadınlar tarafından duyulur ama Zuleyha onlar nazarında kendisinin haklılığını ispatlamaya çalışır. Kendince bunu sağladıktan sonra yine ondan murat

<sup>136</sup> Taberî, **a.g.e.**, VII, 173; Tabresî, **a.g.e.**, V, 293

<sup>137</sup> Taberî, **a.g.e.**, VII, 173

<sup>138</sup> Taberî, **a.g.e.**, VII, 174; Yazır, **a.g.e.**, IV, 2853

<sup>139</sup> Beğavî, **a.g.e.**, II, 417; Zemahşerî, **a.g.e.**, II, 437; Tabresî, **a.g.e.**, V, 295; er-Razî, **a.g.e.**, XVIII, 94; Ebu Hayyan, **a.g.e.**, V, 294; Beydavî, **a.g.e.**, I, 482

<sup>140</sup> Taberî, **a.g.e.**, VII, 176; Beğavî, **a.g.e.**, II, 417; Tabresî, **a.g.e.**, V, 295; er-Razî, **a.g.e.**, XVIII, 94; Ebu Hayyan, **a.g.e.**, V, 294; Beydavî, **a.g.e.**, I, 482

<sup>141</sup> Taberî, **a.g.e.**, VII, 181; Beğavî, **a.g.e.**, II, 418

<sup>142</sup> Yusuf, 12/24

<sup>143</sup> Tabresî, **a.g.e.**, V, 299

<sup>144</sup> Taberî, **a.g.e.**, VII, 189

<sup>145</sup> Beydavî, **a.g.e.**, I, 483

<sup>146</sup> Taberî, **a.g.e.**, VII, 183; Beğavî, **a.g.e.**, II, 418; Zemahşerî, **a.g.e.**, II, 438; Tabresî, **a.g.e.**, V, 298; er-Razî, **a.g.e.**, XVIII, 98; Beydavî, **a.g.e.**, I, 483; Yazır, **a.g.e.**, IV, 2855

<sup>147</sup> Taberî, **a.g.e.**, VII, 190; Zemahşerî, **a.g.e.**, II, 441

<sup>148</sup> Taberî, **a.g.e.**, VII, 190; Beğavî, **a.g.e.**, II, 421; Zemahşerî, **a.g.e.**, II, 441; Ebu Hayyan, **a.g.e.**, V, 297; Tabresî, **a.g.e.**, V, 301; er-Razî, **a.g.e.**, XVIII, 102

<sup>149</sup> Taberî, **a.g.e.**, VII, 190; Zemahşerî, **a.g.e.**, II, 441

<sup>150</sup> Taberî, **a.g.e.**, VII, 190; Zemahşerî, **a.g.e.**, II, 441



almaya çalışır.<sup>151</sup> Fakat istediğini elde edemeyince Yusuf (as)'ı zindana attırır.<sup>152</sup>

Züleyha'nın hedefine ulaşmak için her yolu meşru görmesi, tamamen suçlu olduğu bir durumdan kurtulabilmek için karşıdakinin konuşmasına fırsat vermeden ilk önce konuşmaya başlayarak kendisini haklı çıkarmak istemesi, yaptığı hilenin ortaya çıkmasının ardından kaybolan itibarını tekrar kazanmak ve kamuoyu desteğini almak için ziyafet düzenlemesi yönüyle insan davranışları ve ihtiraslarına dikkat çekmektedir.

## 2. Fitne Alevi Körükleyen Kadın: Ümmü Cemile

Kur'an farklı yerlerde değişik kıssalar içerisinde çeşitli kadın motiflerinden bahsetmekte ve bu bağlamda, Tebbet suresinde İslam ve onun peygamberine karşı düşmanlığı ile tanınan Ebu Leheb ve onun karısı Ümmü Cemile'yi örnek vermektedir.

Her fırsatta İslâm'a saldıran Ebu Leheb ve karısı Ümmü Cemil küfür noktasında birbirlerine uyum sağlamış ve İslâm'ın yayılmasına engel olmaya çalışmışlardır. Bunlarla ilgili olarak şöyle buyrulmaktadır:

تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ وَتَبَّ مَا أَغْنَىٰ عَنْهُ مَالُهُ وَمَا كَسَبَ بَصُلَىٰ نَارًا كَاتًا لَهَبٍ وَامْرَأَتُهُ حَمَّالَةَ الْحَطَبِ فِي جِيدِهَا حَبْلٌ مِّن مَّسَدٍ

*“Ebû Leheb'in elleri kurusun (o kahrolsun), hem kahrolacak da. Malı ve kazandığı (şeyler) ona fayda vermedi. (O) alevli bir ateşe girecektir. Odun hamalı (gibi İslâm'a ve Müslümanlara karşı kin ve fesat yükü taşıyan) karısı da, boynunda (hamallık simgesi) bükülüp örülmüş bir ip olduğu halde (ateşe girecektir)”<sup>153</sup>.*

<sup>151</sup> Beydavî, a.g.e., I, 484

<sup>152</sup> Taberî, a.g.e., VII, 208; Beğavî, a.g.e. II, 424; Tabresî, a.g.e., V, 307; er-Razî, a.g.e. XVIII, 109; Ebu Hayyan, a.g.e., V, 306 ; Beydavî, a.g.e., I, 484

<sup>153</sup> Tebbet, 111/1-5.

Ebu Leheb'in karısı Ebu Süfyan'ın kız kardeşi Ümmü Cemile binti Harb bin Ümeyye idi.<sup>154</sup> Hz. Peygambere ve İslama düşmanlık konusunda kocasından geri kalmıyor<sup>155</sup>, toplamış olduğu diken ve çakıl gibi şeyleri Hz. Peygamber'in ve Müslümanların ayaklarına batıp, onlara eziyet vermesi için onların mescide gidiş geliş yolları üzerine döküyor<sup>156</sup>, dili ile de onlara en ağır sözleri söylemekten geri durmuyordu.<sup>157</sup> Yanan bir ateşe atılan odunların ateşi alevlendirdiği gibi o da taşımış olduğu sözleri ile adeta insanlar arasındaki fitne ateşini alevlendiriyordu.<sup>158</sup>

Kur'an Ebu Leheb'in uğrayacağı azabı zikrettikten sonra onun hanımı hakkında "*hammeletel hatab*" ifadesini kullanmıştır. Bu ifade hakiki manada odun taşımak<sup>159</sup> olduğu gibi, insanlar arasında fitne çıkarmak için koşuşturmak<sup>160</sup>, kişinin yaptığı fiil ve davranışlarının günahlarını yüklenmesi<sup>161</sup> ve kişiyi zemmedip onu küçük düşürmek için de kullanır.<sup>162</sup>

İslam'ın yayılmasına engel olma konusunda kocası ile aynı düşünceyi ve aynı fiilleri paylaşması ve akıbetlerinin de aynı olması açısından dikkat çekici bir kıssadır. Evlilikte eş seçiminin önemini ortaya koyması açısından da dikkat çekicidir. Kişinin eşi imanlı ise onun imanını

<sup>154</sup> Beğavî, a.g.e., IV, 543; Zemahşerî, a.g.e., IV, 810; İbni Atiyye, a.g.e., s. 2010; Tabresî, a.g.e., X, 380; Hâzîn, a.g.e., IV, 424; Hâzîn, a.g.e., IV, 424; Şevkânî, a.g.e. s. 1665; Merâğî, a.g.e., XXX, 262

<sup>155</sup> Merâğî, a.g.e., XXX, 262

<sup>156</sup> Taberî, a.g.e., XII, 735; Ebu Zemenîn, a.g.e., V, 171; Beğavî, a.g.e., IV, 543; Zemahşerî, a.g.e., IV, 810; Tabresî, a.g.e., X, 380; Neseî, a.g.e., IV, 382; Ebu Hayyan, a.g.e., X, 527; Şevkânî, a.g.e. s. 1665; Merâğî, a.g.e., XXX, 263

<sup>157</sup> İbni Atiyye, a.g.e., 2010; Hâzîn, a.g.e., IV, 424

<sup>158</sup> Sanânî, a.g.e., II, 406; el-Mahzûmî, Ebu'l-Haccâm Mücahid bin Cebr el-Kureyşî, *Tefsîr-ü-Mücahid*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmîyye, Beyrut, 2005, s. 363; Taberî, a.g.e., XII, 735; Beğavî, a.g.e., IV, 543; Zemahşerî, a.g.e., IV, 810; Tabresî, a.g.e., X, 380; Hâzîn, a.g.e., IV, 424; Şevkânî, a.g.e. s.1665; Merâğî, a.g.e., XXX, 262

<sup>159</sup> İbni Atiyye, a.g.e., s. 2011

<sup>160</sup> Merâğî, a.g.e., XXX, 263

<sup>161</sup> Ebu Hayyan, a.g.e., X, 528; Şevkânî, a.g.e. s. 1665

<sup>162</sup> Ebu Zemenîn, a.g.e., V, 171; Zemahşerî, a.g.e., IV, 810; İbni Atiyye, a.g.e., s. 2011; Tabresî, a.g.e., X, 380; Hâzîn, a.g.e., IV, 424; Neseî, a.g.e., IV, 383; Ebu Hayyan, a.g.e., X, 527

artırmaya vesile olabilirken, inkârcı bir eş de onun inkârını artırmaya neden olabilmektedir.

### Sonuç

Kur'an, peygamberlerin insanlara örnek olarak gönderildiklerini belirttiği gibi, peygamber kıssalarında yer alan kişi ve kişileri de örnek olarak sunmuştur. Peygamber kıssaların da yer alan kadınlarda kendilerinden sonraki kadınlar için model olmuşlardır.

Hz. Adem (as), Hz. İbrahim(as), Hz. Eyüb (as), Hz. Zekeriyya(as)ve Hz. Peygamber (sas)'in eşleri örnek peygamber hanımları olarak zikredilmekle birlikte Hz. Asiye, Hz. Meryem, Hz. Lut (as) ve Hz. Şuayb (as)'ın kızları, Hz. Musa (as)'ın annesi ve kız kardeşi ise peygamber eşleri olmadıkları halde iyi örnek olarak zikredilen kadınlardır. Bunlar Allah'a iman ve itaatlerinde samimiyetleri, eşlerine karşı sadakatleri, sahip oldukları iffet ve hayâları ve en olumsuz şartlarda dahi dinlerinden taviz vermeyerek onun gereklerini yerine getirmeleri noktasında birer örnek olmuşlardır.

Hz. Nuh (as) ve Hz. Lut(as)'ın karıları ile Ebu Leheb'in karısı Ümmü Cemile ise Allah'ın kendilerine verdiği imkân ve nimetlerin kıymetlerini bilmeyen, heva ve hevesi için her yolu meşru gören ve İslam'ın yayılması noktasında her türlü düşmanlıktan geri kalmayan kimseler için kötü birer örnek olarak zikredilmiştir.

### Kaynakça

- Alusî, Şihabuddin es-Seyyid Mahmûd, **Rûhu'l-Meânî fî Tefsîri'l-Kur'an'ı-l-Azîm ve's-Seb'ı-l-Mesânî**, Daru'l-Fıkr, Beyrut, 1993
- el-Beğâvî, Muhammedu'l-Huseyn b. Mesûd el-Ferrâ, **Tefsîrü'l- Beğâvî (Meâlîmu't-Tenzîl)**, Daru'l-Ma'rife, Beyrut, 1987

- Beydâvî, Nasuruddin Ebu Saîd Abdullah b. Ömer b. Muhammed eş-Şirâzî, **Envârü't-Tenzîl ve Esrârü't-Te'vîl**, Dar-uSâder, Beyrut,2001
- Bursevî, İsmail Hakkı b.Mustafa, **Ruhu'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kurân**, Daru'l-Kutubi'l-İlmıyye, Beyrut, 2009
- el-Cevzî, Ebu'l-Ferec Cemalüddîn Abdurrahman b. Ali b. Muhammed, **Tezkiretü'l-Erîb fî Tefsîri'l-Garîb (Garîbü'l-Kur'anı'l-Kerîm)**, Daru'l-Kutubi'l-İlmıyye, Beyrut, 2004
- el-Cevzî,Ebu'l-Ferec Cemalüddîn Abdurrahman b.Ali b.Muhammed, **Zâdü'l-Mesîr fî İlmı't-Tefsîr**,el-Kütübü'l-İslamî, Beyrut, 1984
- El-Cezâirî, Ebu Bekir el-Câbir, **Eyserü't-Tefâsîr li-Kelâmi'l-Aliyyi'l-Kebîr**, Mektebetü'l-Ulûmi ve'l-Hikemi, Medine, 2002
- Cuma, Ahmed Halîl, **Nisau'l-Enbiyâ fi Davı'l-Kur'an ve's-Sunneti**, Dar-u İbnî Kesîr, Beyrut, 2002
- el-Hatîb, Abdulfettah Ahmed, **el-Hayatü'z-Zevciyyetü**, Daru'l-Yemâme, Beyrut, 2006
- Ebu Hayyân, Muhammed b. Yusuf el-Endülüsi,**Tefsîrü'l-Bahri'l-Muhît**, Daru'l-Kutubi'l-İlmıyye, Beyrut, 1993
- el-Hâzin, Alaâddin Ali b. Muhammed b.İbrahim el-Bağdadî, **Tefsîrü'l-Hâzin (Lübâbü't-Te'vîl fî Meâni't-Tenzîl)**, Midyat, Tarihsiz
- İbn Aşûr, Muhammed Tahir, **Tefsîrü't-Tahrîr ve't-Tenvîr**, ed-Daru't-Tûnisiyyetü, Tunus, 1984
- İbni Atıyye, Ebu Muhammed Abdu'l-Hak b. Atıyye el-Endülişi, **El-Muharrerü'l-Vecîz fî Tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz**, Dar-u İbni Hazm, Beyrut, 2002
- el-Kelbî, Ebu'l-Kasım Muhammed b. Ahmed b. Cüzeyy, **et-Teshîl li Ulûmi't-Tenzîl**, Daru'l-Kütubi'l-İlmıyye, Beyrut, 1995
- İbni Kesîr, Ebu'l-Fıdâ İsmâil, **Tefsîrü'l-Kur'anı'l-Azîm**, Mektebetü Darü't-Türâs, Kahire, Tarihsiz
- Komisyon, **Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir**, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 2008
- Komisyon, **Kıyasu'l-Kur'anı'l-Kerîm**, Darü'n-Nefâis, Ürdün, 2009
- Komisyon, **Tefsîrü'l-Kur'an Li'n-Nâşîn**, Der'u-l-Vefâ, Beyrut, 2006

- Kurtûbî, Ebu Abdullah Muhammed b.Ahmed, **el-Camî' li-Ahkâmî'l-Kur'an**, Daru'l-Fıkr, Beyrut, 1987
- el-Mahzûmî, Ebu'l-Haccâm Mücahid bin Cebr el-Kureysî, **Tefsîr'ü-Mücahid**, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 2005
- el-Mehdî, Ebu'l-Abbas Ahmed b. Muhammed, **el-Bahru'l-Medîd fî Tefsîri'l-Kur'anı'l-Mecîd**, Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 2010
- el-Merâğî, Ahmed Mustafa, **Tefsîr'ü'l-Merâğî**, Daru İhyâu't-Turâs, Beyrut, Tarihsiz
- en-Nahhâs, Ebu Cafer, **Meâni'l-Kurani'l-Kerîm**, Câmiatü Ümmi'l-Kurâ, Mekke, 1988
- en-Nesefî, Abdullah b.Ahmed b. Muhammed, **Tefsîr'ü'n-Nesefî**, Pamuk Yayınları, İstanbul, Tarihsiz
- er-Razi, Muhammed, **Tefsîr'ü'l-Fahri'r-Râzî**, Daru'l-Fıkr, Beyrut, 2005
- Es-Sâbûnî, Muhammed Ali, **Safvetü't-Tefâsîr**, Dersaâdet, İstanbul, Tarihsiz
- es-Sanânî, Abdurrezzak b. Hemmâm, **Tefsîr'ü'l-Kurân**, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad, Tarihsiz
- es-Sâvî, Şeyh Ahmed, **Haşiyetü's-Sâvî alâ Tefsîri'l-Celâleyn**, Daru'l-Fıkr, Beyrut, 1998
- es-Seâlebî, Abdurrahman b. Muhammed b.Mahlûf Ebî Zîr, **Tefsîr'ü's-seâlebî (Bil Cevâhiri'l-Hisân fî Tefsîri'l-Kur'an)**, Dâr-u İhyâi't-Turâsı'l-Arabiyyi, Beyrut, 1997
- Ebu's-Suûd, Muhammed b. Muhammed, El-Ammâdî, **Tefsîr'ü Ebis'-Suûd (İrşâdü'l-Aklı's-Selîm ilâ Mezâya'l-Kur'anı'l-Kerîm)**, Daru İhyau't-Turâsı'l- Arabiyye, Beyrut, 1990
- Suyutî, Abdurrahman Celâlüddîn, **ed-Dürrü'l-Mensûr fi't-Tefsîri'l-Me'sûr**, Daru'l-Fıkr, Beyrut, 1993
- eş-Şa'râvî, **Tefsîr'ü's-Şa'râvî**, Mecmau'l-Buhûsi'l-İslamiyye, Kahire, 1991
- eş-Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed, **Fethü'l-Kadîr el-Câmiu beyne Fenniyyi'r-Rivayeti ve'd-Dirayeti min İlmî't-Tefâsîr**, Daru'l-Ma'rife, Beyrut, 2007
- eş-Şirbînî, Muhammed Ahmed el-Hatîb, **Tefsîr'ü'l-Hatîbi's-Şirbînî**, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2004

et-Taberî, Ebu Cafer Muhammed b. Cerîr, **Tefsîrû't-Taberî (Câmu'l-Beyân fî Te'vîli'l-Kurân)**, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2005

et-Tabresî, Ebu Ali el-Fadl el-Hasan bin el-Fadl, **Mecmau'l-Beyân fi Tefsîri'l-Kur'an**, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1997

Tantâvî, Cevherî el-mısırî, **el-Cevâhir fî Tefsîri'l-Kur'anı'l-Kerîm**, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2004

Yazır, Elmalılı Hamdi, **Hak Dini Kur'an Dili**, Eser Kitabevi, İstanbul, Tarihsiz

Ez-Zemahşarî, Ebu'l-Kasım Carullah Mahmud b. Ömer, **Tefsîrû'l-Keşşâf**, Daru'l-Ma'rife, Beyrut, 2005

Ebû Zemenîn, Ebu Abdullah Muammed b. Abdulah, **Tefsîrû'l-Kur'anı'l-Azîm**, el-Faruku'l-Hadîs, Kahire, 2002.

## المصطلح النحوي عند الفراء ت(207هـ) مصطلحات الجملة أنموذجاً

عبدالحليم عبدالله\*

### الملخص

يقوم هذا البحث على تأصيل المصطلح النحوي لدى الفراء ت: 207هـ ، نظراً إلى أنه أول النحاة تصرّحاً بمصطلح الجملة وبمحليتها، وقد وقف البحث على المصطلحات التي استخدمها الفراء في الدلالة على الجملة، وقسمتها إلى ثلاثة أقسام:

1. مصطلحات دالة على الجملة وهي: مصطلح الجملة، مصطلح الكلام، ومصطلح الفعل
2. مصطلحات دالة على المحل، وهي: مصطلح الموضوع، ومصطلح المعنى، ومصطلح

التأويل

3. مصطلحات دالة على أسماء الجمل، وهي: مصطلحا القول والحكاية (الجملة المحكية)، ومصطلح الصلة (جملة الصلة وجملة الصفة)، ومصطلح القطع (جملة الحال)، ومصطلح جواب الجزاء (جملة جواب الشرط)، ومصطلح الإضافة (الجملة المضاف إليها)، مصطلحا العطف والنسق (الجملة المعطوفة)، ومصطلح التفسير (الجملة المبدلة، والجملة التفسيرية)، ومصطلحات المستأنفة والاستئناف والانتناف (الجملة الاستئنافية)، ومصطلح الاعتراض (الجملة الاعتراضية)، ومصطلحا جواب القسم أو جواب اليمين (جملة جواب القسم).

مفاتيح البحث: الفراء - معاني القرآن - المصطلح النحوي - إعراب الجمل -

مصطلحات الفراء.

---

\* Yrd. Doç. Dr., Artuklu Üniversitesi İlahiyat Bilimleri Fakültesi

### Abstract

This research is based on dealing with Al-Farra's grammatical terms (D:207 AH) because he is first grammarian declaring the term. The search deals with terms used by Al-Farra to indicate to the sentence, and divides them into three sections:

1. Terms indicating to the sentence: the term of "sentence": the term of speech, and the term action.

2. Terms indicating to place: The term of position, and the term of meaning, and the term of interpretation.

3. Terms indicating to the names of sentences: They are the descriptive sentence, the statutory sentence, the conditional sentence, the annexed sentence, the attracted sentence, the explicative sentence, the sentence of renewal and the sentence of oath.

**Keywords:** Al-Farra, meanings of the Koran, the grammatical term, declension of sentences – Al-Farra's terms.

### أولاً : مدخل

إنّ دراسة العلوم رهينة بمعرفة مصطلحاتها، لأن المصطلحات مفاتيح العلوم، ولذلك يذهب الباحثون إلى أن البحث في المصطلح النحوي ليس ترفاً علمياً تدفع إليه قلة الموضوعات المهيأة للدراسة، ولكنه ضرورة ملحة،<sup>(1)</sup> ويأتي تأصيل مصطلحات الجملة عند الفراء ت(207هـ). في سياق التتبع التاريخي لمصطلحات النحو، وخصوصاً مصطلحات الحملة، وقد بدأ هذا النوع من البحث عدد من الباحثين، من أمثال د. محمد عبدو فلفل في كتابه "معالم التفكير في الجملة عند سيبويه"، وهو بحث متخصص فيما عند سيبويه فقط، ود. عوض حمد القوزي في كتابه "المصطلح النحوي نشأته وتطوره"، وهو بحث عام في المصطلح النحوي عموماً، أحصى فيه صاحبه الكثير، ولكنه كان خطوة صحيحة على بداية

(1) ينظر: المصطلح النحوي: نشأته وتطوره حتى أواخر القرن الثالث الهجري، د. عوض بن حمد القوزي، ط1:

الرياض 1981م، ص (ز)



الطريق تحتاج إلى إتمام وتكملة، وتناول د. أحمد مكي الأنصاري الفراء بالبحث في كتابه "أبو زكريا الفراء"، وفيه جهد طيب، وتوقف عنده أيضاً المختار أحمد ديرة في كتابه "دراسة في النحو الكوفي"، وهو كتاب في النحو الكوفي عموماً، وكذلك كتاب "نحو الفراء الكوفيين".

وقد وقف البحث على جهد طيب في كل الكتب السابقة، ولكن البحث في المصطلح النحوي عند الفراء مازال محتاجاً إلى فضل نظر وإتمام عمل، إذ وجد عند الفراء مصطلحات لم تُصهِها الدراسات السابقة، وفضلاً عن ذلك أنه لا يوجد بحث استقصى مصطلحات الجملة فقط عند الفراء، ولكنه لن يتوقف إلا عند المصطلحات التي تتصل بالجملة، ومن هنا تأتي أهمية البحث في أنه استقصى مصطلحات الجملة لدى الفراء، وأنه يمهّد الطريق لدراسة تستقصى أحكام الجملة لديه، وذلك لأن البحث في الجملة العربية - على الرغم من أهميتها - مازال غرضاً طريئاً، ومازال تأصيل البحث العلمي فيها يحتاج إلى فضل بحث ونظر، فمتقدمو النحاة لم يُفردوا لها مصفّفاً أو باباً في مصنف من مصنفاتهم حتى وقت متأخر<sup>(2)</sup>، عندما خصص بعض علماء النحو للجملة عنواناً خاصاً كالمرادي (749هـ) في رسالة في جمل الإعراب، وابن هشام (761هـ) الذي قسم لهذا الموضوع الباب الثاني من كتابه "مغني اللبيب"<sup>(3)</sup>، ففتم فيه كلاماً ناضجاً في المصطلح والأبواب والأقسام

(2) هذا الكم لا يعني بأن إعراب الجمل من اختراع متأخري النحاة في القرن الثامن الهجري، بل على العكس من ذلك، فإن الإرهاصات والمعالم الأولى كانت في كتاب سيبويه، لكن الاتجاه إلى أفراد الجملة بالتصنيف كان في وقت متأخر، هو القرن الثامن الهجري، والزمن الممتد بين سيبويه 180هـ الذي وردت عنده المعالم الأولى لإعراب الجمل، والمرادي 749هـ ابن هشام 761هـ والعنابي 776هـ الذين خصصوا مصنفاتهم المذكورة في نحو الجمل هو خط تطور تفكير النحاة في الجملة أقساماً وإعراباً ومصطلحاً.. وهذا ما صرح به المرادي في نهاية رسالة في جمل الإعراب حيث قال: "وقد تم الكلام على الجمل التي لا محل لها من الإعراب على سبيل الاختصار دون الإكثار، والكلام على هذه الجمل المذكورة مبسوط في موضعه من كتب العربية". رسالة في إعراب الجمل، الحسن بن قاسم المرادي، تح: سهير محمد خليفة، ط1: 1987م. ص132، وانظر: معالم التفكير في الجملة عند سيبويه، محمد عبدو فلل، ط1: دار العصماء، دمشق 2009م، ص69.

(3) يؤكد هذا الكلام الأستاذ الدكتور فخر الدين قباوة في حديثه عن إعراب الجمل عند متقمني النحاة؛ إذ قال: "لقد تعرض بعض القدماء والمحدثين إلى جوانب من إعراب الجمل وأشبه الجمل ولم يخلص له واحد منهم كتاباً مفصلاً، يشفي الغليل، ويوضح السبيل، وكان ابن هشام رائداً لامعاً، في هذه الحركة، حين خص الموضوع بعناية فائقة، في كتابه "مغني اللبيب"، فجمع مادة ضخمة، فتحت باباً لم يكن له مثيل..". إعراب الجمل وأشبه الجمل، فخر الدين قباوة، ط5: دار القلم العربي، حلب 1989م. ص5.

والإعراب، وشهاب الدين الأصبحي العنابي (776هـ) صاحب كتاب "الحلل في الكلام على الجمل". (4)

أما الإشارات الأولى إلى الجملة وإعرابها فقد وجدت في أول كتاب وصل إلينا - وهو كتاب سيبويه - وقام د. محمد فلفل بحصر تلك الإشارات والإلماحات، في كتابه "معالم التفكير في الجملة عند سيبويه"، ولعل البحث الذي بين أيدينا يتم ما بدأه الأستاذ الدكتور محمد فلفل في سياق دراسة الظاهرة اللغوية تاريخياً، وقد حصر الباحث معالم اهتمام الفراء (207هـ) في الجملة كاملة، لكن خشية الإطالة في البحث جعلته يقسمه إلى ثلاثة أقسام، فخصص هذا البحث للحديث عن مصطلحات الجملة عند الفراء، والبحث الثاني سيكون لإعراب الجمل نوات المحل، والبحث الثالث لإعراب الجمل التي ليست بذات محل.

### ثانياً: مصطلحات الجملة عند الفراء

يحسن الباحث أن يبين معنى (الجملة لغة واصطلاحاً) قبل الخوض في المصطلحات الدالة على الجملة وأقسامها وأنواعها عند الفراء.

#### الجملة لغة:

"الجملة واحدة الجمل والجملة جماعة الشيء، وأجمل الشيء جمعه عن تفرقة، وأجمل له الحساب كذلك، والجملة جماعة كل شيء بكماله من الحساب وغيره، يقال: أجملت له الحساب والكلام قال الله تعالى: (5) (وَلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً) (6)

#### الجملة اصطلاحاً:

النص على المعنى الاصطلاحي للجملة لم يظهر إلا لدى متأخري النحاة، كالرضي الأسترابادي (ت686هـ). ومن جاء بعده كابن هشام (761هـ) والشريف الجرجاني (816هـ)، والسيوطي (911هـ)، قال الرضي: "والفرق بين الجملة والكلام أن الجملة ما

(4) يمكن أن نلاحظ بعض العنوانات التي تُهم بأنها في إعراب الجمل، ككتاب (الجمل) المنسوب إلى الخليل بن أحمد الفراهيدي، بيد أن هذا الكتاب في نحو المفردات لا نحو الجمل، وربما كانت تسميته بـ"الجمل" للدلالة على معنى (المجمل) في النحو، لا على أنه كتاب في نحو الجملة.

(5) الفرقان الآية 32 وتامها ((وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً كَذَلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ وَرَتَّلْنَاهُ تَرْتِيلاً))

(6) لسان العرب، ابن منظور، ط: لبنان دار صادر، د.ت، مادة "جمل".

تضمن الإسناد الأصلي، سواء كانت مقصودة لذاتها أو لا، كالجملّة التي هي خبر المبتدأ وسائر ما ذكر من الجمل فيخرج المصدر، وأسماء الفاعل والمفعول والصفة المشبهة والظرف مع ما أسندت إليه. والكلام ما تضمن الإسناد الأصلي، وكان مقصوداً لذاته، فكلّ كلام جملة ولا ينعكس<sup>(7)</sup>. فالكلام عنده هو التركيب المتضمن إسناداً أصلياً مقصوداً لذاته، له استقلال بنفسه، مؤدٍ معنى مفيداً يحسن السكوت عليه، والكلام أخص من الجملة، فكل ما سمي كلاماً كان جملةً أو أكثر، أما العكس فلا يصدق.

## 1. المصطلحات الدالة على الجملة

### أ. مصطلح الجملة

يمكن القول من خلال ما وقف عليه البحث من نصوص إنَّ الفراء عَرَفَ مفهومَ الجملة، وعَرَفَ أجزأها، وسَمَّاهَا بمصطلحها، ويبدو أنَّ الفراءَ أَوَّلَ مَنْ استخدمَ مِنَ النحاة مصطلحَ الجملةَ بمعناه الاصطلاحي في الدلالة عليها،<sup>(8)</sup> والدليل على ذلك قوله: "وقوله: (أَلَمْ يَهْدِ لَهُمْ) <sup>(9)</sup> يبيِّن لهم إذا نظروا (كَمْ أَهْلَكْنَا)، و(كم) في موضع نصب لا يكون غيره، ومثله في الكلام: أو لم يبيِّن لك مَنْ يعمل خيراً يُجْزِبُهُ، فجملة الكلام فيها ما معنى رفع، ومثله أن تقول: قد تبين لي أقام عبدالله أم زيد؟ في الاستفهام معنى رفع، وكذلك قوله: (سواءً عَطِيكُمْ أَدْعُوهُمُ أَمْ أَنْتُمْ صَامِتُونَ)<sup>(10)</sup> فيه شيء وفع (سواءً عليكم)، لا يظهر مع الاستفهام، ولو قلت: سواء عليكم صمتكم ودعاؤكم تبين الرفع<sup>(11)</sup> الذي في الجملة."<sup>(12)</sup>

(7) شرح الرضي على الكافية، تصحيح وتعليق يوسف حسن عمر، ط2: جامعة قارون، بنغازي 1996م. 1:

(8) يذهب بعض الباحثين إلى أن المبرد (ت 285هـ) أول من استخدم مصطلح الجملة. انظر: مدخل إلى دراسة الجملة العربية، ص19 والذي ثبت أن الفراء (ت 207هـ) سبقه في ذلك. انظر: معاني القرآن للفراء 1: 13 و16 و2: 195 و333 و388

(9) الآية ( أَلَمْ يَهْدِ لَهُمْ كَمْ أَهْلَكْنَا قَبْلَهُمْ مِّنَ الْقُرُونِ يَظُنُّونَ فِي سَلَاطِهِمْ أَنَّنِي لَأَبْلَأَنَّ لِي الشُّعْرَى ) طه الآية 128

(10) الأعراف الآية 193

(11) لنا أن نفهم مصطلح (الرفع) الذي ذكره الفراء في هذا الموضع بأحد فهمين: إما أن يكون الرفع للمفرد (سواءً) لأنّه خبر مقدم أو مبتدأ والمقصود بالجملة المبتدأ والخبر، ولما أن يكون الرفع هو محل الجملة الفعلية (أدعوتموهم)

فالجملّة التي قصدّها الفراء وتبين له فيها الرفع هي الجملّة الاصطلاحية التي اتفق عليها النحاة فيما بعد لا الجملّة اللغوية التي تعني جماعة الشيء.

واستخدم الفراء ( 207هـ ) مصطلح الجملّة في غير موضع، كما سبقت الإشارة إلى ذلك، قال: "وكذلك قوله: **سَوَاءٌ عَطِيكُمْ أَدْعُوهُمُ أَمْ أَمَّانْتُمْ صَامِتُونَ**" (13) فيه شيء **وَفِعَ سَوَاءٌ عَلَيْكُمْ**، لا يظهر مع الاستفهام. ولو قلت: سواء عليكم صمتكم ودعاؤكم، تبين الرفع الذي في الجملّة". (14) فقد احتوى النص السابق على جملتين متعاطفتين، هما جملّة (دعوتوهم) وجملّة (أنتم صامتون) اللتان وقعتا في محل رفع، ولذلك أولهما الفراء باسمين مرفوعين، فقال: سواءٌ صمتكم ودعاؤكم.

### ب. مصطلح الكلام

صحيح أن الفراء استخدم مصطلح الجملّة في الدلالة عليها، ولكن هذا لا يعني أنه استخدم مطلقاً، لم يتجاوزه إلى غيره من المصطلحات في الدلالة عليها، فقد حذا الفراء حذو سيبويه في تسميته الجملّة كلاماً، (15) ودلّ بهذه الكلمة دلالة واضحة على معنى الجملّة اصطلاحاً. ومن ذلك قوله: "ومثله (والله غفورٌ رحيمٌ) (16) فإذا أدخلت عليه (كان) ارتفع بها،

لأنّها مبتدأ خبره مقدم هو (سواء) على قول من قال بوقوع الجملّة مبتدأ، ويكون المقصود بالجملّة الجملّة الفعلية التي وقعت مبتدأ.

(12) معاني القرآن للفراء 2: 195

(13) ( تمام الآية (وَأَنْ تَدْعُوهُمْ إِلَى الْهُنَى لَا يَبْجُوعُكُمْ سَوَاءٌ عَطِيكُمْ أَدْعُوهُمْ أَمْ أَمَّانْتُمْ صَامِتُونَ) الأعراف 193

(14) معاني القرآن للفراء 2: 195

(15) هناك اتفاق بين من درس الجملّة عند سيبويه على أن مصطلح الكلام لديه قد دل عليها، إلى جانب دلالاته على مفاهيم أخرى، وصلت عند الأستاذ الدكتور محمد فلفل إلى سبعة مفاهيم، هي: الجملّة، والكلمات المفردة، والعبارة اللغوية، واللغة، وأداء الناس للغة، والعادة اللغوية، والنثر. انظر: معالم التفكير في الجملّة عند سيبويه، ص 32-41 وبناء الجملّة العربية، ص 18، والجملّة النحوية نشأة واعراباً، ص 19-20، مدخل إلى دراسة الجملّة العربية، ص 17

وفصل الدكتور علاء إسماعيل حمزاوي، قال: (فإذا ما استعرضناه بحثاً عن مصطلح الجملّة فلا نجد له أثراً، غير أنه أشار إلى مفهومها تحت مصطلح آخر هو مصطلح الكلام parole؛ إذ تردد هذا المصطلح بدلالات متباينة، فورد (666) مرة بمعنى اللغة واللهجة langue, langage و(141) مرة بمعنى الكلمة والكلم mot, mots و(43) مرة بمعنى النثر prose، ومرتين بمعنى فعل القول fait de dire و(277) مرة بمعنى الجملّة phrase6). الجملّة الموسعة والجملّة الدنيا في كتاب سيبويه

(16) سورة البقرة الآية 218

والخبر منتظر يتم به الكلام، فنصبته لخلوته<sup>(17)</sup> فالمقصود بالكلام الذي يتم بالخبر المرفوع (الله غفور رحيم)، كما لو أدخلت عليه (كان) فلا يكتمل الكلام ويتم إلا بالخبر المنصوب. وربما استخدم للفراء (الكلام) بمعناه الاصطلاحي المتأخر، الذي يعني الإسناد والاستقلال الدلالي، وبذلك يدل على الجملة والفائدة التامة. ومن ذلك: "وقوله: (صُمُّ بِكُمْ عِيٌّ فَهِيَ مَ لَا يَجْعُ وَنَ...)"<sup>(18)</sup> رُفِعْنَ، وَأَسْمَاؤُهُنَّ فِي أَوَّلِ الْكَلَامِ مَنْصُوبَةٌ؛ لِأَنَّ الْكَلَامَ تَمَّ<sup>(19)</sup>، وانقضت به آية، ثم استؤنفت (صُمُّ بِكُمْ عِيٌّ) في آية أخرى، فكان أقوى للاستئناف.<sup>(20)</sup> فالجملة في الآية السابقة تَمَّتْ، فُرِفِعَتْ الأسماء في الجملة الجديدة على استئنافها.

### ج. الفعل

استخدم الفراء مصطلح الفعل في الدلالة على مصطلح الجملة الفعلية، لكن إشارة الفراء إلى الجملتين الفعلية والاسمية لم تكن واضحة، كما كانت عند سلفه سيبويه الذي ذكر أن المسند والمسند إليه إما مبتدأ ومبني على المبتدأ، ولما فعل وفاعل، وهما ما لا يَغْنِي واحد منهما عن الآخر، بل عبّر الفراء بالفعل عن الجملة الفعلية دون الإشارة إلى التلازم بين الفعل والفاعل، ومن ذلك قول الفراء: "ومثله (بَيْنَ لَكُمْ وَذُقِرْ فِي الْأَرْحَامِ مَا نَشَاءُ)"<sup>(21)</sup> ومثله في بَرَاقَتَاتِهِ (وَهُمْ يَعْنِيهِمْ اللَّهُ بِأَيْدِيكُمْ) ثم قال (وَبِاللهِ عَطَى مَنْ يَشَاءُ)"<sup>(22)</sup> فإذا رأيت الفعل منصوباً، وبعده فعل قد نسق عليه بواو، أو فاء، أو ثم، أو أو، فإن كان يشاكل معنى الفعل الذي قبله نسقته عليه، وإن رأيت غير مشاكلة لمعناه استأنفته فرفعته.<sup>(23)</sup> والملاحظ أن الفراء في النص السابق ذكر الفعل غير مرة، فدلّ به على معنى الفعل مرة: (رأيت الفعل منصوباً)، ومرة أخرى دلّ به على معنى الجملة الفعلية: (استأنفته).

(17) معاني القرآن للفراء 1: 13

(18) سورة البقرة الآية 18

(19) الكلام السابق الذمّ وانقضت به الآية (وَتَرَكَهُمُ فِي ظُلُمَاتٍ لَا يُبْصِرُونَ) سورة البقرة الآية 17 فالموضع موضع نصب على المفعولية للفعل تركهم، لكنه لما تم الكلام استأنف بكلام جديد فرفع.

(20) معاني القرآن للفراء 1: 16

(21) الحج الآية 5

(22) التوبة الآية 14-15

(23) معاني القرآن للفراء 2: 67 ولهذا نظائره في حديثه عن إضافة أسماء الزمان إلى الفعل (أي: الجملة الفعلية).

انظر: 1: 327 و3: 83 و225-226

## 2. المصطلحات الدالة على المحل الإعرابي

ربما كان من الأسباب التي دعت النحاة للتفكير بإعراب الجمل المحلّ الذي وقعت فيه الجملة، لذلك فمصطلحات المحلّ الإعرابي ذات أهمية كبرى في مصطلحات الجمل، ومصطلحات المحلّ الإعرابي التي وردت لدى الفراء هي:

### أ. مصطلح الموضع

مصطلح (الموضع) من المصطلحات التي استخدمها الفراء للدلالة على مصطلح المحلّ، ويبدو أنّ هذا المصطلح أُستُخدم لدى جمهور النحاة المتقّمين قبل شيوع مصطلح المحلّ، ومن ذلك قول الفراء: "وقوله: (لَأُولَئِكَ دَلَّهَا مَكَّمْ أَهْلَكُنَا) (24) (كَمْ) في موضع رفع بـ (يَهْدِي) كَأَنَّكَ قُلْتَ: أَوْلَمْ تَهْدِهِمُ الْقُرُونَ الْهَالِكَةَ، وفي قراءة عبدالله في سورة طه (أَوْلَمْ يَهْدِهِمْ مَنْ أَهْلَكُنَا) (25) وقد يكون (كَمْ) في موضع نصب بـ أَهْلَكُنَا وفيه تأويل الرفع، فيكون بمنزلة قولك: سواءٌ عَلَيَّ أَزِيدًا ضَرَبْتَ أَمْ عَمْرًا، فنرفع (سواء) بالتأويل، وتقول: قد تبيّن لي أقام زيد أم عمرو، فتكون الجملة مرفوعة في المعنى؛ (26) كَأَنَّكَ قُلْتَ: تَبَيَّنَ لِي ذَلِكَ" (27) فالفراء استخدم في النص السابق مصطلح الموضع عند حديثه عن جملة (أَقَامَ زَيْدٌ أَمْ عَمْرُو)، ونصّ على أنّها مرفوعة في المعنى؛ لأنّها في تأويل الرفع، وقد وقعت موقع الفاعل، ومن هذا النصّ يتبيّن للقارئ أنّ الفراء قال بالإعراب المحلي للجملة، مثلما كانت لـ(كَمْ) محلّ وموضع في الإعراب.

وكذلك فقد أشار الفراء إلى موضع الكلام أو الجملة بشكل أو بآخر، وبيّن موضعها إن كان لها موضع أو محل في أغلب الأحيان، إن إشارة وإنّ تصريحًا. ومن ذلك:

(24) سورة السجدة الآية 26 وتامها (أَوْلَمْ يَهْدِهِمْ لَهَا مَكَّمْ أَهْلَكُنَا مِنْ قَبْلِهِمْ مِنَ الْقُرُونِ يَشُورُونَ فِي سَكَاكِهِمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ أَفَلَا يَمُونُ)

(25) سورة طه الآية 128 وهي في رواية حفص (أَقَامَ يَهْدِي لَهَا مَكَّمْ أَهْلَكُنَا قَبْلَهَا مِمَّنْ الْقُرُونِ يَشُورُونَ فِي سَكَاكِهِمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِأُولِي الْبُصَيْرَةِ)

(26) إذ كان النص السابق للفراء يقبل التأويل بأحد تأويلين، فهذا النص واضح لا يقبل التأويل، لأدّاه ينص صراحة على أنّ محل الجملة رفع لأن محلها فاعل، والتمثيل يبيّن ذلك. (وتقول: قد تبيّن لي أقام زيد أم عمرو، فتكون الجملة مرفوعة في المعنى، كَأَنَّكَ قُلْتَ: تَبَيَّنَ لِي ذَلِكَ) التي وقعت الجملة موقعها هي فاعل، والجملة كذلك، وهذا على رأي من قال بوقوع الجملة فاعلا، لأن جملتي المبتدأ والفاعل موضع خلاف بين النحاة.

(27) معاني القرآن للفراء 2: 333

"قولك: (قلت: زيد قائم) في موضع نصب".<sup>(28)</sup> فالفراء نصّ على الموضوعية، وصرح بأنّ الموضوع موضع النصب، ولعل في هذا النص شيئاً من الإبهام؛ لأنه لم يوضح لأي شيء كان الموضوع؟ غير أن نصوصاً أخرى تبين مراد الفراء بالموضوع أنه موضع الجملة المحكية، إذ قال في موضع آخر: "كما تقول: قرأت من القرآن ( الحمد لله رب العالمين )"<sup>(29)</sup> فيكون في الجملة في معنى نصب، ترفعها بالكلام"<sup>(30)</sup> فالفراء نصّ هنا على أن الجملة في معنى النصب، مثلما أشار في النصوص السابقة إلى أنها في موضع نصب، وكأنه يساوي بين الموضوع والمعنى للجملة، ويبدو هذا الفهم منطقيًا جدًا إذا كان (المعنى) الذي قصده الفراء معني نحويًا، ولا سيما أن النحو معانٍ، وموضع النصب له معنى، يختلف عن موضع الرفع، والعكس صحيح.

وتحتّ الفراء عن المبتدأ والخبر. في قوله تعالى: (ذلك الكتاب لا ريب فيه هدى للمتقين)<sup>(31)</sup>: "فإنه [هدى] رفع من وجهين، ونصب من وجهين؛ إذا أردت بـ (الكتاب) أن يكون نعتاً لـ (ذلك) كان الهُدى في موضع رفع؛ لأنه خبر لـ (ذلك)؛ كأنك قلت: ذلك هُدى لا شك فيه، وإن جعلت (لا ريب فيه) خبره، رفعت أيضاً (هُدى) تجعله تابعاً لموضع (لا ريب فيه)"<sup>(32)</sup> فقول الفراء إنّ (هدى) خبر لـ "ذلك" على وجه من الوجوه، يعني أن خبر هدى معمول المبتدأ "ذلك".

## ب. مصطلح المعنى

استخدم الفراء مصطلح المعنى في دلالاته على المحلّ الإعرابي، ومن ذلك تصريحه بمحل الجملة الواقعة موقع النصب بعد الفعل قرأت. يقول: "تقول: قرأت من القرآن (الحمد لله رب العالمين)"<sup>(33)</sup> فيكون في الجملة في معنى نصب ترفعها بالكلام"<sup>(34)</sup>

(28) معاني القرآن للفراء 1: 181 ولهذا نظائره. انظر: معاني القرآن للفراء 1: 105 و 142 و 181 و 245 و 301 و

438 و 442 و 472 و 2: 67 و 73 و 120 و 162 و 195 و 218 و 333 و 360 و 388 و 3: 155

(29) سورة الفاتحة الآية 2

(30) معاني القرآن للفراء 2: 388

(31) البقرة الآية 2

(32) معاني القرآن للفراء 1: 11

(33) الفاتحة الآية 2

جُملة (الحمد لله رب العالمين) جملة وقعت في موقع النصب على المفعولية لـ "قرأت"، وإن كانت (الحمد) مرفوعة في اللفظ، وقد دلّ على مصطلح المحلّ بـ (معنى).

### ج. مصطلح التأويل

استخدم الفراء مصطلح التأويل في دلالاته على محل الجملة ومن ذلك قوله: "وقوله: (وَتَرَكْنَا عَلَيْهِ فِي الْآخِرِينَ...) يقول: أبقينا له ثناءً حسناً في الآخِرِينَ، ويقال: (تَرَكْنَا عَلَيْهِ فِي الْآخِرِينَ سَلَامٌ عَلَى نُوْحٍ)<sup>(35)</sup> أي: تركنا عليه هذه الكلمة؛ كما تقول: قرأت من القرآن: (الحمد لله رب العالمين)، فيكون في الجملة في معنى نصبٍ ترفعها بالكلام. كذلك (سَلَامٌ عَلَى نُوْحٍ) ترفعه بـ. عَطَى، وهو في تأويلٍ صَبٍّ. ولو كان: تركنا عليه سَلَامًا كان صَوَابًا".<sup>(36)</sup> فنصُّ الفراء يشير إلى أنّ جملة (سَلَامٌ عَلَى نُوْحٍ) كجملة (الحمد لله رب العالمين) كلتاها محلها النصب لأنهما محكيتان بفعلي القراءة والترك، إذ هما بمعنى القول.

### 3. المصطلحات الخاصة بأسماء الجمل

وردت إشارات إلى كثير من الجمل ذات المحل وغير ذات المحل لدى الفراء، لكن مصطلحه في الدلالة عليها كان تارة موافقاً لما توافق عليه النحاة فيما بعد، وكان تارة أخرى مصطلحاً على غير ما اتفق عليه النحاة، وفيما يلي نصوص توضّح مصطلح الفراء في هذا الباب.

#### أ. مصطلح الخبر (جملة الخبر)

ورد لدى الفراء الإشارة إلى جملة الخبر، ودلّ عليها بمصطلح الخبر، ومن ذلك النص الذي ذكر فيه أن العرب قد تدخل الفاء في الخبر إذا كان اسم إن موصولاً، إذ قال: "وقوله: (قُلْ إِنَّ الْمَوْتَ الَّذِي فرُّونَ مِنْهُ فَإِنَّهُ مُلَاقِيكُمْ)<sup>(37)</sup> أدخلت العرب الفاء في خبر

(34) معاني القرآن للفراء 2: 388

(35) سورة الصافات الآية 78-79

(36) معاني القرآن للفراء 2: 388

(37) سورة الجمعة الآية 8



(إن)؛ لأنها وقعت على الذي، والذي حرف يوصل، فالعرب تدخل الفاء في كل خبر كان اسمه مما يوصل" (38) فالفراء نصّ على أنّ الفاء دخلت على الخبر، غير أنّ الفاء دخلت على جملة الخبر (إنّه ملاقيكم)، وهذا يعني أنّ الفراء قصد بالخبر الجملة التي وقعت في محل رفع خبر.

وأشار الفراء (207هـ) إلى أنّ التركيب هو خبر المبتدأ، ونصّ على أنّ موضعه الرفع. قال في الآية الكريمة (لَا يَرْبِبُ فِيهِ هُي) (39): "فإنه [أي: هئى] رفع من وجهين، ونصب من وجهين؛ إذا أردت بـ (الكتاب) أن يكون نعتاً لـ (ذلك) كان الهئى في موضع رفع؛ لأنه خبر لـ (ذلك)؛ كأنت قلت: ذلك هئى لا شكّ فيه، وإن جعلت (لَا يَرْبِبُ فِيهِ) خبره رفعت أيضاً (هئى)، تجعله تابعا لموضع (لَا يَرْبِبُ فِيهِ)؛ كما قال الله عزّ وجلّ: (وَهَذَا كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ مُبَارَكٌ) (40) كأنه قال: وهذا كتاب، وهذا مبارك" (41) والملاحظ في هذا النصّ أنّ الفراء نصّ على أنّ (لا يربب فيه) خبر للمبتدأ، وله إيلاء ي فهم منها أنّ موضع التركيب رفع خبر، أي: الجملة خبر، وعبر عن جملة الخبر بلفظ الخبر، وأنه حاضر في ذهنه وواضح في قوله: "رفعت أيضاً (هئى) تجعله تابعا لموضع (لَا يَرْبِبُ فِيهِ)"، وفي هذا النصّ نضح اصطلاحي في استخدام مصطلحات (الخبر والرفع والموضع).

ولاستخدام الفراء الخبر بمعنى الجملة الخبرية نظير آخر، وذلك في قوله: (إنّ الأئنين أمدوا وعمدوا الصالحات إنّنا لأضيع) (42) خبر (الأئنين أمدوا) في قوله (إنّنا لأضيع) وهو مثل قول الشاعر: (43)

إِنَّ الْخَلِيفَةَ إِذَا نَزَّ سَبِيلَهُ \* سَبِيلَهُ سَبِيلَ مَلِكٍ بِهَا تَرْجَى الْخَوَاتِيمُ (44)

(38) معاني القرآن للفراء 3: 155

(39) سورة البقرة الآية 2

(40) سورة الأنعام الآية 92 و155

(41) معاني القرآن للفراء 1: 112 ولهذا نظائر لدى الفراء. انظر: 1: 78 و242 و377 و470 و2: 218 و3: 155

(42) سورة الكهف الآية 30 وتامها (إِنَّ الْأَنْبِيَاءَ أَمَدُوا وَعَمَدُوا الصَّالِحَاتِ إِنَّا لَا نُضِيعُ أَجْرَ مَنْ أَحْسَنَ عَمَلًا)

(43) نسب البغدادي البيت إلى جرير، ونصّ على أنّ رواية الديوان مختلفة واللفظ فيها: يكفي الخليفة أنّ الله

سبيله... انظر: الخزانة 10: 367-368

فالفراء ذكر في النص السابق أنّ (إنّا لا نضيع) خبر (إنّ الذين)، والخبر هاهنا جملة اسمية، عوّ عنه الفراء بقوله (الخبر) فقط، ومثلها (إنّ الخليفة إنّ الله سربه).

### ب. مصطلحا القول والحكاية (الجملة المحكية)

استخدم الفراء مصطلح الحكاية، وحدّد بأنّ الحكاية ما يأتي بعد القول وما تصرّف منه. قال الفراء: وقوله: (ولا يجرّك قولُهُمَّ إنّ العرّة لله) (45) المعنى الاستئناف، فأما قوله: (وقولهم إنّنا تلتنا المسيح) (46) فإنها كُسرت لأنها جاءت بعد القول، وما كان بعد القول من (إن) فهو مكسور على الحكاية في: قال ويقولون وما صرّف من القول" (47) فالفراء في النص السابق ماز بين تركيبين وقع في كل منهما (إنّ) مكسورة بعد القول، فصحّ عنده أن يكون أحدهما . وهو قوله (قولهم: إنّنا قتلنا...) . حكاية بالقول، ولم تصحّ الحكاية في قوله (ولا يجرّك قولُهُمَّ إنّ العرّة لله)، وإنّما كان المعنى على الاستئناف.

ونصّ الفراء على أنّ القول قد يضمّر استغناءً بالمقول، ومن ذلك: "وقوله: (فأما الذين أسوتّجوههمم أكفرتهم) (48) يقال: (أما) لا بدّ لها من الفاء جوابا، فأين هي؟ فيقال: إنها كانت مع قولٍ مضمّرٍ، فلما سقط القول، سقطت الفاء معه، والمعنى - والله أعلم - فأما الذين أسوتّ وجوههم فيقال: أكفرتهم؟ فسقطت الفاء مع (فيقال)، والقول قد يضمّر. (49) ففي هذا النصّ تصرّيحٌ بمصطلح (القول)، وفيه أيضا إشارة إلى حذف جملة الخبر في معرض القول استغناءً بالمقول.

### ج. مصطلح الصلة (جملة الصلة وجملة الصفة)

(44) معاني القرآن للفراء 2: 140 ولذلك نظائر. انظر: 2: 218 و3: 155

(45) سورة يونس الآية 65

(46) سورة النساء الآية 157

(47) معاني القرآن للفراء 1: 471

(48) سورة آل عمران الآية 106

(49) معاني القرآن للفراء 1: 228-229 ومثلها (وأما الذين كفروا أظلم تكفّرنا أي تلتنا) انظر: 3: 49

يجد المنتبِع لنصوص الفراء أنه استخدم مصطلح الصلة في الدلالة على ثلاثة معانٍ متباينة: أولها بمعنى الحرف الزائد، وثانيها بمعنى الصفة، وآخرها بمعنى صلة الموصول.

فمن قبيل استخدام الصلة بمعنى الحرف الزائد قوله: "(ما) صلة؛ كقوله: (عَمَّا قَلِيلٍ لَيُصْبِحُنَّ نَادِمِينَ) يريد عن قليل، المعنى - والله أعلم - إن الله لا يستحي أن يضرب بعوضة فما فوقها مثلاً. والوجه الآخر: أن تجعل (ما) سما، والبعوضة صلة فتعربها بتعريب (ما) وذلك جائز في (من و ما) لأنهما يكونان معرفة في حال ونكرة في حال؛ كما قال حسان بن ثابت:

فَكَفَى بِنَا فُضْلاً عَلَى مَنْ عَرِنَا      حُبُّ النَّبِيِّ مُهْداً لِنَانَا

قال الفراء: ويروى: (على مَنْ غَرِنَا) والرفع في (بعوضة) هاهنا جائز، لأن الصلة تُرْفَعُ، واسمها منصوب ومخفوض. (50) فالفراء في النص السابق استخدم مصطلح الصلة في بداية النص للدلالة على الحرف الزائد، وذلك في (ما) صلة؛ كقوله: (عَمَّا قَلِيلٍ لَيُصْبِحُنَّ نَادِمِينَ) يريد عن قليل، ويبدو أن هذا الاستخدام لمصطلح الصلة معروف به الفراء، (51) واستخدم الفراء في النص نفسه مصطلح الصلة في الدلالة على صلة الموصول، (52) وذلك

(50) معاني القرآن للفراء 1: 21-22 وانظر: 2: 53

(51) انظر: دراسة في النحو الكوفي: المختار أحمد دبره، ط: 1 دار قتيبة، بيروت 1991م، ص 247 ونحو الفراء الكوفيين: خديجة أحمد مفتي، ط: 1 دار الندوة الجديدة، بيروت 1985، ص 341، وقضايا الجملة الخبرية، ص 114 (52) يبدو أن هذا المعنى للصلة عند الفراء محل خلاف بين الباحثين، فلم يثبت له صاحب كتاب قضايا الجملة الخبرية هذا المعنى، إذ جعل (الصلة والحشو واللغو) بمعنى الزيادة فقط، انظر: قضايا الجملة الخبرية، ص 114 أما صاحبة كتاب (نحو الفراء الكوفيين) فقد أشارت على استحياء إلى أن الصلة قد ترد بمعنى الاسم الموصول، على أن للشاهد الذي استشهدت به صاحبة الكتاب فيه نظر، لأنه يأبى هذا المعنى، وفيما يلي أسوق النص. قالت: (وفي موضع آخر نجد الفراء يريد بالصلة الاسم الموصول، ففي قوله تعالى: (إن كل نفس لما عليها حافظ) وجّه قراءة (لما) بالتخفيف على أنها لام الجواب ل أن، وما التي بعدها صلة، كقوله: (فيما نقضهم ميثاقهم) فلا يكون في ما وهي صلة تشديد) نحو الفراء الكوفيين، ص 341، والشاهد السابق لا يوجد فيه ما يشير إلى أن الفراء قصد بالصلة الاسم الموصول، فهذه الصلة التي استخدمها بمعنى الحرف الزائد والدليل (فيما نقضهم).

أما المختار أحمد دبره صاحب كتاب (دراسة في النحو الكوفي) فقد شذح القول على الأنصاري صاحب كتاب (أبو زكريا الفراء)، وفيما يلي نص المختار. قال: "وهنا يجب أن أتبه إلى ما ذهب إليه صاحب كتاب (أبو زكريا الفراء)

في (والوجه الآخر: أن تجعل (ما)بها، والبعضة صلة فتعربها بتعريب (ما) وذلك جائز في (من و ما)... لأن الصلة ترفع واسمها منصوب ومخفوض) فالفراء جعل (ما) اسماً و(بعوضة) . على قراءة الرفع . صلة لها، وإذا كان الأمر على هذا النحو، فهذا يعني أن الفراء جعل (بعوضة) خبراً لمبتدأ محذوف، على تقدير: مثلاً الذي هو بعوضة، ويدلنا على ذلك البيت الذي استدل بروايته: (من غيرنا، ومن غيرنا) فالفراء جعل (من) اسماً موصولاً، و(غيرنا) على رواية الرفع خبر لمبتدأ محذوف تقديره: هو، و(غيرنا) على رواية الجر على أنه نعت للموصول (من).

حيث عدّ الصلة هي صلة الموصول، ولم يتحدث عنها كما جاءت في كتاب المعاني للفراء، فالفراء يقصد بالصلة الحروف الزائدة، أي ما يقابلها عند البصريين الحشو، وقال عن الصلة والحشو: (كلاهما يُراد به ما يقع بعد الأسماء الموصولة ويسمى صلة الموصول) أبو زكريا الفراء، أحمد مكي الأنصاري، ط: المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب، ص 441 وعند تتبعي لكتاب معاني القرآن لم أجد الفراء قد تحدّث عن حروف الصلة بعد أسماء الموصول فقط، ولا ما يرمي إلى هذا المعنى، اللهم إلا إن كان الدكتور أحمد مكي الأنصاري قد وقف على تفسير قوله تعالى: (من ذا الذي يقرض الشقرضا حسناً فيضاعفه له) حيث علل الفراء الرفع في قراءة (فيضاعفه له) وقال: "من رفع جعل الفاء منسوقة على صلة الذي، ومن نصب أخرجها من الصلة وجعلها جواباً لـ من، لأنّها استفهام". معاني الفراء: 1: 158 ففي الآية السابقة لا يعني الفراء حرف صلة بل الآية نفسها لا تحوي حرف صلة، وإنما قال قراءة الرفع على اعتبار أن لعل (يضاعفه) معطوف على (يقرض) الذي وقع صلة للذي، وأما قراءة من نصب فعلى اعتبار أن الفعل (فيضاعفه) قد خرج من العطف على صلة الموصول إلى النصب بأن المضمر في جواب الاستفهام، ولا أظنّ الفراء قصد في تفسيره أكثر مما فهمت، وأما قول الدكتور الأنصاري بأن الصلة يراد بها صلة الموصول، وهي كمصطلح للفراء، فأنا لا أوافق على رأيه ودليلي في ذلك كتاب الفراء نفسه، أما إذا قصد أن الفراء يستعمل أيضاً مصطلح الصلة للدلالة على صلة الموصول، فهذا المصطلح لم يخالفه الفراء فيما علمت "دراسة في النحو الكوفي، ص 248

وفي ظني أن المختار شنع القول على القول على الدكتور الأنصاري بغير حق، فالفراء استخدم مصطلح الصلة بالمعنيين السابقين، وزدت إليهما معنى ثالثاً، بيد أنه البحث في موضع آخر، واستخدام الفراء للصلة بمعنى صلة الموصول كثير، لم يقتصر على نص واحد كما أوحى بذلك المختار، إذ بدأ كلامه بأن الدكتور الأنصاري لم يتحدث عن الصلة كما جاءت في كتاب الفراء، على أنه في نهاية النص المقتبس، عاد ليلتقي مع الدكتور الأنصاري في أن الفراء استخدم الصلة بمعنى صلة الاسم الموصول، لكنه ليس مصطلحاً للفراء.

غير أن الفراء ليس مبتكر مصطلح (الصلة)، كما نصّ على ذلك د. الأنصاري، فوضع هذا المصطلح تحت عنوان (اصطلاحات ابتكرها الفراء تخالف اصطلاحات البصريين)، قال: "(الصلة = الحشو) كلاهما يُراد به ما يقع بعد الأسماء الموصولة ويسمى صلة الموصول، وقد اختار الفراء مصطلح (الصلة) على حين اختار البصريون مصطلح (الحشو) غير أن مصطلح الفراء قد تغلب وكتب له البقاء" أبو زكريا الفراء، ص 441 فمصطلح الصلة ليس من ابتكار الفراء (207هـ) فقد استخدمه سيويه (180هـ) إلى جانب (الحشو) غير أن استخدامه مصطلح (الصلة) كان أكثر من (الحشو).

فالفراء كثير المقاربة بين جملة الصفة وجملة الصلة. قال: "ونعت النكرة متصل بها كصلة الذي"<sup>(53)</sup> ولذلك فلا عجب أن يُطلق عليها صلة النكرة.

واستخدم الفراء مصطلح الصلة أو صلة الذي بالمعنى المتفق عليه في غير موضع، ومن ذلك قوله: "وقولن: ﴿لَمَّا لَئِي يُقْرِضُ اللَّهُ قَرْضًا حَسَنًا فَيُضَاعَفْهُ لَهَا﴾"<sup>(54)</sup> تقرأ بالرفع والنصب. فمن رفع جعل الفاء منسوقة على صلة (الذي)، ومن نصب أخرجها من الصلة وجعلها جواباً لـ (من)؛ لأنها استفهام"<sup>(55)</sup> فالنص السابق واضح الدلالة على أن (يقرض) صلة الذي، وأن (يضاعفه) بالرفع معطوفة على الصلة.

واستخدم الفراء مصطلح صلة النكرة في الدلالة على جملة الصفة. قال: "وإذا وقعت الأبر على نكرة: بعدها فعل في أوله الياء والتاء والنون والألف كان فيه وجهان: الجزم على لجزاء والشرط والرفع على أنه صلة للنكرة بمنزلة الذي، كقول القائل: أعربي دابةً أركبها، وإن شئت أركبها، وكذلك (أَنْزَلَ عَلَيْنَا مَائِدَةً مِنَ السَّمَاءِ تَكُونُ لَنَا)"<sup>(56)</sup> ولو قال (تَكُنْ لَنَا) كان صواباً. "<sup>(57)</sup> فالفعلان المضارعان في المثالين السابقين: (أركبها، وتكون) يجوز فيهما الجزم على معنى الشرط، أي: جواباً للطلب، والرفع على أنهما صفة للنكرة.

والظن الذي يتجه إليه البحث أن الفراء استخدم (صلة النكرة) للدلالة على جملة الصفة الفعلية، إذ كلما استخدم الفراء هذه التسمية كانت صفة جملة فعلية، أما الوصف بالاسم المفرد فكان يسميه النعت، من قبيل أن صفة النكرة كصلة الموصول، إذ قال: "ونعت النكرة متصل بها كصلة الذي"<sup>(58)</sup> ومما يدل به لجملة الصفة قوله تعالى: "(وَيُذْنِبِي وَيَرْبِّئُ مِنْ آلِ يَعْقُوبَ وَاجْعَلْهُ رَبِّ رَضِيًّا)"<sup>(59)</sup> وقوله: "(يُذْنِبِي) تقرأ جزماً ورفعاً، قرأها يحيى بن وثاب جزماً والجزم الوجه؛ لأن (يربئني) من آية سوى الأولى فحسن الجزاء. وإذا رفعت كانت صلة

(53) معاني القرآن للفراء 1: 185

(54) سورة البقرة الآية 245

(55) معاني القرآن للفراء 1: 157 ولذلك نظائره. انظر: 1: 101 و 105 و 206 و 365 و 3: 156

(56) سورة المائدة الآية 114

(57) معاني القرآن للفراء 2: 162

(58) معاني القرآن للفراء 1: 185

(59) سورة مريم الآية 6 قراءة الرفع لحمزة وعاصم وقراءة الجزم للباقيين.

للولي: هب لي الذي يرثني. ومثله: (رَبِيًّا صَدَّقُنِي) <sup>(60)</sup> و(يُصَدِّقِي). وإذا أوقعت الأمر على نكرة بعدها فعل في أوله الياعالتاء والنون والألف كان فيه وجهان: الجزم على الجزاء والشَّرط، والرفع على أنه صلة للنكرة بمنزلة الذي، كقول القائل: أعرنِي دَابَّةً أُرْكَبُهَا، وإن شئت أركبُها، وكذلك (أَنْزَلَ عَلَيْنَا مَائِدَةً مِنَ السَّمَاءِ تَكُونُ لَنَا) <sup>(61)</sup> ولو قال: (كُنْ لَنَا) كان صَوَابًا. فإذا كان الفعل الذي بعد النكرة ليس للأول، ولا يصلح فيه إضمار الهاء إن كان الفعل واقعا على الرجل فليس إلا الجزم؛ كقولك: هَبْ لي ثوبًا أَتَجَمَّلُ مع الناس لا يكون (أَتَجَمَّلُ) إلا جَزْمًا؛ لأن الهاء لا تصلح في أتجمل. وتقول: أعرنِي دَابَّةً أُرْكَبُهَا هذا؛ لأنك تقول: أركبُها فتضم الهاء فيصلح ذلك. <sup>(62)</sup> فالأفعال التي أوردها الفراء (يرثني، ويصدقني، وتكون، وأركب) جمل فعلية وقعت صفات للنكرة التي عاد إليها الضمير، مادامت هذه الأفعال تحتل الضمير ظاهرًا أو مقترًا، في أحد وجهيها.

ويقوي هذا الاتجاه في فهمنا لنص الفراء أنه في موضع آخر جعل الجملة صلةً للمحلى بأل الجنسية التي لا تفيد التعريف، وإنما هي نكرة في المعنى، ومن ذلك النص التالي: "وقوله: (كَمَثَلِ الْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًا) <sup>(63)</sup> يحمل من صلة الحمار؛ لأنه في مذهب نكرة، فلو جعلت مكان "يحمل" حاملًا لقلت: كمثل الحمار حاملًا أسفارًا، وفي قراءة عبدالله: كمثل حمارٍ يحمل أسفارًا. <sup>(64)</sup> فجملة (يحمل) صفة الحمار، على الرغم من أنه محلى بأل، من قبيل أن (أل) هاهنا جنسية لم تعرف الاسم الذي دخلت عليه، ويقوي مذهب الفراء القراءة التي تنكر الحمار (كمثل حمارٍ)، وإن كان يجيز فيها النصب على الحال.

#### د. مصطلح القطع (جملة الحال)

(60) سورة القصص الآية 34

(61) سورة المائدة الآية 114

(62) معاني القرآن للفراء 2: 161-162 وله نظائر. انظر: 1: 271 و343 و2: 161-162 و300 و307 و

347 و3: 155

(63) سورة الجمعة الآية 5

(64) معاني القرآن للفراء 3: 155

وعو الفراء بمصطلح القطع<sup>(65)</sup> عن الحال المفردة وعن الجملة الحالية أيضاً، ومن ذلك: "وقوله (يُحِبُّهُمُ وَيُحِبُّونَهُ أَلَّا تَطْغَى الْمُؤْمِنِينَ...) (66) خفض، تجعلها نعنا (لقوم)، ولو نصبت على القطع من أسماءهم فليحِبُّهُمُ (يُحِبُّونَهُ) كان وجهها." (67) فالفراء ينص صراحة على أن محل جملة (يحبهم) نصب على القطع في أحد وجهيها.

#### هـ. مصطلح جواب الجزاء (جملة جواب الشرط)

استخدم الفراء مصطلحي الجزاء والجواب، ونصَّ على أن للجزاء جواباً، وهو إما أن يكون بالفاء ولما أن يكون بجزم. قال: "لأنَّ الجزاء له جواب بالفاء. فإن لم يستقبل بالفاء استقبل بجزم مثله، ولم يُلقَ باسم، إلا أنَّ ضمير في ذلك الاسم الفاء. فإذا أضمرت الفاء ارتفع الجواب" (68) فالفراء صرح في النص السابق بأن الجزاء له جواب، وجوابه بالفاء أو بالفعل.

وللنص السابق نظائره لدى الفراء صرح فيها بلفظ المصطلحات السابقة (الجزاء والجواب)، ومن ذلك قوله: "فإذا جنَّتْ إلى العُطُوفِ التي تكون في الجزاء، وقد أُجبتْ بالفاء، كان لك في العطف ثلاثة أوجه: إن شئت رفعت العطف؛ (69) مثل قولك: إن تأتني فإني أهل ذاك، وتؤجر وتحمُّ وهو وجه الكلام، وإن شئت جزمت، وتجعله كالمردود على موضع الفاء، والرفع على ما بعد الفاء، وقد قرأت الفراء (من يضلِّ اللهُ فلا هادي له ويذرهم) (70) رَفَعُ وَجَزَمُ، وكذلك (إِنْ تَبُؤُوا الصَّدَقَاتِ فَنِعِمَّا هِيَ، وَإِنْ تُخْفُوا هُلُوَّهَا تُؤْتِهَا الْفَقْرَ فَعَمَّ وَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَيُكَفِّرُ) (71) جَزَمُ وَرَفَعُ، ولو نصبت على ما تنصب عليه عُطُوفُ الجزاء إذا استغنى

(65) القطع مصطلح كوفي دل به الفراء على الحال. انظر: معاني القرآن للفراء 1: 7 و 12 و 193 و 213 و 313 و 348 و 377 و 380 و 2: 6 و 210

(66) سورة المائدة الآية 54

(67) معاني القرآن للفراء 1: 313 وانظر: 1: 24 و 214 و 240-241 و 282 و 3: 155

(68) معاني القرآن للفراء 1: 422

(69) يبدو أنَّ مراد الفراء بالعطف هو الاستئناف، وأن استعمال الفراء لمصطلح العطف فيه تسامح في حال رفع ما بعد الواو، مالم يكن مراده أن الجملة اسمية محذوفة الصدر معطوفة على ما قبلها، ويبقى المعنى على الاستئناف أقرب.

(70) سورة الأعراف الآية 186

(71) سورة البقرة الآية 271

لأصبحت... وأكثر ما يكون النصب في الرفع طُوف إذا لم تكن في جواب الجزاء لفاءً ، فإذا كانت لفاءً فهو الرفع والجزم". (72) فالفراء في النص السابق نص على مصطلحي الجزاء والجواب، وفي نصه أيضا إشارة إلى أن محل جواب الشرط الجازم المقترن بالفاء هو الجزم، ويدلنا على ذلك عطفه الفعل المضارع عليه مجزوما.

### و. مصطلح الإضافة (الجملة المضاف إليها)

استخدم الفراء مصطلح الإضافة في الدلالة على الجملة المضاف إليها عند حديثه عن أسماء الزمان، كالיום والحين والساعة وإذا. قال: "تقول في الكلام: آتيتك يوم يقدم أبوك، ويوم تقدم، والمعنى ساعة يقدم، وليس باليوم كله، ولو كان يوماً كله في المعنى لما جاز في الكلام إضافته إلى فَعَلِي، ولا إلى يَفْعَلُ، ولا إلى كلام مجمل، مثل قولك: آتيتك حين الحجاج أمير، وإنما استجازت العرب: آتيتك يوم مات فلان، وآتيتك يوم يقدم فلان؛ لأنهم يريدون: آتيتك إذ قدم، وإذا يقدم؛ فإذا لا تطلبان الأسماء، وإنما تطلبان الفعل، فلما كان اليوم واللييلة وجميع المواقيت في معناهما أضيفا إلى فَعَلَ وَيَفْعَلُ، وإلى الاسم المخبر عنه". (73) ففي النص السابق إشارتان يجدر بالبحث التوقف عندهما، الأولى منهما: أن الفراء استخدم مصطلح الإضافة في دلالاته على الجملة المضاف إليها من خلال قوله (إضافته إلى فَعَلَ) و(لا تطلبان الأسماء، وإنما تطلبان الفعل) و(أضيفا إلى فعل ويفعل وإلى الاسم المخبر عنه)، والثانية منهما: أنه استخدم مصطلح الفعل في دلالاته على مصطلح الجملة.

ونصَّ الفراء في موضع آخر على إضافة أسماء الزمان، قال: "وقوله: (يَسْأَلُونَ أَيَّانَ يَوْمَ الدِّينِ) (74) متى يوم الدين؟ قال الله: (يَوْمَ الدِّينِ. يَوْمَهُمْ مَّ عَلَى النَّارِ قَدْ نُورِنَا)، (75) وإنما نصبت (يَوْمَهُمْ) لأنك أضفته إلى شيئين، وإذا أضيف اليوم واللييلة إلى اسم له فعل فارتقعا نصب اليوم، وإن كان في موضع خفض أو رفع، وإذا أضيف إلى فَعَلَ أو يَفْعَلُ أو إذا كان كذلك ورفعه في موضع الرفع، وخفضه في موضع الخفض يجوز، فلو قيل: يوم هم

(72) معاني القرآن للفراء 1: 86-87 ولهذا نظائره عند الفراء. انظر: 1: 422-423 و 475-476

(73) معاني القرآن للفراء 3: 225-226

(74) سورة الذاريات الآية 12

(75) سورة الذاريات الآية 13



على النار يفتنوقرفعَ يوم لكان وجهها، ولم يقرأ به أحد من القراء". (76) فالفراء أشار إلى الجملة المضاف إليها، واستخدم مصطلح الإضافة بالصيغة الفعلية للمصطلح (أضفته) في قوله: ((وإنما نصبت (يومهُم) لأنك أضفته إلى شيئين)) ثم فصل الشئيين اللذين أضيفت إليهما المواقيت، فهما: إما (فعلٌ ويفعل) أي إلى الجملة الفعلية، ولما (اسم له فعل) أي الجملة الاسمية التي مسندها فعل.

### ز. مصطلحا العطف والنسق (الجملة المعطوفة)

من مواضع العطف التي أشار إليها الفراء عطف الجملة على المفرد، واستخدم لذلك مصطلح العطف، وفي ذلك قوله: "وقوله: (وجيهٌ أ) قطعاً من عيسى، ولو خفضت على أن تكون نعتاً للكلمة لأنها هي عيسى كان صواباً، وقوله: (وإِكْلَامُ النَّاسِ فِي الْمَهْدِ وَكِهِمْ لَمَلَا)، (77) والكهل مردود على الوجيه، (ويكلم الناس)، ولو كان في موضع (ويكلم)، ومكلاً ما كان نصبا، والعرب تجعل يفعل وفاعل، إذا كانا في عطوف مجتمعين في الكلام، قال الشاعر: (78)

بِتُّ أَعْتَبُهُ أ بِعَضِبٍ بَاتِرٍ      يَقْصِدُ فِي أُسُوقِهَا وَجَائِرٍ " (79)

فالفراء أشار إلى أن جملة (ويكلم) معطوفة على الحال المفردة (وجيهٌ أ) فأولها بمفرد إذ قال: وجيهٌ أ ومكلاً ما، واستخدم لذلك مصطلح العطوف.

واستخدم الفراء مصطلح العطف في حديثه عطف جملة على جملة، فأشار إلى جواز عطف الجملة التي فعلها مضارع على الجملة التي فعلها ماضٍ، والتي فعلها ماضٍ على التي فعلها مضارع. قال: "قال الله تبارك وتعالى: (بَارِكْ الَّذِي إِنِ شَاءَ جَعَلَ لَكَ خَيْرًا مِنْ ذَلِكَ) (80) ثم قال: ( وَيَجْعَلُ لَكَ قُصُورًا) فإذا أتاك جواب لو آثرت فيه (فعل على يفعل)

(76) معاني القرآن للفراء 3: 83 وانظر: 1: 327 و3: 225-226

(77) سورة آل عمران الآية 46

(78) الضمير في أعشيبها للإبل، والمعنى فيه: أنه ينحرها للضيفان، ويروى: بات يغشيبها بعضبٍ.. والبيت غير

منسوب. انظر: الخزانة 5: 141 والمعجم المفصل 10: 139

(79) معاني القرآن للفراء 1: 213

(80) سورة الفرقان الآية 10

وان قلته ينفعل جاز، وعطف فعّل على يفعل، ويفعل على فعّل جائز، لأن التأويل كتأويل الجزء<sup>(81)</sup> فجملة (يجعل) معطوفة على جملة (جعل)، وهذه الجملة في عرف النحاة اللاحقين جملة معطوفة على جملة لا محل لها من الإعراب، والفراء استخدم في الدلالة على هذه الجملة مصطلح العطف.

واستخدم الفراء مصطلح (النسق) في دلالاته على عطف الجمل، ومن ذلك حديثه عن العطف على جملة الصلة. قال: "وقوله (ذَا الَّذِي يَرِي قَوْضُ اللَّهِ قَرْضًا حَسَنًا فَيَضَاعِفُهُ لَهُ) (82) تقرأ بالرفع والنصب. فمن رفع جعل الفاء منسوقة على صلة (الذي)، ومن نصب أخرجها من الصلة وجعلها جوابا لـ (من)؛ لأنها استفهام" (83) فالفراء في النص السابق جعل الفاء - في أحد وجهيها .. حرف عطف، عطف به الفعل (يضاعفه) على جملة الصلة، وعبر عن هذا الحكم النحوي بمصطلح النسق، وبالتالي فإن حديث الفراء عن العطف هاهنا هو حديث عن عطف جملة على جملة لا محل لها من الإعراب كما سيترسخ هذا القول فيما بعد.

### ح. مصطلح التفسير (الجملة المبدلة، والجملة التفسيرية)

استخدم الفراء مصطلح التفسير للدلالة على الجملة المبدلة تارةً، وعلى الجملة التفسيرية تارةً أخرى، ومن قبيل استخدام الفراء لمصطلح التفسير في الدلالة على الجملة المبدلة قوله: "وقوله: ( وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ يَلْقَ أَثَامًا يُضَاعَفْ لَهُ الْعَذَابُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ ) (84) قرأت القرآن بجزم (يضاعف) ورفع عاصم بن أبي النجود. والوجه الجزم، وذلك أن كل مجزوم فسرته ولم يكن فعلاً لهما وإلا لوجه فيه الجزم، وما كان فعلاً لما قبله رفعت. فأما المفسر للمجزوم فقوله ( وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ يَلْقَ أَثَامًا ) ثم فسّر الأثام، فقال: ( يُضَاعَفْ لَهُ الْعَذَابُ ) ومثله في الكلام: إن تكلمني ذو صني بالخير والبرّ أقبل منك؛ ألا ترى أنك فسرت الكلام بالبرّ، ولم يكن فعلاً له، فلذلك جزمت، ولو كان الثاني فعلاً للأول لرفعته، كقولك: إن تأتينا تطلب الخير تجده؛ ألا ترى

(81) معاني القرآن للفراء 1: 386 ولذلك نظائر. انظر: 1: 27 و86-87 و206 و209 و2: 67

(82) سورة البقرة الآية 245

(83) معاني القرآن للفراء 1: 157 ولذلك نظائر. انظر: 1: 206 و386

(84) سورة الفرقان الآيتان 68-69

أنك تجد (تطلب) فعلاً للإتيان كقيلك: إن تأتتا طالباً للخير تجده" (85) فالفراء في النص السابق جعل الفعل (يضاعف) بدلاً من الفعل (يلق) وعبر عن هذا الإبدال بمصطلح التفسير، والدليل على أنه قصد به البديل أنه نص على أنه في معناه (تفسير له في المعنى)، وأنه نص على جزمه، ولا وجه لجزمه إلا بالإبدال من الفعل المجزوم، مثلما مر عند سيويه من قبل. (86)

ومن قبيل استخدام الفراء مصطلح التفسير في الدلالة على الجملة التفسيرية - كما استقر المصطلح النحوي فيما بعد - قوله: "وفي قراءة عبدالله (هل ألتكم على تجارة تنجيكم من غاباليم أمذوا) (87) ففسر (هل ألتكم) بالأمر، وفي قراءتنا على الخبر". (88) فالفراء في النص السابق جعل فعل الأمر (آمنوا) تفسيراً لـ (هل ألتكم)، وعبر عن هذا الحكم النحوي بمصطلح التفسير بالصيغة الفعلية (فسر)، وربما كان يقصد إلى أن الفعل (آمنوا) تفسير لـ (ألتكم) وما في حيزه من معمولات كالجار والمجرور (على تجارة)، مثلما ورد القول لدى بعض النحاة، (89) فجعل الجملة الفعلية (تؤمنون) تفسيراً للتجارة الربحة.

#### ط. مصطلحات المستأنفة والاستئناف والانتفاف (الجملة الاستئنافية)

استخدم الفراء مصطلحي الاستئناف والانتفاف في دلالاته على ما سمي فيما بعد الجملة الاستئنافية أو الابتدائية، ومن استخدامه المصطلح الأول (الاستئناف وتصريفه) قوله: "ومثله قول الله تبارك وتعالى: (وَأَسْرُوا النَّجْوَى الَّذِينَ ظَلَمُوا) (90) إن شئت جعلت

(85) معاني القرآن للفراء 2: 273 ولذلك نظير آخر. انظر: 1: 92

(86) انظر: الكتاب، سيويه، تح: عبدالسلام هارون، ط: عالم الكتب، بيروت. 3: 86-87 ومعالم التفكير في الجملة عند سيويه، ص 130-131

(87) سورة الصف الآية 10-11 و(آمنوا) بالأمر قراءة عبدالله، وقراءة حفص والفراء (تؤمنون).

(88) معاني القرآن للفراء 1: 202

(89) قوله: (تؤمنون): لا محل له لأذنه تفسير لتجارة. ويجوز أن يكون محلها الرفع خبراً لمبتدأ مضمراً أي: تلك التجارة تؤمنون، والخبر نفس المبتدأ فلا حاجة إلى رابط، وأن تكون منصوبة المحل بإضمار فعل أي: أعني تؤمنون. وجاز ذلك على تقدير (أن) وفيه تعسف. والعامّة على (تؤمنون) خبراً لفظاً ثابت النون. وعبد الله (آمنوا) و(جاهدوا) أمرين. وزيد بن علي (تؤمنوا) و(جاهدوا) بحذف نون الرفع. فأما قراءة العامّة فالخبر بمعنى الأمر يُل عليه القراءتان

الشائتان؛ فإن قراءة زيد بن علي على حذف لام الأمر أي: لتؤمنوا ولجاهدوا. الدر المصون 10: 319

(90) سورة الأنبياء الآية 3 وتامها (لأهية قلوبهم وأسروا النجوى الذين ظلموا) هذا إلا بشر مثكم أذتأون السحر وأنتم تصرون

(وَأَسْوَأُ) فعلا لقوله (لَاهِيَةً قُلُوبُهُمْ وَأَسْرَأُ النُّجُومِ) ثم تستأنف (الذين) <sup>(91)</sup> بالرفع، وإن شئت جعلتها خفضا (إن شئت) على نعت الناس في قوله (اقْتَرَبَ لِلنَّاسِ حِسَابُهُمْ) <sup>(92)</sup> وإن شئت كانت رفعا، كما يجوز (ذهبوا قومك) <sup>(93)</sup> فالفراء استخدم في النص السابق مصطلح الاستئناف.

ومن قبيل استخدام الفراء المصطلح الآخر (الانتناف) مشفوعا بالاستئناف قوله: "وقوله: (هُنَّ نِيَّ وَرَحْمَةٌ...) <sup>(94)</sup> أكثر القراء على نصبه نِيَّ والرحمة على القطع، وقد رفعها حمزة على الانتناف؛ لأنها مستأنفة في آية منفصلة، من الآية قبلها." <sup>(95)</sup> فالفراء نصَّ في الآية على قراءة حمزة على أن (رحمة) بالرفع على القطع، لأنها مستأنفة من كلام سابق قبلها، وعو عن هذا الحكم النحوي بمصطلح (المستأنفة، والانتناف).

وقد وضَّح الفراء مراده بالاستئناف في غير موضع، فالاستئناف هو القطع عن كلام سابق، والبدء بكلام جديد. قال: وإذا نويت الاستئناف رفعتَه وقطعته مما قبله. <sup>(96)</sup> وقال: "إن شئت رفعتَه على الاستئناف لتمام ما قبله" <sup>(97)</sup> وقال: "وقوله: (الَّذِينَ بَدَأُوا الصَّلَاةَ وَهُمْ يُؤْمِنُونَ)"

(91) جَزَوْا فِي مَحَلِّ الذِّينِ فِي الْآيَةِ السَّابِقَةِ ثَلَاثَةَ أَوْجِهٍ: الرَّفْعُ وَالنَّصْبُ وَالْجَرُّ. فَالرفْعُ مِنْ أَوْجِهٍ أَحَدُهَا: أَنَّهُ بَدَلٌ مِنْ وَاءِ (أَسْوَأُ)، وَالثَّانِي: أَنَّهُ فَاعِلٌ. وَالوَاوُ عِلْمَةٌ جَمْعٌ لَدَّتْ عَلَى جَمْعِ الْفَاعِلِ، كَمَا تَدُلُّ التَّاءُ عَلَى تَأْنِيثِهِ، وَالثَّلَاثُ: أَنَّهُ يَكُونُ (الذِّينِ) مَبْتَدَأً، وَ(أَسْوَأُ) جُمْلَةٌ خَبَرِيَّةٌ قُدِّمَتْ عَلَى الْمَبْتَدَأِ، وَالرَّابِعُ: أَنَّهُ يَكُونُ (الذِّينِ) مَرْفُوعًا بِفِعْلِ مَقْدَرٍ فَقِيلَ تَقْدِيرُهُ: يَقُولُ الذِّينِ، وَالخَامِسُ: أَنَّهُ خَبَرٌ مَبْتَدَأٌ مُضْمَرٌ تَقْدِيرُهُ: هُمُ الذِّينِ ظَلَمُوا. وَالسَّادِسُ: أَنَّهُ مَبْتَدَأٌ. وَخَبَرُهُ الْجُمْلَةُ مِنْ قَوْلِهِ: (هُنَّ هَذَا إِلَّا بَشَرٌ) وَلَا بُدَّ مِنْ إِضْمَارِ الْقَوْلِ عَلَى هَذَا الْقَوْلِ تَقْدِيرُهُ: الذِّينِ ظَلَمُوا يَقُولُونَ: هَلْ هَذَا إِلَّا بَشَرٌ، وَالْقَوْلُ يُضْمَرُ كَثِيرًا. وَالنَّصْبُ مِنْ وَجْهَيْنِ، أَحَدُهُمَا: الذَّمُّ. الثَّانِي: إِضْمَارُ أَعْنِي. وَالْجَرُّ مِنْ وَجْهَيْنِ أَيْضًا: أَحَدُهُمَا:

النَّعْتُ، وَالثَّانِي: الْبَدَلُ، مِنْ (لِلنَّاسِ). انظر: الدر المصون 8: 132-133

(92) سورة الأنبياء الآية 1 وتامها (اقْتَرَبَ لِلنَّاسِ حِسَابُهُمْ وَهُمْ فِي غَفْلَةٍ مُّعْضُونَ)

(93) معاني القرآن للفراء 1: 316-317 ولهذا الاستخدام نظائره لدى الفراء. انظر: 1: 11 و16 و27 و100 و154 و179 و181 و193 و276 و308 و313 و337 و364 و377 و416 و426 و439 و442 و453 و471 و478 و2: 67 و79 و97 و99 و170 و174 و187 و277 و296 و300 و345 و376 و381-382 و83

(94) سورة لقمان الآية 3 وتامها (هُنَّ نِيَّ وَرَحْمَةٌ لِلْمُصْدِقِينَ)

(95) معاني القرآن للفراء 2: 326 وللاستخدام الفراء مصطلح الانتناف نظائر. انظر: 1: 206 و209 و229

و337 و2: 77 و178 و338 و351

(96) معاني القرآن للفراء 2: 345

(97) معاني القرآن للفراء 1: 11

(98) استؤنفت بالرفع لتمام الآية قبلها وانقطاع الكلام، فحسن الاستئناف". (99) وقال: "ولو رفعت على الائتاف إذا انفصلت من الآية كان صواباً". (100) وقال: "والرفع على الاستئناف لانفصاله من الآية" (101) وقال: "لأن الكلام تم وانقضت به آية، ثم استؤنفت (صم بكم عي) في آية أخرى، فكان أقوى للاستئناف، ولو تم الكلام ولم تكن آية لجاز أيضاً الاستئناف" (102) فالفراء في النصوص السابقة استخدم مصطلح (الاستئناف وتصريفه) كثيراً كما استقر عليه استخدام النحاة المتأخرين، وهو الانقطاع عن الكلام السابق والبدء بكلام جديد.

### ي. مصطلح الاعتراض (الجملة الاعتراضية)

استخدم الفراء مصطلح الاعتراض - فعلاً تارة وأخرى اسماً - للدلالة على هذه الجملة، ومن ذلك قوله: "وقوله: (رَبِّ فَا تَجْعَلُنِي) (103) هذه الفاء جوابٌ للجزء لقوله (إِذَا تَرَيْتَنِي) (104) اعتدَّ رضالنداءُ بينهما ما كما تقول: إن تأتي يا زيد فعجل. ولو لم يكن قبله جزء لم يجز أن تقول: يا زيد فقم، ولا أن تقول: يا رب فاغفر لي؛ لأنَّ النداء مُستأنف، وكذلك الأمر بعده مُستأنف لا تدخله الفاء ولا الواو". (105) فالنداء اعترض بين الشرط وجوابه، ودليله على أن النداء معترض مستأنف مقم بين الشرط وجوابه وجود الفاء، إذ لا يصلح أن يقترن جواب النداء بالفاء، وقد استخدم الفراء للدلالة على هذا الحكم النحوي مصطلح الاعتراض بصيغة الفعل (اعترض).

واستخدم الفراء مصطلح (المعترضة) وقرنه ب (المستأنفة)، وفي ذلك قوله: "وإن شئت استأنفت (إنَّ الدين) (106) بكسرتها، وأوقعت الشهادة على (أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ)، (107)

(98) سورة التوبة الآية 112

(99) معاني القرآن للفراء 1: 453

(100) معاني القرآن للفراء 2: 77

(101) معاني القرآن للفراء 2: 67

(102) معاني القرآن للفراء 1: 16

(103) سورة المؤمنون الآية 94 وتمامها (رَبِّ فَا تَجْعَلُنِي فِي الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ)

(104) سورة المؤمنون الآية 93 وتمامها (قُلْ رَبِّ إِنَّمَا تَرَيْتَنِي مَا يُوَعُّونَ)

(105) معاني القرآن للفراء 2: 241 وانظر: 1: 200 و 2: 217 و 234-235 و 397 و 3: 283-284

(106) سورة آل عمران الآية 18

وكذلك قرأها حمزة، وهو أحب الوجهين إليّ، وهي في قراءة عبدالله (إن الدين عند الله الإسلام). وكان الكسائي يفتحهما كلتيهما. وقرأ ابن عباس بكسر الأول وفتح (أن الدين عند الله الإسلام)، وهو وجه جيد؛<sup>(108)</sup> جعل (إنه لا إله إلا هو) مستأنفة معترضة - كأن الفاء

(107) سورة آل عمران الآية 17 وتمامها (شَهِدَ اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ)

(108) في الآية قراءات، وفيها غير وجه من الإعراب تبعاً للقراءة، جمعها السمين الحلبي. قال: "قوله تعالى: (شَهِدَ اللَّهُ) العامة على (شَهِدَ) فعلاً ماضياً مبنياً للفاعل، والجلالة الكريمة رفعاً به، وقرأ أبو الشعثاء: (شَهِدَ) ميبناً للمفعول، والجلالة المعظمة قائمة مقام الفاعل، وعلى هذه القراءة فيكون (أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ) في محل رفع بدلاً من اسم الله تعالى بدل اشتمال، تقديره: شَهِدَ وحدانية الله وألوهيته، ولَمَّا كَانَ الْمَعْنَى عَلَى هَذِهِ الْقِرَاءَةِ كَذَا أَشْكَلَ عَطْفُ (وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ) عَلَى الْجَلَالَةِ الْكَرِيمَةِ، فَخُرِجَ ذَلِكَ عَلَى عَمِّ الْعَطْفِ، بَلْ: إِمَّا عَلَى الْإِبْتِدَاءِ وَالْخَبَرِ مَحذُوفٍ لِدَلَالَةِ الْكَلَامِ عَلَيْهِ تَقْدِيرُهُ: وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ يَشْهَدُونَ بِذَلِكَ، يَلْتَمِسُ عَلَيْهِ قَوْلُهُ تَعَالَى: (شَهِدَ اللَّهُ)، وَلَمَّا عَلَى الْفَاعِلِيَّةِ بِإِضْمَارٍ مَحذُوفٍ، تَقْدِيرُهُ: وَشَهِدَ الْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ بِذَلِكَ، وَهُوَ قَرِيبٌ مِنْ قَوْلِهِ تَعَالَى: (يُسَبِّحُ لَهُ فِيهَا بِالْغُدُوِّ وَالْآصَالِ رِجَالٌ) [النور: 36] في قراءة من بناه للمفعول، وقوله:

لِيُكَّ يَزِيدُ ضَارِعٌ لِحُصُومَةٍ .....

في أحد الوجهين، وقرأ أبو المهلب عم محارب بن دثار: (شهداء الله) جمعا على فُعلاء كظُرُفَاءٍ مَنْصُوبًا، وَرَوَى عَنْهُ وَعَنْ أَبِي نَهْيِكٍ كَذَا، إِلَّا أَنَّهُ مَرْفُوعٌ، وَفِي كِلْتَا الْقِرَاءَتَيْنِ مِضَافٌ لِلْجَلَالَةِ. فَأَمَّا النَّصْبُ فَعَلَى الْحَالِ، وَصَاحِبُهَا هُوَ الضَّمِيرُ الْمُسْتَكْرَمُ فِي (الْمُسْتَغْفِرِينَ) قَالَهُ ابْنُ جَنِيٍّ، وَتَبِعَهُ غَيْرُهُ كَالزَّمْخَشَرِيِّ وَأَبِي الْبَقَاءِ. وَأَمَّا الرَّفْعُ فَعَلَى إِضْمَارٍ مُبْتَدَأٍ، أَي: هُمُ الشُّهُدَاءُ اللَّهِ. وَ (شهداء) يَحْتَمَلُ أَنْ يَكُونَ جَمْعُ شَاهِرٍ كَشَاعِرٍ وَشُعَاةٍ، وَأَنْ يَكُونَ جَمْعُ شَهِيدٍ كَظُرُفَاءٍ. وَرَأَى أَبُو الْمُهَلَّبِ أَيْضًا فِي رِوَايَةٍ: (شُهُدَا اللَّهُ) بِضَمِّ الشَّيْنِ وَالْهَاءِ وَالتَّنْوِينِ وَنَصْبِ الْجَلَالَةِ الْمَعْظَمَةِ، وَهُوَ مَنْصُوبٌ عَلَى الْحَالِ، جَمْعُ شَهِيدٍ نَوْ: نَيْرٌ وَنُزْرٌ، وَاسْمُ اللَّهِ مَنْصُوبٌ عَلَى التَّعْظِيمِ أَي: يَشْهَدُونَ اللَّهُ أَي: وَحْدَانِيَّةً. وَرَوَى النِّقَاشُ أَنَّهُ قَرَأَ كَذَلِكَ، إِلَّا أَنَّهُ قَلَى: (بِرَفْعِ الدَّالِ وَنَصْبِهَا) وَالْإِضَافَةُ لِلْجَلَالَةِ الْمَعْظَمَةِ فَالنَّصْبُ وَالرَّفْعُ عَلَى مَا تَقَدَّمَ فِي (شهداء)، وَأَمَّا الْإِضَافَةُ فَتَحْتَمَلُ أَنْ تَكُونَ مُحْضَةً، بِمَعْنَى أَنَّكَ عَرَّفْتَهُمْ بِإِضَافَتِهِمْ إِلَيْهِ مِنْ غَيْرِ تَعَرُّضٍ لِحَدُوثِ فِعْلٍ، كَقَوْلِكَ: عِبَادَ اللَّهِ، وَأَنْ تَكُونَ مِنْ نَصْبِ كَالْقِرَاءَةِ قَبْلَهَا فَتَكُونَ غَيْرَ مُحْضَةٍ. وَقَدْ نَقَلَ الزَّمْخَشَرِيُّ أَنَّهُ قَرَأَ: (شُهُدَا اللَّهُ) جَمْعًا عَلَى فُعَلَاءٍ وَزِيَادَةً لِأَجْرٍ دَاخِلَةً عَلَى اسْمِ اللَّهِ وَفِي الْهَمْزَةِ الرَّفْعُ وَالنَّصْبُ وَخَرَّجَهُمَا عَلَى مَا تَقَدَّمَ مِنَ الْحَالِ وَالْخَبَرِ. وَعَلَى هَذِهِ الْقِرَاءَاتِ كِلَاهُمَا فِي رَفْعِ (الْمَلَائِكَةُ) وَمَا بَعْدَهَا ثَلَاثَةٌ أَوْجِهَ، أَحَدُهَا الْإِبْتِدَاءُ وَالْخَبَرُ مَحذُوفٌ. وَالثَّانِي: أَنَّهُ فَاعِلٌ بِفِعْلٍ مَقْدَرٍ وَقَدْ تَقَدَّمَ تَحْرِيرُهُمَا. الثَّلَاثُ نَكَرَهُ الزَّمْخَشَرِيُّ وَهُوَ النَّسْقُ عَلَى الضَّمِيرِ الْمُسْتَكْرَمِ فِي (شهداء الله) قَالَ: (وَجَازَ ذَلِكَ لَوْ قَوِّعَ الْفَاصِلُ بَيْنَهُمَا).

قوله: (أنه) العامة على فتح الهمزة، وإنما فُتِحَتْ لِأَنَّهَا عَلَى حَنْفِ حَرْفٍ، الْجَرِّ، أَي: شَهِدَ اللَّهُ بِأَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ، قَلَمًا حَنْفَ الْحَرْفِ جَازَ أَنْ يَكُونَ مَحَلًّا نَصْبًا وَأَنْ يَكُونَ مَحَلًّا جَرًّا كَمَا تَقَدَّمَ تَقْدِيرُهُ. وَرَأَى ابْنَ عَبَّاسٍ: (إنه) بكسر الهمزة، وفيها تخريجان، أحدهما: إجراء (شَهِدَ) مجرى القول لأدب معناه، وكذا وقع في التفسير: شَهِدَ اللَّهُ أَي: قَالَ اللَّهُ، وَيُؤَيِّدُهُ مَا قَلَهُ الْمُؤَرِّجَانِ أَنْ (شَهِدَ) بِمَعْنَى (قَالَ) لُغَةً قَيْسُ بْنُ عِيلَانَ. وَالثَّانِي: أَنَّهَا جُمْلَةٌ اعْتَرَضَ بَيْنَ الْعَامِلِ وَهُوَ شَهِدَ وَبَيْنَ مَعْمُولِهِ وَهُوَ قَوْلُهُ (إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ)، وَجَازَ ذَلِكَ لِمَا فِي هَذِهِ الْجُمْلَةِ مِنَ التَّأَكُّدِ وَتَقْوِيَةِ الْمَعْنَى، وَهَذَا إِذَا يَتَجَهَّ عَلَى قِرَاءَةِ فُتِحَ (أَنَّ) مِنْ (أَنَّ الدِّينَ)، وَأَمَّا عَلَى قِرَاءَةِ الْكَسْرِ فَلَا يَجُوزُ، فَيَتَعَيَّنُ الْوَجْهُ الْأَوَّلُ. وَالضَّمِيرُ فِي (أَنَّهُ)

تراد فيها - وأوقع الشهادة على (أن الدين عند الله)، ومثله في الكلام قولك للرجل: أشهد - إني أعلم الناس بهذا - أنك عالم، كأنك قلت: أشهد - إني أعلم بهذا من غيري - أنك عالم".<sup>(109)</sup> فقول الفراء: (إِنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ) مستأنفة معترضة، يشي بماهية هذه الجملة لديه، فهي معترضة لأنها اعترضت بين الفعل (شهد) ومعموله (أن الدين عند الله)، وهذا مما يبرر للفراء المزوجة بين المصطلحين في الدلالة على الجملة التي نحن بصدد الحديث عنها، وهي الجملة الاعتراضية.

### ك. مصطلحا جواب القسم أو جواب اليمين (جملة جواب القسم)

صرَّح الفراء بذكر جواب القسم أو جواب اليمين في غير موضع، ومن ذلك النص التالي: "وقوله جل وعز (قَدْ تَلَّ أَصْحَابُ الْأُخْدُودِ)<sup>(110)</sup> يقال في التفسير: إن جواب القسم في قوله: (قَدْ تَلَّ)،<sup>(111)</sup> كما كان جواب (وَالشَّمْسِ وَضُحَاهَا)<sup>(112)</sup> في قوله (قَدْ أَفْلَحَ)<sup>(113)</sup> هذا في التفسير، ولم نجد العرب تدع القسم بغير لاحد سَتَقَى بها أو (لا، أو إن، أو ما) فإن يكن كذلك، فكأنه مما ترك فيه الجواب: ثم استؤنف موضع الجواب بالخبر".<sup>(114)</sup> فالفراء ذكر في نصه السابق أن جواب القسم في سورة البروج - كما قيل في التفسير - هو (قَدْ تَلَّ أَصْحَابُ الْأُخْدُودِ)، وأن جواب القسم في سورة الشمس هو (قد أفلح)، وكأن هذا القول مدعاة

يَحْتَمِلُ التَّوَدُّعَ عَلَى الْبَارِي لِنَقْتَمُ ذِكْرَهُ، وَيَحْتَمِلُ أَنْ يَكُونَ ضَمِيرَ الْأَمْرِ، وَيُؤَيِّدُ ذَلِكَ قِرَاءَةُ عَبْدِ اللَّهِ: (شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ) فَأَنَّ مَخْفَفَةً فِي هَذِهِ الْقِرَاءَةِ وَالْمَخْفَفَةُ لَا تَعْمَلُ إِلَّا فِي ضَمِيرِ الشَّأْنِ وَيُحْتَفُّ حِينَئِذٍ، وَلَا تَعْمَلُ فِي غَيْرِهِ إِلَّا ضَرُورَةً". الدر المصون 3: 72-74

(109) معاني القرآن للفراء 1: 200

(110) سورة البروج الآية 4

(111) قوله: (قَدْ تَلَّ): هذا جواب القسم على المختار، وإنما حُفَّتِ الْإِلَاحُ وَالْأَصْلُ: لَقَدْ تَلَّ، وَإِنَّمَا حَسُنَ حَنْفُهَا لِلطُّوْلِ، وَقِيلَ: تَقْدِيرُهُ: لَقَدْ قَدْ تَلَّ، فَحَنْفَ اللَّامِ وَقَدْ، وَعَلَى هَذَا قَوْلُهُ: (قَدْ تَلَّ) خَبْرٌ لَا نِعَاءَ وَقِيلَ بَلْ هِيَ دَعَاءٌ فَلَا يَكُونُ جَوَابًا. وَفِي الْجَوَابِ حِينَئِذٍ أَوْجَهُ، أَحَدُهُمَا: أَنَّهُ قَوْلُهُ: (إِنَّ الَّذِينَ فَتَنَّا) وَالثَّانِي: قَوْلُهُ: (إِنَّ طَشَّ رَبِّكَ). وَالثَّلَاثُ: أَنَّهُ مَقْدَرٌ. فَقَالَ الزَّمَخْشَرِيُّ: وَلَمْ يَكُنْ غَيْرَهُ (هُوَ) مَحذُوفٌ يَلُغُ عَلَيْهِ (قَدْ تَلَّ أَصْحَابُ الْأُخْدُودِ)، كَأَنَّهُ قِيلَ: أَقْسَمُ بِهَذِهِ الْأَشْيَاءِ إِنَّ كَفَّارَ قَرِيشٍ مَلْعُونُونَ كَمَا لَعِنَ أَصْحَابُ الْأُخْدُودِ) وَقِيلَ: التَّقْدِيرُ: لَدَبْعُنَّ. انظر: الدر المصون 10: 743

(112) سورة الشمس الآية 1

(113) سورة الشمس الآية 9

(114) معاني القرآن للفراء 3: 253 وانظر: 1: 65 و 225 و 2: 338 و 3: 229 و 230 و 270

استغراب لدى الفراء، لأن جواب القسم لا يخلو أن يتصدر باللام أو (لا) أو (إن) أو (ما)،<sup>(115)</sup> والذي يهمننا هنا أن الفراء صرح بذكر جواب القسم، وحدد صور الجواب.

وصرح الفراء في موضع آخر بمصطلح جواب القسم، ومن ذلك قوله في سورة النازعات، قال: "ويسأل السائل: أين جواب القسم في النازعات؟ فهو مما ترك جوابه لمعرفة السامعين، المعنى وكأنه لو ظهر كان: لتبعثن، ولتحاسبن؛ ويدل على ذلك قولهم: إذا كنا عظاما ناخرة، ألا ترى أنه كالجواب لقوله: لَتَبْعُنَّ، إذ قالوا: إذا كنا عظاما نخرة نبعث".<sup>(116)</sup> فالفراء في النص السابق نصّ بنص صريح استخدم فيه مصطلح جواب القسم.

واستخدم الفراء للدلالة على جملة جواب القسم مصطلحا آخر، وهو (جواب اليمين)، ومن ذلك قوله: "وكذلك اليمين يكون لها جواب إذ بدئ بها، فيقال: والله إنك لعاقل، فإذا وقعت بين الاسم وخبره قالوا: أنت والله عاقل، وكذلك إذا تأخرت لم يكن لها جواب؛ لأنّ الابتداء بغيرها".<sup>(117)</sup> فالحقيقة أنّ اليمين والقسم شيء واحد، وجواب القسم وجواب اليمين شيء واحد، غير أن السياق الذي كان يتكلم به الفراء هو الذي أفاد هذه الإفادة، فقد بدء بالحديث عن اليمين، ثم أردف بلفظ الجواب مجردا.

### ثالثًا: الخاتمة والنتائج

أول من استخدم مصطلح الجملة ممن وصلت إلينا آثارهم من النحاة وممن وقفنا عليهم هو الفراء، خلافا لما يشاع في الوسط العلمي من أنّ المبرد هو أول من استخدم هذا المصطلح، وقد استخدم الفراء ثلاثة مصطلحات في الدلالة على معنى (الجملة)، هي: مصطلح الجملة، ومصطلح الكلام، ومصطلح الفعل.

وقد استخدم الفراء ثلاثة مصطلحات في الدلالة على معنى (المحل) الإعرابي، هي: مصطلح الموضع، ومصطلح المعنى، ومصطلح التأويل.

واستخدم مصطلحات أخرى في الدلالة على أسماء الجمل، بعضها شاع وترسخ في الاصطلاح النحوي، وبعضها الآخر لم يكتب له الدوام في اصطلاح النحاة، وهي:

(115) انظر: معاني القرآن للفراء: 1: 65 و 225 و 3: 253

(116) معاني القرآن للفراء: 3: 229-230

(117) معاني القرآن للفراء: 2: 338



مصطلح الخبر في الدلالة على (جملة الخبر)  
 مصطلح القول والحكاية في الدلالة على (الجملة المحكية)  
 مصطلح الصلة في الدلالة على (جملة الصلة وجملة الصفة)  
 مصطلح القطع في الدلالة على (جملة الحال)  
 مصطلح جواب الجزاء في الدلالة على (جملة جواب الشرط)  
 مصطلح الإضافة في الدلالة على (الجملة المضاف إليها)  
 مصطلح العطف والنسق في الدلالة على (الجملة المعطوفة)  
 مصطلح التفسير في الدلالة على (الجملة المبدلة، والجملة التفسيرية)  
 مصطلحات المستأنفة والاشتتاف والائتتاف في الدلالة على (الجملة الاستثنائية)  
 مصطلح الاعتراض في الدلالة على (الجملة الاعتراضية)  
 مصطلح جواب القسم أو جواب اليمين في الدلالة على (جملة جواب القسم)

ومما يُحسب لهذا البحث أنه جمع مصطلحات الجملة لدى الفراء في بحث واحد، وأنه أرجع أولية استخدام مصطلح الجملة إلى الفراء لا إلى المبرد خلافا لما شاع في كتب النحو، وأن الفراء قد استخدم مصطلحات أخرى كالمعتزلة، والمستأنفة، وجواب القسم، وجواب الجزاء، والقول والحكاية، مثلما استقرّ عليها الاصطلاح النحوي لاحقاً، ووضّح هذا البحث أيضاً أن مصطلح الصلة لدى الفراء قد خرج إلى ثلاثة معانٍ هي: الصلة بمعنى الحرف الزائد، والصلة بمعنى صلة الموصول، والصلة بمعنى جملة الصفة، وكان يعبر عنها بقوله: صلة النكرة، ومصطلح (صلة النكرة) من مصطلحات الفراء التي أغفلها أغلب الدارسين.

المصادر والمراجع

القرآن.

أبو زكريا الفراء، أحمد مكي الأنصاري، ط: المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب.  
إعراب الجمل وأشباه الجمل، فخر الدين قباوة، ط5: دار القلم العربي، حلب 1989م.

بناء الجملة العربية، محمد حماسة عبد اللطيف ، ط1 القاهرة 1996  
الجملة العربية، دراسة لغوية نحوية، محمد إبراهيم عبادة ، ط3: دار الكتاب العربي، القاهرة 1989م  
(الجملة الدنيا والجملة الموسعة في كتاب سيبويه) د. علاء إسماعيل حمزاوي، جامعة المنيا.  
الجملة النحوية نشأة وإعرابا- عبدالفتاح الدجني ط1: الكويت 1987م  
خزانة الأدب ولب لسان العرب، عبد القادر البغدادي، تحقيق: عبد السلام هارون، ط: مكتبة  
الخانجي 1997م.

الدر المصون، للسمين الحلبي، تح: أحمد محمد الخراط، ط: دار القلم، دمشق 1406هـ.  
دراسة في النحو الكوفي: المختار أحمد دير، ط: 1 دار قتيبة، بيروت 1991م  
شرح الرضي على الكافية، الرضي الأسترابادي، تح: يوسف حسن عمر، ط: جامعة قارون،  
بنغازي 1996م  
الكتاب، سيبويه أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر، تحقيق: عبدالسلام هارون، ط1: دار الجيل  
بيروت.

لسان العرب، ابن منظور ط: دار صادر، بيروت.  
الكتاب، سيبويه، تح: عبدالسلام هارون، ط: عالم الكتب بيروت.  
مدخل إلى دراسة الجملة العربية، محمود أحمد نحلة، ط1: بيروت 1988م  
معالم التفكير في الجملة عند سيبويه، د. محمد عبدو فلفل، ط1: دار العصماء دمشق 2009م  
معاني القرآن، الفراء أبو زكريا يحيى بن زياد، ط3: عالم الكتب، بيروت 1983م  
المعجم المفصل في شواهد اللغة العربية، أميل يعقوب، ط1: دار الكتب العلمية، بيروت 1996م  
نحو القراء الكوفيين، خديجة أحمد مفتي، ط: 1 دار الندوة الجديدة، بيروت 1985م

**İSKOÇYA ULUSAL KÜTÜPHANESİ'NDE KAYITLI MANEVİYÂT VE  
MANEVÎ BAKIM İLE İLGİLİ KAYNAKLAR (1925-2013) ÜZERİNE  
BİBLİYOGRAFİK BİR ARAŞTIRMA**

**Mustafa KOÇ\***

**Ö z e t**

Literatür tarama modelinin kullanıldığı bu araştırma, 1925-2013 yılları arasında İskoçya Ulusal Kütüphanesi'nde manevî-(psikolojik) danışmanlık alanıyla ilişkili 'maneviyât ve manevî bakım' konularında kayıtlı olan kaynakları detaylı olarak tanıtmayı amaçlamaktadır. Manevî-(psikolojik) danışmanlık konusunun Türkiye'de yeni yeni tanınmaya başlandığı bu dönemde, doğal olarak alana ilişkin maneviyât ve manevî bakım konularında yapılan incelemelerin tanıtımını amaçlayan bibliyografik çalışmalar da oldukça sınırlıdır. Bu literal gerçeklikten hareketle, bu çalışmada Birleşik Krallık sınırları içerisinde yer alan İskoçya'nın ulusal kütüphanesi'ne kayıtlı olan kaynakların (a) 'maneviyât ve manevî bakım' ile (b) 'manevî bakım ve manevî-(psikolojik) danışmanlık' konularına göre sınıflandırılarak bibliyografik nitelermeleri

---

\* Yrd. Doç. Dr., Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, mustafakoc@balikesir.edu.tr

yapılmıştır. Taranan kaynaklar, bu çalışmaya özgü bir bibliyografik format kullanılarak yazılmıştır. Sonuç olarak makalede, (i) yukarıda adı geçen alanlarda toplamda 187 kaynağın detay bibliyografik bilgilerinin yer aldığı; (ii) sözü edilen bu kaynakların % 75'inin (n=141) 'maneviyât ve manevî bakım'; % 25'inin (n=46) ise 'manevî bakım ve manevî-(psikolojik) danışmanlık' konularında olduğu görülmüştür. Makalede son olarak, adı geçen bu alanın Türk bilim tarihindeki yeri ve önemi için somut bazı önerilerde bulunulmuştur.

**Anahtar Kelimeler:** Maneviyât, Manevî Bakım, İskoçya Ulusal Kütüphanesi, Bibliyografya.

### **A Bibliographic Research on the Spirituality and Pastoral Care Resources (1925-2013) in National Library of Scotland**

#### **A b s t r a c t**

This research, using literature survey methodology, aims to introduce broadly the resources about 'spirituality and pastoral care' related pastoral counselling in National Library of Scotland from 1925 to 2013. The field of pastoral counselling has been recently known in Turkey during this period so that the bibliographic studies which aim to introduce the reviews about spirituality and pastoral care is quite limited. Starting from this point, bibliographic descriptions of the resources which are registered to National Library of Scotland in the United Kingdom are performed taxonomically in terms of (a) spirituality and pastoral care and (b) pastoral care and pastoral counselling. The reviewed resources have been written by using specific bibliographic format. As a result, **it has been found that (i) there are detail bibliographical information of totally 187 sources in the above mentioned field; (ii) 75 per cent of mentioned sources (n=141) concern 'spirituality and pastoral care' and 25 per cent**

(n=46) of this is about 'pastoral care and pastoral counselling'. **Some concrete suggestions which show the place and importance of this field in the history of Turkish science have been made.**

**Keywords:** Spirituality, Pastoral Care, National Library of Scotland, Bibliography

## Giriş

Türkiye'de her geçen gün popülerliği artarak devam eden manevî-(psikolojik) danışmanlık, 'inancı, düşüncesi ve değerleri ne olursa olsun, maneviyâtlarının ve manevî bağlılıklarının sonuçlarıyla bağlantısını sürdürmek isteyen bireylere danışmanlık hizmeti verebilmektedir'. Bu bağlamda 'dinsel' olarak nitelendirilen olgudaki anlam genişlemesine bağlı olarak 'pastoral' kelimesinin manevî-(psikolojik) danışmanlıktaki önemi gittikçe azalmaya başlamış; buna paralel olarak da sözü edilen bu geniş alanı kapsamak için son zamanlardaki literatürde "maneviyât/spirituality" kavramının kullanımı önemli ölçüde bir yaygınlık kazanmıştır. Dolayısıyla kurumsal veya yerleşik-dinlerin ötesinde bir kavram olarak maneviyât, bireyin içinde yer alan anlama, ondan daha büyük olana ve var olan her şeyle bağlantılı olmaya yönelik özlem şeklinde betimlenebilir. Bu noktada Thorne'nin (2001) ifadesiyle, bireyin kendini fiziksel, duygusal ve zihinsel bir bütün olarak ifadesi anlamına gelen maneviyâtın en yaygın yaşanma biçimlerini şüphesiz ki dinler oluşturmaktadır.<sup>1</sup>

Alanla ilgili ortaya çıkan Batı literatürüne bakıldığında, 'manevî-(psikolojik) danışmanlık' ile 'manevî bakım' kavramlarının birer teknik terim olarak zaman zaman birbirinin yerine de kullanıldığı görülmektedir.

---

<sup>1</sup> Thorne, B. (2001). The prophetic nature of pastoral counselling. *British Journal of Guidance & Counselling*, 29 (4), 435-445

Bu bağlamda manevî-(psikolojik) danışmanlık, içerik olarak dinsel veya manevî sorunları ciddiye alan ve manevî danışmanın nihaî değer ve anlamlara yönelik ilgisi tarafından şekillenen psikolojik danışmanlık olarak ortaya çıkmış olmaktadır. Öte yandan Clebsch ve Jaekle (1964) göre 'manevî bakım/pastoral care ise; herhangi bir dini temsil eden din adamları tarafından problemi olan danışanları iyileştirmeye, desteklemeye, uzlaştırmaya ve rehberlik etmeye yönelik profesyonel yardım etme etkinliği olarak tanımlanmaktadır.<sup>2</sup>

Din psikolojisinin uygulamalı bir alanı olarak manevî-(psikolojik) danışmanlık konusunda sıkça kullanılan 'manevî bakım' terimindeki "bakım/care" kavramıyla ilgili olarak Foskett (1991), buradaki 'bakım' kelimesinin seküler hümanizmin kaynağında var olan sevgi ve ilginin manevî ve duygusal temellerini temsil ettiğini vurgulamaktadır.<sup>3</sup> Bunun yanı sıra psikolojik danışmanlık etkinliğinin yer almadığı durumlarda, alandaki teknik bir terim olarak 'bakım' kelimesinin kapsamını çoğunlukla din hizmetlerinin oluşturduğu söylenebilir. Ancak yine teknik bir kavram olarak 'bakım' kavramı daha fazla hizmet çeşitliliğine de içerik olarak atıf yapmaktadır. Örneğin bir din adamının sosyal etkinlikler çerçevesinde cemaatinden birinin ölüm, doğum, sünnet, evlenme ve hastalık gibi sorunları içeren daha çok sosyal bağlamı dikkate alarak ilgilenmesini ve etkinlikte bulunmasını içermektedir. Bu anlamıyla 'manevî bakım' alanının daha kapsamlı olduğunu söylemek mümkündür. Dolayısıyla 'manevî-(psikolojik) danışmanlık' alanı da, bu genel din hizmetinin içinde yer alarak alan uzmanlığı gerektiren kendine özgü teknik bir hizmet etkinliği olarak düşünülebilir. Bu nedenle literatüre bakıldığında manevî bakım alanının zaman zaman manevî-(psikolojik)

---

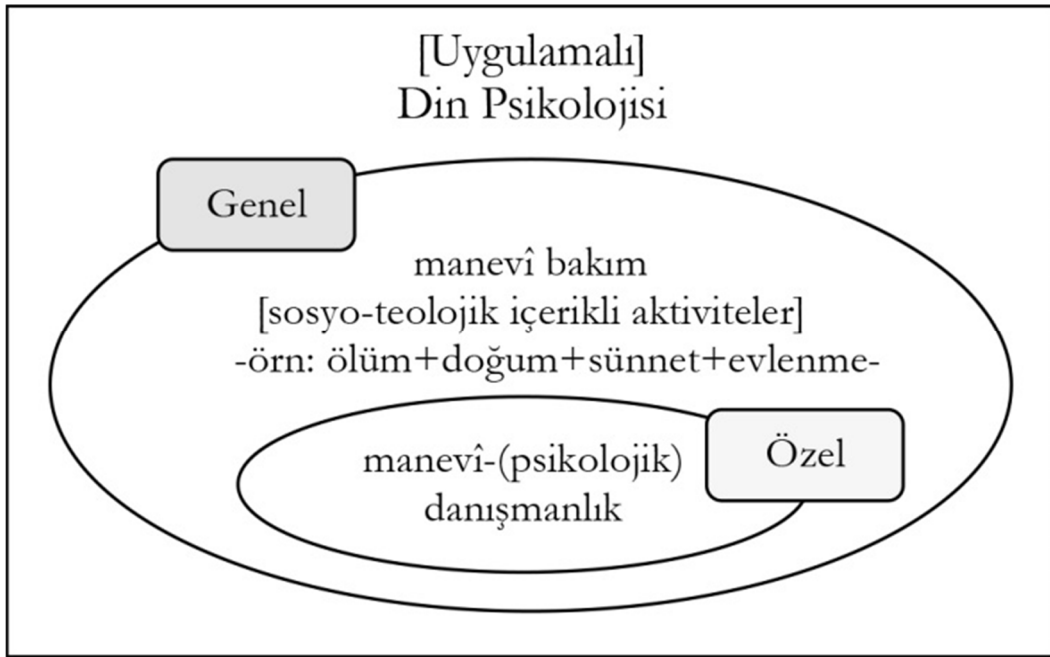
<sup>2</sup> Clebsch, W. & Jaekle, C. (1964). *Pastoral care in historical perspective*. New Jersey: Prentice-Hall.

<sup>3</sup> Foskett, J. (1991). Ethical issues in counselling and pastoral care. *British Journal of Guidance & Counselling*, 20 (1), 39-51

danışmanlık alanını da içerecek biçimde tanımlandığı görülmektedir (şematik gösterim için bkz. Şekil-1). Öte yandan manevî bakım etkinliği, rehberlik etkinliğini de içerdiği için rehberlikten daha kapsamlı ve yardım ilişkisinde daha az bireysel ve daha fazla hümanistik bir yapıyı vurguladığı söylenebilir.<sup>4</sup>

Şekil-1:

Manevî bakım alanının konumu



Bibliyografik çalışmalar, belli bir konuda ve alanda oluşan akademik birikimi göstermesinin yanı sıra farklı dönemlerde ortaya çıkan alana ilişkin dönemsel eğilimler ile bilimsel birikimi takip edip analiz edebilme adına hayati önemi haiz derleme türünden araştırmalardır. Öte yandan yine literatür taramasına dayalı yapılan bibliyografik çalışmalar, alana ilişkin akademik araştırma yapmak isteyen araştırmacıların ilk basamak referans kaynakları arasında yer almaktadırlar. Böylelikle akademik çalışmaların ve projelerin en önemli araçlarından biri olan bu

<sup>4</sup> Ok, Üzeyir (2012). Din psikolojisinin kullanım alanları: Dinî danışmanlık ve rehberlik. (içinde) F. Karaca & A. Bahadır (Ed.), *Din psikolojisi*. 5-7

tip çalışmalar, proje sürecinde alana ilişkin birinci ve ikinci el kaynaklara ulaşma noktasında araştırmacılara zaman kazandıran ve alanın topografik fotoğrafını çekmeye olanak sağlayan önemli araştırma türlerindedir.

Türk din psikolojisi literatüründe, din psikolojisinin kuramsal düzeyde çeşitli alt araştırma konularıyla ilgili bugüne kadar birçok tarama içerikli bibliyografya ve literatür çalışması yapılmıştır.<sup>5</sup> Ancak buna karşın din psikolojisinin uygulamalı bir alt araştırma alanı olarak son yıllarda popülerliği her geçen gün artan ‘manevî bakım ve manevî-(psikolojik) danışmanlık’ konularındaki Batı’da yapılan araştırmalar üzerine literatür ve bibliyografik çalışmaların oldukça sınırlı olduğu görülmektedir. Bu bağlamda konuyla ilgili Koç (2010) tarafından 10-12 Aralık 2010 tarihleri arasında Ankara’da düzenlenen 3. Uygulamalı Psikolojik Danışma ve Rehberlik Kongresi’nde, “Dinsel/Pastoral Danışmanlık İle İlgili Batı’da Yapılan Bilimsel Çalışmaların Tarihi ve Literatürü (1902-2010) Üzerine Bir Araştırma” başlığı ile bir bildiri sunulmuş ve daha sonra bu çalışma, ‘Manevî-[Psikolojik] Danışmanlık İle İlgili Batı’da Yapılan Bilimsel Çalışmaların Tarihi ve Literatürü (1902-2010) Üzerine Bir Araştırma - I ve II’ başlıkları ile Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi’nin ‘Din Psikolojisi Özel Sayısı’nda yayımlanmıştır.<sup>6</sup>

<sup>5</sup> Örnek olarak bkz. Koç, M. (2005a). Türkiye’deki ilahiyat fakültesi dergilerinde din psikolojisi ile ilgili yayımlanan makaleler (1953-2004) üzerine bibliyografik bir araştırma. *Bilimnâme Dergisi*, 8 (2), 107-132; Koç, M. (2005b). Diyanet İlmî Dergi’de din bilimleri ile ilgili yayımlanan makaleler (1962-2004) üzerine bibliyografik bir araştırma. *Diyanet İlmî Dergi*, 41 (2), 111-144; Koç, M. (2005c). Din psikolojisi araştırmalarında ergenlik dönemi üzerine Türkçe yapılan çalışmalarla ilgili bir literatür incelemesi. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 12, 41-69; Yenen, İ. (2009). Din psikolojisi alanında Türkiye’de yapılan bilimsel faaliyetler hakkında bir değerlendirme. *Türk Bilimsel Derlemeler Dergisi*, 1 (1), 315-332; Yenen, İ. & Sezen, A. V. (2008). Türkiye’de din psikolojisi alanında lisansüstü tezler (1963-2008) üzerine bibliyografik bir çalışma, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 8 (2), 147-178

<sup>6</sup> Bkz. Koç, M. (2012a). Manevî-[psikolojik] danışmanlık ile ilgili Batı’da yapılan bilimsel çalışmaların tarihi ve literatürü (1902-2010) üzerine bir araştırma-I. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (Din Psikolojisi Özel Sayısı)*, 12 (2), 201-237; Koç, M. (2012b). Manevî-[psikolojik] danışmanlık ile ilgili Batı’da yapılan bilimsel çalışmaların tarihi ve



### a. Veri Toplama İşlemi ve Süreci

Literatür tarama modelinin<sup>7</sup> kullanıldığı bu araştırmada, içerik olarak ‘maneviyât ve manevî bakım’ olgularına yönelik daha geniş ve derin taramalar için alanda çalışan uzmanlara yardımcı olabilmek için yabancı literatür yer almaktadır. Söz konusu bu çalışma yapılırken, Türk din psikoloji literatüründe henüz daha yeni yeni tanınmaya başlanan ‘manevî bakım ve maneviyât’ ile ilgili olarak daha sonra araştırma yapmayı planlayan başta Türk din psikologları olmak üzere, klinik ve sağlık psikologları ile psikolojik danışmanlara ve sosyal hizmet uzmanlarına yabancı kaynak sağlama noktasında yardımcı olacağı düşüncesinden hareket edilmiştir. Sözü edilen bu düşünceyi gerçekleştirebilmek için aşağıdaki uygulamalara yer verilmiştir:

- Veri toplama işlemi: İskoçya Ulusal Kütüphanesi, İskoçya’nın başkenti Edinburgh’ta yer almaktadır. Bu sebeple araştırmacı tarafından Edinburgh Üniversitesi Teoloji Fakültesi’nde ‘A Study of Pastoral Counselling: Sample of Edinburgh Turkish-Muslim Immigrants’ başlıklı doktora-sonrası/post-doc bilimsel çalışmasını yaptığı dönemlerde, bu kütüphaneye belirli bir çalışma takvimi kapsamında gidilerek Mayıs 2011-Nisan 2013 tarihleri arasında kütüphane merkezinden kaynak taraması yoluyla bilgi toplama işlemi gerçekleştirilmiştir.

- Veri işleme süreci:

(i)-Birinci aşama: Öncelikle kütüphane içerisindeki bilgisayarlardan giriş yapılarak ‘<http://main-cat.nls.uk>’ adresinden<sup>8</sup> aşağıda başlıkları verilen alanlara ilişkin söz konusu kütüphanede (a) ‘maneviyât ve manevî

---

literatürü (1902-2010) üzerine bir araştırma-II. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (Din Psikolojisi Özel Sayısı)*, 12 (2), 239-276

<sup>7</sup> Karasar, N. (1995). *Bilimsel araştırma yöntemi*. (7. Baskı). Ankara: 3A Araştırma Eğitim Danışmanlık Ltd, 77-87

<sup>8</sup> Library catalogue – National Library of Scotland. <http://main-cat.nls.uk>. [Erişim: Mayıs, 2011; Nisan, 2013].

bakım' ile (b) 'manevî bakım ve manevî-(psikolojik) danışmanlık' anahtar kavramları yazılarak konuyla ilgili kayıtlı bulunan eserlerin listesi çıkarılmıştır.

(ii)-İkinci aşama: Bu listede yer alan eserlerin ulusal kütüphanedeki kitap kayıt envanterleri ve kataloglarına kayıtlı olup olmadıklarına ilişkin ayrı bir katalog tarama çalışması yürütülmüştür.

(iii)-Üçüncü aşama: Bu kaynak listesinin kütüphane raflarında olup olmadıkları, tespit edilen raf numaraları esas alınarak tek tek taranmış ve araştırmacı tarafından görülmüş olup, ilk aşamada oluşturulan listede olup da kütüphane raflarında olmayan eserler listeden çıkarılmış ve bu araştırmaya konu olan aşağıda alana ilişkin temel konu başlıklarıyla verilen güncel liste oluşturulmuştur. Ayrıca bu raf tarama sürecinde, listede süreli olarak ödünç verilmiş kaydının bulunduğu ve ilgili rafta bulunmayan kaynaklar da aşağıdaki listeye alınmıştır.

- Veri toplama süresi ve sınırlandırılması: Kronolojik bağlamda yukarıda sözü edilen alana ilişkin literatür tarama tarihi olarak ise İskoçya Ulusal Kütüphanesi'nin Parlamento Yasası ile hizmete açılış tarihi olan 1925 ile tarama çalışmasının bitiş yılı olan 2013 yılları arası belirlenmiş olup kaynak tarama çalışması, tarihsel aralık olarak sözü edilen bu yıllar arası ile sınırlandırılmıştır.

### **b. İskoçya Ulusal Kütüphanesi'nin Kısa Tarihçesi**

Ülke tarihi açısından İskoçya Ulusal Kütüphanesi, resmî olarak 1925 yılında Parlamento Yasası ile kurulan yeni bir kütüphanedir. Bu tarihten önce, İskoçya'nın ulusal geçici kütüphanesi, Hukuk Fakültesi'ne ait olan Hukuk Kütüphanesiydi. 1689 yılında açılmış olup ulusal kütüphane statüsünü 1710 yılında elde eden bu kütüphane, bu tarihten itibaren Telif Hakkı Yasası ile birlikte Büyük Britanya sınırları içerisinde yayınlanan tüm kitapların bir nüshasını talep etme hakkını elde etmiştir.

Daha sonraki devam eden yüzyıllarda, bir ulusal kütüphane oluşturma adına kütüphane kayıtlarına gerek satın alma gerekse yasal yetkisi gereği her basılan eserden birer adet gönderilerek birçok kitaplar ve el yazmaları girmiştir.

1920'li yıllarda, böylesine büyük bir koleksiyonun bakım masrafları çok fazla olduğu için Alexander Grant tarafından sağlanan £ 100.000 bağış yapılarak gerekli bakım çalışmaları sonucunda kütüphanenin içeriği millete sunulmuştur. Grant'ın o tarihlerde yapmış olduğu £ 100.000 nakit yardım, bugünün parasıyla yaklaşık £ 6 milyona eşdeğerti. George IV Bridge üzerinde yeni bir kütüphane yapabilmek için Royal Mile taşınan Viktorya Edinburgh Şerif Mahkeme binasının yerine George IV Köprüsü üzerinde inşa edilecek yeni bir kütüphane binasının yapımı tasarlanmıştır. Konuyla ilgili ayrılan hükümetin maddi finansmanı, Alexander Grant'ın yaptığı bağışla karşılaştırılarak güvence altına alınmıştır. Ardından 1938 yılında yeni bina yapımına başlanmış olup proje İkinci Dünya Savaşı ile kesintiye uğramıştır. Projenin mimarlığını Reginald Fairlie'nin, mimari heykeltıraşlığını ise Hew Lorimer'in yaptığı binanın giriş kapısının üzerindeki kurum arması da Scott Sutherland tarafından yapılan bir projeye 1956 yılında tamamlanmıştır.

1970'li yıllara gelindiğinde ise, ulusal kütüphanede sürekli genişleyen kitap ve arşiv koleksiyonu için mevcut var olan odalar tükenmiş ve başka ek binalara ihtiyaç olduğu görülmüştür. Bunun üzerine 1989 ve 1995 yıllarında iki aşamalı olarak toplam maliyeti £ 50 milyonu bulan ve kütüphanenin arşivi için gerekli olan çalışma ve depo imkânlarını sunan Edinburgh'un güney tarafında kalan Causewayside bölgesindeki şu an kullanılan ek binada alınmıştır. Dolayısıyla 1999 yılından bu yana, Kütüphane İskoç Parlamentosu tarafından finanse edilmektedir. Birleşik Krallık ve İrlanda'da sadece altı yasal koruyucusu olan kütüphanelerden biri olan ulusal kütüphane, halen bir müteveli

heyeti tarafından yönetilmektedir. Ayrıca, kütüphanede 1488'e kadar uzanarak Clan Sinclair'e ait olanlar da dâhil olmak üzere birçok eski aileye ait kıymetli el yazmaları da bulunmaktadır.

26 Şubat 2009 tarihinde, kütüphane binasının 12. katında meydana gelen ana su vanasının patlaması sonrası bu kat sular altında kalmıştır. Yangın söndürme ekibi çağrılarak su sızması on dakika içinde durdurulmuştur. Böylesine istenmedik bir olay sonucunda ilgili kattaki kitaplar ve arşivde hafifçe bazı hasarlar ortaya çıkmıştır. İskoç Kraliçesi Mary tarafından yazılmış son mektup da, 2009 yılının Eylül ayında yeni kütüphanenin ziyaretçi merkezinin açılışı sebebiyle kamuya açılmıştır.

İskoçya Ulusal Kütüphanesi (İskoç yerli dili Garlikçesi: Leabharlann Nàiseanta na h-Alba; ayrıca bkz. Ek-2) şu anda İskoçya'nın ulusal düzeyde yasal kitap deposu olmasının yanında, aynı zamanda ülkenin ulusal koleksiyonlarının biriktirildiği merkezlerden biridir. Kütüphane merkezi Old Town ile üniversite bölgesi arasında kalan George IV Bridge üzerinde yer almaktadır (bkz. Ek-1). Ayrıca 1980'li yıllarda hizmete giren şehir merkezinin güney tarafında bir yerleşim bölgesi olan Causewayside bölgesinde kütüphaneye ait –yukarıda sözü edilen- bu ek bina, örneğin, harita kütüphanesi ve bilim kütüphanesi gibi uzmanlık gerektiren koleksiyonlardan bazılarında yer sağlamak ve yine bunlar için büyük-ölçekli ekstra depolama sağlamak amacıyla hâlen hizmet vermektedir.

İskoçya Ulusal Kütüphanesi'nde, şu anda 7 milyon kitap, 14 milyon yazılı malzeme ve 2 milyonun üzerinde harita bulunmaktadır. Envanterinde olduğu eserler arasında Gutenberg İncili, Charles Darwin'in Canlı Türünün Kaynağı/Origin of Species isimli çalışmasına ilişkin kendi el yazısıyla gönderilen mektup, Shakespeare'in ilk daktilo yazmaları ve önemli dergiler ile diğer yayınlanmış materyaller bulunmaktadır. Aynı zamanda bu ulusal kütüphanede, İskoçların ata dili olan Garlikçe yazılmış kendi geçmiş ulusal tarihlerine ilişkin geniş bir eşsiz koleksiyon da

bulunmaktadır.<sup>9</sup> Görüldüğü gibi İskoçya Ulusal Kütüphanesi, barındırdığı derin ve geniş arşiv, el yazması ve basılmış kitap ve süreli yayınlarıyla Avrupa ülkelerindeki sayılı ulusal kütüphanelerden birisi olarak akademik çalışmalara gerekli katkılarını sürdürmeye devam etmektedir.

### c. İskoçya Ulusal Kütüphanesi'ne Kayıtlı Olan 'Maneviyât ve Manevî Bakım' İle İlgili Kaynaklar

Makalenin bu bölümünde ise İskoçya Ulusal Kütüphanesi/National Library of Scotland'ne<sup>10</sup> kayıtlı olan 'maneviyât+manevî bakım+manevî-(psikolojik) danışmanlık' alanlarıyla ilgili kaynakların listesine yer verilmiştir.

Bu bibliyografik çalışmada, -ulaşılabildiği kadarıyla- tamamı İngilizce olarak basılmış kitap ve dergilerin bibliyografik yazım nitelemesi/formatı –adı geçen kütüphane kayıtlarında yer aldığı biçimiyle- şu şekilde düzenlenmiştir:

(i)-Kaynak (Kitap+Dergi) Kimlik Bilgileri: "kitap başlığı + yazar/lar soyadı ve adı + yayınevi-(basıldığı yer) + yayın yılı + uluslararası kitap seri numarası + kaynak çeşidi."

(ii)-Kaynak (Kitap+Dergi) Kütüphane Bilgileri: "erişim yeri + kütüphane kayıt sistemine göre raf kodu/kütüphane katalog numarası + ürün sayısı + kullanılabilirlik durumu"

- Spirituality & Pastoral Care & Spiritual Counseling -

- Bibliography -

#### c.a. 'Spirituality & Pastoral Care' Başlığı Altında Yer Alan Kaynaklar

<sup>9</sup> Bkz. <http://en.wikipedia.org>, Erişim: 2013

<sup>10</sup> National Library of Scotland. [http://en.wikipedia.org/wiki/National\\_library\\_of\\_scotland](http://en.wikipedia.org/wiki/National_library_of_scotland). [Erişim: Nisan, 2013].

■Başlık: Spirituality: A very short introduction  
Yazar: Sheldrake, Philip  
Yayınevi: Oxford: Oxford University Press, 2012  
ISBN: 9780199588756  
Kaynak Çeşidi: Kitap  
- Kütüphane Bilgileri -  
Erişim Yeri: Genel Okuma Salonu  
Raf Kodu: PB2.212.114/5  
Ürün Sayısı: 1  
Kullanılabilirlik Durumu: Uygun

■Başlık: Spirituality: An approach through Christian spiritual traditions  
Yazar: Cooling, Margaret  
Yayınevi: Nottingham: Stapleford Centre, 2006  
ISBN: 1902234413  
Kaynak Çeşidi: Kitap  
- Kütüphane Bilgileri -  
Erişim Yeri: Genel Okuma Salonu  
Raf Kodu: PB6.206.102/2  
Ürün Sayısı: 1  
Kullanılabilirlik Durumu: Uygun

■Başlık: Spirituality and ageing  
Yayınevi: London: Jessica Kingsley Publishers, 1999  
ISBN: 185302631X  
Kaynak Çeşidi: Kitap  
- Kütüphane Bilgileri -  
Erişim Yeri: Genel Okuma Salonu  
Raf Kodu: HP2.99.7877  
Ürün Sayısı: 1  
Kullanılabilirlik Durumu: Uygun

■Başlık: Spirituality and aging  
Yazar: Atchley, Robert C.  
Yayınevi: Baltimore, Md: Johns Hopkins University Press, 2009  
ISBN: 9780801891199  
Kaynak Çeşidi: Kitap  
- Kütüphane Bilgileri -  
Erişim Yeri: Genel Okuma Salonu  
Raf Kodu: HB2.209.3.1325  
Ürün Sayısı: 1

Kullanılabilirlik Durumu: Uygun

■Başlık: Spirituality and education  
Yazar: Wright, Andrew  
Yayınevi: London: Routledge, 2000  
ISBN: 075070909X  
Kaynak Çeşidi: Kitap  
- Kütüphane Bilgileri -  
Erişim Yeri: Genel Okuma Salonu  
Raf Kodu: Q4.201.103  
Ürün Sayısı: 1  
Kullanılabilirlik Durumu: Uygun

■Başlık: Spirituality and health  
Yayınevi: Whurr Publishers, 2004-...  
ISSN: 1743-1867  
Kaynak Çeşidi: Süreli Yayın-Dergi  
- Kütüphane Bilgileri -  
Erişim Yeri: Genel Okuma Salonu  
Raf Kodu: HJ4.2426

■Başlık: Spirituality  
Yayınevi: Dominican Publications, 1995-...  
ISSN: 1393-273X  
Kaynak Çeşidi: Süreli Yayın-Dergi  
- Kütüphane Bilgileri -  
Erişim Yeri: Genel Okuma Salonu  
Raf Kodu: HJ8.1183  
Ürün Sayısı: 1  
Kullanılabilirlik Durumu: Uygun  
Son Sayılar: v. 19, no. 108 (2013 May-Jun)

■Başlık: Spirituality and justice  
Yazar: Dorr, Donal  
Yayınevi: Gill and Macmillan, 1984  
ISBN: 0717113760  
Kaynak Çeşidi: Kitap  
- Kütüphane Bilgileri -  
Erişim Yeri: Genel Okuma Salonu  
Raf Kodu: HP2.85.2116  
Ürün Sayısı: 1  
Kullanılabilirlik Durumu: Uygun

■Başlık: Spirituality and mental health  
Yayınevi: Brighton: Pavilion, 2011  
ISBN: 9781908066008  
Kaynak Çeşidi: Kitap

- Kütüphane Bilgileri -  
Erişim Yeri: Genel Okuma Salonu  
Raf Kodu: PB4.212.31/2  
Ürün Sayısı: 1  
Kullanılabilirlik Durumu: Uygun

■Başlık: Spirituality and mental health  
care: Rediscovering a 'forgotten' dimension  
Yazar: Swinton, John  
Yayınevi: London: Kingsley, 2001  
ISBN: 1853028045  
Kaynak Çeşidi: Kitap  
- Kütüphane Bilgileri -  
Erişim Yeri: Genel Okuma Salonu  
Raf Kodu: HP2.202.03039  
Ürün Sayısı: 1  
Kullanılabilirlik Durumu: Uygun

■Başlık: Spirituality and mysticism: A  
global view  
Yazar: Wiseman, James A.  
Yayınevi: Orbis books, 2006  
ISBN: 9781570756566  
Kaynak Çeşidi: Kitap  
- Kütüphane Bilgileri -  
Erişim Yeri: Genel Okuma Salonu  
Raf Kodu: PB8.206.483/9  
Ürün Sayısı: 1  
Kullanılabilirlik Durumu: Uygun

■Başlık: Spirituality and nursing practice  
Yazar: Harrison, Judy  
Yayınevi: Aldershot: Avebury, 1993  
ISBN: 185628509x  
Kaynak Çeşidi: Kitap  
- Kütüphane Bilgileri -  
Erişim Yeri: Genel Okuma Salonu  
Raf Kodu: Q3.94.966  
Ürün Sayısı: 1  
Kullanılabilirlik Durumu: Uygun

■Başlık: Spirituality and palliative care:  
Social and pastoral perspectives  
Yayınevi: Oxford University Press, 2002  
ISBN: 0195513525  
Kaynak Çeşidi: Kitap  
- Kütüphane Bilgileri -

Erişim Yeri: Genel Okuma Salonu  
Raf Kodu: HP2.203.01725  
Ürün Sayısı: 1  
Kullanılabilirlik Durumu: Uygun

■Başlık: Spirituality and pastoral care  
Yazar: Leech, Kenneth  
Yayınevi: London Sheldon, 1986  
ISBN: 0859695204  
Kaynak Çeşidi: Kitap  
- Kütüphane Bilgileri -  
Erişim Yeri: Genel Okuma Salonu  
Raf Kodu: HP2.86.4455  
Ürün Sayısı: 1  
Kullanılabilirlik Durumu: Uygun

■Başlık: Spirituality and pastoral care  
Yazar: Thayer, Nelson S. T.  
Yayınevi: Fortress Press, 1985  
ISBN: 0800617347  
Kaynak Çeşidi: Kitap  
- Kütüphane Bilgileri -  
Erişim Yeri: Genel Okuma Salonu  
Raf Kodu: HP2.87.2232  
Ürün Sayısı: 1  
Kullanılabilirlik Durumu: Uygun

■Başlık: Spirituality and prayer in Shii  
Islam  
Yazar: Shakir, Muhammad Kazim  
Yayınevi: Lampeter: Religious Experience  
Research Centre, 2005  
ISBN: 0906165555 (pbk.)  
Kaynak Çeşidi: Kitap  
- Kütüphane Bilgileri -  
Erişim Yeri: Genel Okuma Salonu  
Raf Kodu: PB5.206.216/4  
Ürün Sayısı: 1  
Kullanılabilirlik Durumu: Uygun

■Başlık: Spirituality and psychotherapy  
Yayınevi: Ross-on-Wye: PCCS, 2001  
ISBN: 189805939X  
Kaynak Çeşidi: Kitap  
- Kütüphane Bilgileri -  
Erişim Yeri: Genel Okuma Salonu  
Raf Kodu: HP2.202.01440

Ürün Sayısı: 1  
Kullanılabilirlik Durumu: Uygun

■Başlık: Spirituality and remembering  
Yazar: Culling, Elizabeth  
Yayınevi: Bramcote: Grove books, 1996  
ISBN: 1851743103  
Kaynak Çeşidi: Kitap  
- Kütüphane Bilgileri -  
Erişim Yeri: Genel Okuma Salonu  
Raf Kodu: HP2.96.5215  
Ürün Sayısı: 1  
Kullanılabilirlik Durumu: Uygun

■Başlık: Spirituality and social care:  
Contributing to personal and community  
well-being  
Yayınevi: London: Jessica Kingsley, 2002  
ISBN: 184310024X (pbk.)  
Kaynak Çeşidi: Kitap  
- Kütüphane Bilgileri -  
Erişim Yeri: Genel Okuma Salonu  
Raf Kodu: HP2.204.3962  
Ürün Sayısı: 1  
Kullanılabilirlik Durumu: Uygun

■Başlık: Spirituality and social  
embodiment  
Yayınevi: Oxford: Blackwell, 1997  
ISBN: 0631204822  
Kaynak Çeşidi: Kitap  
- Kütüphane Bilgileri -  
Erişim Yeri: Genel Okuma Salonu  
Raf Kodu: HP2.98.4346  
Ürün Sayısı: 1  
Kullanılabilirlik Durumu: Uygun

■Başlık: Spirituality and social work  
Yazar: Crisp, Beth R.  
Yayınevi: Farnham: Ashgate, 2010  
ISBN: 9780754677345 (hbk.)  
Kaynak Çeşidi: Kitap  
- Kütüphane Bilgileri -  
Erişim Yeri: Genel Okuma Salonu  
Raf Kodu: HB2.210.7.892  
Ürün Sayısı: 1  
Kullanılabilirlik Durumu: Uygun

■Başlık: Spirituality and social work  
Yazar: Holloway, Margaret  
Yayınevi: Palgrave Macmillan, 2010  
ISBN: 9780230219243 (pbk.)  
Kaynak Çeşidi: Kitap  
- Kütüphane Bilgileri -  
Erişim Yeri: Genel Okuma Salonu  
Raf Kodu: PB8.211.371/3  
Ürün Sayısı: 1  
Kullanılabilirlik Durumu: Uygun

■Başlık: Spirituality and society in the new  
millennium  
Yayınevi: Brighton: Sussex Academic  
Press, 2001  
ISBN: 1902210654  
Kaynak Çeşidi: Kitap  
- Kütüphane Bilgileri -  
Erişim Yeri: Genel Okuma Salonu  
Raf Kodu: H3.91.5451  
Ürün Sayısı: 1  
Kullanılabilirlik Durumu: Uygun

■Başlık: Spirituality and the curriculum  
Yayınevi: London: Cassell, 1999  
ISBN: 0304704849 (pbk.)  
Kaynak Çeşidi: Kitap  
- Kütüphane Bilgileri -  
Erişim Yeri: Genel Okuma Salonu  
Raf Kodu: HP1.200.2020  
Ürün Sayısı: 1  
Kullanılabilirlik Durumu: Uygun

■Başlık: Spirituality and the ethics of  
torture  
Yazar: Jeffreys, Derek S.  
Yayınevi: New York: Palgrave Macmillan,  
2009  
ISBN: 9780230617315 (hbk.)  
Kaynak Çeşidi: Kitap  
- Kütüphane Bilgileri -  
Erişim Yeri: Genel Okuma Salonu  
Raf Kodu: HB2.210.6.470  
Ürün Sayısı: 1  
Kullanılabilirlik Durumu: Uygun



■Başlık: Spirituality and the healthy mind: Science, therapy, and the need for personal meaning  
Yazar: Galanter, Marc  
Yayınevi: Oxford University Press, 2005  
ISBN: 9780195176698 (hbk.)  
Kaynak Çeşidi: Kitap  
- Kütüphane Bilgileri -  
Erişim Yeri: Genel Okuma Salonu  
Raf Kodu: HB2.210.1.545  
Ürün Sayısı: 1  
Kullanılabilirlik Durumu: Uygun

■Başlık: Spirituality and the practice of health care  
Yazar: Robinson, Simon  
Yayınevi: Palgrave Macmillan, 2003  
ISBN: 0333777972 (pbk.)  
Kaynak Çeşidi: Kitap  
- Kütüphane Bilgileri -  
Erişim Yeri: Genel Okuma Salonu  
Raf Kodu: HP1.204.3784  
Ürün Sayısı: 1  
Kullanılabilirlik Durumu: Uygun

■Başlık: Spirituality and the secular quest  
Yayınevi: London: S C M Press, 1996  
ISBN: 0334026555  
Kaynak Çeşidi: Kitap  
- Kütüphane Bilgileri -  
Erişim Yeri: Genel Okuma Salonu  
Raf Kodu: HP2.97.8656  
Ürün Sayısı: 1  
Kullanılabilirlik Durumu: Uygun

■Başlık: Spirituality and theology: Christian living and the doctrine of God  
Yazar: Sheldrake, Philip  
Yayınevi: London: Darton Longman, 1998  
ISBN: 0232521883  
Kaynak Çeşidi: Kitap  
- Kütüphane Bilgileri -  
Erişim Yeri: Genel Okuma Salonu  
Raf Kodu: HP1.98.4865  
Ürün Sayısı: 1  
Kullanılabilirlik Durumu: Uygun

■Başlık: Spirituality and time  
Yazar: Botting, Michael  
Yayınevi: Cambridge: Grove books, 1997  
ISBN: 1851743367  
Kaynak Çeşidi: Kitap  
- Kütüphane Bilgileri -  
Erişim Yeri: Genel Okuma Salonu  
Raf Kodu: HP2.97.6834  
Ürün Sayısı: 1  
Kullanılabilirlik Durumu: Uygun

■Başlık: Spirituality: Christian and Islamic parallels  
Yazar: McElwain, Thomas  
Yayınevi: London: Book Extra, 2001  
ISBN: 1900560275 (pbk.)  
Kaynak Çeşidi: Kitap  
- Kütüphane Bilgileri -  
Erişim Yeri: Genel Okuma Salonu  
Raf Kodu: HP2.201.06884  
Ürün Sayısı: 1  
Kullanılabilirlik Durumu: Uygun

■Başlık: Spirituality: eastern and western perspectives  
Yazar: Ware, Kallistos  
Yayınevi: Great St Mary's Church, 1996  
Kaynak Çeşidi: Kitap  
- Kütüphane Bilgileri -  
Erişim Yeri: Genel Okuma Salonu  
Raf Kodu: HP2.97.3768  
Ürün Sayısı: 1  
Kullanılabilirlik Durumu: Uygun

■Başlık: Spirituality for atheists and agnostics  
Yazar: Lefever, Robert M. H.  
Yayınevi: Promis, 1988  
ISBN: 187101302  
Kaynak Çeşidi: Kitap  
- Kütüphane Bilgileri -  
Erişim Yeri: Genel Okuma Salonu  
Raf Kodu: HP2.89.2469  
Ürün Sayısı: 1  
Kullanılabilirlik Durumu: Uygun

■Başlık: Spirituality for our times  
Yayınevi: St. Patrick's College, 2005  
ISBN: 0954957407  
Kaynak Çeşidi: Kitap  
- Kütüphane Bilgileri -  
Erişim Yeri: Genel Okuma Salonu  
Raf Kodu: PB8.206.630/17  
Ürün Sayısı: 1  
Kullanılabilirlik Durumu: Uygun

■Başlık: Spirituality for today  
Yazar: Kealy, Seán P.  
Yayınevi: Cork: Mercier Press, 1994  
ISBN: 1856350770  
Kaynak Çeşidi: Kitap  
- Kütüphane Bilgileri -  
Erişim Yeri: Genel Okuma Salonu  
Raf Kodu: HP1.95.2913  
Ürün Sayısı: 1  
Kullanılabilirlik Durumu: Uygun

■Başlık: A spirituality for work  
Yazar: Grundy, Malcolm  
Yayınevi: London: Industry Churches  
Forum, 1993  
Kaynak Çeşidi: Kitap  
- Kütüphane Bilgileri -  
Erişim Yeri: Genel Okuma Salonu  
Raf Kodu: HP4.93.1701  
Ürün Sayısı: 1  
Kullanılabilirlik Durumu: Uygun

■Başlık: Spirituality in adversity  
Yazar: Brown, Raymond  
Yayınevi: Paternoster, 2012  
ISBN: 9781842277850 (pbk.)  
Kaynak Çeşidi: Kitap  
- Kütüphane Bilgileri -  
Erişim Yeri: Genel Okuma Salonu  
Raf Kodu: PB8.212.717/7  
Ürün Sayısı: 1  
Kullanılabilirlik Durumu: Uygun

■Başlık: Spirituality in business: theory,  
practice, and future directions  
Yayınevi: Palgrave Macmillan, 2008  
ISBN: 9780230603714 (hbk.)

Kaynak Çeşidi: Kitap  
- Kütüphane Bilgileri -  
Erişim Yeri: Genel Okuma Salonu  
Raf Kodu: HB2.208.9.529  
Ürün Sayısı: 1  
Kullanılabilirlik Durumu: Uygun

■Başlık: Spirituality in clinical practice:  
Incorporating the spiritual dimension in  
psychotherapy and counseling  
Yazar: Sperry, Len  
Yayınevi: Philadelphia: Brunner-  
Routledge, 2001  
ISBN: 1583910670  
Kaynak Çeşidi: Kitap  
- Kütüphane Bilgileri -  
Erişim Yeri: Genel Okuma Salonu  
Raf Kodu: HP2.203.01603  
Ürün Sayısı: 1  
Kullanılabilirlik Durumu: Uygun

■Başlık: Spirituality in counseling and  
psychotherapy: An integrative approach  
that empowers clients  
Yazar: Johnson, Rick  
ISBN: 9781118145210 (pbk.)  
Kaynak Çeşidi: Kitap  
- Kütüphane Bilgileri -  
Erişim Yeri: Genel Okuma Salonu  
Raf Kodu: PB8.213.415/3  
Ürün Sayısı: 1  
Kullanılabilirlik Durumu: Uygun

■Başlık: Spirituality in counselling and  
psychotherapy  
Yazar: Lines, Dennis  
Yayınevi: London: SAGE, 2006  
Kaynak Çeşidi: Kitap  
- Kütüphane Bilgileri -  
Erişim Yeri: Genel Okuma Salonu  
Raf Kodu: PB8.206.742/5  
Ürün Sayısı: 1  
Kullanılabilirlik Durumu: Uygun

■Başlık: Spiritual education: literary,  
empirical, and pedagogical approaches  
Yayınevi: Portland: Sussex Academic

Press, 2005

Kaynak Çeşidi: Kitap

- Kütüphane Bilgileri -

Erişim Yeri: Genel Okuma Salonu

Raf Kodu: HB2.208.12.864

Ürün Sayısı: 1

Kullanılabilirlik Durumu: Uygun

■Başlık: Spirituality in educational leadership

Yayınevi: London: Sage, 2008

Kaynak Çeşidi: Kitap

- Kütüphane Bilgileri -

Erişim Yeri: Genel Okuma Salonu

Raf Kodu: HB2.208.3.1413

Ürün Sayısı: 1

Kullanılabilirlik Durumu: Uygun

■Başlık: Spirituality in focus

Yayınevi: Oxford: Heinemann, 1997

ISBN: 0435302450

Kaynak Çeşidi: Kitap

- Kütüphane Bilgileri -

Erişim Yeri: Genel Okuma Salonu

Raf Kodu: WP3.97.1028

Ürün Sayısı: 1

Kullanılabilirlik Durumu: Uygun

■Başlık: Spirituality in health care contexts

Yayınevi: London: Jessica Kingsley, 2001

ISBN: 1853029696 (pbk.) :

Kaynak Çeşidi: Kitap

- Kütüphane Bilgileri -

Erişim Yeri: Genel Okuma Salonu

Raf Kodu: QP2.202.3674

Ürün Sayısı: 1

Kullanılabilirlik Durumu: Uygun

■Başlık: Oxford textbook of spirituality in healthcare

Yayınevi: Oxford University Press, 2012

ISBN: 9780199571390

Kaynak Çeşidi: Kitap

- Kütüphane Bilgileri -

Erişim Yeri: Genel Okuma Salonu

Raf Kodu: HB5.212.9.29

Ürün Sayısı: 1

Kullanılabilirlik Durumu: Uygun

■Başlık: Spirituality in ministerial formation: The dynamic of prayer in learning

Yazar: Mayes, Andrew D.

Yayınevi: Cardiff: Univ of Wales Press, 2009

ISBN: 9780708322246 (cased)

Kaynak Çeşidi: Kitap

- Kütüphane Bilgileri -

Erişim Yeri: Genel Okuma Salonu

Raf Kodu: HB2.209.11.698

Ürün Sayısı: 1

Kullanılabilirlik Durumu: Uygun

■Başlık: Spirituality in patient care: Why, how, when, and what

Yazar: Koenig, Harold George

Yayınevi: London: Templeton Foundation Press, 2007

ISBN: 9781599471167 (pbk.)

Kaynak Çeşidi: Kitap

- Kütüphane Bilgileri -

Erişim Yeri: Genel Okuma Salonu

Raf Kodu: PB5.207.1004/13

Ürün Sayısı: 1

Kullanılabilirlik Durumu: Uygun

■Başlık: Spirituality in schools

Yazar: Locke, Geoffrey

Yayınevi: Oxford: Latimer House, 1995

Kaynak Çeşidi: Kitap

- Kütüphane Bilgileri -

Erişim Yeri: Genel Okuma Salonu

Raf Kodu: HP4.96.907

Ürün Sayısı: 1

Kullanılabilirlik Durumu: Uygun

■Başlık: Spirituality in social work practice

Yazar: Bullis, Ronald K.

Yayınevi: London: Taylor & Francis, 1996

ISBN: 1560324074

Kaynak Çeşidi: Kitap

- Kütüphane Bilgileri -

Erişim Yeri: Genel Okuma Salonu

Raf Kodu: HP2.97.286

Ürün Sayısı: 1  
Kullanılabilirlik Durumu: Uygun

■Başlık: Spirituality in the 21st century:  
Explorations.  
Yayınevi: Inter-Disciplinary Press, 2013  
ISBN: 9781848881686 (pbk.)  
Kaynak Çeşidi: Kitap  
- Kütüphane Bilgileri -  
Erişim Yeri: Genel Okuma Salonu  
Raf Kodu: PB5.213.568/11  
Ürün Sayısı: 1  
Kullanılabilirlik Durumu: Uygun

■Başlık: Spirituality in the city  
Yazar: Walker, Andrew  
Yayınevi: London: SPCK, 2005  
ISBN: 9780281057030 (pbk.)  
Kaynak Çeşidi: Kitap  
- Kütüphane Bilgileri -  
Erişim Yeri: Genel Okuma Salonu  
Raf Kodu: PB5.209.1277/15  
Ürün Sayısı: 2  
Kullanılabilirlik Durumu: Uygun

■Başlık: Spirituality, justice, and pedagogy  
Yayınevi: Nottingham: Stapleford Centre,  
2006  
ISBN: 190223443X  
Kaynak Çeşidi: Kitap  
- Kütüphane Bilgileri -  
Erişim Yeri: Genel Okuma Salonu  
Raf Kodu: PB8.206.662/12  
Ürün Sayısı: 1  
Kullanılabilirlik Durumu: Uygun

■Başlık: Spirituality matters  
Yazar: Holt, Mary  
Yayınevi: Author House, 2005  
ISBN: 9781420882148 (pbk.)  
- Kütüphane Bilgileri -  
Erişim Yeri: Genel Okuma Salonu  
Raf Kodu: PB5.209.882/3  
Ürün Sayısı: 1  
Kullanılabilirlik Durumu: Uygun

■Başlık: The spirituality of ageing

Yazar: Bloom, Anthony  
Yayınevi: Derby: Christian Council on  
Ageing, 1994.  
ISBN: 1898095043  
Kaynak Çeşidi: Kitap  
- Kütüphane Bilgileri -  
Erişim Yeri: Genel Okuma Salonu  
Raf Kodu: HP2.95.6576  
Ürün Sayısı: 1  
Kullanılabilirlik Durumu: Uygun

■Başlık: The spirituality of fasting:  
Rediscovering a Christian practice  
Yazar: Murphy, Charles M.  
Yayınevi: Ave Maria, 2010  
ISBN: 9781594712432 (pbk.)  
Kaynak Çeşidi: Kitap  
- Kütüphane Bilgileri -  
Erişim Yeri: Genel Okuma Salonu  
Raf Kodu: PB5.210.268/10  
Ürün Sayısı: 1  
Kullanılabilirlik Durumu: Uygun

■Başlık: Spirituality of hope  
Yazar: Galilea, Segundo  
Yayınevi: New York: Orbis, 1988  
ISBN: 0883446367  
Kaynak Çeşidi: Kitap  
- Kütüphane Bilgileri -  
Erişim Yeri: Genel Okuma Salonu  
Raf Kodu: HP2.89.6066  
Ürün Sayısı: 1  
Kullanılabilirlik Durumu: Uygun

■Başlık: Spirituality of Jesus  
Yazar: Horne, Jon  
Yayınevi: Birmingham; Agape, 2004  
ISBN: 9780948860300  
Kaynak Çeşidi: Kitap  
- Kütüphane Bilgileri -  
Erişim Yeri: Genel Okuma Salonu  
Raf Kodu: PB3.210.3/11  
Ürün Sayısı: 1  
Kullanılabilirlik Durumu: Uygun

■Başlık: The spirituality of Judaism  
Yazar: Le Déaut, Roger

Yayınevi: Wheathampstead A. Clarke 1977  
ISBN: 0856500461  
Kaynak Çeşidi: Kitap  
- Kütüphane Bilgileri -  
Erişim Yeri: Genel Okuma Salonu  
Raf Kodu: HP1.78.617  
Ürün Sayısı: 1  
Kullanılabilirlik Durumu: Uygun

■Başlık: The spirituality of liberation  
Yazar: Casaldáliga, Pedro  
Yayınevi: Tunbridge Wells: Burns & Oates,  
1994  
ISBN: 0860122158  
Kaynak Çeşidi: Kitap  
- Kütüphane Bilgileri -  
Erişim Yeri: Genel Okuma Salonu  
Raf Kodu: HP1.94.4869  
Ürün Sayısı: 1  
Kullanılabilirlik Durumu: Uygun

■Başlık: The spirituality of Shi'i Islam:  
Beliefs and practice  
Yazar: Amir-Moezzi, Mohammad Ali  
Yayınevi: London: I. B. Tauris, 2011  
ISBN: 9781845117382 (hbk.)  
Kaynak Çeşidi: Kitap  
- Kütüphane Bilgileri -  
Erişim Yeri: Genel Okuma Salonu  
Raf Kodu: HB2.211.3.81  
Ürün Sayısı: 1  
Kullanılabilirlik Durumu: Uygun

■Başlık: The spirituality of snowboarding:  
A research project  
Yazar: Elliot, Neil  
Yayınevi: Birmingham: University of  
Central England in Birmingham, Faculty of  
Law and Social Sciences, 2003  
ISBN: 0904354520  
Kaynak Çeşidi: Kitap  
- Kütüphane Bilgileri -  
Erişim Yeri: Genel Okuma Salonu  
Raf Kodu: QP1.204.0087  
Ürün Sayısı: 1  
Kullanılabilirlik Durumu: Uygun

■Başlık: Spirituality of struggle: Pathways  
to growth  
Yazar: Mayes, A. D. H. & Andrew D. H.  
Yayınevi: London: SPCK, 2002  
ISBN: 0281054207 (pbk.)  
Kaynak Çeşidi: Kitap  
- Kütüphane Bilgileri -  
Erişim Yeri: Genel Okuma Salonu  
Raf Kodu: HP1.202.2407  
Ürün Sayısı: 1  
Kullanılabilirlik Durumu: Uygun

■Başlık: A spirituality of survival:  
Enabling a response to trauma and abuse  
Yazar: Glasson, Barbara  
Yayınevi: London: Continuum, 2009  
ISBN: 9781441192554 (pbk.)  
Kaynak Çeşidi: Kitap  
- Kütüphane Bilgileri -  
Erişim Yeri: Genel Okuma Salonu  
Raf Kodu: PB5.211.301/6  
Ürün Sayısı: 1  
Kullanılabilirlik Durumu: Uygun

■Başlık: The spirituality of the Christian  
Church: A sermon preached at the opening  
of the Synod of the United Presbyterian  
Church, at Edinburgh, May 12, 1851.  
Yazar: Angus, Henry  
Yayınevi: Edinburgh: W. Oliphant & Sons,  
1851  
Kaynak Çeşidi: Kitap  
- Kütüphane Bilgileri -  
Erişim Yeri: Genel Okuma Salonu  
Raf Kodu: 1970.317(2)  
Ürün Sayısı: 1  
Kullanılabilirlik Durumu: Uygun

■Başlık: The spirituality of the gospels  
Yazar: Barton, Stephen C.  
Yayınevi: London: SPCK, 1992  
ISBN: 0281046131  
Kaynak Çeşidi: Kitap  
- Kütüphane Bilgileri -  
Erişim Yeri: Genel Okuma Salonu  
Raf Kodu: HP1.93.1142  
Ürün Sayısı: 3

Kullanılabilirlik Durumu: Uygun

■Başlık: The spirituality of the middle ages

Yazar: Leclercq, Jean

Yayınevi: London Burns & Oates, 1968

ISBN: 0223178284

Kaynak Çeşidi: Kitap

- Kütüphane Bilgileri -

Erişim Yeri: Genel Okuma Salonu

Raf Kodu: NF.694.b.7

Ürün Sayısı: 1

Kullanılabilirlik Durumu: Uygun

■Başlık: The spirituality of the New Testament and the Fathers

Yazar: Bouyer, Louis

Yayınevi: London, 1963

Kaynak Çeşidi: Kitap

- Kütüphane Bilgileri -

Erişim Yeri: Genel Okuma Salonu

Raf Kodu: L.165.e

Ürün Sayısı: 1

Kullanılabilirlik Durumu: Uygun

■Başlık: Spirituality of the priesthood

Yazar: John Paul

Yayınevi: London: Catholic Truth Society, 2010

ISBN: 9781860826597 (pbk.)

Kaynak Çeşidi: Kitap

- Kütüphane Bilgileri -

Erişim Yeri: Genel Okuma Salonu

Raf Kodu: PB1.210.61/6

Ürün Sayısı: 2

Kullanılabilirlik Durumu: Uygun

■Başlık: The spirituality of the teaching sister

Yazar: Kenrick, Edward F.

Yayınevi: St. Louis & London, 1962

Kaynak Çeşidi: Kitap

- Kütüphane Bilgileri -

Erişim Yeri: Genel Okuma Salonu

Raf Kodu: L.169.c

Ürün Sayısı: 1

Kullanılabilirlik Durumu: Uygun

■Başlık: A spirituality of work

Yayınevi: London: Catholic Media Trust, 2001

ISBN: 0905241185 (pbk.)

Kaynak Çeşidi: Kitap

- Kütüphane Bilgileri -

Erişim Yeri: Genel Okuma Salonu

Raf Kodu: HP2.201.03208

Ürün Sayısı: 1

Kullanılabilirlik Durumu: Uygun

■Başlık: Spirituality or religion? Do we have to choose?

Yazar: Abraham-Williams, Gethin

Yayınevi: Winchester: O books, 2008

ISBN: 9781846941498 (pbk.)

Kaynak Çeşidi: Kitap

- Kütüphane Bilgileri -

Erişim Yeri: Genel Okuma Salonu

Raf Kodu: PB5.209.718/10

Ürün Sayısı: 1

Kullanılabilirlik Durumu: Uygun

■Başlık: Spirituality or superstition:

Criteria for quality in science, religion and popular culture

Yazar: Drees, Willem B.

Yayınevi: Oxford: Farmington Institute for Christian Studies, 2000

Kaynak Çeşidi: Kitap

- Kütüphane Bilgileri -

Erişim Yeri: Genel Okuma Salonu

Raf Kodu: QP2.201.0967

Ürün Sayısı: 1

Kullanılabilirlik Durumu: Uygun

■Başlık: Spirituality, philosophy and education

Yayınevi: London: Routledge Falmer, 2003

ISBN: 0415296692

Kaynak Çeşidi: Kitap

- Kütüphane Bilgileri -

Erişim Yeri: Genel Okuma Salonu

Raf Kodu: H3.91.7021

Ürün Sayısı: 1

Kullanılabilirlik Durumu: Uygun

■Başlık: Spirituality, rhythm, form  
Yazar: Gleizes, Albert  
Yayınevi: Brecon: Association des Amis  
d'Albert Gleizes, 1996  
Kaynak Çeşidi: Kitap  
- Kütüphane Bilgileri -  
Erişim Yeri: Genel Okuma Salonu  
Raf Kodu: HP2.97.4469  
Ürün Sayısı: 1  
Kullanılabilirlik Durumu: Uygun

■Başlık: Spirituality through the centuries:  
Ascetics and mystics of the Western  
church  
Yazar: Walsh, James  
Yayınevi: London, 1966  
Kaynak Çeşidi: Kitap  
- Kütüphane Bilgileri -  
Erişim Yeri: Genel Okuma Salonu  
Raf Kodu: L.163.b  
Ürün Sayısı: 1  
Kullanılabilirlik Durumu: Uygun

■Başlık: Spirituality to go: rituals and  
reflections for everyday living  
Yazar: Drane, Olive M. Fleming  
Yayınevi: London: Darton, Longman &  
Todd, 2006  
ISBN: 023252663X (pbk.)  
Kaynak Çeşidi: Kitap  
- Kütüphane Bilgileri -  
Erişim Yeri: Genel Okuma Salonu  
Raf Kodu: PB5.206.374/2  
Ürün Sayısı: 1  
Kullanılabilirlik Durumu: Uygun

■Başlık: Spirituality today  
Yazar: Stein, Jock  
Yayınevi: Edinburgh: Rutherford House,  
1994  
ISBN: 0946068550  
Kaynak Çeşidi: Kitap  
- Kütüphane Bilgileri -  
Erişim Yeri: Genel Okuma Salonu  
Raf Kodu: HP2.95.865  
Ürün Sayısı: 1  
Kullanılabilirlik Durumu: Uygun

■Başlık: Spirituality: What it is and why it  
matters  
Yazar: Gottlieb, Roger S.  
Yayınevi: Oxford: Oxford University Press,  
2013  
ISBN: 9780199738748 (hbk.)  
Kaynak Çeşidi: Kitap  
- Kütüphane Bilgileri -  
Erişim Yeri: Genel Okuma Salonu  
Raf Kodu: HB2.213.5.1613  
Ürün Sayısı: 1  
Kullanılabilirlik Durumu: Uygun

■Başlık: Spirituality within religious  
traditions in social work practice  
Yayınevi: United Kingdom: Brooks/Cole,  
2001  
ISBN: 0534584195 (pbk.)  
Kaynak Çeşidi: Kitap  
- Kütüphane Bilgileri -  
Erişim Yeri: Genel Okuma Salonu  
Raf Kodu: HP2.203.04230  
Ürün Sayısı: 1  
Kullanılabilirlik Durumu: Uygun

■Başlık: Spirituality workbook: A guide  
for explorers, pilgrims and seekers  
Yazar: Runcorn, David  
Yayınevi: London: Society for Promoting  
Christian Knowledge, 2011  
ISBN: 9780281064397 (pbk.)  
Kaynak Çeşidi: Kitap  
- Kütüphane Bilgileri -  
Erişim Yeri: Genel Okuma Salonu  
Raf Kodu: PB5.206.396/3  
Ürün Sayısı: 1  
Kullanılabilirlik Durumu: Uygun

■Başlık: Spirituality: a brief history  
Yazar: Sheldrake, Philip  
Yayınevi: Chichester: Wiley-Blackwell,  
2013  
ISBN: 9780470673522 (cloth)  
Kaynak Çeşidi: Kitap  
- Kütüphane Bilgileri -  
Erişim Yeri: Genel Okuma Salonu  
Raf Kodu: HB2.213.4.1411

Ürün Sayısı: 1  
Kullanılabilirlik Durumu: Uygun

■Başlık: Spirituality according to Jesus: 8 seeker Bible discussions on the Gospel of Luke

Yazar: Pippert, Rebecca Manley  
Yayınevi: Leicester: InterVarsity, 2004  
ISBN: 0830821252 (USA pbk)

Kaynak Çeşidi: Kitap  
- Kütüphane Bilgileri -  
Erişim Yeri: Genel Okuma Salonu  
Raf Kodu: HP1.205.5361

Ürün Sayısı: 1  
Kullanılabilirlik Durumu: Uygun

■Başlık: Spirituality and administration the role of the bishop in twelfth-century Auxerre

Yazar: Bouchard, Constance Brittain  
Yayınevi: Cambridge, MassMediaeval Academy of America, 1979  
ISBN: 0910956677

Kaynak Çeşidi: Kitap  
- Kütüphane Bilgileri -  
Erişim Yeri: Genel Okuma Salonu  
Raf Kodu: H3.81.248

Ürün Sayısı: 1  
Kullanılabilirlik Durumu: Uygun

■Başlık: Spirituality and business: A Christian viewpoint - an open letter to Christian leaders in times of urgency

Yazar: Woot, Philippe  
ISBN: 9781909201095 (pbk.)

Kaynak Çeşidi: Kitap  
- Kütüphane Bilgileri -  
Erişim Yeri: Genel Okuma Salonu  
Raf Kodu: PB5.213.681/8

Ürün Sayısı: 1  
Kullanılabilirlik Durumu: Uygun

■Başlık: Spirituality and history: Question of interpretation and method

Yazar: Sheldrake, Philip  
Yayınevi: London: SPCK, 1991  
ISBN: 0281045119

Kaynak Çeşidi: Kitap  
- Kütüphane Bilgileri -  
Erişim Yeri: Genel Okuma Salonu  
Raf Kodu: HP1.91.3026

Ürün Sayısı: 2  
Kullanılabilirlik Durumu: Uygun

■Başlık: A church drawing near: Spirituality and mission in a post-Christian culture

Yazar: Avis, Paul D. L.  
Yayınevi: London: T&T Clark, 2003  
ISBN: 0567089681

Kaynak Çeşidi: Kitap  
- Kütüphane Bilgileri -  
Erişim Yeri: Genel Okuma Salonu  
Raf Kodu: HP1.204.5401

Ürün Sayısı: 1  
Kullanılabilirlik Durumu: Uygun

■Başlık: Spirituality and personhood in dementia

Yazar: Jewell, Albert  
Yayınevi: London: Jessica Kingsley, 2011  
ISBN: 9781849051545 (pbk.)

Kaynak Çeşidi: Kitap  
- Kütüphane Bilgileri -  
Erişim Yeri: Genel Okuma Salonu  
Raf Kodu: PB8.211.503/12

Ürün Sayısı: 1  
Kullanılabilirlik Durumu: Uygun

■Başlık: The spirituality and reasonableness of the Church of England public prayers: A sermon

Yazar: Wasey, William George Leigh  
Yayınevi: London, 1861

Kaynak Çeşidi: Kitap  
- Kütüphane Bilgileri -  
Erişim Yeri: Özel Koleksiyonlar Okuma Salonu  
Raf Kodu: 3.1779

Ürün Sayısı: 1  
Kullanılabilirlik Durumu: Uygun

■Başlık: Spirituality and social change: The contribution of F.B. Meyer (1847-1929)



Yazar: Randall, Ian M.  
Yayınevi: Carlisle: Paternoster Press, 2003  
ISBN: 1842271954  
Kaynak Çeşidi: Kitap  
- Kütüphane Bilgileri -  
Erişim Yeri: Genel Okuma Salonu  
Raf Kodu: HP2.204.3111  
Ürün Sayısı: 1  
Kullanılabilirlik Durumu: Uygun

■Başlık: Spirituality and social liberation:  
The message of the Blumhardts in the light  
of Wuerttemberg pietism  
Yazar: Macchia, Frank D.  
Yayınevi: London: Scarecrow Press, 1993  
ISBN: 0810826399  
Kaynak Çeşidi: Kitap  
- Kütüphane Bilgileri -  
Erişim Yeri: Genel Okuma Salonu  
Raf Kodu: H3.94.388  
Ürün Sayısı: 1  
Kullanılabilirlik Durumu: Uygun

■Başlık: Spirituality and the autism  
spectrum of falling sparrows  
Yazar: Isanon, Abe  
Yayınevi: London: Jessica Kingsley  
Publishers, 2001  
ISBN: 1843100266 (pbk.)  
Kaynak Çeşidi: Kitap  
- Kütüphane Bilgileri -  
Erişim Yeri: Genel Okuma Salonu  
Raf Kodu: SP1.203.0034  
Ürün Sayısı: 1  
Kullanılabilirlik Durumu: Uygun

■Başlık: A time for listening and caring:  
Spirituality and the care of the chronically  
ill and dying  
Yayınevi: Oxford: Oxford University Press,  
2006  
ISBN: 9780195311785  
Kaynak Çeşidi: Kitap  
- Kütüphane Bilgileri -  
Erişim Yeri: Genel Okuma Salonu  
Raf Kodu: PB8.206.647/1  
Ürün Sayısı: 1

Kullanılabilirlik Durumu: Uygun

■Başlık: Spirituality and the gentle life  
Yazar: Kaam, Adrian van  
Yayınevi: Denville, N. J. Dimension books,  
1974  
Kaynak Çeşidi: Kitap  
- Kütüphane Bilgileri -  
Erişim Yeri: Genel Okuma Salonu  
Raf Kodu: HP1.78.6011  
Ürün Sayısı: 1  
Kullanılabilirlik Durumu: Uygun

■Başlık: Spirituality and the occult: From  
the Renaissance to the modern age  
Yazar: Gibbons, B. J.  
Yayınevi: London: Routledge, 2001  
ISBN: 041524448X  
Kaynak Çeşidi: Kitap  
- Kütüphane Bilgileri -  
Erişim Yeri: Genel Okuma Salonu  
Raf Kodu: H3.201.2116  
Ürün Sayısı: 1  
Kullanılabilirlik Durumu: Uygun

■Başlık: Spirituality as ideology in Black  
women's film and literature  
Yazar: Ryan, Judylyn S.  
Yayınevi: London: University of Virginia  
Press, 2005  
ISBN: 0813923697  
Kaynak Çeşidi: Kitap  
- Kütüphane Bilgileri -  
Erişim Yeri: Genel Okuma Salonu  
Raf Kodu: HB2.208.1.1631  
Ürün Sayısı: 1  
Kullanılabilirlik Durumu: Uygun

■Başlık: Spirituality at street levelcredible  
Christianity in today's society  
Yazar: Mayhew, Ray  
Yayınevi: Basingstoke: Marshall Pickering,  
1988  
ISBN: 0551016094  
Kaynak Çeşidi: Kitap  
- Kütüphane Bilgileri -  
Erişim Yeri: Genel Okuma Salonu

Raf Kodu: HP1.89.509  
Ürün Sayısı: 1  
Kullanılabilirlik Durumu: Uygun

■Başlık: Spirituality: contemporary and Biblical

Yazar: Seddon, Philip  
Yayınevi: Leicester: Religious and Theological Studies Fellowship, 1994  
ISBN: 187013723X

Kaynak Çeşidi: Kitap  
- Kütüphane Bilgileri -  
Erişim Yeri: Genel Okuma Salonu  
Raf Kodu: HP2.95.8342  
Ürün Sayısı: 1  
Kullanılabilirlik Durumu: Uygun

■Başlık: Spirituality for our global community: beyond traditional religion to a world at peace

Yazar: Helminiak, Daniel A.  
Yayınevi: Plymouth: Rowman & Littlefield Publisher, 2008  
ISBN: 9780742559172

Kaynak Çeşidi: Kitap  
- Kütüphane Bilgileri -  
Erişim Yeri: Genel Okuma Salonu  
Raf Kodu: HB2.208.12.1397  
Ürün Sayısı: 1  
Kullanılabilirlik Durumu: Uygun

■Başlık: Spirituality for the 21st century: Christian living in a secular age

Yazar: Collins, Pat  
Yayınevi: Blackrock, Co. Dublin: Columba Press, 1999  
ISBN: 1856072576 (pbk.)

Kaynak Çeşidi: Kitap  
- Kütüphane Bilgileri -  
Erişim Yeri: Genel Okuma Salonu  
Raf Kodu: HP2.200.10135  
Ürün Sayısı: 1  
Kullanılabilirlik Durumu: Uygun

■Başlık: Spirituality for the skeptic: The thoughtful love of life

Yazar: Solomon, Robert C.

Yayınevi: Oxford: Oxford University Press, 2002

ISBN: 0195134672

Kaynak Çeşidi: Kitap

- Kütüphane Bilgileri -  
Erişim Yeri: Genel Okuma Salonu  
Raf Kodu: H3.202.3541

Ürün Sayısı: 1  
Kullanılabilirlik Durumu: Uygun

■Başlık: Spirituality for today the report of the Parish and people conference held at Bede College, Durham, 28 August-1 September, 1967

Yayınevi: S.C.M. Press, 1968  
ISBN: 0334015456

Kaynak Çeşidi: Kitap  
- Kütüphane Bilgileri -  
Erişim Yeri: Genel Okuma Salonu  
Raf Kodu: 1968.46  
Ürün Sayısı: 1  
Kullanılabilirlik Durumu: Uygun

■Başlık: Spirituality in college students' lives: Translating research into practice  
Yayınevi: London: Routledge, 2013  
ISBN: 9780415895064 (pbk.)

Kaynak Çeşidi: Kitap  
- Kütüphane Bilgileri -  
Erişim Yeri: Genel Okuma Salonu  
Raf Kodu: PB8.213.173/3  
Ürün Sayısı: 1  
Kullanılabilirlik Durumu: Uygun

■Başlık: Spirituality in conflict: Saint Francis and Giotto's Bardi Chapel

Yazar: Goffen, Rona  
Yayınevi: University Park: Pennsylvania State University Press, 1988  
ISBN: 0271006218

Kaynak Çeşidi: Kitap  
- Kütüphane Bilgileri -  
Erişim Yeri: Genel Okuma Salonu  
Raf Kodu: H8.90.13  
Ürün Sayısı: 1  
Kullanılabilirlik Durumu: Uygun

■Başlık: Spirituality in dark places: the ethics of solitary confinement  
Yazar: Jeffreys, Derek S.  
Yayınevi: New York: Palgrave Macmillan, 2013  
ISBN: 9781137308610  
Kaynak Çeşidi: Kitap  
- Kütüphane Bilgileri -  
Erişim Yeri: Genel Okuma Salonu  
Raf Kodu: HB2.213.4.1296  
Ürün Sayısı: 1  
Kullanılabilirlik Durumu: Uygun

■Başlık: Spirituality in late Byzantium: Essays presenting new research by international scholars  
Yayınevi: Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Pub., 2009  
ISBN: 9781443813631 (hbk.)  
Kaynak Çeşidi: Kitap  
- Kütüphane Bilgileri -  
Erişim Yeri: Genel Okuma Salonu  
Raf Kodu: YC.2010.a.16995  
Ürün Sayısı: 1  
Kullanılabilirlik Durumu: Uygun

■Başlık: Spirituality in management: Means or end  
Yazar: Chakraborty, S. K.  
Yayınevi: New Delhi; Oxford: Oxford University Press, 2009.  
ISBN: 9780195692235  
Kaynak Çeşidi: Kitap  
- Kütüphane Bilgileri -  
Erişim Yeri: Genel Okuma Salonu  
Raf Kodu: HB2.208.4.890  
Ürün Sayısı: 1  
Kullanılabilirlik Durumu: Uygun

■Başlık: Spirituality in perspective: Welcome to your spirituality  
Yazar: Frederick, S.  
Yayınevi: Saxmundham: Raven, 1999  
ISBN: 0953679616  
Kaynak Çeşidi: Kitap  
- Kütüphane Bilgileri -  
Erişim Yeri: Genel Okuma Salonu

Raf Kodu: HP2.200.05213  
Ürün Sayısı: 2  
Kullanılabilirlik Durumu: Uygun

■Başlık: Spirituality in season: Growing through the Christian year  
Yazar: Thompson, Ross  
Yayınevi: Norwich: Canterbury Press, 2008  
ISBN: 9781853118920  
Kaynak Çeşidi: Kitap  
- Kütüphane Bilgileri -  
Erişim Yeri: Genel Okuma Salonu  
Raf Kodu: PB8.209.72/4  
Ürün Sayısı: 1  
Kullanılabilirlik Durumu: Uygun

■Başlık: Spirituality in story of lions, rats, wizards and lawyers  
Yazar: Buckley, Anthony  
Yayınevi: Cambridge: Grove Books Ltd., 2001  
ISBN: 1851744657  
Kaynak Çeşidi: Kitap  
- Kütüphane Bilgileri -  
Erişim Yeri: Genel Okuma Salonu  
Raf Kodu: HP2.201.06138  
Ürün Sayısı: 1  
Kullanılabilirlik Durumu: Uygun

■Başlık: Spirituality in the flesh: Bodily resources of religious experience  
Yazar: Fuller, Robert C.  
Yayınevi: Oxford: Oxford University Press, 2008  
ISBN: 9780195369175  
Kaynak Çeşidi: Kitap  
- Kütüphane Bilgileri -  
Erişim Yeri: Genel Okuma Salonu  
Raf Kodu: HB2.208.10.1807  
Ürün Sayısı: 1  
Kullanılabilirlik Durumu: Uygun

■Başlık: Spirituality: Living our connectedness  
Yazar: Burkhardt, Margaret A.  
Yayınevi: Australia: Delmar/Thomson Learning, 2002

ISBN: 0766820823  
Kaynak Çeşidi: Kitap  
- Kütüphane Bilgileri -  
Erişim Yeri: Genel Okuma Salonu  
Raf Kodu: HP2.203.03945  
Ürün Sayısı: 1  
Kullanılabilirlik Durumu: Uygun

■Başlık: A spirituality named compassion and the healing of the global village, humpty dumpty, and us  
Yazar: Fox, Matthew  
Yayınevi: San Francisco, Calif.: Harper & Row, 1990  
ISBN: 0062548719  
Kaynak Çeşidi: Kitap  
- Kütüphane Bilgileri -  
Erişim Yeri: Genel Okuma Salonu  
Raf Kodu: HP2.94.11  
Ürün Sayısı: 1  
Kullanılabilirlik Durumu: Uygun

■Başlık: The spirituality of African peoples: The search for a common moral discourse  
Yazar: Paris, Peter J.  
Yayınevi: Minneapolis: Fortress Press, 1995  
ISBN: 0800628543  
Kaynak Çeşidi: Kitap  
- Kütüphane Bilgileri -  
Erişim Yeri: Genel Okuma Salonu  
Raf Kodu: HP2.96.4815  
Ürün Sayısı: 1  
Kullanılabilirlik Durumu: Uygun

■Başlık: The spirituality of causation: A scientific hypothesis  
Yazar: Laming, Richard  
Yayınevi: London, 1874  
Kaynak Çeşidi: Kitap  
- Kütüphane Bilgileri -  
Erişim Yeri: Genel Okuma Salonu  
Raf Kodu: [Vir].6/4  
Ürün Sayısı: 1  
Kullanılabilirlik Durumu: Uygun

■Başlık: The spirituality of Christ's

kingdom and the carnality of the Liberation Movement  
Yazar: Anti-Liberation Society (London)  
Yayınevi: London, 1889  
Kaynak Çeşidi: Kitap  
- Kütüphane Bilgileri -  
Erişim Yeri: Genel Okuma Salonu  
Raf Kodu: 1889.7(10)  
Ürün Sayısı: 1  
Kullanılabilirlik Durumu: Uygun

■Başlık: Spirituality of ecumenical dialogue: A paper given to the London branch of the Society on 15 July 2000  
Yazar: Carter, David  
Yayınevi: Wallington: Ecumenical Society of the Blessed Virgin Mary, 2000  
ISBN: 1869927354(unbound)  
Kaynak Çeşidi: Kitap  
- Kütüphane Bilgileri -  
Erişim Yeri: Genel Okuma Salonu  
Raf Kodu: HP2.201.01591  
Ürün Sayısı: 1  
Kullanılabilirlik Durumu: Uygun

■Başlık: The spirituality of Erasmus of Rotterdam  
Yazar: DeMolen, Richard L.  
Yayınevi: Nieuwkoop: De Graaf, 1987  
ISBN: 9060043928  
Kaynak Çeşidi: Kitap  
- Kütüphane Bilgileri -  
Erişim Yeri: Genel Okuma Salonu  
Raf Kodu: H4.88.359  
Ürün Sayısı: 1  
Kullanılabilirlik Durumu: Uygun

■Başlık: The spirituality of Fénelon in his Latin writings, 1700-1712  
Yazar: Chydenius, Johan  
Yayınevi: Helsinki: Societas Scientiarum Fennica, 1995  
ISBN: 9516532764  
Kaynak Çeşidi: Kitap  
- Kütüphane Bilgileri -  
Erişim Yeri: Genel Okuma Salonu  
Raf Kodu: HJ4.1269 [103]

Ürün Sayısı: 1  
Kullanılabilirlik Durumu: Uygun

■Başlık: The spirituality of Friedrich von Hügel  
Yazar: Whelan, Joseph Paul  
Yayınevi: London: Collins, 1971  
ISBN: 0002157705  
Kaynak Çeşidi: Kitap  
- Kütüphane Bilgileri -  
Erişim Yeri: Genel Okuma Salonu  
Raf Kodu: NF.700.c.17  
Ürün Sayısı: 1  
Kullanılabilirlik Durumu: Uygun

■Başlık: Spirituality of liberation: Toward political holiness  
Yazar: Sobrino, Jon  
Yayınevi: Maryknoll, N.Y.: Orbis books, 1988  
ISBN: 0883446170  
Kaynak Çeşidi: Kitap  
- Kütüphane Bilgileri -  
Erişim Yeri: Genel Okuma Salonu  
Raf Kodu: H4.88.1436  
Ürün Sayısı: 2  
Kullanılabilirlik Durumu: Uygun

■Başlık: Spirituality of love  
Yazar: Heris, Charles V.  
Yayınevi: St. Louis, Mo. & London, 1965  
Kaynak Çeşidi: Kitap  
- Kütüphane Bilgileri -  
Erişim Yeri: Genel Okuma Salonu  
Raf Kodu: NF.687.d.1  
Ürün Sayısı: 1  
Kullanılabilirlik Durumu: Uygun

■Başlık: A spirituality of resistance: Finding a peaceful heart and protecting the earth  
Yazar: Gottlieb, Roger S.  
Yayınevi: Oxford: Rowman & Littlefield, 2003  
ISBN: 0742532836 (pbk.)  
Kaynak Çeşidi: Kitap  
- Kütüphane Bilgileri -

Erişim Yeri: Genel Okuma Salonu  
Raf Kodu: HP1.205.1769  
Ürün Sayısı: 1  
Kullanılabilirlik Durumu: Uygun

■Başlık: The spirituality of revealed truth; four sermons  
Yazar: Sidney, Edwin  
Yayınevi: London, 1848  
Kaynak Çeşidi: Kitap  
- Kütüphane Bilgileri -  
Erişim Yeri: Özel Koleksiyonlar Okuma Salonu  
Raf Kodu: L.65.f  
Ürün Sayısı: 1  
Kullanılabilirlik Durumu: Uygun

■Başlık: The spirituality of Saint Cuthbert  
Yazar: Ward, Benedicta  
Yayınevi: Oxford: SLG Press, 1992  
ISBN: 0728301334  
Kaynak Çeşidi: Kitap  
- Kütüphane Bilgileri -  
Erişim Yeri: Genel Okuma Salonu  
Raf Kodu: HP1.92.2871  
Ürün Sayısı: 1  
Kullanılabilirlik Durumu: Uygun

■Başlık: The spirituality of St Patrick  
Yazar: Whiteside, Lesley  
Yayınevi: Blackrock, Co. Dublin: Columba Press, 1996  
ISBN: 1856071464  
Kaynak Çeşidi: Kitap  
- Kütüphane Bilgileri -  
Erişim Yeri: Genel Okuma Salonu  
Raf Kodu: HP1.97.1672  
Ürün Sayısı: 2  
Kullanılabilirlik Durumu: Uygun

■Başlık: The spirituality of St. Therese - An introduction  
Yazar: Combes, André  
Yayınevi: Dublin, 1950  
Kaynak Çeşidi: Kitap  
- Kütüphane Bilgileri -  
Erişim Yeri: Genel Okuma Salonu  
Raf Kodu: L.102.c

Ürün Sayısı: 1  
Kullanılabilirlik Durumu: Uygun

■Başlık: The spirituality of Taizé  
Yazar: Haggis, Tim  
Yayınevi: Bramcote: Grove books, 1994  
ISBN: 1851742603  
Kaynak Çeşidi: Kitap  
- Kütüphane Bilgileri -  
Erişim Yeri: Genel Okuma Salonu  
Raf Kodu: HP1.94.1841  
Ürün Sayısı: 1  
Kullanılabilirlik Durumu: Uygun

■Başlık: The spirituality of Teilhard de Chardin  
Yazar: Corbishley, Thomas  
Yayınevi: London Collins, 1971  
ISBN: 0006425836  
Kaynak Çeşidi: Kitap  
- Kütüphane Bilgileri -  
Erişim Yeri: Genel Okuma Salonu  
Raf Kodu: 5.4607  
Ürün Sayısı: 1  
Kullanılabilirlik Durumu: Uygun

■Başlık: The spirituality of the future a search apropos of R.C. Zaehner's Study in Sri Aurobindo and Teilhard de Chardin  
Yazar: Sethna, K. D.(Kaikhushru Dhunjibhoy)  
Yayınevi: London: Associated University Press, 1981  
ISBN: 0838620280  
Kaynak Çeşidi: Kitap  
- Kütüphane Bilgileri -  
Erişim Yeri: Genel Okuma Salonu  
Raf Kodu: H3.85.500  
Ürün Sayısı: 1  
Kullanılabilirlik Durumu: Uygun

■Başlık: The spirituality of the Mass, in the light of Thomistic theology.  
Yazar: Frenay, Adolph Dominic  
Yayınevi: St. Louis & London, 1953  
Kaynak Çeşidi: Kitap  
- Kütüphane Bilgileri -

Erişim Yeri: Genel Okuma Salonu  
Raf Kodu: L.73.i  
Ürün Sayısı: 1  
Kullanılabilirlik Durumu: Uygun

■Başlık: Spirituality of the New Testament  
Yazar: Grossouw, Willem Karel Maria  
Yayınevi: St. Louis & London, 1961  
Kaynak Çeşidi: Kitap  
- Kütüphane Bilgileri -  
Erişim Yeri: Genel Okuma Salonu  
Raf Kodu: L.72.c  
Ürün Sayısı: 1  
Kullanılabilirlik Durumu: Uygun

■Başlık: The spirituality of the old low countries  
Yazar: Axters, Stephanus  
Yayınevi: London, 1954  
Kaynak Çeşidi: Kitap  
- Kütüphane Bilgileri -  
Erişim Yeri: Genel Okuma Salonu  
Raf Kodu: L.41.f  
Ürün Sayısı: 1  
Kullanılabilirlik Durumu: Uygun

■Başlık: Spirituality of the Old Testament  
Yayınevi: St. Louis, Mo. & London, 1961-1963  
Kaynak Çeşidi: Kitap  
- Kütüphane Bilgileri -  
Erişim Yeri: Genel Okuma Salonu  
Raf Kodu: L.140.a  
Ürün Sayısı: 2  
Kullanılabilirlik Durumu: Uygun

■Başlık: Spirituality unveiled: awakening to creative life  
Yazar: Santoshan W.  
Yayınevi: Ropley: Obooks, 2011, 2010  
ISBN: 9781846945090 (pbk.)  
Kaynak Çeşidi: Kitap  
- Kütüphane Bilgileri -  
Erişim Yeri: Genel Okuma Salonu  
Raf Kodu: PB5.212.246/2  
Ürün Sayısı: 1

Kullanılabilirlik Durumu: Uygun

■Başlık: Religion and spirituality  
Yazar: Moss, Bernard  
Yayınevi: Lyme Regis: Russell House  
Publishing, 2005  
ISBN: 9781903855577 (pbk.)  
Kaynak Çeşidi: Kitap  
- Kütüphane Bilgileri -  
Erişim Yeri: Genel Okuma Salonu  
Raf Kodu: PB5.209.1022/5  
Ürün Sayısı: 1  
Kullanılabilirlik Durumu: Uygun

■Başlık: Religion and spirituality  
Yazar: Deutsch, Eliot  
Yayınevi: State University of New York  
Press, 1995  
ISBN: 079142457X  
Kaynak Çeşidi: Kitap  
- Kütüphane Bilgileri -  
Erişim Yeri: Genel Okuma Salonu  
Raf Kodu: HP2.96.2893  
Ürün Sayısı: 1  
Kullanılabilirlik Durumu: Uygun

■Başlık: Religion and spirituality in  
psychiatry  
Yayınevi: Cambridge: Cambridge  
University Press, 2009

ISBN: 9780521889520  
Kaynak Çeşidi: Kitap  
- Kütüphane Bilgileri -  
Erişim Yeri: Genel Okuma Salonu  
Raf Kodu: HB3.209.6.63  
Ürün Sayısı: 1  
Kullanılabilirlik Durumu: Uygun

■Başlık: Nature, technology and the sacred  
Yazar: Szerszynski, Bronislaw  
Yayınevi: Oxford: Blackwell Publishing,  
2005  
ISBN: 0631236031  
Kaynak Çeşidi: Kitap  
- Kütüphane Bilgileri -  
Erişim Yeri: Genel Okuma Salonu  
Raf Kodu: PB8.206.49/10  
Ürün Sayısı: 1  
Kullanılabilirlik Durumu: Uygun

■Başlık: The spiritual revolution: Why  
religion is giving way to spirituality  
Yayınevi: Oxford: Blackwell, 2005  
ISBN: 1405119586  
Kaynak Çeşidi: Kitap  
- Kütüphane Bilgileri -  
Erişim Yeri: Genel Okuma Salonu  
Raf Kodu: PB8.206.70/4  
Ürün Sayısı: 1  
Kullanılabilirlik Durumu: Uygun

### c.b. 'Pastoral Care & Pastoral Counselling' Başlığı Altında Yer Alan Kaynaklar

■Başlık: Pastoral care  
Yayınevi: Milton Keynes: Open  
University Press, 1988  
ISBN: 0335135633  
Kaynak Çeşidi: Kitap  
- Kütüphane Bilgileri -  
Erişim Yeri: Genel Okuma Salonu  
Raf Kodu: QP.la.1770  
Ürün Sayısı: 1  
Kullanılabilirlik Durumu: Uygun

■Başlık: Pastoral care  
Yazar: Haigh, Gerald  
Yayınevi: London Pitman, 1975  
ISBN: 0273001590  
Kaynak Çeşidi: Kitap  
- Kütüphane Bilgileri -  
Erişim Yeri: Genel Okuma Salonu  
Raf Kodu: 5.6279  
Ürün Sayısı: 1  
Kullanılabilirlik Durumu: Uygun

■Başlık: Pastoral care in education  
Yayınevi: Oxford, England: Basil  
Blackwell Pub., 1983  
ISSN: 0264-3944  
Kaynak Çeşidi: Süreli Yayın-Dergi  
- Kütüphane Bilgileri -  
Erişim Yeri: Genel Okuma Salonu  
Raf Kodu: QJ9.157  
Ürün Sayısı: 1  
Kullanılabilirlik Durumu: Uygun  
Son Sayılar: v. 31, no. 2 (2013 June) v. 31,  
no.1

■Başlık: Pastoral care & counselling  
Yazar: Lynch, Gordon  
Yayınevi: London: SAGE, 2002  
ISBN: 0761970967  
Kaynak Çeşidi: Kitap  
- Kütüphane Bilgileri -  
Erişim Yeri: Genel Okuma Salonu  
Raf Kodu: H3.91.6523  
Ürün Sayısı: 1  
Kullanılabilirlik Durumu: Uygun

■Başlık: Pastoral carea teacher's  
handbook  
Yazar: Collins, Una M.  
Yayınevi: [Dublin] Helicon, 1980  
Kaynak Çeşidi: Kitap  
- Kütüphane Bilgileri -  
Erişim Yeri: Genel Okuma Salonu  
Raf Kodu: HP2.80.3914  
Ürün Sayısı: 1  
Kullanılabilirlik Durumu: Uygun

■Başlık: Pastoral care an  
antiracist/multicultural perspective  
Yazar: Duncan, C. G. & Carlton G.  
Yayınevi: Oxford: Basil Blackwell, 1988  
ISBN: 0631162232  
Kaynak Çeşidi: Kitap  
- Kütüphane Bilgileri -  
Erişim Yeri: Genel Okuma Salonu  
Raf Kodu: Q3.88.1555  
Ürün Sayısı: 1  
Kullanılabilirlik Durumu: Uygun

■Başlık: Pastoral care: An essential  
guide  
Yazar: Patton, John  
Yayınevi: Abingdon Press, 2005  
ISBN: 9780687053223  
Kaynak Çeşidi: Kitap  
- Kütüphane Bilgileri -  
Erişim Yeri: Genel Okuma Salonu  
Raf Kodu: PB8.207.578/13  
Ürün Sayısı: 2  
Kullanılabilirlik Durumu: Uygun

■Başlık: Pastoral care and counseling:  
Redefining the paradigms  
Yayınevi: Abingdon Press, 2004  
ISBN: 9780687022243  
Kaynak Çeşidi: Kitap  
- Kütüphane Bilgileri -  
Erişim Yeri: Genel Okuma Salonu  
Raf Kodu: PB8.207.572/12  
Ürün Sayısı: 1  
Kullanılabilirlik Durumu: Uygun



■Başlık: Pastoral care and counselling: A manual

Yazar: Kay, William K.

Yayınevi: Carlisle: Paternoster Press, 1997

ISBN: 0853647844

Kaynak Çeşidi: Kitap

- Kütüphane Bilgileri -

Erişim Yeri: Genel Okuma Salonu

Raf Kodu: HP2.98.5886

Ürün Sayısı: 1

Kullanılabilirlik Durumu: Uygun

■Başlık: Pastoral care and liberation theology

Yazar: Pattison, Stephen

Yayınevi: Cambridge: Cambridge University Press, 1994

ISBN: 0521418224

Kaynak Çeşidi: Kitap

- Kütüphane Bilgileri -

Erişim Yeri: Genel Okuma Salonu

Raf Kodu: H3.94.1220

Ürün Sayısı: 1

Kullanılabilirlik Durumu: Uygun

■Başlık: Pastoral care and pastoral theology

Yazar: McIntosh, Ian Findlay

Yayınevi: Edinburgh Saint Andrew Press, 1972

ISBN: 0715201980

Kaynak Çeşidi: Kitap

- Kütüphane Bilgileri -

Erişim Yeri: Genel Okuma Salonu

Raf Kodu: NF.702.b.19

Ürün Sayısı: 1

Kullanılabilirlik Durumu: Uygun

■Başlık: Pastoral care and school behaviour: Symposium report 14th October, 1995

Yayınevi: [Dublin]: Marino Institute of Education, 1995

Kaynak Çeşidi: Kitap

- Kütüphane Bilgileri -

Erişim Yeri: Genel Okuma Salonu

Raf Kodu: QP4.98.1218

Ürün Sayısı: 1

Kullanılabilirlik Durumu: Uygun

■Başlık: Pastoral care and the drug scene

Yazar: Leech, Kenneth

Yayınevi: London S.P.C.K, 1970

ISBN: 0281024707

Kaynak Çeşidi: Kitap

- Kütüphane Bilgileri -

Erişim Yeri: Genel Okuma Salonu

Raf Kodu: NG.1328.i.21

Ürün Sayısı: 1

Kullanılabilirlik Durumu: Uygun

■Başlık: Pastoral care and the Jewish tradition: Empathic process and religious counseling

Yazar: Katz, Robert L.

Yayınevi: Philadelphia: Fortress Press, 1985

ISBN: 0800617312)

Kaynak Çeşidi: Kitap

- Kütüphane Bilgileri -

Erişim Yeri: Genel Okuma Salonu

Raf Kodu: HP2.87.2233

Ürün Sayısı: 1

Kullanılabilirlik Durumu: Uygun

■Başlık: Caring for secondary schools: Pastoral care

Yazar: Davis, Leonard

Yayınevi: London: Janus, 1993

ISBN: 1857561252

Kaynak Çeşidi: Kitap

- Kütüphane Bilgileri -

Erişim Yeri: Genel Okuma Salonu

Raf Kodu: QP2.94.2135

Ürün Sayısı: 1

Kullanılabilirlik Durumu: Uygun

■Başlık: Pastoral care for lay people

Yazar: Wright, Frank

Yayınevi: London SCM Press, 1982

ISBN: 0334022401

Kaynak Çeşidi: Kitap

- Kütüphane Bilgileri -  
Erişim Yeri: Genel Okuma Salonu  
Raf Kodu: HP1.83.1053  
Ürün Sayısı: 1  
Kullanılabilirlik Durumu: Uygun

■Başlık: Pastoral care for young people  
Yayınevi: London: Marshall Pickering, 1997  
ISBN: 0551030631  
Kaynak Çeşidi: Kitap  
- Kütüphane Bilgileri -  
Erişim Yeri: Genel Okuma Salonu  
Raf Kodu: HP1.97.3622  
Ürün Sayısı: 1  
Kullanılabilirlik Durumu: Uygun

■Başlık: Pastoral care in a changing world.  
Yazar: Evans, Erastus  
Yayınevi: London, 1961  
Kaynak Çeşidi: Kitap  
- Kütüphane Bilgileri -  
Erişim Yeri: Genel Okuma Salonu  
Raf Kodu: L.123.j  
Ürün Sayısı: 2  
Kullanılabilirlik Durumu: Uygun

■Başlık: Pastoral care in a postmodern context: 1995 Frank Lake Memorial Lecture  
Yazar: Lyall, David  
Yayınevi: Oxford: C. T. A., 1997  
ISBN: 0948097213  
Kaynak Çeşidi: Kitap  
- Kütüphane Bilgileri -  
Erişim Yeri: Genel Okuma Salonu  
Raf Kodu: HP2.98.5834  
Ürün Sayısı: 1  
Kullanılabilirlik Durumu: Uygun

■Başlık: Pastoral care in action  
Yazar: Blackburn, Keith  
Yayınevi: National Kitap League, 1980  
ISBN: 0853533563  
Kaynak Çeşidi: Kitap  
- Kütüphane Bilgileri -

Erişim Yeri: Genel Okuma Salonu  
Raf Kodu: HP2.83.3432  
Ürün Sayısı: 1  
Kullanılabilirlik Durumu: Uygun

■Başlık: Pastoral care in comprehensive schools  
Yayınevi: Council of Bishops, 1980  
Kaynak Çeşidi: Kitap  
- Kütüphane Bilgileri -  
Erişim Yeri: Genel Okuma Salonu  
Raf Kodu: QP2.83.189  
Ürün Sayısı: 1  
Kullanılabilirlik Durumu: Uygun

■Başlık: Pastoral care in context: An essay in pastoral theology  
Yazar: Clark, Neville  
Yayınevi: Bury St. Edmunds, 1992  
ISBN: 0862092442  
Kaynak Çeşidi: Kitap  
- Kütüphane Bilgileri -  
Erişim Yeri: Genel Okuma Salonu  
Raf Kodu: HP2.92.5832  
Ürün Sayısı: 1  
Kullanılabilirlik Durumu: Uygun

■Başlık: Pastoral care in hospitals  
Yazar: Autton, Norman  
Yayınevi: S.P.C.K, 1968  
ISBN: 0281022755  
Kaynak Çeşidi: Kitap  
- Kütüphane Bilgileri -  
Erişim Yeri: Genel Okuma Salonu  
Raf Kodu: NF.690.b.23  
Ürün Sayısı: 1  
Kullanılabilirlik Durumu: Uygun

■Başlık: Pastoral care in schools and colleges with specific references to health education and drugs, alcohol and smoking  
Yazar: David, Kenneth  
Yayınevi: London Edward Arnold, 1980  
ISBN: 0713104767  
Kaynak Çeşidi: Kitap  
- Kütüphane Bilgileri -

Erişim Yeri: Genel Okuma Salonu  
Raf Kodu: HP1.80.5145  
Ürün Sayısı: 1  
Kullanılabilirlik Durumu: Uygun

■Başlık: Pastoral care in second level schools: The role of the teacher: a research report  
Yazar: Norman, James  
Yayınevi: [Dublin] :Centre for Research in Religion and Education, 2003  
Kaynak Çeşidi: Kitap  
- Kütüphane Bilgileri -  
Erişim Yeri: Genel Okuma Salonu  
Raf Kodu: QP3.205.0759  
Ürün Sayısı: 1  
Kullanılabilirlik Durumu: Uygun

■Başlık: Pastoral care in the digital world: A reflection for the Church of the third millenium  
Yazar: Wynne, Gordon  
Yayınevi: Dublin: Church of Ireland Publishing, 2009  
ISBN: 9781904884248  
Kaynak Çeşidi: Kitap  
- Kütüphane Bilgileri -  
Erişim Yeri: Genel Okuma Salonu  
Raf Kodu: PB5.209.1036/16  
Ürün Sayısı: 1  
Kullanılabilirlik Durumu: Uygun

■Başlık: Pastoral care matters in primary and middle schools  
Yayınevi: London: Routledge, 1996  
ISBN: 0415132797  
Kaynak Çeşidi: Kitap  
- Kütüphane Bilgileri -  
Erişim Yeri: Genel Okuma Salonu  
Raf Kodu: QP2.97.2097  
Ürün Sayısı: 1  
Kullanılabilirlik Durumu: Uygun

■Başlık: Pastoral care: mental health  
Yazar: Hunneysett, Edna  
Yayınevi: Chipmunka publishing, 2009  
ISBN: 9781847478832  
Kaynak Çeşidi: Kitap

- Kütüphane Bilgileri -  
Erişim Yeri: Genel Okuma Salonu  
Raf Kodu: PB5.210.295/5  
Ürün Sayısı: 1  
Kullanılabilirlik Durumu: Uygun

■Başlık: Pastoral care of alcohol abusers  
Yazar: Weaver, Andrew J.  
Yayınevi: Minneapolis, 2009  
ISBN: 9780800662615  
Kaynak Çeşidi: Kitap  
- Kütüphane Bilgileri -  
Erişim Yeri: Genel Okuma Salonu  
Raf Kodu: PB5.210.740/9  
Ürün Sayısı: 1  
Kullanılabilirlik Durumu: Uygun

■Başlık: The pastoral care of the bereaved  
Yazar: Autton, Norman  
Yayınevi: London: S.P.C.K., 1967  
Kaynak Çeşidi: Kitap  
- Kütüphane Bilgileri -  
Erişim Yeri: Genel Okuma Salonu  
Raf Kodu: NF.687.g.6  
Ürün Sayısı: 1  
Kullanılabilirlik Durumu: Uygun

■Başlık: The pastoral care of the dying  
Yazar: Autton, Norman  
Yayınevi: London: S.P.C.K., 1966  
Kaynak Çeşidi: Kitap  
- Kütüphane Bilgileri -  
Erişim Yeri: Genel Okuma Salonu  
Raf Kodu: NF.687.f.24  
Ürün Sayısı: 1  
Kullanılabilirlik Durumu: Uygun

■Başlık: The pastoral care of the mentally ill  
Yazar: Autton, Norman  
Yayınevi: London S.P.C.K, 1969  
ISBN: 0281008728  
Kaynak Çeşidi: Kitap  
- Kütüphane Bilgileri -  
Erişim Yeri: Genel Okuma Salonu  
Raf Kodu: NF.694.d.8

Ürün Sayısı: 1

Kullanılabilirlik Durumu: Uygun

■Başlık: Rites of anointing and viaticum pastoral care of the sickrites of anointing and viaticum the Roman ritual

Yazar: Catholic Church

Yayınevi: Dublin Veritas Publications, 1983

ISBN: 0862170923

Kaynak Çeşidi: Kitap

- Kütüphane Bilgileri -

Erişim Yeri: Genel Okuma Salonu

Raf Kodu: H2.83.700

Ürün Sayısı: 1

Kullanılabilirlik Durumu: Uygun

■Başlık: The pastoral care of women in late medieval England

Yazar: Barr, Beth Allison

Yayınevi: Woodbridge: Boydell Press, 2008

ISBN: 9781843833734

Kaynak Çeşidi: Kitap

- Kütüphane Bilgileri -

Erişim Yeri: Genel Okuma Salonu

Raf Kodu: HB2.208.7.650

Ürün Sayısı: 1

Kullanılabilirlik Durumu: Uygun

■Başlık: The pastoral care of young people

Yazar: Pierson, Lance

Yayınevi: Grove, 1985

ISBN: 0907536867

Kaynak Çeşidi: Kitap

- Kütüphane Bilgileri -

Erişim Yeri: Genel Okuma Salonu

Raf Kodu: HP2.85.2083

Ürün Sayısı: 1

Kullanılabilirlik Durumu: Uygun

■Başlık: The pastoral care or practical hints on the constitution, discipline, and services of congregational or independent churches; and the various branches of ministerial duty in reference

to the same

Yazar: Macall, Samuel

Yayınevi: London, 1875

Kaynak Çeşidi: Kitap

- Kütüphane Bilgileri -

Erişim Yeri: Genel Okuma Salonu

Raf Kodu: L.55.g

Ürün Sayısı: 1

Kullanılabilirlik Durumu: Uygun

■Başlık: Pastoral careorganizing the care and guidance of the individual pupil in a comprehensive school

Yazar: Marland, Michael

Yayınevi: London Heinemann Educational, 1974

ISBN: 0435805746

Kaynak Çeşidi: Kitap

- Kütüphane Bilgileri -

Erişim Yeri: Genel Okuma Salonu

Raf Kodu: HP1.79.6053

Ürün Sayısı: 1

Kullanılabilirlik Durumu: Uygun

■Başlık: Pastoral care programme for second years: A handbook for teachers

Yazar: Collins, Úna M.

Yayınevi: Dublin: Marino Institute of Education, 1994

Kaynak Çeşidi: Kitap

- Kütüphane Bilgileri -

Erişim Yeri: Genel Okuma Salonu

Raf Kodu: HP2.98.2713

Ürün Sayısı: 1

Kullanılabilirlik Durumu: Uygun

■Başlık: Pastoral care programme for third years: A handbook for teachers

Yazar: Collins, Úna M.

Yayınevi: Dublin: Marino Institute of Education, 1994

Kaynak Çeşidi: Kitap

- Kütüphane Bilgileri -

Erişim Yeri: Genel Okuma Salonu

Raf Kodu: HP2.98.2587

Ürün Sayısı: 1

Kullanılabilirlik Durumu: Uygun

■Başlık: Pastoral care revisited  
Yazar: Wright, Frank  
Yayınevi: London: SCM, 1996  
ISBN: 033401199x  
Kaynak Çeşidi: Kitap  
- Kütüphane Bilgileri -  
Erişim Yeri: Genel Okuma Salonu  
Raf Kodu: HP2.97.1569  
Ürün Sayısı: 1  
Kullanılabilirlik Durumu: Uygun

■Başlık: Pastoral counselling for the deviant girl  
Yazar: Moran, Margaret  
Yayınevi: G. Chapman, 1968  
ISBN: 0225275287  
Kaynak Çeşidi: Kitap  
- Kütüphane Bilgileri -  
Erişim Yeri: Genel Okuma Salonu  
Raf Kodu: NG.760.b.4  
Ürün Sayısı: 1  
Kullanılabilirlik Durumu: Uygun

■Başlık: The pastoral counselling relationship: A touching place?  
Yazar: Lyall, Margaret  
Yayınevi: Edinburgh: Contact Pastoral Trust, 1997  
ISBN: 0952248549  
Kaynak Çeşidi: Kitap  
- Kütüphane Bilgileri -  
Erişim Yeri: Genel Okuma Salonu  
Raf Kodu: HP2.98.3741  
Ürün Sayısı: 1  
Kullanılabilirlik Durumu: Uygun

■Başlık: Pastoral counseling: Its theory and practice  
Yazar: Wise, Carroll A.  
Yayınevi: New York, 1951  
Kaynak Çeşidi: Kitap  
- Kütüphane Bilgileri -  
Erişim Yeri: Genel Okuma Salonu  
Raf Kodu: L.118.h  
Ürün Sayısı: 1  
Kullanılabilirlik Durumu: Uygun

■Başlık: The pastoral counseling treatment planner  
Yazar: Kok, James R.  
Yayınevi: New York; Chichester: John Wiley, 1998  
ISBN: 0471254169  
Kaynak Çeşidi: Kitap  
- Kütüphane Bilgileri -  
Erişim Yeri: Genel Okuma Salonu  
Raf Kodu: SP2.99.709  
Ürün Sayısı: 1  
Kullanılabilirlik Durumu: Uygun

■Başlık: Pastoral counseling with people in distress  
Yazar: Haas, Harold J.  
Yayınevi: St Louis London Concordia, 1970  
ISBN: 0570032032  
Kaynak Çeşidi: Kitap  
- Kütüphane Bilgileri -  
Erişim Yeri: Genel Okuma Salonu  
Raf Kodu: NF.758.a.16  
Ürün Sayısı: 1  
Kullanılabilirlik Durumu: Uygun

## Sonuç

Modern bir akademik disiplin olarak Batı'da ve bu coğrafyada, Hıristiyan gelenek merkezli ortaya çıkan manevî bakım ve danışmanlık ile maneviyât gibi konularla ilgili her geçen gün yapılan araştırmalar ve alana ilişkin basılı kaynaklar artış göstermektedir. Bu bağlamda alanın sorunlarının belirlenmesi ve problemlerin analiz edilebilmesi için alanda yapılan çalışmalardan alan uzmanlarının bilgilendirilme süreci ayrı bir önem kazanmaktadır. Yine bunun yanı sıra bu alandaki yabancı yayınlarda meydana gelen artış, alana ilgi duyan araştırmacıların bu kaynaklara ulaşma problemini de beraberinde getirmektedir. İşte bu bağlamda makale, alanda yapılan çalışmaları İskoçya Ulusal Kütüphanesi özelinde alana ilgi duyan Türk din psikologları başta olmak üzere diğer alan profesyonellerine duyurarak alanla ilgili farkındalığı arttırma ve literatür konusunda bilgilendirme amacını taşımaktadır.

Maneviyât ve manevî bakım ile danışmanlık alanında adı geçen kütüphaneye kayıtlı olan kaynaklarla ilgili olarak genel bir değerlendirme sonucunda aşağıdaki bulgulara ulaşılmıştır:

(a)-Kaynaklara ilişkin nicel veriler:

(a.a)-Kütüphaneye kayıtlı ürünlerin nicel dağılımlarına bakıldığında; İskoçya Ulusal Kütüphanesi'nde taranan kaynakların % 75'inin (n=141) 'maneviyât/spirituality ve manevî bakım/pastoral care'; % 25'inin de (n=46) 'manevî bakım/pastoral care ve manevî-(psikolojik) danışmanlık/pastoral counselling'' anahtar kavramları kapsamında olmak üzere toplamda 187 adet kaynak eser taraması yapıldığı saptanmıştır (bkz. Grafik-1).

(a.b.)-Kütüphanede kayıtlı bulunan kaynakların önemli çoğunluğundan (n= 177) sadece 1 adet bulunduğu görülmüştür.

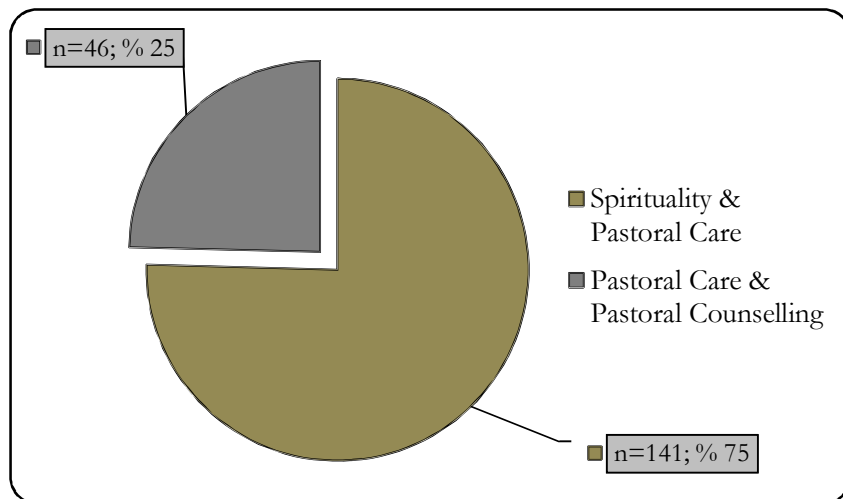
(a.c.)-Bazı eserlerde, birden fazla adet bulunup farklı raf kodlarıyla kayıtlandığı saptanmıştır.

## (b)-Kaynakların türlerine ilişkin veriler:

(b.a.) Kütüphanede çalışmaya konu olan alanla ilgili basılı ürün olarak kitap ve dergi olmak üzere iki tip ürün olduğu tespit edilmiştir. Kayıtlı olan kaynakların çoğunluğunun (n= 184) kitap, çok az bir kısmının '(i) Spirituality and Health International, (ii) Spirituality, (iii) Pastoral care in Education' isimli süreli yayın (n= 3) olduğu görülmektedir.

(b.b.) Alana ilişkin incelenen kayıtlı kaynaklara bakıldığında, manevî bakım ve danışmanlık yaklaşımlarında kurumsal uygulama alanı olarak '(a) hastane, (b) okul (ilkokul+lise) (c) huzurevi' gibi kurumlar olurken; sektörel uygulama alanı olarak ise '(a) sağlık (fiziksel+ruhsal), (b) eğitim, (c) adalet, (d) iş hayatı, (e) hasta bakımı, (f) psikoterapi+ klinik pratik, (g) sosyal bakım, (h) gelişim dönemleri (gençlik+orta yaş+yaşlılık), (i) bağımlılık (ilaç+alkol), (j) papazlık (meslek grubu olarak)' gibi alanlarda ve konular kapsamında kullanıldığı görülmüştür. Ayrıca, maneviyât alanının ise taranan literatürde en çok din ile ilişkisi üzerine çalışma yapıldığı saptanmıştır.

Grafik-1: Kütüphaneye kayıtlı konuyla ilgili kaynakların özel alanlara göre dağılımları



“Maneviyât ve manevî bakım” anahtar kelimeleri ile adı geçen bu kavramlar üzerine İskoçya Ulusal Kütüphanesi’nde bulunan kaynakların tarandığı bu çalışmadan elde edilen sonuçlarla ilgili bu alanda çalışacak Türk din psikologlarına şu önerilerde bulunulabilir:

- Türk din psikolojisi lisansüstü çalışmalarda, manevî-(psikolojik) danışmanlık ile ilişkilendirilerek özellikle İslam mistisizmini temel alan maneviyât araştırmalarına önem verilmelidir.

- Manevî-(psikolojik) danışmanlık ve/veya manevî bakım alanlarında din psikolojisi lisans döneminde seçmeli ve lisansüstü dönemde ise mümkünse alana özgü ayrı bir program, değilse mutlaka ders içerikleri konulmalıdır.

- Özellikle lisansüstü din psikolojisi öğrencilerine alana ilişkin – şimdilik yerli literatürün azlığı sebebiyle bu türden- Batı’daki değişik kurumlarda (üniversite+kütüphane+araştırma merkezleri vs.) üretilen ve kayıtlanan akademik ürünlere ilişkin bibliyografya çalışmaları yaptırılmalıdır.

### Kaynakça

Clebsch, W. & Jaekle, C. (1964). *Pastoral care in historical perspective*. New Jersey: Prentice-Hall.

Foskett, J. (1991). Ethical issues in counselling and pastoral care. *British Journal of Guidance & Counselling*, 20 (1), 39-51.

[Library catalogue – National Library of Scotland](http://main-cat.nls.uk). <http://main-cat.nls.uk>.

[Erişim: Mayıs, 2011; Nisan, 2013].

National Library of Scotland. [Erişim: Nisan,

2013].[http://en.wikipedia.org/wiki/National\\_library\\_of\\_scotland](http://en.wikipedia.org/wiki/National_library_of_scotland).

Karasar, N. (1995). *Bilimsel araştırma yöntemi*. (7. Baskı). Ankara: 3A Araştırma Eğitim Danışmanlık Ltd.



- Koç, M. (2005a). Türkiye'deki ilahiyat fakültesi dergilerinde din psikolojisi ile ilgili yayımlanan makaleler (1953-2004) üzerine bibliyografik bir araştırma. *Bilimnâme Dergisi*, 8 (2), 107-132.
- Koç, M. (2005b). Diyanet İlmî Dergi'de din bilimleri ile ilgili yayımlanan makaleler (1962-2004) üzerine bibliyografik bir araştırma. *Diyanet İlmî Dergi*, 41 (2), 111-144.
- Koç, M. (2005c). Din psikolojisi araştırmalarında ergenlik dönemi üzerine Türkçe yapılan çalışmalarla ilgili bir literatür incelemesi. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 12, 41-69.
- Koç, M. (2010). *Dinsel/pastoral danışmanlık ile ilgili Batı'da yapılan bilimsel çalışmaların tarihi ve literatürü (1902-2010) üzerine bir araştırma.* (Yayımlanmış Poster Bildiri). 3. Uygulamalı Psikolojik Danışma ve Rehberlik Kongresi, 10-12 Aralık 2010 – Ankara, [Organizasyon: Hacettepe Üniversitesi Psikolojik Danışmanlık ve Rehberlik Bölümü & Türk Psikolojik Danışma ve Rehberlik Derneği / TPDRD].
- Koç, M. (2012a). Manevî-[psikolojik] danışmanlık ile ilgili Batı'da yapılan bilimsel çalışmaların tarihi ve literatürü (1902-2010) üzerine bir araştırma-I. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (Din Psikolojisi Özel Sayısı)*, 12 (2), 201-237.
- Koç, M. (2012b). Manevî-[psikolojik] danışmanlık ile ilgili Batı'da yapılan bilimsel çalışmaların tarihi ve literatürü (1902-2010) üzerine bir araştırma-II. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (Din Psikolojisi Özel Sayısı)*, 12 (2), 239-276.
- Ok, Ü. (2012). Din psikolojisinin kullanım alanları: Dinî danışmanlık ve rehberlik. (içinde) F. Karaca & A. Bahadır (Ed.), *Din psikolojisi*. (s. 1-29).
- Thorne, B. (2001). The prophetic nature of pastoral counselling. *British Journal of Guidance & Counselling*, 29 (4), 435-445.

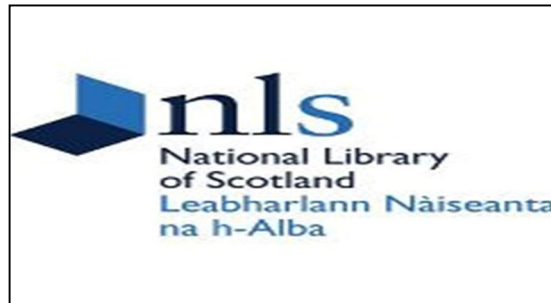
Yenen, İ. (2009). Din psikolojisi alanında Türkiye’de yapılan bilimsel faaliyetler hakkında bir değerlendirme. *Türk Bilimsel Derlemeler Dergisi*, 1 (1), 315-332.

Yenen, İ. & Sezen, A. V. (2008). Türkiye’de din psikolojisi alanında lisansüstü tezler (1963–2008) üzerine bibliyografik bir çalışma, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 8 (2), 147-178.

Ek-1: İskoçya Ulusal Kütüphanesi-(ön görünüş)



Ek-2: İskoçya Ulusal Kütüphanesi logosu



## ANTONY FLEW'ÜN TANRI'YI İNKÂRI VE GEREKÇELERİ

Ergin ÖGCEM\*

### Özet

Düşünce tarihi boyunca, vahiy geleneğine dayanan dinlere ve bu dinlerin ortaya çıkardığı söyleme karşı her zaman bir eleştiri, tepki ve hatta inkâr söz konusu olmuştur. Antony Flew felsefi yaşamının büyük bir bölümünde, dinin ve dinsel söylemin karşısında olmuş, din adına kullanılan dili, kurgu ve içerik bakımından eleştirerek reddetmiştir. Her türlü ifadenin anlamlı olma şartını bir delile dayanması veya yanlışlanabilir olması koşuluna bağlayan Flew, din dilinin herhangi bir karşılığının bulunmadığını, dolayısıyla Tanrı hakkında konuşmanın anlamsız olduğunu ileri sürmüştür. Biz de bu makalemizde, Flew'ün, Tanrı'nın varlığı ile ilgili olumsuz bir tavır sergilediği birinci dönemini ele almaya çalışacağız.

**Anahtar Kelimeler:** Flew, Tanrı, Anlam, Yanlışlama İlkesi.

### Antony Flew's Rejections Of God And His Reasons

#### Abstract

---

\* Yrd. Doç. Dr., Dumlupınar Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, ergin.ogcem@dpu.edu.tr

Throughout the history of thought, several critics, reactions as well as denials have been permanently addressed to the Abrahamic religions and their discourses. In the majority of his philosophical life, Antony Flew also disapproved religions as well as their discourse and he rejected the religious language, especially in terms of its construction and content. By basing the significance of all kinds of expression upon evidences or its falsifiability, Flew argued that the religious language does not have any allowance empirically and analytically. Therefore, he had argued that it is pointless to talk about God. In this article, we will try to examine the first period of Flew that this period Flew has negative attitude about God.

**Key Words:** Flew, God, Meaning, Principle of Falsification.

## Giriş

Felsefenin en kadim problemlerinden birisi hiç şüphesiz Tanrı'nın varlığı üzerine yapılan tartışmalardır. Bu tartışmaların büyük ölçüde felsefi düşüncenin zeminini teşkil ettiği de söylenebilir. Tanrı'nın varlığı, evrenin varlığı ile ilişkilendirilerek ele alındığı için; evrenin mahiyeti, vücuda gelişi, arkasındaki inşa edici gücün ne olduğu hep sorgulanmıştır ve hala da sorgulanmaktadır. Bu sorgulamaya cevap teşkil edecek yaklaşımlar çok fazla olmakla birlikte daha ziyade iki tutum öne çıkmaktadır. Bunlardan birincisi Tanrı'nın varlığını reddeden, yani evrenin bir yaratıcısının olmadığını, aksine varlığının kendinden ve dolayısıyla ezeli olduğunu savunan düşüncedir. Bir diğeri ise evrenin bir var edicisinin bulunduğunu ve bütün oluşumun bu var edicinin iradesine göre şekillenmiş olduğunu müdafaa eden görüştür.

Biz bu makalemizde sınırları vahiy geleneği esasına göre tanzim edilmiş olan teizmin Tanrı tasavvurunu konu edecek ve bu tasavvura yönelik Antony Flew (1923-2010)'ün yaklaşımlarını tahlil etmeye çalışacağız. Ancak Flew'ün Tanrı ile ilgili ilk başlarda Onu reddetme, sonrasında varlığını kabul etme gibi iki farklı karakterde tezahür ettiği için biz burada özellikle birinci yaklaşımını esas alacağız.

Tanrı buyruğunu (vahyi) referans alan Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam gibi büyük teistik dinler, başka hiçbir varlıkta bulunmayan özelliklere sahip "Tanrı" diye bir gücün varlığından söz etmektedirler. Bu dinler Tanrı'yı mevcut her şeyin sebebi ve devamlılığını sağlayan güç olarak görürler. Yine bu inanç geleneğine göre Tanrı'ya rağmen hiçbir şeyin meydana gelmesi mümkün değildir ve kaderi ondan bağımsız olarak şekillenen bir varlık düşünülemez. Bu inanç merkezinden bakıldığında böyle bir varlığın inkârı bir yana, varlığı ile ilgili en küçük bir şüphe dahi beslemeye imkân yoktur.

Teistik Tanrı inancına sahip ilahiyatçı ve felsefecilerin kesin dilli ve bu iddialı duruşları doğal olarak onların benimsemiş oldukları Tanrı'ya ve sıfatlarına yönelik ciddi eleştirilere neden olmuştur. Bu eleştiriler zaman içerisinde sürekli bir biçimde artmış olmasına rağmen; en ciddi ve yıpratıcı eleştiriler özellikle Felw'ün de yaşamış olduğu yirminci yüzyılda vuku bulmuştur. Zira yirminci yüzyıla gelindiğinde bilim ve ona dayalı mantık çok güçlenmiş, bu gücün verdiği güvenle her alana müdahale etmeye başlamış, doğal olarak bundan din de payına düşeni almıştır.

Yirminci yüzyılın hemen başlarında analitik dil felsefecileri, bilimsel mantığı din diline uygulamaya ve bu dilin mahiyetini bilimsel mantıkla çözümlenmeye çalıştılar. Özellikle "Mantıkçı Pozitivistler" olarak bilinen bir çevrenin "doğrulama ilkesi" çerçevesinde din dilini analiz etme ısrarı belli bir dönem din dili açısından ciddi bir tehlike haline gelmişti. - Bir önermenin olgusal bir içerik taşıyor olması demek, onun ya mantıksal bir kesinliğe ya da duyusal veya deneysel bir içeriğe sahip olması anlamına gelmekteydi.<sup>1</sup> Zira deneye ve gözleme çokta açık olmayan, aksine ikna ve imana dayalı metodu önceleyen "din dili" gibi bir dilin bu çabaya karşılık vermesi beklenemezdi.

Din dilinin bilimsel mantık karşısındaki bu kifayetsizliği, bazı filozof ve bilim adamlarına Tanrı'nın inkârını çok daha sistemli ve cüretkâr bir şekilde seslendirme cesareti vermişti. Bu tür fikirlerin itibar

<sup>1</sup> Alfred J. Ayer, *Dil, Doğruluk ve Mantık*, çev. Vehbi Hacıkadıroğlu, Metis Yayınları, İstanbul, 1988, s. 9.

gördüğü bir dönemde yaşamış olan Antony Flew'ün de bu gelişmelerden etkilenmiş olduğu muhakkaktır. Nitekim Flew de zamanın ruhuna uygun bir şekilde Tanrı'nın varlığını reddetmiş, dahası bu reddiyeinin müdafaasına kendisini adanmış bir felsefeci olarak temayüz etmiştir.

Antony Flew'ün Tanrı'nın varlığı ile ilgili negatif (ateistik) değerlendirmelere olan merakı henüz çocukluk yıllarından itibaren başlamış olsa da, fikirlerini sistemli bir şekilde dile getirmesi ilk kez 1951 yılında katıldığı bir tartışmayla mümkün olmuştur.<sup>2</sup> Tanrı hakkında konuşmanın imkânını sorgulayan bu tartışmanın ana temasını; teolojik dil vasıtasıyla ileri sürülen iddiaların, geçerli olup olamayacağı oluşturuyordu. Bu tartışma ve sonrasında yaptığı çalışmalarında Flew, Tanrı'yı inkâr edişini temelde üç nedene bağlamıştı. Bunlardan birincisi, Tanrı ile ilgili kullanılan ifadelerin kendi prensibi olan "Yanlışlama İlkesi" perspektifinde yapılan değerlendirmelere uygun düşmemesiydi. İkincisi, teistik dinlerin Tanrı'nın varlığı lehinde kullandıkları delillerin içerik ve şekil bakımından yetersiz ve sorunlu oluşuydu. Üçüncüsü ise "Kötülük Problemi" paralelinde teizmin Tanrı anlayışına yöneltilen eleştirilere henüz uygun ve tatmin edici bir cevap verememiş olmasıydı.

### **Yanlışlama İlkesi ve Tanrı Hakkında Konuşmanın İmkânı**

Flew'e göre Tanrı hakkındaki tartışma ve anlaşmazlıkların tamamına yakını üç büyük teistik dinin Tanrı hakkında kullandıkları ifadelerden kaynaklanmaktadır. Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam gibi yaşayan üç büyük dinin Tanrı tasavvurunda Tanrı; "her şeye kadir, her şeyi bilen ve salt iyi olan, aşkın, manevi bir varlık olarak nitelenmiştir."<sup>3</sup> Bu ifadeler dikkatle incelendiğinde oldukça somut ve belirleyici oldukları hemen fark edilmektedir. Oysa kendisinden söz ettikleri Tanrı gerçekte hiç de somut ve net olarak ifadeye imkân tanıyan bir karaktere sahip değildir. Bekli de bundan dolayı dini ifadeler zamanın popüler hareketi Mantıkçı Pozitivistler tarafından haklı olarak şiddetli bir şekilde eleştiri konusu yapılmıştır. Flew, bu eleştirileri kısmen yerinde bulsa da; çevrenin yapıcı

<sup>2</sup> Raeburne Heimbeck, *Theology and Meaning*, Allen and Unwin, London, 1968, s. 77.

<sup>3</sup> Michael Peterson ve Diğerleri, *Akıl ve İnanç* (çev. Rahim Acar), Küre Yayınları, İstanbul, 2006, s. 7.

olmaktan uzak, tahripkâr, keyfi ve dogmatik bir tavır içerisinde olduğunu düşünüyordu.<sup>4</sup>

Teistik dilin Tanrı hakkında ileri sürdüğü önermelerin Flew'e göre temel sorunu; çerçevesi belli olmayan çok genel bir dil kullanmasıydı. Zira teistik dil, gözlemin her çeşidini kendi lehine yorumlamakta; onları, kendisini doğrulayan -en azından yanlışlamayan- veriler olarak görmekteydi. Oysa Flew'e göre bir hüküm hiçbir şeyi inkâr etmiyor yani dışarıda tutmuyorsa, aslında o hükmün doğruladığı bir şey de yok demektir. Bu ise onun kognitif içerikten yoksun olduğu, dolayısıyla mevcut bilgilerimize yeni hiçbir şey katmadığı anlamına geliyordu.<sup>5</sup>

Flew değerlendirmesinin bu aşamasında John Wisdom (1904-1993) tarafından icat edilen bahçıvan meselinden hareketle maksadını ortaya koymaya çalışmıştır. Bu meselle birlikte, yanlışlama ilkesi ilk kez dini söylemler sahasına taşınmış oluyordu.<sup>6</sup> Mesel bir şüpheli ile kanaat sahibi kâşif arasında geçmektedir ve genel hatlarıyla şöyledir: İki kâşif bir gün, balta girmemiş ormanda ağaçsız bir alan keşfederler. Orayı bir sürü yabanî ot ve çiçek kaplamıştır. Bu manzara karşısında kâşiflerden biri: "bu bahçenin bir bahçıvanı olduğunu sanıyorum" derken, diğeri "ortalıkta hiç de bir bahçıvan görünmüyor" diyerek buna karşı çıkar. Çadırlarını kurarlar ve beklemeye başlarlar. Fakat ortada hiçbir bahçıvan görünmez. Belki de görünmez bir bahçıvandır. Gizlice çıkıp gelebilir. Bunu anlamak için orayı dikenli telli bir çitle çevirirler. Tellere elektrik verirler. Tazılarla etrafını kontrol ederler. Fakat davetsiz misafiri elektrik çarptığını ima edecek bir çığlık duyulmaz. Tellerde görünmez birinin tırmandığını ifşa edecek bir hareket de olmaz. Tazılar hiç havlamaz. Fakat yine de inançlı adam ikna olmamıştır. "Fakat burada bir bahçıvan var, görünmez, dokunulmaz, cereyan çarpmasından muaf bir bahçıvan. Kokusu olmasa da, gürültü çıkarmasa da sevdiği bahçe ile meşgul olmak için gizlice gelip giden bir bahçıvan vardır." Sonunda şüpheli umudunu yitirir ve şöyle

<sup>4</sup> Antony Flew, " 'Theology and Falsification' in Retrospect", *The Logic of God*, (ed.) Malcolm Diamond & Thomas Litzenburg, Bobbs-Merrill, Indianapolis 1975, s. 271.

<sup>5</sup> Antony Flew, "Theology and Falsification" *New Essays in Philosophical Theology*, (ed.) Antony Flew & Alasdair MacIntyre SCM Press, London 1955, s. 47.

<sup>6</sup> Frederick Ferré, *Language Logic and God*, Harper Row Publishers, New York, 1961, s. 32.

der: “Senin başlangıçtaki iddiandan geriye ne kaldı? Görünmez, dokunulmaz, daima kaçan bir bahçıvanla hayali veya hayali bile olmayan bir bahçıvan arasında ne fark vardır? Senin böyle bir söylemi dile getirmen bahçıvanın varlığını deneysel ve aynı zamanda teşhis edilebilir olmaktan çıkarmış olmuyor mu?”<sup>7</sup>

Flew’e göre, teistin herhangi bir eleştiri durumunda gösterdiği reaksiyon çoğunlukla bu meseldeki inanç sahibinin tepkisi gibidir. Var olan bir şeyden söz ederken paradoksal bir biçimde yokluğa atıfta bulunan nitelemelerle bunun altını doldurmaya çalışır. Hâlbuki bir dil eğer bir hakikatten söz ettiğini iddia ediyorsa bu aynı zamanda onun doğrulanabilir veya yanlışlanabilir bir karakterde olduğunu da gösterir. Eğer bir önerme hiçbir şeyi yanlışlamıyorsa, o önermenin doğruladığı bir şey de yok demektir. İşte teolojik söylem tam olarak bu tür bir söylemdir. Bu söylem biçiminin yanlışlanma olanağı yoktur. Bundan dolayı doğrulanma ihtimali de yoktur. Bu durumda peşinen kabul edilmesi gereken şey dini ifadelerin anlamdan yoksun geçersiz ifdeler olduğu hususudur.<sup>8</sup>

Flew, Tanrı hakkında konuşan dilin sınırları olmayan bir dil olduğunu düşünür. Ona göre sınırları belli olmayan bir dilin delalet etme kabiliyeti yoktur. Örneğin “Tanrı insanları sever” iddiasını doğrulayan veya buna karşı gelen bir delil aramaya kalktığımızda her şeyden önce “Tanrı” ve “sever” sözcükleriyle ne kastettiğimizi bilmemiz gerekir. Oysa bizim hakikatte Tanrı’nın sevgisi, Onun dünya ve insanlarla olan ilişkisi hakkında gerçek bir tasavvurumuz yoktur. Bu durumda Tanrı ve onunla ilişkilendirilen kavramlarla neyi araştırdığımız aslında pek de bilinen bir husus değildir.<sup>9</sup>

---

<sup>7</sup> John Wisdom, “Gods”, *The Logic of God: Theology and Verification*, ed. Malcolm L. Diamond and Thomas V. Litzenburg, The Bobbs-Merrill Company Inc, Indianapolis, 1975, s. 164-165.

<sup>8</sup> Antony Flew, “Theology and Falsification”, *The Logic of God: Theology and Verification*, ed. Malcolm L. Diamond and Thomas V. Litzenburg, The Bobbs-Merrill Company Inc, Indianapolis, 1975, s. 258-259.

<sup>9</sup> Peter Donovan, *Religious Language*, Sheldon Press, London, 1985., s. 23.



Gündelik dilin teistik söylem hesabına ölçsüz bir biçimde kullanılması da Flew açısından bir eleştiri konusudur. Teist, gündelik dili özensiz bir biçimde kullandığında, kendi iddiasının konusu olan Tanrı ile diğer varlıklar arasındaki ontolojik farkı ortadan kaldırdığını gözden kaçıır. Örneğin: “John, Mary’i seviyor” önermesi ile “Tanrı, bizi seviyor”<sup>10</sup> önermesi arasında bir bağ kurarak, buradan Tanrı’nın sevgisine ve dolayısıyla varlığına bir zemin oluşturma gayreti bu tip yaklaşımın tipik bir yansımasıdır. Önermelerin gramatik açıdan bir sorunu yoktur, fakat içerik olarak değerlendirildiğinde, özne-yüklem ilişkisi bakımından iki önerme arasında köklü bir ayırım söz konusudur. Flew’ün yaklaşımı esas alındığında bu iki önermeyi eşdeğer kabul etmek bir tarafa, birlikte değerlendirilmeleri bile olanaksızdır. O, böyle bir yaklaşımın tutarlı olması için öncelikle, “İnsanlarla ilgili bir (gözleme ve tecrübeye konu olabilecek) durumu Tanrı’yla ilişkilendirmemizi ve bundan bir netice çıkarmamızı haklı ve mümkün kılan şey nedir?”<sup>11</sup> sorusunun mantıklı bir şekilde cevaplandırılmasını şart koşar. Eğer bu sorunun mantıklı cevabı mümkünse, böyle bir çıkarım da mümkün olabilecektir. Oysa bu imkânsız bir durumdur.

Flew’ün yanıtlama ilkesi yoluyla teistik dile yönelik yapmış olduğu değerlendirmeler elbette ki karşılıksız kalmamış ve ciddi şekilde eleştirilmiştir. Bu eleştirilerden birisi Richard Swinburne’e aittir. Ona göre “eğer reddedilebilirlikle sonuca götürücü bir biçimde yanlılanabilirlik kastediliyorsa, bu durumun bilimsel faaliyet adına bir hata olduğunun kabul edilmesi gerekir. Çünkü bilimsel iddialar da hakkında beslenen kanaatin aksine, sonuna kadar reddedilebilir ve yanlılanabilir iddialar değildir.”<sup>12</sup> Bir diğer eleştiri ise John Hick’e aittir. Hick, daha ziyade Tanrı’nın özünün ve Tanrısal maksadın bu dünyada tam olarak anlaşılamayacağına vurguyla “eğer din adına geliştirilen söylemin gerçekten neye tekabül ettiği ile ilgili bir kanaat olacaksa, bunun ancak

<sup>10</sup> Antony Flew, “The Falsification Response”, *Religious Studies*, vol. 5, No. 1, Cambridge University Press, 1969, s.77.

<sup>11</sup> Flew, *a.g.m.*, s.78.

<sup>12</sup> Richard Swinburne, *The Chorenge of Theism*, Clarendon Press, Oxford, 1977, s. 88.

ölümünden sonra tecrübe edilebilecek bir kanaat olduğunu bilmek gerekir"<sup>13</sup> der. Paul Tillich de Tanrı'nın varlığıyla ilgili ifadelerdeki karışıklığın nedeni olarak, bilimsel çevrelerce onun varlığının kendinden oluşu (being itself) ayrıntısının kaçırılmasını veya göz ardı edilmesini görür.<sup>14</sup>

### **Teizmin Tanrı Hakkında İleri Sürdüğü Deliller ve Flew'ün İtirazları**

Tanrı'nın varlığıyla ilgili tartışmaların bir nedeni de teistik inancın Tanrı hakkında ileri sürmüş olduğu lehteki delillerdir. Gerek Tanrı'ya inananların kendi inançlarını yine kendileri açısından epistemolojik bir temele dayandırma gibi iç dinamiklerin zorlaması, gerekse kendi Tanrı anlayışına karşı itirazları bertaraf etme gibi dış etkenlerin baskısıyla teistik gelenek içerisinde zamanla bazı deliller teşekkül ettirilmiştir. Fakat hemen belirtelim ki biz, burada teistik delillerin tamamı yerine Antony Flew'ün hedef aldığı delillerle ilgileneceğiz.

Teizmin kadim geleneğinde Tanrı lehine kullanılan ve Flew'ün de eleştirisine konu olan popüler delil hiç şüphesiz "Kozmolojik Delil" dir. Sebep-sonuç ilişkisi perspektifinde var olandan var ediciye ulaşma prensibine göre işletilen bu delilde, doğadan hareketle Tanrı'ya, başlangıcı olandan ezeli olana ulaşılacak istenmiştir. Delilin formülasyonu kısaca şöyledir:

1. Sonradan var olmaya başlayan her şeyin varlığının (başlatıcı) bir nedeni vardır.

2. Evren sonradan var olmaya başlamıştır.

3. O halde, evrenin varlığının başlatıcı bir nedeni (olmalıdır) vardır.<sup>15</sup> Kozmolojik kanıtlama yöntemi İslam Kelam anlayışında "âlemden Tanrı'ya"<sup>16</sup> gitme faaliyeti olarak da takdim edilmiştir.

<sup>13</sup> Bkz., John Hick, "Theology and Verification", *Theology Today*, vol. 17, No. 1., April, 1960, ss.12-31.

<sup>14</sup> Paul Tillich, *Systematic Theology I*, University of Chicago Press, Chicago 1951, s. 235-238.

<sup>15</sup> William Lane Craig, "The Finitude of the Past and the Existence of God", *Theism, Atheism, and Big Bang Cosmology*, ed. W. L. Craig & Quentin Smith, Clarendon Press, Oxford, 1995, s. 4.

Evrenin var olma sürecinden hareketle Tanrı'nın varlığına giden kozmolojik delil, karmaşık olgulardan onu en iyi açıklayan basit bir (olguya) varlığa giden kestirme bir kanıttır. Böyle bir varlık, bizi evrenin varlığını aksi halde bekleyebileceğimizden çok daha fazla bir biçimde kendisini beklemeye sevk eder. Özetle söylemek gerekirse kozmolojik delil Tanrı'nın var olma ihtimalini güçlendiren çok önemli tümevarımsal bir kanıttır.<sup>17</sup> Kozmolojik delil perspektifinde evrenin yaratılmış olabileceği, yaratılmamış olabileceğinden ve Tanrı'nın varlığının nedensizliği, evrenin varlığının nedensiz oluşundan çok daha muhtemeldir. Bu ise Tanrı varsayımının doğruluk ihtimalini güçlendiren en önemli göstergedir.<sup>18</sup>

Flew, kurgu ve içerik bakımından kozmolojik delili güçlü bulmaz ve bu yolla yapılan kanıtlama çabasına da itibar etmez. Delile yönelik ilk ciddi eleştirisini Flew; *"New Essays in Philosophical Theology"* adlı çalışmasında "yaratma" fiiliyle ilişki kurarak dile getirmiştir.<sup>19</sup> Flew Eski Ahit'in yeryüzünün yaratılmasına ve düzenlenmesine dair süreci içeren ilgili bölümünden (Genesis 1: 1-5) alıntı yaparak konuya dair görüşlerini ortaya koyar. Ona göre buradaki sunum birilerinin inandığı şekliyle, gerçek bir duruma karşılık gelecek özellikte sunum değildir. Yaratmanın yedi günde gerçekleşmiş olmasını anlatan bölüm aslında bütün edebiyat birikiminin görkemli bir ifadesinden başka bir şey değildir.<sup>20</sup> Yaratmaya dair Kutsal Kitapta yer alan ifadeler sadece bir hikâyeden ibarettir. Eğer bir yaratmadan bahsedilecekse bu ancak hikâyeyi tasarlayan ve yazan kişinin yaratıcılığı olabilir. Dolayısıyla Kutsal Kitaplardaki anlatımlar realiteye dair herhangi bir görevi yerine getirmediği gibi gerçekte bir iddiaya sahip olma yeteneğinde de değildir. Kutsal Kitapta anlatıldığı şekliyle bir yaratma asla vuku bulmamıştır. Bunun bilimsel veya mantıksal bir karşılığı yoktur. Böyle bir hikâye ne kadar olağanüstü bir

<sup>16</sup> Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, Selçuk Yayınları, Ankara, 1997, s.39.

<sup>17</sup> Cafer Sadık Yaran, *Richard Swinburne'e Özel Bir Referansla Günümüz Din Felsefesinde Tanrı İnançının Aklılığı*, Etüt Yayınları, Samsun 2000, s.95.

<sup>18</sup> Richard Swinburne, *The Existence of God*, Oxford University Press, USA, 2004, s.130-132.

<sup>19</sup> Flew & MacIntyre, *a.g.e.*, ss. 170-186.

<sup>20</sup> Flew & MacIntyre, *a.g.e.*, 170.

anlatıma sahip olursa olsun bunun ne bir Hıristiyan, ne de bir Hıristiyan olmayan açısından doğruluğu söz konusu olamaz.<sup>21</sup>

Flew, diğer ateist filozoflar gibi, evrenin kendi dışında bir sebebinin olmadığını ve kişiyi bu şekil düşünmeye sevk edecek yerinde bir gerekçenin bulunmadığını düşünüyordu. Flew'ün bu noktadaki duruşu Platon'un öğrencisi olan Strato'ya ait ateizm'e yaptığı atıfta ortaya çıkar. Strato'nun ateizminde doğa, Tanrısal bir güç olarak kabul edilir. Doğma, büyüme ve yok olma gibi durumların gerçek nedeni "doğa" dediğimiz, duyumdan ve biçimden tamamen yoksun olan şeydir. Evreni dış bir etkenle ilişki kurarak açıklamak mümkün değildir. Evrenin varlığı, içinde barındırdığı özellikler ancak kendisiyle açıklanabilecek hususlardır. Dolayısıyla Tanrı'yı evren için bir yaratıcı ve düzenleyici neden olarak görmek, eleştiriden uzak makul bir durum değildir.<sup>22</sup>

Diğer taraftan Flew, evrenin temeline Tanrı'yı koymanın pragmatik olarak da reddedilmesi gereken bir fikir olduğunu savunuyordu. Ona göre; yaratmanın biricik nedeni olarak Tanrı'yı görmenin, bütün her şeyi onunla ilişkilendirmenin insan bilinçaltında birtakım sakıncalı sonuçları olacaktır. Örneğin, her şeyin Tanrı tarafından yaratıldığına, sahibinin O olduğuna olan inanç, bize evrende birer misafir ve emanetçi olduğumuz algısını dikte eder. Bu algı da bizi hem kendimiz hem de üzerinde yaşadığımız evrenin bir yanılısına olduğu fikrine, dolayısıyla özgürlüğümüzün ve kişiliğimizin gerçek olmadığı düşüncesine sevk eder.<sup>23</sup> Zaten yaratmaya dair Kutsal Kitapta anlatılan hikâyelerin temel amacı da Tanrı'ya atfedilen olağanüstü niteliklerle insanda bir itaat ve mahkûmiyet kültürü meydana getirmektir. Eğer yaratma ile ilgili sunumla bu motivasyon sağlanmışsa Flew'e göre dini metinlerden beklenen fayda da elde edilmiş olacaktır.<sup>24</sup>

Antony Flew'ün teistik Tanrı inancına karşı olmasının nedenlerinden birisi de Teleolojik Delil'le Tanrı'nın varlığını ispat etme

<sup>21</sup> Flew & MacIntyre, *a.g.e.*, s. 170.

<sup>22</sup> Antony Flew, *God and Philosophy*, Prometheus Books, New York, 2005, s.79.

<sup>23</sup> Flew, *a.g.e.*, s. 173.

<sup>24</sup> Flew, *a.g.e.*, s. 177.

girişimidir. Teleolojik Delil genel itibariyle, olayların, nesnelerin, eylemlerin, öznelerin ve bütün bunlarla ilgili değerlemelerimizin (kendilerine biçtiğimiz değerlerin), yalnızca yönelmiş oldukları amaçlar hesaba katılarak açıklanıp haklı kılınabileceğini savunan bir delildir. Delile göre evrende var olan her şey teleolojik bir sistem içinde gelişir. Bunun izlerini metafizik, teoloji, ahlak ve bilim gibi muhtelif birçok alanda görmek mümkündür. Bu yönüyle düşünüldüğünde doğanın da bir amaca göre düzenlenmiş ve belli bir hedefe yönelmiş olduğunu ilke olarak kabul etmek gerekir.<sup>25</sup>

Metafizik açıdan düşündüğümüzde, evrene birtakım hedef, değer ya da ereksel nedenlere göre düzen verilmiş olduğunu görürüz. Bunu teoloji açısından düşündüğümüzde harici bir gücü fail neden olarak sürecin içerisine katma zorunluluğu belirir. Zira teolojik açıdan evreni kendi içindeki düzenin ve amacın nedeni olarak görmek saçmadır. Makul olan evrende var olan her şeyin belli bir amaç gözeten, akıllı bir varlık tarafından meydana getirilmiş olduğunu ifade etmektir. Dolayısıyla gezegenimizin de dâhil olduğu bu evrende tüm galaksilerin, dâhil oldukları sistem içerisinde sergiledikleri uyumlu, düzenli ve amaçlı hareketleri kozmik bir mimar tarafından organize edilmektedir.<sup>26</sup>

Tanrı hakkında delil oluşturma çabasının neticelerinden biri olan teleolojik yaklaşım için verilmiş bilinen örneklerden birisi William Paley'in (1743-1805) saat örneğidir.<sup>27</sup> Bu örnekte Paley'in saati ve ustası arasındaki ilişki evren ve onun mimarı arasındaki ilişkiye hamledilerek, kâinatın düzeni hakkında bir değerlendirme yapılmak istenmiştir. Tesadüfen rastladığımız bir saate dikkatlice bakıp onu tahlil ettiğimizde ondaki çetrefilli vasıtalar-gayeler uyumuna hayran kalırız. Bütün tekerlekler, çarklar ve zemberekler öyle yapılmış ve öyle ayarlanmıştır ki, onların hareketiyle saat zamanı tam olarak gösterir. Bunu görünce 'bu saati bir amaç doğrultusunda ve bir hedefe göre hareket ettiren akıllı bir

<sup>25</sup> Edward Craig, "God", *Encyclopedia of Philosophy*, (ed.), Routledge Taylor & Francis Group, London and New York, 2005, s. 323

<sup>26</sup> Edward Craig, *a.g.e.*, s. 323

<sup>27</sup> William Paley, "Doğal Teoloji", *Klasik ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesi*, çev. Cafer Sadık Yaran, Etüt Yayınları, Samsun, 1997, s. 79-81.

usta vardır' demekten kendimizi alamayız. Tabiata baktığımızda da, hemencecik aynı çetrefilli vasıtalar-gayeler uyumunu keşfederiz. Saatte var olan her tertip alameti, her tasarım tezahürü, tabiat dünyasında da vardır. Ancak şu farkla ki; tabiat dünyasındaki hem daha büyük hem daha çoktur ve onun derecesi her tür hesabın ötesindedir. Mesela sadece gözün bütün parçaları arasındaki hayret verici vasıta-gaye düzenine ve görme gayesine dikkat edin. Her bir parça bütüne katkıda bulunmaya oldukça elverişlidir. Öyle ki bir tek parça bile kötü işlerse görme olumsuz olarak etkilenir. Eser müessir bağlamında düşündüğümüzde tabiatın da -saatte olduğu gibi- akıllı ve amaç sahibi bir ustasının olduğu sonucuna varırız ki bu oldukça makul bir durumdur.<sup>28</sup>

Flew, doğanın sonradan meydana gelmiş ve içerisinde muhteşem bir amaç ve düzen barındırıyor olması, dahası, harici bir nedenle ilişkilendirilmeksizin bunun asla anlaşılamayacak olması iddiasının yeni olmadığını, kökeninin Thomas Aquinas (1225-1274)'a kadar dayandığını söyler. Bu iddia özetle şu şekildedir: Tabiatın işleyişine baktığımızda her şeyde (yerde) bir düzen ve amacı var olduğunu görürüz. Düzen ve amacın var olması doğal olarak kişiye bu düzenin ardında bir düzenleyicinin, amaç sahibi bir varlığın mevcut olduğu fikrini aşlar. Vahiy perspektifinde düşünüldüğünde bu varlık Tanrı'dan başkası değildir."<sup>29</sup> Flew'e göre bu iddia duygusal bir iddiadır ve çözümlenmesi olanaksızdır. Dahası bu çözümsüzlük teistik düşünceye sahip birisi için halledilmesi güç ciddi bir sorundur.

Amaç ve düzen fikrinden hareketle bir düzenleyicinin zorunluluğuna hükmetmeyi haklı kılacak hiçbir gerekçe yoktur. Bu bizim zihnimizin sebep-sonuç ilişkisi içerisinde koşullanmasının zorlamasından başka bir şey değildir. Doğada bir düzen vardır ve bu doğrudur. Fakat doğadaki düzen bir düzenleyicinin varlığını gerekli veya zorunlu kılmaz. Teoloji ile ilgilenenler böyle bir tutum sergilemekle aslında dikkatleri başka bir tarafa çekmek istemişlerdir. Zira onların yaptığı bir kafa karıştırma faaliyetidir. Tanrı ile ilgili kullandıkları, fakat hiçbir karşılığı

---

<sup>28</sup> Michael Peterson vd., *a.g.e.*, s.122.

<sup>29</sup> Antony Flew, *God and Philosophy*, s. 58.

olmayan “evrenin dışında, ötesinde, üstünde veya aşağısında” gibi bir takım muğlâk ifadelerle sadece kafa karışıklığına neden olmaktadır. Gerçekte bu tasvirlerin herhangi bir şeyi açıklığa kavuşturma gibi bir gücü ve anlam bakımından da hiçbir değeri yoktur.<sup>30</sup>

Evrende var olan düzeni kendisi dışındaki bir şeyle ilişkilendirmek yerine bizzat evrenin kendi içerisinde aramak gerekir. Flew, bizim düzene dair evrende gözlemlediğimiz durumların aslında evrenin kendisi tarafından üretilen ve bizzat kendisine ait özellikler olduğunu iddia eder. Evrenin düzeniyle ilgili fark edebileceğimiz tek şey, bu düzenin başka hiçbir yerden alınmamış, bütünüyle kendisine ait bir düzen olduğudur. Bu aynı zamanda evrenin temel karakteristik özelliğidir. Buna rağmen, bir teist derse ki, ‘tabiattaki düzen, bir düzenleyici fikrine inanmayı gerekli kılar’, o zaman bu ifadenin ispat yükümlülüğü bir natüraliste değil, ona ait olur.<sup>31</sup>

Netice olarak, evrenin dışında bir şeyden söz etmek, gerçekte hiçbir şeyden söz etmemek anlamına gelir. Mantığa uygun olan evrenden söz ederken onun dışında herhangi bir kaynağa başvurmamak, açıklamayı evrenle sınırlı tutmaktır. Tabiattaki güzellikler herkeste hayranlık uyandırabilir. Fakat doğaya hayran olmakla Tanrı'nın varlığı arasında bir bağ kurulamaz. Bunlar bütünüyle birbirinden farklı konulardır.<sup>32</sup> Bu noktada evrenin düzenini harici bir nedenle ilişkilendirmek yerine, “evrendeki en karmaşık varlıklar, hatta insanlar bile bilinçsiz, fiziksel ve mekanik kuvvetlerin bir ürünüdür” demek çok daha doğru bir yaklaşım olacaktır.<sup>33</sup>

Teistik inancın Tanrı'nın varlığını destekleme noktasında dile getirdiği ve Flew'ün itirazına konu olan delillerden birisi de “Dini Tecrübe Delili”dir. Dini Tecrübe Delili diğer iki kanıtlama yönteminin aksine dış âlem veya doğa yerine insanın kendisini merkeze koyar. Dini tecrübe vasıtasıyla Tanrı'yla ilişki, ona inanma, yaklaşma, birleşme, varlığını onda

<sup>30</sup> Flew, *a.g.e.*, s.77-78.

<sup>31</sup> Flew, *a.g.e.*, s. 69.

<sup>32</sup> Flew, *a.g.e* s.79.

<sup>33</sup> Antony Flew, *There is a God*, s.73.

yani Tanrısal varlıkta yok etme gibi çeşitli şekillerde gelişir. Dini tecrübe, tüm bu deneyimlerin sağladığı vecd hali neticesinde Tanrı'nın var olduğunun bilinebileceğini savunur.<sup>34</sup> Fakat bu tecrübenin bir kişi açısından mümkün olması her şeyden önce onun daha işin başında iken "mümin" olmasını gerekli kılar.<sup>35</sup> Zira böyle bir tecrübe mümin olmayana açık değildir ve hatta böyle bir altyapıya sahip olmayan birisiyle bu tecrübe hakkında konuşabilmenin olanağı dahi yoktur.

Dini tecrübe, çok özel bir tecrübe alanıdır. Klasik ampirik tecrübeyle karıştırılmamasına özellikle dikkat edilmelidir. Büyük teistik dinler perspektifinde düşünüldüğünde, dini tecrübenin aslında bu dinlerin belli bir alanına karşılık geldiği, bütün bir dini algıyı bu isim altında temsil etmediği görülür. Örneğin İslam'ın dini tasavvuru içerisinde, dini tecrübe daha ziyade İslam Tasavvufu geleneğinde var olan vecd, zevk gibi şiddetli dini halleri anlatmak için kullanılan bir tabir olmuştur. Bundan dolayı kimi zaman dini tecrübe yerine müşahede, mükâşefe gibi tabirlerin kullanıldığı da vakidir.<sup>36</sup>

Dini tecrübeyi duyu algıları ile elde edilen bir tür "farazi, gibi" tecrübe tarzında algılayan filozoflar da olmuştur. Burada dini tecrübe ile önümüzde duran fiziksel bir nesnenin algılanmasına benzetilebilecek, yani algıyla elde edilen, tanımaya dayalı bir bilgi formu kastedilir. Bu nedenle dini tecrübe, bazı seçkin kişilerin yaşadıkları, "Tanrı'yı görme" veya "onunla buluşma" anlamına gelen bir mistik ya da sezgisel tecrübe olmayıp, bilakis tüm inananların inançları aracılığıyla evrende olup bitenleri, "Tanrı'nın işleri olarak algılama" tecrübesidir.<sup>37</sup>

Diğer taraftan hayatı ve evreni dini yönden tecrübe etmenin anlamı, dindar insanların, başka bir dünyanın farkında olmaları ve onu tecrübe etmeleri değildir. Bilakis, dindar olmayanlarca da tecrübe edilen aynı dünyayı değişik bir yolla tecrübe etmesi ve yorumlaması anlamındadır. Dindar ile dinsiz (burada dinsiz olarak yapılan nitelemeden

<sup>34</sup> Ahmet Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, s. 242.

<sup>35</sup> Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, s. 82.

<sup>36</sup> Aydın, *a.g.e.*, s. 81.

<sup>37</sup> John Hick, *Faith and Knowledge*, Williams and Collins, Glaskow, 1978, s. 96.



kasıt, yaratıcı bir Tanrı fikrine sahip olmayan kişi kastedilmektedir) kişi aynı dünyada yaşamakta ve aynı dünyayı tecrübe etmekte olmalarına rağmen, dindar kişi meydana gelen tabii olaylarda, dindar olmayanlarca görülemeyen birtakım dini anlamlar görmektedir. Bu duyguyu ona veren, sahip olduğu dini inançtır.<sup>38</sup>

Antony Flew, Tanrı'nın varlığını reddettiği sürece dini inançla pekiştirilmiş hiçbir iddiayı kabul etmemiştir. Buna rağmen o, dindar birisinin Tanrı hakkında konuşabilmesine imkân tanıyan tek seçeneğin vahiy olduğunu ifade etmiştir: "Bize göre vahiy, inanç sahibi birisinin Tanrı hakkında bilgi sunmasına imkân tanıyabilecek tek kaynak durumundadır."<sup>39</sup> Burada Flew'ün vahiyle kastettiği şeyin, klasik anlamda dini metinlerde yerini bulan ifadeleri de aşan, sezgi, ilham ve birtakım keşifleri de içerdiğini özellikle belirtmemiz gerekir.

Teist açısından bakıldığında dini tecrübeye kaynaklık eden bizzat Tanrı'nın kendisidir. Ona inanan için bu, Tanrı tarafından iman karşılığında kendisine bahşedilmiş bir ödüldür. Bunu anlayabilmek için bu duygu zeminine sahip olmak gerekir. Oysa Flew, gerçekte böyle bir tecrübeyi garantileyecek hiçbir kriterin olmadığını düşünür. Eğer bir kişi Tanrı'nın kendisiyle konuştuğunu, böyle bir şeyi tecrübe ettiğini ifade ediyorsa, Flew böyle bir kişiden derhal şüphe edilmesi, kendisine asla itibar edilmemesi gerektiğini savunur. Flew; "bir kişinin, Tanrı'nın rüya yoluyla kendisiyle konuştuğunu ileri sürmesi, benim açımdan, rüyasında Tanrı ile konuşuyor olduğunu gördüğünü ifade etmesinden daha fazla bir değere sahip değildir"<sup>40</sup> der. Kaldı ki böyle bir tecrübeyi bizim test etmemizin hiçbir şekilde olanağı yoktur. Pekâlâ, böyle bir kişi bilerek (kasıtlı) veya bilmeyerek bizi aldatıyor olabilir.<sup>41</sup>

Flew, dini dönüşümler dâhil, bizim düşüncelerimizde, hislerimizde, duygularımızda, dolayısıyla bunlara bağlı olarak davranışlarımızda meydana gelen değişimlerin, Tanrı'nın kudreti veya

<sup>38</sup> Hick, *a.g.e.*, s. 116.

<sup>39</sup> Antony Flew, *God and Philosophy*, s. 124

<sup>40</sup> Flew, *a.g.e.*, s. 126

<sup>41</sup> Flew, *a.g.e.*, s. 126.

çalışması sayesinde gerçekleştiğini düşünmenin yanlış olduğunu ileri sürer.<sup>42</sup> Eğer bizim böyle bir kanaate sahip olabileceğimiz güçlü bir şekilde ileri sürülecek ve bizden de buna saygı duymamız beklenecekse, bu iddia sahibine bir görev düşer. O da Tanrı'nın yaşam alanına müdahalesinin nasıl bir müdahale olduğunu, şüpheye imkân tanımayacak bir şekilde açıklamasıdır. Bunu yapabilmesi için de Tanrı kavramıyla tam olarak neyi kastettiğini sağlıklı önermeler yoluyla dile getirmesi gerekir. Bunlar yapılmadıkça –ki Flew'ün kendi felsefi anlayışı açısından bu mümkün değildir- bizden böyle bir şeye ikna olmamız beklenemez.<sup>43</sup>

Flew'e göre, Tanrı hakkında fikir sahibi olmanın bir aracı olarak dini tecrübeyi referans almak, bu yolla Tanrı'nın varlığının kanıtlanacağını savunmak, karşımıza, Tanrı'yı düşüncenin nesnesi haline getirmek gibi tehlikeli bir durum çıkarır. Onun varlığını dini tecrübe adı altında düşünmeye bağlı, bir anlamda onun ürünü bir varlık konumuna indirger. Bu ise, Tanrı'nın her şeyden bağımsız, kendisinde ve eşsiz bir varlık olduğu iddiasına gölge düşürür ki bu bir çelişkidir. Bu sebeple Tanrı'yı teistik inançtan kaynaklanan düşüncenin bir fenomeni olarak görmek, onun varlığını ifade etme yollarından biri olarak, dini tecrübeye kapı açmak, reddedilmesi gereken bir tutum olmalıdır.<sup>44</sup>

Tanrı'nın var olduğuna inanmak, bunun gerçek olduğunu düşünmekle, bu düşünceden bir hakikat olarak söz etmek bütünüyle farklı şeylerdir. Bunları birbirine karşılık gelen aynı şeylermiş gibi düşünmek, Flew'e göre kabul edilemez bir durumdur. Ne Tanrı'nın kendisi hakkındaki inancımız, ne de onun varlığıyla ilişkilendirdiğimiz evren üzerinde tasavvur ettiğimiz ona bağlı etkiler son tahlilde birer gerçeklik olarak ifade edilmeye uygun değildir.<sup>45</sup>

Flew'ün değerlendirmesi, Tanrı'ya olan inancın, bizatihi onun varlığından değil de; kişinin düşünce dünyasında, onun varlığına dair geliştirdiği birtakım inanç ve düşüncelerden kaynaklandığını ima eder

---

<sup>42</sup> Flew, *a.g.e.*, s. 127

<sup>43</sup> Antony Flew, *God and Philosophy*, s. 127.

<sup>44</sup> Flew, *a.g.e.*, s. 128.

<sup>45</sup> Flew, *a.g.e.*, s. 128.

gibidir. “Tanrı vardır” demek bir anlamda “Tanrı’nın var olduğunu düşünen, inanan insanlar vardır, o halde Tanrı vardır” demek gibi bir şeydir. Bu durumda Tanrı, inanan için var, inanmayan için var olmayan bir obje konumundadır. Fakat bir teist için Tanrı’nın varlığı, birilerinin ona inanmasına veya inanmamasına, ya da varlığının belli yöntemlerle ispatlanabilir olup olmamasına değil, bizatihi onun var olduğu kanaatine dayanır. Dolayısıyla Tanrı’nın varlığı, inançtan kaynaklanan değil, inanca kaynaklık eden temel bir varoluştur.

Dini tecrübede Flew için sorun teşkil eden esas konu, bireysel tecrübeyi ya da sübjektif doğrulamayı bir objektifleştirme operasyonu ile kanaatin temeli yapmaya çalışmaktır. O’nun açısından bakıldığında tek başına bu yaklaşım bile felsefi duruşumuz adına haklı bir sorgulama nedenidir. Çünkü objektif gerçeklikler, sübjektif değerlendirmelerden farklıdır. Ne oldukları hususu herkese açıktır ve yapıları itibariyle tartışmaya açık değildirler. Fakat sübjektif yargı ve kanaatler için bunu söylemek mümkün değildir. Bundan dolayı kişisel kanaatlerden yola çıkarak bundan kesin, objektif çıkarımlar yapmak yanlıştır. Bu durumda dini tecrübe dediğimiz şey ancak kendisi için bir referans olabilir. Bu tecrübeyi herhangi bir şeyin kanıtı, hele Tanrı’nın varlığına dair bir delil olarak görmek kabul edilemez bir girişimdir ve mantıksal olarak bu çıkarımları temellendirmek de imkânsızdır. Bir kere ve bir kişi tarafından tecrübe edilmiş durumla, objektif bir durum arasında fark gözetmeksizin konuşmak felsefi anlamda büyük bir hatadır. Özellikle bu durumu tartışma alanından kaçırmak için onun doğrulanması adına gerekli olan gerekçelendirme nedenini bizzat bu tecrübenin kendisi olarak iddia etmek ise çok daha büyük bir hatadır.<sup>46</sup>

Netice itibariyle, “Tanrı vardır” ifadesi kesin bir hüküm içerseydi bu herkese açık objektif bir ifade olurdu ve onun varlığını ortaya koyma noktasında yan yollara sapmak için bir neden kalmazdı. Onun varlığını argümanlarla ortaya koymanın, kanıtlamaya veya karşılamaya çalışmanın bir gereği olmamalıdır. Gerçekte bunun bir faydası da yoktur. Zira bir

<sup>46</sup> Antony Flew, *God and Philosoph*, ss. 131-132.

şeyin varlığı kesinse, kesin olan bir şey hakkında dolaylı yolları zorlamak, lüzumsuz bir uğraştan öteye geçmeyecektir.<sup>47</sup>

### **Kötülük Problemi**

Kötülük Problemi Tanrı'nın varlığına yönelik muhalif duruş sergileyen filozof ve bilim adamlarının en çok itibar ettikleri konulardan birisi olmuştur. Aynı şekilde Tanrı'nın var olduğuna inanan ve bu inancın müdafaasını yapan filozof ve ilahiyatçılar açısından da bu konu oldukça önemli ve çözümünü güç bir konudur. Öyle ki bu yolla teizmin Tanrı anlayışına yöneltile eleştirilere, eleştiri yapanlar açısından henüz tatmin edici bir cevap verilememiştir.

Din Felsefesi geleneğinde Kötülük Problemi genel anlamda iki başlık altında kategorize edilmiştir. Bunlardan birincisi "ahlaki (moral) kötülük", bir diğeri ise "doğal (natural, physical) kötülük" şeklindedir. Savaşlar, zulümler, tecavüzler, katliamlar, intikamlar, intiharlar vb. daha ziyade insan merkezli, insanın özgür iradesinin bir neticesi olarak meydana gelen olumsuz hadiseler ahlaki kötülük adı altında ifade edilmiştir. Depremler, seller, kuraklıklar, hortumlar, çeşitli hastalıklar vb. insanın iradesinden bağımsız olarak meydana gelen hadiseler ise doğal kötülük olarak tanımlanmıştır. Doğal kötülük için bazen, tabii ve fiziki kötülük nitelemesi de yapılmıştır.<sup>48</sup> Kimi filozoflar, kötülüğün nedenin Tanrı olmadığını ifade edebilmek adına bu ayırımı ihtiyaç hissetmişlerdir. Böylece doğal kötülüğü maddenin her kemali kabul edemeyişine, ahlaki kötülüğü akıl sahibi bir varlık olması dolayısıyla bütünüyle insana atfetmişlerdir. Bu sayede Tanrı'nın hiçbir şekilde sorumluluk sahibi olmadığını göstermeye çalışmışlardır.<sup>49</sup>

Teistik inancın önde gelen temsilcilerinden Richard Swinburne (d. 1934) kötülüğü failin durumuna göre öncelikle *ahlaki* ve *doğal* kötülük olarak ikiye ayırmış, doğal kötülüğü: "Doğal kötülükten anladığım, insanlar tarafından bile bile meydana getirilmeyen ve insanların kendi

<sup>47</sup> Antony Flew, *God and Philosophy, a.g.e.*, s. 134

<sup>48</sup> Cafer Sadık Yaran, *Kötülük ve Teodise: Batı ve İslam Din Felsefesinde "Kötülük Problemi" ve Teistik Çözümler*, Vadi Yayınları, Ankara, 1997, s. 26.

<sup>49</sup> Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, s. 151.

ihmallerinin bir sonucu olarak meydana gelmesine izin verilmeyen kötülükler"<sup>50</sup> şeklinde tanımlamıştır. Bu yönüyle düşünüldüğünde, doğal kötülük, insanlar kadar hayvanlar için de geçerli olan, hem fiziksel hem de zihinsel acıyı içeren kötülük olmaktadır. Hastalıkların, doğal afetlerin ve insanlar tarafından tahmin edilemeyen kazaların peşinden sürükledikleri bütün acı izleri bu türden kötülükler olarak değerlendirilebilir.<sup>51</sup> Öyle ki bu kötülükler canlı varlıkların yaşamında adeta bir koşul halini almıştır. Daha çok hastalık ve acı olarak gözlemlenen doğal kötülüğün nihai aşaması ölümdür.<sup>52</sup>

Doğal kötülükler ilk bakışta bir afet gibi algılansa da, bunların insanın ahlaki gelişimine katkı sağladığını düşünen filozof ve din adamları da olmuştur. Örneğin, Alvin Plantinga (d. 1932) doğal kötülüğü ahlakla ilişkilendirmiş ve doğal kötülük kapsamında meydana gelen olayların ahlaka olumlu katkıda bulunduğunu ileri sürmüştür. Hatta doğal kötülüklerden kaynaklanan acıların, yapılan iyiliklerin değerini daha da arttırdığını dile getirmiştir. "Bazı doğal kötülükler ve bazı insanlar birbirleriyle sıkı bir ilişki içerisindedir. Öyle ki, doğal kötülükler olmazsa onlar çok daha az iyilik yaparlar. Eğer fazla zorluklar ve acılar yoksa o zaman yapılan iyiliklerin de fazla bir değeri olmaz."<sup>53</sup> Diğer taraftan Plantinga Tanrı'nın kötülükleri yaratma konusunda bizim bilmediğimiz, fakat kendisinin gözettiği özel neden ve hedefler olabileceğini düşünmüştür.

Ahlaki kötülük; doğrudan insanla, insanın özgür iradesiyle ilgili ortaya çıkan bir durum olarak tarif edilmiştir. Richard Swinburne ahlaki kötülüğü, insanın kötü olduğuna inandığı ya da kötü olduğunu bildiği halde kasıtlı bir şekilde neden olduğu kötülük olarak niteler: "Ahlaki kötülüğü, insanların yapmamaları gerektiği halde bilerek neden oldukları (veya yapılması gerektiği halde insanlar tarafından kayıtsızlık sonucu

<sup>50</sup> Richard Swinburne, *Tanrı Var mı?* çev. Muhsin Akbaş, Arasta Yayınları, Bursa, 2001, s. 87.

<sup>51</sup> Swinburne, *a.g.e.*, s. 87.

<sup>52</sup> Charles Werner, *Kötülük Problemi*, çev. Sedat Umran, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 2000, s. 120

<sup>53</sup> Alvin Plantinga, *God, Freedom and Evil*, George Allen & Unwin Ltd., Londra, 1974, s. 58.

yapılmayarak meydana gelmesine izin verilen) ve böylece istekli eylemler ve ihmalcı başarısızlıklar tarafından oluşturulan bütün kötülükler olarak anlıyorum.”<sup>54</sup> Swinburne’e göre; bazen bu kötü ebeveynin çocuğuna indirdiği darbenin duyumsal acısını, çocuğu sevgiden yoksun bırakan ebeveynin zihinsel acısını, güç sahibi yabancı hükümet üyelerinin ihmali yüzünden Afrika’da ortaya çıkmasına izin verilen açlıktan ölümleri, acıyı meydana getiren veya açlıktan ölümleri engellemeye çalışmayan ebeveynin ve politikacının kötülüğünü de içerir.<sup>55</sup>

Teistik inanç sahibi filozof ve din adamları ne tabii ne de ahlaki kötülüğü hiçbir şekilde Tanrı’ya isnat etmezler. Bunun yerine Tanrı’nın iki türlü iradesinden söz ederler. Onlara göre gerçekte Tanrı’nın iki türlü iradesi vardır. Birisi fiilden önceki iradesidir. Bu her türlü hayra yönelik iradedir. Tanrı, bu iradesiyle hayır olduğu için hayrı murat eder. Diğeri sonradan gelen ve nihai olan iradedir. Tanrı bu iradesiyle hayırları mukayese edip, içlerinden birleştikleri zaman en büyük hayrı meydana getirmeye müsait/münasip olanları diler. İşte şer dediğimiz şey bu en büyük hayrın ortaya çıkabilmesi için başlangıçtaki en lüzumlu şartlardan birisidir.<sup>56</sup>

Tanrı gerçek anlamda mükemmel ve iyi olan tek varlıktır.<sup>57</sup> Tanrı’nın mükemmel olması, onun eseri olan âlem üzerinde de tesirini göstermek durumundadır.<sup>58</sup> Çünkü iyi ve mükemmel olandan ancak kendi durumuna uygun iyi bir eser çıkması beklenir. Tanrı’nın mutlak iyi ve mükemmel bir varlık olarak bundan farklısını yapması düşünülemez. Tanrı’dan iyilik, adalet ve kutsallığına tamamen uygun olmayan hiçbir şey çıkmaz.<sup>59</sup> Dolayısıyla Tanrı, kâinatı dikkat ve itinayla yaratmış, bunu

<sup>54</sup> Swinburne, *Tanrı Var mı?*, s. 87.

<sup>55</sup> Swinburne, *a.g.e.*, s. 87.

<sup>56</sup> Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, Bilge Yayınevi, Ankara, 1966, s. 330-331.

<sup>57</sup> Gottfried Wilhelm Leibniz, *Metafizik Üzerine Konuşma*, çev. Nusret Hızır, Milli Eğitim Yayınları, İstanbul, 1949, s., 1.

<sup>58</sup> Etienne Gilson, *Tanrı ve Felsefe*, çev. Mehmet S. Aydın, Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, İzmir, 1986, s. 66.

<sup>59</sup> Gottfried Wilhelm Leibniz, *İmanla Aklın Uygunluğu Üzerine Konuşma: Teodise Denemeleri*, çev. Hüseyin Batu, Milli Eğitim Yayınları, İstanbul, 1986, s., 16.

yaparken her ihtimali hesap etmiş ve bu hesabın sonunda bazen kötülüklere göz yummamazlık edilemeyeceği sonucuna varmıştır.<sup>60</sup>

Tanrı, mümkün âlemler içerisinde en yetkin olanını seçmiş ve içerisinde yaşadığımız evreni yaratmıştır.<sup>61</sup> Bu evren diğer seçeneklere göre çok daha yetkin olmasına rağmen yine de kusursuz değildir. Çünkü sonradan yaratılmıştır. Bundan dolayı Leibniz (1646-1716) kötülüğün kaynağını yaratan (Tanrı) da değil, yaratılanın özünde aramak gerektiğini düşünür. Gerçekten de kötülük yaratılanın özünde var olmalıdır. Yaratılmış, mükemmel olmayan sınırlı ve noksan bir varlıktır ve bu noksanlık onun özündendir. Bu noktayı gözden kaçırdığımızda, kötülüğü yaratıcıyla ilişkilendirmek durumunda kalırız ki bu oldukça yakışıksız ve anlamsız bir tutum olur. Oysa kötülük, yaratılanın sınırlanmasından kaynaklanan bir durumdur. Bundan dolayı kötülüğün müspet bir realitesi yoktur. Aslında kötülük basit olarak bir yoksamadan ibarettir.<sup>62</sup>

Yetkin olmayış dünya kavramında zorunlu olarak bulunan bir öğedir. İçinde sonlu varlıkların bulunmayacağı bir dünya tasavvur edilemez. Sonlu varlıklar ise sonlu oldukları için mutlak anlamda yetkin değildirler. Tanrı bir dünya yaratacaktıysa bunun sonlu varlıklardan kurulu olması gerekiyordu ve bu bir zorunluluktur. Neticede kötülük olarak nitelendirdiğimiz şey de aslında bu sonlu varlıkların eksik oluşları yani yetkin olmayışlarının ortaya çıkardığı bir durumdur.<sup>63</sup>

Yukarıda ayrıntısını vermeye çalıştığımız Kötülük Problemi, Flew için Tanrı'nın varlığı ile ilgili negatif tutum sergilemesinin gerekçelerinden birisidir. Flew'ün inanç ve felsefesinin teşekkül etmeye başladığı 1940'lı yıllar göz önüne alındığında, onun Tanrı ile ilgili negatif bir tutum sergilemesini kısmen normal karşılayabiliriz. Pozitivist düşüncenin her anlamda gücünü hissettirdiği bu yıllarda dini tasavvura karşı zaten ciddi bir muhalefet mevcuttu. Bununla birlikte insanlık tarihi açısından en

<sup>60</sup> Leibniz, *İmanla Aklın Uygunluğu Üzerine Konuşma*, s. 49.

<sup>61</sup> Bu dünyanın "mümkün dünyaların en iyisi olduğu" ile ilgili tartışma ve değerlendirmeler için bkz., Cafer Sadık Yaran, *Bilgelik Peşinde: Din Felsefesi Yazılar*, Araştırma Yayınları, Ankara, 2002, s. 163-168.

<sup>62</sup> Charles Werner, *Kötülük Problemi*, s., 31

<sup>63</sup> Yaran, *Kötülük ve Teodise*, s. 27.

büyük felaketlerden birisi sayılabilecek İkinci Dünya Savaşının başlangıcı yine bu yıllara rastlamaktaydı. Savaş öncesi yıllarda ve savaşta özellikle Alman Nazilerinin Yahudilere yaptığı zulüm ve tecrit bile tek başına Tanrı'nın varlığının sorgulanmasını gerektiren bir durumdu.<sup>64</sup> Zira Tanrı'nın gücüne, sevgisine, merhametine ve adaletine sürekli vurgu yapan dini tasavvura rağmen ortada cereyan eden çok şiddetli bir savaş vardı ve bu mutlaka yeni bir bakış açısıyla değerlendirilmesi gereken bir durumdu.

Tanrı, nasıl oluyordu da her gün kendi gözleri önünde cereyan eden bunca zulme, vahşete, tecride ses çıkarmıyor, "dur" demiyordu. Bunda insanlık ve kâinatın genel gidişatı adına bizim bilemediğimiz, göremediğimiz ya da anlayamadığımız nasıl bir fayda veya hikmet vardı? Eğer Tanrı, kendisine inananların iddia ettiği gibi gerçekten iyi, şefkatli ve barıştan yana bir Tanrı ise, bunlara müsaade etmemesi gerekmez miydi? Zira mutlak anlamda iyi olmak, iyiliği dilemeyi, olumsuzluklara müsaade etmemeyi, kötülüğü istememeyi gerektirmez miydi?<sup>65</sup> Eğer gerçekten iddia edildiği gibi, adil, güçlü, kudretli ve merhametli bir Tanrı olsa idi bu durumlara seyirci kalmaz, tüm bu olanlara müsaade etmezdi.<sup>66</sup>

Flew, Hıristiyan inancında yeri olan "Tanrı'nın insanlığın babası olması nedeniyle onları sevdiğine dair" ifadeyi ele alarak bu konuya dair görüşünü somutlaştırmaya çalışır: "Tanrı tıpkı bir babanın çocuklarını sevdiği gibi, insanları sever. Bu gerçekten doğru mu? Bir çocuk tasavvur edin. İflah olmaz bir gırtlak kanserine yakalanmış. Bu durumda onun gerçek babası ne yapar? Şüphesiz elinden gelen her şeyi yapar. Hiç olmazsa onun acısını hafifletmek için yapabileceği her şeyi yapmaya çalışır. Ya Tanrı? O bu durumda bir şey yaptı mı? Ya da gözlemlenebildiği kadarıyla Tanrı'nın bu zavallı çocukla ilgilendiğine dair emareler var mı? Kesinlikle hayır. Göklerin Tanrı'sının bu durumla ilgilendiğine dair açık

---

<sup>64</sup> Antony Flew, *There is a God*, ss. 13-14.

<sup>65</sup> John Leslie Mackie, *The Miracle of Theism*, Oxford University Press, New York, 1982, s. 152-153

<sup>66</sup> Flew, *a.g.e.*, s. 22.



hiçbir işaret yok.”<sup>67</sup> Şimdi böyle bir durum ortada iken biz nasıl oluyor da Tanrı bizi seviyor diyebiliyoruz? “Tanrı’nın varlığına olan inancı, ya da onun bizi seviyor olduğuna dair inancı çürütmek için daha ne olması gerekmektedir? Eğer sonsuz güce ve bilgiye sahip bir çeşit Tanrı’nın varlığından söz ediliyorsa, bu durumda, kâinata vuku bulan bütün kötülüklerden Tanrı’nın sorumlu olduğunu kabul etmek gerekir.”<sup>68</sup>

Dini gelenek içerisinde tevarüs etmekte olan birtakım bilgiler de Tanrı’nın her durumda iyiyi gözeten, mutlak manada iyinin teşekkülü yönünde tercihini kullanan bir varlık olduğundan bahsetmez. Örneğin doğada meydana gelen birtakım felaketlerin, yıkımların Tanrı tarafından insana yönelik uygulanan cezalar olduğundan bahsedilir. Bu bağlamda bir zamanlar peygamberler; sel baskınlarının veya kıtlığın, Tanrı cezası olduğunu söyleyerek, toplumdaki günahkârları kınıyorlardı. Flew’e göre bu; Tanrı’nın insanlara karşı hiç de iyi niyetli olmadığını en açık göstergesidir.<sup>69</sup>

Flew, olgularla ilgili güçlü birtakım açıklamalar yapıldığında, teistik dilin kendi özüne yönelik eleştiri yerine, deneysel doğrulanma yükümlülüğünden kaçma yönünde tercih kullandığını ve bu nedenle de gerilediğini ifade eder. Hatta bu dil, tabii felaketlerle ilgili olarak, onların ahlaki kargaşaların peşinden ortaya çıktıklarını söyleyerek bunu basit bir sebep sonuç ilişkisine bağlamaya çalışır. Olguların teoloji dilini yalanlayabildiği her yerde, bu dil kendisini eleştiri dışında tutmak için, çok ince ayrıntılara girmekte hiçbir sakınca görmez. Flew’e göre teistik dilin bu kaçamak tavrı zamanla kendi muhaliflerine şöyle bir düşünceye sahip olmaları noktasında cesaret verdi: “Hiçbir olay veya olaylar serisi yoktur ki, Tanrı’nın olmadığını veya Tanrı’nın gerçekte bizi sevmediğini kabul etmeleri için, inananlara yeterli bir neden olsun.”<sup>70</sup>

<sup>67</sup> Antony Flew, *Theology and Falsification*, s. 96.

<sup>68</sup> Flew, *a.g.m.*, s. 96.

<sup>69</sup> Flew, *a.g.m.*, s. 96.

<sup>70</sup> Flew, *a.g.m.*, s. 96.

## Sonuç

İncelememiz boyunca gördük ki; aklın, bilimin ve doğanın sınırlarını aşan her türlü söylem Flew tarafından anlamsız ve geçersiz ilan edilmiştir. Dile getirilen herhangi bir ifade, önerme ya da iddia, yanlışlama ilkesiyle mahdut dilin kuralları içerisinde bir anlamı barındırmıyor veya aklın, doğanın ve deneyin imkânları ile mantıklı bir zemine oturtulamıyorsa bu tip kurguların tümü yok hükmündedir. Flew'ün dine, dini söylem biçimine ve özellikle Tanrı'nın varlığı ile ilgili ifadelerine yaklaşımı da tamamen bu şekilde olmuştur. Oysa Tanrı'nın var oluşunun kanıtlanamayacak olduğu varsayımından hareketle bu dili geçersiz saymak büyük bir haksızlıktır. Zira varlık Flew modeli pozitivist bir mantığın tek boyutlu âlem tasavvuruyla izaha çalıştığından müteşekkil değildir. Dini tasavvurun telakkisinde Tanrı iki boyutuyla ele alınması gereken bir varlıktır. Birisi yaşamakta olduğumuz âlemle ilgili boyutu, diğeri ise ölüm sonrası bizi beklemekte olan âleme yönelik olan boyutudur. Tanrı'nın bu âlemle ilgili durumu inanca ve imana karşılık gelirken, onunla karşılaşma mantığına dayalı olan bir nevi bilgi boyutu, ölüm sonrası yaşamın tecrübesine yöneliktir. Tanrı'nın varlığı tecrübe edilecekse bu, âlemin diğer boyutunun ortaya çıkaracağı bir durumla gerçekleşecektir. Bu anlamda bilimsel mantığın yaklaşımı, dindarın fikir ve duygu dünyasında karşılık bulmuş Tanrı inancını sarsmaya ve tüketmeye muktedir olamayacaktır. Çünkü ona inanan birisi tarafından Tanrı'nın bilinme mantığı böyle bir kaygı taşımaz.

Tanrı'nın varlığıyla ilgili konuşmayı, onun gösterime konu olamayışından dolayı anlamsız görmek de aynı şekilde sorunlu bir yaklaşımdır. Her şeyden önce anlamı gösterime bağlamak var olan fonksiyonlarımızın birçoğunu inkâr anlamına gelir. İnsan donanımı itibariyle birçok şekilde akledebilme imkân ve becerisine sahipken tüm bunları dile getirmekten acizdir. Aklın deneyden, gözlemden gelen etkilere yatkın olduğu gibi, duygudan, düşünceden, inançtan kaynaklanan durumlara da yatkınlığı vardır. Dolayısıyla Tanrı gibi hem inancı besleyen ve hem de inançtan beslenen çok güçlü bir tutumun, sırf gösterilemiyor olması gerekçesiyle yok sayılması anlamsız ve kabul edilmezdir. Diğer

tarafından bilim bütünüyle bu dünyaya ait bir faaliyettir. İnsanla ve sahip olduğu olanaklarla sınırlıdır. Fakat din, Tanrı'ya ait olan bir olgudur. Bilimde süreç gösterime ve maddi gerekçelendirmelere bağlı bir şekilde ilerlerken; din, iman ve güvenle tesis edilir. Dini yaşamda akıl-duygu dengesi varken, hatta duygunun etkin olduğu durumlar çok daha fazla iken, bilimde aklın faaliyeti her zaman duygusal tutumun önündedir. Mantıksal zeminleri bu şekil bir farklılık arz eden iki alandan birini diğerinin perspektifine indirgeyerek anlamaya çalışmak uygun bir yaklaşım olmayacaktır.

Netice olarak teolojik dil ne empirik dünyaya işaret eden bir dil, ne de tanımlar arasında ilgi kuran analitik bir dildir. O daha ziyade köklü bir kanaate dayanan, bir iç tutumun ifadesidir. Bu dil bilimlerin gösteren dili gibi gerçekliğin sadece belli bir veçhesine değil, ona bir bütün olarak atıfta bulunan bir dildir. Yine bu dil bir alet kullanır gibi istihdam edilmiş bir dil değil, köklü bir tutumun yansıması olan dildir. Bu dil söz konusu olduğunda doğrulama ve yanlışlama mantığıyla onu ele alma gayreti geçerli olamayacağını kabul etmek gerekir.

### Kaynakça

- Aydın, Mehmet S. *Din Felsefesi*. Ankara: Selçuk Yayınları, 1997.
- Ayer, Alfred J. *Dil, Doğruluk ve Mantık*. (çev.) Vehbi Hacıkadıroğlu. İstanbul: Metis Yayınları, 1988.
- Craig, Edward. "God", *Encyclopedia of Philosophy*. (ed.), London and New York: Routledge Taylor & Francis Group, 2005.
- Craig, William L. "The Finitude of the Past and the Existence of God", *Theism, Atheism, and Big Bang Cosmology*. (ed.) W. L. Craig ve Quentin Smith, Oxford: Clarendon Press, 1995.
- Ferré, Frederick. *Language Logic and God*. New York: Harper Row Publishers, 1961.
- Flew, Antony & Alasdair MacIntyre. London: SCM Press, 1955. ss. 96-130.
- Flew, Antony "The Falsification Response", *Religious Studies*. vol. 5, No. 1, Cambridge University Press, 1969, ss. 77-79
- Flew, Antony. "'Theology and Falsification' in Retrospect", *The Logic of God*. (ed.) Malcolm Diamond & Thomas Litzenburg, Indianapolis: The Bobbs-Merrill, Company, 1975.

- Flew, Antony. "Theology and Falsification", *New Essays in Philosophical Theology*. (ed.),
- Flew, Antony. *God and Philosophy*. New York: Prometheus Books, 2005.
- Gökberk, Macit. *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Remzi Kitapevi, 1992.
- Heimbeck, Raeburne. *Theology and Meaning*, London: Allen and Unwin, 1968.
- Hick, John "Theology and Verification", *Theology Today*. vol. 17, No. 1., April, New Jersey: Princeton, 1960. ss.12-31.
- Hick, John. *Faith and Knowledge*. Glaskow: Williams and Collins, 1978.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm. *İmanla Aklın Uygunluğu Üzerine Konuşma: Teodise Denemeleri*. (çev.) Hüseyin Batu, İstanbul: Milli Eğitim Yayınları, 1986.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm. *Metafizik Üzerine Konuşma*. (çev.) Nusret Hızır, İstanbul: Milli Eğitim Yayınları, 1949.
- Mackie, John Leslie. *The Miracle of Theism*, New York: Oxford University Press, 1982.
- Paley, William, "Doğal Teoloji", *Klasik ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesi*. (çev.) Cafer Sadık Yaran, Samsun: Etüt Yayınları, 1997.
- Plantinga, Alvin. *God, Freedom and Evil*. Londra: George Allen & Unwin Ltd., 1974.
- Swinburne, Richard. *Tanrı Var mı?* (çev.) Muhsin Akbaş, Bursa: Arasta Yayınları, 2001.
- Swinburne, Richard. *The Coherence of Theism*. Oxford: Clarendon Press, 1977.
- Swinburne, Richard. *The Existence of God*, USA: Oxford University Press, 2004, s.130-132.
- Tillich, Paul. *Systematic Theology I*. Chicago: University of Chicago Press, 1951.
- Werner, Charles. *Kötülük Problemi*. (çev.) Sedat Umran, İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2000.
- Wisdom, John. "Gods", *The Logic of God: Theology and Verification*. (ed.) Malcolm L. Diamond and Thomas V. Litzenburg, Indianapolis: The Bobbs-Merrill Company Inc., 1975.
- Yaran, Cafer Sadık. *Bilgelik Peşinde: Din Felsefesi Yazılar*, Ankara: Araştırma Yayınları, 2002.
- Yaran, Cafer Sadık. *Kötülük ve Teodise: Batı ve İslam Din Felsefesinde "Kötülük Problemi" ve Teistik Çözümler*. Ankara: Vadi Yayınları, 1997.
- Yaran, Cafer Sadık. *Richard Swinburne'e Özel Bir Referansla Günümüz Din Felsefesinde Tanrı İnancının Akliliği*. Samsun: Etüt Yayınları, 2000.

## CASSÂS'A GÖRE HZ. PEYGAMBERİN FİİLLERİ

Nejla HACIOĞLU\*

### Özet

Hz. Peygamber'in fiillerinin hükümleri konusunda usulcüler arasında farklı görüşler bulunmaktadır. Cassâs, Hz. Peygamber'in fiillerinin zahirinin vucûbiyet ifade etmediği görüşünü savunmakta, bu görüşü ispat etmek için pek çok ayrıntılı delil sunarak muhaliflerinin görüşlerini çürütmeye çalışmaktadır. Cassâs'ın Hz. Paygamber'in fiilleri konusundaki yaklaşımının kendisinden sonra gelen meşhur Hanefî usulcüsü Serahsî üzerinde önemli ölçüde etkili olduğu görülmekte ve bu yaklaşım Hanefîlerin bu husustaki temel prensiplerini oluşturmaktadır.

Özelde Cassâs'ın genelde ise Hanefîlerin Hz. Peygamber'in fiilleri konusunda diğer usulcü ve hadisçilerden farklı olan bu tutumları ve bunun altında yatan sebepler kanaatimizce incelenmeye değer bir husustur.

**Anahtar Kelimeler:** Cassâs, Hz. Peygamber'in Fiilleri, Vâcib, Mendub, Mübah, Serahsî.

---

\* Yrd. Doç. Dr., Kırıkkale Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, nejlahacioglu@gmail.com

## Actions of Prophet According To Cassâs

### Abstract

There are different perceptions among methodologists about conclusion of Prophet's actions. Cassâs defends that the apparent of Prophet's actions is not obligatory. He tries to refute arguments of his opponents by offering many detailed evidences. Cassâs' perception about Prophet's actions has an important effect on Serahsî being following famous methodologist. His view constitutes basic principles of Hanafîs in this field.

**Key Words:** Cassâs, Actions of Prophet's, Wajib, Mandub, Mubakh, Sarakhsî.

### Giriş

Hz. Peygamber'in fiilleri(efâlu'r-Resûl) konusu hadis ve fıkıh usulcülerinin sünnet tanımı içerisinde yer alan bir konudur. Sünnet, Hz. Peygamber'den nakledilen söz, fiil ve takrirlere denilmektedir.<sup>1</sup>

Hz. Peygamber'in fiillerine ittiba ve fiillerin hükümleri konusunda fıkıh usulcülerini farklı yaklaşımlarda bulunmuşlardır.

Cassâs(370), Hz. Peygamber'in fiilleri konusunda diğer usulcülerden farklı bir tutum içerisinde olmuş ve bu tutum Hanefîlerin temel prensiplerini oluşturmuştur.

Hadisçiler ile usûlcüler, özellikle de Hanefî usûlcüler arasında, Hz. Peygamber'in fiilleri çerçevesinde oluşan sünnet anlayışlarındaki farklılık önem arz etmektedir. Hadisçilerin, sünnet çerçevesi içinde mütaala ettikleri pek çok şey fukahâyâ göre amelî değeri olmayan hususlardır.

---

<sup>1</sup> Talat Koçyiğit, *Hadîs Usûlü*, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1987, 16; Muhammed Ebu Zehra, *İslam Hukuku Metodolojisi*, çev. Abdulkadir Şener, Fon Matbaası, Ankara 1986, 100.

Hanefîlerin değerlendirmesiyle bu çerçeveye giren pek çok mâlumat ancak ibâha ifade eder. Bu yüzden hadis ve sünneti doğru değerlendirebilmek bir başka deyişle Hz. Peygamber'i doğru anlayabilmek için hadisçilerden daha çok fukahânın görüşlerine eğilme zarureti bu işin uzmanları tarafından da ifade edilmektedir.<sup>2</sup>

### **I. Hz. Peygamber'in mutlak fiilinin vücut gerektirip gerektirmediği hususu**

Cassâs, Hz. Peygamber'in fiillerini teşriî bakımından üç kısımda incelemektedir: Vâcib, mendub, mübah.<sup>3</sup> Serahsî(483)'nin ise Hz. Peygamber'in fiillerini dört kısımda incelediği görülmektedir: Mübah, müstehab, vâcib, farz. Serahsî beşinci bir çeşit olarak "zelle"den bahsetmekte ancak ona uymanın uygun olmaması sebebiyle bu kısma dâhil edilemeyeceğini belirtmektedir.<sup>4</sup> Cassâs, fiilin zâhirinde bu üç yönden hangisine taalluk ettiğine dair bir delil bulunmadığında fiilin hükmünün ne olacağı konusunda farklı görüşler olduğunu söylemekte, bu görüş sahiplerinin kimler olduğunu belirtmeksizin bu konuda üç farklı görüşten bahsetmektedir.

Birinci görüş: Vâcib olmadığına dair bir delil bulunmadıkça Hz. Peygamber'in fiilinin aynısını yapmak vâcibdir.

İkinci görüş: Vâcib olduğuna dair bir delil bulunmadıkça Hz. Peygamber'in fiili vucûb değil ibaha ifade eder.

Üçüncü görüş: Hz. Peygamber'in fiilinin hangi hükmü gerektirdiğine dair bir delil bulunana kadar tevakkuf gerekir.<sup>5</sup>

<sup>2</sup> İsmail Hakkı Ünal, "Hanefî Usûlcülere Göre Hz. Peygamber'in Fiilleri", A.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, XXXVII, A.Ü. Basımevi 1996, 192-199.

<sup>3</sup> Ahmed b. Ali er-Râzî el-Cassâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, thk. Uceyl Câsim en-Neşemî, Mektebetu'l İrşâd, İstanbul, 1994, III, 215.

<sup>4</sup> Ebû Bekr Muhammed b. Ebû Sehl es-Serahsî, *Usûlu's-Serahsî*, thk. Ebû'l-Vefâ el-Afgânî, Kahraman Yayınları, İstanbul 1984, II,86.

<sup>5</sup> el-Cassâs, III, 215.

Cassâs, hocası Ebu'l-Hasen el-Kerhî(340)'nin Hz. Peygamber'in fiilleri ile ilgili şöyle söylediğini kaydeder: "Hz. Peygamber'in fiilinin zâhiri, bizi bağlayıcı olduğuna dair bir delil bulunmadıkça ittiba etmemizi gerektirmez."<sup>6</sup> Serahsî, Ebu'l-Hasen el-Kerhî'nin bu husustaki görüşünü daha detaylı olarak şöyle vermektedir: "Eğer Hz. Peygamber'in fiilinin sıfatı, yani vâcib mi, mendub mu, mübah mı olduğu bilinirse bu sıfatla ittiba gerekir. Eğer sıfatı bilinmezse mübahlık sıfatı sabit olur ve ittiba ancak delilin kaim olmasıyla gerçekleşir."<sup>7</sup>

Cassâs temelde hocası ile aynı görüşte olmakla beraber fiile ittiba konusunda ondan ayrıldığı şu ifadelerinden anlaşılmaktadır: "Peygamber(as)'in fiilinin zâhirini aynen yapmamız bize vâcib değildir. Fiil hangi sıfatla- vâcib, mendub, mübah- meydana geldiyse o sıfatla ittiba etmek gerekir. Fiilin kendisine has olduğuna dair bir delil yoksa sıfatı bilinmese de ittiba gereklidir."<sup>8</sup> Serahsî doğru görüşün Cassâs'ın görüşü olduğunu belirtmektedir.<sup>9</sup>

Cassâs eserinde kime ait olduğunu belirtmeksizin muhalif görüşlere yer vererek onlara cevap vermektedir: Hz. Peygamber'in fiilini hangi sıfatla yaptığı bilinmediği durumlarda "İşin hakikati anlaşılincaya kadar tevakkuf ederim, o fiili yapmam. Çünkü, mesela Hz. Peygamber'in nedb veya vücub olarak eda etmiş olabileceği bir fiili mübah olarak yapsak ona muhalefet etmiş oluruz" şeklindeki görüşü Cassâs, tenkit etmekte ve bunun hiçbir anlamının olmadığını söyleyerek, şu açıklamayı yapmaktadır: "O konuda tevakkuf ederim" sözü fiili yasaklamaktan ve ona mani olmaktan veya "ona mani de olmam, failine tabi de olmam" sözünden hali değildir. Eğer yasaklar ve mani olursa tevakkuf batıl olur. Bu durumda şayet Hz. Peygamber'in mübah kıldığı bir şeyi yasaklamışsa

---

<sup>6</sup> el-Cassâs, III, 215.

<sup>7</sup> es-Serahsî, II, 86-87.

<sup>8</sup> el-Cassâs, III, 215.

<sup>9</sup> es-Serahsî, II, 87.



ona bizzat muhalefet etmiş olur. Bu konuda bir hüküm vermem ve failini de kınamam denirse, işte bu inkâr ettiği mübahlıktır. Onun sıfatını sormadan tevakkuf, Hz. Peygamber'e muhalefetle aynı şeydir. Çünkü biz biliyoruz ki Hz. Peygamber o konuda tevakkuf etmemiş onu yapmıştır. Bu sebeplerden dolayı tevakkuf görüşü fâsiddir. Şayet Hz. Peygamber'in nedb veya vucûb yönüyle yaptığı fiili ibaha yönüyle yapsak ona muhalefet etmiş oluruz, denilirse; Hz. Peygamber fiili nedb veya vucûb yönü üzere yapsaydı bunu açıklardı, çünkü bizim bu açıklamaya ihtiyacımız vardır, açıklamadığında bunun ibaha vechi üzere yapılmasına izin verdiği ortaya anlaşılır.<sup>10</sup> Tevakkuf etmek gerektiği görüşünde olanların "Eğer ibaha vechi üzere yapsaydı onu mutlaka açıklardı. İbaha vechi üzere yaptığını açıklamaması mümkünse, nedb ve icab vechi üzere yaptıklarını da açıklamaması mümkündür."<sup>11</sup> sözlerine Cassâs şöyle cevap vermektedir: "Hz. Peygamber'in bütün mübahları açıklaması gerekmez. Yapmakla mükâfat, terk etmekle cezayı gerektirmeyen hususları dinî bakımdan bilmeye ihtiyacımız olmadığından açıklanmaması mümkündür. Nedb ve vucûb da ise açıklamayı terk etmek mümkün değildir. Çünkü onu bilmeye ihtiyacımız vardır. Mendub olan fiili işlemekle mükâfat elde ederiz, vâcibin terkinde ise günah vardır."<sup>12</sup>

Serahsî'nin tevakkuf konusundaki sözleri Cassâs'ın görüşlerinin tekrarı niteliğindedir: "Tevakkuf görüşünde olan kişi bu yolla ümmeti Hz. Peygamber'in fiilini yapmaktan men eder ve onları kınarsa, ittiba konusunda yasak fiilini isbat olmuş olur. Eğer insanlara bu konuda mani olmaz ve onları kınamazsa mübahlık sıfatını isbat etmiş olur. Bu durumda hiçbir şekilde tevakkuf hasıl olmaz."<sup>13</sup>

<sup>10</sup> el-Cassâs, III, 227.

<sup>11</sup> el-Cassâs, III, 227.

<sup>12</sup> el-Cassâs, III, 227.

<sup>13</sup> es-Serahsî, II, 87.

Cassâs, âlimlerin Hz. Peygamber'in fiilleri ile ilgili şu hususlarda ittifak ettiğini belirtmektedir.

1. Hz. Peygamber'in din olarak naklettiği hususlarda Allah Teâla'nın ona has kıldığı durumlar hariç, o ve biz şer'i hüküm konusunda eşitiz.

2. Şer'i ahkâm konusunda Hz. Peygamber döneminde yaşayanlar ile ondan sonra yaşayanlar eşittir.

3. Hz. Peygamber'in bir şahıs hakkında verdiği hüküm ümmet için de geçerlidir.<sup>14</sup>

Cassâs'a göre hüküm mübtedî<sup>15</sup> ise herkes o konuda eşit olup, hüküm sebep ve olaylara bağlı ise bu sebepler meydana geldiğinde hükmü Hz. Peygamber'in bu konudaki hükmü gibi olur. Bu anlayış ve metod üzere, ahkâmın herkes için geçerli olduğu bilinen hususlarda, Hz. Peygamber'in kendi döneminde yaşayan şahıslar hakkında vermiş olduğu hükümleri ondan sonrakilere nakletme hususunda ittifak oluşmuştur. Cassâs bu hususa şu ayetin delil olduğunu belirtmektedir:<sup>16</sup> "Zeyd o kadından ilişğini kesince biz onu sana nikahladık ki evlatlıkları karıları ile ilişkilerini kestiklerinde (o kadınlarla evlenmek hususunda) mü'minlere bir güçlük olmasın."<sup>17</sup> Cassâs, Hz. Peygamber için mübah olan bir durumun ümmet için de geçerli olduğunun haber verildiğini, Hz. Peygamber ile ümmetin şer'i ahkâm konusunda aynı olduğu vurgulanmıştır -sadakanın haramlığı, dört kadından fazlasını bir arada tutmak gibi Hz. Peygamber'e has kılınan hususlar hariç- aynı olduğunun vurgulandığını, Hz. Peygamber'e has kılınan hususların şu ayette olduğu gibi vahiy ile belirtildiğini ifade etmektedir: "Peygamber kendisiyle

<sup>14</sup> el-Cassâs, III, 225.

<sup>15</sup> Cassâs'ın açıklamalarından anladığımıza göre mübtedî hüküm; sebep ve olaylara bağlı olmaksızın var olan ilk hüküm anlamına gelmektedir.

<sup>16</sup> el-Cassâs, III, 225.

<sup>17</sup> 33, Ahzab, 37.

evlenmek istediği takdirde, kendisini Peygamber'e hibe eden mü'mine kadını, diğer mü'minlere değil sırf sana mahsus olmak üzere (helal kıldık)."<sup>18</sup> Bu hususa delalet eden başka bir örnek de şudur: Oruçlu iken öpmenin hükmünü öğrenmesi için karısını Ümmü Seleme'ye gönderen adamın karısına, Ümmü Seleme'nin, "Resûlullah oruçlu iken öpüyordu" dediği ve karısı bu durumu kocasına bildirdiğinde kocasının "ben Hz. Peygamber gibi değilim. Allah onun geçmiş ve gelecek bütün günahlarını bağışladı" demesi üzerine durum Hz. Peygamber'e arz edilmişti. Hz. Peygamber de Ümmü Seleme'ye "benim oruçlu iken öptüğümü söylemedin mi?" demiş, Ümmü Seleme'nin durumu anlatması üzerine "ben Allah'a karşı sizin en muttakîniz ve sınırları en iyi bileniniz olmayı ümid ediyorum" buyurmuştur.<sup>19</sup>

Cassâs, Hz. Peygamber'in o kişinin kendisi için sorduğu meselenin hükmü hakkında kendi yaptığı fiili zikretmekle yetinmeyi kâfi gördüğünü ve bu durumun Hz. Peygamber'in fiilini hangi yön ile yaptığını biliyorsak o yönle ona uymamızı, bilmiyorsak ibaha yönüyle kabul etmemizi ifade ettiğini belirtmektedir.

Cassâs, Hz. Peygamber'in bir fiili terk etmesinin de aynı prensiplere dayandığı görüşündedir. Yani Hz. Peygamber'in bir fiili terk ettiğini görür ve bunun hangi maksatla (sıfatla) olduğunu bilmezsek, bu terkin ibaha yönünde olduğuna ve üzerimize vâcib olmadığına karar veririz. Ancak bir fiili günah olduğu için terk ettiyse onu terk etmek bize de vâcibdir.<sup>20</sup> Serahsî bu konuda şu örneği vermektedir: İçki yasaklanmamışken bile Hz. Peygamber içki içmiyordu. Ancak mübah olan (henüz yasaklanmamışken)

<sup>18</sup> 33, Ahzab, 50.

<sup>19</sup> Muslim, *Kitabu's-Siyâm*, 12(VI-79); el-Cassâs, III, 226.

<sup>20</sup> el-Cassâs, III, 228.

bir şeyi içmeyi terk etmek bize vâcib değildi.<sup>21</sup> Hz. Peygamber'e mahsus olan durumlar ise bunların dışındadır.

### 1.1. Cassas'ın İleri Sürdüğü Deliller

Cassâs'a göre Hz. Peygamber'in fiilinin zâhirini aynen yapmanın gerekli olmadığına dair en önemli delil şu ayetlerdir:

"Ey iman edenler, Allah'a ve Resûlüne itaat edin."<sup>22</sup>

"Ona ittiba edin."<sup>23</sup>

"De ki: Eğer Allah'ı seviyorsanız bana uyun ki Allah da sizi sevsin ve günahlarınızı bağışlasın."<sup>24</sup>

Cassâs'a göre bu ayetler, taat ve ittiba ile emrolduğumuzu ifade etmektedir. Taat ve ittiba ise ancak fiilleri bizden istenen sıfat (vecih) üzere yapmamızla meydana gelmektedir. Cassâs bu şekilde özetlediği görüşlerinin izâhını şöyle yapmaktadır: "Peygamber'in fiilinin zâhirinden hangi sıfatla yapıldığı anlaşılıyorsa bu fiili vucûb sıfatına göre almak caiz değildir. Çünkü bu fiilin vucûb ifade ettiği bilgisine sahip değiliz. Böyle bir anlayışla ittiba edersek itaat ve ittibada bulunmuş olmayız. Çünkü onun yaptığı fiillerin bir kısmı kendisine hastır. Onun zâhiri fiili, bir emirle bizden bir şey talep etmesi gibi değildir. Çünkü o, istediği bir şeyi emreder. Emrin zâhiri ise emr olunulan şeyin yapılmasının istendiğini gösterir."<sup>25</sup> "Delil getirdiğin ayetlerle, Hz. Peygamber'in fiillerinin bizim için vucûb ifade ettiğini ispatladın, çünkü ittiba ile emr olunmamız onun fiilinin aynısını yapmamızı gerektirir. İttiba lafzından anlaşılan onun fiilinin aynısını yapmaktadır." diyerek aynı ayetleri Hz. Peygamber'in fiillerinin vucûbiyet ifade ettiğine delil gösteren muhaliflerine Cassâs şöyle

<sup>21</sup> es-Serahsî, II, 88.

<sup>22</sup> 8, Enfal, 20.

<sup>23</sup> 9, Tevbe, 117.

<sup>24</sup> 3, Âl-i İmran, 31.

<sup>25</sup> el-Cassâs, III, 217.

cevap vermektedir: Hz. Peygamber'in fiiline ittiba, onun muradını ve o fiili hangi sıfatla yaptığını bilmemize bağlıdır. Bu yüzden onun mübah veya mendub sınıfına giren bir fiilini vâcib gibi îfa edersek ona tâbi olmamış oluruz. Çünkü ittibanın şartı fiilin vâkî olduğu şey üzere yerine getirilmesidir. Mesela bir kişi bir iş yapsa, başka birisi de ona karşı koymak amacıyla aynı işi yapsa, ikinci şahıs zâhirde aynı işi yapmış olmakla beraber birinciye tâbî olmuş olmaz.<sup>26</sup>

Cassâs'ın özele indirgeyerek Hz. Peygamber'in fiilleri ve bu fiillerin vucûb ifade etmediği konusunda delil olarak kullandığı bu ayetler kanaatimizce Hz. Peygamber'in bir peygamber olarak dindeki yeri ve ona uymanın gerekliliği konusunda genel anlam ifade eden ayetlerdir. Bu ayetler ve Allah ile Resûlüne itaati emreden benzeri pek çok ayet<sup>27</sup> İslam'da Sünnet'in bir delil ve kaynak olduğunu göstermek amacıyla yazılmış olan, gerek klasik gerek çağdaş eserlerde sünneti temellendirmek amacıyla kullanılmış ve izâhı şu şekilde yapılmıştır: Bu ayetlerde Allah'a itaatten kastedilen, bizzat Allah'ın kendisine itaat olmayıp, onun gönderdiği kitaba yâni Kur'an'a, Kur'an'ın emir ve yasaklarına itaattir. Resûlüne itaat ise, sağlığında bizzat kendisine O'nun emir, yasak ve tâlimatlarına, vefatından sonra da sünnetine itaat anlamındadır. Yine Hz. Peygamber'in hüküm ve kararlarına boyun eğmek, sağlığında kendisinin çeşitli konularda verdiği hüküm ve kararlara itaat etmek, vefatından sonra ise benzer konular karşısında Hz. Peygamber'in ortaya koyduğu çözümleri esas almak anlamına gelmektedir.<sup>28</sup>

<sup>26</sup> el-Cassâs, III, 217.

<sup>27</sup> 3, Âl-i İmran, 32, 132; 4, Nîsâ, 13, 14, 59, 64, 80, 115; 5, Mâide, 92; 8, Enfâl, 1, 13, 24, 27, 46; 9, Tevbe, 63, 71, 120; 24, Nur, 48, 51, 52, 54; 26, Şuarâ, 108, 110, 126, 131, 144, 150, 163, 179; 33, Ahzâb, 33, 36, 66, 71; 47, Muhammed, 33; 48, Feth, 17; 49, Hucurat, 14. (Geniş bilgi için bkz. M. Hayri Kırbaçoğlu, *İslam Düşüncesinde Sünnet*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2008, 150-152).

<sup>28</sup> Muhammed b. Ahmed el-Ensarî el-Kurtubî, *el-Câmi'li-Ahkâmi'l-Kur'an*, Beyrut(ty), V, 360; Kırbaçoğlu, 150-152.

## 1.2. Cassas'ın Muhaliflerinin Görüşlerine İtirazları

### a. Kur'an'dan Getirilen Deliller

Cassâs'ın muhaliflerini, ismini zikretmediği bazı kimselerin şu ayetleri Hz. Peygamber'in fiillerinin zâhirinin vucûb gerektirdiğine delil olarak kullandıklarını belirtmektedir:

- “Onun emrine aykırı davrananlar, başlarına bir bela ve büyük bir azab isabet etmesinden sakınsınlar.”<sup>29</sup>

- “Firavun'un emri (işi) doğru değildi.”<sup>30</sup>

- “Onların işleri (emirleri) aralarında şûra ile dir.”<sup>31</sup>

- “De ki: İş (emir) tamamen Allah'a aittir.”<sup>32</sup>

- “Andolsun ki, Allah'ın peygamberinde sizin için, Allah'ı ve ahireti arzu eden ve Allah'ı çok anan kimseler için güzel bir örnek vardır.”<sup>33</sup>

Cassâs, bu ayetleri delil gösterenlerin (Emir lafzını içeren ilk dört ayetin) delaletini şöyle izah ettiklerini nakletmektedir:

“Emir lafzının fiili içermesi mümkündür. Ayetlerdeki emir, Hz. Peygamber'in işi, Hz. Peygamber'in yolu anlamlarında kullanılmaktadır. “Onun emrine aykırı davranmaktan sakınsınlar” sözü, O'nun işinde, yolunda, fiillerinde ve ahvâlinde muhalefetten sakınmayı gerektirmektedir.”<sup>34</sup> Cassâs, ayetlerdeki emir lafzının fiil anlamına gelmediğini ispat için pek çok delil ileri sürmektedir. Biz onun sunduğu bu delilleri, onun akılcılığını ve delillendirmedeki gücünü görmek açısından zikretmenin faydalı olacağı düşüncesindeyiz.

<sup>29</sup> 24, Nur, 63.

<sup>30</sup> 11, Hûd, 97.

<sup>31</sup> 42, Şûra, 38.

<sup>32</sup> 3, Âl-i İmran, 154.

<sup>33</sup> 40, Mu'min (Ğâfir), 52.

<sup>34</sup> el-Cassâs, III, 218.

Cassâs'ın emir lafzının fiili içermediğine dair ileri sürdüğü delilleri şöyle sıralamak mümkündür.

- Mutlak emir lafzından kastedilen söz söyleyenin “yap” (if’al) demesidir. Emir kelimesinin bunun dışında kullanımı mecâzi yöndedir.

- Fiilin ilzâmı kastedildiğinde, emir lafzının fiille ilgisi kalmaz. Çünkü herkes ittifak ettirmiştir ki emir sözlü istektir. Bu istek gerçekleştiğinde fiilin ona dahil olması mümkün olmaz. Çünkü bir lafzın iki farklı manayı taşıması mümkün değildir.

- Bu iki kelimeyi birbirine atfederek kullanmak mümkündür ve atıf iki farklı şey için kullanılır. Mesela: Peygamber’in fiili ve emri demek gibi.

- Eğer fiil hakiki manada emir olsaydı şöyle demek mümkün olurdu: Bütün fiiller emirdir. Namazımız emirdir, oturuşumuz, kalkışımız, yiyip içmemiz emirdir, demek gibi.

- Fiil emir manasına gelseydi emir lafzının zıddı olan nehiy ancak söz olurdu, fiil değil.

- Emir lafzının fiili içermesi doğru kabul edilse bile zikredilen ayetler bu hususta delil olmaz. Cassâs bu hususu şöyle izah etmektedir: “Onun emrine aykırı davrananlar, başlarına bir bela ve büyük bir azap isabet etmesinden sakınsınlar.” ayetindeki zamir (an emrihî) Hz. Peygamber’e değil, Allah Teala’ya râcidir. Çünkü kinayenin hükmü onu takip edene râci olmasıdır. Daha öncekine râcî olması ancak bir delil ile mümkündür. Ayetin baş tarafı “Peygamber’i kendi aranızda birbirinizi çağırır gibi çağırmayın. İçinizden birini siper ederek sıvışıp gidenleri elbette Allah bilmektedir” şeklindedir. “Bu sebeple onun emrine aykırı davrananlar başlarına bir bela ve büyük bir azâb isabet etmesinden sakınsınlar.” ayetindeki zamirin Allah Teala’nın isminden kinaye olması gerekir. Zamirin Allah’a aidiyeti sahîhse, Peygamber’e aidiyeti sahîh

olmaz, çünkü zamir bir tanedir. “Aranızda birbirinizi çağırır gibi Peygamber’i çağırmayın.” ayeti bazılarının Hz. Peygamber’e “Yâ Muhammed” şeklinde hitab etmesi üzerine nâzil olmuş, “Yâ Resûlallah” veya “Yâ Nebiyallah” demeleri istenmiştir. “Onun emrine aykırı davranmaktan” ifadesi ile Resûlü ta’zim konusunda Allah’ın emrine muhalefetten sakınma kastedilmiştir.<sup>35</sup>

Ayette geçen onun emrine (emruhu) kelimesindeki “hu” zamirinden kastedilenin Allah Teala mı yoksa Hz. Peygamber mi olduğu konusu ihtilafli bir konudur. Cassâs gibi “hu” zamirinin Allah’a ait olduğunu söyleyenler<sup>36</sup> olduğu gibi Hz. Peygamber’e ait olduğunu söyleyenler<sup>37</sup> de vardır. Tefsircilerin bu konu üzerinde izâha kalkışmamış olmaları bu konunun onların üzerinde durmadıkları bir mesele olduğunu düşündürmektedir.<sup>38</sup>

Zamirin Peygamber’e ait olduğu düşünüldüğünde, ayetin sünnete delaleti söz konusu olmakta, Allah’a ait olduğu kabul edildiğinde ayetin sünnete delaleti ile bir ilgisi kalmamaktadır.<sup>39</sup>

Cassâs, zamirin Peygamber’e ait olmasının mümkün olduğunu söyleyenlerin delillerine yer vererek bunları çürütmeye çalışmaktadır.

Zamirin Hz. Peygamber’e ait olmasının mümkün olduğunu söyleyenler “onlar bir ticaret ve eğlence gördükleri zaman hemen dağılıp ona giderler ve seni ayakta bırakırlar”<sup>40</sup> ayetindeki zamirin (ileyhâ),

<sup>35</sup> el-Cassâs, III, 218-219.

<sup>36</sup> el-Kurtûbî, V, 76; Bayraktar Bayraklı, *Kur’an Tefsiri*, Bayraklı Yayınları, İstanbul 2004, XIII, 445.

<sup>37</sup> Elmalılı Muahmed Hamdi Yazır, *Hak Dîni Kurân Dili*, Elvan Ofset, İstanbul (t.y), VI, 43; Ebu’l-A’la Mevdûdî, *Tefhîmu’l-Kur’ân*, İnsan Yayınları, İstanbul 1986, III, 507.

<sup>38</sup> Kurtubî, V, 76; Yazır, VI, 43; Mevdûdî, III, 507.

<sup>39</sup> Kırbasoğlu, 203.

<sup>40</sup> 62, Cuma, 11.



eğlence (lehen) kelimesine değil ticaret kelimesine ait olduğunu söyleyerek delil göstermektedirler.<sup>41</sup>

Cassâs, ayetteki zamirin ticaret ve eğlence kelimelerinin her ikisinin haberi olduğunu, dolayısıyla ikisine de ait olduğunu belirtmektedir. Aksi takdirde eğlence kelimesinin başka bir haberi bulunmadığından boş bir söz olarak kalacağını belirtmektedir.<sup>42</sup>

Cassâs'a göre ayet hakkındaki emirden kasdedilen onun işi, yolu olduğu ve zamirin Hz. Peygamber'e aidiyeti kabul edilse bile Hz. Peygamber'in fiillerinin tamamının vucûbiyet gerektirdiği şeklindeki bir delillendirme doğru olmaz. Çünkü onun bütün fiillerinin bağlayıcı olduğunu söylemek mümkün değildir. Bu konuda umûma itibar mümkün değilse bu takdirde ayetin hükmü şu hale gelir: "Onun bazı fiillerine muhalefet etmekten sakınsınlar." Bu durumda ise "ba'd" (bazı) hükmünün açıklanmasına ihtiyaç vardır.. Çünkü mücmeldir, beyana ihtiyacı vardır.

Cassâs, zamirin Hz. Peygamber'in fiilinin aynısını yapmanın vâcib olduğuna delil olamayacağını söylemektedir. Çünkü fiil, vâcib, mübah, mendub mu olduğu bilinmeden bunlardan birisini esas olarak işlenirse ve bu onun murad ettiği dışında bir şey olursa ona ittiba edilmemiş muhalefet edilmiş olur.<sup>43</sup>

Hz. Peygamber'in fiillerinin zahirinin vucûb gerektirdiğine delil olarak kullandıkları,

- "Andolsun ki, Allah'ın Peygamberinde sizin için, Allah'ı ve ahireti arzu eden ve Allah'ı çok anan kimseler için güzel bir örnek vardır."<sup>44</sup> ayetinin teessiyi (örnek almayı) zorunlu kıldığını çünkü ayetin

<sup>41</sup> el-Cassâs, III, 219.

<sup>42</sup> el-Cassâs, III, 219.

<sup>43</sup> el-Cassâs, III, 220.

<sup>44</sup> 33, Ahzâb, 21.

devamında “Allah’tan ve ahiretten korkanlar”dan bahsedildiğini belirtmektedirler.<sup>45</sup>

Cassâs, muhaliflerine onların delilleriyle karşılık vermektedir: Bu ayet, vucûbun nefyine delildir. Çünkü ayette adeta “Sizin için örnek almak vardır” buyurulmakta bu da nedb ifade etmektedir. Vucûba hamledilebilmesi ancak bir delile mümkün olabilir. Birisi “Peygamber şöyle şöyle yapardı” dediğinde bu vucûb ifade etmez, vucûb ifade etmesi için “aleyke bihi” “bunu yapman gerekir” demesi lazımdır.<sup>46</sup>

Ayetin vucûb gerektirdiğine delil olduğunu söyleyenler lafzı değilse de manasının “aleyke” “size gerekir” olmasının mümkün olduğunu belirtmekte, “eğer güzel işler yaparsanız kendiniz içindir. Yok eğer kötülük yaparsanız o da kendinizdir”<sup>47</sup> ayetindeki “kendinizdir”(felehâ) ifadesinin, “kendi aleyhinizedir”(aleyhâ) anlamında kullanıldığını, başka bir ayette<sup>48</sup> ise “onlara lanet vardır (lehum'l-lâ'ne)” ifadesinin “aleyhim” manasında kullanıldığını delil göstermektedirler.<sup>49</sup>

Cassâs, kendisinin lafzın hakiki manasını muhaliflerinin ise mecazî manasını esas aldıklarını belirterek, lafzın mecâza hamledilebilmesinin ancak bir delille mümkün olabileceğini belirtmektedir.

Cassâs’ın belirttiği lafzın hakiki manasının tercih edilmesi gerekliliği bir fıkıh usûlü kaidesi olarak yer almakta ve şöyle izah edilmektedir: Lafzın hakikatiyle izahı “lafzın hakikate hamlolunması” mümkün ise hüküm, hakikat hakkında sabit olur, mecaz düşer. Mananın hakikate hamledilememesi durumunda mecaz söz konusu olur.<sup>50</sup>

<sup>45</sup> el-Cassâs, III, 220.

<sup>46</sup> el-Cassâs, III, 220.

<sup>47</sup> 17, İsrâ, 7.

<sup>48</sup> 40, Mu’min (Ġâfir), 52.

<sup>49</sup> el-Cassâs, III, 220.

<sup>50</sup> Abdülkerim Zeydan, *Fıkıh Usulü*, çev. Rûhi Özcan, Yıldızlar Matbaacılık, İstanbul, 1993,

Cassâs'a göre ayete "Allah'tan ve ahiretten korkanlar" şeklinde mana vermek doğru değildir. Çünkü reca ve havf lügatta farklı manadadır. "Ercu'ssevabe" denir, "ercu'likâbe" denmez, "ehâfu'likâbe" denir. Allah Teala "rahmetimi isterler, azabımdan korkarlar"<sup>51</sup> buyurmaktadır. Reca ve havf birbirlerinin zıddıdır. Bir şeyin hakikat dışına, gerektirdiği şeyin zıddına sarf edilmesi caiz değildir. Ayetin manası Allah'ın mükâfatını, sevabını istemektedir. Hz. Peygamber'i örnek almakla sevap kazanılacağı açıklanmaktadır. Bir fiili işleyerek sevap kazanmak vucûba değil, nedbe delalet etmektedir. Sevap, nedbe ifade eden fiilleri işleyerek kazanılır.<sup>52</sup>

Ayette (Ahzâb, 21) geçen recâ fiiline Cassâs istek, arzu, ümit anlamı vermektedir. Muhaliflerinin ise havf(korku) anlamını tercih ettikleri ve buna dayanarak teessiyi zorunlu gördükleri anlaşılmaktadır. Müfessirlerin recâ kelimesine hem korku hem ümit ve hem de her iki anlamı birden verdikleri görülmektedir.<sup>53</sup>

Ayette (Ahzâb, 21) sözü edilen Hz. Peygamber'i örnek almanın farziyet mi yoksa müstehaplık mı ifade ettiği konusunda iki görüş olduğu ayetin tefsirlerinde de yer almaktadır. Bir görüşe göre müstehap olduğunu gösteren bir delil bulunmadıkça bu "örnek alma" farzdır. İkinci görüşe göre ise farz olduğunu gösteren bir delil bulunmadıkça "örnek alma" müstehaptır.<sup>54</sup>

Cassâs, Hz. Peygamber'in fiillerinin vucub gerektirmediği konusunda getirdiği delilleri, ayette geçen Hz. Peygamber'i örnek almanın vucûb gerektirmediği hususunda da kullanmaktadır. Hz. Peygamber'in

---

311.

<sup>51</sup> 17, İsrâ, 57.

<sup>52</sup> el-Cassâs, III, 221.

<sup>53</sup> Mevdûdî, IV, 359; Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı*, İşaret Yayınları, İstanbul 1996, II, 854.

<sup>54</sup> Kurtubî, XIV, 156.

fiilini onun işlediği sıfat dışında başka bir sıfatla işlemenin ona taat değil muhalefet oluşu ve onun bütün fiillerini yapmanın imkânsızlığının, onun fiillerinden bazılarını örnek almanın gerekliliğini ortaya çıkardığını belirtmektedir.<sup>55</sup>

1) “Peygamber size neyi verdiyse onu alın, size neyi yasakladıysa ondan da sakının.”<sup>56</sup>

Onlara göre bu ayet Hz. Peygamber’in yaptığıнын aynısını bizim de yapmamızı gerektirmektedir. Çünkü yaptıkları getirdiklerindedir. “Size neyi verdiyse onu alın” sözü ile “size neyi getirdiyse alın” sözü arasında fark yoktur. Cassâs, bu sözlerin yanlış olduğunu, “size neyi verdiyse” sözü ile “size ne getirdiyse” sözünün aynı manaya gelmesinin mümkün olmadığını belirtmektedir. Ayetin anlamı “Size neyi verdiyse”dir. Muhatap olmayı gerektirir. Birisi şöyle yaptı denildiğinde başkasına taaddi etmez, kendisi hakkında yaptığı fiildir. Şunu verdi denildiğinde ise başkasına taaddi eder, vermek, bir alanın olmasını gerektirir. Kişinin kendi yaptığı fiiler bu kapsama girmez.<sup>57</sup> Cassâs fazlaca ayrıntıya girmekte ancak yaptığı gramere dayalı açıklamaların yerinde ve tutarlı olduğu görünmektedir. Ayrıca Cassâs’ın bu kadar detaya girmesinin tek taraflı bir tutum olmadığı, konunun muhataplarınca da aynı şekilde tartışıldığı anlaşılmaktadır. Bu durum Cassâs’ın yaşadığı dönemde bu konuların ayrıntılı bir şekilde ele alındığını ve tartışıldığını göstermektedir.

Ayetteki “size neyi verdiyse alın” ifadesinin manasını doğru anlayabilmek için ayetin tümünü ele almanın doğru olacağı kanaatindeyiz. Ayetin tamamı şu şekildedir:

---

<sup>55</sup> el-Cassâs, III, 221.

<sup>56</sup> 59, Haşr, 7.

<sup>57</sup> el-Cassâs, III, 222.

“Allah’ın Resûlüne başka ülkeler halkından verdiği fey<sup>58</sup> Allah, Resûlü, ona akrabalığı bulunanlar, yetimler, yoksullar ve yolda kalmışlar içindir. Ki o mal içinizden zengin olanlar arasında dönüp duran bir güç haline gelmesin. Resûl size neyi verdiyse onu alın, size neyi yasakladıysa ondan kaçın ve Allah’tan korkun. Kuşkusuz Allah’ın azabı çok şiddetlidir.”

Mevdûdî, “size neyi verdiyse onu alın” ifadesinin, Nâdiroğulları’nın malları ile ilgili olarak varılan kararı ve yapılan taksimi hiç sorgu sual etmeksizin kabul edin, şayet Resûl sizlere bir şeyler vermişse onu alın yasakladığından da kaçın anlamına geldiğini ancak buradaki hükmün umûmî olup sadece feyin taksimi ile sınırlı olmadığını belirtmektedir. Çünkü burada “Resûl size ne verdiyse onu alın” denirken cümlenin devamında “size neyi vermediyse” değil “neyi yasakladıysa ondan kaçın” şeklinde bir ifade kullanılmıştır. Bu hüküm sadece fey’e ait malların paylaşımını ihtiva etseydi o zaman “neyi vermediyse” denilirdi. Fakat aksine neyi yasakladıysa denilmesinden anlaşıldığına göre, kasdolunan Hz. Peygamber’in emir ve yasaklarına uyulmasıdır.<sup>59</sup>

Muhammed Esed’in ayetin manasını sadece fey’e ait malların paylaşımına hasrettiği ayeti şu şekilde yorumlamasından anlaşılmaktadır. “Size (ondan) ne kadar verirse (gönülden) kabul edin ve size vermediği şey(i istemekten) kaçın.”<sup>60</sup>

Ayetten sadece fey’in dağıtılması değil de Hz. Peygamber’in emir ve yasaklarına uymanın kastedildiği kabul edilse bile ayetin Hz. Peygamber’in fiillerinin aynısını yapmak gerektiğine delil olması son derece zorlama bir yorum olarak görünmektedir.

<sup>58</sup> Fey: Düşmandan savaşmaksızın alınan ganimettir. Ayette geçen Nadr oğullarından alınan mallar bu çeşittendir. Bunun için onun tasarruf hakkı Peygamber’e ait olmuştur. (Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dinî Kur’an Dili Meali*, Haşr, 6-7).

<sup>59</sup> Mevdûdî, VI, 191.

<sup>60</sup> Esed, III, 1130.

## 2. Sünnetten Getirilen Deliller

Cassâs, muhaliflerinin Hz. Peygamber'in mutlak fiilinin vucûb ifade ettiğine dair sünnetten getirdikleri delillere de temas etmektedir.

Bir namaz esnasında Hz. Peygamber terliklerini çıkardığında cemaatin de terliklerini çıkarması olayının Hz. Peygamber'in fiillerinin bağlayıcılığına delil olduğunu söyleyenlere Cassâs, "bu karinesi olmadan ortaya atılan bir iddiadır, nedb değil de vucûb ifade ettiğine inandıklarını nereden biliyorsunuz?" demektedir. Ayrıca Hz. Peygamber'in selam verdikten sonra "Neden terliklerinizi çıkarttınız?" diye sorduğunu, onların "senin çıkarttığını gördük, biz de çıkarttık" demeleri üzerine "Cebrâil bana terliğimde necaset olduğunu haber verdi" dediğini zikretmektedir.<sup>61</sup> Fiilleri vucûb gerektirse idi Hz. Peygamber onların namazda terliklerini çıkarmalarına itiraz etmezdi, demektedir.<sup>62</sup>

Hz. Peygamber'in fiilinin vucûb gerektirdiğini söyleyenlerin ileri sürdüğü başka bir delil de şudur: Hz. Peygamber'e Ramazan'da bir iki gece namaza çıkıp sonra çıkmamasının sebebi sorulduğunda "Üzerinize farz olacağından korktum"<sup>63</sup> cevabını vermiştir. Onun bir fiile müdavemeti o konuda teessiyi gerekli kılar. Öyle olmasaydı size farz kılınmasından korktum demezdi.<sup>64</sup> Cassâs, Hz. Peygamber'in bu davranışının iki bakımdan vucûbun nefyine delil olduğunu belirtmektedir:

Birincisi: Sözümler Peygamber(as)'in fiilinin zâhirinin vucûb gerektirip gerektirmediği hakkındadır, müdavemet hakkında değil. Hz. Peygamber onlarla iki gece namaz kıldıktan sonra fiilinin vâcib olmadığını haber vermiştir. Fiili vucûbiyet gerektirse idi ilk geceden vâcib olurdu.

<sup>61</sup> Ebû Dâvûd, *Salât*, 89, nr. 650, II, 353.

<sup>62</sup> el-Cassâs, III, 222.

<sup>63</sup> Buhârî, *Salâtu't-Teravîh*, 31 (IV-251); Muslîm, *Kitâbu Salâti'l-Musafirîn*, 25, nr. 177-178.

<sup>64</sup> el-Cassâs, III, 222.

İkincisi: “Devam etseydim üzerinize farz olacağından korktum” sözü fiil bakımından onlara farz olacağını haber vermektedir. Onun fiile müdavemeti vucûb gerektirse idi, ona devam etseydim, müdavemet size vâcib olurdu, derdi. Ayrıca “Size farz kılınacağından korktum” sözü benzer durumların varlığının mümkün olduğunu ifade etmektedir. O devam etseydi Allah bize farz kılmadı, devam etmediğinden farz kılmadı. Farzların gerekliliği onun seçimine bağlı oldu. İsrâ gecesinde namazın elli vâkit mi beş vâkit mi olacağı konusunda olduğu gibi.<sup>65</sup>

Serahsî, Hz. Peygamber’in namazda terlikleri çıkarması olayında insanlara “Niçin terliklerinizi çıkarttınız?” diye sorması ve teravîh namazı meselesinde de “Üzerinize farz olmasından korktum” demesinin onun mutlak fiiline uymanın gerekmediğine delil olduğunu belirtmektedir.<sup>66</sup>

“Hz. Peygamber’in fiilinin beyan yönüyle, çekişen iki taraf arasında hüküm vermek ve iki düşman arasını ayırmak maksadıyla yapıldığında, vucûb ifade ettiği konusunda ittifak vardır, diğer fiilleri de bu mesabededir” diyenlere Cassâs, Hz. Peygamber’in bu tür fiillerinin vucûb gerektirmesinin ancak vucûb ifade ettiğine dair bir delil bulunmasına bağlı olduğunu söyleyerek cevap vermektedir.<sup>67</sup>

## II. Hz. Peygamber’in Fiillerinin Hükümleri

Cassâs Hz. Peygamber’in fiillerini bir kaç grupta incelemektedir:<sup>68</sup>

1) Kur’an’da genel beyan ifade eden ayetleri açıklama maksadıyla ortaya çıkan fiiller,

2) Hz. Peygamber’in, yaptığı bir fiilden dolayı bir kişiyi cezalandırması, bir kişinin hakkını geri alması gibi bir amaca yönelik fiilleri,

<sup>65</sup> el-Cassâs, III, 223.

<sup>66</sup> es-Serahsî, II, 88.

<sup>67</sup> el-Cassâs, III, 223.

<sup>68</sup> el-Cassâs, III, 231.

- 3) Uyulması gerektiğine dair emir bulunan fiilleri,
- 4) Hz. Peygamber'in bir beşer olarak yaptığı fiilleri.

Cassâs bu maddeleri şöyle izah etmektedir:<sup>69</sup>

1) Genel beyan ifade eden ayetleri açıklama maksadıyla ortaya çıkan fiilleri:

Bu tür fiiller vûcûb, nedb veya ibaha gerektirir. Fiilin hükmü genel beyanın hükmüne tâbidir. Genel beyan vûcûb gerektiriyorsa, Hz. Peygamber'in bu beyanla ilgili yaptığı fiil vâcibtir. Genel beyanın hükmü mendub ise Hz. Peygamber'in fiili mübahtır.

Genel beyanın vûcûb gerektirmesi sebebiyle Hz. Peygamber'in vucûb gerektiren fiillerine örnek: a) Hz. Peygamber'in farz namazların rekatları ile ilgili fiilleri. Hz. Peygamber'in bu fiilleri Allah Teâla'nın "Namazı dosdoğru kılın"<sup>70</sup> sözünün beyanıdır. b) Hz. Peygamber'in hac ile ilgili fiilleri. Bu fiilleri Allah Teâla'nın "Yoluna gücü yeten her kimsenin o beyti hacetmesi, insanlar üzerine Allah'ın bir hakkıdır"<sup>71</sup> sözünün beyanıdır.

Genel beyanın nedbi gerektirmesi sebebiyle Hz. Peygamber'in nedb gerektiren fiillerine örnek: Allah Teâla'nın "Hayır işleyin"<sup>72</sup> ve "Allah adaleti ve iyiliği emrediyor"<sup>73</sup> sözlerinin beyanı olarak Hz. Peygamber'in tatavvu sadakası vermesi ve nafile namazı kılması ve buna benzer hususlardaki davranışlarıdır. Ayette zikredilen hayrın bütünü vâcib olmadığı gibi, ihsan da vâcib değildir. Genel ifadenin hükmü vâcib değilse Hz. Peygamber'in bu ifade ile ilgili fiili de vâcib değildir.

<sup>69</sup> el-Cassâs, III, 231-232.

<sup>70</sup> 6, En'am, 72.

<sup>71</sup> 3, Âl-i İmran, 97.

<sup>72</sup> 22, Hac, 77.

<sup>73</sup> 16, Nahl, 90.



2) Hz. Peygamber'in yaptığı bir fiilden dolayı bir kişiyi cezalandırması, bir kimsenin hakkını geri alması gibi fiilleri.

Hz. Peygamber'in bu tür fiilleri vucûba delâlet eder. Nedb veya ibaha ifade etmesi mümkün değildir. Hz. Peygamber'in "kanlarınız ve mallarınız birbirinize haramdır" sözü ve Allah Teâla'nın "gönül hoşluğu ile yaptığınız ticâri anlaşmalar dışında mallarınızı bâtil ve haksız sebeplerle aranızda yemeyiniz"<sup>74</sup> sözü bu hususa delâlet etmektedir.

3) Hz. Peygamber'in uyulması gerektiğine dair bir emri bulunan fiilleri: Bu tür fiiller, bağlayıcı olmadığına dair bir delil bulunması dışında bizim için bağlayıcıdır. Örnek: Hz. Peygamber'in "menasikinizi benden öğreniniz" ve "benden gördüğünüz gibi namaz kılınız" sözleri Hz. Peygamber'in menasik ve namaz ile ilgili fiillerine uymayı gerektirir. "Benden gördüğünüz gibi namazı kılın" sözü onun namazı hangi sıfat ile kıldığını bilmemizi ve bu sıfat üzere ona uymamız gerektiği anlayışını da ihtiva eder. Hz. Peygamber'in bu sözünün zahîri namazı vücûp yönüyle kılmamızı ifade etmez. Namazı nedb sıfatıyla kılıyorsa nedb, vucûb sıfatıyla kılıyorsa vucûb ifade eder.

Cassas'ın bu maddede yer verdiği fiiller ile birinci maddede yer verdiği fiillerin ortak noktaları olduğu görülmektedir.

4) Hz. Peygamber'in bir beşer olarak yaptığı fiilleri.

Bu fiiller her insanın ihtiyaç duyduğu, günlük yaptığı fiillerdir. Yemek, içmek, ayakta durmak, oturmak, uyumak gibi. Hz. Peygamber'in ayakkabılarını tamir etmesi, elbiselerini dikmesi gibi fiilleri de bu tür fiillerdendir. Bunlar vucûb ifade etmez. Çünkü bunlar herkesin zarûrî olarak yapmaya ihtiyaç duyduğu türden fiillerdir. Hz. Peygamber'in sâir ahvâli olarak isimlendirebileceğimiz bu tür fiillerinin bizlere vâcib fiiller

<sup>74</sup> 4, Nisâ, 29.

suretiyle gelmediği açıktır. Bu tür fiillere, kurbet sağlamak, tevâzu ve kibri terk etmek amacıyla yönelmek ise mümkündür.<sup>75</sup>

Cassâs'ın Hz. Peygamber'in fiilleri ile ilgili yaptığı bu sınıflandırmadan onun Hz. Peygamber'in bütün fiillerini aynı nitelikte görmediği anlaşılmaktadır. Dört kategoride sınıflandırdığı fiillerin ilk üç kategorisini bağlayıcı nitelikte değerlendirmektedir. Dolayısıyla Hz. Peygamber'in fiillerinin çoğunun bağlayıcı nitelikte olduğu anlaşılmaktadır. Beşerî yönüyle ilgili olan ve Cassâs'ın Hz. Peygamber'in "saîr ahvâli" şeklinde de isimlendirdiği gruptaki fiilleri ise bağlayıcı nitelik taşımamaktadır.

Cassâs'ın Hz. Peygamber'in fiilleri bağlamında ele aldığı bağlayıcılık konusunun, İslam âlimleri tarafından daha çok sünnetin bağlayıcılığı ifadesi ile ele alındığı görülmektedir. Cassâs sünnetin hükümlerini farz, vâcib, nedb şeklinde sınıflandırırken Hz. Peygamber'in fiillerinin hükümlerini vâcib, nedb ve ibaha şeklinde sınıflandırmaktadır. Her iki sınıflandırmada da haram ve mekruh kavramlarına yer verilmezken sünnetin hükümlerinde yer almayan ibaha, Hz. Peygamber'in fiillerinin hükümlerinde yer almaktadır. Cassâs'ın anlayışına göre "Hz. Peygamber'in sünneti" Hz. Peygamber'in uyulması ve devam edilmesi gereken söz ve fiillerinden oluşmaktadır. Bu sebeple haram, mekruh, ibaha gibi kavramlar Hz. Peygamber'in sünnetinde yer almamaktadır.

Fakîhler Hz. Peygamber'in sünnetini bağlayıcılık yönünden sınıflandırmışlar, hadisçiler ise Hz. Peygamber'in bütün söz, fiil ve takrirlerinin birer sünnet oluşturduğu yaklaşımı içerisinde bulunmuşlardır.<sup>76</sup>

Cassâs örneğinde gördüğümüz gibi, sünnetin tamamının bağlayıcı olmasının söz konusu olmadığı, bazı sünnetlerin uymayı gerektirmediği

---

<sup>75</sup> el-Cassâs, III, 232.

<sup>76</sup> Kırbaşoğlu, 63-64.

anlayışının fıkıh usûlcüleri tarafından ele alındığı görülmektedir.<sup>77</sup> Son dönemlerde yazılan fıkıh usûlü eserlerinde de sünnet bağlayıcılık açısından sınıflandırılmıştır.<sup>78</sup> Bu sınıflandırmaya göre Hz. Peygamberin sünnetinin büyük çoğunluğu teşrî sınıfına girmekte, teşrî, fetvâ ve kadâ bağlayıcılığı kesin olan sünnetleri ihtiva etmektedir.<sup>79</sup>

### Sonuç

Cassâs Hz. Peygamber'in fiillerini teşrî bakımından üç kısımda incelemektedir: Vâcib, mendub, mübah. Peygamberin fiilinin sıfatı, yani vâcib mi mendub mu mübah mı olduğu bilinirse bu sıfatla ittiba gerekir. Eğer sıfatı bilinmezse mübahlık sıfatı sabit olur ve ittiba ancak delilin kaim olmasıyla gerçekleşir. Hz. Peygamber'in fiilinin zahiri, bizi bağlayıcı olduğuna dair bir delil bulunmadıkça ittiba etmemizi gerektirmez.

Cassâs'ın Hz. Peygamber'in fiilleri konusunda verdiği bilgilerden anlaşıldığına göre kendi döneminde Hz. Peygamber'in fiilleri konusunda üç görüş bulunmaktadır. Birincisi fiilin sıfatına bakmadan Hz. Peygamber'in bütün fiillerine ittiban vâcib olduğunu söyleyenlerin görüşüdür. Cassâs bu bölümün büyük bir kısmını bu hususa ayırmakta ve Hz. Peygamber'in bütün fiillerine ittiban vâcib olmadığını ispata çalışmaktadır. İkincisi, peygamberin sıfatı belli olmayan fiillerinde tevakkufu tercih edenlerin görüşüdür. Cassâs bu görüşü reddetmektedir. Üçüncüsü ise sıfatı belli olan fiillere kendi sıfatları üzere ittiba eden, sıfatı belli olmayan fiillere uymayı ise mübah gören anlayıştır. Cassâs bu görüşü

<sup>77</sup> el-Cassâs, III, 232; es-Serahsî, II, 86-89; Ünal, 192-199.

<sup>78</sup> Muhammed Tahir b. Âşur'a göre Hz. Peygamber'in sünnetini on iki kategoride mütalaa etmek mümkündür. Bunlar: 1) Yasama (et-Teşrî) 2) Fetvâ (el-Fetvâ) 3) Yargı (el-Kadâ) 4) Devlet Başkanlığı (el-İmâra) 5) İyiye ve güzele teşvik (el-Hedy) 6) Arabuluculuk (es-Sulh) 7) Fikir danışanlara yol gösterme 8) Nasihat 9) İnsanları en mükemmel olana yönlendirme 10) Yüce hakikatleri telkin 11) Tehdit ve azarlama 12) Yaradılış icabı ve maddi ihtiyaç gereği yaptıkları şeklinde sıralanmaktadır. Geniş bilgi için bkz. M. Tâhir b. Âşur, *İslam Hukuk Felsefesi*, çev. Vecdi Akyüz, Mehmet Erdoğan, İklim Yayınları, İstanbul 1988, 50-62.

<sup>79</sup> Tâhir b. Âşur, 50-62.

savunmaktadır. Hz. Peygamber'e taat ve ittibain ancak fiilleri onun yaptığı sıfatlarla yapmakla gerçekleşebileceğini, fiillerin sıfatlarına riayet etmeksizin Hz. Peygamber'in fiilinin aynısını yapmanın ona muhalefet olabileceğini belirtmektedir.

Cassâs'ın bu tutumunda Hz. Peygamber'e bilinçli bir ittiba durumu söz konusudur. Fiillerin muradını anlamak ve ona göre hareket etmek esasına dayanmaktadır.

Cassâs'a göre Hz. Peygamber'in bütün fiilleri bağlayıcı nitelikte değildir. Hz. Peygamber'in fiilleri dört kategoriye ayrılmaktadır. Hz. Peygamber'in bir beşer olarak yaptığı fiiller uyulma gerekliliği olmayan, istenirse kurbet sağlamak amacıyla uyulması mümkün olan fiillerdir. Diğer üç kategoriyi oluşturan, Hz. Peygamber'in Kur'an'da genel beyan ifade eden ayetleri açıklama maksadıyla ortaya çıkan fiilleri, uyulması gerektiğine dair emir bulunan fiilleri ve yaptığı bir fiilden dolayı bir kişiyi cezalandırması, bir kişinin hakkını geri alması gibi bir amaca yönelik bulunan fiilleri ise bağlayıcı niteliktedir. Hz. Peygamber bu fiilleri vucub, nedb ve ibaha sıfatlarından hangisiyle yaptıysa fiilin hükmü o sıfat üzere sabit olmaktadır.

Serahsî'nin Hz. Peygamber'in fiilleri konusundaki yaklaşımına baktığımızda, onun Cassas kadar ayrıntıya girmeden ve Cassâs'ın bu konuda ileri sürdüğü görüş ve delillere yeni bir şey eklemeksizin Cassâs'ın görüşleri çerçevesinde bir yaklaşım sergilediği görülmektedir. Onun bu konudaki değerlendirmesi, Cassâs'ın bu husustaki mütalaasının bir özeti sayılabilir.

Cassâs'ın Hz. Peygamber'in fiilleri konusundaki yaklaşımının Hanefîlerin bu konudaki genel tutumlarını gösterdiği anlaşılmaktadır.

### Kaynakça

- BAYRAKLI, Bayraktar, Kur'an Tefsiri, Bayraklı Yayınları, İstanbul 2004.
- el-BUHÂRÎ, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail, el-Camiu's-Sahîh, Çağrı Yayınları, İstanbul 1981.
- el-CASSÂS, Ahmed b. Ali er-Râzî, el-Fusûl fi'l-Usûl, Tahk. Uceyl Câsim en- Neşemî, Mektebetu'l-İrşâd, İstanbul 1994.
- ESED, Muhammed, Kur'an Mesajı, İşaret Yayınları, İstanbul 1996.
- KIRBAŞOĞLU, M. Hayri, İslâm Düşüncesinde Sünnet, Ankara Okulu, Ankara 2008.
- el-Kurtubî, Muhammed b. Ahmed el-Ensârî, Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'an, Matbaatu Darî'l Kütübi Mısriyye, Kahire 1934.
- MEVDÛDÎ, Ebu'l-A'la, Tefhîmûl-Kur'an, İnsan Yayınları, İstanbul 1986.
- MUSLİM, b.el-Haccac, Ebu'l-Huseyn el-Kuşeyrî, Sahîhu Müslim, Dâru İhyai't-Tûrâsi'l-Arabî, Beyrut 1955.
- es-SERAHSÎ, Usûlu's-Serahsî, Thk. Ebû'l-Vefâ el-Afgânî, Kahraman Yayınları, İstanbul 1984.
- TAHİR B. AŞUR, Muhammed, İslam Hukuk Felsefesi, çev. Vecdi Akyüz, Mehmet Erdoğan, İklim Yayınları, İstanbul 1988.
- ÜNAL, İsmail Hakkı, "Hanefî Usûlcülere Göre Hz. Peygamberin Fiilleri", A.Ü.İ.F.D.,XXXVII, A.Ü. Basımevi, Ankara 1988.
- YAZIR, Elmalılı Muhammed Hamdi, Hak Dini Kur'an Dili Meali, Eser Neşriyat, İstanbul (t.y.)
- ZEYDAN, Abdülkerim, Fıkıh Usûlü, çev. Ruhi Özcan, Yıldızlar Matbaacılık, İstanbul 1993.



معالم إعراب الجمل عند الفراء ت(207هـ)  
الجمل ذوات المحل أنموذجاً

عبدالحليم عبدالله\*

المخلص

يقوم هذا البحث على تأصيل إعراب الجمل ذوات المحل الإعرابي لدى الفراء ت: 207هـ ، نظراً إلى أنه أول النحاة تصريحاً بمصطلح الجملة وبمحليتها، وقد وقف البحث على المصطلحات التي استخدمها الفراء في الدلالة على الجملة، ثم وقف على الجمل ذوات المحل الإعرابي، وكانت: الجملة الخبرية وجملة المفعول به والجملة المضاف إليها وجملة الحال وجملة جواب الشرط الجازم المقترنة بالفاء أو إذا الفجائية والجملة التابعة: الوصفية والمعطوفة والبدل.

مفاتيح البحث: الفراء – إعراب الجمل – الجمل ذوات المحل – مصطلحات

الجملة.

In Al-Ferrâ (v.207) Factors of Sentence Irabu - For example, In The  
Neighborhood of Irab Sentences

Abstract

This research deals with roots of declensions of sentence and especially the sentences with a place at AlFarra Works (207 AH) because he is the first grammarian declaring the term. The search deals with terms used by AlFarra to

---

\* Yrd. Doç. Dr., Artuklu Üniversitesi İlahiyat Bilimleri Fakültesi

indicate to the sentence and then deals with sentences with a place such as predicative sentence, direct patient, annexation, statutory sentence, succession, attracted sentence, descriptive sentence and substitute sentence.

**Keywords:** declensions of sentence, sentences with a place, sentence terms, Al-Farra.

## مدخل

تُعَدُّ دراسة الجملة ركناً أساسياً في دراسة اللغة، ومع ذلك فإنَّ متقدمي النُّحاة لم يُفردوا لها مُصفاً أو باباً في مُصنَّف من مُصنِّفاتهم حتى وقت متأخِّر،<sup>(1)</sup> عندما خصَّص بعض علماء النحو للجملة عنواناً خاصاً كالمرادِّي 749هـ في رسالة في جمل الإعراب، وابن هشام 761هـ الذي قسم لهذا الموضوع الباب الثاني من كتابه (مغني اللبيب)،<sup>(2)</sup> وشهاب الدين الأصبحي العنابي 776هـ صاحب كتاب الحل في الكلام على الجمل.<sup>(3)</sup>

(1) هذا الحكم لا يعني بأن إعراب الجمل من اختراع متأخري النحاة في القرن الثامن الهجري، بل على العكس من ذلك، فإن الإرهاصات والمعالم الأولى كانت في كتاب سيبويه، لكن الاتجاه إلى أفراد الجملة بالتصنيف كان في وقت متأخر، هو القرن الثامن الهجري، والزمن الممتد بين سيبويه 180هـ الذي وردت عنده المعالم الأولى لإعراب الجمل، والمرادِّي 749هـ ابن هشام 761هـ والعنابي 776هـ الذين خصصوا مصنفاً للمذكورة في نحو الجمل هو خط تطور تفكير النحاة في الجملة أقساماً وإعراباً ومصطلحاً.. وهذا ما صرح به المرادِّي في نهاية رسالة في جمل الإعراب حيث قال: ((وقد تم الكلام على الجمل التي لا محل لها من الإعراب على سبيل الاختصار دون الإكثار، والكلام على هذه الجمل المذكورة مبسوط في موضعه من كتب العربية)). رسالة في إعراب الجمل، الحسن بن قاسم المرادِّي، تح: سهير محمد خليفة، ط1: 1987م. ص132، وانظر: معالم التفكير في الجملة عند سيبويه، محمد عبدو فلفل، ط1: دار العصماء، دمشق 2009م، ص69

(2) يؤكد هذا الكلام الدكتور فخر الدين قباوة في حديثه عن إعراب الجمل عند متقدمي النحاة؛ إذ قال: " لقد تعرَّض بعض القدماء والمحدثين إلى جوانب من إعراب الجمل وأشباه الجمل، ولم يُخلص له واحدٌ منهم كتاباً مفصلاً، يشفي الغليل، ويوضح السبيل، وكان ابن هشام رائداً لامعاً، في هذه الحركة، حين خصَّ الموضوع بعناية فائقة، في كتابه مغني اللبيب، فجمع مادة ضخمة، فتحت باباً لم يكن له مثيل.. " إعراب الجمل وأشباه الجمل، فخر الدين قباوة، ط5: دار القلم العربي، حلب 1989م. ص5

(3) يمكن أن نلظ بعض العنوانات التي تُوهَم بأنها في إعراب الجمل، ككتاب (الجمل) المنسوب إلى الخليل بن أحمد الفراهيدي، بيد أن هذا الكتاب في نحو المفردات لا نحو الجمل، وربما كانت تسميته بـ الجمل للدلالة على معنى (المجمل) في النحو، لا على أنه كتاب في نحو الجملة.



أما المُحدِّثون من اللغويين العرب فقد صَفَّوْا كثيراً في الجملة العربية، غير أنَّ مُصَفِّتِيْهِمْ في الجملة العربية على كثرتها توزعت في مَنْحِيَيْنِ: أحدهما تعليميٌّ يحرص على ما يخدم إعراب الجمل التي لها محلٌّ والجمل التي لا محلَّ لها، وهذا ما نجده مثلاً في كتاب (إعراب الجمل وأشباه الجمل) للدكتور فخر الدين قباوة، وفي كتاب (الجملة النحوية) للدكتور فتحى الدجني، و(الجامع لإعراب جمل القرآن) للدكتور أيمن عبدالرزاق الشوا، والآخِرُ تكميليٌّ نقديٌّ، ويتمثل المنحى الثاني لدراسات المحدثين للجملة بإعادة النظر في تقسيم الجملة ومفهومها، وهو دراسة تكميلية نقدية تقويمية لجهود النحاة في هذا الباب، وذلك في ضوء الدرس اللغوي الحديث، وهذا ما نجده مثلاً في كتابي الدكتور محمد حماسة عبداللطيف (بناء الجملة العربية) و(العلامة الإعرابية في الجملة بين القديم والحديث)، كما نجده لدى الدكتور مهدي المخزومي في كتابه (في النحو العربي نقد وتوجيه) وغير ذلك من الدراسات المعنية في الجملة.

والدراسات العربية الحديثة في الجملة على كثرتها لم تفتن إلى دراسة معالم إعراب الجمل عند متقّمي النحاة، وغير أن القول على إطلاقه يجافي الحقيقة والواقع، فقد بدأت اللبنة الأولى بكتاب (معالم التفكير في الجملة عند سيبويه ت180هـ)) للأستاذ الدكتور محمد فلفل،<sup>(4)</sup> وقد جعلته الأساس الذي أبنى عليه اللبنة الثانية، واكتفيت بذكر خلاصة ما توصل إليه الأستاذ الدكتور محمد فلفل والإحالة عليه تجتنباً للإطالة، وتحاشياً للتكرار.

وبذلك أصبحت دراسة الجملة لدى الفراء ت207هـ خطوة ملحّة لتتبع المسار التاريخي لتطور الفكر النحوي في الجملة، وقد جعلت معالم تفكير الفراء في الجملة في ثلاثة بحوث، خصصت البحث الأول لتلمس مصطلحات الفراء في الجمل عامة وخاصة - وهو قيد التحكيم - والبحث الثاني: وهو الذي بين أيدينا لتلمس فيه معالم إعراب الجمل ذوات المحل عند الفراء، والبحث الثالث لتلمس معالم إعراب الجمل التي لا محل لها من الإعراب عند الفراء أيضاً.

## 1. المحليّة والموضع

رسّخت أصول لنظرية العامل في النحو العربي فكرة الموضع، ومرادفاتها كالموقع والمحل، بناءً على أن "الجمل تعرب بحسب المواقع التي تحتلها، فكلّ جملة احتلت موقعاً

(4) انظر: معالم التفكير في الجملة عند سيبويه، ص84

لمفرد، كان لها إعراب ذلك المفرد، وكلّ جملة احتلت موقعاً لا تحتله إلا الجملة، فليس لها محل من الإعراب"<sup>(5)</sup>

والممارسات الإجرائية لإعراب الجملة لدى متقّمي النحاة تُبَيِّن وقوع الجملة في موضع يطلبه عامل؛ فأقروا بموضعها أو محلّيتها، لوقوعها موقع الاسم المفرد، فالـ"الموضع هو موقع تقديري واعتباري، أي مجرد، تقتضيه بنية الجملة في مستوى التراكيب، وقد يكون خالياً، فلا يظهر له أثر في اللفظ المسموع، فهو وضع معين يجب أن يكون عليه كل واحد من مكونات الجملة لفظاً أو تقديراً، فقد تخلو الجملة من بعض أجزائها إلا أن مواضعها موجودة متصورة مرسومة في مثال الجملة، أي نمطها وقياسها"<sup>(6)</sup>

ومن الممارسات الإجرائية المبكرة التي أقرّ فيها النحاة بموضع الجملة حديث سيبويه الذي ذكر فيه أن الفعل - أو ما نُسِبه الجملة الفعلية - وقع في موقع الصّفة. قال: "وإذا كان الفعل في موضع الصّفة فهو كذلك، وذلك قولك: أزيد أنت رجلٌ تضربه؟ وأكلٌ يومٍ ثوبٌ تلبسُ فإذا كان وصفاً فأحسنه أن يكون فيه الهاء ... ولكن الفعل في موضع الوصف كما كان في موضع الخبر"<sup>(7)</sup> ويد فهم من كلام سيبويه أن الجملة الفعلية قد تقع موقع الصّفة، وإذا كان كذلك فالأحسن أن يكون في هذه الجملة ضميرٌ عائداً إلى الموصوف، غير أن سيبويه عبّر عن هذه الجملة الفعلية بـ الفعل، والدليل على أنه أراد بالفعل التركيب الجملي الفعلي، أنه ضم إلى الفعل الضمير، غير أن الذي يعيننا هنا أن سيبويه نصّ على أن الفعل - كما قال - وقع في موضع الصّفة.

ومصطلح (الموضع) من المصطلحات التي استخدمها الفراء للدلالة على مصطلح (المحل)، ويبدو أن هذا المصطلح استُخدم لدى جمهور النحاة المتقّمين قبل شيوع مصطلح (المحل)، ومن ذلك قول الفراء: "وقوله: (أولم به دله مكم أهلكنا) (8) (كم) في موضع رفع بـ

(5) المحيط في أصوات العربية ونحوها وصرفها: محمد الإنطاكي، ط4: دار الشوق، بيروت. 3: 325

(6) بحث (أقائم أخواك) وطريقة تفسيره عند سيبويه والرضي بالاعتماد على مفهومي الموضع والمثال، عبد

الرحمن الحاج صالح، مجلة المجمع اللغة العربية في القاهرة، الجزء 82، ص221

(7) الكتاب، سيبويه أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر، تح: عبدالسلام هارون، ط1: دار الجبل، بيروت، 128 - 129

(8) سورة السجدة الآية 26 وتامها (أولم به دله مكم أهلكنا من قبلهم من القرون يسئون في مساكنهم إن في ذلك لآيات أفلا يعمون)

(بِهْ دُ) كَأَنَّكَ قَلْتَ: أولم تهدم القرون الهالكة. وفي قراءة عبدالله في سورة طه (أولم يهد لهم من أهلكنا) (9) وقد يكون (كم) في موضع نصب بـ أهلكنا وفيه تأويل الرفع فيكون بمنزلة قولك: سواء عني أزيبا ضربت أم عمرا، فترفع (سواء) بالتأويل. وتقول: قد تبين لي أقام زيد أم عمرو، فتكون الجملة مرفوعة في المعنى (10)؛ كأنك قلت: تبين لي ذلك (11) فالجملة (أقام زيد أم عمرو) فهي مرفوعة في المعنى؛ لأنها وقعت موقع الفاعل، وهذا النص يبين لنا أن الفراء قال بالإعراب المحلي للجملة، مثلما كانت لـ(كم) محل وموضع في الإعراب.

ومفهوم (الموضع) أو المحل - كما سمي لاحقا - الذي نضج مبكرا في الفكر النحوي قاد النحاة للتفكير في إعراب الجمل نوات المحل، وفيما يلي استعراض لجهود الفراء في إعراب الجمل نوات المحل الإعرابي، بعد استعراض المصطلحات التي عبر فيها عن مفهومي الجملة والموضع.

## 2. المصطلحات التي استخدمها الفراء في الدلالة على الجملة

### 2.1. مصطلح الجملة

استخدم الفراء مصطلح الجملة استخداما صريحا، وكان بذلك أول من استخدم مصطلح الجملة بمعناه الاصلاحي للدلالة عليها (12)، والدليل على ذلك قوله: " وكذلك قوله: **بَوَاءٌ عَطِيْمٌ أَدْعُوْهُمُ مَّ أَمْ أَنْتُمْ صَامِدُونَ** (13) فيه شيء وقع **بَوَاءٌ** عليكم، لا يظهر مع

(9) سورة طه الآية 28 لوهي في رواية حفص (أَلَمْ يَهْدِ لَهُمْ كَمْ أَهْلَكْنَا قَبْلَهُمْ مِنَ الْقُرُونِ يََسُؤْنَ فِي مَسَلِكِهِمْ إِنِّي فِي ذَلِكَ لَأَوَّلِي الثُّهَى)

(10) إذا كان النص السابق للفراء يقبل التأويل بأحد تأويلين، فهذا النص واضح لا يقبل التأويل، لأنه ينص صراحة على أن محل الجملة رفع لأن محلها فاعل، والتمثيل يبين ذلك. قال: (وتقول: قد تبين لي أقام زيد أم عمرو، فتكون الجملة مرفوعة في المعنى، كأنك قلت: تبين لي ذلك) ف (ذاك) التي وقعت الجملة موقعها هي فاعل، والجملة كذلك، وهذا على رأي من قال بوقوع الجملة فاعلا، لأن جملتي المبتدأ والفاعل موضع خلاف بين النحاة.

(11) معاني القرآن، الفراء أبو زكريا يحيى بن زياد، ط3: بيروت عالم الكتب 1983م 2: 333

(12) يذهب بعض الباحثين إلى أن المبرد (ت 285هـ) أول من استخدم مصطلح الجملة. انظر: مدخل إلى دراسة الجملة العربية، محمود أحمد نحلة، ط1: بيروت 1988م، ص 19 والذي ثبت أن الفراء (ت 207هـ) سبقه في ذلك. انظر: معاني القرآن للفراء 1: 13 و 16 و 2: 195 و 333 و 388

(3) تمام الآية (وَأَنْ تَدْعُوهُمْ إِلَى اللَّهِ نَحَى لَا يَتَّبِعُكُمْ سَوَاءٌ عَطِيْمٌ أَدْعُوْهُمُ مَّ أَمْ أَنْتُمْ صَامِدُونَ) الأعراف

الاستفهام. ولو قلت: سواء عليكم صمتكم ودعاؤكم، تبين الرفع الذي في الجملة". (14) فقد احتوى النص السابق على جملتين متعاطفتين، هما جملة (دعوتموهم) وجملة (أنتم صامتون) اللتان وقعتا في محل رفع، ولذلك أولهما الفراء باسمين مرفوعين، فقال: سواء صمتكم ودعاؤكم.

واستخدم الفراء مصطلح الجملة، كما سبقت الإشارة، وتحدث عن الجملتين الاسمية والفعلية دون تسميتهما. قالوا قوله: (أَلَمْ يَهْدِ لَهُمْ) (15) يبين لهم إذا نظروا (كَمْ أَهْلَكْنَا) و(كم) في موضع نصب لا يكون غيره. ومثله في الكلام: أو لم يبين لك من يعمل خيرا يجر به، فجملة الكلام فيها ما معنى رفع. ومثله أن تقول: قد تبين لي أقام عبدالله أم زيد؟، في الاستفهام معنى رفع. وكذلك قوله: (سَوَاءٌ عَلَيْكُمْ أَدَعَوْتُمُوهُمْ أَمْ أَنْتُمْ صَامِتُونَ) (16) فيه شيء رفع (سواء عليكم)، لا يظهر مع الاستفهام، ولو قلت: سواء عليكم صمتكم ودعاؤكم تبين الرفع (17) الذي في الجملة. (18) فالجملة التي قصدها الفراء وتبين له فيها الرفع هي الجملة الاصطلاحية التي اتفق عليها النحاة فيما بعد لا الجملة اللغوية التي تعني جماعة الشيء.

## 2.2. مصطلح الكلام

حذا الفراءُ حذو سيبويه في تسميته الجملة كلاما، (19) ودلّ بهذه الكلمة دلالة واضحة على الجملة اصطلاحا. ومن ذلك قوله: "ومثله (والله غفورٌ رحيمٌ) (20) فإذا أدخلت

(14) معاني القرآن للفراء 2: 195

(15) الآية ( أَلَمْ يَهْدِ لَهُمْ كَمْ أَهْلَكْنَا قَبْلَهُمْ مِّنَ الْقُرُونِ يَظُنُّونَ فِي مَسَاجِدِهِمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّأُولِي النُّهَى )  
طه الآية 128

(16) الأعراف الآية 193

(17) لنا أن نفهم مصطلح (الرفع) الذي ذكره الفراء في هذا الموضع بأحد فهمين: إما أن يكون الرفع للمفرد (سواء) لأنه خبر مقدم أو مبتدأ والمقصود بالجملة المبتدأ والخبر، ولما أن يكون الرفع هو محل الجملة الفعلية (أدعوتموهم) لأنها مبتدأ خبره مقدم هو (سواء) على قول من قال بوقوع الجملة مبتدأ، ويكون المقصود بالجملة الجملة الفعلية التي وقعت مبتدأ.

(18) معاني القرآن للفراء 2: 195

(19) هناك اتفاق بين من درس الجملة عند سيبويه على أن مصطلح الكلام لديه قد دل عليها، إلى جانب دلالاته على مفاهيم أخرى، وصلت عند الأستاذ الدكتور محمد فلفل إلى سبعة مفاهيم، هي: الجملة، والكلمات المفردة، والعبارة اللغوية، واللغة، وأداء الناس للغة، والعادة اللغوية، والنثر. انظر: معالم التفكير في الجملة عند سيبويه، ص32-41 وبناء الجملة العربية، محمد حماسة عبد اللطيف، ط1 القاهرة 1996م،

عليه (كان) ارتفع بها، والخبر منتظر يتم به الكلام، فنصبته لخلوته<sup>(21)</sup> فالمقصود بالكلام الذي يتم بالخبر المرفوع (الله غفور رحيم)، كما لو أدخلت عليه (كان) فلا يكتمل الكلام ويتم إلا بالخبر المنصوب.

وربما استخدم (الكلام) بمعناه الاصطلاحي المتأخر، الذي يعني الإسناد والاستقلال الدلالي، وبذلك يدل على الجملة والفائدة التامة. ومن ذلك: "وقوله: (صُمُّ بِكُمْ عِيٌّ فَهِيَ لَمْ لَا يَجْعُوْنَ) (22) رُفِعْنَ، وَأَسْمَاؤُهُنَّ فِي أَوَّلِ الْكَلَامِ مَنْصُوبَةٌ؛ لِأَنَّ الْكَلَامَ تَمَّ (23)، وانقضت به آية، ثم استؤنفت (صُمُّ بِكُمْ عِيٌّ) في آية أخرى، فكان أقوى للاستئناف." (24) فالجملة في الآية السابقة تَمَّتْ، فُرِعَتْ الأسماء في الجملة الجديدة على استئنافها.

### 2.3. مصطلح الفعل

استخدم الفراء مصطلح الفعل في الدلالة على مصطلح الجملة الفعلية، لكن إشارة الفراء إلى الجملتين الفعلية والاسمية لم تكن واضحة، كما كانت عند سلفه سيبويه الذي ذكر أن المسند والمسند إليه إما مبتدأ ومبني على المبتدأ، ومما فعل وفاعل، وهما ما لا يَغْنِي واحدٌ منهما عن الآخر، بل عبّر الفراء بالفعل عن الجملة الفعلية دون الإشارة إلى التلازم بين الفعل والفاعل، ومن ذلك قول الفراء: "وقوله عز وجل: (هَذَا يَوْمٌ لَا يَنْطِقُونَ) (25) اجتمعت القراء على رفع اليوم، ولو نُصِبَ لكان جائزاً على جهتين: إحداهما: أن العرب إذا أضافت اليوم واللييلة إلى فعلٍ أو يفعل، أو كلمة مجملية لا خفض فيها نصبوا اليوم في موضع الخفض والرفع، فهذا وجه، والآخر: أن تجعل هذا في معنى: فعلٍ مجملٍ من (لا ينطقون) - وعيد الله وثوابه - فكأنك قلت: هذا الشأن في يوم لا ينطقون، والوجه الأول أجود، والرفع أكثر في كلام العرب. ومعنى قوله: هذا يوم لا ينطقون ولا يعتذرون في بعض

ص 18، والجملة النحوية نشأة وإعرابها، عبدالفتاح الدجني ط1: الكويت 1987م، ص 19-20، مدخل

إلى دراسة الجملة العربية، ص 17

(20) سورة البقرة الآية 218

(21) معاني القرآن للفراء 1: 13

(22) سورة البقرة الآية 18

(23) الكلام السابق الذي تم وانقضت به آية (وَتَرَكَهُمْ فِي ظُلُمَاتٍ لَا يُبْصِرُونَ) سورة البقرة الآية 17

فالموضع موضع نصب على المفعولية للفعل تركهم، لكنه لما تم الكلام استأنف بكلام جديد فرفع.

(24) معاني القرآن للفراء 1: 16

(25) سورة المرسلات الآية 35

الساعات في ذلك اليوم، وذلك في هذا النوع بين، تقول في الكلام: أتيتك يوم يقم أبوك، ويوم تقدم، والمعنى ساعة يقدم وليس باليوم كله ولو كان يوماً كله في المعنى لما جاز في الكلام إضافته إلى فَعَلَ ، ولا إلى يَفْعَل، ولا إلى كَلام مجمل، مثل قولك: أتيتك حين الحجاج أمير. (26) والملاحظ أن الفراء في النص السابق ذكره فَعَلَ وَيَفْعَل، فدلَّ بـ فَعَلَ على معنى الجملة الفعلية التي فعلها ماضٍ، وبـ يَفْعَلُ على معنى الجملة الفعلية التي فعلها مضارع.

#### 2.4. مصطلح الموضع

استخدم الفراء مصطلح (الموضع) للدلالة على جملة ذات محل، ويبدو أن هذا المصطلح أُسْتُخِمْ لَدَى جَمْهُورِ النُّحَاةِ الْمُتَقَمِّمِينَ فيما بعد قبل شيوع مصطلح المحل، ومن ذلك قول الفراء: "وأما قوله تعالى: ﴿هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾ (27) فإنه رَفَعَ من وجهين وَضَبَ من وجهين؛ إذا أردت بـ (الكتاب) أن يكون نَعْدًا لـ (ذلك) كان الـ هُدى في موضع رفع لأنه خبر لـ (ذلك) كأنك قلت: ذلك هُدى لا شك فيه، وإن جعلت (لا ريب فيه) خبره رفعت أيضا ﴿هُدًى﴾ تجعله تابعا لموضع (لا ريب فيه)؛ كما قال الله عز وجل: ﴿وَهَذَلِكَ آيَاتُ نَبِيِّكَ﴾ (28) كأنه قال: وهذا كتاب، وهذا مبارك، وهذا من صفته كذا وكذا، وفيه وجه ثالث من الرفع: إن شئت رفعتَه على الاستئناف لتمام ما قبله، كما قرأت القراء (الم). تَلِكُ آيَاتُ الْكِتَابِ الْحَكِيمِ. هُدى وَرَحْمَةً لِّلْمُحْسِنِينَ (29) بالرفع والنصب، وكقوله في حرف عبدالله: ﴿أَلَّا تُدْرِكُونَ أَنَّا عَبَادٌ بَطِيئُونَ﴾ (30) وهي في قراءتنا (شيخاً)، فأما النصب في أحد الوجهين فأن تجعل (الكتاب) خبراً لـ (ذلك) فتنصب (هُدى) على القطع؛ لأن (هُدى) نكرة اتصلت بمعرفة. قد تم خبرها فنصبها؛ لأن النكرة لا تكون دليلاً على معرفة، وإن شئت نصبت (هُدى) على القطع من الهاء التي في (فيه)؛ كأنك قلت: لا شك فيه هادياً (31) ويبدو جلياً استخدام الفراء لمصطلح الموضع بمعنى المحل، فموضع (هُدى) رفع لأنه خبر؛ أي: محلها الرفع على

(26) معاني القرآن للفراء 3: 226 ولهذا النص نظائره. انظر: 1: 327 و3: 83

(27) سورة البقرة الآية 2

(28) سورة الأنعام الآية 92

(29) سورة لقمان الآيات 1 و2 و3

(30) سورة هود الآية 72

(31) معاني القرآن للفراء 1: 11

الخبر، أو موضعها تابع لموضع (لا ريب فيه)، أي محلها الرفع تابع لمحل جملة الخبر (لا ريب فيه)

وكذلك فقد أشار الفراء إلى موضع الكلام أو الجملة بشكل أو بآخر، وبين موضعها إن كان لها موضع أو محل في أغلب الأحيان، إن إشارة وإن تصريحاً، ومن ذلك: "قولك: (قلت: زيد قائم) في موضع نصب".<sup>(32)</sup> فالفراء نصّ على الموضوعية، وصرّح بأنّ الموضوع موضع النصب، ولعل في هذا النص شيئاً من الإبهام؛ لأنه لم يوضح لأي شيء كان الموضوع؟ غير أن نصوصاً أخرى تبين مراد الفراء بالموضوع أنه موضع الجملة المحكية، إذ قال في موضع آخر: "كما تقول: قرأت من القرآن ( الحمد لله رب العالمين)<sup>(33)</sup> فيكون في الجملة في معنى نصب، ترفعها بالكلام"<sup>(34)</sup> فالفراء نصّ هنا على أن الجملة في معنى النصب، وكأنه يريد أن يقول إن الجملة وقعت في موضع النصب للفعل قرأت.

ومفهوم الموضوع هذا رسّخ في الفكر النحوي القول بإعراب الجمل التي لها موضع.

### 3. الجمل ذوات المحل الإعرابي

من المهم أن نشير إلى أن الجمل التي لها محل من الإعراب مختلف في عددها بن النحاة، فقد جعلها علماء البيان ثلاثاً، هي: الواقعة خبراً، والواقعة صفة، والواقعة حالاً.<sup>(35)</sup>

وجعلها بعض المحدثين خمس جمل هي: الخبر، والمفعول به في باب ظن، وجواب الشّروط الجازم، والحال، والتابعة.<sup>(36)</sup>

ونص عبدالقاهر الجرجاني (471 أو 474هـ) . وتابعه ابن الخشاب في شرحه للجمل . على أنها ست جمل تقع في موقع المفرد، الأولى: خبر المبتدأ وموضعها رفع، والثانية: خبر كان وأخواتها وموضعها نصب، والثالثة: خبر إن وأخواتها، وموضعها رفع

(32) معاني القرآن للفراء 1: 181 ولهذا نظائره. انظر: 1: 105 و142 و181 و245 و301 و438 و442 و472 و2: 67 و73 و120 و162 و195 و218 و333 و360 و388 و3: 155

(33) سورة الفاتحة الآية 2

(34) معاني القرآن للفراء 2: 388

(35) انظر: إعراب الجمل وأشباه الجمل، فخر الدين قباوة، ط5: دار القلم العربي حلب 1989م، ص138

(36) انظر: التوهم عند النحاة، د. أحمد جاد الكريم، ط1: القاهرة 2001م، ص64 ومعالم التفكير في

خير إن، والرابعة المفعول الثاني من باب ظننت وأخواتها، والخامسة صفة النكرة، والسادسة الحال. (37)

وذكر ابن هشام أنها لدى جمهور النحاة سبع، وهي: الواقعة خبرا، والواقعة مفعولا به، والواقعة مضافا إليه، والواقعة جوابا لجواب شرط جازم مقترن بالفاء أو إذا الفجائية، والواقعة حالا والتابعة لمفرد، والتابعة لجملة،<sup>(38)</sup> وصوب ذلك بأنها تسع، فزاد الجملة المسند إليها، والجملة المستثناة.

وجعلها الدكتور فخر الدين قباوة عشر جمل، وهي: الواقعة مبتدأ، والواقعة خبرا، والواقعة فاعلا، والواقعة مفعولا به، والواقعة مستثنى، والواقعة مضافا إليها، والواقعة جوابا لشرط جازم مقترن بالفاء أو إذا الفجائية، والتابعة لمفرد، والتابعة لجملة لها محل. (39)

ووصل عدد الجمل ذوات المحل عند أبي حيان إلى ثلاثين جملة بالمتفق عليه والمختلف فيه: (40) ثماني جمل محلها الرفع، وهي: جملة خبر المبتدأ، وجملة خبر لا النافية للجنس، وجملة خبر إن وأخواتها، وجملة صفة لموصوف مرفوع، وجملة معطوفة على ما هو مرفوع، وجملة البديل من مرفوع، هذه الستة باتفاق، المختلف في اثنتين هما: جملة الفاعل، وجملة نائب الفاعل.

وثلاث عشرة جملة محلها النصب، وهي: جملة خبر كان وأخواتها، وجملة المفعول الثاني لظننت وأخواتها، وجملة المفعول الثالث لأعلمت وأخواتها، وجملة خبر (ما) الحجازية، وجملة خبر لا العاملة عمل ليس، وجملة مفعول القول، وجملة مفعول للفعل المعلق، والجملة المعطوفة على ما هو منصوب، وجملة صفة لمنسوب، وجملة الحال، وجملة البديل من منصوب، وهذه باتفاق، والمختلف فيها اثنتان، هما: المصدرة بمذ ومنذ، والجملة المستثناة.

(37) انظر: الجمل، ص40

(38) انظر: المغني، ص538 و558

(39) انظر: إعراب الجمل وأشباه الجمل، ص138-139

(40) انظر: الأشباه والنظائر، جلال الدين السيوطي، ط: دار الكتب العلمية، بيروت، 2: 26-30



وست جمل محلها الجر، وهي: المضاف إليه، وجملة صفة المجرور، وجملة معطوفة على مجرور، وهذه باتفاق، والمختلف فيها ثلاث هي: الواقعة بعد (ذو) في نحو قول العرب: اذهب بذني تسلم، الواقعة بعد آية، والواقعة بعد حتى.

وثلاث جمل محلها الجزم، وهي: الواقعة بعد أداة شرط جازمة، ولم يظهر لها عمل، والجملة الواقعة جواباً للشرط، والجملة المعطوفة على مجزوم أو موضعه الجزم.

### 3.1. الجملة الخبرية

الجملة الخبرية من الجمل التي لها محل من الإعراب لأنها تقع موقع الخبر، ومحلها كمحل الخبر الذي وقعت موقعه، فالرفع في بابي المبتدأ وإن وأخواتها، والنصب في باب الأفعال الناقصة، وفيما يلي حصر لمعالم هذه الجملة كما وردت لدى الفراء، وفق القضايا التالية:

#### 3.1.1. الجملة الخبرية ومحلها الإعرابي

ثبت من خلال الدراسات السابقة أنّ في كتاب سيبويه (180هـ) إشارات إلى وقوع الجملة خبراً للمبتدأ وللفاعل وللناقص وللحرف المشبه بالفاعل.<sup>(41)</sup>

وللفراء (207هـ) إشارات أشار بها إلى جملة الخبر، ومن ذلك نصه على أنّ التركيب هو خبر المبتدأ، ونصّ على أنّ موضعه الرفع. قال في الآية الكريمة (ذلك الكتاب لا ريب فيه)<sup>(42)</sup>: "فإنه [أي: هدى] رَفَعُ مِنْ وَجْهَيْنِ، وَصَبَّ مِنْ وَجْهَيْنِ؛ إِذَا أُرِدَتْ بِـ (الكتاب) أَنْ يَكُونَ نَعْتًا لـ (ذلك) كَانَ الْهَيْئَةُ فِي مَوْضِعِ رَفْعٍ لِأَنَّهُ خَبْرٌ لـ (ذلك)؛ كَأَنَّكَ قُلْتَ: ذَلِكَ هُوَ حَى لَا شَكَّ فِيهِ. وَإِنْ جَعَلْتَ (لَا رَيْبَ فِيهِ) خَبْرَهُ رَفَعْتَ أَيْضًا (هُ دَى) تَجْعَلُهُ تَابِعًا لِمَوْضِعِ (لَا رَيْبَ فِيهِ)؛ كَمَا قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ: (وَهَذَا كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ مُبَارَكٌ)<sup>(43)</sup> كَأَنَّهُ قَالَ: وَهَذَا كِتَابٌ، وَهَذَا مُبَارَكٌ"<sup>(44)</sup> والملاحظ في هذا النص أن الفراء نصّ على أنّ (لا ريب فيه) خبر للمبتدأ وهو إيماءة يفهم منها أن موضع التركيب الرفع، وأنه حاضر في ذهنه وواضح في قوله: "رفعت أيضاً (هُ دَى) تجعله تابعاً لموضع (لَا رَيْبَ فِيهِ)"، وفي هذا النص نضج

(41) انظر: معالم التفكير في الجملة عند سيبويه، ص97

(42) سورة البقرة الآية 2

(43) سورة الأنعام الآية 92 و155

(44) معاني القرآن للفراء: 1: 112 ولهذا نظائر لدى الفراء. انظر: 1: 242 و377 و2: 218 و3: 155

اصطلاحى في استخدام مصطلحات (الخبر والرفع والموضع) قياسا على ما وجد في كتاب سيبويه.

### 3.1.2 أنماط الجملة الخبرية

وأورد الفراء (207هـ) الخبر جملة فعلية، ومن ذلك قوله: "وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمْ" (45) مرفوعان بما عاد من ذكرهما. والنصب فيهما جائز؛ كما يجوز أزيد ضربته، وأزيداً ضربته. وإنما تختار العرب الرفع في (السارق والسارقة) لأنهما غير موقوتين، فوجهاً توجيه الجزاء؛ كقولك: مَنْ سَرَقَ فاقطعوا يده، فـ (من) لا يكون إلا رفعا، ولو أردت سارقا بعينه أو سارقة بعينها كان النصب وجه الكلام" (46) فالنص السابق يوحي بأن الفراء جعل الخبر جملة فعلية، وهي (فاقطعوا) والذي يرجح ذلك قوله (مرفوعان بما عاد من ذكرهما) وهذا يعني أن (السارق والسارقة) مرفوع على الابتداء، ورافعه جملة (فاقطعوا) بما فيها من ذكر وإضمار، وأوضح منها وقوع جملة (ضربته) خبراً في (زيد ضربته)

وأورد الفراء الخبر جملة اسمية، وذلك في قوله: "إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ إِنَّا لَا نُضِيعُ" (47) خبر (الَّذِينَ آمَنُوا) في قوله (إِنَّا لَا نُضِيعُ) وهو مثل قول الشاعر: (48)

إِنَّ الْخَلِيفَةَ إِذَا نَزَّ سَبِيلَهُ \* سَبِيلَ مَلِكٍ بِهَا تَزْجَى الْخَوَاتِيمُ (49)

فالفراء جعل خبر (إن الذين) (إننا لا نضيع)، وهي جملة اسمية، ومثلها (إن الخليفة إن الله سبيله). وأورد الفراء الخبر جملة شرطية، وفي ذلك قوله: (قَالُوا جَزَاؤُهُ مَنْ يُجَدِّ فِي رَحْمَتِهِ) (50) (من) في معنى جزاء وموضعها رفع بالهاء التي عادت، وجواب الجزاء الفاء في قوله: فَهِيَ وَجَزَاؤُهُ) ويكون قوله (جزاؤه) الثانية مرتفعة بالمعنى المحمل في الجزاء وجوابه، ومثله في الكلام أن تقول: ماذا لي عندك؟ فيقول: لك عندي إن بشرتني فلك ألف درهم، كأنه قال: لك عندي هذا، وإن شئت جعلت (من) في مذهب (الذي) وتدخل الفاء في

(45) سورة المائدة الآية 38

(46) معاني القرآن للفراء 1: 306 ولذلك نظائر. انظر: 1: 242 و377

(47) سورة الكهف الآية 30 وتامها (إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ إِنَّا لَا نُضِيعُ أَجْرَ مَنْ أَحْنَّ عَلَّا)

(48) نسب البغدادي البيت إلى جرير، ونص على أن رواية الديوان مختلفة واللفظ فيها: يكفي الخليفة أن

الله سبيله... انظر: الخزانة 10: 367-368

(49) معاني القرآن للفراء 2: 140 ولذلك نظائر. انظر: 2: 218 و3: 155

(50) سورة يوسف الآية 75 وتامها (قَالُوا جَزَاؤُهُ مَنْ يُحْيِي رَحْمَتَهُ فَهِيَ وَجَزَاؤُهُ كَذَلِكَ نَجْزِي الظَّالِمِينَ)

خبرٍ (من) إذا كانت على معنى (الذي) كما تقول: الذي يقوم فأبًا تقوم معه، وإن شئت جعلت الجزاء مرفوعاً بمن خاصة وصلتها، كأنك قلت: جزاؤه الموجود في رطله<sup>(51)</sup> فالفراء أشار إلى أن (من) اسم شرط، مرفوع بما بعده على الابتداء، وجوابه (فهو جزاؤه)، وعلى هذا الوجه يكون الشرط والجزاء خبراً لـ جزاؤه الأولى، على أحد الوجهين اللذين عرض لهما.<sup>(52)</sup>

### 3.1.3. دخول الفاء في جملة الخبر

لدى سيبويه (180هـ) ما يفهم منه قوله بدخول الفاء في جملة الخبر، إذا كان المبتدأ مسبوقة بـ (أما)،<sup>(53)</sup> أو كان المبتدأ اسماً موصولاً دالاً على العموم.<sup>(54)</sup>

أما الفراء (207هـ) فكان حديثه عن دخول الفاء في جملة الخبر أوسع، إذ أشار إلى أن المبتدأ إذا كان اسماً موصولاً أو نكرة موصوفة جاز دخول الفاء في خبره. قال: "وكل اسم وصل، مثل (من وما والذي) فقد يجوز دخول الفاء في خبره؛ لأنه مضارع للجزاء والجزاء قد يجاب بالفاء. ولا يجوز أخوك فهو قائم؛ لأنه اسم غير موصول وكذلك مالك لي.

(51) معاني القرآن للفراء 2: 51-52

(52) عرض السمين الحلبي أربعة أوجه لهذه الآية، أحدها: أن يكون (جزاؤه) مبتدأ والضمير للسارق، و (من) شرطية أو موصولة مبتدأ ثانٍ، والفاء جواب الشرط أو مزيدة في خبر الموصول لشبهه بالشرط، و (من) وما في خبرها على وجهها خبر المبتدأ الأول.

والوجه الثاني من الأوجه المتقدمة: أن يكون (جزاؤه) مبتدأ والهاء تعود على المسروق، و (من) وجد في رطله خبره، و (من) بمعنى الذي، والتقدير: جزاء الصواع الذي وجد في رطله، كذلك كانت شريعتهم: يذوق السارق، فلذلك استقوا في جزائه، وقوله (فهو جزاؤه) تقرير للحكم أي: فأخذ السارق نفسه هو جزاؤه لا غير كقولك: حق زيد أن يكسى ويطم ويغم عليه ذلك حقه، أي فهو حقه لتقرر ما ذكرته من استحقاق وتلزمه، قاله الزمخشري ولما ذكر أبو البقاء هذا الوجه قال: والتقدير استبعاد من وجد في رطله، وقوله: (فهو جزاؤه) مبتدأ وخبر، مؤكّد لمعنى الأول.

والوجه الثالث من الأوجه المتقدمة: أن يكون (جزاؤه) خبر مبتدأ محذوف أي: المسؤول عنه جزاؤه، ثم أقدوا بقولهم: (من) وجد في رطله فهو جزاؤه).

والوجه الرابع أن يكون (جزاؤه) مبتدأ، وخبره محذوف تقديره: جزاؤه عندنا كجزائه عندكم، والهاء تعود على السارق أو على المسروق، وفي الكلام المتقدم دليل عليهما. انظر: الدر المصون، للسمين الحلبي، تح:

أحمد محمد الخراط، ط: دار القلم، دمشق 1406هـ، 6: 529-532

(53) الكتاب 1: 138 ولهذا المثال نظائر، أحصاها د. محمد فلفل في الكتاب، انظر: 1: 80-81

و385-386 ومعالم التفكير في الجملة عند سيبويه، ص99

(54) انظر: 1: 80-81 و385-386 و3: 102 ومعالم التفكير في الجملة عند سيبويه، ص100

فإن قلت: مالك جاز أن تقول: فهو لي. وإن ألقيت الفاء فصواب. وما ورد عليك فقهه على هذا، وكذلك النكرة الموصولة، تقول: رجلاً يقول الحق فهو أحبُّ إلي من قائل الباطل. والفاء الفاء أجود في كلاًه من دخولها. (55) فالفرء نص على أن الفاء تدخل خبر ما الأسماء الموصولة والنكرات الموصوفة بالفعل، (56) كـ(من وما والذي)، واللافت للنظر في نص الفرء أنه جعل دخول الفاء هاهنا جائزاً بقوله (وإن ألقيت الفاء فصواب)، أما دخولها الواجب فهو بعد (أما) ويتضح ذلك في النص التالي: "وقوله (فَأَمَّا الَّذِينَ اسْوَدَّتْ جُوهُهُمْ كُفَرْتُمْ) (57) يقال: (أما) لا بد لها من الفاء جواباً فأين هي؟ فيقال: إنها كانت مع قولٍ مضمر، فلما سقط القول سقطت الفاء معه، والمعنى - والله أعلم - فأما الذين اسودت وجوههم فيقال: أكفرتم، فسقطت الفاء مع (فيقال). والقول قد يضم. (58) والمستفاد من هذا النص شيئان: أولهما أن دخول الفاء بعد أما واجب، لقوله (أما لا بد لها من الفاء)، والآخر أن في هذا النص إشارة إلى حذف جملة الخبر في معرض القول، لقوله (والمعنى - والله أعلم - فأما الذين اسودت وجوههم فيقال: أكفرتم) فالفرء نصاً نصاً صريحاً على حالتي الوجوب والجواز في دخول الفاء في الخبر، وهذا ما عدناه لدى سيبويه.

#### 3.1.4. الرابطة وحذفه

نص سيبويه (180هـ) على أنه لا بد في الخبر من ضمير يربطه بما يـ خبر عنه، (59) وحذف الضمير الرابطة المنصوب من جملة الخبر مما اختلّف فيه، وفيه تفصيل، وقد نُسب إلى جمهور البصريين عامة أن هذا الحذف لا يجوز، وأن سيبويه يجوزه في الشعر، (60) والذي ذهب إليه د. محمد فلفل أن سيبويه استدل على حذف أن الضمير

(55) معاني القرآن للفرء 2: 104-105 ولهذا نظائره لدى الفرء. انظر: 1: 78 و3: 155

(6) بـ ني هذا الحكم على قوله (النكرة الموصولة)، إذ خرج مصطلح الصلة لدى الفرء إلى ثلاثة معان: صلة الموصول، وصلة النكرة أي الصفة، والحرف الزائد، كما سيبين البحث، في جملة الصفة عند الفرء.

(57) سورة آل عمران الآية 106

(58) معاني القرآن للفرء 1: 228-229

(59) انظر: الكتاب 1: 62

(60) انظر: الارتشاف، ص1118-1119 ونتائج الفكر، ص337 ومعالم التفكير في الجملة عند سيبويه،

المنصوب في جملة الخبر ضعيف، وحذفه في الصلة أكثر، لكنه دون الإثبات، وحذفه في الصفة كثير، لكنه دون الحذف في الصلة، وحذفه في الخبر قليل وقبيح.<sup>(61)</sup>

أما الفراء ( 207هـ) فقد أشار إلى الضمير العائد في جملة الخبر وعلى حذفه، وسماه (راجع الذكر) ومن نصه على الضمير العائد قوله: قال: "وقوله: ( يَغْتِي طَائِفَةٌ مِّنْكُمْ وَطَائِفَةٌ قَدْ أَهَمَّتْهُمْ أَنِ مَنُفُسُهُمْ )"<sup>(62)</sup> ترفع الطائفة بقوله (أهمتهم) بما رجع من ذكرها"<sup>(63)</sup> فالفراء أشار بقوله (ترفع الطائفة بقوله أهمتهم) إلى أن (طائفة) مبتدأ و(أهمتهم) خبره، لأن المبتدأ والخبر مترافعان على رأي النحاة الكوفيين، ونص على الضمير العائد في جملة الخبر بقوله (بما رجع من ذكرها)، وفي هذا النص ما يشعر بوجود العائد في جملة الخبر، لأنه قيد الحكم بالباء التي أفادت معنى السببية في قوله السابق (ترفع الطائفة بقوله أهمتهم بما رجع من ذكرها)، فكأنه قال: ترفع المبتدأ (طائفة) ب(أهمتهم) بسبب الضمير العائد الذي جعل (أهمتهم) خبراً.

ومن نصه على حذف الضمير العائد إذا كان المبتدأ لفظ (كل) في قوله: "العرب في (كل) تختار الرفع، وقع الفعل على راجع الذكر أو لم يقع. وسمعت العرب تقول: (وكلُّ شيءٍ أَحْصِيَاهُ فِي إِمَامٍ مُّبِينٍ)"<sup>(64)</sup> بالرفع وقد رجع ذكره. وأنشدوني فيما لم يقع الفعل على راجع ذكره:<sup>(65)</sup>

فقالوا تَعْرِفُهَا الْمَنَازِلَ مِنْ مَنِيٍّ      وما كلُّ من يَغْتِي مِنِّي أَنَا عَارِفٌ  
أَلِفًا بِيَارًا لَمْ تَكُنْ مِنْ دِيَارِنَا      ومِنْ تَأَلَّفَ بِالكَرَامَةِ يَأْلُفُ

(61) انظر: الكتاب 1: 85-87 وشرح السيرافي، كتاب سيبويه طبعة بولاق 1: 45 وارتشاف الضرب،

ص1916

(62) سورة آل عمران الآية 154

(63) معاني القرآن للفراء 1: 240-241

(64) سورة يس الآية 12 وتامها (إِنَّا نَعْتَذِرُ حِيَّي الْمَوْتَى وَنَكْتُبُ مَا قَدَّمُوا أَنَا لَهُمْ وَكُلَّ شَيْءٍ أَحْصِيَاهُ فِي إِمَامٍ مُّبِينٍ) وروايتها بنصب (كل)

(65) البيتان لمزاحم الغبلي، والمعنى فيه: وصف أنه اجتمع بمحبوبته في الحج فجعل يتفقدها فقبل له تعرفها بالمنازل من منى، وهي حيث ينزلون أيام رمي الجمار، فزعم أنه لا يعرف كل من وافى منى يسأله عنها؛ لأنه لا يسأل عنها إلا من يعرفه ويعرفها. انظر: شرح الشواهد في أسفل كتاب سيبويه طبعة بولاق

فلم يقع (عارف) على كل؛ وذلك أن في (كل) تأويل: وما من أحد يغشى مني أنا عارف، ولو نصبت لكان صواباً، وما سمعته إلا رفعا. وقال الآخر:

قَدَعَتِ أُمُّ الْخَيْرِ تَدْعِي عَلِيَّ ذَنْبَاكُلُهُ لَمْ أَصْنَعِ<sup>(66)</sup>

فنص الفراء يوحى بقوله بجواز حذف الضمير العائد المنصوب إذا كان ضمير المفعول للفعل أو للاسم المشتق، وهذا الذي قدم به الفراء (وقع الفعل على راجع الذكر أو لم يقع)، ثم مثّل له بجمل فيها عائد وأخرى حذف عائدها.

### 3.1.5. حذف جملة الخبر

أشار سيبويه (180 هـ) إلى حذف جملة الخبر في أسلوب لولا، فمن المعروف أن (لولا) الشرطية تباشر الاسم المرفوع، وقد اختلف في رفعه، فقيل على الفاعلية، وقيل على الابتداء، وهو الأرجح المشهور، واختلف في خبر هذا المبتدأ، والمشهور أنه اسم مفرد، والظاهر أن الخبر المحذوف عند سيبويه في هذه الحالة جملة كما يفهم من قوله<sup>(67)</sup>. قال سيبويه: "هذا باب من الابتداء يضم فيه ما بينى على الابتداء، وذلك قولك: لولا عبد الله لكان كذا وكذا، أما (لكان كذا وكذا) فحديث معلق بحديث (لولا) وأما عبد الله فإنه من حديث لولا وارتفع بالابتداء... وكان المبني عليه الذي في الإضمار (كان في مكان كذا كذا) فكأنه قال: لولا عبد الله كان بذلك المكان، ولولا القتال كان في زمان كذا وكذا ولكن هذا حذف حين كثر استعمالهم إياه"<sup>(68)</sup> فسيبويه جعل الكون كونا فعليا، وقتره ب كان بذلك المكان، وهو الخبر للمبتدأ بعد لولا.

ومن ذلك أيضا إشارة سيبويه إلى حذف الفعل قبل المصدر، في قولهم: إنما أنت سيراً،<sup>(69)</sup> و(إنما أنت شرب الإبل).<sup>(70)</sup> أما الفراء (207 هـ) فقد أشار إلى حذف جملة الخبر بعد (أما) على إضمار القول استغناء بالمقول، ومن ذلك: "وقوله: (فَأَمَّا الَّذِينَ أُسَوِّتُ

(66) معاني القرآن للفراء 1: 242 وانظر: 2: 218

(67) معالم التفكير في الجملة عند سيبويه، ص 103

(68) الكتاب 2: 129 وانظر: معالم التفكير في الجملة، 103-104

(69) انظر: الكتاب 1: 231

(70) انظر: الكتاب 1: 360

وَجُوهُهُمْ مُكْفَرَتُمْ<sup>(71)</sup> يقال: (أما) لا بد لها من الفاء جواباً فأين هي؟ فيقال: إنها كانت مع قول مضمر، فلما سقط القول سقطت الفاء معه، والمعنى - والله أعلم - فأما الذين أسوت وجوههم فيقال: أكفرتهم؟ فسقطت الفاء مع (فيقال)، والقول قد يضمن. <sup>(72)</sup> ففي هذا النص إشارة إلى حذف جملة الخبر في معرض القول استغناء بالمقول.

### 3.2. جملة المفعول به

جملة المفعول به من الجمل ذوات المحل الإعرابي، ومحلها النصب، ولهذه الجملة مواقع تقع فيها، كالجملة المحكية بعد القول، والجملة الواقعة مفعولاً به ثانياً أو ثالثاً بعد فعل قلبي، والجملة الواقعة جواباً لقسم استعطافي مسبوقه بأداة للحصر. <sup>(73)</sup>

#### 3.2.1. جملة المفعول به ومحلها الإعرابي

يبدو أن سيبويه (180هـ) أدرك هذه الجملة وأدرك محلها الإعرابي، فأشار إلى بعض صورها في مواضع مختلفة من كتابه، <sup>(74)</sup> وأشار سيبويه إلى وقوع التركيب في موقع المفعول به، مع إلماحه إلى أن موضع التركيب نصب على المفعول به. <sup>(75)</sup>

ولدى الفراء إلماحات إلى هذه الجملة في كتابه معاني القرآن، ونص على محلها الإعرابي، ومن ذلك نصه على أن الجملة المحكية بعد فعل القول موضعها النصب. قال: "لأن قولك (قلت: زيد قائم) في موضع نصب، فلو أردت أن تكون (أن) مردودة على الكلمة التي قبلها كسرت، فقلت: قلت ما قلت: إن أباك قائم" <sup>(76)</sup> فجملة (زيد قائم) معمولة لفعل القول وموضعها النصب، لأن فعل القول لا يعمل النصب فيما بعده لفظاً، إنما النصب للموضع أو المحل.

(71) سورة آل عمران الآية 106

(72) معاني القرآن للفراء 1: 228-229 ومثلها (وَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا أَفَلَمْ تَكُنْ آيَاتِي تَتْلَىٰ عَلَيْهِمْ) انظر: 3: 49

(73) انظر: إعراب الجمل وأشبهه الجمل، ص 185

(74) انظر: الكتاب 1: 149-150 و 235 و 236 و 237 و 238 ومعالم التفكير في الجملة عند سيبويه، ص 116-120

(75) انظر: الكتاب 1: 139-140

(76) معاني القرآن للفراء 1: 181

### 3.2.2. المحالّ التي تقع فيها الجملة مفعولاً به

نصّ أغلب النحاة على أنّ الجملة تقع مفعولاً به في ثلاثة أبواب، هي: باب الحكاية بفعل القول أو ما يرادفه دون أن تقترن بحرف تفسير، وباب أفعال الرّجحان واليقين، وباب أفعال القلوب المعطّقة عن العمل، وفيما يلي التفصيل:

#### 3.2.2.1. الجملة المحكية بفعل القول أو ما يرادفه

هذه الجملة هي الكلام المحكي بفعل القول وما تصّرف منه، وفي تناول سيبويه (180هـ) لهذه الجملة ما يوحى بفهمه لها، لكونها معمولة لما قبلها،<sup>(77)</sup> وقد تحكى بما يرادف فعل القول كنادى ودعا وشهد.<sup>(78)</sup>

أما الفراء (207هـ) فقد نصّ على أنّ الجملة بعد فعل القول وما تصّرف منه محكيةٌ، وموضعها النصب، دون أن تقترن بـ أن. قال: "فأما قوله: (وقولهم: إنا قتلنا المسيح)<sup>(79)</sup> فإنها كُسرَتْ لأنها جاءت بعد القول، وما كان بعد القول من (إن) فهو مكسور على الحكاية في قال ويقولون وما صرّف من القول. وأما قولها (قلت لهم إلا ما أمرتني به أن اعبُدوا اللهَ ربّي)<sup>(80)</sup> فإنك فتحت (أن) لأنها مفسّرة لـ (ما)، و(ما) قد وقع عليها القول فنصبها وموضعها نصب"<sup>(81)</sup> فجملة (إنا قتلنا المسيح) جملة محكية بمصدر فعل القول، فكسرت بعده همزة (إن)، أما (أن) المفتوحة في (أن اعبدوا الله) فتفسيرية فسّرت (ما).

وللفراء نصّ صريحٌ على أنّ الجملة قد تحكى بما يرادف القول، وساق لذلك أمثلة محكية بغير فعل القول، كقرأ وترك. قال: "وقوله: (وتركنا عليه في الآخرين) يقول: أبقينا له ثناءً حسناً في الآخرين، ويقال: (تركنا عليه في الآخرين سلاماً على نوح)<sup>(82)</sup> أي: تركنا عليه هذه الكلمة؛ كما تقول: قرأت من القرآن: (الحمد لله رب العالمين)، فيكون في الجملة في معنى نصبٍ ترفعها بالكلام، كذلك (سلاماً على نوح) ترفعه بـ على، وهو في تأويل

(77) انظر: الكتاب 3: 142 وانظر: 1: 122 و123 و143 ومعالم التفكير في الجملة عند سيبويه،

ص117

(78) انظر: الكتاب 3: 143

(79) سورة النساء الآية 154

(80) سورة المائدة الآية 117

(81) معاني القرآن للفراء 1: 472 وانظر: 1: 181

(82) سورة الصافات الآية 78-79



نَصْبٍ، ولو كان: تركنا عليه سَلَامًا كان صَوَابًا". (83) فنصُّ الفراء يشير إلى أنَّ جملة (سَلَامٌ على نوح) كجملة (الحمدُ لله رب العالمين) كلتاها محلها نصب؛ لأنهما محكيتان بفعلَي القراءة والترك، إذ هما بمعنى القول.

### 3.2.2.2. الجملة المعمولة لأفعال الرّجحان واليقين

يمكن أن تقع الجملة في موقع المفعول به الثاني أو الثالث بعد فعل قلبي مما يتعدى لمفعولين أو ثلاثة مفاعيل؛ لأنَّ احتياج تلك الأفعال ومفعولها الأول إلى المفعول الثاني كاحتياج المبتدأ إلى الخبر، واحتياج اسم كان إلى خبرها، ولدى سيبويه إلماحات غير جلية إلى هذه الجملة. (84)

وأشار الفراء (207هـ) إلى الجملة الواقعة بعد أفعال الظن واليقين، وهي جملة واقعة موقع المفعول به، وأولها باسم منصوب ومن ذلك قوله: " قال الله عزَّ وجلَّ: ( وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ تَرَى الَّذِينَ كَذَبُا وَعَطَىٰ اللَّهُ وُجُوهُهُم مُّسَوِّدَةً )<sup>(85)</sup> والمعنى: تَرَى وُجُوهُهُم مَسْوَدَةً، وذلك عربي، لأنهم يجدون المعنى في آخر الكلمة، فلا يبالون ما وقع على الاسم المبتدأ". (86) وفسر الفراء المعنى فجعل الجملة واقعة موقع المفرد المنصوب، فقال: والمعنى: ترى وُجُوهُهُم مَسْوَدَةً، فجملة (وجوههم مسودة) مفعول به ثان للفعل (رأى)، إذا كان بمعنى الرؤيا القلبية. (87)

وأجاز الفراء في حديثه عن ضمير الفصل - وهو الذي يسميه الكوفيون عمادا - بين المفعولين وجهين لما بعد الفصل، فالوجه الأول على أن يكون ذلك الاسم منصوباً على أنه مفعول ثانٍ، والوجه الآخر على أن يكون مرفوعاً على الخبرية، وعندها ستكون الجملة الاسمية في محل المفعول الثاني، ولعلنا نلمح هذه الأطياف في النص التالي. قال الفراء: "(رأيت) من أخوات ظننت، وكل موضع صلحت فيه يفعل أو فعل مكان الفعل المنصوب ففيه العماد ونصب الفعل، وفيه رفعه به هو على أن تجعلها اسماً، ولا بدّ من الألف واللام إذا

(83) معاني القرآن للفراء 2: 388

(84) انظر: الكتاب 1: 39 و 149 و 2: 365 و 3: 133

(85) سورة الزمر الآية 60

(86) معاني القرآن للفراء 2: 73

(87) في هذه الجملة رأيان يعتمدان على معنى رأى: فهي في محل نصب مفعول ثانٍ إذا كان رأى فعلاً قلبياً، وهي في محل نصب على الحال إذا كان الفعل بصرياً.

وجدت إليهما السبيل، فإذا قلت: وجدت عبدالله هو خيراً منك وشرّاً منك أو أفضل منك، ففيما أشبه هذا الفعل النصب والرفع. النصب على أن ينوى الألف واللام، وإن لم يكن إدخالهما. والرفع على أن تجعل (هو) اسماً؛ فنقول: ظننت أخاك هو أصغر منك، وهو أصغر منك، وإذا جئت إلى الأسماء الموضوعية مثل عمرو، ومحمد، أو المضافة مثل أبيك، وأخيك رفعتها، فقلت: أظنّ زيدا هو أخوك، وأظنّ أخاك هو زيد، فرفعت؛ إذا لم تأت بعلامة المردود، وأتيت بـ (هو) التي هي علامة الاسم<sup>(88)</sup> واللافت للانتباه في النص السابق قول الفراء بجواز دخول الفصل بين المفعولين، وإن كان الثاني نكرة، فإن كان الضمير فصلاً فلا جملة، لأن المفعول الثاني اسم مفرد منصوب، وإن كان الضمير (هو) اسماً، فالاسم بعده مرفوع به على الخبر، والجملة في محل نصب المفعول الثاني لظننت، إذ سبقت الإشارة أن هذه الأفعال تحتاج إلى مفعولين.

### 3.2.2.3. الجملة المعلق عنها فعلها

تقع الجملة موقع المفعول به بعد أفعال القلوب، وعند سيبويه (180هـ) ما يشير إلى أنه تناول هذا الضرب من الجملة في غير موضع من مواضع تعليق الأفعال عن عملها،<sup>(89)</sup> وغالبا ما يكون التعليق مع أدوات الاستفهام، لأن لها صدارة الكلام فلا يعمل ما

(88) معاني القرآن للفراء 1: 409-410

(89) الجملة المعلق عن مفعولها الثاني محل خلاف عند النحاة "واختلف في نحو: عرفت زيدا: من هو؟ فقيل: جملة الاستفهام حال، وردّ بأن الجمل الإنشائية لا تكون حالا، وقيل: مفعول ثان على تضمين (عرف) معنى (علم)، ورد بأن التضمين لا ينقاس، وهذا التركيب مقيس، وقيل: بدل من المنصوب، ثم اختلف، فقيل: بدل اشتمال، وقيل: بدل كل، والأصل: عرفت شأن زيد، وعلى القول بأن (عرف) بمعنى (علم)، فهل يقال: إن الفعل معلق أم لا؟ قال جماعة من المغاربة: إذا قلت: علمت زيدا لأبوه قائم، أو ما أبوه قائم، فالعامل معلق عن الجملة، وهو عامل في محلها النصب على أنها مفعول ثان، وخالف في ذلك بعضهم لأن الجملة حكمها في مثل هذا أن تكون في موضع نصب وألا يؤثر العامل في لفظها وإن لم يوجد معلق وذلك نحو علمت زيدا أبوه قائم" مغني اللبيب ص 545-546

قبلها بما بعدها،<sup>(90)</sup> ونقل سيبويه عن يونس وعمّن إجازة تعليق الفعل غير القلبي،<sup>(91)</sup> وهو ما تتسبه إليه المصادر.<sup>(92)</sup>

وللفراء (207هـ) حديث عن تعليق الفعل عن العمل عند دخول الاستفهام على معمول الفعل، وسماه إبطالاً. قال الفراء: "كما تقول: علمت كم ضربت غلامك؟ وإذا كان قبل من وأي وكم رأيت وما اشتقّنهَا، أو العِلم وما اشتقّ منه وما أشبه معناهما، جاز أن تُوقَع ما بعد كم وأي ومن وأشباههَطَيهَا، كما قال الله (لِنَعْلَمَ أَيُّ الْحِزْبَيْنِ أَحْصَى) <sup>(93)</sup> ألا ترى أنك قد أبطلت العلم عن وقوعه على أي، ورفعت أياً بـ أحصى. فكذلك تتصبُّها بفعل لو وقحليها. أ." <sup>(94)</sup> فالفراء وضّح في النص السابق أنّ الاستفهام أبطل عمل الفعل (علم) لفظاً، ففعل العلم طُقَّ عن العمل لأنه دخل على الاستفهام، والدليل على ذلك أنّ (أي) ارتفعت على الابتداء بـ أحصى على مذهبه، مع إشارته إلى أنّ عمل الفعل فيها النصب لو وقع.

### 3.3. الجملة المضاف إليها

الجملة المضاف إليها هي الجملة التي يضاف إليها اسم قبلها، ومحلها الجر، وتقتّر بمصدر، وإن لم يكن معها حرف مصدري سابق.<sup>(95)</sup>

(90) انظر: الكتاب 1: 149-150 و 235-238

(91) انظر: الكتاب 2: 399-400

(92) انظر: معالم التفكير في الجملة، ص 119 وانظر: شرح قواعد الإعراب، ص 102 والصدارة في النحو العربي، ص 391

(93) سورة الكهف الآية 12

(94) معاني القرآن للفراء 2: 376 ولهذا نظائر عند الفراء. انظر: 1: 46-47 و 142 و 234-235 و 1:

400-410 و 2: 376

(95) انظر: إعراب الجمل وأشباه الجمل، ص 199

### 3.3.1. الجملة المضاف إليها ومحلها الإعرابي (96)

أشار سيبويه (180هـ) إلى الجملة المضاف إليها عند حديثه عن أسماء الزمان، لأنَّ أسماء الزمان مما تُضاف إليه الجملة الفعلية والاسمية، وعوَّ عن الجملة المضاف إليها بقوله (إنَّ الزَّمان إذا كان ماضيًّا أُضيف إلى الفعل وإلى الابتداء والخبر). (97)

ويبدو أنَّ سيبويه أدرك محلها الإعرابي لهذه الجملة، وهو الجر، والذي يشي بذلك أنه قد نبه على أنَّ بعض الأسماء تُضاف إليه الجملة اسمية أو فعلية، وأنَّه قد أوَّل الجملة باسم مفرد مجرور. (98)

وكذلك الفراء (207هـ) فقد أشار إلى الجملة المضاف إليها عند حديثه عن أسماء الزمان، كالיום والحين والساعة وإذا. قال: "تقول في الكلام: أتيتك يوم يُقدِّم أبوك، ويوم تقدم، والمعنى ساعة يقدم، وليس باليوم كله، ولو كان يوماً كلَّه في المعنى لما جاز في الكلام إضافته إلى فَعَلِي، ولا إلى يَفْعَلُ، ولا إلى كلام مجمل، مثل قولك: أتيتك حين الحجاج أمير، وإنما استجازت العرب: أتيتك يوم مات فلان، وأتيتك يوم يقدم فلان؛ لأنهم يريدون: أتيتك إذ قدم، وإذا يقدم؛ فإذا لا تطلبان الأسماء، وإنما تطلبان الفعل. فلما كان اليوم والليلية، وجميع المواقيت في معناهما أُضيفا إلى فَعَلٍ ويفْعَلُ وإلى الاسم المخبر عنه". (99)

فالفراء يشير في النص السابق إلى الجملة المضاف إليها من خلال قوله (إضافته إلى فَعَلٍ) و(لا تطلبان الأسماء وإنما تطلبان الفعل) و(أضيفا إلى فعل ويفعل وإلى الاسم المخبر عنه)

(96) من المهم هاهنا الإشارة إلى أن بحثاً نُشر مؤخراً، يقيس الجملة المضاف إليها على جملة الصلة، انطلاقاً من أن الاسم الموصول اسم مبهم لا يتضح معناه إلا بصلته، وكذلك الظروف الثلاثة الواجبة الإضافة إلى الجملة (إذ، وإذا، وحيث) فهي ظروف مبهمة لا يتضح معناها إلا بالجملة التي تأتي بعدها.

ثم خلص صاجا البحث إلى تسمية الجمل التي يُضاف إليها الظرفان الزمانيان (إذ وإذا) صلة الظرف الزماني، والجمل التي يُضاف إليها (حيث) صلة الظرف المكاني، ويقاس عليها سائر الجمل التي قال النحاة عنها إنها مضاف إليها، وتكون هذه الجمل جملاً لا محل لها من الإعراب، وبالتالي: يجب حذف الجملة المضاف إليها من قسم الجمل التي لها محل من الإعراب، وثبتت في قسم الجمل التي لا محل لها من الإعراب، في جملة الصلة. انظر: (مشكلة الإضافة إلى الجملة واقتراح لحلها) د. علي ميرلويحي فلاورجاني، وريحانة ميرلويحي فلاورجاني، مجلة جامعة دمشق . المجلد 27- العددان 2+1 عام 2011م، ص175-194

(97) انظر: الكتاب 3: 119

(98) انظر: الكتاب 3: 119 ومعالم التفكير في الجملة، ص 113

(99) معاني القرآن للفراء 3: 225-226

## 3.3.2. الأسماء التي تُضاف إليها الجمل الاسمية والفعلية

أشار سيبويه إلى أن أسماء الزمان نحو: يوم، ومنذ، ومذ، وآية، مما يُضاف إلى الجملة الفعلية<sup>(100)</sup> واللافت للنظر أن سيبويه قد أورد شاهدين على إضافة (آية) إلى الجملة الفعلية، أولهما: بإضافة (آية) إلى الجملة الفعلية، والآخر بإضافتها إلى الجملة الفعلية المصدرة بـ (ما)، علماً أن سيبويه نصّ على أنها (لغو) أي زائدة، غير أن إضافة هذه الكلمة إلى الجملة الفعلية المجردة موضع خلاف بين النحاة، ويبدو أن سيبويه ممن يوجب إضافتها إلى الجملة الفعلية.<sup>(101)</sup>

وأشار سيبويه إلى أن أسماء الزمان تُضاف إلى الجملتين الفعلية والاسمية إذا كانت بمعنى الماضي، وتُضاف إلى الجملة الفعلية إذا كانت للمستقبل.<sup>(102)</sup> وأجاز سيبويه أن تُضاف بعض أسماء الزمان إلى الجملتين الفعلية والاسمية، ومن هذا القبيل (إذا)، وأن بعضها لا يُضاف إلا إلى نوع واحد من الجمل، ومن هذا القبيل: (إذا) الدالة على المستقبل، فهي كما يفهم من كلامه لا تُضاف إلا إلى الجملة الفعلية،<sup>(103)</sup> والراجح خلافاً للمشهور.<sup>(104)</sup>

وأما لدى الفراء (207هـ) فلم ترد إشارات كثيرة للجملة المضاف إليها، ومما ورد لديه الإشارة إلى أن أسماء الزمان، كاليوم وحين وإذا تُضاف إلى الجملة الفعلية التي

(100) الكتاب 3: 117-118

(101) الحقيقة أن إضافة (آية) إلى الجملة الفعلية موضع خلاف بين النحاة، فسيبويه على إضافتها إلى الجملة الفعلية، والمبرد على إضافتها إلى المصدر، وإضافتها إلى الفعلية بعيدة في نظره، وزعم أبو الفتح أنها إنما تُضاف إلى المفرد نحو (إن آية ملكه أن يأتيكم التابوت) وقال: الأصل بآية ما يقدمون أي بآية إقدامكم، وفيه حذف موصول حرفي غير (أن) وبقاء صلته، وقال ابن مالك: تُضاف إلى الفعل المتصرف مجرّباً أو مقروناً بـ ما المصدرية أو ما النافية، وقال ابن هشام عن (ما): والأصوب أنها مصدرية، وعقب ابن مالك بأن في إضافة (آية، وريث، ولدن) شذوذاً، وأشدّ منها إضافة (ذي) إلى الفعل. انظر: شرح التسهيل 3: 259-260 وارتشاف الضرب، ص 1832 وشرح الرضي الكافية 3: 173 ومغني اللبيب ص 549 وخرزانه الأدب 6: 512-520

(102) الكتاب 3: 119

(103) الكتاب 3: 119

(104) المشهور عند النحاة . خلافاً للأخفش والكوفيين . أن (إذا) إذا دلت على المستقبل أضيفت إلى الجملة الفعلية فقط. انظر: المغني، ص 97 والخرزانه 3: 29-33 وإعراب الجمل وأشباه الجمل، ص 234، وللتوسع في هذه القضية. انظر: معالم التفكير في الجملة، ص 114

فعلها ماضٍ أو مضارع، أو إلى الجملة الاسمية. وفي ذلك قوله: "وقوله: (يَسْأَلُونَ أَيَّانَ يَوْمِ الدِّينِ) (105) متى يوم الدين؟ قال الله: (يَوْمَ الدِّينِ. يَوْمَهُمْ مَّ عَلَى النَّيْرِ قَدْ نَزَّوْنَ)، (106) وإنما نصبت (يَوْمَهُمْ مَّ) لأنك أضفته إلى شيئين، وإذا أضيف اليوم والليلة إلى اسم له فعل، فارتفعاً نصب اليوم، وإن كان في موضع خفض أو رفع، وإذا أضيف إلى فَعَلٌ أو يَفْعَلُ أو إذا كان كذلك ورفعه في موضع الرفع، وخفضه في موضع الخفض يجوز، فلو قيل: يوم هم على النار يفتنور فرفعَ يوم كان وجهها، ولم يقرأ به أحد من القراء". (107) فالفراء أشار إلى الجملة المضاف إليها في قوله: "وإنما نصبت (يَوْمَهُمْ مَّ) لأنك أضفته إلى شيئين" ثم فصل الشيين اللذين أضيفت إليهما المواقيت، فهما: إمَّا (فَعَلٌ وَيَفْعَلُ) أي إلى الجملة الفعلية، ولَمَّا (اسم له فعل) أي الجملة الاسمية التي مسندها فعل.

وأشار الفراء في موضع آخر إلى (اليوم) عند إضافته إلى الجملة الفعلية أنه مضافٌ إلى غير الاسم، وفي هذا الوصف دليل على وعي الفراء بإضافة اسم الزمان إلى الجملة، قال: "وقوله: (هَذَا يَوْمٌ يَفْعُ الصَّادِقِينَ) (108) ترفع (اليوم) بـ (هذا)، ويجوز أن تنصبه؛ (109) لأنه مضاف إلى غير اسم... وما أضيف إلى كلام ليس فيه مخفوض فافعل به ما فعلت في هذا؛ كقول الشاعر: (110)

على حينٍ عاتبتُ المشيبَ على الصبا      وقلتُ ألاماً تَصْحُ والشيبَ وازرع

وتفعل ذلك في يوم، وليلة، وحين، وغداة، وعشيّة، وزمن، وأزمان وأيام، وليال، وقد يكون قوله: (هَذَا يَوْمٌ يَفْعُ الصَّادِقِينَ) كذلك، وقوله: (هَذَا يَوْمٌ لَا يَطِقُونَ) (111) فيه ما في قوله: (يوم ينفع) وإن قلت: هذا يوم ينفع الصادقين، كما قال الله: (واتقوا يوماً لا تجزي نفس) (112) تذهب إلى النكرة كان صواباً، (113) والنصب في مثل هذا مكروه في الصفة؛ وهو على

(105) سورة الذاريات الآية 12

(106) سورة الذاريات الآية 13

(107) معاني القرآن للفراء 3: 83 وانظر: 1: 327 و3: 225-226

(108) سورة المائدة الآية 119

(109) وهو قراءة نافع، ووافقه ابن محيصن.

(110) البيت للنابغة الذبياني. انظر: خزنة الأدب 3: 151

(111) سورة المرسلات الآية 35

(112) سورة البقرة الآية 123

ذلك جائز، ولا يصلح في القراءة".<sup>(114)</sup> ففي النص السابق أشار الفراء إلى أن أسماء الزمان تضاف إلى الجملة، والشواهد التي ساقها شواهد أضيفت فيها أسماء الزمان إلى الجملة الفعلية، وقد صرح الفراء بإضافة إلى غير الاسم، ولنا أن نفهم من كلامه هذا (إضافة إلى غير الاسم) أنه يعني إضافتها إلى الجملة.

وأشار الفراء إلى أن (إذ) و(إذا) لا تضاف إلى الأسماء، وإنما تضافان إلى الجملة الفعلية، أو الجملة الاسمية المخبر عنها بالفعل، ومثلها جميع المواقيت لأنها بمعناها. قال: "وإنما استجازت العرب: أتيتك يوم مات فلان، وأتيتك يوم يقدم فلان؛ لأنهم يريدون: أتيتك إذ قدم، وإذا يقدم؛ فـ (إذ وإذا) لا تطلبان الأسماء، وإنما تطلبان الفعل، فلما كان اليوم والليلة وجميع المواقيت في معناهما أضيفا إلى فعل ويفعلُ وإلى الاسم المخبر عنه"<sup>(115)</sup>

### 3.4. جملة الحال

الجملة الحالية من الجمل ذوات المحل الإعرابي، ومحلها النصب؛ لأنها واقعة موقع الاسم المنصوب، ووظيفة الحال في الجملة هي أن تبين هيئة صاحبها وقت حدوث الفعل، ويشترط فيها أن تشتمل على عائد يربطها بصاحب الحال، والعائد إما أن يكون الضمير، أو الواو، أو الاثنين معاً، أو الواو وقد. وأن يكون صاحب الحال معرفة،<sup>(116)</sup> مع عدم وجود المانع من مجيء الجملة حالاً.<sup>(117)</sup>

#### 3.4.1. الجملة الحالية ومحلها الإعرابي

(113) يرمي الفراء بذلك إلى أنه يجوز تنوين (يوم) فتكون الجملة صفة له على كره، لأن الضمير العائد محذوف، ويكون التقدير: (هذا يوم لا ينطقون فيه) ويبدو من خلال هذا النص أن الفراء ممن يجيز حذف الضمير العائد المجرور على ضعف وكراهية.

(114) معاني القرآن للفراء 1: 327

(115) معاني القرآن للفراء 3: 226

(116) الأصل في صاحب الحال أن يكون معرفة، ولكنه قد يأتي نكرة على ما ورد لدى إمام النحاة سيبويه. انظر: الكتاب 2: 112

(117) انظر: إعراب الجمل وأشباه الجمل، ص 186-188





من التَّريحيَّاتِ جَدًّا آرِكا      يقصُرُ يمشي ويطولُ بارِكا

كأنه قال: يقصر ماشيا فيطول باركا، فكذلك (فَعَلَ) إذا كانت في موضع صلة لنكرة أتبعها (فَاعِل) وأتبعته<sup>(124)</sup> فالفراء أول جملة (يمشي) باسم مشتق منصوب، فقال: يقصر ماشيا، دون أن يصرح باسم هذه الجملة ولكن تأويله لها باسم مشتق مفرد منصوب يوضح بأنها جملة حالية.

والجملة الحالية إما أن تكون اسمية ولما أن تكون فعلية، وللاسمية ثلاثة أنماط: اسمية يربطها الضمير والواو معاً، اسمية يربطها الضمير، واسمية يربطها الواو فقط، وهي الواو التي اصطلح عليها عند المتأخرين بواو الحال، غير أن هذه الواو كثر القول فيها، وتعددت تسمياتها عند النحاة، فمنهم من جعلها حرف عطف، ومنهم من جعلها واو الوقت، ومنهم من جعلها واو الابتداء، وربما يعود الخلاف في تسميتهما إلى غير سبب، من أهمها أن سيبويه أوحى بتلك التسميات في كتابه.<sup>(125)</sup>

(124) معاني القرآن للفراء 1: 214

(125) قال سيبويه: (فإنما وجهه على أنه يغشى طائفةً منكم، وطائفةً في هذه الحال، كأنه قال: إذ طائفةً في هذه الحال، فإنما جَطَّه وقتاً ولم يُرد أن يجعلها واو عطف، وإنما هي واو الابتداء) الكتاب 1: 90 ربما كان هذا النص بقلق مصطلحه سبب اختلافاً في تسمية هذه الواو عند النحاة، فأغلبهم نص على أن واو الابتداء هي واو الحال، ونص آخرون على أن واو الحال هي واو العطف، وبعضهم على أنها واو الوقت، وبعضهم جعلها للظرف.. ولتبيان ذلك نسوق النصوص التالية:

قال صاحب (الفصول المفيدة في الواو المزيدة) عن واو الحال: "وتسمى أيضاً واو الابتداء وهي الداخلة على الجملة التي تقع حالاً" الفصول المفيدة، ص 155 وقال: "وهذه الواو وإن كانت تسمى واو الحال فأصلها العطف" ص 160 وقال: "وتسميتها واو الحال لا تخرجها عن أن تكون مجتلبة لضم جملة إلى جملة" ص 175 وقال: "وقد تقدم عن الحنفية أن الواو حقيقة في العطف مجاز في الحال" الفصول المفيدة في الواو المزيدة، للعلائي دمشقي، تح: حسن موسى الشاعر، ط: دار البشير - عمان 1990م، ص 233

وقال الفراء: "جعل الواو كأنها ظرف للفعل متصل بالفاعل" معاني الفراء 1: 240 وقال الأخفش: "وطائفةً في هذه الحال. وهذه واو ابتداء لا واو عطف" معاني الأخفش، ص 80، وقال المبرد: "وإذا كان في الثانية ما يرجع إلى الأول جاز ألا تعلقه به بحرف العطف وإن علقته به فحيد، وإذا كان الثاني لا شيء فيه يرجع إلى الأول، فلا بد من حرف العطف، وذلك قولك: مررت برجل زيد خير منه، وجاءني عبد الله أبوه يكلمه، وإن شئت قلت: وزيد خير منه وأبوه يكلمه، بالواو وهي حرف عطف" المقتضب 4: 125 وقال الزجاج: "وهذه واو الحال" معاني القرآن وعرابه 1: 480 وسماها ابن السراج (واو الوقت). انظر: الأصول في النحو

ومما ورد لدى الفراء من أنماط الجملة الحالية في معاني القرآن الجملة الفعلية الماضية والجملة الفعلية المضارعية المثبتة.

ويبدو أن الفراء ممن يوجب اقتران الجملة الفعلية الماضية التي تقع حالا ب (قد) ظاهرة أو مقترنة. قال: "وقوله: (كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنْتُمْ أَهْلًا لِمَنْ لَا يَرْجُو الْآخِرَةَ) (126) المعنى - والله أعلم - وقد كنتم، ولولا إضمار (قد) لم يجز مثله في الكلام، ألا ترى أنه قد قال في سورة يوسف:

1: 265 وعَلَّقَ ابن جني على تسميتها واو الابتداء عند سيبويه، فقال: (ولهذا قال سيبويه واو الابتداء يعني هذه الواو، إذ كان ما بعدها سبيله أن يكون جملة من مبتدأ وخبر. انظر: سر صناعة الإعراب 2: 645 وقال ابن هشام: "تُسَمَّى (واو الحال) غير تسمية، إذ ذكر ابن هشام - بعدما سماها (واو الحال) - أنها تسمى أيضاً واو الابتداء. قال: ويقدرها سيبويه والأقدمون ب (إذ)، ولا يريدون أنها بمعناها، إذ لا يرادف الحرف الاسم، بل إنها وما بعدها قيد للفعل السابق" المغني، ص 470-471 و"قال الدماميني: هذه الواو مستعارة من العطف لربط جملة الحال بعاملها كاستعارة الفاء من العطف لربط الجزاء بالشروط" حاشية الصبان 2: 281، ومعاني الواو في اللسان"، ومن ذلك قول ابن منظور: "ومنها واوات الحال، كقولك: أنيته والشمس طالعة، أي في حال طلوعها... ومنها وأو الوقت كقولك أعمل وأنت صحيح أي في وقت صحتك والآن وأنت فارغ فهذه وأو الوقت وهي قريبة من واو الحال" اللسان مادة (وا)، ولا أرى فرقا بين المثالين، إذ أشار سيبويه في النص السابق إلى أن واو الابتداء للوقت. قال: "كأنه قال (إذ طائفة في هذه الحال) فإيما جَلَّه وقتاً". ووقف الدكتور محمود الجاسم عند هذا النص بقلقه الاصطلاحي وغموض عبارته، فجعله سببا من أسباب التعدد في التحليل النحوي. فقال: "وقد يظهر الغموض عند سيبويه في اضطراب الدلالة الاصطلاحية التي بينغيها، فيفقد اختلاف فهم النحاة لتلك الدلالة إلى تعدد في التحليل النحوي... فلم يوضح سيبويه معنى الحالية للواو، فجاء تمثيله قلقاً يحتمل غير وجه، فقوله: "وطائفة في هذه الحال" تجعل دلالة الحالية محتملة، وقوله: "كأنه قال إذ طائفة في هذه الحال، فإنما جعله وقتاً" يدل في ظاهره على أنها بمعنى (إذ) الظرفية الزمانية، وقوله: "ولم يرد أن يجعلها واو عطف، وإنما هي واو الابتداء"، يجعلها تحتل الاستئناف، لتكون في بداية جملة، لذلك اختلفت النحاة في الدلالة الاصطلاحية التي بينغيها سيبويه لهذه الواو، ومن ثم تعددت الأوجه في تحليلها، فعن مكي أنها واو الابتداء، ولعله يريد بها الواو الاستئنافية التي تنصدر كلاماً منقطعاً عما قبله. ثم أضاف أنه قيل في هذه الواو: إنها للحال، وقيل أيضاً: إنها بمعنى (إذ) ولا يخفى أثر كلام سيبويه في هذه الأوجه، فإنه يحتملها جميعاً. ويعقب ابن هشام بأن المراد من كلام سيبويه هو أنها واو الحال، وأن تقديرها ب (إذ) لا يقصد به أنها بمعناها، فالحرف لا يرادف الاسم، وإنما يراد بهذا التقدير أنها وما بعدها قيد للفعل السابق، كما أن (إذ) كذلك.. تعدد الأوجه في التحليل النحوي، د. محمود حسن الجاسم، ط1: دار نمير - دمشق 2007م، ص 101-102

(إِنْ كَانَ قَمِيصُهُ قَدْ مِنْ ثَوْبٍ فَكَذَّبْتَ) (127) المعنى - والله أعلم - فقد كَذَّبْتَ. وقولك للرجل: أصبحت كَثْرَ مَالِكٍ، لا يجوز إلاَّ وأنتَ تريد: قد كَثُرَ مَالِكٌ؛ لأنهما جميعاً قد كانا، فالثاني حال للأول، والحال لا تكون إلا بإضمار (قد) أو بإظهارها" (128) وقال في موضع آخر: "وقوله: (أَوْ جَاؤُوكُمْ حَصْرَتْ صُورُهُمْ) (129) ... وقد قرأ الحسن (حَصْرَةً صَدُورَهُمْ)، والعرب تقول: أتاني ذهب عقله، يريدون قد ذهب عقله. وسمع الكسائي بعضهم يقول: فأصبحتُ نظرتُ إلى ذات التنايرِ. فإذا رأيتُ فَعَلِيَّ بعد كان ففيها (قد) مضمرة، إلا أن يكون مع (كان) جحد، فلا تضر فيها (قد) مع جحد، لأنها توكيد، والجحد لإِوْكَدٍ؛ ألا ترى أنك تقول: ما ذهب، ولا يجوز: ما قد ذهب. (130) فالفراء يشير في النص السابق إلى أن الجملة الفعلية الماضية المثبتة لا تكون حالاً إلا بـ قد ظاهرة أو مقدره، أما الجملة الماضية المنفية فلا تكون بـ قد، لأنهما نقيضان.

ومن أنماط الجملة الحالية التي وردت لدى الفراء جملة فعلية مضارعية مثبتة، ومن ذلك قوله: "وقوله: (كَمَثَلِ الْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًا) (131) يحمل من صلة الحمار؛ لأنه في مذهب نكرة، فلو جعلت مكان يحمل حاملاً لقلت: كمثل الحمار حاملاً أسفاراً" (132) ففي النص إشارة إلى جملة (يحمل) قد تكون الحالية للمعرفة غير المحضة، وقد تكون وصفية؛ لأن (أل) هذه جنسية لم تكسب الاسم التعريف، فالحمار جارٍ مجرى النكرة.

### 3.5. جملة جواب الشرط الجازم المقترنة بالفاء أو إذا الفجائية

هذه الجملة هي التي تكون جواباً لأداة شرط جازمة، ولا تنصدر بمفرد يـ جزم لفظاً، وهو المضارع المجرد من (لن، وقد، وما، والسين، وسوف) أو محلاً كالفعل الماضي

(127) سورة يوسف الآية 27

(128) معاني القرآن للفراء: 1: 24

(129) سورة النساء الآية 90

(130) معاني القرآن للفراء: 1: 282

(131) سورة الجمعة الآية 5

(132) معاني القرآن للفراء 3: 155

المتصرف المجرد من (قد، وما، ولا) وبعبارة أخرى: الجملة التي تقع جواباً للشرط الجازم ولا تصلح أن تكون جملة شرط له، فهي محلها الجزم<sup>(133)</sup>

### 3.5.1. جملة الجواب ومحليتها

ونصّ سيبويه على أن جواب الشرط لا يكون إلا بالفعل أو بالفاء وأفاد من الخليل أن (إذا) تحل محل الفاء.<sup>(134)</sup>

ويكاد يجمع النحاة على متابعة سيبويه في قوله الذي يذهب فيه إلى (أنه لا يكون جواب الجزاء إلا بالفعل أو بالفاء)<sup>(135)</sup> ولدى سيبويه ما يوحي بوعيه لمحلية جملة جواب الشرط الجازم المقترن بالفاء.<sup>(136)</sup>

ويجد المتصفح في نصوص الفراء استخداماً صريحاً لمصطلحي الجزاء والجواب، والمأخوذ إلى أن محل الجواب هو الجزم. قال الفراء: "فإذا جئت إلى العُطوف التي تكون في الجزاء وقد أجبته بالفاء كان لك في العطف ثلاثة أوجه؛ إن شئت رفعت العطف؛<sup>(137)</sup> مثل قولك: إن تأتني فإني أهل ذاك، وتؤجر وتحمد، وهو وجه الكلام. وإن شئت جزمت، وتجعله كالمردود على موضع الفاء. والرفع على ما بعد الفاء. وقد قرأت الفراء (من يضلل الله فلا هادي له ويتره م)<sup>(138)</sup> رَفَعُ وَجَزَمُ. وكذلك (إِنْ تَبُؤُوا الصَّدَقَاتِ فَنِعِمَّا هِيَ وَلَنْ تَخْفَوْهَا

(133) إعراب الجمل وأشبهه الجمل، ص 231 وذهب الأستاذ الإنطاكي إلى أن في محل هذه الجملة أقوالاً، الأول: أنه لا محل لها من الإعراب؛ لأنها جزء من التركيب الشرطي، والجزء لا محل له، والثاني: محلها الجزم، والأخير وهو قول الإنطاكي: لا محل لها؛ لأنها لم تقع موقع المفرد. انظر: محاضرات في الإعراب الجمل وأشبهها للإنطاكي، ص 31

(134) الكتاب 3: 63-64

(135) الكتاب 3: 63، وانظر: معاني القرآن للفراء، 1: 475 - 476، والمقتضب 2: 49، 72، والأصول في النحو 2: 164، والإيضاح 320، وسر صناعة الإعراب 254 - 255، والمقتصد، ص 1040، وشرح المفصل 9: 2، وللتوسع في هذه القضية انظر: الجملة الشرطية عند النحاة العرب، ص 66

(136) انظر: الكتاب 3: 90-91 ومعالم التفكير في الجملة عند سيبويه، ص 121

(137) يبدو أن مراد الفراء بالعطف هو الاستئناف، وأن استعمال الفراء لمصطلح العطف فيه تسامح في حال رفع ما بعد الواو، ما لم يكن مراده أن الجملة اسمية محذوفة الصدر معطوفة على ما قبلها، ويبقى المعنى على الاستئناف أقرب.

(138) سورة الأعراف الآية 186

وَدَّوْهَا الْفَرْقَعَهُ وَ خَيْرَ لَكُمْ كَثْرًا ( 139 ) جَزَمَ وَرَفَعَ. وَلَوْ نَصَبْتَ عَلَى مَا تَنْصِبُ عَلَيْهِ  
عُطُوفَ الْجَزَاءِ إِذَا اسْتَعْنَى لِأَصْبَتِ... وَأَكْثَرُ مَا يَكُونُ النَّصْبُ فِي الْعُطُوفِ إِذَا لَمْ تَكُنْ فِي  
جَوَابِ الْجَزَاءِ الْفَاءِ ، فَإِذَا كَانَتْ الْفَاءُ فَهُوَ الرَّفْعُ وَالْجَزْمُ". (140) فَنَظَرَةُ الْفَرَاءِ إِلَى جَوَابِ الشَّرْطِ  
الْجَازِمِ الْمَقْتَرَنِ بِالْفَاءِ هِيَ نَظَرَةُ سَيَبُويهِ أَنَّ مَحَلَّهُ الْجَزْمَ، وَيَدُلُّنَا عَلَى ذَلِكَ عَطْفُهُ الْفِعْلَ  
الْمُضَارِعَ عَلَيْهِ مَجْزُومًا.

### 3.5.2. اقتران جواب الشرط بالفاء أو إذا الفجائية

سبقت الإشارة إلى أن أدوات الشرط تقتضي شرطاً وجواباً، أما جواب الشرط الجازم  
فمن حقه أن يكون فعلاً مضارعاً قابلاً للجزم، لأن أدوات الشرط الجازمة أدوات عاملة،  
يظهر عملها في الفعل المضارع، فإذا لم يكن الجواب فعلاً مضارعاً، توصلت العرب في  
نطقهم إلى الجواب بالفاء، فيكون ما بعد الفاء مما يبتدأ به "لأنك إذا أدخلت الفاء في جواب  
الجزاء استأنفت ما بعدها وحسن أن تقع بعدها الأسماء" (141) وهو حينئذ لا يجزم لفظاً وإنما  
يجزم محلاً، (142) وقد نصّ سيبويه على أن جواب الشرط لا يكون إلا بالفعل أو بالفاء، ومن  
المواضع التي اقترن فيها جواب الشرط بالفاء لدى سيبويه الجملة الاسمية، والجملة الفعلية  
المصدرية بـ لا، (143) والجملة الفعلية الطلبية التي فعلها فعل أمر. (144)

ونصّ الفراء على أن الجزاء إما أن يستقبل بالفاء ولما أن يستقبل بجزم. قال: "لأن  
الجزاء له جواب بالفاء. فإن لم يستقبل بالفاء استقبل بجزم مثله، ولم يُلقَ باسم، إلا أن يُضمَر  
في ذلك الاسم الفاء. فإذا أضمرت الفاء ارتفع الجواب" (145) فالفراء حدد في النص السابق  
أن الجواب بالفاء أو بالفعل.

(139) سورة البقرة الآية 271

(140) معاني القرآن للفراء 1: 86-87

(141) الكتاب 1: 258

(142) انظر: المقتصد، ص 1042 والجملة الشوطية، ص 278

(143) انظر: الكتاب 3: 69 ولاقتران الفاء الرابطة بالجملة الاسمية نظائر في الكتاب انظر: 1: 258

و 3: 68 و 72 و 90

(144) انظر: الكتاب 1: 136

(145) معاني القرآن للفراء 1: 422

أما الأنماط الإجرائية لجملة جواب الشرط عند الفراء فكان منها الجملة الاسمية، والجملة الفعلية التي فعلها مضارع مصدر ب لا. قال الفراء: "ومثله قوله: (فَأَمَّا يَا نَيْكُم مِّنِّي هُدَى فَمَتَّبِعْ هُدَايَ) في البقرة<sup>(146)</sup> (فَمَاتَّبِعْ هُدَايَ) في طه"<sup>(147)</sup> اكتفى بجواب واحد لهما جميعاً (لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ) في البقرة، (لَا يَضِلُّ وَلَا يَشْقَى) في طه. وصارت الفاء في قوله (فَمَتَّبِعْ) كأنها جواب لـ إِمَّا،<sup>(148)</sup> ألا تَرَى أَنَّ الْوَاوَ لَا تَصْلُحُ فِي مَوْضِعِ الْفَاءِ، فَذَلِكَ دَلِيلٌ عَلَى أَنَّ الْفَاءَ جَوَابٌ، وَلَيْسَتْ بِنَسَقٍ."<sup>(149)</sup> فالفراء في الآيتين السابقتين جعل جملة جواب الشرط المقترن بالفاء مرة جملة اسمية ومرة جملة فعلية مصدرية بلا.

وكذلك الجملة الفعلية التي فعلها طلبي (مضارع مصدر بنهي). قال الفراء: "وقوله: (رَبِّفَلَا تَجْعَلْنِي) (150) هذه الفاء جواب للجزاء لقوله (إِمَّا تَرِيَنِي) (151) عتدَ رضالنداءُ بينهما ما كما: تقول إن تأتني يا زيد فعجل، ولو لم يكن قبله جزء لم يجز أن تقول: يا زيد فقم، ولا أن تقول يا رب فاغفر لي؛ لأنَّ النداء مُستأنف، وكذلك الأمر بعده مُستأنف لا تدخله الفاء ولا

(146) سورة البقرة الآية 95 وتامها (فَلَمَّا أَهْبَطُونَهَا جَاءَهَا إِيمًا يَا نَيْكُم مِّنِّي هُدَى فَمَتَّبِعْ هُدَايَ) وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ

(147) سورة طه الآية 123 وتامها (إِن لَّاهْبِطْنَا لَهَا جَاءَهَا بِضْعٌ لَبِضٍ عَوْدًا يَا نَيْكُم مِّنِّي هُدَى فَمَاتَّبِعْ هُدَايَ) وَلَا يَضِلُّ وَلَا يَشْقَى

(148) يرى الفراء في الآيتين السابقتين أن جواب الشرط كان جواباً للشرطين المتقدمين، وقد قيل فيها غير قول، فالفراء على أن الجواب للشرطين متقدمين. وقيل المعنى في هذه الآية يمنع أن يكون (فلا خوف) جواباً للشرطين، وقيل: جواب الشرط الأول محذوف تقديره: فإمَّا يَا نَيْكُم مِّنِّي هُدَى فَاتَّبِعُوهُ، وقوله: (فَمَن تَبِعَ) جملة مستقلة. وهو بعيد أيضاً. و(مَن) يجوز أن تكون شرطية وهو الظاهر، ويجوز أن تكون موصولة، ونظن تلفاءً في خبره تشبيهاً لها بالشرط فإن كانت شرطية كان (تبع) في محل جزم، وكذا: (فلا خوف) لكونها شرطاً وجزءاً، وإن كانت موصولة فلا محل لتابع. وإذا قيل بأنها شرطية فهي مبتدأ أيضاً، ولكن في خبرها خلاف مشهور: الأصح أنه فعل الشرط، بدليل أنه يلزم عود ضمير من فعل الشرط على اسم الشرط، ولا يلزم ذلك في الجواب.. انظر: الدر المصون 1: 298-303

(149) معاني القرآن للفراء 1: 59 وانظر: 1: 85 و86-87 و414 و422-423 و475-476 و2:

(150) سورة المؤمنون الآية 94 وتامها (رَبِّفَلَا تَجْعَلْنِي فِي الْقَوْلِ الظَّالِمِينَ)

(151) سورة المؤمنون الآية 93 وتامها (إِن رَّبِّ إِمَّا تَرِيَنِي مَا يَدْعُونَ)

الواو". (152) فجملة جواب الشرط المقترنة بالفاء في النص السابق جملة فعلية فعلها مضارع مصدر بلا الناهية.

ومن الجمل التي وقعت جوابا مقترنا بالفاء الجملة الفعلية المصدرية بـ قد، ومثالها لدى الفراء النص التالي. قال: "حدثني أبو جعفر الرّؤاسي قال: قلت لأبي عمرو بن العلاء: ما هذه الفاء التي في قوله (فَقَدْ جَاءَ الشَّرَاطُهَا) (153)؟ قال: جواب للجزاء. قال: قلت: إنها (أَنْ تَأْتِيَهُمْ) مفتوحة؟ قال: فقال: معاذ الله إنما هي (رَبِّ تَأْتِيَهُمْ). قال الفراء: فظننت أنه أخذها عن أهل مكة؛ لأنه عليهم قرأ، وهي أيضاً في بعض مصاحف الكوفيين: تأتهم بسنة (154) واحدة، ولم يقرأ بها أحد منهم... والجزم جائز تجعل: هل ينظرون إلا الساعة مكتفياً، ثم تبدئ: إن تأتهم، وتجيئها بالفاء على الجزاء". (155) فالجملة المقترنة بالفاء جملة فعلية مصدرية بـ قد.

ومما تقدّم نجد أنّ الفراء نصّ على أنّ جواب الجزاء إما أن يستقبل بـ جزم أو بالفاء، وأنه ممن قال إن الشرطين المتتاليين يكتفيان بجواب واحد، ومن الجمل التي أوردها مقترنة بالفاء الجملة الاسمية والجملة الفعلية التي فعلها طلبي، والجملة الفعلية المصدرية بلا النافية، والمصدرية بـ قد.

### 3.5.3 حذف الفاء الرابطة

أشار سيبويه (180هـ) إلى أنّ فاء المجازاة قد تحذف اضطراراً، وهي واجبة لفظاً مقصودة معنًى، عنده، ويكون التقدير عندئذٍ على تقديم الجملة الاسمية إن كان مبتدؤها مذكورا أو مقدرا، ويكون عندها الجواب محذوفاً لقرينة، وأجاز أن يكون على إضمار الفاء. (156)

(152) معاني القرآن للفراء 2: 241 وانظر: 1: 200 و414

(153) سورة محمد الآية 18 وتاممه لَ انظرون إلا الساعة لئن أتتني مبعثة فقد جأشرطها أفألله م إنلجأته منكرها م) وموضع الشاهد على قراءة أبي عمرو بن العلاء بكسر همزة إن كما أوردها الفراء. (154) هي في النص الأصلي (بسينة)، ونصّ المحقق على أنها كذلك في كل النسخ، لكنه أشار إلى أنها قد تكون (بسنة) ولعل النفس تطمئن أكثر إلى افتراضه هذا، ولذلك آثرنا أن تكون في المتن بدلا من الحاشية.

(155) معاني القرآن للفراء 3: 61

(156) انظر: الكتاب 3: 65 و68 و398 والمغني، ص552

وتابعه الفراء (207هـ) في أن فاء الجواب يمكن أن تضم. قال: "وقد يكون (ما جئتم به السحر) تجعل السحر منصوبا؛ كما تقول: ما جئت به الباطل والزور. ثم تجعل (ما) في معنى جزاء و(جئتم) في موضع جزم إذا نصبت، وتضم الفاء في قوله (إن الله سيُبطله) فيكون جوابا للجزاء، والجزاء لا بد له أن يجاب بجزم مثله أو بالفاء، فإن كان ما بعد الفاء حرفا من حروف الاستئناف وكان يرفع أو ينصب أو يجزم صلح فيه إضمار الفاء، وإن كان فعلا أوله الياء أو التاء أو كان على جهة فاعلي أو فعلوا لم يصلح فيه إضمار الفاء؛ لأنه جزم إذا لم تكن الفاء، ويرفع إذا أدخلت الفاء، وصلح فيما قد جزم قبل أن تكو الفاء لأنها إن دخلت أو لم تدخل فما بعدها جزم؛ كقولك للرجل: إن شئت قم؛ ألا ترى أن (قم) مجزومة ولو لم يكن فيها الفاء، لأنك إذا قلت إن شئت قم، جزمته بالأمر، فكذلك قول الشاعر:

من يفعل الحسنات الله يشكرها      والشّر بالشر عند الله مثلان

ألا ترى أن قولك: (الله يشكرها) مرفوع كانت فيه الفاء أو لم تكن، فلذلك صلح ضميرها". (157)

فالفراء وجد أن الجواب إذا استحق أن يقترب بالفاء، فالفاء موجودة حكما نُكرت أم لم تُذكر.

#### 3.5.4 حذف جملة جواب الشرط أو حذف جزء منها

العبارة الجوابية هي أكثر أجزاء الجملة الشرطية تعرضاً للحذف، وتُحذف إذا دل عليها دليل أو كانت معروفة لا يحتاج إلى ذكرها أو كان لحذفها غرض بلاغي مثل دفع الذهن إلى تصوير عظمة أمر ما. (158) ومثّل سيويوه (80هـ) لشرط حذف شيء من جوابه مع بقاء الفاء الرابطة للجواب. (159) ويجري حذف العبارة الجوابية في حالات عدة نذكر منها: (160)

(157) معاني القرآن للفراء 1: 475-476 وانظر: 1: 422-423

(158) انظر: الجملة الشرطية، ص 340

(159) انظر: الكتاب 1: 258

(160) عرض د. إبراهيم شمسان لحالات حذف الجواب في الجملة الشرطية وقد أفدت منه في هذه

الحالات التي أوردتها. انظر: الجملة الشرطية، ص 342-346



## 3.5.4.1 إذا عرف معنى الجواب

نصَّ الفراء (207هـ) على أن جواب الشرط قد يضم إذا عرف وفهم معناه. قال: "وقوله: (وَإِنِ اسْتَطَعْتَ أَنْ تَبْتَغِيَ قَرًا فِي الْأَرْضِ أَوْ سَلَامًا فِي السَّفَلَةِ أَتَيْهِمْ بِآيَةٍ) (161) فافعل، مضمرة، بذلك جاء التفسير، ذلك معناه. إنما تفعله العرب في كل موضع يعرف فيه معنى الجواب، ألا ترى أنك تقول للرجل: إن استطعت أن تتصدق، إن رأيت أن تقوم معاً، بترك الجواب، لمعرفتك بمعرفته به. فإذا جاء ما لا يعرف جوابه إلا بظهوره أظهرته كقولك للرجل: إن تقم نضب خراً، لا بد في هذا من جواب، لأن معناه لا يعرف إذا طرح" (162). فكل ما قدمه الفراء من أمثلة صحَّ فيها حذف الجواب لفهمه من السياق. (163)

## 3.5.4.2 إذا دخل على أداة الاستفهام

يحذف جواب الشرط إذا دخلت على أداة الشرط أداة استفهام، لأن الجواب يصبح للاستفهام لا للشرط. يقول الفراء في قوله تعالى (أفإن مت فهم خالدون) (164): "دخلت الفاء في الجزاء وهو (إن) وفي جوابه؛ لأن الجزاء متصل بقرآن قبله. فأدخلت فيه ألف الاستفهام على الفاء من الجزاء. ودخلت الفاء في قوله (فهم) فانه جواب للجزاء. ولو حذف الفاء من قوله (فهم) كان صواباً من وجهين أحدهما أن تريد الفاء فتضمها، لأنها لا تغير (هم) عن رفعها فهناك يصلح الإضمار. والوجه الآخر أن يراد تقديم (هم) إلى الفاء فكأنه بـ قيل: أفهم خالدون إن مت". (165)

## 3.6 الجملة التابعة

يُقصد بالجملة التابعة الجملة التي تتبع ما قبلها في المحل الإعرابي، وهي نوعان تابعة لمفرد وتابعة لجملة لها محل من الإعراب، فأما التابعة لمفرد فهي الجملة الواقعة

(161) سورة الأنعام الآية 35

(162) معاني القرآن للفراء 1: 331 – 332 ولذلك نظائره لدى الفراء. انظر: 1: 97، 2: 6، 2: 63،

2: 247، والمغني، ص 849

(163) الكوفيون ماعدا الفراء يجيزون تقدم جواب الشرط على الأداة. انظر: شرح الرضي على الكافية 4:

(164) سورة الأنبياء الآية 34

(165) معاني القرآن للفراء 2: 202

صفة، والجملة المعطوفة على اسم مفرد، وأما الجملة التابعة لجملة لها محل من الإعراب فهي الجملة المعطوفة على جملة، والجملة المبدلة.<sup>(166)</sup>

غير أنني سأجمع الحديث عن الجملة المعطوفة على جملة والجملة المعطوفة على مفرد، نظراً لأنهما معطوفتان على ما له محل.

### 3.6.1. الجملة الوصفية<sup>(167)</sup>

استقر لدى النحاة أن الجملة نكرة لدواعٍ متعددة، منها أنها تقع خبراً وصفة وحالاً، وأنها تؤول بالنكرة،<sup>(168)</sup> وإنما جاز نعت النكرة بها دون المعرفة لمناسبتها للنكرة، من حيث يصح تأويلها بالنكرة، وجمهور النحاة على أن الجمل بعد النكرات صفات، ومن ثم كانت المعرفة لا توصف بالجمل، لأن المعرفة اختصاص، والنكرة شيوخ، والصفة هي الموصوف في المعنى، ويستحيل أن يكون الشيء الواحد شائعاً ومخصوصاً،<sup>(169)</sup> وهي جملة خبرية تأتي بعد نكرة محضة أو غير محضة لتخصصها، أو تزيد من تخصصها، ويكون فيها ضمير يعود على النكرة قبلها، وهي تابعة لها في الإعراب.<sup>(170)</sup>

وردت جملة الصفة لدى سيبويه (180هـ) جملة اسمية وجملة فعلية ماضوية ومضارعية،<sup>(171)</sup> وأشار إلى أن الجملة لا تكون صفة إلا لنكرة، لأنها تقع موقع الاسم المفرد النكرة، فهي في حكم النكرة. قال: "وأصل وقوع الفعل صفةً للنكرة كما لا يكون الاسم

(166) مغني اللبيب، ص 553-556

(167) يخرج مصطلح الجملة الوصفية في النحو العربي إلى معنيين: أحدهما بمعنى الجملة التي تقع صفة لموصوف، وهذا الذي نحن بصدده، والآخر بمعنى الجملة المصدرة بمشتق عامل (مبتدأ صفة) مكتف بمرفوعه عن الخبر، ولهذا المعنى. انظر: الجملة الوصفية في النحو العربي، شعبان صلاح، ط1: دار غريب القاهرة 2004

(168) غير أن الرضي أشار إلى أن الجملة ليست نكرة ولا معرفة؛ لأن التعريف والتكثير من عوارض الذات. انظر: شرح الرضي على الكافية 2: 298 وإلى مثله ذهب بعض المحدثين. انظر على سبيل المثال: القاعدة النحوية: أحمد عبد العظيم عبد الغني، ط1: دار الثقافة، القاهرة 1990م. ص 101-111

(169) انظر: الجملة الوصفية لليث عبد الحميد، ص 32

(170) انظر: إعراب الجمل وأشباه الجمل، ص 250

(171) انظر: الكتاب 1: 16-17 و 136 و 397 ومعالم التفكير في الجملة، ص 110

كالفعل إلا نكرة<sup>(172)</sup> فمراد سيبويه بالفعل في النص السابق هو الجملة الفعلية، كما أثبتت الدراسات السابقة<sup>(173)</sup>.

ويفهم من كلام سيبويه وتأويله أنه جعل محل جملة الصفة تابعاً لمحل الموصوف بدليل أنه أولها باسم مفرد تابع في علامته الإعرابية للاسم الموصوف بها<sup>(174)</sup>.

ووردت الإشارة إلى جملة الصفة لدى الفراء (207هـ) في غير موضع، وأطلق عليها (صلة النكرة)، والظن الذي أميل إليه أنه استخدم (صلة النكرة) للدلالة على جملة الصفة الفعلية، إذ كلما استخدم الفراء هذه التسمية كانت صفة جملة فعلية، أما الوصف بالاسم المفرد فكان يسميه النعت، من قبيل أن صفة النكرة كصلة الموصول، إذ قال: "ونعت النكرة متّصل بها كصلة الذي"<sup>(175)</sup> ومما مثّل به لجملة الصفة قوله تعالى: "(وَبَدِئَ رَبِّيَ مِنْ أَلِ يَعْقُوبَ وَاجْعَلْهُ رَبِّ رَضِيًّا)"<sup>(176)</sup> وقوله: "(بَدِئَ رَبِّيَ) تَقْرَأُ جَزْماً وَرَفْعاً، قَرَأَهَا يَحْيَى بْنُ وَثَّابٍ جَزْماً وَالْجَزْمُ الْوَجْه؛ لِأَنَّ (بَدِئَ) مِنْ آيَةٍ سِوَى الْأُولَى فَحَسَنَ الْجَزَاءُ. وَإِذَا رَفَعْتَ كَانَتْ صِلَةً لِلْوَلِيِّ: هَبْ لِي الَّذِي يَرِثُنِي. وَمِثْلُهُ: (رَبِّيَّاصْدَقُنِي) <sup>(177)</sup> وَ(يَا صَدَّقِي). وَإِذَا أَوْقَعْتَ الْأَمْرَ عَلَى نَكْرَةٍ بَعْدَهَا فَعَلَّ فِي أَوَّلِهِ الْيَاوَالَتَاءُ وَالنُّونُ وَالْأَلْفُ كَانَتْ فِيهِ وَجْهَانُ: الْجَزْمُ عَلَى الْجَزَاءِ وَالشَّرْطُ وَالرَّفْعُ عَلَى أَنَّهُ صِلَةٌ لِلنَّكْرَةِ بِمَنْزِلَةِ الَّذِي، كَقَوْلِ الْقَائِلِ: أَعْرَنِي دَابَّةً أُرْكَبُهَا، وَإِنْ شِئْتَ ارْكَبْهَا، وَكَذَلِكَ (أَنْزَلَ عَلَيْنَا مَائِدَةً مِنَ السَّمَاءِ تَكُونُ لَنَا) <sup>(178)</sup> وَلَوْ قَالَ: (كُنْ لَنَا) كَانَ صَوَابًا. فَإِذَا كَانَ الْفِعْلُ الَّذِي بَعْدَ النَّكْرَةِ لَيْسَ لِلأَوَّلِ، وَلَا يَصْلِحُ فِيهِ إِضْمَارُ الْهَاءِ إِنْ كَانَ الْفِعْلُ وَقَعًا عَلَى الرَّجُلِ فَلَيْسَ إِلَّا الْجَزْمُ؛ كَقَوْلِكَ: هَبْ لِي ثَوْبًا أَتَجَمَّلُ مَعَ النَّاسِ لَا يَكُونُ (أَتَجَمَّلُ) إِلَّا جَزْمًا؛ لِأَنَّ الْهَاءَ لَا تَصْلِحُ فِي أَتَجَمَّلُ. وَقَوْلِي: أَعْرَنِي دَابَّةً أُرْكَبُ يَا هَذَا؛ لِأَنَّكَ

(172) الكتاب 1: 131 ولهذا نظائر في الكتاب أحصاها د. محمد فلفل. انظر: الكتاب 1: 16 و 17 و 21

و 22 و 87 و 88 و 128 و 136 و 2: 317 و 348 و 3: 117 ومعالم التفكير في الجملة، ص 110

(173) انظر: معالم التفكير في الجملة، ص 74-80

(174) انظر: معالم التفكير في الجملة، ص 110

(175) معاني القرآن للفراء 1: 185

(176) سورة مريم الآية 6 قراءة الرفع لحمزة وعاصم وقراءة الجزم للباقيين.

(177) سورة القصص الآية 34

(178) سورة المائدة الآية 114

تقول: أركبُها فتضمُّرُها لاءٍ فيصلح ذلك." (179) فالأفعال التي أوردتها الفراء (يردُّني، ويصتقُّني، وتكون، وأركبُ) جمل فعلية وقعت صفات للنكرة التي عاد إليها الضمير، مادامت هذه الأفعال تحتمل الضمير ظاهراً أو مقترراً، في أحد وجهيها.

والفراء وإن جعل جملة الصفة صلة للنكرة فقد جعلها صفة للمحلى بأل إذا كان نكرة في المعنى، ومن ذلك النص التالي: "وقوله: (كَمَثَلِ الْحَمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًا) (180) يحمل من صلة الحمار؛ لأنه في مذهب نكرة، فلو جعلت مكان يحمل حاملاً لقلت: كمثل الحمار حاملاً أسفاراً. وفي قراءة عبدالله: كمثل حمار يحمل أسفاراً." (181) فجملة (يحمل) صفة الحمار، على الرغم من أنه محلى بأل، من قبيل أن (أل) هاهنا جنسية لم تعرف الاسم الذي دخلت عليه، ويقوي مذهب الفراء قراءة التي تتكرر الحمار (كمثل حمار) وإن كان يجيز لها النصب على الحال.

أما محلية جملة الصفة ففقدت الفراء على أنها تابعة للنكرة قبلها. قال: "(إِلَّا أَنْ تَكُونَ جَارَةً حَاضِرَةً) (182) ترفع وتنصب. فإن شئت جعلت (تديرونها) في موضع نصب، فيكون لكان مرفوع ومنصوب. وإن شئت جعلت (تديرونها) في موضع رفع. وذلك أنه جائز في النكرات أن تكون أفعالها تابعة لأسمائها" (183) ففي الآية قراءتان، ويختلف إعراب جملة تديرونها تبعاً لهما. (184) والفراء نص على أن محل جملة تديرونها الرفع على الصفة تابعة لمحل (تجارة) في أحد وجهي قراءة الرفع.

(179) معاني القرآن للفراء 2: 161-162 وله نظائر. انظر: 1: 271 و343 و2: 161-162 و300 و307 و347 و3: 155

(180) سورة الجمعة الآية 5

(181) معاني القرآن للفراء 3: 155

(182) سورة البقرة الآية 282

(183) معاني القرآن للفراء 1: 185 وانظر: 2: 300 و347

(184) وقرئت بنصب (تجارة حاضرة)، وقرئت بالرفع فيهما، فالرفع فيه وجهان، أحدهما: أنها التامة أي: إلا أن تَحْتَّ أَوْقَعَ تجارة، وعلى هذا فتكون (تديرونها) في محل رفع صفة لتجارة أيضاً، وجاء هنا على الفصيح، حيث قدَّم الوصف الصريح على المؤول، والثاني: أن تكون الناقصة، واسمها (تجارة) والخبر هو الجملة من قوله: (تديرونها) كأنه قيل: إلا أن تكون تجارة حاضرة مدارة، وسوغ مجيء اسم كان نكرة ووصفه، وأما قراءة النصب فاسمها مضمَّر فيها، تقديره: إلا أن تكون المعاملة أو المبيعة أو التجارة أو المدينة، أو أن يكون أضمَّر التجارة كأنه قيل: إلا أن تكون التجارة تجارة. انظر: الدر المصون 2: 673-674

**3.6.1.1. الضمير العائد في جملة الصفة**

جملة الصفة كجملة الخبر، يشترط لها الضمير العائد رابطاً كما اشترط لتلك، وأقرّ النحاة بهذا الشرط، وهم في ذلك بين إشارة خفية ونص صريح، ولعل أقدم إشارة إلى رابط جملة الصفة تعود إلى سيبويه (180هـ) الذي أشار إلى أنّ التركيب الفعلي إذا وقع صفةً فالأفضل وجود الضمير فيه رابطاً. (185)

وأجاز حذف الضمير إن كان الهاء "وهو في الوصف أمثل منه في الخبر وهو على ذلك ضعيف ليس كحُسنه بالهاء" (186) فإثبات الضمير العائد أصل، وحذفه جائز إذا كان الضمير هو الهاء.

وأشار الفراء (207 هـ) إلى الضمير العائد في جملة الصفة، وأشار إلى جواز حذفه إذا كان الهاء. قال: "وإذا أوقعت الأمر على نكرة بعدها فعل في أوله الياء والتاء والنون والألف (187) كان فيه وجهان: الجزم على الجزاء والشرط والرفع على أنه صلة للنكرة بمنزلة الذي، كقول القائل: أعرنى دابةً أركبها، وإن شئت أركبها، وكذلك: (أقول عديلمائة من السماء تكون لنا) (188) ولو قال: (كُن لنا) كان صواباً. فإذا كان الفعل الذي بعد النكرة ليس للأول، ولا يصلح فيه إضمار الهاء إن كان الفعل واقفاً على الرجل فليس إلا الجزم؛ كقولك: هَب لي ثوباً أتجمل مع الناس، لا يكون (أتجمل) إلا جزماً؛ لأن الهاء لا تصلح في أتجمل، وتقول: أعرنى دابةً أركب يا هذا؛ لأنك تقول: أركبها فتضم الهاء فيصلح ذلك." (189) فالأفعال التي أوردها الفراء (تكون، وأركب) جمل فعلية وقعت صفات للنكرة في أحد وجهيها، مادامت هذه الأفعال تحتل الضمير العائد إلى النكرة ظاهراً أو مقترراً.

**3.6.1.2. الصفة جملة والموصوف محذوف**

(185) انظر: الكتاب 1: 128

(186) الكتاب 1: 87 وانظر: 1: 88

(187) أي الفعل المضارع

(188) سورة المائدة الآية 114

(189) معاني القرآن للفراء 2: 161-162

الصِّفَّة تمام الاسم الموصوف، لأنهما كالشيء الواحد، والأصل في الصِّفَّة لتكون  
تَصَلُّنْ يُّ ذَكَرَ قَبْلَهَا الاسم الموصوف، لكن الموصوف قد يَحذفُ لدلالة المقام عليه، وقد  
أشار سيبويه إلى حذف الموصوف أحياناً بعد (من) التبعيضية. (190)

وأشار الفراء إلى حذف النكرة الموصوفة مع بقاء صفتها، ونص على أن العرب  
تضمّر بعد (من). قال: "وقوله: (مَنْ اللَّيْنِ هَاوِيٌّ حَرْفٌ وَنَ الْكَلِمِ) (191) إن شئت جعلتها  
متصلة بقوله (ألم تر إلى الذين أوتوا نصيباً من الكتاب)، (192) (مَنْ اللَّيْنِ هَاوِيٌّ حَرْفٌ وَنَ  
الْكَلِمِ) وإن شئت كانت منقطعة منها مستأنفة، ويكون المعنى: من الذين هادوا من يحرفون  
الكلم، وذلك من كلام العرب: أن يضمروا (من) في مبتدأ الكلام. فيقولون: منّا يقول ذلك،  
ومنا لا يقوله. وذلك أن (من) بعض لما هي منه، فلذلك أتت عن المعنى المتروك؛ قال الله  
تبارك وتعالى: (وَمَا مِثْلًا لَهُ لَهُ مَقَامٌ مَطْمُومٌ) (193) وقال (وإن منكم إلا واردها) (194) وقال ذو  
الرمة: (195)

فَظَلَّوْا وَمِنْهُمُ مَّعْمُومٌ سَابِقٌ لَهُ وَأَخْرَيْتُ نِيَّ مَعْمَةَ الْعَيْنِ بِالْهَمْزِ

يريد: منهم من دمعه سابق ولا يجوز إضمار (من) في شيء من الصفات إلا على  
المعنى الذي نبأتك به (196) فجملة (يحرفون) صفة لـ (من) المحذوفة على أحد وجهيها،  
وكذلك جملة (دمعه سابق).

### 3.6.2 الجملة المعطوفة

لسيبويه إشارات تشير بنظرته إلى جملة معطوفة على جملة لها محل من  
الإعراب، وذلك عند حديثه عن عطف الفعل المضارع على جملة جواب الشّروط الجازم. (197)

(190) انظر: الكتاب 2: 345-346

(191) سورة النساء الآية 46

(192) سورة النساء الآية 44

(193) سورة الصافات الآية 164

(194) سورة مريم الآية 71

(195) البيت في الديوان (فَظَلَّوْا وَمِنْهُمُ مَّعْمُومٌ غَالِبٌ لَهُ وَأَخْرَيْتُ نِيَّ عَوَّةَ الْعَيْنِ بِالْهَمْزِ)

والبيت مرتبط بما قبله، والمعنى فيهما: لما وصلت الديار عرفتها، فبكيت على ميّ بها، وهاج كاي بكا  
صحبي، فصاروا قسمين: قسم يغلبه دمعه، وقسم يرد الدمع فينهمل. انظر: ديوانه، ص 485

(196) معاني القرآن للفراء 1: 271

أما لدى الفراء فقد وردت الإشارة إلى الجملة المعطوفة على اسم مفرد، ومن هذا القبيل قوله التالي قوله: (وجيهاً لـ) قطعاً من عيسى، ولو خفضت على أن تكون نعتاً للكلمة؛ لأنها هي عيسى، كان صواباً، وقوله: (كَلَّمُ النَّاسَ فِي الْمَهْمُ بِنُكْهِ لًا)، (198) والكهل مردود على الوجيه، (ويكلم الناس)، ولو كان في موضع (ويكلم)، ومكلاً كان نصباً، والعرب تجعل يفعل وفاعل، إذا كانا في عطف مجتمعين في الكلام، قال الشاعر: (199)

بِتُّ أَعْتَبُهُ أَوْ بَعْضُ بَاتِرٍ      يَقْصِدُ فِي أَسْوَاقِهَا وَجَادِرٍ " (200)

فكالتفراء يشير إلى أن جملة (ويكلم) معطوفة على الحال المفردة (وجيهاً لـ) فأولها بمفرد إذ قال: وجيهاً لـ ومكلاً.

### 3.6.3. جملة البديل

تعد جملة البديل من الجمل المختلف فيها عند النحاة، (201) وهي عند القائلين بها من التوابع، فإن كانت بدلا مما له محل من الإعراب كان لها محل من الإعراب، وإن كانت بدلا مما لا محل له من الإعراب كان لا محل لها من الإعراب، وشرطها عند القائلين بها أن تكون أكثر وضوحا أو تحديدا مما أبدلت منه. (202)

ويبدو أن لدى سيبويه ما يوحي بقوله بالجملة الواقعة بدلا، كما أثبت ذلك المعنيون بالبحث النحوي. (203)

أما الجملة المبدلة لدى الفراء فقد وردت ملامح لها، غير أنه دلَّ عليها بمصطلح التفسير. قال: "وقوله: ( وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ يَلْقَ أَثَامًا يُضَاعَفْ لَهُ الْعَذَابُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ ) (204) قرأتِ القَوُّ بجزم (يضاعف)، ورفعه عاصم ابن أبي النُّجود- والوجه الجزم - وذلك أن كُلَّ

(197) الكتاب 3: 90-91

(198) سورة آل عمران الآية 46

(199) الضمير في أعشيها للإيل، والمعنى فيه: أنه ينحرفها للضيفان، ويروى: بات يغشيها بعضب..

والبيت غير منسوب. انظر: الخزانة 5: 141 والمعجم المفصل 10: 139

(200) معاني القرآن للفراء 1: 213

(201) انظر: مغني اللبيب ص 450 وإعراب الجمل وأشباه الجمل ص 144-145

(202) انظر: معالم التفكير في الجملة، ص 130

(203) انظر: الكتاب 3: 86-87 ومعالم التفكير في إعراب الجملة عند سيبويه، ص 131

(204) سورة الفرقان الآيتان 68-69

مجزوم فسرتته ولم يكن فعلاً لما قبله<sup>١</sup> فالوجه فيه الجزم، وكان فعلاً لما قبله<sup>٢</sup> رفعته، فأما المفسر للمجزوم فقولُه ( وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ يَلِقْ أَثَامًا ) ثم فسّر الأثام، فقال بيضاعف له<sup>٣</sup> العذاب) ومثله في الكلام: إن تكلمتني توصني بالخير والبر أقبل منك؛ ألا ترى أنك فسرت الكلام بالبر ولم يكن فعلاً له، فلذلك جزمت، ولو كان الثاني فعلاً للأول لرفعته، كقولك: إن تأتينا تطلب الخير تجده؛ ألا ترى أنك تجد (تطلب) فعلاً للآتيان كقولك: إن تأتينا طالباً للخير تجده" (205) فالفراء في النص السابق جعل الفعل (يضاعف) بدلاً من الفعل (يلق) ودلّ على هذا الإبدال بمصطلح التفسير، والدليل على أنه قصد به الإبدال أنه نصّ على أنه في معناه (تفسير له في المعنى)، وأنه نصّ على جزمه، ولا وجه لجزمه إلا بالإبدال من الفعل المجزوم، مثلما مرّ عند سيبويه من قبل.

### 3.7. الخاتمة

استخدم الفراء<sup>٤</sup> مصطلح الجملة استخداماً صريحاً، وكان بذلك أول من استخدم مصطلح الجملة بمعناه الإصلاحي للدلالة عليها، وعبر عنها بمصطلحات أخرى كالكلام، والفعل، والموضع. وقد وردت لديه الإشارة إلى الجمل التالية:

جملة الخبر، ونصّ على أنّ موضعها الرفع، وأورد الخبر جملة فعلية فعلها طلبية، جملة اسمية، جملة شرطية، وأجاز دخول الفاء في جملة الخبر إذا كان المبتدأ اسماً موصولاً أو نكرة موصوفة، وأشار إلى الضمير العائد في جملة الخبر وعلى حذفه، وسماه (راجع الذكر) ومن نصه على الضمير العائد، ونصّ على حذف الضمير العائد إذا كان المبتدأ لفظ (كل)، وأشار إلى حذف جملة الخبر بعد (أما) على إضمار القول استغناء بالمقول.

ووردت عنده الإشارة إلى جملة المفعول به ونصّ على أنّ محلها النصب، ونصّ على أنها تقع بعد القول حكاية، وبعد ما يرادف القول وبعد أفعال الظن واليقين، وتحت عن تعليق الفعل عن العمل عند دخول الاستفهام على معمول الفعل، وسماه إبطالاً.

وأشار إلى الجملة المضاف إليها عند حديثه عن أسماء الزمان، كالיום والحين والساعة وإذا، وأنّ أسماء الزمان، كالיום وحين وإذا تضاف إلى الجملة الفعلية التي فعلها ماضٍ أو مضارع، أو إلى الجملة الاسمية المخبر عنها بالفعل.

(205) معاني القرآن للفراء 2: 273 ولذلك نظير آخر. انظر: 1: 92



وللفراء إشارات إلى الجملة الحالية، لكنه عبّر بمصطلح القطع، وأولها باسم مشتق منصوب، ووردت لديه الجملة الحالية جملة فعلية ماضوية، ومضارعية مثبتة، أوجب اقتران الجملة الفعلية الماضوية التي تقع حالا ب (قد) ظاهرة أو مقنّرة.

ونصّ الفراء على أنّ جواب الجزاء إما أن يُستقبل بجزم أو بالفاء، وأجاز أن تُضمّر، وأنه ممن قال إنّ الشّوطين المتتاليين يكتفيان بجواب واحد، ومن الجمل التي أوردتها مقترنة بالفاء الجملة الاسمية والجملة الفعلية التي فعلها طلبي، والجملة الفعلية المصدرية بـ قد والجملة الفعلية المصدرية بلا، وأجاز إضمار جواب الشّروط إذا عُرف وفُهم معناه، وإذا دخلت على أداة الشّروط أداة استفهام، لأنّ الجواب يصبح للاستفهام لا للشّروط.

ووردت الإشارة إلى جملة الصّفة لدى وأطلق عليها (صلة النكرة)، ونصّ الفراء على أنها تابعة للنكرة قبلها، وأجاز حذف الضمير إن كان الهاء، وأشار إلى حذف النكرة الموصوفة مع بقاء صفتها بعد (من). ووردت الإشارة لديه إلى الجملة المعطوفة على اسم مفرد، ووردت ملامح للجملة المبدلة غير أنه دلّ عليها بمصطلح التفسير.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين

### المصادر والمراجع

القرآن الكريم.

أبو زكريا الفراء، أحمد مكي الأنصاري، ط: المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب.

ارتشاف الضرب من لسان العرب، محمد بن يوسف الشهير بأبي حيان الأندلسي، تح: رجب

عثمان، ط1: مكتبة الخانجي - القاهرة 1998م

الأشباه والنظائر، جلال الدين السيوطي، ط: دار الكتب العلمية - بيروت.

الأصول في النحو، أبو بكر ابن السراج، تح: عبدالحسين الفتلي، ط1: بيروت 1985م

إعراب الجمل وأشباه الجمل، فخر الدين قباوة، ط5: دار القلم العربي - حلب 1989م.

بناء الجملة العربية، محمد حماسة عبد اللطيف، ط1: القاهرة 1996

تعدد الأوجه في التحليل النحوي، د. محمود حسن الجاسم، ط1: دار نمير - دمشق 2007م

الجملة العربية، دراسة لغوية نحوية، محمد إبراهيم عبادة ، ط3: دار الكتاب العربي - القاهرة،  
1989م

الجمال في النحو، عبدالقاهر الجرجاني، تح: علي حيدر، ط: دمشق 1972م

الجملة الشرطية عند النحاة العرب، إبراهيم شمسان، ط:1 مصر 1401 هـ 1981م

الجملة النحوية نشأة وإعرابا، عبدالفتاح الدجني ط1: الكويت 1987م

الجملة الوصفية في النحو العربي، شعبان صلاح، ط1: دار غريب - القاهرة 2004م

الجملة الوصفية في النحو العربي، ليث أسعد عبدالحميد، ط1: دار الضياء - عمان

2006م

حاشية الصبان على شرح الأشموني على ألفية ابن مالك، محمد بن علي الصبان، تح: طه  
عبد الرؤوف سعد، ط: المكتبة التوفيقية.

خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب، عبد القادر البغدادي، تح: عبد السلام هارون، ط:  
مكتبة الخانجي 1997م.

الدر المصون، للسمين الحلبي، تح: أحمد محمد الخراط، ط: دار القلم - دمشق 1406هـ

سر صناعة الإعراب ابن جني، تح: د.حسن هندراوي، ط1: دار القلم - دمشق 1985م

شرح التسهيل لابن مالك، تح: عبد الرحمن السيد ومحمد بدوي المختون، ط: هجر.

شرح الرضي على الكافية، الرضي الأسترابادي، تح: يوسف حسن عمر، ط: جامعة

قاريونس - بنغازي 1996م

الفصول المفيدة في الواو المزيدة، للعلائي الدمشقي، تح: حسن موسى الشاعر، ط: دار

البشير - عمان 1990م

القاعدة النحوية، أحمد عبدالعظيم عبدالغني ط: دار الثقافة - القاهرة 1990م

الكتاب، سيبويه أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر، تح: عبدالسلام هارون، ط1: دار

الجيل - بيروت.

الكتاب، سيبويه، ط1: بولاق - مصر.

لسان العرب، ابن منظور ط: دار صادر - بيروت.

محاضرات (في إعراب الجمل وأشباهاها) وضع الأستاذ المرحوم محمد الإنطاكي 1980م المحيط في أصوات العربية ونحوها وصرفها، محمد الإنطاكي، ط4: دار الشرق العربي - بيروت.

مدخل إلى دراسة الجملة العربية، محمود أحمد نحلة، ط1: بيروت 1988م

معالم التفكير في الجملة عند سيوييه، د. محمد عبدو فلفل، ط1: دار العصماء - دمشق 2009م

معاني القرآن، الفراء أبو زكريا يحيى بن زياد، ط3: بيروت - عالم الكتب 1983م

معاني القرآن وإعرابه، الزجاج، تح: د. عبدالجليل عبده شلبي، ط: عالم الكتب - بيروت 1989م

مغني اللبيب عن كتب الأعراب، جمال الدين ابن هشام الأنصاري، تح: مازن المبارك

وزميله ط2: دار الفكر - بيروت

المقتصد في شرح الإيضاح، عبدالقاهر الجرجاني، تح: كاظم بحر مرجان، ط: دار

الرشيد - العراق 1982م

المقتضب، المبرد تح: محمد عبد الخالق عظيمة، ط: عالم الكتب - بيروت.

نتائج الفكر في النحو، أبو القاسم عبد الرحمن بن عبدالله السهيلي، تح: محمد إبراهيم البناء،

ط2: دار الاعتصام

نحو القراء الكوفيين، خديجة أحمد مفتي، ط: 1 دار الندوة الجديدة - بيروت 1985م

### البحوث والمقالات

بحث (أقائم أخواك) وطريقة تفسيره عند سيوييه والرضي بالاعتماد على مفهومي الموضع

والمثال، عبد الرحمن الحاج صالح، مجلة المجمع اللغة العربية في القاهرة، الجزء 82

(مشكلة الإضافة إلى الجملة واقتراح لحلها) د. علي ميرلوجي فلاورجاني، وريحانة ميرلوجي

فلاورجاني، مجلة جامعة دمشق. المجلد 27. العددان 1+2 عام 2011م



## SOSYO-KÜLTÜREL DEĞİŞME VE KİTLE İLETİŞİM ARAÇLARI

Selçuk KIRTEPE\*

### Özet

Teknolojik ilerlemenin iletişim araçlarına yansması onları toplum nazarında daha önemli bir konuma yükseltmiştir. Bu gelişmeler iletişim araçlarının özelliklerinin artmasına katkıda bulunmuştur. Ekonomik imkânların artışı iletişim araçlarının elde edilmesini kolaylaştırmıştır. Televizyon bu araçların en yaygın olanıdır. Bu sihirli kutunun en çok izlenen program türü ise dizilerdir. Teknolojik gelişmelerin televizyon ve ürünlerine yansması kültürel değişmelere zemin oluşturur. Böylece televizyon ve dizi filmler toplum içerisinde kültürel açıdan birtakım değişikliklerin oluşmasına sebep olabilmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Toplum, kültür, değişme, kitle iletişim araçları.

### Socio-Cultural Change and Mass Media

### Abstract

---

\* Dr., Erzurum Yıldızkent İMKB Lisesi, selcuk7525@hotmail.com

The reflect of technological progress on the communication tools raised them more important position in the eyes of society. These developments have contributed to the increase in properties of the communication tools. The increase of economic opportunities easier to obtain the communication tools. Television is the most common of these tools. The most watched program types of this magic box is the serials. The reflection of technological developments on the television and its products creates the basis for cultural change. Thus, the serials and television in the community could lead to the formation of some changes at the cultural context.

**Keywords:** Society, culture, change, mass media.

## **Giriş**

Toplum yapısında ortaya çıkan değişme, sürekli olarak değişmeden gerçekleşmektedir.<sup>1</sup> Değişimin meydana gelişi süreklilik arz eden bir yapıda gerçekleşir. Sosyal yapıyı oluşturan unsurlarda değişik vakitlerde tezahür eden nitel ve nicel farklılaşmalar sosyal değişme olarak adlandırılır.<sup>2</sup> Bu değişmeler aslında toplumun karşılaştığı yeni durumlar karşısında varlığını devam ettirme refleksidir. Bir halden başka bir hale geçiş olan değişme birçok farklı alanda gerçekleşebilir. Bu alanlardan birisi olan kültürel unsurlarda meydana gelen değişmeler toplumu birinci dereceden ilgilendiren vasfa sahiptir. Toplum içerisinde kültüre ait unsurların önemli konumu vardır. Kültürel unsurlar bir toplumu diğerinden ayırt etme fonksiyonu taşımaktadır. Bu unsurların toplum içerisinde yer alışı veya toplumun bunlara bakışlarında değişiklikler olabilmektedir. Toplumlara anlamak ve gelecekleri ile ilgili fikir

---

<sup>1</sup> Barlas Tolan, *Toplum Bilimlerine Giriş*, Adım Yayınları, Ankara, 1991, s.279

<sup>2</sup> Mustafa Erkal, *Sosyoloji*, Der Yay., İstanbul, 2004, s.227

yürülebilmek açısından bu değişiklikler dikkatle gözlenip değerlendirilebilir.

Günümüzde bu değişimlerin öncüsü konumunda kitle iletişim araçları yer almaktadır. Özellikle son dönemlerde meydana gelen teknolojik ilerlemeler bu öncülük rolünü pekiştirmiştir. Bu rolün uygulayıcılığını yapan başat kitle iletişim aracı televizyondur. Televizyonun sahip olduğu bu ayrıcalıklı konum teknik özellikleri ile yaygınlığı<sup>3</sup> ve onda yer alan program türlerine bağlıdır. Bu program türlerinin birinci sırasında dizilerin yer aldığı belirtilmelidir.<sup>4</sup> Toplumsal hayattan karelerin yer aldığı bu program türü izleyici nezdinde önemli bir konumu işgal etmektedir. Dizi sayısında meydana gelen hızlı artış bu durumu teyit etmektedir. Dizilerin niceliksel/niteliksel artışı ve sosyal değişim açısından oynadığı rol onların sosyo-kültürel açıdan değerlendirilmesi ihtiyacını ortaya çıkarmıştır.

Kitle iletişim araştırmalarında değişik noktalardan hareket edilerek değerlendirmeler yapılmıştır. Bu noktalardan birisi de kültürü temel kabul eden 'Kültürel Göstergeler' modelidir. Gerbner ve düşüncesinin takipçileri öncülüğünde ifadesini bulan bu yaklaşımda televizyonda sembolik bir dünya tasarımı yapıldığı ön plana çıkmaktadır. İzleyicinin ekranda takip ettiği sembolik hayata dair olan görüntüler gerçek hayatta görülebilecek türden unsurları da içermektedir. Bu durum programların muntazam bir şekilde takip edilmesinin gerekçelerindedir. Bu bağlılık doğal olarak eleştirel bakış açısını ortadan kaldırarak ekranda görülenlerin/algılananların kabullenilmesine ortam oluşturmaktadır. Mesajların görsel aktarımının bu aracı farklılaştırması veya içeriğini sınırlandırması söz konusudur.<sup>5</sup> Medyanın etkili olduğu düşünce ekseninde şekillenen bu kuram televizyonun mevcut yaşam şekilleri üzerinde inanç ve davranış

<sup>3</sup> RTÜK, Türkiye'de Çocukların Medya Kullanma Alışkanlıkları Araştırması, 2013, s.65

<sup>4</sup> Erol Mutlu, *Televizyonu Anlamak*, Gündoğan Yayınları, Ankara, 1991, 197

<sup>5</sup> Neil Postman, *Televizyon Öldüren Eğlence*, (Çev: Osman Akınhay), İstanbul, 1994, s.16

normlarını belirleyen, kendi içinde tutarlı bir sembolik çerçeveden oluştuğu düşüncesi ile temellendirilmiştir.<sup>6</sup> Kültürel çalışmalar öncelikli olarak birey ve iletişim aracı etkileşimine odaklanır. Böylece bireyin izleme sürecinde yer alışı ve yönlendirilmesi irdelenir. Bu bakış açısı film, reklam gibi televizyon ürünlerinin izleyicilerin hazlarını ve arzularını kurgulayan sosyo-kültürel öğeler olarak ele alır.

Kitle iletişim araçları geçmişe oranla daha çok çeşitlenmiştir. Toplum tarafından; 'Her tür basımı yapılan yayın (Gazete, Dergi, Kitap vb.), Radyo, Televizyon, Tiyatro, Sinema ve Sosyal Medya' gibi kitle iletişim araçları kullanılmaktadır. Bu araçların her birinin sosyo-kültürel değişme açısından rol oynadığı belirtilmelidir. Bunların en yaygın olanı televizyon ve onun en önemli yayın türü olan dizilerdir. Sosyo-kültürel değişmeye kitle iletişim araçlarının etkisini diziler perspektifinde konu olarak belirleyen bu çalışma dizilerin sosyo-kültürel değişmedeki rolünü incelemeyi amaçlamaktadır. Çalışmanın çerçevesi "Sosyo-kültürel değişmede diziler etkili midir?" sorusu ile belirlenmiştir. Çalışmanın temel varsayımı ise sosyo-kültürel değişmede dizilerin baş aktörlerden birisi olarak rol oynamasıdır.

### **Sosyo-Kültürel Değişme**

Toplum ve onu oluşturan bireyler açısından değişim kaçınılmaz bir durumdur. Herakleitos evreni başı sonu olmayan ve hiç durmayan bir değişim olarak tanımlayarak her şeyin eskisi gibi olduğu yanılığına düşmemizin nedenini –bir nehirde niçin iki kere yıkanamayacağımızın gerekçesini- değişimin belli bir ölçü, düzen ve yasaya göre gerçekleşmesine bağlamıştır.<sup>7</sup> Değişim toplumu bütün yönleriyle kuşatmıştır. Toplum varlığını sürdürürken değişimin dengeleyici

<sup>6</sup> Denis McQuail ve Sven Windahl, *Kitle İletişim Modelleri*, (Çev. Konca Yumlu), İmge Kitapevi, Ankara, 1997, s.117-118

<sup>7</sup> Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1996, s.25-26



katkılarından istifade etmektedir. Sosyal değişme, toplumun yapısını oluşturan sosyal ilişkiler ağının ve bu ilişkileri tayin edici kurumlardaki kökleşmiş yapının farklılaşarak varlığını devam ettirme refleksidir.<sup>8</sup> Farklı kültürlerle ait unsurların birbiriyle karşılaşması veya bireylerin istek ve ihtiyaçlarının giderilememesinin meydana getirdiği durumlar yeni arayışlara sebep olmakta bunun neticesinde kültürel etkileşimler oluşabilmektedir.<sup>9</sup> Bu etkileşimlerin oluşması farklı süreçlerde gerçekleşir. Bu çerçevede meydana gelen değişim toplumu oluşturan sosyal yapı ve sosyal ilişkilerde meydana gelen farklılaşmalar olarak değerlendirilmektedir.<sup>10</sup> Ancak sıradan değişiklikler bu kapsamda değerlendirilmemektedir. Sosyal yapı unsurlarında veya bunların işleyişinde süreklilik gösteren köklü değişiklikler bu kategoride ele alınmaktadır.<sup>11</sup> Bu farklılaşmanın toplumu kuşatan kültüre ait unsurlara yoğunlaşmış haline sosyo-kültürel değişme denir. Toplumu oluşturan bireyler kendilerini kuşatan sosyal çevreden etkilenmektedir. Bu etkilenmenin herhangi bir baskı unsuru olmadan gönüllü olarak meydana gelmesine 'Serbest Kültür Değişmesi', istemeden baskı ve tehditlerle meydana gelmesine ise 'Mecburi Kültür Değişmesi' denir.<sup>12</sup>

Sosyo-kültürel değişmeyi etkileyen birçok faktör bulunsa da günümüzde bu faktörlerin en etkilisi olarak kitle iletişim araçları gösterilebilir. Böyle bir konuma yükselmelerinde teknolojik gelişmelerin onlara sağladığı fırsatlar bir hayli önemlidir. Bu sayede daha çok alıcıya daha kolay, hızlı ve kaliteli bir şekilde ulaşabilme vasfına sahip olmuşlardır. Yükseldikleri bu konum kitle iletişim araçlarında yer alan mesajları daha önemli bir noktaya taşımıştır.

---

<sup>8</sup> Joseph Fichter, *Sosyoloji Nedir?*, (Çev. Nilgün Çelebi), Toplum Yay., Konya Tarihsiz., s.170

<sup>9</sup> Mümtaz Turhan, *Kültür Değişmeleri*, İFAV, İst., 1997, s.48-49

<sup>10</sup> Sulhi, Dönmezer, *Toplumbilim*, Beta Yayınları, İstanbul, 1994, s.401

<sup>11</sup> Ünver Günay, *Din Sosyolojisi*, İnsan Yayınları, İstanbul 2003, s.362-363

<sup>12</sup> Turhan, age, s.51-52

Sosyo-kültürel değişim ile iletişim arasında ortaya çıkan birbirini bütünleyici yön aynı zamanda değişimin meydana gelmesi için ön koşulların oluşmasını sağlamaktadır. Böylece toplum üyelerinin düşüncelerinde ve değer yargılarında sembolik unsurlar aracılığı ile değişiklikler oluşturulabilmektedir. Öncelikle semboller kullanılarak toplum durumdan haberdar edilmekte ve değişime hazır hale getirilmekte ve değişimin gerçekleşmesi sağlanmaktadır. Bu sembolik alışverişin büyük bölümü, kültürün temel taşıyıcısı konumundaki kitle iletişim araçları ile gerçekleştirilmektedir. Toplum için sembolik alışverişin en öncelikli uygulama alanı dildir. İletişimin sağlanmasının temel unsuru olan dil olmadan iletişim ve gelişim-değişim gerçekleşemez.<sup>13</sup> Toplumsal iletişimin sembolik unsuru olan dili kullanan kitle iletişim araçlarının kültürel işlevi hem toplumsal algının oluşmasına hem de sosyalleşmenin gerçekleşmesine zemin oluşturmaktadır.

Kültür, mahiyeti ve fonksiyonları açısından aktarılabilen bir özelliğe sahiptir. Kültürü oluşturan fikirler, inançlar, duygular ve davranışlar toplum üyeleri arasında sürekli olarak paylaşılır. Bu aktarım ve paylaşım farklı şekillerde yapılmaktadır. Eğitim ve öğretim yoluyla da gerçekleştirilebilen bu işin birincil gerçekleştirilme merkezi ailedir. Toplumun yeni üyesi bir aile ortamında var olarak geçmişten gelen birikimi devralır. Bu fonksiyonun yerine getirilmesinin günümüzdeki ana destekleyicisi kitle iletişim araçlarıdır. Teknolojik gelişmeler kitle iletişim araçlarının kültür aktarımında aileden daha etkin rol oynamalarına ortam oluşturabilmektedir.<sup>14</sup> Çünkü meydana gelen gelişmeler bu araçların özelliklerinin artmasına ve kullanımının yaygınlaşmasına katkıda bulunmaktadır. Aynı zamanda bu gelişmelerin bireylerin yaşam tarzlarında oluşturduğu farklılıklar bu etkinliğin oranını artırmaktadır.

<sup>13</sup> Hilmi Ziya Ülken, *Sosyoloji Sözlüğü*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1969, s.185

<sup>14</sup> Nurşen Adak, "Bir Sosyalizasyon Aracı Olarak Televizyon ve Şiddet", *Bilig*, Sayı 30, Yaz/2004, s. 27-38, s. 28

Yeni yetişen aile üyesinin ebeveynine olan bağımlılığı ilköğretim dönemlerinden itibaren gelişim dönemlerine uygun şekilde yerini okul ve arkadaş grubuna<sup>15</sup>, nihayetinde kitle iletişim araçlarına bırakmaktadır.<sup>16</sup> Bu araçlarla iletilen mesajlar bireyin mensup olduğu toplumun hayat kodlarını -toplumsal hayatta kodlanmış bilgilerini- öğrenerek, yani kod açımını yaparak toplumun üyelerinden biri olma hakkını elde edebilmesine zemin oluşturur. Böylece toplum ile bütünleşmesine katkıda bulunan şeyleri diğer toplum üyelerine aktararak toplumsal varoluşun devamlılığına katkıda bulunur. Bu aktarımın kapsamı oldukça geniştir. Toplumun değer yargıları, tutumları ve davranış kalıpları kısaca topluma ait olan ne varsa bu aktarımın içerisinde yer almaktadır.<sup>17</sup> Kültür aktarımının işlevini yerine getirmemesi toplumun yetişkin neslinin ömrünü tamamlamasıyla varoluş sürecini tamamlamasına başka bir deyişle ölmesine sebep olur. Kültür ve toplum arasında bulunan bu tümleyici ilişki ve etkileşim kaçınılmazdır.<sup>18</sup>

### Televizyon

Televizyon, ışık enerjisinin elektrik enerjisine çevrilerek yayınlanması ve alınan elektromanyetik sinyallerin tekrar ışık enerjisine çevrilerek aynı anda birçok farklı yerde izlenilmesini sağlayan cihaza verilen addır. Bu cihazı diğer kitle iletişim araçlarından ayıran kendine özgü fonksiyonel özellikleri vardır. Görüntü ve ses birlikteliği onu diğer araçlardan farklı kılmaktadır. Bu vasfı aynı anda birçok duyuya birlikte hitap edebilen konuma yükseltmiştir. Bunlara ek olarak en ücra yerlerde bile yaygınlaşan ve kolay elde edilebilen bir araç olması, birçok seviyeden toplum üyesinin anlayabileceği düzeyde basit programlarının olması

<sup>15</sup> Özcan Köknel, *Kayıdan Mutluluğa Kişilik*, Altın Kitaplar Yayınevi, İstanbul 1999, s. 72

<sup>16</sup> Turhan, *age*, s.52

<sup>17</sup> Ünsal, Oskay, XIX. *Yüzyıldan Günümüze Kitle İletişimin İşlevleri Kuramsal Bir Yaklaşım*, Der Yayınları, İstanbul 2002, s. 312-313

<sup>18</sup> Nihat Nirun, *Sistemik Sosyoloji Yönünden Sosyal Dinamik Bünye Analizi*, Atatürk Kültür Merkezi Yayını, Ankara 1991, s. 72

televizyonun ayrıcalıklı konumunu güçlendirmektedir.<sup>19</sup> Bu özellikler televizyonun diğer araçlardan farklı olarak mesajlarını kitlelere iletebilmesinde önemli bir fırsata sahip olmasını sağlamaktadır.<sup>20</sup> Ayrıca televizyonda izleyicilerin beğenisine sunulan programların çok yönlü bir çalışma kadrosu tarafından oluşturulmasının bu ayrıcalıktaki rolü de belirtilmelidir. Bu sayede toplumsal tahayyülü derinleştirerek geleceğin nasıl olacağına dair yön çizebilmekte ve ipucu verebilmekte başka bir ifade ile geleceğin kurgusunu yapabilmektedir.

Televizyon yayınlarının başlaması, izleyenlerin yeni bir toplumsal ve kültürel yapı ile karşılaşmalarına yol açmıştır. Çünkü yapılan programlar bir kültüre ait unsurları içermektedir.<sup>21</sup> Bu durum kültürel değişimin birinci şartı olan kültürler arası temasın sağlanmasına fırsat vermiştir.<sup>22</sup> Ancak bunun kültürel değişimin yalnızca bir yönüne matuf olduğu, kültür unsurlarının kendi içerisinde de kültürel değişmeyi başlatacak etkileşimler olabileceği göz ardı edilmemelidir. Televizyon dizilerinde kurmaca, gerçek veya gerçeğe yakın olaylar temsili olarak canlandırılır. Televizyon, mevcut olan gerçekleri bazen olduğu gibi bazen de yeniden üreterek tekrar topluma sunar. Bu sunum aracılığı ile yeni baştan bir yorumlama yaparak, arzu edilen insan profilinin resmi çizilerek benliklerin ve toplumun biçimlendirilmesini gerçekleştirir.<sup>23</sup> Diğer bir ifadeyle mitler ve ritüeller ortaya çıkararak, bireylerin ve sosyal yaşamın istenilen yönde yapılandırılmasını sağlar.

---

<sup>19</sup> Hakan Ergül, *Televizyonda Haberin Mağazinleşmesi*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2000, s.99

<sup>20</sup> Enderhan Karakoç, *Medya Aracılığıyla Popüler Kültürün Aktarılmasında Toplumsal Değişkenlerin Rolü*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2007, s.151

<sup>21</sup> Türkiyede televizyon yayınlarının başladığı ilk dönem yetişmiş eleman, program ve altyapı eksikliği sebebiyle yabancı ülkelere satın alınan dizi film programları bu çerçevede değerlendirilebilir. Günümüzde teknolojik gelişme sebebiyle sınırlar neredeyse tamamen ortadan kalkmıştır.

<sup>22</sup> Turhan, *age*, s.52

<sup>23</sup> Zygmunt Bauman, *Sosyolojik Düşünmek*, (Çev. Abdullah Yılmaz), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1998, s.43

Program çeşitliliği kültüre ait unsurların veya verilmek istenen mesajların kitlelere ulaşmasına zemin oluşturmaktadır. Program içerisinde bireylerin birbirlerine hitap tarzı, olaylara gösterdikleri tepki, bireysel ilişkilerde sergiledikleri davranış kalıpları veya kullandıkları ifadeler izleyicilere ulaş(tırıl)an kültürel unsurlara örnek olarak verilebilir. Böylece algı ve düşünce üzerinde etkili olarak, insanların olaylara bakış açıları ve ele alışları üzerinde yönlendirmelerde bulunabilirler.<sup>24</sup> Yönlendirmenin küresel ölçekte gerçekleştirilmesi toplumlar arasındaki kültürel farkları minimum düzeye indirebilmektedir. Simgesel/sanal unsurlar aracılığı ile toplumu bir araya getiren televizyon, aynı zamanda bireylere farklı ortamlara uyum sağlayabilme refleksi kazandırarak insanların hayatlarında değişimlerin gerçekleşmesini sağlamaktadır.<sup>25</sup>

Televizyon dizilerinde yer alan düşünceler artık toplumun kullanımına sunulmuş unsurlar haline gelmiştir. Toplum üyeleri özellikle çocuklar ve gençler izlediklerinden daha kolay etkilenmekte ve onları taklit edebilmektedir. İzleme sürelerinin ortalama üç saat civarında olduğu dikkate alındığında bu yaş grubunun etkilenme olasılığı artmaktadır.<sup>26</sup> Kimi zaman küçük bir kızın kadeh tokuşturma sahnesini oyunlarına uyarlamasıyla, kimi zaman dizideki ana karakterin giyim sitilinin taklit edilmesi şeklinde gözlenebilir. Böylece hem davranış yönünden hem de giyim kuşam yönünden dizi karakterleri izleyicilere model olmaktadır.<sup>27</sup> Günlük hayatta yerini alan bu unsurlar toplum ve kitle iletişim araçları tarafından sentezlenip yeni bir formatla tekrar topluma sunulur. Bu döngünün devamlılığında diziler de rol

---

<sup>24</sup> Dilek İmançer ve Ali Ekber Sarıgül, "Evlilik Programlarında Değer Temsili", (Ed. Dilek İmançer), *Medyayı Anlamak; Stereotipler, Değerler ve Söylem*, De Ki Yayınevi, Ankara, 2010, s.80

<sup>25</sup> Necla Mora, "Medya Ve Kültürel Kimlik", *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi*, 5(1), 2008, s. 3-4, Erişim tarihi: 25 Şubat 2012, <http://www.insanbilimleri.com>

<sup>26</sup> Rtük İzleyici Eğilimleri-1, s.30-31

<sup>27</sup> Rtük İzleyici Eğilimleri-1, s.51

üstlenmektedir. Diziler toplumun beğenisine sunulmanın yanında geri dönütler çerçevesinde bazı yeni şeyler üreterek-ekleyerek bu döngünün devamlılığına katkıda bulunmaktadır.

### Diziler

Diziler televizyon yayınlarının önde gelen ve en çok izlenen program türüdür.<sup>28</sup> Diziler; -dizi, seriyal, soap opera (sabun köpüğü) veya pembe dizi- sözcükleri kullanılarak adlandırılmıştır. *“Bölümler hâlinde yayımlanan ve çoklukla aralarında konu bütünlüğü olan film, dizi, televizyon dizisi”* şeklinde de tanımlanmaktadır.<sup>29</sup> Değişik sözcüklerle ifade edilse de diziler nüans farklarıyla beraber genel olarak televizyonda sergilenen ortak paydalar ve farklı olayların kompozisinden oluşturulan dramatik anlatılar bütünü olarak açıklanabilir. Dizi film ana karakter ve mekân ortaklığına sahip farklı olaylar içeren bölümlerden oluşmaktadır. Seriyal ise bir sonu olmayan -bitimsiz- ve konunun en heyecanlı yerinde kesilerek yeni bölümün merakla beklenmesi sağlanan bir türdür. Dizi filmlerde çeşitliliğin artmasında ve bir arada bulunmasında yapım ve izleme alışkanlıklarının değişmesi etkili olmaktadır.<sup>30</sup> Günümüzde dizi film kavramı ile dizi-seriyal şeklinde adlandırılan türlerin birleşimi kastedilmektedir.

Dizi filmler birçok açıdan diğer program türlerinden farklı özelliklere sahiptir. Bu program türü diğerlerinden farklı olarak periyodik olarak -genelde haftada bir sefer- yayınlanmaktadır. Hayatı bütünüyle içeren televizyon ürünü olan dizilerde, insan yaşamının akışına benzeyen bir olay örgüsü sergilenmektedir.<sup>31</sup> Bu özelliklerin dizi filmlerin etkisinin

<sup>28</sup> Mete Çamdereli, Betül Öney Doğan, Nihal Kocabay Şener, Medya ve Din, Ferhat Zengin, *Dizilerde Dinin Temsili*, Köprü Kitapları, İstanbul, 2014, s.73-74

<sup>29</sup>[http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com\\_gts&arama=gts&guid=TDK.GTS.53f1dcd a6f10a5.18380632](http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&arama=gts&guid=TDK.GTS.53f1dcd a6f10a5.18380632), Erişim Tar. 23 Mart 2010

<sup>30</sup>Anthony, Giddens, *Sosyoloji*, (Yayına Haz.: Hüseyin Özel, Cemal Güzel), Ayraç Yayınevi, Ankara, 2000, s.400

<sup>31</sup> Zeynep Ayaşlı, *Televizyonun Popüler Kültürü Oluşturma ve Yayma Etkisi*, (Yayımlanmamış

artmasına, izlenme oranının fazla olmasına ve toplumda kolayca kabul görmesine önemli oranda katkıda bulunduğu belirtilmelidir. Bunun yansımaları izleyiciler üzerinde farklı alanlarda gözlenebilmektedir. Bireylerin aile üyeleriyle, arkadaşlarıyla kısaca toplumu oluşturan diğer üyelerle olan ilişkileri, diyalogları ve davranışları bu yansımaya örnek olabilir.<sup>32</sup> Öyle ki günlük konuşmalar, şakalaşmalar, insanların birbirine hitap etme tarzları, yaşam biçimleri, tüketim alışkanlıkları genellikle dizilerdeki kahramanları gibi olmaya başlamaktadır.<sup>33</sup> Bu oluş farklı şekillerde tezahür edebilir. Dizilerde yer alan repliklerin kullanılması, oyuncuların takılarının/kullandıkları eşyalarının moda haline gelmesi vb. gibi birçok noktada müşahade edilebilir.<sup>34</sup> Daha geniş bir coğrafyayı kapsayacak ölçekte etkilenmenin meydana gelmesi kültürün küreselleşmesi sonucunu ortaya çıkarmaktadır.<sup>35</sup>

Dizilerin önem kazanmasında periyodik olarak yayınlanması ile gerçekleştirilen tekrar rol oynar. Tekrar, mesajların etkisinin yüksek oranlara çıkmasına veya gerçekmiş gibi algılanmasına ortam oluşturmaktadır.<sup>36</sup> Dizilerde olayların, davranış kalıplarının ve bunlara verilen tepkilerin sürekli yinelenerek izleyicilere sunulması şeklinde tekrarın yapıldığı gözlenmektedir. İzleyicilerin alguları üzerinde gerçekleştirilen yinelenmeler sunulan içeriğin kabul edilmesi için ikna edici bir rol üstlenmektedir.

Yüksek Lisans Tezi), Maltepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2006, s.106

<sup>32</sup> M.Cem Şahin, *İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Popüler Kültür Unsurlarına İlişkin Yaklaşımları Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2007, s.138-139

<sup>33</sup> Yaşar Erjem ve Mustafa Çağlayandereli; "Televizyon ve Gençlik: Yerli Dizilerin Gençlerin Model Alma Davranışı Üzerindeki Etkisi", *C.Ü. Sosyal Bilimler Dergisi*, 30(1), Mayıs, 2006, s. 17.

<sup>34</sup> RTÜK İzleyici Eğilimleri-1, s.47-48

<sup>35</sup> Uğur Batı, "Günümüzde Tüketim Araçları Küresel Köy Tezini Destekleyecek Yeni Bir 'Esperanto' Mu: Mcdonald's Örneğiyle Fastfood Restoranları Üzerinden Bir 'Türdeşleşme Okuması' ", (Ed. Zeynep Karahan Uslu ve Can Bilgili), *Kırılan Kalıplar 2: Kültürlerarası İletişim, Çokkültürlülük*, Beta Yayınları, İstanbul 2010, s. 376-377.

<sup>36</sup> Gustave Le Bon, *Kitleler Psikolojisi*, Hayat Yayınları, İstanbul 1997, s. 113.

İzleme bağımlılığının oluşumunda tekrar unsurunun en yakın destekçisi meraktır.<sup>37</sup> Dizilerde olay akışının en heyecanlı yerde kesilmesi –kanca atma- izleyicilerin bir sonraki bölümde ne(ler) olacağını öğrenmek için büyük bir merak içerisinde kalmalarına sebep olmaktadır.<sup>38</sup> Bu nedenle izleyici(ler) dizi film programlarının yeni bölümünün yayınlanacağı günü iple çekmektedir. Bu zaman zarfında çevresindekilerle neler olabileceğine yönelik değerlendirmelerde bulunarak fikir yürütmektedir. Bu durum dizi izleyicilerinin yaşamlarında sanal unsurların ne kadar önemli bir konumu işgal ettiğinin göstergesi olarak ele alınabilir. Bu doğrultuda televizyonda yayınlanan programların özellikle dizi filmlerin yayın sürelerinde gözle görülür bir artış yaşanmıştır.<sup>39</sup> Bu artış, program süreleri ile sınırlı kalmamış içerik ve kanal sayısı bağlamında da dikkate değer yükseliş meydana gelmiştir.

Diziler sosyo-kültürel yaşantının simgesel bir yansıması olarak ele alınabilir. Bu yansıma sebebiyle dizi film programları, toplumsal yapının anlaşılması için önemli bir araç olarak değerlendirilebilir. Toplumsal yapıda mevcut olan veya olması istenen maddi ve manevi unsurlar bu programların içeriğinde kendisine yer bulabilmektedir. İnsanlar arası ilişkileri, insanın toplum içerisindeki konumu, insanların olaylara bakış açısı, ekonomik faaliyetler içerisinde bireyin yeri, vb. sosyal yaşantıda bulunan ve bulunması arzulanan birçok şeyi bu programlarda görmek mümkündür. Bu sebeple dizi film programlarında işlenen temaların toplum nezdinde kendine yer bulması kaçınılmazdır.<sup>40</sup> Bu programlar aracılığı ile topluma ulaştırılan unsurlar toplum tarafından değerlendirilmektedir. Hatta kullanılan oyuncu isimlerine varana kadar toplum üyelerinin düşüncelerinde ve o ismi taşıyanlara bakış açılarında

---

<sup>37</sup> Giddens, age, s.399

<sup>38</sup> Mutlu, age, s.155-156

<sup>39</sup> <http://www.trt.net.tr/Kurumsal/Tarihce.aspx>; Erişim tarihi:30 Ekim 2009.

<sup>40</sup> Sabri Akdeniz, *Bağımsızlığın Temelleri*, Bayrak Yay., İstanbul 1992, s. 145.



değişiklikler meydana gelebilmektedir.<sup>41</sup> O ismi taşıyan oyuncunun filmde ki rolüne göre aynı isimdeki sıradan ve programdaki rol ile alakası olmayan insanlara yönelik sıklıkla imalı bakışlar sergilendiği, değerlendirmelerde ve müdahalelerde bulunulduğu, şakalar yapıldığı veya hitap edildiği gözlenmektedir.<sup>42</sup>

Dizilerin geniş izleyici kitlesine sahip olmasında<sup>43</sup> izleyicilerin ciddi şeylerden kaçarak daha az yorucu, hatta dinlendirici yönü ağır basan eğlence unsurlarına yönelme isteğinin payı olduğu söylenebilir. Bu noktada diziler yoğun tempoda geçen hayat ve onun zorluklarından uzaklaşmanın bir aracı olabilmektedir. Ayrıca konularının ülke gündemini içermesinin payının olduğu da belirtilmelidir. Bu noktada meydana gelen olaylar veya bazı konular dizilerin içeriğinde kendine yer bulabilmektedir. Böylece gündemi eğlenirken veya dinlenirken takip edebilmenin kolaylığı sayesinde, izleyici sayısını artırarak diğer program türlerinden daha geniş izleyici kitlesine ulaşmıştır.<sup>44</sup>

Bireyin karşılaştığı sorunları yaşayan başka kişilerin olduğunu görerek rahatlaması da izleme gerekçelerindedir. Kendi problemlerini yaşayan başka birilerinin olduğunu bilmek, kabullenme ve çözüm arayışında bireylere destek olmaktadır. Başka bir açıdan söz konusu olayların veya olumsuzluğun kendinde ve yakın çevresinde olmamasının farkındalığının izleyicileri rahatlatmada rol oynadığı belirtilmelidir.<sup>45</sup>

<sup>41</sup> Mehmet Akif, Enderun, *Beyaz Perdenin Din Algısı*, Işık Yayınları, İstanbul, 2012, s. 72, 133, 134

<sup>42</sup> Nural İmik, *2000-2005 Arası Türkiye’de Televizyon Dizilerinde Kullanılan Müziğin Genç İzleyicilere Etkileri*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Elazığ 2006, s. 20

<sup>43</sup> RTÜK, *Türkiye’de Çocukların Medya Kullanma Alışkanlıkları Araştırması*, 2013, s.246

<sup>44</sup> RTÜK *İzleyici Eğilimleri Araştırması-2*, s. 19

[http://www.rtuk.org.tr/sayfalar/DosyaIndir.aspx?icerik\\_id=0ff756b8-292d-4269-9dbc-2bbfe6782cf0](http://www.rtuk.org.tr/sayfalar/DosyaIndir.aspx?icerik_id=0ff756b8-292d-4269-9dbc-2bbfe6782cf0); Erişim Tar. 15 Şubat 2009; Hüseyin Emin Öztürk, *Çocuğun Sosyalleşmesinde Televizyonun Etkisi*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya 1999, s. 169.

<sup>45</sup> Hüseyin Avni Danyal (oyuncu) ile 01 Mart 2012 tarihinde yapılan söyleşi

Böylece izleyiciler yaşam içerisinde meydana gelen olayları anlama ve anlamlandırmada olayı bizzat yaşamadan deneyim kazanabilme imkânı elde edebilmektedir. Yabancılaşmanın arttığı, bireyler arasındaki ilişkilerin büyük çoğunluğunun mesafeli-resmi bir boyutta gerçekleştiği, sohbet edecek veya dertleşecek birini bulmanın zorlaştığı bir zamanda dizilerin rehabilite edici bir fonksiyon icra edebileceği dikkat çekmektedir.<sup>46</sup>

Dizi filmler toplumda olması arzu edilen değişikliklerin toplumun gündemine taşınması için bir araç olabilmektedir. Gündemde kendine yer edinebilen konular konuşulmaya, tartışılmaya, olumlu ve olumsuz yönleri açısından değerlendirilmeye başlanmaktadır. Bu şekilde toplum gündemine gir(diril)en konuların toplumsal kabulüne veya yapılacak itirazların minimize edilmesine imkân sağlanmış olur. Böylece dizi film programları toplumun herhangi bir konudaki tavrının ve algılamalarının oluşumunda etkin rol oynayabilir. Bu çerçevede istenilen hususlarda izleyicide değişimlerin meydana gelmesini sağlayabilmektedir. Bu sebeple kültür bakanı, dizilerde dizi kahramanlarının kitap okumasına yer verilmesini isterken maliye bakanı alışverişlerde fiş almaları gerektiğine vurgu yapmaktadır.<sup>47</sup> İzlerkitle özellikle sevdiği oyuncunun/karakterin davranışlarını taklit etmeye eğilimlidir.<sup>48</sup>

---

<sup>46</sup> Hortense Powdermaker, *Kitle Kültürü(1950-1960), Hollywood Ve A.B.D., (Der./Çev. Nurçay Türkoğlu), s.53*

<sup>47</sup> Gıda Tarım ve Hayvancılık Bakanlığı 9 adet video, Çalışma ve Sosyal Güvenlik Bakanlığı 16 adet video, Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı 11 adet video hazırlattırarak ve daha birçok kamu kurumunun hazırlattığı kamu spotları (38 adet) ile televizyonun etkileme gücünden yararlanmaya çalışmışlardır. Bu konuda yayın kuruluşlarını bağlayıcı nitelikteki kararlar değişik zamanlarda karamamelerle hükme bağlanarak resmi gazetede yayınlanmıştır.

[http://www.rtuk.org.tr/sayfalar/IcerikGoster.aspx?icerik\\_id=2b63202a-4f60-4ab5-9204-b593263e32eb](http://www.rtuk.org.tr/sayfalar/IcerikGoster.aspx?icerik_id=2b63202a-4f60-4ab5-9204-b593263e32eb); Elektronik Erişim: 15 Şubat 2013

<sup>48</sup> Rtük İzleyici Eğilimleri-1;, S.39-40, Şahin, age, s.178

## Sonuç

İletişim araçlarının bireylerin hayatında ön planda yer aldığı bir zaman diliminde onları konu edinen çalışmalar önem kazanmaktadır. Bu çerçevede toplum içerisinde en yaygın olan televizyonun başat programlarından birisi olan diziler dikkat çekmektedir. Bölümler halinde yayınlanarak izleyicinin beğenisine belirli zaman periyotlarında sunulması onların izleyicilerin gündeminde sürekli olarak yer edinmelerini sağlamaktadır. Bu süreklilik oluşması muhtemel etkileşimlerin temel unsurudur.

Bu çerçevede dizi film programları toplum üyelerinin hayatında kayda değer bir alanı işgal ederek kültürel unsurları taşıyıcı bir fonksiyon da icra etmektedir. Bu işlevi sosyal hayatta etkili olmasına zemin hazırlamaktadır. Bu etki kimi zaman toplumsal değişim ve dönüşüme hız kazandırabilmektedir.<sup>49</sup> Bireyler kendileri söz konusu olduklarında etkilendiklerini ifade etmekte zorlansalar da toplumda gözlenen genel manzara değişimin tahakkuk ettiğini gözler önüne sermektedir.

Genelde bütün programların özellikle dizilerin sosyo-kültürel değişimde oynadığı rolün en etkin gözlendiği alan zaman kullanımında ortaya çıkmaktadır. Öncelikle dizileri veya diğer programları izlemek için televizyon başında geçirilen süreler dikkate değer bir yekûna ulaşmaktadır. Günümüz şartlarında başka hiçbir etkisi olmasa bile zaman açısından toplum üyelerini oyalaması tek başına bu konunun araştırılması için kâfi gelir. Günlük üç saat televizyon izleyen birinin yıllık izleme süresi toplamda iki aya yakın bir süreye tekabül etmektedir. Bireysel bazda olan bu hesabı izleyicilerin tamamına uygulandığında elde edilecek sonuç bu önemin haklılığı gözler önüne sermektedir. Burada zaman konusu sadece bireysel bazda dile getirilmiştir. Bunun aile üyelerine,

---

<sup>49</sup> Karakoç, *Medya Aracılığıyla Popüler Kültürün Aktarılmasında Toplumsal Değişkenlerin Rolü*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), s. 171

akrabalara ve topluma yansıyan yönleri göz ardı edilmemelidir. Çünkü izleyiciler kendilerinin dışında aile üyelerine, akrabalarına ve sosyal etkinliklere daha az zaman ayırmasına sebep olmaktadır. Hatta günümüzde akraba-arkadaş vb. ziyaretler dizilere göre ayarlanır bir aşamaya gelmiştir. Neticede tek başına bir araçtan fazlası olmayan bu unsurlar içeriği ve meşgul etmesi sebebiyle toplumsal hayatta kayda değer öneme sahiptir.

### Kaynakça

- Adak, N., "Bir Sosyalizasyon Aracı Olarak Televizyon ve Şiddet", *Bilig*, Sayı: 30, Yaz/2004.
- Akdeniz, S., *Bağımsızlığın Temelleri*, Bayrak Yayınları, İstanbul, 1992.
- \_\_\_\_\_, *Kültür Sömürgeciliği*, M.Ü.V. Yay., İstanbul 1997.
- Ayaşlı, Z., *Televizyonun Popüler Kültürü Oluşturma ve Yayma Etkisi*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Maltepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2006.
- Batı, U., "Günümüzde Tüketim Araçları Küresel Köy Tezini Destekleyecek Yeni Bir 'Esperanto' Mu: Mcdonald's Örneğiyle Fastfood Restoranları Üzerinden Bir 'Türdeşleşme Okuması' ", *Kırılan Kalıplar 2: Kültürlerarası İletişim, Çokkültürlülük*, (Ed. Zeynep Karahan Uslu ve Can Bilgili), Beta Yayınları, İstanbul 2010.
- Bauman, Z., *Sosyolojik Düşünmek*, (Çev. Abdullah Yılmaz), Ayrıntı Yay., İst. 1998.
- Çamdereli, M., Doğan, B.Ö., Şener, N. K., *Medya ve Din*, Ferhat Zengin, *Dizilerde Dinin Temsili*, Köprü Kitapları, İstanbul, 2014.
- Dönmezer, S., *Toplumbilim*, Beta Yayınları, İstanbul 1994.
- Enderun, M. A. *Beyaz Perdenin Din Algısı*, Işık Yayınları, İstanbul 2012.
- Erdoğan, İ., *İletişimi Anlamak*, Erk Yay., Ankara 2005.
- \_\_\_\_\_, *İletişim Egemenlik Mücadeleye Giriş*, İmge Kitabevi, Ankara 1997.

- Ergül, H., *Televizyonda Haberin Magazinleşmesi*, İletişim Yayınları, İstanbul 2000.
- Erjem, Y., ve Çağlayandereli, M., 'Televizyon Ve Gençlik: Yerli Dizilerin Gençlerin Model Alma Davranışı Üzerindeki Etkisi', *C.Ü. Sosyal Bilimler Dergisi*, 30(1), Mayıs 2006, 15-30.
- Erkal, M., *Sosyoloji*, Der Yay., İstanbul, 2004.
- Esslin, M., *TV Beyaz Camın Arkası*, (Çev.: Murat Çiftkaya), Pınar Yay., İstanbul 1991.
- Fichter, J., *Sosyoloji Nedir?*, (Çev. Nilgün Çelebi), Toplum Yay., Konya Tarihsiz.
- Giddens, A., *Sosyoloji*, (Yayına Haz.: Hüseyin Özel, Cemal Güzel), Ayraç Yayınevi, Ankara 2000.
- Gökberk, M. *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1996.
- Günay, Ü., *Din Sosyolojisi*, İnsan Yayınları, İstanbul 2003.
- İbni Haldun; *Mukaddime*, (Çev. Z. Kadiri Ugan), 1. Cilt, M.E.B. Yay., İst. 1990.
- İmançer, D., ve Sarıgül, A. E., "Evlilik Programlarında Değer Temsili", *Medyayı Anlamak; Stereotipler, Değerler ve Söylem*, (Ed. Dilek İmançer), De Ki Yayınevi, Ankara 2010.
- İmik, N., *2000-2005 Arası Türkiye'de Televizyon Dizilerinde Kullanılan Müziğin Genç İzleyicilere Etkileri*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Elazığ 2006.
- Karakoç, E., *Medya Aracılığıyla Popüler Kültürün Aktarılmasında Toplumsal Değişkenlerin Rolü*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2007.
- Karasar, N., *Bilimsel Araştırma Yöntemi*, Nobel Yayın Dağıtım, Ankara 2009.
- Köknel, Ö., *Kaygıdan Mutluluğa Kişilik*, Altın Kitaplar Yayınevi, İstanbul 1999.
- Le Bon, G., *Kitleler Psikolojisi*, Hayat Yayınları, İstanbul 1997.

- McQuail, D., ve Windahl, S., *İletişim Modelleri -Kitle İletişim Çalışmalarında-*, (Çev.: Konca Yumlu), İmge Kitabevi, Ankara 2005.
- Mora, N., "Medya ve Kültürel Kimlik", *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi*, 2008, 5:1, 3-4, <http://www.insanbilimleri.com>, Erişim tarihi: 25 Şubat 2012.
- Mutlu, E., *Televizyonu Anlamak*, Gündoğan Yayınları, Ankara, 1991.
- Mutlu, E., *Televizyon ve Toplum*, TRT Yayınları, Ankara 1999.
- Mutman, M., "Televizyonu nasıl sorgulamalı", *Toplum ve Bilim*, 1995, S:67, 26-71.
- Nirun, N., *Sistemik Sosyoloji Yönünden Sosyal Dinamik Bünye Analizi*, Atatürk Kültür Merkezi Yayını-Sayı:56, Ankara 1991.
- Oskay, Ü., *XIX. Yüzyıldan Günümüze Kitle İletişimin İşlevleri Kuramsal Bir Yaklaşım*, Der yayınları, İstanbul, 2002.
- Öztürk, H. E., *Çocuğun Sosyalleşmesinde Televizyonun Etkisi*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya 1999.
- Postman, N., *Televizyon Öldüren Eğlence*, (Çev: Osman Akınhay), İstanbul, Ayrıntı Yay., 1994.
- Powdermaker, H., *Kitle Kültürü(1950-1960)*, Hollywood ve A.B.D., (Der./Çev. Nurçay Türkoğlu).
- RTÜK, *Türkiye'de Çocukların Medya Kullanma Alışkanlıkları Araştırması*, 2013.
- Şahin, M. C., *İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Popüler Kültür Unsurlarına İlişkin Yaklaşımları Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2007.
- Tolan, B., *Toplum Bilimlerine Giriş*, Adım Yayınları, Ankara, 1991.
- Turhan, M., *Kültür Değişmeleri*, İFAV, İst., 1997.
- Ülken, H. Z., *Sosyoloji Sözlüğü*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1969.

### **Elektronik Kaynaklar**

<http://www.trt.net.tr/Kurumsal/Tarihce.aspx>; Erişim tarihi:30 Ekim 2009.

RTÜK İzleyici Eğilimleri Araştırması-2 (Elektronik Sürüm),

[http://www.rtuk.org.tr/sayfalar/DosyaIndir.aspx?icerik\\_id=0ff756b8-292d-4269-9dbc-2bbfe6782cf0](http://www.rtuk.org.tr/sayfalar/DosyaIndir.aspx?icerik_id=0ff756b8-292d-4269-9dbc-2bbfe6782cf0); Erişim Tar. 15 Şubat 2009.

Hüseyin Avni Danyal (oyuncu) ile 01 Mart 2012 tarihinde yapılan söyleşi

[http://www.rtuk.org.tr/sayfalar/IcerikGoster.aspx?icerik\\_id=2b63202a-4f60-4ab5-9204-b593263e32eb](http://www.rtuk.org.tr/sayfalar/IcerikGoster.aspx?icerik_id=2b63202a-4f60-4ab5-9204-b593263e32eb); Elektronik Erişim: 15 Şubat 2013





## TENVİNİN KUR'AN BELÂGATINDAKİ YERİ

Yusuf DOĞAN\*

### Özet

Arapça'da kelime, isim, fiil ve harften oluşmaktadır. Bu olguları birbirinden ayıran bazı özellikler bulunmaktadır. Özellikle ismi diğerlerinden ayırmak için sonuna bitişen tenvîn ve bu tenvînin bitişmesinin sebepleri arasında nekrelikle birlikte bir takım belâgî anlamlar da bulunmaktadır. Çünkü nekrelîğin de marifelik kadar geniş bir anlam alanına sahip olduğu belirtilmektedir. Ancak tenvînin de çeşitleri bulunmaktadır. Bu tenvîn çeşitlerinden *ivaz* ve *temkîn tenvînlerinin* belâgî yönleri görülmektedir. Özellikle *ivaz* tenvîninin îcaz sanatından îcâz-ı hazifle ilgisi; *temkîn* tenvîninin ise yerine göre îcaz, çoğu zaman da cümlenin öğelerini ifade eden müsned, müsned ileyh ve cümlenin yan unsurları olarak adlandırılan fiilin müteallaklarında ta'zîm, taklîl, tahkîr, tasğîr gibi anlamlar gösterdiği görülmektedir. Bu anlamların özellikle cümlenin siyakından anlaşıldığı farkedilmektedir. İşte bu makalede tenvîn, çeşitleri ve özellikle de Kur'an belâgatı üzerindeki etkisiyle meydana gelen anlamlar ele alıp açıklanmaya gayret edildi.

**Anahtar Kelimeler:** Tenvîn, nekrelîk, Kur'an, belâgat, îcaz.

---

\* Doç. Dr., Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, ydogan@cumhuriyet.edu.tr

### Abstract

Word is consists of noun, verb, and the letters in the Arabic language. To distinguish between this phenomenon, there are some features. One of the features to distinguish the noun than others is nunnation that adjoining the end of nouns. Although indefinite nounnes among the reasons for the adjoining of nunnation, there are several meanings of rhetoric. Because indefinite nounnes has a wider area of meaning than definite nounnes. However, nunnation also has sections. From this kind of the nunnation "*compensation (ivaz)*" and "*establishment (tamkîn)*" has rhetoric aspects. Especially there is a relation of the compensation between "*brevity of removal (hazif)*" that from brevit yart; as for the nunnation of temkin, it sometimes used in the meaning of brevity and also mostly shows meaning of reverence, under estimating, insulting, and contempt in subject (musned) and predicate (musnedilayh) that expressing elements of sentence and auxiliary elements of sentence that named connected to verb. These meanings particularly can be seen from the arrival of the sentence. In this article it was endeavored to explain the nunnation, kinds of nunnation and especially meaning that resulting by impact of nunnation on rhetoric of The Quran.

**Keywords:** Nunnation, indefinite nounnes, Qur'an, rhetoric, brevity.

### Giriş

Arapça'da kelimenin isim, fiil ve harften oluştuğu; bunları birbirinden ayırt etmek için bir takım özelliklerin bulunduğu bilinmektedir. Tenvîn de ismin özelliklerinden birisi olup genelde murap isimlerin sonuna bitişmekte ve bitişmesinin bir takım sebepleri bulunmaktadır. Bu sebepler arasında kelimenin nekrelüğünün büyük bir

önemi olduğu kabul edilmektedir. Çünkü nekrelîğin marifelik kadar daha geniş bir anlam alanına sahip olduğu ve İbn Cinnî'ye göre rütbe itibariyle nekrelîğin marifeden daha önce geldiği belirtilmektedir. Çünkü marifelik, nekre bir kelime üzerine ekleme ile sonradan meydana gelen bir durum olup, aynı zamanda nekre marifeden daha geniş anlama sahip olduğu gibi tenvîn de nekrelîğin nişanesi kabul edilmektedir.<sup>1</sup> Zemelkânî de (marife gibi belirli değil de) belirsiz kelime (nekre) kullanarak anlatmanın da bir edebi üslup olduğunu belirtmektedir.<sup>2</sup>

İbn Cinnî ve ez-Zemelkânî'nin ifadelerini belâgî anlamlar açısından düşünmek gerekmektedir. Özellikle belâgat kaynakları ve tefsirlere baktığımızda söz konusu kelimenin bazen tenvînin bazen de nekre kelimenin anlamı olarak ifade edildiği görülür. Dolayısıyla tenvîn olarak gelen nekre kelimelerin belâgat anlamları üzerinde durulacaktır. Fakat tenvîn almayan gayr-i munsarif kelimeler bu araştırmaya dâhil edilmemiştir.

Burada okuyucuların aklına hangi tenvînli kelimelerin belâgî anlamlar ifade ettiği ile ilgili sorular gelebilir. Çünkü Arapça'da tenvînin çeşitleri vardır. Biz bunlardan *temkîn tenvîni* ve *ivaz tenvîninin* söz konusu anlamlar için kullanıldığını gördük. Ancak konuya diğer bir açıdan bakıldığında özellikle *ivaz tenvîninin* harf, kelime ve cümlelerin hazfiyle bedel olarak geldiği için îcaz sanatında söz konusu olduğunu farkettilik. Bundan dolayı önce îcaz, hakikati ve çeşitleri daha sonra tenvîn, hakikati ve çeşitleri üzerinde duracağız.

<sup>1</sup> İbn Cinnî, *el-Hasâis*, thk. Muhammed Ali Neccâr, el-Mektebetu'l-Öilmiyye, yy., ty., III, 65.

<sup>2</sup> ez-Zemelkânî, Kemâluddîn ÖAbdulvâhid, *el-Burhânu'l-kâşif Öan iÖcâzi'l-Kur'an*, thk. Ahmed Matlûb - Hadîce el-Ĥadîsî, Matba'atu'l-Öânî, Bağdad, ty., s. 133; Câbellah, Usâme ÖAbdulazîz, "*Cemâliyyâtu'taÖrif ve't-tenkîr fi'l-kelîmeti'l-Kur'âniyye*", <http://www.alfaseeh.com/vb/showthread.php?t=35988/09.07.2014>; es-Şarâyira, Nûh ÖAtâullâh, *et-TaÖrif ve't-tenkîr beyne'n-nahviyyîn ve'l-luġaviyyîn dirâse dilâliyye vazîfiyye*, Muöte Üniversitesi (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Muöte 2007, s. 115-116.

## 1. İcaz, Çeşitleri ve Önemi

İcaz (إِجَاز) kelimesi, if'âl babından masdar olarak “sözü kısa tutmak” anlamına gelen “أَجَّزْتُ الْكَلَامَ = Sözü kısa tuttum/kısalttım.” ifadesinden alınmıştır.<sup>3</sup> Terim olarak meânî ilminde “bir maksat ve fikrin açık ve fasih bir şekilde en az sözle açıklanması” şeklinde tarif edilmiştir. İcaz kendi arasında kısar ve hazif olmak üzere iki kısma ayrılır. İcaz-ı kısar, hazif olmaksızın kısa bir ibareyle cümlenin içeriğini anlatmaktır. İcaz-ı hazif ise anlamı gösteren bir karîne ile birlikte bir kelime (isim, fiil, harf), cümle veya cümlelerin hazfiyle cümlenin içeriğini ifade etmektedir.<sup>4</sup>

İcaz, Arap kelimelerinin temel özelliklerinden birisidir. Arapların özellikle Cahiliye ve İslam'ın ilk dönemlerinde icaza daha fazla önem verdiği ifade edilir. Bunun da sözün kolay öğrenilmesi, unutulmaması ve dilden dile daha kolay aktarılması amacıyla yapıldığı belirtilir.<sup>5</sup> Bundan dolayı Kur'an'ın birçok ifadesinde icaz üslubu bulunur. Câhiz'in “Kur'an tek bir kelime veya kısa kelimelerle uzun uzun şerhedilip açıklanmaya muhtaç çok geniş manaları ifade eder. Sıradan bir insan bu manaları anlatmak isterse ancak daha uzun kelimelerle ve manaya delaletleri daha az olan lafızlarla anlatabilir.”<sup>6</sup> sözlerinden de anlaşıldığı gibi icaz, Kur'anî bir üsluptur. Söz konusu üslup, Kur'an'da kullanıldığı gibi Arap edebiyatında tevkîatlarda, hutbelerde, vaazlarda, siyasi konuşmalarda, edebî eserlerde de kullanılmıştır.<sup>7</sup>

Yerinde yapılan hazif eskiden beri hem nahivciler hem de belâgatçılar tarafından övgüyle karşılanmıştır. Araplar icâz-ı hazfi, muhatap o konuda bilgi sahibi ise az sözle yetinme yani kısaltma amacıyla

<sup>3</sup> İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemaluddîn Muhammed b. Mukerrem b. Ali b. Ahmed el-Ensârî, *Lisânu'l-ÖArab*, Dâru şâdir, Beyrut, 1414/1994, ج 5, V, 427.

<sup>4</sup> el-Cârim, Ali – Emîn, Mustafâ, *el-Belâğatu'l-Vâdiha*, Dâru'l-me'ârif, Kahire, ty., s. 242.

<sup>5</sup> Kınar, Kadir, *Belagatta İcaz*, Selçuk Üniv. Sos. Bil. Enst. (Basılmamış Doktora Tezi), Konya 2004, s. 93-94.

<sup>6</sup> Sellâm, Muhammed Zağlûl, *Eşeru'l-Kurôân fî tetavvuri'n-nağdi'l-ÖArabî*, Mektebetu-ş-şebâb, yy., ty., s. 94. Ayrıca bkz. Kınar, *age*, s. 99.

<sup>7</sup> Kınar, *age*, s. 95-96.

kullanılmışlardır.<sup>8</sup> eş-Şerîf er-Rađî belâgat sanatının hazifle olacağını düşünmektedir. Zaten hazif öteden beri Araplar arasında üstün tutula gelen bir sanat olmakla birlikte sözü kolaylaştırması sebebiyle de kelimelerinde çokça uyguladıkları bir metottur.<sup>9</sup> Yine icâzın önemi şöyle belirtilmiştir: “Öyle hazifler vardır ki, onlar birer elmas pırlanta gibidir.”<sup>10</sup>

İcâz-ı hazif ise cümlelerin bir ögesi, cümle ve birden fazla cümlelerin hazfiyle olabilir.<sup>11</sup> Konumuzla ilgili olarak daha çok ivaz tenvîninde ve yer yer temkîn tenvîninde hazif türü bir icâz vardır. Aşağıda söz konusu tenvînler hakkında daha geniş bilgi verilmiştir.

Arapça'da hazfin bir takım sebepleri ve faydaları vardır. Bunlar şöyle maddeleştirilebilir: Abesle işigal etmemek ve sözü kısaltmak; tahzîr ve iğra'da olduğu gibi mahzûfu zikretmeye zaman kalmadığına ve zikredildiği takdirde önemli olanın yapılma fırsatı kalmayacağına dikkat çekmek; ta'zîm ve tefhîm amacını gütmek; günlük dil veya edebi metinlerde çok kullanılması sebebiyle sözü hafifletmek; ayet sonlarındaki fasılaya riayetten dolayı başvurmak; mahzûfun meşhur bir varlık olduğunu ima etmek, mahzûf ismin zikre değer bir isim olmadığını ima etmek; hazfedilenin meşhur olması ve yerine başkasının geçmesinin mümkün olmaması<sup>12</sup> vb. ivaz tenvîninde de lafızda hafiflik gibi bir sebep olmaktadır.

Genel olarak icâz'ın sebeplerini bu şekilde özetlenmiş oldu. Ancak bu çalışmada tenvîn ve icâz ilişkisini ele aldığı için tenvîn ve çeşitlerini de

<sup>8</sup> Kınar, *age*, s. 116.

<sup>9</sup> Kınar, *age*, s. 116.

<sup>10</sup> el-Cürçânî, Ö Abdülkâhir, Ebû Bekr Abdurrahmân b. Muhammed, *Delâilü'l-i'icâz*, tahk. Muhammed et-Fancî, Dâru'l-kitâbi'l-ÖArabî, Beyrut 1415/1995, s. 125. Ayrıca bkz. Kınar, *age*, s. 116.

<sup>11</sup> Daha geniş bilgi için bkz. Ali Bulut, *Belâgat Meanî – Beyân – Bedî'*, İFAV Yay., İstanbul 2013, s. 146-152.

<sup>12</sup> ez-Zerkeşî, Bedruddîn, *el-Burhân fî Öulûmi'l-ÖKur'ân*, Daru'l-maÖrife, Beyrut 1415/1995, III, 177-180. Ayrıca bkz. Kınar, *age*, s. 118-20.

ele alınacaktır. Böylece îcaz'ın hangi tenvîn çeşidi üzerinde meydana geldiği gösterilmeye çalışılacaktır.

## 2. Tenvîn

Arapçada ismin çeşitli tasnifleri bulunmaktadır. Bu tasniflerden birisi de isimlerin belirlilik ve belirsizlik yönüyle marife ve nekre olarak iki kısma ayrılmasıdır. “الكَتَابُ” gibi harfi tarifli, “عُحْرٌ”, “إِسْطَنْبُولٌ” gibi özel isimleri ve “أَنْتَ” gibi zamirleri gösteren kelimelere *marife*; “كِتَابٌ مَدِينَةٌ” gibi harfi tarifsiz ve belirsiz varlıkları gösteren kelimelere *nekre* denmektedir.<sup>13</sup> Nekre kelimenin en başta gelen özelliği sonuna tenvîn bitişmesidir. Daha önce belirttiğimiz gibi tenvîn, bitişen kelimenin isim olduğunu da göstermektedir.

Tenvîn (تَنْوِينٌ), tef'îl babından mastar olarak sözlükte “*nunlamak*” anlamına gelir. Araplar bir kelimenin sonuna tenvîn getirdiklerinde “تَنْوَيْتَ” ifadesini kullanırlar.<sup>14</sup> Genelde simgesel olarak iki zamme, iki fetha ve iki kesra olarak yazılan tenvîni dilciler, isimlerin sonuna<sup>15</sup> lafzan bitişen zait sâkin nûn olarak kabul etmişlerdir.<sup>16</sup> Genel kabul edilen görüşe göre de söz konusu nûn'u tesniye, cemi müzekker ve diğer nûnlardan ayırmak için *tenvîn* adı verilmiştir.<sup>17</sup>

<sup>13</sup> el-Ğalâiyînî, Mustafa, *Câmi'û'd-durûsi'l-ÛArabiyye*, el-Mektebetu'l-aşriyye, Beyrut 1403/1983, s. 149.

<sup>14</sup> *Lisân*, نون md., XIII, 429

<sup>15</sup> Tenvîn kelimenin sonuna bitişir. Çünkü harekesiz sâkin bir telaffuz olması sebebiyle kelimenin başında bulunmaz. Zira Arapçada sakin bir harfle okunmaya başlanmaz (bkz. Beşne, el-Beştî Fayyib, *Žâhiretu't-tenvîn ve meşhûmuhâ ve Óalâkatuhâ bi'd-delâle*, <http://www.azeytouna.net/index.php/2012-09-24>).

<sup>16</sup> el-Ğalâiyînî, *age*, s. 7; Ya'Ökûb, Emîl Bedî'Ö, *Mevsû'Öatu'l-hurûfi'l-luġati'l-ÛArabiyye*, Dâru'l-cîl, Beyrut 1415/1995, s. 215; Hasan, ÓAbbâs, *en-Nahvu'l-Vâfi*, Dâru'l-me'Öarif, Ķahire, ty., I, 26-27; Beşne, *agm*, <http://www.azeytouna.net/index.php/2012-09-24.5>. Tenvîn'in tarifleri konusunda daha geniş bilgi için bkz.: Özlî, Muzaffer, *Arap Dili Gramerinde Nûn ve Halleri*, Dokuz Eylül Üniv. Sosyal Bilimler Enst. (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), İzmir 2001, s. 7.

<sup>17</sup> Beşne, *agm*, <http://www.azeytouna.net/index.php/2012-09-24>.

Nahivciler arasında tenvînin harf olup olmadığı konusunda tartışmalar olmuştur.<sup>18</sup> Her ne kadar tartışmalar olsa da tenvînin varlığı gramercilerin cumhûru tarafından kabul edilmiştir. Konuya bu açıdan baktığımızda tenvînin kelimelere neden bittiği sorusu aklımıza gelmektedir. Çünkü dilde varlığı kabul edilen bir olgunun varlık nedeninin bilinmesi gerekir. Amaçsız bir şekilde kullanıldığı düşünülemez. Öyle olsaydı Kur'an'ın birçok yerinde zikredilmesi de abes olurdu.

Tenvî'nin kelimeye bitmesi, nekrelîği ifade ile birlikte birisi *lafız*, diğeri de *mana* teknik bir tabirle *belâgî* açıdan bitişme sebepleri olmak üzere iki açıdan değerlendirebiliriz. Bu açılardan değerlendirmemiz konuyu daha anlaşılır hale getirecektir.

Tenvî'nin kelimeye lafzen bitişmesinin birtakım sebepleri vardır. Bunları şöyle sıralayabiliriz: *telaffuzda kolaylık sağlamak; isimle-fiili* <sup>19</sup> *ve munsarîf - gayr-i munsarîf isimleri birbirinden ayırmak.*<sup>20</sup>

Tenvî ister simgesel işaret, ister harf olsun zikredilen bu nedenlerden dolayı kelimenin sonuna ziyadeli olarak eklenmektedir. İbn Cinnî gibi dilcilerin öteden beri ifade ettikleri gibi Arapça'da kelimeye yapılan her eklemenin anlama etkisi olacak, anlamı belâgat açısından kuvvetlendirecek ve pekiştirecektir. Ancak tenvînin hangi çeşidinin belâgî

<sup>18</sup> Daha geniş bilgi için bkz. Beşne, *agm*, [http://www.azeytouna.net/index.php/2012-09-24:ÖAbduddâyim Abdullah, Ahmed Muhammed, "et-Tenvîn harfun em Ôalâme", http://www.alukah.net/literature\\_language/0/34581/eklenme](http://www.azeytouna.net/index.php/2012-09-24:ÖAbduddâyim Abdullah, Ahmed Muhammed, ) tarihi: 20/09/2011.

<sup>19</sup> Bir kısım dilcilere göre ise tenvî kelimenin sonuna isimle fiili birbirinden ayırmak için getirilir. Böylece bir anlamda isme mahsus bir özellik olur. İbn Mâlik de *Elîfy'e*'de şu beyitle bu kurala dikkat çeker:

بِالْحَرِّ وَاللَّهِ جِئْنَا وَالنَّادَا وَالْ  
وَمُسْنَدًا لِلْإِسْمِ تَمْيِيزًا لِّل

*Cerle, tenvînle, nidayla , harfi ta'rifle*

*Ve müsnedle ismin (filden) ayrılması hasil oldu*

Bkz. İbn ÓAķîl, *Şerhu İbn ÓAķîl*, Dâru't-turâs, Kâhire 1400/1980, I, 16; Beşne, *agm*, <http://www.azeytouna.net/index.php/2012-09-24>.

<sup>20</sup> Bir kısım nahivcilere göre de tenvîn, munsarîf ve gayri munsarîf isimleri birbirinden ayırmak için kelimenin sonuna getirilmiştir. Bkz. İbn YaÓîş, *Şerhu'l-Mufaşşal*, el-Mektebetu'l-Vakfiyye, Kahire, ty., I, 53. Ayrıca bkz. Beşne, *agm*, <http://www.azeytouna.net/index.php/2012-09-24>.

olarak anlam üzerinde etkili olduğunu öğrenebilmek için tenvîn çeşitlerini bilmemiz gerekir. Bundan dolayı şimdi tenvîn çeşitlerini ele alacağız.

## 2.1. Tenvîn Çeşitleri

Tenvîn, delaleti ve işlevi bakımından çeşitlere ayrılır. Buna göre İbn ÖAqıl tenvîni isimlerin ve fiillerin sonuna gelen tenvîn olarak iki kısımda değerlendirir. İsimlere bitişen tenvînleri şöyle sıralar: *temkîn tenvîni* (تَدْوِينُ التَّمَكِينِ), *mukâbele tenvîni* (تَدْوِينُ الْمُخَابَرَةِ),<sup>21</sup> *tenkîr tenvîni* (تَدْوِينُ التَّنْكِيرِ),<sup>22</sup> *ivaz*

<sup>21</sup> *Mukâbele tenvîni*, cemi müennes sâlim'in sonuna bitişen tenvîndir. Bu tenvîn, cemî müzekker sâlime bitişen cemîlik nûn'una karşılıktır (bkz. el- el-Hâzîmî, Ahmed b. Ömer, *Şerhu Mil'Öati'l-i'Örâb*, yy., ty., s. 22; Yakûb, *Mevsû'Öa*, s. 216; <http://www.drmosad.com/index9.htm/19.05.2013>; <http://majles.alukah.net/showthread.php?52427>-17.05.2013). Bilindiği gibi cemî müzekker sâlim yapabilmek için kelimenin sonuna vâv ve nûn getirilmektedir. Bu nûn'un aslının müfred müzekker ismin sonunda harfî tarifsiz halinde bitişen tenvîn olduğu ifade edilmektedir. İşte o tenvîn cemi müzekker salim yapılırken müfred ismin sonundaki tenvîne karşılık gelmiştir. Bundan dolayı, cemi müennes sâlime bitişen tenvîn de bu nûn'a karşılık olduğu için *mukabele tenvîn*'i adı verilmiştir. Örneğin "مُخَابَرَاتٌ" kelimesinin sonundaki tenvînin "مُخَابَرَاتٌ" kelimesindeki cemi müzekker nûn'una karşılık gelmesi gibi (bkz. İbn ÖAqıl, *age*, I, 17; Hasan, *age*, I, 41-42; Dervîş, Muhyiddîn, *İ'Örabu'l-Kur'an*, Dâru'l-yemâme, Beyrut 1994, III, 229; <http://www.drmosad.com/index9.htm/19.05.2013>; Beşne, *agm*, <http://www.azeytouna.net/index.php/2012-09-24>.)

<sup>22</sup> Nekreliğe yani belirsizliğe delalet eden ve mebnî kelimelerin sonuna bitişen tenvîne *tenkîr tenvîni* denir. *Tenkîr tenvîn*'i iki kısma ayrılmaktadır (İbn ÖAqıl, *age*, I, 17; Beşne, *agm*, <http://www.azeytouna.net/index.php/2012-09-24>.):

1. Sonu "سَيَبُوهُ" ile biten "سَيَبُوهُ" Gibi Mebnî Özel İsimlerde: Sonu "سَيَبُوهُ" ile biten "سَيَبُوهُ" gibi mebnî kelimelerden marife ve nekre olanlarını birbirinden ayırmak için bitişen tenvîndir. Bu isimlerden tenvînlenenler nekre, tenvînlenmeyenler marifedir. Terkîb-i savtî olarak da bilinen bu isimleri "سَيَبُوهُ" örneğinde görebiliriz. Tenvînsiz yani kesra üzere mebnî olan "سَيَبُوهُ" marife meşhur nahiv âlimi Sîbeveyh'i, "سَيَبُوهُ" şeklinde olan ise tenvîn-i tenkîr'li olarak tanınmayan herhangi bir şahsı göstermektedir (bkz. İbn ÖAqıl, *age*, I, 17; el-Ğalâyînî, *age*, s. 7; el-Hâzîmî, *age*, s. 22; Hasan, *age*, I, 35; Dervîş, *age*, III, 229; Beşne, *agm*, <http://www.azeytouna.net/index.php/2012-09-24>.)

2. İsim Fiillerde: Bir kısım "سَيَبُوهُ" gibi emir manasında isim fiiller tenvînsiz olarak gelebildiği gibi, "سَيَبُوهُ" şeklinde tenvîn-i tenkîrli olarak da gelebilmektedir. Bu isim fiillerin kesra üzere mebnî ve tenkîr tenvînli olarak gelmesinde anlam farkı vardır. Bu fiiller tenvînsiz olarak kullanıldığında "سَيَبُوهُ = sus" muhatabın o andaki konuşmasını kesmesi; "سَيَبُوهُ = hemen bırak/vazgeç" muhatabın o andaki eylemini bırakması/terketmesi; "سَيَبُوهُ = şimdi çok konuş", muhatabın o andaki konuşmasını artırması anlamlarını ifade etmektedir. "سَيَبُوهُ" şeklinde tenkîr tenvînli olarak geldiğinde "سَيَبُوهُ", muhatabın bütün konuşmasını kesmesini/hiç konuşmamasını; "سَيَبُوهُ" muhatabın bütün eylemlerini bırakması/terketmesi; "سَيَبُوهُ" muhatabın bütün konuşmalarını artırması istenmektedir (bkz. el-Ğalâyînî, *age*, s. 7; el-Hâzîmî, *age*, s. 21-22; Hasan, *age*, I, 35; Beşne, *agm*, <http://www.azeytouna.net/index.php/2012-09-24>). Ancak bu tenvînin bütün isim fiiller için geçerli olduğunu söylemek mümkün değildir. Örneğin "سَيَبُوهُ" ve "سَيَبُوهُ" gibi isim fiiller hiç tenvîn almazlar (bkz. Özli, *age*, s. 12.) .



*tenvîni* (تَدْوِينُ الْعَرَضِ). Fiillere bitişen tenvînler ise *terennüm tenvîni* (تَدْوِينُ الشَّرْحِ),<sup>23</sup> *ğâlî tenvîni* (تَدْوِينُ الْمَالِي), *zarûret tenvîni'* dir (تَدْوِينُ الضَّرُورَةِ).<sup>24</sup> Ayrıca *hikâye tenvîni* (تَدْوِينُ

3. Mebnî Olan Hayvan Seslerinde: “عَاقٍ = *karga sesi*” gibi hayvan/kuşların üzüntü, korku vb. sebeplerle çıkardığı seslerinin sonuna bitişen tenvîndir. Eğer hayvan söz konusu sebeplerin dışında sadece ses çıkarmak amaçlı yaparsa bu tenvîn tenkîr kabul edilir (bkz. Hasan, *age*, I, 36).

4. Marife Gayr-i Munsarıflara Bitişen Tenvîn: Emîl Bedî'î Ya'Ökûb ise bu ikisinin dışında marife isimleri özellikle de gayri munsarîf isimleri nekre yapmak için bu isimlerin sonuna gelen tenvîn'e *tenvîn-i tenkîr* adını verir. Örneğin “شَاهَدْتُ يَزِيدَ وَيَزِيدًا = *Yezîd'i ve bir yezîdi gördüm.*” cümlesinde birinci “يَزِيدَ” marife olduğu için tenvîn almamış, ikinci “يَزِيدًا” ise bilinmeyen bir kişi olduğu için *tenvîn-i tenkîr* almıştır (bkz. Ya'Ökûb, *Mevsû'ûtu'l-hûrûf fi'l-luğati'l-ÔArabiyye*, Dâru'l-cil, Beyrut 1415/1995, s. 215).

<sup>23</sup> Şiirde beyitlerin sonundaki kafiyeye uymak amacıyla bitişen tenvîne *terennüm tenvîni* denir. Bu tenvîn, isim, fiil ve harfin sonuna gelebilir. Söz konusu tenvîn, itlak harfleri veya revî harfleri olan elif, vâv ve yâ, kendilerinden önceki hareke durumuna şiirlerin kafiyelerinde med işlevi yapan harflerdir. Elif'in bir önceki harfi fetha, yâ'nın kesra ve vâv'ın da bir önceki harfi zamme olduğunda med işlevini yerine getirirler. (Daha geniş bilgi için bkz. Ya'Ökûb, *age*, s. 15, 517, 529.) Genel olarak Benî Temîm ve Kays kabilelerinin şiirlerinde görülmüştür. Bu tenvîn, teğannî, şiire incelik ve güzellik getirmek amacıyla bitişmiştir. Ancak İbn Hişâm, Sîbeveyh gibi bir kısım kadim dilcilerin bu tenvîn'in terennümü (nameyi) kesmek için geldiği görüşünde olduklarını belirtir. Şu şiir örnek olarak verilmiştir:

أَوَّلَى اللّٰمِ عَادِلٍ وَالْعَرِيَّةَ بِنِّ  
وَقَوْلِي إِنْ أَصَبْتُ لَقَدْ أَصَابُنِّ

*Ey azarlayan kadın! Azarlamayı, serzenişini terk et!  
Eğer yaptığım işte isabet ettiysem, isabetli oldu de!*

Şiirin birinci kısmının sonunda gelen “عَرِيَّةَ بِنِّ” ikinci kısmının sonundaki “أَصَابُنِّ” kelimelerinin aslı “العَرِيَّةَ” ve “أَصَابَا” idi. Cerîr'in *Dîvân*'ında da nûn'lu değil de elifli olarak gelmiştir. (Daha geniş bilgi için bkz. *Dîvânu Cerîr bi şerhi Muhammed b. Hâbib*, thk. Nu'Omân Muhammed Emîn Fâhâ, Dâru'l-ma'ârif, Kahire, ty. II, 813; İbn Ya'Öîş, *age*, I, 53; İbn ÖAkîl, *age*, I, 18; Emîl Bedî Yakûb, *Mevsû'ûa*, s. 216; Dervîş, *age*, III, 230; Beşne, *agm*, <http://www.azeytouna.net/index.php/2012-09-24>; <http://majles.alukah.net/showthread.php?52427-17.05.2013>. Ayrıca bkz.: Özli, *age*, s. 15-16).

<sup>24</sup> *Zarûret tenvîni*, İbnu'l-Habbâz'ın *el-Cezûliyye* adlı eserinde bahsettiği bir tenvîndir. Bu tenvîn daha çok münadada kullanılır. Ahvâs'ın aşağıdaki şiirinde münadalara bitişen tenvînler örnek olarak verilmiştir:

سَلَامٌ اللهُ يَا مَطْرًا لَهَا  
وَلَيْسَ عَلَيْكَ يَا مَطْرًا السَّلَامُ

*Selam sana olsun ey yağmur!  
(Ancak) Sana selam yok ey Matar!*

(Matar, şairin sevgilisiyle evlenen şahıstır). (Bkz. el-Eşmunî, *Şerhu'l-Eşmûni li Elfiyeti İbn Mâlik*, thk. ÖAbdulhamîd Muhammed ÖAbdulhamîd, el-Mektebetu'l-ezheriyye, Kahire, ty., III, 262-263; Dervîş, *age*, III, 230.)

Kuşeyyir ÖAzze'nin şu şiirinde geçem جَمَلْ kelimesinin sonundaki tenvîn de zarûret tenvîni olarak kabul edilmiştir:

لَيْتَ التَّحِيَّةَ كَانَتْ لِي فَأَشْكُرُ  
مَكَانَ يَا جَمَلٌ \* حَيْتَ يَا أُجْلَى

*Keşke sevgilimden bana selam olsaydı da ona teşekkür etseydim!*

*Ey deve! Sana selam olsun dediği yerde beni ey adam diye selamlasaydı!*

(bkz. el-Eşmunî, *age*, III, 263-264.)

كَايَةً<sup>25</sup> ve şaz *tenvîni* (تَدْوِينُ الشُّؤْدِ)<sup>26</sup> gibi iki tenvînden de bahsedilir. Bundan dolayı Emîl Bedî'ü Ya'ûkûb muhtemelen İbn 'Aqîl'in bu tasnifinden esinlenerek tenvînleri *orijinal (asîl)* ve *orijinal olmayan (gayri asîl)* olmak üzere iki kısma ayırır:<sup>27</sup> Asîl tenvînler: *temkîn tenvîni*, *mukâbele tenvîni*, *tenkîr tenvîni*, *ivaz tenvîni*;<sup>28</sup> asîl olmayan tenvînler: *Terennüm tenvîni* ve *ğâlî tenvîni*.<sup>29</sup>

Bu tenvînlerden *ivaz tenvîni* (تَدْوِينُ الْعَرَضِ) ve *temkîn tenvîni* (تَدْوِينُ التَّمَكِّيْنِ) belâgî amaçlı kullanılmakta ve belâgî anlamlar içermektedir.

### 2.1.1. İvaz Tenvîni

Bir harf, kelime veya cümlede meydana gelen haziften sonra o hazfin yerine bedel olarak gelen ve hazfe delalet eden tenvîne *ivaz tenvîn'i* denir. Bu tenvîn üç kısma ayrılır:<sup>30</sup>

#### 2.1.1.1. Müfred İsimden İvaz

“أَيًّا”, “بَعْضٌ” ve “كُلٌّ” gibi devamlı müfrede muzaf olan (ancak cümleye muzaf olmayan)<sup>31</sup> kelimelerin muzafun ileyi hazfedilerek, bu kelimelerin sonlarına bedel olarak tenvîn getirilir. Örneğin “كُلٌّ يَمُوتُ” = *Her*

<sup>25</sup> Daha önce nekre olarak geçen bir isimden tekrar bahsederken aynı şekilde nekre kelimeyi tenvînlilik olarak zikrettiğimizde eklediğimiz tenvîne *tenvînu'l-hikaye* denmektedir. Örneğin, bir kıza *dolunay* adı verildiğinde “كُلٌّ” (nasb halinde) daha sonra ondan bahsederken “كُلٌّ” şeklinde tenvînli söylendiğinde bitişen tenvîndir (bkz. Ya'ûkûb, *Mevsû'ûa*, s. 216; Dervîş, *age*, III, 230).

<sup>26</sup> Dilci Ebû Zeyd'in aktardığı gibi bazı insanların “هؤلاء قومك” sözlerinde olduğu gibi ism-i işaretin sonuna eklenen tenvîne *şaz tenvîni* (تَدْوِينُ الشُّؤْدِ) denir. Faydası harf sayısını artırmaktır (تَكْتِيرُ اللَّفْظِ) (bkz. Ya'ûkûb, *Mevsû'ûa*, s. 216; Dervîş, *age*, III, 230; <http://majles.alukah.net/showthread.php?52427-17.05.2013>). İçerisinde İbn Mâlik ve Cevherî gibi bir kısım nahivciler bu tenvînin gerçekte “ضَيْفٌ = *dalkavuk, tufeyli, asalak*” kelimesinde olduğu gibi zâid nûn olduğu görüşündedir. Sîbeveyh ise nûn'un aslî olduğunu ve “ضفن” kökünden türediğini belirtir (bkz. *Lisan*, ضيف md., IX, 210).<sup>26</sup> İbn Hişâm, İbn Mâlik'in görüşüne itiraz eder ve bunun vakıf halinde bitişmediği için tenvîn olduğu görüşünü ileri sürer (<http://majles.alukah.net/showthread.php?52427-17.05.2013>).

<sup>27</sup> Ya'ûkûb, *Mevsû'ûa*, s. 215-216.

<sup>28</sup> İbn 'Aqîl, *age*, I, 17; el-Galâyînî, *age*, s. 7; el-Hâzîmî, *age*, s. 17.

<sup>29</sup> İbn 'Aqîl, *age*, I, 21; el-Hâzîmî, *age*, s. 25.

<sup>30</sup> İbn 'Aqîl, *age*, I, 17; Beşne, *agm*, <http://www.azeytouna.net/index.php/2012-09-24>.

<sup>31</sup> el-Hâzîmî, *age*, s. 24.

(*insan*) *ölür/ölecek.*” cümlesinde “كل”den sonra gelen muzafun ileyh (إنسان) hazfedilmiş ve “كل” kelimesine de ivaz tenvîn'i bitişmiştir. Kur'an'da bunun örnekleri çoktur.

Örnek 1: “كُلًّا وَعَدَّ اللَّهُ الْحُسْنَىٰ Gerçi Allah her birine de güzellik (cennet) vaat etmiştir.”<sup>32</sup>

Ayette geçen “كُلًّا” kelimesinin sonuna bitişen tenvîn de hazfedilen muzafun ileyh'den ivazdır. Hazfedilen muzafun ileyh ile takdiri “كل المجاهدين والقاعدين = *cihat edenlere ve geride kalanlara*” şeklindedir.<sup>33</sup> Aynı ayette geçen “المجاهدين والقاعدين” kelimelerini tekrar etmemek için bu hazfe başvurulduğu ve böylece îcâz-ı hazfin meydana geldiği açıkça görülmektedir.

Örnek 2: “مَلِكِ الْمُرْسَلِ فَظَلَّ بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ O peygamberlerin bir kısmını diğerlerinden üstün kıldık.”<sup>34</sup>

Ayette tenvinli olarak geçen “بَعْضٍ” kelimesinin muzafun ileyhi hazfedilmiştir. Kelimenin takdiri “بَعْضُهُمْ” şeklindedir.<sup>35</sup> Aynı şekilde bu izafet terkîbinde de muzafu ileyh olan “هم” zamirinin hazfi ile îcâz-ı hazfin olduğu görülür.

Örnek 3: “يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا فَالِقَ الْأَسْمَاءِ الْحُسْنَىٰ O'nu hangi isimle çağırırsanız çağırın, O'nun en güzel isimleri vardır.”<sup>36</sup>

Ayette geçen “يَا” kelimesinin de muzafun ileyhi hazfedilmiş ve sonuna ivaz tenvîn'i getirilmiştir. Kelimenin takdiri “أَيُّ اسْمٍ” şeklindedir.<sup>37</sup>

<sup>32</sup> Nisâ, 4/95.

<sup>33</sup> Daha geniş bilgi için bkz.: İbn ÓAqîl, *age*, I, 17; el-Ğalâyînî, *age*, s. 7-8; YaÓkûb, *MevsûÓa*, s. 215; el-Hâzimî, *age*, s. 24; Hasan, *age*, I, 40; Dervîş, *age*, III, 230; Beşne, *agm*, <http://www.azeytouna.net/index.php/2012-09-24>.

<sup>34</sup> Bakara, 2/253.

<sup>35</sup> el-Hâzimî, *age*, s. 28.

<sup>36</sup> İsrâ, 17/110.

<sup>37</sup> el-Ğalâyînî, *age*, s. 7-8. Kur'an'da daha fazla örnekler için bkz. Yasin, 21/33; İsrâ, 17/84; Furkan, 25/39; Neml, 27/87.

Aynı şekilde bu izafet terkîbinde de muzafu ileyh olan “اسم” kelimesinin hazfi ile îcâz-ı hazif olduğunu görebiliriz.

### 2.1.1.2. Cümleden İvaz

“حِينَ”, “يَوْمَ”, “عَلَيْهِ”, “سَاءَ” gibi zaman zarfından sonra gelen “ذِ”e ve nadir de olsa “ذِ”e bitişen tenvîn, hazfedilen bir cümle veya cümlelerden ivaz olarak getirilir.<sup>38</sup>

#### 2.1.1.2.1. Bir Cümleden İvaz

Kur’an’daki örneklere göz atacak olursak:

Örnek 1: “وَإِذْ تَنْظُرُونَ” siz o zaman bakıp kalırken,<sup>39</sup>

Ayette geçen “حِينَ ذِ” kelimesindeki “ذِ”den sonra gelen “بَلَغَتِ الْخُلُوفُ” kişinin canı boğaza dayanınca” cümlesi kısaltmak amacıyla hazfedilmiş, ondan bedel olarak “ذِ”in sonuna “حِينَ ذِ” şeklinde tenvîn bitişmiştir.<sup>40</sup> Böylece îcâz-ı hazif sanatı görülmüştür.

Örnek 2: “وَإِذْ يَفْرَحُ الْمُؤْمِنُونَ” İşte o gün, inananlar, Allah’ın yardımına sevineceklerdir.<sup>41</sup>

Ayette geçen “يَوْمَ ذِ” kelimesinin sonundaki tenvîn, cümleden ivazdır. “يَوْمَ ذِ”nin aslı “يَوْمَ تَغْلِبُ الرُّومُ” Bizanslıların galip geldiği gün” idi. Muzafun ileyh olan “تغلب الروم” cümlesi hazfedilmiştir.<sup>42</sup> Sonuçta bu eksiltmeyle de îcâz-ı hazif meydana gelmiştir.

Örnek 3: “وَلَا يَنْفَعُكُمْ إِطَاعَتُهُمْ بِشَرِّ مَنْ لَكُمْ إِذْ أَنْتُمْ خَائِسُونَ” Kendiniz gibi bir insana itaat ederseniz hüsrana uğrayacağınızda hiç şüphe yoktur.<sup>43</sup>

<sup>38</sup> Ya’ûkûb, *Mevsû’ûa*, s. 216; Dervîş, *age*, II, 230; Hasan, *age*, I, 40.

<sup>39</sup> Vakıa, 56/84.

<sup>40</sup> İbn ÖAqıl, *age*, I, 17; el-Galâyînî, *age*, s. 8.

<sup>41</sup> Rum, 30/4.

<sup>42</sup> Dervîş, *age*, VII, 72.

<sup>43</sup> Müminun, 23/34.

Ayette geçen “إِذَا” şart edatından sonra gelen şart cümlesi hazfedildi ve sonuna ivaz tenvîn'i getirildi. Yine “... وَإِذْ لَمِنَ الْقَوْمِ إِذْ إِذًا لَمِنَ الْقَوْمِ” = *o takdirde hiç şüphe etmeyin, gözde kimselerden de olacaksınız.*”<sup>44</sup> ve “... وَإِذْ لَمِنَ الْقَوْمِ إِذْ إِذًا لَمِنَ الْقَوْمِ” = *O zaman elbette kendilerine nezdimizden büyük mükâfat verirdik.*”<sup>45</sup> ayetlerinde geçen “إِذَا” kelimelerinden sonra gelen şart cümleleri hazfedilmiş ve sonlarına hazfedilen cümleden bedel ivaz tenvîn'i getirilmiştir.<sup>46</sup> Böylece kısaltılan ifadelerin olduğu kelimelerde îcâz-ı hazif meydana gelmiştir.

### 2.1.1. 2.2. Cümlelerden İvaz

Cümlelerden ivaz, İbn Mâlik'in de belirttiği gibi cümleye zorunlu olarak muzaf olan “إِذَا” ve “إِذًا” gibi zarflarla olur. Bu da cümleyi daha kısa bir şekilde ifade etmek yani îcaz amacıyla yapılır.<sup>47</sup> Bu tenvîni aşağıdaki ayetlerde görebiliriz.

Örnek 1: “إِذْ إِذًا لَمِنَ الْقَوْمِ” = *İşte o gün, kendi haberlerini anlatır.*”<sup>48</sup>

İbn Ya'îş'in belirttiği gibi bu ayette üç cümle hazfedilmiştir. Ayetin takdiri şöyledir. “يَوْمَئِذٍ تَزُلْزِلُ الْأَرْضُ زِلْزَالَهَا وَتُخْرَجُ الْأَرْضُ أَثْقَالَهَا، وَيَقُولُ الْإِنْسَانُ مَا لَهَا” = *Yer dehşetle sarsıldıkça sarsıldığı, yeryüzü ağırlıklarını dışarıya çıkardığı ve insanın: “Buna ne oluyor?” dediği gün...*”<sup>49</sup> Çünkü sûrenin baş tarafını incelediğimizde aynı anlamı ifade eden (إِذْ إِذًا لَمِنَ الْقَوْمِ إِذْ إِذًا لَمِنَ الْقَوْمِ وَأَخْرَجَتِ الْأَرْضُ أَثْقَالَهَا وَقَالَ الْإِنْسَانُ مَا لَهَا) ayetler geçmiştir. Böylece gereksiz tekrara, yani haşve meydan vermemek amacıyla hazifle îcaz yoluna gidilmiştir.

<sup>44</sup> Şuarâ, 26/42.

<sup>45</sup> Nisa, 4/67.

<sup>46</sup> Derviş, *age*, VI, 510. Kur'an'da geçen diğer örnekler için bkz. Kehf, 18/99; Taha, 20/102; Kasas, 28/66; Müminun, 23/101; Hacc, 22/56.

<sup>47</sup> el-Îzâzî, *age*, s. 24-25; Hasan, *age*, I, 41; Beşne, *agm*, <http://www.azeytouna.net/index.php/2012-09-24>.

<sup>48</sup> Zilzal, 99/4.

<sup>49</sup> el-Îzâzî, *age*, s. 24-25; Hasan, *age*, I, 41; Beşne, *agm*, <http://www.azeytouna.net/index.php/2012-09-24>.

### 2.1.1.3. Harften İvaz

“جَوَارٍ . غَوَاشٍ . عَوَادٍ” gibi gayr-i munsarif ism-i menkûs ve sîğa-i müntaha'l-cumû vezninde gelen isimlerin ref (جَوَائِي . غَوَاشِي . عَوَادِي) ve cer (جَوَائِي .) hallerinde sonundaki aslî harf olan yâ'nun hazfedilmesiyle kelimelerin sonuna bitişen tenvîndir. Çünkü bu kelimelerin sonundaki yâ'nun üzerine zamme ağır gelerek zamme hazfedilmiş, peşine iki sâkinin içtiması sebebiyle yâ da hazfedilmiş ve bedel olarak sonlarına tenvîn getirilmiştir.<sup>50</sup> Sîbeveyh ve nahiv cumhurûna göre bu tenvîn, hazfedilen yâ'dan ivaz; Müberred'e göre ise yâ üzerine ağır gelen zamme'den ivazdır.<sup>51</sup> Benzer şekilde nakıs fiillerin müfred müzekker sîgasında gelen “قَاضٍ . دَاعٍ . سَاعٍ” gibi ism-i fâillerin sonundaki tenvîn de ivaz olarak kabul edilmiştir.<sup>52</sup>

Aşağıdaki ayetler ve hadiste bu tenvîni görebiliriz.

Örnek 1: جَنَّ الْجَنَّةَيْنِ دَانَ = İki cennetin de meyvesinin toplanması yakındır.”<sup>53</sup>

Ayette geçen “دَانَ” kelimesi “دَانَ” fiilinin isim fâili olup sonundaki tenvîn hazfedilen yâ harfinden ivazdır. Kelimenin aslı önce “دَانُو” idi. Vâv kendinden önceki kesra sebebiyle yâ'ya çevrildi, sonra içtimâ-i sâkineyn sebebiyle yâ da hazfedildi.<sup>54</sup> Böylece îcâz-ı hazfe yol açıldı.

Örnek 2: كُلُّ مَنْ عَ لَمِيهَا فَانَ = Yeryüzünde bulunan her şey fanidir.”<sup>55</sup>

<sup>50</sup> Daha geniş bilgi için bkz.: İbn ÖAkîl, *age*, I, 17; el-Galâyînî, *age*, s. 8; el-Hâzîmî, *age*, s. 23-24; el-Afgânî, Sa'ûdî, *el-Mucez fi'l-kavâ'idî'l-lugati'l-ÖArabiyye*, Dâru'l-fikr, ty., s. 160; Ya'Ökûb, *Mevsû'Öa*, s. 215; Hasan, *age*, I, 38-39; Derviş, *age*, III, 230; Beşne, *agm*, <http://www.azeytouna.net/index.php/2012-09-24>.

<sup>51</sup> Özli, *age*, s. 13 .

<sup>52</sup> <http://www.drmosad.com/index9.htm>/19.05.2013.

<sup>53</sup> Rahman, 55/54.

<sup>54</sup> <http://www.drmosad.com/index9.htm>/19.05.2013.

<sup>55</sup> Rahman, 55/26.

Ayette geçen “فَانِ” kelimesi “فَانِي” fiilinin ism-i fâili olup sonundaki tenvîn hazfedilen yâ harfinden ivazdır. Bu hazifle îcaz-ı hazif meydana geldi.

Örnek 3: “كُلُّكُمْ رَاعٍ وَكُلُّكُمْ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ” = Hepiniz çobansınız, güttüğünüzden sorumlusunuz.”<sup>56</sup>

Hadiste geçen “رَاعٍ” kelimesi “رَاعِي” fiilinin ism-i fâili olup sonundaki tenvîn hazfedilen yâ harfinden ivazdır.<sup>57</sup> Dolayısıyla îcaz-ı hazfin meydana geldiğini söyleyebiliriz.

### 2.1.2. Temkîn Tenvîni

“رُحَى” gibi nekre ve “رُحَى” gibi marife bütün mu'rab munsarîf isimlere bitişen bu tenvîne *temkîn tenvîni* denir. Bu tenvîne *tenvînu'l-emkeniyye* (تَنْوِينُ الْأَمَكَنِیَّةِ) adıyla birlikte munsarîf isimlere bitiştiği için *tenvînu's-şarf* (تَنْوِينُ الصَّرْفِ) da denilmiştir.<sup>58</sup> el-Kisâî ve el-Ferrâ'oya göre ise bu tenvîn, isim ve fiili birbirinden ayırdığı gibi müfred mürekkep isimleri de birbirinden ayırmaktadır.<sup>59</sup> Ancak bu tenvînin çoğu zaman nekre kelimelere bitiştiğini belirtmeliyiz.

### 3. 1. Temkîn Tenvînin Belâgî Anlamları

Yukarıda da ifade edildiği gibi belâgî anlam içeren, özellikle de ihbârî cümlelerde geçen ve nekre kelimelerin sonuna bitişen tenvîn, *temkîn tenvîni* olarak kabul edilmektedir. Bu tenvîn bilinmeyen ve müfred olan varlığı göstermektedir.<sup>60</sup> Aslında bu tenvîn belâgatta yerini bulan müsned

<sup>56</sup> Buhârî, Cumua 11, Cenâiz 32, İstikrâd 20, Vesâyâ 9, Itk 17, 19, Nikâh 81, 90, Ahkâm 1; Müslim, İmare 20; Ebû Dâvûd, İmare 20; Tirmizî, Cihâd 27; Ahmed b. Hanbel, Müsned, II, 5, 54, 55, 10, 111, 121.

<sup>57</sup> <http://www.drmosad.com/index9.htm/19.05.2013>.

<sup>58</sup> İbn ÓAķıl, *age*, I, 17; el-Ġalâyinî, *age*, s. 7; el-Hâzîmî, *age*, s. 18; el-Afgânî, *age*, s. 155; Yakûb, *Mevsû'â*, s. 216; Hasan, *age*, I, 33; <http://www.drmosad.com/index9.htm/19.05.2013>; <http://majles.alukah.net/showthread.php?52427-17.05.2013>

<sup>59</sup> Özli, *age*, s. 11.

<sup>60</sup> es-Sekkâkî, Ebû Ya'Öķûb Yûsuf b. Muhammed b. Ali, *Miftâhu'l-Öulûm*, thk. ÓAbdulĥamîd Hindâvî, Dâru'l-kutubi'l-Öilmiyye, Beyrut 1420/2000, s. 286-287.

ileyh, müsned ve fiilin müteallakları olarak ifade edilen kelimelerin sonuna da bitişmektedir. Ancak bu belâgî anlamlar nereden çıkmakta veya öncekilerin pek dikkat çekmediği bu anlamlar nasıl ortaya çıkmıştır? Bu konu belâgatçılar arasında tartışma konusu olmuştur. Söz konusu anlama işaret eden bir karînenin olması gerekir. Bu karîne, Ahmed Bedevî gibi belâgatçılara göre söz konusu anlamların muktazay-ı hâl<sup>61</sup> yani sözün söylendiği makam veya kelamın sibak-siyakından;<sup>62</sup> Abdulfettâh Lâşîn, AĦmed Muştafâ el-Merâgî, AĦmed Matlûb gibi çağdaş belâgatçılara göre nekre kelimenin kendisinde gizli olan anlamdan ve bu iki görüşü cemederek, kelimedede gizli olan anlamın cümlenin siyakından ortaya çıktığı şeklinde orta yolu takip edenler de olmuştur.<sup>63</sup>

Aşağıda özellikle ayet örneklerinde bu anlamların siyak bağlamında çıkış sebepleri izah edilmeye çalışılmıştır. Sibak ve siyaktan yani bağlamdan sözün gelişi ile öncesi ve sonundaki ifadeden hâsıl olan mana anlaşılmaktadır.<sup>64</sup> Çünkü bir ibare ve cümlenin anlaşılmasında sibakın ve siyakın kısacası bağlamın büyük önemi vardır. Biz ayetlerin belâgî anlamlarını açıklarken kısaca *siyak* veya *bağlam* şeklinde terimlemeyi tercih ettik. Bağlamın cümleyi anlamadaki değerine işaret eden John Lyons “*Bana sözcüğün bağlamını verin, size anlamını söyleyeyim.*” demiştir.<sup>65</sup> Özellikle Kur’an’da geçen bir ayetin anlaşılmasında siyakın rolü önemlidir. Bundan dolayı araştırmacılar tarafından ortaya çıkarılan siyakla ilgili bir kısım esasları şöyle sıralayabiliriz: *Her bir ayetin bir önceki*

<sup>61</sup> Muktazay-ı hal, söylenecek sözün hal, makam ve şahsa uygun söylenmesidir. Bkz. Tahirü'l-Mevlevî, *Edebiyat Lügatı*, Enderun Kitabevi, İstanbul 1973, s. 103.

<sup>62</sup> el-Meydânî, Abdurrahman Hasan Ħabenneka, *el-Belâgatu'l-ÖArabiyye usuhâ ve Öulûmuhâ ve funûnuhâ*, Dâru'l-Ħalem – Dâru'ş-şâmîle, Şam/Beyrut 1416/1996, s. 400. Ayrıca bkz. Fadl Hasan Abbâs, *el-Belâga funûnuhâ ve efnânuhâ Öilmu'l-meÖânî*, Dâru'l-furĦân li'n-neşr ve't-tevzîÖ, Yermûk 1417/1997, s. 329; Ħuseynî, Seyyid Muhammed Mîr – Esvedî, Ali, “*et-Tenkîr ve belâgatu'l-cemâliyye fi Nehci'l-belâga*,” *Mecelletu'l-CemÖiyyetu'l-İrâniyye li'l-lugati'l-ÖArabiyye ve âdâbihâ*, er-RabîÖ 1392, sy. 26, s. 31; eš-Şarâyira, *age*, s. 91.

<sup>63</sup> eš-Şarâyira, *age*, s. 130.

<sup>64</sup> Ünver, *age*, s. 77.

<sup>65</sup> Ünver, Mustafa *Kur'an'ı Anlamada Siyakın Rolü*, Sidre Yay., Samsun 1996, s.67



ayetin müstakil veya önceki ayetin tamamlayıcısı olup olmadığı tespit edilmeli;<sup>66</sup> atıf harfleriyle bağlanmasına dikkat edilmeli;<sup>67</sup> art arda gelen ayetlerde konu benzerliği göz önünde bulundurulmalı;<sup>68</sup> zıt taraflar olup olmadığı incelenmeli;<sup>69</sup> arasöz (istitrad) yani bir manadan diğer manaya geçme düşünülmesi;<sup>70</sup> ayet bir bütün olarak ele alınmalı;<sup>71</sup> komşu ayetlerle irtibatına genel, özel, aklî, hissî, hayalî veya bir başka ilişki yönüne bakılmalı;<sup>72</sup> farklı konuların birbirleriyle irtibatının olabileceği düşünülmesi;<sup>73</sup> ifadenin ortaya çıktığı dış dünyası olarak algılanan büyük bağlam/tarihsel arka planı göz ardı edilmemeli.<sup>74</sup> Bunların dışında ibarenin zahiri/ibarenin kendisinden çıkan anlamı; ibarenin içerisinde kastedilen asıl anlamı<sup>75</sup> ve ayetin umûmî ve hususî yönü vb. konular da ayetin anlaşılmasında özellikle belâgî anlamın çıkmasında etkin rol oynamıştır.<sup>76</sup>

Belâgî anlamlara geçmeden, ihbârî cümlelerin bu öğelerini kısaca izah edelim. İhbârî yani yargı ifade eden cümlelerin temel iki öğesi vardır: *Müsned, müsned ileyh*. Bunun yanında yan öğe/unsur olarak adlandırılan *fiilin müteallakları* vardır.

*Müsned*: Buna *mahkûmun bih* ya da *muhberun bih* de denir. Cümlede yüklenen hükmü ifade eden öğedir. Bundan dolayı isim cümlesinde haber, fiil cümlesinde ise fiildir. Aynı zamanda nakıs fiillerin haberleri ve ef'âl-i kulûb fiillerinin ikinci mef'ûlü de müsned sayılır.<sup>77</sup>

<sup>66</sup> Ünver, *age*, s. 99 .

<sup>67</sup> Ünver, *age*, s. 103 .

<sup>68</sup> Ünver, *age*, s. 104 .

<sup>69</sup> Ünver, *age*, s. 105 .

<sup>70</sup> Ünver, *age*, s. 107 .

<sup>71</sup> Ünver, *age*, s. 111 .

<sup>72</sup> Ünver, *age*, s. 113 .

<sup>73</sup> Ünver, *age*, s. 116 .

<sup>74</sup> Ünver, *age*, s. 121 .

<sup>75</sup> Ünver, *age*, s. 132 .

<sup>76</sup> Kur'an'ı anlamada siyakın rolünü anlamada daha geniş bilgi için bkz. Mustafa Ünver. *Kur'an'ı Anlamada Siyakın Rolü*, Sidre Yay., Samsun 1996.

<sup>77</sup> Kalkîle, ÓAbduh ÓAbdulazîz, *el-Belâgatul-İstîlâhiyye*, Dâru'l-fikri'l-ÓArabî, Kahire 1412/1992, s. 187-188; Bulut, *age*, s. 52.

*Müsned İleyh*: Buna *mahkûmun aleyh* ve *muhberun anih* da denir. Cümlede kendisine hüküm yüklenen ögeyi ifade eder. Müsned ileyh, isim cümlesinde mübteda, fiil cümlesinde fâil ya da nâib-i fâildir. Aynı zamanda nakıs fiillerin isimleri ve ef'âl-i kulûb fiillerinin birinci mef'ûlü de müsned ileyh sayılır.<sup>78</sup>

*Fiilin Müteallakları*: Fiilin müteallaklarından maksat müsned ve müsned ileyh dışındaki diğer öğelerdir. Bununla da mef'ûl, hal, zarf, câr-mecrûr/mef'ûlüh gayr-i sarîh gibi fiile bağlı olan ma'mûller kastedilmiştir. Söz konusu öğeler, belâgat ilminde, cümlelerin temel öğeleri olan müsned ve müsned ileyhe nisbeten ikinci planda kabul edilmiştir.<sup>79</sup>

Müsned, müsned ileyh'in ve fiilin müteallaklarının sonuna bitişen *temkîn tenvîninin* hem Arap kelimelerinde hem de Kur'an ayetlerinde belâgî olarak isti'zâm/ta'zîm/tefhîm/fehâmet (büyükleme, ululama, şanı/durumunu yüceltme), nev (çeşit/tür), taklîl (azlık/kısalık), umûmîlik (genellik), teksîr (çokluk) ifade ettiği gibi mübalağa, tahkîr (hakaret/aşağılama/değersizlik), tehvîl (korkutma), tasğîr (küçüklük/küçük düşürme), işâa (yayma), teb'îz (kısmîlik), ibhâm (kapalılık), tevbîh (azarlama) ve tenbîh (uyarı) anlamlarına da geldiği görülür. Örneğin İbn Ebi's-Sam'î'nin şiirinde geçen "حَاجِبٌ" kelimesini örnek olarak verebiliriz:<sup>80</sup>

لَهُ حَاجِبٌ عَنْ كُلِّ شَيْءٍ بِشَيْءٍ      وَلَيْسَ لَهُ عَنْ طَالِبِ الْعُرْفِ حَاجِبٌ

*Onu lekeleyecek her şeyden koruyacak büyük bir engelleyicisi var,*

*Onu iyilik isteyeneye iyilik yapmaktan engelleyecek en ufak/küçük bir engelleyicisi bile yok*

<sup>78</sup> Kalkîle, *age*, s. 197; Bulut, *age*, s. 52.

<sup>79</sup> Kalkîle, *age*, s. 229; el-Fil, *Tevfîk, Belâgatu't-terâkib dirâse fi Ôilmi'l-meÔânî*, Mektebetu'l-âdâb, Kahire, ty., s. 155; Bulut, *age*, s. 119.

<sup>80</sup> es-Sekkâkî, *age*, s. 289; Nuveyrî, Şihâbuddîn Ahmed b. ÔAbdilvahhâb, *Nihâyetu'l-ereb fî funûni'l-edeb*, Dâru'l-kutubi'l-Miŕriyye, Kahire, ty., I, 308; Hasan Hâbanneka, *age*, s. 406; es-SaÔidî, ÔAbdu'l-muteÔâl, *Buĝyetu'l-idâh litalhîsi'l-miftâh fî Ôulûmi'l-belâga*, Mektebetu'l-Âdâb, Kahire 1420/1999, I, 77; Kalkîle, *age*, s. 227; es-Şarâyira, *age*, s. 122.

Şiirde geçen birinci “حاجب” kelimesi, cümlede mübteda olarak müsned ileyh, ikinci “حاجب” kelimesi ise nakıs fiil olan “ليس”nin haberi olmak üzere müsned'tir. Şiirde geçen birinci “حاجب” kelimesindeki nekrelik ta'zîm için olup “حاجبٌ عَظِيمٌ = büyük bir engelleyici” anlamındadır. İkinci “حاجب” kelimesindeki nekrelik ise taklîl içindir. Çünkü şiirdeki kahramanın herhangi bir küçük iyiliği reddetmesi söz konusu değildir.<sup>81</sup> Bu iki tenvinli kelimenin ta'zîm/taklîl anlamlarını ifade etmesi, övülen kimsenin durumuyla ilgili olduğu içindir. Bu anlam, şiirin kahramanıyla ilgili olarak şiirin akışından anlaşılmaktadır. Aynı zamanda Arap kelimada “شَرٌّ” nekre kelimesi mübteda olarak müsned ileyh olup “شَرٌّ فَظِيْعٌ عَظِيْمٌ” anlamında ta'zîm ifade etmektedir.<sup>82</sup> “شَرٌّ” nekre kelimesinin “شَرٌّ وَاحِدٌ” anlamında tekilliği ifade ettiği de belirtilmiştir.<sup>83</sup> Benzer şekilde şairin şu şiirinde müsned ileyh olarak gelen “دواءٌ” ve muzafun ileyh olan “دَاءٌ” kelimesinin sonundaki tenvîn nevi ifade etmek için kullanılmıştır:

لكل داءٍ دواءٌ \* يستطبُّ به      إلا الحماسة أعمَّتْ من يداوبها

*Her çeşit derdin tedavisini yapacak bir ilaç vardır,*

*Ancak tedavi edeni çaresiz bırakan ahmaklık hariç.<sup>84</sup>*

Aynı şekilde Hâssân b. Şâbit'in şu şiirinde geçen “هَمٌّ” kelimesi muahhar mübteda olarak müsned ileyh olup teksîr manasında gelmiştir.<sup>85</sup>

لَهُ هَمٌّ لَا يَتَهَيَّكُ بِأَوْهَا      هَمُّهُ الصَّعْدُ عِرَاجُلٍ مِنَ الدَّهْرِ

<sup>81</sup> es-Sekkâkî, *age*, s. 289; Hasan Hâbenneka, *age*, s. 406; Kaşkîle, *age*, s. 227.

<sup>82</sup> el-Şazvîni, *age*, II, 37; es-Sekkâkî, *age*, s. 288; et-Taftâzânî, Sa'ûduddîn Mes'ûûd b. Ömer, *el-Mutavvel Öale't-Telhîs*, Dersaâdet Yayınevi, İstanbul 1308, s. 116.

<sup>83</sup> et-Taftâzânî, *el-Mutavvel*, s. 116.

<sup>84</sup> Şiir için bkz. Zemaşşerî, *Esâsu'l-belâga*, thk. Muhammed Bâsil ÖUyûn es-Sûd, Dâru'l-kutubi'l-Öilmiyye, Beyrut, ty., II, 289; Emîl Bedî Ya'ûkûb, *el-Mu'öcemu'l-mufassal fi şevâhidi'l-lugati'l-ÖArabîyye*, Dâru'l-kutubi'l-Öilmiyye, Beyrut 1996, VIII, 289; Hasan Hâbenneka, *age*, s. 407; Kaşkîle, *age*, s. 226.

<sup>85</sup> el-ÖAskerî, Ebû Hilâl, *Dîvânu'l-me'âni*, <http://islamport.com/w/adb/Web/590/42.htm>, 02/08/2014.

*Onun büyüklüğünün sınırı olmayan birçok himmeti var,*

*En küçük himmeti zamandan/asırdan daha değerlidir.*

Yine Araplar bir kişinin çok devesi olduğunda “إِنَّ لَهُ لَإِبِلًا” ve çok koyunları olduğunda da “إِنَّ لَهُ لَغَنَمًا” derlerdi.<sup>86</sup> Aynı zamanda “إِنَّ لَهُ لَإِبِلًا” ye “إِنَّ لَهُ لَغَنَمًا” cümlelerindeki nekre olan kelimeler, ihbari cümlede müsned ileyhin nekrenin teksîr anlamı ifade etmesine de bir delildir.

Tenvînli kelime müsned olarak geldiğinde de belâgî anlamlar ifade eder. Örneğin, ta'zîm ifade ettiğini Arapların “أنت أميرٌ ومحمدٌ وزيرٌ” = *Siz emîr(imiz)siniz, Muhammed de vezir(imiz)dir.*” cümlesinde haber olarak gelen “أميرٌ” ve “وزيرٌ” gibi kelimelerde de görebiliriz.<sup>87</sup> Aksine “Zeydٌ ما زلَّ يشيُّ ما” *Zeyd hiçbir şey değildir.*” cümlesinde “ليس” ye benzeyen “ما”nın haberi olarak müsned olan “شيءٌ”nin sonundaki tenvîn tahkîr ifade etmektedir.<sup>88</sup> Hz. Ali'nin “الغنى في الغربة = غربةٌ زينةٌ وطنٌ والفقر في الوطن غربةٌ” *Gurbette zenginlik vatandır, vatanda fakirlik gurbettir.*” bu hikmetli sözünde geçen “وطنٌ” ve “غربةٌ” kelimeleri nevi (tür) içindir. Zira Hz. Ali, toplumda zenginliğin ne derece önemli bir olgu olduğuna ve fakirliğin de ne derece kötü olduğuna bu nekre kelimeleri kullanarak dikkat çekmiştir.<sup>89</sup>

Bütün bu örnekler, Arap kelimelerinde yargı bildiren cümlelerde müsned, müsned ileyh ve fiilin müteallakları öğelerinden tenvînli bir kısım belâgî anlamlar için kullanıldığını göstermektedir. Şimdi Kur'an ayetleri örneğinde *temkîn tenvînli* bu öğelerin belâgî anlamlarını açıklamaya çalışacağız. Biz burada Kur'an'da ilk planda göze çarpan bir

<sup>86</sup> ez-Zemahşerî, *Keşşâf Óan hákÓiki gavâmudî't-tenzil ve Óuyûni'l-ekâvil fî vucûhi't-teóvil*, Edebu'l-Havze Yay., yy., ty., II, 139; el-Óazvîni, *age*, II, 37; el-Îcî, *Adu'd-Dîn, el-Fevâidü'l-giyâsiyye fî Óulûmi'l-belâga*, thk. ÓÂşık Hüseyin, Dâru'l-kitâbi'l-mısri – Dâru'l-kitâbi'l-Lübnâni, Kahire-Beyrut 1991/1412, s. 54; Derviş, *age*, III, 423; es-SâÓidî, *age*, I, 77; Óalküle, *age*, s. 226; Hüseynî– Esvedî, *agm*, s. 32.

<sup>87</sup> Hüseynî – Esvedî, *agm*, s. 35.

<sup>88</sup> es-Sârâyira, *age*, s. 128.

<sup>89</sup> Hüseynî– Esvedî, *agm*, s. 36.

kısım belâgî anlamları ele alacağız ve bu anlamlara uygun olarak da ayetlerin meallerini vermeye gayret edeceğiz.

### 3.2. Müsned İleyhin Belâgî Anlamları

#### 3.2.1. Tazîm/Tefhîm/İsti'zâm

Örnek 1: “وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ” = *Kısasta sizin için büyük bir hayat vardır.*<sup>90</sup>

Ayette geçen “حياة” kelimesi cümlede muahhar mübteda olarak<sup>91</sup> müsned ileyh olup “حياة” kelimesinin “حياة عظيمة = büyük bir hayat” anlamında olduğu belirtilerek tenvînin hem ta'zîm hem de nevi için olabileceğine dikkat çekilmiştir.<sup>92</sup> Ayrıca “حياة عظيمة” şeklinde olan sıfat tamlamasında da sıfatın hazfi ile îcaz-ı hazif meydana geldiği de ifade edilmiştir.<sup>93</sup> Benzer şekilde Araplarca “بعض إجماء للمجيع” *Bir kısım insanları öldürmek, toplumu diriltmektir.*, “كثرة القتل ليعقل القتل” *Katilliğin azalması için öldürmeyi çok yapınız.* gibi katilliği önleyici vecîz ifadeler de görülmüştür. Onlar “انقضى لقتل” *Öldürme, öldürmeyi en iyi şekilde yok eder.* bu ifadeyi de en îcazlı bir söz olarak kabul etmişlerdi. Ancak bu ayet (وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ = *Kısasta sizin için büyük bir hayat vardır.*), bütün bu sözleri en veciz bir şekilde ifade etmiş ve belâgatın en zirvesine ulaşmıştır.<sup>94</sup> Buradaki tenvînin ta'zîm anlamının ayetin siyakından anlaşıldığını söyleyebiliriz. Çünkü “Öldürürsem öldürülürüm” korkusuyla<sup>95</sup> katillikten vazgeçmekle hem kendisini hem de karşı tarafın hayatı kurtulmaktadır.

<sup>90</sup> Bakara, 2/179.

<sup>91</sup> Dervîş, *age*, I, 253.

<sup>92</sup> ez-Zemaşerî, *Keşşâf*, I, 222; el-Şazvînî, *age*, II, 39; es-Sekkâkî, *age*, s. 289; es-Şa'îdî, *age*, I, 78; Kalkîle, *age*, s. 227; ÖAbbâs, *age*, s. 329; es-Şarâyira, *age*, s. 123. Buradaki tenvînin nevi için olabileceğine şöyle bir açıklama getirilmiştir: Hem maktûlün öldürülmemesiyle, hem de kâtilin öldürülmemesiyle kendisine kısasın uygulanmamasından dolayı bahşedilen hayat çeşidini ifade etmektedir. Bkz. el-Şazvînî, *age*, II, 39; es-Şa'îdî, *age*, I, 78.

<sup>93</sup> Dervîş, *age*, I, 255

<sup>94</sup> Elmalılı, M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, Eser Neşriyat, İstanbul 1979, I, 609-610 Ayrıca bkz. Vehbe b. Muştâfâ ez-Zuhâylî, *et-Tefsîru'l-munîr fi'l-Öâkide ve's-şerîÖa ve'l-menhec*, Dâru'l-fikri'l-muÖâsir, Beyrut/Şam 1418, II, 107; Huseynî – Esvedî, *agm*, s. 32.

<sup>95</sup> Arslan, Ali Aydın, *Büyük Kur'an Tefsiri*, Arslan Yay., İstanbul, ty., I, 580.

Kısastaki büyüklüğün hem katili hem de öldürülecek insanı kurtararak iki kişinin hayatını kurtarmasıyla meydana geldiği belirtilmiştir. Hâlbuki Cahiliye döneminde bir kişinin katline karşılık katilin dışında katilin tarafından olan bir topluluğa da kısas uygulanmıştır. Ayrıca ayette hem ölüme sebep olan kısas hem de hayatın zikredilmesi ince bir üslup olarak kabul edilmiştir.<sup>96</sup>

Örnek 2: “فَطَافَ عَلَيْهَا طَائِفٌ مِّن رَّبِّكَ وَهُمْ نَائِمُونَ فَأَصْبَحَتْ كَالصَّرِيمِ = Onlar uyurken Rabbinin katından gönderilen bir salgın o bahçeyi sarıvermişti de bahçe kapkara kesilmişti.”<sup>97</sup>

Ayette geçen “طَائِفٌ” kelimesi cümlede fâil<sup>98</sup> olarak müsned ileyh olup ta’zîm için gelmiştir. Nekre olarak gelmesi bahçeyi helak eden bir salgının, bir varlığın veya olayın büyüklüğünü ifade etmek içindir. Sonuçta bahçe yanmış; simsiyah/içi bomboş olmuş ve ağaçsız kalmıştır.<sup>99</sup> “طَائِفٌ” kelimesinin “semavî afet, Allah’ın emri, Allah’tan gelen azap, cehennem vadilerinden çıkan bir ateş” anlamlarına gelebileceği de ifade edilmiştir.<sup>100</sup> Ayetin siyakından bu tenvînin ta’zîm için olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü bir gece vakti gelen bu musîbetin bir anda bahçeyi zifiri karanlığa çevirmesi büyük bir olayın/felaketin geldiğini göstermektedir. Bu da tenvînle ifade edilmiştir.

Örnek 3: “إِنَّا نَعْلَمُ أَنَّكَ مَعَهُ الْعُسْرَ يُسْرًا، إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا” = Zorlukla beraber mükemmel/büyük bir kolaylık, mükemmel/ büyük bir kolaylık vardır.”<sup>101</sup>

<sup>96</sup> es-Sekkâkî, age, s. 289; Ebu’s-Su’ûd, *İrşâdu Óaqli’s-selîm ilâ mezâya’l-Şuróani’l-Kerîm*, Dâru ihyâi’t-turâşî’l-ÓArabî, Beyrut, ty., I, 196. Ayetteki “حياة” kelimesiyle ahiret hayatı da kastedilmiş olabileceği ifade edildi. Çünkü dünyada kısasla cezasını çektiği için ahirette hesaba çekilmeyecek. Bkz. Ebu’s-Su’ûd, age, I, 231-232.

<sup>97</sup> Kalem, 68/19-20.

<sup>98</sup> Dervîş, age, X, 175.

<sup>99</sup> Dervîş, age, X, 178.

<sup>100</sup> er-Râzî, Fahrüddîn, *Mefâtîhu’l-gayb*, Dâru’l-kutubi’l-Óilmiyye, Beyrut 1411/1990, XXX, 78; İbn Keşîr, *Tefsîrul-Şuróani’l-Óazîm*, Kahraman Yay., İstanbul, ty., VIII, 222; Arslan, age, XV, 221.

<sup>101</sup> İnşirah, 94/5-6.

Ayette geçen “يسراً” kelimesi “إِنَّ”nin ismi<sup>102</sup> olup “يسراً عظيماً” veya “يسراً كبيراً” anlamında tefhîm/ta'zîm ifade etmektedir.<sup>103</sup> Ayette “يسراً” kelimesinin iki defa zikredilmesi itnâb üslubu olarak kabul edilmiş ve bu tekrarın te'kît için olduğu belirtilmiştir. Ayrıca el-Ferrâó ve ez-Zeccâc gibi dilciler, Arapça'da her bir nekre kelimenin ayrı bir olgu kabul edilmesi sebebiyle “يسراً” kelimesi iki kolaylık, marife kelimenin tek kelime kabul edilmesi, “العسير” kelimesi de tek bir zorluk olduğunu belirtmişlerdir. Bundan dolayı bir hadis-i şerifte bu ayetteki kolaylık ve zorluk kelimeleri kastedilerek “لَنْ يَغْلِبَ عَسِيرٌ مِّنْهُنَّ حَيْثُ كَانَ عَسِيرٌ مِّنْهُنَّ” *Hiçbir zaman bir zorluk iki kolaylığa galip gelemeyecek.*” buyrulmuştur.<sup>104</sup> Benzer şekilde Araplar bir binicinin yanında iki kılıç olduğunda “إِنَّ مَعَ الْفَارِسِ سَيْفًا، إِنَّ مَعَ الْفَارِسِ سَيْفًا” = *Kesinlikle binicinin yanında bir kılıcı var, kesinlikle binicinin yanında bir kılıcı var,*” cümlesini kullanmışlardır.<sup>105</sup> Bu duruma göre vahyin bir süre kesilmesi sonucu Hz. Peygamber'in yaşadığı zorluk ve sıkıntıların peşine içerisinde nekre olarak iki kez geçen “يسراً” kelimesinin olduğu İnşirah Sûresi'nin inmesini büyük bağlam/tarihsel arka plan olarak dikkate aldığımızda söz konusu kelimenin sonundaki tenvînin tefhîm/ta'zîm ifade ettiğini söyleyebiliriz.

Örnek 4: “لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ” *Onlar için büyük bir azap vardır.*”<sup>106</sup>

Ayette geçen “عَذَابٌ” kelimesi muahhar mübteda<sup>107</sup> olarak müsned ileyh olup tefhîm ve tehvilde mübalağayı ifade etmek için nekre olarak gelmiştir.<sup>108</sup> Aynı zamanda, azabın azlığı ve benzerinin olduğu ile ilgili yanlışları ortadan kaldırmak için keyfiyeti ve kemiyeti bilinmeyen bir

<sup>102</sup> Derviş, *age*, X, 517.

<sup>103</sup> ez-Zemaşerî, *Keşşâf*, IV, 772; es-Sâbûnî, Muhammed Ali, *Şafvetu't-tefâsîr*, Dersaadet Yay., İstanbul, ty., III, 576; Derviş, *age*, X, 518; ez-Zuhaylî, *age*, XXX, 293.

<sup>104</sup> ez-Zemaşerî, *Keşşâf*, IV, 772; İbn Keşîr, *age*, VIII, 453-454; er-Râzî, *age*, XXXII, 7 es-Sâbûnî, *age*, III, 576; Arslan, *age*, XVI, 70.

<sup>105</sup> er-Râzî, *age*, XXXII, 7; Arslan, *age*, XVI, 70.

<sup>106</sup> Bakara, 2/7.

<sup>107</sup> Derviş, *age*, I, 28.

<sup>108</sup> Ebu's-Su'ûd, *age*, I, 39; ez-Zuhaylî, *age*, I, 77.

nevi ifade ettiği de belirtilmiştir.<sup>109</sup> Aslında bu ayetin Hz. Peygamber'i teselli etmek için indiği dile getirilmiştir. Çünkü o, herkesin iman ederek kurtuluşa ermelerini istiyor, onların iman etmemelerinden dolayı çok üzülüyordu.<sup>110</sup> Bundan dolayı ayetin öncesinde kalplerinin mühürlenmesi, gözlerinde hakkı görmeye engel perde olması sebebiyle hakkı görmemeleri ve iman etmemeleri sonucu uğrayacakları azabın büyüklüğü cümlenin bağlamında nekre “عَذَابٌ” kelimesiyle ifade edilmiştir. Yine burada nekrenin bu anlamının siyaktan çıktığını söyleyebiliriz.

Örnek 5: “ وَلَا تَسْخَلُوا أَيْمَانَكُمْ تَخَالِفَ بِكُمْ فَرَزَلْ قَلَمٌ \* بِعَدْتِئِبِ وَقَهَا وَتَلُوقُ السُّوءِ \* بِمَا صَلَّيْتُمْ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ وَلَكُمْ وَلَا تَسْخَلُوا أَيْمَانَكُمْ تَخَالِفَ بِكُمْ فَرَزَلْ قَلَمٌ \* بِعَدْتِئِبِ وَقَهَا وَتَلُوقُ السُّوءِ \* بِمَا صَلَّيْتُمْ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ وَلَكُمْ ” *Yeminlerinizi aranızda fesada araç edinmeyin, aksi halde (İslâm'da) sebat etmişken ayağınız kayar da (insanları) Allah yolundan alıkoymanız sebebiyle (dünyada) kötülüğü tadarsınız. Sizin için (âhirette de) büyük bir azap vardır.”*<sup>111</sup>

Ayette geçen tenvinli nekre “عَذَابٌ” kelimesi, cümlede fâil<sup>112</sup> olarak müsned ileyih olup kişinin hidayet bulduktan sonra bir ayağının kaymasının büyüklüğünü/isti'zâmı ifade etmektedir. Çünkü bir tek ayağın kaymasının büyük mahzur doğuracağı düşünüldüğünde çok ayaklar kayduğunda durumun daha kötü olması kaçınılmazdır.<sup>113</sup> Ebû Hâyyân bu anlama itiraz ederek kelimenin teksîr anlamını ifade ettiğini belirtir. Ancak ona, bu durumda ta'zîm anlamının yok olmasıyla belâgî anlam da yok olacağı şeklinde itiraz edilir.<sup>114</sup> Aslında bu ayet, sözünde durmanın öneminden bahsetmektedir. Sözünde durmayarak yeminlerini fesatçılık için kullananların bir kez ayakları kayduğunda inanmayanların da İslâm'a girişlerine engel olacakları ve büyük bir azaba maruz kalacakları

<sup>109</sup> Derviş, *age*, I, 27-28.

<sup>110</sup> Bilmen, Ömer Nasuhi, *Kur'anı Kerim'in Meâli Âlisi ve Tefsiri*, Bilmen Yay., İstanbul 1985, I, 17.

<sup>111</sup> Nahl, 16/94.

<sup>112</sup> Derviş, *age*, V, 361.

<sup>113</sup> ez-Zemahşerî, *Keşşâf*, II, 632; Derviş, *age*, V, 361; es-Şarâyira, *age*, s. 145; Arslan, *age*, IX, 497.

<sup>114</sup> es-Şarâyira, *age*, s. 145.



anlatılmaktadır.<sup>115</sup> Dolayısıyla ayetteki “نَكْمٌ” nekre kelimesinin ta'zîm manasını ayetin siyakından anladığımızı söyleyebiliriz.

### 3.1.2. Nevi

Aşağıda örneklerde müsned ileyh olarak gelip de nevi anlamı ifade eden ayet örnekleri verilmiştir.

Örnek 1: وَعَلَىٰ أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ = *Gözlerinde de (hakkı görmeyi engelleyen bir çeşit manevi) bir perde vardır.*<sup>116</sup>

Ayette geçen “غِشَاوَةٌ” kelimesi cümlede muahhar mübteda<sup>117</sup> olarak müsned ileyh olup nekre gelmesi nevi olduğunu ifade etmek içindir. Bu kelime *örtü* anlamına gelmekte, insanların bildiklerinin dışında hakikatleri görmelerini engelleyen, yani bir anlamda Allah'ın varlığına işaret eden delilleri/hakkı görmelerini engelleyen (manevi) bir perdeyi ifade eder.<sup>118</sup> es-Sekkâkî gibi belâgatçılar “غِشَاوَةٌ” kelimesindeki tenvînin tehvîl/ta'zîm manasında olduğunu belirtirler.<sup>119</sup> Çünkü el-Bâbertî'ye göre es-Sekkâkî nezdinde ayetteki tenvînden maksat, onların anlayıştan uzak hallerini açıklamaktır. Bu da tam olarak gerçekleşmekte ve tenvîni nevi olarak kabule sebep bırakmamaktadır. Ancak bu iki görüşü cem ederek “*büyük bir çeşit manevi bir örtü*” anlamına geldiği de ifade edilmektedir.<sup>120</sup> Yukarıda da geçtiği gibi “غِشَاوَةٌ” kelimesindeki tenvînin ayetin öncesinde kalplerinin mühürlenmesi sebebiyle hakkı görmelerini engelleyen bir çeşit örtü/perde manasını siyaktan anladığımızı söyleyebiliriz.

<sup>115</sup> Karaman, Hayrettin ve diğerleri, *Kur'an Yolu*, DİB Yay., Ankara 2008, III, 437.

<sup>116</sup> Bakara, 2/7.

<sup>117</sup> Derviş, *age*, I, 28.

<sup>118</sup> el-Ğazvînî, el-Ĥatîb, *el-İdâh fî Ŗulûmi'l-belâga*, Dâru'l-cil, Beyrut 1414/1993, II, 35; Ebu's-SuŖûd, *age*, I, 38; Hasan Ĥabanneka, *age*, s. 407; eš-ŞaŖîdî, *age*, I, 76; Ķalkîle, *age*, s. 226; Abbâs, *age*, s. 329; Ĥuseynî – Esvedî, *agm*, s. 33; eš-Şarâyira, *age*, s. 121.

<sup>119</sup> es-Sekkâkî, *age*, s. 289.

<sup>120</sup> eš-Şarâyira, *age*, s. 122-123.

### 3.1.3. Taklîl

Örnek 1: “أَنْ تَقُولَ نَفْسٌ يَا حَمْرَتِي أَلَيْ مَا كَوَّطْتُ فِي حَبِّ اللَّهِ” = Çok az nefis sahibinin: “Allah’a karşı aşırı gitmemden ötürü bana yazıklar olsun! Gerçekten ben alaya alanlardandım” diyeceği günden sakının.”<sup>121</sup>

Ayette geçen “نَفْسٌ” kelimesi fâil<sup>122</sup> olarak müsned ileyh olup taklîl ifade etmektedir. Çünkü “نَفْسٌ”, kâfirlerden birisinin kendisidir. Burada diğerlerinden ayırmak için nekre olarak gelmiştir.<sup>123</sup> es-Şavî’ye göre ise “نَفْسٌ” kelimesi tahkîr ifade etmektedir.<sup>124</sup> Ebu’s-Su’ûd da “نَفْسٌ” teksîr/umûmîlik manasına geldiğini belirtmiştir.<sup>125</sup> Çünkü nice nefis sahipleri dünyada iken günaha ve inkâra dalmada haddi aştıkları için pişmanlıkları ancak nekre bir kelimeyle ifade edilmiştir ki, o zaman ayet birçok nefis sahibini içine almaktadır.<sup>126</sup> Arap keliminde de böyle müfred bir kelimenin çoğul anlam ifade ettiği görülmüştür. A’şâ’nın şiirinde geçen “كَمِ = cömert” kelimesinin çoğul olan “كَمَرٍ = cömertler” anlamında gelmesi delil olarak gösterilmiştir. Şiir şöyledir:<sup>127</sup>

وَبِ بَقِيَعِ لَوْ هَتَفْتُ بِهِ  
كَلْبِيَّ يَدْ نَغِضُ الرِّأْسُ فَعَضِيًّا

Nice yerler vardır ki bağırsaydım,

O yerlerde başlarını eğerek gözlerini yumarak bana cömertler gelirdi.

Ayette geçen “نَفْسٌ” kelimesinin nekre olarak taklîl ifade etmesini siyaktan çıkarabiliriz. Çünkü nekre kelime aslında tekliği de ifade etmektedir. Ancak çoğul anlam ifade etmesini cümlenin bağlamından

<sup>121</sup> Zümer, 39/56.

<sup>122</sup> Derviş, *age*, VIII, 434.

<sup>123</sup> ez-Zemahşerî, *Keşşâf*, IV, 136; Derviş, *age*, VIII, 437.

<sup>124</sup> es-Şavî, Ahmed, *Haşiyetu'l-ÔAllâme es-Şavî Ôalâ Tefsîri'l-Celâleyn*, Eser Neşriyat ve Dağıtım, İstanbul, ty., III, 377.

<sup>125</sup> Ebu’s-Su’ûd, *age*, VII, 260. Ayrıca bkz. Derviş, *age*, VII, 438; Arslan, *age*, XIV, 15.

<sup>126</sup> Hüseynî – Esvedî, *agm*, s. 33.

<sup>127</sup> ez-Zemahşerî, *Keşşâf*, IV, 136-137; Derviş, *age*, VIII, 438 .

çıkabiliriz. Çünkü benzer anlam AÖşâ'nın zikredilen şiirinde de görülmüştür.

Örnek 2: *وَلَوْ أَنَّ مَسْئَلَهُمْ لَفَتَحْنَا لَهُم مَّا رَدَّكَ لَيَقُولُنَّ يَا وَيْلَنَا إِنَّا كُنَّا ظَالِمِينَ* = *Andolsun, onlara Rabbinin azabından ufak bir esinti dokunsa, hiç şüphesiz, 'Vah bize! Hakikaten biz zalim kimselermişiz!' derler.*"<sup>128</sup>

Ayette geçen *زَفَّحَ* kelimesi fâil<sup>129</sup> olarak müsned ileyh olup tenvîni de taklilde mübalağa ile<sup>130</sup> tevbîh (azarlama) ve tenbîh (uyarı) manasını taşıdığı da belirtilmiştir.<sup>131</sup> Çünkü az bir azabın dokunması azabın kesinleştiğinin bir göstergesidir. Ayrıca büyük bir azap olsa onları göz açıp kapayıncaya kadar helak ederdi. Ancak azı bile onlara şiddetli azabın nasıl olacağını göstermiş<sup>132</sup> ve onlara *"Vah bize! Hakikaten biz zalim kimselermişiz!"* sözünü söyletmiştir.

Belâgatçılardan es-Sekkâkî ve el-Şazvînî, *زَفَّحَ* kelimesindeki tenvînin tahkîr ifade ettiği konusunda ortak görüşe varmakla birlikte, bu anlamın kaynaklandığı sebep konusunda ihtilafa düşmüşlerdir. es-Sekkâkî söz konusu anlamın cümlenin siyakından olduğunu belirtirken, el-Şazvînî ise kelimenin masdar-ı binâ-i merrelikten kaynaklandığını belirtmiştir. Ancak masdar-ı binâ-i merrenin sadece tekil bir eylemi ifade ettiği için el-Şazvînî'nin görüşüne itiraz edilmiştir. Çünkü masdar-ı binâ-i merre herhangi bir anlam ifade ettiğinde sıfatlanması gerekir. Örneğin *زَفَّحَ* kelimesi ta'zîm ifade etmesi için *زَفَّحَ عَظِيمَةً* şeklinde söylenmesi gerekir.<sup>133</sup> Bu da göstermektedir ki *زَفَّحَ* kelimesinin türediği *زَفَّحَ* fiilinin

<sup>128</sup> Enbiya, 21/46.

<sup>129</sup> Derviş, *age*, VI, 319.

<sup>130</sup> ez-Zemaşşerî, *Keşşâf*, III, 119; er-Râzî, *age*, XX, 152; ez-Zuhaylî, *age*, XVII, 65. Ayrıca bkz. Arslan, *age*, XI, 369; Câbellah, *age*, <http://www.alfaseeh.com/vb/showthread.php?t=35988/09.07.2014>; es-Şa'îdî, *age*, I, 76.

<sup>131</sup> Câbellah, *age*, <http://www.alfaseeh.com/vb/showthread.php?t=35988/09.07.2014>; es-Şa'îdî, *age*, I, 76.

<sup>132</sup> Hasan Habenneka, *age*, s. 406.

<sup>133</sup> es-Şarâyira, *age*, s. 151-152.

bir şeyin azlığını göstermesinin, kelimenin anlamından çıktığını belirtebiliriz. Çünkü yukarıda zikredildiği gibi nassın zahiri anlamı da siyaktan sayılmaktadır.

Örnek 3: “ وَعَدَّ اللَّهُ الْأُمَمِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ حِجَاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِيَاتٍ بِهَا مَسَاكِينٌ طَيِّبَةً فِي حِجَاتٍ مِنْ اللَّهِ أَكْبَرُ ذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ ” = Allah, mümin erkeklere ve mümin kadınlara, içinde ebedî kalmak üzere altından ırmaklar akan cennetler ve Adn cennetlerinde güzel meskenler vâdetti. Allah'ın küçücük bir rızası ise bunların hepsinden daha büyüktür. İşte büyük kurtuluş da budur.”<sup>134</sup>

Ayette geçen “رضوان” kelimesi mübteda<sup>135</sup> olarak müsned ileyh olup tenvîni de taklîl içindir. Ayeti genel anlamıyla düşündüğümüzde “Allah'ın küçücük bir rızasının, verdiği diğer bütün nimetlerinden daha değerli olduğu” anlamını ayetin siyakı bize bildirmektedir.<sup>136</sup> Çünkü ayette cennet nimetlerinden bahsedilmiş ve peşine O'nun rızasının daha büyük olduğundan bahsedilmiştir. Muhatap kelamın siyakına baktığında bu kıyaslamayı rahatlıkla görebilir.

### 3.1.4. Tenvîn Umûmîlik (Genelleik) /Teksîr (Çokluk) İfade Etmesi

Örnek 1: “ ذَا بَانَ كَذَّبُوكَ فَقَدْ كَذَّبْتُمْ إِلَيَّ ” مَنْ قَبْلَكَ جَاءُوا بِالْبَيِّنَاتِ وَالزُّبُرِ كَذَّبْتُمْ أَبِ الْخَيْرِ ” = Eğer seni yalancılıkla itham ettilerse (yadırgama!); gerçekten, senden önce apaçık mucizeler, sahifeler ve aydınlatıcı kitap getiren birçok peygamber de yalancılıkla itham edildi.”<sup>137</sup>

Ayette geçen “كذَّبْتُمْ” kelimesi nâib-i fâil<sup>138</sup> olarak müsned ileyh olup “كذَّبْتُمْ” anlamında teksîr ifade etmektedir. Buradaki karîne, Allah

<sup>134</sup> Tevbe, 9/72.

<sup>135</sup> Derviş, *age*, IV, 134.

<sup>136</sup> es-Sekkâkî, *age*, s. 289; el-Şavî, *age*, II, 37; es-Şâvî, *age*, II, 158; Hasan Hâbanneka, *age*, s. 404; es-Şa'îdî, *age*, I, 77; Kalkîle, *age*, s. 227; Abbâs, *age*, s. 329; Huseynî – Esvedî, *age*, s. 33; es-Şarâyira, *age*, s. 125.

<sup>137</sup> Âl-i İmrân, 3/184.

<sup>138</sup> Derviş, *age*, II, 124.

Rasûlü'ne, geçmiş milletlerden birçok peygamberlerin yalanlandığı ile ilgili haberler verilmesidir.<sup>139</sup> Aynı zamanda “فَسَقٌ” kelimesinin ta'zîm ifade ettiği de belirtilmiştir.<sup>140</sup> Böylece cemi sigasında gelmesi ile kelimenin zahiri anlamından teksîr; geçmişte nice büyük peygamberlerin yalanlanmasını ifade etmek için cümlenin siyakından da ta'zîm manası anlaşıldığı belirtilmiştir.<sup>141</sup> Böylece bir nekrelik anlamını ifade de siyakla lafzın zahiri manası cemedilmiş olmaktadır.

Örnek 2: *“إِنَّمَا إِلَهُ الْبَنِينَ أَبُو وَإِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوْا”* Eğer herhangi bir fâsik size bir haber getirirse onun doğruluğunu araştırm!”<sup>142</sup>

Ayette geçen “فَاسِقٌ” kelimesi fâil<sup>143</sup> olarak müsned ileyh olup umûmîlik ifade etmektedir. Dolayısıyla ayetin zekât almak için gönderilip de zekâtı almadığı halde gittiği yerin zekâtını vermediği şekilde beyan eden sahabeden el-Velîd b. ÖUğbe hakkında indiğinin doğru olmadığı, onun bir hata işlediği, hatasının fısık gerektirmediği er-Râzî tarafından belirtilmiştir. Bir anlamda ayette geçen söz konusu kelime husûsî anlam ifade etmemektedir. Ayrıca Arapça gramerinde şart üslubunda gelen nekre bir kelime umûmî mana ifade etmektedir<sup>144</sup> ki فَاسِقٌ kelimesi de şart üslubunda gelmiştir. Dolayısıyla “فَاسِقٌ” kelimesinin umûmîlik manasının cümlenin siyakından anlaşıldığını belirtebiliriz.

Örnek 3: *“مَنْ لَمِئْتْ ذَنْفُسٌ مَا أَحْضَتْ تَرْت”* Her bir kişi neler getirdiğini öğrenmiş olacaktır.”<sup>145</sup>

Ayette geçen “نَفْسٌ” kelimesi fâil<sup>146</sup> olarak müsned ileyh'tir. Ebu's-Su'ûd'a göre tenvinli nekre “نَفْسٌ” kelimesi tekil olarak her bir nefis

<sup>139</sup> es-Sekkâkî, *age*, s. 290; Hasan Habanneka, *age*, s. 403; es-Şa'ûdî, *age*, I, 77.

<sup>140</sup> el-Kazvînî, *age*, II, 37; es-Şarâyira, *age*, s. 157.

<sup>141</sup> es-Şarâyira, *age*, s. 157-158.

<sup>142</sup> Hucurat, 49/6.

<sup>143</sup> Dervîş, *age*, IX, 262.

<sup>144</sup> er-Râzî, *age*, XXVIII, 101; Dervîş, *age*, IX, 264. Ayrıca bkz. Elmalılı, *age*, VI, 4457.

<sup>145</sup> Tekvîr, 81/14.



*Doğduğum günde, öleceğim günde, dirileceğim günde bana selam olsun!*"<sup>156</sup> ayetinde “الْمَعْلَى” kelimesi Hz. İsa'ya (as) aittir.

Örnek 5: “عَلِمُوا إِنَّ لَنَا لَأَجْرًا إِن كُنَّا نَحْنُ الْغَالِبِينَ” *Eğer üstün gelen biz olursak, bize büyük bir mükâfat var (mı?) dediler.*"<sup>157</sup>

Ayette geçen “أَجْرًا” kelimesi, “إِنَّ”nin ismi<sup>158</sup> olarak müsned ileyh'tir. ez-Zemaḥşerî'ye göre bu ayette geçen tenvînli nekre “أَجْرًا” kelimesi “أَجْرًا كَثِيرًا” anlamında teksîrde mübalağa ifade etmektedir. Çünkü yukarıda da geçtiği gibi Araplar bir kişinin çok devesi olduğunda “إِنَّ لَهُ لَإِبِلًا” ve çok koyunları olduğunda da “إِنَّ لَهُ لَغَنَمًا”<sup>159</sup> Aynı şekilde İbn Kesîr de bu anlamı desteklemek üzere “أَجْرًا” kelimesine “أَجْرًا جَدِيدًا = bol mükâfat” anlamını vermiştir.<sup>160</sup> Tenvînin teksîr anlamı, kelamın siyakından yani ayet içerisinde sihirbazların beklentilerinin büyüklüğü ve aynı zamanda Araplar tarafından benzer üslubun kullanılmasından anlaşılmaktadır.

### 3.1.5. İbhâm

Örnek 1: “يَوْمَ يُكْشَفُ عَن سَاقٍ وَيُدْعَىٰ إِلَى السُّجُودِ فَلَا يَسْتَطِيعُونَ” *O gün incikten açılır (işler güçleşir, hakikatler ortaya çıkar) ve secdeye davet edilirler; fakat güç getiremezler.*"<sup>161</sup>

Ayette geçen “عَن سَاقٍ” terkîbi nâib-i fâil<sup>162</sup> olarak müsned olup ibhâm ifade ettiği belirtilmiştir.<sup>163</sup> Söz konusu kelimenin tehvîl ve ta'zîm

<sup>156</sup> Meryem, 19/33.

<sup>157</sup> A'râf, 7/113.

<sup>158</sup> Dervîş, *age*, III, 423.

<sup>159</sup> ez-Zemaḥşerî *Keşşâf*, II, 139; el-Ḳazvînî, *age*, II, 37; el-Îcî, Adududdîn, *el-Fevâidü'l-ğiyâsiyye fi Ŗulûmi'l-belâga*, thk. ŖÂşık Hüseyin, Dâru'l-kitâbi'l-misrî – Dâru'l-kitâbi'l-Lübânî, Kahire-Beyrut 1991/1412, s. 54; Dervîş, *age*, III, 423; eš-ŞaŖîdî, *age*, I, 77; Ḳalkîle, *age*, s. 226; Hüseyinî – Esvedî, *agm*, s. 32; eš-Şarâyira, *age*, s. 125.

<sup>160</sup> İbn Keşîr, *age*, III, 453.

<sup>161</sup> Kalem, 68/42.

<sup>162</sup> Dervîş, *age*, X, 181.

<sup>163</sup> Dervîş, *age*, X, 183.

için de geldiği söylenmiştir.<sup>164</sup> Bundan dolayı ayette geçen “كُشِفَ عَنْ سَائٍ” deyimi lafzan “*incikten açılır*” şeklinde tercüme edilmekte; bununla ciddi, önemli ve güç bir işe girişilmesi veya bütün hakikatlerin inkâr edilmez bir şekilde ortaya çıkması ya da bir olayın iyice yaklaşması kastedilmektedir. Âyette bu deyim özellikle kıyamet gününü ve o günün sıkıntılarını ifade etmektedir.<sup>165</sup> Burada nekre olarak “عَنْ سَائٍ” kelimesindeki *ibhâm/tehvîl/ta’zîm* manalarının lafzın manasından kaynaklandığını söyleyebiliriz. Çünkü “عَنْ سَائٍ” kelimesi “كُشِفَ” fiili ile birlikte deyim anlamı ifade etmektedir. Sonuçta bu anlamda da siyakın rolü görülmektedir.

### 3.2. Müsned

Müsned, cümlede belirsizlik ve bir konuyu bir şeye hasretmek amacıyla gelir.<sup>166</sup> Ancak bunun dışında bir kısım belâgî amaçlar için de geldiği yerler vardır ki, aşağıda ayetlerden örneklerde izah edilmiştir.

#### 3.2.1. Tazim/Tefhîm/Fehâmet

Örnek 1: “ذٰلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيْهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِيْنَ” *Bu kitap, doğruluğunda hiçbir şüphe yok ve muttakiler için (sırrına tam anlamıyla vakıf olunamayacak) büyük bir hidayet vesilesidir.*<sup>167</sup>

Ayette geçen “هُدًى” kelimesi, ayetin başında geçen “ذٰلِكَ” mübtedasının ikinci haberi olmakla beraber mahzûf bir mübtedanın haberi veya hal olarak<sup>168</sup> müsned olup ta’zîm ifade etmektedir.<sup>169</sup> Allah’ın kitabının hidayete erdirmedeki şanının yüceliğini ve mükemmelliğini

<sup>164</sup> Ebu’s-Su’ûd, *age*, IX, 18.

<sup>165</sup> *Kur’an Yolu*, V, 436.

<sup>166</sup> eš-Şarâyira, *age*, s. 127.

<sup>167</sup> Bakara, 2/2.

<sup>168</sup> İbn Keşir, *age*, I, 61; Dervîş, *age*, I, 24; Şâfi, Mahmûd, *el-Cedvel fi i’râbi’l-Kur’ân ve şarfihî ve beyânihi*, Dâru’r-reşîd – Dâru’l-îman, Şam-Beyrut 1416/1995, I, 33.

<sup>169</sup> es-Sekkâkî, *age*, s. 313; el-Şazvîni, *age*, II, 128.





(Halim)uykusuzluk üzerine uykusuzluk, benim gibi uykusuz kalır,

Aşk acısı artan, gözünden yaşlar damlayan kimse (gibidir)

Ayetin Allah'ın nurundan bahsetmesi “وَرٌ”kelimelerinin sonundaki tenvînin siyak ve bu siyakı destekleyen Araplarda üslubun olması fehâmet anlamını ortaya çıkarmaktadır. Aslında bu nûrun ta'zîme layık olduğu anlamını düşünerek tefhîm ifade ettiğini de söyleyebiliriz.

Örnek 3: *وَلَقَدْ آتَيْنَا دَاوُدَ وَسُلَيْمَانَ عِلْمًا* = *Andolsun ki biz, Davud'a ve Süleyman'a (ta'zîme şayan) ilim verdik.*<sup>175</sup>

Ayette geçen tenvinli nekre “عِلْمًا” kelimesi cümlede “آتَيْنَا” fiilinin ikinci mefûlü<sup>176</sup> olarak müsned olup ta'zîm için gelmiştir.<sup>177</sup> Çünkü Allah'ın verdiği bu nimetin küçük görülmemesi bağlamında ta'zîm manası düşünülmüştür.<sup>178</sup> Aynı zamanda teb'îz ve taklîli de ifade ettiği belirtilmiştir.<sup>179</sup> Çünkü bu iki peygamber, Allah'ın ilmine nisbetle az bir ilme sahiptir. İnsan ne kadar bilgi sahibi olursa olsun bilgisi eksik kalacaktır. Ancak teb'îz ve ta'zîm manalarının cem edildiği de belirtilmiştir. Şöyle ki: Allah'ın ilmine nisbetle teb'îz, diğer insanlara verilene nisbetle de ta'zîm ifade eder.<sup>180</sup> Hz. Süleyman'a da kuşlar ve diğer hayvanlarla konuşma ilminin verilmesi ve bütün bunlar Kur'an bütünlüğü içerisinde söz konusu peygamberlerle ilgili anlatılanlar göz önünde bulundurulduğunda ayette geçen “عِلْمًا” kelimesindeki tenvînin ta'zîm manası taşıdığını siyaktan anlaşıldığını söyleyebiliriz.

<sup>175</sup> Neml, 27/15.

<sup>176</sup> Derviş, *age*, VII, 178.

<sup>177</sup> ez-Zemaşşerî, *Keşşâf*, III, 352 (dipnot: 2); Derviş, *age*, VII, 181; es-Şarâyira, *age*, s. 155.

<sup>178</sup> es-Şarâyira, *age*, s. 155.

<sup>179</sup> ez-Zemaşşerî, *Keşşâf*, III, 352 (dipnot: 2); Derviş, *age*, VII, 181; es-Şarâyira, *age*, s. 155.

<sup>180</sup> es-Şarâyira, *age*, s. 155.

### 3.2.2. Umûmîlik

Örnek 1: “إِنَّ اللَّهَ عِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ وَيُنزِلُ الْغَيْثَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْأَرْحَامِ وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ مَّاذَا تَكْسِبُ غَدًا وَمَا  
 كَيِّامَتٍ سَاعَتُهَا إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ” *Kıyamet saatini bilmek ancak Allah'a mahsustur.*

*Yağmuru O indirir, rahimlerde bulunanı O bilir, kimse yarın ne kazanacağını bilemez ve hiç kimse nerede öleceğini bilemez. Şüphesiz Allah, her şeyi bilendir, her şeyden haberdardır.”<sup>181</sup>*

Ayette geçen “عَلِيمٌ” ve “خَبِيرٌ” kelimeleri *İn*'nin birinci ve ikinci haberi<sup>182</sup> olarak umûmîlik anlamını ifade etmektedir. Çünkü her iki kelime Allah'ın sıfatı olarak O'nun her şeyi bilmesi ve her şeyden haberdar olması açısından tam bir kapsayıcılığa delalet etmektedir.<sup>183</sup> Özellikle ayetin başlangıcında mugayyebât-ı hamse denilen sadece gaybla ilgili Allah tarafından bilinebilecek şeyleri ifade eden kelimelerden sonra gelmesi, Allah'ın haberdarlığı ve ilminin sadece bunlara mahsus olmadığını ifade etmek için “عَلِيمٌ” ve “خَبِيرٌ” mübalağa sîgalarıyla gelmiş olması sebebiyle umûmîlik anlamı taşımıştır. Söz konusu anlamı nassın zahiri anlamından yani siyaktan çıkardığımızı söyleyebiliriz.

### 3.2.3. Tehvîl

Örnek 1: “يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَمَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا” *Onlar Kur'an'ı düşünüyorlar mı? Yoksa kalpleri üzerinde kilitler mi var?”<sup>184</sup>*

Ayette geçen “عَمَلَى قُلُوبٍ” kelimesi mukaddem haber<sup>185</sup> olarak müsned olup tehvîl ifade etmektedir. Söz konusu kalpler “قلوب” anlam yönüyle kilitlere “أقفال” isnad edilmesi, inkarcı tiplerin durumlarının korkunçluğunu ifade etmek içindir. Burada kalplerle bir kısım günahkârların/münafıkların kastedildiği belirtilmiştir. Böylece tenvînin

<sup>181</sup> Lokman, 31/34.

<sup>182</sup> Derviş, *age*, VII, 568.

<sup>183</sup> Hasan Habenneka, *age*, s. 409.

<sup>184</sup> Muhammed, 47/24.

<sup>185</sup> Derviş, *age*, IX, 221.



Bu ayette geçen tenvinli nekre “أَحْيَاءٌ وَأَمْواتاً” kelimeleri “مَكْرَمَاتٍ” masdarının mef'ûl bihi<sup>191</sup> olarak müsned olup tefhîm/teksîr ifade etmekte yani bütün diri ve ölümler için olduğu kastedilmektedir.<sup>192</sup> Söz konusu kelimelerin teb'îz anlamına gelebileceği bir anlamda bir kısım diri ve ölümler için olabileceği de belirtilmiştir. Ancak burada sadece insanlara tahsîs edildiğine dair delil olmadığı için kısmîlik manasına gelebileceği reddedilmiştir.<sup>193</sup> Kur'an'ın bütünlüğü düşünülürken tefhîm/teksîr veya teb'îz anlamının cümlenin siyakından anlaşıldığını söyleyebiliriz.

Örnek 3: *أُولَئِكَ سَوْفَ يُعْطَوْنَ بِهِمْ أَجْرًا عَظِيمًا* = *İşte onlara pek yakında (olabildiğince) büyük mükâfat vereceğiz.*<sup>194</sup>

Bu ayette geçen tenvinli nekre “أَجْرًا” kelimesi cümlede “سَوْفَ” fiilinin ikinci mef'ûlü<sup>195</sup> olarak müsned olup tefhîm içindir.<sup>196</sup> Çünkü bu mükâfat İbn Keşîr'in dediği gibi sıradan bir yer olmayıp cennet olduğu için<sup>197</sup> veya bunların karşılığını yüce Allah belirlediği için<sup>198</sup> tenvinli nekre “أَجْرًا” kelimesinin tefhîm anlamı siyaktan anlaşılmaktadır.

Örnek 4: *وَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ* = *Allah'ın büyük gazabına uğramış oldular.*<sup>199</sup>

Ayette geçen tenvînli nekre “أَصْحَابُ” kelimesi cümlede mef'ûl bihi gayr-i sarîh<sup>200</sup> olarak cümlenin diğer/yan unsuru olarak yer almıştır. Dolayısıyla müsned veya müsned ileyh değildir. Aynı zamanda sonundaki tenvîn de ta'zîm/tefhîm/tehvîl manasınadır.<sup>201</sup>

<sup>191</sup> Dervîş, *age*, X, 338 .

<sup>192</sup> ez-Zemahşerî, *Keşşâf*, IV, 679-680; Dervîş, *age*, X, 339; es-Şarâyira, *age*, s. 164.

<sup>193</sup> es-Şarâyira, *age*, s. 164-165.

<sup>194</sup> Nisa, 4/162.

<sup>195</sup> Dervîş, *age*, II, 377.

<sup>196</sup> Ebu's-Su'ûd, *age*, II, 253; Dervîş, *age*, II, 378-379; ez-Zuhaylî, *age*, VI, 26.

<sup>197</sup> İbn Keşîr, *age*, I, 421.

<sup>198</sup> Kutub, *age*, II, 804.

<sup>199</sup> Âli İmrân, 3/112.

<sup>200</sup> Dervîş, *age*, II, 22.

<sup>201</sup> Ebu's-Su'ûd, *age*, II, 72.

Belâgî olarak bu ayeti anlamada büyük bağlam/tarihsel arka planın önemini belirtmemiz gerekir. Çünkü bu ayetin arka planı olarak Medine’de münafıklarla Yahudiler arasında çeşitli alanlarda Müslümanlar aleyhine birtakım ittifaklar olmuş, ihanet kabul edilebilecek tavırlarından dolayı Allah’ın gazabına uğramışlar ve alçaklık ve miskinlik damgası yüzlerine vurulmuştur.<sup>202</sup> İşte onların ne derece Allah’ın gazabına uğradıkları ta’zîm/tefhîm/tehvîl anlamını ifade eden tenvînli nekre “بِغَضَبٍ” kelimesiyle ifadesini bulmuştur.

Örnek 5: *فَرَأَيْتَ نَظْرَ النَّفْسِ مَا قَدَّمَتْ لِغَدٍ* Her bir nefis, yarına ne hazırladığına baksın.<sup>203</sup>

Ayette geçen “لِغَدٍ” kelimesi mef’ûl bihi gayr-i sarîh’dir.<sup>204</sup> “غَدٍ” kelimesinin nekrelîği tefhîm ve tehvîl içindir. Kur’an’da “غَدٍ” kelimesi, sadece bu ayette “لِغَدٍ” şeklinde nekre olarak gelmiştir. Bir taraftan mecazi bir anlatımla hesap gününün yakınlığına dikkat çekilirken, diğer taraftan da nekre kullanılarak o günün önemine, dehşetine ve mahiyetinin insanlar tarafından bilinemeyeceğine îmada bulunmaktadır. Ayrıca “نَفْسٍ” kelimesinin nekre kullanılmasının (yükümlü olan) her şahsın tek tek bu muhasebeyi yapma durumunda olduğunu ifade etmek için geldiği de belirtilmiştir.<sup>205</sup> Âhiretle ilgili bu ayetteki nekre kelimelerin verdiği anlamların ayetlerin birbiriyle anlam yönüyle ilişkisi dikkate alındığında siyakından anlaşıldığını söyleyebiliriz.

Örnek 6: *إِنَّ الَّذِي فُضِّعَ لَكَ الْقُرْآنَ لِرَأْدِكَ إِلَىٰ مَعَادٍ قَدْ بَيَّنَّا لَكُم مِّنْ جَاءِ الْمَلِئِكَةِ* *وَمَنْ هُوَ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ*  
= Kur’an’a uymayı sana farz kılan Allah, seni döneceğin yere döndürecektir. De

<sup>202</sup> Kutub, *age*, I, 444.

<sup>203</sup> Haşr, 59/18.

<sup>204</sup> Derviş, *age*, X, 55

<sup>205</sup> ez-Zemahşerî, *Keşşâf*, IV, 508; Ebu’s-Su’ûd, *age*, VIII, 232. Ayrıca bkz. Derviş, *age*, X, 55; *Kur’an Yolu*, V, 301.

ki: *Rabbim kimin doğrulukla geldiğini, kimin apaçık sapıklıkta bulunduğunu en iyi bilendir.*"<sup>206</sup>

Ayette geçen “إِلَىٰ عَادٍ” kelimesi mef'ûl bihi gayr-i sarîh olup tefhîm ifade etmektedir.<sup>207</sup> Çünkü Hz. Peygamber hiçbir beşer için hazırlanmayan bir yere dönecektir ki, bu cennetteki Makam-ı Mahmûd'dur. Ayrıca “عَادٍ” kelimesiyle fetih gününde döneceği Mekke'nin kastedildiği de belirtilmiştir. Zira oradan ayrılıp tekrar özlediği ve hasret duyduğu vatanına dönmüş olacaktır.<sup>208</sup> Her iki mekânın dönülecek yer olarak ta'zîmi şöyle açıklanmıştır: Hz. Peygamber'e tahsis ettiği cennette bir yer (Makam-ı Mahmûd) veya İslam'ın doğduğu bir şehir olması sebebiyle şereflenen ve şirk ehlinin zillate uğradığı bir şehir olduğu için Mekke.<sup>209</sup> Bu anlamın çıkmasında da büyük bağlam/tarihsel arka planın yani siyakın olduğunu söyleyebiliriz. Hz. Peygamber ve inananlar için cennet veya Mekke'nin ne derece önemli olduğu inkâr edilemez bir gerçektir.

Örnek 7: “لَمَّا آتَتْ الْكِتَابِ وَالْقُرْآنِ مُبِينٍ” *Bunlar Kitab'ın ve apaçık bir (ta'zîme şayan) Kur'an'ın ayetleridir.*"<sup>210</sup>

Bu ayetteki “الْكِتَابِ” kelimesinin harfi tarifli olarak gelmesi ta'zîm için geldiyse ma'tûf<sup>211</sup> olarak gelen “الْقُرْآنِ”<sup>212</sup> kelimesinin sonundaki tenvin de ta'zîm/tefhîm için geldiği ifade edilmiştir.<sup>213</sup> Bu ayetler, *Kitap ve Kur'an*

<sup>206</sup> Kasas, 28/85.

<sup>207</sup> Dervîş, *age*, VII, 396-397.

<sup>208</sup> ez-Zemaşşerî, *Keşşâf*, III, 436; İbn Keşîr, *age*, VI, 269-270; Ebu's-Su'ûd, *age*, VII, 28; Dervîş, *age*, VII, 396-397; Arslan, *age*, XII, 545-546.

<sup>209</sup> es-Şarâyira, *age*, s. 156.

<sup>210</sup> Hicr, 15/1.

<sup>211</sup> Dervîş, *age*, V, 212.

<sup>212</sup> Bu ayette geçen *Kitap ve Kur'an* kelimelerinin işaret ettiği anlamla ilgili farklı görüşler ileri sürülmüştür. ez-Zemaşşerî her iki kelimenin aynı sûreyi kastettiğini (bkz. ez-Zemaşşerî, *Keşşâf*, II, 569); Râzî ise her iki kelimeyle Kur'an'ı Kerîm'in kastedildiğini belirtmiştir. Ona göre ilki Kur'an'ın yazılı şeklini, ikincisi okunuşunu ifade eder (er-Râzî, *age*, XIX, 120). Ayrıca bkz. *Kur'an Yolu*, III, 330.

<sup>213</sup> ez-Zemaşşerî, *Keşşâf*, II, 569; Dervîş, *age*, V, 212; es-Şarâyira, *age*, s. 142-143. Neml Sûresi 1. ayette (طس. تِلْكَ آيَاتُ الْقُرْآنِ وَكِتَابٍ مُّبِينٍ) benzer bir metinle gelen “الْقُرْآنِ” kelimesinin sonundaki tenvin de ta'zîm içindir. Bkz. ez-Zemaşşerî, *Keşşâf*, III, 346; Dervîş, *age*, VII, 165.

olması sebebiyle bütün her şeyi içinde toplayan kitabın ayetleridir, o kitap olması dolayısıyla mükemmeldir, Kur'an olması sebebiyle de açık ifadeler manzumesidir.<sup>214</sup> Dolayısıyla (Kur'an'ın değeri göz önünde bulundurulduğunda) nekre kelimenin ta'zîm anlamı kelamın siyakından anlaşılmaktadır.<sup>215</sup>

Örnek 8: *يَا فَتَّاحُ اللَّهُ لِمَنَاسٍ مِنْ رَحْمَةٍ فَلَا مُمْسِكَ لَهَا* Allah'ın insanlar için açtığı herhangi bir rahmeti, hiç kimse tutup kısıamaz."<sup>216</sup>

Ayette geçen “مِنْ رَحْمَةٍ” kelimesi hal<sup>217</sup> olarak müsned olup cümlede umûmîlik veya ibhâm ifade etmektedir.<sup>218</sup> Yani ister gökten ister topraktan olsun engel olunamayacak bir rahmeti ifade etmesi sebebiyle umûmîlik ifade etmektedir.<sup>219</sup> Nekre kelimenin genellik anlamı nefiyden sonra gelmesi sebebiyledir. Çünkü nefiy ve istifhamdan sonra gelen nekre kelimeler umûmî anlam ifade etmektedir. Cümlenin siyakından bu anlamın ortaya çıktığı anlaşılmaktadır.

### 3.3.2. Taklîl

Örnek 1: *كُلُّنَا أَسَى بِعَبِيدٍ لِيَلَّا مَنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى* (Muhammed'i) gecenin çok kısa bir anında Mescidi Haram'dan (Mekke'den), kendisine bir kısım ayetlerimizi göstermek için çevresini mübarek kıldığımız Mescid-i Aksâ'ya (Kudüs'e) götüren Allah'ın şanı yücedir."<sup>220</sup>

Bu ayette geçen “لِيَلَّا” kelimesi zarf-ı zaman olup<sup>221</sup> taklîl (azlık/kısalık) ifade ettiği yani İsrâ olayının çok kısa bir sürede meydana geldiği belirtilmiştir.<sup>222</sup> Ancak ez-Zemaşşerî ve onun gibi düşünen bir

<sup>214</sup> ez-Zuhaylî, *age*, XIV, 9.

<sup>215</sup> es-Şarâyira, *age*, s. 143.

<sup>216</sup> Fatır, 5/2.

<sup>217</sup> Dervîş, *age*, VIII, 120.

<sup>218</sup> ez-Zemaşşerî, *Keşşâf*, III, 596; Dervîş, *age*, VIII, 123.

<sup>219</sup> es-Şarâyira, *age*, s. 157.

<sup>220</sup> İsrâ, 17/1.

<sup>221</sup> Dervîş, *age*, V, 395.

<sup>222</sup> Dervîş, *age*, V, 395; Abdullah Mahmûd, *age*, s. 104.



kısım belâgatçılar tarafından kısmîliği ifade ettiği de belirtilmiştir. Çünkü tam tersine marife olarak “سُرْتُ اللَّيْلَ = *Bütün gece yürüdüm.*” ifadesi tüm geceyi kapsar.<sup>223</sup> Ayrıca Fahreddîn er-Râzî de aslında “أَسَى” fiilinin gece yürüyüşünü ifade ettiğini ve gecenin bir kısmında olduğunu ifade etmek için de nekre geldiğini belirtmiştir.<sup>224</sup> “لَيْلًا” kelimesinin gecenin kısa süresini veya az bir kısmını ifade etmesinde, büyük bağlam/tarihsel arka planın yani siyakın olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü Miraç olayının çok kısa sürede meydana geldiği bilinmektedir.

### 3.3.3. Tahkîr/Taşğîr

Örnek 1: “لَا يُخْزِنُكَ لِلَّيْنِ يَسَارِعُونَ فِي الْكُفْرِ إِنَّهُمْ لَن يَضُرُوا اللَّهَ شَيْئًا” = (*Rasûlüm!*) *İnkârda yarışanlar seni üzmesin! Onlar, Allah'a hiçbir şeyle zarar veremeyeceklerdir.*<sup>225</sup>

Ayette geçen “لَيْلًا” kelimesi mef'ûlü mutlak'tır.<sup>226</sup> Ebu's-Su'ûd'a göre bu ayette geçen tenvinli nekre “لَيْلًا” kelimesi umûmîlik/taklîl/tahkîr ifade etmektedir.<sup>227</sup> Çünkü ayette ister kâfir ister münafık ister Yahudi olsun, onların kâfirlikte yarışmaları ve İslam'ı önlemek için yapacakları girişimlerin hiçbirisinin ne Allah'a ne de dinine hiçbir şekilde zarar verebileceği açıklanmaktadır.<sup>228</sup> Dolayısıyla nekre kelimenin anlamının ayetin siyakından çıktığını belirtebiliriz. “لَيْلًا” kelimesi de “لَيْلًا” nefiy edatından sonra geldiği için umûmî mana ifade etmektedir ki, cümlenin siyakı da umûm manayı destekler mahiyettedir.

Örnek 2: “وَاحْلُلْ عُقْدَةً مِّنْ لِّسَانِي” = *Dilimdeki küçücük düğümü çöz!*<sup>229</sup>

Ayette geçen “عُقْدَةً” kelimesi “احْلُلْ” fiilinin mef'ûlubihi<sup>230</sup> olarak müsned olup *taşğîr* ifade etmektedir.<sup>231</sup> Bu anlamın sebebinin büyük

<sup>223</sup> ez-Zemahşerî, *Keşşâf*, II, 646; Ebu's-Su'ûd, *age*, V, 154; es-Şarâyira, *age*, s. 145.

<sup>224</sup> es-Şarâyira, *age*, s. 145.

<sup>225</sup> Âl-i İmran, 3/176.

<sup>226</sup> Dervîş, *age*, II, 114-115.

<sup>227</sup> Ebu's-Su'ûd, *age*, I, 450. Ayrıca bkz. Dervîş, *age*, II, 114-115.

<sup>228</sup> *Kur'an Yolu*, I, 720-721.

<sup>229</sup> Taha, 20/27.

bağlam/tarihsel arka planın yani siyakın olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü Hz. Musa (as) çok küçük yaşta iken kor ateşi ağzına almasıyla konuşmasına engel olan dilindeki peltekliliğin giderilmesi için Allah'a dua etmiştir. Dilindeki peltekliliğin az olduğu ifade edilmek için de “عُقَّةٌ = düğüm” nekre olarak gelmiştir.<sup>232</sup> ez-Zemaḥşerî ve onun takipçileri “عُقَّةٌ” kelimesindeki tenvînin teb'îz ifade ettiğini belirtmişlerdir.<sup>233</sup>

Örnek 3: “وَإِذَا قِيلَ إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ وَالسَّاعَةَ آتِيَةٌ لَا رَيْبَ فِيهَا قُلْتُمْ مَا نَحْنُ بِرَأْيِكُمْ بِالسَّاعَةِ إِنَّا نَظُنُّهَا كَظَنِّكُمْ وَإِنَّا بِمَا نَعْتَمِدُ مِنَ اللَّهِ كَانُوا عَلَىٰ سَبِيلٍ كَذِبِينَ” = Allah'ın va'di gerçektir. 'Kıyamet gününün geleceğinden şüphe yoktur' dediği zaman; onun (kıyametin zamanını) basit bir tahminden ibaret olduğunu sanıyoruz, kesin bir bilgiye sahip değiliz, demiştiniz.”<sup>234</sup>

Ayette geçen “ظَنًّا” kelimesi mefûl mutlak<sup>235</sup> olup cümlede tahkîr anlamı ifade etmektedir.<sup>236</sup> Çünkü bu inkârcılara kıyamet konusunda kuşkuya düşmenin yersiz olduğu hatırlatıldıkça onlar ters mantıktan yola çıkarak alaylı bir tarzda<sup>237</sup> onun çok küçük bir ihtimal dâhilinde meydana gelebileceğine inanıyorlardı. Dolayısıyla bu da “ظَنًّا” kelimesiyle ifade edildi. Bu anlamın da ayetin siyakından anlaşıldığı görülmektedir.

### 3.3.4. Nevi

Örnek 1: “وَإِذْ قُلْنَا لِمُوسَىٰ أَطِعْ أَمْرًا وَاحِدًا” = Hani siz: Ey Musa! Bir çeşit yemekle yetinemeceğiz, demiştiniz.”<sup>238</sup>

Ayette geçen tenvinli nekre “عَلَىٰ عَامًا” kelimesi harfi cerle birlikte mef'ûl bih gayr-i sarîh<sup>239</sup> olup nevi içindir.<sup>240</sup> Bu ayetin tarihi arka planına

<sup>230</sup> Dervîş, *age*, VI, 186.

<sup>231</sup> Ebu's-Su'ûd, *age*, V, 12; Dervîş, *age*, VI, 189; Hüseynî – Esvedî, *age*, s. 38.

<sup>232</sup> Ebu's-Su'ûd, *age*, V, 12; Dervîş, *age*, VI, 189; Hüseynî – Esvedî, *age*, s. 38.

<sup>233</sup> Zemaḥşerî, *Keşşâf*, III, 61; Abdullah Mahmûd, *age*, s. 108.

<sup>234</sup> Câsiye, 45/32.

<sup>235</sup> Dervîş, *age*, IX, 161.

<sup>236</sup> el-Şazvîni, *age*, II, 39.

<sup>237</sup> *Kur'an Yolu*, V, 23.

<sup>238</sup> Bakara, 2/61

<sup>239</sup> Dervîş, *age*, I, 112.

baktığımızda İsrâiloğulları, Tih çölünde dolaşırken kendilerine Allah tarafından kudret helvası ve bıldırcın etinden oluşan iki çeşit yemek verildiğini anlıyoruz. Burada ez-Zemaşerî bizim aklımıza gelen soruyu “Niçin iki çeşit yemek olduğu halde tek yemek zikredilmiştir.” şeklinde kendisi soruyor ve verdiği cevaplardan birisi de değişmeyen yiyecekler olduğunu ifade etmek için “طَعَامٌ” kelimesindeki nekrenin nevi anlamına geldiğini belirtiyor.<sup>241</sup> Dolayısıyla “طَعَامٌ” kelimesindeki bu anlamın büyük bağlam/tarihsel arka planın olmak üzere siyak olduğunu söyleyebiliriz.

Örnek 2. *وَكَلَّمَهَا رَبُّهَا كُلَّمَا دَخَلَتْ لَيْلَهَا زَكْرِيَّا الْمِحْرَابَ وَجَدَ عَلَيْهَا رِزْقًا = Zekeriyâ'yı da onun bakımı ile görevlendirdi. Zekeriyâ, onun bulunduğu yere, mâbeddeki odaya her girişinde orada çeşit çeşit/birçok rızık bulurdu.*<sup>242</sup>

Ayette geçen “رِزْقًا” kelimesi mef'ûl bih'tir.<sup>243</sup> Ebu's-Su'ûd'a göre “رِزْقًا” kelimesindeki tenvîn nevi için yani alışık olunmadık bir rızık ifade eder. Çünkü bu yiyecekler cennetten iniyordu.<sup>244</sup> Ancak bu kelimenin umûmîlik/teksîr manası ifade ettiği de belirtilmiştir.<sup>245</sup> Ayetten anlaşıldığına göre Hz. Zekeriyâ (as), Hz. Meryem'in bulunduğu odaya girdiğinde o mevsimde yetişmeyen meyveler gördüğü yönündeki rivayetleri dikkate alan müfessirler Hz. Meryem açısından kerâmet olarak değerlendirmişlerdir.<sup>246</sup> Bundan dolayı ayette geçen “رِزْقًا” kelimesindeki tenvîni, nevi veya umûmîlik için olduğunu kabul edebiliriz. Bu da büyük bağlam/tarihsel arka plan olmak üzere siyaktan anlaşılmaktadır.

<sup>240</sup> Ebu's-Su'ûd, *age*, I, 106.

<sup>241</sup> ez-Zemaşerî, *Keşşâf*, I, 145.

<sup>242</sup> Âl-i İmran, 3/37.

<sup>243</sup> Derviş, *age*, I, 501.

<sup>244</sup> Ebu's-Su'ûd, *age*, II, 30.

<sup>245</sup> Derviş, *age*, I, 502/503.

<sup>246</sup> *Kur'an Yolu*, I, 550-551.

Örnek 3: “وَلَتَجِدَنَّهُمْ أَحْصَى النَّاسِ عَمَلِي حَيَاةً” = *Yemin olsun ki, sen onları (uzun süre ) yaşamaya karşı insanların en düşkününü olarak bulursun.*”<sup>247</sup>

Ayette geçen “عَمَلِي حَيَاةً” kelimesi mef’ûl bih gayr-i sarîh<sup>248</sup> olarak müsned olup tenvîni çeşit için yani “حياة متطاولة = uzun hayat”<sup>249</sup> içindir. Dolayısıyla Übey kırâatına göre “عَمَلِي حَيَاةً” marife olarak gelen “عَمَلِي حَيَاةً” ifadesinden daha etkilidir.<sup>250</sup> Ayet Yahudilerin dünyaya ne kadar bağlı olduklarını ve âhireti unuttuklarını göstermektedir. Onların bu durumunu anlatan “عَمَلِي حَيَاةً” kelimesinin nekre olarak gelmesi şöyle izah edilmiştir: “Hırslı bir kimsenin yaşaması gerekir. Onun hırsı geçmiş veya mevcut durum için değil, gelecek hayatı içindir. Burada mutlak bir hayat için değil, hayatın bir dönemi için olması sebebiyle nekre tenvinli olarak geldi. Gelecek hayatın zikredilmemesi de Yahudiler için büyük bir tevbihtir. Çünkü onlar âhirete inanmazlar ve sadece dünya hayatını tanırırlar, onların dünya hayatına hırsları da uzak görülmez.”<sup>251</sup> Tenvînin anlamının tevbih için de olabileceği anlaşılmaktadır. Dolayısıyla tenvînin söz konusu anlamları ayetin bağlamından çıkmaktadır.

Örnek 4: “لَنْ يَصُورَكُمْ لِلْإِذَىٰ نَصْرًا لَكُمْ يَوْمَ تَأْتِي سَائِرُ الْأُمَمِ أَرَأَيْتُمْ لَا يَنْصُرُونَ” = *Onlar (ehl-i kitap) size, incitmekten başka bir zarar veremezler. Sizinle savaşılırsa dönüp kaçarlar. Sonra onlara yardım da edilmez.*”<sup>252</sup>

Ayette geçen “أَذَىٰ” kelimesi mef’ûl mutlak<sup>253</sup> olarak “أَذَىٰ خَفِيفًا” = *hafif bir eziyet yani incinme*” anlamında nevi ifade etmektedir.<sup>254</sup> Tarihi arka plan olarak düşünüldüğünde Müslümanlar, insanlık tarihinde ortaya

<sup>247</sup> Bakara, 2/96.

<sup>248</sup> Derviş, *age*, I, 151.

<sup>249</sup> “حياة” kelimesindeki tenvînin nevi için olduğu ve “الحياة الزائدة = fazla hayat” anlamında olduğu da belirtilmiştir. Bkz. el-Kazvîni, *age*, II, 36; es-Sâ’ûdî, *age*, I, 76.

<sup>250</sup> Ebu’s-Su’ûd, *age*, I, 132; ÖAbbâs, *age*, s. 329.

<sup>251</sup> Derviş, *age*, I, 152/153.

<sup>252</sup> Âl-i İmrân, 3/111.

<sup>253</sup> Derviş, *age*, II, 21.

<sup>254</sup> Hasan Habenneka, *age*, s. 407.

çıkartılışlarındaki amaca uygun olarak yaşadıkları ve kendilerinde bulunması gereken vasıfları taşıdıkları sürece Ehl-i Kitabın, özellikle Yahudilerin onların aleyhinde yürüttükleri çirkin propaganda ve faaliyetleri ile onlara hiçbir şekilde zarar veremedikleri görülür. Ancak bu çirkin davranışa mâruz kaldıklarında da üzürlürler, canları sıkılır, bundan öte herhangi bir zararları olamaz; Yahudiler onlarla savaşırsak olsalar savaşı bırakıp kaçarlar. Yüce Allah, bu durumu Müslümanlara bildirerek onlara moral ve cesaret vermektedir. Tarihte Müslümanların onlara karşı sayısız galibiyeti vardır.<sup>255</sup> Öyle ise Müslümanların galibiyetleri yanında onların yaptıkları sadece incitmeden öte veya sinek ısırığından başka bir şey sayılmaz. Söz konusu ayetin bağlamı ile birlikte tarihsel arka plan düşünüldüğünde “أَذَى” kelimesindeki tenvînin nevi, hatta taklîl için olduğunu söyleyebiliriz.

Örnek 5: *وَطَرْنَا عَلَيْهِمْ مَا وَعَدَنَّاكَ وَلَوْ أَنَّهُمْ فِئْتَةٌ مِّنَ الْجِنَّةِ لَمَنِعُوا عَنَّا وَهُوَ قَوْمٌ لَّا يَتَّقُونَ* *Ve üzerlerine müthiş/bir çeşit (içerisinde taşlar bulunan) yağmur yağdırdık. İşte gör/bak günahkârların sonunun ne olduğuna!*<sup>256</sup>

Ayette geçen “طَرًّا” kelimesi mef'ûlüh olup<sup>257</sup> cümlelerin diğer unsurlarından olarak nevi manası içerdiği belirtilmiştir. Çünkü bu yağmur onlara azap için gönderilen taş yağmuru olduğu belirtilmiştir.<sup>258</sup> Söz konusu ayetler Lût(as) kavminin helakinden bahsetmektedir. Yine aynı kavmin helakiyle ilgili bir başka (*Buyruğumuz gelince oraların altını getirdik; üzerine Rabbinin katından, işaretli olarak yığın yığın sert taş yağdırdık.*)<sup>259</sup> ayette onlara taş yağdırıldığından bahsedilmektedir. Dolayısıyla ayette geçen “طَرًّا” kelimesinin nevi manası, tarihi arka planla birlikte sûrelerin birbirleriyle irtibatından da ortaya çıkmaktadır. Yine

<sup>255</sup> *Kur'an Yolu*, I, 653.

<sup>256</sup> A'râf, 7/84.

<sup>257</sup> Dervîş, *age*, III, 398.

<sup>258</sup> el-Şazvînî, *age*, II, 39.

<sup>259</sup> Hûd, 11/82-83.

ayetin siyakı, tehditten bahsettiği için bu yağmurun mahiyeti kapalı olması açısından bu tenvînin ta'zîm/tehvîl manası içerdiği de belirtilmiştir.<sup>260</sup>

### 3.3.5. İbhâm

Örnek 2: “يُؤْتُوا يَٰ يُوسُفَ أَوْ اطْرُوهٗ أَوْ ضًا يَجْلُ لَكُمْ وَهٗ أَبْيَكُمُ Yusuf'u öldürün, ya da bir yere atın ki, babanızın yüzü (sevgisi) size kalsın!”<sup>261</sup>

Ayette geçen “أَوْضًا” kelimesi zarfı zamanı mübhem olarak ibhâmı ifade etmektedir. Bir anlamda insan yaşamının olmadığı uzak, bilinmez ve ıssız bir yeri göstermektedir.<sup>262</sup> Bu anlam, lafzın cümle içerisinde zarf olmasıyla cümlenin siyakından anlaşıldığı ifade edilmiştir.<sup>263</sup>

### Sonuç

Arapça'da ismin özelliklerinden birisi olan tenvîn kelimesinin nekreliliğini gösterdiği ve geniş bir belâgî anlam alanına sahip olduğu ortaya çıkmıştır. Arapça'da tenvîn çeşitlerinden *temkîn tenvîni* ve *ivaz tenvîni*'nin belâgî anlamlar için kullanıldığı anlaşılmıştır. *İvaz tenvîni*'nde tenvîn, hazfedilen harf, kelime ve cümlenin yerine geldiği; böylece tenvînle îcaz sanatında hedeflenen amaca ulaşıldığı görülmüştür.

Konuya kuşbakışı bir göz attığımızda tenvîn'in kelimeye *telaffuzda kolaylık sağlamak, isimle fiili birbirinden ayırmak, munsarîf ve gayr-i munsarîf isimleri birbirinden ayırmak* gibi amaçlarla eklendiğini fark ettik. Sonuçta Tenvîn'in kelimeye bitişmesini nekreliliği ifade ile birlikte birisi *lafız*, diğeri de *mana* yani *belâgî* açıdan bitiştiğini gördük.

Belâgî anlamların *temkîn tenvîni*nde gerçekleştiğini ve cümlede müsned ileyih, müsned ve fiilin müteallakları olarak ifade edilen

<sup>260</sup> es-Şarâyira, *agm*, s. 138.

<sup>261</sup> Yûsuf, 12/9.

<sup>262</sup> Huseynî – Esvedî, *agm*, s. 37; ÖAbdullah Maĥmûd, *age*, s. 108.

<sup>263</sup> ez-Zemahşerî, *Keşşâf*, II, 447; es-Şarâyira, *age*, s. 140-141.

kelimelerin sonunda olduğu görülmüştür. Söz konusu balâğî anlamın muktazay-ı hâl yani sözün söylendiği makam veya kelamın sibak-siyakından; nekre kelimenin kendisinde gizli olan anlamdan ve bu iki görüşü cemedilerek, kelimedede gizli olan anlamın cümlelerin siyakından ortaya çıktığı anlaşılmıştır. Kur'an ayetleri bağlamında incelenen söz konusu anlamların kendisini isti'zâm/ta'zîm/tefhîm/fehâmet (büyükleme, ululama/şanını/durumunu yüceltme), nevi (çeşit/tür), taklîl (azlık/kısalık), umûmîlik (genellik), teksîr (çokluk) ifade ettiği gibi mübalağa, tahkîr (hakaret/aşağılama/değersizlik), tehvîl (korkutma), tasğîr (küçüklük), işâa (yayma), teb'îz (kısmîlik) şeklinde de göstermiştir. Ancak siyaka göre tenvînli bir kelimeye bir, iki veya üç belâğî anlamın verildiği de görülmüştür.

Bu çalışmamızı makalenin sınırlı boyutarında yapmaya çalıştık. Ancak konunun ciddi manada hatta yüksek lisans veya doktora seviyesinde araştırılması gerektiği ortaya çıkmıştır.

#### KAYNAKLAR

Abbâs, Fadl Hasan, *el-Belâğa funûnuhâ ve efnânuhâ Öilmu'l-me'âni*, Dâru'l-furkân li'n-neşr ve't-tevzî, Yermûk 1417/1997.

ÖAbduddâyim Abdullah, Ahmed Muhammed, "et-Tenvîn harfun em Öalâme", [http://www.alukah.net/literature\\_language/0/34581/eklenme](http://www.alukah.net/literature_language/0/34581/eklenme) tarihi: 20/09/2011.

Abdullah, Mahmûd Fuâd Mahmûd, *Eşeru žâhireti't-tenkîr ve't-ta'Örîf fi's-siyâki'l-luğaviyyi*, Ürdün Ehli Beyt Üniveristesi (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Mefrağ 1997.

el-Afgânî, Sa'îd, *el-Mûcez fi'l-ğavâÖidi'l-luğati'l-ÖArabiyye*, Dâru'l-fikr, ty. <http://majles.alukah.net/showthread.php?52427-17.05.2013>

Arslan, Ali Aydın, *Büyük Kur'an Tefsiri*, Arslan Yay., İstanbul, ty.

el-ÖAskerî, Ebû Hilâl, *Dîvânu'l-meÖânî*,  
<http://islamport.com/w/adb/Web/590/42.htm>. 02/08/2014.

Beşte, el-Beştî Tayyib, *Žâhiretu't-tenvîn ve mefhûmuhâ ve Öalâkatuhâ bi'd-delâle*, <http://www.azeytouna.net/index.php/2012-09-24>.

Bilmen, Ömer Nasuhi, *Kur'anı Kerîm'in Meâli Âlisi ve Tefsiri*, Bilmen Yay., İstanbul 1985.

Bulut, Ali, *Belâgat Meanî – Beyân – Bedî'*, İFAV Yay., İstanbul 2013.

Câbellah, Usâme Abdulazîz, “*Cemâliyyâtu'-tarîf ve't-tenkîr fi'l-kelîmeti'l-Kur'âniyye*”,  
<http://www.alfaseeh.com/vb/showthread.php?t=35988/09.07.2014>.

el-Cârim, Ali – Emîn, Mustafâ, *el-Belâgatu'l-Vâdiha*, Dâru'l-meÖârif, Kahire, ty.

el-Cürcânî, ÖAbdülkâhir, Ebû Bekr Abdurrahmân b. Muhammed, *Delâilü'l-iÖcâz*, tahk. Muhammed et-Fancî, Dâru'l-kitâbi'l-ÖArabî, Beyrut 1415/1995.

*Dîvânu Cerîr bi şerhi Muhammed b. Hâbib*, thk. NuÖmân Muhammed Emîn Fâhâ, Dâru'l-maÖrife, Kahire, ty.

Ebu's-SuÖûd, *İrşâdu Öaqli's-selîm ilâ mezâya'l-Öurôani'l-Kerîm*, Dâru ihyâi't-turâsi'l-ÖArabî, Beyrut, ty.

Elmalılı, M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, Eser Neşriyat, İstanbul 1979.

el-Eşmunî, *Şerhu'l-Eşmûnî li Elfiyeti İbn Mâlik*, thk. Abdulhamîd Muhammed ÖAbdulhamîd, el-Mektebetu'l-ezheriyye, Kahire, ty.

el-Fîl, Tevfîk, *Belâgatu't-terâkîb dirâse fi Öilmi'l-meÖânî*, Mektebetu'l-âdâb, Kahire, ty.



el-Gâlâyînî, Mustafâ, *Câmi'û'd-durûsi'l-ÛArabiyye*, el-Mektebetu'l-asriyye, Beyrut 1403/1983.

Hasan, Abbâs, *en-Nâhvu'l-Vâfi*, Dâru'l-me'ârif, Kahire, ty.

el-Hâzimî, Ahmed b. Ömer, *Şerhu Mil'ati'l-i'Ûrâb*, yy., ty.

Huseynî, Seyyid Muhammed Mîr – Esvedî, Ali, "*et-Tenkîr ve belâgatuhu'l-cemâliyye fi Nehci'l-belâga*," *Mecelletu'l-Cem'iyetu'l-Îrâniyye li'l-lugati'l-ÛArabiyye ve âdâbihâ*, er-Rabî' 1392, sy. 26, s. 29-42.

İbn Cinnî, *el-Hasâis*, thk. Muhammed Ali Neccâr, el-Mektebetu'l-Ûilmiyye, yy., ty.

İbn Aķîl, *Şerhu İbn Aķîl*, Dâru't-turâs, Kâhire 1400/1980.

İbn Keşîr, *Tefsîrul'-Kur'âni'l-Ûazîm*, Kahraman Yay., İstanbul, ty.

İbn Manzûr, Ebu'l-Fađl Cemaluddîn Muhammed b. Mukerrem b. Ali b. Aĥmed el-Ensârî, *Lisânu'l-ÛArab*, Dâru sâdir, Beyrut, 1414/1994.

İbn Ya'îş, *Şerhu'l-Mufaşsal*, el-Mektebetu'l-Vaķfiyye, Kahire, ty.

el-Îcî, Ađududdîn, *el-Fevâidü'l-ğiyâsiyye fi Õulûmi'l-belâga*, thk. ÕÂşık Huseyin, Dâru'l-kitâbi'l-mısırî – Dâru'l-kitâbi'l-Lübnânî, Kahire-Beyrut 1991/1412

Emîl Bedî' Ya'ķûb, *Mu'cemu şevâhidi'l-luġati'l-ÛArabiyye*, Dâru'l-kutubi'l-Ûilmiyye, Beyrut 1417/1996, VI, 473.

\_\_\_\_\_, *Mevsû'atu'l-hurûfi'l-luġati'l-ÛArabiyye*, Dâru'l-cîl, Beyrut 1415/1995.

Ķalkîle, ÕAbduh Abdulazîz, *el-Belâgatul-ıstılâhiyye*, Dâru'l-fikri'l-ÛArabî, Kahire 1412/1992.

Karaman, Hayrettin ve diġerleri: Çaġrıċı, Mustafa – Dönmez, İbrahim Kafi - Gümüş, Sadreddin, *Kur'an Yolu*, DİB Yay., Ankara 2008.

el-Ķazvînî el-Ĥatîb, *el-İdâh fi Õulûmi'l-belâga*, Dâru'l-cîl, Beyrut 1414/1993.

Kınar, Kadir, *Belagatta İcaz*, Selçuk Üniv. Sos. Bil. Enst. (Basılmamış Doktora Tezi), Konya 2004.

el-Meydânî, Abdurrahman Hasan Hâbanneka, *el-Belâğatu'l-ÖArabiyye usushâ ve Öulûmuhâ ve funûnuhâ*, Dâru'l-kalem – Dâru'ş-şâmîle, Şam/Beyrut 1416/1996.

Nuveyrî, Şihâbuddîn Ahmed b. ÖAbdilvahhâb, *Nihâyetu'l-ereb fi funûni'l-edeb*, Dâru'l-kutubi'l-Mısriyye, Kahire, ty.

Özli, Muzaffer, *Arap Dili Gramerinde Nûn ve Halleri*, Dokuz Eylül Üniv. Sosyal Bilimler Enst. (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), İzmir 2001.

eş-Şâbûnî, Muhammed Ali, *Şafvetu't-tefâsîr*, Dersaadet Yay., İstanbul, ty.

eş-ŞaÖîdî, ÖAbdu'l-muteÖâl, *Buğyetu'l-îdâh litelhîsi'l-miftâh fi Öulûmi'l-belâğa*, Mektebetu'l-Âdâb, Kahire 1420/1999.

Şâfi, Maĥmûd, *el-Cedvel fi iÖrâbi'l-ĥur'ân ve şarfiĥi ve beyânihî*, Dâru'r-reşîd – Dâru'l-îman, Şam-Beyrut 1416/1995.

eş-Şarâyira, Nûĥ ÖAtâullâh, *et-TaÖrîf ve't-tenkîr beyne'n-naĥviyyîn ve'l-luğaviyyîn dirâse dilâliyye vazîfiyye*, Muöte Üniversitesi (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Muöte 2007.

eş-Şâvî, Aĥmed, *Hâşiyetu'l-ÖAllâme eş-Şâvî Öalâ Tefsîri'l-Celâleyn*, Eser Neşriyat ve Dağıtım, İstanbul, ty.

es-Sekkâkî, Ebû YaÖĥûb Yûsuf b. Muhammed b. Ali, *Miftâhu'l-Öulûm*, thk. ÖAbdulĥamîd Hindâvî, Dâru'l-kutubi'l-Öilmiyye, Beyrut 1420/2000

Sellâm, Muhammed Zağlûl, *Eşeru'l-Ĥuróân fi tetavvuri'n-naĥdi'l-ÖArabî*, Mektebetu-ş-şebâb, yy., ty.

Suyûtî, *el-Eşbâh ve'n-Nežâir*, thk. ÖAbdu'l-ÖÂl Sâlim Mûkerrem, Müessesetü'r-risâle, yy., ty.

et-Taftâzânî, Sa'ôduddîn Mes'ôud b. Ömer, *el-Mutavvel Ôale't-Telhîs*, Dersaâdet Yayınevi, İstanbul 1308.

Tahirü'l-Mevlevî, *Edebiyat Lüğatı*, Enderun Kitabevi, İstanbul 1973.

Ünver, Mustafa *Kur'an'ı Anlamada Siyakın Rolü*, Sidre Yay., Samsun 1996.

Ya'ôkûb, Emîl Bedî'ô, *Mevsû'ôatu'l-hurû fi'l-luğati'l-ÔArabiyye*, Dâru'l-cîl, Beyrut 1415/1995.

\_\_\_\_\_, *el-Mu'ôcemu'l-mufassal fi şevâhidi'l-luğati'l-ÔArabiyye*, Dâru'l-kutubi'l-Ôilmiyye, Beyrut 1996.

ez-Zemaşerî, Cârullâh Maĥmûd b. Ömer, *Esâsu'l-belâğa*, thk. Muhammed Bâsil ÔUyûn es-Sûd, Dâru'l-kutubi'l-Ôilmiyye, Beyrut, ty.

\_\_\_\_\_, *Keşşâf Ôan ĥaĥ'ôiki ğavâmıdı't-tenzîl ve Ôuyûni'l-eĥâvîl fi vucûhi't-te'ôvîl*, Edebu'l-Ĥavze Yay., yy., ty.

ez-Zemelkânî, Kemâluddîn ÔAbdulvâhid, *el-Burĥânu'l-kâşif Ôan i'ôcâzi'l-Ķur'an*, thk. Ahmed Matlûb - Ĥadîce el-Ĥadîşî, Matba'ôatu'l-Ôânî, Bağdad, ty.

ez-Zerkeşî, Bedruddîn, *el-Burĥân fi Ôulûmi'l-Ķur'ân*, Daru'l-ma'ôrife, Beyrut 1415/1995.

ez-Zuĥaylî, Vehbe b. Mustafâ, *et-Tefsîru'l-munîr fi'l-Ôaĥîde ve's-şerî'ôa ve'l-menhec*, Dâru'l-fikri'l-mu'ôâsır, Beyrut/Şam 1418.



## DİNİN SOSYOLOJİK YORUMLARI\*

Ali FİDAN\*\*

### A. Din ve Toplum

Troeltsch'e göre sosyoloji bugünün tarihidir ve bu nedenle Troeltsch, daha önce bahsettiğimiz gibi, sadece dinin tarihsel yorumu ile değil aynı zamanda toplumsal pratiğiyle de ilgilenmiştir. Bundan dolayı o, daha önceki bölümde bahsedilen kuramlar ile ele almaya devam edeceğimiz teorileri birleştiren kişi olarak kabul edilebilir. Tarih bir dizi seri olayları betimleme, tasnif etme ve açıklama ile ilgilenirken sosyoloji, daha ziyade, insanın toplumsal hayatının genel kanunlarını tespit etmeyi hedeflemektedir. O, (sosyoloji)<sup>1</sup> insan toplumunun yapısı ve fonksiyonuna, sosyal değişimin altında meydana gelen durumlara, birbirini engellemeye ve baskı altına almaya çalışan çeşitli sosyal gruplar arasındaki etkileşimlere önem vermektedir.

Şurası açıktır ki, yalnız yaşamayı tercih eden mistik yapılar gibi bazı din formları sosyal olmamalarına rağmen, çoğu din kendi tabiatında sosyal olması sebebiyle sosyoloğun ilgi alanına dâhildir. Büyük tarihi dinler, dini topluluklar veya kiliseler haline dönüşmüş, iyilik veya kötülük

---

\* Bu çalışma John Macquarrie'ye ait olan "Twentieth-Century Religious Thought (The Frontiers of Philosophy and Theology 1900-1960)" isimli kitabının "Sociological Interpretations of Religion" adını taşıyan bölümünün çeviri metnidir.

\*\* Yrd. Doç. Dr., Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, alifidan@ktu.edu.tr

<sup>1</sup> (ç.n).

adına kuvvetli toplumsal güçler haline gelmişlerdir. Bazı toplumlarda ise dini topluluk sivil organizasyonlardan hemen hemen ayırt edilememektedir. Modern toplumlarda dini topluluk ya da kilise, genellikle bir bütün olarak sosyal yapının içindeki diğer kurumlardan biridir. Bazen çok önemli bazen de daha az önemli olmasına rağmen dinin toplum hayatında rol oynayan bir parça olduğu da göz önünde tutulmalıdır.

Neredeyse her bir din teorisi o dinin toplumsal rolüne önem verse de dinin 'sosyolojik' teorileri olarak adlandırdığımız şey, onların yorumlanmasında toplumsal yönünü merkeze almaktadır. Hatta bu yapılsa bile çok sayıda ihtimal vardır. Aşırı uç bir örnekte, dinin toplumsal bir fenomenden başka bir şey olmadığı, tanrıların bizzat kendilerinin toplumsal amaçlar için icat edildikleri ve onların, varlıklarını toplumun ihtiyaçlarına borçlu oldukları kabul edilebilir ki bu, muhtemelen bir tür sosyolojik pozitivizmdir. Yine bir kişi dini inançların doğruluğu hakkında agnostik de olabilir; ancak gerçek şudur ki insanlığın toplumsal gelişiminde en iyi incelenen faktör yine dindir. Bir başka uçta ise bir kişi, dinin vahye dayalı ve aşkın karakterine katı bir şekilde inanmış olabilir; dahası bu kişi, dinin pratiğini uygulamaya ve vahyin ortaya koyduğu sosyal idealleri gerçekleştirmek için çalışmak gerektiğine de inanabilir. Daha önce böyle bir eğilimle, Hıristiyan vahyini Tanrı'nın krallığı fikrinin merkezinde bulan ve çeşitli derecelerde Tanrı'nın krallığı fikrini insanlık için ahlaki bir ideal yapan 'Ritschlian'<sup>2</sup>larda karşılaşmıştık.

Bu sebeple bu bölümde birbirinden çok farklı ama yine de dinin sosyal fonksiyonuna en zirvede yer ayıran görüşleri birlikte vermemiz gerekmektedir. Konular şu şekilde ele alınacaktır: Sosyoloji ve Dinin Kökenleri (Kısım 44), Max Weber'in Sosyolojik Teorileri (Kısım 45),

---

<sup>2</sup> Albrecht Ritschl (1822-1889) tarafından geliştirilen liberal Hıristiyan teolojisini takip edenlere verilen isimdir. Öyle ki bu ekole göre inanç akli tecrübeden ziyade bir değer yargısıdır. (ç.n).

Marksist Din Görüşleri (Kısım 46), 'Social Gospel' olarak bilinen Amerikan hareketi (Kısım 47), Sosyolojik Teoriler Üzerine Genel Anlamda Bazı Eleştirel Değerlendirmeler (Kısım 48).

### **B. Dinin Sosyolojik Kökenleri (Emile Durkheim)**

Dinin kökenleri hakkındaki antropolojik teoriler, Fransız araştırmacı Emile Durkheim'in<sup>3</sup> (1858-1917) çalışmasından itibaren yeni ve sosyolojik bir perspektif kazanmıştır. Durkheim'in görüşleri sadece antropolojik veya sosyolojik teorileri içermez, aynı zamanda, 'Sosyolojik Pozitivizm' olarak bilinen tam bir felsefeyi de içerir. Toplum fikri bu felsefenin merkezindedir ve felsefi problemlerin anlaşılması için anahtar bir rol oynar. Doğru ve yanlış bireysel düşünceyi değil kolektifliği ifade ettikçe objektiftir. Hatta mantığın kuralları medeni bir toplumun ihtiyaçlarını yansıtsa bile, ilkel insanların mitolojik zihniyetinde bu kuralların olmadığını görmekteyiz. Toplum sadece içerisinde bireyler bulunan bir topluluk değil bilakis üyelerinin davranış ve düşüncesini yöneterek kısıtlamaların kaynağı olan kendine özgü bir varlıktır.

Durkheim sosyal felsefesinde din konularına özel bir ilgi duymuştur. Onun inandığı ilkel dinin karakteri, en iyi animizmde değil de totemizmde görülmektedir. Bu da Durkheim'in, dinin daha köktenci ve ilkel formu olduğunu savunması anlamına gelmektedir. Kuşkusuz totemizm, Durkheim'in özel araştırma yaptığı, geniş gruplara ayrılmış olan Semitikler, Kuzey Amerika yerlileri, Avustralya Aborjinleri'nde bulunan yaygın bir fenomendir.

Totem -genellikle bir hayvan türü, bazen bir bitki, nadiren de cansız bir nesne olarak- yerli kabile gibi belirli bir sosyal grupta kendine özgü bir ilişkiyle yerini almaktadır. Durkheim'e göre totem, bu tür bir grup için kutsaldır ve dinin özü olarak aldığı kutsal ile profan arasındaki ayırımın temelini teşkil etmektedir. Genelde totem, yas günlerini takip eden, özel tören günleri hariç öldürülmeyen ve yenilmeyen bir şeydir. Aynı zamanda

<sup>3</sup> 1887-96 okutman, 1897-1906 Bordeaux'ta profesör, 1906-1917 Paris'te profesör.

totemin hayat prensibi, bir tür dini törensel katılım da olabilmektedir. Bir açıdan totemin hayatı, bazen üyelerinin kendilerini, totemden geldiklerini saydıkları toplumun hayatını da temsil etmektedir.

Durkheim, totemizmin bir din tipi gibi ele alınarak dinin sosyal bir fenomen olarak anlaşılması gerektiği sonucuna varmaktadır. “Bireyin üstünde toplumun var olduğu ve onun akıl tarafından meydana getirilmiş nominal bir şey değil de bir etkin güçler sistemi olduğu anlaşıldığında, insanoğluna dair yeni bir izah tarzı mümkün hale gelecektir.”<sup>4</sup> Din, içinde yaşanan toplumun ihtiyaçlarını karşılamaktadır; onun kendine has mitolojisinin, figürlerinin altında yatan sistemin gayesi de bizzat toplumun kendisidir.

Durkheim, haklı olarak erken dönem ilkel din teorilerinin tek taraflı bir şekilde dikkatleri ‘dini inanç’ üzerine toplamasının eksikliğinden ötürü değer kaybettiğini belirtmektedir, buna karşın onun teorisi dini ilk önce ‘eylem’ perspektifinden ele almaktadır. Bu yüzden o, dinde bazı ebedi şeylerin olduğunu ve modası geçmiş olmasına rağmen belirli inançların, herhangi bir toplumun kendisini zamandan zamana yeniden doğrulaması gerektiğini, böylesi bir doğrulamanın ise aslında dini nitelikli olduğunu iddia etmektedir. Hakikatte din ve toplum birbirine öylesine sıkı bir şekilde karışmıştır ki din, bilimin de içinde bulunduğu diğer insan aktivitelerinin kendisine dayandığı bir unsur olarak değerlendirilmiştir. Din hiçbir zaman bilim tarafından gözden düşürülmemiş fakat o, her daim bilimin gerçeklerini göstermek adına daha yeterli semboller aramak durumunda kalmıştır. Modern zamanlarda şunu anlamak durumundayız ki ilahiyata ve topluma dair fikirler neticede aynıdır. Şimdiye kadar hiçbir yeni insanlık dini geleneksel bir dinin yerini almamıştır fakat bu, gerçekleşmeye doğru gitmektedir. “Ölümsüz olan hiçbir İncil yoktur,

---

<sup>4</sup> *The Elementary Forms of the Religious Life*, s. 447.



fakat insanlığın yeni bir tane icat edip ona inanmaması için herhangi bir sebep de bulunmamaktadır.”<sup>5</sup>

### C. Din ve Kapitalizm ( Max Weber )

Din Sosyolojisi özellikle Troeltsch’in arkadaşı, Alman bilim adamı Max Weber<sup>6</sup> (1864-1920) tarafından çalışılmıştır.

Weber’in amacı, belirli bir toplumda dini inançlarla toplumsal kurumlar arasındaki karşılıklı ilişkiyi göstermektir. O çoğunlukla, bildiğimizden daha da ötede, dini inançlar ile toplumsal gelişmenin birbirine bağlı olduğunu ileri sürmekte ve tezini Protestanlık ile - özellikle Kalvinist formu- Batı dünyasında ortaya çıkan Kalvinist toplum arasındaki ilişki hakkında yaptığı ayrıntılı çalışma ile göstermektedir.

Batı kapitalizmi, muazzam endüstriyel imparatorlukları ve geniş çaplı ticari girişimleri ile dünyada tektir. Bu nedenle onun ortaya çıkışı yalnızca bütün insanlıkta var olan açgözlülük içgüdüsüne hamledilemez. Ayrıca modern kapitalizm, ilk dönem Batı geleneğinden ayrılmakta ve bir zamanlar kabul edilen, saygı duyulan pratikler içerisindeki alışkanlıkları yeniden inşa etmektedir. Öyleyse onun yükselişini nasıl izah edebiliriz?

Weber, anlaşılabilmesi mümkün bazı tecrübî gerçeklerden başlar. Mesela o, Almanya gibi karma ülkelerde endüstri liderlerinin büyük oranda Protestan olduğunu, İngiliz, Hollandalı ve Amerikan püritenlerin de ticari girişimlerde önde gelenler olduğunu ifade etmektedir. Bu gerçekler Reformasyon sürecinde meydana gelen inançların geçirdiği değişime istinaden izah edilmiştir. Kendisini manastır hayatı olarak ifade eden Ortaçağ Kilisesi’nin öteki dünya asketizminin (çileciliğinin) yerini, kapitalizme gerekli olan dünyevi bir asketizm (çilecilik) almıştır. Kalvinist, seçilmişlik doktrinine inanmıştır ve iradeli bir yaşamla seçilmişliğinden emindir. “Bu asketizmin (çileciliğin) sonu şuurlu bir yaşayışa ulaşana

<sup>5</sup> *age.*, s. 428.

<sup>6</sup> Freiburg’da profesör, 1894-97; Hiedelberg, 1897-1903; Münich, 1919-1920.

kadar dikkatli olmayı gerekli kılar.<sup>7</sup> Bu fevri bir zevk hayatı değil, bilakis rasyonel disiplini olan bir hayat olmak durumundaydı, ancak, asketik (çileci) idealin aksine, dünyevi işlerin ortasında bir yaşam disiplini olması gerekliydi. Bu yüzden Calvinist, parasına karşı sorumlu ve onun çoğalması için çalışmak zorundaydı. Bu şekilde insanoğlunun dünyevi işi, dikkati ve dürüstlüğü ile ilahi inayetdeki yerini kanıtlamak vesilesiyle asketik (çileci) erdemde adeta bir eğitim olmaktadır.

Elbette Calvin'in kendi doktrininin bu şekilde bir gelişme göstereceğine dair önsezisi yoktur ve Weber, Reformasyonun *dînî* değerini dile getiren bu tür bir eğilimi açıkça reddeder. O, aynı zamanda kapitalizmin kökeninde *sadece* Protestanlığın olduğunu gösteren herhangi bir eğilimi de reddeder. Ancak, Weber, pek tabii bir şekilde Protestanlık ve kapitalizm arasındaki bağın eskiden zannedilenden daha güçlü ve daha sıkı olduğu fikrini de sürdürür.

Elbette Weber'in metodu bu özel durumdan başka yerde de kullanılabilir, mesela o, bu metodu Çin toplumundaki Konfüçyanizm gibi diğer durumlara da uygulamıştır. Eğer onun yaklaşımı hala geçerli ise, o halde din sosyolojisi önemli bir mesele haline gelir. Bütün toplumsal yapımız, gizlice dahi olsa, derinlemesine dini fikirlerden etkilenmiştir ve hakikatte dini inançlar ve toplumsal kurumlar, aklın önde gelen tek tutumunun birbirine bağımlı ifadesidir.

#### **D. Din ve Komünizm ( A. Kalthoff, K. Kautsky, V. I. Lenin)**

Weber gibi Marksistlerin din düşüncesi de toplumun ekonomik yapısı ile sıkı ama çok farklı yönde bir ilişki içerisindedir. Weber, dini fikirlerin ekonomik sistem üzerindeki etkisinin izini sürerken Marksistler, basit bir şekilde dinin ekonomik koşullar tarafından üretildiğini kabul ederler ve yine Weber, dini fikirlerin değeri ile ilgili bu tür ifadeler kullanmazken Ortodoks bir Marksist dine karşı düşmanca tavır takınır.

---

<sup>7</sup> *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, s. 119.

Albert Kalthoff<sup>8</sup> ( 1850-1906 ) endüstriyel bir şehirde Marksist fikirlerden etkilenen Luteryan bir papazdır. O, yeni bir tür İsa-miti teorisinin savunucusu olmuş ve onun tarihi İsa'yı belirgin bir şekilde reddetmesi sosyolojik temellere dayanır. "Sosyolojik düşünmeyi bilen, değişimlerin, dönüşümlerin ve karşılıklı etkileşimlerin toplumun yeni formları olduğuna katılan birine göre Paul, vaaz ederek yirmi yıl içerisinde Küçük Asya, Balkan yarımadası ve Hıristiyan toplumlarda şimdiye kadar bu bölgelerde 'Jesus', 'Christ' olarak bilinmeyen İsa'yı bir deha yapabilmiştir; bunun yanında kilisenin bütün mucizeleri ise olsa olsa bir çocuk oyununa benzemektedir.<sup>9</sup>

Elbette Kalthoff, Filistin'de çok önceden kısa bir dönem yaşamış olan belirsiz bir tarihsel figürü geniş Hıristiyan toplumuna anlatmaya çalışan ilk kişi değildir. Onun bakış açısının özgünlüğü, Hıristiyanlığın kökenlerini o dönemde geçerli olan felsefe ve mitolojilerden değil de yeni Hıristiyan toplumun ortaya çıkışındaki toplumsal hareketlerde aramasındadır. O, Hıristiyanlığın doğum yerini Filistin'den Roma'ya doğru değiştirmektedir. O, bize orada köleler ve zulüm gören kitlelerin arasında devrimci güçlerin ve komünist fikirlerin olduğunu ifade etmektedir. Orada işçi sınıfı içerisinde önemli bir Yahudi unsuru vardır ve bu Yahudi unsuru, sadece komünist fikirlere değil aynı zamanda bir Mesih'in ve iyi bir zamanın gelişinin vahiyde olan ümidine de katkıda bulunmuştur.

Hıristiyanlığın ortaya çıkışı ve meydana gelen dini renklenmeyle toplumsal hareketlerin çalkalanmasının dışında onun (Hıristiyanlığın)<sup>10</sup> organizasyonu, hali hazırda komünist kitleler arasında sürmüştür. İsa'nın kendisi yeni toplumun ideal kahramanı, toplumun uzun zamandır beklediği mitik bir kişiliktir. Onun ölümü ve dirilişi hakkındaki hikâyeler,

<sup>8</sup> Bremen'de Protestan bir papaz, ve sonraları Haeckel'in monizmimin bir üyesi.

<sup>9</sup> *Dies Entstehung des Christentums*, s. 25-26.

<sup>10</sup> (ç.n.).

mücadele eden zulüm tecrübelerini ve toplumun kendini yenilemesini anlatmaktadır. Çünkü onun gelişine olan inanç gelecek için ümit vermiştir.

Kalthoff, Hıristiyanlığın liberal ve Ortodoks yorumlarının her ikisini de reddetmesine rağmen; Hıristiyanlığın onların her ikisinden de daha mükemmel oluşundan- “geleceğin sekülerleşmiş Hıristiyanlığından” - bahsetmektedir.<sup>11</sup> Bu sekülerleşmiş Hıristiyanlığın İsa’sı aynı zamanda geleceğin de İsa’sıdır. O, geçmişe ait olan İsa değil de bilim adamları ve teologların İsa’sıdır. Ancak, sıradan insanların İsa’sı mücadele eden ve acı çeken sıradan bir insandır ki bu İsa, en sade ve en doğal temsil eden ve bu yüzden insanlığın en kutsal özlemi olan kişidir.

Hıristiyanlığın kökenleri hakkında benzer bir görüşü Alman sosyalist Karl Kautsky (1854-1938) ifade etmektedir. Samimi bir Marksist olmakla birlikte - Engels’e özel sekreterlik ve Marks’ın çalışmalarının editörlüğünü yapmıştır- Bolşevizm’in aşırılığına dayanamadığında Lenin’le birlikte şiddetli bir şekilde mücadele vermiştir. Kautsky, diktatör sosyalizme karşı demokratik bir aday olmuş ve bu nedenle Lenin onun hakkında şöyle demiştir: “Kautsky, Marks’ın liberal yüzünü çarpıtmada dünya rekoru kırmıştır.”<sup>12</sup> Gerçekte Ortodoks Marksist bakış açısından denilir ki: “Kautsky’in her bir cümlesi dinden dönmenin sonu olmayan çukurunu ifade etmektedir.”<sup>13</sup>

Bununla birlikte onun Hıristiyanlık üzerine olan çalışmalarına bakıldığında, Kautsky, Marksist prensipleri Hıristiyanlığın yorumlanmasına münasip bir şekilde uygulayan tarafsız bir gözlemci gibi görünmektedir. Kendisinin de ifade ettiği gibi onun amacı, “materyalist tarih anlayışının bakış açısından zorunlu olarak ortaya çıkan

---

<sup>11</sup> *age.*, s.153.

<sup>12</sup> *The Proleterian Revolution and Renegade Kautsky’in Marx, Engels, Marxism*, s. 452.

<sup>13</sup> *age.*, s. 450.

Hıristiyanlığın evrelerini anlamaya çalışmaktır".<sup>14</sup> Bu tür bir tarih anlayışı olayların açıklanması için ekonomik koşullara bakar; ancak, geleneksel tarih anlayışı da olayların sebeplerini özet fikirlerde ve ahlaki amaçlarda aramak anlamına geldiğini söyler. Dahası Kautsky, aktif bir şekilde kendisinin işçi sınıfların imtiyazlı sınıflara karşı olan mücadelesini incelediğinden, yoksullaştırılmış sınıflar arasında olması zorunlu toplumsal hareket olan Hıristiyanlığın başlangıcını profesyonel bir bilim adamından daha iyi anladığını iddia eder.

Kautsky'nin Hıristiyanlığın kökenlerine dair açıklaması Kalthoff'unun ana hatlarını anımsatmaktadır ve bizim de detay noktalarla daha fazla zaman kaybetmemize gerek yoktur. Hıristiyanlık bireysel bir iş değildir ancak onun başlangıcı işçilerin toplumsal hareketlerinde ve özellikle de Mesihçi ve komünist fikirler içerisinde erimiş olmasındadır. Bildiğimiz gibi bugünkü Hıristiyanlık, orijinal Hıristiyanlığın tam tersidir ve gerçek şu ki onun başarıları orijinal Hıristiyanlığın tersine dönmüş olmasından ötürüdür. "Onun muzaffer söyleminde; çalışan, faydalı olan komünist organizasyon, dünyadaki en büyük hükmetme ve sömürü unsuru haline gelmiştir."<sup>15</sup>

Böylesi dönüşümler tarihin diyalektik sürecinde adettendir. Çarmıha gerilen İsa, Sezar, Napolyon gibiler kökenlerini demokratik zaferlerde elde etmişler ve onları destekleyenlerin hepsinin sonu köleleşmeyle bitmiştir. Tarihin diyalektiğinde her çatışma bir öncekinden farklıdır ve bu yüzden Kautsky, Kalthoff'un sekülerleşmiş Hıristiyanlığa olan sempatisine katılmaz. Şunu kabul etmeliyiz ki Hıristiyanlık şimdilerde işçi sınıfının yolunda bir engeldir ve günümüz sosyalizmi, nevi şahsına münhasır olarak, farklı sonuçlarda farklı metotlar ve hedef kullanmalıdır.

---

<sup>14</sup> *Foundation of Christianity*, s. 8.

<sup>15</sup> *age.*, s. 381.

Ne Kalthoff ne de Kautsky Ortodoks bir Marksist sayılmadığından din hakkında tam bir komünist öğreti için Vladimir İlyich Lenin'e (1870-1924) bakmamız gerekmektedir, çünkü Marks'ın gözünde Lenin, sadık, güvenilir bir yorumcusu olmuş ve Marksist-Leninist çizgi, şimdilerde, Roman Katolik kilisesinin dogması veyahut bazı Protestan tarikatların köktenciligi ile karşılaştırılabilir sertlikte eklemeler yaparak bu öğretiye destek vermektedir.

Marksizm'in özünün özet ifadesinde Lenin, 'tek tutarlı felsefe olarak betimlediği' *materyalizm*'i, tabiat bilimlerinin hepsine sadık ve batıl inançlara, yapmacıklıklara vb. düşman olan temel prensip olarak adlandırmaktadır.<sup>16</sup> Bu temel materyalizm Hegelci *diyalektik* fikriyle birleşmiştir ki bu sayede tez ve antitezin çarpışması ile sırasıyla yeni zıtlığın tezi olan sentez ortaya çıkmaktadır. Böylece mesele statik olmamakta bilakis hiç bitmeyecek bir şekilde gelişmektedir. Bu materyalist felsefe tabiatın insan topluluğuna bir *tarihi materyalizm* olacak şekilde sürüp gitmiştir. Tarih *ekonomik güçler* yönünden anlaşılacak durumundadır ve onun merkezi ise *sınıf mücadelesidir*. İnsanlığın çeşitli görüş ve doktrinleri –felsefi, dinî, siyasi vb.- toplumun *ekonomik sisteminin* bir yansımasıdır.<sup>17</sup>

Dine yönelik Marksist tutumun vurgulandığı bu özet, başka bir yerde Lenin tarafından daha açık şekilde beyan edilmiştir.<sup>18</sup> İlk olarak din, Marksizm'in üzerine kurulduğu materyalizme göre çelişkili inançlarından dolayı bir düzmededen ibarettir. – 'ki materyalizm kesin bir şekilde ateist ve bütün dinlere düşmandır.' İkinci olarak din, toplumun bugünkü konumunda yönetici sınıfın çıkarını savunan sosyal bir unsur olarak ifade edilmiştir – 'bütün modern dinler, sömürüyü savunmaya ve çalışan sınıfı uyuşturmaya hizmet eden burjuva reaksiyonunun unsurlarıdır.'

<sup>16</sup> "The Three Sources and Three Component Parts of Marxism" *Marx, Engels, Marxism*, s. 78.

<sup>17</sup> *age.*, s. 79.

<sup>18</sup> Bkz., *The Attitude of the Workers' Party Towards Religion*, s. 273 vd.

Herhangi bir dini yenilik veya yeni dinin, geleneksel dinin yerini almasında veyahut sosyalizmin kendisinin bir din olmasında sorun yok gibidir. Öte yandan dine karşı olan savaş, kapitalizme karşı daha köktenci bir mücadeleyi gizlemeye izin vermemeli ve ona (kapitalizme)<sup>19</sup> nazaran ikincil olmalıdır; çünkü gördüğümüz gibi, dinin bizzat kendisi toplumdaki temel ekonomik faktörlerin basit bir ürünüdür ve o toplumun kendisi değişene kadar yok edilememektedir. Eğitim zayıflamış olan dine yardım edebilir, fakat eninde sonunda diyalektik sürecin kendisi en iyi eğitimcidir. Sınıfsız bir toplum elde edildiğinde ise din yok olacaktır, çünkü dinin yükselmesine mahal veren sosyal ve ekonomik durumlar da bertaraf edilmiş olacaktır.

#### **E. Amerika'da Social Gospel<sup>20</sup> ( W. Gladden, W. Rauschenbuch, S. Mathews )**

Yüzyılın ilk döneminde bazı Amerikalı kilise adamlarının öncelikli olarak ilgilendiği şey, Hıristiyanlığın toplumsal pratiği olmuştur ve biz orada (Amerika'da) '*Social Gospel*' olarak bilinen belli bir hareketin varlığını görmekteyiz. H. Richard Niebuhr<sup>21</sup> Tanrının krallığı fikrinin Amerikan Hıristiyanlığında her zaman merkezi bir konumda olduğunu ifade etmiştir, fakat bu modern dönemde yeryüzünün krallığı, sosyal düzen ile özdeşleştirilmektedir. Kuşkusuz bu özdeşleştirmeye birçok sebep katkıda bulunmuştur - çağımızın sekülerize olmuş fikirlere olan eğilimi, Birleşik Devletler'de göçün yarattığı sosyal problemler, genç ve gelişen bir ülke olarak Amerika'nın ulusalcı fikri, Ritschlian<sup>22</sup> fikirlerin<sup>23</sup> etkisi vb. Kısaca ele alacağımız teologlardan üç temsilci bize *Social Gospel*'in farklı evrelerini gösterecektir.

<sup>19</sup> (ç.n).

<sup>20</sup> Social Gospel, 20. yüzyılda Amerika'da ortaya çıkan ve İsa'nın toplumsal öğretilerinin sosyal hayata uygulanmasına vurgu yapan Protestanlık merkezli bir harekettir(ç.n).

<sup>21</sup> Kitabında, *The Kingdom od God in America*.

<sup>22</sup> Sayfa 91'e bakınız.

<sup>23</sup> Bu fikirleri, yani değer yargıları odaklı bir liberal Hıristiyan teolojisini, Albert Ritschl (1822-1889) geliştirmiştir(ç.n).

Washington Gladden<sup>24</sup> ( 1836-1918 ), toplumsal kategorilerle düşünmekte fakat güçlü bir evanjelik inancı da sürdürmektedir. Bu yüzden kefarete üzerine olan makalesinde,<sup>25</sup> toplumsal kurtuluşa şöyle değinmektedir: ‘Günah bizi tanrıdan ayırıp toplumsal bağı zayıflatmakta ve bize yeryüzündeki cehennem gerçeğini anlamını vermektedir, bu yüzden sevgi bize tanrının yenilediği toplumsal bağı ve yeryüzündeki cennetin gerçeğini geri getirmektedir’. Buna karşın o, ‘uzlaşmanın yolunun vahiy’, İsa’nın ölümünün insanlığın günahkârlığı üzerine bir yargılama ve bunun da toplumsal dönüşümü getirecek tanrının İsa hakkındaki bir ‘kurtarma işi’ oluşunda ısrar etmektedir. Yine, tanrının krallığı bir yeryüzü toplumu olarak tasavvur edilmesine rağmen- ‘bizim, burada yeryüzünde, bulduğumuz krallık, hızlı bir şekilde sınırlarını genişletmekte ve hâkimiyetini kuvvetlendirmektedir’- O, bu krallığın ‘Aziz Lawrence nehrinin kendi kaynağı olan muazzam kapalı denize götürmesi gibi doğrudan İsa’ya götürebildiğinde’<sup>26</sup> ısrar etmektedir. Gladden’a göre, Hıristiyanlığın uhrevi yorumlarını reddetmek onun tabiatüstü karakterinin herhangi bir inkârı anlamına gelmemektedir.

Tanrının krallığı bütün toplumu içine almaktadır ve ona bağlı olan Kilise’den daha geniş bir kavramdır. Ama yine de Kilise önemli bir fonksiyonu icra etmektedir. ‘Mesele bütün hayatı dinî yapmaktır; fakat bunun gerçekleşmesi için de, kurumları işlevsel kılan, dini fikir ve duyguların geliştirilmesine ihtiyaç vardır.’<sup>27</sup> Kilise’nin fonksiyonu, tıpkı Tanrı’nın krallığında olduğu gibi, toplumun Hıristiyanlaştırılmasında öncüdür. O, bu fonksiyonunu bir dereceye kadar kendi yaşamında fakir ve zengin, cemaatinde bir araya gelmelerini sağlayarak ve birbirlerini korumayı öğretmek yerine getirmektedir. Nasıl ki erken dönem Kilisesi, Yahudi ve putperestlerle barıştı, öyleyse, Gladden de

<sup>24</sup> Columbus’ta Kiliseci Protestan papaz, Ohio’da 1882-1914.

<sup>25</sup> *The Atonement in Modern Religious Thought*, s. 225-237.

<sup>26</sup> Bakınız., “Where is the Kingdom of God?”, *Burning Questions*, s. 243. v.d.

<sup>27</sup> *The Christian Pastor*, s.42.



işçi ve kapitalist sınıfların barışık olmasını umabilir. Ama Kilise bu fonksiyonunu, bir dereceye kadar, toplum üzerinde genişleyerek yerine getirmektedir.-ve Gladden, bunun pratik bir örneğini, şehir meclisinde reformist fikirlerini savunarak vermiştir.

O, Hıristiyan toplumunu nasıl tasavvur etmiştir? Diğer taraftan o, 'yağmacı' zenginlik olarak saydığı imtiyazlı sınıflarla kilise arasındaki herhangi bir birlikteliğe de şiddetle karşı çıkmıştır. 1905'te, Bağımsız Kilise kendi misyoner faaliyetleri için gerekli büyük bir meblağı petrol şirketlerinin karşılmasını istediğinde, Gladden bunu 'kirli para' olarak adlandırmış ve Kilise'nin bu parayı kabul etmesiyle bozulacağını deklare etmiştir. Onun itirazları kayıt altına alınmasına rağmen Kilise bu parayı almıştır(!) Öte yandan Gladden, Hıristiyan toplumunun komünist ve eşitlikçi olduğunu düşünmemektedir. Hıristiyanlık, insanlar arasındaki doğal farklılıkları, servetlerin veya statülerin eşitsizliğini ortadan kaldırmamakta; bilakis, bunların birbiriyle yardımlaştığı uyumlu ve barışık bir toplumu vücuda getirmektedir.

Walter Rauschenbuch<sup>28</sup> (1861-1918) kendisini daha radikal siyasi bir tutuma adanmıştır. Onun Kautsky'i onayladığından bile bahsedilebilir. Gladden, Kilise'nin toplumun bütün sınıflarını kuşattığını ve uzlaştırdığını düşünürken; Rauschenbuch, kilise ve çalışan sınıf arasındaki bir birlikteliği savunmaktadır. İyileştirici ölçümler ve kademe kademe reformlar modern toplumda işçi ile sermaye arasındaki çatlağa bir köprü kuramamaktadır. Endüstriyel toplumun kötülüklerinin üstesinden gelmeyi istemiş olsak da bunu yapamadık. Bu yüzden o, sosyalizmin kısıtlamasının durdurulmasını savunurken, bir sosyalist çözümün de 'her vatansız ve Hıristiyan tarafından coşkuyla karşılanması gerektiğini ifade etmektedir.'<sup>29</sup>

<sup>28</sup> Rochester İlahiyat Fakültesinde Profesör, 1897-1918.

<sup>29</sup> *Christianity and the Social Crisis*, s. 408.

Rauschenbuch'un inandığı Hıristiyanlığın orijinal ve önemli amacı, insani ilişkileri yeniden yaratma ve oluşturma yoluyla insanlığı tanrının krallığına dönüştürmektir. Bu fundamental amaç her seferinde çeşitli nedenlerden dolayı boşa çıkarılmış veya engellenmiştir. İlk dönem Hıristiyanlığında havariler İsa'nın dönüşünü hemen beklemiş ve fani dünyaya karşı kayıtsız kalmışlardır. Roma imparatorluğunun yönetimi altında toplumsal bir propaganda için imkân bulunmamaktaydı. Sonraları -bir yandan asketizme (çileciliğe) dayalı manastır hayatı diğer yandan da dogmatik ve eklektik ilgiler - gibi diğer etkiler, kilisenin dikkatini toplumsal amacından bir başka yöne çekmiştir. Hıristiyanlığın sosyolojik yorumu uzun zaman beklemede kalmıştır, fakat şimdi, Rauschenbuch'a göre eski endişeler ve modern endüstriyel toplumun acil problemlerinin son bulması ile Kilise için artık 'kendi varoluşunun asli amacı' olarak nitelendirdiği şeyi yapma zamanı gelmiştir.

Rauschenbuch, Hıristiyan teolojisinin ayrıntılarını kendi sosyolojik bakış açısından yeniden tespit etmeye çalışmıştır. Doğal olarak bu tür bir teoloji 'sadece tanrının krallığı doktrini için bir ortam oluşturmamalı; bilakis ona merkezi bir yer ve doktrinlerin hepsinin orijinal bir şekilde ifade edilmesi için revizyon sağlamalıdır.'<sup>30</sup> Rauschenbuch, teologların bir doktrini veya bir başkasını genellikle kendi tasavvurlarında merkeze aldıklarını ifade etmektedir - bunu St Athanasius İsa'nın inkarnasyonu, Marthin Luther imanla aklanma, Jonathan Edwards da tanrının mutlak hâkimiyetiyle yapmıştır. Bu iddia edilen merkezi pozisyonu tanrının krallığına vermek, bizzat İsa'nın olaylara bakışına dönüşür. Krallık doktrini, yüzyıllarca ihmal edilmiş olmasına ve Kilise endişeleriyle ikinci plana atılmasına karşın, hala bir *social gospel*'dir. Rauschenbuch, Hıristiyan teolojisine bu-dünyaya yönelik bir dönüş vermesine rağmen, Gladden gibi, halen evanjelik inancı devam ettirmekte ve krallığın doğaüstü

---

<sup>30</sup> *A Theology for the Social Gospel*, s. 131.

karacterinde ısrar etmektedir. 'Tanrının krallığı fikri, kökeninde ilahidir, gelişmekte ve tekâmül etmektedir; her yönden bir mucizedir ve vahyin gücünün devamı ise Tanrı'nın sevgisi ve doğruluğudur.'<sup>31</sup>

Chicago teoloji ekolünün önde gelen temsilcisi Shailer Mathews (1863-1941)<sup>32</sup>'in yazılarında *Social Gospel* öğretisinin farklı bir formülasyonunu bulmaktayız. Gladden ve Rauschenbuch'un toplumsal öğretilerinin arka planında sürdürdükleri kehanetçi evanjelik inancın yerini karmaşık evrimci teoloji almıştır, buna karşın diyebiliriz ki Mathews, Rauschenbuch'tan siyasi açıdan daha az uç boyutta olmuş ve aydınlanmış kapitalizmi sosyalizme tercih etmiştir.

Mathews, 'Tanrının krallığı' aracılığıyla der ki: 'İsa, insanların tanrı ve kardeşlerin birbiriyle olan ilişkisinde ideal sosyal bir düzen için yaratılmıştır.'<sup>33</sup> Bireysel insan oluş bizzat kendisinde tamamlanmamışlığı ve sosyal birlikteliği zorunlu kılmaktadır. Bu tür bir birliktelik insanlara sadece birlikte oluşu değil aynı zamanda tanrı ile birlikte olma imkânı da vermekte ve tanrının babalığı öğretisinde İsa, tanrı ile insan arasındaki yakınlığa işaret etmektedir. Bu yakınlık insanların Tanrı ile kişisel ve sosyal ilişkisine imkân tanımakta ve bu ilişki, yeri geldiğinde, tıpkı iki arkadaşın arasında sıradan insani sosyal ilişkiler seviyesinde yapabildiği ilişki gibi insanda ahlaki bir değişim olarak faaliyet göstermektedir. İlahi hayatla olan ilişki de ideal toplumsal kardeşliğe doğru olan insani ilişkiler sürecine temel olmaktadır. Bizzat İsa'nın kendisi bu ilişkilerin apaçık bir ifadesi ve örneğidir.

Mathews bütün dinleri, tanrının krallığını karakterize ederken bahsettiğimiz gibi aynı tür sosyal ilişkiler modeli olarak görmektedir. Din insanların kozmik çevredeki güçlere karşı, yardım umuduyla, birbirleriyle geliştirdiği toplumsal bir davranıştır. Tanrı fikri bu davranışta ortaya

<sup>31</sup> *age.*, s. 139.

<sup>32</sup> Colby Üniversitesinde Profesör, Maine'de 1887-18894, Chicago'da 1894-1933.

<sup>33</sup> *The Social Teaching of Jesus*, s. 54

çıkmakta ve bu yüzden metafiziksel bir kesinlik değil de bilakis sosyal bir ilerleme ile değişen bir fikir olmaktadır. “ ‘Tanrı’ kelimesinin anlamı, onun dinî davranışta kullanımının tarihinde bulunmaktadır.”<sup>34</sup> Fakat bunun manası Tanrı’nın sadece insani ideallerin adı olduğu anlamına gelmemektedir. Tanrı kozmik bir realitedir ve bizim de Mathews’in tanrının krallığı öğretisinde gördüğümüz gibi, insanlığın doğru bir şekilde düzene girmesi Tanrı’nın kozmik realitesiyle olan ilişkisine bağlıdır. Buna mukabil biz ‘Kral’, ‘Yargıç’, ‘Baba’ vb. olarak adlandırdığımız, insanlığın toplumsal tecrübesinden çıkarılan terimler hakkında konuşabiliriz.

Geleneksel teistik Tanrı fikri, insanlar üzerinde hâkimken, inananlar tarafından artık daha fazla kabul görmemektedir. Mathews, Tanrı’nın evrene başka bir kimlik kazandıran içkin bir güç olduğunu ve bu yüzden temelde ilişki içerisinde olduğumuz çevredeki her unsura karşı bireysel sorumluluğumuzun olduğunu düşünmektedir. Bizim bu Tanrı’yla olan ilişkimiz bireysel ve toplumsal olabilmekte, fakat bu bir itaatten ziyade işbirlikçi bir ilişki olmaktadır. Bu yüzden Tanrı fikri hem çağdaş hem de demokratik olmuş, buna karşın Mathews’in, bunun birileri tarafından kefaretin demokratik yorumu olarak bulunabileceğini düşünmediği de akıldan çıkarılmamalıdır.

Mathews’in modernist bakış açısındaki bazı karmaşık parçalar ilk bakışta bize İsa’nın, tanrının krallığı vaazından devşirilmiş gibi gözükebilir, fakat Mathews onların çağdaş terimlerde aynı temel doğruları ifade ettiklerini söyleyecektir. ‘Kişisel düzenlemeleri’ ‘Tanrı olarak bildiğimiz kozmik aktivitelere’ yormak, ‘aynı süreçte mesai arkadaşı’ olmaktır, bu da mesai arkadaşlarımız ve onların takipçilerinin ideal toplumu realize etmede bir düzen ayarlamasını gerekli kılmaktadır. ‘Tanrıyla samimi olduğumuz gibi komşularımızla da uyum içerisinde yaşamalıyız.’<sup>35</sup>

<sup>34</sup> *The Growth of the Idea of God*, s. 210.

<sup>35</sup> *Contributions of Science to Religion*, s. 414.

## F. Dinin Sosyolojik Yorumları Üzerine Eleştirel Değerlendirmeler:

İncelediğimiz teorilerden anlaşılacağı üzere din her zaman derinlemesine bir dizi faktörler tarafından kuşatılmıştır ve sosyolojik yönü çıkarılmış bir din de değersiz sayılarak tamamlanmıştır. Bu açık gerçeklikten başka, dikkate aldığımız görüşler arasındaki fazlaca çatışmalardan daha açık bir yol göstericimiz de bulunmamaktadır. Özellikle, dinin tecrübe edildiği toplumla olan ilişkisi meselesine tam manasıyla inandırıcı tek bir cevap vermiş değiliz.

Dinî inançlar, ekonomik sistemin yükselmesinde önde giden bir parça olarak rol oynayabilir mi (Weber)? Veya ekonomik sistem ara-üretim türü olarak dini meydana getirebilir mi (Lenin)? Hıristiyanlık bir sosyal hareket başlatmış mıdır (Gladden, Rauschenbuch)? Veya o toplumsal hareketlerden mi ortaya çıkmıştır (Kalthoff, Kautsky)? Şunu da ifade etmeliyiz ki bu meseleler kesin bir ayrılmayı ima etmemektedir. Mesele din, ekonomi ve diğer sosyal faktörler olduğunda birinin diğerine olan etki ve tepkisinin ardından her biri çeşitli yollarla diğerine şekil vermekte ve diğerleri tarafından da şekillendirilmektedir. Veya din ve ekonomi bilimi, sözgeşi herhangi bir toplum söz konusu olduğunda, altında tek bir tutumun bulunduğu aynı tepkiyi vermektedir. Bu bizim kültür felsefesini ele alırken Spengler'de karşılaştığımız görüştür ve görünüme bakılırsa, o Weber veya Lenin'in tek taraflı anlatımından daha makuldür.

Yine, Kalthoff dinin sekülerleştiğini savunduğunda veya Gladden bizi bütün hayatı dinî yapmaya teşvik ettiğinde onları takip etmiş mi oluruz? Bu birbirine tamamen zıt olan bakış açıları gibi görünse de müphemdir. İkisinin de amacı, kutsal ile seküler arasında, onları ikiye ayıran çizgiyi yok etmektir ve ne zaman ki bu ayırım yok edildiğinde, sekülerleşen veya bütün hayatı kutsallaştıran din hakkında konuşup konuşamayacağımıza dair küçük pratik bir ayırım yapmak mümkün gibi

gözükmektedir. Hangi oranda olursa olsun, bu ayırım sosyolojinin kapsamının dışında olacaktır.

İşte bu bizi dinin sosyolojik yorumlarının yeterliliği meselesine götürmektedir. Dikkate aldığımız görüşlerin bazıları bizi dinin bir şey olmadığına; ama yine de sosyal bir fenomen olduğu iddiasına götürmekte ve dinin sosyolojik anlatımını böylece bitirmektedir. Bu bakış açısının en iyi yerini, Durkheim'in kutsallık ve toplumun fikirlerini tanımladığı sosyolojik pozitivismde bulmaktayız. Acaba onun bu açıklamasına ne dereceye kadar ihtimal verilebilir?

Elbette Durkheim, dini sosyal bir aktivite olarak tanıyarak, dini inançlar üzerine yoğunlaşarak daha önce yapılmış bazı antropolojik açıklamalardaki eksiklikleri tamamlamaktadır. Ancak Durkheim'in genel tezi, makuliyetini, totemizmi bir din türü olarak verdiği esaslı yerden kaynaklanmaktaysa da totemizmin bu rolü yapamayacağı aşikârdır. Öncelikle totemizm, Durkheim'in umduğu gibi gerçekten ilkel değildir - Freud'un da belirttiği gibi, onun, ardında daha ilkel fikirlerin tarihi vardır. İkinci olarak totemizm, dinden çok daha az evrenseldir ve bütün din türlerini karşılayamamaktadır. Ve şu da önemlidir ki aralarında, Bushmen gibi, kesinlikle çağ dışı bazı adamların da bulunanlara göre totemizm yoktur. Üçüncü olarak şimdilerde birçok araştırmacı totemizmin öncelikle -Durkheim'in gösterdiği gibi- dinî bir fenomen değil de bilakis toplumsal bir unsur olduğunu belirtmektedir. Buna karşın Durkheim'in kutsallık ve toplum fikrinin kimliği hakkında ileri sürdükleri, totemizm temel-taşı geri çekildiğinde çöker.

Dinin önemli olan sosyal yönlerinin olduğunu söyleyerek bitiriyoruz, ancak dini tamamen açıklanabilir sosyal bir fenomen olarak anlayan sağlıklı bir çalışma da bulunmamaktadır. Bu bölümde Durkheim'den Mathews'e kadar dinin özünün inançtan ziyade bir aktivite olduğu fikri ile karşılaşmış durumdayız ve şimdi de dikkatimizi hayatın felsefeleri ve aktivitesine veriyoruz.

### Kaynaklar

- Godet, Frédéric Louis, *The Atonement in Modern Religious Thought: A Theological Symposium*, 1901.
- Durkheim, Emile, *The Elementary Forms of the Religious Life*, 1915.
- Gladden, Solomon Washington "Where is the Kingdom of God", *Burning Questions*, 1890.
- \_\_\_\_\_, *The Christian Pastor*, 1898.
- Kalthoff, Albert, *Die Entstehung des Christentums*, 1904.
- Kautsky, Karl, *The Foundation of Christianity*, 1925.
- Lenin, Vladimir Ilyich, "The Three Sources and Three Component Parts of Marxism" , *Marx, Engels, Marxism*, (selected Writings) 1951.
- \_\_\_\_\_, "The Attitude of the Workers' Party Towards Religion", *Marx, Engels, Marxism*, (selected Writings) 1951.
- Mathews, Shailer, *The Social Teaching of Jesus*, 1897.
- \_\_\_\_\_, *The Growth of the Idea of God*, 1931.
- \_\_\_\_\_, *Contributions of Science to Religion*, 1924.
- Niebuhr, Helmut Richard, *The Kingdom of God in America*, 1937.
- Rauschenbuch, Walter, *Christianity and the Social Crisis*, 1907.
- \_\_\_\_\_, *A Theology for the Social Gospel*, 1917.
- Weber, Max, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, 1930.





## KÜLTÜR VE SANAT MİRASIMIZI DOĞRU OKUMAK\*

**M. Hüsrev SUBAŞI\*\***

Sayın protokol üyeleri, değerli meslektaşlarım, sevgili öğrenciler,

Gaziosmanpaşa Üniversitesi'nin 2013-2014 Öğretim Yılı Açılış Dersi için bu güzel şehir Tokat'ta aranızda olmanın süruru ve gururu ile hepinizi selamlıyorum.

"Kültür ve Sanat Mirasımızı Doğru Okumak" konulu dersimizi kendi tecrübelerim ve çalışmalarım üzerinden sunmaya çalışacağım.

Minareler şehri olan İstanbul'da Süleymaniye'nin çok önemli bir yeri vardır. Siz bir yerleri kılıçla fethedebilirsiniz, ama oralarda kılıçla değil, kültür, sanat ve insana yatırımla kalabilirsiniz. Nitekim fetih sonrasında İstanbul'un sokakları, caddeleri, meydanları camilerle, çeşmelerle, türbelerle âdetâ süslenmiştir. Âdetâ fethin yüzüncü yılına bir armağan olarak Kanuni Sultan Süleyman tarafından Mimar Sinan'a inşa ettirilmiş olan Süleymaniye Camii ile fetih kültürel anlamda tamamlanmış, İstanbul'un Haliç sırtlarında eşsiz bir şekilde yükseltlen ve adeta şehrin Türk ve İslâm kimliğini yansıtan anıtsal bir yapı kimliği ile sanat tarihimizdeki yerini almıştır. O bu görevini fonksiyonel biçimde hala da devam ettirmektedir. İstanbul'a geldiğinizde özellikle Tepebaşı,

---

\* Gaziosmanpaşa Üniversitesi, 2013-2014 Akademik Yılı açılış dersi metnidir.

\*\* Prof. Dr., FSM Vakıf Üniversitesi Güzel Sanatlar Fakültesi Dekanı.

Şişhane sırtlarından veya Galata Kulesi'nden karşı cepheyi seyretmelisiniz. Süleymaniye'nin ne kadar muhteşem bir yere kurulduğunu, şehrin Osmanlı hüviyetini yansıtan minarelerle bezenmiş silüetine ne muhteşem bir katkı sağladığını hayranlıkla göreceksiniz. Bana soracak olursanız dikdörtgen formunda olduğunu söyledim. Halbuki hiç de öyle değil. Aslında gökyüzünden kuşbakışı baktığınızda külliyenin seccade şeklinde planlanmış olduğunu fark edeceksiniz.

Caminin 2010 Restorasyonu kapsamında hatların elden geçirilmesi görevi fakire verilmişti. O sebeple sadece iç mekânda yer alan hatların restorasyonu sırasında yaşadığım tecrübeyi sizlerle paylaşacak ve bunlar üzerinden mesajımı iletmeye çalışacağım. Yoksa amacım Süleymaniye'yi anlatmak olmayacak. Çünkü onu estetik ve mimarî açıdan anlatmaya kalkarsak saatler sürer ki, o takdirde Yahya Kemal'i de işin içine katmalısınız. "Süleymaniye Bayram Sabahı" adlı muhteşem şiiri hatırlayarak. Çünkü bir muhteşem tarihî mirası doğru okuma üzerine güzel bir örnektir bu şiir.

Caminin içine girdiğimiz zaman (ki gençlik yıllarımda ve sonraları hoca olarak öğrencilerimle pek çok kez gitmişimdir), mekânı hat sanatı yönüyle değerlendirdiğimizde, Süleymaniye'nin iç cephelerini süsleyen umduğumdan fazla hat olduğunu fark ettim. Ancak yazılar o kadar güzel ve ölçülü bir şekilde serpiştirilmişti ki, camiye herhangi bir ezici etki yapmıyordu. Tezyinat da genelde kubbede ve yarım kubbelerde karşınıza çıkıyor.

Bir şey dikkatimi çekti. Kubbenin merkezinde ve yarım kubbelerde belli âyetler kullanılmış ki, bunlar genelde ibadetle, kullukla, Allah'ın sonsuz ilmi, kudreti ve yaratıcılığıyla alâkalıdır. Kubbe ile fil ayaklarını birbirine bağlayan pandantifler (üçgen boşluklar) üzerindeki her biri 5,5m çapındaki yazılara baktığımda ise bir şey dikkatimi çekti. Soldaki pandantifte şöyle bir âyet var: "Başarıyı bana veren Allah'tır (Hud 11/88)".

Namaza durunca arka pozisyonda kalan kuzey pandantifte ise bir başka âyetle karşılaştım: “De ki, Allah’tır her şeyi yaratan (Ra’d 13/16)”. Bu manzara karşısında ‘Sinan böyle bir kompozisyonla neyi amaçlamış olabilir’ diye düşündüm. Belli ki, ilk âyeti buraya koymakla Sinan böyle bir büyük eserin tamamlanmasındaki başarısını Allah’ın lütfuna bağlıyor. Öteki ise her yere yazılabilecek bir âyet. Sinan ki Osmanlı irfanının zirvesini yakalamış dönemin dehalarından birisidir. Böyle bir insan mihrap tarafına “Başarıyı bana veren Allah’tır” âyetini yazdırıp da çıkışa bakan kısma Allah’ın yaratıcılığında bahseden âyeti koymaz diye düşündüm. Ama Süleymaniye bu! Selatin camii. Böyle bir anıtsal eserde hiç yanlış yaparlar mı? diyerek zihnimdeki tereddüdü susturduysam da, içime kurt yeniği düşmüştü bir kere.

Bu şüpheden yola çıkarak şantiye mimarlarından caminin eski fotoğraflarını rica ettim. Alman Arkeoloji Enstitüsü ile ve İstanbul Üniversitesi’nin Sanat Tarihi Bölümü’nde yapılmış bir tezin ekler bölümünde caminin 1800’lü yılların sonu ile 1900’lü yılların başına ait eski fotoğraflarına ulaşıldı. Ayrıca eski bir kartpostal çıktı. Bu fotoğraflara baktığımda söz konusu iki âyetin sonradan yer değiştirmiş olduğu ortaya çıkınca içimi kemiren şüphede haklı olduğumu gördüm. O insanlar neyi nereye koyacaklarını çok iyi bilen kimselerdi. Demek ki, içimdeki şüphe bir kuruntudan ibaret değildi? Bu örnekten hareketle üniversitedeki arkadaşlarıma karşılaştıkları meselelerde şüpheli yaklaşım tarzını takip etmelerini öneririm. Bir eseri gördüğünüzde hemen ‘bu bize böyle kaldı’ diyerek yaklaşmayın. Araştırın. Arka planını anlamaya, kavramaya çalışın.

Netice itibariyle biz bu âyetleri kazıdık (raspaladık) ve altından yine aynı âyet çıktı. Demek ki bizden evvel böyle bir şüphesi olmamış restoratörlerin. Onu da kazıdığımızda bu sefer diğer âyet çıktı. Neden böyle yapılmış olabilir? Buraya girmeyeceğiz. Böyle hatalar yapılabilir.

Demek ki olaylara sorgulayıcı ve bilimsel tarzda yaklaşmak gerekir. Görüneni anlamaya ve felsefesine ulaşmaya gayret etmek gerekir. 'Burada bu var' diyerek gördüğünüzde takılıp kalırsanız, kim, niçin yapmış, ne zaman yapmış ve amacı ne diye düşünmeden yürürseniz, çok hata yaparsınız.

Peki, böyle kalmasında ne sakınca var, âyetlerin yerini neden değiştiriyoruz, diye bir soru yöneltilebilir. Biz de deriz ki, çünkü bu imza gibi bir şeydir. Olayı Sinan'ın iç dünyasından hareketle düşünmeye ve anlamaya çalışalım. Şöyle ki, O, 'Böylesi bir eseri Allah bana lütfetti de tamamlayabildim. Ancak ben bu eserle böbürlenmiyorum ve burada bir şey yapabilmişsem bunu bana Allah lütfetmiştir' demek istiyor. Böyle bir âyeti seçerek oraya koymak bu anlama gelir ve bu esere atılmış bir imza gibidir. İmzalar eserin sonuna konur. Kibleye doğru duracaksak mihrap tarafına değil, kapıya doğru konmalıdır böyle bir âyet. Hattatlar bile imzalarını eserin sonuna küçücük ve hatta "fakîr" , "hakîr" gibi tevâzu kelimelerini de adlarına sıfat yaparak koyarlar. Sanatkâr budur. İslâm sanatçısı eserlerinde kendisine bir pay biçmez, büyüklük görmez, başarısını Allah'ın lütfuna bağlar. Yaratıcıyla yarış anlamına gelecek bir pozisyona asla düşmez. Bu yüzden nice güzel musikî eserinin bestekârını dahi bilmiyoruz. Koca Sinan'ın mühründe ne yazıyordu biliyor musunuz: "Sermîmârân-ı Hâssa el-Fakîr Sinan". 600, 700, 800 sayfalık harika Mushaflar var müzelerimizde ve kütüphanelerimizde. Ama üzerinde ne göz nuru ile onu süsleyen müzehhibin imzası var, ne de hattatın. Tevazu kabuğuna çekilmişlerdir.

Bir başka detaya gelelim isterseniz. Yine şüpheci yaklaşımın getirdiği bir meyvedir bu. Süleymaniye'de kubbe göbeğindeki 8 m çapındaki müdevver yazı Besmele ile başlıyor ve "Yerleri ve gökleri bir nizam içinde kudret eliyle tutan Allah'tır. Eğer o nizam bir bozulursa onu tekrar tutup kaldıracak O'ndan başkası yoktur (Fâtır 35/41)." diye devam

ediyor. “Ondan başkası” ifadesinin âyetteki karşılığı “Min ba’dih” şeklindedir. Ancak kubbede sadece “Min ba’di” geçiyor. “H” unutulmuş. Burada unutilan “O” anlamına bir zamirdir ve onunla “Allah” kastediliyor. Şimdi siz hem ilahiyat eğitimi göreceksiniz, hem sanatçısınız, hem de unvanlarınız olacak; sonra Süleymaniye’nin kubbesine çıkacaksınız ve orada tesbit ettiğiniz bir eksiği düzeltmeden ineceksiniz. Bu olamazdı, olmamalıydı. Ancak, hal böyleyken restorasyonun da kendine özgü ilkeleri, kuralları var. O kurallar çerçevesinde hiç yorum katmadan eseri korumanız gerekir. Böyle bir durumda araya sıkışıp kalıyorsunuz.

İnanır mısınız, yazıya müdahale edip- etmemeyi iki buçuk ay düşündüm. Neticede ilahiyatçı tarafım ağır bastı ve beni tereddütsüz müdahale etmeye mecbur kıldı. Zira peygamberin bile âyetten bir harf eksiltme veya ekleme yetkisi yoktu. Geleneksel İslâm kültüründe durum böyledir. Ne yaptım diye soracaksınız. Yazının hattatı Abdulfettah Efendi (1815-1896). Sultan Abdulmecit dönemi hattatlarından. Bursa Ulu Camii’ndeki meşhur yazıları büyük Bursa depreminden sonra (1855) İstanbul Üniversitesi’nin üstündeki yazıları yazan Şefik Bey (1819-1880) ile birlikte yeniden hayata kavuşturan zat. Onun içinde münferit ‘H’ geçen otuz kadar kompozisyonuna ulaştım. Sonra bunları inceledim. Süleymaniye yazılarının yazıldığı tarihe en yakın olan “H”yi buldum ve hattatlık kuralları çerçevesinde Abdulfettah Efendi’nin bu yazıyı nereye koyacağını düşündüm. Kendimce yerini buldum ve oradaki arkadaşlara bunu yazıda nereye koyabileceğimizi sordum. Aldığım cevaplarda gördüm ki hepsi benimle aynı kanaatte. İşin kuralları vardı. O kurallar içinde harfin nereye konacağı zaten belliydi. Sonuçta ciddi emekler veriliyordu. Ve sonunda ‘H’ yi oraya koyduk.

Restorasyonun bizim literatürümüzdeki karşılığı “tamir” kelimesidir. Tamir kelimesi ayın, mim ve re harflerinden oluşan bir kökten

türetilmiştir ve “ömrünü uzatmak” anlamına gelir. Dolayısıyla ta’mir, yenileyip allamak pullamak değil, kendi orijinini koruyarak ömrünü uzatmaktır. Ancak burada özel bir durum söz konusudur. Çünkü Süleymaniye gibi müze ve ibâdetgâh olarak yoğun bir biçimde kullanılan böylesi bir yapıda o eksikliği kuralları içinde kalarak kapatmak zorundasınızdır, esere zarar vermeden. İşte bu noktada birçok birikimin olması gerekir.

Süleymaniye saatlerce anlatılabilir, ama ben sadece bir iki kesit verdim. Bir başka örneğe geçelim. Meselâ mihrap cephesinde “Allah” kelimesi. Eskiler buna “İsm-i Celal” derler ve yanında “Muhammed” kelimesi. Buna da “İsm-i Nebî” derler. Yine dört halife için “Çihar yâr-i güzîn” derler, “dört seçkin sevgili” demektir. Biz ne diyoruz, “4 halife”. “4 sandalye” der gibi, hiçbir duygu, güzellik katmadan. Bu da ayrı bir konu. Dikkat ederseniz, buradaki iki levhada “Allah” kelimesinin kalem kalınlığı ile “Muhammed” kelimesinin kalem kalınlığı farklıdır. Bunun da düzeltilmesi gerektiğini düşündük ve hemen Abdulfettah Efendî’nin eski yazılarına baktık. Eski bir iç mekân fotoğrafında İsm-i Celâl ve İsm-i Nebî’nin aynı kalem kalınlığında olduğunu çok açık gördük. Yine aynı hattatın yakın tarihte Eminönü Yeni Camii’ndeki tıpa tıpa aynı kompozisyonda yazılmış “İsm-i Nebî” levhası ile eski fotoğrafları birleştirerek bunu da düzelttik.

Bu bilgiyi burada noktalarak birkaç kelime ile de olsa özellikle öğrenci arkadaşlarıma seslenmek istiyorum.

Tokat’a geldiğimde az vaktim vardı. Bunu tarihî eserleri gezmeye ayırdım. Eser çok, fakat vakit azdı. Yarım günde oradan oraya, oradan oraya Mecnun gibi dolaştım. Gördüğüm güzellikler karşısında sarhoş oldum adeta. Özellikle Garipler Camii’nin mihrabı hiç aklımdan çıkmayacak. Yaklaşık kırk yıldır teorik ve pratik yönüyle bu sanat alanında çalışmaktayım, ama Garipler Camii’nin mihrabı gibi bir mihrap

hatırlamıyorum. Yirmiye aşkın ülke gezdim. Eğer siz başka ülkeleri gezerseniz kendi ülkenizin mimarî güzelliklerini ve kültürünü daha iyi anlarsınız. Bu bakımdan Gök Medrese, Meydan Camii, Ali Paşa Camii, Ulu Cami, Takyeciler Camii, Ali Paşa Hamamı, Kale başta olmak üzere ayrıca Taşhan, Deveci Hanı, Behzat Saat Kulesi, Mevlevîhâne, Sentimur, Lâtif Ağa Konağı -ki her gelen muhtemelen buraları geziyordur-, Hıdırlık Köprüsü ve oradaki kitâbe bir başka dikkatimi celbeden eserlendendi. Bunların benzeri yoktur ve oraları korumak gerekir.

Tokat daha evvel de öğrencilerimle gezdiğim bir yerdi. Amasya'dan başlar, Tokat, Sivas, Erzurum ve birazcık da Doğu Karadeniz olmak üzere haftalık geziler yapardık. Tokat'a geldiğimiz zaman, Afyon gibi kalesi olan şehirleri gezdiğimizde önemli tarihî yapıları ziyaret eder, akşama doğru kaleye çıkarırdım öğrencileri. Kalede oranın mazisini, hikâyesini anlatıp şehri yukarıdan keyifle seyrettirdikten sonra, güneşin batışını seyretmeye dalarken başlayan ezanların şehrin semasını nasıl kapladığını da gösterir, bu duyguyu onlara hissettirirdim. Şehirler de insanlar gibidir. Her şehrin, her beldenin bir kimliği vardır. Siz o şehrin sokaklarında dolaşırken değişik yerlerden gelen ezanların çoğu size ulaşmaz. Ezan bu kültürün ana damarlarından, kimlik kodlarından bir tanesidir. Adam camiye gitse de gitmese de o sesle büyür. TRT'de bir mülâkat vardı. Muhabir Tel Aviv'e göçmüş İstanbullu bir müsevî kadına soruyordu. "Eee teyze! İstanbul'un en çok neyini özledin?" Kadının cevabı fevkalade manidardı: "Kuzum İstanbul'un en çok ezanlarını özledim". Bunu duyunca gözlerim yaşardı. Bir Musevî kadın bile İstanbul'un ezanlarını özlüyorsa, orada bir şey var demektir. Kimseye ezan veya buna benzer bir şeyi zorla dikte edemeyiz. Bir şey güzelse o, kimseden izin almadan insanların gönlüne ve kalbine zâten düşer. Nitekim, "sözler yürekten çıkıyorsa, kulaktan izinsiz geçer" derler. Ve güzel şeyleri de sonuna kadar bağırtmamak lazım. Soylu renkler pastel renklerdir.

Kırmızının bağırması, yeşilin bağırması ve mavinin bağırması insanı yorar. Bir minarede dört yöne birer hoparlör yeter. Sekiz tane fazladır. Hutbe verirken de hoca efendinin ses tonunu iyi ayarlaması gerekir. İbadeti arenadaki törene çevirmemek lâzım. Çok yüksek sesle okuyan birine Peygamberler Sultanı “Sesini biraz alçalt; Allah duyar, merak etme” buyurmadı mı?

Bu estetik düzey hemen her yerde kendini gösterir. Hiçbir zaman gurur ve kibir yoktur, tekebbür yoktur; ne sanatçısında, ne tüm anıtsallığına rağmen yapısında. Gezin Topkapı Sarayını, Harem’i. Yspıların ne dış cephesinde, ne de iç donanımında gösteriş ve kibir asla yoktur. İncelik ve zarafet vardır. Ama Batı etkisinde inşa edilmiş Dolmabahçe Sarayı böyle değildir. Süleymaniye’yi karşı cephelerden seyrederken heyecanlanırsınız. O büyüklük sizi ürkütmez. Aksine içinize huzur verir, güven verir; yeşeren umutları kabartır. O bakımdan sanat zemininde yüzyıllar içinde üretilmiş bu kültürel değerlerle olması gereken anlamda tanışmak lazım.

Yükseköğrenimini Tokat’ta kazanmış genç arkadaşlarımı kutluyorum. Ya İstanbul’da olmalıydınız, ya da Tokat’ta. Dün öğleden sonraki yolculuğumuzda Ekrem Anaç ve Hasan Erdem’i tanıdım. Tam bir kültür ve Tokat aşığı bu insanlardan Tokat yararlanmalı. Burası, gerçekten kültür ve sanat tarihimizin değişik asırlarından farklı eserleri bünyesinde barındıran çok özel şehirlerden birisidir. Amasya’da öyle. Sivas’ta bu biraz daha eskiye gidiyor. 1000’li yılların başından kalma Garipler Camii’nde (1080) bir mihrap var ki, üzerindeki Muhakkak yazı’yı görmeden hat tarihi yazılamaz. Zemin oyma harfler kabartma tekniğiyle yazılmış bu şaheserin başka bir yerde benzeri yok. (Hicri) beş yüz, altı yüz, yedi yüz tarihli kitabeler her yerde yoktur. Tokat’ta bunlar hala var ve bunları bir şekilde merak etmek, yaklaşmak, çözmek ve anlamak zorundayız. Bunlar bu topraklardaki varlığımızın tapu belgeleridir.



Yoğun mesai tempomuzdan bir ara fırsat bulup iki şeye önem vermeliyiz diye düşünüyorum: Doğa ve tarih. Bir kuşun ötüşünden zevk almayan ezandan da zevk alamaz. Yağmur yağdığı zaman bir gölün üzerine, tatlı ve nahif bir ses çıkarır. O sesi duyabilmeli; biçilmiş bir ekin tarlasına yağmur indiğinde ne kadar tatlı bir koku sarar etrafı, onu hissedebilmelisiniz. Derenin, akan suyun sesi insanı dinlendirir. Bütün bunlar size bir şey ifade ediyorsa siz doğayı, tarihi, insanı ve hayatı doğru okuyabilirsiniz demektir. Bütün bunları sağlıklı okuyabiliyorsanız, geleceği sağlıklı biçimde tasarlayabilirsiniz demektir. Doğayla irtibatı olmayanın onu yaratan ezeli irade ile de irtibatı olmaz. Doğadan ve tarihten devşirilmiş o büyük datadan ruhen beslenmeyen medeniyet tasavvuru olamaz.

Hangi mesleğe kendinizi hazırlıyorsanız hazırlayın, bir sanat dalıyla hobi düzeyinde bile olsa mutlaka ilginiz olsun. Ya bir müzik âleti, ya bir boya fırçası, ya da bir hat kalemi arkadaşınız olsun. Kanun çalmaya meyliniz yoksa fotoğrafla meşgul olun. Hem dinlenirsiniz, hem öğrenirsiniz. Bu meşgale ortamında oluşan güzellikleri çevrenizle paylaşırsınız. Bu yolla hizmet de edersiniz. Bazen bir fotoğraf, kadraji içinde barındırdığı içerik yüzlerce sayfalık bir eserden daha etkili olur. Bazen sadece iki çizgiden oluşan bir karikatür iki yüz sayfalık bir yazının yapamadığını yapar. Sanat işte budur.

Yeni mimarî anlayışımızda keskin çizgiler hâkimdir. Okullarımız, köprülerimiz, kamu binalarımız, hemen bütün eserlerimiz bir bakıma bu yönüyle maalesef ruhsuzdur. Ama eski eserlere baktığımızda resmî binalar, hükümet konakları, istasyonlar, hastaneler, iskeleler, neoklasik dönem dahil kimlikli yapılardır; o dönem yapılarının bir ruhu vardır. Bunu hemen hissedersiniz. Bu bakışı ezbere tenkit, “eskiyi tekrar ediyoruz” lafları işi çözümüyor, yapı kimliği zaviyesinden konuya yaklaşmak lâzım. “Bir ülkenin havaalanına indiğinizde genelde hangi

ülkeye geldiğinizi anlıyorsunuz. Ama bizim bazı havaalanlarına indiğinizde Türkiye’de olduğunuz anlaşılmıyor” demişti başbakan. Bu çok gecikmiş söz beni hayli etkilemiş ve umutlandırmıştır. Yani bizi ayıran, farkındalık yaratan bir şey yok yapılarımızda. Tarihle ve kültürel kimliğimizle irtibatı olmadığı zaman binalar temelsiz bir yapı gibi duruyor.

Artık global bir dünya var. Ya o globalizmin herkesi öğüten dişlileri arasında eriyip gideceksiniz, ya da sizi siz yapan kültürel derinliğinizden ve zenginliğinizden güç alarak ayakta kalmayı başaracaksınız.

İnsaf, insanın en güzel vasfıdır. Peki, insafın temeli nedir, sevgidir. Sevgi yoksa insaf da yoktur. Sevgi yoksa güven yoktur. Güven olmadığı zaman toplum olamayız. Birbirimizi sevemezsek, karşılıksız sevemezsek nasıl toplum olabiliriz? Nasıl ayakta kalabiliriz? Güveni nasıl tesis edebiliriz? Bizi biz yapan değerler bunu sağlıyor. O halde tarihi çok iyi okumak gerekiyor, şiirinden mûsikisine, klasik sanatlarından mimarîsine ve hayat anlayışına varıncaya dek. Latif Ağa Konağı’nı gezdiğim zaman onun içinde yaşayan insanların hayal dünyalarını düşündüm. Tokat’ın sadece merkezini değil, ilçeleriyle, köyleriyle, tarihî köşeleriyle gezin. Ve oradaki güzellikleri keşfetmeye çalışın. Fırsat bulup Tokat’ın dağlarında, derelerinde, yeşilliklerinde doğayla irtibat kurmaya, onunla muhabbet tesis etmeye çalışın. İşte bu ikisi hayat boyu sizi dik tutacak ve boyun eğmeyecek bir yapıya sahip kılacaktır.

Beni sabırla dinlediğiniz için Sayın Vali’m, Sayın Belediye Başkanım başta olmak üzere sizlere teşekkür ediyor, daveti sebebiyle Sayın Rektör Prof. Dr. Mustafa Şahin Beyefendi’ye şükranlarımı sunuyor, öğretim yılının başarılı geçmesini diliyorum.

## TEVHİT MESAJI -ÖZLÜ KUR'ÂN TEFSİRİ-

(Kitap Tanıtımı)

**Faysal ARPAGUŞ\***

Ülkemizde ve dünyada Kur'ân'ı anlama ve günümüz insanına aktarma çabalarına her gün yenileri eklenmektedir. Bunlardan bir tanesi de Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim üyelerinden Prof. Dr. Hasan ELİK'in kaleme aldığı ve (o tarihte araştırma görevlisi olan Dr.) Muhammed COŞKUN'un katkı sağladığı, Fikir Yayınlarından çıkan ve 2013 Temmuz'unda okuyucuyla buluşan "Tevhit Mesajı" adlı muhtasar tefsirdir. Bir tercüme-mealden daha öte oluşundandır ki alt başlık olarak "Özlü Kur'ân Tefsiri" kaydı, kapak üzerinde yer almıştır.

Müellif 'Sunuş'ta, İslam Medeniyeti'nin temelinde Kur'ân'ın olduğunu belirttikten sonra kendisinin de çok küçük yaşlarda Kur'ân'ı ezberlediğinden, daha sonra Kur'ân'ın nazil olduğu coğrafyada uzun yıllar kaldığından ve bu esnada her yıl Mekke'ye hac için gelen dünya Müslümanlarının yaşam tarzlarını gözleme ve tanıma imkânı bulduğundan bahseder. "Arap dilinin kitabî özelliklerinin yanı sıra şifahî/konuşma hususiyetlerini kavramada, dolayısıyla aslı itibariyle kelam olan Kur'ân'ı anlamada o coğrafyada kalmasının, büyük katkısı olduğunu" ifade etmektedir. İstanbul'a döndükten sonra bazı dostlarının

---

\* Öğr. Gör., Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, faysal.arpagus@gop.edu.tr

teşvikiyle Kur'ân tefsiri hazırlamaya girişen müellif, Mukatil b. Süleyman, Ebû Ubeyde, Ferrâ, İbn Kuteybe ve Tâberî gibi ilk dönem kaynaklarını etüt edip Allah-insan, tevhit-şirk gibi Kur'ân'ın ana konuları hakkında düşünceleri olgunlaştıktan sonra bu çalışmayı yapmaya karar verdiğini belirtir.<sup>1</sup>

Esere takriz yazan Prof. Dr. Bekir Topaloğlu da, öncelikli olarak Kur'ân'ın insanlar tarafından okunup anlaşılması ve benimsenip amel edilmesi için gönderilmiş bir kitap olduğuna vurgu yapar. Bu amaçla, adeta Arapça'nın fotoğrafını çeker gibi yapılan meallerde Arapça metni Türkçeye neredeyse kelime kelime aktarmanın muhtevayı ve manayı kaybettirdiğinden söz eder ve çoğu zaman Arapçadan anlaşılan mananın Türkçede böyle ifade edilmediğini belirtir. "Tevhit Mesajı"nın ise –biraz da serbest tercüme ve özlü tefsir olması hasebiyle- bunu gerçekleştirdiğini dile getirir.<sup>2</sup>

İslam dünyasının Batı karşısında geriye düşmesinden sonra kendini sorgulama girişimi söz konusu olmuş ve her türlü problemin, Kur'ân'ın rehberliğinde çözüme kavuşacağı düşüncesi, vahy-i ilâhînin yeniden anlaşılma çabasına zemin hazırlamıştır. Bu sorgulama Cumhuriyetle birlikte ülkemizde "meâl" geleneğini ortaya çıkarmış, Elmalılı Hamdi Yazır bunun neticesinde "*Hak Dini Kur'ân Dili*" adlı tefsirinin yanı sıra meal işini de üstlenmiştir.<sup>3</sup> "*Her ne kadar Elmalılı merhum, tefsirinin önsözünde, Kur'ân'ın birebir tercümesinin imkânsız olduğunu ifade etmiş olsa da Kur'ân metninin birebir çevirisi "meal" adı altında sürdürülmüş ve erbabının her fırsatta çeşitli şekillerde tenkit ettiği problemler ortaya çıkmıştır.*"<sup>4</sup> Bu meyanda onun ardından pek çok çalışma yapılmış ve maalesef murad-ı ilâhî, nüzul ortamındaki anlamından uzaklaşmıştır.

<sup>1</sup> Hasan Elik – Muhammed Coşkun; *Tevhit Mesajı*, Fikir Yayınları, İstanbul, 2013, s. XI-XII.

<sup>2</sup> *Tevhit Mesajı*, s. XVI-XVIII.

<sup>3</sup> Hidayet Aydar, *Kur'ân-ı Kerim'in Tercümesi Meselesi*, Kur'ân Okulu Yayıncılık, İstanbul, 1996, s. 200-213; Ayşenur Fidan, 'Kur'ânî Hayat', sayı: 36, s. 115-116.

<sup>4</sup> *Tevhit Mesajı*, s. XXI.

Prof. Dr. Bekir TOPALOĞLU'nun da ifade ettiği üzere dipnotlarla yapılan açıklamalar da doğru anlamayı sağlamaya ve ihtiyacı karşılamaya yetmemiştir.<sup>5</sup> Bu anlama problemini ortadan kaldırmak adına Tevhit Mesajı'nın muhteva ve yöntemi konusunda şu hususlar dikkat çekmektedir:

'Giriş' kısmında, Kur'ân'ın en temel mesajının "tevhit" olması, dolayısıyla çalışmanın bundan mülhem "*Tevhit Mesajı*" olarak isimlendirildiği ifade edilir.<sup>6</sup> Klasik tefsirlerde yer alan mukaddimelere benzer tarzda kaleme alınan Giriş'te "Kur'ân ve Tefsir", "Lafzi çevirinin imkânsızlığı ve 'meal' yöntemi", "Kur'ân'ın nüzülü ile Hz. Peygamber'in sîretinin ayrılmazlığı", "Kur'ân'ın dil ve üslup özellikleri", "Dipnotlar ve referanslar", "Bu çalışmanın diğer bir hususiyeti" başlıklarında tefsirin yöntemi ortaya konulmakta; ama bütün çabalara rağmen ulaşılan kanaatlerin insanî zaaflarla mâlûl olabileceğine dikkat çekilerek "*Bütün bu zaafılara karşı bizi mazur kılacağına inandığımız şey, emeğimiz ve niyetimizdir*" şeklinde mütevazi bir yaklaşım sergilenmektedir.<sup>7</sup> Hemen ardından eserin; tefsir, hadis, siyer ve tarih, lügat ve diğer kaynakları yer almaktadır.

Mushaf sıralamasının takip edildiği çalışmada, her bir sûrenin omurgasını oluşturduğu düşünülen spot bir ifade, sûrenin adından hemen sonra yer almaktadır. Örneğin; **Fatiha**, "Tevhit inancının kapısı"; **Bakara** "İsrailoğullarının buzağı kültürünü yıkmak için kesilmesi emredilen kurban"; **Enfâl**, "Bedir savaşından sonra paylaşımında ihtilaf çıkan ganimetler"; **Yusuf**, "Sabır, iffet ve merhamet timsali peygamber"; **Zilzâl** "İnkârcıları dehşete düşürecek kıyamet sarsıntısı" gibi... Ayrıca eğer bir sûreyi oluşturan farklı konular varsa bunlar alt başlıklara ayrılarak bütünü oluşturan parçaların neler olduğu gösterilmeye çalışılmıştır. Örneğin; Alak sûresi "**İlâhî vahyin başlangıcı**", "**Tevhide ve Hz.**

<sup>5</sup> *Tevhit Mesajı*, s. XVIII.

<sup>6</sup> *Tevhit Mesajı*, s. XIX.

<sup>7</sup> *Tevhit Mesajı*, s. XXXVIII.

**Peygamber'e düşmanlık eden Ebû Cehil ve diğer müşrikler"** alt başlıklarına ayrılırken, Beyyine sûresi, **"Vaktiyle peygamber bekleyen Yahudi ve müşriklerin sonraki tavırları"** ve **"kendilerini doğru yolda gören Yahudi ve müşriklere cevap"** alt başlıklarına ayrılmıştır.

Aslında bu, **"yapısalcı yaklaşım"** olarak bilinen yaklaşım tarzıdır ki buna göre bir sûreyi oluşturan omurga konu etrafında onu destekleyen yan konuların olduğundan hareketle klasik tefsirlerde bilinen ve sûre içerisinde birbirinden farklı konuların olduğu/olabileceği varsayımına aykırı olarak sûreleri bütünlük içerisinde ele alan modern bir yaklaşımdır. Tevhit Mesajı'nda bunun en çarpıcı örneklerinden birisi, Kıyamet suresi 16-19. âyetlerdeki ibarenin, bilinenin aksine, Hz. Peygamber'in vahyi alırken onu unutma endişesiyle aceleyle dilini hareket ettirmesi şeklinde olmuştur. Bu ayetlerin tercümesi şöyle verilmiştir:

*"13-19. Kaldı ki sizler, o gün çeşitli bahaneler uyduracak olsanız da aslında yaptıklarınızı gayet iyi bilmektesinizdir. Bu yüzden o gün size: "Boşuna dil döküp mazeret uydurmaya kalkmayın! Dünyadaki bütün amelleriniz tarafımızdan kaydedilmiştir ve bunlar size tek tek okunacaktır. Bu yüzden artık mazeret uydurmayı bırakın ve dinleyin; bir itirazınız varsa da söyleyin!" denilecek ve böylece bütün yaptıklarınızın hesabını verip cezasını çekeceksiniz."*

Dipnotta ise şu açıklamalar yer almaktadır:

"On altı – on dokuzuncu ayetler genelde Hz. Peygamber'e hitap edermiş gibi anlaşılır ve onun vahiy alırken aceleyle dilini hareket ettirip bir an önce ayetleri ezberlemeye çalıştığı, burada da onun bu davranışının gereksizliğinin ifade edildiği düşünülür. Oysa böyle bir durumda bu ayetler, sûrenin geri kalan kısmından büsbütün kopuk ve ilgisiz olacaktır. Tek seferde vahyedilmiş kısa bir sûrenin içerisinde, bütünlüğü bu kadar bozacak bir kopmanın olması pek mâkul görünmemektedir. Bu sebeple burada, Fahreddin er-Râzî'nin

Kaffâl'den naklettiği yorumu esas aldık ve çeviriyi ona göre yaptık. Doğrusunu Allah bilir.”<sup>8</sup>

Tevhit Mesajı'nda, tıpkı Celâleyn Tefsiri'nde olduğu gibi, ilk dönem muhataplar dikkate alınmış delil ve karinelerle *أَيُّهَا النَّاسُ* gibi umum ifade eden lafızların, nüzul döneminde kimi muhatap aldığı belirlenmeye çalışılmıştır. Bağlamdan kopuk, sırf lafzın zahirine dayalı bir tercüme-meâl yapılmamıştır. Mesela Bakara 2/21 ayeti *“Ey Allah nezdinde bazı varlıkları şefaathçi kabul edip onları Allah'a ortak koşan müşrikler!”* şeklinde tercüme edilmiş ve buna gerekçe olarak şu açıklamalara yer verilmiştir:

“... Bu hususta ihtilaf olmakla birlikte, “Rabbinize ibadet edin” (*اعْبُدُوا رَبَّكُمْ*) ifadesi, hemen bütün müfessirler tarafından “tevhit emri” olarak tefsir edilmiştir (bk. Taberî, Kurtubî, İbnü'l-Cevzî, İbn Atıyye vb). Bu durumda cümlenin başındaki “ey insanlar!” nidası, tevhit konusunda problemi olan kimseleri öncelikli hedef alıyor olmalıdır. Kaldı ki ayetin devamındaki ifadeler, burada Mekke müşriklerinin kastedildiğini sarih bir şekilde ortaya koymaktadır...”<sup>9</sup>

Tevhit Mesajı'nın bağlam konusunda dikkat çektiği hususlara bir başka örnek vermek gerekirse, tasavvuf kültürünün, nefsin mertebeleri konusunu ele alırken sıkça işlediği, Fecr sûresinde kendisine atıf yapılan “nefs-i mutmainne” meselesidir. İlgili ayetler şöyle tercüme edilmiştir:

“27-30. Ey kendilerini doğru yolda, elçimiz Muhammed'i sapkın olarak gören müşrikler! Vakit varken bu tavrınızdan vazgeçin ve Muhammed'e vahyettiğimiz ilâhî emirlere kulak verip sadece Allah'a kulluk eden tevhit ehli müminlerin arasına katılın. Şunu iyi bilin ki ancak bunu yaptığınız takdirde Allah sizlerden razı

<sup>8</sup> *Tevhit Mesajı*, s. 1287.

<sup>9</sup> *Tevhit Mesajı*, s. 12

olacak ve sizi hoşnut edecek olan cennet nimetleriyle ödüllendirecektir.”<sup>10</sup>

Görüldüğü üzere burada, “huzur bulmuş, kurtuluşa ermiş bir nefisten” bahsedilmemekte, aksine kendi doğruluğundan emin, Hz. Peygamber’i de sapkın olarak gören bir anlayıştan bahsedilmektedir.<sup>11</sup> Eğer nefis-i mutmainnedden kasıt, ‘huzur bulmuş, kurtuluşa ermiş bir nefis’ ise bu anlayış, nüzul ortamı şartlarında ve kendi bağlamında değil; ancak İslâmî ilimlerden Tasavvufun yerleşip kurumsallaşmasından sonra anlaşılacak bir mana olabilir.<sup>12</sup>

Tevhit Mesajı’nın yöntemi ve konuları ele alış şekli, Kur’ân’ın kendi zemininde anlaşılmasını iddia eden önemli bir çalışmadır ki bu da ancak takdir edilecek bir şeydir. Akıl süzgecinden geçirilerek okunduğu takdirde ve darb-ı meseller, kinayeler, istiâreler ve Kur’ân’ın ele aldığı sair edebi yaklaşımlar kendi mana ekseninde değerlendirildiğinde eserin kıymeti daha iyi anlaşılacaktır. Önyargılardan uzak, anlamaya yönelik adilâne yaklaşım, ona bu kıymeti vermeyi hak ettirmektedir.

---

<sup>10</sup> *Tevhit Mesajı*, s. 1342

<sup>11</sup> *Tevhit Mesajı*, s. 1342

<sup>12</sup> *Tevhit Mesajı*, s. XXVIII-XXX



**ÜVEYS İLE GİYDİM HIRKA**  
**(ŞİİR ŞERHLERİ)**  
**(Kitap Tanıtımı)**

**Yılmaz ÖKSÜZ\***

Klâsik şiirimizin yüksek zümreye hitap ettiği, halktan kopuk olduğu, Arapça-Farsça kelimelere boğulduğu, ağdalı bir dille yazıldığı vb. hususunda birçok tartışma yapılmış ve hâlâ yapılmaktadır. Bütün bunlar bir yana. Şu kadarını söylemek gerekir ki; klâsik şiirimiz gerçekten ilk bakışta günümüz insanına yabancı gelmekte ise de güzel bir edâ ile okunup yaşayan Türkçe ile izah edildiğinde onun ruhunu okşamakta ve duygularını harekete geçirmektedir. İşte Âlim Yıldız'ın kaleminden süzülen ve BE Yayınları (Sivas 2014) tarafından okurlarının ilgisine sunulan "*Üveys İle Giydin Hırka*", bu gayeye hizmet edebilecek güzide bir eser.

111 sayfa hacminde altı şiir şerhinden oluşan eserde sırasıyla birer adet tevhid, münâcât, naat, devriye, mersiye ve gazel bulunmaktadır. Manzumelerin sırası hususunda klasik edebiyatımızdaki divan tertibi geleneğine riayet eden müellif, önce tür yâhut şâir hakkında bilgi vermekte sonra söz konusu şiiri şerh etmektedir. Bu bağlamda yazar, ilk sırayı Niyazî-i Mısırî'nin tevhidine ayırıyor. On altı beyitten meydana gelen şiire, "*Velî ârif celâl içre cemâlini görür her dem*" başlığını vermek

---

\* Öğr. Gör., Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, yilmaz.oksuz@gop.edu.tr

sûretiyle kâinattaki hususların aslında yüce yaratıcının celâl ve cemâl sıfatlarının birer yansıması olduğunu, bunların sürekli birbirini takip ettiğini ve ârif olanların “*güzel bakan güzel görür*” sırrınca celâl içindeki cemâli gördüğünü ifade ediyor.

İkinci sırada Fuzûlî'nin “*Yok bende bir amel sana şâyeste*” mısraında kendini bulan münacatını görüyoruz ki yazar, kulun acz ve fakrının dile getirildiği şiiri aynı hassasiyetle açıklıyor. Münacattaki bazı kavramların fatiha suresindeki “sırat-ı müstakîm” ifadesini çağrıştırdığı, “sırât-ı müstakîm” üzere gidebilmek için Rabb'in lütfu ile Hz. Peygamber'in rehberliğinin gerekli olduğu ve “yâ Rab” ifadesiyle başlayan şiirin yine “yâ Rab” nidasıyla sona erdiği, münacatın ruhuna uygun bir eda dile getiriliyor.

Bu yakarışın ardından “*Esîr-i derd-i aşkım yâ Resûlallah*” nidasıyla bizi karşılayan yazar, üçüncü kısımda Süleyman Nahîfî'nin peygambere duyduğu aşk ve hasreti okuyucuya nahif bir üslupla aktarmayı tercih ediyor. “Bu gül bahçesinde cefâ dikeninden incinmiş nasipsiz, çâresiz bir bülbülüm” diyerek başladığı şerhe “kerem kıl lutf u ihsânınla, acı çekmekte olan gönlümü mutlu et, nahîfiyim kapında bir dilenciyim ey Allah'ın sevgilisi” ifadesiyle nihayet veriyor.

Bir sonraki şiirde Yunus Emre ile “*Sorun bana kande idim*” diyerek insanın bezm-i elestten önceki durumuna işaret eden yazar, Allah'tan ayrılan nur-ı ilahînin tekrar Allah'a dönüşünü vahdet-i vücud anlayışı içerisinde ele alıyor. Buna göre; Eyyûb ile derde esir, Yunus ile balık karnında, Zekeriya ile ağaç gövdesinde, Nuh ile tufanda, İsmail ile bıçak altında, Yûsuf ile kuyuda, Yâkub ile efganda olan insan, Belkis ile tahta oturmakta, Süleyman ile saltanat sürmekte, Musa ile Tur'a çıkmakta ve nihayet Ahmed ile mi'râca yükselmektedir. Aynı insan, bir yandan Mansur ile “ene'l-hak” deyip dâra çekilirken diğer yandan itaatin sembolü

Üveys ile hırka giyip kutlu bir mahrumiyete doğru yürümektedir. Nitekim eser, ismini de buradan alıyor:

*Mi'râc gecesi Ahmed'in döndürdüm arşta na'linin*

*Üveys ile giydim hırka Mansur'la urganda idim.*

Yıldız, "Ecel celâlîleri aldı Mustafa Hânı" başlığıyla yazdığı kısımda 16. yüzyıl şairi Taşlıcalı Yahyâ'yı bugüne getirirken Şehzâde Mustafa'nın idamından duyduğu üzüntü ve ıstırabı da dizelerine hem-dem eyliyor.

Ve artık veda vakti yaklaşmıştır. Ama Osman Nevres'in yücelen sevdasını konuk ettiği o muhteşem gazelinin büyüü içinde bunu geç anlıyoruz. Yazar, aşkın yüceliğini, sevgilinin erişilmezliğini ama buna rağmen vazgeçilmezliğini aşağıdaki beytin birinci mısrasıyla özetliyor.

*Zülfün görenlerin hep bahtı siyah olurmuş*

*Tek zülfünü göreydim bahtım siyah olaydı.*

Niyazî ile celal içindeki cemâli gören, Fuzûlî ile "yâ Rab" diyerek yakarıшта bulunan, Nahifî ile aşk derdinin esiri olan, Yûnus ile âlemi dolaşan, Taşlıcalı ile haksızlığı eleştiren Yıldız, Nevres ile gazel vadisinde gezen güzeli resmetmektedir. Sonuç olarak; Veysel Karânî'nin çok istediği halde -annesine olan itaatinden dolayı Hz. Peygamber'i görememesi, ama bununla birlikte ona inanması ve onun dinini en güzel şekilde yaşaması gibi, müellif söz konusu şiirlerin şâirlerini görmemiş ama onların eserlerini -yaşayan Türkçe'ye itaat ederek- en güzel şekilde yorumlamıştır; yahut tasavvuftaki üveysîlik makâmı ile silsiledeki kopukluğun giderilmesi misâli, yazar klâsik edebiyatımızın sayısız ürünlerinden altı tanesini şerhetmek sûretiyle geçmiş ile bugün arasındaki dil ve üslup farklılığından doğan kopukluğu gidermiş, âdeta edebiyat gülşenimizden aldığı altı kırmızı gülü bugünün insanına birer gonca tazeliğinde sunmuştur denilebilir.

