

BİNGÖL ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ	BİNGÖL UNIVERSITY JOURNAL OF THEOLOGY FACULTY
Sayı: 20, Yıl: 2022/2	Issue: 20, Year: 2022/2
e-ISSN: 2687-5128	
Sahibi / Owner (Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Adına) (On Behalf of Bingol University Theology Faculty) Prof. Dr. Mustafa AGÂH Baş Editör/Editor In Chief Dr. Arş. Gör. Ömer TAY Editörler/Editors Doç. Dr. Emrullah ÜLGEN Doç. Dr. Nebi BUTASIM Doç. Dr. Üyesi Bedrettin BASUĞUY Dr. Öğr. Üyesi Süleyman TAŞKIN Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Sami BAGA Dr. Öğr. Üyesi Yunus KAYMAZ Dr. Öğr. Üyesi Sahip AKTAŞ Dil Editörü/Language Editor (İngilizce/English) Arş. Gör. Mehmet ÇAVDAR Arş. Gör. Muhammed Salih GÜÇ Dil Editörü/Language Editor (Arapça/Arabic) Dr. Öğr. Üyesi Hüseyin ESVED Dr. Öğr. Üyesi Abdullah BEDEVA Redaksiyon ve Mizanpaj Editörleri/ Redaction and Layout Editors Dr. Öğr. Üyesi Hatice COŞKUN Dr. Öğr. Üyesi Yunus KAYMAZ Dr. Öğr. Üyesi Hatice KILINÇER Dr. Öğr. Üyesi Mehmet ÖZTÜRK Arş. Gör. Garip ÇAĞLAR Arş. Gör. Özkan ŞİMŞEK Arş. Gör. İbrahim HIZIROĞLU Arş. Gör. Mehmet Ferhat İLHAN	Yayın Kurulu / Editorial Board Prof. Dr. Mustafa AGÂH Prof. Dr. Orhan BAŞARAN Doç. Dr. Abdulnasır SÜT Doç. Dr. İbrahim ÖZDEMİR Doç. Dr. Üyesi Bedrettin BASUĞUY Dr. Öğr. Üyesi Sami BAGA Dr. Öğr. Üyesi Süleyman TAŞKIN Danışma Kurulu /Advisory Board Prof. Dr. İbrahim ÇAPAK (Bingöl Üniversitesi) Prof. Dr. Abdurrahman ACAR (Dicle Üniversitesi) Prof. Dr. Abdurrahman ATEŞ (İnönü Üniversitesi) Prof. Dr. Adnan DEMİRCAN (İstanbul Üniversitesi) Prof. Dr. Bilal AYBAKAN (İbn Haldun Üniversitesi) Prof. Dr. Cafer Sadık YARAN (On Dokuz Mayıs Üniversitesi) Prof. Dr. Cemalettin ERDEMCİ (Siirt Üniversitesi) Prof. Dr. Erkan YAR (Fırat Üniversitesi) Prof. Dr. Eyyüp TANRIVERDİ (Dicle Üniversitesi) Prof. Dr. Fethi Ahmet POLAT (Muş Alparslan Üniversitesi) Prof. Dr. Fuat AYDIN (Sakarya Üniversitesi) Prof. Dr. Gıyasettin ARSLAN (Fırat Üniversitesi) Prof. Dr. Hakan OLGUN (İstanbul Üniversitesi) Prof. Dr. Halit ÇALIŞ (Necmettin Erbakan Üniversitesi) Prof. Dr. Hayati AYDIN (Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi) Prof. Dr. Hüseyin HANSU (İstanbul Üniversitesi) Prof. Dr. İbrahim YILMAZ (Atatürk Üniversitesi) Prof. Dr. İlyas ÇELEBİ (İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi) Prof. Dr. Mehmet ERDEM (Fırat Üniversitesi) Prof. Dr. M. Halil ÇİÇEK (Yıldırım Beyazıt Üniversitesi) Prof. Dr. M. Mahfuz SÖYLEMEZ (İstanbul Üniversitesi) Prof. Dr. Mehmet KUBAT (İnönü Üniversitesi) Prof. Dr. Metin YİĞİT (Dicle Üniversitesi) Prof. Dr. Muhammed ÇELİK (Dicle Üniversitesi) Prof. Dr. Musa Kazım YILMAZ (Harran Üniversitesi) Prof. Dr. Musa YILDIZ (Gazi Üniversitesi)

<p>Yazı İşleri Müdürü / Editor in Chief Dr. Arş. Gör. Ömer TAY Kapak ve Sayfa Tasarımı R@nin Dijital Tasarım Yazışma Adresi / Corresponding Adress Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi 12000 Merkez/BİNGÖL Tel: +90 (426) 2160005 -Fax: +90 (426) 2160035 Elektronik posta / e-mail bingolilahiyatdergisi@hotmail.com</p>	<p>Prof. Dr. Mustafa AĞIRMAN (Atatürk Üniversitesi) Prof. Dr. Necmettin GÖKKIR (İstanbul Üniversitesi) Prof. Dr. Nurettin CEVİZ (Gazi Üniversitesi) Prof. Dr. Osman GÜRBÜZ (Atatürk Üniversitesi) Prof. Dr. Osman TÜRER (Kilis 7 Aralık Üniversitesi) Prof. Dr. Ousama EKHTİYAR (Bingöl Üniversitesi) Prof. Dr. Ömer Mahir ALPER (İstanbul Üniversitesi) Prof. Dr. Ömer PAKIŞ (Hakkâri Üniversitesi) Prof. Dr. Reşat ÖNGÖREN (İstanbul Üniversitesi) Prof. Dr. Sahip BEROJE (Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi) Prof. Dr. Mehmet KATAR (Ankara Üniversitesi) Prof. Dr. Şaban Ali DÜZGÜN (Ankara Üniversitesi) Prof. Dr. Şamil DAĞCI (Ankara Üniversitesi) Prof. Dr. Şehmus DEMİR (Gaziantep Üniversitesi) Prof. Dr. Şuayip ÖZDEMİR (Amasya Üniversitesi) Prof. Dr. Vecdi AKYÜZ (İstanbul Aydın Üniversitesi) Prof. Dr. Yusuf Ziya KESKİN (Harran Üniversitesi)</p>
--	---

İÇİNDEKİLER

İslâm Vahyinde Nebevî Motifler	5
Din Eğitimi Perspektifiyle Kur'an'daki Taakkul Kavramının Kullanım Anlamları	28
Ramazan el- Bûtî'nin Kur'an İlimleri ve Tefsir Tarihinin Oluşum Sürecine Dair Tespitleri	47
İslam Hukuku Açısından Yapışık İkizlerin Evliliği	70
Abdülazîz ed-Debbâğ'ın "el-İbrîz" Adlı Eserindeki Bazı İtikadî Görüşleri	87
Ehl-i Bey'te Muhalefet Hareketi: Hz. Hüseyin Örneği	104
Antik Çağdan İslâm Dünyasına: Mantığın Felsefe Karşısındaki Konumuna Dair Tartışmalar	126
Kirman Selçukluları Döneminde Ticaret Yolları (440-583/1048-1187)	139
Klasik Arap Literatüründe Zamirin Mercii ve Tebeyyünü Konusunda Kullanılan Kavramların Analizi	157
Mesrûk b. Abdurrahman (el-Ecda') ve Fakihlik Yönü	177
Nahiv İlminin Teşekkülüne Genel Bir Bakış	196
Kur'an'da Geçen فَعَال Mübalağa Kalıbının Anlam ve Dilsel Analizi	218
İslam Düşüncesinin Klasik Döneminde Kimyevî Bilimsel Araştırma Modelinin Câbir Bin Hayyân'ın Elkimya Teorileri Üzerinden Tartışılması	231
Üniversite Öğrencilerinde Yaratıcı Kişilik İle Dindarlık İlişkisi: İnönü Üniversitesi Örneği	247
Şeyh Sadûk'un İlelu's-Şerâi' Adlı Eserinde Kur'an Ayetlerinin İletlerinin Tespitinde Takip Ettiği Yönteme Dair Bir İnceleme	276
İslami Finans Ürünlerinin Geliştirilmesi	300
İşlevsel ve Kaynaksal Delâlet Açısından Tebâreke Cüzü'ndeki Fiiller	331
Araplarda Ses Algılaması	358

Editörden / Editorial

Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'nin 20. sayısını tam vaktinde yayımlamanın mutluluğunu yaşıyoruz. Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi ekibi olarak Türkiye'de akademik dergicilik adına son yıllarda atılan bütün adımları ve akademik metinlerin yayımlanma sürecinin kalitesini arttıran her bir gelişmeyi yakından takip etmeye gayret gösteriyoruz.

Yola çıktığı ilk sayıdan itibaren akademik etik ilkelerine riayet etme ve yayınlar içerisinde sadece nitelikli olanları tercih etme konusunda koruduğumuz dikkati ve hassasiyeti arttırarak devam ettirdiğimizi ifade etmek isteriz. Bununla birlikte makale yayımlanma sürecimizi daha da iyileştirme adına zaman zaman bazı kararlar almaktayız. Bu minvalde aldığımız kararlardan bir tanesi çift taraflı kör hakemlik uygulamasının daha sağlıklı işleyebilmesi adına sayı hakemlerinin listesine artık yer vermemek şeklindedir.

Aralık 2022 sayısında dergimize gönderilen birçok çalışma arasında, yayımlanma sürecini başarıyla tamamlayan 18 araştırma makalesi yer almaktadır. Bu sayıda kıraat, din eğitimi, tefsir, fıkıh, kelam, mantık, İslam tarihi, Arap dili ve belagati, bilim tarihi ve din psikolojisi alanlarından araştırma makaleleri ile yayın çeşitliliğimizi muhafaza etmiş olduk.

Bu sayımızda dergimize yoğun ilgi gösteren yazarlara, katkı ve değerlendirmeleri ile bize zaman ayıran değerli hakemlerimize ve perde arkasında bu süreci özveriyle yürüten dergi ekibimize teşekkür ederiz.

Aralık 2022 sayısı ile birlikte Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi editörlüğünü Doç. Dr. Nebi BUTASIM hocadan devralmış bulunmaktayım. Uzun dönemdir dergimizin editörlüğünü yapmış ve emekleriyle dergiye çok bariz şekilde çıta atlatmış olan hocamıza ve ekibine şimdiye kadarki emeklerinden ötürü sonsuz teşekkür ediyoruz.

Dr. Arş. Gör. Ömer TAY

İslâm Vahyinde Nebevî Motifler***(Dil ve Kültür Bağlamında)****Prophetic Motives of the Islamic Revelation (Wahy)****(In the Context of Language and Culture)****Fatih KANCA**

Dr. Öğr. Üyesi, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi,

Kur'ân-ı Kerîm Okuma ve Kıraat İlmi Anabilim Dalı

Assist. Prof., Yıldırım Beyazıt University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Qur'an

Recitation and Qiraat Science

Ankara/Turkey

e-mail: fkanca@aybu.edu.tr

ORCID:0000-0003-3486-9364

DOI:10.34085/buifd.1162045

Öz

Kur'ân Vahyi, Allah Teâlâ'nın, insanlığın yolunu aydınlatmak için Hz. Peygamber'e gönderdiği ilahî metin ve mesajların adıdır. Makalede, Hz. Peygamber'in, bu vahyin doğuşuna ve kelâmî hitâbın ilâhî düzlemde beşer düzeyine uyarlanırken nüzûlün seyrine bir etkisi var mıdır? sorusuna cevap aranmıştır. Çalışmada sırasıyla vahiy tanımı, vahyin ontolojik yapısındaki nebevî motifler, hitâbın dili, nüzûl vasatı, Hz. Muhammed'in sosyo-kültürel çevresi ve bazı olaylar karşısında takındığı tavrın vahyin teşekkülüne etkisi işlenmiştir. Hz. Peygamber'in, müteâl âlemden fiziki âleme sevk edilen ilâhî bilgi ve mesajları, muhatap topluma aktararak bir anlamda ilâhî hitâbın somutlaşmasına aracılık etmesi, bazı söz ve davranışlarının tasvip bazılarının ise tashihle karşılanması çalışmada ön plana çıkartılmıştır. Sonuç olarak, vahyin aslen, levh-i mahfuzda kayıtlı, lafzen ve manen ilâhî olduğu; bunun yanında bir kısım ilâhî mesajların teşekkülünde Hz. Peygamber'in bazı söz ve davranışlarının ilâhî irade tarafından dikkate alındığı vurgulanmış ancak bu nebevî etkinin Kur'ân'ın ilâhîliğine; zaman ve mekânsal açıdan evrensel boyutuna aykırı bir durum teşkil etmediği ifade edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur'ân, Hz. Muhammed, Vahiy, Dil, Kültür, Rol.

Prophetic Motives of the Islamic Revelation (Wahy)**(In the Context of Language and Culture)****Abstract**

The revelation of the Qur'an is the name of the divine texts and messages that Almighty Allah sent to Prophet Muhammad to enlighten the way of humanity. In this article it is focused on finding an answer to the question of whether Muhammad has an impact on both the beginning and continuation of the revelation while adopting the verses to the addressees from the the divine level to the human level. In this study, we first defined the revelation then moved onto examining the prophetic motives in the ontological structure of the revelation. We have also examined the nature of the language of revelation, the medium of its descent, the socio-cultural milieu of the Prophet Muhammad, as well as the attitude that he adopted towards the occurrence of the events and its impact on the formation of revelation. As a result, the revelation is originally divine, verbally and spiritually, recorded in the lawh al-mahfuz; In addition, it was emphasized that some words and behaviors of our Prophet were the reasons behind the revelation of some verses of the Qur'an.

* Bu makale, 17-18 Mart 2022 tarihlerinde Konya'da gerçekleşen "Mahiyet ve Hakikat Bağlamında Vahiy Olgusu" adlı Uluslararası Sempozyuma sunulan özet tebliğin gözden geçirilmiş ve genişletilmiş tam halidir.

However, since the prophetic influence depended on the divinity of the Qur'an; It has been pointed out that it has never been against the universal message of the Qur'an neither in space nor time whatsoever.

Keywords: Tafsir, Qur'an, Prophet Mohammed, Wahy in Islam, Language, Culture, Role.

Giriş

Hız. Muhammed, dinî ve ahlâkî bakımdan cahiliye olarak nitelendirilen bir dönem ve coğrafyada dünyaya gelmiştir. O, peygamberlik sürecinde içinde yaşadığı toplumun beklenti ve ihtiyaçlarını çok iyi bilmekteydi. Bundan dolayı, olumsuz vasıflarıyla tanımlanan bu toplumu, bireysel ve toplumsal seviyede iyiye ve güzele dönüştürmek için çaba sarfetmiş ve dikkate değer sonuçlar almıştı. Bu dönüşümdeki en büyük etken vahyin doğrudan kendisidir. Bunun yanında Hız. Peygamber'in geçmişi, vahye muhatap seçilmesiyle Allah Teâlâ'nın nezdinde ve toplumda kazandığı işlev, vahyin yerleşik bir düzen kurmasında önemli bir faktördür.

Kur'an vahyi, indiği dönemin sosyo-kültürel yapısını önemli ölçüde yansıtır. Bu durum Kur'an'ın, muhatapların dünyalarına verdiği önemi gösterir. Bazı âyetlerin nüzûlünde gerek Hız. Peygamber'in gerekse diğer muhatapların durum, söz ve davranışları etken teşkil eder. Hatta vahyin dilinin Hız. Peygamber'in dili ile aynı olması, onu çevreleyen sosyo-kültürel vasat, ümmîliği, şahsına münhasır olayların vahye konu edilmesi, İslâm vahyinin oluşumunda Hız. Muhammed'in dikkate alındığını gösterir.

İslâm başta olmak üzere diğer bütün semâvî dinlerde de risâlet meselesi merkezî bir öneme sahiptir. Risâlet göreviyle memur olan elçilerin Allah'la irtibatı, vahiy olgusuyla başlamış ve gelişmiştir. Bu ilişkiden dolayı risâlet konularının aynı zamanda vahiy konusuyla bağlantılı olduğunu söyleyebiliriz. Kelâmullâh şeklindeki vahiy sadece Hız. Peygamber'le sınırlı değildir. Ondan önceki peygamberler de, vahiy yollarının bir türüyle vahye muhatap olmuştu.¹ Onlar, sınırlı coğrafyalara ve zümrelere ilâhî mesajları iletmışlerdi. Hız. Peygamber'in öncekilerden bir farkı da, insanlığın vahiyyle yüzleştiği son merhale kabul edilen bir zamanda gelen bu ilâhî hitâbi, hem nüzûl vasatında hem de evrensel ölçekte yaşanabilir bir yasa olarak modellemiş olmasıydı.

Hız. Peygamber'in, ashâbı ve sonraki dönem muhataplarınca örnek alınması onun örnek yaşamıyla ve vahyi sunumuyla da ilgilidir. Kur'an'ın ifadesiyle "*Müjdecî ve uyarıcı olarak gönderilen ... hazinelere sahip olmayan, gaybı bilmeyen ve melek olmayan...*"² ömrüne yemin edilen³ ve şanı yüceltilen⁴ Hız. Muhammed'i cazip kılan da, Kur'an vahyini, hayata yansıtmış olması yani "Yaşayan Kur'an" olmasıydı. O, belli bir coğrafyada ve câhiliyye diye tanımlanan bir tarih aralığında yaşamış olsa da zaman ve zeminin olumsuz yönlerinden etkilenmeden geçirdiği yaşam evreleri ve muhatap olduğu ilâhî hitap, onu tarihin en önemli şahsiyeti kılmıştır.

Makalede, konuya vahiy tanımı ve mefhumuna ilişkin bilgilerle giriş yapıldı. Bu bilgiler, vahyi ele alış amacına göre şekillenmiş olup, vahyin daha çok, Hız. Peygamber'le diyalog noktasına yoğunlaştı. Esasında yayın hayatında vahyi merkeze alan birçok çalışma yapılmıştır.

¹ en-Nisâ 4/163; el-Enbiyâ 21/7; ez-Zümer 39/65; vd.

² el-En'âm 6/48-50.

³ el-Hicr 16/72.

⁴ el-İnşirâh 94/4.

Bu çalışmalar genelde vahiy-peygamber,⁵ vahiy-insan⁶, vahiy-akıl⁷ gibi çerçevelerde ele alınmıştır. Örneğin makale konumuzla yöntem benzerliği olan ve Ali Rafet Özkan tarafından kaleme alınan “Vahiyde Nuh’un Ayak İzleri” adlı çalışmada, Nuh Peygamber’in ve onun etrafında gelişen olayların vahye yansımaları anlatılır.⁸ İbrahim Bor, “Vahiy-Kültür İlişkisi” adlı çalışmasında tarihsel ve kültürel bağlamın Hristiyanlık ve İslâm vahyi için bağlayıcılık konusunu ele alır.⁹ Adem Apak “Vahiy Öncesinde Hz. Peygamber (s.a.v)’in Gönderildiği Sosyo-Kültürel ve Dini Ortam,” adlı çalışmada risâlet öncesi kültürel ortamı inceler.¹⁰ Muhsin Demirci tarafından yazılan “Kur’ân’da Sosyal Gerçeklik” adlı kitapta nas-olgu ilişkisine ve vahyin teşekkülünde beşerî boyuta dikkat çekilir. Ancak çalışmada Kur’ân’ın ve Hz. Peygamber’in ortak dili olması konusu işlenmemiştir. Makale konumuzla, Hz. Peygamber’in fiillerinin tashih edilmesi yönüyle ilişkili olan ve Ali Galip Zengin tarafından kaleme alınan “Kur’ân’da Hz. Peygamber’e Yapılan Uyarılar” adlı çalışmada, Hz. Peygamber’in vahiyle diyalektiğine dikkat çekilir. Bu çalışmada da dil ve sosyo-kültürel çevrenin vahyin teşekkülüne etkisi incelenmemiştir. Saydığımız çalışmalar ve benzerleri, İslâm vahyinin bazı karakteristik boyutlarına atıf yapsa da vahyin oluşumundaki dil ve kültürel boyut yeterli ölçüde ele alınmamıştır. Bu makalede, Hz. Peygamber’in konuştuğu dilin ve nüzûl vasatındaki sosyal yapının vahye etkisi spesifik olarak irdelenmiştir.

1. Vahiy

Vahiy kelimesinin türediği *vahy* kökünde iki odak anlamdan bahsetmek mümkündür. Bunlar hızlılık ve gizlilik.¹¹ Bunun yanında kök, ilham etmek, işaret etmek, telkin etmek, fısıldamak hatta vesvese vermek gibi manaları da barındırmaktadır.¹² Tüm manalar, hızlılık ve gizlilik içerisinde bildirmekle ilişkilidir.¹³ Râğıb el-İsfâhânî (ö. V./XI. yüzyılın ilk çeyreği) hızlı ve gizli yapılan bu işlemin, remz-işaret-imâ yoluyla; belli kalıpları olmayan ses aracılığıyla; kalbe ilkâ edilmekle; ilham yoluyla ya da uykuda olmak üzere farklı şekillerde olabileceğinden bahseder.¹⁴

Bir Kur’ân kavramı olarak vahiy, Allah’ın, genelde bazı varlıklarla, özelde de peygamberlerle iletişimini ifade eder. Allah kelâmı anlamındaki vahiy, “Allah Teâlâ’nın kullarına bildirmek istediği hidâyet ve emirleri, insanların arasından seçtiği elçilerine gizli ve hızlı bir yolla iletmesidir.”¹⁵ Gerek kök anlamda gerekse terim anlamında hızlılık ve gizlilik ön plana çıkmakta

⁵ M. Zeki Duman, “Vahy Olayı ve Vahy-Peygamber İlişkisi”, *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (1996), 23-38.

⁶ Mehmet Aydın, “Vahiy ve İnsan”, *Kutlu Doğum Sempozyumu (Türkiye Diyanet Vakfı)*, (1992), 133-142.

⁷ Osman Karadeniz, “Akıl-Vahiy İlişkisi”, *Diyanet İlmî Dergi* 33/4 (1997), 39-58.

⁸ Ali Rafet Özkan, “Vahiyde Nuh’un Ayak İzleri”, *Ağrı Dağı ve Nuh’un Gemisi Sempozyumu*, (2007), 230-237; Hüseyin Atay, “Akıl ve Vahiy”, *Dini Konularda Toplumun Aydınlatılması ve Dinin Farklı Yorumlanmasından Kaynaklanan Problemler ve Çözüm Yolları Komisyonu Bildirileri (Sempozyum)*, (1998), 48-52.

⁹ İbrahim Bor, “Vahiy-Kültür İlişkisi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52/1 (2011), 121-141.

¹⁰ Adem Apak, “Vahiy Öncesinde Hz. Peygamber (s.a.v)’in Gönderildiği Sosyo-Kültürel ve Dini Ortam”, *Vahyin Nüzulünün 1400. Yılında Hz. Muhammed (s.a.v) -Milletlerarası İlmî Toplantı-*, (2011), 73-106.

¹¹ Ebü’l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ b. Muhammed er-Râzî el-Kazvînî el-Hemedânî İbn Fâris, *Mu’cemü mekâyisi’l-luga*, thk. Abdü’s-Selâm Muhammed Harûn (Dârü’l-Fikr, 1399), 6/93; Ebü’l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal el-İsfahânî Râğıb, *el-Müfredât fi ğaribi’l-Kur’ân* (Beyrut: Dâru’l-Kalem, 1412), 858.

¹² İbn Fâris, *Mu’cemü mekâyisi’l-luga*, 6/93.

¹³ Mecdüddin Muhammed b. Yakub Fîruzâbâdî, *Basâir zevi’t-temyiz fi letâifi’l-Kitabi’l-Aziz*, thk. Muhammed Ali en-Neccâr (Kahire: Lecnetü İhyâit-Türâsi’l-İslâmiyye, 1393), 1/81; Ebü’l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî İbn Manzûr, *Lisânü’l-ârab*, thk. Abdullah Ali el-Kebîr (Kahire: Dâru’l-Me’ârif, 1119), 6/4787-4788.

¹⁴ Râğıb, *el-Müfredât fi ğaribi’l-Kur’ân*, 858.

¹⁵ Muhammed Abdülazîm Zürkânî, *Menâhilü’l-irfân fi ’ulûmi’l-Kur’ân* (Matbaatü İsâ el-Bâbî el-Halebî, ts.), 1/63. Muhammed A’lâ b. Alî b. Muhammed Hâmid el-Fârûkî et-Tehânevî, *Keşşâfû istilâhâti’l-fünûn ve’l-’ulûm*, thk. Ali Dehrûc (Beyrut: Mektebetü Lübnân, 1996), 2/1776.

ve hızlıca gerçekleşen gizli bir konuşma biçimi, vahiy olarak tarif edilir.¹⁶ Bu anlamlandırma biçimi, vahyin özel yapısını, Allah'ın seçkin kullarıyla olan özel iletişimini ve başkalarının anlayamayacağı esrarengiz bir durumu ortaya koyar.¹⁷ Tanımdaki hızın ya da gizlin, peygamberlerin vahyi alışından sonraki süreçle ilgili bir etkinliği söz konusu değildir.

Muhammed 'Abduh'un (1849-1905) vasıtalı ya da vasitasız bir şekilde Allah katından geldiğine inanmak sûretiyle, bir insanın nefsinde bulunduğu irfan şeklinde tarif ettiği¹⁸ vahyi, Mâlik b. Nebî (1905-1973), insanın şahsında gerçekleşen ve Allah'tan geldiği konusunda kesin kanaat sahibi olduğu ve duyuları aracılığıyla ya da vasitasız olarak muttali olduğu bilgi olarak tanımlar.¹⁹ Murat Sülün de işlevsel açıdan yaklaşarak vahyin mihenk taşı olduğunu, peygamberler ve onların getirdiği Kur'ânî mesajların "gerçek akıl'lar ile 'sahte akıl'lar arasında" ayraç görevi üstlendiğini söyler.²⁰

İslâm kültüründe, Allah Teâlâ'nın peygamberleri vasıtasıyla muhatap kitlelere mesajını ulaştırması şeklindeki vahiy anlayışı, esasında vahyin kurumsallaşmış tarafını ifade eder.²¹ Ancak Kur'ân'da peygamberler dışında bazı varlıkları da Allah'ın vahiy yoluyla muhatap aldığından bahsedilir.²² Gerek kitâbî vahiy gerekse bunun dışındaki vahiy türlerindeki ortak anlam, bir varlığın diğer varlıklarla iletişim kurmasıdır. Bu yönüyle vahiy, bilgi yolu olarak değerlendirilir.²³

Kur'ân, vahiy kelimesini, kendisinin bir ismi olarak da kullanır.²⁴ Bu anlamda vahiyde dinî ya da kutsal bir metin vurgusunun belirginleştiğini söylemek mümkündür. Ancak Nasr Hamid Ebû Zeyd (1943-2010) vahyi, "Kur'ân" ya da "Kitap" gibi Kur'ân'ın diğer isimlerden farklı olarak, İslâmî olan ya da olmayan bütün metinleri içine alan geniş bir kavram olarak ele alır ve kelimenin, Allah Teâlâ'nın insanlara yönelik hitabına işaret eden tüm metinleri ihtiva ettiğini söyler.²⁵

Allah-insan arasında sözlü ya da sözsüz konuşma biçimleri vardır. Allah'tan insana doğru bir konuşma türü olan vahiy, Allah'la insan arasında gerçekleşen iletişim türlerinin yalnızca bir türüdür.²⁶ Bu türler içinden sözlü olan âyetler, vahiy kelimesiyle belirlenmiş özel bir grubu temsil eder. Allah'ın insanla konuşması olan vahiy, peygamber de olsa kişinin kendi isteğiyle ortaya koyabileceği bir bilgi değildir.²⁷ Nitekim Hz. Muhammed'in nübüvvet ve risâlete istidâdını

¹⁶ Cârullâh Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an akâ'iki şavâmidî't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fi vucûhi't-te'vîl* (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1407), 4/234.

¹⁷ Mennâ' Halîl Kattân, *Mebâhis fi 'ulûmi'l-Kur'ân* (b.y.: Mektebetü'l-Me'ârif, 2000), 28.

¹⁸ Muhammed Abduh, *Risâletü't-Tevhîd* (Dârü'l-Kitâbi'l-'Arabî, ts.), 57.

¹⁹ Mâlik bin Nebî, *Kur'ân-ı Kerîm Mucizesi*, çev. Ergun Göze (İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 2003), 88.

²⁰ Murat Sülün, *Kur'ân Ne Diyor Biz Ne Anlıyoruz* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015), 464.

²¹ Muhsin Demirci, *Vahiy Gerçeği* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Yayınları, 1996), 23.

²² Meleklerle (el-Enfâl 8/12); Hz. İsa'nın Havârilere (el-Mâide 5/111); Hz. Mûsâ'nın annesine (el-Kasas 28/7); Semaya (el-Fussilet, 41/12); Yeryüzüne (el-Zilzâl, 99/5); vb.

²³ Hüseyin Atay, *Kur'ân'da Bilgi Teorisi* (İstanbul, 1982), 43; Hüseyin Atay, "Kur'an'da Bilgi Teorisi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (1968), 155-176.

²⁴ el-Enbiyâ 21/45.

²⁵ Nasr Hâmîd Ebu Zeyd, *İlahî Hitabın Tabiatı*, çev. Mehmet Emin Maşalı (Ankara: Kitâbiyât, 2001), 53; Muhammed b. Süveylim Ebû Şuhbe, *el-Medhal li dirâseti'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Kâhire: Mektebetü's-Sünne, 1423), 60-61.

²⁶ Toshihiko İzutsu, *Kur'ân'da Allah ve İnsan*, çev. Süleyman Ateş (Yeni Ufuklar Neşriyat, ts.), 155.

²⁷ Muhammed Hamidullah, *İslam Peygamberi*, çev. Salih Tuğ (İstanbul: İrfan Yayıncılık, 1993), 577-578.

fitratna yerleştiren de Allah Teâlâ'dır ve Hz. Peygamber'in bu konuda çalışması ya da gayreti olmamıştır.²⁸

Hız. Peygamber'in vahiy alırken melek Cebrâil ile hangi varlık düzleminde iletişime geçtikleri de ihtilaf konusu olmuştur. Bu konuda iki temel görüş vardır: Ya Hız. Peygamber melek hüviyetine bürünmüş ya da melek insan mahiyetine dönüşmüştür.²⁹ Âlimlerden her iki alternatifi savunanlar olmuştur.

i) Birinci yaklaşıma göre, Allah Rasûlü, beşer sûretinden sıyrılıp melek sûretine girerek vahiy Cebrâil'den alır.³⁰ Bu yaklaşıma bağlı olarak Peygamberimizde beliren bazı haller onun beşeriyetten sıyrılıp melekleşmesi şeklinde yorumlanır. Hadis kaynaklarında aktarılan rivâyetlere göre Hız. Peygamber'de vahiy sırasında bazı belirtilerin ortaya çıkardı. O, zil sesi gibi sesler işitir, kış günlerinde bile terler,³¹ üzerine ağırlık çöker,³² uykusu gelir,³³ benzi sararır veya kızarır ve kendisinden horultuyu andıran bir ses çıkardı.³⁴ Bir defasında da, Zeyd İbn Sâbit'in bacağı, Hız. Peygamber'in bacağına altına kaldığında, Zeyd ağırlık hissetmişti.³⁵

Bu görüş İbn Haldûn (ö. 808/1406) adıyla meşhur olsa da birçok alimin bu görüşte olduğu bilinmektedir.³⁶ Örneğin İsfehânî (ö. 502/1108),³⁷ Kirmânî (ö. 786/1384),³⁸ Zerkeşi (ö. 792/1392)³⁹ ve Elmalılı (ö. 1391/1942)⁴⁰ bu görüşteki alimler arasında sayılır.

ii) Diğer bir yaklaşıma göre de, melek kendi varlığından çıkıp beşer hüviyetine dönüşerek vahiy Hız. Peygamber'e iletir.⁴¹ Esasında, Hız. Peygamber'in meleği gördüğüne dair rivâyetler kaynaklarımızda yer almaktadır.⁴² Necm 53/5-18 ve Tekvîr 81/19-24 âyetlerinde bahsedilen vahiylerin buna işaret ettiği söylenmiştir.⁴³ Hatta meşhur Cibrîl hadisinde nakledildiğine göre,

²⁸ Muhammed Reşid Rıza, *Muhammedî Vahiy*, çev. Salih Özer (Ankara: Fecr Yayınları, 1991), 114.

²⁹ Halil Aldemir, "Vahiy Sırasında Hız. Peygamber'in Melekiyete Yükselmesi ya da Vahiy Meleğinin Beşeriyete Bürünmesi Teorisi", *Kilis 7 Aralık Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyal Bilimler Dergisi* 5/10 (2015), 18.

³⁰ Şemseddîn Muhammed b. Yûsûf Kirmânî, *el-Kevâkibu'd-derârî fi şerhi Sahîhi'l-Buhârî* (Lübnan: Dâru İhyâ'it-Türâsi'l-'Arabî, 1401), 1/29; Ebû Şuhbe, *el-Medhal li dirâseti'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 60-61.

³¹ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh*, thk. Sâlih b. Abdülazîz (Arabistan: Dâru's-Selâm (Mevsûatü'l-Hadîs eş-Şerîf içinde), 2000), "Bedü'l-vahy", 1 (No. 2).

³² Buhârî, "Cihâd", 31 (No. 2832).

³³ Ebû'l-Hüseyn el-Kuşeyrî en-Nisâbü'rî b. el-Haccâc Müslim, *Sahîh-i Müslim*, thk. Salih b. Abdülazîz (Arabistan: Dâru's-Selâm (Mevsûatü'l-Hadîs eş-Şerîf içinde), 2000), "Salât", 53 (No. 894).

³⁴ Buhârî, "Hac", 17 (No. 1536).

³⁵ Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şu'ayb b. Ali el-Horâsânî en-Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Sâlih b. Abdülazîz (Arabistan: Dâru's-Selâm (Mevsûatü'l-Hadîs eş-Şerîf içinde), 2000), "Cihâd", 4 (No. 3101).

³⁶ "İbn Haldûn'un görüşü şu şekildedir: "Hız. Peygamber'in beşeri özelliklerinden soyutlanarak melekle karşılaşması, ondan vahiy alması ve sonra tekrar beşeri özelliklerine dönmesi, diğer taraftan kendisine vahyedilenlerin tamamını anlaması, tek bir lahzada hatta bir göz kırpmasına yakın bir zamanda gerçekleşir. Bu hal zaman dışıdır. Zaten bu hal de, iletişimin çok hızlı gerçekleşmesinden dolayı vahiy olarak isimlendirilmiştir. Çünkü vahyin kelime anlamı hızlı ve çabuk olmaktadır." Abdurrahman b. Muhammed b. Hadramî İbn Haldûn, *Mukaddime*, çev. Halil Kendir (Ankara: Yeni Şafak Kültür Armağanı, 2004), 1/134; İbn Haldun'un vahiy anlayışı için ayrıca bk. Hasan Tanrıverdi, "İbn Haldun'un Vahiy Anlayışı", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 5/1 (2016), 66-85.

³⁷ Ebû's-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh b. Mahmûd el-Hüseynî el-Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî fi tefsîri'l-Kur'âni'l-'azîm ve's-seb'i'l-mesânî*, thk. Ali Abdülbârî 'Atıyye (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1415), 10/121.

³⁸ Kirmânî, *el-Kevâkibu'd-derârî*, 1/29; Ebû Şuhbe, *el-Medhal li dirâseti'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 60-61.

³⁹ Ebû Abdullah Bedruddîn Muhammed b. Abdullah b. Bahadır ez-Zerkeşi, *el-Burhân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhîm (Beyrut: Dâru İhyâi'l-Kütübü'l-'Arabîyye, 1376), 1/229-232.

⁴⁰ Muhammed Hamdi Yazır Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1960, 6/258-260.

⁴¹ 'Abdu'r-Rahmân b. Ebî Bekir Celâlu'd-dîn es-Suyûtî, *Mu'terekü'l-akrân fi i'câzi'l-Kur'ân* (Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1408), 4/430; Zürkânî, *Menâhilü'l-'irfân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, 1/47.

⁴² "Bazen bana melek, bir beşer sûretinde görünür ve benimle konuşurdu. Konuşması biter bitmez onun ne söylediğini öğrenirdim." Buhârî, "Bedü'l-vahy", 1 (No. 2); Nesâî, "İftitah", 37 (No. 934).

⁴³ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/234.

melek Cebrâil Hz. Peygamber'e gelir, aralarında bir konuşma geçer, sonra da Hz. Peygamber, o gittikten sonra, gelen kişinin Cibrîl olduğunu ashabına söyler.⁴⁴ Bazı rivâyetlerde de Cebâril'in bir erkek (Dihyetü'l-Kelbî) sûretinde görüldüğü anlatılır.⁴⁵ Meleğin görülmesinden, Kur'ân da çeşitli vesilelerle bahseder.⁴⁶ Bazı âlimler de bu âyetlerden yola çıkarak meleğin insan düzlemine inerek vahyi aktardığını söylemiştir. Ancak insan sûretine büründükten sonra melek Cebrail'in Kur'ân vahyi getirdiğine dair elimizde kesin bir bilgi bulunmamaktadır.⁴⁷

Yukarıda bahsettiğimiz bu iki yaklaşımdan Hz. Peygamber'in normal halinin dışına çıkarak ya da vahiy elçisinin değişimiyle ortak bir noktada eşitlendikleri anlaşılmaktadır. Ancak, her iki görüşte sorunlu görülmektedir. Vahyin Hz. Peygamber'e intikal keyfiyetini, ancak kendisinden nakledilen bilgilerden yola çıkarak öğrenmek mümkündür. Çünkü bu bilgi yolunu, ondan sonra tecrübe eden başka kimse olmamıştır. Bu ilişkinin hakkında âyet ve hadislerle dayalı yorumlar yapılmış, ancak bu yorumları doğrular ya da yanlışlar nitelikte bir test imkânı bulunmamaktadır. Nitekim, Hz. Peygamber'in vahyi Cebrail'den hangi düzlemde aldığına dair açık nebevî bir bilgiye sahip değiliz. Ancak vahyin geliş şekillerine bakıldığında, ortaya çıkan tabloda bu işlemin bazen sıradışı bazen de beşer algısına munasip şekillerde cereyan ettiği görülmektedir. Ona gelen vahiy, kimi zaman zil sesi veya arı uğultusu gibi bir formda olmuştur ki Hz. Peygamber bu halde bir ses işitmiş, o anda manasını anlayamamış ancak bu durum son bulunca gelen ses, anlamlı kelimeler halini almıştır. Kimi zaman da vahiy meleği insan şekline girerek gelmiş ve bu halde Hz. Peygamber, konuşulan gerçek kelimeleri işitmiş ve aynı zamanda meleği görmüştür.⁴⁸ Vahiy meleğinin bizzat ya da insan sûretinde görülmesi, uğultu şeklinde gelen ya da rüyada vaki olan vahiy, insanoğlunun algı sınırlarındadır. Ancak Allah'ın kalbe ilka etmesi şeklindeki vahiy ise, Peygamberlik tecrübesi yaşayan seçkin insanlara has olup insanların algılarını aşan bir düzeydedir.

Sonuç olarak, vahyin genel karakterindeki bildirim hızı ve gizliliği vahyin esasıdır. Ayrıca vahiyde gerçek ve tartışmasız bilgi vardır. Bundan dolayı vahyi, ilâhî hitabın ve mutlak gerçeğin sesi olarak tanımlamak mümkündür. Vahyin esas mahiyeti de burada yatmaktadır.

2. Vahyin Oluşumunda Hz. Peygamber'in Rolü

Hz. Adem'den başlayarak günümüze kadar geçen zaman diliminde, insanlık tarihi bir gelişim süreci yaşamıştır. Değişen şartlar ya da bireysel ve toplumsal beklenti ve ihtiyaçların farklılaşması, vahiy seyrinin de değişmesine hatta tekamülüne sebep olmuştur.⁴⁹ Bu tekâmül, olumsuzdan olumluya doğru değil ibtidâî kemalden, nihayî kemale bir akış olarak değerlendirilir.⁵⁰ İnsanlığa gelen ilk vahiy de, dönemin muhatap toplumunun inanç ve yaşamsal alanlardaki beklenti ve ihtiyaçlarını karşılamada kusursuz ve eksiksizdi. Tarihsel süreçte insanlığın yaşamış olduğu maddî ya da manevî değişimler, toplumdaki ihtiyaç, beklenti, sorun

⁴⁴ Müslim, "İmân", 1 (No. 93).

⁴⁵ Cebrâil'in ashâb-ı kiramdan Dihye el-Kelbî'nin sûretinde geldiğine dair rivâyetler vardır. Buhârî, "Menâkıb", 25 (No. 3633); Muhammed b. Yesâr İbn İshâk, *Sûretü İbn İshâk*, thk. Süheyl Zekar (Dâru'l-Fikr, 1398), 297.

⁴⁶ Kur'ân'a göre melekleri, sadece peygamberler değil, diğer insanlar da görmüştür. Bunun en net örneği Hz. Meryem'in melek Cebrail'i görmesidir. (Meryem 19/17). Hz. İbrahim'in eşinin (ez-Zâriyât 51/24-30) ve Lût kavmi'nin de (Hûd 11/77-80) melekleri gördüğü âyetlerden anlaşılmaktadır.

⁴⁷ Aldemir, "Vahiy Sırasında Hz. Peygamber'in Melekiyete Yükselmesi ya da Vahiy Meleğinin Beşeriyete Bürünmesi Teorisi", 22.

⁴⁸ İzutsu, *Kur'ân'da Allah ve İnsan*, 147-148.

⁴⁹ Muhsin Demirci, *Kur'ân'da Sosyal Gerçeklik* (İstanbul: Ensar, 2008), 95.

⁵⁰ Ahmed Hamdi Akseki, *İslâm Dini* (İstanbul: Yeni Akım, 2014), 19.

ve taleplerin de değişkenlik göstermesine neden olmuştur. Bu durum, insanlık tarihinde, zamanın belli kesitlerinde Allah'ın göndermiş olduğu vahyin karakterine de etki etmiştir. Bu süreci daha çok, vahyideki muhteva değişikliği, ilâhî iradenin hükümlere kolaylık ya da zorluk olarak yansımaları, sorumluluklardaki artış ya da azalma şeklinde yorumlamak mümkündür.⁵¹

İlâhî vahyin karakterinde ön plana çıkan bazı unsurlar olmuştur. Bunlar zamana göre değişkenlik gösterir. Örneğin tevhid unsuru tüm zamanlarda vahyin en önemli karakteri olmuştur. Bu İslâm vahyinde de ön plana çıkan birincil konudur. İtikâd, ibâdet ve ahlakî unsurlar da İslâm vahyinin diğer önemli konularıdır.

Tüm bunları yanında İslâm vahyinin, önemli konularından biri de Hz. Peygamber'dir. O, risâlet göreviyle birlikte vahyin konusu olmuş ve onun desteklenen davranışları, ikaz edilen kararları, beklentileri, sosyal çevresi vahyin karakterine de etki etmiştir. Örneğin Hz. Peygamber'in Medine'ye hicreti, Kur'ân'da geniş bir şekilde yer almıştır. Bunun yanında Kur'ân, Hz. Peygamber'e isim ve sıfatlarıyla yoğun bir şekilde yer verir. 173 âyette Râsûl, 42 âyette Nebî, 4 âyette Muhammed, 1 âyette de Ahmed ismiyle anılır.

Hz. Peygamber'in çeşitli şekillerde sebep olmasıyla, nâzil olan bazı vahiy metinleri, onun vahyin teşekkülündeki etkinliğini gösterir. Bunlar, bir anlamda sebep-i nüzûlün de parçasıdır. Ancak bu durum bütün âyetler için geçerli değildir. Bazı âyet grupları geçmişin bilgilerini aktarırken, bazıları da belli bir sebep olmaksızın nâzil olmuştur. Esasında pek çok olayda da görüldüğü gibi, Hz. Peygamber vahyin ne zaman, nerede geleceğinin ve ne söyleyeceğinin bilgisine de sahip değildi.⁵² Bazı âyetler Hz. Peygamber'i, davranış ya da kararlarından dolayı uyarırken⁵³ bazı âyetler onu, teselli eden ya da ona destek içeren bir muhtevada inmiştir. Örneğin Şu'arâ 26/3 âyetinde, müşriklerin Kur'ân'a inanmayı reddetip Hz. Peygamber'e düşmanca bir tutum sergilemeleri üzerine teselli edilmiştir.⁵⁴ Bu durum nüzûlün Hz. Peygamber'i ne derece dikkate aldığını gösterir.⁵⁵

Hz. Peygamber'in vahyideki etkinliği daha çok risâlet göreviyle ilgilidir. Bazı hükümlerin oluşmasında özel hayatına atıf yapılsa da vahyin teşekkülünde esas olan onun üstlendiği risâlet makamının muktezasıdır. Birçok âyette de rasûle itaatın emredilmesi⁵⁶ bunu gösterir.⁵⁷ Bundan dolayı Kur'ân'da ilke olarak, muhatapların dikkatleri, Hz. Peygamber'den ziyade konulara, hükümlere ve olgulara çekilir. Örneğin onun, Zeyneb binti Cahş ile evliliği dikkat çeken bir olayken, bu evliliğin ardında yatan sebepler ve sonrasında meydana gelen sosyal boyutlu sonuçlar, daha da önemli olmuştur.

Peygamberler, vahyide önemli bir unsur olsa da, vahyi peygambere nispet etmek mümkün değildir.⁵⁸ Ayrıca bu etki, vahyin inzâlından sonra, onda tasarrufta bulunma ya da değişiklik yapma anlamında da değildir. Zira bu peygamberlere kapalıdır.⁵⁹ Peygamberler vahye mutlak

⁵¹ Demirci, *Kur'ân'da Sosyal Gerçeklik*, 96.

⁵² Muhammed Mustafa el-A'zamî, *Kur'ân Tarihi*, çev. Ömer Türker - Fatih Serenli (İstanbul: İz Yayıncılık, 2018), 81.

⁵³ en-Nahl 16/126-128; Abese 80/1-12.

⁵⁴ Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ' el-Begavî, *Me'âlimü't-tenzîl fi tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Abdullah en-Nemr (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1417), 3/462.

⁵⁵ Benzer örnekler için ayrıca bk. el-Kehf; el-Fâtır 35/8.

⁵⁶ en-Nisâ 4/13, 69, 80; el-mâide 5/92; vd.

⁵⁷ Nebî ve rasûl farkı için bk. Abdülkadir Karakuş, *İman Esaslarıyla İlgili Kur'an Kavramları* (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2020), 83-92.

⁵⁸ Mehmet Erdoğan, *Vahiy-Akıl Dengesi Açısından Sünnet* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, 2001), 23.

⁵⁹ Ebû 'Abdullah Muhammed b. İdrîs Şâfi'î, *er-Risâle*, thk. Ahmed Şâkir (Kahire: Mektebetü'l-Halebî, 1358), 107.

manada itaatle sorumludur.⁶⁰ Ancak vahiy, henüz vücut bulmadan ve idraklere yerleşmeden önce, doğuş noktasında zaman zaman Hz. Peygamber'in durumunu dikkate alan bir yapıda gelmiştir. Örneğin Kur'ân'da (يَسْتَأْذِنُكَ) "Sana soruyorlar"⁶¹ ve (يَسْتَفْتُونَكَ) "Senden (dini bir meselede) bilgi isterler"⁶² şeklinde başlayan âyetler, Hz. Peygamber'in hem muhataplarıyla hem de vahyin kaynağıyla ilişkideki aktifliğine işaret eder. Terimsel anlamdaki vahyin bir tarafında kaynak olan Hz. Allah, diğer tarafında ise vahyin beşer düzeyinde ilk muhtabı olan Hz. Peygamber vardır. Vahyin, kelâmullah formunun oluşmasında, dili, kültürü vs. boyutlarıyla son halini almasında, yani bazı vahiy metinlerinin doğması ve bazılarının aldığı şekillerde Hz. Peygamber'in söz ve fiilleri rol oynamıştır.

Hz. Peygamber henüz bilgisinin olmadığı konularda, kimi zaman Allah tarafından vahiyle bilgilendirilmiştir. Hatta kendisi de vahiyle bilgi desteği aldığını dile getirmiştir. Bir olayda, Yahudi bir grup kendine sorular sormuş, Hz. Peygamber de gerekli cevapları vermişti. Onlar da aldıkları cevapları tasdik ederek ayrılmıştı. Ardından o, "Bu kişinin sorduğu soruları bilmiyordum; ancak Allah beni bilgilendirdi." demiştir.⁶³ Vahiyle desteklenen Hz. Peygamber'le ilgili olarak "Rasûl'ün size verdiğini alın, yasakladığımdan da kaçınmın..."⁶⁴ âyeti onun rehberliğine ilişkin bir delil olarak kabul edilir. O, bir yandan vahiy alırken, diğer taraftan gündelik işlerde de devamlı konuşan bir Peygamber'di. Sözlerinin yazılmasını, Kur'ân'la karışma ihtimalini ön görerek yasaklayan⁶⁵ ancak vahiyle devamlı diyalogu olan bir şahsiyetti. Ayrıca o, sadece konuşan değil, aynı zamanda âyetleri yazdıran bir Elçi'ydı. Vahiy akışı esnasında kendindeki alıcılık süreci biter bitmez, vahiy katipleriyle zapt sürecini başlatarak gelen vahiylerin kayıt altına alınmasını sağlardı.⁶⁶

Hz. Peygamber, ilk vahiyle muhatap olduktan sonra vahiy akışına adapte olmuş ve kendisini vahyin yönlendirmesine bırakmıştır. Bu süreçte vahyin gereklerini yerine getirmekle sorumlu olduğu ona bildirilmişti: "Rabbinden sana vahyedileni oku! ..." ⁶⁷ Bu vb. âyetler Hz. Muhammed'in Allah'tan vahiy aldığının bilincinde olduğunu kanıtladığı gibi⁶⁸ vahyin kaynağının Allah olduğuna ancak bunun Hz. Peygamber şahsında vücut bulduğuna dikkat çekilir.

Vahiy hadisesini özellikle Batı'da Hz. Peygamber'in bilinç altına bağlamak isteyen yaklaşımlar olmuştur.⁶⁹ Hatta Hz. Peygamber'in, Kur'ân'ı önceki kitaplardan alıntılı olarak kendi kavminin dini ihtiyaçlarına uydurduğu iddia edilmiştir.⁷⁰ Ancak onun, peygamber olmak için planlı bir çalışmasının olmadığı bilinmektedir. Yûnus 11/16'da "Allah dileseydi Kur'ân'ı size

⁶⁰ el-En'âm 6/106; el-Ahzâb 33/1-2.

⁶¹ Bu kalıp Kur'ân'da 15 defa tekrar edilmektedir: el-Bakara 2/189, 215, 217, 219 (iki defa) 220, 222; el-Mâide 5/4; el-A'râf 7/187 (iki defa); el-Enfâl 6/1; el-İsrâ 17/85; el-Kehf 18/83; Tâhâ 20/105; en-Nâzi'ât 79/42.

⁶² en-Nisâ 4/127, 176.

⁶³ Müslim, "Hayız", 34 (No. 716).

⁶⁴ el-Haşr 59/7.

⁶⁵ Müslim, "Zühd ve Rekâik", 72 (No. 7510).

⁶⁶ Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm b. Miskîn el-Herevî, *Fezailü'l-Kur'ân li'l-Kâsım b. Sellâm*, thk. Mervân 'Atiyye vd. (Dimaşk: Dâru İbn Kesîr, 1995), 280; Muhammed Hamidullah, *Kur'ân-ı Kerîm Tarihi*, çev. Mehmet Sait Mutlu (İstanbul: Yağmur Yayınları, 1965), 19, 43-45.

⁶⁷ el-Kehf 18/27; Ayrıca bk. el-En'âm 6/93.

⁶⁸ Ayrıca bk. el-Ahkâf 46/8.

⁶⁹ Batı'daki vahiy düşüncesi hakkında bk.: Recep Kılıç, *Modern Batı Düşüncesinde Vahiy* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2002).

⁷⁰ C. Brockelmann, *İslâm Milletleri ve Devletleri Tarihi*, çev. Neşet Çağatay (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1964), 33; Müsteşriklerin bu konudaki iddiaları için bk.: Abdülaziz Hatip, *Kur'ân ve Hz. Peygamber Aleyhindeki İddialara Cevaplar* (İstanbul: Nesil, 1997).

okumazdım." ifadesi de bu seçimin tamamen Allah'ın eliyle olduğunu gösterir. Zira o peygamberlik vazifesinin şahsi çalışmasıyla elde edilemeyeceğini biliyordu. Onun peygamber olması ve kendisine kitap gelmesi Allah'ın seçimiyle olmuştur. Ayrıca kaynaklarda ilme ve belagata dair bir tahsilinden ya da bu yönde bir gayretinden de bahsedilmez. Kur'ân'ı kendinin yazdığına dair iddialar Kur'ân tarafından reddediliği gibi âyetlerde Kur'ân'ın Allah'ın zikri olduğu ve şeytan sözü olmadığı vurgulanır.⁷¹

Hız. Peygamber'in hayatını Kur'ân'dan ayrı düşünmek doğru olmadığı gibi Kur'ân'ın muhtevasını da onun hayatından ayrı düşünmek mümkün değildir. Hız. Aişe'den, Hız. Peygamber hakkında nakledilen "Onun ahlakı Kur'ân'dı."⁷² sözü de buna işaret eder. Kur'ân'da birçok olayın Hız. Peygamber'in etrafında şekillendiği açıktır.

2.1. Kur'ân'ın Dilindeki Nebevî Motifler

Vahiy, ümmü'l-kitaptaki haliyle, mutlak ilâhî kelimeler olduğu için ses ve harften münezzehtir. Herhangi bir beşer dilinin özelliklerini taşımaz.⁷³ Ancak Kur'ân'ın dili Arapçadır⁷⁴ ve Arap dilinin unsurlarını doğal olarak taşır. Birçok âyette de Kur'ân'ın kaynağına, dil ve belâğatına işaret edilir. Burûc sûresindeki (بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَّجِيدٌ فِي لُوحٍ مَّحْفُوظٍ) "O (yalanladıkları, aslı) levh-i mahfuzda bulunan şerefli Kur'ân'dır",⁷⁵ Vakıa sûresindeki (فِي كِتَابٍ مُّكْتُونٍ) *korunmuş/saklı kitap*⁷⁶ âyetleri Kur'ân'ın kaynağının Allah olduğunu göstermektedir. Mekke ve Medine döneminde nazil olan tehdidî konulu âyetler de Kur'ân'ın dil ve belâğat açısından eşsiz bir kitap olduğunu açık bir işarettir.⁷⁷

Kur'ân'ın dil ve belâğat üstünlüğü, onun en güçlü yönlerinden kabul edilir erek zaman ve mekanları aşan evrensel bir boyut olarak değerlendirilir. Buna rağmen Kur'ân'da dönemsel ve zamansal bazı motifler de yer almıştır. Nitekim Onun mübelliği olan Hız. Peygamber'in dili Arapçadır⁷⁸ ve o, Kur'ân'ın indiği toplumun bir üyesidir. Özellikle bazı Mekkî âyetlerde, içinde bulunduğu toplum kastedilerek "kendilerinden", "sizden/içinizden", "onlardan" şeklinde hitaplarla Hız. Peygamber'in milliyetine dikkat çekilir.⁷⁹ Hız. Peygamber'i çevreleyen maddi şartlar Kur'ân'da yer aldığı gibi onun şahsî ve özel durumları da Kur'ân vahyinin bir kısmının oluşumunda etken unsur olmuştur.

Kur'ân vahyinin ayrıcı vasıflarından biri de dil unsurudur. Bu durum önceki dinler için de geçerlidir. Nitekim bir âyette de her peygamberin kendi millet varlığının diliyle gönderildiği anlatılır.⁸⁰ Taberî, âyetteki bu hitabın önceki peygamberlerle ve kavimlerle ilgili olduğunu zira Hız. Peygamber'in yalnızca Arap toplumuna değil, kıyâmete kadar gelecek olan bütün insanlara gönderildiğini ifade eder.⁸¹ Ancak Peygamberimizin Arapça konuşması vahyin dilinin de Arapça olmasını gerekli kılmıştır. Vahyin dili Arapça yerine başka bir dil olsaydı, muhatapların onu anlayamama gibi mazeretleri olabilirdi.⁸² Bu durum tıpkı melek bir peygamber beklentisi içinde

⁷¹ et-Tekvîr 81/25-27.

⁷² Nesâî, "Kıyâmü'l-Leyl", 2 (No. 1602).

⁷³ Süleyman Ateş, *Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsiri* (Yeni Ufuklar Neşriyat, ts.), 11/516-518.

⁷⁴ Yûsûf 12/2; er-Ra'd 13/37; en-Nahl 16/103; Tâhâ 20/113; eş-Şu'arâ 26/195; vd.

⁷⁵ el-Burûc 21-22.

⁷⁶ el-Vakıa 56/78.

⁷⁷ el-Bakara 2/23; Hûd 11/13; Yûnus 10/37-38; el-İsrâ 17/88.

⁷⁸ Şâfi'î, *er-Risâle*, 1/34.

⁷⁹ el-Bakara 2/129; Âl-i İmrân 3/164; et-Tevbe 9/128; en-Nahl 16/112-113.

⁸⁰ İbrahîm 14/4.

⁸¹ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî el-Bağdâdî et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Şâkir (Müessesetü'r-Risâle, 1420), 16/517.

⁸² el-Fussilet 41/44.

olanlara verilen cevap gibidir.⁸³ Elçiler gönderildikleri toplumların türünden olmalıdır. Çünkü elçiler kendilerinden farklı bir tabiatla olursa insanlar ona karşı çıkabilirdi.⁸⁴ Bundan dolayı vahyin Arapça formunda şekil alması çok normaldi. Aksi durumda âyette de belirtildiği üzere, muhâpların, mesajın anlaşılır bir yapıda olmadığı iddiasıyla, kabul edilebilecek haklı itirazları doğabilirdi.

Allah Teâlâ, sadece Hz. Peygamber'e değil diğer milletlere gönderdiği peygamberlerine de kendi dilinde vahyetmiş ve o dilde kitap göndermiştir. Buna göre her bir peygambere kendi konuştukları dilde vahyedildiğinden Kur'ân Arapça nâzil olduğu gibi İncil Ârâmîce, Tevrât da İbrânice olarak inmiştir.⁸⁵

Peygamberler, vahyi, Cebrâîl'den teslim alan ve muhâplarına aktaran bir konumdadır. Onların söz konusu vahyi değişiklik ya da eksiltme olmadan kelime kelime ezberlemiş olması gerekir. Yani peygambere ulaşan otantik kelimeler muhâplara aktarılırken, aynı mahiyetini sürdürmelidir. Zira vahiy ilk kaynaktan, muhâtap kitleye ulaştırılmak amacıyla çıkmıştır. Peygamberler bu noktada vahyi nakledendir. Esasında, vahyi alma, kavrama ve hafızada tutma işi Allah'ın peygamberlere bu yeteneği vermiş olmasıyla sağlanmıştır. Hz. Peygamber de Kur'ân'ı tam olarak bellemiş ve otantik haliyle aktarmıştır. Aksi halde bir noksanlıktan ya da tahrifden bahsetmek mümkün olur. Hatta İbn Hacer (ö. 852/1449), ilk vahiy olayında, Cebrâîl'in Hz. Peygamber'e "أقرأ" "Oku" demesini "أقرأ" "deki" demeden, "أقرأ" lafzının vahiy ile karışma ihtimali ile açıklar.⁸⁶ Bu da vahyin ilk kaynağındaki haline sadakatin önemini gösterir.

Kur'ân'da Hz. Peygamber'in aldığı vahyi, bu şekliyle hıfz etmek ve unutmamak için aceleyle tekrarladığı anlatılır.⁸⁷ Onun vahyi alırken aceleci bir tutum sergilemesi, vahiy karşısındaki ağır sorumluluğunun psikolojik bir yansıması olarak görülmektedir.⁸⁸ Bu tutum aynı zamanda onun vahyi otantik haliyle koruma gayretine de işaret etmektedir. Hz. Peygamber'in Kur'ân'ı muhafazası, sadece onu ezberlemekle değil onu yazıya geçirmek ve ashabının ezberlemesini sağlamakla da olmuştur.

Kur'ân'ın Arapça lafzının kaynağıyla ilgili klasik dönemden beri tartışmalar olmuştur. Bunlar genelde iki kategoride toplanabilir. Birinci yaklaşıma göre, Kur'ân'ın Hz. Peygamber'e lafzen ve manen indiği,⁸⁹ dilinin de Arapça olduğu konusunda hakim kanaat mevcuttur.⁹⁰ Ehl-i sünnetin yaklaşımını yansıtan bu görüşe göre, ezeli manaların lafız kalıplarına dökülesi Allah'a aittir.⁹¹ Hatta Kur'ân'ın temel iddiası gerek lafız gerek mana olarak ilâhî kaynaklı olması ve hiçbir beşerî müdahalenin lafız ya da manada bulunmaması şeklindedir.⁹² Buna göre, Hz. Peygamber'in Kur'ân'ın ifadelerinin kalıba dökülmesinde bir rolü olmamıştır.

⁸³ el-En'âm 6/8-9; el-İsrâ 17/95.

⁸⁴ Bayram Köseoğlu, *Kur'ân-ı Kerîm'de İknâ Yöntemleri* (Ankara: Fecr Yayınları, 2021), 155.

⁸⁵ Demirci, *Vahiy Gerçeği*, 36.

⁸⁶ Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed İbn Hacer el-'Askalânî, *Fethü'l-bârî şerhu sahîhi'l-Buhârî* (Beyrut: Dâru'l-Marife, 1379), 12/357.

⁸⁷ el-Kıyâmet 75/17-18

⁸⁸ Mücteba Altındaş, "İlahi Hitabın Nüzûl Aşamaları", *Diyanet İlmî Dergi* 50/2 (2014), 60.

⁸⁹ Tehânevî, *Keşşâf*, 2/1310.

⁹⁰ Zerkeşî, *el-Burhân fi 'ul'umi'l-Kur'ân*, 1/228/230.

⁹¹ Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî et-Teftâzânî, *Kelâm İlmî ve İslâm Akâidi*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergah Yayınları, 1982), 172.

⁹² Bor, "Vahiy-Kültür İlişkisi", 132.

Diğer bir yaklaşıma göre, Allah kelâmı harf ve sestem ibaret olup hâdistir. Allah, zatıyla kaim olmayan kelâmını levh-i mahfûz, aracı melek ya da Peygamber’de sonradan yaratır.⁹³ Mu’tezile’ye isnad edilen bu yaklaşıma göre vahiy, mana olarak Allah’a ait olup Cebrâil tarafından Arapça dil kalıplarına dökülmüş ya da Hz. Peygamber vahyi mana olarak almış ve Arabileştirmiştir.⁹⁴

Kur’ân lafzını nazım ya da lafız olarak değil de mana olarak gören yaklaşıma göre ise, Kur’ân için kullanılan “el-Kitab”⁹⁵ ve onun Arapça Kur’ân olarak inzalinden söz edilmesi⁹⁶ mahiyet itibarıyla hiçbir dile aidiyeti bulunmayan vahyin, Hz. Peygamber’in Arap toplumuna mensup olması münasebetiyle onun zihninde Arapçaya dönüştürüldüğü şeklinde yorumlanır.⁹⁷ Buna göre, vahyin dilinin Arapça ya da başka bir dile nispet edilmesi söz konusu değildir. Çünkü Allah herhangi bir dile sahip değildir. Allah’ın nezdindeki vahiy dilden, harften ve sestem bağımsız soyut bir mahiyettir.⁹⁸ Kur’ân Allah’ın kelâmıdır, Allah’ın lisanı değildir.⁹⁹

Süleyman Ateş, ses ve harflerden arınmış olan ilâhî kelâmı Allah’ın konuşması ve vahiy elçisinin seslendirmesi şeklinde anlamıştır. Ateş, Allah’ın konuşmasının sesler ve harfler içermediğini ve O’nun konuşmasının niteliğinin bilinemeyeceğini söylemiştir. Söz ve ses kalıplı olan konuşma insana hastır. Allah ilâhî manaları vahiy meleği vasıtasıyla insan düzeyine indirir, melek de bu manaları, insanın konuştuğu dil kalıplarına sokarak insana iletir.¹⁰⁰ Bu görüşün, “Kur’ân şerefli bir elçinin sözüdür”¹⁰¹ anlamındaki âyetlerle temellendirildiği görülmektedir. Kur’ân’da iki defa tekrarlanan bu âyette de geçen elçi sözü ifadesiyle Cebrâil ya da Hz. Peygamber’in kastedildiği ifade edilmiştir. Ancak Zemahşerî’ye göre, âyetteki “değerli elçinin sözüdür” ifadesinde geçen elçi kelimesiyle Hz. Peygamber kastedilmiştir. Buna göre âyet onun şair ya da kâhin olmayıp Allah’ın elçisi olduğunu ispat içermektedir.¹⁰² Elmalılı Hamdi Yazır da, Tekvîr sûresinde geçen “değerli elçi” ifadesinde kastın Cebrâil olduğunu, ancak Hakka sûresinde geçen aynı kelimenin Hz. Peygamber’e işaret ettiğini söyler.¹⁰³ Ayrıca “elçi sözü” ifadesi, ilahi kelâmın insana itikal sürecini ifade eder ki bu iletide sadece lafızların meleğin diliyle seslendirilişi söz konusudur.¹⁰⁴ Kur’ân’ın elçi/Cebrâil’in sözü oluşu, Hz. Muhammed’e gelen vahiyleri Cebrâil’in tamamen Allah’ın izniyle ve O’nun adına iletmesinden öte bir anlam taşımamaktadır.¹⁰⁵

Fazlurrahman’a göre, taşıyıcı melekten gelen ses, fiziki bir ses değildir. Ona göre, bu ses, akustik karakterli maddi bir kelime değil de zihni bir ses ve fikri bir kelime meydana getirir ve bunlar tamamen zihni ve manevi ses yapısı olan kelimelerdir. O, aradaki vahiy elçisinin

⁹³ Tehânevî, *Keşşâf*, 2/1309-1310.

⁹⁴ Vahyin lafız mana ilişkisine yönelik geniş tartışmalar için bk: Zerkeşi, *el-Burhân fî ‘ulûmi’l-Kur’ân*, 1/229-230; Zürkânî, *Menâhilü’l-irfân fî ‘ulûmi’l-Kur’ân*, 43-48; Mustafa Öztürk, *Kur’ân, Vahiy, Nüzûl* (Ankara: Ankara Okulu, 2018), 47.

⁹⁵ Yûsuf 12/2; Tâhâ 20/114.

⁹⁶ eş-Şûrâ 42/7.

⁹⁷ Öztürk, *Kur’ân, Vahiy, Nüzûl*, 47.

⁹⁸ Öztürk, *Kur’ân, Vahiy, Nüzûl*, 46.

⁹⁹ Düccane Cündioğlu, *Kur’ân’ı Anlamanın Anlamı* (İstanbul: Kitapevi, 1998), 17.

¹⁰⁰ Ateş, *Yüce Kur’ân’ın Çağdaş Tefsiri*, 11/515, 518.

¹⁰¹ el-Hâkka 69/40; et-Tekvîr 81/19.

¹⁰² Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/606.

¹⁰³ Elmalılı, *Hak Dini Kur’an Dili*, 8/5342.

¹⁰⁴ Muhsin Demirci, *Kur’ân Tarihi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, 2017), 66.

¹⁰⁵ Murat Murat Sülün, *Kur’ân Kılavuzu* (İstanbul: Ensar, 2011), 77.56.

keyfiyetine bakmaksızın, vahyi verenin Allah olduğunu, Hz. Peygamber'in de, zihni kelimeleri işittiğini Kıyâmet sûresindeki 16-19 âyetleriyle temellendirmektedir.¹⁰⁶ Bu ifadelerden, Fazlurrahman'ın vahyin Hz. Peygamber'e zihni kelimeler olarak yani manalar halinde geldiği, onun da bu manaları Arapça kalıplara sokarak aktardığı düşüncesini savunduğu anlaşılmaktadır.

Bu düşünceler Peygamberimizin vahiydeki rolünün etkinliğini göstermek isterken vahyin dilinin kaynaktan çıktktan sonraki haline müdahale ettiği gibi bir anlama kapı aralamaktadır. Oysa Hz. Peygamber'in, aldığı vahiy ilişkisi bir keşf yahut icad ilişkisi değildir. Ona gelen lafız da mana da ilâhîdir. Bu lafzın Peygamberimizin konuştuğu dilde varlık göstermesi lafzın peygambere ait olduğunu anlamına gelmez.¹⁰⁷ Hz. Peygamber'in vahyi aldığı anda verdiği tepki, onun vahyi bilmediğini, oluşturmak değil, onu kavramak ve ezberlemek için bile Allah'ın yardımına ihtiyaç duyulduğu bilinmektedir. Kur'ân mesajlarını mana olarak alıp onu dil kalıplarına sokacak bir hüviyeti olmadığı gibi onun görevi sadece inen vahiyleri hifzetmek, kavramak ve aktarımını sağlamaktır.

Hakim kanaate göre, Cebrâil, vahyi Allah'tan işitme yoluyla almıştır. Zûrkânî, kadir sûresindeki (الترنماء) ifadesini "Melek'e (Cebrâil) işittirdik" şeklinde yorumlayarak, vahyi, Cebrâil'in Allah'tan, Hz. Peygamber'in de Cebrâil'den semâen aldığını söyler.¹⁰⁸ Vahyin, melek ya da peygamber tarafından Arapça kalıba döküldüğü şeklindeki yaklaşım, Kur'ân'ın kendi dilinden söylediği, levh-i mafuzda¹⁰⁹ saklı olduğu gerçeğine aykırıdır. Bilindiği gibi birçok âyette Kur'ân beşer sözü olmadığı ifade edilmektedir.¹¹⁰

Bu âyetlerde vahyin "Arapça Kur'ân" olarak gerçekleştiğinin, Kur'ân'ın "Arapça Kitap" şeklinde ve "Arap diliyle" indirilmiş olduğunun vurgulanması, Kur'ân'ın manasının yanında lafzının da Allah'a ait olduğunu açık bir şekilde ortaya koymaktadır.¹¹¹

Âyetlerdeki "levh-i mahfûz",¹¹² "ümmü'l-kitâb",¹¹³ "kitâbün meknûn",¹¹⁴ "kitâbün mestûr"¹¹⁵ şeklinde ifadeler, Kur'ân'ın, kaynağına işaret etse de, onun diliyle ilgili bir fikir vermez. Ancak, "Biz Kur'ân'ı anlayıp öğüt alsınlar diye senin dilinle indirip kolaylaştırdık"¹¹⁶ âyetinden Kur'ân'ın Hz. Peygamber'e indirilirken onun dilinin dikkate alındığı anlaşılır. Bunun yanında, Kur'ân'ın, levh-i mahfuzda yazılı bir durumda olmasına rağmen sonradan gelişen olaylara göre nasıl şekil aldığı konusu da önemlidir. Bu da, ancak Allah'ın ezeli bilgisiyle, yani sonradan meydana gelecek olayları ezelden bilmesiyle izah edilebilir.

Vahyin Hz. Peygamber'le ilgili taşıdığı izler, Kur'ân'ın Arap kültürünün bir ürünü ya da dönemsel olayları yansıtmakla iktifa eden bir metin olduğu anlamına gelmez. Ayrıca bu durum, Kur'ân'ın "levh-i mahfûz" ve "kitâbün meknûn" boyutuna ve evrensel ufkuna aykırı değildir.

¹⁰⁶ Fazlurrahman, *Ana Konularıyla Kur'ân*, çev. Alpaslan Açıkgenç (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 161.

¹⁰⁷ Şaban Ali Düzgün, "Kur'an'ın Oluşumu (Vahiy Süreci)", *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 5/2 (2007), 9.

¹⁰⁸ Zûrkânî, *Menâhilü'l-'irfân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, 1/48.

¹⁰⁹ el-Fazlurrahman, *Ana Konularıyla Kur'ân*, 161.

¹¹⁰ Yûsuf, 12/2, el-İsrâ, 17/88, eş-Şuarâ, 26/192-195, Tâhâ, 20/113, en-Neml, 27/6, ez-Zümer, 39/27-28, el-Fussilet 41/2-4, eş-Şûrâ, 42/7, ez-Zuhrûf, 43/3, el-Ahkâf, 46/12).

¹¹¹ <https://kurul.diyaret.gov.tr/Cevap-Ara/1072/kur-an-i-kerim-lafzi-ve-manasi-ile--allah-tarafından-indirilmistir-enc=QisAbR4bAkZg1HIImXRN5PJ8DgFEAoa2xtNuyterRk%3d> (Erişim.05.06.2022)

¹¹² el-Burûc 85/21-22.

¹¹³ er-Ra'd 13/39; ez-Zuhrûf 43/4.

¹¹⁴ el-Vâkıa 56/78.

¹¹⁵ el-İsrâ 17/58; el-Ahzâb 33/6.

¹¹⁶ ed-Duhân 44/58.

Sadece Kur'an'la, Hz. Muhammed'in ve ilk muhatap toplumun iletişimindeki ortak zemine işaret etmektedir.

Vahyin Arapça nazil olması, metnin dilinin Peygamber tarafından oluşturulmasını gerektiren bir durum değildir Bütün peygamberler kendi toplumlarına kendi dilleriyle hitap etmiştir. Allah Teâlâ, vahyini, elçi olarak görevlendirdiği peygamberin dilinde göndererek hitabın kolay bir şekilde iletilmesini saplamıştır.

2.2. Vahyin İçeriğindeki Şahsî ve Sosyo-Kültürel Motifler

Kur'an vahyi, belli bir tarih aralığında gerçekleşmiş ve söz konusu tarih kesiti ve muhatap kitleyle ilişkili olmuştur. Kur'an, Hz. Peygamber'in hem içsel hem de sosyo-kültürel çevresini resmetmiş ve onun yaşadığı ortam ve hadiselerle yakından ilgili muhteva oluşturmuştur. Nitekim vahyin içeriğiyle olgusal durum arasındaki ilişki göz ardı edilemeyecek düzeydedir.¹¹⁷

İslâm vahyi, tarihin kendi toplumsal ilişkileri ve algılamaları olan belli bir kesitine hitap etmesi itibariyle bağlamsal; canlı tarihsel olguyla karşılıklı etkileşime girmesi ve bu insanların yapıp-etmelerini dikkate alarak hitabın içeriğini dinamik bir şekilde oluşturması anlamında simetriktr.¹¹⁸ Bunu âyetlerin muhteva ve lafzî yapılarında görmek de mümkündür. Nitekim Hz. Peygamber'in Mekke'de takındığı tavır, Mekkî âyetlerin üslûbuna Medîne'deki yaşam biçimi de Medenî âyetlerin üslûbuna yansımıştır.¹¹⁹ Ayrıca Hz. Peygamber'in ehl-i kitapla ilişkileri, mücadeleleri, münafıklara karşı duruşu, müşriklerin Hz. Peygamber'e karşı tavrı gibi diyaloglar Kur'an'da vahiy olarak karşılık bulmuştur.

Kur'an, hem peygamberî misyonun boyutlarını tayin edici özelliğe sahip ilke ve kurallar içerir hem de nebevî hayatın değişik dönem ve aşamalarına ilişkin tabloları kapsar.¹²⁰ Pek çok vahiy, ilke bazında Hz. Peygamber'e yeni bir öğreti mahiyeti taşıırken bazı âyetler onun söz ve davranışları neticesinde oluşmuştur. Bazen âyetlerin inzâli sıralamada öncelik alırken, kimi zaman da Hz. Peygamber'i çevreleyen olay ya da olgular vahyin nüzûlüne sebep olmuştur. Bütün bu süreçler Hz. Peygamber'in, kimi zaman vahyin teşekkülüne sebep olduğunu gösterir. Vahiy olarak Allah tarafından şekillenen bu cevabî karşılık, her zaman aynı istikamette olmamış; farklı bağlamlarda kabul ya da red şeklinde somutlaşmıştır.

Hz. Peygamber'in özel hayatı da bazı konularda Kur'an vahyinin şekillenmesinde etken olmuştur. Yani vahiy onu bir rol model olarak sunmuştur. Hatta Hz. Peygamber'in Kur'an vahyindeki rolü sadece kendisiyle ilgili değil, bazen akrabalarıyla da ilişkilidir. Mensubu olduğu Kureyş kabilesi, eşleri, akrabaları vahyin muhtevasına yansımıştır.¹²¹ Zeyneb binti Cahş'la evliliği bu duruma örnektir. Çünkü Hz. Peygamber, köle bir erkeğe hür bir kadını nikahlamakla toplumun o zamana kadar alışageldiği bir anlayışa muhalif hareket etmiş, sonra da, ilâhi emir gereği Zeyneb binti Cahş'la evlenerek evlatlık kurumuyla ilişkili bir cahiliye adetini kaldırmıştır. Ancak özellikle Batılı bazı yazarlar, bu olayı Hz. Peygamber'in Zeyneb binti Cahş'la evlenmek istediği şeklindeki mesnetsiz bir iddia ile yansıtmıştır.¹²² Bu yaklaşımın doğru olmadığı tarihen

¹¹⁷ Ömer Özsoy, "Vahiy ve Tarih", İslam ve Modernizm Fazlurrahman Tecrübesi (İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yayınları, 1997), 92.

¹¹⁸ Düzgün, "Kur'an'ın Oluşumu (Vahiy Süreci)", 10.

¹¹⁹ Sülün, *Kur'an Kılavuzu*, 77.

¹²⁰ İzzet Derveze, *Kur'ânü'l-Mecîd*, çev. Vahdettin İnce (İstanbul: Ekin, 1997), 16.

¹²¹ et-Tevbe 9/19; eş-Şu'arâ 26/214; el-Ahzâb 33/50; eş-Şûrâ 42/23; el-Kureyş 106/1-4.

¹²² Bazı araştırmacılar, Hz. Peygamber'in Zeyneb binti Cahş'ın cazibesine kapıldığından ve Zeyd'in de bunu görebek eşini boşadığı, ancak Arap yasalarına aykırı olduğundan, Hz. Peygamber Zeyneb binti Cahş'ı nikahına almakta tereddüt ettiğini ve sonunda bu kaygıyı yok edecek bir vahiy üretilerek evlat edinmenin gerçek manada akrabalık

sabittir. Çünkü, böyle bir arzusu olsaydı, akrabası olan ve isteseydi evlenme imkanına sahip olduğu Zeynep bint Cahş'ı Zeyd'le evlendirmeden kendisi evlenebilirdi. Ayrıca, Hz. Peygamber'in ahlaki ve nübüvvet makamının gereği sahip olduğu ismet sıfatı, onun Zeyneb bint Cahş'a olası bir kalbi meylini de engellemiştir.¹²³ Daha çok müsteşriklerin dile getirdiği söz konusu iddialarda bu gerçekler göz ardı edilmektedir.

Hz. Peygamber'in vahiyle karşılıklı ilişkisi, hayatındaki pek çok olayda dikkate getirilir. Örneğin Mekke'deki çetin hayatına bakıldığında, boykotlara katlanmasını teşvik yönünde önceki peygamberlerin çektiği sıkıntılar kendisine hatırlatılır,¹²⁴ hak dini yaymada sebat göstermesi emredilir,¹²⁵ önceki peygamberlerin çektiği sıkıntılar dile getirilir ve teselli babında kendisine öğütler verilir.¹²⁶ Bunun yanında Uhud savaşında kayba neden olan insanları bağışlamasına dikkat çekilir ve "Allah'ın rahmeti sayesinde onlara şefkatle muamele ettin, şayet sert davransaydın onlar etrafından dağılır giderdi."¹²⁷ şeklinde kendisine hitap edilir. Hz. Peygamber'in bu yumuşaklığı bilinen bir gerçek olmakla birlikte, Kur'an, Mekkelilerin, onun davasında başarılı olacağını öngörerek, ona uzlaşma tekliflerinden bahsetmektedir: "Onlar isterler ki sen onlara yumuşak davranasın..."¹²⁸ Bu vb. âyetler, müşriklerin Hz. Peygamber'e bir tuzak kurarak, onu bir şekilde alt etme çabalarına karşılık Allah Teâlâ'nın uyarılarını içermektedir. Onun şahsında ya da çevresinde meydana gelen olaylara paralel olarak nâzil olan vahyin, Hz. Peygamber ekseninde şekillendiğini görmekteyiz. Ancak tüm vahyin bu çerçevede nâzil olmadığı da bilinmektedir. Pek çok vahyin geçmişin ahbarını ya da geleceğin gaybını ortaya koyduğunu düşündüğümüzde, bu nevi âyet ve sûrelerin Hz. Peygamber'in aktüel hayatıyla değil de toplumun mesaj ve ibret almasına yönelik metinler olduğunu görmek mümkün olacaktır.

Vahiy teşekkül ederken toplumda da önemli değişikliklere öncülük ettiği bilinmektedir. Söz konusu ilâhî müdahalelerdeki başarının meydana gelmesinde vahyin yanı sıra, beşerî katkıların da önemi büyüktür.¹²⁹ Vahyin vasatını oluşturan toplum, Hz. Peygamber'in ilk ve tek canlı muhataplarıydı. Vahiy de muayyen bir hayat görüşüne sahip olan bu muhatap kitleye yönelerek, onların hem dünya hem de insana dair daha önce edindikleri bilgi ve anlayışın terminolojisinde kendi anlamını bulmuştu.¹³⁰ Bir taraftan yeni bir toplum inşa edilirken, diğer taraftan da karşılaşılan olaylar neticesinde Hz. Peygamber'in şahsında yeni bir vahiy kültürü oluşmaktaydı. Zemahşerî'nin dediği gibi cesedin ruh sayesinde canlılık kazanması gibi insanlar da vahiyle hayatiyet kazanmıştır.¹³¹

2.3. Nebevî Beklentilerin Vahiy Formatında Karşılık Bulması -Tasvip ya da Tashih-

Hz. Peygamber'in söz ve davranışlarına Kur'an'ın verdiği karşılıklar önemlidir. Bu, onun vahiyle devamlı sûrette diyalog halinde olduğunu gösterir. Elbette o, her vahiy beklentisine girdiğinde vahye muhatap olmamıştı. Zira vahyin akışı tamamen Allah'ın iradesine bağlıdır. Bu

oluşturmadığı temellendirmek için Hz. Peygamber'in onunla evlendiği iddia edilmiştir. Bk. William Muir, *Kur'an*, çev. Abdülkadir Karakuş (Ankara: Ankara Okulu, 2020), 27.

¹²³ Ebû'l-Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm es-Semerikandî, *Bahrul-'ulûm* (b.y.: y.y., ts.), 3/64.

¹²⁴ el-Enbiyâ 21/77.

¹²⁵ el-Mâide 5/67, el-A'râf 7/2, el-Hicr 15/94.

¹²⁶ el-Bakara 2/214.

¹²⁷ Âl-i İmrân 3/159

¹²⁸ el-Kalem 68/9; Ayrıca bk. el-İsrâ 17/73-75.

¹²⁹ Özsoy, "Vahiy ve Tarih", 92.

¹³⁰ William Montgomery Watt, *Modern Dünyada İslâm Vahyi*, çev. Mehmet S. Aydın (Ankara: Hülbe Yayınları, 1982), 101.

¹³¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/234.

itibarla vahiy akışında zaman zaman fetret söz konusu olabiliyordu. İlk vahiy tecrübesinden sonra üç yıllık beklenti ve akabinde de Duhâ sûresinin nüzûlü bilinmektedir.¹³² Yine Rûh, Ashâb-ı Kehf ve Zülkarneyn gibi konularda gelen sorulara ilişkin yeterli malûmâtı olmadığından vahiy beklentisiyle “*Yarım gelin, haber vereyim*” şeklinde cevapları olmuş, fakat “Allah dilerse” ifadesini kullanmayı unutmuştu. Bundan dolayı vahyin nüzûlünde gecikme olmuş ve bu sebeple de Kehf sûresinin “*Allah izin verirse demeden hiçbir şey için, “Şu işi yarım yapacağım” deme! Unuttuğun takdirde rabbini an ve “Umarım rabbim bana, doğruya bundan daha yakın yolu gösterir” de.*” anlamındaki 23 ve 24. âyetleri nazil olmuştur.¹³³

Bu durum aynı zamanda Kur’ân vahyinin ilahi kaynaklı oluşunun da kanıtıdır. Çünkü bazı oryantalistlerin Kur’ân’ın Hz. Peygamber’in uydurması ya da oluşturması şeklinde iddiaları vardır. Fakat, tarihi veriler, Peygamberimizin yaşadığı bazı olaylar karşısında yanlış hüküm vermemek için vahyin gelmesini beklediğini gösterir. Ancak o, hakkında hüküm olmayan ancak çözüme muhtaç olan konularda beklemeyi tercih ederek vahyin akışına göre hareket etmiştir.¹³⁴

Bireysel ya da toplumsal taleplerde henüz ilâhî bir yasa olmayan konularda Hz. Peygamber çözüm için vahiy beklentisine girmiş ve “*Allah’ım vahyin kapılarını aç.*”¹³⁵ diye dua etmiştir. Sonuçsuz olursa kendisi ilâhî prensipler çerçevesinde bir hükme varmıştı. Fazlurrahman bu tip uygulamaların, genelde toplumsal meselelerde tezahür ettiğini ifade etmiştir.¹³⁶

Hz. Peygamber’in vahiyle ilişkisi ahkamda bir değişikliğe sebep olmak şeklinde değildir. Hakkında vahiy olan konularda olanı aktarma ve açıklama, hüküm olmayan konularda ise hükme medar olacak vahyin nüzûlüne çare aramaktır. Zihâr âyeti örneğinde takındığı tavır buna işaret etmektedir.¹³⁷ Bu örneklerde ortaya çıkan sonuçlardan öte, Hz. Peygamber’in tavrından sonra vahyin aldığı şekil dikkat çekicidir. Nitekim Havle bint Sa’lebe, kocasının kendisine kızgınlıkla zihâr yaptığını Hz. Peygamber’e şikâyet etmesi üzerine, Hz. Peygamber, bu konu hakkında ilahi bir düzenleme olmadığını ve uygulanmakta olan hüküm itibarıyla evliliğinin sürdürülmesinin haram olduğunu belirtmişti. Zor durumda kalan Havle, bu konuda bir vahyin gelmesi umuduyla Allah’a dua etmişti. Bunun üzerine Mücâdele sûresindeki âyetler nazil olmuştur.¹³⁸

Kur’ân, yirmi üç sene zarfında parça parça ve her bir parçası o dönem orada yaşanmakta olan aktüalite ile irtibatlı olarak vahyedilmiştir.¹³⁹ Bu irtibat sebebiyle, Kur’ân vahyi sadece normatif beyanlarda bulunmakla kalmamış, muhatapların sorularıyla, tepkileriyle, beklentileriyle, halet-i rûhiyyeleri ile vs. doğrudan veya dolaylı olarak ilgilenmiştir. Kur’ân’la ile muhatap kitle arasındaki bu canlı diyalog Mâide 5/101 âyetinde net bir şekilde görülmektedir. Söz konusu âyette Müslümanlara işlerini zora sokacak konularda soru sormamaları emredilmiş “*Kur’ân*

¹³² Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/28.

¹³³ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/714-715.

¹³⁴ Ali Galip Gezgîn, *Kur’an’da Hz. Peygamber’e Yapılan Uyarılar* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2015), 47.

¹³⁵ Müslim, “Liân”, 10 (No. 3755).

¹³⁶ Fazlurrahman, *İslam ve Çağdaşlık*, çev. Alparslan Açıkgeç - M. Hayri Kırbasoğlu (Ankara, 1990), 40.

¹³⁷ Hz. Peygamber’in hakkında vahyi beklediği konular için bkz: el-Bakara 2/189, 215, 217, 219, 220; el-Mâide 5/4; el-A’raf 7/187; el-Enfâl 8/1; vb.

¹³⁸ Begavî, *Me’âlimü’l-tenzîl*, 5/38; Bu konudaki bir değerlendirme için bk. Abdulkadir Karakuş, “Kur’an Perspektifinden Kadın”, *e-Şarkiyat: İlmî Araştırmalar Dergisi* 11/24 (2019), 847.

¹³⁹ Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin et-Taberîstânî el-Râzî, *Mefââtihü’l-ğayb* (Daru’l-Fikr, 1401), 11/204; Zürcânî, *Menâhilü’l-irfân fi ‘ulûmi’l-Kur’ân*, 11/52.

vahyolurken sorduğunuz sorular cevaplandırılır."¹⁴⁰ şeklindeki açıklamayla bu emir temellendirilmiştir. Nitekim Kur'ân'da muhatapların sorularına verilen cevapların çok sayıda örneği vardır. Burada vahiyyle muhataplar arasında interaktif bir durumdan bahsedilmektedir. Bu da vahyin toplumun vasatını gözettiğini göstermektedir.

Hz. Peygamber'in hevasından konuşmayacağına dair âyet¹⁴¹ vb. başka âyetlerden hareketle, ayrıca davranışlarının hükümlere kaynaklık etmesi bakımından onun söz ve davranışlarının İslâm teşrîi açısından önemli görülür. O, tebliğlerinde ayırım yaparak, kaynağı Allah olan bilgileri net bir şekilde belirtmiştir. Hakkında âyet olmayan konularda vahiy beklerken akl-i selim çerçevesinde konunun halli için gayret sarfetmiştir. Aldığı kararların tasvip edilmediği durumlarda muhataplarının ilâhî iradeye ters davranmamaları için gelen vahiyyle kararları tashih edilmiştir.¹⁴² Nüzûlüne sebep olduğu âyetler, Hz. Peygamber'in vahiydeki rolünü göstermektedir. Allah'la olan bu ilişki bir anlamda toplumsal maslahatı gözetten bir seyir göstermiştir.

Hatta bazı âyetlerin nüzulünde ashaptan bazılarının söz ve davranışları da etkili olmuştur. Örneğin Hz. Ömer, "üç şey hakkındaki dileğim Allah'ın vahyine uygun geldi, ya da Rabb'im bana muvafakat etti." demiştir.¹⁴³ Bunlar, hac ve umre ibadetleri münasebetiyle Makam-ı İbrahim'de namaz kılmayla âyet,¹⁴⁴ Hz. Peygamber'in hanımlarıyla ilgili Hicâb âyet¹⁴⁵ ve Hz. Peygamber'in bazı eşleriyle arasında dargınlık oluşması sonucunda nazil olan ayettir.¹⁴⁶

2.3.1. Vahiyde Tasvip Gören Durumlar

Hz. Peygamber'in tavır ve davranışlarının bir kısmı tasvipte karşılanmıştır. Örneğin Hz. Peygamber'in kiblenin Mescid-i Aksâ'dan Kâbe'ye dönüştürülmesine yönelik beklentisi bilinmektedir. İnen âyetler¹⁴⁷ onun içindeki arzusunun somutlaşmasını sağlamıştır. Nitekim âyette geçen (وَيَسِّرْ لَنَا) *istediğin kible*, ifadesi Allah Teâlâ'nın onun beklentisine yaklaşımını da göstermektedir. Bu örnek Hz. Peygamber'in vahyin teşekkülünde tavrının tasvipte karşılandığını göstermektedir.

Diğer bir örnek de şudur: Ureyne kabilesine yapılan iyiliklere karşın onların Hz. Peygamber'in çobanını katletmesi ve develerini çalması üzerine Hz. Peygamber'in bu yağmacılara uyguladığı ceza Kur'ân'da tasvipte karşılanır.¹⁴⁸ O, söz konusu âyet nazil olmadan önce karar vermiş ve bunu uygulamaya koymuştu. Âyet daha sonra nazil olmuş ve onun verdiği kararı tasvip etmişti. Bu durum nebevî hükmün isabetini de gösterir. Ayrıca bu örneklerde hakkında hüküm olmayan bazı konularda Hz. Peygamber'in söz ya da fiillerinin vahiyden önce vuku bulduğu ve vahyin bundan sonra şekil aldığı izlenmektedir.

Vahyin tasvip yönünde seyrine dair bir diğer örnek de İfk olayıdır. Bu olaya ilişkin vahyin şekillenmesinde Hz. Peygamber'in şahsî ve ailevî durumu önemli faktördür. Münafıklar Benî

¹⁴⁰ "Ey müminler! Açıklandığı takdirde sizi sıkıntıya sokacak hususlarda soru sormayın. Kur'ân indirilirken böyle sorular sorarsanız size açıklanır. Allah onlardan sizi muaf tutmuştur..."

¹⁴¹ en-Necm 53/4.

¹⁴² Hamidullah, *Kur'ân-ı Kerîm Tarihi*, 13.

¹⁴³ Buhârî, "Tefsîr", (Bakara) 9) (No. 4483)

¹⁴⁴ el-Bakara 2/125.

¹⁴⁵ el-Ahzâb 33/59.

¹⁴⁶ et-Tahrîm 66/5.

¹⁴⁷ el-Bakara 2/142-144.

¹⁴⁸ el-Mâide 5/33.

Mustalık gazvesi¹⁴⁹ (ya da daha önceki bir gazvede) dönüşünde¹⁵⁰ Hz. Peygamber'in eşi Hz. Âişe'ye iftira attıklarında, bir zaman vahiy gelmemiş, Hz. Peygamber ve onun ashâbı iftira ve dedikoduların artmasıyla sıkıntıya düşmüştü. Başta Hz. Peygamber olmak üzere sağduyulu Müslümanlar, doğru bilgiyi beklemekle kalmamış, araştırma ve soruşturma yapmışlardı.¹⁵¹ Hz. Peygamber bir ay kadar (ya da kırk gün) sonra Hz. Âişe'ye şu sözleri söylemiştir: “*Bana hakkında bir bilgi geldi. Şâyet suçsuzsan Allah seni temize çıkaracaktır. Ancak bir günahın varsa Allah'tan bağışlanma dile.*”¹⁵² Bu sözlerden sonra da Müslümanlarda toplu bir bekleyiş başlamış ve akabinde Hz. Âişe'nin masumiyetini kanıtlar nitelikte âyetler gelmiştir.¹⁵³ Bu durum Hz. Peygamber'in bekleyişine dayalı âyetin nüzûlünü ortaya koymaktadır. Onun vahiy beklentisi olmakla birlikte, bu süreci başlatma yetkisi yoktu ve her istediğinde vahye ulaşamamıştı. Bu süreçler Allah'ın dilemesine bağlı gelişmişti. Nitekim hicret etmek üzere ashabına izin vermiş, kendisi vahyin gelişini beklemişti,¹⁵⁴ ihram yasakları hakkında soru karşısında suskun kalmış, elen vahiy sonrası cevap vermişti.¹⁵⁵ Bu vb. örneklerde Hz. Peygamber'in, karar vermeden önce ilâhî bildiriye beklediği görülür. Onun bu bekleyişleri, daha çok sosyal ve taabbüdî boyutlu konularda yoğunlaşır. Çünkü her iki unsur da bireysellikten öte boyutları olan meselelerdir.

2.3.2. Vahiyle Tashih Edilen Durumlar

Hz. Peygamber'in söz ve eylemleri bazı zamanlarda uyarıyla karşılık görmüştür. Bu uyarılar zaman zaman tavsiye niteliğinde zaman zaman da hatadan dönülmesi ve tekrar edilmemesi şeklindedir. Onun beklentileri her daim kendi arzuladığı yönde seyretmemiş kimi zaman tasarrufları tashih edilmiştir.¹⁵⁶ Bu konularda inen âyetler, Hz. Peygamber'in ictihatlarını ya da uygulamalarını değiştirmeye yöneliktir.

Örneğin Tebuk seferinde bir grup insan savaşa katılmamak için izin istemiş; diğer bir grup insan da münafıklardan öğrendikleri taktiklerle mazeret uydurarak özür beyan etmişlerdi. Hz. Peygamber de hepsine izin vermişti.¹⁵⁷ Onun bu tavrı âyetle eleştirilmiş ve yaptığının yanlış olduğu ona gösterilmişti.¹⁵⁸ Bu da vahyin oluşumunda Hz. Peygamber'in tavrının tashih edilmesiyle etken olduğunu göstermektedir.

Tashih edilmesine ilişkin diğer bir örnek de Hz. Peygamber'in amcası Hz. Hamza'nın şehadetinde, yetmiş (ya da otuz) kişiyi katledeceğine dair ant içmesi olayıdır. Onun aldığı bu karar, Allah tarafından doğru bulunmamış ve “*Şâyet ceza uygulayacaksanız size uygulananın misliyle uygulayın. Ancak ceza vermez de sabrı seçerseniz elbette daha hayırlı olur.*”¹⁵⁹ meâlindeki âyet nâzil olunca bundan vazgeçmişti.¹⁶⁰ Böylece misli misline ceza uygulamanın meşruluğuyla nebevî karar tashih edilmiştir.

¹⁴⁹ Beni Mustalık Gazvesi için bk. Salih Suruç, *Peygamberimizin Hayatı* (İstanbul: Nesil Yayınları, 2009), 2/214-225.

¹⁵⁰ Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm en-Nîsâbü'rî es-Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân 'an tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Muhammed b. Aşûr (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-'Arabî, 1422), 7/766.

¹⁵¹ Kattân, *Mebâhis fî 'ulûmi'l-Kur'ân*.

¹⁵² Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 19/126.

¹⁵³ en-Nûr 24/11-20

¹⁵⁴ Mâlik bin Nebi, *Kur'ân-ı Kerîm Mucizesi*, 122.

¹⁵⁵ Buhârî, “Hac” 17 (No. 1536).

¹⁵⁶ Hz. Peygamber'e yapılan uyarılar hakkında geniş bilgi için bk. Gezgin, *Kur'an'da Hz. Peygamber'e Yapılan Uyarılar*, 190-253,

¹⁵⁷ Semerkandî, *Bahru'l-'ulûm*, 2/62.

¹⁵⁸ et-Tevbe 9/43.

¹⁵⁹ en-Nahl 16/126.

¹⁶⁰ Beydâvî, *Envâru't-tenzîl*, 3/245.

Bir diğer olayda da Nisâ 4/95 âyetinin nüzûlünden sonra Ümmü Mektûm Peygamberimize gelerek âmâ olduğundan savaşa meşru sebeplerle katılamama mazeretini ortaya koyunca (عَمْرُو الْأُولَى) ifadesi nazil olmuştur.¹⁶¹ Bu olayda Peygamberimizin etrafında cereyan eden olayların hemen vahiyle karşılık bulduğu ve onun muhataplarıyla diyalogunun vahyin tabiatına da yansıdığı görülmektedir.

Hiz. Peygamber'in amcası Ebû Tâlip hakkındaki bağışlanma talebine yönelik Allah tarafından tashihi,¹⁶² Bedir savaşından sonra esirlerden fidye alma kararı sonrasında varılan sonucun yanlışlığının bildirilmesi,¹⁶³ aksine görüşler olsa da¹⁶⁴ Peygamberimizin Abdullah b. Übey b. Selûl'ün cenaze namazını kaldırmasıyla¹⁶⁵ nazil olan uyarı niteliğindeki âyet¹⁶⁶ Peygamberimizin kararlarının tashih edilmesi yönündeki diğer bazı örneklerdir.

Hiz. Peygamber'in fiillerine yönelik tashihler, esasında onun, vahiy inşa edici olmadığına işaret etmektedir. Onun söz ya da kararları ilâhî ilke ve prensipler çerçevesinde cereyan ettiğinde, Allah'tan tasvip görmüş tersi durumda da düzeltilme yoluna gidilmiştir. Bu uyarılar, onun beşer olması sonucu bazı kararlarında isabetsizlik olabileceğini, ilahi uyarılarla bunların giderildiğini göstermektedir. Nitekim peygamberler nübüvvet makamında da olsa beşerîliklerine vurgu yapılması amacıyla bazı küçük yanlışlıklar yaşayabilmıştır. Bu durum onların nübüvvet görevlerine bir hâle getirmediği gibi, peygamberlerin insanlar tarafından ilah seviyesinde değerlendirilmelerinin de önüne geçilmesine sebep olmuştur.

Sonuç

İnsanlık tarihi, tedricen kemal seviyesine yükselen bir süreç takip etmiştir. Suhuflardan başlayan Kelâmullâh serüveninin son halkası olan Kur'an da bu tekamülün son halkası, Hiz. Peygamber de risalet silsilesinin nihâi aşamasıdır. O, vahyi nakletmekle kalmamış aynı zamanda tebliğ ve beyan etmiştir. Bu durum onun vahyin kaynaktan çıktıktan sonra kurumsallaşmasında açık etkisini göstermektedir. Hiz. Peygamber'in hayatı ve onu çevreleyen şartlar Kur'an vahyinde belirgin bir yere sahiptir. Sadece risalet göreviyle değil, aile hayatıyla, seriyye ve gazveleriyle, sözleşmeleriyle, ahlaki öğütleriyle, hükümlere konu olmasıyla vb. vahyin teşekkülünde etken faktörlerden olmuştur.

Ehl-i sünnet inancına göre Kur'an, lafzen ve manen Allah kelimidir. Kur'an'ın Arapça olarak inmesi, vahyin Cebrâil ya da Hiz. Peygamber tarafından dil kalıplarına döküldüğü sonucunu doğurmaz. Kur'an'ın levh-i mahfuzdaki hali, Cebrâil'e, ondan da Hiz. Peygamber'e Allah tarafından Arapça olarak iletilmiştir. Hiz. Peygamber'in buradaki fonksiyonu, kendisinin Arapça konuşan bir elçi olması hasebiyle vahyin de aynı dille gelmiş olmasına aracılık etmesidir. Ancak vahyin, Hiz. Peygamber'in konuştuğu dille gelmesi ve içinde yaşadığı toplumdan bazı izler taşıması, Kur'an'ın lafzının ilâhî olmasına aykırı olmadığı gibi, zaman ve mekana dair taşıdığı izler de İslam vahyinin evrenselliğiyle çelişmemektedir.

Hiz. Peygamber vahyi, Allah'ın belirlediği şartlar çerçevesinde almıştır. Vahyin alınması insanların bildiği ve aşına olduğu tecrübelerin dışında bir olaydır. Hiz. Peygamber bir insan

¹⁶¹ Buhârî, "Fedâilü'l-Kur'an", 4 (No. 4990); Ayrıca bk. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/553.

¹⁶² et-Tevbe 9/113.

¹⁶³ el-Enfâl 8/67-68

¹⁶⁴ İbn Hacer el-'Askalânî, *Fethü'l-bârî*, 8/336-338.

¹⁶⁵ Ebû'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebâr et-Temîmî el-Mervezî es-Sem'ânî, *Tefsîru'l-Kur'an*, thk. Yâsir b. İbrâhim - Ğanîm b. Abbâs b. Ğanîm (Riyâd: Dâru'l-Vatan, 1997), 2/334.

¹⁶⁶ et-Tevbe 9/84.

olmasının yanında Allah'ın elçisi olarak tasarrufları ilâhî gözetim altında tutulmuş; hatta kimi zaman ikaz edilerek söz ve davranışları tashih edilmiştir. O sadece pasif bir nâkil değil; vahyin oluşmasında ve kurumsallaşmasında aktif bir unsur olmuştur. Zira Kur'ân vahyinde yer alan nassların uygulamaya konmasında aldığı rolün yanında, sınırsız olayların karşısında nass olmadığı durumlarda bizzat belirlemeler yapmıştır.

Kur'ân'da Hz. Peygamber'in sözlerine paralel seyreden vahiyler olduğu gibi onu tashih eden metinler de vardır. Ancak Hz. Peygamber Kur'ânî olan metinleri kendine ait sözlerden ayrı tutmak için ashabına sadece Kur'ân metinlerinin kayda geçirilmesi şeklinde uyarılarda bulunmuştur. Onun, başından beri Allah'tan aldığı vahiyleri kendi sözlerinden ayrı değerlendirdiği bilinmektedir. Hatta beşeri konular için aldığı kararlarda yanılabilirliğini kendi de ifade etmiştir. Hz. Peygamber'e yönelik ilâhî uyarılar, Kur'ân vahyinin ilahî kaynaklığına da işaret etmektedir. Nitekim Peygamberimizi zaman zaman ileri seviyede uyarı mahiyeti taşıyan bu muhtevadaki ifadeleri, kendi yazarı olması halinde kitaba koyması, insalar tarafından bilinmesinin istenmesi mantıksal bakımdan da tutarsızlık olurdu.

Kur'ân'ın nâzil olduğu ve Hz. Peygamber'in yaşadığı vasatta vuku bulan olaylar, Kur'ân âyetleriyle toplumsal olayların paralel seyrettiğini göstermektedir. Âyetlerin sebep-i nüzûlüne ilişkin veriler de, Kur'ân âyetlerinin tarihsel olarak canlı şahitleridir. Vahiy müktesebatının önemli bir kısmı Peygamberimizin vahiyyle aktüel ilişkisine ışık tutar. Bu âyetler yaşanmış olaylarla ilişkisi bakımından o döneme ışık tuttuğu kadar, sonraki dönemler için de önemli Kur'ânî bir perspektif sunmaktadır. Belli bir tarihte vuku bulsa da bu tür mesajlar birçok boyutuyla Kur'ân'ın evrenselliğine işaret eder. Çünkü, Hz. Peygamber'in muhataplarıyla yaşadığı olaylar, sadece bir defa vuku bulacak ve benzerleri olmayacak mahiyette değildir. Aksine, pek azı hariç, değişik öznelerle tarihin her döneminde ve mekanında tekrarlanan ve tekrarlanmaya devam edecek örneklerdir. Bu sebeple Peygamberimizin şahsında ve dönemin toplumu düzeyinde vuku bulan olayları birer örnek, onlardan ortaya çıkan sonuçları da birer ilke olarak değerlendirmek gerekir. Bu bakımdan Kur'ân, her dönem için çağdaş bir metin olarak kalacak kutsal bir kitaptır.

Sonuç olarak Hz. Peygamber'in tavır ve davranışları İslam vahyinin şekillenmesinde önemli bir faktör olmuştur. Gerek Hz. Peygamber'in Kur'ân'daki bireysel karşılığı gerekse sosyal çevresi bize şunu söylemeye imkân tanımaktadır: Kur'ân vahyinin şekillenmesindeki nebevî motifleri tüm açıklığıyla görmek mümkündür. Nitekim vahyin yeryüzündeki elçisi Hz. Muhammed değil de başka bir kişi olsaydı vahiy onu konu alacak, örneklendirecek ve onun üzerinden bir ümmet inşa edecekti. Konuları arasında olan milliyet, tedrisat, aile örgüsü vb. seçilen şahsa göre tercih edilecekti. Seçilen son elçi Hz. Muhammed olduğundan onun şahs-ı mânevîsi Kur'ân'a yansımış ve İslâm vahyi büyük oranda Hz. Peygamber'in şahsında vücut bulmuştur. Ancak Hz. Peygamber'in dilinin Kur'ân'la aynı dil olması, Kur'ân'ın Arapça oluşu ve toplumun dil kalıplarına göre indirilmiş olması, bu işlemin Peygamberimizin bir eylemi olmasını gerektirmez. Hz. Peygamber, fıtrat olarak üst bir kapasiteye, akli ve ahlakî değerlere sahip bir insan olmamakla birlikte ondaki risâletle ilgili değerler tamamen ilâhidir ve bütünüyle Allah'ın eylemidir. Kur'ân'ın engin manalarının yanında mu'ciz lafzının da en üstün seviyede olması bir beşer elinden çıkmadığının açık kanıtıdır. Vâhiy, nâzil olurken aktüel hayatı ve realiteyi dikkate almış, ancak taşıdığı mesajlar itibarıyla o tarihte sıkışıp kalmamıştır. Aksine Kur'ân, dönemsel fotoğrafı çekerek, o günün ve geleceğin ideal toplumunu oluşturmak amacıyla okunması,

anlaşılması ve hayata uyarlanmasını sağlayacak şekilde tedrici ve kolaylaştırıcı bir yapıda inmiştir. Bu durum bir taraftan yeni toplumu inşa etmiş diğer taraftan da sonraki yüzyıllara yayılan İslâm Medeniyeti'nin çekirdiğini oluşturmuştur.

Kaynakça

- Akseki, Ahmed Hamdi. *İslâm Dini*. İstanbul: Yeni Akım, 2014.
- Aldemir, Halil. "Vahiy Sırasında Hz. Peygamber'in Melekiyete Yükselmesi ya da Vahiy Meleğinin Beşeriyete Bürünmesi Teorisi". *Kilis 7 Aralık Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyal Bilimler Dergisi* 5/10 (2015), 17-26.
- Altındaş, Mücteba. "İlahi Hitabın Nüzul Aşamaları". *Diyanet İlmî Dergi* 50/2 (2014), 43-68.
- Âlûsî, Ebû's-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh b. Mahmûd el-Hüseynî. *Rûhu'l-me'ânî fi tefsîri'l-Kur'ânî'l-'azîm ve's-seb'i'l-messânî*. thk. Ali Abdülbârî 'Atıyye. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 1415.
- Apak, Adem. "Vahiy Öncesinde Hz. Peygamber (s.a.v)'in Gönderildiği Sosyo-Kültürel ve Dini Ortam". *Vahyin Nüzulünün 1400. Yılında Hz. Muhammed (s.a.v) -Milletlerarası İlmî Toplantı-*, 73-106.
- Atay, Hüseyin. "Akıl ve Vahiy". *Dini Konularda Toplumun Aydınlatılması ve Dinin Farklı Yorumlanmasından Kaynaklanan Problemler ve Çözüm Yolları Komisyonu Bildirileri (Sempozyum)*, 48-52.
- Atay, Hüseyin. "Kur'ân'da Bilgi Teorisi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (1968), 155-176.
- Atay, Hüseyin. *Kur'ân'da Bilgi Teorisi*. İstanbul, 1982.
- Ateş, Süleyman. *Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsiri*. Yeni Ufuklar Neşriyat, ts.
- Aydın, Mehmet. "Vahiy ve İnsan". *Kutlu Doğum Sempozyumu (Türkiye Diyanet Vakfı)*, 133-142.
- A'zamî, Muhammed Mustafa. *Kur'ân Tarihi*. çev. Ömer Türker - Fatih Serenli. İstanbul: İz Yayıncılık, Dördüncü., 2018.
- Baloğlu, Adnan Bülent. "Kur'ân Vahyinin Niteliği ve Hz. Peygamber". *I. Kur'ân Sempozyumu*. Ankara: Bilgi Vakfı Yayınları, 1994.
- Begavî, Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ'. *Me'âlimü't-tenzîl fi tefsîri'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Abdullah en-Nemr. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-'Arabî, 1417.
- Bor, İbrahim. "Vahiy-Kültür İlişkisi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52/1 (2011), 121-141.
- Brockelmann, C. *İslâm Milletleri ve Devletleri Tarihi*. çev. Neşet Çağatay. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2. Basım, 1964.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u's-sahîh*. thk. Sâlih b. Abdülazîz. 8 Cilt. Arabistan: Dâru's-Selâm (Mevsûatü'l-Hadîs eş-Şerîf içinde), İkinci., 2000.
- Cündioğlu, Düccane. *Kur'ân'ı Anlamanın Anlamı*. İstanbul: Kitapevi, Dördüncü., 1998.
- Demirci, Muhsin. *Kur'ân Tarihi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, 10. Basım, 2017.
- Demirci, Muhsin. *Kur'ân'da Sosyal Gerçeklik*. İstanbul: Ensar, Birinci., 2008.
- Demirci, Muhsin. *Vahiy Gerçeği*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Yayınları, 1996.

- Derveze, İzzet. *Kur'ânü'l-Mecîd*. çev. Vahdettin İnce. İstanbul: Ekin, 1997.
- Duman, M. Zeki. "Vahy Olayı ve Vahy-Peygamber İlişkisi". *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (1996), 23-38.
- Düzgün, Şaban Ali. "Kur'ân'ın Oluşumu (Vahiy Süreci)". *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 5/2 (2007), 1-13.
- Ebû Şuhbe, Muhammed b. Muhammed b. Süveylim. *el-Medhal li dirâseti'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Kâhire: Mektebetü's-Sünne, 1423.
- Ebu Zeyd, Nasr Hâmid. *İlahi Hitabın Tabiatı*. çev. Mehmet Emin Maşalı. Ankara: Kitâbiyât, 2001.
- Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır. *Hak Dini Kur'ân Dili*, 1960.
- Erdoğan, Mehmet. *Vahiy-Akıl Dengesi Açısından Sünnet*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, 2001.
- Fazlurrahman. *Ana Konularıyla Kur'ân*. çev. Alpaslan Açıkgenç. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.
- Fazlurrahman. *İslam ve Çağdaşlık*. çev. Alparslan Açıkgenç - M. Hayri Kırbasoğlu. Ankara, 1990.
- Fîruzâbâdî, Mecdüddin Muhammed b. Yakub. *Basâir zevi't-temyiz fi letâifi'l-Kitâbi'l-Aziz*. thk. Muhammed Ali en-Neccâr. Kahire: Lecnetü İhyâi't-Türâsi'l-İslâmiyye, 1393.
- Gezgin, Ali Galip. *Kur'ân'da Hz. Peygamber'e Yapılan Uyarılar*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 3. Basım, 2015.
- Hamidullah, Muhammed. *İslam Peygamberi*. çev. Salih Tuğ. 2 Cilt. İstanbul: İrfan Yayıncılık, Beşinci., 1993.
- Hamidullah, Muhammed. *Kur'ân-ı Kerîm Tarihi*. çev. Mehmet Sait Mutlu. İstanbul: Yağmur Yayınları, 1965.
- Hatip, Abdülaziz. *Kur'ân ve Hz. Peygamber Aleyhindeki İddialara Cevaplar*. İstanbul: Nesil, 1997.
- Herevî, Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm b. Miskîn. *Fezailü'l-Kur'ân li'l-Kâsım b. Sellâm*. thk. Mervân 'Atiyye vd. Dimaşk: Dâru İbn Kesîr, 1995.
- İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ b. Muhammed er-Râzî el-Kazvînî el-Hemedânî. *Mu'cemü mekâyîsi'l-luga*. thk. Abdü's-Selâm Muhammed Harûn. Dârü'l-Fikr, 1399.
- İbn Hacer el-'Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed. *Fethü'l-bârî şerhu sahîhi'l-Buhârî*. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1379.
- İbn Haldûn, Abdurrahman b. Muhammed b. Hadramî. *Mukaddime*. çev. Halil Kendir. 2 Cilt. Ankara: Yeni Şafak Kültür Armağanı, Birinci., 2004.
- İbn İshâk, Muhammed b. Yesâr. *Sîretü İbn İshâk*. thk. Süheyl Zekar. Dârü'l-Fikr, 1398.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî. *Lisânü'l-'ârab*. thk. Abdullah Ali el-Kebîr. Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 1119.
- İzutsu, Toshihiko. *Kur'ân'da Allah ve İnsan*. çev. Süleyman Ateş. Yeni Ufuklar Neşriyat, ts.
- Karadeniz, Osman. "Akıl-Vahiy İlişkisi". *Diyanet İlmî Dergi* 33/4 (1997), 39-58.
- Karakuş, Abdulkadir. "Kur'ân Perspektifinden Kadın". *e-Şarkiyat: İlmî Araştırmalar Dergisi* 11/24 (2019), 841-859.
- Karakuş, Abdülkadir. *İman Esaslarıyla İlgili Kur'ân Kavramları*. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2020.
- Kattân, Mennâ' Halîl. *Mebâhis fi 'ulûmi'l-Kur'ân*. b.y.: Mektebetü'l-Me'ârif, 3. Basım, 2000.
- Kılıç, Recep. *Modern Batı Düşüncesinde Vahiy*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2002.

- Kirmânî, Şemseddîn Muhammed b. Yûsûf. *el-Kevâkibu'd-derârî fi şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. Lübnan: Dâru İhyâ'it-Türâsî'l-'Arabî, 2. Basım, 1401.
- Köseoğlu, Bayram. *Kur'ân-ı Kerîm'de İkna Yöntemleri*. Ankara: Fecr Yayınları, 2021.
- Mâlik bin Nebî. *Kur'ân-ı Kerîm Mucizesi*. çev. Ergun Göze. İstanbul: Boğaziçi Yayınları, Üçüncü., 2003.
- Muhammed Abduh. *Risâletü't-Tevhîd*. Dârü'l-Kitâbî'l-'Arabî, ts.
- Muir, William. *Kur'ân*. çev. Abdülkadir Karakuş. Ankara: Ankara Okulu, 2020.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn el-Kuşeyrî en-Nisâbü'rî b. el-Haccâc. *Sahîh-i Müslim*. thk. Salih b. Abdulazîz. Arabistan: Dâru's-Selâm (Mevsûatü'l-Hadîs eş-Şerîf içinde), 2000.
- Nesâî, Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şu'ayb b. Alî el-Horâsânî. *es-Sünenü'l-kübrâ*. thk. Sâlih b. Abdülazîz. Arabistan: Dâru's-Selâm (Mevsûatü'l-Hadîs eş-Şerîf içinde), 2000.
- Özkan, Ali Rafet. "Vahiyde Nuh'un Ayak İzleri". *Ağrı Dağı ve Nuh'un Gemisi Sempozyumu*, 230-237.
- Özsoy, Ömer. "Vahiy ve Tarih". *İslam ve Modernizm Fazlurrahman Tecrübesi*. 92-99. İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yayınları, 1997.
- Öztürk, Mustafa. *Kur'ân, Vahiy, Nüzûl*. Ankara: Ankara Okulu, 2018.
- Râgıb, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal el-İsfahânî. *el-Müfredât fi ğarîbi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1412.
- Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin et-Taberîstânî. *Mefâtihü'l-ğayb*. 32 Cilt. Dâru'l-Fikr, 1401.
- Reşid Rıza, Muhammed. *Muhammedî Vahiy*. çev. Salih Özer. Ankara: Fecr Yayınları, 1991.
- Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm en-Nîsâbü'rî. *el-Keşf ve'l-Beyân 'an tefsîri'l-Kur'ân*. thk. Muhammed b. Aşûr. Beyrut: Dâru İhyâ'it-Türâsî'l-'Arabî, 1422.
- Sem'ânî, Ebü'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebbâr et-Temîmî el-Mervezî. *Tefsîru'l-Kur'ân*. thk. Yâsir b. İbrâhîm - Ğanîm b. Abbâs b. Ğanîm. Riyâd: Dâru'l-Vatan, 1997.
- Semerkindî, Ebü'l-Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm. *Bahru'l-'ulûm*. b.y.: y.y., ts.
- Suruç, Salih. *Peygamberimizin Hayatı*. 2 Cilt. İstanbul: Nesil Yayınları, Yüz Altmış Üç., 2009.
- Suyûtî, 'Abdu'r-Rahmân b. Ebî Bekir Celâlu'd-dîn. *Mu'terekü'l-akrân fi i'câzi'l-Kur'ân*. Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Üçüncü., 1408.
- Sülün, Murat. *Kur'ân Kılavuzu*. İstanbul: Ensar, 2011.
- Sülün, Murat. *Kur'ân Ne Diyor Biz Ne Anlıyoruz*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015.
- Şâfi'î, Ebû 'Abdullah Muhammed b. İdrîs. *er-Risâle*. thk. Ahmed Şâkir. Kahire: Mektebetü'l-Halebî, 1358.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî el-Bağdâdî. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Şâkir. 24 Cilt. Müessesetü'r-Risâle, 1420.
- Tanrıverdi, Hasan. "İbn Haldun'un Vahiy Anlayışı". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 5/1 (2016), 66-85.
- Teftâzânî, Sa' düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî. *Kelam İlmi ve İslam Akâidi*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergah Yayınları, 1982.
- Tehânevî, Muhammed A'lâ b. Alî b. Muhammed Hâmid el-Fârûkî. *Keşşâfü istilâhâti'l-fünûn ve'l-'ulûm*. thk. Ali Dehrûc. Beyrut: Mektebetü Lübnân, İkinci., 1996.
- Watt, William Montgomery. *Modern Dünyada İslâm Vahyi*. çev. Mehmet S. Aydın. Ankara: Hülbe Yayınları, 1982.

- Zemahşerî, Cârullâh Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf 'an akâ'iki şavâmidî't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fi vucûhi't-te'vîl*. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-'Arabî, 4. Basım, 1407.
- Zerkeşî, Ebû Abdullah Bedruddin Muhammed b. Abdullah b. Bahadır. *el-Burhân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrâhîm. Beyrût: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-'Arabiyye, 1376.
- Zürkânî, Muhammed Abdülazîm. *Menâhilü'l-'irfân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*. Matbaatü İsâ el-Bâbî el-Halebî, İkinci., ts.

Din Eğitimi Perspektifiyle Kur'an'daki Taakkul Kavramının Kullanım Anlamları¹
The Uses of the Concept of Taakkul in the Qur'an With the Perspective of Religious Education

Sadık TEKİNGÜR

Doktora öğrencisi, İnönü Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri
Din Eğitimi Anabilim Dalı

PhD student, Inonu University, Faculty of Theology, Philosophy and Religious Sciences

Department of Religious Education

Malatya / Türkiye

sdktkngr@gmail.com

ORCID:0000-0002-4611-0948

Recep UÇAR

Doç. Dr., İnönü Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri

Din Eğitimi Anabilim Dalı

Assoc. Prof., Inonu University, Faculty of Theology, Philosophy and Religious Sciences

Department of Religious Education

Malatya / Türkiye

recep.ucar@inonu.edu.tr

ORCID:0000-0003-0520-577X

DOI: 10.34085/buifd.1167119

Öz

Düşünme, insanlık tarihi boyunca var olan zihinsel bir aktiviteyi ifade etmektedir. Düşünme, epistemolojik anlamda bilgi edinme aracı olmakla birlikte Kur'an'ın kendine has mantığında ontolojik, kozmolojik ve teleolojik amaçlarla birçok kullanım anlamlarına sahiptir. Bu çalışmanın amacı, taakkul kavramının din eğitiminde zihinsel aktiviteleri dinamize eden farklı kullanım anlamlarını irdelemek ve aktarmenin farklı anlamlarına dinî/eğitsel bir perspektiften bakmaktır. Kur'an'da düşünmeyi teşvik eden ve zihnin eğitilmesi gerektiğini ifade eden kavramlardan biri de taakkul kavramıdır. Kur'an'da taakkul eyleminin fiil formatında ifade edilmesi, düşünme eyleminin dinamizmini ifade ettiği gibi, insanın bu eylemi fonksiyonel bir şekilde kullanmaya da teşvik etmektedir. Kur'an, engelleme, düşünme, bağ kurma, anlama, tefrik etme, nedensellik ilişkisi kurma vb. gibi düşünme ile ilgili fonksiyonları taakkul kavramı ve türevleriyle belirtmektedir. Eğitim-öğretim süreçlerinde mantıksal akıl yürütme, analitik düşünme, sistematik tartışma yapma, analiz ve sentez yapma, neden-sonuç eksenli yaklaşarak anlamlı bağlar oluşturma bu kavramın din eğitiminde de kullanılabilirliğini göstermektedir. Kur'an'da taakkul kavramı; bazen zihindeki paradoksları ayırabilme yetisi, bazen kâinattaki varlıklara nazarları çevirme melekesi, yeri geldiğinde olay ve olgular arasında bağ kurma gücü, bazen eleştirel düşünme perspektifine sahip olma kabiliyeti, bazen de yaşanmış hadiselerle sağduyuyla yaklaşma becerisi gibi anlamlarda kullanılmaktadır. Kur'an, hem birey hem de toplumsal anlamda bu eylemi, düşünmek, anlamak, kavramak, bir araya getirmek, birbirinden ayırmak, kritize etmek, rasyonel perspektiften bakmak, sağduyuyla yaklaşmak ve zihni eğitmek amacıyla kullanılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, Kur'an, Düşünme, Taakkul, Zihin Eğitimi

The Uses of the Concept of Taakkul in the Qur'an With the Perspective of Religious Education

¹ Bu makale, "Kur'an'da Geçen Zihinsel Süreçlere İlişkin Temel Kavramların Din Eğitiminin Bilişsel Hedefleri Açısından Analizi" adlı doktora tezinden üretilmiştir.

Abstract

Thinking expresses a mental activity that has existed throughout human history; Although it is a means of obtaining information in the epistemological sense, it can have many meanings for ontological, cosmological and teleological purposes as well as a means of obtaining information in the unique logic of the Qur'an. The aim of this study is to examine the different usage meanings of the concept of taakkul that dynamize mental activities in religious education and to look at the different meanings of the act of reasoning from a religious-educational perspective. One of the concepts in the Qur'an that encourages thinking and trains the mind is the concept of "taakkul". This action, which provides mental dynamism, has been stated in the Qur'an with different words and concepts and Qur'an has encouraged to use the mind in many verses. Expressing the act of thinking (taakkul) in the form of verb in the Qur'an not only expresses the dynamism of the act of thinking, but also encourages people to use this act in a functional way. The Holy Qur'an, specifies functions based on thinking such as preventing, thinking, connecting, understanding, distinguishing, establishing a causal relationship, etc. with the concept of taakkul and its derivatives. The act of thinking, which forms the basis of actions such as logical reasoning, analytical thinking, systematic discussion, analysis and synthesis, and creating meaningful connections using cause and effect axis in education processes, shows that this concept can also be used in religious education. In the Qur'an, the concept of taakkul means sometimes the ability to separate the paradoxes in the mind, sometimes the ability to turn eye on the beings in the universe, the power to connect events and facts when appropriate, sometimes the ability to have a critical thinking perspective, and sometimes the ability to approach true life events with common sense is used. The Qur'an uses this concept, both in individual and social context, in order to think, understand, grasp, bring together, separate, criticize, look from a rational perspective, approach with common sense and train the mind.

Keywords: Religious Education, Qur'an, Thinking, Taakkul, Mind Training.

Giriş

Kur'an'da düşünme ile ilgili çeşitli kavramlar kullanılmaktadır. Bu kavramların bağlamı değerlendirildiğinde ilgili yerlerde farklı anlamlara geldiği görülmektedir. Bu çalışmanın problemi, taakkul eyleminin Kur'an epistemolojisinde hangi anlama geldiğini ayırt etmek ve onu din eğitimi bakış açısıyla ifade etmektir. Taakkul ediminin modern din eğitimi bilimi ile ilişkisini kurup düşünmenin Kur'an epistemolojisinde değerini takdir etmektir. Akla verilen değer doğru anlaşılması için ilgili yerlerde bu edimin farklı anlama geldiğini belirtmek, düşünme ile ilgili ayetleri aynı değerlendirmenin getireceği problemlerden korumaya çalışmak, bu çalışmanın yazılma gerekçesidir.

Kur'an, düşünme eylemini farklı isim ve kavramlarla ifade etmektedir. Epistemolojik perspektiften bakıldığında "akıl, bilgi edinme aracı olarak filozoflar ve tanrıbilimciler tarafından duyu organları ve doğru haberle beraber kabul edilmektedir" (Yar, 2006: 90). Kur'an'da akletme ile ilgili ayetlerde 'akıl' kavramı yerine ondan türeyen ve aklın fonksiyonunu belirten kavramlardan biri de taakkul kavramıdır. 49 ayette kullanılan bu kavram, aklın işlevsel olarak fonksiyonunu belirtmekle beraber her türlü zihni aktivitenin merkezi konumunda bulunmaktadır. Akıl kavramının "fiil şeklinde geçmesi, kavramın oldukça dinamik bir uygulama sahasına sahip olduğunun göstergesidir" (Altıntaş, 2003: 33). Akıl kavramının Kur'an'da isim şeklinde olmayıp fiil formatında ifade edilmesi, "onun sanki devamlı dinamizm, etkinlik, eylem ve devinim halinde olmasını çağrıştırmaktadır." (Bilgiz, 2012: 58). Kur'an'da "akletme edimi için kullanılan "taakkul" kavramı, geçmiş ve gelecek arasında ilişki kurmak anlamında kullanılmakta;

bundan dolayı da Kur'an, bilgilenme sürecinin en önemli basamaklarından birinin akletme edimi olduğunu belirtmektedir" (Bilgiz, 2012: 59).

Akıl kavramı, "tutmak, bağlamak, hapsetmek, yasaklamak" (Ezherî, 1976: 237-241) anlamlarının yanı sıra "engellemek, diyet vermek" (İbn Manzûr, 1990: 11/459) anlamlarına gelmekte; ayrıca "ilim elde etmek için mevcut bulunan güç ile bu güç neticesinde kazanılan bilgiye" (İsfahânî, 2012: 715-717) denmektedir. Taakkul kavramının ilk dönem sözlüklerde fazlaca yer almaması, bu kavram yerine genel bir ifadeyle akıl kavramının kullanılması, bu kavramın daha çok temyiz gücüne ulaşma anlamında kullanıldığı, daha sonra ise felsefe ve kelam gibi disiplinlerin etkisiyle düşünmenin her türlü eylemini içeren geniş bir anlam sahasına yayıldığını göstermektedir. Bu kavram, bazen sözlük anlamı itibarıyla "cehaletin karşısı" (Ferâhîdî, 1980: 1/159) anlamında kullanılarak bilme edimini ifade etmekte; aklın bilinmezliği ortadan kaldırma ve cehaleti giderme işlevini belirtmektedir.

Taakkul eylemi, İslam öncesinde kullanılan bir kavram olmakla birlikte önceleri "korunma ve hadiseler arasında ilişki kurma temel manalarına dayalı olarak somut hadiseler ve problemler karşısında çözüm bulmayı sağlayan ve somut bir yararı ortaya çıkaran zekâ" manasına gelmekteydi. Kur'an'ın indirilmesi süreciyle beraber bu kavram, "arkasında halis bir niyet olan, doğru bilgi elde etme ile doğru ahlaki tercihler yapabilmeyi sağlayan ve şehadetten hareketle gaybın bilgisine ulaştıran bir akıl yürütme eylemi" manasında kullanılmaktadır (Kesgin, 2018: 517).

Akıl sözcüğü, Kur'an'da farklı kelime ve türevleriyle ifade edilmektedir. Bununla birlikte her bir kelimenin ayetin bağlamına göre farklı bir anlama sahip olduğu belirtilebilir. Bu kavram, 'lûbb', 'nûha', 'hicr', 'hilm' ve 'mirre' gibi isimlerle ifade edilmekte; her birinin ortak paydası düşünme ve türevleri şeklinde belirtilmektedir. Lûbb, "kabuğun içindeki öz, ilik, ceoher, rûh, meselenin özeti" (İsfahânî, 2012: 849), "Kur'an'da düşünmek, bağlanmak, nasihat ve öğüt almak, seçmek, emre muhatap olmak" (Bayraklı, 1999: 54-68) anlamına gelmektedir. Nûha, "bir eylemi yasaklamak, engel olmak, insanı uzaklaştırmaya çalışmak, suyun önüne set çekip akmasına engel olmak" (İsfahânî, 2012: 1089), Hicr kavramı ise "korumak, üzerini örtmek, engel olmak, yasaklamak" (İbn Manzûr, 1990: 4/170), "engellemek, koruyup kollamak, akıl sahibi olmak" (İsfahânî, 2012: 265-266) anlamında kullanılmaktadır. Hicr kavramının "getirilen delili anlamak, durdurmak, engel olmak, hayran kalmak" (Bayraklı, 1999: 72-74) anlamında istimal edildiği de ifade edilebilir. Hilm, "akıl eyleme/fiile dönüşmesi hali, aklın tüm azalara tahakküm etmesiyle organları münkerden alıkoyması" (İsfahânî, 2012: 305-306) şeklinde ifade edilerek rüya görme/ihtilâm olma yaşına gelen çocukların bâliğ olması anlamında 'ahlâm' biçiminde kullanılmaktadır. Mirre kavramı ise, "güç ve heybeti ifade eden kuvvet, akıl" (Bayraklı, 1999: 75-77) anlamında kullanılmaktadır. Akıl kavramının adı ifade edilen isimlerle kullanımı, onun düşünme, idrak etme, anlama vakıf olma, sahibini kötü olan şeylerden koruma, şer olan şeyleri engelleme, bir şeyin özünü fehm etme, sahibini istenmeyen durumlara karşı güven altına alma, bağ kurma, ilişkilendirme, doğru ile yanlış tefrik etme gibi eylemlerde kullanıldığını göstermektedir.

Akıl, "duyu organları sayesinde kendisine gelen bilgileri işlemden geçirip iyi ile kötü, doğru ile yanlış ayırabilen, iki şey arasında kıyas yapabilen, varlığı amaç, olasılık ve olanak perspektifinden araştırıp onlar hakkında doğru bilgi ortaya koyan güç" (Cürcânî, 1988: 151-152), "terkip ve tahlil yapabilen, sistem inşa edebilen, verileri birbirine bağlayarak sonuca ulaşmaya yarayan kabiliyet" (Matûridî, 1979: 10) şeklinde ifade edilmiştir. Taakkul eylemi de, dış dünyadan gelen bilgilerin zihin tarafından organize edilmesi, sınıflandırılması, kritize edilmesi,

analiz ve sentezinin yapılması, karşılaştırma yapılması, nedensellik ilgilerinin kurulması, benzerliklerin oluşturulması ve farklılıkların ayrıştırılması gibi anlamlara gelmektedir. Taakkul kavramı, eğitim-öğretim süreçlerinde bilginin rasyonel bir temel üzerine oturmasını belirtmekte, olay ve olgular arasında nedensellik ilişkisi kurmasını ifade etmekte, kanıt merkezli düşünmeyi salık vererek inanılan dinin temellendirilmesinde işlev görmektedir. Dinin duygusal bir bağ ile inanılan hüviyetinin yanında akıl ile rasyonel bir zeminde sağlam inanç oluşturmaya yarayan hüviyetiyle beraber sağlıklı dini bir inanç oluşturmaya yaradığı belirtilmektedir.

Taakkul kavramıyla ilgili bu çalışma, din eğitiminde akli işlevsel olarak kullanmanın gerekliliğini ortaya koymakta, dinin eğitsel anlamda ihmal edilen düşünme boyutunu nazara vermektedir. Taakkul edimi, eğitim-öğretim faaliyetlerindeki ezberci ve hatırlamaya dönük eksiklikleri gidermeye ve analitik, sentetik, rasyonel akıl yürütme bir anlayışın öğrencilerde yer edinmesine olanak tanımaktadır.

1. Kur'an'da Taakkul Ediminin Kullanımı

1.1. Paradoksların ve Çelişkilerin Açıklığa Kavuşturulması

Kur'an, taakkul eylemini bazen iki çelişik durumun veya zıt iki hususun arasını uzlaştırıp açığa kavuşturma anlamında kullanmaktadır. Kur'an, bunu bazen zihinde olan ve çelişki olduğu izlenimi veren hususların arasını tabiatan somut örnekler vermek ve bilinenlerden hareket ederek bilinmeyenleri ortaya koymak suretiyle açığa kavuşturmaktadır. Din eğitiminde yöntem ve teknik açıdan soyut karakterli hususlar ile ilgili şüphelerin ve çelişkilerin kaldırılması, öğrenenlerin zihin dünyasına somutlaştırma ve örnek olay incelemesi yoluyla mümkün olabilmektedir (Aydın, 2018: 238-262). Kur'an da bu şüpheleri duyu organları kapsamına giren delillerden vermek suretiyle bu delillerin ikna etme özelliğini kullanmaktadır.

Kur'an, insanların eylemleri arasındaki tutarsızlıkları ve çelişkileri ifade etmek bağlamında akli kullanmayı bu tutarsızlıkların giderilmesi için ölçüt olarak kullanmaktadır. "Akli kullanmıyorlar mı?" şeklinde ifade edilen bu ölçüt, zihinlerdeki paradoksların elimine edilmesini, olay ve olgular arasında yüzeysel görünen tutarsızlıkları kaldırma şeklinde belirtilebilir. (Bakara, 2/44, 76, 170; Al-i İmrân, 3/65; A'râf, 7/169; Yûnus, 10/16; Hûd, 11/51; Enbiyâ, 21/10, 67; Mâide, 5/58, 103; Haşr, 59/14). Kur'an, bazı ayetlerde ise inanmayanların Allah hakkında ifade ettikleri zayıf ve tutarsız argümanları çürütmek amacıyla akli çelişkileri ortadan kaldıran ve çelişik iki durumdan akli olanı tercih etme anlamında kullandığı ifade edilebilir. (Bakara, 2/170; Zümer, 39/43; Sâffât, 37/149-154; En'âm, 6/9-12; Yûnus, 10/34-36).

Kur'an'da "Siz Kitabı (Tevrat'ı) okuyup durduğunuz halde, kendinizi unutup başkalarına iyiliği mi emrediyorsunuz? (Yaptığınızın çirkinliğini) anlamıyor musunuz?" (Bakara, 2/44) şeklinde insanın içinde bulunduğu paradoksa işaret edilmektedir. "Başkasına dini tebliğ yaptıktan sonra kendisini bundan mahrum bırakmak, başka insanları selamete çıkarıp kendisini ateşe atmak, amelî akıl bakımından çelişik oluşturmaktadır. İlmini ortaya koyup bu ilimden nasiplenmemek, kendini yalanlamaktır ki bu da çelişki ifade etmektedir" (Yazır, 1992: 1/287).

Din eğitiminde söylem ile eylemin çelişkili olmaması, düşünme ile davranışın birbirini nakzetmemesi gerekir. Bu ayette Allah, başkalarına iyiliği emredip kendisi unutan insanları kınamakta; bunun birbirine iki zıt durum olduğunu, bu zıtlığın akli kullanmayla açıklığa kavuşturulacağını belirtmektedir. Eğitim-öğretim sürecinde öğrencilere söylenenler ile söyleyen kişinin davranışları arasındaki tutarsızlıklar, öğrenmenin gerçekleşmesine engel olmakta; öğrencilerin alıcılarının kapanmasına sebep olabilmektedir. Din eğitimcilerinin düşünce, duygu

ve davranış bütünlüğünü korumaları, hedef kitleye çelişkili ve tutarsız söylem ve eylemlerden kaçınmaları, sağlıklı bir din eğitimi için gereklidir. Bununla birlikte eğitim-öğretim ortamlarında zıtlıklardan yararlanmak, zihin eğitiminde önemli bir bakış açıdır. Zıt hususlardan yanlış olan hususları elemek suretiyle insan zihni rasyonel temellendirmelerde bulunabilmektedir. Özellikle Tanrı'nın olmadığı ile ilgili getirilen delillerin çürütülmesiyle O'nun varlığının ispat edilmesinde zihnin zıtlıklardan yararlanması ilkesi işe koşulmaktadır (Aydın, 2002: 220-234).

Kur'an'da zihinlerde meydana gelen çelişki ve paradoksların tabiattan örnekler verilmesiyle ortadan kaldırılmasına örnek olarak şu ayet verilebilir: *"Eğer yerde ve gökte Allah'tan başka ilahlar olsaydı kesinlikle ikisinin de düzeni bozulurdu. Demek ki, Arş'ın Rabbi Allah onların nitelgelerinden uzaktır, yücedir."* (Enbiyâ, 21/22) ayeti, zihinde iki ilah olmasının çelişkili olduğunu, bu paradoksun *'yer ve göğün intizamının bozulacağına götürdüğünü'* belirtmektedir. Oysaki zihinde iki ilah olamayacağının ölçütü olarak da dış dünyadan kozmolojik deliller öne sürülerek *'bunların tertip ve düzeninin iki ilah olamayacağı önermesine götürdüğünü'* belirtilmektedir. Ayrıca *"O, yedi göğü tabaka tabaka yaratandır. Rahmân'ın yaratışında hiçbir uyumsuzluk göremezsin. Bir kere daha bak! Hiçbir çatlak (ve düzensizlik) görüyor musun? Sonra tekrar tekrar bak; bakışların (aradığı çatlak ve düzensizliği bulamayıp) âciz ve bitkin halde sana dönecektir."* (Mülk, 67/3-4) ayeti, teleolojik delile örnek olarak gösterilmekte, evrende bir düzen olduğunu, bunun da Allah'ın varlığına ve birliğine işaret ettiğini belirtmektedir. Kur'an'da akletmeye çağıran ayetler, zihinlerdeki çelişkilerin giderilmesinin doğru kriteri olarak düşünülen ve akleden insanlardan tutarsız ve çelişkili hususların çıkamayacağına işaret etmektedir.

Kur'an, tabiat olaylarına dikkat çekerek nazarları dış âleme çevirmek suretiyle bunda düşünmek için işaretler olduğunu, taakkul ediminde bulunan kimselerin onda herhangi bir noksanlık veya düzensizlik bulamadığını belirtmektedir. Zihnin buradan hareketle taakkul ediminde bulunarak ibret alması amaçlanmaktadır. *"O, geceyi, gündüzü, güneşi ve ayı sizin hizmetinize verdi. Bütün yıldızlar da O'nun emri ile sizin hizmetinize verilmiştir. Şüphesiz bunlarda aklını kullanan bir millet için ibretler vardır"* (Nahl, 16/12). Gece ile gündüz; güneş ile ay, biri olduğunda diğerinin olmadığı, birbirine ters olan varlıklardır. Buna rağmen aralarındaki ilişkiler, aklını kullanan kimseler için Allah'ın varlığına ve birliğine birer işarettir. *"Bütün bunlar, ilahi tedbirin bütün evrende cereyan eden kanunlar arasındaki uyum ve dayanışmanın bir tek yönüdür. Bunu ancak, görünür olayların arkasındaki kanunları ve kuralları düşünen, anlayan ve kavrayan akıl sahipleri idrak edebilir"* (Kutub, 1993: 7/208).

1. 2. Dış Dünyadaki Varlıklara İbret Nazarıyla Bakılması

Taakkul eylemi, Kur'an'ın bir kısım ayetlerinde görünen fiziki ve dışsal âlemi düşünmek suretiyle ibret alma ve ders çıkarma maksadına matuftur. Kur'an'da tabiat delillerine işaret eden yüzlerce ayetin olması, bu gibi ayetlerde ibret alınmasına yöneliktir. Görünen ve varlığı inkâr edilemeyen delillerden hareket edilmesi, onun ikna ve ispat etme yönünü kuvvetlendirmektedir. Günümüz bilgi toplumu, somut ve bilimsel olarak ispatı mümkün olan delilleri istemektedir. Kur'an, insanların duyu organları vasıtasıyla algılanabilen duyularına hitap etmekle onların hem itirazlarını minimize etmekte hem de bunlardan düşünme neticesinde ibret almasını istemektedir.

Kur'an, varlıklar âleminde bulunan hususlara birçok ayetiyle temas etmektedir. Bu ayetlerin bazıları güneş, ay ve yıldızlar gibi gökte bulunan varlıklardan (*En'am, 6/97; Hac, 22/18; Fâtır, 35/13; Fussilet, 41/37*), bir kısmı bulutlar gibi yukarıda olan varlıklardan (*A'raf, 7/57, Ra'd, 13/12*),

diğer bazılarında ise yeryüzünde mevcut olan dağlardan, denizlerden, bitkilerden, hayvanlardan ve insanlardan (*Nahl*, 16/15; *Neml*, 27/61; *Fâtır*, 35/27; *Nisa*, 4/1) bahsetmektedir. Bütün bu ayetlerin konu edilmelerinin arka planında bunlar üzerine düşünülmesi, zihinlerde bulunan şüphelerin somut verilerle izalesi, inançların yükseltilmesi ve bilinç düzeylerinin artırılmak istenmesi yatmaktadır (Bayrakdar, 2017: 2004).

“Gece ile gündüzün birbirini takip etmesi de O’na aittir. Hâlâ aklınızı kullanmıyor musunuz?” (*Mü’minûn*, 23/80) ayeti, nazarların taakkul eylemi ile dış dünyadaki nesnelere çevrilmesini ve onlardan ibret alınmasına yöneliktir. “Allah, zihni eğitmek için onu dış dünyadaki varlıklarla baş başa bırakıp tabiat kanunlarını düşünmesini ve bunların inceliklerinden hadiselerle davet etmektedir. Kur’an, tabiatın incelenmesini, bunun için de sistematik bir gözlem yapılmasını istemektedir” (Bayraklı, 1989: 194). Kur’an, “şehâdet âleminden yani duyu organları vasıtasıyla anlaşılması imkân dâhilinde olan varlıklardan hareket ederek gâyb âlemine ulaşmak için” (Keskin, 1997: 93) dış âleme nazarları çevirmektedir. Kur’an, düşünce planında kalmayıp taakkul eyleminin amacının ibret olduğunu, bunlar üzerine düşünen insanın ibretler alacağını belirtmektedir. “Allah, aklın kullanılmasını itiraza konu olmayacak şekilde istemekte; akli kullanıp bunlar üzerine düşünerek varlıklar âlemi ile tüm kâinata olayların arkasındaki ilahi kudreti görmeyi” (Bayraklı, 2007: 13/275) dilemektedir. “Bilimsel ve dinî hakikatleri bilmek ve bu bilinen hakikatlerin gereğine göre yaşamak, varlık âleminde görülen düzen, nizam, uyum, ahenk, estetik ve güzelliğin keyfiyetini ve hikmetini anlamak, taakkul etme ve zihnin aktiviteleriyle mümkün olabilmektedir” (Tunç, 1990: 25-27). Nazarların dış âleme ve tabiata çevrilmesindeki amaç da bunlar üzerine düşünüp ders çıkarmak ve ibret nazarıyla kâinatı keşfe dalmaktır. (Batar, 2013: 325-348).

Kur’an, akletme edimini zihni sadece nesnelere baş başa bırakma şeklinde değil, bu nesnelere ifade edilen gerçeklere teksif edip düşünceyi onlar üzerine yoğunlaştırmayı belirtmektedir. Bu ayette “gece ile gündüzün arka arkaya peşi sıra gelmesi hadisesinin gösterdiği gerçeklere zihni teksif etmek gerekir. Bu hadiseden hareketle varlık âleminde herhangi bir tesadüf ve başbozukluk olmadığının, kâinata bulunan her şeyin Allah’ın hüküm ve idaresinde olduğunun ve bütün bunların bir düzen içerisinde deveren ettiğinin akıl yürütmeler sonucunda ortaya çıkarılabileceği” (Bayrakdar, 2017: 2001-2002) ifade edilebilir.

Taakkul eylemi, gözleme dayalı öğrenmelerde “insan zihninin duyu organlarını kullanması ve müşâhade âlemindeki nesnelere gözlem yapmak suretiyle akli bilgi edinme aracı olarak işlevsel hale getirmek” (Altıntaş, 2003: 78) anlamında kullanılmakta; bu da öğrenilen bilgilerin kalıcı olmasını sağlamaktadır. Özellikle birden fazla duyuya hitap eden bilgilerin hafızada kalma süresinin fazla olduğu, zihinde anlamlı öğrenmelere kapı araladığı ifade edilebilir. “Yapılan inceleme ve araştırmalara göre somut şekilde işlenen öğrenme konusunun daha iyi ve tam olarak öğrenildiğini, uzun zaman da unutulmadığını göstermektedir” (Aydın, 2018: 16).

Akli kullanmama, taklide sebep olmakta; bu da Kur’an’ın hedeflerinin gerçekleşmesine engel olmaktadır. Din eğitiminde “çocuklarda davranış yoluyla öğrenmelerin taklit yoluyla gerçekleştiği, herhangi bir delile dayanmadan aklın ilkelerine ters düşen bir düşüncenin taklit edilmesinin yasaklandığı; oysa gerçek, yararlı ve akla uygun her düşünceye uyulabileceği belirtilmektedir” (Yavuz, 1983: 52). Bununla birlikte inançtaki bir taklidin Kur’an tarafından kabul edilmediği, “atalarına körü körüne tabi olup aklını kullanmayanların kınandığı” (*Enbiyâ*, 21/53) ifade edilmektedir. Hz. İbrahim’in kavmi ile mücadelesinde putperestliğe olan eğilimin psikolojik sebepleri bağlamında bu meylin

“bozuk ve tutarsız zihniyet yapısından kaynaklandığı ve şuursuz bir şekilde taklit etme olgusunun buna sebep olduğu” (Gürel, 2013: 38-41) ifade edilmektedir. Görünen ve bilinen dış âlemdeki delillerin insanı ikna etme yönlerinin olduğu, öğrencilerin gelişimsel dönemlerine uygun verilen somut örneklerin inancı rasyonel olarak beslediği, bu delillerle insanın düşünmesi/taakkul etmesi sonucunda inançta taklit bataklığından kurtulabileceği ifade edilebilir. “Öğrencilerin bildiklerinden, duyduklarından ve gözlemlediklerinden işe başlamak, daha sonra ise bilinmeyene geçiş yapmak gerekir. Önceden öğrenilenle yenileri arasında ilişki kurularak öğrenilen davranışlar, daha anlaşılır ve kalıcı olmaktadır” (Önder, 1986: 48).

Hz. İbrahim’in Allah’ı arama çabasında akli delillerin kullanıldığı, (*En’am*, 6/74-79) kanıt merkezli dini bir inanç oluşturmanın öncelendiği ifade edilebilir. Din eğitiminde günümüzde yapılan dinsel tebliğlerde dinî delillerin ön plana alındığı, akli çıkarımlara dayalı kanıt merkezli bir yaklaşımın arka plana itildiği görülmektedir (Yar, 2006: 95-96). Oysaki “akıl tarafından ortaya konan çıkarımların tüm insanlar tarafından gerçekleştirilmesi imkân dâhilindedir. Hâlbuki din tarafından ortaya konan kanıtlar ise, ancak dini metinleri önceden olduğu gibi kabul etmiş kimselere etki etmektedir” (Yar, 2006: 96). Dolayısıyla bireylerin akıllarını çalıştıracak ve çıkarım yapabilecek delillere yönelmesi, din eğitiminde ibret almaya ve sağlam dini bir inanç oluşturmaya yöneliktir. Kur’an, insanların farklı farklı duyularına hitap etmektedir. Eğitimde farklı zekâ alanlarına yapılan hitapların kalıcı öğrenmelere zemin hazırladığı, bu bilgilerin unutulmasını da engellediği, Kur’an’ın istenilen öğrenmelerin oluşabilmesini, zihinde yer edinmesini ve onlardan ibret alınmasını istediği söylenebilir.

1. 3. Olay ve Olgular Arasında Bağ Kurulması

Mantıklı bağlar kurmaya yarayan ve olaylar arası neden-sonuç ilişkisi kurmayı ifade eden nedensellik ilkesi, inanılan fikir ve düşüncelerin temellendirilmesinde, bu fikir ve düşüncelerin sağlam bir şekilde oluşturulmasında önemli bir görev ifa etmektedir. Determinizm diye ifade edilen nedensellik, “kâinatta meydana gelen her şeyin sebep-sonuç ilişkisi içinde cereyan ettiğini, fizikî evrendeki ve insanlık tarihindeki tüm hadiselerin, olgu ve olayların kesin olarak sebeplere bağlı olduğunu ve bu nedenler tarafından koşullandığını ileri süren anlayıştır” (Cevizci, 2010: 132). Özellikle delil merkezli düşüncelerin savunulması, nedensellik ilkesinin bir gereğidir. Nedensellik ilkesi, mantıklı akıl yürütmeler oluşturulmasında, olayların sebep ve sonuçlarının irdelenmesinde, düşüncelerin sağlam bir zemine oturtulmasında, fikirlerin rasyonel bir zeminde ele alınmasında önemli bir işlev görmektedir. Taakkul eylemi de, nedensellik ilkesi gereği olay ve olgular arasında ilişki kurmaya yarayan bir hüviyete sahiptir. Taakkul eylemi, “akıl yürütme sonucu hükümler arasında ilişki kurarak zihnin bilinenden hareket ederek bilinmeyenlere ulaşması” (Küçük, 1988: 48) şeklinde ifade edilebilir. Akıl bağ kurma, bilinenden bilinmeyene ulaşma, sebep-sonuç ilişkisi kurma, akıl yürütmeye bulunma işlevleri, kanıt merkezli düşüncelerin savunulmasında önemli parametrelerdir.

Kur’an’da somut âlemden metafizik âleme geçilirken bilinenden bilinmeyene ilkesine göre hareket edilmekte, benzetmeler, örnek olaylar, temsiller, karşılaştırmalar verilmek suretiyle soyut olay ve olguların kolay anlaşılması amaçlanmaktadır. Özellikle ahiret ahvâli, cennet ve cehennem tasvirleri, kıyamet sahneleri gibi soyut olay ve olgular arasında bağ kurulması, eğitim ve öğretim süreçlerinde bu konuların öğrenilmesini kolaylaştırmaktadır.

Kur’an’da taakkul/akletme eylemiyle “eser ile eseri meydana getiren müessir, sebepler ile bu sebeplerin ortaya koyduğu sonuçlar, delil ile delilin işaret ettiği medlûl, lafız ile lafızdan ortaya

konan mana, teori ile bu teorinin uygulanması olan pratik, geçmişle bugün ve gelecek arasında ilişki kurmanın hedeflendiği" (Gezgin, 2014: 145-146), olay ve olgular arasında nedensellik bağı ile ilişki kurulduğu anlamında bu kavramın kullanıldığı ifade edilebilir. Örnek olması açısından aşağıya alınan ayet, bu anlamda kullanılmakta, düşünme ediminin neden-sonuç eksenli olduğu belirtilmektedir.

"*Bilin ki Allah, yeryüzünü ölümünden sonra diriltmektedir. Düşünesiniz diye gerçekten size ayetleri açıkladık*" (Hadid, 57/17). Nebâtât âleminin kurduktan sonra yağmurla yeniden yeşermesi hadisesi, sebep-sonuç eksenli olarak ifade edilmekte; bu da ölümünden sonra tüm insanların dirilmesi olgusuna zihinleri intikal ettirmektedir. Bilinen ve varlığı müşahhas olan yağmurun, bitkilerin yeşermesine sebep olması hadisesi gibi bunun öldükten sonra insanların dirilmesi olgusuna benzetilerek zihnin bilinenden bilinmeyene gitmesi ifade edilmektedir. "*Allah'ın rahmetinin eserlerine bak! Yeryüzünü ölümünden sonra nasıl diriltiyor. Şüphe yok ki, o ölüleri de elbette diriltecektir. O, her şeye hakkıyla gücü yetendir.*" (Rûm, 30/50) ayeti, bu hususu ifade etmektedir. "Kur'an, ahirette gerçekleşecek yeniden yaratma ve diriltme konularında kanıt olarak bu durumu almaktadır. Bu metot, malzeme ve kanıtlarını, gözlenen kâinat sahnelerinden ve yaşanan gerçek hayattan alan Kur'an'a özgü bir tartışma metodudur" (Kutub, 1993: 9/184). Kur'an, yaşanan somut hadiselerden hareket ederek yaşanması gerçekleşecek hadiseleri anlamayı istemekte, sebep-sonuç ekseninde bunu ifade ederek bunlardan ders alınmasına vesile kılmaktadır.

Eğitim-öğretim süreçlerinde varlığı müşahhas olarak bilinen örneklerin din eğitiminde kullanılması, soyut ve metafizik konuların zihne iyice yerleşmesini sağlamaktadır. Ayrıca "şâhiden hareket ederek gaibe ulaşmak/duyu organları vasıtasıyla idraki mümkün varlıklardan bilinmeyen âleme ulaşmak" (Keskin, 1997: 93) öğretim ilkelerinden somut olaylardan soyut olanlara, basit olandan karmaşığa, bilinen hadiselerden bilinmeyenlere, yakın olandan uzak olana (Aydın, 2018: 16-18) doğru düşünmeyi belirtmektedir. Gözle görülen âlemin ahirete göre daha kolay, basit, bilinen ve yakın olması, bu ilkelerin Kur'an tarafından kullanıldığını göstermekle birlikte, eğitim ve öğretimde özellikle din eğitiminde de gelişimsel düzeylere uygun bir şekilde kullanılmasının gerekliliğini ifade etmektedir.

Kur'an, devamlı dış âleme insanın dikkatini çekmek suretiyle dış gözlem yapılmasını, taakkul edimiyle aklın işlevsel olmasını istemektedir. Esasen "dış gözlem yöntemi, bireyin duyu organları vasıtasıyla ilişki kurabildiği evren ile kendisine faydalı sonuçlar kazanma yoludur. Bilinen ve varlığı somut olarak idrak edilen nesnelere başlayarak duyu organlarının işlevsel hale gelmesiyle yapılan bir öğretim yöntemidir" (Gözütok, 2016: 206). Dış gözlemde zihnin aktif bir şekilde işletilmesi, düşünmede olay ve olgular arasında nedensellik bağı kurulması, istenen hedeflerin gerçekleştirilmesinde önemli bir işlev görmektedir.

Kur'an'ın olay ve olgular arasında bağ kurulmasını istemesi, biyolojik açıdan açıklanabilecek bir hüviyete sahiptir: "Mevcut olan bir nöron, kendisine en yakın olan bir nörona bağlanmakta, bağlanan içerik ilintisiz ise bağlanma olasılığı çok düşüktür. Sürekli gerçekleşmesine rağmen ilintisiz içerikte nöronların ateşlenmesi cılız ve güçsüzdür. Eğer, ilinti kuran bağlantılar daha sık oluşturulurlarsa nöronlardaki ateşlenmeyi güçlendirmektedir. İnsanın her düşündüğünde gelecekte yeni şeyler düşünme olasılığı artmaktadır" (Jensen, 2006: 92). Kur'an, olay ve olgular arasında sebep-sonuç ilişkisi kurulmasını isteyerek düşünme eyleminin sürekli aktif olmasını, zihinsel bir dinamizmin bireyin öğrenmesini kolaylaştırdığını, hadiselerin görünen kısımlarının

arka planındaki amacı yakalamayı belirtmektedir. Bu anlamda kullanılan taakkul eylemi, zihnin devamlı aktif olmasını, anlamlı öğrenmelerin bununla gerçekleştirilebildiğini ifade etmektedir. Zihnin aktif olması, taakkul ediminin aktif öğrenme yaklaşımıyla ilgisinin olduğuna işaret etmektedir.

Aktif öğrenme, eğitim-öğretim sürecinde “öğrencilerin öğrenme sürecinin mesuliyetini taşıdığı, öğrenciye bu süreçte öğrenmeleri ile ilgili kararlar alıp öz düzenleme yapma fırsatının kendisine verildiği, öğrenciye birtakım eğitim ile ilgili aktivitelerle zihinsel kabiliyetlerini kullanmaya yöneltildiği öğrenme sürecini” (Açıkgöz, 2009: 17) belirtmektedir. Bu yönüyle aktif öğrenme, bilişsel istidatların en üst düzeyde kullanılmasını gerektirerek anlamlı öğrenmelerin gerçekleşmesine olanak tanımaktadır.

Öğrenmeyi dışarıdan gelen bilgilerin zihne transferi şeklinde değerlendiren yaklaşımlar mevcuttur. Bu yaklaşımlara göre harici dünyadan beyne veri aktarılmakta, beyin de zihne gelen bu bilgileri bağ kurma yoluyla ilişkilendirmektedir. “Dışarıdan zihne gelen yeni bilgiler, beyinde bulunan ilişkilendirme ve bağ kurma işleviyle ilgileri kurulamazsa ve zihinde bulunan bilgi tabanınca tanınmazsa veya kendisiyle bağlantı kurulabilecek ön bilgi tabanı yoksa bu bilgiler, zihin tarafından misafir kabul edilerek 20 saniye ile 20 dakika aralığında bilinçaltı denilen beyin çöplüğüne atılarak” (Sekman, 1998: 20) işlevsiz hale gelmektedir. Kur’an’da olay ve olgular arasındaki bağı, akli kullanmayla ifade eden ayetler, zihnin bağ kurma yoluyla ilişkilerinin kurularak unutulmasını engellemeye yöneliktir. Ayrıca Kur’an’da yapılan tekrarların da bu amaca hizmet ettiği ifade edilebilir.

Bilginin üretim yeri akıl olmakla birlikte bu bilginin öğretme esnasında nasıl aktarıldığı önem arz etmektedir. Zihinde mevcut bulunan bilgilerin yeni bilgilerle desteklenmesi, uyarıcıların sık sık aralıklarla verilmesi ve bilgilerin tekrar edilmesi öğrenmeyi kolaylaştırmaktadır. Bundan dolayı Allah, nazarların devamlı bir şekilde kâinat kitabına çevrilmesini, bu kâinat kitabı ile Kur’an arasında bağ kurulmasını, lafızlarla âfâktaki ayetlerin birbirini beslediğini ifade sadedinde taakkul eyleminde bulunmayı ve akli işlevsel hale getirmeyi istemektedir. Eğitim-öğretim ortamlarında olay ve olgular arasında bağ kurulması işlevi, lafız olarak indirilen Kur’an ile kâinat kitabının beraber okunmasını ve bunlar üzerine düşünülmesini belirtmektedir. Kur’an’da ifade edilen somut ve müşahhas örneklerin fen ve tabiat bilimleri ile ilişkilerinin kurularak sunulması, öğrencilerin tabiat ile Kur’an ayetleri arasında bağ kurmasına, onun çağın penceresinden yeniden yorumlanmasına fırsat vermektedir. “Din eğitiminde bir takım kalıpları/şablonları ezberleten tutumdan uzaklaşıp, dinin öğretisinin bizzat birey tarafından tahlil edilerek anlamlandırılmasına, keşfedilmesine, özümsemiş içselleştirilmesine rehberlik eden yaklaşım benimsenmelidir (Aydın, 2002: 121).

1. 4. Yaşanan Hadiselere Eleştirel Bir Perspektiften Bakılması

Kur’an, fikirlerin gelişigüzel alınması yerine eleştirel bir süzgeçten geçirilerek alınmasını, olay ve olgulara eleştirel bir perspektiften bakılmasını salık vermektedir. Taakkul ediminde bulunan bireyin neden-sonuç eksenli düşünme perspektifi, bilgilerin sağlam kaynaklardan alınmasını ve eleştirel bir bakışa sahip olmasını ifade etmektedir.

Eleştirel düşünme; psikolojik boyutu referans alınarak Cüceloğlu tarafından şöyle tanımlanmaktadır: “Eleştirel düşünme; insanın kendi düşünce süreçlerinin farkında olması, başkalarının düşünce süreçlerini hesaba katmasıyla insanın öğrendiği bilgileri uygulaması, kendisi ve çevresinde olan olayları anlamayı amaç edinen aktif ve organize olmuş zihinsel bir

süreçtir” (Cüceloğlu, 1997: 255). “Eleştirel düşünme, üst düzey bir düşünme yeteneğidir. Bu, eleştirel bir düşünürün analitik becerilere sahip olduğu anlamına gelir, yani bir şeyi öğelere ayırarak anlama yeteneği olan sentez ve parçaları birlik içinde organize etme ve değerlendirme yeteneğidir” (Akhwan, 2019: 30). “İsabetli sonuçlara ulaşmak için malumatı dikkatli bir şekilde inceleme, bilgiyi tüm boyutları ile analiz etme, objektif tahlil yapma ve mantıklı hükümler verebilme becerisidir” (Mümtaz, 2014: 158). Eleştirel düşünme, parçalar arası ilişkilerin birbirleriyle kurdukları organize ilişkileri analiz etme, olay ve olguları tümdenci bir bakışla değil, kısmi ve parçalara ayırarak bakmayı ifade ettiğinden bütünü meydana getiren bileşenlerin tamamına vakıf olmayı gerektirmektedir. Bu da daha sağlam düşüncelerin meydana gelmesine ve düşüncelerin sağlam bir zemine oturmasına ve anlamlı bakış açılarının oluşmasına vesile olmaktadır. Taakkul eyleminde analiz yaparak parçalara ayırma söz konusu olduğundan tefekkür etme eylemi ile benzerlik göstermekte, bununla birlikte geleceğe yönelik tedbir alma eksenli düşünmeyi ifade eden tedebbür eyleminden ayrılmaktadır. “Tefekkürde tek tek parçalar üzerinde düşünülerek amaca yönelme söz konusu iken, tedebbür kavramında bütün üzerinde yoğunlaşma esastır.” (Batar, 2014:

Eleştirel düşünme, insanın düşünme aşamasında aktif olmasını, başkalarından etkilenmeden bağımsız davranabilmesini, kendi düşüncesinden başka farklı anlayış ve görüşlere açık olabilmesini, düşüncenin sağlam temeller üzerine oturabilmesi için delilleri ve bu delillerin nedenlerini ele alabilmeyi, düşüncelerin organize edilmesini gerektirmektedir. Bununla birlikte “delillerden hangisinin sebep hangisinin sonuç olduğunu, düşüncelerden hangisinin temel hangisinin temel düşünceye yardımcı olduğunu bilmeyi ifade etmektedir” (Özden, 2014: 160). Eğitim-öğretim ortamlarında öğrencilerde eleştirel düşünme becerisi kazandırmanın onların hayatlarında dini anlama ve anlamlandırmada büyük bir önemi olduğunu ifade eden Selçuk, “din öğretimi, bireyin bilgilenmesini sağlama amacına matuf olmakla birlikte, bu bilginin elde edilme yollarını, aklını ve duygularını kullanabilme yeteneğini geliştiren bir süreçtir. Öğrencilerin edinmiş olduğu din ile ilgili bilgilerden evrensel bir dünya görüşü elde edecek şekilde yetiştirilmeleri, bilginin öğrencinin belleyip alma, ezber yapma ve tekrar etme ile almasından öte araştırma yapma, inceleme, sorgulama ve anlama işlemlerini yapmasıyla mümkündür” (Selçuk, 1998: 87) demektedir. Öğrencilerde araştırma, inceleme, sorgulama, anlama, anlamlandırma, analiz yapma, bireşim oluşturma, farklılıkları yakalama, tefrik etme, mantıksal ilişkiler kurma vb. zihinsel aktiviteler, eleştirel düşünme becerisi kazanma etkinlikleridir. “Ezberci din eğitimi anlayışı yerine, anlamlı öğrenmeyi amaçlayan eğitim anlayışını benimsememiz gerekmektedir. Öğrenci pasif alıcı/onaylayıcı konumdan çıkartılıp, sorgulayan, bilgiyi bizzat elde eden, bilginin oluşturucusu/öznesi haline getirilmeli; düşünme durdurulmamalı, öğrencinin düşünme yeteneğini/bilişsel yapılarını geliştirmenin tedbirleri alınmalıdır” (Ayhan, 2002: 106-107).

Kur’an’ın eleştirel perspektiften bakabilme eylemi sorgulama neticesinde gerçekleşmektedir. Bu yönüyle “sorgulama; herhangi bir nesne veya meydana gelen bir olgu hakkında onun nelik, nasıllık ve niceliğine dair sorular sormakla bilişsel anlamda ikna olma ve meydana gelen şüphelerin izale edilmesi amacına dönüktür” (Yar, 2006: 94). Zihnin olay ve olguların sistematik bir şekilde mahiyetini öğrenmeye dayalı metodik sorgulaması, olumlu sorgulamayı; inanç ve değerleri hafife alan ve onlarla eğlenmeyi hedefleyen aşağılayıcı sorgulama ise olumsuz sorgulamayı ifade etmektedir. Kur’an, sorgulamayı sistemli bir şekilde ve gerçeğe ulaşmak için

bir araç olarak kullanmakta ve buna örnek olarak da Hz. İbrahim'i göstermektedir. Hz. İbrahim'in Allah'ı arama çabası olumlu bir sorgulamayı (*En'am, 6/76-79*), Hz. Musa'dan Allah'ı kendilerine göstermesini isteyen münkirlerin sorgulamaları ise (*Bakara, 2/55; Nisâ 4/153*) olumsuz sorgulamaya örnektir. Hz. İbrahim'in bu sorgulama faaliyetinin hedefi, "dirilişin nasıl meydana geldiğini öğrenmek suretiyle zihinsel ikna oluşu gerçekleştirmek ve inancın rasyonel delillerinin bilgisine vakıf olmayı istemektir" (Yar, 2006: 94-95).

Kur'an'da kaynaktan gelen haberin doğruluk değeri taşıyıp taşımadığının sorgulanması ve haberin eleştirel bir perspektiften geçirilmesi sadedinde şöyle ifade buyrulmaktadır: "*Ey iman edenler! Size bir fâsık bir haber getirirse, bilmeyerek bir topluluğa zarar verip yaptığınıza pişman olmamak için o haberin doğruluğunu araştırın*" (*Hucurât, 49/6*). "İnsanın düşünmeksizin ve araştırmaksızın bir haberi kabul etmemesi gerektiği vurgulanmaktadır. Karşılaşılan bilgilerin muhakeme sürecinden sonra kabul, red ya da kısmen kabul edilmesi gerektiğini ortaya koymaktadır" (Karasu, 2020: 73-74). Hz. İbrahim, kavmi ile mücadelesinde daima akla müracaat etmiş ve aklını kullanmadığı gerekçesiyle bazen onları kınamıştır. "İbrahim şöyle dedi: "Öyle ise siz, (hâlâ) Allah'ı bırakıp da, size hiçbir fayda, hiçbir zarar veremeyecek şeylere mi tapacaksınız? Yazıklar olsun size de; Allah'ı bırakıp tapmakta olduklarınıza da! Hâlâ aklınızı başınıza almayacak mısınız?" (*Enbiya, 21/66-67*). Hz. İbrahim, putları kırdıktan sonra olaya fayda ve zarar perspektifinden bakmakta ve puta tapan insanların zihinlerinde eleştirel bir sorgulama meydana getirmektedir. Akıl yürütmeyi, bir ilahın fayda-zarar verebilme ölçütü üzerine inşa ederek (Bayraklı, 2007: 12/476-477) mantıksal akıl yürüten, olay ve olgular üzerine eleştirel bir perspektiften bakılması durumunda gerçeğin ortaya çıkacağını ifade etmektedir. Taakkul eylemi, bu gibi ayetlerde zihnin gerçeğe ulaşmak için belli kriterleri baz alması gerektiğini, mantıksal akıl yürütme sonucunda doğruya ulaşılabilirliğini, taklit ile bilginin peşin kabulünün insanı yanlışla sürükleyebileceğini belirtmektedir. Hz. İbrahim, adı ifade edilen kıssada fayda ve zarar süzgecini öne çıkararak puta tapan insanların akıllarına hitap etmek istemekte ve 'halâ aklınızı başınıza almayacak mısınız?' demek suretiyle taakkul eyleminin bir şeyin fayda ve zararını ayırabilme melekesi olduğunu, aklın taakkul eylemiyle süzgeç görevi gördüğünü, belirtmektedir (Bayraklı, 2009: 15).

Kur'an'da Hz. İbrahim, putların niçin ilâh olamayacağını akli deliller getirmek suretiyle ispatlamaya çalışmaktadır. Bu, eleştirel düşünme perspektifi kazandırması açısından önemli kazanımlar sağlamaktadır. Zira Hz. İbrahim'in yıldız, ay ve güneş ile ilgili söylemleri ve bunların ilah olmaya yeter nitelikler olmadığı yönündeki eleştirel bakışı (*En'am, 6/76-79*), düşünceyi eleştirel bir süzgeçten geçirme şeklinde vuku bulmaktadır. Hz. İbrahim, yıldız, ay ve güneş denilen ve maddi varlıkları sembolize eden bu nesnelerin ilah olmaya yeter niteliklerinin olmadığını, bunların eksik ve noksanlıklarının olduğunu eleştirel bir bakıştan sonra ifade etmekte ve maddi nesnelerin ötesinde kendisinde herhangi bir noksan bulunmayan ve noksanlığın Allah ile beraber olamayacağını belirtmektedir. Düşünce eğitimi açısından bakıldığında mevcut olumsuzlukların elimine edilmesiyle gerçeğin görülmesi, araştırma ve sorgulama neticesinde meydana gelmektedir. Zihnin, olumsuzlukları bertaraf ederek istenen düşünceye kanalize edilmesi sağlanabilir. Tıpkı İslam ilahiyatının en önemli temel taşlarından olan kelime-i tevhid cümlesinde zihnin önce tüm ilahları reddetmesi, daha sonrasında ise Allah'ı kabul etmesi gibi.

Kur'an'da Hz. İbrahim'in şahsında eleştirel düşünmenin bazı temel nitelikleri olduğunu, Hz. İbrahim'in manevi yönden dört karakterden oluştuğunu belirten Akhwan, bu dört *niteliğin* "derinlik, ahlâki erdem, bilgi genişliği ve dönüştürücü beceriler olduğunu" ifade etmektedir. Akhwan, onun kişiliğinde bu düşünme becerisinin kişiye fikir derinliği kazandırdığını, manevi ve ahlâki yönden gelişim sağladığını, olay ve olgulara bakarken bilgi ve bakış açısı zenginliği kazandırdığını ve insanı değiştirip dönüştürdüğünü belirtmektedir (Akhwan, 2019: 35-39).

Kur'an, taklide saplanıp düşünmeyi işlevsel hale getirmeyen ve böylece gerçeği göremeyen insanları, "Kendilerine 'Allah'ın indirdiğine uyun' denildiği zaman, 'Hayır, biz babalarımızı üzerinde bulduğumuz şeye uyarız' derler. Şeytan kendilerini cehennem azabına çağırıyor olsa da mı?" (Lokman, 31/21) demek suretiyle eleştirmektedir. "Sorgulanmayan, doğruluğu araştırılmayan inançların insanın zihninde bir zincir ve pranga olduğu, kişiyi esir ederek taklit bataklığına sürüklediği, ilahi vahyi almayı engellediği ve bu taklitte bozuk ve yanlış inanç mirasının gerçeği görmeyi engellediği belirtilebilir. (Bayraklı, 2007: 15/150).

Din eğitiminde eleştirel perspektiften bakabilme olgusu, bilgilerin sahit olanlarının hurafelerden arındırılması, doğru ile yanlışın, iyi ile kötünün ayrılabilme kriteridir. Bu kriterle sahip olan öğrencilerin batıl mezhep ve fikirleri tanımaları, İsrailiyat tarzındaki haberlerin yanlışlığını fark edebilmeleri, uydurma hadisleri sahit olanlarından tefrik edebilmeleri, taklidi imandan tahkiki imana ulaşabilmeleri beklenmektedir (Bilgin, 2019: 49). Taakkul eylemine sahip öğrencilerin sorgulama, analitik düşünme, neden-sonuç eksenli yaklaşabilme, objektif ve nesnel ölçütlere göre değerlendirebilme becerileri kazandırdığı da söylenebilir.

Din dersi öğretmenlerinin derslerde kullandıkları öğretim yöntem ve teknikleri, öğrencilerde eleştirel düşünme becerisinin kazanılmasına katkı sağlayabilmektedir. Bu yöntem ve teknikler, sınıf ortamında öğrencilerin faal olmalarına, herhangi bir olay ve hadiseye farklı açılardan bakabilmelerine, işbirlikli grup çalışmalarına yardımcı olabilmelerine olanak tanımaktadır. Bunun dışında öğretmenlerin eleştirel okuma, aktif dinleme, serbest tartışma yapabilme (Şahin, 2018: 41), doğru soru sorma, analitik yazarlık, karşılaştırmalı analiz, 5N1K ve dinamik değerlendirme gibi aktivitelerle öğrencilerin bu becerileri kazanmalarına yardımcı olması gerekir (Karasu, 2021: 173). Ayrıca öğrencilerde eleştirel düşünme becerisi kazandırmak için "altı şapkalı düşünme, altı uygulama ayakkabısı, beyin fırtınası, empati/tarihsel empati, keşfederek öğrenme, rol yapma, entelektüel normlar etkinliği, tartışma" (Karasu, 2021: 174-176) gibi yöntem ve tekniklerden yararlanılabilir.

1. 5. Yaşanmış Olay ve Olgulara Rasyonel Perspektiften Bakılması

Kur'an, yaşanmış tarihi olay ve olguları geleceğe taşımak ve bir tarih muhayyilesiyle zihinleri eğitmek anlamında bazen taakkul kavramını kullanmaktadır. Kur'an'ın yaşanmış hadiselerle sübjektif bir bakış açısıyla değil, objektif bir tutum sergileyerek rasyonel bir perspektiften baktığı belirtilebilir. Taakkul edimi, bazı ayetlerde duygusal zeminin karşısında rasyonel bakma anlamında kullanılmaktadır. Bu yönüyle geçmişte yaşanan tarihsel olgu ve olayların günümüze taşınması, günümüz insanının ondan ibret ve ders çıkarmasına matuf olmakla birlikte geçmiş ile gelecek arasında köprü görevi kurarak zihinlerde geçmişte yaşanan tarihi tecrübenin günümüze aktarımını sağlama işlevi gördüğü ifade edilebilir.

Sınıf ortamlarında kıssalarla eğitim yapmak, öğrencilerin ufuklarının açılmasını sağlamaktadır. "Kıssalarla İslâmî esasları canlı tutmak, prensipleri zihinde yerleştirmek, hayata

uyarlanmasını kolaylaştırmak mümkündür. Hikâyelerle eğitim; olaylar karşısında aklî ve ruhî canlılığı yenileyen, öğüt almayı sağlayan, akli harekete geçiren ve düşünmeyi geliştiren, Kur'an'ın ağırlıkla yer verdiği bir terbiye metodudur (Mahmut, 1991: 522).

Kur'an'da "Ey kitap ehli! İbrahim hakkında niçin tartışıyorsunuz? Oysa Tevrat da İncil de ondan sonra indirilmiştir. Siz hiç düşünmüyor musunuz?" (Al-i İmrân, 3/65) denilmektedir. Kitap ehli olanlar, Hz. İbrahim'i kendi dinlerinden kabul etme yanlısına düşerek objektiflikten uzaklaşmışlardı. Oysa Kur'an, "İbrahim, ne Yahudi idi, ne de Hristiyan. Fakat o, Hanif (Allah'ı bir tanıyan, hakka yönelen) bir müslümandı. Allah'a ortak koşanlardan da değildi." (Al-i İmrân, 3/67) demek suretiyle bunun yanlışlığını ifade etmekte, akletme edimine çağırılmaktadır. Râzî, "Kur'an'ın Hz. İbrahim döneminde inmediğini, ondan çok sonra nazil olduğunu, Kur'an'ın onun Hanif dinine mensup olduğunu söylediğini, onun Tevrat ve İncil gibi semavi kitaplarda Yahudi ve Hristiyan olduğunu söylemediğini delil getirerek onun hakkında tartışan kimselerin tarafgir bir bakışa sahip olduğunu belirtmektedir" (Râzî, 1993: 6/383). Tarihsel olgu ve olayları, günümüzün bakış açısıyla değil, o dönemin şartları içerisinde değerlendirmenin objektif ve rasyonel bir tutum olduğu, tarihte yaşamış şahsiyetlere de din ve millet tarafgirliği olmadan tarafsız bir bakış açısıyla ve bağımsız bir şekilde bakılması gerektiği belirtilebilir.

Ehli kitap müntesiplerinin Hz. İbrahim'in kendi dinlerine inandığını söylemeleri, olay ve şahsiyetlere aidiyet duygusuyla ve rasyonel temelden uzak bakıldığını belirtmektedir. Oysa Kur'an, bu ve benzeri ayetlerde taakkul eylemini, aklın doğru düşünme ve rasyonel bir perspektiften bakma suretiyle subjektif değerlendirmelerden uzak tutma anlamında kullanılmaktadır. Yaşanan tarihsel hadiselerin ve tarihte yaşamış şahsiyetlerin benmerkezci ve yanlı bir bakış açısıyla değerlendirilmelerinin getirdiği yıkım, Kur'an'ın güvenilir ve tarihi olayları çarpıtan bir söyleme sahip olduğu riskini taşıdığından Kur'an, akli kullanma edimini, bu çarpık söylemlerin düzeltilmesi anlamında kullanılmaktadır. Bu yönüyle rasyonel düşünme tarzıyla benzerlik göstermekte; olay ve olgulara rasyonel/aklî bakmayı ifade etmektedir.

Rasyonel düşünme, "zor olan hususları belirleme, bununla ilgili hipotezler oluşturma, öngöründe bulunma, verileri test etme, eksiklikleri belirleyerek giderme, bunlarla ilgili çözüm yolları bulma, bulunan çözümleri değiştirerek yeniden test etme ve sonuçları doğrulama" (Yousuf, 2017: 218) aşamalarından oluşmaktadır. Kur'an'ın akletme edimi işlevsel kılınp aktif hale getirildikten sonra "yeni fikirler, doğru muhakeme ve tasavvurlar, faydalı icatlar ortaya konulabilmektedir" (Bilgiz, 2012: 59).

Kur'an, makul olmayı fert planında istediği gibi toplum için de istemektedir. Kur'an, toplumların birlikte akıllı olmalarını, hisleriyle hareket etmeyip sapıtılmalarını, duygusal davranarak taşkınlık yapmamalarını istemektedir. (Mâide, 5/50, 58, 77; Bakara, 2/118, 230; Nisâ,4/71, 78). Kur'an, geçmiş toplumların incelenmesini, düşünen ve aklını doğru kullananlar için ibretler olduğunu, tarihe yaklaşırken duygusal bir zeminde değil, makul ölçüler içerisinde bakılmasını istemektedir. (Fâtır, 35/44; Al-i İmrân, 3/137; Yûsuf, 12/109, 111; Mü'min, 40/34, 58, 21, 82; Hac, 22/46; Rûm, 30/9, 42; Muhammed, 47/10; En'am, 6/11; Nahl, 16/36; Neml, 27/69).

Kur'an, tarihte yaşanmış hadiselerle rasyonel bakmayı ifade ederek günümüzde din eğitimi bağlamında olay ve olgulara öğrencilerin hissî ve benmerkezci yaklaşımlarla bakmanın getirdiği problemlerin gösterilmesi gerekliliği ifade edilebilir. Ayrıca bu ve benzeri ayetlerde taakkul ediminin kullanılması, Kur'an'ı tarihselcilerin yaptığı gibi tarihe hapsedmek değil, bilakis

yaşanan olgu ve hadiseleri günümüze taşıyarak onlardan ibret alınmasına matuf olduğu, öğrencilerde tarih şuuru oluşturulmasına hizmet ettiği belirtilebilir. Taakkul edimi, bu yönüyle düşünmeye dinamizm katarak Kur'an'da yaşanan tarihi olguların düşünülmesini, olup biten ve tarihte kalan bir süreç yerine kıssaların günümüze aktarılan ve taakkul eylemiyle kendisi hakkında öngörülerde bulunmayı, gerekli tedbirlerin alınmasını ve onlardan gerekli derslerin çıkarılmasını ifade etmektedir.

Kur'an kıssalarının eğitsel yönleri (Batar, 2016: 81-103) düşünüldüğünde, kıssaların birtakım hedeflerinin olduğu belirtilebilir. Bunlar; "insanların tarihsel gerçeklerle yüzleşmeleri, peygamberimizin nübüvvetinin ispat edilmesi, inananların bu kıssalarla teselli edilmeleri, muhatapları düşünmeye davet ederek ders almalarının temin edilmesi, İslam'ın evrenselliğinin ortaya konulması, diğer semavi dinlerin kaynağı itibarıyla Tevhid eksenli olduğunun belirtilmesi" (Demirci, 2008: 222-224) gibi amaçlarının olduğu ifade edilebilir.

Okul ortamlarında "hem örgün hem de yaygın eğitimde plan ve program eşliğinde bir öğretim tekniği olarak kıssalardan faydalanılabilir. Öğrenenlerin kıssalarda anlatılan hususları düşünmeleri, kıssaların eğitsel değerini artırabilir. Öğrenenler, kıssa ile eğitimde kendilerini olayda anlatılan kahramanların yerine koyabilir ve kendileri aynı durumda olsalar nasıl hareket edeceklerini yansıtarak düşünebilirler" (Bilgin, 1994: 53). Din eğitimi bağlamında Kur'an kıssaları üzerine düşünmenin objektif bir tarih tasavvuru oluşturduğu, bu kıssalar vasıtasıyla olay ve olguları analiz ederek gelecek muhayyilesi kurmaya matuf olduğu belirtilebilir. Yaşanan tarihsel tecrübelerden dersler çıkarılması ve bu edimin öğrencilerde düşünme ve ibret alma mekanizmasını çalıştırmasına araç olduğu belirtilebilir. Yeryüzünde dolaşıp da gerçeği inkâr edenlerin akıbetlerinin nasıl sonuçlandığı ile ilgili ayetler (*Al-i İmrân*, 3/137; *Fâtır*, 35/44) üzerine öğrencilerin düşünmeye davet edilmeleri istenebilir. Ayrıca din derslerinde sınıf ortamlarında anlatılan kıssalar veya "hikâyelerde anlatılan konular, dinin ana kaynaklarıyla çelişmeyen, doğru, güvenilir bilgilere dayanmalıdır. Hurafe ve efsaneler çocuklara anlatılmamalıdır" (Okumuşlar, 2006: 252). Bu kıssaların eğitim ve öğretim ortamlarında etkililiğini artırmaktadır.

Sonuç

Kur'an, taakkul eylemini farklı anlamlarda kullanmaktadır. Üst anlam olarak düşünme sürecinin aktif olmasını, anlama, anlamlandırma, çelişkileri fark etme, olay ve olgular arasında sebep-sonuç ilişkileri kurma, sentez ve analiz yapma, paradoksları giderme, anlamlı öğrenmeler gerçekleştirme vb. zihinsel aktiviteleri işlevsel hale getirmek için kullanmaktadır. Kur'an, taakkul edimini 49 ayette fiil formatında kullanarak düşünmenin dinamik olup zihnin işlevsel olmasını, düşünmeyi aktif olarak süregelen bir eylem şeklinde belirtmektedir. Kur'an'ın işaret ettiği taakkul eyleminin nesnelere farklı olmakla birlikte hem ictimâî hem de fiziksel varlıklar olduğu ifade edilebilir. Fiziksel nesnelere işaret ederek zihnin bunlar hakkında kanıt merkezli düşünmesi ve bu düşünceden de Allah'ın varlık ve birliğine delalet eden kozmolojik ve teleolojik delillerle yüce yaratıcıya ulaşması hedeflenmektedir. Ayrıca sosyal ve ictimâî varlıklar üzerine düşünmenin teksif edilmesi, birey ve toplum arasındaki ilişkilerin sağlam bir temel üzerine olmasını belirtmektedir.

Eğitim-öğretim süreçlerinde taakkul edimi; mantıksal düşünme, rasyonel düşünme, analitik düşünme, sentetik düşünme, kanıt merkezli düşünme, neden-sonuç eksenli düşünme, metodik

tartışmacı düşünme, kavramsal düşünme, sorgulayıcı ve eleştirel düşünme süreçlerine kaynaklık etmektedir. Problemleri süzgeçten geçirip çözmeye, sistematik tartışma yapma, olayları analiz edip parçalara ayırma, parçaları bir araya getirerek bütünleştirebilme, neden-sonuç ilişkisi kurarak aralarında anlamlı bağlar oluşturabilme gibi öğrenmelere kaynaklık ettiği ifade edilebilir. Taakkul edimi, günümüz din eğitiminde bilgilerin sorgulanmadan ve araştırılmadan alınması yerine belli kriterlerden geçirilerek alınması gerektiği, düşünülerek elde edilen bilgilerin daha kalıcı olduğu, düşünme neticesinde inanç ve davranış bütünlüğünün sağlandığı, imanın kökleşmesi ve hakikate ulaşmasının aracı olduğu işlevini yerine getirmektedir.

Kur'an'daki taakkul eyleminin; düşünmenin mantıklı ve sistematik ilkeleri olduğu, gelişigüzel olmadığı, zihnin bilgi elde etmesine matuf olduğu, dışarıdan gelen bilgilerin bu taakkul edimiyle benzerlik ve farklılıklarının oluşturulduğu, kıyas ve karşılaştırmaların yapıldığı, düşünmeye dinamizm katılarak aktif öğrenmelerin gerçekleştirildiği belirtilebilir.

Kur'an'da taakkul eylemi, zıtlıkları ve çelişkileri anlama ve çözmeye, varlıklardan hareket ederek bu varlıkların işaret ettiği anlama ulaşma, olay ve olgular arasında bağ kurarak anlamlı ilişkiler oluşturma, olayları eleştirel bir süzgeçten geçirerek kritize etme, meydana gelen hadiselerle rasyonel açıdan bakarak objektif değerlendirmelerde bulunma anlamında kullanılmaktadır. Bu yönüyle öğrenenlerin zihinlerinde derin ve anlamlı öğrenmelerin gerçekleştirilmesine, kalıcı izli öğrenmelerin oluşturulmasına, aktif ve dinamik ilişkilerle öğrenmenin anlamsal bağlarının kurulmasına ve hem süreç hem de sonuç eksenli öğrenme yaşantılarının dinamize edilmesine katkıda bulunduğu ifade edilebilir.

Din eğitimine göre bu kavram, bilginin öğrencilerin zihinsel dünyasında anlam kazanmasında, sebep-sonuç eksenli temellendirmelerde, bilginin dış dünyayla transferinin gerçekleştirilmesinde ve düşünme neticesinde yeni bilgilerin oluşturulmasında geniş bir anlam alanına sahiptir. Bilgilerin somutlaştırılması, gelişim dönemlerine uygun bir şekilde örneklerle aktarılması ve bilinenlerden bilinmeyenlere doğru çıkarımlarının yapılması, bu kavramın din eğitiminde kullanılabildiğini belirtmektedir.

Etik Beyan/ Ethical Statement	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all sources used have been properly cited.
Yazarlar/ Author(s)	Sadık TEKİNGÜR-Recep UÇAR
Finansman/ Funding	Yazarlar bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadıklarını kabul ederler. / The authors acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Yazar Katkıları/ Authors Contributions	Çalışmanın Tasarlanması/ Conceiving the Study: ST (%70), RU (%30) Veri Toplanması/ Data Collection: ST (%70), RU (%30) Veri Analizi/ Data Analysis: ST (%70), RU (%30) Makalenin Yazımı/ Writing Up: ST (%70), RU (%30) Makale Gönderimi ve Revizyonu/ Submission and Revision: ST (%70), RU (%30)
Çıkar Çatışması / Competing Interest	Yazarlar çıkar çatışması olmadığını beyan ederler. / The authors declare that they have no competing interests.

Kaynakça

- Açıkgöz, Kamile Ün. *Aktif Öğrenme*, İzmir: Biliş Yayınları, 2009.
- Akhwan, M. (2019). "Critical Thinking of the Prophet Ibrahim Alaihissalam in the Quranic Perspective", *Journal of Education and Practice*, 10 (8), 30-40.
- Altıntaş, Ramazan. *İslam Düşüncesinde İşlevsel Akıl*, İstanbul: Pınar Yayınları, 2003.
- Altıntaş, Halil - Şahin, Muzaffer. *Kur'an-ı Kerim Meâli*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 6. Baskı, 2004.
- Aydın, Mehmet Sait. *Din Felsefesi*, İzmir: İzmir İlahiyât Fakültesi Vakfı Yayınları, 10. Baskı, 2002.
- Aydın, Mehmet Zeki. *Din Öğretiminde Yöntemler*, Ankara: Nobel Yayıncılık, 12. Baskı, 2018.
- Aydın, Muhammed Şevki. "Barış Kültürü ve Din Eğitimi", *Avrupa Birliğine Giriş Sürecinde Türkiye'de Din Eğitimi ve Sorunları Sempozyumu*, (26-27 Mayıs 2001 Adapazarı), İstanbul: Değişim Yayınları, 2002.
- Ayhan, Halis. "Anayasa'nın 24. Maddesi Işığında Din Eğitimi Yeni Arayışlar", *Avrupa Birliğine Giriş Sürecinde Türkiye'de Din Eğitimi ve Sorunları Sempozyumu*, (26-27 Mayıs 2001 Adapazarı), İstanbul: Değişim Yayınları, 2002.
- Batar, Y. (2013). "Bir Öğretim Yöntemi Olarak Emsâl'ul-Kur'an", *İslâmî İlimler Dergisi*, 8 (1), 325-348.
- Batar, Yusuf. *Kur'an'da Eğitim Kavramları*, Ankara: İlahiyât Yayınları, 2014.
- Batar, Y. (2016). "Kur'an Kıssalarının Bazı Eğitsel Özellikleri", *İ.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7 (1), 81-103.
- Bayrakdar, N. (2017). "Düşünmeye Teşvik Eden Kur'an Ayetlerinin Eğitsel Değeri (Çaşıye Sûresi 17. Ayet Örneği)", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 6 (3), 1998-2018.
- Bayraklı, Bayraktar. *İslam'da Eğitim*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 3. Baskı, 1989.
- Bayraklı, Bayraktar. *Kur'an'da Değişim Gelişim ve Kalite Kavramları*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1999.
- Bayraklı, Bayraktar. *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'an Tefsiri*, 21 cilt, İstanbul: Bayraklı Yayınları, 2. Baskı, 2007.
- Bayraklı, Bayraktar. *Kur'an'da İçsel, Sosyal, Maddi Çevre Kavramları*, İstanbul: Bayraklı Yayınları, 2009.
- Bilgin, Abdülcelil. "Anlam Değişimleri Bağlamında "Eleştiri" Kavramının Eleştirisi", *İslam Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlakı*, 3 cilt, ed. Mahsum Aytepe, Teceli Karasu, İstanbul: Ensar Yayınları, 2019.
- Bilgin, B. (1994). "Ahlak Terbiyesinde Dini Hikâyeler", *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, (1), 51-74.
- Bilgiz, M. (2012). "Kur'an'da Bilgi ve Düşünce Üretimi", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 1 (3), 53-86.
- Cevizci, Ahmet. *Eğitim Sözlüğü*, İstanbul: Say Yayınları, 2010.
- Cüceloğlu, Doğan. *İyi Düşün Doğru Karar Ver*, İstanbul: Sistem Yayıncılık, 1997.
- Cürcânî, Ali İbn Muhammed. *Kitâbu't-Ta'rifât*, Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1988.
- Demirci, Muhsin. *Tefsir Usûlü*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyât Fakültesi Vakfı yayını, 6. Baskı, 2008.

- Ezherî, Muhammed İbn Ahmed. *Tehzibu'l-Lûğa* thk. Abdusselam Muhammed, Ali Hasan, Kahire: Daru'l-Mısriyye, 1976.
- Ferâhîdî, Ebû Abdurrahman b. Halil b. Ahmed b. Amr b. Temim. *Kitâbü'l-Âyn* thk. Mehdi el-Mâhzûmî, İbrahim es-Sâmerrâî. 8 cilt. Bağdat: yy, 1980.
- Gezgin, A. G. (2014). "Kur'an'da Düşünme Anlamına Gelen Bazı Kelimeler Üzerine Bir Değerlendirme", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (32), 133-174.
- Gözütok, Şakir. *Hiz. Peygamber'in Hadislerinde Eğitim Metodları*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2016.
- Gürel, Ramazan. *Din Eğitimi Açısından Kur'an'da Hz. İbrahim*, İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2013.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fadl Cemâlu'd-din, *Lisânu'l Ârab*. Beyrut: Daru's Sadr, 1990.
- İsfahânî, Ebû'l-Kâsım Hüseyin İbn Muhammed Râgıb. *Müfredât Kur'an Kavramları Sözlüğü Çev.* Abdülbaki Güneş, Mehmet Yolcu, İstanbul: Çıra Yayınları, 3. Baskı, 2012.
- Jensen, Eric. *Beyin Uyumlu Öğrenme (Teaching With the Brain in Mind)*. Çev. Ahmet Doğanay, Adana: Nobel Kitabevi, 2006.
- Karasu, Teceli. *Din Eğitiminde İşlevsel Akıl*, Ankara: Araştırma Yayınları, 2020.
- Karasu, T. (2021). "Din Eğitiminde Eleştirel Düşünme ve Öz Eleştiri", *Anemon Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 9 (İDEKTA), 169-178.
- Kesgin, S. (2018). "Din Eğitiminde Düşünme Becerilerini Geliştirmek Bağlamında Bir Kavram Değerlendirmesi: Taakkul", *Turkish Studies*, 13 (2), 517-541.
- Keskin, Halife. *İslam Düşüncesinde Bilgi Teorisi*, İstanbul: Beyan Yayınları, 1997.
- Kutub, Seyyid. *Fi Zilâli'l-Kur'an (Kur'an'ın Gölgesinde)* 12 cilt Çev. Yakup Çiçek, Ali Turgut, Abdülkerim Ünalın, Cüneyt Gökçe, Abdulaziz Hatip, İstanbul: Hikmet Yayınları, 1993.
- Küçük, Hasan. *İslam'da ve Batı'da Mantık*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2. Baskı, 1988.
- Mahmut, Ali Abdülhalim. *Menhecü't-Terbiye Inde'l-İhvani'l-Müslimin*, Mansura: Dâru'l-Vefa, 1991.
- Matürîdî, Ebû Mansur Muhammed. *Kitâbu't-Tevhîd* thk. Fethullaf Huleyf, İstanbul: Mektebetü'l-İslâmiyye, 1979.
- Mümtaz, M. (2014). "Eleştirel Düşünme ve İslâmi Yöntem", Çev. Hülya Çınar, *Türk Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi* 3 (2), 156-172.
- Okumuşlar, M. (2006). "Din Eğitiminde Etkin Bir Yöntem Olarak Hikâye", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 21 (21), 237-252.
- Önder, Namık Kemal. *Öğretimde Program, İlke ve Yöntemler*, Konya: Arı Basımevi, 1986.
- Özden, Yüksel. *Öğrenme ve Öğretme*, Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2014.
- Râzî, Ebû Abdullah Fahrüddin Muhammed b. Ömer. *Tefsîr-i Kebîr (Mefâtihu'l-Gâyb)* 24 cilt, Ankara: Akçağ Yayınları, 1993.
- Râzî, Ebû Abdullah Fahrüddin Muhammed b. Ömer. *et-Tefsîru'l-Kebîr*, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1990.
- Sekman, Mümin. *Kesintisiz Öğrenme*, İstanbul: Alfa Yayınları, 4. Baskı, 1988.
- Selçuk, M. (1998). "Din Öğretimi Özgürleştiren Bir Süreç Olabilir mi?" *İslâmiyât Dergisi*, 1 (1), 71-86.
- Şahin, M. (2018). "Eğitimde Eleştirel Düşünme", *Eğitim ve Öğretim Araştırmaları Dergisi*, 7 (3), 40-49.
- Tunç, C. (1990). "İslam Dininde Kalp ve Aklın Önemi", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (7), 19-27.

- Yar, E. (2006). Hz. İbrahim ve Akılcı Metodu (Abraham and His Rational Thinking), *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 4 (2), 87-104.
- Yavuz, Yusuf Şevki. *Kur'an-ı Kerim'de Tefekkür ve Tartışma Metodu*, İstanbul: İlim ve Kültür Yayınları, 1983.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hâk Dini Kur'an Dili* 10 cilt, İstanbul: Azim Yayıncılık, 1992.
- Yousuf, A. (2017). "Kur'an'daki Düşünme Tarzlarını ve Kur'an'daki Etkilerini Keşfetmek", *İslam ve Yaratıcılık/Asya İslam Dergisi*. (3), 208-228.

Ramazan el- Bûtî'nin Kur'an İlimleri ve Tefsir Tarihinin Oluşum Sürecine Dair Tespitleri
Ramađān al-Būṭī's Detections on Qur'anic Sciences and the Formation Process of the History
of Tafsir

Mehmet YAŞAR

Dr. Öğr. Üyesi, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı
Assist. Prof., Çanakkale Onsekiz Mart University, Faculty of Theology, Department of Tafsir

Çanakkale/ Turkey

mehmetyasar1985@hotmail.com

ORCID:0000-0003-3520-5973

DOI: 10.34085/buifd.1165866

Öz

Kur'an ve tefsir tarihi; İslam tarihi, Arap dili, hadis ve siyer gibi birçok ilimle doğrudan alakalıdır. Bu sebeple de yedi harf, Kur'an'ın metinleşme süreci, Hz. Peygamber'in Kur'an'ı tefsiri gibi konuların ele alınmasında kimi ihtilafların mevcudiyeti, ele alınan meselelerin çok yönlü olmasıyla ilişkilidir. Nitekim bu alanda yapılan çalışmalar, birbirinden farklılık arz etmiş ve süreç içerisinde zengin bir literatürün oluşmasına yol açmıştır. Ayrıca İslamî ilimlerin merkezinde yer alması sebebiyle Kur'an ve tefsir tarihinin meseleleri güncelliğini yitirmemiş ve konuyla ilgili yapılan çalışmaların devamlılığını sağlamıştır. Alanın bilginleri farklı perspektiflerle Kur'an ilimleri ve tefsir meselelerini ele almaya çabalamıştır. Konuyla ilgili değerlendirmeleri olan Ramazân el-Bûtî de (öl. 2013) bu isimlerden biridir. Bu çalışmada Bûtî'nin Kur'an ve tefsir tarihi hususundaki fikirleri ayrıntılı bir şekilde değerlendirilmektedir. Onun bu konuda hangi yöntemi hareket noktası edindiği, özgün tespitlerinin olup olmadığı, rivayet kaynaklarına nasıl yaklaştığı bu bağlamda ele alınacak konular arasında yer almaktadır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Tasnif, Kur'an Tarihi, Tefsir Tarihi, Muhammed Saîd Ramazan el- Bûtî.

Ramađān al-Būṭī's Detections on Qur'anic Sciences and the Formation Process of the History of Tafsir
Abstract

The history of the Qur'an and tafsir is directly related to many sciences such as the history of Islam, the Arabic language, hadith and sirah. For this reason, the existence of some conflicts in the handling of subjects such as the seven letters, the textualization process of the Qur'an, and Prophet's interpretation of the Qur'an is related to the multifacetedness of the issues discussed. As a matter of fact, studies in this field have differed from each other and have led to the formation of a rich literature in the process. In addition, the issues of the history of the Qur'an and tafsir continued to be relevant due to being at the center of Islamic sciences and has ensured the continuity of the studies on the subject. Scholars of the field have tried to deal with the issues of Qur'anic sciences and tafsir from different perspectives. Ramađān al-Būṭī (d. 2013), who has evaluations on the subject, is one of these names. In this study, Būṭī's ideas on the history of the Qur'an and the history of tafsir are evaluated in detail. Which method he took as his starting point, whether he had original determinations and how he approached the sources of narration are among the topics to be discussed in this context.

Keywords: Tafsir, Classification, History of the Qur'an, History of Tafsir, Ramađān al-Būṭī.

Giriş

Ramazân el-Bûtî, İslâmî ilimlerin çeşitli alanlarında eserler kaleme almış önemli bir isimdir. Bu eserlerinden biri de Kur'an ilimleri ve tefsir tarihi hakkında yazmış olduğu *Min Revâii'l-Kurân: Teemmülât ilmiyye ve edebiyye fi Kitâbillâhi azze ve celle* adlı eseridir. Bu eserinde Kur'an ve tefsire dair bazı konuları irdelemiştir. Müellif kitabının girişinde, bu eserle Kur'an ve tefsir meselelerini ayrıntılarıyla ele almadığını amacının özellikle Kur'an'ın Arap diliyle ilgili konularına yoğunlaşmak olduğunu ifade etmektedir.¹ Bu sebeple de çalışmasında ağırlıklı olarak Kur'an'ın edebi ve Arap diliyle alakalı konularına yer verdiği görülmektedir.² Bununla beraber her ne kadar o, bu çalışmasında Kur'an'ın edebi yönüne ağırlık verse de Kur'an ve tefsir tarihine dair birçok konuyu ele almış ve tartışmalı meselelerde yer yer görüşlerini aktarmıştır. Ancak bunu yaparken çoğu kez, konuların ayrıntılarına yoğunlaşmamış, kendi okumaları neticesinde vardığı sonuçları deliller çerçevesinde sunmaya çalışmıştır. Bu bağlamda her ne kadar o, Kur'an ve tefsirin önemli meselelerini ayrıntılı ve tartışmalı bir şekilde irdelemiş olmasa da onun, ilgili meseleler noktasında tercihlerini yansıttığı bazı değerlendirmeleri paylaşması, bu çalışmayı önemli kılmaktadır. Ayrıca Bûtî'nin diğer yönleriyle ilgili bazı çalışmalar yapılmış olsa da Kur'an anlayışı üzerine kapsamlı bir çalışmaya rastlanılmamıştır. Bu çalışmada Bûtî'nin Kur'an ve tefsir tarihinin oluşum sürecine dair tespitlerinin, ayrıntılı bir şekilde değerlendirilmesi hedeflenmektedir.

1. Bûtî'nin Kur'an Tarihine Dair Görüşleri

Bûtî *Min Revâii'l-Kurân* adlı eserinde, Kur'an tarihinin birçok konusunu ele alıp önemli değerlendirmelerde bulunmaktadır. O bu bağlamda; Kur'an'ın tedricen nâzil olması, nüzûl rivayetleri, yedi harf, kıraat, Mekkî-Medenî, resmü'l-mushaf, âyet ve sûrelerin tertibi, Kur'an'ın cemedilmesi konularını irdelemektedir.

1.1. Kur'an'ın Tedricen İndirilmesi

Vahyin peyderpey Resûl-i Ekrem'e nâzil olduğunu bizzat Kur'an açıklamaktadır.³ Bu bağlamda meselenin ihtilafı bir yönü yoktur. Âlimler, Kur'an'ın parça parça nâzil olmasıyla ilgili birbirine yakın değerlendirmelerde bulunmuşlardır.⁴ Butî de Kur'an'ın tedriciliği meselesine değinmektedir. O, bu bağlamda Kur'an'ı Tevrat'la mukayese etmektedir. Tevrat'ın Hz. Mûsâ'ya tek bir seferde nâzil olması gibi Kur'an'ın Hz. Peygamber'e toplu bir şekilde nâzil olmadığını belirtmektedir. Bu görüşünü desteklemek için başta el-İsrâ 17/106; el-Furkân 25/32 âyetleri olmak üzere İslam tarihi ve sünnetten deliller zikretmektedir. O, bazen tek bir âyetin, kimi zaman ise iki, üç yahut daha fazla âyetin Hz. Peygamber'e nâzil olduğunu; bazen de Fâtiha ve Müddessir sûrelerinde olduğu gibi sûrenin tamamının nâzil olduğunu belirtmektedir.⁵ Bûtî vahyin bu şekilde nâzil olmasının sebepleriyle ilgili tespitlerde bulunmaktadır. Ona göre vahyin bu şekilde

¹ Muhammed Saîd Ramazân el-Bûtî, *Min Revâii'l-Kurân: Teemmülât ilmiyye ve edebiyye fi Kitâbillâhi azze ve celle*, Dmaşk: Daru'l-Fârâbî, 2007), 13-15.

²Bu konuda bk. Halil Aldemir, "Min Ravai'l-Kur'an Çerçevesinde Butî'nin Kur'an Tarihi ve Ulumu'l-Kur'an'a Yaklaşımları ile Kur'an'ı Anlama Konusunda Örnekli Çalışmaları", Uluslararası Şırnak ve Çevresi Sempozyumu, ed. M. Nesim Doru (Ankara: Şırnak Üniversitesi Yayınları, 2010), 68-69; Mahsum Aslan, "Muhammed Said Ramazan El-Bûtî'nin Hayatı, Eserleri, İlmî Kişiliği ve Fıkıhçılığı", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/1 (2015), 358.

³ Bu konuda bk., Kur'an Yolu (Erişim 15 Eylül 2022), en-Nisâ 4/65. el-Furkân 25/32; el-İsrâ 17/106.

⁴ Bu konuda bk. Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, nşr. Abdullah Mahmûd Şehhâte (Beirut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, 1423), 3/234.

⁵ Bûtî, *Min Revâii'l-Kurân*, 36.

nâzil olmasının nedenlerinden biri, Hz. Peygamber'in beşer yönüyle ilgilidir. Şöyle ki, Hz. Peygamber, süreç içerisinde yaşadığı zorluklara karşı dayanabilmesi ve teskin edilmesi amacıyla Kur'an, tedricî bir şekilde nâzil olmuştur. Şu âyetlerin de buna işaret ettiğini belirtmektedir: *"Sen, sana buyurulanı açıkça duyur, müşriklere aldırış etme! Allah'ın yanında başka bir ilâh edinen o alaycılara karşı biz senin yanındayız. Onlar ileride anlayacaklar!"*⁶; *"Resulüm! Sen onların söylediklerini sabırla karşıla; güneş doğmadan ve batmadan önce rabbini övgü ve tesbih ile an. Gecenin bir kısmında ve secdelerin ardından da O'nu yücelterek an"*⁷ Bûtî'ye göre her ne kadar Hz. Peygamber'in sahip olduğu iman ve sabır onu zorluklara karşı dayanıklı kılmış olsa da Hz. Peygamber'in yaşadığı meşakkatler karşısında, *"Oysa biz onu senin kalbine iyice yerleştirmek için böyle yaptık ve onu uygun aralıklarla parça parça gönderdik."*⁸ âyetinin de ifadesiyle Allah'tan sürekli destek ve yakınlık mesajlarına ihtiyaç duyuyordu.⁹ Ayrıca Bûtî'ye göre Hz. Peygamber okuma ve yazması olmadığından dolayı kendisine nâzil olan vahyi ancak tekrar ederek ve ezberleyerek aklında tutabiliyordu. Bu sebeple vahyin tedricî nâzil olması, ezberlenmesini ve anlaşılmasını kolaylaştırmıştır. Hatta buna rağmen Hz. Peygamber'in kendisine vahiy nâzil olduğu esnada unutmamak için âyetleri tekrar ettiğini ve ezberlemeye çalıştığını ve bu konuda *"Onu zihnine bir an önce kaydetmek için, okumada acele etme. Onu zihninde toplayıp okumanı sağlama işi bize aittir."*¹⁰ âyetlerinin nâzil olduğunu belirtmektedir.¹¹

Bûtî, vahyin tedricî nâzil olmasını, Kur'an'ın muhatapları açısından da değerlendirmektedir. Bûtî Kur'an'ın genel olarak ibadet, muâmelât, ukûbât, yönetim biçimi gibi konuları kapsayacak biçimde İslam fıkına şamil olduğunu; ancak bu hükümlerin tedricî bir şekilde nâzil olduğunu ve böylelikle de toplumda yerleşip kabul gördüğünü belirtmektedir. Zira dönemin muhatapları bir kanun ve düzene boyun eğmediklerinden, onları İslam'ın hükümlerine tabi olmaya yönlendirmek zordu. Bûtî'ye göre muhatapların İslam'ın öğretilerinin tamamını bir anda kabullenip uygulamalarında sıkıntı yaşanmaması ve İslamî öğretilerin yerleşmesi için tedricî bir nüzûl süreci uygulanmıştır. Başka bir ifadeyle, muhatapları, kaos ve keyfiliğin hâkim olduğu hayattan kurtarıp iyi toplum için gerekli olan ilkelerin ve düzenin olduğu bir hayata geçiş için tedricî bir süreç takip edilmiştir. Bu bağlamda akidevî konulara öncelik verilmiştir. İnsanlar iman edip harekete geçmeye başlayınca ardından helal ve haramı konu edinen hükümler nâzil olmuştur.¹² Meseleyi örneklendirme açısından Bûtî Hz. Âişe'nin şu rivayetini zikretmektedir: *"Kur'an'da ilk inenler, cennet ve cehennem geçtiği mufassal sûrelerdi. İnsanlar İslam'a girdikten sonra helal ve haram nâzil oldu. Şayet ilk inen (âyet), 'içki içmeyin' olsaydı, 'içkiyi asla bırakmaycağız', derlerdi. 'Zina etmeyin' (âyeti) inseydi, 'zinayı bırakmaycağız' derlerdi."*¹³ Bûtî, birçok müfessirin de dile getirdiği, Kur'an'ın güncel hadiselerle çözüm sunan yönünü ve sorulan sorulara cevap veren içeriğini de nüzûl sürecinin tedriciliğine gerekçe olarak ele almaktadır. Örneğin o, Bakara 2/220-222; Enfâl 5/1; Nisâ 4/105. âyetlerinin problemleri çözmek için nâzil olduğunu belirtmektedir.

⁶ el-Hicr 94-96.

⁷ el-Kâf 50/39-40.

⁸ el-Furkân 25/32.

⁹ Bûtî, *Min Revâi'l-Kurân*, 37.

¹⁰ el-Kiyâme 75/16-17.

¹¹ Bûtî, *Min Revâi'l-Kurân*, 37.

¹² Bûtî, *Min Revâi'l-Kurân*, 38.

¹³ Buhârî, "Fezâilü'l-Kurân", 6.

Böylelikle âyetlerin nefislerde daha çok yerleştiğini ve dinin hayat üzerinde daha dinamik/daha etkili rol üstlenmesini sağladığını söylemektedir.¹⁴

Bûtî, Kur'an'ın teşriî yönünün, Kur'an'ın nâzil olma şekliyle örtüştüğünü belirtmektedir. Zira ona göre Kur'an, bazı hükümlerin merhaleler şeklinde cereyan etmesini istemiştir. Bu durum, nâsîh-mensuh gibi bazı hükümlerin ortaya çıkmasını da beraberinde getirmiştir.¹⁵ Bûtî buna içkinin belli merhaleler neticesinde neshedilmesini örnek vermektedir.¹⁶ Başta içkinin, "Ey iman edenler! Siz sarhoş iken namaza yaklaşmayın."¹⁷ âyetiyle belli zamanlarda yasaklandığını, insanların belli vakitlerde içkiden uzak durmaya alışmaları neticesinde "Ey iman edenler! İçki, kumar, dikili taşlar, fal okları şeytan işi iğrenç şeylerden ibarettir. Bunlardan kaçının ki kurtuluşa eresiniz."¹⁸ âyetiyle içkinin tamamıyla haram kılındığını ifade etmektedir.¹⁹ Anlaşıldığı üzere Bûtî, vahyin peyderpey nâzil olmasıyla ilgili değerlendirmelerini peygamber, muhatap ve Kur'an'ın teşriî yönü açısından değerlendirmektedir. Bu açıdan bakıldığında değerlendirmelerinin çok yerinde olduğunu söylemek mümkündür. Netice itibarıyla Kur'an, tevhidin yerleşmesi ve olayların gerektirdiği/ortaya çıkardığı dinî yükümlülüklerin pratikte uygulanması için tedricen nâzil olmuştur.²⁰

1.2. Sebeb-i Nüzûl Rivayetleri

Kur'an'ın bazı âyetlerinin belli bir sebebe binaen nâzil olduğu, bazı âyetlerin ise belli bir nüzûl sebebi olmadığı bilinen bir durumdur.²¹ Bûtî bu konuyu detaylandırmaktadır. O, geçmiş ümmetlerden, cennet ve cehennem gibi gaybî haberlerden bahseden âyetlerin genellikle bir nüzûl sebebi olmadığını, ahlak, ahkâm içerikli âyetlerin ise çoğunlukla belli bir sebep-i nüzûlü olduğunu belirtmektedir. Bu tarz âyetlerin belli bir sebebe binaen inmesini, Kur'an'ın ahlâkî ve teşriî hükümlerinin hadise ve olayları dikkate alan yönünden kaynaklandığını, böylelikle sorun ve problemlerin çözüldüğünü ve tatbikî bir şekilde hükümlerin zihinlerde yerleştiğini ifade etmektedir. Bu sebeple de nâzil olan hükümlerin olaylarla bir bütünlük oluşturduğunu ve böylelikle hükümlerin zihinlere daha çok yerleşip, uygulanmasını sağladığını söylemektedir.²² Bu durumda o, belli bir sebep-i nüzûlü olan Kur'an âyetlerinin varlığını, insanların ihtiyaçları açısından değerlendirmekte, bu tarz âyetlerin hemen uygulanabilir olmasının altını çizmektedir. Öte yandan Bûtî sebep-i nüzûlü bilinmediği takdirde bazı âyetlerin yanlış anlaşılabilmesinin ihtimal dahilinde olduğunu belirtmektedir. Hatta âyetlerin ifade ettiğinin tam zıddı bir manânın ortaya çıkabileceğini, zira zâhirî anlamın bu noktada yeterli olamayabileceğini, bazen zâhirî anlamın âyetin maksadını yansıtamayabileceğini söylemektedir. "Doğu da Allah'ındır batı da. Nereye dönerseniz Allah'ın zâtı oradadır. Şüphesiz Allah (zât ve sıfatlarında) sınırsızdır, her şeyi bilmektedir."²³ âyetini bu bağlamda değerlendirmektedir. Ona göre âyetin zâhirî anlamı dikkate alındığında, namaz kılmak isteyen kişinin istediği yöne yönelmesinin caiz kılındığı

¹⁴ Bûtî, *Min Revâ'î'l-Kur'ân*, 38.

¹⁵ Bûtî, *Min Revâ'î'l-Kur'ân*, 37.

¹⁶ Bûtî, *Min Revâ'î'l-Kur'ân*, 37.

¹⁷ en-Nisâ 4/43.

¹⁸ el-Mâide 5/90.

¹⁹ Bûtî, *Min Revâ'î'l-Kur'ân*, 40.

²⁰ Abdurrahman b. Muhammed b. Muhammed İbn Haldun, *Dîvânü'l-mübtedâi ve'l-haber fi târihi'l- Arab ve'l-Berber ve men âsârahum min zevî's-se'ni'l-ekber*, thk. Halil Şahade (Beyrut: Dârü'l-fikr,1988), 1/554.

²¹ Bûtî, *Min Revâ'î'l-Kur'ân*, 42.

²² Bûtî, *Min Revâ'î'l-Kur'ân*, 42.

²³ el-Bakara 2/115.

anlaşılmaktadır. Çünkü âyet, tüm yönleri aynı kategoride değerlendirmektedir. Ancak âyetin nüzûl sebebinin bu anlamı desteklemediğini belirtmektedir.²⁴ Buna göre bir seriyyede gece karanlığından dolayı kıblenin yönünü bilemeyen sahâbîlerin her biri, içtihat ve zannıyla hareket etmek suretiyle farklı taraflara yönelerek namaz kılmışlardır. Döndüklerinde Hz. Peygamber'e durumu anlatmışlardır. Hz. Peygamber'in (s.a.v) susması sonucunda ise bahsi geçen âyet nâzil olmuştur.²⁵

Benzer şekilde ona göre *"Sana içkiyi ve kumarı soruyorlar. De ki: Bu ikisinde insanlar için büyük zarar ve bazı faydalar vardır; zararları ise faydalarından büyüktür."*²⁶ âyetinin nüzûl sebebi bilinmeseydi, âyette zikredilen içkinin faydalarından dolayı bazı kişiler tarafından içki helal kabul edilebilecekti. Bûtî'nin değerlendirmelerinin önemli olduğunu söylemek mümkündür. Âyetin nüzûl sebebinin bilinmesi; âyetin iniş sürecini etkileyen faktörlerin neler olduğu, âyetin hangi çözümler sunduğu ve nasıl karşılık gördüğü ve benzeri konulara açıklık getirmektedir. Nüzûl ortamı bilgisi, isabetli bir tefsirin oluşmasını etkilemektedir denebilir.

1.3. Âyet ve Sûrelerin Tertibi

Kur'an âyetlerinin tertibinin tevkifiliği konusunda İslam âlimleri arasında ittifak mevcuttur. Âlimler âyetlerin tevkifi olduğunun altını çizmektedir.²⁷ Tamamen vahiy tarafından âyetlerin yeri belirlenmiştir.²⁸ Nitekim rivayetlere göre Cebrail (a.s.) Hz. Peygamber'e vahiy getirdiğinde *"Şu âyetleri, şunun şunun zikredildiği sûreye dahil edin."*²⁹ şeklinde âyetlerin konulacağı sûreyi belirtirdi. O da âyetlerin yerinin vahiyyle belirlendiğini, Hz. Peygamber ve sahâbîlerin konuyla ilgili bir içtihadının söz konusu olmadığını, rivayetlerin de ittifakla bu duruma işaret ettiğini söylemektedir. O, bu görüşü destekleyen birkaç rivayet aktarır ve âyetlerin dizilişinin tevkîfi olduğu noktasında icmâ olduğunu belirtmektedir.³⁰

Bûtî benzer durumun sûreler ve sûrelerin başlarındaki besmele için de geçerli olduğunun altını çizmektedir. Buna dayanak olarak da iki rivayet aktarmaktadır. Bunlardan biri, Mekkî b. Ebî Tâlip'den (öl. 437/1045) Tevbe Sûresi'yle ilgili aktarılan şu rivayettir: *"Sûrelerdeki âyetlerin tertibi ve bismelenin öne konulması Peygamber'den tevkiyledir. O, Berâe (Tevbe) Sûresi'nin başına bismelenin konulmasını emretmediği için besmele konulmadı."*³¹ Diğeri ise Kurtubî'nin (öl. 671/1273), İbn Vehb'den (öl. 197/813) aktardığı şu rivayettir: *"Rabia'ya Bakara ve Âl-i İmrân'ın Medine'de nâzil olmasına ve seksen küsur âyetin bu iki sûreden önce inmesine rağmen (bu iki sûrenin) takdim edilmesinin*

²⁴ Bûtî, *Min Revâ'î'l-Kurân*, 45.

²⁵ Alî b. Ahmed b. Muhammed en-Nisâbü'ri el-Vâhidî, *Esbâbü'n-nüzûl*, nşr. İsmâ b. Abdülmuhsin el-Humeydân (Demmâm: Dâru'l-İslâh, 1992), 37-38.

²⁶ el-Bakara 2/219.

²⁷ Bu konuda bk. Ebû Muhammed Hüseyin b. Mes'ûd b. Muhammed el-Begavî, *Şerhu's-sünne*, thk. Züheyr eş-Şâviş-Şuayb el-Arnaût (Dimaşk: el-Mektebü'l-İslâmî, 1983), 4/521; Ebû Abdillâh Muhammed ez-Zerkeşi, *el-Burhân fî ulûmi'l-Kurân*, nşr. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrâhim (Kahire: Dâru İhyâ'î'l-kütübî'l-Arabiyye, 1376), 1/256; Celâlüddîn es-Süyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kurân* (Kahire: el-Hey'etü'l-Misriyyetü'l-Âmme li'l-kitâb, 1394/1974), 216; Muhammed Abdülazîm Zürkânî, *Menâhilü'l-İrfân fî ulûmi'l-Kurân* (b.y.: Matbaatu İsmâ el-Bâbî el-Halebî, 1943), 1/346; Subhî es-Sâlih, *Mebâhis fî ulûmi'l-Kurân*, (b.y.: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 2000), 70.

²⁸ İbn Hazm Alî b. Ahmed Saïd el-Endelüsî, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, thk. Ahmet Şakir (Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-cedîde, 1979), 4/162.

²⁹ Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, nşr. nşr. Şuayb el-Arnaût (b.y.: Müessesetü'r-risâle, 1421/2001.), 1/460. (No. 399).

³⁰ Bûtî, *Min Revâ'î'l-Kurân*, 47.

³¹ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kurân*, nşr. Ahmed Berdevûni (Kahire: Dâru'l-kütübî'l-Misriyye, 1964), 1/59.

(Mushaf'ın başında yer almasının) nedeni soruldu. Rabia dedi ki: 'Takdim edildiler. (Çünkü) Kur'an'ı telif eden, ilim üzere telif etmiştir.'³² Anlaşıldığı üzere Bûtî hem âyetlerin hem de sûre sıralamalarının tevkifi olduğunu iddia etmektedir. Yukarıda da ifade edildiği üzere âyetlerin mushaftaki sıralamasının tevkifiliği hususunda İslam âlimleri arasında ittifak mevcuttur. Ancak sûrelerin tevkifiliği meselesinde ciddi bir ihtilafın varlığı bilinmektedir. Söz gelimi Süyûtî (öl. 911/1505), sûrelerin sıralamasının tevkifiliğinde âlimlerin ihtilaf ettiklerini açıkça belirtmektedir.³³ Sûrelerin sıralamasının tevkifi değil, içtihadî olduğunu iddia edenler, görüşlerini destekleyen kimi rivayetleri delil göstermektedir. Örneğin Hz. Ali'nin Mushaf'ındaki sûrelerin sıralaması; Alâk, Müdessir, Müzzemmil şeklindeydi. Yani nüzûl sırasına göre idi. İbn Mes'ûd'un Mushaf'ının girişindeki sıralama ise Bakara, Nisâ, Âl-i İmrân şeklindeydi. Ayrıca Hz. Osman'ın sûrelerin yerleriyle ilgili bazı tasarrufları olduğu rivayet edilmiştir.³⁴ Nitekim Bâkullânî (öl. 403/1013) sûrelerin tertibinin içtihadî olmasının muhtemel olduğunu söylemektedir.³⁵ İbn Atiyye (öl. 541/1147) bazı sûrelerin tertibinin Hz. Peygamber zamanında, bir kısmının tertibinin ise sahâbîler tarafından yapıldığını belirtmektedir.³⁶ Dolayısıyla Bûtî'nin zikrettiği görüş ittifak edilen bir konu değildir. Bu bağlamda onun birkaç rivayet ve âlimin görüşünden hareketle meseleyi ittifak penceresinden değerlendirmesi anlamlı kılmamaktadır.

1.4. Kur'an'ın Cemedilmesi

Kur'an'ın cemi, üzerinde İslam âlimlerinin çok konuştuğu, tespit ve değerlendirmeler yaptığı önemli konulardan biridir. Meselenin birçok boyutunun olması, konunun birçok açıdan irdelenmesine yol açmış ve çeşitli değerlendirmelerin yapılmasına sebebiyet vermiştir. Bu konuda yazılanlara bakıldığında öncelikle âlimler içerisinde, vahyin Hz. Peygamber'in emriyle vahiy kâtiplerine yazdırıldığı hususunda bir fikir birliğinin mevcudiyeti dikkat çekmektedir.

Bûtî'ye bakıldığında onun bu konuyla ilgili olarak ciddi ihtilaflara değinmediği, meseleyi özet mahiyetinde tartıştığı ve bazı tartışmalı bilgileri ittifak söz konusuymuş gibi sunduğu anlaşılmaktadır. Bûtî'ye göre Hz. Peygamber, okuma ve yazma bilmediği için kendisine nâzil olan vahyi, vahiy kâtiplerine yazdırma gereği hissetmiştir. Vahiy kâtipleri de yazdıkları nüshaları Hz. Peygamber'in evine bırakıyorlardı, ayrıca ezberlemek için de yanlarında bazı nüshalar taşıyorlardı. Bûtî bu sahîfelerin bir kitapta toplanmadığını, ama bu nüshaların, âyet ve sûrelerin sıralamasının tevkifiliğinin de gözetildiği sahîfeler şeklinde olduğunu ve Kur'an'ın tamamının bu nüshalara yazdırıldığını belirtmektedir. Ayrıca bu yazım süreci dışında bazı sahâbîlerin de Kur'an'ın tamamını âyetlerin tertibi üzerine ezberlediğini söylemektedir. Tüm bunlara rağmen Hz. Peygamber zamanında Kur'an'ın bir mushaf haline getirilmediğini belirten Bûtî, bunun sebebinin inen vahiy ile Hz. Peygamber'in ölümü arasında dokuz gün gibi kısa bir sürenin olmasına bağlamaktadır.³⁷

Bûtî, Hz. Ebû Bekir devrinde yapılan cem faaliyetinin ise mevcut olan sahîfelerin toplatılıp bir mushaf halinde tekrar yazılmasından ibaret olduğunu belirtmektedir. Bunun için de âyetlerin

³² İbn Kesîr İsmail b. Ömer Kureşî, *Tefsîrû'l-Kur'ânî'l-azîm* (Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1419), 1/48.

³³ Bu konuda bk. Süyûtî, *el-İtkân*, 1/216.

³⁴ Bu konuda bk. Süyûtî, *el-İtkân*, 1/216.

³⁵ Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî el-Bâkullânî, *el-İntisâr li-l-Kur'ân*, thk. Muhammed 'İsâm el-Kudât (Ammân: Dârü'l-feth, 2001), 1/205, 275.

³⁶ İbn Atiyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü'l-océz fi tefsîri'l-kitâbi'l-azîz*, nşr. Abdüsselam Abdüşşafi Muhammed (Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1422), 1/50.

³⁷ Bûtî, *Min Revâ'i'l-Kur'ân*, 51-53.

hem yazılı hem de hıfz olarak iki şahitle desteklenmesinin şart koşulduğunu söylemektedir. Bu konuda sadece ezberin kabul edilmediğinin altını çizmektedir. Nitekim Tevbe Sûresi'nin son âyeti, yazılı bir şekilde sadece Ebû Huzeyme'nin yanında bulunduğu için Hz. Zeyd ikinci bir şahit arayışına girmiştir. Sonunda Zeyd, bu âyeti, yazılı olarak başka birinde bulup Mushaf'ı tamamlamıştır.³⁸

Bûtî Hz. Osman devrindeki istinsah faaliyetine de değinmektedir. Bûtî Hz. Osman döneminde sahih görüşe göre yedi mushafın yazıldığını ve Hz. Osman'ın bu Mushaflardan birini kendisine ayırdığını diğerlerini ise Kûfe, Basra, Şam, Yemen, Mekke ve Bahreyn'e gönderdiğini belirtmektedir.³⁹ O, bu çalışmanın üç açıdan Hz. Ebû Bekir zamanındaki cem faaliyetinden farklılık arz ettiğini söylemektedir. Birincisi, Hz. Osman döneminde bu girişim, fetihlerin artması ve Arap olmayanların İslam'a girmesiyle beraber Müslümanlar arasında baş gösteren Kur'an okuyuşlarındaki ihtilafların yaygınlaşması sebebiyle ortaya çıkmıştır. Bu ihtilafların fitneye sebebiyet vermemesi için böyle bir faaliyete ihtiyaç duyulmuştur. Nitekim Hz. Osman fitnenin önünü kesmek için ensar ve muhâcirle istişare etmesi neticesinde Hz. Ebû Bekir zamanında derlenen Mushaf hariç, insanların elindeki tüm sahîfe ve mushafların yakılmasını emretmiştir.⁴⁰ İstinsah işi de Hz. Ebû Bekir zamanında derlenen Mushaf'tan yapılmıştır. İkincisi, Hz. Osman devrindeki istinsah faaliyeti, bir kişiye değil, Zeyd b. Sâbit, Saîd b. Âs, Abdullah b. Zübeyr ve Abdurrahman b. Hâris'in oluşturduğu dört kişilik bir kurula devredilmiştir. Üçüncüsü, Hz. Ebû Bekir zamanında derlenen Mushaf'tan bir kaynak olarak istifade ediliyordu, bu sebeple de Resûl-i Ekrem'in eşi Hz. Hafsa'ya teslim edilmişti. Hz. Osman devrindeki istinsah faaliyetinde ise, yanlış okuyuşların engellenmesi gayesi olduğundan dolayı, mushaflar halkın sürekli istifade edebilmesi için çeşitli şehirlere gönderilmiştir.⁴¹

Bûtî Hz. Osman devrinde istinsah edilen mushafların iki özelliği olduğunu söylemektedir. Bunlardan ilki, bu mushaflar Hz. Ebû Bekir zamanında derlenen Mushaf'tan istinsah edildiğinden dolayı o Mushaf'ın tertip ve yazı şekli temel alınmıştır. Diğer özelliği ise, bu mushaflar Hz. Osman'ın emriyle Kureyş lehçesine göre yazılmıştır.⁴²

Bûtî'nin bu konuyla ilgili değerlendirmeleri hakkında şu tespitlerde bulunmak mümkündür: Bûtî bazı âlimler gibi Hz. Peygamber devrinde vahiy kâtipleri tarafından yazılan nüshaların, Hz. Peygamber'in evinde muhafaza edildiğini iddia etmesine rağmen Zeyd'in neden Hz. Peygamber'in evinde hazır olan nüshalara bakmadığı konusunu açıklığa kavuşturmamıştır. Dolayısıyla nüshaların Hz. Peygamber'in evinde toplandığına dair görüşün, -varsa- bunu destekleyen rivayetlerle desteklenmesi gerekmektedir. Ayrıca Zeyd'in bu nüshalarla ilgili bir girişiminin olmamasının sebepleri de açıklığa kavuşturulması gereken önemli hususlardandır. Ayrıca Bûtî'nin iddia ettiği gibi Hz. Ebû Bekir zamanında cemedilen mushaf ile Hz. Osman devrinde istinsah edilen mushaflar arasında bir farklılık yoksa, neden Hz. Osmân kurula "*İhtilaf ettiğinizde Kureyş lehçesine göre yazın.*"⁴³ deme gereği hissetmiştir. Bunun yanı sıra Bûtî'nin Hz.

³⁸ Bu konuda bk. Ebû Bekir Abdullah b. Ebî Dâvûd Süleymân b. Eş'as es-Sicistânî, *Kitâbü'l-Mesâhif*, thk. Muhammed b. Abduh (Kahire: el-Fârûk el-Hadîse, 2002), 111; Bûtî, *Min Revâ'î'l-Kur'ân*, 51-53.

³⁹ Bûtî, *Min Revâ'î'l-Kur'ân*, 57.

⁴⁰ Bûtî, *Min Revâ'î'l-Kur'ân*, 55.

⁴¹ Bûtî, *Min Revâ'î'l-Kur'ân*, 56.

⁴² Bûtî, *Min Revâ'î'l-Kur'ân*, 57.

⁴³ Ebû Şâme el-Makdisî, *el-Mürşidü'l-vecîz ilâ ulûm teteulleku bi'l-Kitâbi'l-Azîz*, thk. Tayyar Altıkulaç (Beyrut: Dâru Sadr, 1975), 1/69.

Peygamber'in ömrü yetmediğinden dolayı Kur'an'ı cemetmediğine dair değerlendirmelerini destekleyecek bir rivayet mevcut değildir. Bu konu gaybî bir konudur. Bunun hikmeti ve sebepleri içerisinde ömrünün yetmemesini göstermek zayıf bir değerlendirmedir denebilir. Hz. Peygamber'in neden Kur'an'ı kendi zamanında cemetmediğine dair çeşitli değerlendirmeler yapılmıştır. Ancak konu hakkındaki değerlendirmelerin yorum eksenli olduğu görülmektedir. Söz gelimi Ebû Şame (öl. 665/1267), Hz. Peygamber'in bunu yapmamasının nedeni olarak bazı âyetlerin hükümlerinin sonradan neshedilmesini göstermektedir. Hz. Peygamber'in bunu bildiği için Kur'an'a dokunmadığını ifade etmektedir.⁴⁴

1.5. Yedi Harf

Konuyla ilgili hadislerden⁴⁵ dolayı Kur'an'ın yedi harf üzerine indiği hususunda âlimler arasında ittifak mevcuttur.⁴⁶ Ancak yedi harfin anlamı, Hz. Osman Mushaf'ını kapsamı, ruhsat olarak görülmesi, kıraatler olarak değerlendirilmesi meselelerinde âlimler arasında fikir birliği olmadığı görülmektedir.⁴⁷ Yedi harfin ne olduğunu açıklığa kavuşturan âyet ve hadis olmamasından dolayı âlimler ihtilaf etmiştir.⁴⁸ Bûtî, bu konunun ihtilafı olduğunun altını çizmekte ve bu konuyla ilgili dile getirilen tüm görüşleri ve ihtilaf noktalarını detaylıca zikretmekten ziyade konuyu özet bağlamda ele almaktadır. O, yedi harfi, kelimelerin özünden yahut eda keyfiyetinden kaynaklı değişim şeklinde ele almaktadır. Ayrıca bunu cumhurun tercihi olarak sunmaktadır. Bûtî, Mekkî'nin (öl. 386/996) konuyla ilgili olarak şu taksimini aktarmaktadır:

Birincisi, yedi harften kasıt, *ميسرة وميسرة، البخل والبخل* ifadelerinde olduğu gibi kelimenin med, kasr, i'râb ve hareketlerin yapısından kaynaklı ihtilaflar olup, anlamı değiştirmeyen okunuşlardır. Mekkî bu şeklin Kur'an'da çok yaygın olduğunu ve Mushaf'ın imlasına da aykırı olmadığını açıklamaktadır. Bu durumda Arap diline aykırı olmadığı sürece ve rivayeti sahih olduğu takdirde bu şeklin okunacağını belirtmektedir.

İkincisi, *رَبًّا يَبْدُ بَيْنَ أَصْفَارِنَا، رَبُّنَا بَاعِدَ بَيْنَ أَصْفَارِنَا* örneğinde olduğu üzere birinci maddedeki gibi kelimenin i'râbı ve hareketlerin yapısından kaynaklı ihtilaflardır. Ancak bu okuyuş farklılıkları, zıt bir manaya dönüştürmese de anlama etki edebilmektedir. Bu değişiklikler, kelimenin hattaki şeklini izale etmemektedir.

Üçüncüsü, *وَنُنَشِّرُهَا، وَنُنَشِّرُهَا* örneğinde olduğu gibi, kelimenin i'râbına tesir etmeyip, harfinin değişmesinden kaynaklı ihtilaflardır. Bu durumda genel anlamı aşmaksızın bir anlam değişikliği olmaktadır. Ayrıca bu okuyuş tarzında, hattın şeklinde bir değişiklik meydana gelmemektedir.

Dördüncüsü, *إِلَّا صِيحَةٌ وَاحِدَةٌ، إِلَّا زَقِيَّةٌ وَاحِدَةٌ* örneğinde olduğu gibi kelimenin yazım şeklini değiştiren ama anlama etki etmeyen ihtilaftır. Mekkî bu şekil üzere olan okuyuşun günümüzde okunmadığını zira resmî'l-mushafa aykırı olduğunu ayrıca bu okuyuşun haber-i vâhidle ulaştığını belirtmektedir.

⁴⁴ Makdisî, *el-Mürşidü'l-vecîz*, 1/62.

⁴⁵ Buhârî, "Fezâilü'l-Kur'an", 5.

⁴⁶ Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm, *Fezâ'ilü'l-Kur'ân*, thk. Mervân el-Atıyye vd. (Beyrut: Dâr İbn Kesîr,1995), 334-339.

⁴⁷ Bu konuda bk. Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilberr, *et-Temhîd limâ fi'l-Muvaţta' mine'l-me'ânî ve'l-esânîd*, thk. Mustafa b. Ahmed el-Alevî, Muhammed Abdulkebir el-Bekr (Mağrib: Vizâra umûmî'l-evkâf, 1387), 8/274-284; İbn Abdilberr, *el-İstizkâr*, Sâlim Muhammed Atâ, Muhammed Ali Muavviz (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-ilmîyye, 2000), 2/480-482; Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/212.

⁴⁸ Bu konuda bk. Kerim Buladı, "Klasik Tefsir Mukaddimelerinde Yedi Harf Meselesi ve Yorumları", *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/2 (2016), 120.

Beşincisi, أم ذلك الكتاب، أم تنزيل الكتاب، gibi, yazım şekli ve anlamının değişiminden kaynaklı okuyuş şeklidir. Ancak aralarında tezat ihtilafı yoktur. Bu şeklin de okunamayacağını, zira resmü'l-mushafa aykırı olduğunu söylemektedir. Bu kısım içerisinde resmü'l-mushafa tezat teşkil etmeyen örneklerin kabul edilebileceğini belirtmektedir.

Altıncısı, وجاءت سكرَةُ الْمُؤْتِ بِالْحَقِّ، وجاءت سكرة الحق بالموت، örneğinde olduğu gibi takdim-tehirden kaynaklı ihtilafıdır. Bu okuyuşun, anlamının sahihliğinden dolayı kabul edilebileceğini, ama resmü'l-mushafa aykırı olması ve haber-i vâhidle gelmesi sebebiyle okunamayacağını söylemektedir.

Yedincisi, تجري من تحتها، تجري تحتها، örneğinde olduğu gibi kelime ve harflerdeki ziyade ve noksandan kaynaklı ihtilafıdır. Bu okuyuş şekli, mushaflardan birine uyduğu sürece okunabilir. Uymadığı durumlarda okunamaz.⁴⁹ Mekkî yedi harfle ilgili zikrettiği bu okuyuş şekillerinin, çoğunluğun görüşü olarak zikretmektedir.⁵⁰ Görüldüğü gibi bu yedi şekil; lafızları farklı olsa da birbirine yakın anlam ifade eden okuyuş farklılıklarıdır.⁵¹ Ancak bu farklılıklar ihtilaf sebebi olmamıştır. Sahâbiler Hz. Peygamber'den öğrendikleri şekillerde Kur'an okuyorlardı. Bu farklılıklara rağmen kimse diğerini inkâr etmiyordu.⁵²

Bûtî yedi harfin hikmetine de değinmektedir. Yedi harfin yaşlılara, acizlere ve okuması olmayan kişilere kolaylık sağladığını ve birçok âlime göre bunun ruhsat olduğunu, zira çeşitli Arap kabilelerinin okuyuş farklılıkları sebebiyle, zorluk çekmemeleri için Allah Teâlâ'nın Hz. Peygamber'in ümmetine bunu caiz kıldığını ve bunun neticesinde isteyen istediği şekilde bu vecihlerden biriyle Kur'an okuyabildiğini ifade etmektedir.⁵³ Ayrıca o, bu konuyla ilgili bir rivayet aktarmaktadır. Buna göre Hz. Ömer, Furkân Sûresi'ni farklı şekilde okuduğu için Hişâm'la tartışmış ve durumu Hz. Peygamber'e arz etmişlerdir. Hz. Peygamber her iki sahâbenin okuyuşunu dinlemiş ve ikisinin de okuyuşunun doğru olduğunu onaylamıştır.⁵⁴ Bu rivayet, yedi harfin Kur'an'ın anlamlarının bir, lafızlarının farklı olduğu okuyuşları ifade ettiğinin delili olarak ele alınmıştır.⁵⁵ Bûtî, mezkûr rivayetten de hareketle yedi harfin üzerine yeni okuyuşların eklenmesinin caiz kılınmadığını, bunun içtihadî bir durum olmadığını ve Hz. Peygamber tarafından belli okunuşlar için izin verildiğini belirtmektedir.⁵⁶

Hz. Osman devrinde yedi harften mushafa dahil edilen kısımların olup olmadığı sorusu da bu bağlamda ele alınması gereken konulardandır. Zira kıraatler mevzusunu, yedi harften bağımsız düşünmek mümkün değildir.⁵⁷ "Bu sorunun cevabıyla ilgili tartışmalarda yedi harfin tamamını, yalnız birini veya sadece imlâlarının izin verdiği okuyuşları ihtiva ettiği şeklinde başlıca üç görüş ileri sürülmüştür."⁵⁸ Bûtî, Zürkânî'nin âlimlerin çoğunluğuna dayandırdığı ve yedi harfin

⁴⁹ Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-İbâne an me'âni'l-kırâât*, thk. Abdulfettâh İsmâil Şelebî (Kahire: Dâru Nahda, ts.), 75-78; Bûtî, *Min Revâ'i'l-Kur'ân*, 79.

⁵⁰ Mekkî, *el-İbâne* 75-78; Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim İbn Kuteybe, *Tevilü müşkili'l-Kur'ân*, thk. İbrahim Şemsiddîn, (Beirut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, ts.), 30; İbn Abdilberr, *et-Temhîd*, 2/284.

⁵¹ Mennâ' Halîl el-Kattân, *Nüzûlü'l-Kur'ân alâ seb'ati ahruf*, (Kahire: Mektebetü Vehbe, 1991), 35; Kâsım b. Sellâm, *Fezâ'ilü'l-Kur'ân*, 46; Bûtî, *Min Revâ'i'l-Kur'ân*, 79.

⁵² Mekkî, *el-İbâne*, 48; Bûtî, *Min Revâ'i'l-Kur'ân*, 73.

⁵³ Bûtî, *Min Revâ'i'l-Kur'ân*, 73.

⁵⁴ Buhârî, "*Fezâ'ilü'l-Kur'ân*", 5.

⁵⁵ İbn Abdilberr, *et-Temhîd*, 8/287.

⁵⁶ Bûtî, *Min Revâ'i'l-Kur'ân*, 72.

⁵⁷ Lokman Bedir, "Kıraat Farklılıklarının Yoruma Etkisi", *İslam ve Yorum: Temel Tartışmalar, İmkânlar ve Sorunlar*, ed. Ateş Abdurrahman vd. (Malatya: Malatya İlahiyat Vakfı Yayınları, 2017), 314.

⁵⁸ Mehmet Emin Maşalı, "Mushaf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 10 Eylül 2022).

Hız. Peygamber döneminin sonlarında neshedildiği fikrini içeren iddiasını aktarmaktadır. Buna göre risâletin ilk yıllarında Kur'an okumada kabilelere bir kolaylık sağlanması için bu uygulamaya gidilmiş, sonrasında ise insanların tek bir okuyuşa alışmaları neticesinde söz konusu hüküm kaldırılmıştır.⁵⁹ Bûtî buna dayanarak Hız. Osman'ın diğer mushafları yaktığını ve diğer harfleri mushafa dahil etmediğini iddia etmektedir.⁶⁰ Böylelikle o, Hız. Osman'ın emriyle yazılan mushaflarda yedi harften sadece Kureyş lehçesiyle uyumlu okuyuş farklılıklarının dikkate alındığını ve tüm harflerin mushaflara dahil edilmediğini savunmaktadır.⁶¹

Bûtî, Hız. Osman devrinde, yedi harf içerisinde med-kasr gibi telaffuz keyfiyetinden kaynaklı kısımların olduğunu ve bunların hattın ve resmü'l-mushafın şekline aykırı olmadığı için Hız. Osman Mushaf'ına dahil edildiğini; bir harfin diğer harfe ibdali gibi hattın ve resmü'l-mushafın şekline aykırı olan kısımların ise Hız. Osman Mushaf'ına dahil edilmediğini belirtmektedir. Yani o, sadece Kureyş imlasına uygun olan kısımların devam ettiğini savunmaktadır. İmlanın izin vermediği okuyuşların ise kaldırıldığını iddia etmektedir. Ayrıca o, yedi harf içerisinde resmü'l-mushafa uygun olan okuyuşların, okunmaya devam ettiğini ve sonradan bunların kıraat şeklinde isimlendirildiğini iddia etmektedir.⁶² Dolayısıyla o, yedi harfin içerisinde olup Hız. Osman Mushaf'ına muvafık olan kısımların neshedilmediğini ve bunun sonradan kıraat şeklinde isimlendirildiğini düşünmektedir. Aslında bu görüş İbnü'l-Cezerî'nin de (öl. 833/1429) belirttiği üzere ekseriyetin tercihidir. Bu görüşe göre Hız. Osman'ın istinsah faaliyetinde, Kur'an'ın arza-i ahire'de okunan şekline şamil bir istinsah faaliyeti mevcuttur. Hız. Peygamber'in okuduğu yedi harften hiçbirini dışarı da bırakılmamıştır.⁶³ Dolayısıyla Hız. Osman'ın faaliyetinde yedi harften sadece bir değil, daha çok okuyuş şekli, mushaflara dahil edilmiştir.⁶⁴ Bu konuda bir ittifaktan bahsetmek mümkün görünmemektedir. Örneğin Taberî (öl. 310/923) Hız. Osman'ın cem faaliyetinin tek bir harf üzerine istinsah edildiğini savunmaktadır.⁶⁵ Bazı âlimler ise yedi harfin tamamının Osman Mushaf'ında yer aldığını iddia etmektedir.⁶⁶

Bûtî'nin meseleyi ele alış şekline dair şu değerlendirmelerde bulunmak mümkündür: Bûtî'nin âlimlerin çoğunluğuna dayandırdığı; yedi harfin bir kısmının Hız. Peygamber devrinde neshedildiği fikrini destekleyecek tarihî rivayetleri aktarmadığı ve bunu bazı âlimlerin görüşlerine dayandırmakla iktifa ettiği görülmektedir. Bu yönüyle onun meseleyi derinlemesine ele almadığı anlaşılmaktadır. Çünkü yedi harfin bir kısmı neshedilmişse, bunun hükmünün yani nesheden nassın bilinmesi icap etmektedir. Benzer şekilde Hız. Osman döneminde yedi harfin içerisinde resmü'l-mushafa uymayan vecihlerin kaldırıldığına dair iddianın, kesin bir bilgi ile desteklenmesi gerekmektedir. Esasen Bûtî'nin bu konuyla ilgili değerlendirmelerinin büyük çoğunluğu tahmin eksenlidir. Nitekim Bâkılânî, Hız. Osman devrindeki mushafların yedi harf ve

⁵⁹ Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdilbâkî b. Yûsuf ez-Zürkânî, *Şerhü'z-Zürkânî ulâ Muvatta'î'l-İmâm Mâlik*, thk. Tahâ Abdurrauf Sa'd (Kahire: Mektebetü's-Sekâfe ed-Dîniyye, 2003) 2/10; Bûtî, *Min Revâ'î'l-Kurân*, 75.

⁶⁰ Bûtî, *Min Revâ'î'l-Kurân*, 76.

⁶¹ Bûtî, *Min Revâ'î'l-Kurân*, 73.

⁶² Bûtî, *Min Revâ'î'l-Kurân*, 77.

⁶³ Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf el-Cezerî, en-Neşr fi'l-kırâ'âtü'l-aşr, thk. Ali Muhammed Dabbâ (Mısır: el-Mektebetü't-Ticariyyetü'l-Kübrâ, ts.), 1/31.

⁶⁴ Zürkânî, *Menâhilü'l-İrfân* 1/373.

⁶⁵ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân ün te'vîli âyi'l-Kurân*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Kahire: Müessesetü'r-risâle, 1420/2000), 1/64.

⁶⁶ Bu konuda bk. Bâkılânî, *el-İntisâr li'l-Kurân*, 1/351.

yedi kıraate şamil bir şekilde hazırlandığını belirtmektedir.⁶⁷ Dolayısıyla Bûtî'nin meselenin kendisini tartışmaktan ziyade, meseleyi tartışan bazı âlimlerin penceresinden olayı değerlendirdiği ve tartışmalı bir meselede bir kısım âlimlerin tercihlerini, kesin bir bilgi olarak sunduğu anlaşılmaktadır.

1.6. Kıraat Farklılıkları

Yukarıda da ifade edildiği üzere, Hz. Osman devrinde resmü'l-mushafa aykırı olmayan yedi harf okunmaya devam etmiş ve bunlar kıraat şeklinde isimlendirilmiştir. Başka bir ifadeyle, resmü'l-mushafa ve bir yönüyle bile olsa Arap diline uygun olan, Hz. Peygamber'den tevatürle nakledilen, yedi harfler/kıraatler sahih olarak kabul edilmiştir.⁶⁸ Bu yönüyle kıraatler, yedi harfin bir kısmını içermektedir.⁶⁹ Öte yandan âlimler, resmü'l-mushafa aykırı kıraatleri hüccet görmemişlerdir. Kâsım b. Sellâm (öl. 224/838), âlimlerin resmü'l-mushafı son derece önemsediklerini, Mushaf'ın imlasına ters düştüğü için bazı kıraatleri göz önünde bulundurmadıklarını ve bu konuda sadece Arap dilcilerine itibar etmeyip, resmü'l-mushafa uygunluğu da şart koştuklarını belirtmektedir.⁷⁰

Bûtî Kur'an'ın okunuş şeklindeki bu farklılıkları iki hikmete dayandırmaktadır. Birincisi, Arap kabilelerine kolaylık olması yönüyle ele almaktadır. Bu şekilde her kabile sahih bir kıraatle ve günaha girmeden Kur'an'ı rahatlıkla okumuştur. İkincisi, kıraat farklılıklarını Kur'an-ı Kerîm'in i'câzına dayandırmaktadır. Ona göre Allah, Araplar'ın tüm kabilelerinden istedikleri vecih ve şekillerde Kur'an'ın bir benzerini getirmekle tehdîde bulunmuştur. Böylelikle Kur'an-ı Kerîm'in i'câzının ve tehdîdin sadece Kureyş kabilesine değil; tüm kabilelere şamil olduğunu ve onları da tehdîdin bir parçası kıldığını savunmaktadır.⁷¹ Ayrıca Bûtî, Hz. Peygamber devrinde kıraat vecihlerinin yediyle sınırlı olmadığını, muhtemelen bundan daha fazla olduğunu, ama o dönem için kıraat ilmi henüz müstakil bir ilim haline getirilmediğinden dolayı bunların tahdit edilmediğini belirtmektedir. O dönem için her sahâbînin kendisine kolay gelen kıraatle Kur'an okuduğunu ve bazı sahâbîlerin de bazı okuyuş şekliyle meşhur olduğunu söylemektedir. Ashâb-ı kirâm mukrîlerinin bu okuyuş farklılıklarını tâbiine aktardığını ancak tâbiinin son dönemlerinde Kur'an okuyuş şeklinde bazı hataların ortaya çıktığını, bunun neticesinde tefsir ve hadis ilminde olduğu gibi kıraat ilminde de senedin gözetilmeye başlandığını belirtmektedir.⁷²

Bûtî kıraat ilminde, yedi kıraat âliminin meşhur olmasına da değinmektedir. Ona göre hicrî ikinci ve üçüncü asırda kıraat âlimleri çok fazlaydı. Ancak süreç içerisinde bu azaldı ve dördüncü asra gelindiğinde insanlar, yaşadıkları bölgelerde en meşhur kârîi imam edinmek istedi. Bunun neticesinde daha önce Hz. Osman'ın mushaf gönderdiği her bölge halkı, kendi mushaflarına bir imam edindi. Böylelikle yedi kıraat imamı ortaya çıkmış oldu.⁷³ Bunlar yedi kıraat (kırâat-i seb'a) imamı olarak iştihar etti. Bunlar: Nâfi' b. Abdurrahman el-Leysî (öl. 169/785), Abdullah b. Kesîr (öl. 120/738), Ebû Amr b. Alâ el-Basrî (öl. 154/771), Abdullah b. Âmir el-Yahsubî (öl. 118/736), Âsım b. Behdele (öl. 127/745), Hamza b. Habîb (öl. 156/773), Ali b. Hamza el-Kisâî'dir (öl.

⁶⁷ Makdisî, *el-Mürşidü'l-vecîz*, 1/143; Bâkallânî, *el-İntisâr li'l-Kurân*, 1/364.

⁶⁸ Mekki, *el-İbâne*, 51.

⁶⁹ İbnü'l-Cezerî, *Müncidü'l-mukriîn ve mürşidü't-tâlibîn*, (Beyrut: Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye, 1999), 8; Mekki, *el-İbâne*, 32.

⁷⁰ Kâsım b. Sellâm, *Fezâ ilü'l-Kurân*, 334-339.

⁷¹ Bûtî, *Min Revâ'i'l-Kurân*, 124.

⁷² Bûtî, *Min Revâ'i'l-Kurân*, 132.

⁷³ Bûtî, *Min Revâ'i'l-Kurân*, 132.

189/805).⁷⁴ Ancak Bûtî bir kıraatin kabul edilmesi için şahıslardan ziyade şartlara uygunluğunun arandığını belirtmektedir. Buna göre bir kıraatin kabulü, senedinin sahih olması ile Arap diline ve mushaf vecihlerinden birine uygun olması halinde mümkündür. Nitekim bu şartları taşıdıkları için âlimlerin Ebû Ca'fer Yezîd b. Ka'kâ' (öl. 130/747-48), Ya'kûb el-Hadramî (öl. 205/821), Halef b. Hişâm el-Bezzâr (öl. 229/844) kıraatlerini de kabul ettiklerini ve böylelikle makbul kıraatlerin sayısının ona çıktıklarını söylemektedir. Bûtî üç şartı taşıyan sahih kıraatlerin, Kur'an gibi okunabileceğini belirtmektedir.⁷⁵ Ancak sahih kıraat şartları taşımayan şaz kıraatlerin Kur'an gibi okunamayacağını, senedi sahih olduğu durumlarda ise şaz kıraatlerden hükümler çıkarılabileceğini ifade etmektedir. Nitekim bazı sahâbîlerin kendilerinin yazdıkları tefsir mahiyetinde özel sahîfelere sahip olduklarını söylemektedir. Örneğin İbn Abbas ve İbn Mes'ûd'un bazı ahkâm âyetleriyle ilgili yorumları olduğunu belirten Bûtî, sahâbîlerin sahîfelerini gören bazı insanların bu sahîfeleri kıraat farklılıkları olarak algıladıklarını ve bu şekilde aktardıklarını ifade etmektedir. Oysaki bu algının yanlış olduğunu, sahâbîlerin unutmamak için tefsir yorumlarını yazıyla kayıt altına aldıklarını belirtmektedir.⁷⁶ Esasen âlimlerin de ifade ettiği üzere sahâbîlerin tefsir mahiyetindeki bu yorumlarını önemsemek son derece önemlidir.⁷⁷ Bûtî'de bu tür rivayetlerle amel edileceğini, zira sahâbîlerin sahih tefsir rivayetlerinin kabul edildiğini söylemektedir.⁷⁸

1.7. Resmü'l-Mushaf

Vahyin ilk dönemlerinde Kur'an harflerinin üzerinde hareke ve noktalar yoktu. Araplar, Kur'an'ı rahatlıkla okuyup anlayabildiklerinden şekilsel değişikliklere ihtiyaç duyulmadı. Ancak süreç içerisinde ortaya çıkan ihtiyaçlar doğrultusunda Kur'an'ın imlası üzerine birtakım değişiklikler yapıldı. Bûtî, eserinde bu konuyu kapsayıcı bir şekilde ele almaktadır. Buna göre Araplar'ın dile âşinalığı, Kur'an'ı telakkileri; Kur'an üzerinde harekeleme ve noktalama olmadan rahatlıkla okuyabilmelerine imkân sağlamıştır. Bu sebeple de Hz. Ebû Bekir ve Hz. Osman zamanında derlenen mushafların imla kurallarından hâli olduğunu söylemektedir. Bununla beraber o, Kureyş imlasının diğer kabilelerin imlasından farklı olduğu için Hz. Osman'ın istinsah faaliyetinde görev yapan kurula "İhtilaf ettiğinizde Kureyş lehçesine göre yazın."⁷⁹ dediğini belirtmektedir. Nitekim tâbût kelimesinin yazılışında ihtilaf edilmiştir. Zeyd bu kelimenin التابوة kapalı te biçiminde yazılmasını istemiş diğerleri ise التَّابُوت açık te şeklinde yazılması gerektiğini belirtmiştir. Konu Hz. Osman'a arz edilince Hz. Osman kelimenin التَّابُوت şeklinde yazılmasını emretmiştir.⁸⁰ Bûtî'ye göre Kur'an nâzil olduğunda kendine has imlası vardı. Örneğin elif, vâv ve yâ gibi bazı harflerin yazım şekli buna örnektir. Bûtî bu konuda süreç içerisinde bir değişimin olmadığını ve âlimlerin sedd-i zerâi' kaidesinden hareketle Kur'an'daki vâv, yâ, elif'in kendine has imlasına ve yazım biçimine dokunmadığını söylemektedir. Ayrıca Kur'an'ın yazım biçiminde, günümüzdeki gibi harflerin noktalanması ve harekelenmesinin olmadığını

⁷⁴ Bûtî, *Min Revâi'î'l-Kur'ân*, 131.

⁷⁵ Bûtî, *Min Revâi'î'l-Kur'ân*, 129.

⁷⁶ Bûtî, *Min Revâi'î'l-Kur'ân*, 130.

⁷⁷ Bu konuda bk. Süyûtî, *el-İtkân*, 1/279; Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/337; Halid Abdurrahman el-Akk, *Usûlü't-Tefsîr ve Kavâiduhû*, (Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1986), 118.

⁷⁸ Bûtî, *Min Revâi'î'l-Kur'ân*, 130.

⁷⁹ Ebû Şâme, Kur'an'ın çoğunun Kureyş lisanıyla yazıldığını, hepsinin yazılmadığını belirtmektedir. Yedi harfin varlığına bu bağlamda işaret etmektedir. Bu konuda bk. Makdisî, *el-Mürşidü'l-vecîz*, 1/69.

⁸⁰ İbn Ebî Dâvûd, *Kitâbü'l-Mesâhif*, 88.

belirtmektedir.⁸¹ Bu durum Hz. Osman'ın istinsah faaliyetinde de dikkat çekmektedir. Zira Hz. Osman'ın çeşitli İslam beldelerine gönderdiği mezkûr mushaflarda harekeleme ve noktalama bulunmuyordu. Hz. Osman'ın mushaflarının kendine özgü imlası vardı ve söz konusu imla Arap dilinin bugünkü imlasından farklıydı.⁸² Ayrıca Hz. Osman'ın gönderdiği mushaflar; kendi içlerinde bazı hususiyetler, farklılıklar ve zenginlikler içeriyordu.⁸³

Bûtî süreç içerisinde Kur'an imlasının değişime tabi kıldığını belirtmektedir. Bûtî, en sahih görüşe göre Kur'an'ın harekelenmesinin ilk kez tâbî'n tarafından hicretin ortalarında yapıldığını ve bunu ilk yapan kişinin Ebü'l-Esved ed-Düelî (öl. 69/688) olduğunu ifade etmektedir. Ebü'l-Esved ed-Düelî'nin Hz. Ali'nin isteğiyle ilk nahiv kurallarını koyan kişi olduğunu ve bunun arka planında mushaftaki lahnı giderme isteği bulunduğunu söylemektedir. Konuyla ilgili tüm rivayetlerin buna işaret ettiğini iddia etmektedir. Bûtî'ye göre bu faaliyet; harflere fetha, zamme ve kesrenin konulmasından ibarettir. Ona göre bu ilk eylemi yapan kişinin Yahyâ b. Ya'mer (öl. 89/708 [?]) yahut Nasr b. Âsım (öl. 89/708 [?]) olduğuna dair görüşler doğru değildir. Bu ilk faaliyeti yapan Ebü'l-Esved'dir. Muhtemelen Yahyâ b. Ya'mer'in hocası Ebü'l-Esved gibi Mushaf'ın ilk harekelediği için rivayetlerde ismi geçmiştir. Nasr b. Âsım'ın ise Ebü'l-Esved'in yaptığı işi geliştirdiğini ve muhtemelen de ha, ayn gayn gibi harfleri noktalararak birbirinden ayırdığını söylemektedir. Daha sonraları ise bu faaliyetlerin zamanla ilerlediğini ve süreç içerisinde kimin ne rolü üstlendiğinin tespitinin zorlaştığını ifade etmektedir. Bununla beraber Haccâc'ın (öl. 95/714) bu konuda ciddi katkısının olduğuna işaret etmektedir. Halîl b. Ahmed (öl. 175/791) döneminde ise harflerin noktalanması ve harekelenmesinin tamamlandığını belirtmektedir.⁸⁴

1.8. Mekkî ve Medenî

Kur'an; muhataplarının durumunu da dikkate alacak şekilde tedricî nâzil olmuştur. Mekkî dönemde nâzil olan âyetler ile Medenî dönemde nâzil olan âyetlerin hitabı, konusu, öncelikleri birçok açıdan farklılık arz etmiştir. Ayrıca süreç içerisinde kimi âyetlerin neshedilmesi, takyid ve tahsis edilmesi gibi nedenler, Kur'an âyetlerinin ne zaman ve hangi koşullarda indiğinin tespitini önemli kılmıştır. Bu bağlamda âlimler, hangi âyetlerin Mekke'de hangilerinin de Medine'de indiğini önemsemişlerdir. Ancak Mekkî ve Medenî ayırımının hangi kriterlere göre yapılması gerektiği tespitinde nasıl bir yöntem uygulanacağı meselesi âlimler arasında ihtilafli bir mesele olarak ön plana çıkmıştır.

Mekkî-Medenî tasnifinde üç görüş ön plana çıkmaktadır. Birincisi, mekânın dikkate alındığı taksimdir. Buna göre Mekke'de nâzil olan âyetler Mekkî, Medine'de nâzil olan âyetler Medenî'dir.⁸⁵ Bu taksime göre hicretten sonra Mekke'de nâzil olan âyetler Mekkî sayılmaktadır. İkincisi, hitabın merkezde olduğu taksimdir. Mekke ehlinin muhatap alındığı âyetler Mekkî; Medine ehlinin muhatap alındığı âyetler Medenî kabul edilmiştir. Üçüncüsü, zamanın merkeze alındığı ayırımdır. Buna göre hicret öncesi inen tüm âyetler Mekkî; hicret sonrası inen tüm âyetler Medenî'dir. Bu durumda hicret öncesi Tâif yahut başka mekanlarda nâzil olan âyetler Mekkî;

⁸¹ Bûtî, *Min Revâ'î'l-Kur'ân*, 62.

⁸² Mesut Okumuş, "Kur'an İmlasının Gelişim Süreci Üzerine Bazı Tespit ve Değerlendirmeler", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9/17 (2010), 18.

⁸³ Bu konuda bk. Ebû Amr Osmân b. Saîd b. Osmân ed-Dânî, *el-Muknî fi marifeti mersûmi mesâhifi ehli'l-emsâr* (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye, ts.), 90-106.

⁸⁴ Bûtî, *Min Revâ'î'l-Kur'ân*, 63-65.

⁸⁵ Bûtî, *Min Revâ'î'l-Kur'ân* 102.

hicret sonrası Mekke’de, gazvelerde, seferlerde yahut başka mekanlarda nâzil olan âyetler Medenî sayılmaktadır.⁸⁶ Bûtî bu üçüncü taksim görüşler içerisinde en meşhuru ve en sahihi olduğunu ifade etmektedir.⁸⁷

Bûtî’ye göre Mekkî-Medenî âyetlerin tespiti sahih rivayetlerle mümkündür. Sahâbîlerin bu konuda çok hassas davrandığını ve nâzil olan âyetlerin zamanını ve mekanını kayıt altına aldıklarını rivayetlerle desteklemektedir.⁸⁸ Bûtî’nin bu konuda sahih rivayetlere işaret etmesi son derece önemlidir.⁸⁹ Zira bu konu Kur’an’ın nüzûlüyle ortaya çıkmış bir konudur. Dolayısıyla Mekkî-Medenî meselesinde sahih rivayetler temel alınmalıdır. Sadece üslûptan hareketle Mekkî-Medenî ayrımını yapmak tek başına yeterli değildir. Bu konuda sadece üslûp dikkate alındığında yanlış değerlendirmeler kaçınılmazdır.

Âlimler Mekkî-Medenî âyetlerin taşıdıkları bazı özelliklere dair tespitlerde bulunmuşlardır. Âlimlerin zikrettiği özellikler, Mekkî-Medenî âyetlerin tespitinden ziyade Mekkî-Medenî ayrımının hangi kriterler üzerinden yapıldığının belirtilmesinden ibarettir. Bûtî de Mekkî ve Medenî âyetlerin özelliklerine dair âlimlerin zikrettiği görüşlerin bir kısmını aktarmaktadır. Bu bağlamda Medine’de nâzil olan Hz. İsa ve Hz. Meryem kıssası dışında, önceki ümmetlerden ve peygamberlerden bahseden kıssalar, Hz. Peygamber’i sabra davet eden ve desteklenmesini konu edinen âyetler, Allah’ın birliğini ve tekrar yaratılışın delillerini ele alan âyetler Mekkî’dir. Bununla beraber Mekkî âyetler kısa olup kişiyi etkileyen, bir üslûba sahiptir. Diğer taraftan ibadet, muâmelât, diyet ve hadleri konu edinen âyetler, cihad, esirlere davranma gibi savaş hükümlerini ele alan âyetler, hüküm ve şûraya temas eden âyetler Medenî dönemin özelliklerini taşımaktadır. Ayrıca bu âyetlerin Mekkî âyetlere oranla daha uzun olduğunu ve daha yumuşak bir üslûba sahip olduğunu belirtmektedir.⁹⁰

Bûtî Mekkî-Medenî âyetlerin bilinmesinin faydaları hususunda iki konuya temas etmektedir. Birincisi nâsîh ve mensuh âyetlerin tespitidir. Ona göre nâsîh ve mensuh âyetlerin tespit yollarından birinin Mekkî-Medenî âyetlerin bilgisiyle mümkündür. Zina ve içkinin haram kılınmasının bunun örneği olduğunu belirtmektedir. Bir diğer faydasının ise İslam davetinin geçirdiği merhalelerin, İslâmî fikir ve tasavvurun oluşmasındaki sürecin bilinmesi olduğunu ifade etmektedir. Ayrıca bu sayede âyetlerin yanlış anlaşılmasının önüne geçildiğine işaret etmektedir. Ona göre Kâfirûn Sûresi’ni okuyan ve nüzûl süreci hakkında bilgisi olmayan bir kişi, bu sûreden hareketle cihadın farz olmadığına ikna olabileceğini, oysaki bu âyetin Mekke’de nâzil olduğunu ve müşriklerin “Ey Muhammed! Bir gün biz senin ilâhına ibadet edelim, bir gün de sen bizim ilâhımıza ibadet et!”⁹¹ demeleri üzerine, âyetin o esnadaki problem ile ilgili nâzil olduğunu söylemektedir. Bunu bilen kişinin, bu âyetin cihadın meşru olmadığına delili olarak anlaşılamayacağını kavrayacağını ifade etmektedir.⁹² Anlaşıldığı kadarıyla o, Mekkî-Medenî

⁸⁶ Bu konuda bk. Ebû'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed b. Muhammed İbn Cüzey el- Kelbî, *et-Teshîl li-ulûmî't-tenzîl*, nşr. Abdullah Halidî (Beyrut: Dâru'l-Erkam b. Ebi'l-Erkam, 1416), 1/13-14; Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/189; Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân*, 1/193; Bûtî, *Min Revâ'ii'l-Şurân*, 102; Atilla Yargıcı, “Mekkî ve Medenî Sûrelerin Ana Mesajları Açısından Değerlendirilmesi”, *İslâmî Araştırmalar*, 4/17 (2004), 282.

⁸⁷ Bûtî, *Min Revâ'ii'l-Şurân*, 102.

⁸⁸ Bu konuda bk. Bûtî, *Min Revâ'ii'l-Şurân*, 103.

⁸⁹ Bu konudaki bazı rivayetler için bk. Süyûtî, *el-İtkân*, 1/38; Bûtî, *Min Revâ'ii'l-Şurân*, 103.

⁹⁰ Bûtî, *Min Revâ'ii'l-Şurân*, 106.

⁹¹ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 24/661.

⁹² Bûtî, *Min Revâ'ii'l-Şurân*, 108.

âyetlerin tespitinde sahih rivayeti olmazsa olmaz temel kriter olarak görmektedir. Bununla beraber Mekkî ve Medenî dönemde nâzil olan âyetlerin taşıdığı mesajların, İslamî davetteki rolünü de önemli görmektedir. Başka bir deyişle âyetlerin hangi dönemde nâzil olduğunun tespitinde sahih rivayeti temel almakla beraber, her iki dönemin davet açısından farklılıklar taşıdığına da altını çizmektedir.

2. Bûtî'nin Tefsirin Gelişim Sürecine Yaklaşımı

Tefsir ilminin süreç içerisindeki gelişimine değinmeden önce Bûtî'nin tefsir-te'vil ifadelerine dair görüşlerine değinmek istiyoruz. Bûtî tefsir yerine te'vil ifadesinin sıklıkla kullanıldığını oysaki iki kelimenin farklı olduğunu belirtmektedir.⁹³ Konuyla ilgili Nevevi'den (öl. 676/1277) şu alıntıda bulunur: *"Te'vil kati burhanın katiyatta zannî burhanında zanniyatta vacib kılmasından ötürü lafzın zâhirî anlamından ihtimal dahilinde olan başka bir veçhine hamledilmesidir. Şöyle de denilmiştir: (Te'vil) lafzın maksadını keşfetmek/ortaya çıkarmak için lafızda tasarrufta bulunmadır. Tefsir ise, lafzın yakın yahut hafî/gizli anlamlarını açıklamaktır."*⁹⁴ Bûtî bu konuda dile getirilen en sahih görüşün bu olduğunu söylemektedir. Ancak bu ayırımın lügavî anlamda olduğunu, tefsirden bir ilim olarak bahsedildiğinde bu ilmin hem tefsiri hem de te'vili kapsadığını belirtmektedir. Tefsirin ne olduğuna ilişkin ise Zerkeşî'nin şu tanımını aktarmaktadır: *"Tefsir; kendisi aracılığıyla Allah'ın, peygamberi Muhammed'e (s.a.v) indirdiği kitabının fahmedildiği; anlamlarının açıklandığı, hüküm ve hikmetlerinin istinbat edildiği/çıkarıldığı ilimdir. Bunun dayanağı; lügat ilmî, nahiv, sarf, beyan ilmî, fıkıh usûlü ve kıraattir."*⁹⁵

Bûtî Tefsir faaliyetini, ilk olarak Hz. Peygamber'in yaptığını ve insanlara öğrettiğini kendisinin Kur'an'ın ilk kaynağı olması hasebiyle bunun son derece doğal olduğunu söylemektedir. Ancak o dönemde diğer ilimlerde olduğu gibi tefsirin de bir ilim olarak isimlendirilmediğinin altını çizmektedir. Bûtî konuyla ilgili Süyûtî'nin İbn Teymiyye'den aktardığı görüşe de işaret etmektedir. Buna göre Hz. Peygamber sahâbîlerine Kur'an'ın lafızlarını ve tilavetini öğrettiği gibi anlamlarını da öğretmiştir.⁹⁶

Bûtî tefsir ilminin tesis edilmesinde sahâbîlerin merkezî bir yerde olduğunu ve tefsir âlimlerinin ilk tabakasını oluşturduğunu söylemektedir. Ancak bununla beraber tefsir ilminde bazı sahâbîlerin diğerlerine oranla daha meşhur olduklarını belirtmektedir. Bu konuda çok uzun yaşayan sahâbîlerin tefsir ilminde daha çok rivayetleri olduğunu ifade etmektedir. Buna örnek olarak İbn Abbas'ı işaret etmektedir. Kendisinin geç vefat etmesi hasebiyle birçok tefsir rivayetine sahip olduğunu belirtmektedir. Bu dönemin en belirgin özelliklerinden birisinin de tefsirin aktarılmasında şifahî durumun olmasını göstermektedir. Bûtî'ye göre bu dönemde Kur'an ve sünnet dışında başka bir ilim yazıya aktarılmamıştır. Bûtî tefsirin gelişim sürecinin ikinci tabakasını tâbiîn oluşturduğunu belirtmektedir. Hatta ona göre tefsirin bir ilim olarak teşekkülü bu dönemde olmuştur.⁹⁷ Tâbiîn âlimlerinden tefsirle ilgilenenlerin de üç tabakaya ayrıldığını ve bunların da kendi içerisinde aynı derecede olmadıklarını ifade etmektedir. Bu

⁹³ Bûtî, *Min Revâ'î'l-Kur'ân*, 86.

⁹⁴ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürrî en-Nevevî, *Tehzîbü'l-esmâ' ve'l-lugat* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1418), 3/15; Bûtî, *Min Revâ'î'l-Kur'ân*, 86.

⁹⁵ Bu konuda bk. Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/13; Bûtî, *Min Revâ'î'l-Kur'ân*, 86.

⁹⁶ Bu konuda bk. Takıyyüddin İbn Teymiyye, *Muqaddime fi usûli't-tefsîr* (Beyrut: Mektebetü'l-hayat, 1980); 9; Süyûtî, *el-İtkân*, 4/202; Bûtî, *Min Revâ'î'l-Kur'ân*, 88.

⁹⁷ Bûtî, *Min Revâ'î'l-Kur'ân*, 83.

dönemde tefsirin sahâbîlerden rivayet şeklinde alındığını, tâbiînin sahâbîlerden hadis ve fıkıh rivayet ettikleri gibi tefsiri de rivayet ettiklerini belirtmektedir. Tâbiîn içerisinde Mücâhid (öl. 103/721), Saîd b. Cübeyr (öl. 94/713 [?]) ve Hasen el-Basrî (öl. 110/728) gibi âlimlerin tefsirde daha çok meşhur olduklarını ifade etmektedir. Ona göre bu dönemin en belirgin özelliği bazı tâbiîn içerisinde tedvin ve yazının başlamasıdır. O, Mücâhid'in İbn Abbas'a Kur'an'ın tefsiri hakkında bazı sorular sorup kayıt altına aldığına dair rivayetlerin olduğunu belirtmektedir.⁹⁸ Bûtîye göre bu durum bilinen anlamıyla tam bir tefsir çalışması olmasa da tefsir tasnifine yoğunlaşan üçüncü tabakadakilere ciddi bir hazırlık sağlamıştır.

Bûtî üçüncü tabaka âlimlerinin ise sahâbe ve tâbiîn tefsirinden aktarılanlardan hareketle büyük tefsir kitapları yazdıklarını söylemektedir. Şu'be b. el-Haccâc (öl. 160/776), Vekî b. el-Cerrâh (öl. 197/812), Süfyân b. Uyeyne (öl. 198/814) gibi âlimleri buna örnek göstermektedir. Bunların ardından da Taberî'nin (öl. 310/923) geldiğini ve tefsirinin müfessirler için önemli bir kaynağa dönüştüğünü belirtmektedir. Ona göre bu üçüncü tabakanın en önemli hususiyetleri şunlardır: Birincisi, sahâbe ve tâbiîn sözlerini tefsirlerinde güzel ve kapsamlı bir şekilde ele almışlardır. İkincisi, sahâbeden tefsir rivayet eden tâbiînin halini araştırmışlardır. Bunun neticesinde rivayet şartlarını taşıyan ve güvenilir olanların nakillerini kabul etmişlerdir. Bûtî'ye göre İbn Cerir, İbn Ebû Hâtim (öl. 327/938), İbnü'l-Münzir (öl. 318/930 [?]) ve Buhârî'nin, Alî b. Ebî Talha el-Hâşimî (öl. 143/760) yoluyla İbn Abbas'a isnat edilen tefsir rivayetlerini dikkate alıp, Kelbi'nin İbn Sâlih (öl. 223/838) tarikiyle İbn Abbas'a isnat ettiği rivayetleri ihmal etmeleri bunun delilidir. Üçüncüsü, sahâbe ve tâbiînden aktardıklarının üzerine istinbatlar ve eklemeler yapmışlardır. Bunlar Arap dili, helal-haram, kıraat, fıkıh gibi meselelerde olmuştur. Ancak bu istinbat ve eklemeleri yaparlarken tefsirin kaide ve şartlarına bağlı kalmışlardır. Bûtî'ye göre en önemlisi de rivayet ve senetlerin kayıt altına alınmasıdır.

Bûtî tefsirin bu üç merhalesinde de Kur'an'ın anlaşılmasını sağlayan ve kapalılığını gideren kıraat, esbâb-ı nüzûl, nâsîh-mensuh, müteşâbih gibi konuların tefsir ilmine dahil kabul edildiğini ve bu konularda konuşmanın Kur'an tefsiri hakkında konuşmak olarak kabul gördüğünü ifade etmektedir. Ancak sonraları belli alanlarda uzmanlaşan âlimlerin zuhur ettiğini ve bunun neticesinde Kur'an tefsirine dahil kabul edilen bazı ilimlerin tefsir ilminden ayrıştığını altını çizmektedir. Söz gelimi kıraat, îrâbü'l-Kur'an, esbâb-ı nüzûl, nâsîh mensuh gibi alanlarda âlimlerin müstakil eserler ortaya çıkarmaları neticesinde bahsi geçen konular tefsirden bağımsız bir ilim haline gelmiştir.⁹⁹ Bûtî bu sürecin bir anda meydana gelmediğini bunun hicrî ikinci ve üçüncü asırda peyderpey oluştuğunu belirtmektedir. Bûtî zamanla Kur'an âyetlerini fikhî, akidevî, kelamî, lugavî gibi açılardan inceleyip kendi alanlarına hizmet eden ihtisas sahibi müfessirlerin ortaya çıktığını ve bu âlimlerin Kur'an'ın âyetlerini spesifik bazı açılardan incelemeye tabi tuttuklarını söylemektedir.¹⁰⁰

Bûtî ulûmü'l-Kur'an kavramının teşekkülüne de değinmektedir. Bûtî bu kavramın süreç içerisinde âlimlerin katkısıyla oluştuğunu ve ıstılahî anlamda Kur'an'la ilgili konular için kullanıldığını belirtmektedir. O, Hârûn er-Reşîd'in, Şâfiî'ye Allah'ın Kitabı'yla ilgili soru sormasından ve Şâfiî'nin de "Kur'an'ın ilimleri çoktur." şeklinde cevap vermesinden hareketle ulûmü'l-Kur'an'ın ilk isimlendirmesinin Şâfiî'ye nispetini doğru görmemektedir Bilakis birçok

⁹⁸ Bûtî, *Min Revâi'î'l-Kur'ân*, 91.

⁹⁹ Bûtî, *Min Revâi'î'l-Kur'ân*, 93.

¹⁰⁰ Bûtî, *Min Revâi'î'l-Kur'ân*, 93.

âlimin katkısı neticesinde bu ifadenin oluştuğuna işaret etmektedir.¹⁰¹ Bûtî'nin bu konuyla ilgili değerlendirmelerine bakıldığında şunları söylemek mümkündür: Birincisi, Bûtî'nin ilk dönemlerde nâsîh-mensuh, müteşâbih gibi konuları tefsir faaliyetinin bir parçası olarak değerlendirmesi, ulûmü'l-Kur'an meselelerinin, ilk zamanlar tefsir faaliyeti içerisinde değerlendirildiği düşüncesinde olduğunu göstermektedir. İkincisi, Bûtî'nin tefsirin üçüncü merhalesinde, isnat konusunda bir hassasiyetin olduğunu ifade etmesi tartışmaya açık bir konudur. Zira zikrettiği Taberî, Ebû Hâtîm gibi müfessirlerin eserlerinde İsrâiliyat'a yer verilmesi bu düşünceyle uyuşmamaktadır. Şayet Bûtî, Taberî ve Ebu Hâtîm gibi müfessirlerin tefsirlerinde yer alan İsrailiyat türü rivayetlerin isnadsız olmadığını belirtmek istiyorsa bu başka bir tartışmanın konusudur. Yahut bazı senetler hususunda bir hassasiyetin olduğuna işaret etmek istiyorsa bunun olması muhtemeldir. Ancak genel bir hassasiyetin olduğunu ifade etmek istiyorsa bunu destekleyecek rivayetlere ihtiyaç vardır. Üçüncüsü, tefsirin ne zaman müstakil bir ilim olduğu ihtilafı bir meseledir. İmam Zehebi (öl. 748/1348), tefsirin üçüncü dönemde müstakil bir ilim olduğunu daha önceleri tefsirin, hadis ilminin bir bölümü olarak incelendiğini belirtmektedir. O, Bûtî'nin aksine Vekî' b. el-Cerrâh (ö. 197/812), Şu'be b. el-Haccâc'ın (ö. 160/776) çalışmalarını bu bağlamda değerlendirmektedir. Ona göre tefsir ilminin, hadis ilminden ayrılıp müstakil bir ilim haline gelmesi, İbn Mâce (öl. 273/887), Taberî gibi âlimlerin eserleriyle ortaya çıkmıştır.¹⁰² Ancak bazı âlimlere göre tefsirin müstakil bir ilim olması, Hz. Peygamber zamanında başlamıştır.¹⁰³

2.1. Tefsir bi'l-Me'sûr ve Tefsir bi'r-Re'y

Tefsir kitaplarında tefsirin sınıflandırılması konusunda çok çeşitli tasniflere rastlamak mümkündür. Konuyla ilgili en önemli sınıflamalardan biri İbn Abbas'a aittir. O; tüm insanların bildiği konular, Araplar'ın dilleri sayesinde bildikleri, âlimlerin bilgi sahibi olduğu konular ve sadece Allah'ın bildikleri şeklinde tefsiri dört kısma ayırmaktadır.¹⁰⁴ Bazı müfessirler ise rivayet, dirayet ve işarî tefsir şeklinde üçlü taksimi tercih etmiştir.¹⁰⁵ Bûtî'ye göre ise müfessirlerin Kur'an yorumunda iki tefsir yöntemi ön plana çıkmaktadır: Bunlardan biri tefsîr bi'l-me'sûrdur. Bu ifadeden kasıt; başta Hz. Peygamber olmak üzere sahâbe ve tâbiîn âlimlerinden aktarılan tefsir rivayetlerinin merkeze alındığı ve bu doğrultuda Kur'an'ın tefsir edildiği yöntemdir.¹⁰⁶ Bûtî bu yöntemde aktarılan rivayetlere bağlılığın söz konusu olduğunu, ancak bir cümlenin i'rabı yahut bir ifadenin şerhi gibi sınırlı sayıda bir eklemenin yapıldığını belirtmektedir.¹⁰⁷ Böylelikle o, tâbiîn nakillerini de rivayet tefsirinin bir parçası kılmıştır. Ancak gaybî haberlere dair uydurma rivayetler, Kur'an kıssalarıyla ilgili gereksiz ve asılsız bilgiler, İsrâiliyat gibi rivayetlerin tâbiîn devrinde artmasından dolayı tâbiînden aktarılan tefsir rivayetlerini tefsîr bi'l-me'sûr kapsamında

¹⁰¹ Bûtî, *Min Revâi'l-Kur'ân*, 83.

¹⁰² Muhammed Hüseyin Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*. (Kahire: Mektebetü Vehbe, ts.), 1/104-105.

¹⁰³Bu konuda bk. Müsâid Müslim Abdullah Ali Câfer, *Eseru't-tatavvuru'l-fikri fi't-tefsîr fi asri'l-Abbâsî* (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1984), 54-58; Müsâid b. Süleymân et- Tayyâr, *et-Tefsîru'l-Lügavî li'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Riyad: Dâru İbni'l-Cevzî, 2000), 143.

¹⁰⁴ Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân*, 2/11.

¹⁰⁵ Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân*, 2/11.

¹⁰⁶ Bûtî, *Min Revâi'l-Kur'ân*, 94.

¹⁰⁷ Bûtî, *Min Revâi'l-Kur'ân*, 94.

değerlendirmeyen bazı âlimler de söz konusudur. Nitekim Zürcânî, tefsîr bi'l-me'sûru Kur'an, sünnet ve sahâbe tefsiriyle sınırlandırmaktadır.¹⁰⁸

Bûtî diğer yöntemin de tefsir bi'r-re'y olduğunu belirtmektedir. Bûtî bu tefsir yönteminde müfessirin yukarıda zikredilenlerle sınırlı kalmadığını, rivayet tefsiriyle beraber ilimlerin kaidelerinin dikkate alındığını ve lafızların delaletine uygun olan kişisel istinbatlara da yer verildiğini söylemektedir. Hatta bu istinbatların, muhtelif ilimlerin konuları olabileceğini ve Kur'an'ın buna doğrudan delalet edemeyeceğini ifade etmektedir.¹⁰⁹ Bûtî, Râzî (öl. 666/1268'den sonra), Beyzâvî (öl. 685/1286) ve Ebüssuûd (öl. 982/1574) tefsirlerini bu kapsamda değerlendirmektedir. Bu kesimin Kur'an'ı re'y ile tefsir etmelerinin, onların sahih rivayetleri göz ardı edip yerine kendi görüşlerini takdim ettikleri şeklinde anlaşılması gerektiğini belirtmektedir. Ona göre her iki yöntemde, bir âyetle ilgili Hz. Peygamber ve sahâbe tefsiri söz konusu olmuşsa dikkate alınmasını gerekli görmektedir. Aralarındaki temel fark; rivayet tefsirini temel alanlar rivayetle yetinirken, re'y yönü güçlü olanlar ise rivayetle beraber kendi istinbatlarını da dikkate almaktadırlar.¹¹⁰ Bûtî bu bağlamda her iki ekolün de yöntem açısından dayanağı olduğunu ve her birinin zikredilen şartları bağlayıcı gördüklerini ifade etmektedir.¹¹¹

2.2. Tefsirde Uyulması Gereken İlkeler

Bûtî hangi yöntem dikkate alınrsa alınsın tefsir yaparken şu dört şartın göz ardı edilmemesi gerektiğini söylemektedir: Birincisi; Hz. Peygamber'in tefsire dair aktarılan sahih rivayetlerin dikkate alınması gerekir. İkincisi, sahâbe tefsirini göz önünde bulundurmak icap eder. Bûtî sahih görüşe göre bunun merfû hükmünde olduğunu ve sahâbe tefsirinin re'y kabilinden olmadığını bilakis rivayet kabilinden olduğunu belirtmektedir. Üçüncüsü, Arap diline vukufiyet şarttır. Arap dilinin inceliklerine vakıf olmayan birinin Kur'an'ı tefsir etmesi caiz değildir. Dördüncüsü, âm-has, mutlak-mukayyet, mefhum gibi istinbat ve içtihatla göz önünde bulundurulmuş şeriatın usûl ve kaidelerinin dikkate alınması gerekir.¹¹² Bûtî bunların bilinmesinin, ilmî bir meleke oluşturacağını ve böylelikle Kur'an'dan hüküm ve anlam çıkarma konusunda kişiyi ehil kılacağını belirtmektedir. Müfessirin ilk üç şartı dikkate aldıktan sonra ilmî kaidelerden hareketle Kur'an'dan daha çok anlam çıkarmasının bir sakıncası olmadığını söylemektedir. Bûtî Hz. Peygamber'in İbn Abbas için "*Allahım! Onu dinde fakih kıl ve ona tevili öğret!*"¹¹³ sözünü de bu bağlamda değerlendirmektedir. Bu dördüncü şarttan anlaşıldığı kadarıyla o, usûlü'l-fıkıh bilgisini gerekli görmekte, bu şartların dikkate alınmadığı tefsiri ise caiz görmemektedir. Konuyla ilgili Hz. Peygamber'in "*Kim Kur'an'ı reyyle tefsir ederse, isabet etse dahi hata etmiştir.*"¹¹⁴; "*Kim Kur'an hakkında ilimsiz bir şey söyleirse cehennemde yerini hazırlasın.*"¹¹⁵ hadislerini de buna delil olarak zikretmektedir. Anlaşıldığı üzere Bûtî'nin öne sürdüğü dört şart son derece kapsayıcıdır. Zira Bûtî bu dört şartla hem sahih bir tefsir yöntemine işaret etmiş hem de bu şartlara uymayan tefsir yaklaşımlarını reddetmiştir. Esasen Bûtî'nin zikrettiği bu dört şart, Bûtî'nin Zerkeşî'den

¹⁰⁸ Zürcânî, *Menâhilü'l-irfân* 2/12.

¹⁰⁹ Bûtî, *Min Revâii'l-Kurân*, 94-96.

¹¹⁰ Bûtî, *Min Revâii'l-Kurân*, 94-96.

¹¹¹ Bûtî, *Min Revâii'l-Kurân*, 98.

¹¹² Bûtî, *Min Revâii'l-Kurân*, 96-98.

¹¹³ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 4/225. (No. 2397).

¹¹⁴ Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre et-Tirmizî, *Süneni't-Tirmizî* thk. Ahmed Muhammed Şâkir-Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Kahire: İsa el-Bâbî el-Halebî, 1975), 5,200 (No. 2952).

¹¹⁵ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, (No. 2068).

aktardığı tefsirin tanımıyla uyumludur. Bu bağlamda onun öne sürdüğü şartların, Zerkeşî'nin tefsir tanımından mülhem olduğunu belirtmek mümkündür.

Bûtî'nin değerlendirmeleri hakkında şunlar söylenebilir: Birincisi, sahâbe tefsirinin tamamının merfû olarak değerlendirilmesi tartışmalıdır. Sahâbe tefsirinin tamamını merfû olarak değerlendirmenin mümkün olmadığını gösteren sahâbe yorumları söz konusudur. İbn Abbas, Hz. Âişe gibi müfessirlerin bazı âyetlerin tefsirinde içtihatlarına göre yorum yaptıklarını gösteren rivayetler mevcuttur. Nitekim İbn Kayyim (öl. 751/1350) sahâbenin görüşlerinin merfû olduğunu, ancak nassa muhalif görünen yahut sahâbenin kendi aralarında ihtilaf ettiği bazı görüşlerin ise merfû olarak görülemeyeceğini belirtmektedir.¹¹⁶ İkincisi, Bûtî'nin umum-husus, mutlak-mukayyet, mefhum gibi usûl konularında müfessirin vukufiyetinin olmasını gerekli görmesi, usûlü'l-fıkhı tefsirin beslediği en önemli kaynaklardan biri olarak saydığını göstermektedir. Zira zikrettiği alanlar fıkıh usûlünün konusudur. Ayrıca onun usûlden kaynaklı okumaları sahih tefsir yorumları kapsamında değerlendirmesi; tefsir meselesini ne denli ciddi ilkeler çerçevesinde gördüğünü yansıtmaktadır. Üçüncüsü, Bûtî'nin rivayet ve dirayet tefsirlerinin olumsuz yönlerine odaklanmadığı görülmektedir. Oysaki hem rivayet hem de dirayet tefsirlerinin olumsuz bazı yönleri mevcuttur. Bazı rivayet tefsirlerinde dinin ilkeleriyle çelişen İsrâiliyat'a yer verilmesi, zayıf hadislerin sıklıkla kullanılması gibi olumsuz örnekler söz konusudur. Dolayısıyla rivayetin sıhhati ve kabulü bu konuda çok önemlidir. Deliller hem rivayetin sıhhatini hem de kabulünü gerektiriyorsa tefsir rivayetiyle amel edilmelidir, desteklemiyorsa kabul edilmemelidir.¹¹⁷ Dirayet tefsirinde de bazı sorunlar söz konusudur. Örneğin bazı tefsir kitaplarında gereksiz ayrıntılara, felsefî tartışmalara, ideolojik yaklaşımlara rastlamak mümkündür.

¹¹⁶ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İlâmü'l-muvakkîîn an rabbi'l-âlemîn*, Muhammed Abdüsselâm İbrâhim, (Beirut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1991), 4/118.

¹¹⁷ Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân* 2/25; Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirîn*, 1/107.

Sonuç

Bu araştırmada Ramazan el- Bûtî'nin Kur'an İlimleri ve tefsir tarihinin meselelerine dair yaklaşımı ele alınmıştır. Bûtî'nin konuyla ilgili meseleleri özet mahiyetinde değerlendirdiği ve birçok meselenin ihtilafli konularına yoğunlaşmadığı, bununla beraber çok önemli tespitlerde bulunduğu anlaşılmıştır. Bu bağlamda şu sonuçlara ulaşılmıştır.

Bûtî, Kur'an ilimleri ve tarihine dair ele aldığı meselelerde mümkün merteye cumhurun görüşüyle uyumlu tercihlerde bulunmaya özen göstermiştir. Söz gelimi vahyin tedriciliği, Mekkî-Medenî, Kur'an'ın cemedilmesi, yedi harf, kıraat, resmü'l-mushaf konularını ele alırken genel kanaatle uyumlu tercihlerde bulunmaya çalışmıştır. Bununla beraber onun ele aldığı kimi meseleleri derinlemesine irdelemediği yahut ihtilafli konular üzerinde fikir birliği varmış gibi sunduğu görülmüştür. Söz gelimi sûrelerin tertibinin içtihadî olmadığını iddia etmesi buna örnektir. Tefsir ilminin en tartışmalı konularından olan Kur'an'ın cem'i meselesini ele alırken de çok sınırlı rivayetlerden hareket ettiği, çoğunlukla meseleyi bazı âlimlerin penceresinden ele aldığı tespit edilmiştir. Söz gelimi, yedi harf içerisinde bazılarının Hz. Peygamber zamanında nesh edildiğini ve bunun Hz. Osman'ın istinsah faaliyetinde dikkate alındığını ifade edip bunu rivayetlerle desteklememesi buna örnektir.

Bûtî'nin Kur'an'ın, muhatapların durumlarını dikkate alan yönüne sıklıkla temas ettiği görülmüştür. Vahyin peyderpey nâzil olması meselesini ele alırken; vahyin, muhatapların durumlarını gözetmesi için tadrîcen nâzil olduğunu zira bir soruna çözüm üretmek yahut sorulara cevap vermek için bunun gerekli olduğunu, muhataplardan talep edilen yükümlülüklerin uygulanması için zamana ihtiyaç duyulduğunu, vahyin önceliğini imanın yerleşmesine teksif ettiğini diğer yükümlülüklerin ise tadrîcî sürecin bir parçası olduğunu ifade etmektedir. Aynı şekilde Mekkî-Medenî konusunu ele alırken de bu yaklaşım görülmektedir. O, Mekkî- Medenî merhalelerinin İslam'ın davet metodunun hedeflerine ulaşmak için takip ettiği bir yöntem olarak değerlendirmiştir.

Bûtî'nin, tefsir ilminin tanımı, gelişim süreci ve tasnifine dair yaklaşımıyla ilgili ise şunları söylemek mümkündür: Bûtî, Hz. Peygamber'in ve sahâbenin tefsirini, tefsirin merkezinde ele almış ve bunu tefsirin olmazsa olmaz temel ilkelerinden biri kılmıştır. Bunun yanında Arap dili ve fıkıh usûlünü tefsir ilminde dikkate alınması gereken diğer iki ilke olarak değerlendirmiştir. Bu yönüyle o, delilin desteklemediği görüşlere itibar edilmemesi gerektiğini belirtmiştir. Ayrıca o, tefsirin gelişim sürecinde hem rivayet hem de dirayet müfessirlerinin tefsir ilkelerine riayet ettiklerinin altını çizerek, bu iki ekolün tefsir anlayışlarını ilmî temeller üzerine oturduğunu ifade etmiştir. Ancak hem rivayet hem de dirayet tefsirinde görülen kimi yanlış değerlendirmeler ve yöntem hatalarına dair tespitlerde bulunmamıştır.

Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-Müsned*. nşr. Şuayb el-Arnaût. b.y.: Müessesetü'r-risâle, 1421/2001.
- Akk, Halid Abdurrahman. *Usûlü't-Tefsîr ve Kavâiduhû*. Beyrut: Dâru'n-nefâis, 1986.
- Ali Câfer, Müsâid Müslim Abdullah. *Eseru't-tataovuru'l-fikri fi't-tefsir fi'asri'l-Abbâsî*. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1984.
- Aslan, Mahsum. "Muhammed Said Ramazan El-Bûtî'nin Hayatı, Eserleri, İlmî Kişiliği ve Fıkıhçılığı". *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/1 (2015), 345-385.
- Aldemir, Halil. "Min Ravai'l-Kur'an Çerçevesinde Bûtî'nin Kur'an Tarihi ve Ulumu'l-Kur'an'a Yaklaşımları ile Kur'an'ı Anlama Konusunda Örnekli Çalışmaları". *Uluslararası Şırnak ve Çevresi Sempozyumu*. ed. M. Nesim Doru. 663-674 Ankara: Şırnak Üniversitesi Yayınları, 2010.
- Bâkılânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî. *el-İntişâr li-l-Kur'an*. Muhammed İsmâ el-Kudât. Ammân: Dâru'l-feth, 2001.
- Bedir, Lokman. "Kıraat Farklılıklarının Yoruma Etkisi". *İslam ve Yorum: Temel Tartışmalar, İmkânlar ve Sorunlar*. ed. Ateş Abdurrahman vd. Malatya: Malatya İlahiyat Vakfı Yayınları, 2017, 313-328.
- Begavî, Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ'. *Şerhu's-sünne*. thk. Züheyr eş-Şâvîş ve Şuayb el-Arnaût. Dımaşk: el-Mektebü'l-İslâmî, 1983.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u's-şâhîh*. nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr. b.y.: Dâru Tavki'n-necât, 1422/2001.
- Buladı, Kerim. "Klasik Tefsir Mukaddimelerinde Yedi Harf Meselesi ve Yorumları". *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/2 (2016), 113-139.
- Bûtî, Muhammed Saîd Ramazân. *Min Revâ'ii'l-Kur'ân: Te'emmülât ilmiyye ve edebiyye fi Kitâbillâhi azze ve celle*. Dımaşk: Daru'l-Fârâbî, 2007.
- Cevziyye, İbn Kayyim. *İlâmü'l-muvakkî'n an rabbi'l-âlemîn*. Muhammed Abdüsselâm İbrâhim. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1991.
- Cezerî, Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf. *en-Neşr fi'l-kirâ'âtî'l-üşr*. thk. Ali Muhammed Dabbâ. Mısır: el-Mektebetü't-ticariyetü'l-kübrâ, ts.
- Dânî, Ebû Amr Osmân b. Saîd b. Osmân. *el-Mukni' fi marifeti mersûmi meşâhifi ehli'l-emsâr*. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye, ts.
- Endelüsî, İbn Atıyye. *el-Muharrerü'l-vecîz fi tefsîri'l-kitâbi'l-azîz*. nşr. Abdüsselam Abdüşşafi Muhammed. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1422.
- İbn Abdilberr, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed. *et-Temhîd limâ fi'l-Muvatta' mine'l-me'ânî ve'l-esânîd*. thk. Mustafa b. Ahmed el-Alevî, Muhammed Abdulkebir el-Bekr. Mağrib: Vizâra umûmi'l-evkâf, 1387.
- İbn Abdilberr, *el-İstizkâr*. thk. Sâlim Muhammed Atâ, Muhammed Ali Muavviz Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2000.
- İbn Cüzey, Ebû'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed b. Muhammed Kelbî. *et-Teshîl li-'ulûmi't-tenzîl*. nşr. Abdullah Halidî. Beyrut: Dâru'l-Erkam b. Ebî'l-Erkam, 1416.
- İbn Ebî Dâvûd, Ebû Bekr Abdullah b. Süleymân b. Eş'as es-Sicistânî. *Kitâbü'l-Mesâhif*. thk. Muhammed b. Abduh. Kahire: el-Fârûk el-hadîse, 2002.
- İbn Haldun, Abdurrahman b. Muhammed b. Muhammed. *Divânü'l-mübtedâi ve'l-haber fi târ*

- ihî'l- Arab ve'l-Berber ve men âsârahum min zevi's-şe'ni'l-ekber. thk. Halil Şahade. Beyrut: Dârü'l-fikr,1988.
- İbn Hazm, Alî b. Ahmed Saîd el-Endelüsî. *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*. thk. Ahmet Şakir. Beyrut: Dârü'l-âfâki'l-cedîde, 1979.
- İbn Kesîr, İsmail b. Ömer Kureşî. *Tefsîrû'l-Kur'ânî'l-azîm*. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye,1419.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim. *Te'vîlü müşkili'l-Kur'ân*. thk. İbrahim Şemsiddîn. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, ts.
- İbn Teymiyye, Takıyyüddin. *Mukaddime fî usûli't-tefsîr*. Beyrut: Mektebetü'l-hayat, 1980.
- İbnü'l-Cezerî, Müncidü'l-mukri'în ve mürşidü't-tâlibîn. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1999.
- Kattân, Mennâ' Halîl. *Nüzûlü'l-Kur'ân alâ seb'ati ahruf*. Kahire: Mektebetü Vehbe, 1991.
- Kur'ân Yolu. Erişim 15 Eylül 2022. <https://kuran.diyaret.gov.tr>
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh. *el-Câmi'li-ahkâmi'l-Kur'ân*. nşr. Ahmed Berdevûni. Kahire: Dârü'l-kütübî'l-Mısriyye, 1964.
- Makdisî, Ebû Şâme. *el-Mürşidü'l-vecîz ilâ ulûm tete alleku bi'l-Kitâbi'l-Azîz*. thk. Tayyar Altıkulaç. Beyrut: Dâru sadr, 1975.
- Maşalı, Mehmet Emin. "mushaf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 10 Eylül 2021. <https://islamansiklopedisi.org.tr/mushaf#1>
- Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-İbâne an me'âni'l-kirâât*. thk. Abdulfettâh İsmâil Şelebî. Kahire: Dâru nahda, ts.
- Nevevî, Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî. *Tehzîbü'l-esmâ' ve'l-luğat*. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye,1418.
- Okumuş, Mesut. "Kur'an İmlasının Gelişim Süreci Üzerine Bazı Tespit ve Değerlendirmeler" *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/17 (2010), 5-37.
- Sâlih, Subhî. *Mebâhis fî ulûmi'l-Kur'ân*. b.y.: Dâru'l-ilm li'l-melâyîn, 2000.
- Sellâm, Ebû Ubeyd Kâsım. *Fezâilü'l-Kur'ân*. thk. Mervân el-Atıyye, Muhsin. Harâbe, Vefâ Takıyyuddîn. Beyrut: Dâr İbn Kesîr, 1995.
- Süleymân, Mukâtil. *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, nşr. Abdullah Mahmûd Şehhâte. Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, 1423.
- Süyûtî, Celâlüddîn. *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*. Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-âmmelî'l-kitâb, 1394/1974.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî. *Câmi'u'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân* thk. Ahmed Muhammed Şâkir. Kahire: Müessesetü'r-risâle, 1420/2000.
- Tayyâr, Müsâid b. Süleymân. *et-Tefsîru'l-Lüga'î li'l-Kur'ânî'l-Kerîm*. Riyad: Dâru İbni'l-Cevzî, 2000.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre. *Süneni't-Tirmizî*. thk. Ahmed Muhammed Şakir-Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Kahire: İsâ el-Bâbî el-Halebî, 1975.
- Vâhidî, Alî b. Ahmed b. Muhammed en-Nîsâbü'rî. *Esbâbü'n-nüzûl*. nşr. İsmâ b. Abdülmuhsin el-Humeydân, Demmâm: Dâru'l-islâh,1992.
- Yargıcı, Atilla. "Mekkî ve Medenî Sûrelerin Ana Mesajları Açısından Değerlendirilmesi". *İslâmî Araştırmalar* 4/17 (2004), 281-294.
- Zehebî, Muhammed Hüseyin. *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*. Kahire: Mektebetü Vehbe, ts.

- Zerkeşî, Ebû Abdillâh Muhammed. *el-Burhân fi ulûmi'l-Kurân*. nşr. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim. Kahire: Dâru ihyâi'l-kütübi'l-Arabiyye, 1376.
- Zürkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdilbâkî b. Yûsuf. *Şerhü'z-Zürkânî alâ Muvatta'i'l-İmâm Mâlik*. thk. Tahâ Abdurrauf Sa'd. Kahire: Mektebetü's-sekâfe ed-Dîniyye, 2003.
- Zürkânî, Muhammed Abdülazîm. *Menâhilü'l-irfân fi ulûmi'l-Kurân*. b.y.: Matbaatu İsâ el-Bâbî el-Halebî, 1943.

İslam Hukuku Açısından Yapışık İkizlerin Evliliği
Marriage of Conjoined Twins From The Perspective of Islamic Law

Mahsum ASLAN

Dr. Öğr. Üyesi, Hakkari Üniversitesi İlahiyat Fakültesi,
İslam Hukuku Ana Bilim Dalı
Assist. Prof., Hakkari University Faculty of Theology, Islamic Law Department
Hakkari/Türkiye
Mail: aslanmahsum@hotmail.com
ORCID: 0000-0002-2715
DOI: 10.34085/buifd.1169907

Öz

Yapışık ikizler olgusu antik çağlardan beri bilinmekte olup, tespitimize göre İslam tarihi kaynaklarında ilk dönemlerde buna ilişkin birkaç örnek zikredilmektedir. Siyam ikizleri olarak da bilinen yapışık ikizler konjenital (doğuştan) bedenler arasında kabul edilir. Siyam ikizlerini birbirinden ayırma süreci ve öncesindeki müdahaleler ile sonrasında evlilik ve suça karışma gibi kimi eylemleri tıp, hukuk ve etik açısından karmaşık ve tartışmalı bir konudur. Bilhassa birini kurtarmak için diğerini feda etmenin hukukiliği ve ahlakiliği tartışılmaktadır. İkizler için ayrılık sürecini gerçekleştiren doktorlar, cevaplamak istedikleri bir takım fikhî sorunlarla karşılaşmakla birlikte yapışık ikizlerin birbirinden ayırlamaları önemli fikhî sorunları beraberinde getirmektedir. Hak ve eda ehliyeti çerçevesinde yapışık ikizlerin evlilikleri, mirasları, ibadetleri, işledikleri suçları ve hukuki menfaatleri gibi fikhî konular geçmişte olduğu gibi günümüzde de problem olarak karşımıza çıkmaktadır. Türkiye’de fikhî açıdan bu meseleyle ilgili herhangi bir çalışmanın olmaması konunun detaylı olarak ele alınmasını gerekli kılmaktadır. Ancak yapışık ikizlerin evliliği, mirası, suç ve ceza konusu ilgili hükümleri birlikte ele alındığında bir makalenin sınırlarını aşacağı muhakkaktır. Dolayısıyla bu çalışmada sadece yapışık ikizlerin evliliği üzerinde durulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh, Tıp, Evlilik, Yapışık İkizler, Siyam İkizleri

Marriage of Conjoined Twins From The Perspective of Islamic Law

Abstract

The event of conjoined twins has known been since ancient times, and several examples are mentioned in Islamic sources in the early periods. Conjoined twins, also known as siamese twins, are considered among congenital (congenital) bodies. The process of separating siamese twins from each other and the operations before it is a complex and controversial issue in terms of law and ethics. Remarkably, the legality and morality of sacrificing one to save the other discussing. Although the doctors who carry out the separation process for twins face some legal problems they want to answer, the inseparability of conjoined twins brings along significant legal problems. Fiqh issues such as marriage, inheritance, worship, crimes and legal interests of conjoined twins within the framework of the right and capacity to act are as a problem today as in the past. The fact that there is no study on this topic in terms of Islamic jurisprudence in Turkey makes it necessary to deal with the issue in detail. However, when the relevant provisions on marriage, inheritance, crime and punishment of conjoined twins are considered together, it is clear that an article will go beyond the limits. Therefore, this study will focus only on marriages of conjoined twins.

Key Words: Fiqh, medicine, marriage, conjoined twins, siamese twins

Giriş

Yüce Allah, insanı tekiz yani birbirine yapışık olmayacak şekilde ayrı yaratmıştır. İnsanoğlu böylece hayatını tek başına idame edebilmektedir. Bu şekilde kendi ihtiyacını karşılamakta ve

Rabbine karşı bireysel ibadetlerini yapabilmektedir. Kişinin, bir diğerine bağlı olduğunda bunların tamamının yapılması ya çok zor ya da imkânsız hale gelir. Bu çerçevede yaşam ve dini vecibeleri yerine getirme açısından büyük zorluklarla karşılaşılır.

Mâlikî fakih Ebû Bekr İbn Arabî (ö. 543/1148) ikizlerin tarihinin çok eski olduğunu hatta Âdem ve Havvâ'dan başladığını belirtir. Nitekim Hz. Havvâ'nın ikizler doğurduğunu ve çapraz bir şekilde birbirleriyle evlendiklerini, bunun Nuh (a.s.) şeriatına kadar devam ettiğini -Şûrâ sûresinin 50. ayetine dayanarak- ifade etmektedir.¹ Tarihin birçok zaman diliminde ortaya çıkan ikizlerle ilgili ilginç bazı vakalar kayda geçmiştir. Örneğin Feodor Vassilyev adında Rus bir çiftçinin eşi 1707-1782 yılları arasında 16 çift ikiz, 7 takım üçüz ve 4 tane de dördüz toplamda 69 çocuk doğurduğu ifade edilmektedir.² İlginç olgulardan birisi de yapışık ikizlerdir. Yapışık ikizler meselesi sadece modern çağın bir gerçeği olmayıp, çok eski çağlardan beri bilinmektedir. Bu tür vakalar önceden beri meydana geldiği halde, yaygın bir biçimde bilinmemesi günümüzde yapışık ikizlerin henüz anne karnundayken hayatlarına son verilmesinden ve siyam ikizlerinin tıbbi müdahale ile birbirinden ayrılmasının mümkün olmasından kaynaklanmaktadır. Tarihte yapışık ikizlikle ilgili ilk bilgi (M.Ö. 6800-5700) Çatalhöyük kazılarında bulunan ve Anadolu Medeniyetleri Müzesi'nde sergilenen Parapaguslu yapışık ikiz mermer heykeli olduğu ifade edilir.³ Doğada sadece insanda değil birçok canlıda meydana gelen bu olağandışı olayı tarih boyunca insanları korkutmuş ve ilk çağlarda "Tanrıların gazabı" olarak nitelendirilmiştir.⁴

İslam tarihine baktığımızda, yapışık ikizlerin birçok vakasından bahsedildiğini görmekteyiz. Kaynaklarda rastladığımız ilk vaka Hz. Peygamber Efendimizin dedelerinden Hâşim'in Abdüşşems'le yapışık ikiz olduklarıdır. Hâşim'in ayağının Abdüşşems'in altına yapışık olduğu rivayet edilir.⁵ Ancak söz konusu rivayetlerin doğruluğu hususunda bir netlik olmadığından bu rivayet ihtiyatla karşılanmalıdır. İkinci bir vaka da Hz. Ömer (ö. 23/644) döneminde ortaya çıkmıştır. İbnü'l-Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1350) *es-Siyâsetü's-Şer'iyye* adlı kitabında bu olaydan şöyle bahsetmektedir:

"Hz. Ömer'e iki başı, iki ağızı, dört gözü, dört eli, dört bacağı, iki cinsel organı ve iki anüsü olan bir kişi getirildi. Dediler ki: Ey Müminlerin Emiri! Bu nasıl vâris olacak? Hz. Ömer, Hz. Ali'yi çağırıp kendisinden bu sorulara cevap vermesini istedi. Hz. Ali şöyle dedi: "Bununla ilgili iki durum vardır. Birincisi, uyuduğunda bakılır, horlamaları aynı anda ise bir şahıs, iki farklı horlamaysa iki şahıs olarak kabul edilir. İkincisi, onlara farklı zamanlarda yemek yedirilir ve su içirilir, eğer idrarını ve dışkısını ikisi birlikte yaparsa, bir şahıs; yok eğer her biri ayrı yaparsa, iki kişi kabul edilir". Sonra mezkûr yapışık ikiz evlenmek istediler. Hz. Ali "Cinsel ilişkide

¹ Ebû Bekr Muhammed b. Abdullah el-Mâlikî İbn Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, 1424/2003), 4/95.

² Ahmed Kenan, *el-Mevsûatü'l-Fikhiyye et-Tıbbiyye* (Amman: Dâru'n-Nefâis, 2000), 225.

³ H. Levent Keskin vd, "Omfalopaguslu Yapışık İkiz Olgusu", *Türkiye Klinikleri J Gynecol Obst* 18 (2008), 250-253.

⁴ Keskin, *Omfalopaguslu Yapışık İkiz Olgusu*, 250-253.

⁵ Ebû Dâvud Süleymân b. Ömer el-Cemel, el-Uceylî el-Mısri, *Futûhâtü'l-Vehhâb bi ta'vîhi Şerhi Menheci't-tullâb (Hâşiyetü'l-Cemel 'alâ Şerhi'l-Menhec)* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ty), 4/90; Süleymân b. Muhammed b. Ömer el-Büceyremî el-Mısri, *Tuhfetu'l-habîb 'alâ Şerhi'l-Hatîb (Hâşiyetü'l-Büceyremî 'ale'l-Hatîb)*, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1995), 3/328.

bulunurken başka bir gözün seyretmesi kabul edilemez” diyerek evlenmelerini isabetli görmemiştir. Kısa bir zaman sonra birisi, ondan az bir zaman sonra da diğeri ölür.⁶

Yukarıdaki pasaj siyam ikizlerine ilişkin vakıaların tarihçilerin bahsettiği Batıdaki vakılardan daha eski olduğunu göstermektedir. Nitekim 634-644 yılları arasında halifelik yapan Hz. Ömer dönemi 1100 tarihinden önceydi.

Şâfiî mezhebi fıkıh âlimlerinden Hatîb eş-Şîrbînî (ö. 977/1570), İmâm Şâfiî’ye iki başlı bir kadının olduğundan haber verildiğinden bahsetmektedir.⁷ İbnü’l-Cevzî (ö. 597/1201), *el-Muntazam* adlı eserinde tarihçi Sabit b. Sinan’dan (ö. 365/975-76) bir başka vakıayı şöyle nakleder:

“Sözlerine itimat ettiğim bir grup, hicri 352 yılında Ermeni Patriklerinden bazıları Hamdânîler’in Musul kolunun kurucusu Nasırüddeve b. Hamdan’a [929-96], yirmi beş yaşlarında gayr-ı müslim yapışık erkek ikizi gönderdiklerini söyler. Babaları da yanlarında olan bu ikizler iki göbek, iki karın ve iki mideye sahipti. Buna rağmen acıkmaları ve susamaları farklı zamanlardaydı. Biri kadınlara, diğeri erkeklere eğilimliydi. Aralarında münakaşa olur, kavga eder, biri diğeriyle konuşmayacağına yemin eder, günlerce böyle kalır ve sonra barışırlardı. Nasırüddeve onlara iki bin dirhem verdi ve onları İslam’a davet etti. Onların İslam’ı kabul ettikleri söylenir. Halkın görmesi için onları Bağdat’a göndermek ister, sonra vazgeçer. Ardından babalarıyla birlikte ülkelerine dönen bu ikizlerden biri hastalanarak ölür. Ölenin cesedi kokar, diğeri kokusundan dayanmaz bir hal alır. Belden birbirleriyle bağlı olduklarından Nasırüddeve onları ayırmak ister ve bunun için doktorları çağırır. Ancak ölen kardeşinin kokusundan dayanamayan diğeri teki de ölür ve ikisi bir kabre defnedilir.”⁸

İbn Kesîr (ö. 774/1373), hicri 458 yılında gerçekleşen hâdiselerinden bahsederken İbnü’l-Cevzî’den rivayetle şöyle demektedir:

“Rebiülevvel’de, Babu’l-Ezc’de iki başlı, iki yüz, iki boyun ve dört eli tam bir vücut üzerinde bir kız doğdu, sonra öldü”⁹ Bunun dışında İbnü’l-Esîr (ö. 630/1233) “Hicri 601 yılında Bağdat’ta bir kadın iki başlı, dört ayaklı ve iki eli olan bir erkek evlat doğurdu ve o gün öldü”¹⁰ şeklinde tarihi bir veri aktarmaktadır. Keza Makrizî de (ö. 845/1442) “Hicri 754 yılında bir kadın, her birinin üç eli ve üç bacağı olan yapışık iki çocuk doğurdu ve onların ne önleri ne de arkaları vardı”¹¹ şeklinde bir kayda yer vermektedir.

⁶ Ebü Abdullah Muhammed b. Ebî Bekr İbn Kayyım el-Cevziyye, *et-Turuku’l-hükmiyye fi siyâseti’ş-şer’iyye*, thk. Nâif b. Ahmed el-Hamd (Mekke: Dâru’l-Âlemi’l-Fevâid 1428), 1/134.

⁷ Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed el-Hatîb eş-Şîrbînî, *Muğnî’l-muhtâc ilâ marifeti meânî elfâzi’l-Minhâc*, (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye 1994), 5/370.

⁸ Cemâleddîn Ebu’l-Ferec Abdurrahman b. Ali İbnü’l-Cevzî, *el-Muntazam fi târihi’l-mülûki ve’l-ümem*, thk. Muhammed Abdulkadir Atâ - Mustafa Abdulkadir Atâ (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1412/1992), 14/151; Ebu’l-Fidâ İsmail b. Ömer b. Kesîr ed-Dimaşkî, *el-Bidâye ve’n-Nihâye*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî (Kahire: Dâru Hecer, 1418/2003), 15/262.

⁹ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve’n-Nihâye*, 16/7.

¹⁰ Ebu’l-Hasen Ali b. Ebî’l-Kerem el-Cezerî İbnü’l-Esîr, *el-Kâmil fi’t-târih*, thk. Ömer Abdusselâm Tudmirî (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-Arabî 1417/1997), 10/209.

¹¹ Takiyüddîn Ebu’l-Abbâs Ahmed b. Ali el-Makrizî, *es-Sulûk li marifeti’l-duveli’l-mulûk*, thk. Muhammed Abdulkadir Atâ (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye 1418/1998), 4/186.

Yukarıda aktardığımızı benzer birçok tarihi vakıa İslam tarihçileri tarafından zikredilmektedir.¹²

İngiltere’de ilk olarak 1100 senesinde yapışık ikizlerden bahsedilmiş ve bu ikizlerin 34 yaşına kadar yaşadığı ifade edilmiştir.¹³ Seyrek görülmeleri ve bunlara tedavi yaklaşımlarının tam belirgin olmaması nedeniyle tarihin ilk dönemlerinden beri ilgi çeken yapışık ikizler zaman içerisinde sirklerde para karşılığı insanlara seyirlik olarak sunulmuştur.¹⁴ Yapışık ikizlerin en ünlüleri 1811 yılında Tayland’ın “Siam” şehrinde doğan Eng ve Chang adlı ikizlerdir. Uzun süre yaşayan bu ikizler nehirde tekne pazarında komisyoncu olarak çalışmış ve 1829’da Avrupa ve Amerika’ya gitmişlerdir. 1843’te iki kız kardeşe evlenirler. İlkinin yedi oğlu ve beş kızı, ikincisinin de yedi kızı ve üç oğlu olur. Chang’ın sağır ve dilsiz bir erkek ve bir kız çocuğu dışında tüm çocukları normal doğar. Ocak 1874’te Chang bir felç sonucu ölür ve üç saat sonra yapışkan erkek kardeşi de ölür.¹⁵ Bu ikiz, ikizlerin en ünlüsü olarak kabul edilir, o kadar meşhur olmuşlardır ki “Siam” kelimesi bu tür ikizler için bir terim haline gelmiştir. Günümüzde de bu anomali (alışılmadık durum), tıbbın, medyanın, hukukun ve insanların yoğun ilgisini çekmekte, dini, ahlaki, etik ve hukuksal tartışmalara neden olmaktadır.¹⁶

Tarihte karşılaşılan bu tür vakalara yönelik çözümler için çeşitli girişimlerde bulunulmuştur. Bu durumun birkaç örneğini şöyle sunmak mümkündür: Batı tarihinde uzmanların bahsettiği ilk vaka, miladi 945 yılında karnından yapışık Ermeni ikizler vakasıdır. Bu ikizler VII. Konstantin zamanında 900’lerin ortalarında yaşamış, ameliyat için İstanbul’a getirilen bu ikizler doktorlar tarafından ayırmaya çalışılmıştır. Bu, tarihte türünün ilk ameliyatı olarak kayıtlara geçmiştir. Ancak karınlarından kalçalarına kadar yapışık hâlde bulunan ikizlerden biri ameliyat sırasında, diğeri ise ameliyattan bir iki saat sonra hayatını kaybetmiştir.¹⁷ Uzmanlar ayrıca miladi 1100 yılında İngiltere’nin Kent şehrinde doğan Mary ve Eliza Chulkhurst adında yapışık ikizlerin hikâyesine değinmektedir. Bu iki yapışık ikiz ortak bir anüs ve vajina, iki alt ve iki üst uzuv ile birlikte yaşarlar. Bağlantıları kalça ve omuz bölgesinde olan bu ikizlerden bir tanesi 34 yaşında ölür ve doktorlar, ölümünden sonra onları ayırmaya çalışır, ancak yaşayan ablası ameliyatı reddetmesi üzerine saatler sonra kendisi de ölür.¹⁸ Miladi on beşinci yüzyılda İskoç erkek ikizler belden birbirine bağlı olarak 28 yıl yaşarlar. Ayrıca 1701 yılında Ilona ve Judit Gofitz adında iki Macar kız kardeş ortak anüs ve vajina ile sırtın alt kısmında birbirlerine bağlıydılar. Kızlar dokuz yaşındayken bir manastıra yerleşir, ölene kadar orada inzivaya çekilirler, 1723 yılında ikisi de aynı günde 22 yaşında iken ölürlür.¹⁹

¹² Bk. Zeynüddîn Abdülbâsıt b. Halîl b. Şâhin el-Malatî (ö. 920/1514), *Neylî’l-emel fî zeylî’l-Düvel*, thk. Ömer Abdusselam Tudmirî (Beyrut: el-Mektebetü’l-Asriyye 1422/2002), 1/261; İbrahim b. Übeyd âl Abdulmuhsin, *Tezkîretü ulî’n-nuhâ ve’l-irfân bi eyyâmillahi’l-vâhidî’l-deyyân ve zikru havâdisi’z-zamân* (Riyad: Mektebetü’r-Rüşd 1428/2007), 7/25; Kamil b. Hüseyin b. Mustafa Pâî el-Halebî el-Gazzî, *Nehrü’z-zehab fî tarîhi’l-Haleb* (Halep: Dâru’l-Kalem 1419), 3/237.

¹³ Topçuoğlu, *Yapışık İkizler: Olgu Sunumu*, 41.

¹⁴ M. Ata Topçuoğlu, “Yapışık İkizler: Olgu Sunumu”, *Cerrahpaşa Tıp Dergisi*, 34/1 (Ocak-Mart 2003), 39-41.

¹⁵ Hüseyin Muşmal - İrem Gürbüz, “Tevellüd-i Acâib: Osmanlı Devleti’nde Yapışık İkizler”, *Osmanlı Mirası Araştırmaları Dergisi* 8/20 (Mart 2021), 125; Topçuoğlu, *Yapışık İkizler: Olgu Sunumu*, 39-41; Maşallah Maral, “Anatomik Ve Hukuki Bir Zorluk Olarak Siyam İkizleri”-(Erişim 26 Nisan2022).

¹⁶ Keskin, *Omfalopaguslu Yapışık İkiz Olgusu*, 250-253; Ferda Özlü vd., “Yapışık ikizler: Son iki yılda görülen üç vaka takdimi”, *Çocuk Sağlığı ve Hastalıkları Dergisi* 62 (2019), 10-13.

¹⁷ Erler, *Yapışık İkizler*, 110-112; Abdullah er-Rabia, *el-İctimâu’s-sâlis li’c-Cem’iyyeti’t-tıbbiyye el-halîciyye*, (Kuveyt: yy., ts.).

¹⁸ Muhammed Mervan en-Nahhâs, “et-Tevâimu’l-multasika es-siyâmiyye”, *Mecelletü’l-Faysal* 141, 82.

¹⁹ Nahhâs, *et-Tevâimu’l-multasika*, 83. Siyam ikizleri: onlar nedir? (Erişim 7 Mayıs 2022)

Yapışık ikizlerle ilgili bir değerlendirme yapmak için onlarla ilgili tıbbın gösterdiği bazı olgu, klasifikasyon ve terminolojiyi bilmek gerekir.

1. Yapışık İkizlerle İlgili Tıbbî Terminoloji

Çok nadir bir olgu olan yapışık ikizler, eşit büyüklükte iki fetusun (cenin) tam olarak ayrılmamış olmakla beraber bütün olarak belli bir simetri içerisinde bulunduğu doğumsal kusurdur (anomali).²⁰ Bu tarz ikizlerin oluşumunda rol oynayan etiyolojik faktörler, genetik ve çevre faktörleri (zehirli gazlar, fabrikalar ve savaşlar) olmak üzere iki grupta toplanır ise de bir olguda hangi faktörün ne nispette rol oynadığını söylemek çok güçtür. Yapışık ikizlerin prevalansı (yaygınlığı) 50 bin ila 200 bin doğumda 1 oranında görüldüğü ifade edilmektedir.²¹ Etiyolojisi (nedeni) tam anlaşılammakla beraber kız fetuslerde erkeklerden üç kat daha fazla görülmektedir. Bu da yaklaşık %70'e tekabül eder.²² Tek yumurta ikizi olduklarından cinsiyetleri her zaman aynıdır.²³

Yapışıklığın olduğu bölgeye göre birçok çeşidi vardır. Şu üç ana grupta kategorize edilebilir:²⁴

Terata catydidymus: Alt beden yarısı tek ve üst yarı çift ya da alt yarıdan bir bölümle birleşik ikizler.

Terata anadidyma: Alt gövde yarısı çift üst gövde yarısı tek veya üst yandan bir bölümle birleşik ikizler.

Terata anacatadya: Birleşme gövdenin orta noktasındadır. Alt ve üst bölümler çifttir.

Birleşik ikizlerin en sık görülen şekli göğüs bölgesidir. Buna tıp dilinde Thoracopagus denir. Çoğu kez bir kalbi ortak paylaşırlar.²⁵ Yapışık ikizli gebeliklerin çoğu ölü doğumdur. Yani % 40-60'ı intrauterin (büyüme geriliği) ölümle sonuçlanmaktadır. %35'i ise canlı doğmalarına rağmen ilk 24 saatte erken neonatal (yenidoğan) dönemde ölmektedir. Canlı doğum yapışık ikiz olgusu başına 250 binde 1 olarak belirtilmektedir.²⁶ Doğumdan sonra yaşayan yapışık ikizlerden bazıları ameliyat edilerek hayata idame etmeleri sağlanmıştır. Henüz 3-10 aylıkken ayrılma işleminin yapılması önerilmektedir. Kompleks kardiyak füzyon, yaygın serebral füzyon ya da ayrılmanın fiziksel yetersizlikle sonuçlanabileceği durumlarda ayrılma önerilmemektedir. Ayrılma gerçekleşse bile hayatta kalanlarda tekrarlayan ameliyatlara gerekebilir.²⁷ Ameliyattaki ilk başarı 1689'da gerçekleşmiş, göbek civarında yapışık ikizler ayrılmış ve normal yaşamlarını sürdürmüşlerdir. Günümüze kadar uygulanan cerrahi müdahalelerin yüz kadarı başarılı olmuş ikizlerden biri veya ikisi yaşatılabilmektedir. Diğer ameliyatlı çocukların çoğunluğu kalp ve akciğer yetersizliği nedeni ile ölmüştür. Dolayısıyla günümüzde de yapışık ikizleri ayırmaya yönelik ameliyatlara başarı şansı; yapışıklığın durumuna, paylaşılan yaşamsal organlara ve eşlik eden diğer patolojilere bağlıdır. Ne yazık ki bu şans fazla yüksek değildir. Bazen cerrahi müdahale

²⁰ Erler A, vd., "Yapışık İkizler", *Perinatoloji Dergisi* 4/2 (Haziran 1996), 110-112.

²¹ Özlü, *Yapışık İkizler: Son İki Yılda Görülen Üç Vaka Takdimi*, 10-13; Keskin, *Omfalopaguslu Yapışık İkiz Olgusu*, 250-253;

²² Keskin, *Omfalopaguslu Yapışık İkiz Olgusu*, 250-253; Özlü, *Yapışık İkizler: Son İki Yılda Görülen Üç Vaka Takdimi*, 62: 10-13; Erler, *Yapışık İkizler*, 110-112.

²³ Maşallah Maral, "Anatomik ve Hukuki Bir Zorluk Olarak Siyam İkizleri", (Erişim 26 Nisan 2022).

²⁴ Erler, *Yapışık İkizler*, 111.

²⁵ Erler, *Yapışık İkizler*, 110-112; Maşallah Maral, "Anatomik ve Hukuki Bir Zorluk Olarak Siyam İkizleri"-(Erişim 26 Nisan 2022).

²⁶ Keskin, *Omfalopaguslu Yapışık İkiz Olgusu*, 250-253; Özlü, *Yapışık İkizler: Son İki Yılda Görülen Üç Vaka Takdimi*, 10-13.

²⁷ Özlü, *Yapışık İkizler: Son İki Yılda Görülen Üç Vaka Takdimi*, 10-13.

gerekirse ikizlerin bir tanesinden fedakârlık yapılarak diğzerinin yaşaması yönünde uygulama gerçekleştirilebilmektedir. Yapışık ikizler, üçüz gebeliğin bir parçası olarak da meydana gelebilir.²⁸ İkizleri ayırmada kaydedilen başarı bakış açısını değıştirmiş ve normal hayatını sekteye uğratabacak bu sorundan mustarip her yapışık ikiz için umut kapısını aralamıştır.

Kadın Hastalıkları Doğum Kliniğine müracaat eden her gebeye ultrasonografik inceleme yapılmakta, böylece fetus hakkında gerekli doğru bilgiler sağlanmaktadır. Eğer bir anomali varsa konan teşhis yönünde hasta ve ailesi ile konuşulmakta, doğum beklenenecekse ortaya çıkabilecek sonuç tartışılmaktadır. Ailenin çocuğı istememesi halinde hasta kliniğe yatırılmakta ve abortus (düşük) sağlanmaktadır. Doktorların tavsiyesi şu yönde olmaktadır: Her gebe ilk muayeneye geldiğinde mutlaka ultrasonografi yapılmalı, gerekli değıerlendirmeden sonra yapışık bir ikiz teşhisi konmuş ise hasta ve ailesi ile konuşulmalı ve ailenin kabulü halinde gebelik sonuçlandırılmalıdır.²⁹

2. Yapışık İkizlerin Tıbbî Müdahale İle Ayrılması

Yapışık ikizlerinin tıbbi olarak ayrılabilme ve ayrılamama durumu söz konusudur. Ayrılabilen özellikle fetuslardan birinin kurban edildiğı, ameliyatla ayrılma durumlarında, önemli bir fizyolojik ve etik bir olaydır. Ayrılamayan yapışık ikizlerle ilgili, hak ve eda ehliyeti açısından hukuksal bazı izahatın olması gerekir.

Bunlarla birlikte yapışık ikizleri ayırmanın caiz olup olmadığıyla ilgili üç farklı durumdan bahsedilebilir:

1. İkizler yaşıyorsa, şartların yerine getirilmesi halinde ameliyatın caiz olması esastır.
2. Zarar vermeden onları birbirinden ayırmak mümkün değılse bu durumda ayrılık caiz olmaz.
3. Biri diri, diğeri ölü ise, diriye zarar vermeden ölüyü diriden ayırmak vacip olur.³⁰ Eğer ikisi de ölü ise bu durumda iki farklı görüş vardır; Bir görüşe göre ayırmak vaciptir. Diğzerine göre ise vacip değıildir.³¹

Ayrılma işlemi bir tür tedavidir ve tedaviye İslam fıkhı tarafından izin verilmesi ön görülür. Siyam ikizlerini ayırma operasyonunun gerek tıbbi gerek hukuki açıdan birçok gerekçesi vardır ve bu gerekçelerden en önemlileri şu şekilde özetlenebilir:

- Ayrılık, ikizlerin hayatlarının her alanında bağımsız yaşamalarına yardımcı olur.
- İkizleri yapışık bırakmak, dini ve dünyevi görevlerini yerine getirmelerini engeller.
- İkizleri ayırma zararı giderme kapsamına girer ve zararın defedilmesi İslam fıkhının koyduğu kurallardan bir tanesidir.

²⁸ M. Ata Topçuoğlu, "Yapışık İkizler: Olgu Sunumu", *Cerrahpaşa Tıp Dergisi* 34/1 (Ocak-Mart 2003), 39-41.

²⁹ Topçuoğlu, *Yapışık İkizler: Olgu Sunumu*, 39-41.

³⁰ Şemseddin er-Remlî'ye (ö. 1004/1596) göre bu durumda diri olana zarar gelmeyecekse ayırma vacip olur. Ayrılmaları mümkün değılse yıkama ve üzerinde namaz kılma gibi işlemler yapılır ancak defin işlemi yapılmaz. Ölen parçanın ayrılması beklenir. Ayrılan parçalar olursa defnedilir. İkisi beraber öldüğü takdirde berber yıkanır, beraber kefenlenir, namazları beraber kılınır ve tek bir kabirde defnedilir. Remlî, Şâfiî mezhebindeki zahir görüşün bu olduğunu söyler. Şemsüddîn Muhammed b. Eb'îl-Abbâs Ahmed b. Hamza İbn Şihâbüddîn el- Mısıfî el-Ensârî er-Remlî, *Nihâyetu'l-muhtâc ilâ Şerhi'l-Minhâc*, (Şebrâmellisî ve Reşîdî'nin hâşiyeleriyle birlikte) (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1984), 2/474.

³¹ Daha fazla bilgi için bk. Ahmed b. Abdülazîz b. Kâsım el-Haddâd, *et-Te'emu'l-mütelâsik (es-siyâmî) ve huknu faslih* (Mekke: el-Mecmeu'l-Fikhi'l-İslâmî 2010).

• Yapışık ikizler ailelerine de zorluk ve sıkıntı verir. İkizlerin ayrılmasıyla bu zorluk ve meşakkat ortadan kalkmış olur.

3. İslam Hukukuna Göre Yapışık İkizlerin Evliliği

Yapışık ikizler vakıası sıkça karşılaşılsa da bu konu fakihlerce ele alınmış ve onların hukukî münasebetleri, hak ve sorumluluklarıyla ilgili birtakım değerlendirme ve tespitler yapılmıştır. Yapışık ikizlerle ilgili doğrudan dayanak teşkil edecek âyet veya hadis bulunmamaktadır. Bu nedenle konuya ilişkin hükümler daha çok sahâbe uygulaması ve fakihlerin icihadlarına dayandırılmaktadır.

Yapışık ikizler problemi geçmişte olduğu gibi günümüzde fikhî açıdan güncelliğini koruyan meselelerden biridir. Bu çerçevede fikhî açıdan aydınlatılması gereken başlıklardan birisi de yapışık ikizlerin hukukuyla ilgilidir. Nitekim dünyanın birçok yerinde vuku bulan ve kısmen yaşayabilen yapışık ikizlerle ilgili bir takım fikhî sorular ortaya çıkmaktadır. Bu soruların bazıları şunlardır:

- a. Yapışık ikizler tek bir şahıs olarak mı yoksa iki farklı şahıs olarak mı kabul edilir?
- b. Gerek hak (vucûb) gerekse edâ ehliyeti bakımından yapışık ikizler için cezaî bir soruşturma kapsamında nasıl bir hüküm verilir?
- c. Bir suç durumunda ceza uygulanması nasıl olmalıdır?
- d. Nikâh, miras ve süt kardeşliğinde durumları ne olmalıdır?
- e. Yapışık ikizlerin evlenmelerinin hükmü nedir?
- f. İkizlerden biri diğerinin yanında zevc/zevcesiyle ilişkiye girebilir mi?
- g. İkizler cinsel birleşme yerinde yapışık olursa, yine de evlenmeleri caiz midir?
- h. Velinin yapışık ikizlerin evliliği engelleme yetkisi var mıdır?

Bu ve benzeri birçok soru akla gelmektedir. Bütün bu sorulara cevap verebilmek için birçok araştırma yapılması gerekir. Biz bu çalışmamızda sadece yapışık ikizlerin evliliğiyle ilgili sorulara cevap aramaya çalışacağız.

Yapışık ikizlerin ayrılıklarından sonra başkasıyla, başkasının da kendileriyle evlenmelerinin caiz olmasında bir sakınca yoktur. Ama sorun ayrılıktan öncedir. Yapışık ikizlerin konumlandırılacağı yer bütün bunlarla ilgili hükümlerin belirlemesi noktasında mihenk noktasını teşkil edecektir. Zira hükümler buna göre değişkenlik gösterecektir. Buna göre temel ilke ve esas olan doğan bebeğin tek ve bağımsız olmasıdır. Birden fazla olsa bile her birinin bağımsız bir kişi olması gerektiğidir. Her biri diğerinden bağımsızdır.

Yapışık ikizler ya parazitik ikiz olup tek kişi olduğuna hükmedilir, ya da iki kişi olarak kabul edilir. Verilen hükümler pek çok yönden bu taksimle bağlantılı olduğundan ikizlerin bir mi yoksa iki kişi olduğunu bilmek gerekir. Yapışık ikizleri tek kişi ya da iki kişi olarak kabul etmede bazı kriterler söz konusudur. Âlimler eserlerinde bu konuyu değerlendirirken yapışık ikizleri tek kişi olarak kabul etmek için şu kriterlerden bahsedilmektedir:

1. Nefes, idrar ve dışkı gibi doğal yolları bir olması
2. Yapışık ikizlerden birinin tam diğeri parazitik ikiz olması
3. İkizden birinin diğerini içinde taşıması
4. İkizlerin ayrılmaz bir şekilde birleşmesi

5. Beyin ve kalp gibi yaşam uzuvları müşterek olması³²

Bazı âlimlere göre yapışık ikizler kayıtsız bir şekilde tek kişi sayılır. Bu görüşü İmâm Şâfiî'nin *el-Ümm* adlı eserinde geçen "Eğer bir kadın öldürülürse ve içinden bir kafaya sahip veya iki cenin yapışık çıkarsa, bir köle azad edilir. İhtiyata göre iki köle azat edilir"³³ sözünden çıkarımda bulunmuşlardır.

Yapışık ikizleri iki ayrı kişi olarak kabul etmenin kriterleri arasında ise şunlar zikredilmektedir:

1. Karakter ve eğilimler bakımından farklılık göstermeleri. Örneğin birisinin sakin, diğersinin ise hareketli olması.
2. Beyin ve kalp gibi yaşam uzuvlarının ayrı olması
3. Birden fazla kafaya sahip olması
4. Zekerriyya el-Ensârî (ö. 926/1520) "İki beden için iki kafanın olması gerekir" der. Ona göre iki beden tek kafaya sahip ise tek kişi kabul edilir.³⁴

Asıl olan cenine bağlı bir fazlalık bulunduğu ya da birden fazla yapışık cenin olduğunda ve ikisinde de hayat söz konusu olduğunda onları tek veya iki kişi olma kararını bilirkişinin (inançlı ve ehil doktor) görüşüne dayanarak hâkimin vermesidir. Doktorların raporunun bu hususta önemli olduğu ve raporun mutlaka onlar tarafından verilmesi gerektiği kanaatindeyiz. Böylece yeni doğanın oluşum gerçeğine ulaşılır ve onun bir vücuttan mı yoksa iki vücuttan oluştuğu tespit edilir. Bununla birlikte bu konuyla ilgili söz söyleyenler ikizleri çeşitli kategorilere ayırıp söz konusu meseleyle ilgili bazı hükümleri ortaya koymaya çalışmaktadırlar. Üzerinde ittifak edilen durumlar dışında her birisi için ayrı hükümler vardır. Bu başlıkta İslam âlimlerinin, yapışık ikizlerin evliliklerine ilişkin serdettikleri görüşleri ortaya koymaya çalışacağız.

Bazı âlimlere göre yapışık ikizler kayıtsız iki kişi sayılır. Bu hususla ilgili Şîrbînî *Muğni'l-muhtâc* adlı eserinde şu ifadeleri kullanmaktadır: "Yapışık ikizlerin aksine, onlar iki gerçek kişidir. Bunun delili miras konusunda annenin payını üçte birden altıda bire düşürmeleridir".³⁵ Kanaatimizce geçmişte bazı alametlere bakılarak tespit edilen bu durum günümüzde gelişmiş tıp teknikleriyle daha rahat netleştirilebilir. Dolayısıyla bunun belirlenmesi inançlı ve uzman doktorlara bırakılmalıdır. Ancak geçmişte fıkıh âlimlerinin bu tür meselelerle ilgili görüş beyan etmeleri ve çözüme yönelik katkı sunmaları takdire şayan bir durumdur.

Bazılarına göre yapışık ikizleri iki kişi olarak kabul etmenin kuralı bedenlerin çokluğudur. Bir beden varsa bir kişidir. İki beden varsa iki kişidir. Zekerriyya el-Ensârî şöyle der: "Ayrık iki beden (ölü olarak) atarsa ya da yapışık iki beden atarsa iki gurre³⁶ hak olur. Çünkü bir kişinin iki bedeni olamaz."³⁷

3.1. Organları Tam Olan Yapışık İkizlerin Evlenmesi

³² Ubeyd Abdullah Abduttâi, "Hukmu'z-zevâcî't-tev'emeynî'l-multasıkayn", *Mecelletu'l-Câmiatu'l-Irâkiyye* 48/1, 265.

³³ Ebû Abdullah Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, *el-Ümm* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1410/1990), 6/119.

³⁴ Zekerriyya b. Muhammed el-Ensârî, *el-Gureru'l-behiyye fi Şerhi Behcetü'l-verdiyye*, (Kahire: Matbaatu'l-Meymeniyye, ts.), 5/24.

³⁵ Şîrbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 2/407.

³⁶ Anne karnındaki çocuğun düşürülmesinden dolayı ödenmesi gereken mali tazminattır. Bk. Mehmet Selim Aslan, *Kavram Atlası İslam Hukuku II* (Ankara: Gazi Kitabevi 2020), 149.

³⁷ Zekerriyya b. Muhammed el-Ensârî, *Esne'l-metâlib fi Şerhi Ravdi't-tâlib*, (Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, ty), 4/90.

Cerrahi müdahale ile ayrılan yapışık ikizlerin evlenmeleri caizdir. Bunda herhangi bir ihtilaf yoktur. İkizlerin tek kişi olduklarına hükmedilirse, onların evlenmelerinde de bir sakınca yoktur.

Cerrahi müdahale ile ayrılması mümkün olmayan iki farklı yapışık ikizin evlilikleri konusunda ise fıkıh âlimleri ihtilâf etmiştir. Görüşlerini şöyle sıralayabiliriz:

3.1.1. Haram Gören Yaklaşım

Bu görüş, ilk olarak Hz. Ali'nin serdettiği görüş olarak belirtilebilir. Ezher'deki fetva kurumu *Mecmeu'l-Buhûsi'l-İslâmiyye* (İslami Araştırmalar Akademisi) tarafından benimsenmektedir.³⁸ Bu görüşte olanların gerekçeleri şunlardır:

1. İki kız kardeşi tek bir nikâhta birleştirmek caiz değildir. Nitekim Allah Teâlâ şu ayet-i kerimeyle bunu yasaklamıştır: “*Kendi sulbünüzden olan oğullarınızın eşleri ve iki kız kardeşi birden almak da size haram kılındı.*”³⁹

2. Hz. Ömer döneminde arz edilen yapışık ikizle evlilik konusunda Hz. Ali'nin yaklaşımı⁴⁰ bu yaşağın temellendirilmesinde rol oynamaktadır.

3. Harama götüren şeyler de haramdır.⁴¹ Başkasının avret yerine bakmak haramdır, çünkü yapışık ikizlerden her biri, kadın erkek fark etmez, diğeri ona bakmadan eşiyile cinsel ilişkiye giremez ve hiç şüphe yok ki, başkalarının avret yerlerine bakmak haramdır. “*Mümin erkeklere söyle, gözlerini haramdan sakımsınlar ve iffetlerini korusunlar. Bu onlar için daha arındırıcıdır. Allah onların bütün yaptıklarından haberdardır*”⁴² ayeti bunu göstermektedir. Behz b. Hakîm (r.a.), dedesinden rivâyetle şöyle demiştir: “*Ey Allah'ın Rasûlü! Örtülmesi gereken yerlerimizi kime karşı örtelim*” dedim. Allah Resûlü (s.a.v.) şöyle buyurdular: “*Hanımından ve cariyenden başka herkese karşı örtülmesi gereken yerlerini ört. 'Erkek erkekle aynı yerde olursa nereler örtülmeli' diye sorunca: 'Gücün yettiğince avret yerlerini kimseye göstermemeye çalış!' Sonra ben kişi tek başına olunca ne yapması gerekir dedim; 'Kendisinden hayâ edilip utanılmaya en layık olan zat Allah'tır' buyurdular*”⁴³

4. “Def'-i mefsedet celb-i maslahattan öncedir”⁴⁴ Yani zararlı şeyleri uzaklaştırmak, faydalı şeyleri elde etmekten daha mühim ve önceliklidir. Dolayısıyla yapışık halinde evlilikte koca, evlilik akdinde kendisine tanınan cinsel ilişki gibi hakkını, ikincisine etki etmeden ve zarar vermeden yerine getiremez. Fıkıhta “İslâm'da zarar vermek de zarara zararla karşılık vermek de yoktur”,⁴⁵ ve “Zarar giderilir”⁴⁶ şeklinde iki kaide vardır.

5. Evlilikte bir kişinin görmesinin haram olduğu yerleri görme gereksinimi vardır.

³⁸ Abduttâi, *Hukmu'z-zevâci't-tev'emeyni'l-multasıkayn*, 267.

³⁹ en-Nisâ 4/23.

⁴⁰ İbn Kayyım el-Cevziyye, *et-Turuku'l-hükmiyye*, 1/134.

⁴¹ Muhammed ez-Zuhaylî, *el-Kavâidu'l-fikhiyye ve tatbikâtuhâ fi'l-mezâhibi'l-erbaa* (Dımaşk: Dâru'l-Fikr 1427/2006), 1/631.

⁴² en-Nûr 24/30.

⁴³ Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni İbn Mâce, *Sünen*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbaki, (Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, ts.), 1/618.

⁴⁴ Zeynuddîn b. İbrahim İbn Nuceym el-Misrî, *el-Eşbâh ve'n-nezâir* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye 1419/1999), 1/78; Sirâcuddîn Ebû Hafis Ömer b. Ali İbnü'l-Mulakkın, *Kavâid (el-Eşbâh ve'n-nezâir)* (Riyad: Dâru İbnî'l-Kayyım 1431/2010), 1/30; Tâcuddîn Abdulvahhâb b. Ali es-Sübkî, *el-Eşbâh ve'n-nezâir* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye 1411/1991), 1/105; Celâleddîn Abdurrahman es-Suyûtî, *el-Eşbâh ve'n-nezâir fi kavâidi ve fîrû fikhî's-Şâfiyye*, (Beyrut: Darü'l Kutubi'l-İlmiyye 1983), 87.

⁴⁵ İbn Nuceym, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, 72; İbn Mulakkın, *Kavâid*, 1/28; Suyûtî, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, 83.

⁴⁶ İbn Nuceym, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, 72; İbn Mulakkın, *Kavâid*, 1/28; Sübkî, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, 1/41; Suyûtî, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, 83.

Mecmeu'l-Buhûsi'l-İslâmiyye'nin benimsediği görüşü şu açılardan değerlendirmek mümkündür: Birincisi, bu durumdaki yapışık ikizlerin evliliğinin haram olduğu görüşü tartışmaya açıktır. Çünkü yapışık ikizlerin evlenme ihtiyacı ister genel ister özel olsun, bazıları için zaruret derecesine ulaşan ihtiyaçlardan olabilir. Câiz olması bakışı gizlemek veya örtmeye bağlıdır. Eğer mükellef elinden geleni yaparsa, sakınılması zor olan bir şey yasaklanmış olursa, o zaman affedilir. "Allah hiçbir kimseyi, gücünün yetmediği bir şeyle yükümlü kılmaz"⁴⁷ ve "Elinizden geldiği kadar Allah'ın emir ve yasaklarına karşı gelmekten sakının"⁴⁸ ayetleri bu görüşü desteklemektedir.

İkincisi başkalarının avret yerlerine bakmanın haramlığı, Cenâb-ı Hakk'ın haklarından, nikâh da kulların haklarından olup, cumhura göre kul hakkı önde gelmektedir. Çünkü insanların hakları tartışılmaz, Cenâb-ı Hakk'ın hakları ise mağfirete dayalıdır. Hanefî fakihî Serahî (ö. 483/1090) şöyle der: "Kul hakları Yüce Allah'ın haklarından önce gelir. Kul hakkı ile Allah'ın hakkı bir yerde birleşirse kul hakkına öncelik verilir".⁴⁹

3.1.2. Caiz Gören Yaklaşım

Müteahhirin bazı âlimler yapışık ikizlerin evlenmelerinin caiz olduğu görüşündedirler. Nitekim Şâfiî âlimlerinden Büceyremî (ö. 1221/1086), yapışık ikizlerin her birinin organları tam ise her türlü hükümde iki kişi sayılırlar. Dolayısıyla ister ikisi erkek ister kadın veya farklı olsun evlenmeleri caizdir der.⁵⁰ Şihâbüddîn Ahmed el-Kalyûbî (ö. 1069/1659) *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Celâl el-Mahallî* adlı eserinde yapışık ikizlerden bahsederken bunların evlenmelerinin caiz olduğunu şöyle açıklamaktadır:

"Yapışık ikizlerin her biri tenasül uzuvlarına kadar bütün azaları tam ise bütün hükümlerde iki kişi olarak kabul edilir. İster ikisi kız olsun, ister ikisi erkek olsun ya da biri kız diğeri erkek olsun tümü evlenebilir. Şayet birinin uzuvları eksik ise tek kişi oldukları anlaşılamiyorsa tek ya da iki kişi oldukları şöyle anlaşılır: Birisi uyuduğunda diğeri uyanık ise bu durumda iki kişi oldukları anlaşılmaktadır."⁵¹

Yapışık ikizlerin evliliğini câiz görenlerin delilleri nikâhu tavsiye mahiyetinde olan "Helal olan (başka) kadınlardan ikişer, üçer, dörder olmak üzere nikâhlayın"⁵² ve "İçinizden bekâr olanları, kölelerinizden ve câriyelerinizden iyileri (nikâha müsâid olanları) evlendirin!"⁵³ ayetleri ve Hz. Peygamberin, iffeti korumaya katkısından dolayı evliliği teşvik ettiği şu hadisler delil olarak ifade edilmektedir: "Gençler, sizden evlenmeye gücü yeten evlensin. Çünkü evlilik gözü ve ırzı harama karşı daha fazla korur,"⁵⁴ "Nikâh benim sünnetimdir. Kim benim sünnetimle amel etmezse benden değildir."⁵⁵ Bu

⁴⁷ el-Bakara 2/286.

⁴⁸ et-Tegâbü'n 64/16.

⁴⁹ Şemsuleimme Muhammed b. Ahmed, *el-Mebsût* (Beyrut: Dâru'l-Marife 1414/1993), 2/186.

⁵⁰ Süleymân b. Muhammed b. Ömer el-Büceyremî el-Mısırî *Tuhfetü'l-habîb 'alâ Şerhi'l-Hatîb* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1995), 3/328.

⁵¹ Şihâbüddîn Ahmed el-Kalyûbî, *Hâşiyetü'l-Kalyûbî 'alâ Kenzi'r-râğîbîn Şerhi Minhâci't-Tâlibîn*, ('Amîra/'Umeyre ile birlikte) (Dâru'l-Fikr, Beyrut 1415/1995), 3/141.

⁵² en-Nisâ 4/3.

⁵³ en-Nûr 24/32.

⁵⁴ Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *es-Sahîh*, thk. Muhammed Zuheyr b. Nâsır en-Nâsır, (Beyrut: Dâru't-Tavki'n-Necât, 1422), "Nikâh" 7/3 (No: 5066).

⁵⁵ İbn Mâce, *Sünen*, 1/592.

ayet ve hadislerin genel olduğunu yapışık ikizleri de kapsadığını ifade ederler. *Dâru'l-İftâi'l-Mısriyye* tarafından da bu görüş kabul görmektedir.⁵⁶ Iraklı çağdaş âlimlerden Abdülmelik es-Sa'dî de bu görüşü desteklemektedir.⁵⁷

3.1.3. Yapışma Durumuna Göre Görüş Belirten Yaklaşım

Bazı çağdaş âlimlere göre, yapışık ikizlerin evliliğine ilişkin hüküm yapışma durumuna göre değişir. İkisi kadın ise haramdır, ikisi erkek ya da biri erkek diğeri kız ise bakılır: Yapışma hafif olup hareket kısıtlaması yok ise, caizdir. Şiddetli ise caiz değildir. Bunların delilleri birinci görüşün delilleriyle aynıdır. Yapışık ikizler erkeğe ve bağlanma hareketlerini önemli ölçüde kısıtlamayan bir yerdeyse ve evlenmediği takdirde zinaya düşme korkusu varsa evlilik caiz olur. Yapışma vücudun büyük bir kısmında ise evlenmesi caiz değildir. Bununla birlikte caiz olduğu hükmünü destekleyen birçok fıkıh kaidesi de mevcuttur. Örneğin “Zaruretler haram olan şeyleri helal kılar”⁵⁸ ve “Hâcet umumi olsun hususi olsun zaruret menzilesine tenzil olunur”⁵⁹ kaidesi bunlardan sadece iki tanesidir. İki zarardan en hafif olanı daha yüksek olana tercih etmek gerekir. Çünkü bu durumda ikizlerin evlenememesi daha büyük zarardır, çünkü harama, yani zinaya düşme olasılığı yüksektir. Biri veya her ikisi kardeşinin avret yerlerini görmesi zinadan daha az zararlıdır. Ayrıca iki kötülük birbiriyle çelişirse, zararın büyük olanını işlenmemesi için az olanı hesaba katılır, şerrin en az zararlısı tercih edilir. Zararı en az olan şey, gerekli tedbirleri alıp avret yerlerini görmemektir. Zinaya düşmemek için buna başvurulabilir.⁶⁰ İbn Teymiyye “Az fitneyi çok fitne ile def etmek, iki şerden büyüğünü yaparak küçüğünü defetmek câiz değildir. Şeriat, maslahatları tahsil etmek ve mefsedetleri de mümkün olduğunca ortadan kaldırmak veya en aza indirmek için gelmiştir.” der.⁶¹ Çünkü zinadan sakınmak farzdır ve ancak evlenme yoluyla sakınabilir. Vacibin kendisiyle tamamlandığı şey de vaciptir kaidesince bu hüküm daha isabetli görülmektedir.

3.2. Organları Tam Olmayan Yapışık İkizlerin Evlenmesi

Yapışık ikizlerin tüm organları tam ise âlimler iki kişi oldukları konusunda müttefiktirler. Dolayısıyla hüküm açısından önceki görüşler söz konusudur. Ancak problem, bir ya da iki oldukları netlik kazanmayan ikizler için ortaya çıkmaktadır.

Âlimler cinsel ilişki bölgesinde yapışık olan ikizlerin evliliğiyle ilgili ihtilaf etmişlerdir. Böylece iki farklı görüş söz konusudur:

3.2.1. Câiz Gören Yaklaşım

Şirbînî, İmâm Şâfiî'ye iki başlı bir kadının olduğundan haber verildiğini, İmâm Şâfiî'nin onunla yüz dinar mehirle evlenip, ona baktığını ve daha sonra onu boşadığını aktarmaktadır.⁶² “Kadının iki başı vardır” ifadesinden bunun asalak bir ikiz olduğu anlaşılmaktadır. O aslında bir

⁵⁶ Abduttâi, *Hukmu'z-zevâci't-tev'emeyni'l-multasıkayn*, 268.

⁵⁷ Abduttâi, *Hukmu'z-zevâci't-tev'emeyni'l-multasıkayn*, 268.

⁵⁸ Faruk Beşer, *Herkes İçin Kolay Usulü Fıkıh* (İstanbul: İFAV Yayınları 2020), 107.

⁵⁹ Yasin Kurban, *Mecelle ve Günümüz Hukuku* (Erzurum: Kültür Eğitim Kitap ve Kırtasiye 2019), 73.

⁶⁰ Abduttâi, *Hukmu'z-zevâci't-tev'emeyni'l-multasıkayn*, 269.

⁶¹ Taakiyyuddîn Ahmed b. Abdulhalîm İbn Teymiyye, *el-Fetâva'l-kübrâ* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye 1408/1987), 4/288.

⁶² Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 5/370.

kadın, ama iki başlı bir kadındır. İbnu'l-Kayyim, *et-Turuku'l-hükmiyye* adlı kitabında yapışık ikizlerin evliliğiyle ilgili şöyle demektedir:

“Eğer böyle bir çocukla nasıl evlenilebilir diye sorulsa? Derim ki: Bu mesele, fakihlerin kitaplarında görmediğim bir meseledir. Ebû Cebele dedi ki: Ben İran'da iki başlı ve bir beli iki göğüslü evli bir kadın gördüm. Kadınların evlendiği gibi evlenmiş, kocası her iki vajinadan ve yüzden yararlanır. Çünkü iki kafa, bir kalça ve iki bacak üzerindeyse, bu kadının yaratılışındaki fazlalık sayılır.”⁶³

İbn Arafe (ö. 803/1401) gibi bazı Mâlikî âlimleri, İmâmiyye, İbn Kayyim ve muasır bazı âlimlerin de bu görüşü destekledikleri ifade edilmektedir.⁶⁴ İkiz asalak ise, onun başkasıyla nikâhlanmasında, erkek veya kadın başkasının da onunla nikâhlanmasında bir mahzur yoktur, çünkü o tek nefistir. Ondaki artış, fazladan parmak ve benzerleri gibi karakterde bir artış olarak kabul edilir.

3.2.2. Câiz Görmeyen Yaklaşım

Kâdî İyâd (ö. 544/1149) gibi bazı Mâlikîler, Ezher'deki fetva kurumu *Mecmeu'l-Buhûsi'l-İslâmiyye* ve günümüz bazı muasır âlimler, belden yapışık ikizlerin evlenmesinin caiz olmadığını ileri sürerler. Fakat yapışık ikizlerin iki can olduğuna hükmedilirse; eğer kız iseler bir erkeğin ikisiyle de evlenmesi caiz değildir. Çünkü bu durumda iki kız kardeşi tek bir nikâhta birleştirmiş sayılır. Allah Teâlâ şu ayet-i kerimeyle bunu yasaklamıştır: “Kendi sulbünüzden olan oğullarınızın eşleri ve iki kız kardeşi birden almak da size haram kıldı.”⁶⁵ Bunun dışında Hz. Ömer döneminde arz edilen yapışık ikizle evlilik konusunda Hz. Ali'nin yaklaşımı⁶⁶ bu yasağın temellendirilmesinde rol oynamaktadır.

Kanaatimize göre bu konuda referans ehil tıp doktorlarıdır. Bu durumdaki ikizlerin bir olduğuna karar verdikleri takdirde sorun ortadan kalkar; ancak iki olduklarına hükmederlerse, bu durumda evlenmeleri ihtiyaca binaen değerlendirilir. Zinaya düşme tehlikesi söz konusu ise sedd-i zerâi kapsamında caiz olduğu söylenebilir. Ancak evlilik ihtiyacı yoksa ve zinaya düşme ihtimali bulunmasa bu durumda yapışık ikizlerin evlenmemesi daha uygun görülmektedir.

Bu çerçevede çağdaş fakihler çeşitli görüşler ortaya koymuşlardır.

Günümüz âlimlerden Muhammed Burhaneddin es-Senbeheylî şöyle bir değerlendirmede bulunur:

“İki ayağa sahip yapışık ikizler asıldır. Miras, akit ve had ve cezalar gibi lehine ve aleyhine tüm hak ve yükümlülükleri kendisine uygulanır. Asıldan bağımsız, müstakil ve mümeyyiz bir akla sahip olmayan fer'î ikiz ise, kendisine has sindirim organları olduğu halde asıl cisme bağlı fazla bir organ mesabesinde. İki başı veya üç eli olan bir insan gibidir. Lehine veya aleyhine ait olan haklar, yemek hariç, asıl bedene aittir. Sindirim ve yaşam sistemleri bağımsız olduğunda bunlar onun hakkıdır. Çünkü bunlar fazla olan parçaya has olan besindir. Eğer bedenlerin

⁶³ İbn Kayyim el-Cevziyye, *et-Turuku'l-hükmiyye*, 1/133.

⁶⁴ Şemseddin Ebu Abdullah Muhammed b. Muhammed Hattab er-Ruaynî, *Mevâaibu'l-celîl fî şerhi Muhtasari İbn Halil* (Beyrut: Dâru'l-Fikr 1412/1992), 1/194; Muhammed b. Muhammed İbn Arafe, *el-Muhtasaru'l-fikhî*, thk. Hâfız Abdurrahman Muhammed Hayr (Dubai: Müessesetü Halef b. Ahmed b. el-Habtûr, 1435/2014), 1/120.

⁶⁵ en-Nisâ 4/23.

⁶⁶ İbn Kayyim el-Cevziyye, *et et-Turuku'l-hükmiyye*, 1/134.

birbirinden bağımsız kendine has akılları varsa o zaman lehine ve aleyhine ait haklar söz konusu olur. Cezalar münferit olarak kendisine nisbet edilir. Mirasçısından miras alır ve kendisinden mirasçı olunur. Allah'ın haklarına gelince onlar da kendisine farz olur. Çünkü teklifin yeri akıldır ve o da mevcuttur. Şayet bunu yapmak mümkün değilse, emir asıl bedeninin elinde olduğu ve asıl beden görevlerini yerine getirmek için ona itaat etmeyi reddettiğinden ikrah altında bulunan mükellef konumunda olur ki bu da üzerindeki sorumluluğu kaldırır. Zira akıl için irade ve eylemi gerçekleştirme gücü gerektirir. Asıl beden ibadetleri yaparsa ve fer' de niyet ve amel ile ona eşlik ederse, kendisine sayılacak ve onlardan sorumlu tutulacaktır. Çünkü kıyamet günü müstakil bir vücut olarak haşır olacaklardır. Çünkü insanda önemli olan akıldır.”⁶⁷

Eğer ikisi ortadan yapışık iseler ve her biri normal insanın sahip olduğu şeylere sahipse bu durumda iki kişi sayılır. Fakat evliliklerinin hükmü şöyledir: İki erkek ise, eşyle ilişkiye girmek isteyen ikize diğerinin bakması caiz değildir. İlişki esnasında yüzünü çevirmesi gerekir. Aynı zamanda ikizinin avretine bakması da haramdır. Aynı zamanda tuvalet ihtiyacı giderirken diğeri gözünü sakındırması gerekir.⁶⁸ Eğer ikisi kadınsa, zahire göre her birinin kocaları, bahsi geçen önlemleri alarak zevcesiyle her türlü zevki ihtiyatla karşılamalıdır. Bu konuda Eşref Ali el-Tehânevî'nin (ö. 1326/1943) fetvası bulunmaktadır. Kendisine kaçadan yapışık -birinin sağ kalçası diğerinin sol kalçasına yapışık- ama her birinin bedeni vajinasına kadar tüm organları bağımsız iki kadın ikiz hakkında nasıl bir hüküm verileceği sorulduğunda, *Reddu'l-muhtâr*'daki sidik ve dışkı yolu karışık olan “mufâdât” örneğini verir. Eşi haddi aşmadan onunla ancak ön yoldan cinsel ilişkiye girebilir.⁶⁹ Bu durumda şöyle bir kural ortaya çıkar: “Günah işlenmeden cinsel ilişki gerçekleşmiyorsa bu durumda cinsel ilişki caiz olmaz”. Böyle bir durumda ikisinden biriyle cinsel ilişkiye giren kişi ilişki esnasında diğerinden faydalanamaz. Kız kardeş oldukları için onları cinsel ilişkide birleştirmek kesinlikle yasaktır. Bununla birlikte diğerine dokunmaktan, ona bakmaktan ve onun önünde soyunmaktan kaçınmak genellikle mümkün değildir. Evliliğe gelince, sıhhatinde bir sakınca yoktur. Fakat bu evlilik faydadan hali bir evlilik ise men edilir. Zira bu evlilik evlenmek isteyip de görevini yapamayan bir kişinin evliliği gibidir. Fıkıh âlimleri bu evliliğin caiz olmakla birlikte mekruh olduğunu söylerler.⁷⁰

Eşref Ali el-Tehânevî'ye, iki kız ikiz her birinin iki bacağı, iki eli, bir kafası ve bir idrar yolu olsa, anüsleri, sakrum ve belleri de bir olsa bu durumda iki kız mı yoksa bir kız mı kabul edileceği ve bir erkeğin ikisiyle nikâhlanıp nikâhlanamayacağı şeklinde benzer bir şey sorulduğunda şöyle cevap vermiştir:

Fazla olan azalar, eğer kendi eylemlerini bağımsız yapabiliyorlarsa iki kız, yoksa bir olarak kabul edilir. Bir kabul edildiğinde nikâhı caiz olur. Fazla olan azalara itibar edilmez. Eğer iki kız kabul edilirse birbirinden ayırmaları mümkün ise ayrılır ve her biri başka bir erkekle evlenebilir. Şayet ayrılmaları mümkün değilse onlarla evlilik caiz olmaz. Çünkü biriyle istimta'da bulunan kişinin diğerinden kendini koruması mümkün değildir. Bu durumda zevcesi olmayan bir kadınla

⁶⁷ Muhammed Burhaneddin es-Senbehli, *et-Teve'mu'l-mütelasik nikâhuhû ve cinâyetuhû ve irsuh* (Mekke: el-Mecmeu'l-Fıkhî'l-İslâmî 2010), 5.

⁶⁸ Abdulmelik Abdurrahmaan es-Sa'dî, *el-Ahkâmu's-şer'iyye el-mürettebe ale't-tevâimü'l-multasika*, (Erişim 27 Nisan 2022).

⁶⁹ İbn Abidîn, *Reddu'l-muhtâr*, 1/263.

⁷⁰ Eşref Ali el-Tehânevî, *İmdâdü'l-fetâvâ*, (Karaçi: Mektebetü Dâru'l-Ulûm, 2010), 2/250-251; Senbehli, *et-Teve'mu'l-mütelasik*, 6.

istimta yapmış olur ki bu caiz değildir. Bu çerçevede “Harama bağlı olan şey de haramdır” kaidesinden söz edilebilir. Ayrıca cinsel organ zevcesine ait olmayabilir şüphe söz konusu olduğundan bu caiz değildir. Mezkûr şüpheden dolayı hüsnâ-i müşkil ile evlenmek de caiz görülmemiştir.⁷¹

Abdumelik Abdurrahman es-Sa’dî bu meseleyle ilgili şöyle der:

“İki kız, biri diğerinin göğsünün altından dallanmış ve her birinin birbirini kucaklayan iki kolu, iki göğsü, iki kafası, bir vajinası ve sadece asıl olanın altında iki bacak vardır. Onlarla evlilik bir kadın olarak mı yoksa iki kadın olarak mı olacak? Nikâh akdi sadece asıl olana mı yoksa her biri için mi olacak? Biri onlarla evlenirse, iki kız kardeşin birleşimi olarak kabul edilir mi? Hamilelik ve emzirme hakkında hüküm nedir?”

Sa’dî şöyle cevap verir:

“Bu hususlar, her ikizin bağımsız bir vajina mı yoksa asıl gövdeden sadece bir vajinaya mı sahip olduğu ile ilgilidir. Eğer sadece asıl olanda varsa evlilik, soy, emzirme ve çocuk doğurma ona ait kabul edilir ve ikinci kısım fazlalık sayılır. Eğer her birisinin vajinası bağımsız ise bu durumda iki kız kardeş gibidirler. İkisini bir nikâh altında birleştirmek caiz olmaz. Her biri için ayrı bir akit yapılır ve her birinin doğumu ona atfedilir. Emzirmeyle ilgili her biri için kendi hükmü vardır ve bir kadının kocası, ikinci kadına yaklaşması veya ona dokunması, ondan kaçınmanın zorluğu hariç, haramdır. İkincisini örtterek zevcesiyle cinsi münasebette bulunur. Diğer kadın ise diğeri avret yerini açarken veya kocası avret yerini açarken gözlerini sakınmalıdır. Çünkü nikâh, boşama ve zina gibi hükümler kendisine ait vajinanın olup olmadığıyla alakalıdır.”⁷²

Sonuç

Yüce Allah, canlı ve cansızların yaratıcısıdır. Yaratmak, yaratıkların değil, Allah'ın iradesiyedir. İkizlerin yaratılması da Allah'ın iradesidir. İkizler iki tiptir; ilk olarak, altı aya kadar ara ile doğanlar; ikinci olarak birlikte aynı bedeni paylaşarak doğanlardır. Bu ikizler; ikisi erkek, ikisi dişi veya bir erkek ve bir dişi olabilir. Bugün bilim o kadar ilerledi ki bu tür ikizlerin ayrılması için ameliyat çoğu kez mümkündür. Onların ayrılması önemlidir, çünkü şeriatın emirleri tek, tam ve bağımsız bir bedene sahip kişilere uygulanabilir.

Çalışmamızda yapışik ikizlerin anne karnında iken hamilelik sürecinin durdurulması, kürtaj yapılmaları, mirasçı olmaları, ibadetleri, işledikleri suçlar ve onları birbirlerinden ayırmanın hükmü gibi meseleler üzerinde durulmamıştır. Elbette bu türden önemli meselelerin araştırılması ve ilgili delillerle desteklenmesi lazım gelir ki bu başka çalışmaların üstleneceği bir görevdir.

Yapışık ikizler, eksiklik ve tam olma açısından iki kısma ayrılır:

Simetri bedenlere sahip olan ikizler: İki tam (veya tama yakın) ikizler. Bu tür ikizler iki kişi hükmündedir.

Simetri bedenlere sahip olmayan ikizler: Bu tür ikizin vücuttaki tüm organları gelişmez. Bu nedenle hayatta kalması diğerine bağlıdır. Simetrik iki bedene sahip olamayan tamamlanmamış

⁷¹ Eşref Ali el-Tehânevî, *İmdâdü'l-fetâvâ*, 2/250-251; Senbehî, *et-Teve'mu'l-mütelâsik*, 7.

⁷² Sa'dî, *el-Ahkâmu's-ser'iyye el-mürettebe ale't-tevâimü'l-multasika*, (Erişim 27 Nisan 2022).

ikizler yapışık ikizden çok bir mutasyona benzeyebilir. Bu bir kişi hükmündedir. Buna “parazit ikizler” denir. İkizlerin birleşimi göğüste, sırtta veya pelviste olabilirler. Karında veyahut kafada da olabilirler. Yapışık ikizler, “parazit ikizler” ise, onunla evlenmek caizdir. Çünkü tek kişi hükmündedir. Yapışık ikizler, iki kişi hükmünde ise ve ikisi de kadın iseler, onları tek bir nikâhta birleştirmek caiz değildir. Yapışık ikizlerin organları erkek ise erkek, dişi ise dişidir. Hem dişi hem erkek organı varsa hünsa hükmündedir. Erkek veya dişi olarak kabul edilmezler. İkiz parazit ise, tek kişi hükmündedir, dolayısıyla miras dâhil her yönden tek kişi gibi muamele görülür. Yapışık ikizler iki kişi olduklarına hükmedilirse, miras konusunda iki kişi olarak kabul edilir.

Yapışık ikizlerde her insanda bulunan organlardan hepsine sahip olmakla birlikte tek bir vajinaya sahipse evlilik ve benzeri konularda tek kişi gibidirler. Aynı zamanda, akıl ve temyize bağlı olarak, suç ve benzerlerinde iki kişi sayılırlar. Mirasta, ayaklar ve baş bağımsız bir beden olarak kabul edilir. Bunların dışında diğer fazlalıklar sayılmaz.

Yapışık ikizlerin tek kişi değil, iki kişi oldukları gerekçesiyle evlenmeleri konusunda tek bir hüküm verilemez. Farklı birkaç hükümden söz etmek mümkündür. Şöyle ki:

1. Yapışık ikizler kız ise tek bir erkekle evlenemezler. Zira iki kız kardeşi tek bir nikâhta birleştirmek caiz değildir.

2. Yapışık ikizler erkek ise tek bir kadınla evlenemezler. Zira bir kadın aynı anda iki erkeğin nikâhı altında bulunamaz.

3. Her biri başka bir eşle evlendikleri takdirde tesettüre riayet edilerek ve yasak bir fiil işlenmeden evlilik ilişkisi yapılabilecekse bu durumda evlenmeleri caiz olur.

4. Tesettüre riayetleri mümkün değilse ve evliliğe ihtiyaçları varsa evlenmedikleri takdirde zinaya düşme tehlikesi varsa bu durumda sedd-i zerâ'i babından evlenmeleri caiz olur.

Ayrıca bu araştırmanın sonunda, dikkat edilmesi gerektiğini düşündüğümüz şu üç şey ortaya çıkmıştır:

1. Bu konu, daha geniş ve kapsamlı bir şekilde araştırılmaya ihtiyaç duymaktadır.

2. Fıkıh âlimleri ortaya çıkan yeni meselelere odaklandığı gibi bu meseleye de odaklanmalıdır. İslam fıkının bu konudaki bakışını netleştirmek, uzmanlardan ve diğer insanlardan gelen soruları yanıtlamak için araştırmacıların -özellikle akademisyenlerin- bu meseleye yoğunlaşmaları önem arz etmektedir. Türkiye’de İslam hukuku alanında bu meseleyle ilgili henüz bir ilmî çalışmanın yapılmadığını görmekteyiz.

3. Büyük tıp merkezlerinde, İslam fıkı uzmanlarının bulunması, bu yönde bir kurulun oluşturulması ve doktorlarla yapılacak iş birliğiyle tıpla ilgili fikhî meselelerin çözülmeye çalışılması ve bu yönde atılacak adımların hız kazanması sağlanmalıdır.

Bir makalenin sınırlarını aşacağı için ele almadığımız, yapışık ikizlerin mirası, suç ve cezası ilgili de müstakil araştırmaların yapılmasına ihtiyaç vardır.

Kaynakça

Abduttâi, Ubeyd Abdullah. “Hukmu’z-Zevâci’t-tev’emeyni’l-multasıkayn”. *Mecelletu’l-Câmiatu’l-İrakiyye*, Sayı: 48/1, 265.

Âl Abdulmuhsin, İbrahim b. Übeyd. *Tezkîretu uli’n-nuhâ ve’l-irfân bi eyyâmillahi’l-vâhidi’d-deyyân ve zikru havâdisu’z-zamân*. Riyad: Mektebetu’r-Rüşd 1428/2007.

Aslan, Mehmet Selim. *Kavram Atlası İslam Hukuku II*. Ankara: Gazi Kitabevi 2020.

Beşer, Faruk. *Herkes İçin Kolay Usulü Fıkıh*. İstanbul: İfav Yayınları 2020.

- Buhârî, Muhammed b. İsmail. *es-Sahîh*. thk. Muhammed Zuheyr b. Nâsır en-Nâsır, Beyrut: Dâru't-Tavki'n-Necât, 1422.
- Büceyremî Süleymân b. Muhammed b. Ömer el-Mısırî, *Tuhfetu'l-Habîb 'alâ Şerhi'l-Hatîb* (Hâşiye Büceyremî 'ale'l-Hatîb). Beyrut: Dârü'l-Fıkr, 1995.
- Ebû Dâvud Süleymân b. Ömer el-Cemel, el-Uceylî el-Mısırî, *Futûhâtu'l-Vehhâb bi Tavdîhi Şerhi Menheci't-Tullâb* (Hâşiyetü'l-Cemel 'alâ Şerhi'l-Menhec), Beyrut: Dârü'l-Fıkr, ty.
- Dimaşkî, Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ömer b. Kesîr. *el-Bidâye ve'n-Nihâye*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, Kahire: Dâru Hecer, 1418/2003.
- Ensârî, Zekerıyya b. Muhammed. *Esne'l-Metâlib fi Şerhi Ravdi't-Tâlib*. Dârü'l-Kitâbi'l-İslâmî, ty.
- Ensârî, Zekerıyya b. Muhammed. *el-Gureru'l-Behıyye fi Şerhi Behcetü'l-Verdiyye*. Kahire: Matbaatu'l-Meymeniyye, ty.
- Erler A, vd., "Yapışık İkizler", *Perinatoloji Dergisi*. Cilt: 4, Sayı: 2/Haziran 1996, 110-112.
- Ğazzî, Kamil b. Hüseyin b. Mustafa Pâli el-Halebî. *Nehrü'z-zeheb fi tarihü'l-Haleb*. Halep: Dârü'l-Kalem 1419.
- Haddâd, Ahmed b. Abdulzîz b. Kâsım. *et-Teo'emu'l-mütelâsik (es-Siyâmî) ve huknu faslihi*, Mekke: el-Mecmeu'l-Fıkhî'l-İslâmî 2010.
- İbn Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdullah el-Mâlikî. *Ahkâmu'l-Kur'an*. Beyrut: Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1424/2003.
- İbn Arafe, Muhammed b. Muhammed. *el-Muhtaru'l-fıkhî*. thk. Hâfız Abdurrahman Muhammed Hayr, Dubai: Müessesetu Halef b. Ahmed b. el-Habtûr, 1435/2014.
- İbn Cevzî, Cemaleddin Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali. *el-Muntazam fi târihi'l-mülûki ve'l-ümem*. thk. Muhammed Abdulkadir Atâ-Mustafa Abdulkadir Atâ, (Beyrut: Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1412/1992.
- İbn Esîr, Ebu'l-Hasen Ali b. Ebî'l-Kerem el-Cezerî. *el-Kâmil fi't-Târih*. thk. Ömer Aabdusselam Tudmirî, Beyrut: Dârü'l-Kutubi'l-rabî 1417/1997.
- İbn Kayyım el-Cevziyye, Ebû Abdullah Muhammed b. Ebî Bekr. *et-Turuku'l-hikemiyye fi siyâseti's-şeriyye*. thk. Nâif b. Ahmed el-Hamd, Mekke: Dârü'l-Alemu'l-Fevâid 1428.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni. *es-Sünen*. thk. Muhammed Fuad Abdilbaki, Kahire: Dârü İhyâi'l-Kütübü'l-Arabiyye, ty.
- İbn Mulakkın, Sirâcuddîn Ebû Hafs Ömer b. Ali. *Kavâid (el-Eşbâh ve'n-nezâir)*. Riyad: Daru İbnu'l-Kayyım 1431/2010.
- İbn Nuceym Zeynuddîn b. İbrahim el-Mısırî. *el-Eşbâh ve'n-Nezâir*. Beyrut: Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye 1419/1999.
- İbn Teymiyye, Takiyyuddîn Ahmed b. Aabdulhalim. *el-Fetâva'l-Kubrâ*. Beyrut: Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye 1408/1987.
- Kalyûbî, Şihâbüddîn Ahmed, *Hâşiyetü'l-Kalyûbî 'alâ Kenzi'r-Râğibîn Şerhi Minhâci't-Tâlibîn*. ('Amîra/'Umeyre ile birlikte), Dârü'l-Fıkr, Beyrut 1415/1995.
- Kenan, Ahmed. *el-Mevsûatü'l-Fıkhıyye et-Tıbbıyye*. Amman: Dârü'n-Nefâis, 2000.
- Keskin, H. Levent vd, "Omfalopaguslu Yapışık İkiz Olgusu", *Türkiye Klinikleri J Gynecol Obst*. 2008;18:250-253.
- Kurban, Yasin. *Mecelle ve Günümüz Hukuku*. Erzurum: Kültür Eğitim Kitap ve Kırtasiye 2019.
- Makrizî, Takiyyuddîn Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Ali. *es-Sulûk li Marifeti'd-Duveli'l-Mulûk*. thk. Muhammed Abdulkadir Atâ, Beyrut: Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye 1418/1998.

- Malatî, Zeynüddîn Abdülbâsıt b. Halîl b. Şâhin. *Neylü'l-emel fi zeyli'd-düvel*. thk. Ömer Abdusselam Tudmirî. Beyrut: el-Mektebetu'l-Asriyye 1422/2002.
- Maral, Maşallah. *Anatomik Ve Hukuki Bir Zorluk Olarak Siyam İkizleri*. <https://www.hukukihaber.net/> (erişim: 26.04.2022).
- Muşmal, Hüseyin İrem Gürbüz. "Tevellüd-İ Acâib: Osmanlı Devleti'nde Yapışık İkizler", *Osmanlı Mirası Araştırmaları Dergisi*. Cilt 8, Sayı 20, Mart 202.
- Nahhâs, Muhammed Mervan. "et-Tevâimu'l-multasika es-Siyâmiyye", *Mecelletu'l-Faysal*. sayı 141.
- Özlü, Ferda vd. "Yapışık ikizler: Son iki yılda görülen üç vaka takdimi". *Çocuk Sağlığı ve Hastalıkları Dergisi*, 2019; 62: 10-13.
- Rabia, Abdullah. *el-İctimâu's-Sâlis li'c-Cem'iyatii't-Tıbiyye el-Halîciyye*. Kuveyt: yy., ty..
- Ruaynî, Şemseddin Ebu Abdullah Muhammed b. Muhammed Hattab *Mevâibu'l-celil fi şerhi muhtasari İbn Halil*. Beyrut: Dâru'l-Fikr 1412/1992.
- Sadî, Abdulmelik Abdurrahman. *el-Ahkâmu's-şer'iyye el-mürettebe ale't-tevâimü'l-multasika*. <https://www.dd-sunnah.net/forum/showthread.php?t=128435> (erişim: 27.04.2022).
- Senbehî, Muhammed Burhaneddin. *et-Teve'mu'l-mütelasık nikâhuhu ve cinâyetuhu ve irsuh*. Mekke: el-Mecmeu'l-Fıkhî'l-İslâmî 2010.
- Serahsî, Şemsuleimme Muhammed b. Ahmed. *el-Mebsût*. Beyrut: Dâru'l-Marife 1414/1993.
- Suyûfî, Celaleddin Abdurrahman. *el-Eşbâh ve'n-nezâir fi kavâidi ve fûrû fikhî's-Şâfiyye*. Beyrut: Darü'l Kutubi'l-İlmiyye 1983.
- Sübki, Tâcuddîn Abdulvahhâb b. Ali. *el-Eşbâh ve'n-nezâir*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye 1411/1991.
- Şâfiî, Ebû Abdullah Muhammed b. İdris. *el-Ümm*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife 1410/1990.
- Şirbînî, Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed el-Hatîb. *Mugñî'l-muhtâc ilâ marifeti meânî elfâzi'l-Minhâc*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye 1994.
- Tehânevî, Eşref Ali *İmdâdü'l-fetâvâ*. Karaçi: Mektebetu Dâru'l-Ulûm, 2010,
- Topçuoğlu, M. Ata. "Yapışık İkizler: Olgu Sunumu", *Cerrahpaşa Tıp Dergisi*. Cilt (Sayı) 34 (1) Ocak-Mart 2003, 39-41.
- <https://intouro.ru/tr/siamskie-bliznecy-kakie-oni-vmeste-navsegda-siamskie-bliznecy-u/> erişim tarihi 07.05.2022.
- Zuhaylî, Muhammed. *el-Kavâidu'l-fikhiyye ve tatbikâtuhâ fi'l-mezâhibi'l-erbaa*. Dimaşk: Dâru'l-Fikr 1427/2006.

Abdülazîz ed-Debbâğ'ın "el-İbrîz" Adlı Eserindeki Bazı İtikadî Görüşleri
Some Creed Views of Abd al-Aziz ed-Dabbagh in his Work Named al-Ibriz

Süleyman ÇAM

Dr. Öğr. Üyesi, Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kelâm ve İtikadî İslâm
Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı,

Assist. Prof. Dr., Osmaniye Korkut Ata University, Faculty of Theology, Department of
Theology and History of Islamic Religious Sects,

Osmaniye/Türkiye

suleymancam@osmaniye.edu.tr

ORCID: 0000-0002-4588-8491.

DOI: 10.34085/buifd.1170560

Öz

Milâdî 1679 tarihinde Fas'ta doğan Abdülazîz ed-Debbâğ (ö. 1132/1729), Mâlikî mezhebine mensup büyük bir âlim ve aynı zamanda Hızırıyye tarikatının kurucularından sayılan önemli bir mutasavvıftır. Gerek siyasi, gerekse de tasavvuf ve tarikatlar açısından hareketli ve canlı bir dönemde yaşayan ed-Debbâğ, genel olarak kendisini siyasi olayların dışında tutmuş, tasavvufla ilgilenmiştir. Onun hakkında malumat sahibi olunabilecek en geniş bilgi, *el-İbrîz* adlı eserinde bulunmaktadır. Fakat bu eser, kendisi hayatta iken kaleme alınmamış vefatından sonra öğrencisi ve müridi Ahmed b. Mübârek (ö. 1156/1743) tarafından şeyhinin görüşlerini derlemek amacıyla telif edilmiştir. Eserde, Ehl-i Sünnet düşüncesini savunan ed-Debbâğ'ın öncelikle tasavvuf olmak üzere hadis, kelâm, fıkıh ve tefsir gibi dinî ilimleri çok iyi bildiği anlaşılmaktadır. Ayrıca eserde, diğer dinî ilimlerin yanında nübüvvet, büyük günah, berzah ve ahiret hayatı, cennet ve cehennem gibi kelâmî konular işlendiğinden onun itikadla ilgili bazı görüşleri bulunmaktadır. Ancak Ahmed b. Mübârek tarafından kaleme alınan bu eserde kabul edilmesi çok zor olan bazı görüşler ve yorumlar ona atfedilmiştir. Çalışmamızda Abdülazîz ed-Debbâğ'ın *el-İbrîz* adlı eserinde yer alan velâyet ve nübüvvet, melek, cin, şeytan, cennet ve cehennem, ru'yetullah gibi bazı itikadî görüşlerine yer verilmiştir. Ayrıca müellifin, eserinde itikadî konularla ilgili ayet ve hadislerle tamamen bâtnî bir bakış açısı ile yaklaştığı ve bu çerçevede aşırı bir yorum anlayışını benimsediği söylenebilir.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Ehl-i Sünnet, Abdülazîz ed-Debbâğ, el-İbrîz, İtikat.

Abstract

Abd al-Aziz ed-Dabbagh (d. 1132/1729), who was born in Morocco in 1679 A.D., is a great scholar belonging to the Maliki sect and also an important sufi who is considered one of the founders of the Khidriyye sect. Ed-Dabbagh, who lived in a lively and active period both in terms of politics and Sufism and sects, generally kept himself outside of political events and was interested in Sufism. The most extensive information about him can be found in his work named *al-Ibriz*. However, this work was not written while he was alive, and after his death, his student and disciple It was copyrighted by Ahmed b. Mubarak, (d. 1156/1743) in order to compile the views of his sheikh. In the work, it is understood that ed-Dabbagh, who defended the Ahl as-Sunnah thought, knew religious sciences such as hadith, kalam, fiqh and tafsir, primarily Sufism. In addition, he has some views on creed, since the theological subjects such as prophecy, great sin, barzakh and afterlife, heaven and hell are covered in the work, among other religious sciences. However, In this work written by Ahmed b. Mubarak, some views and comments that are very difficult to accept have been attributed to him. In our study, some theological views such as guardianship and prophecy, angel, jinn, devil, heaven and hell, ru'yetullah, in Abd al-Aziz ed-Debbag's work *al-Ibriz*, are included. In addition, it

can be said that the author approaches the verses and hadiths related to theological issues with a purely esoteric point of view and adopts an extreme understanding of interpretation in this context.

Keywords: Kalam, Ahl as-Sunnah, Abd al-Aziz ed-Dabbagh, al-Ibriz, Creed.

Giriş

Çok kısa zaman diliminde dünyanın çeşitli bölgelerine yayılan İslâm dini sayesinde Kur'ân ve sünnet kültürü canlandı. Söz konusu kültür, İslâm âlimlerinin yetişmesine ve ilim merkezlerinin teşekkülüne neden olmuştur. Dolayısıyla İspanya ve Kuzey Afrika'da kurulan Endülüs Emevîleri döneminde birçok alanda meşhur olan âlimlerin yanı sıra, tasavvuf sahasında da yetişmiş âlimler vardır. Abdülazîz ed-Debbâğ (ö. 1132/1720), bu bölgede tasavvuf alanında yetişmiş meşhur âlimlerden biridir.¹ Milâdî 1679 tarihinde Fas'ta diğer adıyla Mağrib'de doğan ed-Debbâğ,² Mâlikî mezhebine mensuptur. Abdülazîz ed-Debbâğ, 1720'de vefat etmiş olup kabri Merakeş'te bulunmaktadır.³ O, dönemin kutbu olarak tanınmış olsa da ilmî kaynaklarda hayatı hakkında yeterli bilgi bulunmamaktadır. Onun hakkında en çok bilgi; görüş ve düşüncelerini yansıttığı katıksız som altın anlamına gelen⁴ *el-İbrîz* adlı eserinde mevcuttur. Ümmî olduğu, zahir ve batın ilimleri bildiği söylenen ed-Debbâğ'ın Sünnî olduğu belirtilir. Ayrıca ed-Debbâğ'ın kelâm, tefsir, hadis ve fıkıh gibi alanlara vâkif olduğu, özellikle de mükemmel bir tasavvuf kültürüne sahip olduğu, Gazzâlî (ö. 505/1111), Hallâc-ı Mansûr (ö. 309/922), Bâyezîd-i Bistâmî (ö. 234/848), Hakîm et-Tirmîzî (ö. 320/932), İbnü'l-Fârîz (ö. 632/1235), İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240) gibi âlimlerin nübüvvet, velâyet, keşf ve varlıkla ilgili görüşlerini bildiği ifade edilir.⁵

18. yüzyıl Mağrib sûfilerinden sayılan ed-Debbâğ, Şâzeliyye tarikatının Hıziriyye kolunun kurucularındandır. Onun yaşadığı dönemlerde Fas'ta sûfliğin yayıldığı medrese ve camilerin yanında zâviyelerin de eğitim faaliyetlerinde bulunduğu görülmektedir. Zâviyeler, putperest kabileler arasında İslâm'ı yaymada önemli bir yere sahiptir. Senegal, Güney Sahra, Kenya, Mali, Gana, Nijer gibi muhitlerde Senûsiyye, Kâdiriyye, Şâziliyye ve Ticâniyye denilen birçok tarikat bulunmaktadır. Söz konusu tarikatlar bu ülkelerin Müslüman olmasında önemli rol üstlenmişlerdir.⁶

O, Ehl-i Sünnet çizgisinde olan bir âlimdir. Çünkü o, Ehl-i Sünnet'i çokça övmüştür. Bizzat ed-Debbâğ, Ehl-i Sünnet'i büyük bir sevgiyle sevdiğini ve Allah'tan Ehl-i Sünnet akidesi üzere bulunduğu halde ruhunu almasını istediğini dile getirir.⁷

¹ Ali Karakaş, "Abdüzazîz ed-Debbâğ ve el-İbrîz Adlı Eserinde Hadis Örnekleri", *Türkoloji Araştırmaları*, 13/2 (2018), 487.

² Ebu Gays Muhammed Hayrüddîn b. Mahmûd b. Muhammed b. Alî b. Fâris ed-Dımaşkî Zirikî, *el-A'lâm: Kâmûsü terâcim li-eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ mine'l-'Arab ve'l-müsta'rebin ve'l-müsteşrikin*, 8 cilt, nşr. Züheyr Fethullah (Beirut: Dâru'l-İlm, 15. Baskı, 2002), 4/28.

³ İsmail Hakkı Göksoy, *İslâm Tarihi Gezi Notları*, (İstanbul: Hiper Yayınevi, 2019), 165.

⁴ Muhammed Murtezâ ez-Zebîdî, *Tacu'l-Arus min Cevahiri'l-Kâmûs*, (Dâru'l-Hidâye, trz.), 15/23; Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasan el-Ezdî el-Basrî İbn Düreyd, *Cemheretü'l-luga*, thk. Remzi Münir el-Baalbekî, (Beirut: Dâr'ul-İlmil-Melâyîn, 1987), 2/1193; Rûhî el-Baalbekî, *el-Mevrid-Kâmûs Arabî-İngilizî* (Beirut: Dâru'l-İlmil-Melâyîn, 1995), 23.

⁵ Muhammed Yusuf Akbak, "Ahmed b. Mübârek'in el-İbrîz Adlı Eseri Bağlamında Abdülazîz ed-Debbâğ'ın Hayatı ve Mağrib Tasavvuf Düşüncesine Etkisi", *İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 21/42 (2018), 116-118; Diyanet İslâm Ansiklopedisi, "Abdülazîz ed-Debbâğ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 1/188 (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1988), 1/188; Karakaş, "Abdüzazîz ed-Debbâğ ve el-İbrîz Adlı Eserinde Hadis Örnekleri", 480-481; M. Nazif Şahinoğlu, "Abdülazîz ed-Debbâğ ve Bazı Tasavvufî Görüşlerine Bir Bakış", *Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 17 (Erzurum 1989), 101.

⁶ Akbak, "Ahmed b. Mübârek'in el-İbrîz Adlı Eseri Bağlamında Abdülazîz ed-Debbâğ'ın Hayatı ve Mağrib Tasavvuf Düşüncesine Etkisi", 116.

⁷ Abdülazîz ed-Debbâğ, *el-İbrîz: Şeriat-Tarikat-Hakikat-Marifet*, çev. Celal Yıldırım (İstanbul: Demir Kitabevi, 1979), 1/58

Abdülazîz ed-Debbâğ'ın günümüze kadar ulaşan ve kendisi hakkında sınırlı bilgi edindiğimiz tek eseri, önde gelen müridlerinden biri olan Ahmed b. Mübârek (ö. 1156/1743) tarafından telif edilen *el-İbrîz*'dir. Bu eser, ed-Debbâğ tarafından telif edilmemiş, kendisinden sonra müridi Ahmed b. Mübârek tarafından şeyhinin düşünce ve görüşlerini belirtmek amacıyla kaleme alınmıştır. Ahmed b. Mübârek eserde, şeyhinin görüşleriyle birlikte bazı konularda kendi düşüncelerine de yer vermiş ve bir kısım İslâm âliminin fikirlerini de aktarmıştır. Bu eser, aynı zamanda Ahmed b. Mübârek tarafından Doğu ve Batı dünyasında birçok bölgeye yayılmıştır. Tasavvufî bir eser olan *el-İbrîz*'de aynı zamanda kelâm, fıkıh ve hadis ile ilgili konular da mevcuttur. Onun özellikle de tasavvufî alanda ileri sürdüğü düşünceler hem yaşadığı dönemde hem de sonraki zamanlarda birçok araştırmacının dikkatini çekmiştir. Başta tasavvuf olmak üzere diğer dini alanlara da kısmen yer verilen eserde nübüvvet, büyük günah, berzah ve ahiret hayatı, cennet ve cehennem gibi kelâmî konular da işlenmiştir. Dolayısıyla onun söz konusu itikadî alanla ilgili bazı görüşleri çalışmamızın ana hattını oluşturmaktadır.

1. Abdülazîz ed-Debbâğ'ın Bazı İtikadî Görüşleri

1. 1. Allah İnancı ile İlgili Görüşü

Abdülazîz ed-Debbâğ'a göre Allah'a iman O'nun rububiyetini ikrar ve tasdik etmek anlamına gelmektedir. Allah dilediğini yaratır ve istediğini seçip beğenir. Allah'a imanla birlikte peygamberlere, meleklerle ve Allah'ın rızasıyla bağlantılı olan bütün şeylere iman etmek gerekir.⁸

O, *el-İbrîz* adlı eserinde Allah'ın var, bir ve ortağı olmadığını belirtmiştir. Varlığı kıdem, beka ve muhâlefetün li'l-havâdis ilelerdir. O'nunla beraber başka bir müdebbiri ve veziri de yoktur. Her şey O'nun bilgisi dâhilinde gerçekleşir ve hiç bir şey de O'nun kudretinin dışına çıkamaz. Allah, mahlûkatında dilediği gibi tasarruf eder. Dilediğini zengin dilediğini ise fakir yapar. Zaman ve mekânlarda dilediğini evirip çevirir. O, her türlü noksanlıktan ve sonradan olma sıfatlardan yücedir, münezzehtir ve O'ndan başka ilah yoktur. Allah, nicelik ve nasıllık ölçüsüyle değerlendirilemeyeceği gibi yarattıklarından hiç birine benzemez. Eğer Allah, mahlûkatına tecelli etmiş olsaydı hepsi de kum ve toz haline gelip yok olurdu. Ancak Allah, kendi rahmetiyle ve hikmetiyle yaratıklara merhamette bulunmuş, ezelde takdir ettiği kazasına göre onları korumuştur.⁹

Yeryüzünün bütün çeşitleriyle Allah'ın varlığını, birliğini belgelediğini ifade eden ed-Debbâğ, delil ve belge olarak eşyanın kendisinin başka bir şeye ihtiyaç duymadan Allah'ın birliği konusunda yeterli olacağını ileri sürmektedir.¹⁰ Ayrıca ed-Debbâğ'a göre bütün ibâdetler, kelime-i tevhîd'in ayakta tutulması için yapılmaktadır.¹¹ Ona göre Allah, düşüncelerin tasavvur ettiği her şeyden başkasıdır. Çünkü düşünce ânında tasavvur edilen her şey, her şekil ve suret mahlûkat arasında mevcuttur. Allah ise yaratıkların sıfat ve şekillerinden pâk ve münezzehtir.¹² Dolayısıyla onun teşbih ve tecsimden uzak bir Allah tasavvuru ortaya koyduğu anlaşılmaktadır.

Abdülazîz ed-Debbâğ'a göre Allah, ihtiyariyle faildir, O'nun fiili tabiattan veya ta'lilden değildir. Allah, kullarının fiillerini yaratandır.¹³ Mutlak surette Allah faildir. Allah'ın fiili bütün

⁸ ed-Debbâğ, *el-İbrîz*, 2/419.

⁹ ed-Debbâğ, *el-İbrîz*, 2/268.

¹⁰ ed-Debbâğ, *el-İbrîz*, 2/52.

¹¹ ed-Debbâğ, *el-İbrîz*, 2/43.

¹² ed-Debbâğ, *el-İbrîz*, 2/269.

¹³ ed-Debbâğ, *el-İbrîz*, 1/298.

mümkünatta vasıtasız olarak geçerlidir ve hareket eden her şeyin faili Allah'tır.¹⁴ Ona göre Allah'ın fiillerini hem mükevvenatta, hem de mahlûkatta müşahede etmek mümkündür. Dünyada ne kadar mahlûk varsa, Allah'ın fiili onda mutlaka mevcuttur. Dolayısıyla eşyanın özünde Allah'ın fiili olduğundan Allah'ın eşyaya hulul etmesi yâni sonradan olan bir şeyle birleşmesi mümkün değildir.¹⁵

Allah'ın sıfatları hakkında o, vâcib olanın tefvîz olduğunu yâni te'vîle kapı açmamak gerektiğini, Allah'ın kendi muradını daha iyi bildiğini söylemektedir. Çünkü ona göre Allah'ın şanı çok büyük olduğundan kulların onu gerektiği gibi anlayamayacağı ve onun künhüne ulaşmaya, nüfuz etmeye güç yetiremeyeceğini belirtir. Ona göre Allah'ın sıfatları konusunda kullara düşen tek şey, Allah'ı tenzih etmek ve O'nu mümkün olmayan zâhirden berî tutmaya çalışmaktır. Ayrıca bu sıfatların manalarını Allah'a tefvîz edip te'vîle gitmemektir. Yani herhangi bir teşbîh ve tefsire gitmeden Allah'ın sıfatlarına iman etmeleri gerekir.¹⁶ Dolayısıyla ed-Debbâğ'ın, Allah'ın sıfatlarını kabul etmesiyle birlikte sıfatlar hakkında herhangi bir yorum yapmadan naslarda geçtiği zâhiri manasıyla kabul edilmesi gerektiğini savunduğu anlaşılmaktadır.

Ona göre Allah konuşan bir varlıktır ancak O'nun kelâmı beşer gücünün ötesindedir. Hâdis olan bütün sözlerden mutlaka farklıdır. Allah'ın her şeyi kuşatan ilmi vardır. Allah kelâmında, başkasında bulunmayan bir nefes vardır. Allah kelâmının öncesi yoktur. O'nun kelâm sıfatı zâtı ile kâim ve ezelîdir. Allah kelâmının manasının öncesiz olduğunu söyleyen ed-Debbâğ'a göre Allah kelâmı bir bütündür, zaman tertibi, bölünme, parçalanma diye bir şeyi yoktur.¹⁷ Onun bu konuda Ehl-i Sünnet'in görüşünü benimsediği söylenebilir. Çünkü Ehl-i Sünnet'e göre Allah'ın kelâmı hâdis değil zâtı ile kâim ezelîdir. Ses ve harf türünden müteşekkil de değildir.¹⁸

O, Allah'ın en güzel isimlerinin olduğunu söylemekte ve bu isimlerin manalarının peygamberlere müşahedeler yoluyla verildiğini ileri sürmektedir. Ehl-i Sünnet'e göre ise Allah'ın isimlerinin kaynağı tevkîfidir. Sadece Kur'an ve hadislerde zikredilen isimler Allah'a verilebilir.¹⁹ Ona göre Allah'ın bütün isimlerini peygamberler koymuştur. Yâni peygamberlerin bu isimleri koymasıyla Esmâ-i Hüsnâ ortaya çıkmıştır. Mesela Allah ismini ilk koyan Hz. Âdem olmuştur. İdris peygamber ise Alî, Kaviy, Azîz ve Mennân gibi isimleri koymuştur. Bunun gibi diğer peygamberler de isim vermişler, kendi dillerine göre bunu belirlemişlerdir. Kur'an ise bu isimlerin hepsini geçen peygamberlerin dillerine göre değil de Arapça dili üzerine beyân ederek kendinde toplamıştır.²⁰ Abdülazîz ed-Debbâğ'a göre Allah'ın isimlerini lafzen peygamberler koymuş olsalar da manaları öncesizdir. Lafızlar ise sonradan bu manalara konulmuştur. Çünkü her lafız arızîdir. Arızî olan her şey sonradan değildir. Özellikle lafızlar ve sesler arızî olduğuna göre sonradan olmaları gayet tabiidir.²¹

Ona göre Allah'ın noksan sıfatlardan tenzih edilmesi gerektiği aklın idrakleri arasında bulunmaktadır. Allah'ın ilmi ezeli olduğundan takdir ettiği şeylerin varlık alanında meydana

¹⁴ ed-Debbâğ, *el-İbrîz*, 1/353.

¹⁵ ed-Debbâğ, *el-İbrîz*, 2/127.

¹⁶ ed-Debbâğ, *el-İbrîz*, 1/59-60.

¹⁷ ed-Debbâğ, *el-İbrîz*, 1/124-125.

¹⁸ Ebü'l-Muîn en-Neseî, *Kitâbü't-Temhîd li Kavâidi't-Tevhîd*, çev. Hülya Alper (İstanbul: İz Yayıncılık, 2017), 46.

¹⁹ Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Kitâbu Usûli'd-Dîn*, çev. Ömer Aydın (İstanbul: İşaret Yayınları, 2016), 149.

²⁰ ed-Debbâğ, *el-İbrîz*, 2/266.

²¹ ed-Debbâğ, *el-İbrîz*, 2/267.

gelmemesi imkânsızdır. Dolayısıyla onun Allah'ın bilgisizlikten tenzih edilmesi gerektiği konusunda Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile'nin görüşlerini benimsediği görülmektedir.²² Kısacası ed-Debbâğ'ın, Allah'ın varlığı, birliği, kelâmı, ilmi, fiilleri ve sıfatları gibi hususlarda Ehl-i Sünnet'in görüşünü benimsediği anlaşılmaktadır.

1. 2. Nübüvvet ve Velâyet ile İlgili Görüşleri

Ona göre nübüvvet denilince Hz. Muhammed'e has özellikler kastedilmektedir. Bu özelliklerden maksat Hz. Muhammed'in Allah'la ilgili hakikatleri, O'nun sıfatlarını, meleklere, âhiret gününü, başkasının bildiğinin çok ötesinde ve değişik olarak bilmesidir.²³

Velâyet, Şîa ve mutasavvıflar tarafından kullanılan önemli bir kavramdır. Şîa'da velâyet, Hz. Peygamberin vefatından sonra yerine kimin geçeceği tartışması sonucu zuhur eden ve zamanla imamet fikrine dönüşen bir kavram olarak kullanılmaktadır. Şîa, mâide suresi 55. âyetin Hz. Ali hakkında indiğini iddia ederek âyette geçen "velî" kavramından maksadın Hz. Ali ve onun soyundan gelenler olduğunu belirtmiştir.²⁴ Dolayısıyla Şîa, Hz. Peygamberden sonra yerine Hz. Ali ve onun soyundan gelenlerin hakkı olduğunu belirtmek amacıyla velâyet kavramını kullanmıştır. Tasavvufta ise kendilerini ibadete vermeleriyle Allah dostları şeklinde tanınmalarına yol açan mutasavvıfların amel ve ibadette derinleşmelerine "velî", onların ulaştığı manevi makama da "velâyet" denmiştir.²⁵

Nübüvvet ve velâyet konusunda sûfiler arasında fikir ayrılığı olsa da genelde sûfiler, başta Hz. Peygamber olmak üzere bütün nebîleri tekâmül mertebelerinin en üst basamağına koyarlarken velîleri ise nebîlerden sonraya bırakırlar.²⁶ Abdülazîz ed-Debbâğ da bu konuda aynı şeyi düşünmektedir. Ona göre bazı velîler yanlışlıkla düşerek peygamber makamına erişebileceğini sanmış olsalar da böylesine bir zan ve düşünce kesinlikle yanlıştır ve hakikate aykırıdır. Bir velî ne kadar ma'rifet noktasında yükselirse yükselsin, yine de bir peygamberin eriştiği makama erişemeyeceği gibi ona yaklaşması bile söz konusu olamaz.²⁷

Abdülazîz ed-Debbâğ, Peygamberlerin son derece saygıdeğer kişiler olduklarını ve nübüvvet gibi yüce bir makamda bulduklarının bildirmektir. Nübüvvetin vehbî olduğuna inanan ed-Debbâğ, Peygamberlerin dışında hiç bir mahlûkun çalışıp çabalamasıyla bu makama yükselmeyeceğini ifade eder.²⁸ Ona göre Allah Hz. Muhammed'i yaratırken onu nübüvvet nuruyla yaratmıştır ve o da kendini Allah'a adanmış ve Allah için mücadele etmiştir. Hz. Muhammed'de bulunan peygamberlik özellikleri doğuştan verildiği gibi bütün peygamberlere de doğuştan verilmiştir.²⁹

Ona göre Allah, kullarına peygamber göndermiş ve kendilerine gönderilen peygamberlere de uymalarını emretmiştir. O, bunun tek sebebinin; kulların Allah'ı tanıyıp bilmesi, O'nun birliğini anlayıp tasdik etmesi, hiçbir şeyi O'na ortak koşmaması için olduğunu açıklar.³⁰

²² ed-Debbâğ, *el-İbrîz*, 2/375.

²³ ed-Debbâğ, *el-İbrîz*, 1/262.

²⁴ Metin Bozan, *İmamiyye Şîa'sının İmâmet Tasavvuru*, (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2007), 55-57.

²⁵ Mehmet Şirin Ayış, "Tasavvufa Yönelik Eleştiriler Bağlamında "Velâyet" Kavramının Kaynaklarda Ele Alınışı", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 23/45 (2020), 46.

²⁶ Muhammed Yusuf Akbak, *Abdülazîz ed-Debbâğ'ın Hayatı ve el-İbrîz Adlı Eser Bağlamında Tasavvufî Görüşleri*, (Tokat: Gaziosmanpaşa Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 2017), 119-120.

²⁷ ed-Debbâğ, *el-İbrîz*, 2/332.

²⁸ ed-Debbâğ, *el-İbrîz*, 2/331.

²⁹ ed-Debbâğ, *el-İbrîz*, 1/473.

³⁰ ed-Debbâğ, *el-İbrîz*, 2/10.

Abdülazîz ed-Debbâğ'a göre peygamberlerin ismet sıfatı bulunmaktadır. Bütün peygamberler, peygamberlik öncesinde ve sonrasında günah işlemekten korunmuş masum insanlardır.³¹ Ehl-i Sünnet âlimleri ise peygamberlerin yanılma ve hata yapmanın dışında nübüvvetten sonra bütün günahlardan masum olmalarının gerekliliği hususunda ittifak etmiştir.³²

Nübüvvet makamının velâyet makamından üstün olduğuna inanan ed-Debbâğ, ismet sıfatının velilere değil peygamberlere has bir özellik olduğunu ifade eder. O, nübüvvet makamının üstünlüğünü anlatırken ismet sıfatından da istifade ederek şu ifadelerle yer verir. "Velînin elinde zahir olan haber, ancak Hz. Muhammed'in sayesinde. Çünkü bu habere sebep olan iman ancak Peygamberin vasıtasıyla ona ulaşmıştır. Velînin zâtına gelince, o da diğer zatlardan biri gibidir. Ancak peygamberlerin zatları diğerlerinkinden farklıdır. Çünkü onlar günahlardan korunmuşluk üzere yaratılmışlardır."³³

Abdülazîz ed-Debbâğ, Peygamberlerin, uyulacak bir şeriata ve yararlanacakları bir eğitimciye muhtaç olmadıklarına inanır. Hak onların zatında yerleştiği için en doğru yolda ilerlerler. Peygamberlerde hâsıl olan güzellikler zatlardan hâsıl olurken velîlerdeki hayır ise zatları dışında meydana gelir. Dolayısıyla ed-Debbâğ, peygamberlerin ismet sıfatını zatî, evliyanın ismetini ise arızî olarak değerlendirmektedir. Yani velînin ismetinin arızî olduğunu söyleyen ed-Debbâğ, velîde bulunan müşâhedenin onu günah işlemekten men ettiğini ancak bunun peygamberlerde olan ismet sıfatı gibi olmadığını ifade eder. Ona göre bu nedenle velâyet ile nübüvvet itişip kakışmaz. Çünkü peygamberlerde olan günahattan men etme doğuştan vardır, velîde ise bu durum sonradan meydana gelmiştir.³⁴ Tasavvuf geleneğinde peygamberler günah işlemekten, velîler de günahı ısrar etmekten korundıklarına inanılmaktadır. Bu genel telakkinin yayında nübüvvet-velâyet tartışmalarıyla bağlantılı olarak velîlere nisbet edilen korunmuşluğun mahiyeti hakkında farklı görüşlerin olduğu belirtilmektedir.³⁵

Abdülazîz ed-Debbâğ, nübüvvetin gerekliliği ve peygamberlerin gönderilmesindeki hikmeti³⁶ ise şu ifadelerle anlatmaktadır. "Onlar insanları kendi sözleri üzerine topluyorlar ve bir araya gelip toplanan o insanlar çeşitli milletlerden olmalarına rağmen bir milletin halkı gibi oluyorlar ve böylece birbirlerine nasihat ve yardımda bulunuyorlar."³⁷ Burada ed-Debbâğ, peygamberlerin gönderilmesindeki hikmeti çeşitli milletlerden insanların bir araya gelmesi ve birbirlerine yardımcı olmaları şeklinde açıklarken Ehl-i Sünnet âlimleri ise insanlara müjdeleyici ve uyarıcı biri olarak dünya ve ahiret işlerinde insanlara yol göstermek amacıyla gönderildiğini belirtir.³⁸

Abdülazîz ed-Debbâğ, nübüvvet için mu'cizenin gerekliliğine inanmaktadır. Ona göre mu'cizeler bazı peygamberlerde çocukken bazılarında ise yaşlılık evresinde gerçekleşmiştir. Hz. Muhammed'in mu'cizesi Allah'ın nuruyla ve müşâhadesiyle meydana gelmiş olup Allah'ın

³¹ ed-Debbâğ, *el-İbrîz*, 1/497-498.

³² Bağdâdî, *Usûli'd-Dîn*, 201.

³³ ed-Debbâğ, *el-İbrîz*, 2/163.

³⁴ ed-Debbâğ, *el-İbrîz*, 2/163-164.

³⁵ Mehmet Bulut, "İsmet", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 23/134-136 (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2001), 136.

³⁶ İnsanların Peygamberlere olan ihtiyacı ve Peygamber gönderilmesindeki hikmeti hakkında geniş bilgi için bk. Osman Oral, "Mâtürîdî'ye Göre Peygamberlerin Gönderiliş Hikmetleri", Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 3/2 (2015/2), 225-251; Ayrıca bk. Ahmet Saim Kılavuz, *Ana Hatlarıyla İslâm Akâidi ve Kelâma Giriş*, (İstanbul: Ensar Yayınları, 32. Baskı, 2020), 215-224.

³⁷ ed-Debbâğ, *el-İbrîz*, 2/488.

³⁸ Ömer en-Nesefî, *Akâidü'n-Nesefî*, trc. Mustafa Kasadar, (İstanbul: Ravza Yayınları, 2019), 160.

kendisiyle konuşmasıyla gerçekleşmiştir. Ona göre Hz. Muhammed'in mu'cizeleri, diğer peygamberlerin mu'cizeleri cinsinden değildir. Diğer peygamberlerin mu'cizeleri büyüklük, kadri yücelik ve göz ile gönül alıcılıkta doruğa yükselmiş vaziyette olduğundan, insanlar etkisinde kalıp iman etmişlerdir. Buna karşılık Hz. Muhammed'in mu'cizesi ise ölçülmeyecek kadar kadri yüce, azameti gönül alıcı olduğundan diğerlerinkinden farklıdır.³⁹ O, Kur'an'ı Kerim'in Hz. Muhammed'in en büyük mu'cizesi olduğunu belirtir. Ona göre Kur'an'ın cümle ve kelime dizisinin ahenkli biçimde düzenlenmesi başlı başına bir mu'cize olduğu gibi onun şekli ve değişik harf karakterleriyle yazılışı, kendine has bir hat üslubuyla düzenlenmesi de bir mu'cizedir.⁴⁰ Diğer taraftan Hz. Muhammed'in mu'cizesi olan ve insanı acze düşüren Kur'an'ın, nazım, terkip ve mana yönüyle benzerini getirmek mümkün değildir.⁴¹

Abdülazîz ed-Debbâğ, insanların Peygamberlere uymakla emrolduklarını aktarmıştır. Peygamberler sadece hakkı söylerler, doğruyu ifade ederler. Kimseyle alay etmezler her söz ve davranışlarında ciddidirler. Bir şeyden haber verdiklerinde mutlaka o şey gerçekleşir.⁴²

Ona göre kadınlar peygamber olamaz. Çünkü Allah, peygamberliği kadınlara hiçbir zaman vermemiştir. Peygamber olabileceği söylenen Hz. Meryem ise siddıka bir kadındır. Velîlik ve peygamberlik bazı yönleriyle ortak noktaları olsa da bunların her birinin kendine özgü sırrı ve nuru bulunmaktadır. Ona göre peygamberlik nuru, velîlik nuruna benzemez, ondan ayrı şeydir. Peygamberlik nuru asildir, zatîdir ve hakikîdir.⁴³ Erkek olmanın peygamberler hakkında gerekli bir sıfat olup olmadığı ihtilafli bir konudur. Eş'arîler, kadından da peygamber olabileceğini ileri sürerken⁴⁴ Mâtürîdîler, peygamberlerin erkek olması gerektiğini söylemişlerdir.⁴⁵ Dolayısıyla ed-Debbâğ'ın kadınlara peygamberlik görevi verilmediğini söylerken Mâtürîdîlerin görüşünü benimsediği anlaşılmaktadır.

1. 3. Ru'yetullah ile İlgili Görüşü

Abdülazîz ed-Debbâğ, ru'yetullah meselesini; *"Mûsâ belirlediğimiz yere (Tûr'a) gelip Rabbi de ona konuşunca, "Rabbim! Bana (kendini) göster, sana bakayım" dedi. Allah da, "Beni (dünyada) kat'iyen göremezsin. Fakat (şu) dağa bak eğer o yerinde durursa sen de beni görebilirsin." dedi. Rabbi, dağa tecelli edince onu darmadağım ediverdi. Mûsâ da baygın düştü. Ayrılmca, "Seni eksikliklerden uzak tutarım Allah'ım! Sana tövbe ettim. Ben inananların ilkiyim."*⁴⁶ âyeti bağlamında değerlendirmektedir.⁴⁷

Hz. Mûsâ'nın Allah'ı bilen ariflerin en büyüklerinden ve kendisi müşahede ehlinde olmasına rağmen Allah'ı neden görmek istediğini ed-Debbâğ; *"Allah'ın yüce zatını müşahede, ef'alinin müşahedesinden kurtulmaz ve ondan ayrılıp bir safiyet göstermez; yani Allah'ın yüce zatını müşahede, o müşahedeye ehil ve lâyük olanlar için, ef'alinin müşahedesinden kurtulup sıyrılmaz, onlar için ef'alinden ayrı sadece zatî müşahede katıksız bir anlamda tecelli etmez."* şeklinde cevap vermiştir.⁴⁸

³⁹ ed-Debbâğ, *el-İbrîz*, 1/343.

⁴⁰ ed-Debbâğ, *el-İbrîz*, 1/194.

⁴¹ ed-Debbâğ, *el-İbrîz*, 1/243.

⁴² ed-Debbâğ, *el-İbrîz*, 1/174.

⁴³ ed-Debbâğ, *el-İbrîz*, 1/465.

⁴⁴ Kemâleddîn Ahmed b. Hasan b. Yusuf el-Beyâdî, *İşarâtü'l-Meram min 'İbârâti'l-İmâm*, nşr. Yusuf Abdurrazzâk, (Kahire,1949), 56.

⁴⁵ Bu konuda geniş bilgi için bk. Recep Ardoğan, "Kelâmcılara Göre Nübüvvet Erkeklik Şartı", *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 10/19 (2012), 91-99.

⁴⁶ A'raf 7/143.

⁴⁷ ed-Debbâğ, *el-İbrîz*, 1/462.

⁴⁸ ed-Debbâğ, *el-İbrîz*, 1/462

Ona göre Allah'ın fiilleri aradan kaldırması durumunda bir anda var olan her şey yıkılıp mahvolur ve dünyanın düzeni bozulur. Çünkü var olan bütün her şeyde Allah'ın fiili vardır. Dolayısıyla da o fiil, o varlığın ana maddesidir. Mevcudâtın bâkî kalmasının nedeni onunla Allah arasında Hakk'ın fiilinin bulunmasındandır. Şayet Hakk'ın fiili zatlarda bulunmamış olsaydı bütün zatlardan yanar ve âlemde meydana gelen her şey erirdi. Bu nedenle Allah'ı görebilmek ona ehil olanlara katıksız bir şekilde sunulmadığından İlahî fiiller gözdeki bir toz, bir saman parçası mesabesinde. Ona göre Hz. Mûsâ Allah'ı doğrudan görmek için O'ndan fiili kesmesini, yüce zatını müşahedeye perde olmamasını yâni gözündeki toz veya saman parçasının alınmasını istemiştir.⁴⁹ Aslında ed-Debbâğ, Hz. Mûsâ'nın Allah'ı bu dünyada göremese dahi ahirette görebileceğine inanmaktadır. Allah'ın bu dünyada görüleceğinin imkânından söz eden bazı Ehl-i sünnet âlimleri olsa da Ehl-i Sünnet'in genel inancına göre Allah, bu dünyada görülmez ancak ahirette görülecektir.⁵⁰

Yukarıda belirtildiği üzere ed-Debbâğ, Allah'ın görülmesi meselesinde aynen sûfilere olduğu gibi "O gün bazı yüzler Rablerine bakıp sevinçten ıslıl ıslıl parlayacak."⁵¹ âyeti ile "Siz şu Ay'ı gördüğünüz gibi kıyamet günü Rabbinizi de böyle perdesiz göreceksiniz"⁵² mealindeki hadise istinaden Allah'ın ahirette kalp gözüyle değil gerçek gözle görüleceğine inanmaktadır. Çünkü sûfilere göre Allah'ın ahirette görülmesi aklen caiz naklen ise vâciptir.⁵³ Sûfilere göre ru'yetullah mümkün olmasaydı, Hz. Mûsâ bir peygamber olarak böyle bir istekte bulunmazdı. Hz. Mûsâ'ya Allah, "Beni göremezsin" demiş, "Ben görünmem" dememiştir. Böylece sûfiler, Allah'ın görülmesinin mümkün olduğuna, ancak kulun yetersizliğinden dolayı bu dünyada Allah'ı görmeyen gerçekleşemediğine inanmaktadır.⁵⁴

1. 4. Meleklerle İlgili Görüşü

Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslâm gibi ilahî dinlerde meleklerin varlığı Hz. Âdem'in yaratılmasından öncesine dayanmaktadır. Meleklerle dünya düzeninin devamı için bazı görevler verilmiş ve kıyamet kopuncaya kadar kendilerine verilen görevleri yerine getirmekle programlanmışlardır.⁵⁵

Melekler; duyu organlarıyla algılanamayan ancak farklı suretlere girebilen nurânî varlıklardır.⁵⁶ Fizikî kanunlara göre meleklerin görülmesi ve varlıklarının yapısının tespit edilmesi imkânsızdır.⁵⁷ Ancak ed-Debbâğ'a göre meleklerin görülmesi imkân dâhilindedir. O, melekleri somutlaştırarak şu şekilde tanımlamaktadır: Her melekte beş adet baş vardır. Her başın da altı üstü, sağ ve solu bulunmaktadır. Her başın üst tarafında toplamı altmış üç olan dokuz adet ağız bulunmaktadır. Her ağızda bazen üç, bazen beş, bazen de yedi dil olur. Melek,

⁴⁹ ed-Debbâğ, *el-İbriz*, 1/462.

⁵⁰ Ebü'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed el-Hüseyn b. Abdilkerim el-Pezdevî, *Usûlid-Din*, trc. Şerafeddin Gölcük, (İstanbul: Kayihan Yayınları, 2017), 125; Ömer en-Neseî, *Akâidü'n-Neseî*, 65-66.

⁵¹ el-Kıyâme, 75/22-23.

⁵² Müslim, *Mesâcid*, 211, (633); Ebü Dâvûd, *Sünnet*, 20, (4729).

⁵³ Ebü Bekr Tâcülislâm Muhammed b. Ebü İslâk İbrahim b. Yaküb el-Buhârî el-Kelâbâzî, *et-Taarruf li Mezheb-i ehli't-Tasavvuf*, thk. A. Şemseddin, (Beirut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1993), 44.

⁵⁴ Ahmet Ayni Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, haz. Mustafa Tahralı-Selçuk Eraydın, (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2013), 214-215.

⁵⁵ İbrahim Kaplan, *İslâm İnanç Esasları*, (Ankara: Öncü Kitap Yayınları, 2017), 119; Ayrıca bk. Ali Erbaş, *Melekler Âlemi (İlahî Dinlerde Melek İnancı)*, (İstanbul: Paradoks Yayınları, 2012), 321.

⁵⁶ Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Ali es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürçânî, *et-Ta'rîfât*, (Beirut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1983), 299.

⁵⁷ Geniş bilgi için bk. Celal Yıldırım, *İlmin Işığında Asrın Kur'an Tefsiri*, (İzmir: Anadolu Yayınları, 1989), 1/50-52.

konusunca sesi bu dillerden çıkmaya başlar.⁵⁸ Öte yandan ed-Debbâğ, melekleri başı dışarıda, vücudu avuç içinde tutulan bir kuşa benzetmektedir. Ayrıca Allah'ın isimlerinden her harf üzerinde kendinde yetmiş melek gücü taşıyan bir melek bulunmaktadır.⁵⁹

O, meleklerin şekil ve suretlerinin insanları korkutacak ve dehşet verecek biçimde ve nitelikte olduğunu söylemektedir. Ona göre meleklerin elleri, ayakları, baş ve yüzleri çok olduğundan, yerle gök arasını dolduran bir genişlik ve büyüklük arz eden suretler üzere yaratıldıklarından bunu peygamberler ve velîlerin dışında kimse bilememektedir.⁶⁰ Bu ifadelerden ed-Dabbâğ'ın, meleklerle yönelik yorumlarının sufîyâne bir düşünce tarzında olduğu anlaşılmaktadır.

Meleklerle imanı inanç esaslarından sayan ed-Debbâğ, Allah ile yaratıkları arasında vasıta kılındıkları ve bu nedenle insanlara yarar sağladıkları için onlara inanmanın vâcip olduğunu belirtmiştir.⁶¹ Ona göre melekler, akıl ve hisleri olan saf nurdan yaratılan varlıklardır. Akılları sayesinde Allah'ı tanırlar. Sürekli Allah'ı tesbih ve tenzih ederler. Abdülazîz ed-Debbâğ, melekleri bir yönüyle ruha benzetmektedir.⁶² Yine ona göre Allah'ın yarattığı ilk şey, Hz. Muhammed'in nurudur sonra da onun nurundan vasıtasız olarak bütün melekleri yaratmıştır.⁶³ Daha sonra da yeryüzünde kendisine ibadet etmelerini istemiştir.⁶⁴

Abdülazîz ed-Debbâğ'ın melekler hakkındaki görüşü dikkat çekicidir. Ona göre her insanın üzerinde üç yüz altmış tane melek bulunmaktadır. Bir insan haksız yere öldürüldüğünde melekler ondan ayrılır ve haksız yere öldüren kişiye lanet etmekten başka bir görevi olmaz. Ancak meleklerin duası ise her zaman makbuldür. Yine ona göre her insanın yedi tane koruyucu ve yazıcı meleği bulunmaktadır. Bir kimse haksız yere öldürülünce o yedi meleğin tek görevi; maktulün amel defterindeki kötülükleri katilin amel defterine, katilin amel defterindeki iyilikleri maktulün amel defterine nakletmektir. Katil ölünceye kadar bu yedi melek bu görevi yapmaya devam eder.⁶⁵ Dolayısıyla bu ifadelerden ed-Debbâğ'ın ruh ve melekler hakkında kendine özgü görüşleri ve yorumları olduğu anlaşılmaktadır.

Onun melekler hakkındaki bazı görüşlerini Hz. Âdem'in yaratılmasından bahseden Bakara sûresi 30. âyetini yorumlarken de öğrenebiliyoruz. Söz konusu âyet meali şöyledir: *"Hani Rabbin Melekelere, "Ben yeryüzünde bir halife yaratacağım" demişti. Onlar, "Biz seni övgü ile teşbih ederken ve senin kutsallığını dile getirip dururken orada fesat çıkaracak ve kan dökecek birini mi yaratacaksın?" dediler. Allah, "Şüphesiz yok ki, ben sizin bilmediğinizi bilirim" buyurdu.*⁶⁶ O, söz konusu âyeti yorumlarken müridi Ahmed b. Mübârek, meleklerin masum olmalarına rağmen Hz. Âdem'in yaratılmasına itiraz ederek açıkça giybetten bulduklarını söylemiştir. Bunun üzerine ed-Debbâğ, meleklerin Allah'ın saygıdeğer yaratıkları olduklarından dolayısıyla da giybetten beri olduklarını ifade eder.⁶⁷ Aslında ed-Debbâğ'a göre melekler, sahip oldukları bilgi seviyelerine göre masumane bir soru sorarak görüşlerini belirtmişlerdir. Oysaki meleklerin birçok konuyu

⁵⁸ ed-Debbâğ, *el-İbrîz*, 1/472.

⁵⁹ ed-Debbâğ, *el-İbrîz*, 2/44.

⁶⁰ ed-Debbâğ, *el-İbrîz*, 2/325-326.

⁶¹ ed-Debbâğ, *el-İbrîz*, 2/87; Meleklerin insanlar için şefahtçi olabileceği ile ilgili bk. Abdurrahim Kaplan, "İbn Atıyye Tefsirinde Şefaht", *Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7/1 (Haziran 2020), 157.

⁶² ed-Debbâğ, *el-İbrîz*, 1/472.

⁶³ ed-Debbâğ, *el-İbrîz*, 2/294.

⁶⁴ ed-Debbâğ, *el-İbrîz*, 2/295.

⁶⁵ ed-Debbâğ, *el-İbrîz*, 1/52-53.

⁶⁶ el-Bakara 2/30.

⁶⁷ ed-Debbâğ, *el-İbrîz*, 1/370.

bilmedikleri sonraki âyetlerde haber verilmiş ve Allah'ın ilminin onların ilminden üstün olduğu vurgulanmıştır. Dolayısıyla ed-Debbâğ'ın konuyu yorumlama biçiminin meleklerin özelliklerine uygun olduğu söylenebilir.⁶⁸

Abdülazîz ed-Debbâğ, Kurban Bayramı'nda kurbanların ruhlarını almak için özel olarak yeryüzüne inen meleklerin olduğuna inanmaktadır. Başka zaman yeryüzüne inmeyip sadece Kurban Bayramı'nda inen bu melekler, Kurban kesilen her yere uğrarlar ve kesilen kurbanların ruhlarını alarak onları ya cennete ya da cehenneme götürürler. Eğer kurban kesen kimsenin niyeti sadece Allah rızasını kazanmak için ise melekler onun kestiği hayvanın ruhunu cennete götürür ve ona ait saraya yerleştirirler. Böylece kurbanın ruhu cennetteki nimetlerden biri olur. Ancak kurban sahibi Allah'tan başka bir maksat için kesmişse melekler o kurbanın ruhunu alıp cehenneme götürürler.⁶⁹

Abdülazîz ed-Debbâğ'a göre velîler tarafından kurulan divan ilk önce melekler tarafından kurulmuş ve sonra gelecek olan velîlere vekâlet etmişlerdir. Hz. Muhammed peygamber olarak görevlendirildikten sonra divana ümmetin velîleri geçmiştir. Divanda safların gerisinde bulunan melekler dünyada iken Hz. Muhammed'i korumuşlardır. Yani o, peygamberimizi koruyan özel meleklerin bulunduğuna inanmaktadır.⁷⁰

Melekler hakkında farklı görüşleriyle dikkat çeken ed-Debbâğ'a göre insanların yaşadığı her şehirde yetmiş kadar insan suretinde olan melek bulunmaktadır. Daha çok bunlar o belde bulunan velîlere yardımcı olurlar. Bu meleklerle bazen hoca, bazen bir fakir bazen de küçük bir çocuk görünümünde karşılaşmak mümkündür. Ancak onları kolay kolay kimse tanıyamaz.⁷¹ Onun melekler hakkında bu şekildeki yorumu İslâm'ın genel melek algısına ters düştüğünü söylemek mümkündür.

Ona göre İlâhî fiilde meleklerin vasıta olması başkasında olmayan sadece onlara has bir özelliktir. Mahlûkatın olduğu her yerde melek vardır. Onları yetmiş perde arasında, o perdelerin ötesinde, altında, üstünde, arş'ta, onun altında, cennette, cehennemde, göklerde, yerde, vadiler, mağaralar, dağlar ve derelerde, bütün denizlerde görmek mümkündür.⁷²

Diğer taraftan ed-Debbâğ'ın belirttiği ilginç görüşlerden birine göre Allah'ın isimlerinin yazılı olduğu kâğıtların yerde sürünürken insanların basmalarından dolayı helak olmaları gerekirdi. Ancak meleklerin o kâğıtlardaki esrarı alıp taşımalarından dolayı insanların çoğu helak olmaktan kurtulmuştur.⁷³

Yaratılış konusunda meleklerle peygamberleri kıyaslayan ed-Debbâğ'a göre meleklerin hem zatlari hem de ruhları nurdan yaratılırken Peygamberlerin zatlari topraktan, ruhları ise nurdan yaratılmıştır.⁷⁴ Ayrıca insanların meleklerden üstün olduğunu savunan ed-Debbâğ, insanda toplanan özelliklerin ve hücrelerin meleklerde bulunmadığını belirtir. Ona göre meleklerin zatında bulunan her şey insanda da vardır hatta insanda meleklerden fazla olan bazı özellikler

⁶⁸ Burhan İşleyen-Abdurrahim Kaplan, "Ahmed b. Mübârek'in el-İbrîz Adlı Eserinde Abdülazîz ed-Debbâğ'ın Tefsir Anlayışının Yansımaları", *Diyanet İlmî Dergi*, LVIII/2 (2022), 495-496.

⁶⁹ ed-Debbâğ, *el-İbrîz*, 1/530.

⁷⁰ ed-Debbâğ, *el-İbrîz*, 2/61.

⁷¹ ed-Debbâğ, *el-İbrîz*, 2/62.

⁷² ed-Debbâğ, *el-İbrîz*, 2/87.

⁷³ ed-Debbâğ, *el-İbrîz*, 2/63.

⁷⁴ ed-Debbâğ, *el-İbrîz*, 2/301.

de bulunmaktadır. İnsan zâtı, zatların en kuvvetlisi ve en dayanıklısıdır. Meleğin güç getiremeyeceği esrarı taşımaya insan güç getirmektedir.⁷⁵

Kısacası temel görevleri Allah'ın emirlerini yerine getirmek olan melekler hakkında ed-Debbâğ, tasavvuf düşünce sisteminin etkisinde kalarak melek gibi soyut kavramı kendine has bir üslupla somutlaştırmakla farklı bir metot izlemiştir. Ayrıca o, meleklerle ilgili bazı bilgilerin ancak peygamberler ve veliler tarafından bilinebileceğini ifade etmeye çalışmıştır. Onun bu konuda yaptığı bazı yorumların naslarda bir dayanağının olmadığını söylemek mümkündür.

1. 5. Cinlerle İlgili Görüşleri

Abdülazîz ed-Debbâğ, cinlerin dumanı çok karanlık olan ateşten yaratılmış varlıklar olduğuna inanmıştır. Ona göre cinlerin cisimlerinin nasıl olduğu bilinmemektedir. Cinlerin suretleri, yani yaratıldıkları suretleri dumanın gösterdiği şekillerdedir. Sadece şekilleri dumana geçince duman onlar için bir elbise olmaktadır.⁷⁶

O, cinlere üç yüz altmış üç çeşit ilim verildiğini ifade etmiştir. Ona göre bu ilimlerle onların ahvali, dış görünüşü itibariyle geçimleri, yaşayışları bilinir. Bâtındaki durumları da yine bu ilimlerle tespit edilir. Cinlerin bâtinî geçimleri ise, kulun Allah ile beraber olması, yani O'nun sevgisine kapı açıp O'nun adına toplanması, O'na doğru yönelmesi, O'na doğru irşâd etmesi gibi konulardır.⁷⁷

Cinler hakkındaki yorumlarıyla da dikkat çeken ed-Debbâğ'a göre cinler iman etmekle sorumlu varlıklar olduğundan onlar için cehennem vardır. Ancak cinler cehennemde yakıcı, kavurucu bir ateşle azâb görmezler. Çünkü ateş onların tabiatı olduğundan onlara zarar vermez. Yani ateş cinlerin tabiatında olduğu için cinler cehennemde ateş ile azâp edilmezler. Onlar soğuk ateş anlamına gelen Zemherir ile azâb edilirler. Cinlerin dünyada soğuktan korkmalarının sebebi bu yüzdendir. Hatta yaz mevsiminde bile havada serin bir rüzgâr esse yabancı eşekler gibi ürküp ondan kaçarlar. Suya cin ve şeytanlar asla giremezler. İnsanın ateşe girmesi durumunda yanması ve erimesi gibi şayet cinler de suya girerse derhal söner ve erirler.⁷⁸ Onun burada kastettiği bütün cinler değil inkârcı cinlerdir. Çünkü iman eden cinler cennet nimetlerinden yararlanacağı gibi inkârcı cinler ise cehennemde cezalandırılırlar.⁷⁹

Abdülazîz ed-Debbâğ'ın belirttiğine göre cahiliye döneminde çoğu Araplar, cinlerle kaynaşıp gaybtan haber almışlardır. Ancak ona göre Allah'ın gökleri sıkı bir koruma altına alıp kıvılcımlarla korumasıyla şeytanlar ve cinler artık göklerden haber alamamışlardır.⁸⁰ Diğer taraftan ed-Debbâğ, Allah'ın cinleri bir kısım peygamberlerin buyruğuna verdiğini belirterek bazı cinlerin insanlar tarafından kullanılabileceğine inanmaktadır.⁸¹

1. 6. Cennet ve Cehennem Hakkındaki Görüşleri

Abdülazîz ed-Debbâğ, *el-İbrîz* adlı eserinin on üçüncü bölümünde cennet, cennetin düzeni, sayısı ve cennetle ilgili bazı hususlar hakkında bilgiler vererek görüşlerini ortaya koymuştur. Ona göre cennet Hz. Muhammed'in nurundan yaratılmış ve nurdan meydana gelmiştir. Hz. Muhammed'in nuru yaratıldıktan sonra da Allah cenneti yaratmıştır. Ayrıca o, cennetin biri ilk

⁷⁵ ed-Debbâğ, *el-İbrîz*, 2/410-411.

⁷⁶ ed-Debbâğ, *el-İbrîz*, 2/531.

⁷⁷ ed-Debbâğ, *el-İbrîz*, 1/169.

⁷⁸ ed-Debbâğ, *el-İbrîz*, 1/356; 2/531.

⁷⁹ Pezdevî, *Ulsûli'd-Din*, 325-326.

⁸⁰ ed-Debbâğ, *el-İbrîz*, 2/519.

⁸¹ ed-Debbâğ, *el-İbrîz*, 1/88.

yaratılmaya başlandığında diğeri ise zâti kemâle erişsin diye yaratılışı tamamlandığında olmak üzere iki defa sulandığını belirtir.⁸² Onun iddiasına göre cennet ve cehennem varlığı Hz. Muhammed'in varlığına bağlıdır. Eğer Hz. Muhammed olmasaydı ne cennet, ne de cehennem yaratılırdı.⁸³

Ona göre ahirette nuranî ve zulmanî olmak üzere iki türlü ebediyet yurdu vardır. Birbirine zıt olan iki yurttan nuranî olana cennet, zulmanî olana ise cehennem denir. Ona göre iman ehlinin olanlara cennet nurları yardım uzatırken, sapık ve tuğyan edenlere ise cehennem ateşi ve azabı yardım uzatır. O, peygamberlerin dünyada iken cennet ehlinin hayatını yaşamak gibi özellikleri olduğunu söyleyerek farklı bir yaklaşım sergilemiştir.⁸⁴

Abdülazîz ed-Debbâğ'a göre cennet nimetleri, yiyecek ve meyveleri birer cisim mahiyetinde olsa da hepsi nurdan meydana gelmiş olup ağırlık ve posaları yoktur. Diğer taraftan cennet ehli kıyamet günü cennete girdiklerinde onlar Hz. Âdem gibi olmayacak, hepsinin de yapısı son derece sağlam ve dayanıklı olacak, onlara verilen güç ve kuvvet küçümsemeyecek bir ölçüde olacaktır. Cennetin nimetleri onlara takdim edilince kendilerinde kuvvet ve dayanıklılıkla onu kolayca alabilecekler. Böylece cennet ehli de oradaki meyveler gibi nurdan ibaret olduğundan nurlar yine aslına dönmüş olacaktır.⁸⁵

Abdülazîz ed-Debbâğ, cennetteki ağaçları ve içindeki nimetleri iki kısma ayırmıştır. Ona göre cennetin çoğunluğunu bunlar oluşturmaktadır ve tamamen nurdandır. Cennet nimetleri dünya nimetlerinden hiçbirine benzememektedir. Ona göre Allah'ın cennet nimetlerini iki kısma ayırmasının sebebi; Allah'ın ezelî olan ilmiyle cennet ehlinin bu iki hal üzere olacaklarını bilmesidir. Ağırlıklı olan birinci hal, insanların cennete girdikten sonra bir daha fâni olan dünyayı hatırlamayıp bütün dünya nimetlerinin hatıralarından çıkıp kaybolmasıdır. Allah'ın bu tür nimetlerle onlara ikramda bulunduğu daha az görülen ikinci hal ise, cennetliklerin ara sıra fâni olan dünyayı hatırlamaları, dünyadaki yaşayışlarını göz önüne getirmeleri, bazen onu arar gibi olmaları içindir.⁸⁶

O, cennet nimetlerinden bahsederken cennetteki nimetlerin karşılığının dünyadaki ile aynı olmadığını hatta kıyaslanamayacağına işaret ederek aralarında isim benzerliğinden başka hiçbir münasebetin bulunmadığını sadece aralarında isim bakımından benzerliğin olduğunu dile getirmektedir.⁸⁷

Ona göre cennet ile cehennemi Allah yaratmamış olsaydı, kimin Allah için ibâdet ettiği çok rahat bir şekilde anlaşılırdı ve Allah'a ibadet edenlerin sırf Allah için yapıp yapmadıkları ortaya çıkardı. İnsanların cennet ve cehennem isimlerini duydukları zaman maksatları ve niyetleri değişmiş, kalpleri ve niyetleri daha çok bu ikisiyle meşgul olmuş; böylece hakiki yoldan sapmışlardır.⁸⁸

O, cennet ve cehennem hâlen mevcut olduğuna inanmaktadır. Ona göre cennet ve cehennem mevcut değildir şeklinde bir inanca sahip olan kimse, kıyamet günü azaba maruz kalır.⁸⁹

⁸² ed-Debbâğ, *el-İbrîz*, 2/296-299.

⁸³ ed-Debbâğ, *el-İbrîz*, 2/311.

⁸⁴ ed-Debbâğ, *el-İbrîz*, 1/178-179.

⁸⁵ ed-Debbâğ, *el-İbrîz*, 2/406.

⁸⁶ ed-Debbâğ, *el-İbrîz*, 2/401.

⁸⁷ ed-Debbâğ, *el-İbrîz*, 1/59.

⁸⁸ ed-Debbâğ, *el-İbrîz*, 1/544.

⁸⁹ ed-Debbâğ, *el-İbrîz*, 1/298.

Ayrıca ed-Debbâğ, cennetin ve cehennemin yerlerin ve göklerin dışında olduğunu söyleyerek zaman ve mekânla sınırlandırmamaktadır.⁹⁰ Dolayısıyla o, cennet hakkında bilgi verirken yeryüzünde ve varlık âleminin herhangi bir kısmında cennete benzeyen bir yerin bulunmadığını belirterek onun berzah âlemine benzediğini söylemektedir. Ancak insanların çoğunun berzah âlemini görmediği için onu tarif etmenin de zor olduğunu ifade ederek detaylı bilgi vermemektedir.⁹¹

O, cennetin dili hakkında dikkat çeken bir yorum getirmektedir. Kur'an'ın ve cennet ehlinin dili Arapça olduğu belirtilmesine rağmen ed-Debbâğ, ısrarla cennet ehlinin dilinin Süryanice olduğunu ileri sürmüştür. Ona göre Hz. Âdem, cennetten yeryüzüne indiğinde karısıyla ve evlatlarıyla beraber Süryanice konuşmuştur. Hz. Âdem'den sonra insanlar bu dili kendi telâffuz ve anlayışlarına göre değiştirmiş, her millet ve kabile kendine göre ondan bir dil türetmiştir. Diğer taraftan o, ruhların dilinin de Süryanice olduğunu ve küçük çocukların ilk konuşmaya başladığı zamanlarda bazı Süryanice kelimeleri heceleyerek telaffuz ettiklerini iddia eder.⁹² Buna bağlı olarak ed-Debbâğ, meleklerin dili Süryanice olduğu için kabir sualinin de Süryanice olduğunu savunur. Ona göre ruhlar da Süryanice konuşur. Özellikle Münker-Nekir melekleri bu dille konuşup soru sorarlar. Meleklerin sorusuna ise beden değil ruh cevap verir. Rûh ise Süryanice konuşur. Diğer bütün ruhlar da böyledir. Çünkü ruh üzerinden zat perdesi kalkınca ilk haline döner.⁹³ Kur'an'da bazı Süryanice kelimelerin varlığına dikkat çeken ed-Debbâğ, cennet kelimesinin de Süryanice olduğunu, bağlar ve üzümler anlamına geldiğini belirtir.⁹⁴

Cennetin dili ve Hz. Âdem'in cennette konuştuğu dil hakkında farklı görüşler bulunmaktadır. Genelde bu görüşlerin tamamının kişisel kanaatlerden oluştuğu belirtilmektedir. Dolayısıyla cennette konuşulan dilin Arapça olduğuna dair rivayetlere çok itibar edilmemesi gerektiğine dair farklı yaklaşımlar da vardır.⁹⁵

Onun cennet ve cehennemle ilgili iddialarından birisi de Hz. Âdem'in, cennet ve cehennemin isimlerini, nerede ve niçin yaratıldıklarını, mertebelerinin tertibini ve içinde bulunan bütün şeyleri, içlerine kimlerin gireceğini bilmesidir.⁹⁶ Ona göre Allah, adaleti gereği cennet ehline çok kıymetli nimetlerini, cehennem ehline de o nispette büyük bir azap vermiştir.⁹⁷

Cennetin sayısını sekiz olarak belirten ed-Debbâğ, onları sırasıyla Dârüsselâm, Cennet-i Naîm, Cennet-i Mevâ, Cennet-i Huld, Cennet-i Adn, Cennet-i Firdevs, Cennet-i İlliyyîn ve Darülmезд gibi kavramlara isimlendirmektedir.⁹⁸ Bu cennetler içinde Firdevs cenneti hakkında geniş bilgi veren ed-Debbâğ, dünyada işitilen ve işitilmeyen bütün nimetlerin bu cennette mevcut olduğunu ve cennetlerin ırmaklarının Firdevs cennetinden kaynaklı çıktığını belirtir. Cennet ırmaklarının her birinde bal, su, şarap ve süten oluşan dört türlü meşrubatın olduğunu ve bunların birbirine karışmadığını ayrıca gök kuşağındaki renkler gibi hiçbirinin diğerine

⁹⁰ ed-Debbâğ, *el-İbrîz*, 1/468.

⁹¹ ed-Debbâğ, *el-İbrîz*, 2/502.

⁹² ed-Debbâğ, *el-İbrîz*, 1/398-402.

⁹³ ed-Debbâğ, *el-İbrîz*, 1/402-403.

⁹⁴ ed-Debbâğ, *el-İbrîz*, 1/408.

⁹⁵ Karakaş "Abdüzazîz ed-Debbâğ ve El-İbîz Adlı Eserinde Hadis Örnekleri", 7/486.

⁹⁶ ed-Debbâğ, *el-İbrîz*, 2/305-306.

⁹⁷ ed-Debbâğ, *el-İbrîz*, 2/348.

⁹⁸ ed-Debbâğ, *el-İbrîz*, 2/501; Cennetin isimleri hakkında detaylı bilgi için bk. Bekir Topaloğlu, "Cennet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 7/376-386 (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993), 376-377.

karışmadan aktığını belirtir.⁹⁹ O, kendisinin de cenneti, Bâbü'l-Fütûh namazgâhının kiblesindeki dışa çıkık olan mihrap duvarı kadar gördüğünü söyleyerek dikkatleri üzerine çekmiştir.¹⁰⁰

Halkın çoğunluğunun Firdevs cennetinin diğer cennetlerden en üstünü ve en yücesi olduğunu, hiçbir cennetin ona erişemediğini zannetmekle yanıldıklarını söyleyen ed-Debbâğ, Firdevs'ten daha üstün bir cennetin olduğunu, onda müşahedeye mazhar olan peygamberlerin ve bazı velîlerin Allah'ı müşahedesinden başka hiçbir nimetin bulunmadığını söyler. Allah'ı müşahede etmek, hatıra gelebilecek her türlü nimetten daha yüce ve daha üstündür.¹⁰¹ Böyle bir yorum yapan ed-Debbâğ, söz konusu meseleye bir sûfinin perspektifinden baktığını ortaya koymaktadır.

Ona göre cennetin kapıları cennet sayılarına eşit olduğundan sekiz kapısı vardır. Cennet kapılarından her bir kapının hizasında, Arşı taşıyan sekiz melekten biri bulunmaktadır. Ancak bu kapılar, cennet ehli cennete girinceye kadar vardır. Cennete girecek kimse kalmayınca bu kapılar da ortadan kalkacaktır.¹⁰²

Abdülazîz ed-Debbâğ'ın belirttiğine göre cennetteki nimetler, dünyadaki hiçbir nimete benzememektedir. Allah cennetteki nimetleri dünyadaki insanların anlaması için bazı isimlerle isimlendirmiştir. Ona göre dünyada insanlar kendi aralarında cennet nimetlerinden bahsederken anlaşılabilmesi için birtakım benzetmeler yapmış olsalar da anlam açısından yapılan benzetmeler ve isimlendirmeler çok farklıdır. Yani dünya nimetleriyle cennet nimetleri mana ve hakikat yönünden çok farklı olduğundan herhangi bir benzetme yapılması söz konusu olamaz.¹⁰³

Ona göre Hz. Muhammed'e getirilen salavatlara cennetteki makamlar artmaktadır. Cennetin aslı Hz. Muhammed'in nurundan yaratıldığından bir çocuğun babasına içten bağlılık gösterdiği gibi cennet de Hz. Muhammed'in nuruna öylesine müştaktır. Hz. Peygamber'in nurunun suyuyla sulanan cennet, o anıldığında ona doğru uçmak istemektedir.¹⁰⁴

Cennet ehlinin elbiseleri hakkında da bilgi veren ed-Debbâğ, cennet ehlinin elbiselerinin nurdan yapılmış olduğundan eskimediğini dolayısıyla da atlamayarak nur olarak kaldığını belirtir. Bir kişi bu elbiselerden bir saat içinde yetmiş bin kadar giyebilmektedir. Ancak nurdan yaratılan bu kıyafetler ona bir ağırlık yapmamaktadır.¹⁰⁵

Onun belirttiğine göre cehennem ise karanlıktan meydana gelmiştir.¹⁰⁶ Ona göre cehennem olmasaydı cennet ehlinin nail oldukları nimetlerin kıymetini bilmesi mümkün olmayacaktı. Yani cehennem sayesinde cennet ehli nimetlerin kıymetini bilmektedir.¹⁰⁷ Cehennemnin sıfatı kayıtsız bir zifirilik içinde karanlıktır. Cennette olduğu gibi cehennemde de birtakım ırmaklar vardır. Ancak cehennemdeki ırmakların dünya ateşinde bulunan parlaklık ve kızılık bulunmamaktadır. Cehennem ehlinin ağzına konulan şey bir daha dışarı çıkarılamaz; buna kimse güç bile yetiremez.¹⁰⁸ Cehennemnin havası tamamen ateştir, cehennemlikler boğazlanıp çırpınan bir tavuk

⁹⁹ ed-Debbâğ, *el-İbrîz*, 2/501.

¹⁰⁰ ed-Debbâğ, *el-İbrîz*, 2/494.

¹⁰¹ ed-Debbâğ, *el-İbrîz*, 2/495.

¹⁰² ed-Debbâğ, *el-İbrîz*, 2/505.

¹⁰³ ed-Debbâğ, *el-İbrîz*, 2/504.

¹⁰⁴ ed-Debbâğ, *el-İbrîz*, 2/508.

¹⁰⁵ ed-Debbâğ, *el-İbrîz*, 2/513.

¹⁰⁶ ed-Debbâğ, *el-İbrîz*, 1/411.

¹⁰⁷ ed-Debbâğ, *el-İbrîz*, 2/347.

¹⁰⁸ ed-Debbâğ, *el-İbrîz*, 2/519-520.

gibi gerek açık ve gerekse de gizli bir şekilde azap içindedir. Bazen yardım ister, bazen nara atarak bağırır.¹⁰⁹

Abdülazîz ed-Debbâğ, cehennemde ateşten ibaret olan evlerin, sarayların, kapıların, ağaçların, duvarlar ve vadilerin bulunduğunu bildirmektedir. Eğer onlardan bir parça dünyaya çıkarılsaydı dünyayı baştan sonuna kadar yakıp kavururdu. Bu durum azabın sürekli olduğu anlamına gelmektedir.¹¹⁰ Ona göre cehennemlikler ısı derecesi çok yüksek olan ateşle azap görmektedir. Diğer taraftan o, şeytanların da ısı derecesi çok düşük olan soğuk bir ateşle azap edileceğini söyleyerek farklı bir yaklaşım sergilemiştir.¹¹¹

1. 7. Büyük Günah İşlenmesiyle İlgili Görüşü

Abdülazîz ed-Debbâğ, birçok konuda olduğu gibi büyük günah meselesinde de çarpıcı bilgiler vermektedir. Ona göre bir kulun büyük günah işlemesi kolay değildir. Ancak kulun kalbi Allah'tan, iman esasları açısından iç yönüyle kopmadıkça asla büyük günah işlenmez. Bunun tam aksi olması ve kulun sadece dış yönüyle bağlı gibi görünmesi hiç bir yarar sağlamaz.¹¹²

Ona göre işlenen günahın büyük günah sayılması kulun kalbi ile Allah'tan kopmuş olmasından kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla ed-Debbâğ, kulun kalbinin Allah'a bağlı olması durumunda büyük günah işleyemeyeceği kanaatindedir. Ancak kul, büyük günahları işlediği zaman kalbi ve bedeniyle yani bütün vücudu ile günaha düşmüş sayılır. Bu nedenle onun kalbinde, onu günahattan vazgeçirecek hiç bir güç yoktur. Çünkü onda, Allah'ı kendisine hatırlatacak manevi bir güç kalmamıştır. Buna göre büyük günah işleyen kişi, Allah'tan kopmuş sayılmaktadır. İnsan kalbinin iç yönü ile Allah'tan kopması ve sadece dış yönü ile Allah'a bağlı gibi görünmesi, herhangi bir fayda sağlamamaktadır.¹¹³ Kısacası ed-Debbâğ, kulun kalbinin Allah'a bağlı olduğu yani O'nunla meşgul olduğu sürece büyük günah işleyemeyeceğini savunmaktadır.

Bu konuya özellikle de tasavvufi açıdan bakan ed-Debbâğ, açıklamalarında insanın amelinin inancına uygun düşmesi gerektiğine dikkat çekmiştir. Onun anlayışına göre kalbi Allah'a bağlı ve aynı zamanda samimi bir itikada malik olan bir insanın, kendi manevi duygularına ters düşmesi düşünülemez. Büyük günahları rahatlıkla işleyen bir kişi ise inancında, Allah'a olan bağlılığında samimi olmadığını ortaya koymaktadır.¹¹⁴

Sonuç

Abdülazîz ed-Debbâğ'ın *el-İbrîz* adlı eserinde velâyet, nübüvvet, melek, cin, şeytan, cennet, cehennem ve ru'yettullah gibi bazı itikadî görüşlere yer verdiği görülmüştür. Ehl-i Sünnet itikadî üzerine görüşlerini ortaya koyan ed-Debbâğ'ın eserindeki itikadî konularla ilgili âyet ve hadislerle zahirî veya bâtinî bir yaklaşım sergileyerek değerlendirdiği ve bu çerçevede aşırı bir yorum anlayışını benimsemesiyle de bazı konularda farklı görüşler ortaya koyduğu söylenebilir.

Ayrıca ed-Debbâğ'ın *el-İbrîz* adlı eserinde fıkıh, kelâm, hadis, tefsir gibi birçok konuda nitelikli bilgiler yer almaktadır. Ancak eserinde kendisinin bir tasavvuf erbabı olmasından dolayı fikir ve düşüncelerinde özellikle onun tasavvufî yönü öne çıkmaktadır. O, itikadî konularda görüşlerini ortaya koyarken özellikle kelâm kitaplarına başvurarak Ehl-i Sünnet âlimlerinin görüşlerine

¹⁰⁹ ed-Debbâğ, *el-İbrîz*, 2/523.

¹¹⁰ ed-Debbâğ, *el-İbrîz*, 2/524.

¹¹¹ ed-Debbâğ, *el-İbrîz*, 2/532.

¹¹² ed-Debbâğ, *el-İbrîz*, 2/8.

¹¹³ ed-Debbâğ, *el-İbrîz*, 2/8.

¹¹⁴ Karakaş, "Abdüzazîz ed-Debbâğ ve El-İbrîz Adlı Eserinde Hadis Örnekleri", 7/484.

de yer vermiştir. İtikadî konulardaki görüşleri değerlendirirken söz konusu görüşlerin Ehl-i Sünnet düşüncesine uyup uymadığına dikkat etmiştir. Kendisi bir Ehl-i Sünnet âlimi olan ed-Debbâğ, Ehl-i Sünnet'in usulünü takip ettiğini belirtmiştir.

Meleklerin görülmesinin imkân dâhilinde olduğunu savunan ed-Debbâğ'ın, tasavvuf düşünce sisteminin tesirinde kaldığını ve melek gibi soyut kavramı kendine has bir üslupla somutlaştırmakla farklı bir yol izlediği görülmektedir. Büyük günah meselesinde ed-Debbâğ, kalbi Allah'a bağlı olanların büyük günah işleyemeyeceğini söylerken büyük günahların işlenmesi durumunda ise kulun bütün vücudu ile günaha girdiğini savunmaktadır. Ayrıca ed-Debbâğ, insanın amelinin inancıyla örtüşmesi gerektiğine de vurgu yapmıştır.

Abdülazîz ed-Debbâğ, cennet ehlinin dilinin Süryanice olduğunu iddia ederek farklı bir yaklaşım sergilemiştir. O, cennetten yeryüzüne inen Hz. Âdem'in eşiyle ve evlatlarıyla Süryanice konuştuğunu, meleklerin dilinin, kabir sualinin Süryanice olduğunu, ruhların da Süryanice konuştuğunu hatta kıyamet gününde bütün insanların Süryanice konuşacağını iddia ederek farklı bir bakış açısı getirmiştir.

Kısacası ed-Debbâğ'ın, itikadla ilgili üzerinde durduğu konuların bazılarını açıklarken isabetli tespitleri, tatmin edici yorumları, orijinal fikirleri olmakla birlikte çarpıcı ve dikkat çekici yönleri de bulunmaktadır. Bazı konularda ise aşırı şekilde batınî yorumlar yapmıştır. Her ne kadar ed-Debbâğ kendisinin Ehl-i Sünnet yolunu takip ettiğini söylemiş olsa da ruhların, cennet ehlinin, kabir sualinin, meleklerin dilinin Süryanice olduğunu iddia etmesi ve melekleri somutlaştırarak görülebileceğini savunması gibi hususlarda Ehl-i Sünnet'le örtüşmeyen farklı açıklamalarda bulunmuştur. Buradan hareketle ed-Debbâğ'ın itikadî konularda bazı görüşlerinin Ehl-i Sünnet düşüncesiyle bağdaştığını bir kısmının ise İslâm düşüncesiyle uyuşmayan çelişkili yorumlar olduğunu söylemek mümkündür.

Kaynakça

- Akbak, Muhammed Yusuf. "Ahmed b. Mübârek'in el-İbrîz Adlı Eseri Bağlamında Abdülazîz ed-Debbâğ'ın Hayatı ve Mağrib Tasavvuf Düşüncesine Etkisi". *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma dergisi*. 21/42 (2018), 114-143.
- Akbak, Muhammed Yusuf. *Abdülazîz ed-Debbâğ'ın Hayatı ve el-İbrîz Adlı Eser Bağlamında Tasavvufî Görüşleri*. Tokat: Gaziosmanpaşa Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Ardoğan, Recep. "Kelâmcılara Göre Nübüvvetle Erkeklik Şartı". *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 10/19 (2012), 75-104.
- Ayiş, Mehmet Şirin. "Tasavvufa Yönelik Eleştiriler Bağlamında "Velâyet" Kavramının Kaynaklarda Ele Alınışı", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 23/45 (2020), 37-61.
- Baalbekî, Rûhî. *el-Mevrid-Kâms Arabî-İngilizî*. Beyrut: Dâru'l-İlmil-Melâyîn, 1995.
- Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî. *Kitâbu Usûli'd-Dîn*. çev. Ömer Aydın. İstanbul: İşaret Yayınları, 2016.
- Bozan, Metin. *İmamiyye Şîa'sının İmâmet Tasavvuru*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2007.
- Bulut, Mehmet. "İsmet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 23/134-136 İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2001.
- Cürcânî, Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf. *et-Ta'rîfât*, Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1983.

- Diyanet İslâm Ansiklopedisi. "Abdülazîz ed-Debbâğ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 1/188 İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1988.
- ed-Debbâğ, Abdülazîz. *el-İbrîz; Şeriat-Tarikat-Hakikat-Marifet*. 2 Cilt. çev. Celal Yıldırım. İstanbul: Demir Kitabevi, 1979.
- el-Beyâdî, Kemâleddîn Ahmed b. Hasan b. Yusuf. *İşarâtü'l-Meram min 'İbârâti'l-İmâm*, nşr. Yusuf Abdurrazzâk, Kahire, 1949.
- Erbaş, Ali. *Melekler Âlemi (İlâhî Dinlerde Melek İnanıcı)*. İstanbul: Paradoks Yayınları, 2012.
- Göksoy, İsmail Hakkı. *İslâm Tarihi Gezi Notları (Endülüs, Kıbrıs, Balkanlar, Fas, İran, Hindistan, Özbekistan ve Kudüs)*. İstanbul: Hiper Yayınevi, 2019.
- İbn Düreyd, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasan el-Ezdî el-Basrî. *Cemheretü'l Luga*. Beyrut: Dâru'l-İlmil-Melâyîn, 1987.
- İşleyen, Burhan-Kaplan, Abdurrahim. "Ahmed b. Mübârek'in el-İbrîz Adlı Eserinde Abdülazîz ed-Debbâğ'ın Tefsir Anlayışının Yansımaları". *Diyanet İlmi Dergi*. LVIII/2 (2022), 479-506.
- Kaplan, Abdurrahim. "İbn Atıyye Tefsirinde Şefaât", *Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (Haziran 2020),149-175.
- Kaplan, İbrahim. *İslâm İnanç Esasları*, Ankara: Öncü Kitap Yayınları, 2017.
- Karakaş, Ali. "Abdüzazîz ed-Debbâğ ve El-İbîz Adlı Eserinde Hadis Örnekleri", *Türkoloji Araştırmaları*, 13/2 (2018), 477-489.
- Kelâbâzî, Ebû Bekr Tâcülislâm Muhammed b. Ebû İshâk İbrâhîm b. Ya'küb el-Buhârî. *et-Taarruf li-Mezhebi ehli't-Tasavvuf*. A. Şemseddin. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1993.
- Kılavuz, Ahmet Saim. *Ana Hatlarıyla İslâm Akâidi ve Kelâma Giriş*. İstanbul: Ensar Yayınları, 32. Baskı, 2020.
- Konuk, Ahmed Avni. *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*. haz. Mustafa Tahralı-Selçuk Eraydın. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2013.
- Nesefî, Ebû Hafs Necmeddin Ömer b. Muhammed. *Akâidü'n-Nesefî*. trc ve şrh. Mustafa Kasadar, İstanbul: Ravza Yayınları, 6. Baskı 2019.
- Nesefî, Ebû'l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mu'temid. *Kitâbü't-Temhîd li Kavâidi't-Tevhîd*. çev. Hülya Alper. İstanbul: İz Yayıncılık, 2017.
- Oral, Osman. "Mâtürîdî'ye Göre Peygamberlerin Gönderiliş Hikmetleri". *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3/2 (2015/2), 225-251.
- Pezdevî, Ebû'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed b. el-Hüseyn b. Abdilkerîm. *Usûli'd-Dîn*. trc. Şerafeddin Gölcük. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2017.
- Şahinoğlu, M. Nazif. "Abdülazîz ed-Debbâğ ve Bazı Tasavvufî Görüşlerine Bir Bakış", *Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 17 (Erzurum 1989), 101-106.
- Topaloğlu, Bekir. "Cennet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/376-386 İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993.
- Yıldırım, Celal. *İlmin Işığında Asrın Kur'an Tefsiri*. İzmir: Anadolu Yayınları, 1989.
- Zebîdî, Muhammed Murtezâ. *Tacu'l-Arus min Cevahiri'l-Kamus*. thk. Komisyon, Beyrut: Dâru'l-Hidâye, trz.
- Zirikî, Ebu Gays Muhammed Hayrüddîn b. Mahmûd b. Muhammed b. Alî b. Fâris ed-Dımaşkî. *el-Alâm: Kâmûsü terâcim li-eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ mine'l-Arab ve'l-müstarebîn ve'l-müsteşrikin*. 8 cilt, nşr. Züheyr Fethullah (Beyrut: Dâru'l-İlmil-Melâyîn, 15. Baskı, 2002), 4/28.

Ehl-i Beyt'te Muhalefet Hareketi: Hz. Hüseyin Örneği
Opposition Movement Of Ahlul Bayt/ Hussein B. Ali As Example
Zehra Betül Güney

Dr., Öğretim Görevlisi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslâm Bilimleri Bölümü
Phd., Lecturer, Divinity School, Department of Basic Islamic Sciences
Sakarya/Türkiye
zbguney@sakarya.edu.tr
ORCID:0000-0002-9203-8406
DOI: 10.34085/buifd.1160945

Öz

Ehl-i Beyt'in muhalefet hareketi, bu harekete eleştirel yaklaşımlar tarafından kimi zaman iktidar kavgası, kimi zaman da meşrû hükümete isyan olarak yorumlanmıştır. Ancak, bu perspektiften bakıldığında şu sorular cevapsız kalmaktadır. Eğer bu hareket Ehl-i Beyt'in bir halifelik savaşı ya da bir siyasi çekişmesi idiyse Hz. Ali neden iki oğlu ile diğer halifelere karşı ayaklanmamış, onlara biat etmiştir? Hz. Hasan kendi iktidarından ferâgat ederek hilâfeti Muâviye b. Ebî Süfyân'a devrederken, Hz. Hüseyin Yezid'e karşı neden şehadetine sebep olan bir muhalefeti tercih etmiştir? Bütün bu soruların cevabı Ehl-i Beyt'in muhalefet hareketinin kodlarında açığa çıkmaktadır. Bu çalışmada, öncelikle Ümeyyeoğulları ile Hâşimoğulları arasında var olan rekâbetin arka planına kısaca değindikten sonra, Hz. Hüseyin'i Kerbelâ'ya götüren süreci işledik. Ardından, bu vakanın analizini yaparak Hz. Hüseyin'in bu eylem ile hangi amacı hedeflediğini ve hangi mesajı vermek istediğini tartıştık. Bu çalışma ile Ehl-i Beyt'in muhalif hareketinin sâiklerine değinirken, ortaya koydukları siyasî fıkhi, mezhepler ötesi bir yaklaşımla okuyucuya sunmaya çalıştık.

Anahtar Kelimeler: İslâm Tarihi, Ehl-i Beyt, Hz. Hüseyin, Kerbelâ, Yezid b. Muâviye.

Opposition Movement Of Ahlul Bayt/ Hussein B. Ali As Example

Abstract

The opposition movement of Hussein B. Ali has been interpreted by some critical approaches as a struggle for power or as a rebellious movement against the legitimate administration. However, the following questions remain unanswered; why Ali did not revolt against the other three caliphs with his two sons back in his time? Instead he accepted their rules and lived among them peacefully. While Hasan b. Ali waived his right to Muawiyah upon an agreement between them, why did Hussein choose a rebellious resistance against Yazid? The answer to these questions is revealed in the codes of the resistance method of Ahl al-Bayt. After mentioning the historical background of the rivalry between Umayyad and Hashemite tribes, we tried to explain what purpose did Hussein aim through his actions in Karbala? With this study, we will present the political thought of the Ahl al-Bayt to the reader beyond a trans-sectarian approach.

Keywords: Islamic History, Ahl al-Bayt, Hussein b. Ali, Karbala, Yazid b. Muawiyah.

Giriş

Arap toplumlarında bir kabîlenin askerî ve siyasî idareden sorumlu kişilerine verilen Ehl-i Beyt adı, İslâmiyet'in doğmasıyla birlikte Hz. Muhammed'in ailesi ve soyu için kullanılan bir kavram haline gelmiştir. Ehl-i Beyt'in mensup olduğu Hâşimoğlu ailesi, Kureyş kabîlesinin bir koludur. Kadim dönemlerden itibaren Mekke'nin siyasî idaresini ve liderliğini Mekke

fethedilene kadar Kureyş kabilesinin başka bir kolu olan Ümeyyeoğulları üstlenirken, Kâbe'yi ziyarete gelen hacılara hizmet görevi olan *rifâde*, *sidâne* ve *sikâye*¹ görevlerini ise cömertliği ile meşhur olan Hâşimoğulları icra etmiştir. Bu kutsal görevlerin neticesi olarak Hâşimoğullarının komşu bölgelerin hükümdarlarıyla ticarî ilişkilerini geliştirmeleri ve bundan ötürü büyük prestij kazanmaları Ümeyyeoğullarını kıskandırmış, Hâşimoğulları ile münâfereye (atışmaya) girmesine sebep olmuştur. Karşılıklı nesep ve şan-şeref hususunda övünme atışması olan bu münâferenin sonunda yenik düşen Ümeyyeoğullarının atışma şartı olan elli deve verme ve on yıl süre ile Mekke'yi terk ederek Şam'da ikâmet etme cezasının tarihte ilk defa Hâşimoğulları ile Ümeyyeoğulları arasındaki çekişmenin fitilini ateşlediği düşünülmektedir. Peygamberliğin de Hâşimoğullarından çıkması ve putperestliğin en büyük avantajı olan maddî nüfûz sisteminin İslâmiyet ile yıkılmaya yüz tutmasının ardından Ümeyyeoğulları, Hz. Peygamber'e ve Ehl-i Beyt'ine karşı mücadele veren aileler arasında başı çekenlerden olmuştur.²

Peygamberliğin Hâşimoğullarından Hz. Muhammed'e verilmesi ile birlikte, Ümeyyeoğullarının ekonomik ambargo, tâciz ve işkenceye kadar varan yıpratma hareketi şiddetini artırmış, bunun karşısında Hz. Muhammed ve Ehl-i Beyt'i Mekke'yi terk ederek Medîne'ye yerleşmek zorunda kalmıştır. Mekke'den Medîne'ye karşı yürütülen savaşta Ümeyyeoğullarının lideri Ebû Süfyân ve diğer Müşrikler Mekke'nin fethine kadar Müslüman olmamakta direnmiştir. Mekke'nin fethiyle yönetimin Hâşimoğullarına geçmesi Ümeyyeoğullarının elini zayıflattığı için Müslüman olmalarında en büyük etken olarak görülmüştür. Fetihle birlikte ya da Fetih'ten sonra Müslüman olanlara *Tulekâ*³ adı verilmiş, bu kişilerin Müslüman olmak için Mekke'nin fethini beklemelerinden dolayı imanlarının zayıf olduğu düşünülmüştür.⁴ Hz. Ömer bu zümrenin idareye ehil kişiler olmadığını savunmuştur.⁵

Hz. Muhammed'e Peygamberlik verilmesiyle birlikte Ehl-i Beyt'ine saygı ve sevgide kusur edilmemesi gerektiği bizzat Hz. Peygamber'in hadisleriyle sabit olmuş bir dinî vazifedir.⁶ Babasıyla birlikte Mekke fethinde Müslüman olduğu için Tulekâ'dan olan Muâviye, Hz. Ali'nin

¹*Rifâde*, Kureyş kabilesinin lideri Kusay'ın emri ile Kureyşlilerin mallarından bir miktarını hibe olarak çıkarmalarının ardından Kâbe'yi ziyarete gelen hacılara ücretsiz olarak yemek yapma görevidir. *Sidâne*, Kâbe'nin bakımı ve korunması görevidir. *Sikâye* ise Kâbe'yi ziyarete gelen hacılara zezem kuyusundan su dağıtma görevidir. Detaylı bilgi için bkz. İzzeddin Ebu Hasan İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2015), 2/10; Muhammed b. Cerîr Taberî, *Târîhü'l-ümmen ve'l-mülûk*, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim (Beyrut: Dârü Süveydân, 1967), 2/19.

²Mustafa Öz, "Ehl-i Beyt", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1994), 10/498; Casim Avcı, "Kureyş", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/442; İsmail Yiğit, "Ümeyye b. Abdüşems", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2012), 42/302; Faruk Ömer Fevzi, "Ehl-i Beyt Kavramı Üzerine", *ez-Zehrâ Dergisi* 2/9 (1995), 399.

³Arapça'da "Esâretten serbest bırakılan" anlamına gelen *Tulekâ*, Mekke'nin fethinde esir alınmaları gerekirken Hz. Muhammed'in kendilerine emân verdiği kişilere verilen isimdir. Azad olduklarını duyan bu Müşrikler Müslüman olmuşlardır. Detaylı bilgi için bkz. Abdullah Yıldız, "Tulekâ Sahâbiler ve Hadis Rivâyeti Olanlar", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/20 (Aralık 2008), 74.

⁴Ebû Abdullah Muhammed b. İshak el-Fakîhî, *Ahbâr-u Mekke*, thk. Abdülmelik b. Abdullah, (Suudi Arabistan: Dârü'l-Ulûm, 1988), 3/74.

⁵Hz. Ömer her ne kadar Tulekâ'yı yönetimde ehil görmese de Muâviye'yi Şam valisi olarak atamıştır. Bkz. Ebû Abdullah Muhammed el-Haşimî İbn Saad, *Tabakât*, thk. Ali Muhammed Ömer (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1986), 11/399.

⁶Muhammed b. İshâ Tirmizî, *Sahihü süneni't-Tirmizî*, thk. Muhammed Nasiruddîn Albânî (Riyad: Mektebetü'l-Ma'ârif, 1998), Menâkıb, Hadis No: 3733, 3736, 3789, (5/541, 543, 564); Hasan Gümüšoğlu, "Ehl-i Sünnet ve İmâmiyye Şiâsının Ehl-i Beyt Kavramına Yükledikleri Anlamlar", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/2 (2014), 299-301.

halifeliğine kadar olan dönemde Şam valiliğini icrâ etmiştir.⁷ Hz. Ali'nin halife olarak seçilmesinin ardından Muâviye'nin ona karşı agresif tutumu, İslâm tarihinde ilk defa Ehl-i Beyt'e karşı başlatılan büyük bir çatışmanın başgöstermesine neden olmuştur. Her ne kadar Hz. Ayşe'nin Hz. Ali'nin halifeliğine karşı başlattığı muhalefet hareketi (Cemel Vakası) Muâviye'nin hareketinden önce olsa da, Hz. Ayşe'nin bu eylemi çağlara yayılacak bir husumeti tetiklemediği gibi Hz. Ayşe, Hz. Ali ile çok kısa sürede sulh etmiştir. İlerleyen dönemde Muâviye'yi en çok tenkit edenlerin başında Hz. Ayşe'nin gelmesi, Muâviye'nin muhalefet hareketinin Hz. Ayşe'nin muhalefet hareketinden farklı kodlar taşıdığını ortaya koymaktadır.⁸ Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin dönemi ile devam eden Ümeyyeoğulları Hâşimoğulları rekabeti,⁹ Yezid'in cebri biat politikası ile Kerbelâ faciasına neden olmuştur.

Ehl-i Beyt önderleri tarih boyunca her dönemde barışçıl metod ve tutumları tercih etseler de kimi zaman hükümetler tarafından baskıya maruz kalarak şehit edilmişlerdir. Babası Hz. Ali gibi meşrû bir seçimle halife seçilen Hz. Hasan da bu tacize maruz kaldığı için liderlikten ferâgat edip haklarını Muâviye'ye devretse de, inzivaya çekildiği Medîne'de zehirleterek öldürülmüştür.¹⁰ Ehl-i Beyt içinde ilk defa Hz. Hüseyin bu taciz ve baskıya sessiz kalmamıştır. Onun bu başkaldırışı ve muhalif hareketi hakkında yüzlerce eser yazılmıştır.¹¹ Bu çalışmalarda, Hz. Hüseyin'in yönetimi ele geçirmek için başkaldırdığı ifade edilmiştir. Ancak, Hz. Hüseyin böylesine muhalif bir hareket içine girmesine rağmen, Hz. Hasan'ın anlaşma yaparak sessiz kalmayı tercih etmesi kafa karışıklığına neden olduğu gibi, bu ikisi arasındaki müşterek çizgi ortaya çıkarılamamıştır.¹²

Biz bu makalede önceki yapılan araştırmalarda cevaplanmayan şu sorulara açıklık getirmeye çalışacağız: Hz. Peygamber'in vefatının ardından, Hz. Ali, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'in ana hedefi lider olmak idiyse neden ilk üç halife döneminde bu liderlik haklarını aramak yerine bu halifelere biat etmiş, üçüncü halife Osman'ı ise hayatları pahasına korumaya almışlardır? Üç halife döneminde olmayan bu muhalefet, neden Muaviye döneminde başlamıştır? Hz. Hüseyin, Kerbelâ'ya savaşmaya gitti ise, neden kadınları ve bebekleri yanında götürmüştür? Onu, Mekke'de ailesiyle Hac farızasını yerine getirirken Hac'cını bozup yarıda bırakmasına mecbur eden durum ne olmuştur?

Bu soruların cevabı, Hz. Hüseyin üzerinden Ehl-i Beyt'in muhalefet hareketinin temel gayesini ortaya çıkaracaktır. Makalemizde öncelikle Kerbelâ vakasının şartlarını oluşturan hâdiseye kısaca değineceğiz. Daha sonra Hz. Hüseyin'in neden babası ya da abisi gibi sessiz kalmak yerine muhalif bir hareket başlattığına değineceğiz.

⁷İrfan Aycan, "Muâviye b. Ebî Süfyan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1994), 10/262.

⁸Ahmed b. Muhammed b. Abdirabbih Endelusî, *el-İkdu'l-ferîd*, thk. Mufid Kamîha (Beirut: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, 1983), 1/70; İbn Saad, *Tabakât*, 8/74-76; Ebu'l-Hasan Ahmed b. Yahya Belâzûrî, *Ensâbü'l-eşraf*, thk. Suheyl Zekkâr (Beirut: Dâru'l-Fikr, 1996), 4/101; Taberî, *Târîhü'l-ümmem ve'l-mülûk*, 5/278.

⁹Belâzûrî, *Ensâbü'l-eşraf*, 1/68; Takiyyüddîn Ahmed b. Ali Makrîzî, *Kitâbü'n-nizâ' ve't-tehâsum fî mâ beyne benî Ümeyye ve benî Hâşim*, thk. Huseyn Munis, (Kahire: Dâru'l-Ulûm, 1988), 41.

¹⁰Şemseddin Ebû Abdullah Muhammed Zehebî, *Şiyerü a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Hassan Abdülmennân (Beirut: Müessesetü'r-risâle, 1982), 4/344; İzzeddin Ali b. Ebî'l-Kerem İbnü'l-Esîr, *Esedü'l-gâbe fî ma'rifeti's-Sahâbe* (Beirut: Dâru'l-Kitâbî'l-Âlemî, 2012), 2/13.

¹¹Ebu'l-Mueyyed el-Harezmi, *Maktelü'l-Huseyn*, thk. Muhammed es-Semâvî, 2 Cilt, (Dâru Envârü'l-Hudâ, 1990); Abbas Mahmud el-Akkâd, *Huseyn b. Ali*, (Mısır: Dâru'l-Yekîn, 2015); Süleyman b. Ahmed Taberânî, *Maktelü'l-Huseyn*, thk. Muhammed Şucâ', (Kuveyt, Dâru'l-Evrâd, 1992).

¹²Ebû Muhammed Hasan b. Musa Nevbahtî, *Firakü's-Şi'a*, thk. Muhammed Sadık Ali (Necef: Bahru'l-'Ulûm, 1936),

1.Kerbelâ Vakasına Götüren Nedenler

Hız. Muhammed'in vefatından ardından yapılan liderlik seçimleri her dönemde farklılık göstermiş, belirlenmiş bir yönetim sistemi olmadığından ötürü dört halifenin seçimi birbirinden ayrılarak devlet başkanı tesbiti hususu Müslümanlara bırakılmıştır. Hız. Peygamber'den sonra dört halifenin seçim yöntemleri birbirine benzemese de, hepsinde Şûra metodu uygulanmıştır.¹³ Makalemiz açısından önemli olan husus, Hız. Ali'nin kendisinden önceki halifeler dönemindeki seçimlere karşı gelmediği, bu dönemlerde halifelerin bazen danışmanları, bazen de ordu komutanları olmasıdır. "Vezir (danışman) olmam, Emir (lider) olmamdan daha hayırlıdır" cümlesi,¹⁴ Hız. Ali'nin iktidar peşinde olmadığını ortaya koymaktadır.

Hız. Osman'ın diğer halifeler dönemindeki Şura kurulunu marjinalleşmiş olan Tulekâ'nın "Aile Meclisi" haline getirmesi,¹⁵ devletin bütün idarî kademelerine büyük sahâbeleri azlederek liyâkatleri tartışmalı olan akrabalarını getirmesi, folklorik lokal kültürün ürünü olan kabilecilik geleneğinin izlerini taşıması hasebiyle hoşnutsuzluğa neden olmuştur.¹⁶ Bu kişilerin zamanla yolsuzluklara da karışması¹⁷ büyük sahâbelerin tepkisini çekmiştir.¹⁸ Bu sahâbelerin başında Ebû Zerr gelmektedir. Ümeyyeoğullarının kadrolaşarak ve zenginleşerek gayri İslâmî hayat sürmelerini¹⁹ eleştirerek hilâfetin dünyevileştirildiğini savunduğu için Medîne dışına gönderilmiştir.²⁰

Hız. Osman'a karşı başlatılan isyan hareketlerini bastırmak için Hız. Ali iki oğluyla birlikte azamî çaba sarf etmiş,²¹ Hız. Hasan bu çatışmalarda ciddi yaralar almıştır.²² Ancak yine de şehit edilmesine engel olamamıştır. İslam tarihinde ilk defa bir halife halk tarafından öldürülmüştür. Hız. Osman'ın ardından Muhâcir, Ensar ve büyük sahâbelerin ortaklaşa aldıkları kararla Hız. Ali halife tayin edilmiştir. Görevi devralır almaz Hız. Osman'ın atadığı ve halkın memnun kalmadığı valileri azletmiştir.²³ Muâviye, Hız. Osman'ın ölümünden Hız. Ali'yi sorumlu tutarak²⁴ meşrû olan hükümete biat etmemiş,²⁵ bunun hesabını sormak için hazırlıklar yapmaya başlamıştır.²⁶ Her ne kadar Muâviye'nin bu kalkışmasının Hız. Osman'ın katillerini bulması için olduğu düşünülse

¹³Casim Avcı, "Hilâfet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1998), 17/540; Muhammed Hamidullah, *İslâm'a Giriş*, çev. Cemal Aydın (Ankara: TDV Yayınları, 1999), 175; Muhammed Hamidullah, *Sorunlar, Sorunlar ve Cevaplar*, çev. Zahit Aksu (İstanbul: Beyan Yayınları, 2015), 115; Muhammed Hamidullah, *İslam Müesseselerine Giriş*, çev. İhsan Süreyya Sırma (İstanbul: Beyan Yayınları, 2016), 87-90.

¹⁴Muhammed b. Cerîr Taberî, *Târihü'l-ümem ve'l-mülûk*, nşr. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim (Beyrut: Dârü Süveydân, 1967), 4/427; İbn Ebî'l-Hadîd, *Şerhü nehci'l-belâgat*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim (Mısır: Dârü İhyâe'l-Kütübü'l- Arabiyye, 1959), 7/34.

¹⁵Adem Apak, "Hız. Osman'ın Halifeliği Döneminde Meydana Gelen Siyasi Problemler ve Sebepleri Üzerine Bazı Değerlendirmeler", *Usul İslâm Araştırmaları* 4/4 (2005), 160.

¹⁶Hüsni Ezber Bodur, "Kabîlecilik Olgusunun Sosyo-Ekonomik Temelde Dinî Söylem İhtiyacı Ve Kerbelâ Vakası", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kerbelâ Sempozyumu Bildirileri* (Sivas: Asitan Yayıncılık, 2020), 3/181.

¹⁷İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1965), 3/43; Yakûbî, *Târihü'l-Yâ'kûbî*, nşr. Halil Mansur (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1971), 2/163.

¹⁸Muhammed b. Cerîr Taberî, *Târihü'l-ümem ve'l-mülûk*, 4/356; Ebu Zeyd Ömer en-Nümeyrî İbn Şebbe, *Târihu'l-Medîneti'l-Münevvere*, thk. Fehim Muhammed Şeltût (Beyrut: Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1979), 4/1206.

¹⁹İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-siyâse*, 1/154.

²⁰Abdullah Aydın, "Ebû Zerr el-Gıfârî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1994), 10/267.

²¹Ethem Ruhi Fiğlalı, "Ali", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1989), 2/371.

²²Taberî, *Târihü'l-ümem ve'l-mülûk*, 4/350, 385.

²³İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 3/102, 192.

²⁴Ahmet Akbulut, *Sahabe Devri Siyasî Hareketlerin Kelâmî Problemlere Etkileri* (İstanbul: Berleşik Yayıncılık, 1992), 207.

²⁵el-Melikü'l-Müeyyed İmâdüddin Ebû'l-Fidâ, *el-Muhtasar fi ahbâri'l-beşer* (Beyrut: Dârü's-selâm, 1997), 1/258.

²⁶Adnan Demircan, *Ali-Muâviye Kavgası* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2017), 53; Abdullah Namlı, "Yezid'e Lânet Edilmesi Meselesi", *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/1 (2019), 10.

de,²⁷ katillerin bulunması için heyetler oluşturmak yerine kılıç ile bunu halletmek istemesi kendisini haksız pozisyona düşürmüştür.²⁸

Muâviye'nin bu tutumu, İslâm tarihinde ilk defa halkı seçilmiş bir halifeye karşı ayaklandırmaya ve meşrûiyetinin tartışmaya açılmasına neden olarak²⁹ İslâmî maslahatı pragmatist bir yaklaşıma kurban vermesine neden olmuştur. Muâviye'nin yöneticilik için izlediği yol, tüm davranışların ve sosyal düzenlemelerin kişisel çıkara dayalı olarak meydana geldiğini savunan Karl Marks'ın "çatışmacı din teorisi" formülasyonuna örnek teşkil etmektedir.³⁰ Sıffin savaşında mızraklara Kur'ânları taktırarak din dahil her türlü araçtan yararlandığını ortaya koymuş, sadece kendisinin hakîkati temsil ettiği yönündeki partikülaristik anlayışı ilk defa İslâm tarihinde sergileyen kişi olmuştur.³¹

Hiz. Ali kendisine yönelik isyanları bastırmakta muvaffak olamamış, hilâfeti devralmasından beş yıl sonra camide namaz kılarak şehit edilmiştir.³² Hiz. Ali yaralıyken yanına gelerek oğlu Hiz. Hasan'ı halife olarak seçme taleplerine "Bunu size ne emrederim, ne de yasaklarım" diyerek tercihi Şûrâ heyetine bırakmıştır.³³ Her ne kadar Hiz. Hasan çoğunluğun biatını alarak halife ilan edilse de, Muâviye onun hilâfetini de tanımayarak ona karşı savaş hazırlıklarına başlamıştır.³⁴

Muâviye, Hiz. Hasan'a halîfelikten vazgeçmesi karşılığında Irak'ın beytülmalına ilaveten istediği bölgenin de haracını ona devredeceğini taahhüt etmesine rağmen bunu reddeden Hiz. Hasan, halîfeliği çoğunluğun oyuyla aldığını belirten yazışmalar yapmıştır. Bu yazışmalarda dikkati çeken husus, Hiz. Hasan'ın Muâviye'nin İslâmî duruşunu sorgulamasıdır. Bu keskin duruşu, kendisini destekleyenler geri çekilip yalnız kalınca kırılmış, Muâviye'ye hilâfet hakkını bir takım şartlar karşılığında devredeceğini iletmıştır. Bu şartların ilk maddesi, hükümet yönetiminde Allah'ın Kitab'ı ve Resûlullah'ın Sünnet'ine göre hareket etmesi ve Muâviye'den sonra hilâfetin Şûrâ ile olması hususudur.³⁵ Muâviye bu şartları ilk başta kabul etse de, hemen ardından bunu ihlâl eden bir takım adımlar atmıştır. Buna rağmen Hiz. Hasan bunun için yeniden ayaklanmamış ve bunu yeni bir çekişme sebebi olarak kullanmamıştır.³⁶

²⁷Osman b. Muhammed Hamîs, *Sahabenin Yüzyüze Kaldığı Olaylar ve Fitnenin Tarihi*, çev. Nuri Görgülü (İstanbul: Burhan Yayıncılık, 2007), 128.

²⁸Abdülaziz b. Ahmed b. Hamid, *Muâviye b. Ebî Süfyan Müdâfâsı*, çev. Necmi Sarı (İstanbul: Burhan Yayıncılık, 2010), 182; İrfan Aycan-Mahfuz Söylemez, *İdeolojik Tarih Okumaları* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1998), 96.

²⁹Melek Gömbeyaz, "Muâviye b. Ebî Süfyan'ın Muhâliflerini Bertaraf Etme Yöntemleri", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/1 (2020), 301, 308.

³⁰ Çatışma kuramı, farklılaşan amaç ve isteklerin karşıtlıklar içinde mücadele etmesini ifade eden ve Karl Marks'ın sosyal felsefesine ve sınıflar arası çatışmanın kaçınılmaz olduğuna değinen kuramına dayanmaktadır. Bkz. Karl Marks and Fredric Engels, *The Communist Manifesto*, (Penguin Books, 1967) s. 79; Karl Marks, "Preface to a Contribution to the Critique of Political Economy", *Karl Marks and Fredric Engels-Selected Works*, V.I. (London, Lawrence and Wishart, 1962), 362-363. Çatışmacı din teorisi, Marks'ın sosyal düzenlemelerin kişisel çıkara dayalı olarak geliştiğini ifade eden ve toplumsal örgütlenmelerde çatışmanın var olması gerektiğini belirten bu formülasyonuna istinaden geliştirilmiştir. Bu teori bağlamında din, zamanla toplumsal bir işlev olarak düşünce ve davranışları meşrulaştırma kaynağı olarak kimi zaman hükümetler kimi zaman da muhalif guruplar tarafından kullanılarak, tarafların kendi üstünlüklerini belirleme bir araç haline dönüştürülmüştür. Böylelikle; siyasi, askeri ya da iktisadi kararlar bağlamında din, toplumları yönlendirmede ve dayanak bulmasını sağlamada kişilere meşruiyet kazandırmıştır. Bkz. Halil Aydınalp, "Sosyal Çatışma ve Din", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 19/2, (2010), 190.

³¹Bodur, "Kabilecilik Olgusunun Sosyo-Ekonomik Temelde Dinî Söylem İhtiyacı Ve Kerbelâ Vakası", 183-185.

³²Ebu'l-Abbas Muhammed b. Yezid Müberred, *el-Kâmil*, nşr. Ahmed ed-Dâlî (Kahire: Dârü'n-Nahda, 1986), 3/1232.

³³Taberî, *Târîhü'l-ümem ve'l-mülûk*, 5/146.

³⁴Zekai Konrapa, *Peygamber'imiz, İslâm Dini ve Aşere-i Mübeşşere* (İstanbul: Fatih Yayınevi, 1968), 510.

³⁵Ebü'l-Hasan Ahmed b. Yahya Belâzürî, *Ensâbü'l-üşrâf*, nşr. Suheyl Zekkâr (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1996), 5/236; Mutahhar b. Tâhir Makdîsî, *el-Bed'ü ve't-târîh*, 5/236.

³⁶Fiğlalı, "Hasan", 282.

Anlaşma maddeleri incelendiğinde, Muâviye'den hutbelerde Hz. Ali'ye lânet okumayı durdurması şartının da yer alması dikkat çekicidir.³⁷ Bu şartı kabul etmesine rağmen, Muâviye'nin minberlerden Hz. Ali'ye lânet okutturmaya devam etmesi³⁸ ve buna karşı gelen âlimlerin öldürtülmesi,³⁹ Hz. Ali'ye ve Hz. Hasan'a karşı verdiği savaşın kişisel bir savaş olduğu zannına neden olmuştur. Siyaset-ahlâk ilişkisi perspektifinden yola çıkarak Muâviye'nin tek taraflı anlaşmayı feshetmesi değerlendirildiğinde, Machiavelli'nin "*Amaca giden her yol mübahdır*" ve "*Liderin sözünü yerine getirmesi gereken ortam değişmiş veya verdiği söz aleyhine dönmüşse o sözü tutmamalıdır*" teorisini⁴⁰ İslâm siyasetinde ilk defa uygulayan kişi olduğu ortaya çıkmaktadır. Lammens, Muâviye'nin iktidarının "emri vâki" olduğunu ve iktidar olma yolunda pragmatist davranarak her yolu mübah gördüğünü dile getirmiştir.⁴¹

Bazı âlimlere göre Hz. Hasan'ın hilâfet hakkından feragat etmesi, Ümeyyeoğullarının yönetimini insanların yaşayarak tecrübe etmesine neden olmuştur. Nitekim, Muâviye döneminde ilk defa toplum devlet baskısı ile tanışmıştır.⁴² Ölmeden önce oğlunu veliaht tayin etmesi de⁴³ hoşnutsuzlukları daha da derinleştirmiştir. Muâviye'nin ölümünün ardından Yezid'in biat talebine Hz. Hüseyin silah kaldırarak karşı koymamış ancak biat etmeyerek de razı olmadığını ifade etmeye çalışmıştır. Bu çekimser tutuma karşı Yezid'in ısrarcı tutumu ve Hz. Hüseyin'in peşine adamlarını takarak ölüm tâcizinde bulunması, Hac mevsimi de yaklaştığı için Hz. Hüseyin'in Medîne'yi terk ederek Mekke'ye gitmesine neden olmuştur.⁴⁴ Mekke'ye gidişini, "*Savaşı engellemek ve ümmeti birbirine kırdırmamak*" olarak gerekçelendiren Hz. Hüseyin'in bu tutumu elinden geldiğince çatışmadan kaçındığını ortaya koymaktadır.⁴⁵

2.Yüzleşme

Hz. Hüseyin'in Muâviye'nin Kostantiniyye'ye gönderdiği orduda bulunduğu rivayet edilmesi,⁴⁶ onun Ümeyyeoğulları iktidarı ile ilk başlarda bir sorununun olmadığını ortaya koyan önemli bir bulgudur. Hz. Hüseyin, Hz. Hasan'ın şehadetinin ardından hilâfet için bir çaba göstermemiş ve kendisine biat için haber gönderenlerin de talebini reddetmiştir. Halkın bu isteğinden haberi olan Muâviye Hz. Hüseyin'i uyardığında Hz. Hüseyin zaten niyetinin bu olmadığını ona bildirmiştir. Muâviye bu tutumundan ötürü ona memnuniyetini göstermiş, bu hususta karşılıklı bir sürtüşme gerçekleşmemiştir. Ancak, Hz. Hüseyin her ne kadar hilâfette talepkâr olmasa da Muâviye'nin hilâfeti boyunca doğru bulmadığı icraatlarını eleştirmiştir.⁴⁷

³⁷İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, 3/405.

³⁸Belâzûrî, *Ensâbü'l-eşraf*, 13/5720; Ebû Abdullah Muhammed İbn Saad, *Tabakât*, nşr. Ali Muhammed Ömer (Kahire: Mektebetü Hancî, 1986), 6/152; Zehebî, *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ*, 2/198; Ebu'l-Kâsım Ali b. Hasan İbn Asâkir, *Târîhü Dimeşk*, nşr. Ali Şîrî (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1995), 57/244; Ebû Câfer Muhammed b. Ali Sadûk, *el-Emâlî* (Kum: Müessesetü'l-Bi'se, 1970), 229.

³⁹Taberî, *Târîhü'l-ümem ve'l-mülûk*, 5/257; İzzeddin Ali b. Ebi'l-Kerem İbnü'l-Esîr, *Esedü'l-gâbe fi ma'rifeti's-Sahâbe* (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Âlemî, 2012), 465.

⁴⁰N. Machiavelli, *Prens* (İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2009), 67.

⁴¹H. Lammens, "Muâviye b. Ebî Süfyân", *Millî Eğitim Bakanlığı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: MEB Yayınları, 1979), 8/439.

⁴²Bu cümleyi Hayrattin Karaman, Vecdi Akyüz'ün kitabına yazdığı mukaddimede kaleme almıştır. Detaylı bilgi için bkz. Vecdi Akyüz, *Hilâfetin Saltanata Dönüşmesi* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1991), 5-6.

⁴³Belâzûrî, *Ensâbü'l-eşraf*, 1/100.

⁴⁴Taberî, *Târîhü'l-ümem ve'l-mülûk*, 2/218, 370-77.

⁴⁵Ahmed el-Kûfî İbn A'sem, *Kitâbü'l-fütûh*, nşr. Ali Şîrî (Beyrut: el-Edvâ li't-Tibâ'ati, 1991), 3/23; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*. 8/496.

⁴⁶İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*. 8/497.

⁴⁷Ethem Ruhi Fiğlalı, "Hüseyin", 518.

Bu eleştirilerin oğlu Yezid döneminde de devam edeceğini tahmin eden Muâviye ölmeden önce oğlu Yezid'e Hz. Hüseyin'den endişe duyduğunu dile getirmiş,⁴⁸ biat için onu asla zorlamaması gerektiğini vasiyet etmiştir.⁴⁹ Ancak Yezid, Muâviye döneminde bile babasının Hz. Hasan ve Hüseyin'e siyâsî de olsa toleranslı davranmasına katlanamayarak onun kararlarını her zaman sorgulamıştır.⁵⁰ Her ne kadar Muâviye, oğlu Yezid'in sert tutumlarını dizginlemek için çaba gösterse de, ölmeden önce onu veliaht olarak ataması, siyasette süregelen dengelerin yerinden oynamasına neden olarak büyük facialara neden olmuştur.⁵¹

Bunu kabul etmenin gayri İslâmî bir sistemi de kabul etmek olduğunu savunan bazı sahâbeler Yezid'e biat etmemekte direnç göstermişlerdir. Yezid'in daha sonraki hayatı incelendiğinde tarihçiler tarafından gayri İslâmî bir hayat yaşadığı ve Firavun'dan bile daha zalim olduğunun dile getirilmesi,⁵² büyük sahâbelerin ona biat hususundaki isteksizliklerini gerekçelendirmektedir. Yezid, sahâbeler tarafından namaz kılmayan, içki içen, dansöz oynatan, haydut ve hırsızlarla düşüp kalkan ve gayri İslâmî bir hayat süren kişi olarak tanımlanmıştır.⁵³ Buna nazaran, Hz. Hüseyin Muâviye tarafından dahi "onun hakkında hiçbir kusur bulamam" dediği kişi⁵⁴ olarak bu rekabette açık arayla üstün gelebilecek bir kimliğe sahip olmuştur.

Hz. Hüseyin'in prestijli geçmişi, yaşça büyük olması ve büyük sahâbelerin onu desteklemesi Yezid'in onu kendisine büyük bir rakip olarak görmesine açıklık getirmektedir. Onun ortadan kaldırılmasının meşruiyet sorununu bitirmeyeceğini anlayan Yezid, Kerbelâ katliamının ardından kendisine biat hususunda isteksiz olan sahâbelerin üstüne Medîne'ye ve Mekke'ye ordularını göndererek Ensar ve Muhâcîr'den binlerce büyük sahâbiyi öldürtmüş, eşlerine tecavüz ettirmiş, Kâbe'yi mancınkla yıkmıştır.⁵⁵ Öyle ki, bir rivayete göre Bedir gazvesine katılan sahâbelerin tamamının şehit olduğu,⁵⁶ bir rivayete göre de Hudeybiye ashabından kimsenin kalmadığı aktarılmıştır.⁵⁷ Medîne şehri üç gün boyunca talan edilmiş, sahâbe kadınlarına ve genç kızlara günlerce tecavüz edilmiştir. Bu tecavüzden yüzlerce çocuk doğmuş, bunlara "Evlâdü'l-Harre" adı koyulmuştur.⁵⁸

Oğlu Yezid'in tarihe damgasını vuracak olan serî katliamlarını Muâviye'nin önceden kestirmesi mümkün olmasa da, oğlunun herkes tarafından bilinen kötü ününe karşılık ve büyük

⁴⁸Ebü Hanife Ahmed b. Davut Dineverî, *el-Ahbârü't-tivâl*, nşr. Muhammed Said (Kahire: Matba'atü's-Sa'âde, 1912), 224-230.

⁴⁹İbn Saad, *Tabakât*, 6/423; İsmail b. Ömer İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 8/123.

⁵⁰Ebu'l-Kâsım Ali b. Hasan İbn Asâkir, *Târîhü Dimesşk*, 14/206.

⁵¹Fığlalı, "Hüseyin", 519.

⁵²Ebu'l-Hasan Ali b. Hüseyin Mesûdî, *Mürûcü'z-Zehab*, nşr. Kekal Hasan Merî (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2005), 3/68.

⁵³Belâzûrî, *Ensâbü'l-eşraf*, 5/337-338; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 4/103; Taberî, *Târîhü'l-ümem ve'l-mülûk*, 4/380; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye* 8/237.

⁵⁴Belâzûrî, *Ensâbü'l-eşraf*, 3/367.

⁵⁵Taberî, *Târîhü'l-ümem ve'l-mülûk*, 5/491; Belâzûrî, *Ensâbü'l-eşraf*, 4/37.

⁵⁶Ebü Muhammed Abdullah b. Müslim İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-siyâse* (Beyrut: Mektebetü'd-Dâr, 1967), 1/85.

⁵⁷Buhari'nin kaydettiği bir rivayete göre Müslümanlar arasındaki ilk fitne Hz. Osman öldürüldüğü zaman vuku bulmuş ve bu fitne Bedir ashabından herkesin ölmesine neden olmuştur. Daha sonra ikinci fitne olan Harre vakası meydana gelmiş ve bu fitne Hudeybiye ashasından da herkesin ölmesine neden olmuştur. Üçüncü fitne ise (râvi bunun hangi olay olduğunu belirtmemiştir) insanlarda kuvvet ve akıl kalmamıştır. Bkz. Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî*, thk. Hasan Adevi Hamzâvî, "Megazi", Hadis No: 3745, (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1999), 7/379; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1965), 4/118.

⁵⁸Ebü'l-Abbas Şihâbüddin İbn Hacer, *es-Sevâikü'l-mührika 'alâ ehli'r-rafâi ve'd-dalâli ve'z-zindika* (İstanbul: Hakikat Kitabevi, 2013), 316; Şihâbüddin Ebû Abdullah Yakut Hamevî, *Mü'cemü'l-büldân* (Beyrut: Dâru Sâdir, 1977), 2/249; Mustafa Sabri Küçükaşçı, "Harre Savaşı", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1997), 16/ 246.

sahâbelerin de buna şiddetle karşı çıkmasına rağmen, onu veliaht tayin etmesi ortaya çıkan olayların fitilini ateşlemekte yeterli olmuştur.⁵⁹ Kendisini kabul ettirmekte zorlanacağını tahmin eden Yezid, Muâviye'nin ölümünü halktan gizlemiş ve meşruiyetini hızlandırmak için Medine valisi Velid b. Utbe'yi Hz. Hüseyin ve arkadaşlarının biatlarını alması için göndermiştir. Hz. Hüseyin'in verdiği cevap, "Benim gibi bir adam gizlice biat etmez; zaten sen de halk katında açıkça yapmadığım bir biata razı olmazsın" yönünde olmuştur. Ancak rahat bırakılmayacağını anladığı için ailesini de alarak kan dökülmesinin yasak olduğu Mekke'ye gitmiştir. Onun biat vermediği haberini alan Kûfeliler, Hz. Hüseyin'e biat etmek istediklerini bildiren binlerce mektup göndermişlerdir.⁶⁰ Bunun üzerine Hz. Hüseyin durumu yerinde öğrenmesi için amcaoğlu Müslim b. Akil'i Kûfe'ye gönderse de, bunu haber alan Yezid onu ve oğullarını öldürtmüştür.⁶¹

Yezid'in baskısından uzaklaşmak ve Hac farızasını yerine getirmek için gittiği Mekke'de Hz. Hüseyin bir yandan da neden biat etmediğini insanlara anlatmak için büyük bir fırsat yakalamıştır. Diğer yandan, halkın oylarına yönelik sorumluluğunun bilincinde olan Hz. Hüseyin, Kûfe'den gelecek haberle kararını vermek için beklemiştir. Bu bekleyiş esnasında, her ne kadar Mekke'de oluşturduğu lobi kendisine destek verdiğini dile getirirse de, bunun için somut bir adım atılmamıştır. Mekke'de Muhâcir ve Ensar'ın yanı sıra Hac'ca gelen Müslümanlarla kendi aleyhine lobi oluşturulduğunu duyan Yezid, Hz. Hüseyin'e gönderilmek üzere ordu hazırlığına başlamıştır. Bu hazırlığın haberini alan Hz. Hüseyin, Mekke'de büyük bir katliam olmasını engellemek için Kûfe'den gelecek olan haberi beklemeden Hac farızasını da yarıda bırakarak Mekke'yi acilen terk etmek zorunda kalmıştır.⁶²

Şair Ferezdak, onun aceleyle ihramdan çıkarak Mekke'yi terk ettiğini görünce ona neden Hac'cını bozduğunu sormuş, o da "Mekke'den çıkmazsam, Mekke'ye gelerek beni öldürecekler" demiş, Harem-i Şerif'in kutsiyetinin çiğnenmesinden büyük endişe duyduğunu, "Yahudilerin cumartesi günü yaşağını çiğnemesi gibi⁶³ Ümeyyeoğulları da haram bölgenin yaşağını çiğneyecekler" sözleriyle ifade etmiştir.⁶⁴ Hac bitmeden ihramdan çıkmak gibi kefareti olan bir yaşağı⁶⁵ gerçekleştiren Hz. Hüseyin'i buna zorlayan en önemli etkenin ölüm korkusu olmadığı düşünülmektedir. Zira, "Mekke'nin bir adım dışında öldürülmek, Mekke'nin içinde öldürülmekten bana daha hayırlıdır" dediği rivayet edilmiştir.⁶⁶

⁵⁹İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 3/509; İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-siyâse*, 1/154; Tabatabâî, *Fâci'atü't-Taf*, 122.

⁶⁰Dineverî, *el-Ahbârü't-tivâl*, 229; Taberî, *Târîhü'l-ümem ve'l-mülûk*, 2/234; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 4/20; 1971, Yakûbî, *Târîhü'l-Yâ'kûbî*, 2/242; Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ömer el-Kırşî, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Ali Şîrî). 15 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâe't-Türâsî'l-Arabî, 1998), 8/495.

⁶¹Ebu Cafer Muhammed b. Ali Sadûk, *el-Hidâye fi usûli'l-furû*, (Kum: Muessesetü'l-İmam Mehdi, 1998), 83. Taberî ve Belâzûrî'nin kaynaklarında bu isimler açıkça verilmezken, aynı günlerde Yezid'in Kerbelâ şehitlerinin kesik başlarını gezdirdiği rivayet edilmiştir. Bkz. Taberî, *Târîhü'l-ümem ve'l-mülûk*, 5/393; Belâzûrî, *Ensâbü'l-eşrâf*, 3/226).

⁶²Mahafzah, "Hz. Hüseyin'in Başkaldırışı ve Kerbelâ Trdajedisi", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kerbelâ Sempozyumu* (Sivas: Asitan Yayınları, 2010), 3/ 148.

⁶³"İçinizden cumartesi günü hakkındaki hükmü çiğneyenleri elbette bilirsiniz. Bu yüzden onlara, 'Aşağılık maymunlar olun' demiştik" (el-Bakara 2/65) ayetinde belirtildiği üzere, Yahudiler cumartesi gününde avlanmanın yasak olduğunu bile bile bu günahı işledikleri için helak edilmişlerdir.

⁶⁴Taberî, *Târîhü'l-ümem ve'l-mülûk*, 4/289-290; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 8/180; Ebü'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed Taberânî, *el-Mü'cemü'l-kebir* (Irak: Mektebetü'l-'Ulûm, 1983), 3/119; Tabatabâî, *Fâci'atü't-Taf*, 39, 124.

⁶⁵Bütün mezheplerde "Hac ve Umre'yi Allah için tamamlamamız" (Bakara Suresi/196) ayeti mucibince, başlanılan Hac ve Umre'nin tamamlanması gerektiği ve yarıda bırakıldığı takdirde ihlâl sebebiyle koyun veya keçi kurban edilmesi gerektiği ve kazasının vacip olduğu geçmektedir. Bkz. Ahmed b. Muhammed et-Tahâvî, *Muhtasar-u ihtilâfî'l-Ulemâ*, (Beyrut. Dâru'l-Beşâiru'l-İslâmiyye, 1996), 1/311; Salim Ögüt, "İhram", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2000), 21/542.

⁶⁶İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 4/38; Taberî, *Târîhü'l-ümem ve'l-mülûk*, 4/289-290; İbn A'sem, *Kitâbü'l-futûh*, 6/169.

Mekke'den Kûfe'ye 9 Eylül 680 tarihinde yola çıkarken, ailesi, akrabası ve bir takım ashâbı onu yalnız bırakmayarak onunla birlikte yola çıkmışlardır. Abdullah b. Abbas onu menetmeye çalışarak Kûfe yerine Yemen'e gitmesini önermiştir.⁶⁷ Abdullah b. Zübeyr, Abdullah b. Cafer, Abdullah b. Ömer ve Ömer b. Abdurrahman b. Haris gibi ileri gelen sahâbeler Kûfe'ye gitmesinin sakıncalı olacağını ona anlatmaya çalışsalar da, Yezid'in kendisine doğru geldiğini bilen Hz. Hüseyin, bu karşılaşmadan kaçınmanın mümkün olmadığını iletmiştir.⁶⁸ Yolda Müslim b. Akil'in ve Hani b. Urve'nin öldürüldüğü haberi kendisine gelince yanındaki ashabına geri dönmeleri için hala bir fırsatlarının olduğunu iletmiş, bazı ashabı geri dönerken, ailesi ve akrabası yanında kalmak istemiştir.⁶⁹

Kûfe'ye yaklaştığında Yezid'in ordusu onun önünü keserek onu Kerbelâ'ya yönelmeye mecbur bırakarak etrafını kuşatmıştır.⁷⁰ Onlara Kûfe halkının kendisini çağırdığını ve bunun için Kûfe'ye geldiğini ifade ederek savaşmak niyetinde olmadığını ifade etse de, Yezid'e biat etmeden geri dönmeyişinin cebren engellendiği kendisine bildirilmiştir. Diğer yandan, Hz. Hüseyin'e biat edeceklerini haber vermelerine rağmen Kûfe halkının onu yalnız bırakması,⁷¹ çıkan hadiselerin bir parçası ve sorumlusu olmalarına neden olmuştur. Kimi tarihçilere göre Kûfe halkının Hz. Hüseyin'e karşı hissettikleri, dinî bağlılıktan öte, yaşadıkları ekonomik sıkıntılar yüzündendir. Zira bu çağrılarına icabet eden Hz. Hüseyin yolda iken, Yezid'in de Kûfe halkına yüklü maddi yardımlarda bulunduğu rivayet edilmiştir. Bu hususun, Hz. Hüseyin'i terk etmelerine neden olduğu ve ekonomik kaygılarının ağır basarak, Yezid'e biat etmelerine neden olduğu düşünülmüştür. Psiko-sosyolojik açıdan toplumların sosyo-ekonomik geleceklerine göre bir anlayışı ve yönelişi benimseyebilmeleri olağan bir tutum olarak görülmüştür.⁷²

Zalimlerle anlaşma yapmak yerine şehâdeti tercih ettiğini ve bu muhalefetinin bir seçim olduğunu ifade eden Hz. Hüseyin'in⁷³ bu tutumu, kimi tarihçilere göre iyiliği emredip kötülükten vazgeçirmeye çalışma yönündeki faaliyetler için kullanılan dinî, ahlakî ve hukukî bir usul olan *Emir bi'l-Maruf ve'n-Nehiy ani'l-Münker* sorumluluğunu icra etmektir. Muhtemel bir ölüme gittiğini bilmesine rağmen bu sorumluluğu yerine getirmek istemesi, "İçinizden hayra

⁶⁷Kufe halkının güvenilir olmadığını, Hz. Ali'yi ve Hz. Hasan'ı nasıl yalnız bıraktılarsa onu da yalnız bırakacaklarını akrabası da ona iletmiştir. Hz. Hüseyin'in bunu bilerek yola çıkması, kendisini tehlikeye atmasından ziyade, kendisine doğru yola çıkmış bir orduyu Mekke'nin dışında karşılamak istediği içindir. İstisnâleri ile ilgili detaylı bilgi için bkz. İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 8/183; İbn 'Asâkir, *Târîhü Dimeşk*,14/216; İbn A'sem, *Kitâbü'l-fütûh*, 5/79; Mekki, *Maktelü'l-Hüseyn*, 1/226.

⁶⁸Fığlalı, "Hüseyin", 518; İbnü'l-Esîr, *Esedü'l-gâbe fi ma'rifeti's-Sahâbe*, 2/21.

⁶⁹Lût b. Yahya b. Saîd Ebû Mihnef, *Maktelü'l-Hüseyn*, 54, 69.

⁷⁰Taberî, *Târîhü'l-ümem ve'l-mülûk*, 5/408.

⁷¹Her ne kadar Kufe halkının sinmiş olması baskı altında yapılmış bir tutum olsa dahi, eylemsiz kalmaları onların bu işten sorumlu tutulmalarını engellemeyen bir durumdur. Bakara/248. ayette, eylemsizliğin de Allah katında bir hesabının olduğunu ifade eder. Çünkü eylemsizlik de bir eylemdir. İnsanın iradesini eylemsizlik hali için kullanması, eylemsizlikten doğan mahrumiyetin büyük zarar, ziyan ve hüsrân olarak kendisine geri dönmeye neden olmaktadır. Bu eylemin sonucunda karşılaştığı zarar, kendi seçimiyle elde ettiği sonuçlardır. Dolayısıyla İslâm'da insan, niyet ve eylemsizlik gibi durumlarda da sorumlu tutulmuş, insanın itibarî kabul edilen iradesi, soyut ve somut olan niyetlerle ve sonuçlarıyla ilişkilendirilmiştir. İrade ve sorumluluk hakkında daha detaylı bilgi için bkz. Ahmet Akgüç, "İnsan İradesi ve Sorumluluğunun Kategorik ve Zihinsel Varlık Temelleri". *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi* 7/26 (2008), 252-270.

⁷²Bodur, "Kabilecilik Olgusunun Sosyo-Ekonomik Temelde Dinî Söylem İhtiyacı Ve Kerbelâ Vakası", 187.

⁷³Ebû Mihnef, *Maktelü'l-Hüseyn*, 86, 97; Taberî, *Târîhü'l-ümem ve'l-mülûk*, 5/403.

çağırın, iyiliği emredip kötülükten vazgeçiren bir topluluk bulunsun" (Al-i İmran 3/104) ayetinin gerekliliği ile bağdaştığı düşünülmüştür.⁷⁴

Çölde su kuyularına erişimleri engellenen kafilenin etrafı önce 1000 kişilik ardından da 4000 kişilik bir güçle sarıldığında⁷⁵ Hz. Hüseyin'in yanında 32 süvarisi ve 40 piyadesi vardır.⁷⁶ Başından itibaren silah kullanmamakta diremesine rağmen etrafı sarılınca meşru müdafaa hakkına mecbur kalmıştır. Yezid'in orantısız bir güç ile Peygamberin birinci derece akrabalarını ve ileri gelen bir takım sahabeyi ablukaya alarak savaşa zorlaması, İslâm tarihinde hak ve bâtil kavramlarının bu vaka üzerinden sorgulanmasına neden olmuştur.⁷⁷ Hz. Hüseyin'in halktan biat alma hususunda güçlü bir makamda olduğunu belirten Yezid'in komutanlarından Şimr b. Zi'l-Cevşen bu kaygıyı dile getirerek,⁷⁸ ne pahasına olursa olsun Hz. Hüseyin'in biat etmediği takdirde öldürülmesi gerektiğini savunmuştur.⁷⁹ Müzâkere ve diplomasi çabası karşılık görmeyince, 10 Muharrem gecesinde Hz. Hüseyin ailesini ve ashâbını toplamış, ertesi gün büyük bir katliam olacağını tahmin ettiğini belirterek onlardan geri dönmelerini talep etmiştir. Onun bu talebini kabul etmeyen ailesi ve ashâbı, o gece kendisine biatlarını tazelemişlerdir.

Kerbela gününün sabahı Hz. Hüseyin, niyetinin savaşmak olmadığını son bir kez daha Yezid'in ordusuna iletmiştir. Kendisinin Ehl-i Bey'ten Peygamber torunu olduğunu onlara hatırlatmış, Hz. Peygamber'in kendileri hakkındaki övgü dolu sözlerinden bahsetmiştir. Amacının savaş olmadığını, kan akıtırılarsa büyük günâh işleyeceklerini onlara iletmiştir. Hz. Hüseyin'e karşı verilen savaşta isteksiz olan Yezid'in komutanlarından Hür b. Yezid, bu konuşmasından oldukça etkilenmiş ve adamlarıyla birlikte Hz. Hüseyin'in safına geçmiştir.⁸⁰ Karşı tarafı bu işten vazgeçirmek için Hz. Hüseyin nasihatler ve özlü sözler söylese de, karşı taraf buna her seferinde ok atarak karşılık vermiş, ardından kadınların ve çocukların bulunduğu çadırlar yakılmıştır. Sayı ve donanım açısından kendilerinden oldukça üstün olan Yezid'in ordusuna ikinci ezanında yenik düşmüş ve başı kesilerek şehit olmuştur.⁸¹

Cesedinin üzeri atla çignenerek şehit edilen Hz. Hüseyin'in vücudunda 33 ok ve 34 kılıç yarası olduğu rivâyet edilmiştir. Ayrıca üstündeki kıyafeti yağmalanmış cesedi çırılçıplak bırakılmıştır. Aldığı kılıç yaraları ve ok sayısının yanı sıra, sınır tanımadan yapılan katliamın ona karşı duyulan, liderlik savaşından ziyade büyük bir kin ve öfkenin ürünü olduğu şüphesine yol açmıştır.⁸² Henüz kundakta bebek olan oğlu Ali Asgar'ın boğazına ok atarak öldüren Yezid'in ordusu, diğer ashâbının da başlarını kesmiş, bu kesik başlarla birlikte geride kalan kadın ve çocuklar boyunlarından zincirlenerek Yezid'in sarayına götürülmüşlerdir.⁸³

⁷⁴Mustafa Çağrı, "Emir bi'l-Ma'ruf Nehiy ani'l-Münker", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1995), 11/139.

⁷⁵İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-târîh*, 3/407; Taberî, *Târîhü'l-ümem ve'l-mülûk*, 5/389.

⁷⁶Belâzûrî, *Ensâbü'l-eşraf*, 3/385.

⁷⁷Dineverî, *el-Ahbârü't-tivâl*, 254-255; Taberî, *Târîhü'l-ümem ve'l-mülûk*, 5/411-417; İbn A'sem, *Kitâbü'l-futûh*, 5/98; Ebû Mihnef, *Maktelü'l-Hüseyn*, 92, 94, 98.

⁷⁸Belâzûrî, *Ensâbü'l-eşraf*, 2/482; Ebû Mihnef, *Maktelü'l-Hüseyn*, 101.

⁷⁹Hz. Hüseyin'in öldürülmesini bizzat Yezid'in talep ettiği belirtilmiştir (Dineverî, 1912: 285; Yakûbî, 1971: 2/441; İbn A'sem, 1991: 5/9; Fiğlalı, 1998: 519).

⁸⁰Murat Sarıçık, "Hür b. Yezid", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1998), 18/494.

⁸¹Belâzûrî, *Ensâbü'l-eşraf*, 2/487-493.

⁸²Yakup Keskin, "Yakın Döneme Etkileri İtibari İle Kerbelâ, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 38/1 (2012), 318.

⁸³İbn Saad, *Tabakât*, 5/212; Mesûdî, *Mürüccü'z-zeheb*, 3/259; Taberî, *Târîhü'l-ümem ve'l-mülûk*, 5/448-456; Belâzûrî, *Ensâbü'l-eşraf*, 2/502-504, Ebû Mihnef, *Maktelü'l-Hüseyn*, 200, 233; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-târîh*, 3/432.

Yezid'e esir götürülen sivillerin arasında yaşça en büyük olan Hz. Hüseyin'in kız kardeşi Hz. Zeynep'in sarayda yaptığı konuşmalar incelendiğinde, Hz. Hüseyin'in muhalif hareketini sözel olarak idame ettirdiği ortaya çıkmaktadır. Kûfe'de ve Yezid'in sarayında yaptığı konuşmada, Hz. Hüseyin'in savunduğu İslâm ile Yezid'in savunduğu İslâmî sistemin birbirinden ayrıştığını ve Yezid'in liderliğiyle getirmek istediği sistemin bâtil olduğunu dile getirmiştir. Yezid'in ve komutanlarının fâsiklardan, zalimlerden ve şeytanın ordusundan olduğunu ifade eden Hz. Zeynep, bu katliam ile gökyüzünün ve yeryüzünün Yezid'i lanetlediğini ve ne yaparlarsa yapsınlar Ehl-i Beyt'in muhalefet hareketinin herkes tarafından duyulmasını engelleyemeyeceklerini iletmiştir.⁸⁴

Kimi tarihçilere göre, Hz. Zeynep'in bu konuşmaları Hz. Hüseyin'in muhalif hareketinin ikinci evresi olarak adlandırılmıştır.⁸⁵ Saraya zincirlenerek getirildiklerinde Yezid de kendisinin İslâm üzerine olduğunu ifade etmiş, cami minberlerinden yönetiminin ve hükümetinin hak üzerine olduğunu ve Hz. Hüseyin'in bu yüzden öldürüldüğünü duyurarak kendini müdafa etmiştir. Ancak, Hz. Hüseyin taraftarları ona Hz. Peygamberin çocuklarını öldürerek haklı olduğunu ispatlayamacağını iletmişlerdir.⁸⁶

Yezid'in, Hz. Hüseyin'in kesik başını görünce büyük bir sevinçle ve nefretle ağzıyla ve dudaklarıyla elindeki sopayla oynadığı ve onun insanların en aptalı olduğunu ifade ederek kesik başı üç gün sarayın kapısına takarak halka teşhir ettiği rivayet edilmiştir.⁸⁷ Her ne kadar Yezid'in bu katliamdan üzüntü duyduğu, ağladığı ve Ubeydullah b. Ziyad'a bu çirkin eyleminden ötürü lanet ettiği rivayet edilse de,⁸⁸ mesul tuttuğu kişileri cezalandırmadığı ya da görevden almadığı için bu üzüntüsünün samimi olmadığı düşünülmüştür.⁸⁹

3.Hz. Hüseyin'in Şehâdetinin Ardından

Hz. Muhammed kendi vefatının ardından ashâbının iman hususunda aynı çizgiyi koruyamayacağını haber vermiştir. İçlerinden bazılarının birbirlerinin boyunlarını vuranlara dönüşeceklerini ve kendisinden sonra çok büyük fitnelerin yaşanarak, çoğunun imandan gerisin geriye döneceğini söyleyerek endişesini dile getirmiştir.⁹⁰ Onun bu haberi Hz. Osman döneminde zuhur ederek İslam tarihinde ilk defa bir halifenin kanı akıtılmıştır.⁹¹ Bu bölünme Muâviye önderliğindeki Şamlıların Hz. Ali'ye isyan etmesine neden olmuş,⁹² İslâm tarihinde ilk defa meşrû hükümete karşı organize hareket başlatmışlardır.⁹³

⁸⁴Taberî, *Târîhü'l-ümem ve'l-mülûk*, 4/353; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 4/86; Ebû Mihnef, *Maktelü'l-Hüseyin*, 205, 214.

⁸⁵Hayrettin Karaman, *İslâm Hukuk Tarihi*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 1999), 48.

⁸⁶Taberî, *Târîhü'l-ümem ve'l-mülûk*, 4/353; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 4/86-87.

⁸⁷Heysemî, *Mecme'u'z-zevâid menbe'u'l-fevâid*, 9/195; İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 6/260, 8/22; Mekkî, *Maktelü'l-Hüseyin*, 2/75; Ebû Mihnef, *Maktelü'l-Hüseyin*, 206-207, 214, 216, 220.

⁸⁸Şemseddin Ebû Abdullah Muhammed Zehebî, *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Hassan Abdülmennân (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1982), 5/18; Ahmed b. Abdulhalim İbn Teymiyye, *Minhâcu's-sünneti'n-Nebeviyye*, thk. Muhammed Reşâd Sâlim (Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, 1986), 4/439.

⁸⁹Fiğlalı, "Hüseyin", 520.

⁹⁰Muhammed b. İsmail Buhari, *El-Câmi'u's-sahîh*, (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1988), İlim: 43, (1/38), Adâhî: 5, (6/236-237), Tefsirü'l-Kur'an: 5/14 (5/191-192), Rikâk: 45 (7/195), Fiten: 1 (7/87); Ebu'l-Hasan en-Nisâburî Müslim, *Sahîhi Müslim*, thk. Nazar b. Muhammed (Beyrut: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, 2010), İman: 118-120, Tahare: 37 (1/217), Salat: 53 (1/217), Fedâil: 29, 40 (2/1794-1801); Tirmizî, Fiten: 28, (4/486); Ahmed b. Muhammed İbn Hanbel, *Müsned*, thk. Şuayb el-Erneut (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001), 2/85-87; 5/48-50.

⁹¹Yıldız, "Tulekâ Sahâbiler ve Hadis Rivâyeti Olanlar", 93; Resul Câferiyân, *İmamların Fikrî ve Siyâsi Hayatı*, çev. Cafer Bayar (İstanbul: Kevser Yayınları, 1994), 145-146.

⁹²Namlı, "Yezid'e Lânet Edilmesi Meselesi", 9.

⁹³Hayrettin Karaman, Ehl-i Beyt sevgisi ile Muâviye ve Yezid sevgisinin bir araya gelmeyeceğini savunmuş, Hz. Peygamber'in üzerine titrediği aile fertlerine hakaret ederek onları öldürenlerin masum olmadıklarını, bilakis

Hız. Ali'nin diğer üç halîfenin yanında yer almasına rağmen Muâviye'ye sessiz kalmaması, ardından Hız. Hasan'ın hilâfetten belirli İslami şartlar dâhilinde vazgeçmesi ve Hız. Hüseyin'in de ölümüne sebep olacak bir duruş içinde olması göz önünde bulundurulduğunda, bu üç duruşun ortak paydasının "İslâmî kaygılar" olduğu ortaya çıkmaktadır. Zirâ, Hız. Osman'ın Ümeyyeoğulları ailesinden gelmesine rağmen Ehl-i Beyt'in ona sorunsuz bir şekilde biat ederek, hatta onu korumaya alması, Muâviye 'ye karşı duruşlarının iktidar olma hürsünü taşımadığını ortaya koymaktadır. Halîfeler döneminde uygulanan İslâm hukuku ve sisteminin uygulanması hususunda Ümeyyeoğullarının isteksiz olmalarının Ehl-i Beyt'i bu muhalif harekete iten en önemli etken olduğu düşüncesi ağır basmaktadır. Özellikle, Yezid dönemiyle birlikte Şura'nın terkedilerek saltanat sistemine geçilmesi, Ehl-i Beyt'i Ümeyyeoğullarının İslâm'ı hakiki kalıbından çıkaracağı şüphesine sevk ederek eyleme geçmelerine neden olmuştur.⁹⁴ Nitekim, Hız. Hasan hilâfetten ferâgat ederken İslâm kanunlarının uygulanmasını şart koşmuş, Hız. Hüseyin de Şurâ sisteminin ortadan kalkmasını protesto ederek biat etmeme hakkını kullanmak istemiştir.

Hız. Hüseyin'in İslâmî görmediği bir yönetime karşı muhalif duruşu⁹⁵ iktidarı ele geçiren kişilerin dikte etmeye çalıştığı sistem ile Kur'ânî hükümlerden uzaklaşıldığını savunanlar arasındaki keskin ayrışmanın tarihi öncülü olarak⁹⁶ siyasî ve fikhî boyutları taşımaktadır. Siyasi fıkıh, toplumun yararına olan biçimde ve dinin genel ilkelerine ters düşmeyen İslami hükümleri ifade etmektedir. Erken dönem Müslümanlarının ilk defa yaşadığı hadiseler, çoğu zaman siyasi olmasına rağmen, itikadi meseleler ile ilişkili olduğu için bu meselelere çözüm arayışına girmek, zamanla mezheplerin ortaya çıkmasına ve siyasi fikhun oluşmasına neden olmuştur. Dört Halife'nin ardından yönetime geçen Emeviler ile Ehl-i Beyt fertleri arasındaki ilk çekişme bu siyasi hükümler üzerinden olmuştur. Bu farklılık ve çatışma kısa sürede İslam dünyasında kırılmaya sebep olmuş ve mezhepler bu ayrılıkların neticesi olarak ortaya çıkmıştır. Hız. Hüseyin'in, Şura ilkesinin terkedilmesine ve siyasi bir baskı unsuru olarak hükümetin biat dayatmasına karşı "Allah adına topluma karşı sorumluluk" ilkesine bağlı olarak başlattığı bu muhalif hareketi; adalet, meşveret, hilafet ve biat bahisleri altında ilerleyen dönemlerde fıkıh mezheplerindeki yerini almıştır. Yönetimin ve yöneticinin meşruluğuna karşı politik bir etkisi, toplumun siyasi bilincine katkısı açısından da dini bir karşılığı olan bu karşıt duruş ve muhalif hareket, siyaset fikhının en önemli meseleleri arasına girmiştir.⁹⁷

Hız. Hüseyin'in Kûfe'ye doğru savaşmak arzusuyla gelmediğine dair en önemli kanıt, ailesindeki bütün çocuk ve kadınların yanında olması ve çok az bir sayıyla yola çıkmış olmasıdır. Bu kadar az bir sayıyla savaşamayacağını, savaşa dahi muzaffer olamayacağını o da bilmektedir.⁹⁸ Ancak, orduların hazırlandığını duyduğu anda nerede olursa olsun biata zorlanacağını bildiği için, bununla yüzleşmek için mecbur bırakılmıştır. Bu yüzleşme ile bir görevi ifâ etmek istediğini ifade etmesi,⁹⁹ bu görevinin, Muâviye ve Yezid'in saltanat sistemini

zalimler olduklarını dile getirmiştir. Hayrettin Karaman, "Ashabın Tamamı Yıldızlar Gibi midir?" *Yenişafak* (20 Ocak 2011); Hayrettin Karaman, "Nassa Karşı İçtihad Olmaz", *Yenişafak* (21 Ocak 2011).

⁹⁴Razî Âl-i Yâsîn, *Sulhü'l-Hasan*, thk. Abdülhüseyn Şerefeddin (Beyrut, Menşûrât Şerif Rıza, 1979), 9.

⁹⁵Taberî, *Târihü'l-ümem ve'l-mülûk*, 5/357-403; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, 3/280; İbn A'sem, *Kitâbü'l-fütûh*, 50/91).

⁹⁶Ünal Kılıç, *Tartışmaların Odağındaki Hâlîfe Yezid b. Muâviye* (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2001), 290-292.

⁹⁷Siyasi düşüncenin itikâdileşmesi hakkında detaylı bilgi için bkz. Metin Bozan, "Tarihi Hadiselerin Konjonktürel İnşası", *e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi* 9/2 (2017), 802.

⁹⁸Tabatabâi, *Fâci'atü't-Taf*, 37.

⁹⁹İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, 4/41; 2012, 40; Taberî, *Târihü'l-ümem ve'l-mülûk*, 4/292; Ebü'l-Haccâc Yusuf el-Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl fi esmâ'e'r-ricâl*, nşr. Beşşâr Avad (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985), 6/418

ihdâs ederek İslâmî sistem üzerinde değişiklik yapmak istemelerine yönelik bir direniş ve protesto eylemi olduğunu şehâdeti ile ortaya koymuştur. Kimi tarihçilere göre, “Şehâdetiyle gökyüzü ehli olmasın, yaşayarak yeryüzü ehli olmasından daha hayırlı olacağını” haber veren Hz. Hüseyin’in vermek istediği mesajı bu olsa gerekti.¹⁰⁰

Hz. Hüseyin’in şehâdetinin ardından Yezid’in yönetimine bakıldığında laikleştirilmiş ve şahıslara göre revize edilmiş bir İslâm’ı yaşadığı ve bunu meşrûlaştırmaya çalıştığı gözlenmektedir. Onun zamanında fetihler durmuş, Yezid, çoğu zamanını eğlence ve içki meclislerinde geçiren lider olarak anılmıştır. Kendisine “İçki içen halife” ve “el-Humur” (sarhoş) lakabı verilmiştir.¹⁰¹ Ümeyyeoğullarının revize etmeye çalıştıkları İslâmiyet’i bu eylemiyle bloke etmeye çalışan Hz. Hüseyin,¹⁰² bu eylemle tarihe damgasını vuracak bir farkındalık hareketi başlatmıştır. O bu çabasını “fetih” olarak adlandırmıştır.¹⁰³ Bu çabası ilerde meyvesini vermiş, şehâdetinin ardından dört halife dönemi alimlerin ortak görüşüyle “Raşid Halifeler” devri kabul edilerek Ümeyyeoğulları dönemi saltanatın başladığı dönem sayılmıştır.¹⁰⁴ Hz. Hüseyin’in şehâdeti adeta bir devrin kapandığını ve bir devrin açıldığının başlangıç noktası olmuştur.

Machiavelli’nin savunduğu liderde bulunması gereken özelliklere benzer özellikleri hayata geçirerek Kerbelâ ve Harre faciasını yaşatan Yezid, bu icraatıyla Machiavelli’nin “İnsanlara vereceğin ceza hafif olmamalıdır, ağır ceza verirsen artık başlarını kaldıramazlar” teorisini¹⁰⁵ İslâm tarihinde ilk defa tatbik etmiştir. Ahlak, erdem ve İslâmî ilkeler ile siyasetin birbirinden ayrı tutulmasını savunan “İktidarı elde etmek için her yol mubahtır” düşüncesi babası Muâviye’nin ardından İslâmî gelenek olarak Yezid döneminde de tatbik edilmiştir.

Tedbirsizce davranarak hayatını bile tehlikeye attığı için Hz. Hüseyin’in yanlış yaptığı ifade edilmiştir.¹⁰⁶ Ancak, Kerbelâ faciasına giden gelişmeler takip edildiğinde, ağır tehdit neticesinde Hz. Hüseyin’in mecburen yola çıktığı ortaya çıkmaktadır. Yezid’in zorla biat talebinde bulunmasına karşılık Hz. Hüseyin’in son dakikaya kadar barışçıl bir çaba göstermesi şehâdetinden sonra da devam etmiş, Kerbelâ vakasında hayatta kalan tek erkek olan oğlu Ali b. Hüseyin babasının intikamını almak için bir eylemde bulunmamıştır. Kerbelâ’nın ardından Medîne’de Harre isyanı başlamış olsa da o bu isyana katılmamıştır.¹⁰⁷

Dönemin âlimleri Hz. Hüseyin’in eyleminin, adaleti ve kaybolmaya yüz tutmuş İslâmî değerleri ihya etme hareketi olduğunu savunmuştur.¹⁰⁸ Bu hareket, siyasal İslâm’ın da kodlarını ortaya çıkarmaya vesile olmuştur. Zamanla “zalim bile olsa hükümdara itaat farzdır” fıkhı,¹⁰⁹ İslâm toplumlarına dikte edilmeye çalışılan bir gelenek haline dönüşse de,¹¹⁰ manzum ve mensur

¹⁰⁰Tabatabâi, *Fâci’atü’t-Taf*, 142-143.

¹⁰¹Ünal Kılıç, “Yezid I”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2013), 43/514.

¹⁰²Raşid Hizmetli, “Genel Olarak Raşid Halifeler Dönemi Olayları”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39/1 (1999), 31.

¹⁰³Cafer b. Muhammed Kummî, *Kâmilü’z-ziyârât*, nşr. Şeyh Cevâd Kayyûmî (Kum, Müessesetü’n-Neşri’l-İslâmî, 1996), 157.

¹⁰⁴Hizmetli, “Genel Olarak Raşid Halifeler Dönemi Olayları”, 30.

¹⁰⁵ Machievalli, *Prens*, 8.

¹⁰⁶Özkan, “Kerbelâ’dan Önce Hz. Hüseyin’i Doğru Anlamak”, *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1/ (2010), 88.

¹⁰⁷Taberî, *Târîhü’l-ümem ve’l-mülûk*, 4/485; Ahmet Saim Kılavuz, “Zeynelabidin”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2013), 44/ 365.

¹⁰⁸Özkan, *Emevîler Döneminde İktidar-Ulemâ İlişkisi*, 116.

¹⁰⁹Mevdûdî, “Ebû Hanife ve Ebû Yusuf”, 2/316

¹¹⁰Alâeddin Hindî, *Kenzü’l-‘ummâli fi süneni’l-ekvâli ve’l-ef’âli*, nşr. Şeyh Bıkrî Hayyânî (Beyrut: 1985), “Kitâbü’l-İmârâti ve’l-Kadâi”, 6/4-6 (No. 14581, 14585, 14836, 14842, 14846).

eserlerle tüm boyutu ele alınıp aktarılan Hz. Hüseyin'in duruşu, İslâm toplumlarına bir motivasyon kaynağı olmuştur. Hz. Hüseyin, günümüzde de direniş hareketlerinin ve devrimci düşüncenin sembolü haline gelmiştir.¹¹¹

Emeviler döneminde muhâlif olan alimler zindana atılmışlardır. Ebû Hanife ve Ahmed bin Hanbel, Emevî ve Abbasi halîfelerine tıpkı Hz. Hüseyin gibi biat etmedikleri ve *Şeyhü'l-İslâmlık* görevini kabul etmedikleri için işkence görerek şehit olmuşlardır.¹¹² Özellikle Ebû Hanife, Emevî halîfelerine karşı başlatılan Ehl-i Beyt ayaklanmalarını hem maddi olarak hem de fetvalarıyla desteklemekten çekinmemiş alimlerin başında gelmektedir.¹¹³

Seyyid Kutup, Ehl-i Beyt'in direniş düşüncesinin etkisiyle *Câhiliye Toplumu* kavramını geliştirmiştir. *Câhiliye* kavramının İslam devletlerinde ilk defa Ümeyyeoğulları döneminde ortaya çıkarak modern döneme kadar devam ettiğini dile getirdiği için idam edilmiştir. Ona göre Emeviler ile İslâmîyet yozlaştırılarak *Câhiliye* dönemine geri döndürülmüş, bir takım elit tabakanın icraatları aklanmak için İslâmî sistemin ölçü ve ayarları değiştirilmiştir. Kutup'a göre Yezid, Harre vakasının yanı sıra Kâbe'yi mancınkla yıkarak İslâm'ın kalbine ilk hançeri sokan zalim bir sultandır. Yönetimi ele geçirmek için bu elit zümrenin işlediği cinâyetler adeta İslâmîyet'e olan öfkenin bir patlamasıdır.¹¹⁴ Emevîlerin ihdas ettiği saltanat sistemi Abbasiler döneminde yöneticinin "*Allah'ın yeryüzündeki gölgesi ve temsilcisi*" konumuna evrilmesi, günümüze kadar süre gelen bambaşka bir inanç sisteminin ortaya çıkmasına ve İslâmîyet immeden önceki *Câhiliye* dönemine Müslüman toplumların geri dönmesine neden olmuştur.¹¹⁵

Fikir özgürlüğünü kısıtlayan Emevî yönetimleri, bu icraatlarını meşrûlaştırmak için kadercilik¹¹⁶ ve lidere koşulsuz itaat kozunu kullanmış,¹¹⁷ biat ve halîfelik kavramlarının içeriklerini boşaltmış, hukuku şeriata göre değil maslahat hukukuna göre uygulamışlardır.¹¹⁸ Buna ters düşen âlimler öldürülmüşlerdir.¹¹⁹ Örneğin, Hz. Hüseyin'in öldürülmesi kader olarak tanımlanıp,¹²⁰ yöneticiler bu işten din kisvesi altında aklanarak bundan Allah sorumlu tutulmuştur. Emevîler döneminde hutbelerde Ehl-i Beyt'e okutturulan lanet ile onların bu hazin sonlarından halkın ibret alması istenmiş, kezâ haklı idiler ise Allah tarafından neden kollanmadıkları sorusu zihinlerde oluşturulmaya çalışılmıştır.¹²¹

Ehl-i Beyt'e lanet okunması geleneğine karşı farklı İslâmî ekoller içinde Ehl-i Beyt'i ve Âşûrâ'yı (Kerbelâ) anma geleneği ortaya çıkmıştır. Kerbelâ faciasının zinde tutulması ve yas

¹¹¹Mehmet Ali Büyükkara, "Kerbelâ'dan İnkılâb'a İmâmî-Şû Şehâdet Düşüncesi ve Problemleri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/43 (2002), 212.

¹¹²M. Yaşar Kandemir, "Ahmed b. Hanbel", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1989), 276; Mustafa Uzunpostalcı, "Ebû Hanife", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1994), 10/132-134; Salim Ögüt, "Ebû Yusuf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2009), 10/260-265.

¹¹³İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 10/107; Uzunpostalcı, "Ebû Hanife", 132-134.

¹¹⁴Seyyid Kutup, *el-'Adâletü'l-ictimâ'iyye* (Kahire: Dârü's-Şürûk, 1993), 154-169.

¹¹⁵Mevdûdî, "İslâm'ın İlk Döneminde Siyâsî Düşünce", 2/298.

¹¹⁶Sedat Baran, "Molla Sadra'da Cebr ve İhtiyar Problemi", *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/2/ (2016), 95.

¹¹⁷İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 3/224; Hüseyin Atvân, *el-Firakü'l-İslâmîyye fi bilâdi's-Şâm* (Beyrut: Dârü'l-Cil, 1986), 77; İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-siyâse*, 1/167.

¹¹⁸Özkan, *Emevîler Döneminde İktidar-Ulemâ İlişkisi*, 87-88.

¹¹⁹Taberî, *Târîhü'l-ümem ve'l-mülûk*, 5/257, 340; İbnü'l-Esîr, *Esedü'l-gâbe fi ma'rifeti's-Sahâbe*, 465; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 3/264.

¹²⁰Taberî, *Târîhü'l-ümem ve'l-mülûk*, 5/465; İbn A'sem, *Kitâbü'l-fütûh*, 6/150.

¹²¹Özkan, *Emevîler Döneminde İktidar-Ulemâ İlişkisi*, 75.

tutma geleneği; Hz. Muhammed'in Hz. Hüseyin doğduğunda döktüğü gözyaşlarından,¹²² Hz. Zeynep'in kardeşinin kesik başını görünce yaktığı ağıttan,¹²³ Ümmü Seleme'nin hâdiseyi duyunca ağlayarak bayılmasından¹²⁴ yola çıkarak, ağıt ritüeli şeklinde günümüze kadar ulaşmıştır. Bu ritüeli ülkemiz bağlamında bugün özellikle Şiîler ve Alevîler idame ettirmektedirler.¹²⁵ Elbetteki bu faciayı bir tek Şiîler sahiplenmemiş, bütün Müslümanların ortak acısı ve derdi haline gelmiştir. Müslümanların Muharrem'de paylaştığı bu hüznün ve matem, İslâm'ın savunduğu Şûrâ sistemini ve demokratik çareleri reddederek zorba yöntemlerle ya da darbelerle başa gelmek isteyen yöneticilere karşı dünya Müslümanları tarafından icra edilen ortak bir muhâlif duruş olmuştur.¹²⁶

Sonuç

Her ne kadar hilâfet makamının Hz. Hüseyin'in şehit olduğu Kerbelâ faciasına neden olduğu iddia edilse de, Ehl-i Beyt önderlerinin hayatlarına göz atıldığında hiç birisinin liderlik için kan dökme yoluna başvurmadığı, aksine bunu müzakere ve anlaşma ile çözümlenmeye çabaladığı ortaya çıkmaktadır. Nitekim Hz. Ali, Hz. Muhammed'in ardından seçimle yönetimi devralan ilk üç halifeye biat etmiş ve onların danışmanlıklarını yapmasının yanı sıra, konsensüsün bozulmaması için azamî gayret göstermiştir. Bu vahdet, Hz. Osman'ın büyük sahâbeleri yönetimden azlederek Ümeyyeoğullarından liyâkatsiz kişilere önemli mevkîleri vermesiyle bozulmuş ve kendisinin şehâdetine neden olmuştur. Onun öldürülmemesi için Hz. Ali büyük uğraş verip, oğulları Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'i seferber etse de bu çabası Hz. Osman'ın şehâdetini engelleyememiştir. Hz. Osman'ın ardından ekseriyetin oyuyla başa gelen Hz. Ali'nin halifeliğini tanımayan Muâviye, Hz. Osman'ın katillerinin bulunmasını da bahane ederek ona biat etmemiştir. Tarihte ilk defa bir halifenin meşruiyeti sorgulanarak Müslüman kanunun dökülmesine neden olmuş ve Hz. Ali'nin şehadetiyle sonuçlanmıştır.

Hz. Ali'nin şehâdetinin ardından Hz. Hasan'ın Şûra ile halife seçilmesini de tanımayan Muâviye, ona karşı ordusunu hazırlasa da Hz. Hasan buna direnç göstermemiş, İslâm hukukunun uygulanması, Şûrâ sisteminin terk edilmemesi ve Ehl-i Beyt'e hakaret edilmemesi şartı ile hilâfet hakkını Muâviye'ye devretmiştir. Hz. Hasan bu tutumu ile kaygısının liderlik değil, İslâm hukukunun korunması ve Müslümanların huzur içinde yaşamaları olduğunu ortaya koymuştur. Bir takım âlimlere göre Hz. Hasan bu tutumuyla Ümeyyeoğullarının yönetimini halkın yaşayarak tecrübe etmesini istemiştir. Hilâfetten ferâgat eden Hz. Hasan, Ehl-i Beyt'in kaygısının sadece İslâmî prensipler olduğunu ve bunu uygulamada Ümeyyeoğullarının isteksiz olduklarını canlı örneklerle halkın yaşayarak öğrenmesini istemiştir.

Onun ispatlamaya çalıştığı bu gerçek, Muâviye'nin ölmeden önce Şûrâ sistemini terk ederek, oğlu Yezid'i veliaht olarak atamasıyla vücut bulmuş, İslâm tarihinde ilk defa babadan oğla geçen saltanatlık sistemi ortaya çıkmıştır. Hz. Ali ise, ölmeden önce kendisine oğlu Hz. Hasan'ı ataması için gelen taleplere cevap olarak bunu kendi seçimlerine bıraktığını beyan etmiş ve Şûrâ sisteminin zinde tutulmasından yana olduğunu belirtmiştir. Hz. Hüseyin, dikte edilen bu sistemi protesto eden muhâlif sahâbelerin başında gelmektedir. Kendisine biat tacizini sürdüren

¹²²Mekkî, *Maktelü'l-Hüseyn*, 1/136; Muhibbüddin Ebü'l-Abbas Taberî, *Zehâiru'l-'ukbâ fi menâkibi zevi'l-kurbâ*, nşr. Mahmud el-Ernaût (Cidde: Mektebetü's-Sahâbe, 1995), 119.

¹²³Belâzûrî, *Ensâbü'l-eşraf*, 3/206.

¹²⁴İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-târîh*, 4/93

¹²⁵Sadûk, *el-Emâli*, 131; Muhsin Emîn, *İknâü'l-lâim 'alâ ikâmeti'l-meâtim* (Irak: Dârü's-Safve, 2009), 174.

¹²⁶Büyükkara, "Kerbelâ'dan İnkılâb'a İmâmî-Şiî Şehâdet Düşüncesi ve Problemleri", 212.

Yezid'den sakınmak için savaşın yasak olduğu Mekke'ye sığınmıştır. Hac mevsiminin de başladığı Mekke'de bir taraftan bu fırsatı kendini ve davasını insanlara tanıtmak için kullanırken, diğer yandan da Kûfe'den kendisine gelen halîfelik tekliflerine Şura sistemini kişisel bir mesûliyet olarak görmesinden ötürü elçisini Kûfe'ye göndererek haber beklemiştir. Ancak, Yezid'in ordusunun zorla biat almak için Mekke'ye doğru yola çıktığını duyan Hz. Hüseyin, Hac farızasını yarıda bırakarak Mekke'yi acilen terk etmek zorunda kalmıştır.

Hz. Hüseyin'in orantısız bir güçle Kerbelâ'da muhasara edilerek ne ailesiyle geri dönmesine ne de yoluna devam etmesine izin verilmemesinin yanı sıra, esir alınması yerine alışılmışın dışında bir yöntemle öldürülmesi, Ümeyyeoğullarının iktidar savaşından ziyade Ehl-i Bey't'in bu İslâmî duruşuna karşı kendi sistemlerinin meşruiyetini savunma savaşı verdikleri kanaatini ortaya çıkarmıştır. Diğer yandan, Hz. Hüseyin'in son ana kadar savaşmamak için direnmesi ve salıverilmesi için konuşmalar yapması onun oraya dünyevi makamlar için gelmediğini gösteren bulgulardan birisidir. Ümeyyeoğullarını rahatsız eden hususların başında tam da bu gelmektedir; Ehl-i Bey't'in karizmatik ve dindar kimliğine karşılık, Yezid gibi yöneticilerin İslami kimliklerinin zayıf olması ve kişilere göre revize edilmiş yönetimlerinin meşruluğunun sorgulanması.

Hz. Hüseyin'in şehâdetle sonuçlanacak olan bu hareketi, hak ile bâtılın tarihi yüzleşmesi olarak kayıtlara geçmiştir. Zirâ, 5000 kişilik donanımlı bir orduya karşılık 70 küsur kişiyle mübarezeeye girmesi, bir taraftan onun bir savaşta galip gelmekten çok savunduğu davasını insanlara duyurma gayesini gösterir iken, diğer taraftan Tulekâ'dan olan Ümeyyeoğullarının dikte ettiği gayri İslâmî sistemi protesto ettiğini göstermektedir. Açıkçası bu duruşu, Hz. Ali ve Hz. Hasan'ın duruşu ile paralellik arzettekte olup, Emir bi'l-Maruf ve'n-Nehiy ani'l-Münker sorumluluğu ilkesinden kaynaklanan ve Şûra fikhını yerine getirme kaygısını gütmeyen yanı sıra, Ümeyyeoğullarının İslâmî hükümleri uygulama hususundaki isteksizliklerine yönelik ortak bir muhâlefet hareketidir.

Dört Büyük Halîfe'nin ardından Emeviler ile Ehl-i Beyt fertleri arasındaki bu çekişme ilerleyen dönemlerde mezhebî ayrılıkların ortaya çıkmasına neden olmuştur. Yönetimin ve yöneticinin meşruluğuna karşı politik bir etkisi, toplumun siyasi bilincine katkısı açısından da dini bir karşılığı olan bu karşıt duruş ve muhâlif hareket, İslâm siyaset fikhının en önemli meseleleri arasına girmiştir. İslam tarihçilerine göre Hz. Hüseyin'in de istediği tam olarak budur. Hz. Hüseyin bu direnişini "fetih" olarak adlandırarak, şehâdetiyle İslâmiyet'i muzaffer kılacağına vurgu yapmak istemiştir.

Ehl-i Bey't'in barışçıl suskunluğu dahi Emevî hânedânının meşruiyetinin sorgulanmasına neden olduğu için, Ümeyyeoğulları Ehl-i Bey't'in öldürülmesinin zarûretine inanmışlardır. Diğer yandan, Hz. Hüseyin'i orantısız bir güçle muhasara ederek ne ailesiyle geri dönmesine ne de yoluna devam etmesine izin vermemelerinin yanı sıra, onu esir almak yerine hunharca öldürmeleri, Ümeyyeoğullarının Ehl-i Bey't'e karşı tutumunun kadim bir öfkeden kaynaklandığı zannını güçlendirmiştir. Zamanla, cami minberlerinden Ehl-i Bey't'e lanetler okutulmasının yanı sıra, onların bu fâciasından halkın ibret alması gerektiğini dikte etmeleri kaderciliğin ve lidere koşulsuz itaat fikhının ortaya çıkmasına neden olmuştur.

Cebrî biat politikası ile halkları sindirmeye çalışan Emeviler, İslâm hukukunu kişilerin maslahatına göre düzenleyerek meşruiyetlerini sağlamaya çalışmışlardır. Buna karşılık, Hz. Hüseyin'in muhalefet hareketi zorba yönetimlere karşı sessiz kalınmaması gerektiğine vurgu

yaparken, bu direnişi bir gelenek olarak Müslümanlara örnek teşkil etmiştir. Kerbela vakası domino etkisi yaratarak İslam âleminde travmatik bir çatışma başlatmış, bu çatışma ile Ümeyyeoğullarının meşrûiyeti sorgulanmış, seri ayaklanmalar gerçekleşerek bu hoşnutsuzluklar Ümeyyeoğulları hükümeti yıkılana kadar devam etmiştir.

Kaynakça

- Abdülaziz b. Ahmed b. Hamid. (2010). *Muâviye b. Ebî Süfyan Müdâfâsı*. (çev. Necmi Sarı). İstanbul: Burhan Yayıncılık.
- Akbulut, Ahmet. (1992). *Sahabe Devri Siyasî Hareketlerin Kelâmî Problemlere Etkileri*. İstanbul: Birleşik Yayıncılık.
- Akgüç, Ahmet. (2008). "İnsan İradesi ve Sorumluluğunun Kategorik ve Zihinsel Varlık Temelleri". *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi* 7/26, 252-270.
- Akkâd, Abbas Mahmud. (2015). *Huseyn b. Ali*. Mısır: Dâru'l-Yekîn.
- Akyüz, Vecdi. (1991). *Hilâfetin Saltanata Dönüşmesi*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Apak, Adem. (2005). "Hz. Osman'ın Halifeliği Döneminde Meydana Gelen Siyasi Problemler ve Sebepleri Üzerine Bazı Değerlendirmeler". *Usul İslâm Araştırmaları* 4/4, 58-170.
- Atvân, Hüseyin. (1986). *el-Firaku'l-İslâmiyye fi bilâdi's-Şâm*. Beyrut: Dâru'l-Cil.
- Avcı, Casim. (1998). "Hilâfet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17/539-546. Ankara: TDV Yayınları.
- Avcı, Casim. (2002). "Kureyş". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/442-444. Ankara: TDV Yayınları.
- Aycan, İrfan – Söylemez, Mahfuz. (1998). *İdeolojik Tarih Okumaları*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- Aycan, İrfan. (2001). *Saltanata Giden Yolda Muâviye b. Ebi Süfyan*. Ankara: Otto Yayınları.
- Aycan, İrfan. (2005). "Muâviye b. Ebî Süfyan". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/332-334. Ankara: TDV Yayınları.
- Aydınalp, Halil. (2010). "Sosyal Çatışma ve Din". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 19/2, 187-215.
- Aydınlı, Abdullah. (1994). "Ebû Zer el-Gıfârî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/266-269. Ankara: TDV Yayınları.
- Baran, Sedat. (2010). "Molla Sadra'da Cebr ve İhtiyar Problemi". *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/2, 93-112.
- Belâzûrî, Ebu'l-Hasan Ahmed b. Yahya. (1996). *Ensâbü'l-eşrâf*, (thk. Suheyl Zekkâr). 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr.
- Bodur, Hüsnü Ezber. (2020). "Kabilecilik Olgusunun Sosyo-Ekonomik Temelde Dini Söylem İhtiyacı Ve Kerbelâ Vakası". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kerbelâ Sempozyumu Bildirileri*. 3/175-191. Sivas: Asitan Yayıncılık.
- Bozan, Metin. (2017). "Tarihi Hadiselerin Konjonktürel İnşası". *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* 9/2, 802.
- Büyükkara, Mehmet Ali. (2002). "Kerbelâ'dan İnkılâb'a İmâmî-Şiî Şehâdet Düşüncesi ve Problemleri". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/43, 211-247.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail. *Sahîhu'l-Buhârî*, (thk. Hasan Adevi Hamzâvî). 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.

- Çağrı, Mustafa. (1995). "Emir bi'l-Maruf Nehiy ani'l-Münker", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11/138-141. Ankara: TDV Yayınları.
- Demircan, Adnan. (2017). *Ali-Muâviye Kavgası*. İstanbul, Beyan Yayınları.
- Dineverî, Ebû Hanife Ahmed b. Davud. (1912). *el-Ahbârü't-tivâl*. (thk. Muhammed Said). Kahire: Matbaatu's-Saade.
- Ebû Mihnef, Lût b. Yahya b. Said el-Gâmidî. (1988). *Maktelü'l-Hüseyn*. (thk. Hasan el-Gaffârî). Kum: Matba'atü'l-İlmiyye, 1988.
- Ebû'l-Fidâ, el-Melikü'l-Müeyyed İmâdüddin İsmail. (1997). *el-Muhtasar fi ahbâri'l-beşer*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru's-Selâm.
- Endelusî, Ahmed b. Muhammed b. Abdirabbih. (1983). *el-İkdu'l-ferîd*. (thk. Mufid Kamîha). 9 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye.
- Fâkîhî, Ebû Abdullah Muhammed b. İshak. (1993). *Ahbâr-u Mekke fi Kadîmi'd-dehr ve Hadîsîhi*. 6 Cilt. (thk. Abdülmelik b. Abdullah). Suudi Arabistan: Dâru'l-Ulûm.
- Fevzi, Faruk Ömer. (1995). "Ehl-i Beyt Kavramı Üzerine". *ez-Zehrâ Dergisi* 2/9, 397-404.
- Fığlalı, Ethem Ruhi. (1989). "Ali". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/371-374. Ankara: TDV Yayınları.
- Fığlalı, Ethem Ruhi. (1997). "Hasan". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/282-285. Ankara: TDV Yayınları.
- Fığlalı, Ethem Ruhi. (1998). "Hüseyn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18/518-521. Ankara: TDV Yayınları.
- Gömbeyaz, Melek. (2020). "Muâviye b. Ebî Süfyan'ın Muhâliflerini Bertaraf Etme Yöntemleri". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/1, 301-332.
- Gümüşoğlu, Hasan. (2014). "Ehl-i Sünnet ve İmâmiyye Şiâsının Ehl-i Beyt Kavramına Yükledikleri Anlamlar". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/2, 291-318.
- Hamidullah, Muhammed. (1999). *İslâm'a Giriş*. (çev. Cemal Aydın). Ankara: TDV Yayınları.
- Hamidullah, Muhammed. (2015). *Sorunlar, Sorular ve Cevaplar*. (çev. Zahit Aksu). İstanbul: Beyan Yayınları.
- Hamidullah, Muhammed. (2016). *İslâm Müesseselerine Giriş*. (çev. İhsan Süreyya Sırma). İstanbul: Beyan Yayınları.
- Hamîs, Osman b. Muhammed. (2007). *Sahabenin Yüzyüze Kaldığı Olaylar ve Fitnenin Tarihi*. (çev. Nuri Görgülü). İstanbul: Burhan Yayıncılık.
- Hamevî, Şihabüddin Ebû Abdullah Yakut b. Abdullah. (1977). *Mü'cemü'l-büldân*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdir.
- Han, Muhammed Kameruddin. (1990). "Maverdî". *İslâm Düşüncesi Tarihi*. (thk. M. M. Şerif). (çev. Yusuf Ziya Cömert). 2/347-361. İstanbul: İnsan Yayınları.
- Harezmi, Ebu'l-Mueyyed. (1990). *Maktelü'l-Hüseyn*. (thk. Muhammed es-Semâvî). 2 Cilt. Dâru Envâru'l-Hudâ.
- Heysemî, Ali b. Ebî Bekir. (1988). *Mecmeu'z-zevâid menbeu'l-fevâid*. (thk. Hüseyin Selim Esedüddîn). 23 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye.
- Hindî, Alâeddîn. (1985). *Kenzü'l-'Ummâli fi süneni'l-ekvâli ve'l-ef'âli*. (thk. Şeyh Bikrî Hayyânî). 18 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-risâle.

- Hizmetli, Raşid. (1999). "Genel Olarak Raşid Halifeler Dönemi Olayları". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39/1, 27-54.
- İbn Asâkir, Ebû'l-Kâsım Ali b. Hasan b. Hibetullah eş-Şâfiî. (1995). *Târîhü Dimeşk*. (thk. Ali Şîrî). 80 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr.
- İbn A'sem, Ahmed el-Kûfî. (1991). *Kitâbü'l-fütûh*. (thk. Ali Şîrî). 8 Cilt. Beyrut: el-Edvâ li't-Tibâ'ati.
- İbn Ebi'l-Hadîd, İzzeddin Abdulhamid b. Hibetullah. (1959). *Şerhü nehci'l-belâgat*. (thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim). 10 Cilt. Mısır: Dârü İhyâe'l-Kutubi'l-Arabiyye.
- İbn Hacer, Ebül-Abbas Şihabüddin Ahmed el-Heytemî. (2013). *es-Sevâikü'l-muhrika ulâ ehli'r-rafdî ve'd-dalâli ve'z-zindika*. İstanbul: Hakikat Kitabevi.
- İbn Hanbel, Ahmed b. Muhammed. (2001). *Müsned*. (thk. Şuayb el-Erneut). 50 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle.
- İbn Hişam, Abdülmelik b. Eyyüb el-Hümeyrî. (1990). *es-Sîratü'n-Nebeviyye*. (thk. Ömer Abdüsselâm Tedmîrî). 4 Cilt. Beyrut, Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî.
- İbn Kesir, Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ömer el-Kırşî. (1998). *el-Bidâye ve'n-nihâye*. (thk. Ali Şîrî). 15 Cilt. Beyrut: Dârü İhyâe't-Türâsî'l-Arabî.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim. (1904). *el-İmâme ve's-siyâse*. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetü'd-Dâr.
- İbn Saad, Ebû Abdullah Muhammed el-Haşimî. (1986). *Tabakât*. (thk. Ali Muhammed Ömer). 11 Cilt. Kahire: Mektebetü Hancî.
- İbn Şebbe, Ebu Zeyd Ömer en-Nümeyrî. (1979). *Târîhu'l-Medîneti'l-Münevvere*. (thk. Fehim Muhammed Şeltût). 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye.
- İbn Tâûs, Ridâeddin Ali b. Musa. (1993). *el-Lühûf fi katlâ et-tufûf*. Beyrut: Muessesetü'l-A'lemî.
- İbn Teymiyye, Ahmed b. Abdulhalim. (1986). *Minhâcu's-sünneti'n-Nebeviyye*. (thk. Muhammed Reşâd Sâlim). 9 Cilt. Kahire: Dârü'l-Kitâbi'l-İslâmî.
- İbnü'l-Esir, İzzeddin Ebu Hasan. (1965). *el-Kâmil fi't-târih*. 11. Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütubi'l-İlmiyye.
- İbnü'l-Esîr, İzzeddin Ebu Hasan. (2012). *Esedü'l-gâbe fi marîfeti's-Sahâbe*. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Âlemî.
- Kandemir, M. Yaşar. (1989). "Ahmed b. Hanbel". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/75-80. Ankara: TDV Yayınları.
- Karaman, Hayrettin. (1999). *İslâm Hukuk Tarihi*, İstanbul: İz Yayıncılık.
- Karaman, Hayrettin. (20 Ocak 2011a). "Ashabın Tamamı Yıldızlar Gibimidir?". *Yenişafak*. <https://www.yenisafak.com/yazarlar/hayrettinkaraman/ashabin-tamami-yildizlar-gibi-midir-25760>
- Karaman, Hayrettin. (20 Ocak 2011b) "Nassa Karşı İctihad Olmaz". *Yenişafak*. <https://www.yenisafak.com/yazarlar/hayrettinkaraman/nassa-kari-ictihad-olmaz-25771>
- Keskin, Yakup. (2012). "Yakın Döneme Etkileri İtibari İle Kerbelâ". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 38/1, 307-338.
- Kılıç, Ünal. (2001). *Tartışmaların Odağındaki Halife Yezid b. Muâviye*. İstanbul: Kayıhan Yayınları.
- Kılıç, Ünal. (2007). "Yezid b. Muâviye'nin Şahsiyetinin Oluşumunda Etkili Olan Unsurlar". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/1, 69-89.

- Kılıç, Ünal. (2013). "Yezid I". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43/513-514. Ankara: TDV Yayınları.
- Konrapa, Zekai. (1968). *H. Peygamberimiz, İslâm Dini ve Aşere-i Mübeşşere*. İstanbul: Fatih Yayınevi.
- Kuleynî, Ebu Cafer Muhammed b. Yakup b. İshak. (1968). *el-Usûl mine'l-kâfi*. (thk. Ali Ekber el-Gaffârî). 8 Cilt. Tahran: Dâru'l-Kütübî'l-İslâmiyye Murtazâ.
- Kummî, Cafer b. Muhammed. (1996). *Kâmilü'z-ziyârât*. (thk. Cevâd Kayyûmî). Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî.
- Kutup, Seyyid. (1993). *el-Adâletü'l-ictimâ'iyye*. Kahire: Dâru'ş-Şürûk.
- Küçükaşçı, Mustafa Sabri. (1997). "Harre Savaşı". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/245-247. Ankara: TDV Yayınları.
- Lammens, H. (1979). "Muâviye b. Ebi Süfyan". *Milli Eğitim Bakanlığı Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8/438-44. Ankara: TDV Yayınları.
- Mahafzah, Hüseyin. Ali b. Ahmed. (2010). "Hz. Hüseyin'in Başkaldırışı ve Kerbelâ Trajedisi". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kerbelâ Sempozyumu*. 3/143-157. Sivas: Asitan Yayınları.
- Machiavelli, N. (2009). *Prens*, İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.
- Makdîsî, Mutahhar b. Tâhir. (1990). *el-Bed'ü ve't-târîh*, (thk. Mahmud İbrahim). 5 Cilt. Kahire: Mektebetü's-Sekâfe'd-Dîniyye.
- Makrîzî, Takiyyüddîn Ahmed b. Ali. (1988). *Kitâbü'n-nizâ' ve't-Tehâsum fî mâ beyne Benî Umeyye ve Benî Hâşim*. (thk. Huseyn Munis). Kahire: Dâru'l-Ulûm.
- Mâlik, Enes el-Esbehî el-Hümeyrî. (1985). *el-Muvatta'*. (thk. Muhammed Fuad). 2 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâe't-Türâsî'l-Arabî.
- Marks Karl, Engels, Frediric. (1967). *The Communist Manifesto*. London: Penguin Books.
- Marks, Karl. (1962). "Preface to a Contribution to the Critique of Political Economy". *Karl Marks and Frediric Engels-Selected Works*. V.I. London: Lawrence and Wishart.
- Mekkî, Muvaffak b. Ahmed el-Hârezmî. (1948). *Maktelü'l-Hüseyn*. (thk. Muhammed es-Semâvî). 2 Cilt. Necef: Matba'atü Zehrâ.
- Mesûdî, Ebü'l-Hasan Ali b. Hüseyin. (2005). *Mürüccü'z-zeheb*. (thk. Kemal Hasan Merî). 4 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye.
- Mizzî, Ebü'l-Haccac Yusuf. (1985). *Tehzîbü'l-kemâl fi esmâe'r-ricâl*. (thk. Beşşâr Avad). 35 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle.
- Müberred, Ebu'l-Abbas Muhammed b. Yezid. (1986). *el-Kâmil*. (thk. Ahmed ed-Dâlî). 4 Cilt. Kahire: Dâru'n-Nahda.
- Müslim, Ebu'l-Hasan en-Nisâburî. (2010). *Sahihi Müslim*. (thk. Nazar b. Muhammed). Beyrut: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye.
- Namlı, Abdullah. (2019). "Yezid'e Lânet Edilmesi Meselesi". *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/1, 7-21.
- Nevbahtî, Ebû Muhammed Hasan b. Musa. (1936). *Firakü'ş-Şîa*. (thk. Muhammed Sadık Ali). Necef: Bahru'l-Ulûm.
- Öğüt, Salim. (2009). "Ebû Yusuf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/260-265. Ankara: TDV Yayınları.

- Öğüt, Salim. (2000). "İhram", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/539-542. Ankara: TDV Yayınları.
- Öz, Mustafa. (1994). "Ehl-i Beyt", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/498-501. Ankara: TDV Yayınları.
- Öz, Mustafa. (2002). "Kerbelâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/271-272. Ankara: TDV Yayınları.
- Özkan, Mustafa. (2007). *Emeviler Döneminde İktidar-Ulemâ İlişkisi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İslâm Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı. Doktora Tezi.
- Özkan, Mustafa. (2010). "Kerbelâ'dan Önce Hz. Hüseyin'i Doğru Anlamak". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1, 87-109.
- Sadûk, Ebu Cafer Muhammed b. Ali. (1970). *el-Emâlî*. Kum: Müessesetü'l-Bi'se.
- Sadûk, Ebu Cafer Muhammed b. Ali. (1998). *el-Hidâye fi usûli'l-furû'* Kum: Müessesetü'l-İmam Mehdi.
- Sarıck, Murat. (1994). "Hür b. Yezid". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18/494. Ankara: TDV Yayınları.
- Taberanî, Ebü'l-Kasım Süleyman b. Ahmed. (1983). *el-Mücemü'l-kebîr*. 25 Cilt. Irak: Mektebetü'l-Ulûm.
- Taberanî, Ebü'l-Kasım Süleyman b. Ahmed. (1992). *Maktelu'l-Huseyn*. thk. Muhammed Şucâ: Kuveyt, Dâru'l-Evrâd.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr. (1967). *Târîhü'l-ümem ve'l-mülûk*, (thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim). 11 Cilt, Beyrut: Dâru Süveydân.
- Taberî, Muhibbüddin Ebü'l-Abbas el-Mekkî. (1995). *Zehâirü'l-ukbâ fi menâkibi zevi'l-kurbâ*. (thk. Mahmud el-Ernaût). Cidde: Mektebetü's-Sahâbe.
- Tahâvî, Ahmed b. Muhammed. (1996). *Muhtasar-u ihtilâfi'l-ulemâ'*. 2 Cilt. Beyrut. Dâru'l-Beşâiru'l-İslâmiyye.
- Tirmizî, Muhammed b. İsa. (1998). *Sahihü süneni't-Tirmizî*, (thk. Muhammed Nasiruddîn Albânî). Riyad: Mektebetü'l-Ma'ârif.
- Uzunpostalcı, Mustafa. (1994). "Ebû Hanîfe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/131-138. Ankara: TDV Yayınları.
- Welhausen, Julius. (1989). *İslâmiyet'in İlk Devrinde Dîmî-Siyasî Muhâlefet Partileri*. (çev. Fikret Işıltan). Ankara: TTK Yayınları.
- Yakûbî, Ahmed b. İshak. (1971). *Târîhü'l-Yakûbî*, (thk. Halil Mansur). 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Yıldız, Abdullah. (2008). "Tulekâ Sahâbiler ve Hadis Rivayeti Olanlar". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/20, 71-102.
- Yiğit, İsmail. (2007). "Osman", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33/438-443. Ankara: TDV Yayınları.
- Yiğit, İsmail. (2012). "Ümeyye b. Abdüşems". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/302-303. Ankara: TDV Yayınları.
- Zehebî, Şemseddin Ebû Abdullah Muhammed. (1982). *Siyerü alâmi'n-nübelâ*. (thk. Hassan Abdülmennân). 29 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle.

Zehebî, Şemseddin Ebû Abdullah Muhammed Zehebî. (1987). *Târîhu'l-İslâm*, (thk. Ömer Abdusselâm). 52 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî.

**Antik Çağdan İslâm Dünyasına: Mantığın Felsefe Karşısındaki Konumuna Dair
Tartışmalar**

**From Ancient Age To The Islamic World:
Discussions On The Position Of Logic Towards Philosophy**

Alaattin TEKİN

Dr. Arş. Gör., Dicle Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Mantık
Anabilim Dalı

Dr. Research Assistant, Dicle University, Faculty of Theology, Philosophy and Science of
Religion Department, Department of Logic

Diyarbakır/Türkiye

alaatekin@gmail.com

ORCID: 0000-0002-7007-7746

DOI: 10.34085/buifd.1165023

Öz

Mantık, ilk defa Aristoteles tarafından sistemli bir şekilde incelenmiştir. İlginç olan ise kendisinin bu disiplin için mantık (*logikhe*) terimini değil “*analitik*” terimini kullanmış olmasıdır. Bu disiplin için “*analitik*” terimini kullanmasına sebep olarak onun bu kavramla düşüncenin sûretleri üzerinde durması ve onları bir nevi “analiz” etme amacını gütmesi olduğu söylenebilir. Analitik olarak belirlenen bu disiplin için kaynaklarımıza göre ilk defa Alexandre of Afrodiasias tarafından bugünkü mantık anlamında *logikhe* ya da *logic* teriminin kullanıldığı ve *Organon* (*instrument*) olarak ifade edildiği söylenebilir.

Organon; instrument, alet veya araç anlamlarına gelmektedir. Organon terimi bu sayede Aristoteles’in mantık alanında ortaya koyduğu eserleri bir külliyat olarak karşılayan özel bir isme evrilir. Ayrıca organon terimi, mantığın felsefe karşısındaki konumunu da belirler. Yani mantık, felsefenin bir kısmı mı, bir aleti mi yoksa hem bir kısmı hem de bir aleti mi şeklinde vuku bulan tartışmaları da beraberinde getirmiştir. Biz de çalışmamızda meselenin tarihsel arka planını ortaya koyarak bu konuda Platoncular, Aristotelesçiler ve Stoacılar olmak üzere üç temel felsefi ekolün görüşlerini şarihler bağlamında ele alıp değerlendireceğiz.

Anahtar Kelimeler: Felsefe, Mantık, Platon, Aristoteles, Stoacılar, *Organon*, Alet, Kısım.

Abstract:

Logic was first systematically studied by Aristotle. Interestingly, he used the term "analytic" for this discipline, not logic (*logikhe*). It can be said that the reason why he used the term "analytic" for this discipline was that he focused on the forms of thought with this concept and aimed to "analyze" them in a way. For this analytic determined discipline, we can say that according to our sources, the term *logikhe* or *logic* in the sense of today's logic was used for the first time by Alexandre of Aphrodisias and expressed as *Organon* (*instrument*).

Organon; means instrument or tool. In this way, the term organon evolves into a special name that meets Aristotle's works in the field of logic as a corpus. It also determines the term organon, the position of logic vis-à-vis philosophy. In other words, logic has brought with it the debates whether it is a part of philosophy, an instrument, or both a part and an instrument. In our study, we will reveal the historical background of the issue and evaluate the views of three basic philosophical schools, namely Platonists, Aristotelians and Stoics, in the context of commentators.

Keywords: Philosophy, Logic, Platon, Aristotle, Stoics, *Organon*, Instrument, Part.

Giriş

Aristoteles (ö. MÖ. 322), mantığı ilk defa sistemli bir hale getiren ve bir disiplin olarak kuran filozof olarak kabul edilmektedir. Kendisinin bu disiplini ortaya koyarken Grekçede logikhé kelimesini bizzat kullanmadığı bunun yerine “analitik” kavramını tercih ettiği bilinmektedir.¹ Analitik kavramı; akıl yürütmenin, kıyasın şekillerine ayrıştırılması anlamına gelmektedir. Bu açıdan Aristoteles için mantık, yalnızca düşüncenin kendi yasalarına göre tutarlı bir biçimde nasıl çalıştığını araştırmaktan veya göstermekten öte bir şeydi. Ona göre mantık, bir metodolojydi ve bunun *İkinci Analitikler’in* özel inceleme konusu olan apodiktik kıyaslar dışında kişiyi bilimsel bilgiye eriştiren bir bilim yöntemi olma özelliğine de sahipti. Onun mantık yerine analitik kavramını tercih etmesi bu bağlamda değerlendirilebilir.

Analitik olarak kullanılan mantığın günümüzdeki anlam içeriğine sahip olması ise sonraki bir gelişmedir. Mantık bu anlamıyla ilk defa milattan sonra ikinci yüzyılın sonu ile üçüncü yüzyılın başlarında yaşayan Alexandre of Afrodisias (ö. 225) tarafından kullanılmıştır. Kendisi *On Aristotle Topics* adlı eserinde mantığı doğrudan “Organon” terimiyle karşılamıştır.² Onun mantığı felsefenin bir aleti yani organonu şeklinde konuya yaklaşımı, Aristoteles’in *Topikler* adlı eserinin 104b-2-3 paragrafına yönelik açıklamalarıyla ortaya konulmuştur.³ Alexandre of Afrodisias’ın bu yaklaşımının günümüz mantık veya logic kavramıyla benzerlik arz ettiğini ve kendisinden sonraki süreci bu konuda etkilediğini söyleyebiliriz. Sonuç olarak Aristoteles’in sisteminde analitik olarak işlev gören bu disiplinin Afrodisias’ın çabalarıyla organona evrildiğini söyleyebiliriz.

Analitiğin organona evrilmesinin ardından sonraki şarihler arasında mantığın felsefe karşısındaki konumuna dair genel tartışmaların fitilini de ateşlediği söylenebilir. Böylece Mantık; felsefenin bir kısmı (cüz/bölüm) mı, onun öğretimi için sadece bir alet (araç) mi yoksa hem bir kısmı hem de bir aleti midir? şeklinde üç farklı yaklaşımla tartışılmıştır.

Mezkûr soruların cevabını geniş bir şekilde ele almadan önce Aristoteles’in bu konuya yaklaşımını belirlememiz gerekir. Kendisinin, mantığın konumuna dair doğrudan bir şey söylemediğini ve bu disiplin için felsefenin bir kısmı veya bir aleti olma hususunda açık bir ifade kullanmadığını bunun yerine sadece analitik kavramını tercih ettiğini ifade etmiştik. Bu durum onun zihin dünyasında bir problem olarak yer almadığı şeklinde yorumlanabilir. Çünkü kendisinin, *Metafizik*’te bilimleri teorik, pratik ve üretken şeklinde üç kısma tasnif ettiği ve bu tasnifler arasında mantığa yer vermediği bilinmektedir⁴ David Ross’un da belirttiği üzere Aristoteles’e göre mantık bir bilim değildir, herkesin herhangi bir bilimle uğraşmaya başlamadan önce kazanılması gereken genel kültürün bir parçasıdır.⁵ Onun mantığı ilimler tasnifi içerisinde zikretmemesi ve bir bilime yani felsefeye başlamadan önce bilinmesi gerekli bir alet olarak ima

¹ W. K. C. Guthrie, *Yunan Felsefe Tarihi Aristoteles- Bir Buluşma*, çev. Sabri Gürses (İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2021), 141-142; Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 3* (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2011), 51; David Ross, *Aristoteles*, çev. Ahmet Arslan (İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2011), 46; Hümeysra Özturan, “Sistematik Felsefe II (Aristoteles)”, *Felsefe Tarihi*, ed. Celal Türer (Ankara: Bilay Yayınları, 2021), 168; Eduard Zeller, *Grek Felsefesi Tarihi*, çev. Ahmet Aydoğan (İstanbul: Say Yayınları, 2017), 242; Abdulkuddûs Bingöl, “Osmanlı’da Mantık Düşünce (Veya Osmanlı Mantık Bilimine Bakış)” 2/44 (2006), 25.

² Alexander of Aphrodisias, *Alexander of Aphrodisias On Aristotle Topics 1*, çev. Johannes M. Van Ophuijsen (London: Bloomsbury, 2014), 74-29-30, 80.

³ Aristoteles, *Organon V Topikler*, çev. Hamdi Ragıp Atademir (İstanbul: MEB, 1967), 19.

⁴ Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan (İstanbul: Divan Kitapevi, 2017), 1025b-10225, 1026a-10218.

⁵ David Ross, *Aristoteles*, 46.

etmesi başta Alexandre of Afrodiasias olmak üzere sonraki takipçileri tarafından mantığın bir alet olarak savunulması doğru bir tercih olarak kabul edilmiştir. Bu açıklamalar ışığında Afrodiasias ile başlayan üç temel yaklaşım sonrakilere üzerinde etkili olarak geleneksel bir şekilde incelenmesine imkân sağlamıştır.

Biz de bu geleneği takip ederek konuyu incelemeye çalışacağız. Önce bu konunun neden ibaret olduğunu, nasıl başladığını belirleyeceğiz. Sonra zikrettiğimiz üç görüşten her birini ileri süren şarihleri, onların dayandıkları felsefi ekolleri, görüşlerinin dayanaklarını, bu görüşlere karşı ileri sürülen fikirleri ve bu konuda yapılan tartışmaları ortaya koyacağız. En sonunda da ulaştığımız sonuçları ifade edeceğiz.

Mantığın Felsefe Karşısındaki Konuma Dair Tartışmalar

Mantığın, felsefenin bir kısmı mı, bir aleti mi olduğu yoksa hem bir kısmı hem de bir aleti mi olduğu şeklinde cereyan eden tartışmaların, ilk defa Alexander of Afrodiasias'ın Aristoteles'in *Birinci Analitikler*'e yönelik yazmış olduğu şerhin girişinde yer aldığını görülmektedir.⁶ Onun bu yaklaşımı sonraki süreci etkilemiş ve bu mesele diğer şarihler tarafından da *Birinci Analitikler*'in *Şerhi*'nde incelenerek bir gelenek haline almıştır.

Bu hususta İskenderiye şerh geleneği içerisinde yer alan Ammonius Son of Hermias (ö. y. 517-520) ise *Eisagoge Şerhi*'nde⁷ felsefeye giriş düzeyinde ele aldığı konular arasında mantık sanatının felsefenin bir kısmı değil de bir aleti olduğunu beyan eder ve bu konudaki detaylı incelemeyi *Birinci Analitik Şerhi*'nde ele alır.⁸ Benzer bir yaklaşımın İbn Sînâ (ö.1037) tarafından da ortaya konulduğunu ifade edebiliriz. O *Medhal (Mantiğa Giriş)* adlı eserinde mantığın felsefenin bir aleti olduğunu ifade eder ve detaylı incelemesini ileride ele alacağını belirtir.⁹ Yine de kendisi böyle bir tartışmanın hem gereksiz hem de yanlış olduğunu ifade ederek Ebü'l-Ferec üzerinden İskenderiye şerh geleneğini dolaylı olarak eleştirir.¹⁰ Ammonius'un ve İbn Sînâ'nın mezkûr konuyu *Eisagoge* ya da *Medhal* adlı eserlerinde yüzeysel ele almalarının yanında bu konuyu tartışma geleneği; Philoponus¹¹ (ö. y. 570), Elias¹² (ö. y. VI. Asır), David¹³ (ö. y. VI. Asır), Probus¹⁴

⁶ Alexander of Afrodiasias, *On Aristotle Prior Analytics 1.1-7*, çev. Jonathan Barnes vd. (London: Bloomsbury, 2014), 41-46.

⁷ Ammonius, *Interpretation of Porphyry's Introduction to Aristotle's Five Terms*, çev. M. Chase (London: Bloomsbury, 2019), 23,19-24,1.

⁸ Ammonii, *In Aristotelis Analyticorum Priorum librum I commentarium*, ed. Wallies, M. (Berlin: Commentaria in Aristotelem Graeca, 1899), 8-11.

⁹ İbn Sînâ, *Mantiğa Giriş, Medhal*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013), 8.

¹⁰ İbn Sînâ, *Mantiğa Giriş, Medhal*, 9.

¹¹ Ioannis Philoponi, *In Aristotelis Analytica Priora Commentaria*, ed. Wallies, M. (Berlin: Commentaria in Aristotelem Graeca, 1905), 6-8.

¹² Elias, *On The Prior Analytics*, ed. L. G. Westerink (London: Brill, 1961), 134-139.

¹³ David The Invincible, *Commentary on Aristotle's Prior Analytics*, çev. Aram Topchyan (Leiden: BRILL, 2010). 47-59.

¹⁴ Proba, *Traite Sur Les Premiers Analytiques D'Aristote*, çev. Albin Van Hoonacker (Paris: Journal Asiatique, 1900). 12-127. Eserin orijinal dili Süryanice olup 83-122 sayfaları arasında yer alır. Fransızca çevirisi de 123-166 sayfaları arasında yer alır. Ayrıntılı bilgi için ayrıca bkz: Efrem İsa Yusif, *Mezopotamya'nın Bilim Öncülleri Süryani Tercümanlar ve Filozoflar*, çev. Mustafa Arslan (İstanbul: Doz Yayıncılık, 2007), 54-55.

Probus'un beşinci asrın ilk çeyreğinde dünyaya geldiği ve bu asrın sonlarına doğru öldüğü ifade edilmekle birlikte bu bilginin yanlış olduğu kanaatindeyiz. Zira Probus'un *Birinci Analitikler*'in girişinde ele aldığı sekiz ilkenin ilk defa Ammonius Son of Hermias tarafından ele alındığı ve öğrencileri tarafından geleneksel bir şekilde öğretildiği bilinmektedir. Bundan dolayı Probus'un yaşadığı dönemin VI. asra hasredilmesi daha doğru olacaktır. Bu konuda ayrıntılı bilgi için Sebastian Brock'un şu eserine de bakılabilir. S. P. Brock, "The Commentator Probus: Problems of Date and Identity", *Interpreting the Bible and Aristotle in Late Antiquity*, ed. J. Lössl - J. W. Watt (Farnham: Ashgate, 2011), 195-206.

(ö. y. VI. Asır), İbn Zür'a¹⁵ (ö. 1008) ve İbn Sînâ¹⁶ tarafından yazılan *Birinci Analitik Şerhleri*'nde detaylı bir şekilde incelenerek devam ettirilmiştir.

Alexander ile başlayan bu tartışma Grek dünyasından Süryanilere ve tercüme vasıtasıyla da İslâm dünyasına intikal ederek bir gelenek halini almıştır. Fakat mezkûr konuyu Alexander'ın başlattığı gibi *Birinci Analitikler*'de değil de farklı eserlerde ele alan şarihler de mevcuttur. Bu konuyu Olympiodorus; *Prolegomena (Introduction of Logic)*¹⁷, İbnü'l-Bihrîz (ö. y. IX. Asır), *Hudûdu'l-Mantık*¹⁸, Fârâbî (ö. 950) genelde *et-Taotia*¹⁹ ve *Kitâbu'l-Elfâzi'l-Müste'mele fi'l-Mantık*²⁰ eserlerinde ve Ebü'l-Ferec (ö. 1043) *Eisagoge Şerhi*'nde²¹ incelemiştir. Özellikle mezkûr konu, ilk defa İbni Bihrîz tarafından incelenerek İslâm dünyasında bilinir hale gelmesine vesile olmuştur.

Tartışılan konunun incelendiği eserler farklı olsa da konuya yönelik açıklamaların birbirine benzer olduğu görülmektedir. Olympiodorus, David, Probus, İbni Bihrîz ve Ebü'l-Ferec mantığın felsefenin bir kısmı olduğuna yönelik görüşü savunanların doğrudan Stoacılar olduğunu belirtirken Alexander of Afrodiasias, Fârâbî, İbn Zür'a ve İbn Sînâ'nın ise isim belirtmeksizin konuyu ele aldıkları görülmektedir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla bu görüşü ilk defa Stoacılar nispet eden Ammonius'tur.²² Bu görüş sonraki süreçte rahle-i tedrisinden geçen öğrencileri tarafından da devam ettirilmiştir.

Başta Alexandre of Afrodiasias olmak üzere ondan sonra gelen şarihlerin mezkûr konuyu her üç görüşü de ele alarak çeşitli argümanlarla açıklamaya çalıştıkları söylenebilir. Bu hususta (i) Stoacılar mantığın felsefenin bir kısmı, (ii) Aristotelesçiler, mantığın felsefenin bir aleti ve son olarak (iii) Platoncular ise mantığın felsefenin hem bir kısmı hem de bir aleti olduğunu belirtmişlerdir.²³ Şimdi bu görüşleri sırasıyla ele alalım.

1. Mantık Felsefenin Bir Kısmıdır.

Mantığın felsefenin bir kısmı olduğunu savunanların Stoacılar olduğu Ammonius tarafından dile getirilmiştir. Stoacıların bu görüşü beyan etmelerinin temel paradigması felsefenin teorik/fizik, pratik/ahlak ve mantık şeklinde üç kısma bölünmesi gerektiğine yönelik düşünceleridir.²⁴ Bundan dolayı onlar mantığın, felsefenin bir kısmı olduğunu savunurlar. Fakat Meşşâî geleneğe bağlı şarihler mantığı, felsefenin bir aleti şeklinde kabul ettikleri için felsefenin teorik ve pratik olarak sadece iki kısma bölünmesi gerektiğini savunmuşlardır.²⁵ Bundan dolayı Stoacılar yönelik ciddi eleştirilerde bulunmuşlardır.

¹⁵ İbn Zür'a, *Kitâbu'l-Kıyâs Li- Aristûtâlis el-Hakîm*, nşr. Cîrâr Cihâmî- Refik el-Acem (Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Lübânî, 1994), 102-103.

¹⁶ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Kıyas*, nşr. Said Zayid (Kahire, 1964), 10-12.

¹⁷ Olympiodorus, *Introduction to Logic*, çev. Sebastian Gertz (London: Bloomsbury, 2018), 222-226.

¹⁸ İbni Bihrîz, *Hudûdu'l-Mantık, İbnü'l-Mukaffa, el-Mantık (içinde)*, nşr. Muhammed Takî Dânişpejûh (Tahran, 1357), 115-119.

¹⁹ Fârâbî, *et-Taotia (Mantığa Giriş Risâleleri içinde)*, çev. Yaşar Aydın (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018), 24.

²⁰ Fârâbî, *Mantıkta Kullanılan Lafızlar*, çev. Yaşar Aydın (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016), 81-82.

²¹ Ebü'l-Ferec Abdullah İbnü't-Tayyib, *Tefsîru Kitâbi İsbâgûcî li Furfuryûs*, nşr. Kwame Gyekye (Beyrut: Daru'l-Meşrik, 1975), 26-27.

²² Ammonii, *In Aristotelis Analyticorum Priorum librum I commentarium*, 8-9.

²³ Olympiodorus, *Introduction to Logic*, 222-226; İbni Bihrîz, *Hudûdu'l-Mantık, İbnü'l-Mukaffa, el-Mantık (içinde)*, 116-118; Fârâbî, *Mantıkta Kullanılan Lafızlar*, 82. Bu konuda ayrıntılı bilgi için ayrıca bkz. Silvia Di Vincenzo, *Avicenna, The Healing, Logic: Isagoge* (Berlin: De Gruyter, 2021), xxi-xxiii; Muhammed Nasih Ece, *İbn Bâce Mantığı ve Fârâbî Bağlantıları* (Konya: Çizgi Kitapevi, 2021), 29-30.

²⁴ Diogenes Laertius, *Ünlü Flozofların Yaşamları ve Öğretileri*, çev. Candan Şentuna (İstanbul: YKY, 2015), 313.

²⁵ Ammonius, *Interpretation of Porphyry's Introduction to Aristotle's Five Terms*; Elias, *Introduction to Philosophy*, çev. Sebastian Gertz (Farnham: Ashgate, 2018); İbni Bihrîz, *Hudûdu'l-Mantık, İbnü'l-Mukaffa, el-Mantık (içinde)*, 111;

Stoacılara yönelik ortaya konan bu görüşler başta Alexandre of Afrodisias olmak üzere diğerleri tarafından da benzer bir şekilde eleştirilmiştir.²⁶ Bu hususta İbni Bihrîz ve Ebü'l-Ferec sadece Stoacıların görüşlerini ve onları reddetmeye yönelik kısmı David ve Olympiodorus'un görüşlerinden istifade ederek ele aldığını söyleyebiliriz.²⁷ Benzer görüşler Süryani gelenek içerisinde önemli bir yere sahip olan Proba tarafından da ileri sürülmüştür.²⁸ Genel olarak kendileri yorumsal farklılıklarla birlikte Stoacıların görüşlerini reddetmeye yönelik bir tutum sergilediklerini söyleyebiliriz.

Ebü'l-Ferec, Stoacıların mantığı, felsefenin bir kısmı olarak kabul ettiklerini belirtir. Stoacılara göre her şey sanatlardan bir sanatı ya da ilimlerden bir ilmi kullanmaktadır. Bu ya mezkûr sanatın kısmı ya da onun kısmının kısmıdır ya da başka bir sanatın kısmı ya da başka bir sanatın kısmının kısmıdır. Mantık sanatının felsefe dışında başka bir sanatın kısmı olması ve bu sanatın kısmının da kısmı olması mümkün değildir. Bu durumda mantık ya felsefenin bir kısmıdır ya da felsefenin kısmının kısmıdır.

İkinci husus ise mantık gayesi ve konusu bakımından ne teorik ne de pratik olarak felsefenin bir kısmına ortaktır. Teorik felsefenin konusu şeylerdir (*umur*) ve gayesi de onları bilmektir. Pratik felsefenin konusu nefis/ahlak, şehirler ve ev yönetimi olup gayesi de onları ıslah etmektir. Mantık sanatının konusu ise lafızlardır ve gayesi de burhândır. Öyleyse mantık, felsefenin kısmının kısmı değil de bizzat felsefenin bir kısmıdır.²⁹

Ebü'l-Ferec'in Stoacılara atıflak mantığın felsefenin bir kısmı olması gerektiğine dair ortaya koyduğu bu görüşler, benzer bir şekilde Alexandre of Afrodisias başta olmak üzere Olympiodorus, David, Proba, İbni Bihrîz ve İbn Zür'a tarafından da öne sürülmüştür.³⁰ Alexandre özellikle konuyu doğrudan Stoacılara atfetmeden, mantığın gayesi ve amacı açısından ne teorik ne de pratik felsefenin bir kısmına ortak olamayacağına dair bir görüş ortaya koyarken David konuyu Stoacılara atfederek benzer bir görüş ortaya koymuştur.

Olympiodorus'a göre Stoacıların ikinci iddiaları ise şöyledir; onlara göre mantık, felsefe tarafından elde edilir. Başka bir şey tarafından elde edilen her şey onu elde eden şeyin bir kısmıdır. Bundan dolayı mantık, felsefe tarafından elde edildiği için bunun bir kısmıdır.³¹ Ona göre Stoacıların ileri sürdükleri bu delilde bir bölme hatası söz konusudur. Bundan dolayı bir sanatta her şey ya bu şekilde bölme yöntemine tâbi olmalı ya da o sanata bir alet olmalıdır. Örnek olarak balta, marangozluk sanatının ne bir kısmı ne de bu sanatın kısmının kısmıdır. Bu durumda balta, marangozluk sanatının bir aletidir. Aynı şekilde neşter, tıp sanatının bir kısmı değil de bu

İbnü'l-Mukaffa, *el-Mantık*, nşr. Muhammed Takî Dânişpejûh (Tahrân, 1357), 2-3; İbrahim Çapak, *Stoa Mantığı ve Fârâbî'ye Etkisi* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2011), 27-28; Çiğdem Dürüşken, "Stoa Mantığı", *Felsefe Arkiivi* 28 (1991), 288.

²⁶ Alexander of Afrodisias, *On Aristotle Prior Analytics* 1.1-7, 42-43; David The Invincible, *Commentary on Aristotle's Prior Analytics*, 49-53; Proba, *Traite Sur Les Premiers Analytiques D'Aristote*, 125-126; İbn Zür'a, *Kitâbu'l-Kıyâs Li-Aristûtâlîs el-Hakîm*, 103; Ebü'l-Ferec Abdullah İbnü't-Tayyib, *Tefsîru Kitâbi İsâgûcî li Furfuryûs*, 26-27; İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Kıyas*, 10-11.

²⁷ Olympiodorus, *Introduction to Logic*, 222-226; David The Invincible, *Commentary on Aristotle's Prior Analytics*, 49-53; Ebü'l-Ferec Abdullah İbnü't-Tayyib, *Tefsîru Kitâbi İsâgûcî li Furfuryûs*, 26.

²⁸ Proba, *Traite Sur Les Premiers Analytiques D'Aristote*, 125-126.

²⁹ Ebü'l-Ferec Abdullah İbnü't-Tayyib, *Tefsîru Kitâbi İsâgûcî li Furfuryûs*, 26.

³⁰ Alexander of Afrodisias, *On Aristotle Prior Analytics* 1.1-7, 42-43; Olympiodorus, *Introduction to Logic*, 223-224; David The Invincible, *Commentary on Aristotle's Prior Analytics*, 49-53; Proba, *Traite Sur Les Premiers Analytiques D'Aristote*, 125-126; İbni Bihrîz, *Hudûdu'l-Mantık*, İbnü'l-Mukaffa, *el-Mantık (içinde)*, 116; İbn Zür'a, *Kitâbu'l-Kıyâs Li-Aristûtâlîs el-Hakîm*, 103.

³¹ Olympiodorus, *Introduction to Logic*, 224.

sanatın bir aleti olarak kullanılmaktadır. Bu durumda felsefe de kendisine alet olması açısından mantığı kullanmaktadır. Bu konuda benzer görüşler David, İbni Bihrîz, İbn Zür'a ve Ebü'l-Ferec tarafından da ortaya konulmuştur.³² Onlar da bu delilde bir bölme hatasını olduğunu da vurgulamışlardır. Kısacası mantık, felsefenin bir kısmı değil de bir aleti ya da bir aracı olması gerekir. Çünkü bir bakırcı kendi örsünü bir inşaat ustası da kendi çekicini elde eder. Bu açıdan örs bakırcının ve çekiç de inşaat ustasının bir kısmı olması söz konusu değildir. Örs ve çekiç bu sanatlara ancak alet olurlar.³³

Olympiodorus, David, Proba, İbni Bihrîz ve Ebü'l-Ferec'in Stoacıların iki delilini benzer bir şekilde ele aldıklarını söyleyebiliriz. Olympiodorus'un ikinci delilde örs ve çekiç örneklerini vererek konuyu açıklaması İbni Bihrîz ve Ebü'l-Ferec'in balta örneğinde verdiği açıklamalarla aynı olduğu görülmektedir.³⁴ Bu bağlamda örs, çekiç ve balta sadece ilgili oldukları sanatların aletidir. Bu aletler var oldukları sürece ilgili sanatlar da var olurlar. İbni Bihrîz ve Ebü'l-Ferec'in ortaya koyduğu görüşler ile Alexandre, David, Olympiodorus, Proba ve İbn Zür'a'nın görüşleri arasında benzerlikler görülmektedir.

2. Mantık Felsefenin Bir Aletidir.

Mantığın, felsefenin bir aleti olduğunu savunan Meşşâiler'in üç temel argümanını Olympiodorus ileri sürerken³⁵ İbni Bihrîz de bu hususta beş argüman ileri sürerek konuyu daha da genişletir.³⁶

(i) Olympiodorus'a göre birinci argüman, iki sanatın var olması ve bunlardan birinin ötekini yaptığı ürünü kullanması şeklinde açıklar. Buna gem sanatı ve binicilik sanatı örnek verilebilir. Gem sanatı binicilik sanatı için gem yapar. Bu durumda binicilik sanatı gem sanatından daha üstün olur. Aynı şekilde, gemcilik sanatı gemi yapım sanatına göre daha üstündür. Çünkü gemcilik sanatı gemi yapım sanatının ürünü olan gemiyi kullanır. Bu durumda gem sanatı binicilik sanatının bir kısmı olurken gemi sanatı da gemiciliğin bir kısmı olur. Öyleyse mantık felsefeyi meydana getiriyorsa mantık felsefenin kısmı olur. Ancak felsefe bütün sanatların sanatı ve ilimlerin ilmi olduğu için herhangi bir ilmin kısmı olması söz konusu değildir. Bu yüzden mantık felsefenin bir kısmı değil de bir aleti olarak kabul edilir.³⁷

Bu argümanı İbni Bihrîz, ikinci delilde benzer bir şekilde inceler. İbni Bihrîz'e göre marangoz sanatı baltadan ve biniciliğin de eyerden üstün olması, marangozun baltayı ve binicinin de eyeri kullanmasından dolayıdır. Şayet tıp, mantık sanatının bir kısmı olsaydı tıp sanatı felsefeden üstün olurdu ki bu muhaldir. Bu örnekler bağlamında mantık felsefenin bir kısmı değil de onun bir aleti olması gerektiği sonucu çıkar. Bundan ötürü mantık felsefenin bir aletidir.³⁸

(ii) İkinci argüman, bir kısmı onun kısmı olması açısından bütünüyle konuları ve amaçları aynı olacaktır. Ancak mantığın bütünüyle konuları ve amaçları farklı olduğu felsefenin bir kısmı

³² David The Invincible, *Commentary on Aristotle's Prior Analytics*, 51-53; İbni Bihrîz, *Hudûdu'l-Mantık, İbnü'l-Mukaffa, el-Mantık (içinde)*, 116; İbn Zür'a, *Kitâbu'l-Kiyâs Li- Aristûtâlîs el-Hakîm*, 103; Ebü'l-Ferec Abdullah İbnü't-Tayyib, *Tefsîru Kitâbi İşâgûcî li Furfuryûs*, 26-27.

³³ Olympiodorus, *Introduction to Logic*, 224; David The Invincible, *Commentary on Aristotle's Prior Analytics*, 51.

³⁴ İbni Bihrîz, *Hudûdu'l-Mantık, İbnü'l-Mukaffa, el-Mantık (içinde)*, 116.; Ebü'l-Ferec Abdullah İbnü't-Tayyib, *Tefsîru Kitâbi İşâgûcî li Furfuryûs*, 26-27.

³⁵ Olympiodorus, *Introduction to Logic*, 224-225.

³⁶ İbni Bihrîz, *Hudûdu'l-Mantık, İbnü'l-Mukaffa, el-Mantık (içinde)*, 116-117.

³⁷ Olympiodorus, *Introduction to Logic*, 224.

³⁸ İbni Bihrîz, *Hudûdu'l-Mantık, İbnü'l-Mukaffa, el-Mantık (içinde)*, 116.

değil de bir aleti olması gerekir. Mantığın konusu lafızlar iken felsefenin konusu şeylerdir. Mantığın amacı ispatın yapısı iken felsefenin amacı ise tanımda geçtiği üzere "İnsanın takati ölçüsünde Tanrı'ya benzemeye çalışmasıdır." Bütün bu sebeplerden ötürü mantık, felsefenin bir aleti olarak işlevini sürdürür.

(iii) Üçüncü argüman ise kendi özelliği için kullanılan bir kısmının ancak başka bir şeyin uğruna, yani burhân uğruna kullanılan bir alet olduğu söylenir. İşte mantık; kendi özelliği için değil de başkaları için kullanılıyorsa onun bir aleti olarak işlev görmesini gerektirir. Bundan dolayı mantığın felsefenin bir kısmı değil de bir aleti olması gerekir. Çünkü mantığın bilinenlerden hareketle bilinmeyenleri keşfetmeye imkân sağlaması onun bir alet olarak kullanılmasını fikrini ortaya çıkarır.³⁹

İbni Bihrîz bunlara ek olarak şu argümanları ileri sürer;

(i) Herhangi bir sanatta kullanılan bir şey, onun kısmı değil de kendisine alet olması gerekir. Örneğin neşter ne tıp sanatının bir kısmı ne de tıp sanatı dışında bir şeydir. Bundan dolayı neşterin alet olması gerekir. Buna kıyasla da mantık da, felsefenin aleti olur.

(iii) Mantık sanatı kişiyi felsefeye ulaştırır ve bu açıdan mantığın felsefenin bir kısmı değil de bir aleti olması gerekir.

(iv) Kısım, bir şeyde olması durumunda o şey onunla tamamlanan ve ortadan kalkması durumunda o şey onunla eksilendir. Bu durumda mantığın, felsefenin bir kısmı olması söz konusu değildir. Aksine onun bir aletidir. Çünkü mantık, felsefenin bir kısmı olsaydı felsefe ne onunla tamamlanırdı ne de onun ortadan kalkmasıyla eksik kalırdı.

(v) Son argüman ise her kısmın kısmı olduğu şeyde bir konumu vardır ve konum bir yerden bir yere hareket etmez. Buna elin omuzda ve gözün de yüzde bir konumu olduğu örnek verilebilir. Elin omzun bir kısmı ve göz de yüzün bir kısmı olduğu için bunların buldukları konumdan başka bir konuma hareket etmeleri söz konusu değildir. Ancak mantık, teoriden pratiğe ve pratikten teoriğe doğru hareket eder. Bu durumda mantık, felsefenin bir kısmı değil de bir aletidir.⁴⁰

Olympiodorus ve İbni Bihrîz, mantığın bir alet olduğuna dair ileri sürülen argümanları kabul ederler. Onlara göre bir sanatın kısmı olmak o sanatın özünü tamamlar. Bu kısım ortadan kalktığı vakit özünü oluşturan şey de ortadan kalkacaktır. Felsefe mantık olmaksızın da düşünülebilir. Çünkü felsefe doğası gereği teorik ve pratik olmak üzere iki kısma ayrılır. Bundan dolayı mantığın felsefenin bir kısmı değil de bir aleti olması gerekir. Olympiodorus bu konuyla ilgili başka bir argüman daha ileri sürmektedir. Ona göre alet ortadan kalktığı vakit bütün ortadan kalkmayacaktır. Bunu balta ve marangoz örneğine uygularsak; balta ortadan kalktığı vakit marangozun ölmeyeceği açıktır. Aynı şekilde mantık ortadan kalktığında felsefe ortadan kalkmayacaktır. Bu açıdan mantık felsefenin bir aletidir.⁴¹ Olympiodorus'un son kertede belirtmiş olduğu bu argümanların İbni Bihrîz'in (iv.) ve (v.) argümanlarda ileri sürdüğü görüşlerle benzerlik arz ettiğini söyleyebiliriz. Bu durumda İbni Bihrîz'in bu argümanları dile getirmesi ve konuya yaklaşımı Olympiodorus'un metninden yararlandığı düşünülmektedir.

Olympiodorus ve İbni Bihrîz'in mantığın bir alet olduğuna yönelik ileri sürdükleri deliller dağınık bir şekilde başta Alexandre olmak üzere David, Proba, İbn Zür'a ve Ebü'l-Ferec

³⁹ Olympiodorus, *Introduction to Logic*, 225.

⁴⁰ İbni Bihrîz, *Hudûdu'l-Mantık, İbnü'l-Mukaffa, el-Mantık (içinde)*, 116-117.

⁴¹ Olympiodorus, *Introduction to Logic*, 225.; İbni Bihrîz, *Hudûdu'l-Mantık, İbnü'l-Mukaffa, el-Mantık (içinde)*, 116-117.

tarafından da dile getirilmiştir.⁴² Özellikle İbni Bihrîz'in bu konuda ileri sürdüğü deliller dikkate değerdir. Genel olarak mantığın felsefenin bir aleti olması görüşü Stoacıların mantığın felsefenin bir kısmı olduğu görüşünün reddedilmesi bağlamında değerlendirilebilir.

3. Mantık Felsefenin Hem Bir Kısmı Hem de Bir Aletidir.

Olympiodorus'a göre Platoncular, mantığın felsefenin hem bir kısmı hem de bir aleti olması gerektiğini savunurlar. Onlara göre bir kısım aynı zamanda alet işlevini görür. Şöyle ki el, insan bedeninin bir kısmı iken elin bir şeyleri alması ya da bir şeyleri vermesi durumunda alet işlevini görür. Aynı şekilde sürahinin hem ölçü hem de miktar olarak iki kullanımı vardır. Ölçü olarak kullanılmasıyla alet, ölçülen şeyin miktarı olarak kullanılmasıyla da kısım olabilir. Bundan dolayı Platoncularda mantığın bu iki yönünün de benimsenmesi gerektiği görüşü hâkimdir.⁴³ Benzer görüşler David ve İbni Bihrîz tarafından da ele alınmıştır.⁴⁴

Olympiodorus'un, Platoncuların mantığın felsefenin hem bir kısmı hem de bir aleti olduğuna yönelik görüşlerini, verdiği örneklerle açıklamaya çalışmaktadır. Kendisi Platoncuların bu görüşü benimsemelerinde Platon'un doğrudan *Pheadrus* ve *Phaedo* adlı eserlerindeki görüşlerini alıntılar.⁴⁵ Ancak onun bu konu hakkında alıntıladığı görüşler *Pheadrus* değil de *Republic* ve *Phaedo* değil de *Parmenides* adlı eserlerdir.⁴⁶ Yine de bu durum konunun anlaşılmasına gölge düşürmez. Aksine yaşanan dönemde kendilerine ulaşılan eserlerin isimleri konusunda ihtilafların olduğu söylenebilir. David ise Platon'un konuyla ilgili eser ismi zikretmeksizin *Republic* adlı eserden "fence" (*coping stone*) kavramına atıfta bulunması ve aynı şekilde *Parmenides* adlı eseri zikretmeksizin 135d adlı cümlesini alıntılması şeklinde konuyu incelediğini söyleyebiliriz. Bu durum Olympiodorus ve David'in Platon'u takip ettiklerini gösterir. Dolayısıyla kendilerinin Platoncu olduklarını ve bu konuda mantığın felsefenin hem bir kısmı hem de bir aleti olması gerektiğini savunur.⁴⁷

İbni Bihrîz, Olympiodorus ile benzer görüşler paylaşmakla birlikte kendisi Platoncuların mantığı felsefenin hem kısmı hem de aleti olması hususunda iki argüman belirtir ve her bir argümanı ayrıca ikili bir bakış açısıyla aktarır.

(i) İbni Bihrîz'e göre Platoncular, mantığı alet ve kısım olması açısından ikiye ayırırlar.

(a) Mantığın tanımları (konuları) doğal şeylerden soyutlanarak kullanılması durumunda mantık felsefenin aleti olur.

(b) Ölçü ve tartı gibi doğal şeyler açısından kullanılması durumunda mantık felsefenin bir kısmı olur.

(ii) Bu delil de birinci delil gibi iki açıdan ortaya konur.

⁴² Alexander of Afrodiasias, *On Aristotle Prior Analytics* 1.1-7, 42-44; David The Invincible, *Commentary on Aristotle's Prior Analytics*, 53; Proba, *Traite Sur Les Premiers Analytiques D'Aristote*, 126-127; İbn Zür'a, *Kitâbu'l-Kıyâs Li- Aristûtâlîs el-Hakîm*, 103; Ebü'l-Ferec Abdullah İbnü't-Tayyib, *Tefsîru Kitâbi İshâgûcî li Furfûryûs*, 26-27.

⁴³ Olympiodorus, *Introduction to Logic*, 226..

⁴⁴ David The Invincible, *Commentary on Aristotle's Prior Analytics*, 59; İbni Bihrîz, *Hudûdu'l-Mantık, İbnü'l-Mukaffa, el-Mantık (içinde)*, 117-118.

⁴⁵ Olympiodorus, *Introduction to Logic*, 222-223. Olympiodorus Platon'dan bahsettiği bu pasajda onu İlahî (*Divine*) şeklinde belirtmesi dikkate değer bir husustur. Nitekim bu durum tercüme faaliyeti sonrası İslam dünyasında Platon'un Eflâtun-u İlahî şeklinde ifade edilmesi geleneğin bu şekilde tevarüs edilmesiyle sürdürüldüğünü söyleyebiliriz.

⁴⁶ Platon, *Republic*, ed. John M. Cooper (Cambridge: Hackett Publishing Company, 1997), 7,53e 2-3; Platon, *Parmenides*, ed. John M. Cooper (Cambridge: Hackett Publishing Company, 1997), 135d 3-6.

⁴⁷ David The Invincible, *Commentary on Aristotle's Prior Analytics*, 55-59.

(a) Mantık, kelamı telif etme ve önermeleri bir araya getirme şeklindeki uygulamalarla ilişkili olması durumunda alet olarak kullanılır. Yani mantık, önerme ve kıyasları kullanması durumunda felsefenin bir aleti olur.

(b) Mantık, müfret olup bunlardan soyutlanması durumunda felsefenin bir kısmı olur. Burada ise mantık, basit bir şekilde ispatı kullanması durumunda felsefenin bir parçası olur.

İbni Bihrîz'in Platoncuların delillerini bu şekilde tasnifleyerek ortaya koyması dikkate değer bir husustur. Bu deliller incelendiğinde İbni Bihrîz'in Olympiodorus ve David'in görüşlerini harmanlayarak ortaya koyduğunu söyleyebiliriz.⁴⁸

Mantığın felsefenin hem bir kısmı hem de bir aleti olması görüşünün Proba ve İbn Zür'a tarafından da ele alındığını söyleyebiliriz.⁴⁹ Özellikle İbni Bihrîz mantığın felsefenin hem bir kısmı hem de bir aleti olduğunu savunan Platoncuların ileri sürdükleri argümanlara aşağıda değineceğimiz üzere dört delil getirerek bunları çürütmeye çalışması ilginçtir.

(i) İbni Bihrîz'e göre bir şeyin hem kısım hem de alet olması mümkün değildir. Çünkü el ve ayak gibi kısımlar kendinden ötürü vardır. Bunların başkası açısından var olmaları söz konusu değildir. Ancak keser ve testere gibi şeyler alet olmaları hasebiyle başkaları açısından var olurlar ve kendileri açısından var olmaları söz konusu değildir.

(ii) Kısım başka bir kısımla birleşince bir bütünü meydana getirirken alet binlerce başka alet ile birleşse dahi onlardan tek bir alet bile sadır olmaz. Yani bir neşter ile binlerce neşterin bir araya gelmeleri durumunda, neşter olmaları dışında başka bir işlevleri yoktur. Bu açıdan kısım aletten farklıdır.

(iii) İbni Bihrîz Platoncuların mantığın felsefenin hem bir aleti hem de bir kısmı olmasına yönelik, beden kısm ve alet olması tarzında delil irâd etmelerini eleştirir. Ona göre bir şeyin aynı anda hem kısım hem de alet olması söz konusu değildir. Aksine kısım olması beden açısından, alet olması durumunda ise nefis açısından olur ki bunlar iki farklı şeydir. Mantığın ise bir şeye hem kısım hem de alet olması söz konusu değildir. Bilakis mantık tek bir şey açısından incelenir.

(iv) İbni Bihrîz'e göre mantık, doğal şeyler açısından kullanılırsa felsefenin bir kısmı olur ve insanın bedeni (ceset) sıfatında kullanılması durumunda ise tıbbın cinsi olur. Bu durumda mantık, felsefe ve tıbbın bir kısmı olur ki bu da mümkün değildir. Netice itibarıyla mantığın Aristoteles'in dediği gibi felsefenin bir kısmı değil de bir aleti olması gerekir.⁵⁰

İbni Bihrîz'in Platoncuların görüşlerini dört argüman ortaya koyarak çürütmeye çalışması tespit edebildiğimiz kadarıyla kendisine ait bir yaklaşımdır. Bu durum onun sıkı bir Aristotelesçi olduğunu ortaya koyar. Mantığın alet oluşunu çeşitli argümanlarla desteklemesi ve Stoacılar ile Platoncuların görüşlerini çürütmeye çalışması Kindî öncesi dönemde Meşşâî felsefeyi savunması açısından önemlidir. Onun günümüzde mevcut eseri dışında hem hayatı hem de eserleri hakkında malumatın sınırlı olması açısından görüşlerini net bir şekilde belirlemek mümkün gözükmemektedir.

Sistematik bir şekilde Alexandre of Afrodiasias'tan itibaren incelenegelen mantığın felsefe karşısındaki konumuna dair ileri sürülen üç farklı görüş İslâm dünyasında ilk defa İbni Bihrîz

⁴⁸ İbni Bihrîz, *Hudûdu'l-Mantık, İbnü'l-Mukaffa, el-Mantık (içinde)*, 117-118.

⁴⁹ Proba, *Traite Sur Les Premiers Analytiques D'Aristote*, 127; İbni Bihrîz, *Hudûdu'l-Mantık, İbnü'l-Mukaffa, el-Mantık (içinde)*, 117-118; İbn Zür'a, *Kitâbu'l-Kıyâs Li- Aristûtâlis el-Hakîm*, 103.

⁵⁰ İbni Bihrîz, *Hudûdu'l-Mantık, İbnü'l-Mukaffa, el-Mantık (içinde)*, 118.

olmak üzere İbn Zür'a ve Ebü'l-Ferec tarafından da incelendiğini ortaya koyduk. Onların konuya yaklaşımı geleneksel bir şekilde iken Fârâbî ve İbn Sînâ ise konu hakkındaki tartışmalardan haberdar olduklarını ve mantığı Meşşâî öğreti çerçevesinde alet olarak benimsediklerini ifade edebiliriz. Fârâbî mantığın, felsefe için alet veya modern anlamıyla metodoloji olmasını ve onun diğer bilimlere göre daha önemli olduğunu gösterir. Bu sebeple mantığın öğreniminin diğer bilimlere göre öncelikli olması gerektiğini belirtir.⁵¹

Fârâbî konuyu, mantığın nisbesi altında inceler ve ihtiva ettiği şeylerin var olan şeyler olmaları açısından mantığın felsefenin bir parçası olarak düşünülebileceğini belirtir. Ancak burada dikkat edilmesi gereken husus ya da mantığın konusunu belirleyecek özelliğin ne olduğunun tespit edilmesi gerekir. Kısacası mantık, varlığı niçin araştırma konusu edindir? Fârâbî'ye göre mantığın konu edindiği şeyler, her ne kadar var olanlar olsa da bu sanat onları var olanlar olmaları açısından inceleme konusu yapmaz. Fakat onları insanların kendileriyle var olan şeylerin bilgisini elde edebileceği bir alet olmaları açısından inceleme konusu yapar.⁵²

Fârâbî bu hususu gramer sanatına benzeterak açıklamaya çalışır. Ona göre gramer sanatı lafızları inceleme konusu edindir ve lafızlar da akledilmesi mümkün varlıklardan biridir. Ancak gramer lafızları akledilir olmaları açısından incelemez. Aksine onları akledilir anlamlara delalet etmeleri açısından inceler. Fârâbî benzer bir yaklaşımla konuyu mantık açısından da inceler. Ona göre mantık sanatının ihtiva ettiği şeyler, var olanlardan olsa da mantık, onları var olanlardan biri olmaları açısından incelenmez. Ancak kendisiyle var olanların bilgisine ulaşılan bir alet olarak incelenir. Fârâbî mantığın felsefenin bir aleti olması gerektiğini net bir şekilde ifade ederken onun felsefenin bir kısmı ya da hem bir kısmı hem de bir aleti olduğuna dair görüşlerin doğru olmadığını da ortaya koyar.⁵³ Sonuç olarak mantık, sadece bir alet değil aynı zamanda kendine ait bir konusu olması açısından da müstakil bir sanat ya da bir bilim dalıdır.⁵⁴ Bu açıdan mantık hem bir bilim dalı hem de konuları ele alış bakımından bilimlerin ve felsefenin bir aleti olarak değerlendirilmelidir.

İhvân-ı Safâ'ya göre mantık felsefenin ölçüsüdür ve filozofun aleti olarak işlev görür. Bunun temel sebebi ise şudur: Felsefe peygamberlikten sonra beşerî sanatların en değerlisi olduğuna göre, felsefenin ölçüsünün ölçülerin en sağlamı ve filozofun aletinin aletlerin en değerlisi olması bir zorunluluğa dönüşmüştür.⁵⁵ İhvân-ı Safâ'nın mantığın alet olarak kullanılması gerektiğini peygamber ve filozof kavramları üzerinden vurgulaması dikkate değer bir husustur. Ayrıca İhvân-ı Safâ'nın bu hususu *Birinci Analitikler'in Anlamı Üzerine* adlı risâlede ele almaları onların konu hakkındaki tartışmalardan haberdar olduklarına yorumlanabilir.

İbn Sînâ, mantığın felsefe karşısındaki konumu geleneksel bir şekilde *Birinci Analitikler'*de incelemekte ve mantığın kendine has bir konusu olduğunu belirtmektedir. Ancak ona göre bu konunun doğası açısından mantığın amacının diğer alanlara yardımcı olmak olduğunu da savunur. Bu haliyle mantık bir araç yani alettir. Fakat felsefe kavramının teorik alanların bütün şekillerine uygulanması durumunda mantık, felsefenin bir kısmı ve diğer kısımların da bir aleti

⁵¹ Fârâbî, *et-Tavtia (Mantığa Giriş Risâleleri içinde)*, 24; Fârâbî, *Mantıkta Kullanılan Lafızlar*, 81-82.

⁵² Fârâbî, *Mantıkta Kullanılan Lafızlar*, 81; Fârâbî, *İlimlerin Sayımı (İhsâu'l-Ulûm)*, çev. Ahmet Arslan (İstanbul: Divan Kitapevi, 2011), 58.

⁵³ Fârâbî, *Mantıkta Kullanılan Lafızlar*, 81-82.

⁵⁴ Fârâbî, *İlimlerin Sayımı (İhsâu'l-Ulûm)*, 57-58.

⁵⁵ İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri* (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012), 1/303.

konumunda olur.⁵⁶ Bu açıdan İbn Sînâ, mantığın hem felsefenin bir kısmı hem de diğer disiplinler için bir alet olmasının bir çelişki barındırmadığını belirtir. Ayrıca İbn Sînâ, mantığın felsefenin bir parçası mı, yoksa bir aleti mi olduğu sorusunu hem yanlış hem de gereksiz bulur. Ona göre yanlışlık, söz konusu mantığa biçilen iki rol arasında bir çelişkinin var sayılması açısındandır. Oysa bunlar arasında böyle bir çelişki bulunmamaktadır. Sorunun gereksiz olmasının sebebi ise böylesi bir tartışmanın herhangi bir yarar sağlamamasıdır.⁵⁷

İbn Sînâ sonrası Müslüman mantıkçılar arasında, mantığın felsefenin bir aleti veya ölçütü olduğu düşüncesi genel bir kabul olarak benimsenmiştir. Bu konuda, Gazzâlî (ö.1111), Ebherî (ö. 1265), Kâtibî (ö. 1280), Seyyid Şerif Cürçânî (ö. 1413) gibi âlimler örnek verilebilir.⁵⁸ Söz konusu mantığın klasik metinlerde ortaya konan tanımlarında bile “alet” kavramının sıklıkla kullanılmasının bu hususu net bir şekilde ortaya koyduğunu söyleyebiliriz.

Sonuç

Aristoteles’in günümüz anlam içeriğine sahip mantık (*logikhé/logic*) kavramını tercih etmediğini ve *analitik* kavramını bu disiplini ifade etmek üzere kullandığı görülmektedir. Kendisinden yaklaşık beş asır sonra eserlerini sistemli bir şekilde şerh eden Alexandre of Afrodisias’ın mantığı, *Topics On Aristotle* adlı eserinde ilk defa *organon/instrumen/alet* olarak belirtmesi sonucunda mantığın bugünkü anlam içeriğine sahip olduğu söylenebilir. Onun bu yaklaşımı sonucunda Aristoteles’in bu disipline yönelik yazdığı kitapların külliyat şeklinde *Organon* olarak isimlendirilmesiyle özel bir anlam kazanmıştır. Ayrıca Mantığın *Organon* yani alet olarak kabul görmesi, mantığın felsefe karşısındaki konumuna dair tartışmaları da beraberinde getirmiştir.

Bu hususta mantığın felsefenin bir kısmı mı, bir aleti mi yoksa hem bir kısmı hem de bir aleti mi olması gerektiğine yönelik üç felsefî yaklaşım ilk defa Alexandre of Afrodisias tarafından ele alınmıştır. Bu konu, sonraki süreçte Ammonius ve öğrencileri tarafından incelenmiştir. Bu tartışma gelenek Greklerden Probus aracılığıyla Süryanilere ve IX. asırda Bağdat’ta yapılan tercüme faaliyetleriyle birlikte ilk defa İbni Bihrîz olmak üzere Fârâbî, İbn Zür’a, Ebü’l-Ferec ve İbn Sînâ gibi filozoflar tarafından incelenerek sürdürülmüştür.

Mantığın felsefenin bir kısmı olduğuna dair görüş, genel olarak Stoacılar atfedilmekle birlikte onların ileri sürdükleri argümanların yanlış olduğu görüşü hâkimdir. Mantığın felsefenin bir aleti olması gerektiğini benimseyenler ise Meşşâîlerdir. Olympiodorus Meşşâîler’in mantığın felsefenin bir aleti olması gerektiğine yönelik üç argüman ileri sürerken İbni Bihrîz’in beş argüman ileri sürmesi dikkate değerdir. İleri sürülen argümanların dağınık bir şekilde şarihlerin eserlerinde de yer aldığı görülmektedir. Genel anlamda mantığın felsefenin bir kısmı olduğunu savunan Stoacıların ortaya koydukları iki delil, Meşşâîler’in ortaya koydukları argümanlarla mantığın felsefenin kısmı değil de aleti olması gerektiği bağlamında çürütülmeye çalışılmıştır.

⁵⁶ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Kıyas*, 10-11; İbn Sînâ, *Mantığa Giriş, Medhal*, 8-9.

⁵⁷ İbn Sînâ, *Mantığa Giriş, Medhal*, 8-9.

⁵⁸ Gazzâlî, *Mi’yâru’l-İlm*, çev. Ali Durusoy - Hasan Hacak (İstanbul: YEK, 2013), 29-30; Ebherî, *İsâgûcî ve Şerhi*, çev. Ferruh Özpilavcı (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017), 70; Kâtibî, *Şemsîyye Risâlesi*, çev. Ferruh Özpilavcı (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017), 212; Seyyid Şerif Cürçânî, *Tarifat*, çev. Arif Erkan (İstanbul: Bahar Yayınları, 1997), 224. İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 1/303. Ayrıntılı bilgi için ayrıca bkz: Kamil Kömürçü, *Esîruddîn el-Ebherî’nin Mantık Anlayışı* (Ankara: Yayınevi, 2010), 21-24; Abdulkuddûs Bingöl, “Osmanlı’da Mantıkî Düşünce (Veya Osmanlı Mantık Bilimine Bakış)”, 27-29.

Platoncular'ın ise mantığın felsefenin hem bir kısmı hem de bir aleti olması gerektiğine yönelik görüş beyan etmesi, Olympiodorus ve İbn Bihrîz tarafından incelenmenin yanında genel hatlarıyla David ve Proba tarafından da ele alınmıştır. Bu hususta İbni Bihrîz Platoncuların görüşlerini dört argüman ileri sürerek çürütmeye çalışmıştır ki önemlidir. Bu durum İbni Bihrîz'in Kindî öncesi dönemde İslâm dünyasında sıkı bir Meşşâî savunucusu olduğu izlenimini ortaya koyar. Ayrıca bu konuda Platoncuların görüşlerini çürütmeye yönelik çabası tespit edebildiğimiz kadarıyla kendisine hastrır.

Fârâbî, mantığı sadece bir alet değil aynı zamanda kendine ait bir konusu olması itibariyle müstakil bir sanat ya da bir bilim dalı olarak kabul eder. İbn Sînâ ise mantığın diğer alanlara yardımcı olmayı amaçlaması açısından alet olduğunu ve felsefe kavramının teorik alanların bütün şekillerine uygulanması durumunda da felsefenin bir kısmı ve diğer kısımların da bir aleti konumunda olduğunu vurgular. Bu açıdan İbn Sînâ, mantığın hem felsefenin bir kısmı hem de diğer disiplinler için bir alet olduğu görüşünün bir çelişki barındırmadığını belirtir.

Mantığın felsefe karşısındaki konumuna dair tartışmalar, konu genel itibariyle David'in de dile getirdiği gibi Alexandre of Afrodiasias'ın *Birinci Analitikler*'deki incelenmesiyle başlamıştır. Sonraki süreçte ise diğerleri *Birinci Analitikler*'de konuyu inceleyerek bu alanda bir gelenek oluşturmuşlardır. İslâm dünyasında İbn Zür 'a ve İbn Sînâ'nın bu geleneği temsil ettiklerini ifade edebiliriz. Ancak mezkûr konuyu Olympiodorus *Prolegomena (Introduction of Logic)*, İbni Bihrîz *Hududu'l-Mantık* ve Ebü'l-Ferec ise *Eisagoge Şerhi*'inde inceleyerek onlardan ayrılmışlardır.

Bu konudaki genel kanı mantık, kendine ait bir konusu olması itibariyle bilim ya da sanat olarak, felsefenin ve diğer ilimlerin öğrenilmesi için zihni hataya düşmekten koruması bağlamında ise alet ya da ölçüt olarak işlev görmesi yönündedir. Bu husus ortaya konulan argümanlarla desteklenmiş ve Meşşâî geleneğinin temel paradigmalarından biri haline gelmiştir.

Kaynakça

- Abdulkuddûs Bingöl. "Osmanlı'da Mantıkî Düşünce (Veya Osmanlı Mantık Bilimine Bakış)" 2/44 (2006), 22-45.
- Ahmet Arslan. *İlkçağ Felsefe Tarihi 3*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2011.
- Alexander of Afrodiasias. *On Aristotle Prior Analytics 1.1-7*. çev. Jonathan Barnes vd. London: Bloomsbury, 2014.
- Alexander of Aphrodisias. *Alexander of Aphrodisias On Aristotle Topics 1*. çev. Johannes M. Van Ophuijsen. London: Bloomsbury, 2014.
- Ammonii. *In Aristotelis Analyticorum Priorum librum I commentarium*. ed. Wallies, M. Berlin: Commentaria in Aristotelem Graeca, 1899.
- Ammonius. *Interpretation of Porphyry's Introduction to Aristotle's Five Terms*. çev. M. Chase. London: Bloomsbury, 2019.
- Aristoteles. *Metafizik*. çev. Ahmet Arslan. İstanbul: Divan Kitapevi, 2017.
- Aristoteles. *Organon V Topikler*. çev. Hamdi Ragıp Atademir. İstanbul: MEB, 1967.
- Çiğdem Dürüşken. "Stoa Mantığı". *Felsefe Arkivi* 28 (1991), 287-308.
- David Ross. *Aristoteles*. çev. Ahmet Arslan. İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2011.
- David The Invicible. *Commentary on Aristotle's Prior Analytics*. çev. Aram Topchyan. Leiden: Brill, 2010.

- Diogenes Laertius. *Ünlü Flozofların Yaşamları ve Öğretileri*. çev. Candan Şentuna. İstanbul: YKY, 2015.
- Ebherî. *İsâgûcî ve Şerhi*. çev. Ferruh Özpilavcı. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017.
- Ebü'l-Ferec Abdullah İbnü't-Tayyib. *Tefsîru Kitâbi İsâgûcî li Furfûryûs*. nşr. Kwame Gyekye. Beyrut: Daru'l-Meşrik, 1975.
- Eduard Zeller. *Grek Felsefesi Tarihi*. çev. Ahmet Aydoğan. İstanbul: Say Yayınları, 2017.
- Efrem İsa Yusif. *Mezopotamya'nın Bilim Öncülleri Süryani Tercümanlar ve Filozoflar*. çev. Mustafa Arslan. İstanbul: Doz Yayıncılık, 2007.
- Elias. *Introduction to Philosophy*. çev. Sebastian Gertz. Farnham: Ashgate, 2018.
- Elias. *On The Prior Analytics*. ed. L. G. Westerink. London: Brill, 1961.
- Fârâbî. *et-Taotia (Mantığa Giriş Risâleleri içinde)*. çev. Yaşar Aydın. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018.
- Fârâbî. *İlimlerin Sayımı (İhsâu'l-Ulûm)*. çev. Ahmet Arslan. İstanbul: Divan Kitapevi, 2011.
- Fârâbî. *Mantıkta Kullanılan Lafızlar*. çev. Yaşar Aydın. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016.
- Gazzâlî. *Mi'yâru'l-İlm*. çev. Ali Durusoy - Hasan Hacak. İstanbul: YEK, 2013.
- Hümeyra Özturan. "Sistemik Felsefe II (Aristoteles)". *Felsefe Tarihi*. ed. Celal Türer. 165-204. Ankara: Bilay Yayınları, 2021.
- Ioannis Philoponi. *In Aristotelis analytica priora commentaria*. ed. Wallies, M. Berlin: Commentaria in Aristotelem Graeca, 1905.
- İbn Sînâ. *eş-Şifâ/el-Kıyas*. nşr. Said Zayid. Kahire, 1964.
- İbn Sînâ. *Mantığa Giriş, Medhal*. çev. Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013.
- İbn Zür'a. *Kitâbu'l-Kıyâs Li- Aristûtâlîs el-Hakîm*. nşr. Cîrâr Cîhâmî - Refik el-Acem. Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Lübnânî, 1994.
- İbni Bîhrîz. *Hudûdu'l-Mantık, İbnü'l-Mukaffa, el-Mantık (içinde)*. nşr. Muhammed Takî Dânişpejûh. Tahran, 1357.
- İbnü'l-Mukaffa. *el-Mantık*. nşr. Muhammed Takî Dânişpejûh. Tahran, 1357.
- İbrahim Çapak. *Stoa Mantığı ve Fârâbî'ye Etkisi*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2011.
- İhvân-ı Safâ. *İhvân-ı Safâ Risâleleri*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012.
- Kamil Kömürcü. *Esîruddîn el-Ebherî'nin Mantık Anlayışı*. Ankara: Yayınevi, 2010.
- Kâtîbî. *Şemsiyye Risâlesi*. çev. Ferruh Özpilavcı. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017.
- Olympiodorus. *Introduction to Logic*. çev. Sebastian Gertz. London: Bloomsbury, 2018.
- Platon. *Parmenides*. ed. John M. Cooper. 1 Cilt. Cambridge: Hackett Publishing Company, 1997.
- Platon. *Republic*. ed. John M. Cooper. 2 Cilt. Cambridge: Hackett Publishing Company, 1997.
- Proba. *Traite Sur Les Premiers Analytiques D'Aristote*. çev. Albin Van Hoonacker. Tome 16 Cilt. Paris: Journal Asiatique, 1900.
- S. P. Brock. "The Commentator Probus: Problems of Date and Identity". *Interpreting the Bible and Aristotle in Late Antiquity*. ed. J. Lössl - J. W. Watt. 195-206. Farnham: Ashgate, 2011.
- Silvia Di Vincenzo. *Avicenna, The Healing, Logic: Isagoge*. Berlin: De Gruyter, 2021.
- Seyyid Şerif Cürcanî. *Tarifât*. çev. Arif Erkan. İstanbul: Bahar Yayınları, 1997.
- W. K. C. Guthrie. *Yunan Felsefe Tarihi Aristoteles- Bir Buluşma*. çev. Sabri Gürses. İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2021.

Kirman Selçukluları Döneminde Ticaret Yolları (440-583/1048-1187)
Trade Routes in the Kerman Seljuk Period (440-583/1048-1187)

Abdurrahman GÜLMEZ

Dr. Öğr. Üyesi, Gümüşhane Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları
Bölümü, İslam Tarihi Anabilim Dalı

Assist. Prof. Dr., Gümüşhane University, Faculty of Theology, Department of Islamic
History and Arts, Department of Islamic History

Gümüşhane/Türkiye

abdurrahman.gulmez@gumushane.edu.tr

ORCID: 0000-0002-7155-7047

DOI: 10.34085/buifd.1168107

Öz

Selçuklu soyundan gelen Melik Kavurd 1050 yıllarında İran'daki Büveyhî Devletine son verip ticaret yolları üzerindeki Kirman'ı alarak Kirman Selçuklu devletini kurmuştur. Kirman Melikleri ticaret ve ticaret yollarına önem vererek tüccarların güvenli bir şekilde seyahat etmelerini güvenliğini sağlamışlardır. Kirman coğrafyasındaki ticareti canlandırmak, ticaret yollarının ve halkın güvenliğini sağlamak ve bölgeyi bayındır hale getirmek amacıyla yollarda kervansaray, mil, havuz ve ribât gibi birçok eser yapmışlardır. Kirman bölgesi, Avrupa, Anadolu, Mısır, Mâverâünnehir, Çin ve Hindistan'ı birbirine bağlayan kara ve deniz ticaret yolları üzerinde yer aldığından gelişmiş bir bölge olup doğu ile batı arasında hem uluslararası öneme sahip bir ticaret yolu hem de bir ticaret merkeziydi. Buna ek olarak Kirman Selçuklularının Umman'ı almasıyla Basra Körfezi ticaretini ve körfezden Kirman'a gelen ticaret yollarının kontrolünü de ele geçirmişlerdir. Böylece Horasan, Irak ve Fars eyaletlerine karşı siyasi ve iktisadi üstünlük sağlamışlardı. 12. yy'ın sonlarına doğru ülkedeki taht kavgaları ve doğudan gelen Oğuz saldırılarından dolayı Kirman bölgesi harabeye dönmüş ve halk göç etmiştir. Kirman Selçuklu devleti güçlü bir idare, asayiş ve ticaretle ayakta duruyordu, bunların bozulmasıyla devlet kısa sürede yıkılmıştır.

Bu çalışmada ticaret yolları üzerindeki Kirman'ın alınmasıyla Asya, Afrika ve Avrupa ticaretinin Kirman Selçuklularının kontrolüne nasıl girdiği ve ülkeyi nasıl bayındır hale getirdikleri üzerinde durulmuştur. Kirman Selçukluları hakkında yazılan eserlerin çoğunun dili Farsça olduğundan araştırmada dönemin Farsça kaynakları daha çok kullanılmıştır.

Anahtar Kelimeler: İslâm Tarihi, Kirman, Kirman Selçukluları, Basra Körfezi, Ticaret Yolları

Trade Routes in the Kerman Seljuk Period (440-583/1048-1187)

Abstract

Melik Kavurd, a descendant of the Seljuks, ended the Buveyhi State in Iran in 1050 and established the Kirman Seljuk state by taking Kirman on the trade routes. The Kings of Kirman gave importance to trade and trade routes and ensured the safety of the merchants to travel safely. They built many works such as caravanserais, miles, pools and ribat on the roads in order to revive the trade in the Kerman geography, to ensure the safety of the trade routes and the people, and to make the region prosperous. Since the Kerman region was located on the land and sea trade routes connecting Europe, Anatolia, Egypt, Transoxiana, China and India, it was a developed region and was both an internationally important trade route and a trade center between east and west. In addition, with the Kirman Seljuks taking Oman, they also took control of the Persian Gulf trade and the trade routes from the Gulf to Kirman. Thus, they achieved political and economic superiority over Khorasan, Iraq and Fars provinces. Towards the end of the 12th century, due to the throne struggles in the country and the Oghuz attacks from the east, the Kirman region was in ruins and the people migrated. The Kirman Seljuk state was standing with a strong administration, public order and trade, and with the deterioration of these, the state collapsed in a short time.

In this study, it is emphasized how the Asian, African and European trade came under the control of the Kirman Seljuks and how they made the country flourish with the capture of Kirman on the trade routes. Since the language of most of the works written about the Kirman Seljuks is Persian, Persian sources of the period were mostly used in the research.

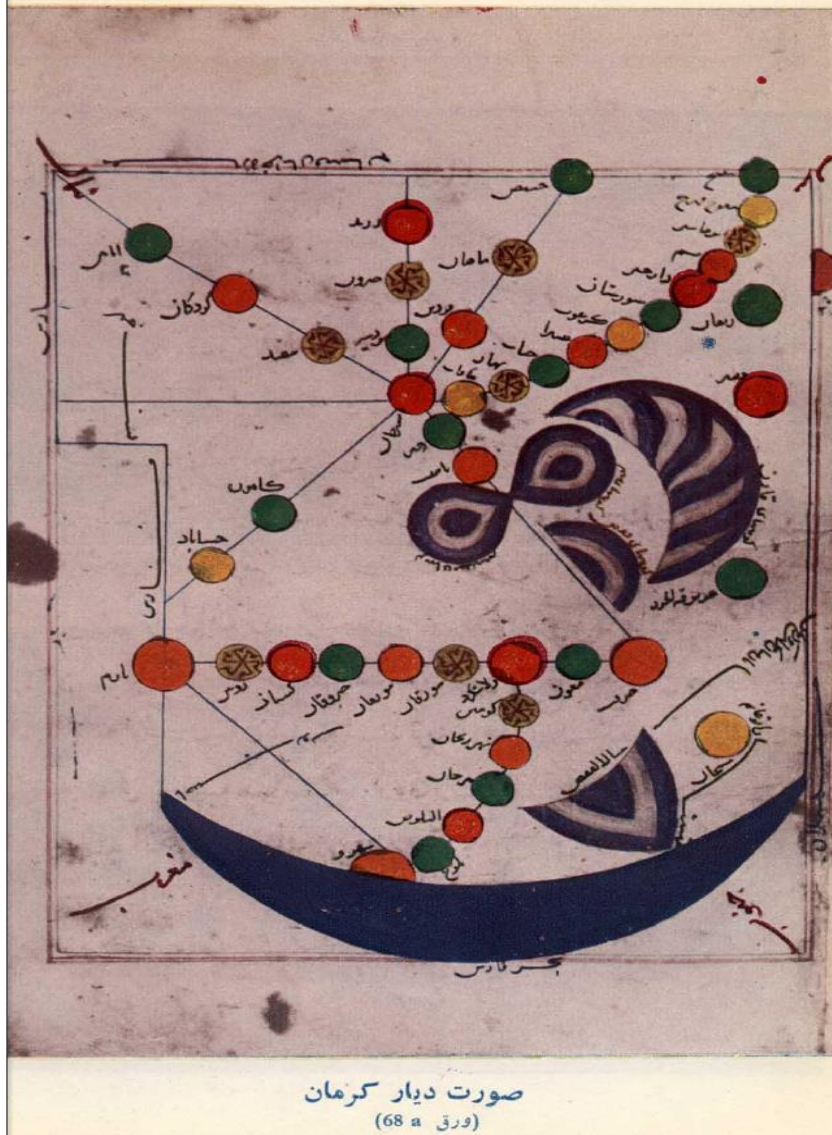
Keywords: islamic history, Kirman, Kirman Seljuks, Persian Gulf, Trade Routes

Giriş

Tarih boyunca Kirman coğrafyasında Medler (M.Ö 678-549) (Rahmani, 1392: 271), Ahemenişliler¹ (M.Ö 550-330), Makedonya Krallığı (M.Ö.800-146), Selevkoslar (M.Ö.323-63) (Rahmâni, 1392: 549), Part (Aşkanîler) İmparatorluğu (M.Ö.247-M.S.224), Sasaniler (224-651) (Rahmâni, 1392: 595), Dört halife dönemi (644-661), Emeviler (661-750) Abbasiler (750-1258) (Rahmâni, 1392: 75-119), Tâhirîler (821-873) (Rahmâni, 1392: 271), Samaniler (819-999), Gazneliler (963-1186) (Rahmâni, 1392: 243-261), Büveyhîler (935-1055) ve Büyük Selçuklulara (1040-1157) bağlı Kirman Selçukluları 1048-1187 (Rahmâni, 1392: 347) adlarında birçok devlet ve medeniyet kurulmuştur. Medeniyetlerin hepsi su kenarında kurulmuştur. Söz konusu dönemlerde Kirman'daki medeniyetlerin inşasında hem suya yakınlık hem de doğudan ve batıdan gelen ticaret yollarının geçiş güzergâhında olmasından dolayı birçok medeniyet buraya hâkim olmak için mücadele etmiştir. Dönemin kaynakları Kirman'a hâkim olan Kirman Selçuklularının ticaret sayesinde nasıl güçlendiğine siyasi ve sosyal hayatlarının bu gelişmelerden nasıl etkilendiğine vurgu yapmaktadır.

İran'ın güneyinde bulunan Kirman coğrafyasının doğusunda Mekrân, batısında Fars (Pars), kuzeyinde Horasan ve Sistan toprakları, güneyinde Pars denizi (Basra Körfezi), güney batısında ise Kirman'a yakın olan Sircan bölgesi vardır. (Esteğri, 1961:139; İbni Havkal, 1366: 72; Hüdûdü'l-âlem mine'l-meşriq ile'l-mağrib İle el-Mağrib, 1362: 127) Kirman bölgesi Serdsir, Nermasir, Sircan, Bem ve Basra Körfezi sahilindeki Ciruft şehri olmak üzere beş önemli şehirden oluşuyordu. Kirman'ın Serdsir ve Sircan olmak üzere iki başkenti vardı. Serdsir bugünkü Kirman şehridir. Sircan ise bugün bu isimde bir şehir olmayıp Sircan adıyla bir bölge bulunmaktadır. Bu bölgenin merkez şehri ise Said Abad'dır. (Lesterenc,1377: 322) Bunların dışındaki diğer yerleşim yerlerini ise 10.yy'da yaşamış olan coğrafyacı İbrahim Esteğri, Mesalik ve Memalik adlı eserinde Hürmüz, Rubin, Keşistan, Cirukan, Merzkan, Surkan, Velaşgerd ve Meğun'dur. Ayrıca, Ciruft-Sircan arasında Naht ve Çeyr; Sircan-Bem arasında Şamat, Bahar, Çennab, Çubira, Kuğn, Ray'in, Serustan ve Darcin; Ciruft-Bem arasında Ğor (Cuz), Ğanend; Sircan-Fars arasında Unas, Kordkan (Kudkan) ve Bimend; Sircan ve Çöl (Sahra) arasında Serdsir, Cenrud, Zrend, Ferzin, Mahan, Ğebis; Çöl (Sahra)-Bem arasında Nermaşir, Fehrec, Senic; Hürmüz ve Ciruft arasında Komin, Nehrzenge ve Minocan bulunduğunu belirtir. Bununla birlikte Kirman'da büyük akarsular olmayıp sadece Basra Körfezi'nden (eski) Hürmüz'e doğru akan ve suyu tuzlu olan Cebir Nehri'nde de gemilerin faaliyet gösterdiğini söyler. (Esteğri, 1961: 139-141) W. Heyd, Basra Körfezine gelen gemilerin neredeyse hepsi Hindistanlı, Güceratlı ve Çinlilere ait tüccar gemileri olduğunu ve İranlılara ait gemilerin ise olmadığını belirtir. (Heyd, 2000: 10)

¹ Kaynak ve şahıs isimleri Farsça okunuş şekliyle verilmiştir.



Şekil 1: Kirman

Haritası (Estegri, 1961: 138)

A-Kirman Selçukluları Hakkında Genel Bilgi

Gazneliler ile Selçuklular arasında 1040 yılında yapılan Dandanakan savaşından sonra Selçuklular Merv’de bir kurultay toplayarak hem fethedilen hem de henüz fethedilmeyen yerleri aralarında paylaştılar. Bu paylaşımında Çağrı Bey’in büyük oğlu Melik Kavurd’a Kuhistan, Tun (Ferdos-e Kenuni) (Halife, 1391: 17) Tebsin (Tabes) ve Kirman vilayeti (Ravendi, 1386: 104; Sevim ve Merçil, 1995: 27) verildi. Kirman bölgesine ilk Selçuklu akınları yağmalama amaçlıydı. Melik Kavurd’un Kirman’da ne zaman fetih hareketlerine giriştiği belli değildir. (Öngül, 2018: 1; Kazvini, 1364: 472) Bu konuda Efdaleddin Kirmânî 442/1050 yılında Melik Kavurd’un Kirman’a girdiğini, (E. Kirmânî, 1326: 3) Mirhond ise Melik Kavurd’un 434/1042 yılında amcası Tuğrul Bey’den Kirman’ın üzerine yapılacak fetih için izin aldığını söyler. (Mirhond, 1375, 698) Erdoğan Merçil ise Ebu Kalicar² 1048 yılında öldüğüne göre Melik Kavurd’un da aynı yıl Kirman’ı

²İran’da kurulmuş olan Şii Büveyhî hükümdarlarının Fars koluna mensup olup 1024-1048 yılları arasında hüküm sürmüş Büveyhî devletinin yedinci hükümdarıdır. Bknz. Ahmet Güner, “Ebu Kalicar” Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi Cilt 10, s. 171-172, 1994, İstanbul

fethetmiş olma olasılığının daha fazla olduğunu söyler. Sonuç olarak Melik Kavurd 1042 ile 1048 yılları arasında Kirman'ı fethetmiştir. Kirman bölgesi, Selçuklu akınlarından önce zayıf ve yıkılış aşamasındaki Büveyhî Devleti'nin emiri Ebu Kalicar'ın (1043-1048) (Merçil, 1989: 13) egemenliğindeydi. Ebu Kalicar 38 yaşında boğazında hissettiği bir ağrıdan sonra yediği ceylan eti kebabından ölmesiyle³ (Merçil, 1989: 13; Zerinkop & Muteherri, 1390: 259; A. Kirmânî, 1352: 272) Kirman bölgesi fetihlere açık hale gelmiştir. 1050 yılında Ciruft, Belucistan ve Kuhistan'ın bölgelerinde eşkıyalık ve yağmacılık yapan Kufs ya Kufc kavminin de itaat altına alınmasından sonra kısa sürede bütün Kirman fethedildi. (A. Kirmânî, 1352: 273; Barthold, 1308: 193) Kirman Selçuklu Melikleri, her zaman Büyük Selçuklu Devletinden bağımsız hareket etmişlerdir. Ne fetihler için ne de bastırdıkları paralar için Büyük Selçuklu Devletinden izin almışlardır.

Kirman Selçuklularının iki başkenti vardı; biri Kuzeydeki Serdsir şehri ki burada 7 ay ikamet edilir, güneyde olan ikinci başkent Germsir'de ise 5 ay ikamet edilirdi. (Barthold, 1308: 196) Melik Kavurd'un yaptığı askeri seferlerle Kirman coğrafyasını tek bir yönetim altında toplayarak Büyük Selçuklu Devleti himayesinde yarı özerk bir devlet kurdu. Melik Kavurd, Kirman Selçuklu bayrağında, hem Selçuklu bayrağındaki ok ve yay sembolünü hem de lakap ve namı kullanıp, sikke bastırdı. (E. Kirmânî, 1326: 10) Kirman'ı ve çevresini fethettikten sonra devletin temellerini sağlamlaştıran Melik Kavurd bölgenin ticari olarak gelişmesine önem verdi. Bu sayede Kirman Selçuklu devleti 150 yıl varlığını sürdürmüştür. Fars bölgesindeki Deylemlilerin zayıflaması ve Melik Kavurd'un Kufc kavmini itaat altına almasıyla Kirman bölgesinin yiyecek deposu olan Germsir, Kirman Selçukluların eline geçti. Böylece Kirman Selçuklu sınırları Basra Körfezine ulaşmış ve Kirman bölgesi sosyal ve iktisadi olarak gelişmeye başlamıştır. (E. Kirmânî, 1326: 4-5)

Sınırların Basra Körfezine ulaşmasıyla Kirman Selçuklu idarecileri Melik Kavurd'a, Umman'ın⁴ savunmasız bir vilayet olmakla birlikte sayısız nimet ve hazinelere sahip olduğunu ama arada tehlikeli bir denizin bulunduğunu da söylediler. (E. Kirmânî, 1386: 9; E. Kirmânî, 1326: 8-9)⁵ Bunun üzerine Melik Kavurd Umman'ı fethetmek için hazırlıklara başladı. Hürmüz emiri Bedr b. İsa Caşu Kirman Selçuklu kuvvetlerini gemilerle Umman sahiline çıkardı. Hazırlıksız olan Ummanlılar Selçuklu kuvvetlerine fazla mukavemet gösteremediklerinden şehir kısa sürede ele geçirildi. Umman hâkimi Şehriyar b. Bâfil (Tâfil) saklandığı fırından çıkarılarak Melik Kavurd'un huzuruna getirildi. (Öngül, 2018: 4-5; Halife, 1390: 34-35)

Melik Kavurd *"Ey Tazik misafirden niye kaçtın? Ben sana misafirlik için geldim ve geri dönüyorum. Vilayet senindir ve benim şahnem burada senin hizmetinde ve sohbetinde olacak. O biçare adam ağlayarak ve yalvararak yere kapandı. Ve dedi ki, ey Melik benim küçük çocuklarım var. Eğer beni affedip canımı bağışlarsan yeminle geri kalan ömrüm boyunca senin bağışlamayı"*

³Hacı Mirza Hasan Fesai, Ebu Kalicar'ın ölüm tarihini hicri 4 Cemaziyelevvel 440 yılını vermektedir yani 40 yaşında vefat ettiğini yazar. Bknz, Hacı Mirza Hasan Fesai, Farsnamey-i Nasiri Cilt.1, s.229, Emir Kebir Yayınları, Tahran,1378; İbnü'l-Esir, El- Kamil Fi't-Tarih Tercümesi, Cilt. 9, s.416, Bahar Yayınları, İstanbul, 1991

⁴Umman, Büveyhîlerin son hükümdarı Melik rahim olarak bilinen Ebu Nasr Çosru, 1048/440 yılında İmadel-Düvle'nin yerine tahta oturduktan sonra Dilmî (Deylem) askerlerini Şehriyar b. Tafil'in komutasında Umman'a gönderdi. Şehriyar aynı yıl haricileri yenerek burada kendi idaresini kurdu. Bir yıl sonrada Umman Kirman Selçukluların eline geçti. Ve 1141 yılına kadar Kirman Selçukluların elinde kaldı. Bknz, Mohammed Bakır Vosouki, İranyan ve Ticaret-e Deryayı Çalic-e Fars Der Karn-e Evveliy-e İslami, s.191, Namey-i Encümen, 4.Sayı, 1380. 12.yy'ın sonlarına doğru Basra Körfezinin güneyi, Umman ve çevresi Fars atabeyi Ebubekir Sa'idzengi'nin (Memduh Şeyh Sa'di) egemenliğine girdi. Bknz, Mohammed Nayibpoz-Serheng Lokman Meliki, Coğrafyay-e Tarih-e Çelice Fars, s.53, Kitab Mah-e Tarih ve Coğrafya, Sayı 148, 1389

⁵ Selçukluların Basra körfeze girişinden 80-90 yıl önce 10.yy'ın ikinci yarısında Umman ve Basra Körfezinin yıllık geliri (Büveyhî hükümdarı İzedüddeve döneminde 338-372) 3 milyon 346 dinardı. (Halife, 1390, s.34)

unutmayacağım. Melik onun bu acıklı haline merhamet etti.” (Kirmânî, 1386: 340; Kirmânî, 1326: 9-10; Merçil, 1989: 18)

Bu olaydan sonra Melik Kavurd Umman’da idari düzenleme yaparak eski Şehriyar’ı görevinde bırakıp yanına da bir adamını şahne⁶ olarak bıraktı. Melik Kavurd, Umman’da adına sikke bastırıp, hutbe okuttu ve Umman’dan ayrıldı. (Rosta, 1397: 231) Umman’ın alınmasıyla devlet ekonomik ve ticari olarak güçlendi. Umman’a bağlı olan Lahsâ, Katîf ve Bahreyn’in de alınmasıyla Kirman Selçuklularının sınırları daha da genişledi. Böylece doğu Arabistan sahil şehirleri ve körfezdeki Kış adası Selçuklu egemenliğine girdi. Bu bölge II. Arslan Şah dönemine kadar Kirman Selçukluların egemenliğinde kaldı. Ama Kirman Selçuklularının zayıflamasıyla Bahreyn’de Abdullah b. Ali. Muhammed b. İbrahim A’yuni Bahreyn ve Lahsa’da mahalli bir güç olarak ortaya çıktıktan sonra burada A’yuniler hükümetini (1077-1247) kurmuştur. (E. Kirmânî, 1326: 8-9; Halife, 1390: 34-35)

B-Kirman Selçukluları döneminde Bayındırlık ve Ticari Faaliyetler

Melik Kavurd Kirman bölgesini kılıçla fethettikten sonra devleti bayındır hale getirmek ve ticareti geliştirmek için kervanların güvenliğini sağlayarak tüccarlar için yollara miller⁷ dikti. Bu millerin her biri iki insan boyunda olup her 300 adımda bir bu miller dikilmiştir.⁸ Geceleri bir milden diğer bir mil görülebildiği gibi (E. Kirmânî, 1386: 341-342; 1326: 10) bu taş sütunlar ve yüksek minareler uzak yerlerden de görülebiliyordu. (Abbasi& Emiri, 1390: 303)

Sayısı bilinmeyen bu millerin çoğu 17.yy’a kadar ayakta idi. Bu miller sayesinde tüccar ve yolcular yolunu bulabiliyordu. Melik Kavurd’un emriyle bu millerin yanında tuğladan su bentleri, havuzlar ve hamamlar yapılmıştır. Yorulan yolcular ve tüccarlar buralarda mola vererek su ihtiyaçlarını giderip atları ve develerini suluyorlardı. Melik Kavurd’un bu eserleri Kirman ve Sistan ticaret yolunda hala bulunmaktadır. Ama bu milleri Nadir Şah’ın diktiği söylenerek bunlara “*Mil-e Nadiri*” de denilmektedir. Oysa Nadir Şah’ın böyle bir faaliyeti hiç olmamıştır.

Sistan-Kirman yolu çölün ortasında yer almakta ve Sere Derre’den Fehrec ve Bem’e kadar 24 fersah⁹ yaklaşık 144 km’dir. (Çeyrendiş & Halife, 1386: 79) Kirman bölgesindeki kervansaraylar, hisarlar, minareler, su kuyuları ve uzun ticaret yolları arasında da miller dikilmiştir. Melik Kavurd Kerk ve Fehrec arasında iki minare yaptırdı. Bu minarelerden birinin yüksekliği 40 gez¹⁰ değerinin ki ise 25 gez olup her minarenin altında kervansaray ve havuz bulunuyordu. (E. Kirmânî, 1386: 341-342; 1326: 10) Melik Kavurd, Yezd’e 10 fersah uzaklıkta Melik Kavurd Kuyusu (Çah-e Melik Kavurd) olarak meşhur olan bir su kuyusu açtırdı. Melik Kavurd, Kirman eyaletinde öyle bir emniyet ve düzen sağladı ki onun döneminde kurt ve kuzunun beraber su

⁶ Şahne veya Şihne 9. yy’ın sonlarından itibaren bir şehrin veya bölgenin muhafaza ve kontrolünden sorumlu kişiye verilen isimdir. Bknz. Erdoğan Merçil “Şahne” Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, Cilt 38, s.292-293, 2010 İstanbul.

⁷ 1 Mil yaklaşık 2 km’dir. Fersah ölçü birimi ise coğrafyadan coğrafyaya farklılık arz eder. Walther Hinz 1 Fersahı 6 km olarak verirken, Bknz. (Walter Hinz, Ölçü Sistemleri, çev. Acar Sevim, s.76-77, İstanbul 1990); 1 İnan Fersahı 6,23 km, 1 Arap Fersahı da 5,985 km olarak verilmiştir. Bknz. Yusuf Halaçoğlu “Fersah” maddesi, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, Cilt 12, s.412, 1995 İstanbul.

⁸ Bu millerin 300 m bir dikilmesinin nedeni hem geceleri rahatlıkla görülebilmeleri hem de bölgedeki toprağın kum olması nedeniyle kaybolmasından dolayı iki mil arası 300 m’dir.

⁹Walter Hinz “Ölçü Sistemleri” adlı eserinde bunu 144 km, Yusuf Halaçoğlu ise 149,52 km olarak vermektedir.

¹⁰Gez, arşın veya zer’(zira) İran, Hindistan, Kudüs, kahire ve Trablusşam gibi birçok İslam Ülkesinde kullanılmış ölçü birimidir. İlk dönemlerde 1 gez 46,2 cm şer’i arşını veya 73,92 cm İsfahan arşınıyken 17.yy’da 1 “Gez-i Şahi” 95 cm’e eşitti. Bunun dışında İran’da “Gez-i Mükesser” de kullanılmış ve 1 Gez-i Mükesser 68 cm’dir. Bknz. Mehmet Erkal “Arşın ” Maddesi, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, Cilt 3 s.411-413, 1991, İstanbul

içtiği söylenir. (E. Kirmânî, 1326: 10; Sevim ve Merçil, 1995: 305) Melik Kavurd devletin kışlık başkenti Ciruff'a gittiğinde Kirman Serdsir'de¹¹ 100 men¹² ekme 1 kırmızı dinardı. Melik Kavurd Ciruff'a gittikten sonra Serdsir de 90 men ekmeğin fiyatı bir kırmızı dinar yapılmış olduğunu aynı zamanda siyah ve bozuk un kullanıldığını duyan Melik Kavurd 10 süvariyle yola çıkarak yaklaşık bir günde (bir gece ve gündüz) Serdsir'e vardı. Bütün fırıncıları toplayıp tanınan bazı fırıncıları fırına atarak yaktı. Ekmeğin fiyatını ve kalitesini düzelttikten sonra tekrar Ciruff'a döndü. (E. Kirmânî, 1386: 343-344) Melik Kavurd Kirman sahralarında kervansaraylar ve su kuyuları az olduğundan Yezd ve Sistan sahrasında kervansaraylar ve su kuyuları yaptırdı. (E. Kirmânî, 1311: 821326: 10; Ğeyrendiş & Halife, 1386: 79) Melik Kavurd'dan sonra tahta çıkan çocukları¹³ Melik Kirmanşah (1073-1074) ve Melik Sultan Şah (1074-1085) dönemlerinde imar faaliyetleri duraksamıştır. 12 yıl tahtta kalan Melik Sultan Şah'ın 1085 yılında ödemden ölmesi (A. Kirmânî, 1352: 281) üzerine devlet ricali Bem'de ikamet eden ve Melik Kavurd'un hayattaki tek oğlu Turan Şah'ı tahta çıkarmak için Bem'e gittiler. Melik Turan Şah kadınlar arasında büyüdüğünden mizacı ve konuşması da farklıydı. Melik Turan Şah'ı tahta oturtmak isteyen devlet adamları bir bakıma mecburi olarak Bem'e gitmişlerdi.

Tahta oturan Turan Şah (1085-1097) Kirman Selçuklu Devletine öyle bir dönem yaşattı ki çağının tarihçisi Efdaleddin Kirmânî onun için şunları söyler;

"Meliklik cübbesini giyip saltanat makamına oturduktan sonra adaleti sağladı. Öyle ki bölge halkı Nuşirevan'ın (Anuşirevan-I. Hüsvrev 531-579) insafını (adaletini, doğruluğunu, iyiliğini) unuttular. (Onun dönemi) Ömer döneminin (Ömer b. Abdülaziz 717-720) latif ve hüsnü sîretinin kokusunu aratmıyordu." (E. Kirmânî, 1326: 17) diyerek onun döneminin parlaklığını özetler. Melik Turan Şah tahta çıktığında Umman vilayeti isyan ederek Kirman Selçuklularının şahnesini¹⁴ şehirden kovdular. Melik Turan Şah süratle Umman'a asker sevk ederek isyanı bastırarak bozulan düzeni yeniden sağladı. (E. Kirmânî, 1326: 17) Melik Turan Şah babası Melik Kavurd döneminde yapımına başlanan Mescid-i Melik'in yapımını tamamladı. Etrafına dükkânlar yapıtarak bunları mescide vakfetti. Mescidin batısına kütüphane ve medrese yaptırdı. Medresenin başına da edip bir şahıs olan Nasreddin Ebu Abdullah Mekk b. el-Ala'yı getirdi. (M. Kirmânî, 1364: 65; Rosta & Mohammed Abadi, 1392: 82)

Melik Turan Şah döneminde yaşanan bir olaydan dolayı yeni bir mahalle evler, mescit ve Pazar yaptırmıştır. Şöyle ki Melik Turan Şah bir gün Serdsir'deki sarayında çalışan bir marangozun yanında bir çocuk gördü.

-Bu çocuk kimdendir?

-Benden

-o Türk ve sen Tacik'sin senin çocuğunla ne alakan var?

¹¹ Bu şehri Sasani İmparatoru Erdeşir tarafından kurulmuş ve Kirman eyaletine başkentlik yapmıştır. İslam fetihlerinden önceki ismi "Veh Erdeşir" İslam fetihlerinden sonra Serdsir olmuştur. Bknz. Wilhelm Barthold, Coğrafyaya Tarih-e İran. (Çev. Hemze Serdadur), İntişarat-e İttihadiye, s.196, (1308) Tahran

¹² Men bir çeşit ağırlık ölçüsü olup İslâm dünyasının farklı coğrafyalarında farklılık arz eder. Mesela Abbasiler döneminde 1 men 816 gr iken 1584'te 1 Bağdat Men'ni 3,275 kg, 1 Basra Men'ni ise 11,6688 kg'dır. Bknz. Cengiz Kallek "Men" Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, Cilt 29, s.105-107, 2004 Ankara

¹³ Oğulları Sultan Şah, Turanşah, Kirmanşah, İran Şah, Ömer, Merdanşah ve Hüseyin, aynı kaynağın dipnotunda ise 8 çocuğunun olduğunu bu isimlerle birlikte Şahinşah adı da zikredilmektedir. Bknz, Bedayi' el-Ezman fi Vakayi Kirman, s.13; Bir başka kaynakta ise Melik Kavurd'un 7 oğlu ve 40 kızı olduğu zikredilir. Bknz. (E. Kirmânî, 1326, s.13)

¹⁴9.yy'ın sonlarından itibaren bir şehrin veya bölgenin muhafaza ve kontrolünden sorumlu kişidir. Bknz. Erdoğan Merçil, "Şahne" Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, Cilt 38, s.292-293, 2010 İstanbul

-Allah bunu senden soracak ve bu (günah) senin boynundadır?

-Melik nasıl yani dedi.

-Bizim evlerde¹⁵ sizin Türkleriniz sakindir. Biz gündüzleri işe gidip gece eve geliyoruz. Evlerimizde ne olduğunu bilmiyoruz. Türkler ise benim evimdedirler ve sonra bu çocuk doğdu. Eşim çocuk senin diyor.

Bunu duyan Melik Turan Şah çok üzüldü. Hemen münadiye bir evin üzerine çıkma emri verdi ve Münadi aldığı emirle hem vezir hem de askerlerin halkın evinde kalamayacağını yüksek sesle dile getirdi. Ve o gün askerlerin hepsi evlerin dışına çıkartıldı. Melik Turan Şah bir evin üzerine çıkarak üç ok attı. Birinci okun düştüğü yere cami, ikinci okun düştüğü yere mezar yerini,¹⁶ üçüncü okun düştüğü yere saray, köşk, evler ve sofiler için ribâtlar yaptırdı. (E. Kirmânî, 1326: 18-19; Kirmânî, 1330: 52-53)

Melik Turan Şah'tan sonra oğlu Melik İran Şah (1097-1101) tahta oturdu. Ama yeni Melik beş yıllık iktidarı boyunca zevk ve eğlenceye daldı. Bâtînlilik mezhebini kabul ettiği gerekçesiyle öldürülünce yerine Melik Kirmanşah'ın oğlu Melik I. Arslanşah tahta geçti. 43 yıl tahtta kalan Melik Arslanşah döneminde ülke adaletle yönetildiğinden (Müneccimbaşı, 2000: 206) ticaret ve ekonomi çok gelişti. Öyle ki Horasan, Irak, Rum (Anadolu), Hindistan, Habeş, Zengibar, Çin ve Avrupa ticaret kervanlarının güzergâhlarını Kirman sahil yollarına göre tanzim ediyorlardı. (İbni Belhi, 1384: 120; Rostayi & Mohammedi, 1394: 125) Melik I. Arslanşah, Kirman şehirlerinde halkın refahı ve yolcular için medreseler, kervansaraylar yaptırdı. Melik Arslanşah'ın Zeytin Hatun adında iyi ve bilge bir eşi olup lakabı İsmet el-Din'di. O Kirman'da medreseler, kervansaraylar ve daha birçok hayır işi yaparak ismini tarihte ölümsüzleştirmiştir. (E. Kirmânî, 1326: 22-23)

Melik Arslanşah'tan sonra oğlu Melik Muhammed tahta geçti. 15 yıllık saltanatı boyunca ülkeyi korku ve tehditle yönetti. Öyle ki kurduğu casusluk kurumundan dolayı hiç kimse hayatından emin değildi.¹⁷ (E. Kirmânî, 1386: 394) Oluşturulan bu korku ortamı nedeniyle kardeşi Selçukşah da kaçmıştı. (E. Kirmânî, 1386: 394) Kurulan bu istihbarat ve kontrol sistemi Melik Muhammed'in ölümünden sonra bile devleti ayakta tutmuştur. (E. Kirmânî, 1326: 29-30; Merçil, 1989: 69) Bu özelliklerinin yanı sıra Melik Muhammed din adamlarının hamiliğini yaparak onlar için Serdsir'de ve Ciruff'ta medreseler inşa ettirmiştir. Ayrıca ribâtlar, mescitler ve hastaneler yaptırdı. Serdsir'deki Mescid-i Cam'i denilen eseri de o yaptırmıştır. (Bartlod, 1308: 196-197)

Bütün bunlarla birlikte Melik Turan Şah döneminde Basra Körfezinin ticaret merkezi olan Siraf limanı önemini kaybederek ticaret cazibesini Kış adasına kaptırdı. Kış adasının ümerası da bu ticaret sayesinde güçlenip bir başka ticaret merkezi olan Hürmüz'e rakip oldu. (Rostayi & Mohammedi, 1394: 124) 11.yy'da Şiraz'da Selçuklu atabeyleri döneminde, Fars bölgesinde Kış tüccarları için ipek üretimi ve baharatlar temin ediliyordu. Basra Körfezi'ne Afrika'dan gelen fildişi ve tik ağacı (Adamotu), Somali'den amber ve deri, Kış pazarına getirilerek burada Şeker kamışı, hurma ve kurutulmuş balıkla değiştirilirdi. (Rıdvan Tebar & Pervane&Sefai, 1397: 55) Kış

¹⁵ Evlerdeki maksat o dönemde askerlerin barınacağı yer olmadığından şehir halkının her biri evinde bir asker barındırmaları istenilmiştir.

¹⁶Bu olay Mahmud Himmet Kirmânî'nin Tarih-e Kirman adlı eserinde de geçmektedir. Ama dönemin Meliki Turan şah değil Melik Kavurd olarak vermektedir. Bir diğer farklılık ise Kavurd'un üçüncü okun düştüğü yere kendi mezarının yapılmasını istemiş ama Hemedan'da öldüğünden buraya defnedilememiştir. Mezar ise yarım kalmış daha sonra Turan şah döneminde tamamlanarak etrafına eklemeler yapılmış olduğunu belirtir. Bknz; Mahmûd Himmet Kirmânî, Tarih-e Kirman, 62, 4.baskı 1364, Bastan yayınları, Kirman

¹⁷ Çünkü "Melik Muhammed'in köpekleri ve kedileri ona haber veriyorlardı." Bknz. Efdaleddin Ebu Hamid Kirmânî, Selcokiyân ve Göz Der Kirman, s.394, 1386, Tahran.

Adası Gazneliler, Kirman Selçukluları, Harezşahlar ve Moğollar dönemine kadar ki yaklaşık üç asır boyunca tüccarların ve ticaretin merkezi olmuştur. (Nayipboz & Lokman Meliki, 1389: 46) Kiş ve Hüzmüz'ün ticarete gelişmesinin nedeni buralara göç eden Siraf halkının ticareti iyi bilmeleriydi. (Çeyrendiş & Halife, 1386: 82-83) Siraf'ın bu ticari özelliğinden dolayı Kirman, Fars ve Şebankara hâkimleri sürekli mücadele etmişlerdir. (Abbasi & Emiri, 1390: 303) Çünkü Siraf'ın ve denizden gelen gemilerin yıllık vergi geliri 10.yy'da 253 bin dinar, Kirman ve Umman'ın 444 bin 380 dinardı. Fars, Kirman, Umman ve Siraf'ın yıllık geliri ise 3 milyon 346 bin dinardı. (İbni Belhi, 1384: 171-172) 10. yy'da Samanoğulları (Samaniler) döneminde ise Kirman eyaletinin vergi gelirinin 6 milyon dirhem olduğu kaynaklarda belirtilmektedir. (Makdîsî, 1361: 697)

Doğu'dan, Batı'dan, Rum ve Hint'ten, kara ve denizden gelen tüccarların merkezi olan Kirman ve Ciruft, Kirman Selçuklu melikleri arasındaki taht mücadelesinde Melik Behramşah'ın ikinci meliklik döneminde¹⁸ Horasan'dan aldığı askeri yardımla bu ticari merkezler ve çevresi harap edilerek viraneye çevrildi. (E. Kirmânî, 1326: 41) Bununla birlikte 1178 yılında Kara Oğuz ya da Oğuzlar Semsam ve Bolak rehberliğinde Deşt-i Kebir'den Kirman topraklarına girerek saldırılarda bulunmuşlardır. (M. Rahmeti, 1392: 150-151) Bu saldırılara kadar Serdsir'de pazarlar ve kervansaraylar ayakta idi ama onların saldırılarıyla bunların hepsi yıkıldı. Serdsir'deki her evde işkence ve feryat sesleri yükseliyordu. Halktan kimi öldürüldü kimi de Horasan, Fars, Sistan, Irak-ı Acem ve Yezd'e göç etti. Aynı zamanda bu saldırılardan habersiz olan Ciruft halkı da bu zulümden payını aldı. Bir iddiaya göre yüz bin (ya da binlerce) insan işkencelerle öldürüldü. (E. Kirmânî, 1326: 94; 1386: 518) Göçebe Oğuzlar Kirman'da boşalan yerlere yerleşerek Nesa, Nermaşir, Bem ve Zrend'i yaylak, Ciruft ve etrafını ise kışlak olarak kullandılar. (M. Rahmeti, 1392: 169)

Melik I. Muhammed Şah'tan (1142-1156) sonra tahtta çıkan oğlu Melik Tuğrul Şah (1156-1170) babasından emniyet ve huzurun sağlandığı güçlü bir devlet devralmasından dolayı onun döneminde de ticaret ve ekonomi gelişimini sürdürmüştür. Bu sayede Melik Tuğrul Şah rahat bir şekilde ve konfor içinde ülkeyi yönetti. Bu rahatlık Melik Tuğrul Şah'ın içki ve zevk âlemlerine dalmasına neden oldu. Ülkeyi perde arkasında asıl yöneten ise atabey Alaaddin Bozkuş'tu. Bu atabey siyasi huzuru sağlayarak ticaretin gelişmesine, ekonominin güçlenmesine ve devletin biraz daha uzun ömürlü olmasına katkı sağlamıştır. Öyle ki Melik Tuğrul Şah döneminde Mekerân ipeğinin öşrü 30 bin dinara ulaşmış ve Tiz limanı 15 bin dinara kiraya verilmiş ve Belucistan'ın refah seviyesi artmıştı. (E. Kirmânî, 1326: 29-30)

Kirman Selçuklu Devleti ekonomisinin gelişmesi para ayarına da yansımıştır. Çünkü Kirman Selçuklu Devleti ile Büyük Selçuklu Devleti hükümdarı Sultan Sencer döneminde basılan sikkelerin ayarları ve ağırlıkları Irak Selçuklularının bastıkları sikkelerden daha yüksekti. Özellikle Kirman ve Horasan ekonomisinin ticaret sayesinde çok gelişmesi paralarının değerini de artırmıştır. (Sa'adetti & Nasiri Som'e, 1395: 15)

Kirman Selçukluları yarı bağımsız olmakla beraber Büyük Selçuklu devletine bağlıydılar. Bu bağlılığın çok da güçlü olmadığı görülmektedir. Çünkü Melik Kavurd'un bastığı sikkenin bir tarafında Melik Kavurd isminden önce babası Çağrı Bey'in ismi (Halife, 1391: 20) diğer yüzünde Abbasî halifesinin adı vardı. (Şebenkarayı, 1363: 191)

¹⁸ Behramşah'ın ilk meliklik dönemi Mart-Haziran 1170 yılı ikinci meliklik dönemi ise Şubat 1171-Kasım 1172 yıllarıdır. Bknz. Ali Öngül, Kirman Selçukluları, s.27-31, İstanbul 2018.

Kirman'ın Germisir ve Serdsir bölgesinde her çeşit meyve yetişir, dışardan da her türlü mal gelirdi. (Esteğri, 1961: 139) Tizin güneyindeki Mekrân'da şeker ve Nebat (sarı ve kırmızı şeker) madeni bulunmaktaydı. Bütün Müslim ve gayrimüslim ülkelere ihraç edilirdi. (E. Kirmânî, 1311: 128) Kirman şehirlerinin en önemli ihraç malı ise hurmaydı. Serdsir'deki Ğebis'ten hurma, Kohbenan'dan ise sürme¹⁹ dünyanın her tarafına ihraç edilirdi. (E. Kirmânî, 1311: 131)

Kirman ve Sicistan'a gelen malların çoğu Basra Körfezi'ndeki Hürmüz üzerinden gelirdi. O dönemde iki Hürmüz vardı biri körfezde adanın ismi diğeri de karada olan bir şehirdir ki buraya eski Hürmüz diyorlardı. Burada çivit, üzüm, buğday, arpa, pirinç yetiştirilirdi. Altın, gümüş, demir, bakır ve tuz madenleri çıkarılırdı. (E. Kirmânî, 1311: 128) Hurma, kimyon, çivit, şeker kamışı, nebat şekeri gibi mahsuller Kirman'ın Germisir bölgesinde bu ürünler yetiştirildiği gibi (Hudûdü'l-âlem mine'l-meşriğ ile'l-mağrib, 1362: 126) Mağan ve Velaşgerd'den Hürmüz'e kadar geniş bir alanda da yetiştiriliyordu. (Esteğri, 1961: 143) Hürmüz'ün mahsulü hurma ve şeker kamışı, Babek, Sircan ve Reygan şehirlerinin ise buğday, pamuk ve hurmaydı. (Rosta & Mohamedi, 1394, s.132) Bu ürünler her yere ihraç ediliyordu. Hurma, Çivit, Horasan'a, üretilen tahıllar ise Velaşgerd nahiyesinden Hürmüz'e oradan da ticari gemilerle diğeri memleketlere ihraç edilirdi. (Lesterenc, 1377: 343) 11. yy'da Kirman Selçukluları döneminde (Melik Kavurd) Basra Körfezi'ndeki Siraf'tan ticari üstünlüğü alan Kiş adasından at, inci, kumaş, hurma, kuru balık ihraç ediliyordu ama en önemli ticaret inci ticaretiydi. (Bahtiyari, 1357: 57)

Kirman'da üretilen mallar (Misk, Amber, çivit, Boya, Hint ilaçları, Habeş, Zengibar ve Sind esirleri, güzel ve sade kadife dokumalar) Tiz limanından, Hindistan, Sind, Habeş, Zengibar, Mısır, Umman, Bahreyn ve Arap diyarına ve diğeri yerlere ihraç edilirdi. Kirman bölgesinde ihraç edilen bir diğeri mal Bem'de üretilen kumaş bezlerdi. Bu kumaş pahalı, kaliteli ve güzeldi Afrika'dan Mısır'a kadar bütün İslam dünyasına ihraç ediliyordu. Bem Kirman'ın sanayi merkeziydi. Bem'in doğusundaki Nermaşir şehrinde ise elbise astarı üretilirdi çoğu Fars'a ve Irak'a ihraç edilirdi. (E. Kirmânî, 1311: 127-129) Bununla birlikte deniz yoluyla gelen ipek ve diğeri çeşitli mallar da Çin'den Seylan'a götürülür orada aktarma yapılarak Hindistan'ın batı sahili ve Kirman bölgesinin güney sahillerinden Basra Körfezine ulaşırdı. (Heyd, 2000: 8; M. Rahmeti, 1392: 164)

Anonim bir eser olan Hudûdü'l-âlem mine'l-meşriğ ile'l-mağrib'in müellifin de belirttiği üzere Kirman tüccarların yeri idi. (Hudûdü'l-âlem mine'l-meşriğ ile'l-mağrib, 1362: 126) Bu eyaletin en önemli ticaret şehirleri Bem, Sircan, Nermaşir, Kamadin, Ciruft ve Basra Körfezi'ndeki Hürmüz'dü. Basra Körfezi'nin ise üç önemli ticaret noktası bulunuyordu; Hürmüz, Umman ve Siraf (daha sonra Kiş, Siraf'ın yerini almıştır). Buradaki limanlar doğudan gelen deniz yolu için hem ticari hem de siyasi olarak tarihte hep önem arz etmiştir. (Vosuoqi, 1380: 192) Kirman Selçuklularıyla bölge ticareti gelişmiş öyle ki Horasan ve Sistan'daki tüccarların çoğu Ciruft'ta ikamet edip burada ticaret yapmaya başladıklarından Horasan ve Sistan bölgelerindeki ticaret durma noktasına gelmiştir. (Abbasi & Emiri, 1390: 307)

Hicri 6. yy'da Selçuklu atabeyleri saltanatı döneminde Şiraz gelişmişti. Kiş adasının ticaretinde önemli bir yeri olan ıtır (esans) ve işlenmiş ipek Fars bölgesinden temin ediliyordu.

¹⁹ Göz çevresini ve özellikle kirpik diplerini daha çok siyah olmak üzere çeşitli renklerde boyamak için kullanılan maddelerin genel adı. Bknz. İsmail yalçın "Sürme" Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, Cilt 38, s.169-170, 2010 İstanbul.

Doğu Afrika'dan Somali sahillerinden fildişi, deri, amber Kış pazarına getirilir burada kumaş, hurma ve kuru balıkla değiştirilirdi. (Rıdvan Tebar vd., 1397:55)

Makdîsî, Kirman bölge halkının güzel giyimli olup törenlerinin Fars halkına yakın olduğunu, yere düşen hurmaları almadıklarını ve Minokan şehrinde bazen 100 men hurmanın bir dirhem olduğunu belirtir. Minokan'a her yıl 100 bin deve geldiğini, gelen develerin her kervancısına 1 dinar verildiğini ve Minokan hurmalarının kervanlarla Horasan'a götürüldüğünü söyler. Buna karşı Makdîsî bahar ayında da hurma yüklü 100 bin devenin dışarıya gönderildiğini yazar. (Makdîsî, 1361: 692-693) Deniz kenarındaki Germsir şehrinde her çeşit meyve yetişir ama Germsir, Hürmüz ve Cerun'daki kötü hava kokusundan ise şikâyet edilirdi. (Esteğri, 1961: 139)

Fars'tan çivit Horasan'dan ise hurma Kirman bölgesine gönderilir oradan da diğer bölgelere ihraç edilirdi. Tarım ise Velaşgerd'den Hürmüz'e kadar yapılıyordu. Bem'de kaliteli mendil ve Tilsan (bir çeşit örtü) kumaşları ihraç edilirdi. (Makdîsî, 1361: 691-692)

Ciruft halkının en çok tükettiği yiyecek mısır ve hurmaydı. Makdîsî buranın hurması kadar tatlı bir hurma görmediğini söyler. Farklı ölçü birimleri olan "Kile"²⁰ ile Meki Horasan ölçüsü olarak kullanılırdı. Demir gümüş, sürme taşı madenleri burada çıkarılırdı. Burada büyük nehirler olmayıp genelde yer altı suları bulunurdu. Ciruft'ta Seraşib nehri vardır. Buranın dağları ise Kufs, Beluç, Barz ve Kan Nokre'dir. (Makdîsî, 1361: 693-694)

Kirman bölgesindeki halk farklı diller ve lehçelerde konuşurlardı. Onun içindir ki ticareti kendi dillerinde yaparlardı. İbni Havkal Kirman bölgesinde Farsça konuşulduğunu (İbni Havkal, 1366: 78) Makdîsî ise buradaki dilin yani Farsça'nın Horasan lehçesine yakın anlaşılır bir dil olduğunu ve kırsal kesimde yaşayanların dillerinin ise farklı olduğunu, Kufs ve Beluç dillerini ise hiç anlamadığını belirtmiştir. (Makdîsî, 1361: 691-696; Esteğri, 1961: 144) Aynı zamanda Serdsir (Gevaşir), Ğore, Serdsir ve Germsir bölgesinde mahalli olan "Gevaşir" dilinin konuşulduğunu söyler. (Makdîsî, 1361: 681) Bütün bunlarla birlikte Kirman'da hayvancılık da önemli bir gelir kaynağıydı. Kuhistan Ebuğanım'de yaşayan Kofc'ların yani dağlıların geçim kaynağıydı. Sahraya yakın yerlerde yaşayan halk ise çoğunlukla deve yetiştiriciliği yaparlardı. Hayvancılık yapanlar ise genelde göçerlerdi onun için güneydeki Germsir'i kışlak kuzeydeki Serdsir'i ise yaylak olarak kullanılıyorlardı. (M. Rahmeti, 1392: 166-167)

C-Kirman Selçuklularının Egemenliğindeki Limanlar ve Adalar

1.Tiz limanı

Kirman Selçuklularından önce Tiz limanı ve Mekrân sahili yaklaşık bir buçuk yıl (424-426) Gaznelilerin (Sultan Mesud dönemi) elinde kaldı. Umman'daki bu liman Mekrân'a bağlıydı. (N. Kirmânî, 1328: 16) Kufs kavmi itaat altına alınıp Umman'ın da fethedilmesiyle Mekrân da Kirman Selçukluları egemenliğine girdi. Mekrân sınırları içinde olan Tiz limanı kara ve denizden gelen tüccarların önemli bir merkezidi. Tiz limanı ve Ciruft'taki Kamadin nahiyesi arasında yakın bir ilişki vardı. (Ğeyrendiş, 1386: 80) Çünkü buralar Çin, Mısır, Zengibar, Habeş, Ermenistan, Azerbaycan'dan gelen malların yeri olup uluslararası bir ticaret merkezi konumundaydı. (Atçeken-Bedirhan, 2012: 225;Ğeyrendiş, 1386: 80)Bu ticari limanın en parlak dönemi 11 ve 12. yy'dır. Bu ticaret yolu Basra Körfezinden başlayıp Mâverâünnehir'e oradan da Hindistan'a gidiyordu. Tiz limanının 7 km kuzeyinde olan Çah Bahar limanı küçük olup burada yük taşımacılığı yapılıyordu. Kirman Selçuklularının gelmesiyle Tiz limanı gelişme göstermiştir. Bu

²⁰Kile ağırlık ölçüsü olup bölgeden bölgeye farklılık gösterir. 1300'lü yıllarda İran'da 1 kile 10 Men, 10 Men'de 8,33 kg'a eşitti. Bknz, (Walter Hinz, Ölçü Sistemleri, çev. Acar Sevim, s.51, İstanbul 1990)

liman Hindistan ile Basra Körfezi ticaret yolu üzerindeydi. Kirman Selçukluları kuzey-güney doğrultusunda yeni bir ticaret yolu yaptılar. Bu yol Mekkân ile Mâverâünnehir'i birbirine bağlıyordu. Tiz limanından başlayan bu yol Mekkân, Sistan, Horasan ve Mâverâünnehir'e oradan da Volga'ya gidiyordu. Bu şekilde Umman, Kızıldeniz, Hint Okyanusu, Çin denizi ve Orta Asya'yı birbirine bağlıyordu. Bu limana gelen gemilerden ve tüccarlardan öşür vergisini Selçuklular alıyordu. Tiz limanı Kirman Selçuklularının altıncı Meliki Melik Arslanşah döneminde en parlak dönemini yaşadı. (Çeyrendiş, 1386: 80-81) Bu dönemde Tiz tüccarları çok güçlüydü. Öyle ki Kirman Selçuklu Devleti'nin Tiz hâkimi Movlana Mecid el-Din²¹ bu tüccarları tesiri altına almak için bazı tedbirler almış ama başarısız olmuştur. (E. Kirmânî, 1311: 145)

Tiz limanındaki ticari mallardan çok fazla öşür vergisi padişahın hazinesine geliyordu. Buraya Hint, Sind, Habeş, Mısır, Arap, Denbeli,²² Umman ve Bahreyn'den misk, amber, çivit, boya, Hint ilaçları, Hintli, Habeşli ve Zengibarlı esirler, kadife dokumalar getirilirdi. (E. Kirmânî, 1311: 127) 10.yy'da Kirman ve Tiz'in geliri 750 bin dinardı. (İbni Belhi, 1375: 172)

2. Kamadin

Kamadin, Ciruft'un bir nahiyesi olup Kirman Selçukluları döneminde önemli bir ticaret yeri idi. Tiz ve Hürmüz'ün yanı sıra, çevre liman ve adalardaki mallar Kirman'a getirilir buradan kervanlarla diğer bölge ve şehirlere gönderilirdi. Bu kervanlardan bazıları 300-400 deveden oluşmaktaydı. Kamadin şehrine vardıklarında büyük meydana dururlardı. Bu şehirden farklı bölgelere gönderilen eşya, mal ve yiyecek deposunun kaynağıydı. Bu şehir aynı zamanda doğudan ve batıdan karadan ve denizden gelen zengin Hintli ve Rumlu tüccarların ve yolcuların uğrak yeri idi. (E. Kirmânî, 1326: 41; Rostayi & Mohameddi, 1394: 129) Kamadin, Çin, Hint, Habeş, Zengibar, Rum, Mısır, Ermenistan, Azerbaycan, Mâverâünnehir, Horasan, Fars ve Irak'ın deposuydu. Ciruft ticaretinde önemli bir yeri olan Kamadin nahiyesi, Melik Kavurd, Melik Turan Şah ve Melik I. Arslanşah dönemlerinde zenginleşip gelişti. Ama Kirman Selçuklularının son döneminde şehzadelerin mücadelesinde yapılan askeri seferler sonunda hem bölge hem de Ciruft harabeye dönmüştür. (E. Kirmânî, 1326: 69) Anadolu, Mâverâünnehir, Horasan, İsfahan, Azerbaycan, Fars ve diğer yerlerden gelen kervanlar mallarını Kamadin'de boşaltırlardı. Çin, Mısır, Hint, Umman, Bahreyn ve Afrika sahillerinden gelen gemiler Kamadin'de mallarını diğer mallarla değiştirir Tiz limanında da yüklerlerdi. (Çeyrendiş, 1386: 82)

3. Kiş ve Hürmüz

10.yy'da önemli bir ticaret merkezi ve Pazar yeri olan Siraf 11 ve 12.yy'da bu önemini Hürmüz ve Kiş'e kaptırmıştır. Bu liman Şiraz'dan sonra Kirman'ın en önemli yeri idi. Siraf'ın sermayedarları ve tüccarları Basra Körfezini ve sahillerini kontrollerine almışlardı. (Nayibpoz & Lokman Meliki, 1389: 46) 977 yılındaki depremden sonra (İbni Batuta, 2004: 399) Siraf halkı ve tüccarlar Basra Körfezi sahillerini emniyetli ve güvenli bulmadıklarından Kiş, Hürmüz ve Tiz'e göç etmişlerdi. (Bahtiyari, 1357: 49)

Kirman Selçuklularının Ciruft-Hürmüz ticaret yolunu onarmalarıyla (Abbasi & Emiri, 1390: 303) Kiş adası 11 ve 12.yy'larda körfezin önemli siyasi ve ticari merkezlerinden biri oldu. Çin, Hint, Arabistan, Kızıldeniz sahillerinden, doğu Afrika, Basra ve Bağdat'tan gemiler buraya geliyorlardı. (Bahtiyari, 1357: 56) Dönemin en önemli ticaret yolu güneydeki Hürmüz adasındaki Minb limanında başlayıp kuzeye doğru Ceğin, Ciruft, Rayin, Serdsir (Kirman), Çetrod, Zrend,

²¹Bir süre Kirman Selçuklu Devletinde (Melik Arslanşah) vezirlik yapmıştır. Bknz. Kirmânî, s.145, 1311

²²Bu şehir Barthold'un eserinde Sind'in batısındaki bir şehir olan Dibli'dir. Bknz. Wilhelm Barthold, s.128

Kohbenan oradan da İsfahan ve Yezd'de birleşirdi. Bu yol 11.yy'ın ikinci yarısında Kirman Selçukluları ile önem kazanmış bu devletin yıkılmasıyla Şebankara, Fars, Oğuz ve Moğol saldırılarından dolayı bu önemini uzun bir süre kaybetmiştir. (Abbasi & Emiri, 1390: 304) Kirman Selçukluları döneminde her yıl İran'ın farklı yerlerinden Kiş'e Gülsuyu, Civa, Şengref (kırmızı taştan üretilen ve tıpta kullanılan bir madde), yüzük taşı, kırmızı renkli bitkiler ve kaliteli kumaşlar getirilir buradan da diğer ülkelere ihraç edilirdi. Hintli tüccarlar Kiş'e baharat ve koku çeşitleri getiriyorlardı. Kiş halkı ise daha çok simsarcılık ve arabuluculuk yapıyordu. Kirman Selçuklularının Kiş'e üstünlüğünü kabul ettirmesi ve buradan vergi alması Melik Arslanşah döneminde (1101-1142) başlamış devletin yıkılışına kadar da bu böyle devam etmiştir. Tiz, Kiş, Hürmüz, Umman ve Bahreyn Kirman Selçukluları döneminde önemli deniz ticareti yerleriydi. Buralar kimi zaman doğrudan kimi zaman da dolaylı olarak Kirman Selçuklu devletine bağlıydılar. Kirman bölgesiyle Basra Körfezi arasındaki ticaretin gelişmesi Oğuzların 1179 yılındaki saldırılarına kadar devam etmişti. Oğuz saldırılarından ne Tiz limanı ne Ciruft ne de Mekrân kurtulabilmiş. (Çeyrendiş, 1386: 83-85)

D-Yollar ve Menziller

Kirman eyaletinin ticaret yolları kadim dönemlerden beri önem arz ediyordu. Kirman Selçukluları bakım, geliştirme yaparak ve güvenliğini sağlayarak bu yolları canlı tutmuşlardır.

1. Kirman-Sicistan Yolu

Bu yol Serdsir'den başlayıp Ğebis, Nermaşir ve oradan da çölün patika yolundan devam ederek Fehrec'e ulaşırdı. Bundan sonra dört menzil daha geçilerek Senic'den (Espî) Sistan'a gidilirdi. Buradan devam eden yol önce Zrenc'e (Zrenc ile Senic arası mesafe 7-8 günlüktür.) (Lesterenc, 1377: 351; İbn Hurdazbih, 2008: 50) sonra da Mâverâünnehir'e gidilirdi. Hürmüz'den gelip Kirman'dan geçen ticaret yolları dünyanın farklı yerlerinden gelen ticaret yollarıyla Fars'ta birleşirdi. Bu yollar doğu ile batı arasındaki ticareti sağlayan önemli yollardı. (Rezevi, 1387: 81) Bu menziller arasında yer alan Nermaşir 10. yy'da kalabalık bir şehir olup güzel sarayları vardı. Aynı zamanda Horasan ve Umman'dan gelen tüccarların da uğrak yeriydi. Bu yol hem Sistan'dan gelen hacıların yolu hem de Hint mallarının Pazar yeriydi. (Lesterenc, 1377: 335) Bu yolun bir kolu da güney Mekrân'dan (Belucistan-e Kenuni) Tiz ticaret limanına yani Umman denizi'nin kuzey doğusuna gidiyordu. (Rezevi, 1387: 84)

2. Kirman-Kuhistan Yolu

Bu yol Raver şehrinden birkaç fersah uzaklıktaki Kohbenan'ın doğusundan başlar 5 menzil sonra Lut Çölü'ndeki Nabend'e oradan da üç menzil sonra Kuhistan'daki Ğor şehrine varılırdı. Bu yolun her 3-4 fersahında bir kervanlar için su havuzları bulunuyordu. Bir diğer yol ise bir Çöl şehri olan Ğebis'ten başlar 10 menzil sonra Kuhistan'ın Ğosf şehrine ulaşırdı. (Rostayi & Mohammedi, 1394: 128) Kuhistan'da akarsu yoktu yeraltından çıkarılan su kuyuları bulunmaktaydı. Buranın halkı genelde göçebelereydi. (Barthold, 1308: 193) Kuhistan ve Gernsir arasındaki iki şehirde Ğeşt ve Kemarec'te hurma dışında bir meyve ağacına rastlamak mümkün değildi ancak çok fazla hurma ağacı vardı. Buradaki su temizdi ama sıcaktı ve güzel değildi. (İbni Belhi, 1375: 143)

3. Kirman-Horasan Yolu

Kirman'dan Kuhistan ve Sistan'a giden yol devam ederek Horasan'a ulaşırdı. Birkaç menzil sonra bu yol ikiye ayrılırdı biri Esfend ve Nişabur şehirlerine, diğer yol ise önce Poşenc şehrine birkaç fersah sonra da Herat'a ulaşırdı. Kirman'dan Herat'a giden ama pek kullanılmayan ve

birkaç küçük su kuyusunun bulunduğu bakımsız başka bir yol daha vardı. Ama Kirman'ı Horasan'a bağlayan asıl yol Raver şehrinden başlayıp Derbend, Dohok, Tebs, Gunabad, Haydariye (Zavo) ve Terşiz'den Horasan'ın Nişabur şehrinde son bulurdu. Bu yolun bir kolu Derbend'den Bircend'e ve oradan da Gunabad'a ulaşırdı. Bir diğer önemli yol ise Ğebis, Bircend ve Gunabad yoluydu. Bir başka yol ise Kâin, Gunabad ve Haydariye'den Nişabur'a gidilirdi. Kirman Selçuklularının fetret döneminde Behram şah kardeşleriyle girdiği mücadelede Horasan hâkimi Müeyyedel-din Ay-Aba'dan aldığı askerleri bu yoldan Kirman'a sevk etti. (Rostayi & Mohammedi, 1394: 128)

Bağdat'tan Mâverâünnehir'e giden yollardan biri de Fars ve Serdsir üzerinden Horasan'a gidiyordu. Bağdat-Horasan arasındaki bu uzun güzergâhı daha çok bölgeye farklı ticari mal götüren ticaret kervanları kullanıp aynı yoldan tekrar dönülüyordu. Kirman ile İran'ın doğusu ve Horasan arasındaki bu ticaret yolu Kirman Selçuklu devleti için büyük bir önem arz etmiştir. (Abbasi & Emiri, 1390: 307)

4. Kirman-Fars Yolu

Kirman'ın kuzey şehri olan Serdsir ve Bafk üzerinden Yezd'e gidilirdi. Oradan devam eden bu yol Şiraz, İsfahan yoluna bağlanıyordu. Bir diğer yol ise Şebankara bölgesinden Babek şehrine oradan da Fars'a ulaşırdı. Bir başka yol ise Sircan'dan, İstihbanat nahiyesine (Şebankara'da) ve oradan da Serus ve Şiraz'a gidilirdi. (Rezevi, 1387: 83) Kirman'dan Fars bölgesine gitmek için önce Bimend (Mimend) sonra Rodan-e Refsancan nahiyesinden geçilirdi. Diğer iki yoldan biri Sircan ve Sahek Bozurg (Babek) şehrinden geçen ikinci yol ise çöle çıkardı. (Lesterenc, 1367: 343; İbni Havkal, 1366: 79) Bunların dışında üç önemli ticaret yolu daha vardı; Kuzeydeki Babek şehrinden gelen yol, kuzeydoğudaki Rodan'dan gelen yol ve Sahek'ten (Bağter) gelen yol, bu üç yol Sircan'da birleşirdi. Farklı bölgelerden gelen ticari mallar bu güzergâhta birbiriyle değiştirilirdi. (Lesterenc, 1367: 333)

5. Kirman-Basra Körfezi Yolu

Ortaçağ'da dünya ticaret yollarının çoğu İran'daki Basra Körfezi'nden geçiyordu. Yarım fersah deniz içinde olan Hürmüz adası sıcak ve zor bir yer olup önemli bir ticaret güzergâhıydı. Burası diğer yollara göre hem kısa hem de gelişmişti. Hürmüz limanı Kirman Selçukluların egemenliğinde sayıldığından buraya "Kirman Sarayı" da deniliyordu. (Hudûdü'l-âlem mine'l-meşriğ ile'l-mağrib, 1362: 127) Bir başka liman olan Minab limanı da Kirman Selçuklu egemenliğindeydi. Minab limanından başlayan yol, vadi ve derelerden Rodan, Ceğin, Minocan ve sahil kenarından Ciruft'a oradan da Kirman Selçuklu Devleti'nin başkenti Serdsir'e ulaşıyordu. Bu yol devam ederek Çetrod, Zerend ve Kohbenan şehirlerine oradan da Yezd, Horasan ve diğer ülkelere devam ederdi. (E. Kirmânî, 1386: 28-29) Bu yol aynı zaman da Velaşgerd nahiyesinden batıya Fars sınırındaki Bağter'e oradan da farklı yönler ve kollara ayrılırdı. Bu yol tehlikeli bir yoldu. (Lesterenc, 1377: 344)

6. Mekrân-Mâverâünnehir Yolu

Selçuklular, Mekrân sahillerinden Mâverâünnehir'e giden yeni bir yol yaptılar. Bu yol kuzey-güney yönünde olup Umman sahilinde Tiz limanından başlayıp Mekrân, Sistan ve Horasan'dan Mâverâünnehir'e ulaşır ve Volga nehrinde son bulurdu. Bu yol Umman sahili, Kızıldeniz, Hint okyanusu, Çin denizi'ni ve Orta Asya'yı birbirine bağlardı. (E. Kirmânî, 1386: 80-81) Bu yollar arasında bulunan yerler ve menziller ise şunlardır; Germisir bölgesi, Serdir bölgesinin yaklaşık 4 katı büyüklüğündedir. Hürmüz, Minocan, Ciruft, Cibale Kufs, Dehbarest, Ruyest, Bem, Fars

sahrası ve Mekrân'dan Ğebis'e kadar olan yerlerin hepsi Germsir bölgesidir. Kirman halkı sıcaklıklardan dolayı buğday tenli ve zayıftır. Ciruft'in batısı Serdsir olup burada kar yağar. Ciruft'te Heri adıyla bilinen Ğruşan Nehri ve Tendsir Nehri vardır. Bu nehirden karşıya geçmek mümkün olmayıp nehrin üzerinde 50 değirmen vardı. Hürmüz şehir limanı Kirman'ın ticaret merkeziydi. Burada Mescid-i Cume' ve Ribâtlar olup evler çok yoktu. Var olan evler ise tüccar evleri olup köylerdeydi. Burada hurma ağaçları çok olup en önemli tarım ürünü ise mısırdı. (İbni Havkal, 1366: 76-77) Horasan ve Sistan pazarlarına yaklaşık 2 mil uzaklıkta olan Ciruft şehriden turunçgiller, yaş ve kuru ceviz gelirdi. Aynı zamanda Serdsir'de de Nar ve Ceviz ağaçları çoktu. (İbni Belhi, 1375: 145) Ciruft'taki evlerin yapımında kullanılan taşların üzerinde gül deseni vardı. Burada el işi yoktu, yağ uzak yerlerden getirilir, Nergis ve turunçgillerin kokusu ise şehrin havasına güzel bir koku katardı. (Makdîsî, 1361: 688)

Kirman bölgesinin en güzel yeri Ciruft idi. Ciruft'ta Bas Hegin, Menofan, Derhifan, Cuye Süleyman, Kuh Bargan, Kuhistan Ebuğanim, Meğun, Cuvan, Velaşgerd, Rozgan ve Derfan şehirleri bulunurdu. (Makdîsî, 1361: 681-690) Kirman'da Kufs (Kofç) dağları ve Maden Nokre dağları vardır. Kirman'daki Beluç dağlarında 7 kavim olup her kavmin bir reisi vardı. Bunlar Ekrad (Kürt) soyundan olup yaklaşık 10 bin kişi olup hepsi yiğit savaşçılardı. Bunlar Belucistan'dan Fars sınırlarına kadar geniş bir coğrafyada etkiliydiler. Serdsir yoğun kar yağışı alan bir bölgeydi. Bu sebeple buranın insanı güçlü ve sağlıklı olup Emeviler dönemine kadar Zerdüş inancına sahipti. (İbni Havkal, 1366: 73-76; Esteğri, 1961: 141) Kirman coğrafyasındaki bu yerlerin arasındaki mesafeler ise şöyledir; Bem yolundan Sircan'a ve Ciruft'a gitmek için Serustan'a varıldığında sağ tarafa Hürmüz yönüne dönülür. Buradan Sircan ve Zrend'den sonra sahraya gidilirdi. Bem'den ise Nermaşir, Fehrec ve Ciruft'a gidilirdi. Ciruft'tan da Fars, Hürmüz ve Velaşgerd'e gidilir oradan sol tarafa dönülür. Bu yollar Kirman için önemliydi. (İbni Havkal, 1366: 79-80; Esteğri, 1961: 144-145)

7.Nermaşir-Hürmüz Yolu

Nermaşir'den Hürmüz'e 10 menzil, Sircan'dan Kahun'a 2 menzil, Bem-Nermasir, Bem-Darcin, Darcin-Hürmüz, Hürmüz-Ciruft arası 1'er menzildir. (Makdîsî, 1361: 697-699)

Sircan 10 ve 11.yy'da Kirman bölgesinin en büyük şehri olup önemli bir ticaret merkeziydi. (Hudûdü'l-âlem mine'l-meşriğ ile'l-mağrib, 1362: 126) Sircan'a bağlı olan yerler; Şamat, Vacib, Ğennab, Bozoreg, Bahar, Ğor ve Deşt-e Berin'dir. (Makdîsî, 1361: 682) 12.yy'da Kirman'ın ikinci büyük şehri olan Sircan'da küçük-büyük 45 mescit yer alıyordu ve şehrin 8 kapısı, iki pazarı vardı. (Lesterenc, 1377: 323) Bölgede yeraltı suları aynı şekilde çevre yerlerde de su kuyuları vardı. Moğan'dan Velaşgerd ve Hürmüz nahiyesine kadar olan yerde çivit, kimyon, şeker kamışı ve şeker üretilirdi. Burada ekmek ucuzdu, Hurma ve palmiye ise çoktu. (Esteğri, 1961: 142-143; İbni Havkal, 1366: 78) Sircan'da güzel ve temiz saraylar vardı, Umman'dan ve diğer yerlerden buraya kaliteli mallar getirilirdi ve burada Horasanlılar çoktu. Kirman eyaletinin farklı yerlerinde gelen hurmalar burada toplanırdı. Burası aynı zamanda Sistanlı hacıların yoluydu. (Makdîsî, 1361: 684-685) Sircan'dan Ciruft'a ise Bağt ve Ğebr üzerinden gidiliyordu. Ciruft'tan aşağıya gidilirse sıradağlar ve Elburz dağlarına oradan da Derfard deresine varılır. (İbni Havkal, 1366: 73; Hudûdü'l-âlem mine'l-meşriğ ile'l-mağrib, 1362: 128) Sircan-Kahun, Kahun-Hasan Abad, Hasan Abad-Restak el Restak 2'ser menzildir. (Makdîsî, 1361: 698-699; Esteğri, 1961: 144; İbni Havkal, 1366: 79-80) Sircan ve Babek şehirleri üzerinden Şiraz'a giden yollar kısaydı. Ama diğer yollardan Kirman ve Şiraz arası uzak olup 101 fersahtı. Bem bölgesinde yer alan diğer şehirler

ise; Darcin, Toştan, Evareg, Mehr-i Kord, Rayin'idi. (Makdîsî, 1361: 682) Bem'de ki camiler, Mescid-e Ğevarıc, Mescid-i Ehlişünnet (diğer ismi Bezazan) ve kalede olan Mescid-i Cam'i vardı. (İbni Havkal, 1366: 77)

Hürmüz Kirman tüccarlarının toplandığı yerdı. Ciruft'tan Basra Körfezi sahillerine uzanan Ma'den Nokre dağları vardır. Ciruft ile bu dağların arası iki menzildir. (İbni Havkal, 1366: 142-143) 10.yy coğrafyacılarından Makdîsî Ciruft'ta Şafî mezhebi, Hürmüz'de Hanifilik, Sircan'da Mu'tezile mezhebinin yaygın olduğunu Bem'de ise Haricilerin çoğunlukta olduğunu söyler. (Makdîsî, 1361: 691)

E- Kirman'a Oğuz Saldırılarının Siyasi, Sosyal ve Ekonomik Tesirleri:

Melik Tuğrul Şah'ın ölümlüyle (1170) üç oğlu (Melik II. Turanşah (1177-1183), Melik II. Arslanşah (ilk melikliği 1170-1171 ikincisi 11712-1175 üçüncüsü 1175-1177), ve Melik Behramşah (ilk melikliği 1170 ikicisi 1171-1172 üçüncüsü 1175) arasındaki taht kavgasında (1170-1190) Kirman'da isyanlar çıkmış ve siyasi istikrar bozulmuştu. Bu taht mücadelesinde Melikler Fars, Yezd, Irak ve Horasan gibi farklı yerlerden aldıkları askeri yardımlarla Kirman üzerine seferler yaptıklarından Kirman eyaleti harabeye dönmüştu. (Rostayi, 1394: 126) Kirman'a yapılan Oğuz saldırılarıyla çevre yerlerden Kirman'a yapılan askeri seferlerin sonuçları karşılaştırıldığında Oğuzlar daha büyük bir yıkım bırakmıştır. Kardeşler arasında 20 yıl süren bu taht mücadelesi Kirman ticaretini yerle yeksan ederek halkı perişan etmiştir. Efdaleddîn-i Kirmânî hicri 569 yılının bahar ayında Kirman'ın içinde bulunduğu vaziyeti şöyle anlatır; *"Kirman'da kıtlık ve açlıktan dolayı hiçbir evde yenilecek bir şey yoktu. Halk hurmayı un ve ekmeğ yapıp yedikten sonra zehirlenip ölüyordu. Ağlar ise eski ve çürümüş deriyi pişirip yiyorlardı. Ve her gün şehirde birkaç çocuk kayboluyordu ve bunları mezbahanedeki kesiyorlardı. Bazıları da kendi çocuklarını yiyorlardı. Şehirde ve etrafında bir kedi bile kalmadı. Gündüz ya da gece aç insanlar ve köpekler yolda karşılaşırsa birbirine saldırırdı insan galip gelirse köpeği yer köpek galip gelirse insanı yerdı."* (E. Kirmânî, 1326: 91; 1386: 521)

Oğuzların hicri 575 yılında Kirman'a saldırılarıyla bölgede yaklaşık 40 yıl devam edecek olan istikrarsız bir dönem başlamıştır. Bu durum Moğol himayesinde olan Barak Hacı Karahitay'ın (1222-1235) zaptına kadar devam etmiştir. Bu tarihe kadar bölgede düzen ve nizamı sağlayacak bir güç olmamıştır. Kirman'da suyun azlığı tarımı zorlaştırdığı gibi sonraki dönemlerde yolların emniyetinin sağlanamaması da ticareti engelliyordu. Bütün bunlar Kirman'ın sosyal hayatını zora soktuğu gibi halkın göç etmesine de neden olmuştur. (M. Rahmeti, 1392: 156) Kirman bölgesi bir daha Kirman Selçuklu dönemindeki ihtişamına kavuşmamıştır. Öyle ki Kirman'a gelenler ve buradan göç edenler yollarda, sahralarda, dağlarda, şehir ve köy yollarında saldırıya uğrayıp öldürülüyorlardı. Bunların sonucu olarak tarım arazileri boş kalmış ve el sanayisi atölyeleri kapandığından Kirman ekonomisi durmuştu. (M. Rahmeti, 1392: 160)

Kirman tüccarların yeri ydi. (Ĥudûdü'l-âlem mine'l-meşriğ ile'l-mağrib, 1362: 126) Bu eyaletin en önemli ticaret şehirleri Bem, Sircan, Nermaşir, Kamadin, Ciruft ve Hürmüz'dü. Ticaretin yanı sıra bölgede altın, gümüş, demir ve bakır madenleri çıkarılır ve Zrend ve Bem dokumaları da Mısır ve Şam'a kadar birçok yere ihraç edilirdi. (M. Rahmeti, 1392: 164) Deniz yoluyla gelen ipek ve diğer çeşitli mallarda Çin'den Seylan'a götürülür orada aktarma yapılarak Hindistan'ın batı sahili ve Kirman bölgesinin güney sahillerinden Basra Körfezine ulaşırdı. (Heyd, 2000: 8) Kirman'ın başkenti olan Serdsir önemli bir ticaret merkez ydi. Bu şehir Oğuz saldırılarına ve muhasarasına sekiz yıl karşı koymuş ama daha fazla direnemeyerek Oğuzların eline geçmiş (hicri 575) ve halka büyük zulümler yapılmıştır. (Rahmeti, 1392: 165) Kirman Selçukluları yeni bir

ticaret güzergâhı oluşturdular. Bu yol Tiz limanından başlayıp Mekrân, Sistan, Horasan, Maverrâünehir'den geçip Volga'da son bulurdu. Böylece Umman sahili, Kızıldeniz, Hint Okyanusu, Çin denizi, Mâverâünehir ve Türkistan birbirine bağlanıyordu. Oğuz saldırılarıyla sahildeki önemli ticaret yerleri olan Tiz limanı ve Kamadin görkemini kaybetti. (Çeyrendiş, 1386: 80-81) Oğuzlar Kirman eyaletine girdikten sonra sadece bir yerde durmuyorlardı. Batıda Şebankara'dan Fars bölgesi sınırına, Doğuda Bem, Nermaşir ve Mekrân'a, Güney ve Güneydoğuda Ciruff'tan Basra Körfezi'ne ve Hüzmüz limanına kadar olan her yer Oğuzların saldırılarından nasibinin almıştı. (M. Rahmeti, 1392: 152) Melik Dinar'ın ölümünden sonra (1196) tahta geçen çocukları Ferruh Şah ve Acem Şah (Şebenkarayı, 1363: 192-193) Oğuzları kontrol altına alamadılar ve bu durum Kirman Karahitaylıların (1122-1305) kurulmasına kadar devam etti. Melik Dinar saltanatı döneminde Kirman ticaretini ve tüccarları Oğuz saldırılarından korumak istemiş ama bunu başaramamıştır. Çünkü Oğuzlar kervanları takip ederek Melik Dinar'ın egemenliğinde olmayan bölgelerde kervanlara saldırıp yağmıyorlardı. (M. Rahmeti, 1392: 166) Bundan dolayı Kirman bölgesi ticaret üstünlüğünü kaybederken Kış ve Hüzmüz önemli ticaret merkezleri olmuştur. Kirman Selçuklularından sonra Kirman bölgesi Karahitay ve Moğol hâkimiyeti de olmak üzere bir daha aynı refahı ve istikrarı sağlayamamıştır. Hem taht mücadeleleri hem de Oğuz saldırılarıyla Kirman Selçuklu Devleti yıkılmıştır. (Atçeken-Bedirhan, 2012: 226)

Kirman'da ticaretin yanı sıra hayvancılık da önemli bir gelir kaynağıydı. Bilhassa Kuhistan Ebuğanım'de yaşayan Kofc'ların yani dağlıların geçim kaynağıydı. Sahraya yakın yerlerde yaşayan halk ise çoğunlukla deve yetiştiriciliği yaparlardı. Hayvancılık yapanlar ise genelde göçerlerdi. Onun için güneydeki Germsir'i kışlak kuzeydeki Serdsir'i ise yaylak olarak kullanılıyorlardı. (M. Rahmeti, 1392: 166-167)

Sonuç

Kirman Selçuklularında ekonominin ticarete dayanması nedeniyle ticaret yollarındaki şehirlerin fethedilmesi önemliydi. Bununla birlikte ticaret yolları üzerindeki şehirleri birbirine bağlayan yollardaki güvenliği sağlamak da diğer tüccarları buralara getirmeye bir vesileydi. Bu nedenle de Kirman Selçukluları fethettikleri bu şehir ve ticaret yollarının güvenliğini de sağlamakta gecikmemişlerdir. Bir müddet tüccarların güven içerisinde ticaret yapmalarına olanak sağlanmıştı. Bu nedenle Kirman Selçuklu devleti ekonomik açıdan da gelişti.

Daha sonra Kirman Selçuklu Melikleri arasında başlayan taht mücadelesi (1170-1183) ticaret yollarının güvenliğini bozmuş ve Kirman'da ticaret yapılacak bir ortam kalmamıştı. Nihayetinde doğudan gelen Oğuz saldırıları karşısında Kirman Selçuklu Devletinde açlık ve hastalık baş göstererek çok sayıda insan ölmüştür.

Kavurd, Sultaşah, Turan şah, Arslan Şah, I. Muhammed şah ve Tuğrulşah dönemlerinde Kirman Selçuklu Devletinde huzur, asayiş ve adalet sağlanmıştır. Tuğrulşah'tan sonra melikler arasındaki taht mücadelesinden dolayı ülkede huzur ve güven sarsıldı. Fetret dönemindeki bu mücadele devleti zayıflatarak güçsüz duruma düşürdü. Buna bağlı olarak adalet ve ticaret de bozuldu. Kirman Selçuklularının bu zayıf durumunu fırsat bilen Oğuzlar ülkeyi istila etmişlerdir. Adalet, huzur, güven ve ticaret kalmayınca devlet de yıkılmıştır.

Sonuç olarak Kirman coğrafyasında ticaret ve yolculuk için kullanılan yollar birden fazlaydı. Bu yolların işlek olması için Kirman Selçukluları bu yollara önem vermiş ve yatırımlarda bulunmuşlardı. Bu yolların işlek olması vergi gelirinin de artması demektir. Ticaretin

gelişmesinden dolayı sadece karadaki ticaret yolları değil bu yolların çıkış noktası olan Basra Körfezi'ndeki limanlar da kontrol altına alınmıştır.

Başarısız ve kötü yöneticilerin iş başına gelmesi her alanda olduğu gibi ticaret yollarının kontrolünde de aksamalara sebep olmuştur. Nihayetinde yukarıda da belirttiğimiz gibi yollar kontrol edilemeyince güven ortamı kaybolmuş ve ticaret hayatında gerileme başlamıştı. Dolayısıyla devletin buradan elde ettiği yüksek vergiler de hızla azalmaya başladı. Bu gibi durumlar da devletin çöküşünü hızlandıran etkenlerden birisi olmuştur.

Kaynakça

- Abbasî, Cevad & Emiri, Leyla "Ticaret-e Kirman Az Sedde Şişom Ta Heştom-e Hicri Ba Te'kid-e Ber Cayıgah-e Ciruft", *Mecelle Mütalaat-e İrani*, 19, (Bahar 1390), s.301-320
- Atçeken, Zeki-Bedirhan, Yaşar, Selçuklu Müesseseleri ve Medeniyeti Tarihi, Ankara 2012
- Bahtiyari, Hüseyin, "Pişineyi Tarih-i Cezire-i Kiş, Berresihay-e Tarih-i", 4, (1357), s.42-64
- Barthold, Wihelm, *Coğrafyaye Tarih-e İran*, (Çev. Hemze Serdadur), Tahran 1380.
- Estegri, Ebu İshak İbrahim, *Mesalik ve Memalik*. (Haz. İrac Efşar) Tahran 1961
- Gazvini, Hamidullah Ebubekr Ahmed b. Nasır Müstevfi, *Tarih-i Güzide*, (Haz. Abdül Hüseyin Nevayi) Tahran 1364
- Ğeyrendiş, Abdulresul, & Halife, Moctebi, "Ticaret-e Deryayi İnan Der Dore Selcoki (hicri 5 ve 6)". *U'lume İnsani Danişgah-e El-Zehra*. 65, (1386), s. 81-92
- Halife, Moctebi, "Berresi Uzu'-e Siyasi Selcokiyan-e Kirman", *Mecelle-yi Fesl Namey-i Mütalaat-e Tarih-e İnan-ı İslam*. 1, (Bahar 1391), s.15-29
- "Monasabat-e Melik Beni Kayser Kiş ve Hakim-e A'yuni Bahreyn". *Mütalaat-e Tarih-e İslam*, 11, (Zmıstan 1390) s.29-44
- Heyd, William, *Yakın Doğu Ticaret Tarihi*, (Çev. Enver Ziya Karal) Ankara 2000
- İbni Battuta, Ebû Abdillâh Şemsüddîn (Bedrüddîn) Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed b. İbrâhîm el-Levâtî et-Tancî, *İbni Batuta Seyahatnemesi*, (Çev. A. Sait Aykut) İstanbul 2004
- İbni Havkal, Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Alî en-Nasîbî el-Bağdâdî *Sefernamey-i İbn Havkal "İnan Der Suret el-Arz"*, (Çev. Cafer Şiar), Tahran 1366
- İbni Hurdazbih, Ebü'l-Kâsım Ubeydullâh b. Abdillâh b. Hurdâzbih, *Yollar ve Ülkeler Kitabı*, (Çev. Murat Ağarı), İstanbul 2008.
- İbnü'l Esir, Ebü'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî, *El Kamil Fi't-Tarih Tercümesi*, (Çev. Abdülkerim Özyaydın), İstanbul 1991
- İbnü'l-Belhi, *Farsname*. (Haz. Guy Le Strange, Reynold A. Nicholson), Tahran 1384
- Kirmânî, Ahmed Alihan Veziri, *Tarih-e Kirman*, (Haz. M. İbrahim Bastani Parizi) Tahran 1352
- Kirmânî, Efdaleddin Ebu Hamid Ahmed b. Hamid Kirmânî, *'Ikd el-'Ula Li'l Mevokif el-Ala*, (Haz. Ali Muhammed Amiri) Tahran 1311
- *Bedayi' el-Ezman fi Vakayi Kirman*, (Haz. Mehdi Beyani) Tahran 1326
- *Selcokiyan ve Ğoz Der Kirman*, (Haz. M. İbrahim Bastani Parizi) Tahran 1386
- Kirmânî, Muhammed Himmet, *Tarih-e Kirman*, Kirman 1364
- Kirmânî, Nasireddin Monşi, *Simt el-'Ula li'l-hazret-i el-Ulyya (Der Tarih-e Karahitayan-e Kirman)*, (Haz. Abbas İkbâl) Tahran 1328
- Kirmânî, Said Mehrabi, *Tezkire el-Evliya Mehrabi Kirmânî ya Mezaret-e Kirman*, (Haz. Hüseyin Kohi Kirmânî), Basım yeri belli değil 1330
- Lesterenc, Guy, *Coğrafyaye Tarih-e Serzemihay-e Hilafet-e Şarki*, (Çev. Mahmut İrfan) Tahran 1377

- Makdîsî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr el-Bennâ el-Makdisî eş-Şâmî el-Beşşârî, *Ahsenü't-Tekasim fi Marifeti'l-Ekalim*, (Cilt 1-2), (Çev. Alinaki Münzevi), Tahran 1361
- Merçil, Erdoğan, *Kirman Selçukluları*, Ankara 1989
- Mîrhând, Muhammed b. Havendşah, *Ruze el-Sefa*, Tahran 1375
- Müellifi Meçhul, *Hudûdü'l-âlem mine'l-meşriğ ile'l-mağrib*, (Haz. Minoçehr Stade) Tahran 1362
- Müneccimbaşı, Ali, *Camiü'd Düvel Selçuklular Tarihi I Horasan, -Irak, Kirman ve Suriye Selçukluları*, (Yay. Ali Öngül) İzmir 2000
- Nayibpoz, Muhammed & Lokman Meliki, Seheng "Coğrafyay-e Tarih-e Ğelice Fars". Kitap Mah-e Tarih ve Coğrafya, 148, (1389), s. 44-55
- Öngül, Ali, *Kirman Selçukluları*, İstanbul 2018
- Rahmani, Behroz, *Tarih-e Serzemin-e Kohmey-i İran Piş Az İslam*, Cilt 1-2, Tahran 1392
- Rahmeti, Mohsin, "Peyamedhayi İktisadi ve İctimaiy-e Hücum-a Ğozha Be Kirman (575-610)". Mecelle İlmi ve Pejoheşi Tarih-e İnan. 13, (Zımistan ve Bahar 1392), s.147-173
- Ravendi, Muhammed b. Ali b. Süleyman, *Rahatü's-Sudur ve Ayetü's-Sürur (Tarih-e Al Selcok)*, Tahran 1386
- Rezevi, Ebulfezl, "Rahhay-i Ticari Der Uhde İlhaniyan". Pejoheşnameyi Tarih-i. Danişgah Azad, 11, (Tabıstan 1387), s. 71-90
- Rosta, Cemşid, & Muhammed Abadi, Mehdiye, "Tehlil Ber Çegunegi Mensub Vezaret-e Dovlet-e Selcokiy-e Kirman", Pejoheşhayi Ulume Tarihi Dore 5, 1, (Bahar-Yaz 1392), s.75-95
- Rosta, Cemşid, & Muhammedi, Elham, "Tehlil Vaziyet-e Ticaret ve Rahhayi Ticari Kirman Der Doran-e Hakimiyet-e Selcokiyen (433-583)", Fasilname Pejoheşhayi Tarihi, 3, (Payiz 1394), 119-136
- Rosta, Cemşid, "Tahlil-e Vaziyet-e Nehad Atabegi ve Cayıgah-e Atabegan Der Hukümet-e Selcokiyen Kirman", Pejuheşhayi Tarih-e İnan ve İslam, 22, (Bahar-Yaz 1397), s.229-254
- Sa'adeti, Mohsin & Nasırı Som'e, Hüseyin, "Behse Piramun Vaziyet-e Mali Doran-e Selcokiyen Ba Etkâ Be Meskokat-e An Doran". Mecelley-i Tarih-e Nu, 17, (1395), s.3-28
- Sevim, Ali - Merçil, Erdoğan, *Selçuklu Devletleri Tarihi (Siyaset, Teşkilat ve Kültür)*, Ankara 1995
- Şebenkarayi, Muhammed b. Ali b. Muhammed, *Mecmu'el-Ensab*, (Haz. Mirhaşim Moheddis), Tahran 1363
- Tebar, Emir Rıdvan- Pervane, Ferhad, Sefai Meryem, "Nigahi Be İktisad-e Cezirey-i Kiş Der Dore Revnek-e Ticari (hicri 5-6.yy)", Mecelley-i Mütalaat-e Ğelic-e Fars, 15, (Zımistan 1397), s.51-60
- Vosouki, Muhammed Bakır, "İranyan ve Ticaret-e Deryayi Ğalic-e Fars Der Karn-e Evveliy-e İslami". Namey-i Encümen, 4, (Zımistan 1380), s. 175-195
- Zerinkop, Abdülhüseyin, Muteherri, Mortezi, *Az Fropaşi Dovlet Sasaniyan ta Ameden Selcokiyen*, Tahran 1390

Klasik Arap Literatüründe Zamirin Mercii ve Tebeyünü Konusunda Kullanılan Kavramların Analizi¹

Analysis of the Terms Used for the Determination and Location of Pronouns in Classical Arabic Literature

Mehmet Faruk ARAZ

Öğr. Gör., Bingöl Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, Arap Dili ve Belâgatı Anabilim Dalı

Lecturer, Bingol University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Arabic Language and Rhetoric

Bingöl/Türkiye

mfaraz@bingol.edu.tr

ORCID: 0000-0002-2320-3471

DOI: 10.34085/buifd.1165250

Öz

Arap dilinde zamir, yapı ve mahiyeti itibarıyla kapalı olup anlamı için açıklayıcı bir merci unsuruna ihtiyaç duyan bir kelime türüdür. Mercii, zamire ve dolayısıyla metne bakan etkisinin nüvelerini, zamir ve merci kavramlarında bulmak mümkündür. Araştırmalarımız neticesinde zamirin kapalılığını ve mercii ile olan ilişkisini yansıtan kavramların tespiti ve incelemesi üzerine müstakil pek çalışma yapılmadığı tespit edilmiştir. Bu yüzden klasik nahiv ve tefsir kaynaklarından zamirin kapalılığı ve zamir-merci ilişkisi ile alakalı kavramlar taranmış ve tespit edilen veriler analize tabi tutulmuştur. Bu çalışmamızda tefsir kaynaklarında zamir-merci ilişkisinin ifadesi için "rücû", "avd", "tefsîr", "rabt" kavramlarının kullanımının ağırlıkta olduğu ve bunların tefsirlerde tek standartta olmadığı tespit edilmiştir. Bunların dışında "tebeyün" ve "izâh" gibi ifadelerin yaygın kullanılan terimlere dönüşmediği; "ihâle" kavramının ise klasik tefsirlerde neredeyse hiç kullanılmadığı görülmüştür.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, zamir, merci, ibhâm, bağlantı, açıklık

Analysis of the Terms Used for the Determination and Location of Pronouns in Classical Arabic Literature

Abstract

Pronouns in Arabic have ambiguity in terms of structure and nature, and need a defining element of location for their meaning. It is possible to find the cores of the effect of the location in the pronoun and the text by looking at the concepts of pronoun and location. As a result of this research, it has been determined that very few studies have been carried out on the determination and examination of the concepts that reflect the ambiguity of the pronouns and their relationship with their locations. Therefore, the concepts related to the ambiguity of the pronouns and the relationship between pronouns and their locations were scanned from the classical syntax and tafsîr sources and the data obtained were analysed. This study has determined that the concepts of "Rucu", "Avd", "Tafsîr", "Rabt" are predominantly used for the expression of the pronoun-location relationship in the tafsîr sources and that these concepts are not in a unique standard in

¹ Bu makale, *Yorum farklılığına etkisi bakımından Kur'ân'daki zamirlerin mercii (Bakara sûresi örnekleme)* adıyla Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsüne 2016 yılında sunulan yüksek lisans çalışmasından faydalanılarak geliştirilmiştir.

tafsirs. Apart from these, it has been observed that expressions such as "Tabayyun" and "ıdāh" do not turn into commonly used terms and the concept of "Thāle" is almost never used in classical tafsir.

Keywords: Tafsir (Interpretation of Qur'an), pronoun, location, indefiniteness, definiteness

Giriş

Tefsir, Kur'an'ın manası ve maksadını konu edinen ve bunu araştıran müstakil bir ilimdir. Tarihi süreçte bu ilmin gelişmesine ve derinleşmesine katkı sunan pek çok alan ve kavram olmuştur. Bundan dolayı çoğu müfessir Kur'an'ı yorumlamada katkı sunacak her türlü alana başvurmuş ve bu alanların kavramlarını istihdam etmiştir. Bu doğrultuda Kur'an'ın nâzil olduğu dönem itibariyle tefsir faaliyetlerinde sık sık lügatlere ve dilbilimsel izahlara başvurulmuştur. Zira dilsel bir metin, her şeyden önce dilsel bir çözümlemeye gereksinim duyar.

Dil bilimleri, parça ve bütün şeklinde harf, kelime, cümle ve metin düzleminde konuları işlerken her disiplin gibi kendi alanına özel kavramları kullanır. Çünkü kavramlar, sahip oldukları sözlük anlamı yerine, artık ait olduğu disiplinin ilmî bazı bilgilerini de taşıyan depolanmış bir kelime gibidir. İlmî alanlarda bilginin doğru kullanılması için, kavramların iyi ve doğru bilinmesi icap eder. Ayrıca kavramların oluşum süreci, düşüncelerden ya da farklı yaklaşımlardan bağımsız gerçekleşmez. Dil unsurlarının literatürdeki teorik ve pratik geçmişi, esasında bu unsurlarla ilgili kavramların kullanım şekli, anlaşılması ve dolayısıyla da yorumlamasına etki edecek meselelerle iç içedir. Bu açıdan tefsir literatüründe dil unsurlarına dair kullanılan kavramların, farklı boyutları ile incelenmesi gerekmektedir. Biz de önemine binaen bu araştırmada zamir ve merci ilişkisinde kullanılan kavramların analizini ele almayı gerekli gördük.

Kur'an âyetlerinin anlaşılması ve yorumlaması sürecinde metnin anlamına ve yorumuna etkisi bulunan önemli dil araçlarından biri zamirlerdir. Zamirler, bir dil unsuru olarak İslamî ilimlerde ilk günden bu yana dilsel çalışmaların ana konularından olmuş, hatta Kur'an'ın yorumlanmasındaki kritik rolü sebebiyle, ulûmu'l-Kur'an eserlerinde zamirleri konu edinen müstakil başlıklar oluşturulmuştur. Bu kaynaklarda zamir ve merciine müteallik işlenen dilsel bilgiler, âyetlerin doğru anlaşılması bağlamında fazlasıyla başvurulmuş detaylara sahiptir. Zira gerek zamirler için kullanım kalıplarının belirlenmesinde gerekse zamirin manasının tespitinde zamirin mercii kilit role sahiptir. Zamirin merci ile ilişkisi, anlamının gerçekleşmesi bakımından zamirin zorunlu ihtiyaç duyduğu bir parçası gibidir. Birçok dil unsuru gibi bu konuda da kullanılan kavramlar hem gramer kitaplarında hem de tefsir kitaplarında değişiklik gösterebilmektedir. Bunda kullanılan kavramların farklılığının zamir ve merci ilişkisinin birçok yönü ile ilgisi olduğu dikkatlerden uzak tutulmamalıdır.

Zamir ve merciine yönelik yapılan çalışmaların ekserisi, zamirin kullanımı, merciin tespit kuralları, iki unsurla alakalı bazı dil kuralları, iki unsurun anlam bakımından etkilerine yoğunlaşmıştır. Buna karşılık zamirin kapalı ve müphem özelliği ve bu müphemliğin giderilmesinde merciin rolü, bu hususları ifade eden bazı kavramlar, zamir ve mercii arasındaki ilişkiye dayalı kullanılan kavramların analizine dair müstakil bir çalışma yapılmamıştır. Buradan hareketle bu çalışmada zamir-merci ilişkisinin analizi yapılacak, bu noktadan kaynaklı hususlar incelenecek ve tefsirde zamir merci ilişkisinin ifadelerinde kullanılan kavramların tespiti yapılabilecek bu kavramlar değerlendirilecektir.

Tefsir ilminde diğer ilim dallarının kavramları kullanılırken çoğunlukla bu kavramların tanımlarıyla ilgili detaylara girilmemiştir. Örneğin zamir terimi nahiv alanına ait olduğu için onun tanımını genel olarak nahiv âlimleri yapmış, müfessirler “zamir” teriminin tanımı üzerinde fazla durmamıştır. Nitekim Zerkeşî (ö. 794/1392) ve Süyûtî, (ö. 911/1505) *Ulûmü'l-Kur'ân* alanındaki eserlerinde zamirlerle ilgili birçok kural üzerinde dururken zamirin tanımına dair önemli bir açıklama yapmamıştır.²

Kaynaklarda zamir için birçok farklı tanım yapılmakla birlikte bu tanımların ortak bir noktası bulunmaktadır. Ortak bu nokta, zamirin mahiyetinde ve künhünde bulunan bir özellik olması sebebiyle tanımda mercie yer verilmesidir. Örneğin Üşmûnî (ö. 918/1513), Elfiye şerhinde gâib zamirini, "lafzen, manen ya da hükmen bahsi/zikri geçen zamirdir" şeklinde tanımlamış, muhatap ve mütekellim merciler için ise “hazır bulunanlar” özelliğini zikretmekle yetinmiştir.³ İbn Mâlik (ö. 672/1274), zamiri “hazırda ve gıyâbda bulunmasını hissettirerek zikri geçen bir şeye delalet etmesidir.” şeklinde tanımlamıştır.⁴ Müberred de (ö. 286/900) zamiri “muzmer, ancak zikredildikten sonra gelebilen isimlerdir”⁵ olarak tanımlamıştır. Radî'nin (ö. 688/1289) tanımı ise “Lafzen, hükmen veya manen zikri geçen mütekellim, muhatap ve gâib lafza delalet etmek üzere vazedilen şey”⁶ şeklinde olup mercii ve zamirin aynı şey olduğuna işaret eden bir nitelik taşımaktadır. Bu açıdan zamirin işaret ettiği mana –muhataplık, mütekellimlik ve gâiblik vasfını da vererek - yerine kullanılmış olduğu kelimenin manasıdır. Diğer bir ifade ile zamirin karşıladığı anlam, gâib, muhatap ve mütekellim kişilerden biridir.⁷

Zamir, isim olan herhangi bir kelimenin ya da söz öbeğinin yerine kullanılabilmesi sebebiyle farklı unsurların ve ifadelerin işlevini görebilen bir sözcüktür. Bundan dolayı zamirler, mahiyeti, manası, kullanımı, farklı yönlere sahip kipleri, irâbı ve cümle içindeki işlevi gibi farklı cihetleriyle işlenmiştir.

Zamirlerin kullanımı, cümle içindeki yeri ve merciiine uyumluluğunu konu edinen ilim dalı nahiv ilmidir. Zamir için kullanılan kavramların kaynağı nahiv ilmi olduğundan bu çerçevede tefsirlerde kullanılan kavramlar da nahiv ilminin kullandığı kavramlardan farklı olmamıştır. Nitekim tefsir ilmi, metnin yorumlamasında yardımcı olabilecek her türlü alana müracaat eder ve söz konusu alanların terimlerini kullanır. Bu kavramlar ve terimler, ekseriyetle alıntılı olduğu ilimdeki anlamı ve sınırlarıyla kullanılmakla birlikte nadir de olsa tefsir alanında bu terimlerin bir kısmı için bazı nüanslar oluşabilmektedir.

Her kelime, kendine ait bir mana ile cümle içinde konumlanırken zamirler, diğer bir kelimenin anlamı ile cümlenin bir parçası olur. Zamirler, tıpkı harfler gibi merciiini bulmadıkça karşılığı

² Bedreddîn b. Muhammed b. Abdullâh ez-Zerkeşî, *el-Burhân fi ulumi'l-Kur'ân* (Kahire: Mektebetü Dârü't-Türâs, 2008), 933; Celaleddin Abdurrahman es-Suyûtî, *el-İtkân fi ulumi'l-Kur'ân* (Kahire : Dârü't-Türâs, 2010), 399.

³ Nureddin Ali b. Muhammed el-Üşmûnî, *Menhecü's-Sâlik ilâ Elfiyeti İbn Mâlik* (Şerhu'l- Üşmûnî,) (Beirut: Dârü'l-Fikr, ts.), 1/108.

⁴ Cemâluddin Muhammed b. Mâlik, *Şerhü Umdetü'l-Hâfiz ve Uddetü'l-Lâfiz* (Bağdat: Matbatü'l-Â'nî, 1977), 1/145. S.145.

⁵ Ebü'l-Abbâs Muhammed b. Yezid b. Abdilekber b. Umeyr Ezdî Sümâlî Müberred, *el-Muktedab*. (Beirut: Âlemü'l-kütüb) (Erişim 15 Ekim 2021), 189.

⁶ Radyüüddin Necmeddin Muhammed b. Hasan Radi el-Esterabadi Radî, *Şerhu'l-Kâfiye* (Riyâd: Câmîatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1996). 2/111.

⁷ Radî, *Şerhu'l-Kâfiye*, 2/111.

olmadığından sıfır değerindedirler.⁸ Mahiyetlerinde kapalı olsalar da mercilerinin vâzih olması oranında kapalılıktan açıklığa kavuşurlar. Bu bakımdan zamirlerin sabit ve müstakil bir manası bulunmayıp, dinleyicinin zihninde meramı ifade etmedeki rolünde bir fonksiyon icra etmesi yerine kullanıldığı şeyin tespit edilmesine bağlıdır.

Karşıladığı şeyle birlikte (mercii) anlam kazanan bir zamir ile bundan (mercii) soyutlanmış bir zamirin hâli farklıdır. Zamir için kullanılan kavramlar, direkt ya da dolaylı olarak ya bu durumlarla ya da bu durumların sonucundaki hallerle alakalı kavramlardır. Aşağıda kaynaklarda farklı bağlamlarda kullanılan bu kavramlar ve zikredilen ilgili hususlar, belli bir tasnif dahilinde ele alınmaya çalışılacaktır.

1. Zamirle İlgili Kavramlar ve Özellikleri

Zamirlere ilişkin birçok kavram bulunmaktadır. Bu kavramların çoğunda merci, yani zamirin ifade ettiği kişi ya da şey belirleyici bir unsurdur. Bu bakımdan zamirin tanımında, isimlendirmesinde, kısımlara tasnifinde, dilsel sınıflara dahil edilmesinde kullanılan kavramların neredeyse hepsinde merci faktörü vardır. Sözelimi “gâib, muhatap ve mütekelim” gibi kavramlar, zamirin ait olduğu kişinin hitapta bulunduğu konuma göre belirlenen özelliklerden bazılarıdır. Bizim bu çalışmamız ise söz konusu bu kavramlardan bir kısmı ile sınırlıdır. Buna binaen önce zamirin kapalılığını ve mercie ihtiyacını ortaya koyması açısından bazı kavramlar ele alınacak, daha sonra doğrudan zamir-merci ilişkisinde kullanılan kavramlar tespit edilip analiz edilecektir. Dolayısıyla burada zamirin kapalılığını ifade eden kavramlar ve zamirin kapalı olan anlamının tespitinde önemli bir role sahip olan mercie ilişkin kavramlar incelenecektir.

1.1. Muzmer - Mekkî

Zamirin kapalı bir yapıya sahip olduğuna vurgu yapan en önemli hususlardan biri isimlendirmedir. Basra ekolünün zamir için kullandığı isim “zamir”, “muzmer” tabirleri olup Kûfe ulemasının zamire verdikleri isim ise genellikle⁹ “kinâye” ve “meknî” ifadeleri olmuştur¹⁰ Örneğin Ferrâ (ö. 207/822) Ma’ânî’l-Kur’ân isimli eserinde zamir için kullanılan “الضمير”, “المضمّر” tabirleri yerine “المكّنّي” tabirlerini kullanırken¹¹ “عائد”, “راجع” ifadeleri yerine “كناية” ifadesini kullanmıştır.¹² Ferrâ, “zamir” ve “muzmer” ifadelerini ise hazfedilmiş mübtedâ için kullanmıştır.¹³ Taberî de çoğu zaman zamir tabirini kullansa da nadiren kinâye,¹⁴ meknî¹⁵ tabirini kullanmıştır.

⁸ Eşref Abdülbedî’ Abdülkerîm, *el-Binyetü’ d-dilâliyye ve’l-İhâliyye li’z-zemâir* (Kahire: Dârü Garîb, 2006), 15.

⁹ Ali Ekrem Kasım, “el-Mustalahü’n-nahvî el-Ferrâi el-Kûfi fi lisâni’l-Arab”, *Mecelletü Ehbâsü Külliyyeti’-terbiyyeti’l-esâsiyye* 7 (31 Mart 2007), 6.

¹⁰ el-Hafız Ebu’l-Fadl Celâluddîn Abdurrahman İbn Ebi Bekir Süyûtî, *Hem’u’l-hevâmi’ fi şerhi Cemi’l-cevâmi* (Beyrût: Müessesetü’r-Risâle, 1992). 1/194; Ebu’l-Beka Muvaffakuddîn Yaiş b. Ali b. Yaiş b. Muhammed İbn Yaiş, *Şerhu’l-Mufassal* (Beyrût/Lübnan: Darü’l-Kutübü’l-İlmiyye, 2001), 2/292.

¹¹ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyad b. Abdullâh ed-Deylemî Ferrâ, *Meâni’l-Kur’ân* (Beyrut: Âlemü’l-kütüb, 1980). 1/163.

¹² Ferrâ, *Meâni’l-Kur’ân*, 1/280; 3/99.

¹³ Ali Ekrem Kasım, *el-Mustalahü’n-Nahvî el-Ferrâi el-Kûfi fi lisâni’l-Arab.*, 4.

¹⁴ İbn Cerîr et-Taberî, *Câmiü’l-beyân an te’vili ayi’l-Kur’an* (Beyrût: Dârü İbn Hazm, 2013), 1/458.

¹⁵ İbn Cerîr et-Taberî, *Câmiü’l-beyân an te’vili ayi’l-Kur’an* (Beyrût: Dârü İbn Hazm, 2013), 2/765.

Basra ulemasının kullandığı “zamir”, “muzmer” isimleri, gizlilik anlamını ifade ederken,¹⁶ Kûfe ulemasının kullandığı kinâye ve meknî isimleri ise “açık olmayan lafızlarla muayyen bir şeye delalet etme” anlamını ifade eder.¹⁷ Kûfeli alimlere göre muzmer ve kinâye müterâdif/eşanamlı iki kelimedir. Basra alimlerine göre ise “muzmer”, kinâyenin bir türüdür.¹⁸ Lügâtlerde iki kelimeye dair farklı manalar bulunsa da iki kelimenin ortak olduğu anlamlar da mevcuttur. Neticede her iki ekolün de isimlendirmede kullandığı tabirler, aynı anlam ve maksatla kullanılmış olup gizlilik ve kapalılığı vurgulayan ifadeler olarak karşımıza çıkmaktadır.¹⁹

Nahiv ilminde zamirin dahil edildiği başlıca isim grupları mebnî ve marife isim gruplarıdır. Nahiv kitaplarında mebnîlik, lafzın, i'râb alması ilgili bir durum olsa da mercie olan ihtiyaç, zamirin mebni olmasına sebep olarak zikredilmektedir.²⁰ Bu açıdan mebnîlik dolaylı da olsa zamirin kapalı yapısının bir sonucu olmaktadır.²¹ Marifelik ise kullanıma dayalı bazı dilsel sonuçları olmakla birlikte, zamirin anlamını ve açıklık yönünü ifade eden bir kavramdır. Bu açıdan nekirelik kavramının zamirin kapalılığı çerçevesinde zamirle alakası bulunmaktadır.

1.2. Mübhemlik

Zamir, mebni ve marife kelime gruplarında zikredilse de zamirin kapalılığını ifade eden önemli bir kavram da ibhâm/müphemlik kavramıdır. Bilindiği üzere mübhem, “Kapalı olan, kapalı bırakılan, gizli, zor ve müşkil” anlamlarına gelmektedir.²² Nitekim Râgıb el-İsfahânî (ö. V./XI. yy) mübhemi “Duyu veya akıl alanına girmekle birlikte algılanması ve anlaşılması zor olan şey” olarak açıklamaktadır.²³

Zamir, ibhâm özelliği ile müvazzih, mübeyyin ve müfessire ihtiyaç duyar.²⁴ Zamiri mercie zorunlu kılan onun kapalılığı olmakla birlikte nahiv kaynaklarına bakıldığında buna *ibhâm* denilip denilmeyeceği açık değildir. Ancak kaynaklarda yer alan konuyla ilgili açıklamalarda ibhâm ifadesi ile karşılaşmak da mümkündür. Örneğin Sabbân (ö. 1206/1792), zamirin ibhâmdan arınmasından söz eder.²⁵ Ancak bunu zamirin genel bir özelliği olarak değil, duruma bağlı bir husus olarak ele alır. Buna mukabil İbn Ya'îş de (ö. 643/1245) “mübhem ” tabirini “muzmer” tabirine karşılık gelen noktalarda kullanmaktadır.²⁶

Zamirin anlamının belli ve açık olması, merciin tespitine mi yoksa merciin anlamının bilinmesine mi bağlı olduğu, hem zamirin marifeliği-nekireliği hem de mübhemliği ile ilgili bir konudur. Zamirin “nekire” ile “mübhem” olması tabirleri arasındaki farkın ve “zamirin marife

¹⁶ Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî'î İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab* (Kahire: Dâru'l-Meârif, 1984), 2608.

¹⁷ Radî, *Şerhu'l-Kâfiye*, 686/1287, 3/147-148.

¹⁸ İbn Ya'îş, *Şerhu'l-Mufassal*, 2/292.

¹⁹ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 2608, 3944; Fazıl Salih es-Samerrai, *Meâni'n-nahv* (Amman : Darü'l-Fikr, 2002), 39.

²⁰ Radî, *Şerhu'l-Kâfiye*, 1/112.

²¹ Eşmûnî, *Menhecü's-Sâlik ilâ Elfiyeti İbn Mâlik* (*Şerhu'l- Üşmûnî*), 1/ 109.

²² İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 1/376.

²³ Münire Mahmud el-Hamd, “el-Mübhemât ve hesâisuhâ fi'n-nahvi'l-'Arabî”, *Mecelletü camiatü'l-imam Muhammed b. Suûd el-İslamiye* 23 (1419), 64.

²⁴ Said Hüseyin Buheyri, *Dirâsetün luğaviyyetün fi'l-alakati beyne'l-binyeti ve'delâle* (Kahire: Mektebetü'l-âdâb, 2005), 112.

²⁵ Sabbân, *Hâşiyetü's-Sabbân ala şerhi'l-Üşmunî ala Elfiyeti İbn Mâlik*, 1/185.

²⁶ Ebü'l-Beka Muvaffakuddin Ya'îş b. Ali b. Ya'îş b. Muhammed İbn Ya'îş, *Şerhu'l-Mufassal* (Beyrût/Lübnan: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2001), 2/352.

olması" ile "merciin tebeyyün etmesi" ifadeleri arasındaki farkın incelenmesi önem arz etmektedir. Daha açık ifade edecek olursak, bir kelime marife olduğunda nekire olma hali geçeceği malum bir durumdur. Aynı şekilde bir kelime marife olduğunda bu kelimenin mübhem olma halinin de yok olup olmayacağı da ele alınmalıdır. Klasik çalışmalarda zamirin marife ve nekire olması çerçevesinde yapılan izahlar, zamirin müphemliği çerçevesinde değerlendirilebilecek bir husustur. İbn Ya'îş'in de belirttiği gibi marife olmakla müphemlik ortadan kaldırılmış olmaz. Bu durumda öncelikle mübhemliğin çerçevesinin belirlenmesi gerekmektedir.

İbn Rebi' (ö. 688/1289), kapalı kavramların müphemlik şeklinde adlandırılmasının sebebinin, bu kelimelerin her şey için kullanılması olarak açıklar.²⁷ Radî (ö. 688/1289...) de mübhemliğin gerekçesini, "Sıla cümlesi gelmeden mevsûl kelimelerinin anlamı, muhatap için mübhem/kapalıdır. Aynı şekilde muşârun ileyhi/işaret edilen şey de belli olmadan işaret edatının anlamı muhatap için kapalı olur.²⁸ Bu açıklamalara göre müphemlik, birçok şeye kullanılabilme ya da muhatap nezdinde açıklaması yapılmaması nedeniyle kapalı kalan kelime olmaktadır. Bu açıdan zamirin de mübhem olarak kabul edilmesine bir engel yoktur. Ancak bu ibhâmın merci ile ortadan kaldırılıp kaldırılmadığı hususunun açıklığa kavuşması için zamirin merciinin de marifelik ve nekirelik durumuna bakmak gerekir.

İbn Ya'îş, ism-i işaretin neden mübhem olarak nitelendirildiğinin izahını, işaret edilen şeyin birden fazla ihtimal barındırması olarak açıklar.²⁹ Mevsûlun neden mübhem olduğunu da tıpkı ism-i işaret gibi canlı ve cansız her türlü varlığa kullanılması ile açıklamaktadır.³⁰ Müphemliğin canlı ve cansız her türlü şeye kullanılabilmesi yönündeki açıklaması, *ulûmü'l-Kur'ân*'daki mübhemlik tarifine de uymaktadır. Bu bakımdan zamirin her türlü söz ya da şeye râci olarak kullanılabilmesi de mübhemliğindeki gerekçelerden biridir. Mübhemliğe yapılan bu açıklama tefsir ilimleri alanında yapılan açıklamadan uzak değildir. Ayrıca İbn Ya'îş, mübhemliğin nekirelikten farklı bir şey olduğunu söyleyerek ism-i işaret ve mevsûllerin hem mübhem hem marife olduklarına dikkat çeker.³¹ Bu durumda İbn Ya'îş'in mübhemâta çizdiği kapalılık, nekirelikteki bilinmezlikten farklı bir durum arz etmiş olacaktır. İbn Malik de marife ve nekirelik ayırımında farklı bir yaklaşım sergileyerek marifeliğin lafız itibariyle nekireliğin ise mana itibari ile olduğunu ifade etmiştir.³²

Hasan Abbâs (ö.1979), zamirin ibhâm ve muğlaklığı barındırdığını, merci ile ibhâmın izale olduğunu ve kapalılığın da tefsir edildiğini ifade eder.³³ Yakın dönemde yapılmış çalışmalarda da benzer bir tutum göze çarpmaktadır.³⁴

²⁷ Münire Mahmud el-Hamd, "el-Mübhemât ve hesâisuhâ fı'n-nahvi'l-'Arabî", 164.

²⁸ Radî, *Şerhu'l-Kâfiye*, 2/498.

²⁹ İbn Ya'îş, *Şerhu'l-Mufassal*, 2/352.

³⁰ İbn Ya'îş, *A.g.e.*, 2/372.

³¹ İbn Ya'îş, *A.g.e.*, 3/348.

³² Ebû Abdullâh Cemaleddin Muhammed b. Abdullâh İbn Mâlik et-Tâî İbn Mâlik, *Şerhu't-Teshîl li İbn Mâlik* (Cize : Hicr li't-Tıbaa ve'n-Neşr, 1990), 1/115-117; es-Sabbân, *Hâşiyetu's-Sabbân ala Şerhi'l-Üşmânî ala Elfiyyeti İbn Mâlik*, 1/107.

³³ Abbas Hasan, *en-Nahvü'l-vafi* (Kahire: Dârü'l-Maârif, 1973), 1/255.

³⁴ Zamirin mübhemliği çerçevesinde bir çalışma yapan Huveydâ Abdulmelik Seyf el-Yusûfi, *ez-Zemâirü'l-Mübhemetü fı'l-Lugâti'l-'Arabîyye* isimli çalışmasında adından da anlaşıldığı üzere zamirleri müphemlerden saymıştır. Ancak bunu genellememiş ve mübhemliği bazı hususlarla koşullandırarak bazı zamirleri mübhem olarak

Bu yaklaşımlara göre zamirin mercii, özel bir isim olması durumunda zamir açık ve belli olacak; mercii kapalı ya da nekire bir isim olması durumunda da zamir de aynı oranda kapalı kalacaktır. Mercii nekire de olsa zamiri marife sayan cumhura göre mercii nekire niteliğine sahip olması durumunda da mercii, tespit edildiği için zamir de belli olmaktadır. Ancak mercii tespit edilmesine rağmen asıl muğlaklığın/kapalılığın devam etmiş olması, zamirin değil kapalı kalan merciiin müşkilidir. Çünkü zamirin merciiin marifelik-nekirelik, umûm-husûs özelliklerine sahip bir kelime olması durumlarında, zamirin de aynı nitelikte kalması tabii bir durumdur. Örneğin “فَمَنْ عُنِيَ لَهُ مِنْ أَحْيِهِ شَيْءٌ فَاتَّبَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ” ayetinde³⁵ mercii olan “مَنْ” kelimesi, mübhemdir. Zamirin mercii belli olduğu için mercii açısından zamir açıklığa kavuşsa da merciiin mübhem olması açısından zamirdeki müphemlik tümüyle giderilmiş olmaz. Lakin zamirin merciiinde kapalı kalan bu durum, zamirden değil mercii olan kelimedenden kaynaklanmaktadır.

Burada marifelikte iki yaklaşım söz konusu olmaktadır. Birincisi mercii nekire de olsa zamir marifedir. Bu durumda esas olan merciiin tespitidir. İkincisi mercii nekire olduğunda zamir de nekiredir. Bunda ise esas olan merciiin tespiti değil merciiin marife ve bilinmesidir. Mübhemlikte de iki durum söz konusudur. Birincisi mercii belli ve tespit edilmiş olup tek ise mübhem değildir. İkincisi ise mercii belli değil ve müteaddit ise mübhem olur. Bu ikinci kısma mezkûr olmayan, mercii tespit edilmeyip birden fazla mercii ihtimali bulunanlardır. Burada Râzî'nin bir yaklaşımına yer vermek gerekmektedir. Râzî, Bakara suresinde “فَسَوَّاهُنَّ”³⁶ ifadesindeki zamirin merciiini ele alırken “رَبَّةٌ رَجُلًا” ifadesini de örnek vererek, zamirin merciiini geçmemesi ve kendisinden sonra açıklamasının gelmesi durumunda zamiri mübhem olarak kabul ettiğini gösteren ifadeler kullanmıştır.³⁷

İsm-i işaret ve mevsûlun mübhem olmasının sebepleri³⁸ zamirde de mevcut olmakla birlikte zamir mübhemlerden addedilmemiştir. Ancak mübhemler başlığında iki kısım zikredilmişse de nahiv kitaplarında mübhem olarak kabul edilen daha çok kelime türü mevcuttur.³⁹ Aynı şekilde birçok nahiv kitabında zamir için de ibhâm kelimesi kullanılmıştır. Ne var ki nahiv ilminde zamirin mübhemâttan biri olarak sayılmaması sebebiyle olacak ki zamirin mübhemliğini mercii üzerinden ele alınması az karşılaşılan bir durumdur.

Örneğin Sabbân, gâib zamirinin ibhâmdan arınmasını ele alır ve ibhâmdan arınması durumunu izah eder. Zamirden önce marife ya da nekire olan bir tek ismin geçmesi, ibhâmdan salim olmasını sağlar. Ancak mercii için birden fazla ihtimalin bulunması ve hangisinin tercih edileceğinin belli olmaması, ibhâmdan salim/arınmış olmamasına sebep olur. Sabbân, ayrıca burada iki tercihten birinin daha güçlü olmasının da ibhâmdan salim olmasını

değerlendirmemiştir. Bknz: Huveydâ Abdülmelik Seyf el-Yusûfî, *ez-Zemâirü'l-mübhemtü fi'l-lugâti'l-'Arabîyye* (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Câmîâtü San'â, 2012.

³⁵ Bakara, 2/178.

³⁶ Bakara, 2/129.

³⁷ Râzî, A.g.e., 2/170.

³⁸ Münire Mahmud el-Hamd, “el-Mübhemât ve hesâisuhâ fî'n-nahvî'l-'Arabî”, *Mecelletü camiatü'l-imam*, 23 (1419), 162-163.

³⁹ Münire Mahmud el-Hamd, A.g.e., 164-165.

sağlayamayacağıının altını çizerek.⁴⁰ Bu durumda gâib zamiri, açıklayıcısı olarak kabul edilen mercilere göre,⁴¹ “ibhâmdan salim olanlar” ve “ibhâmdan salim olmayanlar” şeklinde iki kısım olarak taksim edilmiş olmaktadır.⁴²

Bu taksimin merci sayısına göre yapılması, ibhâmın mezkûr olan merciler için yapıldığını göstermektedir.⁴³ Bu durum mezkûr olmayan mercii, mübhem kategorisinde değerlendirildiğinin ifadesidir. Zira mezkûr olmamış bir merci, lafzî karineler ile tam sınırlanamayacağından net olarak tayin edilmesi de daha güç olacaktır. Bu yaklaşımlara göre ibhâm, mercii muhtemel olmasıyla ilgili bir durumdur. Zira kastedilen manayı tespit ederken ihtimallerin varlığı, mercii mübhem kılan temel bir husustur. Buna bağlı olarak bazı örneklerde zamirden önce tek bir kelime geçse de kimisi merci olarak bu kelimeyi belirlemek yerine uygun gördüğü bir mefhumu ve manayı merci yapar.

Zamiri mübhem yapan mercii manasının değil kendisinin belirsizliği olmaktadır. Zira daha önce yer verdiğimiz gibi Sabbân’a göre merci nekire de olsa bir tane olduktan sonra zamirin müphemlikten çıkmasına yetmektedir. Ayrıca ona göre merci, nekire olduğunda da zamir marife olur. Bu durumda merci, nekire ve bir tane olduğunda zamir hem marife olacak hem de ibhâmdan arınmış olacaktır. Bu bakımdan müphemlik ve nekirelik aynı durumda kesişmektedir. Burada zamirin mercii kendisinden sonra geldiğinde de zamirin marife olmadığı yönünde bazı açıklamaların yapıldığı görülmüştür. Bunun yanında mezkûr olmayan merci durumunda da zamiri nekire olarak değerlendirme tartışması da yapılmıştır. Nekirelik ve mübhemliğin birlikte kullanıldığı birçok örnek bulunmakla birlikte ikisinin aynı şey olduğunu ifade eden bilinen açık bir beyan da bulunmamaktadır.

Burada ikisi arasında bir fark dikkat çekmektedir ki zamirin mübhemliğinin, mercii taaddüd ile bağlantısı olmakla birlikte marifeliğinin taaddüd ile bir alakası yoktur. Maamafih zamirin mercii bilinmediğinde mercii mübhem olduğuna hükmedilebilirken, mercii nekire olduğuna hükmedilemez. Zira nekirelik bilinen kelimeler üzerinde yapılan bir değerlendirmedir. Ancak zamirin mübhem olması, tespit edilmiş bir mercii üzerine yapılacak bir değerlendirme değil mercii tespit edilmesi ile ilgili bir durumdur.

Zamirin tanımında birçok nahivcinin vaz’ etmek ifadesini kullanması, zamirin daha başta kullanıcı açısından marife olarak değerlendirildiği ihtimalini oluşturmaktadır. Bu açıdan zamirin marifeliği/nekirelik, zamirin mütekellim tarafından kullanılması açısından geçerli olurken, ibhâmın ise muhatap ve okuyucunun açısından geçerli olan bir husus olduğu ifade edilebilir. Marife ismin tanımında kullanılan vaz’ etme ifadesi⁴⁴ zamirin vazedilme anında marife olduğunu dolayısıyla mütekellim açısından marife sayıldığını gösteren bir husustur. İsimlerin müphemliği

⁴⁰ Ebü’l-İrfan Muhammed b. Ali es-Sabbân, *Hâşiyetü’s-Sabbân ala şerhi’l-Üşmûni ala Elfiyyeti İbn Mâlik* (Kahire: Mektebetü Tevkîfiyye, Ts.), 185.

⁴¹ Ebü Abdullâh Cemaleddin Muhammed b. Abdullâh İbn Mâlik et-Tai, *Şerhü’t-Teshîl li-İbn Mâlik* (Cize : Hicr li’t-Tıbaa ve’n-Neşr, 1990), 1/157; es-Sabbân, *Hâşiyetü’s-Sabbân ala şerhi’l-Üşmûni ala Elfiyyeti İbn Mâlik*, 1/108.

⁴² Râcihî, Abdullâh Muhammed Gânim, *Avdû’z-Zamîr ve Eserühü fi Tevcîhi’l-Manâ fi’l-Kur’âni’l-Kerîm*, Aden, 27; Sabre mercii sarîh olan ve olmayan olmak üzere iki kısma ayırır, Her iki kısımda da zamirden önce bir mercii’nin (muahdet) ya da birden fazla mercii’in (ğayri muahdet) geçtiğine örnekler vardır. Muhammed Hasaneyn Sabre, *Merci’ü’z-zamîr fi’l-Kur’ân’i’l-Kerîm* (Kahire: Dârü Garib, 2001), 15.

⁴³ Râcihî, Abdullâh Muhammed Gânim, *Avdû’z-Zamîr ve eserühü fi tevcîhi’l-ma’nâ fi’l-Kur’âni’l-Kerîm*, Aden, 27.

⁴⁴ Radî, Şerhu’l-Kâfiye, 2/491; es-Sabbân, *Hâşiyetü’s-Sabbân ala şerhi’l-Üşmûni ala Elfiyyeti İbn Mâlik*, 1/180.

hakkında zikredilen açıklamaların çoğunluğu,⁴⁵ kapalılığı muhatap açısından değerlendiren bir niteliktedir. Örneğin Radî', zamiri vaz' edenin, zamiri marife olarak vazettiğini ve bu marifeliğin de merciinden dolayı olduğunu söyler.⁴⁶ Radî, nekirelik ifadesi ile müphemlik kavramını yaklaşık anlamlarda kullanır.⁴⁷ Nekire kelimeler mütekellim tarafından bilinmeyebileceği gibi müphem kelimeler de mütekellim tarafından bilinmeyebilir.

Netice itibariyle zamirin mübhemliği ve tebeyyünü hakkında şunlar söylenebilir. İsm-i işaret ve mevsûl mübhem sayılmakla birlikte mevsûl, her zaman sıla ile ism-i işaret de muşârun ileyihi ile açıklanmış olmaktadır. Bu durum zamirde de farklı değildir. Zira zamir de kapalı bir yapıda olup merci ile açıklığa kavuşmaktadır. Bu bakımdan üç unsurun da mübhemliği diğer mübhemlerden farklıdır. Zira Kur'ân'da yer verilen diğer mübhemlerin kapalılığı öz yapıları açısından değil cümlede kullanıldıkları bağlamda neyin ya da kimin kastedildiğinin net olmaması açısından dır. Örneğin "خليفة" kelimesinin mübhem sayılması kelimenin özünden değil bu kelimenin nekire kullanılması ve bu sifata sahip olan kişinin bu ayette adının geçmemesi sebebiyledir. Bu tür mübhemlerin açıklaması Kur'ân'da farklı cümle ya da ayetlerde yer alabilirken⁴⁸ söz konusu zamir, mevsûl ve işaret edatının açıklaması ise kendi öz yapılarının bir parçası olan sıla, merci ve muşârun ileyih ileydir. Aynı şekilde bunların müphemliklerinin açıklığı, kendilerinin zorunlu bir parçası sayılabilecek merci, silâ ve muşârun ileyhi ile olur. Yoksa merci, sıla ve muşârun ileyhin kapalılığı nedeniyle bu üç unsurun da kapalı olması, onların özünden kaynaklanan bir kapalılık olarak görülmemelidir.

Şunu da eklemek gerekir ki mübhemât konusu, ulûmü'l-Kur'ân ve nahiv konuları arasında yer alan ve hakkında müstakil eserler yazılan bir konudur.⁴⁹ Ancak iki ilimdeki mübhem kavramı arasında alaka bulunmakla birlikte kapsamı ve çerçevesi tamamen aynı değildir. Ulûmü'l-Kur'ân eserlerinde müphemlerin sınırı geniş tutulmuş ve kapalı kelime ve ifadelerle zikredilen tüm unsurlar mübhemâtın kapsamına alınmıştır.⁵⁰ Tefsir alanındaki mübhemâtın kapsamında⁵¹ zamire de yer verilmiştir.⁵² Oysaki nahiv ilminde marife-nekire konuları arasında yer verilen mübhemâtın içeriğinde zamire genelde yer verilmez. Marifelerden biri olarak zikredilen mübhemâtın kapsamında genelde ism-i işaret ve mevsûl zikredilmekte, zamirlere ise müphemler arasında yer verilmemektedir.⁵³ Sözelimi Sibeveyhî gibi az sayıda alimler, mübhem isimler arasında zamirleri de zikretmiştir.⁵⁴

Kur'ân'da kullanılan mübhem ifadelerin bazısının açıklamasına, Kur'ân'ın farklı ayetlerinden hareketle farklı yollarla ulaşılabilmektedir. Ancak açıklamasına dair bir bilgi bulunmadığından

⁴⁵ İbn Yaîş, *Şerhu'l-Mufasssal*, 2/352.

⁴⁶ Radî, *Şerhu'l-Kâfiye*, 2/117.

⁴⁷ Radî, *Şerhu'l-Kâfiye*, 2/117; İbn Yaîş, *Şerhu'l-Mufasssal*, 3/347.

⁴⁸ Örnek olarak Fatiha suresinde "يَوْمَ النِّبْتِ" (Fâtihâ, 1/4) ifadesindeki "dîn" kelimesi, İnfitâr suresinde 17-19 ayetlerinde geçen "يَوْمَ لَا تَمْلِكُ نَفْسٌ لِنَفْسٍ شَيْئًا" (İnfitâr, 17-19) ifadeleri ile açıklanmıştır. Başka örnekler için bkz: Zerkeşi, *el-Burhân fi ulumi'l-Kur'ân*, 111.

⁴⁹ Abdülhamit Birışık, "Mübhemâtü'l-Kur'ân", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2014).

⁵⁰ Halis Albayrak, "Mübhemâtü'l Kur'an İlmi ve Kur'an Tefsirindeki Yeri'", *AÜİFD* 32 (1992), 158.

⁵¹ Halis Albayrak, "Mübhemâtü'l Kur'an İlmi ve Kur'an Tefsirindeki Yeri'", *AÜİFD* 32 (1992), 158.

⁵² Suyuti, *el-İtkan fi ulumi'l-Kur'ân*, 700-7002.

⁵³ Radî, *Şerhu'l-Kâfiye*, 2/491-492.

⁵⁴ Sibeveyhi, *Kitâbu Sibeveyhi*, 2/77-78.

Kur'ân'daki bazı kapalı ifadeler tamamen mübhem kalmıştır.⁵⁵ Şu var ki yapı itibariyle merciden ibaret ve marife olduğundan zamirler, tamamen mübhem bırakılan unsurlardan sayılmaz. Bu bakımdan zamirler, açıklaması Kur'ân'da yer alan müphemlerden kabul edilebilir.⁵⁶ Netice olarak nahiv ilmindeki birçok beyanla örtüşse de tefsir ilmindeki müphemliğin kendi özelinde değerlendirilmesi gerekmektedir.

Zamirdeki ibhâm ve kapalılığın giderilmesini ifade etmek için “tevezîh/îzâh”⁵⁷ ve “beyân/tebyîn/tebeyyün”⁵⁸ “ibhâmın izâlesi” gibi tabirler kullanılır. Zamirin merci ile marife olması açıklanmasında da “tebeyyün” tabirini kullananlar vardır. Buna mukabil zamirin nekireliğinin merci ile giderilmesi, marifelik ile karşılandığı gibi mercie “müfessir” denilmesi sebebiyle yukarıdaki ifadelerle aynı anlamda olan “tefsir” anlamı da kullanılmıştır.

1.3. Marifelik

Zamirlerin kullanımı, dinleyicinin zamirden neyin kastedildiğini bilmesi şartına bağlı olduğundan zamirler marifelerden addedilmiştir.⁵⁹ Zamire ait “nekirelik”, “izmâr”, ve “kinâyê” özelliklerinin kimine göre de “müphemlik” özelliklerinden her birinin ortadan kalkması durumunda zamirin kazandığı özellik, marifeliktir. Bunun yanında mercinin belli olması sonucunu anlatmak için kullanılan “tebeyyün” ve “müfesserlik” tabirleri zamirin marifelik yönüne alakasız değildir.

Marifelik, zamirin mercie olan bağlantısının sonucunun bir parçasıdır. Bu sebeple o zamirin özelliklerinden biri olup nekire kavramının mukabili olan “marifelik” niteliği de zamirin en bilinen özelliklerinden biridir. Marifelik kavramı, “mübhemlik” özelliğinin aksi sayılabilecek bir niteliği ifade etmekle birlikte zamirde kullanılan bir kavramdır. Bu açıdan bir taraftan zamirin müphemlik vasfı diğer taraftan marifelik vasfı çelişik görülebilir. Lakin müphemlik, zamirin mercie ihtiyacının da sebebi olan merciden mücerred/yalın halindeki kapalı halini karşılarken, marifelik ise zamirin merci ile bütünleşmiş halindeki durumu karşılar.

Cumhura göre zamirler, marifeler arasından marifeliği en fazla olan zamirlerdir. Zamirlerin kendi içinde marifelikte en belirgin olanı ise mütekellim ve muhatap zamirleridir. Zira gâib zamirinin, bilinme ve açıklık hususunda bir müfessire ve açıklayıcıya ve bunun için de karinelere ihtiyaç duyması, onun marifeliğini, diğer iki zamire göre az kılan bir husustur.⁶⁰

Zamirin marife mercinin belli olduğu noktalar çok olmakla birlikte bazı durumlarda zamirin tam bir marifeliği kazanması ve kapalılığın tamamen giderilmesi gerçekleşmemektedir. Bu bağlamda nekire bir kelimeye râci olan zamirin marifeliğinde ihtilaf edilmiştir.⁶¹ Zamirin marifeliği için mercinin marife olmasını şart koşanlar olsa da cumhura göre nekireye râci olan zamir, her durumda marife olur. Sîbeveyhî (v. 180/796) zamirin marifeliğini, “Zamir marife olmuştur zira muhatabın olan kişi, isim yerine kullandığın zamirden, kimi ve neyi kastettiğini

⁵⁵ Örnekler için bkz: Bedreddîn b. Muhammed b. Abdullâh ez-Zerkeşi, *el-Burhân fi ulûmi'l-Kur'ân* (Kahire: Mektebetü Dârü't-Türâs, 2008), 111-115; Tevbe, 9/119, Haşr, 8, Bakara, 2/100, 188.

⁵⁶ Albayrak, “Mubhemâtu'l Kur'an İlmi ve Kur'an Tefsirindeki Yeri”, 163.

⁵⁷ İbn Yaîş, *Şerhu'l-Mufassal*, 2/271.

⁵⁸ İbn Yaîş, *A.g.e.*, 2/388.

⁵⁹ İbn Yaîş, İbn Yaîş, *Şerhu'l-Mufassal*, 3/348.

⁶⁰ Detaylı bilgi için bkz. Râcihî, Abdullâh Muhammed Gânim, *Avdû'z-zamîr ve eserühü fi tevcihi'l-ma'nâ fi'l-Kur'âni'l-Kerîm, Aden* (Yayınlanmamış: Câmîâtü Aden Arap Edebiyatı Bölümü, Yüksek Lisans Tezi, 2008), 8.

⁶¹ İbn Yaîş, *Şerhu'l-Mufassal*, 3/350.

bildiği zaman, ismi idmâr edersin.” ifadeleriyle izah ederken⁶² zamirin kullanımını, merciin belli olmasıyla koşullandırmıştır. Sibeveyhî, bu ifadeleriyle zamir kullanımında esas olanın bilinirlik olduğuna işaret etse de nekireye râci olan bir zamiri de nekire olarak kabul ederek aksi kullanımın mümkün olduğu tutumunu göstermiştir.⁶³ İbn Malik, gâib zamirinin marife olması konusunda ibhâmın bulunmamasını şart koşar. İbhâmdam sâlim olmayan zamire örnek olarak, “عمرو فأكرمته” ifadesi zikredilmiştir. Zamirden önce mezkûr “زيد” ve “عمرو” kelimelerinden ikisine de râci olması olasılığından dolayı “أكرمته” ifadesindeki zamirin râciliğinde belirsizlik vardır. Benzer bir yaklaşımla Sibeveyhi ve Müberred (v. 286/900) nekire’ye râci bir zamirin nekire olacağını belirtmişlerdir. Ebu’l-Fazl el-Îcî de gâib zamirin vaz’ı hakkında “vaz’edildiğinde tebeyyün eder” diyerek zamirin kullanılışı itibarıyla tebeyyün ettiğini belirtmiş ve marife olduğuna işaret etmiştir.⁶⁴ Demâminî (v. 827/1424) gibi bazı âlimler de zamirin, tahsîs edildiğinde marife olacağını aksi halde nekire kalacağını söylemişlerdir.⁶⁵ Anlaşıldığı üzere zamirin merciinin açıklayıcı olması, her zaman tahakkuk eden bir şey değildir. Yeterince açık olmayan bir merci, sadece zamirin ait olduğu şey olması ve zamirin gönderimde bulunduğu yer olma açısından belirlilik arz etmektedir. Radî, Kâfiye şerhinde bu hususta şu ifadeleri kullanır: “Zamiri vaz’eden kişi onu marife olarak vaz’etmiştir. Ancak bu marifelik kendinden değil râci olduğu şey sayesinde. Merci kendisinden önce takaddüm etmemişse zamir mübhem kalır ve kastedilen şey anlaşılabilir. Zamirin nekireliği de zamirin vaz’ına aykırı bir durumdur.”⁶⁶ Görüldüğü gibi bu açıklamalardan gâib zamirinin marifeliğinin zorunlu olmadığı; mübhemliğin kalkmasının ise merciinin bilinirliğine bağlı bir durum olduğu anlaşılmaktadır.

Zamirin her durumda marife olduğunu söyleyenlerin, marifelikten amacı, merciin belli olması iken, merci nekire olduğunda zamirin marife olmayacağını söyleyenlerin amacı, zamirden kimin ya da neyin kastedildiğinin nihaî olarak belli olmasıdır. Dolayısıyla bu görüşe göre merci kelime ve konum olarak belli olup merci kendi özünde belirsizlik içeren bir nitelikte ise merciin bilinmesi, marife olmaya yetmemektedir.

Zamirin merci ile açığa kavuşması bazen “tebeyyün” kelimesi ile tabir edilir. Tebeyyün, muğlaklığa müdahil bir durum olması bakımından, en çok gaib zamirinde bazen de diğer zamirlerde ortaya çıkan bir durumdur. Gâib zamirindeki bu tebeyyün, metinde mezkûr olan ya da metinden mefhum olan merciler ile olur. Mütakellim ve muhatap zamirlerindeki muğlaklık ise, metinde daha evvel mezkûr ya da mefhûm olan bir ifade ile değil; merciin huzurda bulunması ile ya da metinde zamirden sonra gelen bir açıklama ile tebeyyün eder. Zamirin metindeki tebeyyününe “سلماناً من أهل البيت” hadisini⁶⁷ örnek olarak verebiliriz. Zira hadisteki

⁶² Sibeveyhi, *Kitâbu Sibeveyhi*. 2/6.

⁶³ Sibeveyhi, *A.g.e.*, 1/48.

⁶⁴ Ebu’l-Fazl Adudüddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdulgaffâr el-Îcî, *Risâletü'l-vaz’iyye*, Ts. 123.

⁶⁵ Ebu’l-İrfân Muhammed b. Ali es-Sabbân, *Hâşiyetü’s-Sabbân ala şerhi’l-Üşmûnî ala Elfiyyeti İbn Mâlik*. (Kahire: Mektebetü Tevkîfiyye, Ts.), 1/108.

⁶⁶ Radî, *Şerhu’l-Kâfiye*., 2/117.

⁶⁷ Ebü Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehabî et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşkî ez-Zehabî, *Siyerü a’lâmi’n-nübelâ*, thk. Şu’ayb el-Arnâ’ût (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1985). 1/540. Ebü Muhammed Cemaeddîn Abdülmelik İbn Hişâm, *es-Sîretü’n-nebevî* (Beyrut: Dâru’l-kitâbi’l-Arabî, 1410), 1/72.

mütekellim “نا” zamirinden kimlerin kastedildiği, devamındaki merci mesabesindeki “أهل البيت” ifadesi ile açıklığa kavuşmaktadır. Hal böyle olunca belirsizliğin ağırlıkta olduğu zamirin, gâib zamir olması nedeniyle merci ile tebeyyün meyanındaki açıklamalar da gâib zamirinde yoğunlaşmıştır.

1.4. Müştereklik – Mütevâtîlik

“İştirâk” lafzı, lügatte birden fazla manaya kullanılması anlamında olup “müşterek lafız” ifadesi de lafızların ittihad edip mananın muhtelif olması anlamındadır. Bu tür kelimelerin lügatteki anlamlarından her biri, tefsirde farklı müfessirler tarafından kullanılabilir. ⁶⁸ Örnek olarak “عين” kelimesi, “göz pınarı”, “su pınarı” ve “casus” anlamlarında, “قسورة” kelimesi de hem “atıcı” hem de “aslan” anlamında kullanıldığından aynı lafızlar farklı manalarda iştirak etmiş olmaktadır.

Merciin net olmadığı hallerde zamir, umumiyet arz edip birden fazla ihtimale açık olur. Mananın birden çok ihtimali taşınması da zamirin iştirak özelliği taşınmasına sebep olur. Bu sebeple müteaddit mercilerle iştirak arz eden bir zamirde te’vil ve değerlendirme imkanları artar ki bu durumda iş müfessirin yeteneği, algısı ve belli karinelere göre vereceği hükme bağlı olur. Müfessir ya bunlardan birini tercih eder ya da sahih olan her manayı kabul eder. Örnek verecek olursak, “كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا كَانُوا فِيهِ” âyetinde ⁶⁹ “ليحكم” fiilinde müstetir zamirin, *Resûl’e* veya *Allah’a* râci olma ihtimali dışında *kitap’a* râci olması da bir ihtimaldir. Zira başka âyetlerde Kur’ân’a şifa olmak ve hidayet olmak hükümleri isnâd edildiğinden burada da hükmün Kur’ân’a isnadında bir beis bulunmamaktadır. ⁷⁰ Burada üç tercihten her biri için farklı bir müreccih vardır ki müreccihleri tespit etmek ve tercihte bulunmak birikim, yetenek ve karine ışığında mümkün olabilir. Ancak bu örnekte görüldüğü gibi her üçünün merci olması da mümkündür.

Lafzî iştirakin iki türünden biri “mütevâtî” kelimelerdir. Mütevâtî’ kelimeler, ekser olarak tenevvü türü ihtilaftan kabul edilir. ⁷¹ Zira bir lafzın, iki manaya muhtemel olması iki sebeple olur. Ya lügatteki vaz’ı yönüyle iştirak ettiğinden (*müşterek*) ya da mütevâtî’ olması sebebiyledir. Bu nedenle kelimenin birden fazla anlama ihtimali olup her ihtimale eşit mesafede delaletle sahip olması durumunda mütevâtî’ vasfını almış olur.

Mütavâtî lafızlarda kelime küllî bir mananın, efratlarında tevâfuk ederek, efratları arasında eşit oranda bir vücudu ve nisbetle bulunur. Örneğin “insan” kelimesi, mahiyeti itibari ile birçok şahısta tevâfuk/uyumludur. Delaletinde olan fertlerin hiçbirinde insan kelimesi, bir diğerine nisbeten eksik ya da fazla değildir. ⁷² Ancak bu küllî mana, efratlarında mana ve tevâfuk/uyum üzere değil de tafâvüt/derecelendirme üzere olsa; o *mütevâtî* değil *müşekkik* türü bir lafız olur.

⁶⁸ Fehd b. Abdürrahman b. Süleyman Rûmî, *Buhûsün fi usûli’t-tefsîr ve menâhicihi* (Riyad: Mektebetü’t-Tevbe, ts.), 48.

⁶⁹ Bakara, 2/213.

⁷⁰ Nâil İsmail, *el-İhâletü bi’z-zamâir ve devrühâ fi tahkiki’t-terâbut fi’n-nassi’l-Kur’ânî* (Gazze: Gazze Ezher Üniversitesi, 2011), 1069.

⁷¹ Ayrıca bkz. Müsâid b. Süleyman Teyyâr, *Fusûlün fi usûli’t-tefsîr* (Dârü İbn Cevzî, 1999), 58.

⁷² Harbî, *Kavîdû’â-tercih inde’l-müfessirin* (Riyad: Dârü’l-Kâsım, 1996), 48.

Misal olarak “بیاض” kelimesi, -insan kelimesinin aksine- kar beyazına ve süt beyazına müşterek ise de mütesavi olmadığından mütevatî kısmından değerlendirilmez.⁷³

"Müşterek" olan kelimenin hangi anlamlara iştirak edeceği Araplardan nakledilmiş olması gerekirken "mütevâtî" lafızda bu gerekli değildir. Mütevâtî' türü lafızların kapsamında genelde “فجر” ve “عصر” gibi⁷⁴ cins isimler, birden fazla mevsufun iştirak ettiği sıfatlar⁷⁵ ve birden çok mercie imkânı olan zamirler zikredilmiştir.

Zamirin farklı mercilere muhtemel olması, mütevâtî kelimeye dair zikredilen hususlarla kritize edildiğinde; zamirin mercilerine olan nispeti bağlamında kelimenin özünde hiçbir ayırım ve derecelendirmenin söz konusu olmadığı ve tevâtü'ün mevcut olduğu görülür. Zamirin bir mercide taayyün etmesi, zamirin mahiyetinden değil başka alametler ve deliller vesilesiyledir.⁷⁶ Kur'ân-Kerîm'de bu tür “mütevâtî” anlam çokluğu olan kelimelerde ya manaların hepsi ayetin zımında dâhildir veya âyet hepsine de imkân vermektedir. Veyahut bunlardan bir tanesi râcî' olurken diğeri ise mercûh olabilir.⁷⁷

2. Zamir ve Merci İlişisine İlişkin Kavramlar

Zamirin, bulunduğu konumda yerine kullanıldığı kelimeye ait olması bazı özel kavramlarla ifade edilmiştir. Bu kavramlar tefsirlerde nahiv ilmindeki kullanımlarına paralel kullanılan “عائد/âid” ve “راجع/râcî” gibi ifadelerdir. “Âid” ve “râcî” lafızları genelde gâib zamirinde kullanılmıştır. Muhatap ve mütekellim zamirinin mercii genelde zikredilmez. Çünkü sözün/kelamın muayyen bir şahıs tarafından söylenmiş olması, “أنا” ve “أنت” gibi zamirlerden kimin kastedildiğinin anlaşılması için yeterlidir.⁷⁸ Muhatap zamirinin açıklamalarında ise ekser olarak “falan kişiye veya falan şeye hitaptır”⁷⁹, “yöneliktir”⁸⁰ ya da “muraddır”⁸¹ gibi tabirler kullanılır. Hasaneyn Sabre, “Merciü'z-zamir fi'l-Kur'ânî'l-Kerîm” eserinin girişinde sadece gâib zamirini ele aldığını gösteren ifadeler kullanmış ve eserindeki ayetlerin hepsinde sadece gâib zamirini ele almıştır.⁸² Nadir de olsa İbn Âşûr'un (1879-1973) ve diğer bazı müfessirlerin muhatap zamirinde de “râcî” ve “âid” kavramlarını kullandıkları görülür. Örneğin İbn Âşûr, “ قَالَ اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ

⁷³ Taceddîn Ebi Nasr Abdülvehhab b. Ali b. Abdilkafi es-Sübki, *Ref'ü'l-hâcib an muhtasari İbni'l-Hacib* (Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1999), 1/356.

⁷⁴ “Fecr”in açıklamasında ortaya çıkan hilâflar, umûm üzere her fecir zilhiccenin ilk fecri, yılın ilk fecri şeklindedir.

⁷⁵ Sıfatlara örnek olarak verilen “خنس” kelimesinin anlamı için “vahşi inek”, “geyik” anlamlarını verenler olduğu gibi yıldız ve gezegen diyenler de vardır.

⁷⁶ Radî, *Şerhu'l-Kâfiye*. 1/117.

⁷⁷ Teyyâr, *Fusûlün fi usûli't-tefsîr*, 61-62.

⁷⁸ Muhammed Suleyman Abdullâh el-Aşkar, *Mu'cemu ulûmi'l-lugâti'l-'Arabîyye* (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2001), 265.

⁷⁹ Ebu's-Senâ Şehâbeddîn Mahmûd b. Abdullâh b. Mahmûd el-Âlûsî, *Ruhü'l-meânî fi tefsîri'l-Kur'ânî'l-azîm ve's-seb'i'l-mesâmî* (Beyrut: Dâ-rü lhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, ts.), 4/135-136.

⁸⁰ Müsâid b. Süleymân et-Tayyâr, *et-Tahrîr fi usûli't-tefsîr* (Cidde: Merkezu'd-Dirâseti ve'l-Ma'lûmâtî'l-Kur'âniyye, 1435), 24/13.

⁸¹ Muhammed Tahir b. Muhammed b. Muhammed et-Tunûsî İbn Âşûr, *Tefsirü't-Tahrîr ve't-tenvîr* (Tunis: ed-Dârü't-Tunisiyye, 1984), 30/47; Abdülkerim Yunus el-Hatîb el-Hatîb, *et-Tefsîrü'l-Kur'aniyyu li'l-Kur'an* (Kahire: Daru'l-fikri'l-'Arabî, 1431), 13/285;

⁸² Sabre, *Merci'u'z-zamîr fi'l-Kur'ânî'l-Kerîm*, 4.

إِهْبَطُوا/ Birbirinizin düşmanı olarak inin (oradan). Size yeryüzünde bir zamana kadar yerleşme ve yararlanma vardır”⁸³ ayetinde geçen “لكم” ifadesindeki zamir için “اهبطوا” ifadesindeki zamirin râci olduğu şeylere râcidir” ifadesini kullanmıştır.⁸⁴ Benzer şekilde İzzet Derveze de (ö. 1984) “قُلْ مَا يَعْزُبُا بِكُمْ رَبِّي لَوْلَا دُعَاؤُكُمْ” ifadelerinde geçen “كُمْ” muhatap zamirine ilişkin bazı görüşleri aktarırken “أرجع/râci etmiştir” ifadelerini kullanmıştır.⁸⁵ Bunun dışında İbn Âşûr, *Ey* يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً, “Ey insanlar! Sizi bir tek nefisten yaratan ve ondan da eşini yaratan, ikisinden birçok erkek ve kadın üretilen yayan rabbinizin itaatsizlikten sakının”⁸⁶ ifadesindeki “كُمْ” zamiri için ise “Kur’an ile muhatap olan insanlara âiddir”⁸⁷ ifadesini kullanmıştır. Bu örneklerde olduğu gibi son dönem eserlerinde muhatap zamirleri için “âiddir” ve “râcidir” ifadeleri önceki dönemlere nispeten daha sık kullanıldığı söylenebilir.

Muhatabın mercii, metinde mezkûr bir kelime değil, hali hazırdaki muhataptır. Maamafih tahsisdeki meful, merci olarak kabul edilecek olursa; bu, muhatap zamirin merciiinin, hem metin içerisinde bulunduğu hem de muahhar olarak gelmiş olduğuna bir örnek olacaktır.

Zamirin, mercii ile bağlantısına matuf kullanılan bazı terimler bulunmaktadır. Zamirin yerini işgâl ettiği isme ve kelimeye istlahta “me’âd”, “müfessir”, “merci” ifadeleri kullanılmış; zamire ise “âid”,⁸⁸ “râci”⁸⁹ “meknî/kinâye”⁹⁰ ve “müfessir”⁹¹ lafızları kullanılmıştır. Örneğin Süyûtî, zamirin gönderimde bulunduğu unsura “مرجع” derken zamirin intikal etmesi ve gönderim işine genelde “عود” türevli kelimeler kullanmıştır.⁹² Zamir ve merci ilişkisinde kullanılan diğer bazı kavramlar da “râb” ve “ihâle” kelimeleridir. Zira zamirin merci ile bağlantısı sayesinde zamir iki öge ya da iki cümle arasında bir râbita görevi görür. Zamirin gördüğü bu işe bağlama ve irtibatlandırma anlamındaki “râb” tabiri kullanılmıştır. Cümleler arasındaki bağlar sayesinde metin içinde daha geniş ve uzak alanlar arasında bir bağlantı sağlanır ki buna “ihâle”

83 A’râf, 7/24.

84 Muhammed Tâhir b. Muhammed b. Muhammed et-Tunûsî İbn Âşûr, *Tefsirü’l-tahrîr ve’t-tenvîr* (Tunus: ed-Dârü’l-Tunisiyye, 1984.), 1/437.

85 Muhammed İzzet b. Abdülhadi b. Derviş Derveze, *et-Tefsirü’l-hadis: Tertibü’s-suver hasebü’n-nuzul* (Kahire: Dârü İhyai’l-Kütübî’l-Arabiyye, 1962), 3/105.

86 Nisâ, 4/1.

87 İbn Âşûr, *Tefsirü’l-tahrîr ve’t-tenvîr*, 4/214.

88 Ebû Cafer İbn Cerir Muhammed b. Cerir b. Yezid Taberî, *Câmiü’l-beyân an te’vili ayi’l-Kur’an = Tefsirü’l-Taberî* (Beyrût: Dârü İbn Hazm, 2013), 5/422, 6/268. Ebü’l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf ‘an hakâiki gavâmizi’t-tenzil* (Beyrût: Dârü Marife, 2009), 933. Ebu Abdillâh (Ebü’l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahreddin Râzî, *et-Tefsirü’l-kebir = Mefatihü’l-gayb* (Beyrut: Dârü’l-Fikr, 1981), 3/52, 25/18.

89 Zemahşerî, *el-Keşşâf ‘an hakâiki gavâmizi’t-tenzil*, 70, 82, 873; Râzî, *et-Tefsirü’l-kebir = Mefatihü’l-gayb*, 3/205, 258.

90 Taberî tefsirinde “kinâye” ve “meknî” ifadeleri bir arada farklı anlamlarda kullanılmıştır. Ayrıca “âiddir” ifadesi yerine “kinâyedir” tabirini kullanmıştır. Taberî, *Câmiü’l-beyân an te’vili ayi’l-Kur’an*. 10/458, 11/367.

91 Râzî, *et-Tefsirü’l-kebir = Mefatihü’l-gayb*, 29/119. Ebü Muhammed Cemaleddin Abdullâh b. Yusuf İbn Hişam en-Nahvi, *Şerhu Şüzurî’z-zeheb* (Beyrût/Lübnan: Dârü İhyâu türâsi’l-Arabî, 2001), 76.

92 Suyuti, *el-İtkan fi ulûmi’l-Kur’ân*, 399-400.

denilmiştir.⁹³ Nahivde ihâle'den zamirin râciliği ve bunun yerine geçebilecek işâret, tarif edati, lafız ya da mana tekrarı kastedilir.⁹⁴ Bu bağlantı modern dil biliminde ihâle, gönderim ve reference gibi kavramlarla karşılanmıştır. Bu bakımdan “râb”, cümle içinde ve cümleler arası bağlantıyı ifade ederken, “ihâle” tabiri ise metin içindeki genel bağlantı ve zincirlemeler ve anlam örgüsünü ifade eder. “İhâle” konusu dilbiliminde metin ekseninde işlenen geniş bir konu olduğundan bu kadarı ile iktifa ediyoruz.

Şimdi tefsirde kullanılan ve yukarıda sözünü ettiğimiz kavramların anlamlarına ve kullanımına değinmek istiyoruz.

2.1. Râci-Merci

Sözlükte “r-c-’a/رجع” kökü, “dönmek, döndürmek, çevirmek” anlamlarında kullanılmıştır. Bu maddenin ism-i fâil kipinden türevi olan “راجع/râci” kelimesi, zamirin bir yere ilişik olması sadedinde “dönüktür” “aittir” ve “bağlantılıdır” anlamlarında kullanılır.⁹⁵ Yine aynı kökten olan “مَرَجِع/merci” kelimesi, ismi mekân olup bu kelimedden zamirin râci olduğu yer, dönderilen yer anlamı kastedilir. “Merci” lafzı, tefsir,⁹⁶ nahiv ve belâgat âlimleri tarafından en çok kullanılan kavramlardan biridir.⁹⁷ Nitekim Şeyh Mustafa Galayânî (ö. 1944/1364) ve Abbâs Hasan gibi çağdaş birçok nahiv âlimi de “merci” tabirini kullanmıştır.⁹⁸

2.2. Âid-Me’âd

Sözlükte “a-v-d/عود” kökü, “رجوع” kökü ile aynı manada olan “صرف” ve “رَدَّ” anlamları ile açıklanmıştır.⁹⁹ Dolayısıyla ismi fâil olan “âid” kelimesi, “râci” kelimesi ile ism-i mekân olan “me’âd” kelimesi daha çok “merci” kelimesi ile aynı anlamlara gelmektedir. “Me’âd” kelimesi, belâgat alanında kullanımı yaygınlık kazanan bir tabirdir.¹⁰⁰ İ’rabü’l-Kur’ân eserlerinde ve birçok nahiv eserinde zamir için “âid”¹⁰¹ denilse de merci için “me’âd” kullanımı ile söz edilmesi, çok karşılaşılan bir durum değildir. Zaten zikrettiğimiz tabirlere nispeten “me’âd” kelimesinin kullanımı son derece azdır. Buna karşılık “müfessir” kelimesi ise daha çok kullanılmaktadır.¹⁰²

⁹³ Eşref Abdülbedî’ Abdülkerîm, *el-Binyetü’d-Dilâliyye ve’l-İhaliyye li’z-Zemâir* (Kahire: Dârü Garîb, 2006), 23; Mustafa Humeyde, *Nizamü’l-İertibâti ve’r-Rabt fi terkîbi’l-cümleti’l-arabiyye* (Beyrût/Lübnan: Mektebetü Lübnan Nâşirûn, 1997), 196.

⁹⁴ Hassân, *el-Hulasatü’n-Nahviyye*, 46.

⁹⁵ Ebü’t-Tâhir Mecdüddin Muhammed b. Yakub b. Muhammed Firûzâbâdî, *el-Kâmusu’l-Muhît* (Kâhire: Dârü’l-hadîs, 2008), 981, 621.

⁹⁶ Suyuti, *el-İtkâ fi ulûmi’l-Kur’ân*, 399.

⁹⁷ İbn Yaîş, *Şerhu’l-Mufassal*, 2/293.

⁹⁸ Mustafa Mustafa Galayînî, *Câmiü’d-dürusi’l-’Arabîyye* (Kahire : el-Matbaatü’l-asriyye, 1962), 1/124-125; *en-Nahvü’l-vafi*. 1/255-256.

⁹⁹ Firûzâbâdî, *el-Kâmusu’l-Muhît*. 1158.

¹⁰⁰ Ebü’l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Muhammed İbn Ya’kûb el-Mağribî, *Mevâhibü’l-Fettâh fi şerhi Telhîsi’l-miftâh* (Beyrut: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2003), 1/288; İbn Âşûr, *Tefsirü’t-Tahrîr ve’t-tenvîr*. 2/281; 4/234, 10/245, 14/114, 18/70.

¹⁰¹ Taberî, *Câmiü’l-beyân ‘an te’vili âyi’l-Kur’an*, 1/603.

¹⁰² Tâî, *Şerhü’t-Teshîl li-İbn Mâlik*, 1/156; Radî, *Şerhu’l-Kâfiyye*, 2/402-404; *Ebu Hayyân el-Endeliüsî, İrtişâfü’l-d-darab min Lisâni’l-’Arab* (Kahire: Mektebetü Hâneci, 1998), 2/94; İbn Hişâm, *Şerhu Şüzûri’z-zeheb*. 1382, 169; *Ebü’l-Fazl Celaleddin Abdurrahman b. Ebi Bekr es-es-Suyûtî, Hem’ü’l-hevâmi’ fi şerhi Cem’i’l-cevâmi’*. (Beyrut: Müessesetü’l-Risâle, 1998), 1/218; Ebü Abdullâh Şemseddin Muhammed İbn Kayyim Cevziyye, *Şifâü’l-alil fi mesâili’l-kazâ ve’l-kader ve’l-hikme ve’t-ta’lîl* (Cidde: Mektebetü Sevâdî, 1991), 1/173.

Esedî, “me’âd” lafzının daha uygun olduğunu şu sözleri ile savunmuştur: “merci” lafzını tercih edenlerin ekseri, bu lafzın “me’âd” ile eşanlı olduğunu düşündükleri için kullanır. Oysaki merci kelimesi anlamı bakımından uygun değildir. Zira “me’âd” kelimesi, zahir ismin -zamir sayesinde- tekrar zihne dönüşü sağlarken¹⁰³ “rücû/merci” lafızları, inkita/kesinti anlamını verir. Belâgat âlimlerinin “me’âd” kelimesini tercih etme sebebinin de bu olması muhtemeldir.”¹⁰⁴ Zamirin mercie dönüş işinde en çok kullanılan ifadelerden biri “عود” ve “عائد” “يعود” tabirleri olduğu söylenebilir. Örneğin “merci” kelimesi ve “مُفَسِّر” ifadesini kitap başlığı olarak kullanan eserlerde bunu görmek mümkündür.¹⁰⁵

2.3. Müfessir-Müfesser

“Müfessir” tabiri, hem klasik nahiv eserlerinde¹⁰⁶ hem de modern dönem eserlerde zamirin râci olduğu şeye kullanılmıştır.¹⁰⁷ İbn Hişâm (ö. 761/1360), esas olanın merci’de zamirden neyin kastedildiğini, zamirden önce karşılamış olması olduğunu söylemiştir. O, *müfessiri (merci)*, lafî (zikredilen) ve manevî (zikredilmeyen) olmak üzere iki kısma ayırmıştır. Muhatap ve mütekellim zamirinin müfessirinin, “hazır bulunmaları” olduğunu ifade etmiştir. Bu durumda gâib zamirinin müfessiri metinde aranabilirken, bu iki zamirin müfessiri metnin içinde aranmayacaktır.¹⁰⁸

“Müfessir” tabiri, merciin zamiri tefsir etmesi ve bu açıklayıcılığı zamirin ibhâmını kaldırdığı düşüncesi ile tercih edilmiştir.¹⁰⁹ Merci, zamir için “müfessir” yani zamirin açıklayıcısı olduğuna göre zamir “müfesser” olur ve gerçekleşen bu işin adı da de “tefsir” yani açıklama olur. Zamir ve merci konusunda yazılmış eserlere bakıldığında eserin isminde “merci” tabirini kullananlar¹¹⁰ olduğu gibi “müfessir” tabirini kullananlar da¹¹¹ mevcuttur. Ne var ki “müfessir” ifadesini “merci” ya da “me’âd” kelimesine tercih eden eserlerde zamir ve merci arasındaki ilişki için “tefsir” tabiri genelde kullanılmamıştır.

Bu kavramla ilgili diğer bir husus şu ki açıklama olgusunun mantığı, söz içinde müfesserin önce talaffuz edilmesi, müfessirin de ondan sonra telaffuz edilmesini gerektirir. Yani açıklanan zamirin önce, açıklayan merciin de daha sonra kullanılması gerekir. Hal böyle olunca merciin mukaddem olması nedeniyle ona “müfessir” demek pek uygun düşmemektedir. Nitekim Sabbân’ın (ö. 1206/1792) merci ve müfessir kelimesini kullanırken hassas davrandığı göze çapmaktadır. Zira Sabbân, merciin mukaddem olduğu yerde “merci” lafzını tercih etmiş; ancak

¹⁰³ Abdurrahman Esedî, *ez-Zamîrû'l-Mübhem fi'l-Kur’ânî'l-Kerîm* (Yayınlanmamış Doktora Tezi: Musul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 2002), 22.

¹⁰⁴ Esedî, *A.g.e.*, 22.

¹⁰⁵ Zekiyye Binti Fâzi’ b. Mebrûk Lahyânî, *Ahvâlû’z-zamâir ma’a müfessirihî* (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi: Câmiatü Ümmi’l-Kurâ, Arab Dili ve Edebiyatı Fakültesi, 2002). 213, 56, 27, 151, 152 Sabre, *Merci’ü’z-zamîr fi’l-Kur’ân’i-l-Kerîm*, 30, 35, 95.

¹⁰⁶ Radî, *Şerhu’l-Kâfiye*, 1/112; Ebu Abdullâh Muhibbüddin Muhammed b. Yusuf b. Ahmed b. Abdüddâim Nâzirü’l-Ceyş, *Şerhü’t-Teshîl li-İmâm Ebû Abdullâh Cemaledîn Muhammed b. Abdullâh İbn Mâlik et-Tai = Temhîdü’l-kavâid bi-şerhi Teshîli’l-fevâid* (Beyrut: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2018), 156.

¹⁰⁷ Sabbân, *Hâşiyetü’s-Sabbân ‘ala şerhi’l-Üşmûnî ala Elfiyyeti İbn Mâlik*, 1/187.

¹⁰⁸ İbn Hişâm, *Şerhu Şüzûri’z-zeheb*, 179.

¹⁰⁹ Lahyânî, *Ahvâlû’z-zamâir ma’a müfessirihî*, 7.

¹¹⁰ Sabre, *Merci’ü’z-zamîr fi’l-Kur’ân’i-l-Kerîm*.

¹¹¹ Lahyânî, *Ahvâlû’z-zamâir ma’a müfessirihî*.

merciin zamirden sonra geldiği yerde “müfessir” lafzını kullanmıştır.¹¹² Ayrıca “müfessir” açıklayıcı olmayı ifade ettiğinden, lafızda olmayan merciin müfessir olması da diğer bir sorun olmaktadır. “Müfessir” tabiri için böyle bir problem söz konusu olunca “mü’ayyin” ve “muhaddid” lafızlarının “müfessir” kelimesinin yerine kullanılmasını önerenler de olmuştur.¹¹³

Zamir ve merci arasındaki zamirin merci dönüş işine “عود”, “عودة”, ve “عائدية” gibi kavramların daha çok kullanıldığı dikkat çekmektedir.¹¹⁴ Bu kullanımın birçok kitap isminde görülmesi mümkündür.¹¹⁵ Bunların dışında “sâhibü’z-zamir” gibi ifadeler de kullanılmıştır.¹¹⁶

Sonuç

Tefsir ve Arap dili geleneğinde zamir kavramı ile ilgili çalışmamızda tespit ettiğimiz hususlar maddeler halinde şöylece sıralanabilir:

- Zamir, merci ve ikisi arasındaki durumlar için kullanılan kavramların temelini, zamirin bir unsurun yerine kullanılması ve kapalılık durumu oluşturmaktadır.

-Zamir kavramının isimlendirilmesinde kullanılan “zamir”, “muzmer”, “kinâye”, meknî” tabirleri de zamirin yapısındaki gizlilik vurgusunu ön plana çıkaran terimlerdir.

-Zamir, merciinden bağımsız halinde kapalı olduğu için “mübhemlik”, birden çok ihtimale açık olması sebebiyle “iştirâk”, mercie olan ihtiyacı nedeniyle mebnîlik, merci ile bütünleşmiş halindeki bilinirlik anlamı sebebiyle “marifelik” özelliklerine sahip olmuştur. Bu özellikleri ifade etmek için meknî, mütevâtî’ ve mübeyyin gibi lafızlar da zamirler için kullanılmış kavramlardır.

Tefsirlerde zamir ve mercie ilişkin ifadeler tarandığında kullanılan kavramların “zamir merci ilişkisi”, “bağlantı” ve “açıklayıcılık” gayelerine yönelik olduğu görülmüştür. Söz konusu işlevlerin ifadesi olan “rücu/رجوع”, “avd/عود”, “tefsir/تفسير”, “rabt/ربط” kelimeleri ve türevlerinin kullanımı ağırlıkta olmakla birlikte bu kavramların kullanımı, tefsirlerde tek standartta değildir. Kullanımı yaygın olan “rücu”, “avd”, türevli kelimeler, zamirin anlamı ve merci ile bağlantısını yansıtırken “müfessir” tabiri ise merciin açıklayıcılığına vurgu yapan kavramdır. Bunların dışında “tebeyyün” ve “îzâh” gibi ifadeler de kullanılmakla birlikte bunlar, yaygın kullanılan terimlere dönüşmemiş; ayrıca yeni ifadelerden biri olan “ihâle” kavramı ise klasik tefsirlerde karşılaşılmayan bir kavramdır.

Kaynakça

Abbas Hasan. en-Nahvü’l-vâfi. Kahire: Dârü’l-Maârif, 1973.

Abdulkerîm, Eşref Abdülbedî’. el-Binyetü’-d-Dilâliyye ve’l-İhâliyye li’z-Zemâir. Kahire: Dârü Garîb, 2006.

Albayrak, Halis. “‘Mubhemâtu’l Kur’an İlmi ve Kur’an Tefsirindeki Yeri’”. AÜİFD 32 (1992).

Ali Ekrem Kasım. “el-Mustalahü’n-Nahvî el-Ferrâî el-Kûfî fi lisâni’l-Arab”. Mecelletü Ebhâsü külliyyeti’-terbiyyeti’l-esâsiyye 7 (31 Mart 2007). <https://search.emarefa.net/detail/BIM-339444>

¹¹² Sabbân, *Hâşiyetü’s-Sabbân ‘ala şerhi’l-Üşmûni ala Elfıyyeti İbn Mâlik*, 1/186.

¹¹³ Esedî, *ez-Zamîrü’l-mübhem fi’l-Kur’âni’l-Kerîm*, 24.

¹¹⁴ Zerkeşî, *el-Burhân fi ulûmi’l-Kur’ân*, 933; Suyutî, *el-İtkan fi ulûmi’l-Kur’ân*, 399.

¹¹⁵ Bknz: Muhammed Refîk Ahmed Şâhid, *İhtilâfî Avedtü’z-Zamîr ve Eserühu fi’t-Tefsîr* (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İslamâbâd: Vataniyye Üniversitesi Modern Diller Bölümü, 2009); Râcîhî, Abdullâh Muhammed Gânim, *Avedü’z-Zamîr ve Eserühü fi Tevcihi’l-Manâ fi’l-Kur’âni’l-Kerîm*, Aden, 1, 26.

¹¹⁶ Muhibbüddin, *Şerhü’t-Teshîl li-İmâm Ebû Abdullâh Cemaleddin Muhammed b. Abdullâh İbn Mâlik et-Tai = Temhîdül-kavâid bi-şerhi Teshîli’l-fevâid*, 1/158.

- Âlûsî, Ebu's-Senâ Şehâbeddîn Mahmûd b. Abdullâh b. Mahmûd. Ruhü'l-meânî fî tefsîri'l-Kur'ânî'l-azîm ve's-seb'î'l-mesânî. Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsî'l-Arabî, ts.
- Aşkar, Muhammed Suleyman Abdullâh el-. Mu'cemu ulûmi'l-lugâti'l-Arabiyye. Beyrût: Müessestü'r-Risâle, 2001.
- Birişik, Abdulhamit. "Mübhemâtü'l-Kur'an". TDV İslam Ansiklopedisi. 31/437-439. İstanbul: TDV Yayınları, 2014.
- Cemâluddîn Muhammed b. Mâlik. Şerhu Umdetü'l-Hâfız ve Uddetü'l-Lâfız. Bağdat: Matbatü'l-Â'nî, 1977.
- Cevziyye, Ebû Abdullâh Şemseddin Muhammed İbn Kayyim. Şifâü'l-'alil fî mesâilî'l-kazâ ve'l-kader ve'l-hikme ve't-ta'lîl. Cidde: Mektebetü Sevâdî, 1991.
- Derveze, Muhammed İzzet b Abdülhadi b Derviş. et-Tefsirü'l-hadis: tertibü's-suver hasebü'n-nuzul. Kahire: Dâru İhyai'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1962.
- Ebû Hayyân, Ebu Hayyân el-Endelüsî, İrtişâfü'd-darab min Lisâni'l-'Arab. İrtişâfü'd-darab min Lisâni'l-'Arab. Kahire: Mektebetü Hâncî, 1998.
- Esedî, Abdurrahman Esedî. ez-Zamîrû'l-Mübhem fî'l-Kur'ânî'l-Kerîm. Yayınlanmamış Doktora Tezi: Musul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 2002.
- Eşmûnî, Nureddin Ali b. Muhammed el-. Menhecü's-Sâlik ilâ Elfiyeti İbn Mâlik (Şerhu'l-Üşmûnî). Beyrut: Dârü'l-Fikr, ts.
- Ferrâ, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyad b. Abdullâh ed-Deylemî. Meâni'l-Kur'an. Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1980.
- Fîrûzâbâdî, Ebü't-Tahir Mecdüddin Muhammed b Yakub b Muhammed. el-Kâmûsu'l-Muhît. Beyrût/Lübnan: Müessesetü'r-Risâle, 2005.
- Galayinî, Mustafa. Câmîü'd-dürusi'l-'Arabiyye. Kahire: el-Matbaatü'l-'asriyye, 1962.
- Harbî. Kavîdü'd-tercih inde'l-müfessirin. Riyad: Dârü'l-Kâsım, 1996.
- Hatîb, Abdülkerim Yunus el-Hatîb el-. et-Tefsîrü'l-Kur'aniyyu li'l-Kur'an. Kahire: Daru'l-fikri'l-'Arabî, 1431.
- İbn Âşûr, Muhammed Tahir b Muhammed b Muhammed et-Tunûsî. Tefsirü't-Tahrîr ve't-tenvîr. Tunis: ed-Dârü't-Tunisiyye, 1984.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemaleddin Abdullâh b. Yusuf İbn Hişam en-Nahvi. Şerhu şüzûri'z-zeheb. Beyrût/Lübnan: Dâru İhyâi't-türâsî'l-Arabî, 2001.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemaleddîn Abdülmelik. es-Sîretü'n-nebevî. Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, 1410.
- İbn Mâlik, Ebû Abdullâh Cemaleddin Muhammed b Abdullâh İbn Mâlik et-Tâî. Şerhu't-Teshîl li İbn Mâlik. Cize: Hicr li't-Tıbaa ve'n-Neşr, 1990.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî. Lisânü'l-'Arab. 15 Cilt. Kahire: Dâru'l-Meârif, 3. Basım, 1984.
- İbn Yaîş, Ebü'l-Beka Muvaffakuddin Yaîş b. Ali b. Yaîş b. Muhammed. Şerhu'l-Mufassal. Beyrût/Lübnan: Darü'l-Kutübü'l-İlmiyye, 2001.
- Îcî, Ebü'l-Fazl Adudüddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdulgaffâr el-. Risâletü'l-vaz'iyye, Ts.
- Lahyânî, Zekiyye Binti Fâzi' b. Mebrûk. Ahvâlü'z-zamâir ma'a müfessirihî. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi: Câmîatü Ümmi'l-Kurâ, Arab Dili ve Edebiyatı Fakültesi, 2002.
- Mağribî, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Muhammed İbn Ya'kûb el-. Mevâhibü'l-Fettâh fî şerhi Telhîsî'l-miftâh. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 2003.

- Muhammed Refik Ahmed Şâhid. İhtilâfû 'avdetü'z-zamîr ve eserühu fi't-tefsîr. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İslâmâbâd: Vataniyye Üniversitesi Modern Diller Bölümü, 2009.
- Mustafa Humeyde. Nizamü'l-İertibâti ve'r-rabt fi terkîbî'l-cümleti'l-arabiyye. Beyrût/Lübnan: Mektebetü Lübnan Nâşirûn, 1997.
- Müberred, Ebü'l-Abbâs Muhammed b Yezîd b Abdilekber b Umeyr Ezdî Sümâlî. el-Muktedab. Beyrut: Âlemü'l-kütüb. Erişim 15 Ekim 2021.
- Münire Mahmud el-Hamd. "el-Mübhemât ve hesâisuhâ fî'n-nahvi'l-Arabî". Mecelletü Camiatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslamiye 23 (1419), 160-259.
- Müsâid b. Süleymân et-Tayyâr. et-Tahrîr fî usûlî't-tefsîr. Cidde: Merkezu'd-Dirâseti ve'l-Ma'lûmâtî'l-Kur'âniyye, 1435.
- Nâil İsmail. el-İhâletü bi'z-zamâir ve devrühâ fî tahkîkî't-terâbut fî'n-nassi'l-Kur'ânî. Gazze: Gazze Ezher Üniversitesi, 2011.
- Nâzîrû'l-Ceyş, Ebu Abdullâh Muhibbüddin Muhammed b Yusuf b Ahmed b Abdüddâim. Şerhü't-Teshîl li-İmâm Ebû Abdullâh Cemaleddin Muhammed b. Abdullâh İbn Malik et-Tai = Temhîdü'l-kavâid bi-şerhi Teshîlî'l-fevâid. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2018.
- Râcihî, Abdullâh Muhammed Gânim. Avdû'z-zamîr ve eserühü fî tevcihi'l-ma'nâ fî'l-Kur'ânî'l-Kerîm. Yayınlanmamış: Câmîâtü Aden Arap Edebiyatı Bölümü, Yüksek Lisans Tezi, 2008.
- Radî, Radiyyüddin Necmeddin Muhammed b. Hasan Radi el-Esterabadi. Şerhu'l-Kâfiye. Riyâd: Câmîatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1996.
- Râzî, Ebu Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b Ömer b Hüseyin Fahreddin. et-Tefsîrû'l-kebir = Mefatihü'l-gayb. Beyrut: Dârü'l-fikr, 1981.
- Rûmî, Fehd b. Abdürrahman b. Süleyman. Buhûsü'n fî usûlî't-tefsîr ve menâhicîhi. Riyad: Mektebetü't-tevbe, ts.
- Sabbân, Ebü'l-İrfân Muhammed b Ali es-. Hâşiyetu's-Sabbân ala Şerhi'l-Üşmûnî ala Elfiyyeti İbn Mâlik. Kahire: Mektebetü Tevkîfiyye, Ts.
- Sabre, Muhammed Hasaneyn. Mercî'u'z-zamîr fî'l-Kur'ânî'l-Kerîm. Kahire: Dârü garib, 2001.
- Said Hüseyin Buheyri. Dirâsetün lugaviyyetün fî'l-alakati beyne'l-binyeti ve'delâle. Kahire: Mektebetü'l-Âdâb, 2005.
- Samerrai, Fazıl Salih es-. Meânî'n-nahv. Amman: Darü'l-Fikr, 2002.
- Sibeveyhi, Ebû Bişr Amr b. Osman b. Kanber el-Harisi. Kitâbu Sibeveyhi. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1977.
- Suyûtî, Celaledin Abdurrahman es-. el-İtkân fî ulûmî'l-Kur'ân. Kahire: Dârü't-Türas, 2010.
- Suyûtî, Ebü'l-Fazl Celaledin Abdurrahman b Ebî Bekr es- Suyûtî. Hem'ü'l-hevâmi' fî şerhi Cem'î'l-cevâmi'. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1998.
- Sübki, Taceddin Ebi Nasr Abdülvehhab b Ali b Abdilkafi es-. Ref'ü'l-hâcib an muhtasari İbni'l-Hâcib. Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1999.
- Süyûtî, el-Hafız Ebu'l-Fadl Celaluddin Abdurrahman İbn Ebi Bekir. Hem'u'l-Hevâmi' fî şerhi Cemî'l-cevâmi. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1992.
- Taberî, Ebû Cafer İbn Cerîr Muhammed b Cerîr b. Yezid. Câmîü'l-beyân an te'vili ayî'l-Kur'an. Beyrût: Dârü İbn Hazm, 2013.
- Teyyâr, Müsâid b. Süleyman et-. Fusûlün fî usûlî't-tefsîr. Dârü İbn Cevzî, 1999.

- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşkî ez-. Siyerü a'lâmi'n-nübelâ. thk. Şu'ayb el-Arnâ'ût. XXV Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 3. Basım, 1985.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed ez-. el-Keşşâf 'an hakâiki ğavâmizi't-tenzîl. IV Cilt. Beyrût: Dârü Marife, 3. Basım, 2009.
- Zerkeşî, Bedreddîn b Muhammed b Abdullâh. el-Burhân fî ulumi'l-Kur'ân. 4 Cilt. Kahire: Mektebetü Dârü't-Türâs, 2008.

Mesrûk b. Abdurrahman (el-Ecda') ve Fakihlik Yönü
Masruq İbn Abdurrahman (al-Ajda') And Aspect of Jurist
Abdullah ÖNDER

Arş. Gör. Dr. Adıyaman Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü,
İslam Hukuku Anabilim Dalı

Res. See. Dr. Adıyaman University Faculty of Islamic Sciences, Department of Basic Islamic
Sciences, Department of Islamic Law

Adıyaman/Türkiye

onderabd@gmail.com

ORCID: 0000-0002-4141-5873

DOI: 10.34085/buifd.1165945

Öz

Mesrûk hicretten önce doğmuş, 63/683 yılında vefat etmiş, Yemen göçmeni Kûfeli bir tâbiîn âlimidir. Her ne kadar Hz. Peygamber'i görmemiş olsa da sahâbenin ileri gelenlerinden başta Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer olmak üzere birçoğunu görmüş, bir kısmıyla zaman geçirmiş, Abdullah b. Mes'ûd ve Hz. Âişe gibi bazılarından da önemli oranda ilim almıştır. Mesrûk ilme karşı hayli istekli biridir. Nitekim sırf ilim için Basra, Şam ve Mekke gibi şehirlere yolculuk yapmıştır. Onun ilim aldığı hocalarının fikhî yetkinliklerinin ağır basması, kısa süre de olsa kadılık yapmış olması ve fetva vermede maharetli olması diğer ilimlere nazaran fakihliğini ön plana çıkarmıştır. Dolayısıyla hem bulunduğu ortamda genelde ilmiyle, özelde fikhıyla öne çıkmış olması hem de birçok sahâbîyle karşılaşmış olması onu önemli kılan hususlardır. Bu anlayış çerçevesinde Mesrûk'u ve onun fakihlik yönünü araştırma konusu yaptık. Bu anlamda ilk önce hayatı hakkında bilgi verdik, sonra fakihlik yönü bağlamında fetvalarını ve bu fetvalarının dayandığı delilleri mevzubahis ettik. Mesrûk'un fetvaları kaynaklarda dağınık vaziyette olduğu gibi bunların hangi delile veya kaynağa göre verildiğine dair kendisinden gelen bir açıklama da neredeyse yoktur. Bundan dolayı ilk önce fetvalarını tespit ettik, sonra bu fetvalarının hangi delile dayandığını ortaya koyduk. Bunun neticesinde onun fetvalarının Kur'an, Sünnet, sahâbî kavli ve kıyas gibi delillere dayandığını tespit ettik.

Anahtar kelimeler: İslam hukuku, Mesrûk, tâbiîn, Kûfe, delil.

Masruq İbn Abdurrahman (al-Ajda') And Aspect of Jurist

Abstract

Masruq was a successor scholar from Kûfa, who was born before the hijrah, died in 63/683 and was an immigrant from Yemen. He did not see the Prophet, but one of the important sahaba Hz. Abu Bakr and Hz. Umar, spent time with some of them, he also took a significant amount of knowledge from some of them, such as Abdullah b. Masood and Hz. Aisha. Masruq is very enthusiastic about science. As a matter of fact, he traveled to cities such as Basra, Damascus and Mecca just for science. The fact that his teachers, from whom he received knowledge, predominated in jurisprudence, that he was a judge even for a short time, and that he was skilled in issuing fatwas, highlighted his jurisprudence compared to other sciences. Therefore, the fact that he came to the fore with his knowledge in general and his fiqh in particular, and the fact that he met many sahaba is the issues that make him important. Within the framework of this understanding, we made this scholar and his aspect of jurisprudence the subject of research. In this sense, we first gave information about his life. Then, we talked about his fatwas within the scope of jurisprudence and the evidences on which these fatwas are based. The fatwas of Masruq are scattered in the sources, and there is almost no explanation from him as to which evidence or source they were given. For this reason, we first identified he fatwas, and then revealed what evidence these fatwas were based on. As a result, we have determined that his fatwas are based on evidences such as the Qur'an, Sunnah, qawl of al-sahabi and qiyas.

Keywords: Islamic law, Masruq, Tabieen, Kufa, evidence.

Giriş

Fıkıh tarihi boyunca ortaya çıkan meselelerin çözümünde ictehad faaliyetinin önemli bir işlevi olmuştur. Bu faaliyetin yoğun bir şekilde yürütüldüğü dönemlerden biri tâbiîn dönemidir. Bu dönemde ortaya çıkan meselelere yönelik çözüm üretmede tâbiîn uleması Kur'an ve Sünnet'in çözüm sunmadığı hususlarda kendi çabalarıyla baş başa kalmışlardır. Bu dönemde bir taraftan yeni meselelere çözüm üretilirken bir taraftan da önceki meselelerle ilgili çözüm ve yöntemler muhafaza edilerek sonraki nesillere aktarılmaya başlanmıştır. Bu anlamda bu dönemin âlimlerinin meselelere yönelik çözümlerinde Kur'an ve Sünnet'e yaklaşımları, bu iki kaynak haricinde icma, sahâbî kavli ve kıyas gibi delilleri kullanma anlayış ve biçimleri, hadislere yönelik kabul kriterleri gibi hususlar bizim için önem arz etmektedir. Zira bu dönemin âlimlerinin Hz. Peygamber ve ashâbına en yakın dönemde yaşamış olmaları ictehadlarında sonraki dönemlere göre daha isabetli karar ve hükümler verebilme kabiliyetlerini yüksek tutmaktadır.

Her ne kadar zikrettiğimiz hususlara binaen tâbiîn dönemi sonraki dönemlere nazaran fıkıh tarihi açısından önemli bir dönem olarak görülse de bu döneme yönelik yapılmış çalışmaların yeterli düzeyde ve olgunlukta olduğu söylenemez. Nitekim fıkıh ile ilgili çalışmalara bakıldığında bu çalışmaların daha çok Hz. Peygamber ve sahâbe dönemi ile tâbiîn döneminden sonra ortaya çıkmış mezhep imamları ve talebelerinin fıkıh ile ilgili çalışmaları üzerinde yoğunlaştığı görülecektir. Dolayısıyla tâbiîn dönemine yönelik çalışmalarda bir boşluk olduğu sezilmektedir. Nitekim bundan dolayı olsa gerektir ki bu dönem "kayıp halka" olarak nitelendirilmiştir.¹ Bu anlayış dâhilinde tâbiîn dönemi ile ilgili boşluklardan birini dolduracağı ümidiyle bu dönemin önemli şahsiyetlerinden biri olan Mesrûk b. Abdurrahman (ö. 63/683) ile ilgili bu çalışmayı yapmayı gerekli gördük.

Tâbiîn dönemi âlimlerinden olmasının yanında Mesrûk, Abdullah b. Mes'ûd (ö. 32/652) gibi sahâbenin ileri gelenlerine talebelik yapmış, Hz. Âişe (ö. 58/678) gibi önemli birini sık sık ziyaret ederek ondan ilmi anlamda istifade etmiş, Hz. Ebû Bekir (ö. 13/634), Hz. Ömer (ö. 23/644), Hz. Osman (ö. 35/656), Hz. Ali (ö. 40/661), Muâz b. Cebel (ö. 17/638), Übey b. Kâ'b (ö. 33/654), Zeyd b. Sâbit (ö. 45/665), Habbâb b. Eret (ö. 37/657) ve Abdullah b. Ömer (ö. 73/693) gibi önemli sahâbîlerden hadis rivayet etmiş, bir kısmıyla da bizzat görüşerek zaman geçirmiş bir âlimdir. Bunun yanında o, Şakîk b. Seleme (ö. 82/701) ve İbrâhim en-Nehaî (ö. 96/714) gibi kimselere hocalık yapmış ve muasırı Kâdî Şüreyh (ö. 80/699) ile boy ölçüşecek derecede² fikhî yetkinliği haiz önemli bir âlimdir. Bu önemine binaen olsa gerektir ki bu âlime yönelik son dönemlerde bazı müstakil çalışmalar yapılmıştır.³ Bu çalışmaların onun fakihlik yönü ile ilgili olmaması, bu yönü ile ilgili olan "Fıkhu'l-İmâm Mesrûk b. el-Ecda' el-müteveffâ sene h. 63/m."⁴ başlıklı yüksek lisans tezinin ise onun fıkha medar görüşlerini daha çok fûrû fıkıh açısından dikkate almış olması bizi

¹ Ali Hasan Abdulkadir, *Nazratun âmmе fi târîh't-teşrî'i'l-İslâmî* (Kahire, 1965), 143.

² Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, thk. İbrahim ez-Zeybek - Adil Murşid (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1995), 10/110.

³ Üsâme Bozkurt, *Mesrûk b. el-Ecda' ve Hadisçiliği* (Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 2017); Üsâme Bozkurt, "Tabiîn Âlimi Mesrûk b. el-Ecda'ın (ö. 63/682-3) Hadis İlmine Katkısı ve Rivayetlerine Dair Verilerin Değerlendirilmesi", 6. *Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi Bildiriler Kitabı (İlahiyat-Psikoloji-Tarih)* (İstanbul: İlmî Etütler Derneği, 2017); Yunus Emre Gördük, "Tâbi'ûn Döneminde Önemli Bir Müfessir: Mesrûk b. el-Ecda' (Biyografik Bir İnceleme)", *Marife* 18/1 (2018), 193-213; Yunus Emre Gördük, "Hicrî İlk Asırdan Bir Hoca-Öğrenci Portresi: Hz. Âişe-Mesrûk b. el-Ecda'", *Hicrî Birinci Asırda İslâmî İlimler-I-Kur'an İlimleri ve Tefsir* (Ensar Yayınları, 2020).

⁴ Muhammed Halil Muhammed Akl, *Fıkhu'l-İmâm Mesrûk b. el-Ecda' el-müteveffâ sene h. 63/m. 682* (Ürdün: Âl-i Beyt Üniversitesi, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, ts.).

bu çalışmadan farklı ve aynı zamanda bu çalışmanın eksikliklerini tamamlayıcı böyle bir çalışma yapmaya sevk etti.

1. Mesrûk b. Abdurrahman

1.1. Hayatı

Mesrûk b. Abdurrahman'ın asıl adı Ebû Âişe Mesrûk b. el-Ecda' b. Mâlik el-Hemdânî el-Vâdiî el-Kûfî'dir.⁵ Bazı rivayetlere göre Mesrûk'un künyesinin Ebû Ümeyye olduğu söylene⁶ de genel kabul gören künyesi Ebû Âişe'dir.⁷ Babasına nispetle Mesrûk b. el-Ecda' denilmişse de kendisi Hz. Ömer'le tanıştığı sırada Hz. Ömer Ecda'n olumsuz anlam taşıdığı söyleyerek ismini Mesrûk b. Abdurrahman olarak değiştirmiş ve ismi divana böyle kaydedilmiştir.⁸ Küçükken çalıştığı için kendisine "çalınmış" manasında "Mesrûk" denildiği rivayet edilmiş⁹ ve bu şekilde kabul görmüştür.¹⁰ Bununla birlikte Mesrûk'un dünyaya gelişine yakın bir zaman diliminde Yemen'de hüküm süren ve Fil Vak'ası'nın müsebbibi de olan Ebrehe'den (ö. 570) dolayı da bu ismin babası tarafından kendisine verilmiş olabileceğine de dikkat çekilmiştir.¹¹ Nitekim kaynaklarda bu hükümdara Mesrûk b. Ebrehe denildiği görülmektedir.¹² Esasında Mesrûk'un küçükken çalıştığına dair İbn Sa'd'ın (ö. 230/845) *Ṭabaḳāt'*ı gibi ilk dönem kaynaklarında bir bilgi yer almamaktadır. Sonraki kaynaklarda yer alan bu bilginin "mesrûk" tabirinden kaynaklı bir tahmin olması muhtemeldir. Bu durumda ikinci bilgi yani bu ismin babası tarafından verilmiş olması daha isabetli gözükmemektedir. Mesrûk Hemdân kabilesine ve bu kabilenin Vâdi' koluna mensup olduğu için Hemdânî ve Vâdiî; Kûfe'de yaşamış olması sebebiyle de Kûfî nisbesiyle anılmıştır.¹³

Mesrûk'un tam olarak ne zaman doğduğu ile ilgili net bir bilgi yoktur. İbn Hacer, cumhurun görüşü olduğunu da ifade ederek onun hicrî 63 yılında vefat ettiğini söyler ve 63 yıl yaşadığını belirtir.¹⁴ Buna göre onun, hicretin birinci yılında doğmuş olması gerekir. Ancak bazı rivayetler vardır ki bunları dikkate aldığımızda onun hicretten önce doğmuş olduğunu söylemek daha isabetli olur. Rivayetler şöyledir: 1- Onun Câhiliye dönemine yetiştiği¹⁵ ve vefat ettiğinde 78 yaşında olduğu söylenmiştir.¹⁶ Buna göre onun hicretten önce doğmuş olması gerekir. 2- Hz. Âişe'nin annesi Ümmü Rûmân'dan (ö. 6/6289 rivayette bulunduğu söylenmiştir).¹⁷ Hicrî birinci

⁵ Ebû Abdillâh Muhammed İbn Sa'd, *Kitâbü't-Ṭabaḳâti'l-kebîr*, thk. Ali Muhammed Ömer (Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 2001), 8/197; Ahmed b. Abdullah el-İsfahânî Ebû Nuaym, *Ḥilyetü'l-evliyâ' ve ṭabaḳâtü'l-asfiyâ'* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1988), 2/95; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed Zehebî, *Siyeru alâmi'n-nübelâ'* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985), 4/63; Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî İbn Hacer, *el-İşâbe fi temyîzi's-şahâbe* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.), 6/229.

⁶ İbn Sa'd, *eṭ-Ṭabaḳât*, 8/198.

⁷ İbn Sa'd, *eṭ-Ṭabaḳât*, 8/198.

⁸ İbn Sa'd, *eṭ-Ṭabaḳât*, 8/197; İbn Hacer, *el-İşâbe*, 6/230.

⁹ Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, thk. Mustafa Abdulkadir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1417), 13/232; Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî İbnü'l-Cevzî, *Şifati's-şafve*, thk. Mahmûd Fâhûrî (Haleb: Dâru'l-Ma'rife, 1971), 3/24; Zehebî, *Siyer*, 4/64.

¹⁰ Bünyamin Erul, "Mesrûk b. Ecda'", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/336.

¹¹ Bozkurt, *Mesrûk b. el-Ecda'*, 25.

¹² Cevâd Ali, *el-Mufaşşal fi târihi'l-Arab kable'l-İslâm* (Dâru's-Sakî, ts.), 6/195.

¹³ Ebû Muhammed Takıyyüddîn Abdülğanî el-Cemmâilî, *İkmâlu tehzîbü'l-Kemâl fi esmâ'ir-ricâl*, thk. Ebû Abdurrahman Adil b. Muhammed vd. (el-Fârûku'l-Hedîse li't-Tebâati ve'n-Neşr, 2001), 11/152.

¹⁴ İbn Hacer, *el-İşâbe*, 6/230.

¹⁵ İzzeddin İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-ğâbe fi marifeti's-şahâbe*, thk. Ali Muhammed Mu'avvaz, Âdil Ahmed Abdülmevcûd (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.), 5/150; Cemmâilî, *TeHzîbü'l-Kemâl*, 11/155.

¹⁶ Cemmâilî, *TeHzîbü'l-Kemâl*, 11/155.

¹⁷ Cemmâilî, *TeHzîbü'l-Kemâl*, 11/155.

yılda doğduğunu kabul ettiğimizde onun henüz altı yaşındayken Ümmü Rûmân'dan rivayette bulunduğunu da kabul etmemiz gerekecektir. 3- Ebû Vâil Şakîk b. Seleme'ye (ö. 82/701) Mesrûk'un mu yoksa kendisinin mi daha büyük olduğu sorulmuş, o da kendisinin daha büyük olduğunu söylemiştir.¹⁸ Bazı rivayetler Ebû Vâil'in 600 yılında veya 600'ün başlarında doğduğunu göstermektedir.¹⁹ Yukarıdaki soru Mesrûk'un Ebû Vâil'le hemen hemen aynı yıllarda doğmuş olabileceğini akla getirmektedir. 4- Mesrûk'un 73 yıl yaşadığı ile ilgili bir rivayet aktarılmıştır²⁰ ki onun h. 63'te vefat etmiş olduğunu dikkate aldığımızda bu rivayete göre onun hicretten önce dünyaya gelmiş olması gerekir. 5- Mesrûk, kaynaklarda hicrî 14²¹, 15²² veya 16²³ yıllarında yapıldığı söylenen Kadisiye Savaşı'na katılmış ve bu savaşta yaralanmıştır.²⁴ Mesrûk'un böyle bir savaşa katılması ve hatta yaralanacak kadar bu savaşta aktif bir rol üstlenmiş olması onun bu savaşta on beş gibi bir yaşta değil de daha büyük olması gerektiğini akla getirmektedir. Neticede bu rivayetlerden hareketle Mesrûk'un hicretten en az on veya on beş yıl önce dünyaya geldiğini söylemek daha isabetli olur.

Mesrûk'un vefatına gelince, bazı kaynaklarda 62²⁵ bazılarında ise 73²⁶ yılında vefat ettiği söylenmektedir. Fakat erken dönem müelliflerinden İbn Sa'd onun hicrî 63 yılında vefat ettiğini söyler²⁷ diğer bazı kaynaklar da bunu destekler.²⁸ Zaten yukarıda da aktardığımız gibi İbn Hacer hicrî 63 yılının Mesrûk'un vefat yılı olarak cumhur tarafından kabul edildiğini söylemişti. Dolayısıyla Mesrûk'un 63/683 yılında vefat ettiğini söylemek daha isabetli bir çıkarım olacaktır.

Mesrûk'un mensup olduğu Hemdân kabilesinden bazı kimselerin Hz. Peygamber'e gelerek İslâmiyet'i seçtikleri ve Hz. Peygamber'in onları kabilelerine bu dini tebliğ etmeleri için görevlendirdiği kaynaklarda yer almaktadır.²⁹ Mesrûk'un babası el-Ecda' b. Mâlik de önceden İslâmiyet'i kabul etmiş biridir.³⁰ Buna göre Mesrûk'un mensup olduğu Hemdân kabilesinin onun henüz küçük denilebilecek bir yaşta olduğu bir dönemde İslâmiyetle tanıştığı ve Mesrûk'un da müslüman bir ortamda yetiştiği söylenebilir.³¹

Mesrûk'un ne zaman Kûfe'ye gelip yerleştiği ile ilgili kesin bilgi yoktur. Fakat kaynaklarda yer alan bazı bilgilerden hareketle onun Kûfe'ye geliş zamanıyla ilgili fikir yürütmek mümkündür. Genel kabule göre Hz. Ömer 17/638 yılında Kûfe'yi askeri bir şehir olarak

¹⁸ Ebû'l-Kâsım Alî b. el-Hasen İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dımaşk*, thk. Muhibuddin Ebi Saîd Ömer b. Ğurame el-Umerî (Beyrut: Dâru'l-Fiker, 1995), 23/156; Zehebî, *Siyer*, 4/163.

¹⁹ Nitekim onun cahiliye döneminde yedi yıl yaşadığı (Zehebî, *Siyer*, 4/161.), vefat ettiğinde (m. 701) yüz yaşını aştığı (Bağdâdî, *Târîh*, 10/370.) ve risâletin ilk yıllarında genç sayılacak bir yaşta olduğu (İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 6/96.) şeklindeki rivayetler bunu göstermektedir.

²⁰ İbn Hacer, *el-İşâbe*, 6/230.

²¹ İzzeddin İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, thk. Ebû'l-Fida Abdullah el-Kâdî (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1987), 2/299; Ebû'l-Fidâ' İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Turkî (Dâru Hicr, 1997), 7/61.

²² İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 7/61.

²³ Muhammed b. Ahmed Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-alâm*, thk. Ömer Abdüsselâm, Tedmürî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1990), 3/150.

²⁴ Cemmâilî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 11/153.

²⁵ İbn Asâkir, *Dımaşk*, 57/438; Zehebî, *Siyer*, 4/68.

²⁶ Ebû Amr Halîfe b. Hayyât, *Tabakât*, thk. Süheyl Zekâr (Dâru'l-Fiker, 1993), 250.

²⁷ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 8/205.

²⁸ Ebû İshâk Şirâzî, *Tabakâtü'l-fukahâ*; thk. İhsan Abbas (Beyrut: Dâru'r-Râidu'l-Arabî, 1970), 79; Zehebî, *Siyer*, 4/68.

²⁹ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 1/293. Hemdân kabilesinin İslâmiyeti kabulü ile ilgili bk. (Mustafa Fayda, *İslâmiyetin Güney Arabistana Yayılışı* (Ankara: AÜİF. Yayınları, 1982), 101-106.)

³⁰ Ebû Gays Muhammed Hayrüddîn Zirikî, *el-A'lâm* (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 2002), 1/84.

³¹ Hemdân kabilesinin Müslüman olma süreci ile ilgili geniş bilgi için bk. Fayda, *Güney Arabistan*, 101-112.

kurmuştur.³² Bu şehrin kuruluşundan önce Irak ile İran coğrafyasına yönelik fetih hareketlerinde önemli savaşlardan biri olan Kadisiye Savaşı yapılmış³³ ve Mesrûk kardeşleriyle birlikte bu savaşa katılmıştır. Hatta kardeşlerinin bu savaşta öldürüldüğü, kendisinin ise yaralandığı söylenmiştir.³⁴ Buna göre Mesrûk'un henüz Kûfe şehrinin kurulmadığı bir zaman diliminde Irak bölgesine geldiği, Kadisiye Savaşı'ndan sonra bir askeri şehir olarak inşa edilen Kûfe'ye bir asker olarak yerleşmiş olduğu söylenebilir. Yani Mesrûk'un 17/638 yılında Kûfe'ye yerleştiği kabul edilebilir.

1.1.1. İlmi Kişiliği

Mesrûk, Kûfe'ye her ne kadar askeri bir kimlikle gelip yerleşse de burada onun askeri bir kişilikten ziyade ilmi bir kişiliğe sahip olarak öne çıktığı görülmektedir. Bunda daha önce belirttiğimiz gibi Kadisiye Savaşı'nda yaralanmış olması etkili olmuştur. Nitekim kaynaklardan edindiğimiz bilgiye göre o, bu savaşta başından yaralanmış ve eli felç kalmıştır.³⁵ Zaten kendisi de bu savaşta aldığı yaradan dolayı sonraki savaşlarda orduda yer alamadığı için üzüntüsünü dile getirmiştir.³⁶ Bu da onun artık askeri bir kişilik olarak ön plana çıkmadığını göstermektedir. Bununla birlikte bundan sonraki savaşlara katılmışsa da pasif bir rol üstlenmiştir. Mesela Sıffin Savaşı'nda (37/657) taraf olmaktan ziyade arabuluculuk rolü üstlenmiştir.³⁷ Neticede Mesrûk'un Kadisiye Savaşı'na kadar aktif bir askeri kişiliğe sahip olduğu, bu savaştan sonra ise aldığı yaralar sebebiyle aktif bir ilmi kişiliğe geçiş yaptığı söylenebilir.

Kûfe'ye yerleştikten sonra daha çok ilimle uğraşan Mesrûk, tefsir, hadis ve fıkıh gibi ilimlerin müstakil birer ilim olarak henüz ayrışmadığı bir dönemde bu ilimleri iç içe öğrenmiş, neticede bulunduğu ortamda ilmî yetkinliğiyle öne çıkmıştır. Bu yönü âlimlerce de övülmüştür.³⁸ İbn Sîrîn: "Kûfe'ye geldiğimde buranın beş âliminin olduğunu gördüm ki bunlar Abîde (es-Selmânî) Alkame, Mesrûk, Şüreyh ve Harîs el-A'ver'di."³⁹ demiştir. Zaten Mesrûk ilme karşı hayli istekli bir kişiliğe sahiptir. Nitekim bir âyet hakkında bilgi almak için Basra'ya gitmiş, fakat âyeti soracağı kişinin o âyet hakkında bilgisi olmadığını görünce, bu hususta bilgisi olan birinin Şam ehlinde olduğunu öğrenmiş bunun üzerine Şam'a gitmiştir.⁴⁰ Bu özelliğinden olsa gerektir ki onun bir harf için dahi yolculuk yapmaktan çekinmediği ayrıca ifade edilmiştir.⁴¹

³² Ebû Amr Halife b. Hayyât, *et-Târîh*, thk. Ekrem Ziyâ el-Ömerî (Riyad: Dâru Tayyibe, 1985), 1/138; Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Ebî Ya'kûb Ya'kûbî, *Târîhu'l-Ya'kûbî*, thk. Muhammed Sadık (Necef: el-Mektebetü'l-haydariyye, 1964), 2/139; Ebû'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd Belâzürî, *Fütûhu'l-büldân* (Beyrut: Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl, 1988), 2/387; Muhammed b. Cerîr et Taberî, *Târîhu't-Taberî*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm (Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 1962), 3/598, 4/40; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 2/373; Yâkût el-Hamevî, *Mucemü'l-büldân* (Beyrut: Dâru Sadır, 1977), 4/491.

³³ Belâzürî, *Fütûh*, 251.

³⁴ Abdullah b. Müslim İbn Kuteybe, *el-Ma'ârif*, thk. Servet Ukâşe (Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 1981), 578; İbn Asâkir, *Dımaşk*, 57/431.

³⁵ İbn Asâkir, *Dımaşk*, 57/431.

³⁶ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 8/198.

³⁷ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 8/200; İbn Asâkir, *Dımaşk*, 57/433.

³⁸ Ebû Zür'a ed-Dımaşkî, *et-Târîh*, thk. Şükrullah Nî'metullah el-Kûcânî (Dımaşk: Mecma'u'l-Lugati'l-Arabiyye, ts.), 651; İbn Hacer, *Tehzîb*, 10/110.

³⁹ Ebû Bekir Muhammed b. Halef b. Hayyân Vekî', *Ahbârü'l-kuğât*, thk. Abdulaziz Mustafa el-Merâğî (Riyad: Mektebetü'l-Verrâk, 1947), 2/228.

⁴⁰ Ebû Bekr Ahmed İbn Ebû Hayseme, *et-Târîhu'l-kebîr*, thk. Salâh b. Fethî Helel (Kahire: el-Fârûku'l-Hadîsiyye, 2006), 3/111; Ebû Nuaym, *Hilye*, 2/95.

⁴¹ Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef fi'l-eĥâdîs ve'l-âsâr*, thk. Kemal Yusuf el-Hût (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1409), 5/285.

Mesrûk'un daha çok hangi ilimde ön plana çıktığına baktığımızda, onun ilim aldığı Abdullah b. Mes'ûd ve Hz. Âişe gibi kişilerin daha çok fikhî kabiliyetleriyle öne çıkan kimseler olması⁴² ve onun hocalarına yönelttiği soruların içeriğinin daha çok fikhî içerikli olması,⁴³ Kûfe valisi Ziyâd b. Ebîh'in (ö. 53/673) onu bir yıl gibi kısa bir süre de olsa Şüreyh'in yerine kadı olarak görevlendirmesi,⁴⁴ tüm bunların yanında Mesrûk'un rivayetlerine dair yapılan bir incelemede onun rivayetlerinin çoğunluğunun ahkâm konularına dair olduğu gibi bu rivayetlerin aynı zamanda ahkâmın tüm konularını kapsayabilecek nitelikte olduğunun tespiti⁴⁵ Mesrûk'un ilmi eğiliminin fıkıhtan yana olduğunu söylememize imkân vermektedir. Fıkıhta da onun daha çok fetvalarıyla ön plana çıktığı, yargılama hukukunda (kadâ) kadı Şüreyh kadar maharetli olmadığı söylenmiştir.⁴⁶

1.1.2. Hocaları

Mesrûk'un aktif bir şekilde ilimle iştigal ettiği dönemde Hz. Peygamber hayatta değildir. Fakat bu dönemde hem kaynak olarak Kur'an bir kitap olarak durmakta hem de Resûlullah'tan (s.a.s.) ilmi açıdan istifade etmiş birçok sahâbînin hadis, sünnet ve ilmi tecrübeleri bulunmaktadır. Dolayısıyla Mesrûk'un ilminin kaynakları Kur'an, Hz. Peygamber'in Sünnet'i ile sahabenin ilmi tecrübeleri olduğu söylenebilir. Kaynak olarak Kur'an'ı ayrı tuttuğumuzda diyebiliriz ki Mesrûk, ilmini doğrudan veya dolaylı şekilde birçok sahâbîden almıştır. Her ne kadar Medine ve Mekke gibi risâletin gönderildiği ortam ilmi açıdan önem arz etse de bu iki beldede risâlete tanıklık eden birçok sahâbî çeşitli sebeplerle bu yörelerin dışına çıkmıştır. Birçok sahâbînin gidip mesken ettiği yerlerden biri Kûfe'dir. Bu şehrin kuruluşundan sonra buraya yerleşen sahâbî sayısı yüzlerle,⁴⁷ hatta binlerle⁴⁸ ifade edilmiştir.⁴⁹ Dolayısıyla Kûfe, sahâbî sayısı açısından önemli derecede zengin bir şehirdir denilebilir. Mesrûk gibi ilmi iştiağı yüksek bir âlim, buradaki sahâbîlerden aldığı ilimle yetinmemiş olacak ki zaman zaman Medine ve Mekke'ye de giderek başta Hz. Ömer ve Hz. Âişe olmak üzere bu iki beldede bulunan sahâbîlerin ilminden de istifade etmiştir. Onun: "Ömer'e geldik bize şöyle dedi..."⁵⁰ "Biz Ebû Mûsâ ile beraber iken..."⁵¹ "Yatsı namazını Osman ile beraber kılarken..."⁵² "Zeyd b. Sâbit'i gördüm ki..."⁵³ "Abdullah b. Ömer'in yanına girdik şöyle dedi..."⁵⁴ şeklinde aktardığı haberler onun hem önde gelen sahâbîlerle görüşüğünü hem de onlardan ilmi anlamda istifade ettiğini göstermektedir. Bununla birlikte onun görüştüğü ya da istifade ettiği her sahâbînin onun üzerindeki tesirinin aynı derecede olduğu söylenemez. Bu yöndeki haberlere göz attığımızda ona

⁴² İbn Hacer, *el-İşâbe*, 1/89; Hayreddin Karaman, *İslam Hukuk Tarihi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2017), 107.

⁴³ Benzer değerlendirme için bk. Bozkurt, *Mesrûk b. el-Ecda'*, 45.

⁴⁴ Vekî, *Ahbâr*, 2/397.

⁴⁵ Bozkurt, *Mesrûk b. el-Ecda'*, 70.

⁴⁶ Vekî, *Ahbâr*, 2/251.

⁴⁷ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 8/5 vd.

⁴⁸ Cemâlüddîn Abdullâh b. Yûsuf ez Zeylaî, *Naşbü'r-râye li-tahrîci ehâdisi'l-Hidâye*, thk. Muhammed Avâme (Beirut: Müessesetü'r-Reyyân, 1997), 4/432.

⁴⁹ Ayrıca bk. Ahmet Hamdi Furat, *Hanefî Mezhebinin Oluşumunda Kûfe Şehrinin Sosyo-Kültürel Yapısının Etkisi* (İstanbul: İÜSBE, Basılmamış Doktora Tezi, 2006), 70-78.

⁵⁰ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 7/466.

⁵¹ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 6/119, 7/141.

⁵² İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 1/382.

⁵³ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 6/244.

⁵⁴ Ebû'l-Hüseyn b. el-Haccâc Müslim, *el-Câmi u's-şâhîh*, thk. Muhammed Fuad Abdalbaki (Kahire: Dârul-Hadîs, 1991), 4/1810.

ilmi açıdan en çok tesir eden sahâbenin Abdullah b. Mes'ûd ve Hz. Âişe olduğunu görmekteyiz. Şimdi Mesrûk'un bu iki sahâbiye yönelik ilmi istifadesi üzerinde kısaca duralım:

1.1.2.1. Abdullah b. Mes'ûd

İslâmiyet'i ilk kabul edenlerden olan Abdullah b. Mes'ûd⁵⁵ çoğunlukla Hz. Peygamber'in yanında bulunmuş⁵⁶, bu vesileyle ilminin çoğunu doğrudan O'ndan (s.a.s.) almıştır.⁵⁷ Bu durum onun Mesrûk gibi talebelere devrettiği ilmi mirası hem önemli kılmakta hem de talebelerinin ilmi yetkinliğine değer katmaktadır. O, Hz. Ömer zamanında Kûfe'ye kadı olarak gönderilmiş, buraya geldiğinde devlet görevinin yanında ilmi faaliyetlerde de bulunarak birçok öğrenci yetiştirmiştir.⁵⁸ Alkame b. Kays, Esved b. Yezîd (ö. 75/694) ve Mesrûk gibi birçok kişi onun tedris faaliyetlerine katılarak sonrasında Kûfe'de ilimde öne çıkmış ve buranın ilmi faaliyetlerine öncülük etmişlerdir.

Mesrûk'un Abdullah b. Mes'ûd'a ne kadar süre talebelik yaptığını bilemiyoruz. Ancak Abdullah b. Mes'ûd'un ilk olarak Hz. Ömer zamanında Kûfe'ye gönderildiğini biliyoruz. Buraya geldikten sonra onun 32/652 yılındaki vefatına kadar burada aralıksız durmadığını, Hz. Ömer'in vefatı üzerine tekrar Medine'ye döndüğünü, belli bir süre burada kaldıktan sonra, Hz. Osman'ın halifelîği esnasında onu tekrar Kûfe'ye gönderdiğini, fakat daha sonra bazı sebeplerden ötürü Hz. Osman'ın onu Medine'ye çağırdığını ve onun da Medine'ye gelerek burada kaldıktan belli bir süre sonra vefat ettiğini kaynaklardan öğrenmekteyiz.⁵⁹ Bu rivayetlerden hareketle İbn Mes'ûd'un tam olarak ne kadar süre Kûfe'de ikamet ettiğini söyleyemesek de yaklaşık on yıl gibi bir süre kalmış olabileceğini tahmin edebiliyoruz. Böylece Mesrûk'un da burada yaklaşık on yıl ona talebelik yapmış olabileceğini söyleme imkânını elde ediyoruz.

Mesrûk'un İbn Mes'ûd'a talebelik yaptığı, ondan yaptığı birçok aktarımdan anlaşılacağı gibi, onun: "Abdullah'tan işittim ki..."⁶⁰, "Abdullah'ın yanında otururken bir adam gelerek şöyle sordu..."⁶¹ "Ben Abdullah'ın yanında (Kur'an'dan) okurken..."⁶² Abdullah bize bayram tekbirlerini öğretirken...⁶³ "Abdullah'a filan âyet hakkında sorduk..."⁶⁴ "Abdullah bize Kur'an okurdu, sonra oturur okuduğu hakkında sohbet ederdi."⁶⁵ gibi sözlerinden anlamak da mümkündür. Bu şekilde İbn Mes'ûd'a talebelik yapan Mesrûk, onun görüşlerine bağlı kalmaya özen göstermiştir. Mesela bir kimse kendisine gelip Ubeydullah b. Ziyâd'ın (ö. 67/686) haksızlığına maruz kaldığını söyleyerek bu hususta kendisine yardımcı olmasını istemiş, Mesrûk da yardımcı olmuştur. Bunun üzerine adam Mesrûk'a bir câriye vermek istemiş, fakat Mesrûk

⁵⁵ Hâkim en-Nisâbü'rî, *el-Müstedrek*, 3/313; Ebû Nuaym, *Hilye*, 1/126; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-ğâbe*, 3/382; Zehebî, *Siyer*, 1/464; Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî İbn Hacer, *el-İşâbe fi temyîzi's-şahâbe* (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 2/129; Muhammed Ali Sâvis, *Târîhu'l-fikhî'l-İslâmî* (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 66.

⁵⁶ İbn Sa'd, *eş-Tabakât*, 3/142; Müslim, *el-Câmi*; "Fezâilü's-sahâbe", 111; Zehebî, *Siyer*, 1/467.

⁵⁷ İbn Sa'd, *eş-Tabakât*, 2/295, 296, 297, 3/140; Buhârî, *el-Câmi*; "Fedâilu'-Kur'an", 8; Ebû Nuaym, *Hilye*, 1/125; İbn Abdülberr, *el-İstî'âb*, 410; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-ğâbe*, 3/382.

⁵⁸ İbn Sa'd, *eş-Tabakât*, 3/116; Zehebî, *Siyer*, 1/486.

⁵⁹ İbn Sa'd, *eş-Tabakât*, 3/111-116; Ebû Nuaym, *Hilye*, 1/126-133; Zehebî, *Siyer*, 1/489.

⁶⁰ Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân an tevîli âyi'l-Kurân*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 2000), 16/31.

⁶¹ Cemâlüddîn Abdullâh b. Yûsuf ez-Zeylâî, *Tahrîcü'l-eḥâdis. ve'l-âsârî'l-vâkıa fi tefsîri'l-Keşşâf li'z-Zemaḥşerî*, thk. Abdullah b. Abdurrahman es-Sa'd (Riyad: Dâru İbn Huzeyme, 1414), 3/268.

⁶² Zeylâî, *Tahrîcü'l-eḥâdis.*, 2/249.

⁶³ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 1/494.

⁶⁴ Müslim, *el-Câmi*; 3/1502.

⁶⁵ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 6/155.

Abdullah'ın bunu rüşvet olarak nitelendirdiğini söyleyerek bu teklifi geri çevirmiştir.⁶⁶ Neticede hem Abdullah b. Mes'ûd'un Kûfe'de Mesrûk'a aktif hocalık yapmış olması hem de Mesrûk'un onun görüşlerine daha çok bağlı kalmış olması ve ondan birçok rivayette bulunmuş olması Abdullah b. Mes'ûd'un Mesrûk'un öne çıkan hocası olduğunu söylememize imkân tanımaktadır.

1.1.2.2. Hz. Âişe

Mesrûk'un üzerinde doğrudan etkili olduğunu düşündüğümüz bir diğer kişi Hz. Âişe'dir. Hz. Âişe'nin Kûfe'de ikamet etmemiş olması dolayısıyla Mesrûk'un ondan ilmi istifadesi ona yönelik ziyaretleriyle sınırlı kalmıştır. Mesrûk zaman zaman çeşitli vesilelerle Hz. Âişe'yi ziyaret ederek ona dini sorular yönelmiştir. Bu soruların içeriğine ve Mesrûk'un ondan aktarımlarına göz attığımızda bunların daha çok Hz. Peygamber'in dini hayatını öğrenmeye yönelik olduğunu görmekteyiz.⁶⁷ Bunun yanında onun aile içi münasebetle ilgili sorular sorduğuna da şahit olmaktayız. Mesela bir rivayette şöyle diyor: "Âişe'nin yanına girdim ona: 'Ey müminlerin annesi! Hanımı hayırlı olan koca için hanımından ona helal olan nedir?' dedim." O: 'Ferci dışında.' dedi. Peki oruçluysen hanımından bana helal olan nedir? dedim. Bu soruya da: 'Cima hariç, helaldir.' dedi."⁶⁸ Belli ki Mesrûk, Hz. Âişe'yi hem Hz. Peygamber'in dini hayatını, hem de aile hayatının mahremiyetine yönelik hususları öğrenmede önemli bir merci olarak görmüştür. Mesrûk'un hem Hz. Âişe'ye birçok soru sormuş olması hem de bu sorular arasında mahrem niteliğinde soruların olması onun Hz. Âişe ile samimi bir iletişim kurmasının yanında aynı zamanda kadınları ve aile içi münasebeti ilgilendiren konularda Hz. Âişe'nin ilmine önem verdiğini göstermektedir. Nitekim o, Hz. Âişe'den "sünnet mahalleri birbirine değdiğinde gusül gerekli hale gelir" sözünü aktardıktan sonra: "Âişe kadınlar arasında bunu en iyi bilendir" demiştir.⁶⁹ Mesrûk Hz. Âişe'ye yönelik ilmi ziyaretlerini artırmış olmalıdır ki aralarında samimi bir iletişim kurulmuştur.⁷⁰ Mesrûk ile Hz. Âişe arasındaki bu samimi iletişimin Mesrûk'un ona yönelik hitabına da yansdığı görülmektedir. Nitekim Mesrûk zaman zaman Hz. Âişe'den aldığı rivayetleri aktarırken: "Sıddıka bt. Sıddık bana rivayet etti ki..." demiştir.⁷¹ Yine bu karşılıklı samimiyet ve değerden dolayı Hz. Âişe ona "evladım" diye hitapta bulunmuşken, Mesrûk ise kızına Âişe ismini vermiştir.⁷²

Neticede başta Abdullah b. Mes'ûd ve Hz. Âişe olmak üzere birçok sahâbîyle karşılaşmış, görüşmüş ve onlardan hadis rivayetinin yanında ilmi anlamda da çokça istifade etmiş olan Mesrûk böylece Kûfe'de öne çıkan bir âlim olmuştur.

1.1.3. Kûfe Fıkhına Katkısı

Mesrûk ile ilgili yapılan çalışmalarda değinilmemiş olsa da onun önemli yönlerinden biri de Kûfe fıkhına olan katkısıdır. Burada Mesrûk'u akranlarına karşı öne çıkaran husus, onun Kûfe'deki hocalarıyla yetinmeyerek ilim öğrenmek için yolculuğa çıkmış olmasıdır. Bu kapsamda onun Basra, Şam, Mekke ve Medine gibi şehirlere ilim amaçlı yolculuklar yaptığını

⁶⁶ Ebû Bekr b. Hemmâm b. Nâfi' es-San'ânî Abdürrezzâk, *el-Muşannef fi'l-ğadîs*, thk. Habiburrahman el-E'zamî (Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî, 1403), 8/147.

⁶⁷ Bazı örnekler için bk. Abdürrezzâk, *el-Muşannef*, 2/155, 3/17, 3/558, 4/148, 254, 6/75, 7/11, 8/150, 195; İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 1/76, 140, 394.

⁶⁸ Abdürrezzâk, *el-Muşannef*, 1/327, 4/190. Bu konuda diğer bazı örnekler için bk. Abdürrezzâk, *el-Muşannef*, 1/304; İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 1/118, 119.

⁶⁹ Abdürrezzâk, *el-Muşannef*, 1/245.

⁷⁰ Abdürrezzâk, *el-Muşannef*, 4/157.

⁷¹ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 2/134.

⁷² Zehebî, *Siyer*, 4/66-67.

görmekteyiz. Nitekim bir âyet hakkında bilgi edinmek için Basra ve Şam'a gittiğini aktarmıştık. Bu iki şehir dışında özellikle Hz. Ebû Bekir, Hz. Osman, Hz. Âişe, İbn Abbâs (ö. 68/687) gibi sahâbilerden rivayette bulunmuş olması⁷³ onun Mekke ve Medîne'nin âlimlerinin ilminden istifade ettiğini göstermektedir. Zehebî'nin Mesrûk'un ilim aldığı farklı yerlerde yaşamış kişileri saydıktan sonra: "Hatta Mekke'nin vâizi /hikayecisi (kâss) Ubeyd b. Âmir'den dahi rivayeti vardır."⁷⁴ demiş olması bunu teyit etmektedir. Şüphesiz ki onun bu yönü, Kûfe'de kendisinden çeşitli vesilelerle fetvalar isteyen halka ve öğrencileri İbrâhim en-Nehaî gibi kimselere ilmi zenginlik kazandırmıştır.⁷⁵ Böylece Mesrûk'un Kûfe okulunun diğer şehir okullarıyla iletişim kurmasında öncü bir rol üstlenmiş olduğunu söylemek istiyoruz.

1.1.4. Fetvalarında Deliller

Mesrûk'un yaşadığı dönemde İslâmî ilimler birer disiplin olarak henüz birbirinden ayırılmadığı için onun fikhî görüşleri de kaynaklarda diğer ilimlere ilişkin görüşleriyle birlikte serpiştirilmiş vaziyettedir. Bu görüşlere ulaştıktan sonra bunları sade bir şekilde vermek yerine daha çok usul açısından değerlendirmeyi ve aynı konuyla ilgili diğer bazı âlimlerin de görüşüne yer vermeyi daha uygun gördük. Bu doğrultuda Mesrûk'un serdettiği görüşünün hangi delil kapsamında yer aldığını belirlemeye çalıştık. Fetvalarının dayandığı usulün ne olduğuna dair Mesrûk'tan gelen rivayetler yok denecek kadar azdır. Bundan dolayı "fetvalarında deliller" konusunu ele alırken fetvalarından hareket etme mecburiyeti hasıl olmuştur.

1.1.4.1. Kur'an

Bir fakihin fetva vereceği zaman başvuracağı önemli ve öncelikli kaynak Kur'an'dır. Hz. Peygamber hayattayken Kur'an âyetleri meselelerin çözümünde yegâne merci kabul edilmiş ve vefatından sonra O'nun (s.a.s.) ashâbı da bu yolu izlemiştir. Keza tâbiîn de bu anlayış dahilinde hareket ettikleri görülmektedir. Söz gelimi tâbiîn neslinden Mesrûk'un fetvalarında genel olarak bunu görmek mümkündür. Mesrûk Kur'an'ı kaynak olarak alırken aynı zamanda onu doğru anlamının da önemini kavramış bir âlimdir. Mesela onun bir âyet hakkında bilgi edinmek için Basra ve Şam'a yapmış olduğu yolculuk bunu göstermektedir. Şimdi Mesrûk'un Kur'an'dan istifadeyle verdiği bazı fetvaları verelim:

1- Mesrûk'a göre umre yapmak, hac gibi müslümana vaciptir (farzdır).⁷⁶ Mesrûk'un bu hususta "أَوَاتُوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ" *Haccı ve umreyi Allah için eksiksiz yerine getirin...*⁷⁷ âyetine dayandığı söylenebilir. Nitekim kendisi şöyle diyor: "Allah'ın Kitabı'nda dört şeyi yapmakla emrolundunuz. Bunlar; namaz, zekât, hac ve umredir."⁷⁸ Umrenin hükmü ihtilâfıdır. Abdullah b. Ömer, İbn Abbâs, Saîd b. Cübeyr (ö. 94/713), Atâ (ö. 114/732), Mücâhid (ö. 103/721) ve Tâvûs (ö. 106/725) gibi âlimler de bu hususta Mesrûk'la aynı görüştedirler.⁷⁹ Abdullah b. Mes'ûd, Câbir b. Abdullah (ö. 78/697), İbrâhim en-Nehaî ve Şa'bî (ö. 104/722) gibi âlimler ise umrenin vacip değil, sünnet olduğu görüşündedirler.⁸⁰ Bir kimsenin Resûlullah'a (s.a.s.) umrenin vacip olup olmadığını sorması üzerine Resûlullah'ın: "لَا، وَأَنْ تَعْتَمِرَ خَيْرٌ لَكَ" /Hayır, umre yaparsan bu senin için

⁷³ Zehebî, *Siyer*, 4/64.

⁷⁴ Zehebî, *Siyer*, 4/64.

⁷⁵ Abdullah Önder, *İbrâhim en-Nehaî, Fikihçiliği ve Hanefî Fıkıma Etkisi* (Malatya: İÜSBE, Basılmamış Doktora Tezi, 2022), 29.

⁷⁶ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 3/224, 337.

⁷⁷ el-Bakara 2/196.

⁷⁸ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 3/337.

⁷⁹ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 3/224.

⁸⁰ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 3/223.

hayırlıdır.”⁸¹ şeklinde cevap verdiği ve ayrıca: “وَالْعَمْرَةُ تُطَوِّعُ/Hac cihad, umre tatavvudur (nafiledir).”⁸² dediği de nakledilmektedir. Umrenin vacip olmadığı görüşünü benimseyenlerin bu hadislere dayandıkları, vacip olduğu görüşünde olanların ise yukarıda vermiş olduğumuz âyeti esas aldıkları görülmektedir. Neticede Mesrûk’un bu hususta doğrudan Kur’an’dan hüküm istinbatında bulunduğu söylenebilir.

2- Mesrûk’un doğrudan Kur’an’dan yararlanarak ortaya koyduğunu düşündüğümüz hükümlerden biri de mukâtebenin yükümlülüğü ile ilgilidir. Ona göre kölenin efendisiyle mukâtebe akdi yapması vaciptir.⁸³ Bu hususta onun “وَالَّذِينَ يَبْتِغُونَ الْكِتَابَ مِمَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ...Bedelini ödeyerek hür olmak isteyen köle ve câriyelerinizin -kendilerinde hayır görürseniz- tekliflerini kabul edin...”⁸⁴ âyetini esas aldığını söylememiz mümkündür. Nitekim Hz. Ömer, İkrime (ö. 105/723), Atâ, Amr b. Dînâr (ö. 126/744) ve Dahhâk (ö. 105/723) gibi âlimler de aynı âyete dayanarak Mesrûk’la aynı görüşü paylaşmışlardır.⁸⁵ Bu âlimlerin görüşlerine mukabil Hasan-ı Basrî (ö. 110/728), Sevri (ö. 161/778) ve Şa’bî gibi âlimler efendisinin kölesiyle mukâtebe yapmasının vacip değil mendup ya da müstehap olduğu görüşündedirler.⁸⁶ Burada Mesrûk’un aynı zamanda “فَكَاتِبُوهُمْ/ onlarla mukâtebe yapın.” şeklindeki emri vucuba hamlettiği de ortaya çıkmaktadır. Halbuki cumhûr buradaki emri vucuba hamletmemiştir.⁸⁷ Dolayısıyla cumhûr efendinin köleyle mukâtebe yapmasının vacip olmadığı görüşündedir. Burada yer alan emrin “إِنْ إِنْ كَانُوا فِيكُمْ فَكَاتِبُوهُمْ/ kendilerinde hayır görürseniz” kısmından dolayı vaciplik ifade etmediği söylenmiştir.⁸⁸

3- Mesrûk’a göre hür bir erkeğin hür bir kadınla evliyken câriyeyle nikâhlanması câiz değildir.⁸⁹ Hatta o, böyle bir nikâhu domuz eti yemeye benzetmiştir.⁹⁰ Burada Mesrûk’un şu âyeti delil olarak aldığı kanaatindeyiz: “وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلًا أَنْ يَنْكِحَ الْمُحْصَنَاتَ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِنْ مَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِنْ قَتَاتِكُمْ...İçinizden mümin ve hür kadınlarla evlenmeye gücü yetmeyen kimse, ellerinizin altında bulunan müminin câriye kızlarınızdan alabilir...”⁹¹ Âlimler buradaki “طَوْلًا” kelimesinin delalet ettiği anlam hakkında ihtilaf etmişlerdir. Çoğu âlim buna hür kadının mehrini verebilme kudreti olarak anlam vermiş ve bundan hareketle câriyenin, hür kadınla evli biriyle izdivacını câiz görmemişlerdir.⁹² Muhtemelen Mesrûk da bu kelimeye söz konusu anlamı verenlerdendir.

4- Mesrûk’a göre kâzif (iffetli bir kimseye zina iftirasında bulunan) tövbe ederse şahitliği kabul edilir.⁹³ Âyette: “وَالَّذِينَ يَزْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ يَأْتُوا بَأْرِبَعَةٍ شَهَادَةٍ فَاجْلِسُوهُمْ ثَمَانِينَ جِدَّةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الَّذِينَ يَزْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ...İffetli kadınlara iftira atan, sonra da dört şahit getiremeyen kimselere seksen sopa vurun ve artık onların şahitliklerini asla kabul etmeyin. İşte onlar yoldan çıkanların ta kendileridir.”⁹⁴ denildikten sonra:

⁸¹ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 3/223.

⁸² İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 3/223.

⁸³ Muhammed b. Ahmed Kurtubî, *el-Câmi li-ahkâmi'l-Kurân*, thk. Hişâm Semîr el-Buhârî (Riyad: Dâru'l-Âlem, 2003), 12/245.

⁸⁴ en-Nûr 24/33.

⁸⁵ Kurtubî, *el-Câmi*; 12/245; Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed eş-Şevkânî, *Neylü'l-evâtâr şerhu Münteke'l-ahbâr*, thk. Usamuddin es-Sebâbatî (Mısır: Dâru'l-Hadîs, 1993), 6/113.

⁸⁶ Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed İbn Kudâme, *el-Muğnî* (Beyrut: Dâru'l-Fiker, 1405), 14/442.

⁸⁷ Şevkânî, *Neylü'l-evâtâr*, 6/113.

⁸⁸ Şevkânî, *Neylü'l-evâtâr*, 6/113-114.

⁸⁹ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 3/467.

⁹⁰ Abdürrezzâk, *el-Muşannef*, 7/267.

⁹¹ en-Nisâ 4/25.

⁹² Kurtubî, *el-Câmi*; 5/136.

⁹³ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 4/324.

⁹⁴ en-Nûr 24/4.

“*أَلَا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَأَصْلَحُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ*” Bundan sonra tövbe edip hallerini düzeltenler müstesna. Allah çok bağışlayıcıdır, çok esirgeyicidir.⁹⁵ denilmiştir. Belli ki Mesrûk, ikinci âyette yer alan “*أَلَا الَّذِينَ تَابُوا*” kısmını dikkate almış ve bunu kâzifin tövbeden sonra şahitliğinin kabul edileceğine yönelik bir delil olarak kabul etmiştir. Hâlbuki Şüreyh, Hasan-ı Basrî, Nehaî, Saîd b. Müseyyib (ö. 94/713) gibi âlimler kâzifin tövbe etmesini şahitliği için bir gerekçe olarak görmemişlerdir.⁹⁶ Bunlar kâzifin tövbesinin Allah ile arasında olan hususi bir durum olduğunu söylemişlerdir.⁹⁷ Nitekim Şa'bî ile Nehaî bu meseleyi tartışırken, Nehaî câiz olmadığını söylemiştir. Şa'bî Nehaî'ye niçin câiz olmadığını sorunca Nehaî: “Çünkü sen onun tövbe edip etmediğini (gerçekte) bilemezsin.”⁹⁸ diye karşılık vermiştir. Burada Nehaî'nin tövbeyi kişinin içinde/niyetinde oluşan bir olgu olarak değerlendirdiği ve bunun da ancak Allah tarafından bilinebileceğini düşündüğü anlaşılmaktadır. Bunun yanında Hz. Peygamber'in de: “*إِلَّا مَحْدُودًا فِي*، *إِلَّا مَحْدُودًا فِي*، *إِلَّا مَحْدُودًا فِي*، *إِلَّا مَحْدُودًا فِي*” İftiradan dolayı had cezası uygulananlar hariç, müslümanlar birbirlerine karşı adaletlidirler.”⁹⁹ dediği nakledilmiştir. Kâzifin tövbesini şahitliği için geçerli saymayanlar her ne kadar bu rivayeti zikretmemişlerse de bu rivayet de onların gerekçeleri arasında yer almış olabilir. Neticede tövbe eden kâzifin şahitliğinin kabul edilip edilmeyeceği âlimler arasında ihtilafı bir konu olmuştur. Bu hususta Mesrûk, âyetin “*أَلَا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَأَصْلَحُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ*” Bundan sonra tövbe edip hallerini düzeltenler müstesna. Allah çok bağışlayıcıdır, çok esirgeyicidir.”¹⁰⁰ kısmına dayanarak tövbe etmiş kâzifin şahitliğini câiz görmüştür.

5- Mesrûk'a göre îlâ yapan koca dört ay boyunca îlâsından dönmezse dört ayın bitimiyle aralarında bâin talâk vaki olur.¹⁰¹ Âyette şöyle denilmektedir: “*لِلَّذِينَ يُؤَلُّونَ مِنْ نِسَائِهِمْ نَرْبُصٌ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ فَإِنْ*” Kadınlardan uzaklaşmaya yemin edenler için dört ay beklemek vardır. Eğer geri dönerlerse Allah çok bağışlayıcıdır, sonsuz rahmet sahibidir.”¹⁰² Koca îlâda bulunduğu ve dört ay içerisinde îlâsından vazgeçmediğinde dört ayın tamamlanmasıyla boşanmanın kendiliğinden oluşup oluşmayacağı hususunda fakihler ihtilaf etmişlerdir. Cumhûr bu âyeti esas alarak dört ayın tamamlanmasıyla evliliğin kendiliğinden sona ermeyeceğini söylemiştir.¹⁰³ Hanefiler ise Übey b. Ka'b ve Abdullah b. Mes'ûd'un “*فَانِ فَاوَا فِيهِنَّ*”/Eğer (dört ay) içerisinde geri dönerlerse” şeklindeki kırâatini esas alarak kocanın dört ay sona ermeden hanımına dönebileceği, aksi durumda dört ayın tamamlanmasıyla evliliğin kendiliğinden sona ereceği görüşündedirler.¹⁰⁴ Mesrûk'tan bu husustaki delilinin ne olduğuna dair bir rivayete rastlamamız olsak da onun da burada şâz kırâate dayandığı ve böylece fetvalarında şâz kırâatten yararlandığı ortaya

⁹⁵ en-Nûr 24/5.

⁹⁶ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 4/324-325.

⁹⁷ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 4/324-325.

⁹⁸ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 4/324.

⁹⁹ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 4/325.

¹⁰⁰ en-Nûr 24/5.

¹⁰¹ Ya'kûb b. İbrâhîm Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Âsâr*, thk. Ebû'l-Vefâ el-Efgânî (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1355), 148; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 8/529.

¹⁰² el-Bakara 2/226.

¹⁰³ Şevkânî, *Neylül-voâtâr*, 6/305.

¹⁰⁴ Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed el-Kâsânî, *Bedâi'u's-şanâ'i fi tertîbi's-şerâ'i* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbu'l-Arabî, 1982), 3/172; Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr li'l-ûcuzi'l-fakîr* (Beyrut: Dâru'l-Fiker, ts.), 4/194.

çıkılmaktadır. Hâlbuki fakihler, Mushaf'ta yer almamış şâz kırâatlerin hüküm istinbatında delil olarak alınıp alınmayacağı hususunda ihtilaf etmişlerdir.¹⁰⁵

1.1.4.2. Sünnet

Müctehidin ictihadda bulunurken başvurduğu temel kaynaklardan biri de Sünnet'tir. Zira Sünnet Kur'an'la birlikte İslâm hukukunun iki temel kaynağını oluşturmaktadır. Mesrûk'un bu anlayış çerçevesinde hareket ederek Sünnet'i öğrenmede ve fetvalarında kullanmada titizlik gösterdiğini görmekteyiz. Mesela o, Silsile'de¹⁰⁶ bulunduğu iki yıl boyunca namazları kısaltarak kılmuş, niye böyle yaptığı kendisine sorulunca da bunu "Sünnet'e bağlılık" olarak ifade etmiştir.¹⁰⁷ Mesrûk'un Sünnet'ten yararlanarak verdiği bazı fetvaları şöyledir:

1- Mesrûk'a göre anne ve babası boşanan çocuk, bu ikisinden hangisini seçerse onunla kalır.¹⁰⁸ Bu hususta âlimler ihtilaf etmişlerdir. Kimi ulema, çocuğun tercih etme salahiyetinin olmadığını düşünerek çocuğa tercih hakkı vermemiş, kimisi de çocuğun bakım ve terbiyesinin (hidâne) annenin sorumluluğunda olduğunu düşünerek bu durumda anneye verilmesi gerektiğini söylemiştir.¹⁰⁹ Hz. Peygamber'e bir kadın gelerek kocasının kendisini boşadığını ve çocuğu da almak istediğini söyler. Bunun üzerine Hz. Peygamber çocuğa: "فَخُذْ بِيَدِ أَيِّهِمَا شِئْتَ" / Bu senin babandır, bu da senin annendir, istediğinin eline tutun."¹¹⁰ der. Ebû Hüreyre'den de rivayet edildiğine göre Hz. Peygamber çocuğu annesi ve babası arasında tercihte bulunma hususunda muhayyer bırakmıştır.¹¹¹ Belli ki Mesrûk Hz. Peygamber'den aktarılan bu rivayetleri dikkate almıştır.

2- Mesrûk'a göre bekâr birinin zina etmesi halinde kendisine celde ve sürgün cezası verilir.¹¹² Zina cezası ile ilgili âyette: "الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ" / Zina eden kadın ile zina eden erkeğin her birine yüz sopa vurun."¹¹³ denildiği halde sürgün cezasından bahsedilmemektedir. Sürgün cezası Sünnet tarafından sabit olmuştur. Nitekim Hz. Peygamber zina edenlerle ilgili şöyle diyor: "الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي يُجْلَدُ وَيُنْفَى، وَالتَّيْبُ يُجْلَدُ وَيُرْجَمُ" / (Zina eden) bekâra celde cezası verilir ve sürgün edilir, evli olana ise celde ve recm cezası verilir."¹¹⁴ Sahâbeden Abdullah b. Mes'ûd, Übey b. Ka'b (ö. 33/654) ve Ebû Zer (ö. 32/653) de zina eden bekârın ayrıca sürgün edilmesi gerektiği görüşündedirler.¹¹⁵ İlk dört halifenin uygulaması da bu yönde olmuştur¹¹⁶. Ancak sürgün edilen kişinin başka dinlere geçtiği görülünce Hz. Ali gibi bazı âlimler sürgün cezasını uygun görmemişlerdir.¹¹⁷ Mesrûk'un celde ile

¹⁰⁵ İmâmü'l-Haremeyn Cüveynî, *el-Burhân fi uşûli'l-fıkh*, thk. Abdülazîm ed-Dîb (Katar, 1399), 1/257; Muharrem Önder, "Şâz Kırâatler Ve İslâm Hukuku Açısından Değeri", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 13 (2009), 187-188; Mahmûd Salâh Muhammed Ferûh, *el-Kırâetu's-şâzetu inde'l-usûliyyîn ve eseruha fi ihtilâfi'l-fukahâ* (Gazze: Câmîatu'l-İslâmiyye, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 2010), 49-55.

¹⁰⁶ Kûfe civarında bulunan bir yerleşim yeri.

¹⁰⁷ Abdürrezzâk, *el-Muşannef*, 2/537.

¹⁰⁸ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 4/179.

¹⁰⁹ Şevkânî, *Neylül-evâtâr*, 6/389-393.

¹¹⁰ Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir vd. (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.), "Talâk", 35 (No. 2277).

¹¹¹ Ebû İshâ Muhammed b. İshâ b. Sevre et-Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir vd. (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.), "Ahkâm", 21 (No. 1357).

¹¹² Abdürrezzâk, *el-Muşannef*, 7/329.

¹¹³ en-Nûr 24/2.

¹¹⁴ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 5/541; Müslim, *el-Câmi*; "Hudûd", 14.

¹¹⁵ Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, *el-Âsâr*, thk. Halid el-Avvâd (Kuveyt: Dâru'n-Nevâdir, 2011), 2/531; İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 5/541.

¹¹⁶ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 5/541-542.

¹¹⁷ Şeybânî, *el-Âsâr*, 2/531.

beraber sürgün cezasını da uygun görmüş olması onun Hz. Peygamber'in hadisini esas aldığı göstermektedir.

3- Mesrûk'a göre cünüp bir kimsenin mescide iltica/sığınması hariç mescidin içerisinden geçmesi câiz değildir.¹¹⁸ Âyette şöyle denilmektedir: “ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ وَلَا جُنْبًا إِلَّا غَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّىٰ تَغْتَسِلُوا ”/Ey iman edenler! Siz sarhoş iken ne söylediğinizi bilinceye kadar, cünüp iken de -yolcu olan müstesna- gusül edinmeye kadar namaza yaklaşmayın...¹¹⁹ Bu âyette yer alan “غَابِرِي سَبِيلٍ” kısmı âlimler tarafından “yolcu/seferi olan” ve “yolu mescitten geçen” anlamları verilerek iki farklı şekilde tefsir edilmiştir.¹²⁰ Bunun neticesinde cünüp bir kimsenin mescitten geçip geçmemesi ile ilgili farklı hükümler ortaya konulmuştur. Nitekim “غَابِرِي سَبِيلٍ” tabirine “yolu mescitten geçenler” anlamını veren Atâ, Saîd b. Müseyyib ve İbrâhim en-Nehâî gibi kimseler, cünüp iken -ihtiyaç halinde- mescitten geçmenin câiz olduğu görüşündedirler.¹²¹ Söz konusu tabiri “yolcu/seferi olan” şeklinde dikkate alan Hanefî imamı gibi kimseler ise cünüp kimsenin mescitten geçmesini câiz görmemişlerdir. Bunlara göre cünüp olan yolcu ancak teyemmüm alarak mescide girebilir.¹²² Cünüp kimsenin mescitten geçmesini câiz görmeyenler bu hususta daha çok “فَإِنِّي لَا أَجُزُّ الْمَسْجِدَ إِذَا كَانَ لِجَنْبٍ وَلَا حَائِضٍ”/mescit cünüp ve hayız olana helal olmaz.¹²³, “فَإِنِّي لَا أَجُزُّ الْمَسْجِدَ إِذَا كَانَ لِجَنْبٍ وَلَا حَائِضٍ”/ben mescidi hayızlı ve cünüp olana helal görmüyorum.¹²⁴ anlamındaki hadisleri esas almışlardır.¹²⁵ Cünüp bir kimsenin mescide girmesi veya mescitten geçmesi ile ilgili hükümde Mesrûk'un söz konusu âyetin ilgili kısmını “yolu mescitten geçen” şeklinde tefsir etmediği ve bu hususta konuya ilişkin yasaklayıcı hadisleri nazar-ı itibara aldığı anlaşılmaktadır.

4- Mesrûk'a göre seferî sayılabilmek için herhangi bir yerde fazla ya da az kalmanın bir önemi yoktur. Nitekim kendisi Silsile'de kaldığı iki yıl boyunca namazları kısaltarak kılmıştır.¹²⁶ Niçin böyle yaptığı kendisine sorulunca da bunu “Sünnet'e bağlılık” olarak açıklamıştır.¹²⁷ Hz. Peygamber'in Mekke'de on yedi gün kaldığı ve kaldığı bu süre zarfında namazları kısalttığı rivayet edilmiştir.¹²⁸ İmrân b. Husayn (ö. 52/672) şöyle diyor: “Resûlullah'la Mekke fethine katıldım. Resûlullah burada on sekiz gece kaldı ve bu süre zarfında namazları iki rekat olarak kıldı. Mekkelilere de şöyle dedi: 'Dört kılın, biz seferiyiz.'”¹²⁹ İbn Abbâs da Hz. Peygamber'in (Mekke'de) on yedi gün kaldığını ve bu süre zarfında namazları kısalttığını söyleyerek sözüne şöyle devam etmiştir: “Kim on yedi gün seferde kalırsa namazı kısaltabilir. Bundan daha fazla kalırsa tam kılın.”¹³⁰ Burada İbn Abbâs'ın Hz. Peygamber'in kaldığı süre olan on yedi günü namazı kısaltmak için dikkate aldığı görülmektedir. Fakat Mesrûk bu hususta İbn Abbâs'tan farklı kanaatte olmuştur. Burada Mesrûk Hz. Peygamber'in ne kadar süre kaldıysa o kadar süre

¹¹⁸ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 1/136.

¹¹⁹ en-Nisâ 4/43.

¹²⁰ Bk. Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 8/380-382.

¹²¹ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 1/135.

¹²² Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed et-Tahâvî, *Muhtaşaru İhtilâfi'l-ulemâ*; thk. Abdullah Nezîr Ahmed (Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1417), 1/149; Ebû Bekr Şemsü'l-eimme es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dârü'l-Ma'rîfe, 1993), 1/118.

¹²³ Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd İbn Mâce, *es-Sünen*, thk. Şuayb el-Arnaût vd. (Beyrut: Dâru Risâleti'l-Alemiyye, 2009), “Tahâret”, 126 (No. 645).

¹²⁴ Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, “Tahâret”, 90 (No. 232).

¹²⁵ Şevkânî, *Neylül-evâtâr*, 1/287.

¹²⁶ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 2/200.

¹²⁷ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 2/208.

¹²⁸ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 2/207.

¹²⁹ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 2/207.

¹³⁰ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 2/208.

boyunca namazları kısalttığını dikkate almıştır. Esasında Mesrûk'un bu çıkarımı İbn Abbâs'ın çıkarımından daha isabetli gözükmektedir. Zira Hz. Peygamber'in on yedi gün boyunca namazları kısaltmış olmasını O'nun (s.a.s.) bu süreden daha fazla kalması durumunda aynı şekilde namazlara devam edeceğine yormak daha makul görünmektedir. Aksi durumda Hz. Peygamber'in bunu en azından sözel olarak sınırlandırması beklenirdi. Neticede Mesrûk'un bu hususta Sünnet'i esas aldığı görülmektedir. Şunu da ifade eddim ki Mesrûk namaza düşkün biridir. Öyle ki namaz kılariken çok uzatarak kendisine zarar verecek duruma gelmiş ki hanımının onun bu haline ağladığı rivayet edilmiştir.¹³¹ Kendisi namaza bu kadar ehemmiyet verdiği halde onun gittiği Silsile'de iki yıl boyunca namazlarını kısaltarak kılması Sünnet'e bağlılığını gösteren bir diğer önemli husus olarak görülebilir.

Buraya kadar Mesrûk'un Sünnet'ten yararlanarak hüküm istinbatında bulunduğunu arz etmeye çalıştık. Buna mukabil bazı durumlarda Mesrûk'un hakkında Sünnet'ten rivayet olduğu halde aksi davrandığı da görülmektedir. Bu tür durumlarda ya o konudaki Sünnet'i bağlayıcı olarak görmemiş veyahut konu ile ilgili rivayet kendisine ulaşmamıştır diye düşünüyoruz. Mesela o, abdestten sonra kurulanmayı câiz görmüştür.¹³² Hâlbuki abdest aldıktan sonra kendisine getirilen havluyu Hz. Peygamber'in kullanmadığı rivayet edilmiştir.¹³³ Bu rivayet sebebiyle olsa gerektir ki Câbir b. Abdullah, Saîd b. Cübeyr ve Saîd b. Müseyyib gibi âlimler abdestten sonra kurulanmayı mekrûh görmüşlerdir.¹³⁴ Mesrûk'un ya böyle bir rivayetten haberi olmamış ya da o bu rivayeti bağlayıcı görmemiştir. Mesrûk'un öğrencisi Nehaî'nin abdestten sonra kurulanmakta bir sakınca görmemiş¹³⁵ olmasını ve bunu soğuk bir gecede yıkanan kişinin kendisini kurutma zarureti kıyas yapmış olmasını¹³⁶ dikkate aldığımızda Mesrûk'un da burada söz konusu rivayeti değil de bu husustaki zarureti dikkate almış olabileceğini söylemek daha makul gözükmektedir.

Neticede Mesrûk dini hayatında hem fiilî olarak hem de kavli olarak Sünnet'e bağlılıkta önemli bir hassasiyete sahip olduğu gibi fetvalarında da kaynak olarak Sünnet'i esas almıştır.

1.1.4.3. Sahâbî Kavli

Mesrûk'un fetvalarına esas aldığı bir başka delilin sahâbî kavli olduğunu görüyoruz. Bu anlamda onun özellikle talebeliğini yaptığı Abdullah b. Mes'ûd'un görüşlerine ve kendisini sık sık ziyaret ettiği Hz. Âişe'nin görüşlerine önem verdiğini görmekteyiz. Bunun yanında o, sahâbî kavline önem vermiş olacak ki Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'in uygulamalarını "Sünnet" olarak nitelendirmiştir.¹³⁷ Hâlbuki rivayete göre öğrencisi İbrâhim en-Nehaî "Ebû Bekir'in sünneti", "Ömer'in sünneti" tabirlerini hoş karşılamamış, "Allah'ın sünneti", "Peygamber'in sünneti" denilmesini istemiştir.¹³⁸

Mesrûk'un sahâbî kavline göre fetva verdiği ile ilgili elimizde fazlaca örnek olmasa da bu hususta meramımızı ifade etmek adına bazı örneklerle ulaştık. Mesela Mesrûk'a göre talâkta iddet

¹³¹ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 2/223.

¹³² Ebû Yûsuf, *el-Âs.âr*, 5; Abdürrezzâk, *el-Muşannef*, 1/183; İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 1/137.

¹³³ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 1/138.

¹³⁴ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 1/138.

¹³⁵ Ebû Yûsuf, *el-Âs.âr*, 5; Şeybânî, *el-Âs.âr*, 1/71-72.

¹³⁶ Ebû Yûsuf, *el-Âs.âr*, 5.

¹³⁷ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 6/144.

¹³⁸ Ebû Muhammed Ali b. Ahmed İbn Hazm, *el-İhkâm fi uşûli'l-aḥkâm*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Beirut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, ts.), 4/229, 6/174-175.

kocanın hanımını boşamasıyla, ölümden iddet kocanın öldüğü an ile başlar.¹³⁹ Sahâbe arasında bu hususta ihtilaf olmuştur. Buna göre Hz. Ali bu durumda kocanın talâk veya vefat haberinin kadına ulaşmasıyla iddetinin başlayacağı görüşündeyken, Abdullah b. Mes'ûd ve Abdullah b. Abbâs gibi sahâbîler iddetin kocanın hanımını boşadığı an ile veya öldüğü an ile başlayacağı görüşündedirler.¹⁴⁰ Burada Mesrûk'un Abdullah b. Mes'ûd ve Abdullah b. Abbâs gibi sahâbîlerin kavline göre hareket ettiği anlaşılmaktadır.

Mesrûk her ne kadar sahâbî kavlini hüküm vermede dikkate almışsa da bazı sahâbîlerin görüşünü başka bir sahâbîye doğrulatma yoluna da gitmiştir. Nitekim Ebû Atiye şöyle diyor: "Mesrûk'la Âişe'nin yanına gittik. Ona: 'Ey müminlerin annesi! Muhammed'in iki ashâbından biri iftarı ve namazı öne alıyor, diğeri ise ikisini tehir ediyor dedik.' Âişe: 'Kim böyle yapıyor?' diye sordu. Biz: 'Abdullah b. Mes'ûd tecil ediyor, Ebû Mûsâ ise tehir ediyor.' dedik. Bunun üzerine Âişe: 'Abdullah'ın yaptığı Resûlullah'ın yaptığı gibidir.' dedi."¹⁴¹ Burada Ebû Atiye ve Mesrûk'un sahâbî kavli arasında tercihte bulunmak için iki sahâbî kavlini/uygulamasını bu konuda daha bilgili olduklarını düşündükleri Hz. Âişe'ye sorma gereği hissettiklerini görüyoruz. Böylece temel amaçlarının hangi kavlin Hz. Peygamber'in Sünnet'ine daha uygun olduğunu bulmak olduğu anlaşılmaktadır.

1.1.4.4. Kıyas

Mesrûk'un kıyas ile ilgili teorik bir açıklamasına rastlamadık. Aynı şekilde fetvalarında ne derece kıyasa başvurduğuna dair örneklerin yetersizliğinden dolayı kıyas ile ilgili düşüncesinin tam olarak ne olduğuna dair bir kanaate sahip olduğumuzu da söyleyemeyiz. Bununla birlikte bazı örneklerden hareketle Mesrûk'un kıyası bir delil olarak kabul ettiğini söyleme imkânını elde ettik. Örneğin Mesrûk'a göre kabirlerden kefen çalanlara (nebbâş) hırsızlık haddi uygulanır.¹⁴² Bu görüşte olan kimi âlimlerin bunlara verilecek hırsızlık cezasını hayatta olanların mallarını çalan hırsızlara kıyasla verdiği görülmektedir. Mesela aynı zamanda Mesrûk'un talebesi olan İbrâhim en-Nehâî: "Ölmüşlerimizin malını çalanın, yaşayanlarımızın mallarını çalanı gibi eli kesilir."¹⁴³ diyerek kıyas yapmıştır. Mesrûk'un da bu fetvasıyla bu hususta kıyası esas almış olabileceğini tahmin ediyoruz. Bunun haricinde Mesrûk içki içmeyi puta tapmak ile eş değer görmüştür.¹⁴⁴ ki burada onun içki içmenin haramlılığını puta tapmanın haramlığına kıyas yaptığı görülmektedir. Burada şu örnek de verilebilir: Cârîyeyle nikahlı olan bir kimse hür bir kadınla nikahlandığında İbn Abbâs'a göre cârîye boşanmış olur.¹⁴⁵ Mesrûk da aynı görüşte olmakla birlikte zaruret olması halinde bunu câiz görmüş ve bunu da zaruret durumunda ölü eti yemeye kıyas etmiştir.¹⁴⁶ Neticede her ne kadar Mesrûk'tan teorik bir açıklama gelmemiş olsa da vermiş olduğumuz örneklerden hareketle onun fetvalarında kıyası da esas aldığını söylemek mümkündür.

Sonuç

¹³⁹ Kurtubî, *el-Câmi*; 3/182.

¹⁴⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, 6/31.

¹⁴¹ Tirmizî, *Sünen*, "Savm", 19 (No. 702).

¹⁴² İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 5/524.

¹⁴³ Ya'küb b. İbrâhîm Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Ĥarâc* (Kahire: el-Matba'atu's-Selefiyye, 1382), 172.

¹⁴⁴ Abdürrezzâk, *el-Muşannef*, 9/237.

¹⁴⁵ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 3/468.

¹⁴⁶ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 3/468.

Hayatının büyük çoğunluğunu Kûfe'de geçirmiş olan Mesrûk İslâmiyet'i henüz çocuk yaşlarında öğrenmiş, Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali gibi önemli sahâbîleri görmüş, birçok sahâbîden de rivayette bulunmuştur. İlk başta askeri bir kişiliğe sahip olsa da Kadisiye Savaşı'ndan sonra ilmi kişiliği ile ön plana çıkmıştır. Her ne kadar İslâmî ilimlerin henüz birer disiplin olarak teşekkül etmediği bir dönemde yaşamış olsa da fakihlik yönü daha baskın olmuştur.

Tâbiîn fakihlerinin hüküm istinbatında bulunurken yararlandıkları kaynaklar onların Hz. Peygamber dönemine yakın olmaları ve sahâbenin birçoğuyla iç içe yaşamış olmaları açısından önem arz etmektedir. Bu anlamda tespit ettiğimiz kadarıyla Mesrûk sahabeyle iç içe yaşamış bir fakih olarak hüküm istinbatında Kur'an, Sünnet, sahâbî kavli ve kıyastan yararlanmıştır. Kur'an ve Sünnet'ten birçok hüküm istinbat etmiş olan Mesrûk sahâbî kavline de başvurmuştur. Ancak aynı mesele ile ilgili farklı Sahâbî kavilleri olması durumunda kendince daha yetkin sahâbînin görüşüne başvurmuş ve böylece daha isabetli olduğunu düşündüğü görüşü tercih etmeye çalışmıştır.

Tâbiîn dönemi alimlerinin sahâbe ile olan ilmî iletişimleri ve onların dinî hususları öğrenme metotları günümüz açısından da önemli bir husustur. Çünkü sahâbe dinin ruhunu kavramış kimselerdir. Onlar vahyin artık nazil olmadığı ve Hz. Peygamber'in hayatta olmadığı bir zaman diliminde ortaya çıkan meselelere çözümler üretmişlerdir. Onların ürettiği çözümler Kur'an ve Sünnet'ten alınan ilhamla yapılmıştır. Tâbiîn âlimleri de sahâbenin bu ilhamından beslenmiş kimselerdir. Bu açıdan Mesrûk gibi tâbiîn fakihlerinin meselelere yönelik çözüm anlayış ve metotları bize çözümü nasta olmayan meseleler için bir yol ve yöntem sunmaktadır. Bu anlamda Mesrûk'un görüşlerinin daha iyi bir şekilde tespit edilmesi ve bu görüşlerin daha iyi tahlile tabi tutulması için onun yaşadığı dönem ve bölgedeki diğer âlimlerin de görüş ve düşüncelerinin tespit edilmesi gerekir. Bunun için de tâbiîn ve Kûfe âlimlerine yönelik çalışmalar çoğaltılabilir.

Kaynakça

- Abdulkadir, Ali Hasan. *Nazratun âimme fi târîh't-teşrî'i'l-İslâmî*. Kahire, 1965.
- Abdürrezzâk, Ebû Bekr b. Hemmâm b. Nâfi' es-San'ânî. *el-Muşannef fi'l-ḥadis*. thk. Habiburrahman el-E'zamî. Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî, 1403.
- Akl, Muhammed Halil Muhammed. *Fıkhü'l-İmâm Mesrûk b. el-Ecda' el-müteveffâ sene h. 63/m. 682*. Ürdün: Âl-i Beyt Üniversitesi, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, ts.
- Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit. *Târîhu Bağdâd*. thk. Mustafa Abdulkadir Atâ. 24 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1. Basım, 1417.
- Belâzürî, Ebü'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd. *Fütûhu'l-büldân*. Beyrut: Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl, 1988.
- Bozkurt, Üsame. *Mesrûk b. el-Ecda' ve Hadisçiliği*. Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Bozkurt, Üsame. "Tabiîn Âlimi Mesrûk b. el-Ecda'ın (ö. 63/682-3) Hadis İlimine Katkısı ve Rivayetlerine Dair Verilerin Değerlendirilmesi". 6. *Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi Bildiriler Kitabı (İlahiyat-Psikoloji- Tarih)*. İstanbul: İlmi Etütler Derneği, 2017.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâîl. *el-Câmi u'ş-şâhih*. thk. Mustafa Dîb. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1. Basım, 1987.

- Cemmâîlî, Ebû Muhammed Takıyyüddîn Abdülğanî. *İkmâlu tehzîbü'l-Kemâl fi esmâ'i'r-ricâl*. thk. Ebû Abdirrahman Adil b. Muhammed vd. el-Fârûku'l-Hedîse li't-Tebâati ve'n-Neşr, 1. Basım, 2001.
- Cevâd Ali. *el-Mufaşşal fi târîhi'l-'Arab kable'l-İslâm*. Dâru's-Sakî, ts.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn. *el-Burhân fi uşûli'l-fıkh*. thk. Abdülazîm ed-Dîb. Katar, 1. Basım, 1399.
- Dımaşkı, Ebû Zür'a. *et-Târîh*. thk. Şükrullah Ni'metullah el-Kücânî. 1 Cilt. Dımaşk: Mecma'u'l-Lugati'l-Arabiyye, ts.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî. *es-Sünen*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir vd. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.
- Ebû Nuaym, Ahmed b. Abdullah el-İsfahânî. *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-aşfiyâ*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1988.
- Ebû Yûsuf, Ya'kûb b. İbrâhîm. *Kitâbü'l-Âsâr*. thk. Ebü'l-Vefâ el-Efgânî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1355.
- Ebû Yûsuf, Ya'kûb b. İbrâhîm. *Kitâbü'l-Harâc*. Kahire: el-Matba'atu's-Selefiyye, 3. Basım, 1382.
- Erul, Bünyamin. "Mesrûk b. Ecda". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/336-337. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Fayda, Mustafa. *İslâmiyetin Güney Arabistana Yayılışı*. Ankara: AÜİF. Yayınları, 1982.
- Ferûh, Mahmûd Salâh Muhammed. *el-Kirâetu's-şâzetu inde'l-usûliyyîn ve eseruha fi ihtilâfi'l-fukahâ*. Gazze: Câmîatu'l-İslâmiyye, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Furat, Ahmet Hamdi. *Hanefî Mezhebinin Oluşumunda Kûfe Şehrinin Sosyo-Kültürel Yapısının Etkisi*. İstanbul: İÜSBE, Basılmamış Doktora Tezi, 2006.
- Gördük, Yunus Emre. "Hicrî İlk Asırdan Bir Hoca-Öğrenci Portresi: Hz. Âişe-Mesrûk b. el-Ecda". *Hicrî Birinci Asırda İslâmî İlimler-I-Kur'an İlimleri ve Tefsir*. Ensar Yayınları, 2020.
- Gördük, Yunus Emre. "Tâbî'ün Döneminde Önemli Bir Müfessir: Mesrûk b. el-Ecda' (Biyografik Bir İnceleme)". *Marife* 18/1 (2018), 193-213.
- Hâkim en-Nisâbü'rî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed. *el-Müstedrek üle's-Şahîhayn*. thk. Mustafa Abdulkadir Atâ. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990.
- Halîfe b. Hayyât, Ebû Amr. *et-Târîh*. thk. Ekrem Ziyâ el-Ömerî. Riyad: Dâru Tayyibe, 3. Basım, 1985.
- Halîfe b. Hayyât, Ebû Amr. *Tabakât*. thk. Süheyl Zekâr. Dâru'l-Fiker, 1993.
- İbn Abdülberr, Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed en-Nemerî. *el-İstîâb fi marifeti'l-aşhâb*. Amman: Dâru'l-A'lâm, 2002.
- İbn Asâkir, Ebü'l-Kâsım Alî b. el-Hasen. *Târîhu medîneti Dımaşk*. thk. Muhibuddin Ebi Saîd Ömer b. Ğurame el-Umerî. Beyrut: Dâru'l-Fiker, 1995.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed. *el-Muşannef fi'l-ehâdis ve'l-âsâr*. thk. Kemal Yusuf el-Hût. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1409.
- İbn Ebû Hayseme, Ebû Bekr Ahmed. *et-Târîhu'l-kebir*. thk. Salâh b. Fethî Helel. Kahire: el-Fârûku'l-Hadîsiyye, 2006.
- İbn Hacer, Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî. *el-İşâbe fi temyîzi's-şahâbe*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.

- İbn Hacer, Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî. *Tehzîbü't-Tehzîb*. thk. İbrahim ez-Zeybek - Adil Murşid. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1995.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed. *el-İhkâm fi uşûli'l-aḥkâm*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, ts.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ'. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Turkî. Dâru Hicr, 1997.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed. *el-Muğnî*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fiker, 1. Basım, 1405.
- İbn Kuteybe, Abdullah b. Müslim. *el-Maârif*. thk. Servet Ukâşe. Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 4. Basım, 1981.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd. *es-Sünen*. thk. Şuayb el-Arnaût vd. Beyrut: Dâru Risâleti'l-Alemiyye, 1. Basım, 2009.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed. *Kitâbü't-Ṭabaḳâti'l-kebir*. thk. Ali Muhammed Ömer. 10 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 1. Basım, 2001.
- İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî. *Şifati's-şafve*. thk. Mahmûd Fâhûrî. Haleb: Dâru'l-Ma'rife, 1971.
- İbnü'l-Esîr, İzzeddin. *el-Kâmil fi't-târîḥ*. thk. Ebû'l-Fîda Abdullah el-Kâdî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1987.
- İbnü'l-Esîr, İzzeddin. *Üsdü'l-ğâbe fi marifeti's-şahâbe*. thk. Ali Muhammed Mu'avvaz, Âdil Ahmed Abdülmevcûd. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî. *Fethu'l-kadîr li'l-âcizi'l-fakîr*. Beyrut: Dâru'l-Fiker, ts.
- Karaman, Hayreddin. *İslam Hukuk Tarihi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2017.
- Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed. *Bedâi'u's-şanâi fi tertîbi's-şerâi*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbu'l-Arabî, 1982.
- Kurtubî, Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li-aḥkâmi'l-Ḳurân*. thk. Hişâm Semîr el-Buhârî. Riyad: Dâru'l-Âlem, 2003.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn b. el-Haccâc. *el-Câmi'u's-şâhiḥ*. thk. Muhammed Fuad Abdalbaki. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1991.
- Önder, Abdullah. *İbrâhim en-Nehâi, Fıkıhçılığı ve Hanefî Fıkıhına Etkisi*. Malatya: İÜSBE, Basılmamış Doktora Tezi, 2022.
- Önder, Muharrem. "Şâz Kırâatler Ve İslâm Hukuku Açısından Değeri". *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 13 (2009), 163-194.
- Sâyiş, Muhammed Ali. *Târîhu'l-fıkhî'l-İslâmî*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme. *el-Mebsûṭ*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1993.
- Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed. *Neylü'l-evṭâr şerḥu Münteḳa'l-aḥbâr*. thk. Usamuddin es-Sebâbatî. Mısır: Dâru'l-Hadîs, 1993.
- Şeybânî, Muhammed b. Hasan. *el-Âsâr*. thk. Halid el-Avvâd. Kuveyt: Dâru'n-Nevâdir, 2. Basım, 2011.
- Şîrâzî, Ebû İshâk. *Ṭabaḳâti'l-fukahâ*. thk. İhsan Abbas. Beyrut: Dâru'r-Râidu'l-Arabî, 1. Basım, 1970.

- Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Câmi u'l-beyân an te vîli âyi'l-Kurân*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1. Basım, 2000.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Târîhu't-Taberî*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm. 11 Cilt. Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 2. Basım, 1962.
- Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed. *Muhtaşaru İhtilâfi'l-ulemâ*: thk. Abdullah Nezîr Ahmed. 5 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2. Basım, 1417.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre. *Sünenü't-Tirmizî*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir vd. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l- Arabî, ts.
- Vekî', Ebû Bekir Muhammed b. Halef b. Hayyân. *Ahbârü'l-kuğât*. thk. Abdulaziz Mustafa el-Merâğî. Riyad: Mektebetü'l-Verrâk, 1. Basım, 1947.
- Ya'kübî, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Ebî Ya'küb. *Târîhu'l-Ya'kübî*. thk. Muhammed Sadık. Necef: el-Mektebetü'l-haydariyye, 1964.
- Yâkût el-Hamevî. *Mu cemü'l-büldân*. Beyrut: Dâru Sadır, 1977.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed. *Siyeru alâmi'n-nübelâ*: Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985.
- Zehebî, Muhammed b. Ahmed. *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-alâm*. thk. Ömer Abdüsselâm, Tedmürî. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1990.
- Zeylaî, Cemâlüddîn Abdullâh b. Yûsuf. *Naşbü'r-râye li-tahrîci eĥâdis_i'l-Hidâye*. thk. Muhammed Avâme. 4 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Reyyân, 1. Basım, 1997.
- Zeylaî, Cemâlüddîn Abdullâh b. Yûsuf. *Tahrîcü'l-eĥâdis_ ve'l-âs_âri'l-vâkı_â fi tefsîri'l-Keşşâf li'z-Zemaşşerî*. thk. Abdullah b. Abdurrahman es-Sa'd. 4 Cilt. Riyad: Dâru İbn Huzeyme, 1. Basım, 1414.
- Ziriklî, Ebû Gays Muhammed Hayrüddîn. *el-Alâm*. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 15. Basım, 2002.

Nahiv İlminin Teşekkülüne Genel Bir Bakış

An Overview of The Establishment of The Science of Arabic Grammer

Eyüp SEVİNÇ

Dr. Öğr. Üyesi, Bingöl Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Mütercim ve Tercümanlık
Bölümü, Arapça Mütercim ve Tercümanlık Anabilimdalı

Asst. Prof., Bingol University, Faculty of Arts and Sciences , Department of Arabic
Translation and Interpretation, Department of Arabic Translation And Interpretation

Bingöl/Türkiye

esevinc@bingol.edu.tr

ORCID: 0000-0001-7855-567X

DOI: 10.34085/buifd.1159392

Öz

Fetih hareketleri neticesinde Müslüman toplumların farklı milletlere mensup kimselerle bir araya gelmeleri, onların dilleri üzerinde bir takım olumsuz sonuçların ortaya çıkmasına sebep oldu. Bu bağlamda günlük konuşma dilinde yanlış telaffuzlar ve Kur'ân-ı Kerîm'in tilaveti konusunda da bazı hatalı okumalar meydana geldi. Bunun üzerine İslam âlimleri, ana konusu yanlış telaffuz ve hatalı okumaları önlemek amacıyla nahiv ilminin kaide ve kurallarını oluşturmak için bir çalışma içerisine girmişlerdir. Nahiv ilminin kurallarının oluşturulması belli dönemler çerçevesinde oluşmuştur. Dolayısıyla bu çalışmada nahiv ilminin mezkûr dönemlerde nasıl bir ilerleme kaydettiği problemi üzerinde durulacaktır. Nahiv ilmini, ilk kimin koyduğu konusunda farklı rivayetler bulunmasından dolayı bu konuyla ilgili farklı âlimlerin isimleri zikredilmiştir. Nahiv ilmi başlangıç yani ilk ortaya çıkmaya başladığı dönemde bağımsız olarak değil ancak diğer İslami ilimlerle birlikte ele alınmıştır. Aynı zamanda nahvin kaide ve kuralları yazılı olmaktan ziyade hafızalarda varlığını korumuştur. Ancak tesis ve olgunluk dönemlerinde nahiv ilmi hem yavaş yavaş ilmi bağımsızlığını elde etmeye başlamış hem de kaide ve kuralları yazılı hale getirilmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Nahiv İlmi, Lahn, Fetih hareketleri, Mevâli, Selika

An Overview of The Establishment of The Science of Arabic Grammer

Abstract

As a result of the conquest movements, the coming together of Muslim societies with people from different nationalities caused some negative consequences on their languages. In this context, mispronunciations occurred in colloquial speech. In addition, some erroneous readings occurred about the recitation of the Qur'ân. Therefore, Islamic scholars started a study to create the rules and principles of nahw science in order to prevent the aforementioned wrong pronunciation and erroneous readings. The establishment of the rules of the science of nahw was formed within the framework of certain periods. Therefore, in this study, the problem of how the science of nahw made progress in the mentioned periods will be emphasized. Since there are different narrations about who first introduced the science of nahw, the names of different scholars on this subject have been mentioned. The science of nahw was not considered independently, but together with other Islamic sciences when it first emerged. At the same time, the rules and principles of nahw have preserved its existence in memories rather than being written. However, in the establishment and maturity periods, the science of nahw began to gain its scientific independence gradually. At the same time, rules and principles were tried to be written.

Keywords: Science of nahw, Lahn, Conquest movements, Mawâli, Seliqa

Giriş

Nahiv kelimesi lügat olarak “*taraf, yol, yöntem, yaklaşık, kasıt vb.*” anlamlarda kullanılmaktadır. Yaygın mastar olarak “*yönelmek ve kastetmek*” anlamlarını ifade etmektedir.¹ İstılahı anlamda ise nahiv “*irap ve mebni kelimeler açısından kelimelerin sonlarındaki değişimlerin kendisiyle bilindiği usûl ve kaideleri ele alan ilim*” şeklinde tarif edilmektedir.²

Nahiv ilmi, Müslüman toplumlarında din ve iletişim alanında zuhur eden bir ihtiyaca cevap verebilmek için ortaya çıkan bir ilimdir. Söz konusu ihtiyaçlar, fetih hareketlerinden sonra kendilerini daha çok hissettirmeye başlamıştır. Fetihlerden sonra Müslümanların farklı millet ve kültürlerle mensup insanlarla bir araya gelmeleri ve farklı nedenlerden dolayı onlarla sürekli iletişim halinde bulunmaları nahiv ilminin teşekkülünün hızlanmasına sebep olmuştur. Nahiv ilminin ortaya çıkma konusunda hangi ihtiyaçların daha ağır bastığı konusunda ilgili çevreler tarafından bir görüş birliği bulunmamaktadır. Bu durumda nahiv ilmini ortaya çıkaran sebeplerin önceliği konusunda farklı görüşlerin ortaya atılmasına vesile olmuştur. Bu bilgiler bağlamında ele alınan bu çalışmada ilk olarak söz konusu ilmin meydana gelmesinde önemli bir etkisi oluşunu düşündüğümüz selîka yani doğal dil yetisi ele alınacaktır. Bunun akabinde de nahiv ilmi, başlangıç, tesis ve olgunluk şeklinde üç döneme ayırarak mezkûr dönemlerde nasıl bir gelişme kaydettiği değerlendirilmelerle birlikte işlenmeye çalışılacaktır.

1. Selîkânın Bozulması

Arap dilinde nahiv ilminin teşekkül etmesine vesile olan en önemli faktör, Fasih Arapçanın doğal dil yapısında dış nedenlere bağlı olarak ortaya çıkan bazı karışıklıklar ve Fasih Arapçanın yerleşik adetlerinin yavaş yavaş kaybolmaya başlamasıdır.³ Fasih Arapçanın doğal konuşma ve gelişme ortamı çöllerdir. Çöllerde yaşamlarını sürdüren bedevîler, Fasih Arapçayı konuşan kimselerdir. Bedeviler, Fasih Arapçayı herhangi bir eğitim sürecinden geçmeden doğal dil yetileri (selîka) ile konuşan insanlardır. Selika: tabiat, huy ve karakter anlamına gelmektedir. Falan kişi selika ile konuşuyor denildiği zaman, söz konusu kişinin herhangi bir eğitime ihtiyaç duymadan kendi doğal dil yetisi ile bir dili konuştuğu anlamına gelir. Aynı şekilde bir kimsenin selîka ile konuştuğunu ifade etmek, mezkûr kimseye, fesâhatin de nispet edilmesi demektir. Bunlara ek olarak bir kimseye selikanın nispet edilmesi, o kimsenin kendi dilinin neşet ettiği doğal tabiat üzere konuştuğu anlamına gelmektedir. Kısaca selîka sahibi olan bir kimse, bir dilin kaide ve kurallarını öğrenmeden, o dili hatasız ve fasih bir şekilde konuşabilen bir kimsedir.⁴

Selîka, Fasih Arapçanın dil yapısı ve özelliklerinin muhafaza edilmesi hususunda çok önemli bir görevi yerine getirmektedir. Fasih Arapçanın muhafaza edilmesi, selikanın muhafaza edilmesi ile eşdeğerdir. Selîka, sadece bedevilerin sahip oldukları doğal bir yeti veya meleke değildir. Fasih Arapçayı kuşaktan kuşağa aktaracak olan doğal bir aktarım aracıdır. Ayrıca Fasih Arapçayı dilsel bozulmalardan koruyacak olan kaide ve kuralların tespit edilmesinde bir başvuru merciidir. Selîka, doğal bir meleke olmakla beraber Arap dilindeki gramer ve sarf hatalarının

¹ İsmâil b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh tâcu'l-luğa ve sihâhu'l-'Arabiyye*, thk. Ahmed Abdülğafur Attâr (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyin, 1987), 6/2503; Cemâleddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Manzûr, *Lisânu'l-'Arap* (Beyrut: Dâru Sâdır, ts.), 15/309-310; Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *Esâsu'l-belâga*, thk. Muhammed Bâsil Uyûn es-Sûd (Beyrut: Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 2010), 2/527.

² Muhammed b. Abdurrahman el-Meylânî, *Şerhu'l-Muğnî* (İstanbul: Şifa Yayınevi, 2012), 8.

³ Mustafa Sâdık er-Râfi'î, *Târîhu âdâbil-'Arab* (Beyrut: Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 2012), 1/152.

⁴ Manzûr, *Lisânu'l-'Arap*, 10/161; Cemâleddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Manzûr, *Muhtasar Târîhu Dimaşk li İbni Asâkir*, thk. Rûhiyye en-Nehhâs vd., (Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1984), 11/228.

anlaşılmasını sağlayan bir idrak vesilesidir. Kelime sonlarında ortaya çıkan irap alametlerinin gerekçelerini ortaya koyan ve bu gerekçelerin hangilerinin daha sağlam olduğunu ispat eden doğal bir delil aracıdır.⁵

Selîka, doğal dil tabiatı bozulmamış Arapların fitratında mündemiç bir melekedir. Onun içindir ki bir Arap konuşurken fâil ve mefûl'un nerede geleceğini zihni bir düşünme ile tespit etmez. Sahip olduğu selîka sayesinde veya doğal dil tabiatının bir gereği olarak, fâil ve mefûl'un konum olarak nerede gelmesi gerektiğini bilir.⁶ Bununla beraber selîka, doğal bir kıyas aracı olarak da karşımıza çıkmaktadır. Buradaki söz konusu kıyas, doğal dil ortamında sema yolu ile öğrenilen dil kaideleridir. Bunun bir gereği olarak da selîka sahibi olan bir Arap, dildeki bazı gramer ve sarf hatalarını sema yolu ile fitratına işlendiği dil kaidelerine kıyas ederek söz konusu hataları tespit eder. Burada sözü edilen kıyas, ilmi bir araştırma neticesinde elde edilen kriterler değildir. Doğal dil fitratı üzere yetişmenin bir tezahürü olarak ortaya çıkan bir melekedir.⁷

Yukarıda Fasih Arapçanın muhafaza edilmesinin selîkanın korunmasıyla müsavi olduğunu dile getirmiştik. Selîka, kendi doğal sınırları içerisinde kaldığı sürece korunması daha kolaydır. Çünkü kendi doğal ortamında selîkayı tehdit edecek herhangi bir dış unsur bulunmamaktadır. Nitekim çölde yaşayan bazı Arap kabileleri, kendi doğal dil yetilerini muhafaza etmek için şehirde yaşayan insanlarla fazla etkileşimde bulunmamışlardır. Şehirde yaşayan bazı kimseler de çöle yaptıkları ziyaretlerde çöl sakinlerinin doğal dil hassasiyetlerini bildikleri için orada üç günden fazla kalmayı tercih etmemişlerdir. Ziyaret süresinin uzun olmasının Fasih Arapçaya zarar vereceğinin farkındaydılar.⁸

İnsanın yaşadığı çevre ile dil arasındaki etkileşimi en iyi anlatan örneklerden birisi ashâb-ı kiramdan olan Suheyb b. Sinân (öl. 38/659) örneğidir. Suheyb b. Sinân, Irak'ın Musul şehri yakınlarında Fırat (veya Dicle) nehri kıyısında bulunan bir köyde dünyaya gelmiştir. Daha küçük yaşlarda iken Bizanslıların bölgeye yaptıkları bir saldırı sonucunda esir alınmış ve Bizans'a götürülmüştür. Orada Rum kültürü üzerine yetişmiştir. Daha sonra gençlik döneminde köle olarak satıldığı Kelb kabilesi tarafından Mekke'ye getirilmiştir.⁹ Suheyb b. Sinân, Rum kültürü ile yetişmesi aksanı üzerinde etkili olmuştur. Bu etkinin bir sonucu olarak da Arapça konuşurken Rum lehçesi ile konuşurdu.¹⁰

Selîkanın muhafaza edilmesinde fitratın da büyük bir önemi vardır. Yani selîkanın neşet ettiği fitrat, Arap tabiatı ve fesâhati içselleştirme hususunda güçlü olması gerekir. Genel anlamda bütün Arapların bu konuda aynı seviyede oldukları söylenemez. Bazı Araplar, sahip oldukları doğal dil yetilerini korumada çok katı davranmışlardır. Diğer taraftan bazı Araplar daha müsamahakâr bir tutum sergilemişlerdir.¹¹ Söz konusu tutum, insan tabiatı ile bağlantılı olduğu kadar insanın yaşadığı coğrafyayla da bağlantılıdır.¹²

⁵ Râfi'î, *Târîhu âdâbil-'Arab*, 1/161.

⁶ Râfi'î, *Târîhu âdâbil-'Arab*, 1/152-153.

⁷ Râfi'î, *Târîhu âdâbil-'Arab*, 1/161.

⁸ Râfi'î, *Târîhu âdâbil-'Arab*, 1/160.

⁹ Mehmet Efendioğlu, "Süheyb b. Sinân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/467.

¹⁰ Râfi'î, *Târîhu âdâbil-'Arab*, 1/152.

¹¹ Râfi'î, *Târîhu âdâbil-'Arab*, 1/153.

¹² Ahmed Emîn, *Duha'l-İslâm* (Beyrut: el-Mektebetu'l-'Asriyye, 2008), 2/185; Şevkî Dayf, *el-Medârisu'n-nahviyye* (Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 1968), 11.

Selîka ile birlikte insanın tabiatına işleyen ve bir karakter haline dönüşen fesâhatin bozulması veya yok olması, çok düşük bir ihtimal iken karakter ile bütünleşmemiş bir fesâhatin bozulması da yüksek bir olasılıktır. Hz. Ebû Bekir'in "okurken hazf yapmam lahn yapmamdan daha iyidir" sözünü bu bağlamda değerlendirmek gerekir. Çünkü hazf, sehven yapılan bir kırâat hatasıdır ve bunun düzeltilmesi kolaydır. Fakat lahn ise bilerek yapılan ve insan tabiatına yerleşen bir hatadır. Onun için böyle bir hatanın düzeltilmesi kolay değildir¹³

İbn Cinnî, Arapların irap konusunda gösterdikleri hassasiyeti genelleştirerek Arapların dil kaidelerine aykırı olarak irap hatası yapanları hoş karşılamadıklarını ifade eder. Araplardan bazı kimseler, her ne kadar sonradan Arapçaya dâhil olan yabancı kelimelerle konuşmalar bile lahn/irap hatası yapacak şekilde konuşmazlar. Tabiatlarının bir gereği olarak ve gösterdikleri hassasiyet sebebiyle lahn yapmaktan kaçınırlar.¹⁴

Doğal dil yetileri sayesinde irap hatası yapmayan Araplar, kendi tabiatlarını koruma konusunda her zaman muvaffak olamamışlardır. Kendi tabiatları dışındaki farklı tabiatlarla bir araya geldikleri zaman, doğal dil yetileri kendi özelliklerini yavaş yavaş kaybetmeye başlamıştır. Çünkü Arapların daha doğru bir ifadeyle çölde yaşayan bedevîlerin sahip oldukları bu doğal yeti, ne zaman ki kendi doğal ortamından/çölden soyutlanıp şehir hayatına taşındığında o zaman yok olma tehlikesiyle karşı karşıya gelmiştir. Bu bağlamda bedevîlerin temel özellikleri, hayatlarını çölde sürdürmeleri ve bu yaşam tarzlarına sıkı sıkıya bağlı olmalarıdır. Buna ilaveten şehirde yaşayan insanların çalışma alanları olan sanayi, ticaret, denizcilik ve ziraat gibi alanlarda çalışmayı sevmezler. Yaşam tarzlarına olan bağlılıklarından dolayı şehirde yaşayan insanlarla fazla iletişime geçmezler. Şehirde ve şehirli insanlardan uzakta yaşama arzuları, dil yetilerinin safiyetini muhafaza etme noktasında başarılı olmalarına vesile olmuştur.¹⁵

Bedevî Arapların şehir hayatından uzak bir yaşam sürdürmeleri, kendi dilleri açısından büyük bir önem arz etmektedir. Çünkü şehir hayatı demek, farklı toplumların bir araya geldikleri bir kavşak noktası demektir. Bu gibi yerlerde dilin yabancı unsurlardan korunması, pek mümkün görünmemektedir. Bundan ötürü birçok yabancı kelime ve lehçe, bir dilden başka bir dile kolay bir şekilde intikal etmektedir. Bunun tipik örneklerinden biri, Himyerli'lerin konuştuğu Arapçadır. Himyerliler şehirde yaşamlarını sürdüren bir toplum olmakla beraber Habeş, Yahudî ve Fars topluluklarıyla bir arada yaşayan bir toplumdur. Söz konusu özelliklerinden ötürü, ana dilleri olan Arapçaya birçok farklı yabancı dil unsurları karışmıştır.¹⁶

Şehirleşme veya şehirlere yakın yerlerde ikamet etmek ile selîkanın bozulması arasında doğru bir orantı vardır. Şehirleşme artmaya devam ettikçe, selikadaki bozulma da o nispette artmaya devam eder. Aslında bu olumsuz durum, selîkanın özelliğinden kaynaklanmaktadır. Selîka, eğitim vasıtasıyla elde edilen bir meleke değildir. Bilakis sema/işitme yolu ile kazanılan doğal bir melekedir. Bununla bağlantılı olarak dil de daha çok sema/işitme yolu ile öğrenilen bir süreçtir. Bu süreç, hangi ortamda devam ederse, doğal olarak konuşulan dil de bu ortamda etkilenecek ve o ortamın özelliklerini yansıtacaktır. Çöl hayatını yaşayan bir bedevî, burada Fasîh Arapçayı konuşurken şehre gelip burada yaşamaya devam ederse şüphesiz ki şehirde konuşulan Arapçadan etkilenecektir. Nitekim çölden şehre gelip burada yaşayan bedevîlerin Arapçalarında

¹³ Râfî'î, *Târîhu âdâbil'-Arab*, 1/152.

¹⁴ Râfî'î, *Târîhu âdâbil'-Arab*, 1/153.

¹⁵ Ahmed Emîn, *Fecru'l-İslâm* (Lübnan: Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 2009), 22.

¹⁶ Emîn, *Duha'l-İslâm*, 2/185.

yani dillerinde bir bozulma görüldüğü zaman *لَانَ جِلْدَكَ* "cildin yumuşadı" şeklinde bir deyim kullanılır.¹⁷

Buna ek olarak Selîka üzerinde olumsuz etkiye sahip olan şehirleşme ve farklı toplumlarla bir araya gelme, daha çok İslâmî fetihlerle birlikte kendisini hissettiren bir olgudur. İslâmî fetihler artıkça, Müslüman toplumları, farklı toplumlarla daha çok bir araya gelmeye başlamıştır. Müslümanların Rum ve Fars ülkelerini fethetmesi de bu sürece bir ivme kazandırmıştır. Buna paralel olarak selîkanın giderek bozulmasıyla Arap dilinde ortaya çıkan hatalar¹⁸ daha sık görülmüştür. Öteden beri bilinen lahn olayı bu dönemde daha fazla insanın dikkatini çekmiştir.

19

İslâmî fetihler, Arap toplumu ile Arap olmayan farklı toplumları, bir araya getirmiştir. Aslında Arapların farklı toplumlarla buluşması, fetihlerden sonra başlamamıştır. Cahiliye döneminden itibaren Araplar, farklı toplumlarla temas halinde olmuşlardır. Özellikle Mekkeli müşrikler ticaret ile meşgul oldukları için birçok yabancı toplumla iletişim halinde olmuşlardır. Ticaret esasına dayalı olan söz konusu iletişim, Arap dili üzerindeki etkisinin sınırlı olduğunu ifade edebiliriz.²⁰ Ancak fetihlerden sonraki iletişim, sadece çarşı ve pazarlarla sınırlı kalmamıştır. Neredeyse toplumsal hayatın her alanında kendisini göstermiştir. Savaşlarda galibiyetin bir sonucu olarak, esir alınan insanların, köle ve cariyeler olarak Arapların evlerine girmesi buna ilaveten bir de Arapların farklı toplumlara müntesip olan kimselerle yaptıkları evlilikler söz konusu iletişimi daha da arttırmıştır. Bu bağlamda muhakkak ki evlilik bağı, Arap toplumu ile diğer farklı toplumları daha sıkı bir şekilde bir araya getirmiştir.²¹ Bu olgu da beraberinde Arap dilinde lahn olayının yaygınlaşmasını getirmiştir. Lahn olayının toplumda yaygınlaşmasının ardından bu soruna çözüm arayışları da başlamıştır.²²

2. Nahvin Başlangıç Dönemi

Selîkanın bozulmasıyla Arap dilinde ortaya çıkan lahn olayları, toplumsal hayatta yaygınlık kazanmaya başlayınca, bu sorunun çözümüne yönelik arayışlar da başlamıştır. Nasıl ki Kur'ân-ı

¹⁷ Râfî'î, *Târîhu âdâbil'-Arab*, 1/161.

¹⁸ Müslümanların farklı milletlerle bir araya gelmeleri sonucunda Arap dilinde hatalı telaffuz etme ve yanlış yazma hataları gündeme gelmeye başladı. Toplumsal hayatta özellikle de çarşı ve pazarlarda lahn olayları daha fazla artmaya başladı ve sık karşılaşılan bir durum haline aldı. Bazı satıcıların lahn yaptıklarına şahit olan bir bedevî tepkisini şöyle dile getirmiştir: *سُبْحَانَ اللَّهِ! يَلْحَنُونَ وَيَرْجُونَ وَنَحْنُ لَا نَلْحَنُ وَلَا نَرْحَبُ* "Sübhânallah! Hem lahn ediyorlar hem de kazanıyorlar. Biz ne lahn ediyoruz ne de kazanıyoruz." (Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî, *Uyûnu'l-ahbâr*, thk. Yusuf Tavîl (Beyrut: Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 2009), 2/174.)

¹⁹ Hz. peygamberin huzurunda bir kişinin dilde hata yapması neticesinde Hz. Peygamber *أَرشِدُوا أَحَاكُمْ فَإِنَّهُ قَدْ ضَلَّ* "Kardeşiniz yanıldı, onu düzeltin" buyurarak hatanın düzeltilmesini istemiştir. (Saîd el-Efgânî, *Min Târîhi'n-nahv* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 8.); Hz. Ebû Bekir, elbise satan birisinin yanına uğrayıp "bunu satar mısın?" diye sorunca adamın "Hayır, satmıyorum Allah iyiliğini versin" demek isteyerek "Allah iyiliğini vermesin" anlamında *لَا عَافَاكَ* "Allah" şeklinde cevap vermesi üzerine Hz. Ebû Bekir *لَا وَ عَافَاكَ اللَّهُ* şeklinde diyerek hatasını düzeltmiştir. Hz.

Ömer kendisine, *مِنْ أَو مُوسَى الْأَشْعَرِي* "Ebû Mûsâ el-Eş'ari'den" cümlesiyle başlayan bir mektup alınca ona cevaben şöyle demiştir: *Allah'ın selâmı üzerine olsun, (bundan sonra): Kâtibine bir kırbaç vur ve onun maaşını bir yıl ertele* şeklinde bir cevap yazarak kâtibin yaptığı dil hatasına karşılık böyle cezanın verilmesini istemiştir. (Ebû Tayyib el-Lugavî, *Merâtibu'n-nahviyyîn*, thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim (Beyrut: Mektebetu'l-Asriyye, 2009), 19.)

²⁰ Emîn, *Duha'l-İslâm*, 2/186.

²¹ Emîn, *Fecru'l-İslâm*, 95.

²² Râfî'î, *Târîhu âdâbil'-Arab*, 1/154.

Kerîm yanlış okunmaya başlayınca, noktalama işaretlerinin konulması harfler için gerekli olmuşsa, Arap dilindeki lahn olayı da Arap gramer kaidelerinin konulmasını gerekli kılmıştır. Fakat bu toplumsal ihtiyaca, ilk kimin cevap verdiği konusunda bir görüş birliği bulunmamaktadır. Tabakat kitaplarında buna ek olarak nahiv ilminin tarihini ele alan kitaplarda yer alan rivâyetler çerçevesinde farklı görüşler ileri sürülmüştür. Kimileri nahiv ilmini Hz. Ali ile başlatırken kimileri de Ebu'l-Esved ed-Düelî ile başlatmıştır.²³

Nahiv ilminin kimin veya kimler tarafından tesis edildiği konusunu ele alan ilk eser, İbn Sellâm'ın, "*Tabâkatu fuhûli's-şuâra*" adlı kitabıdır. İbn Sellâm, nahiv ilminin ilk olarak, Ebu'l-Esved tarafından konulduğunu belirtmiştir. Fakat İbn Sellâm'ın bu görüşü, her zaman hâkim olan bir görüş olmamıştır.²⁴ Çünkü daha sonra konuyla ilgili ele alınan kitaplar, farklı rivâyetleri ihtiva etmeye başladı. Bunun neticesinde de farklı görüşler ileri sürülmeye başlanmıştır. Konuyla ilgili Ebû Saîd es-Sîrâfî'nin (öl. 368/979) aktardığı rivâyet, bu karışıklığı ifade eder mahiyettedir: "*İnsanlar nahiv ilminin ilk kimin tarafından konulduğu konusunda ihtilafa düştüler. Bazı kimseler Ebu'l-Esved ed-Düelî; bazıları Nasr b. Âsım; bazıları da Abdurrahman b. Hürmüz'ün nahvi ilk koyduğunu*

²³ Arap gramerini ilk ortaya koyan, kaidelerini tesis eden ve sınırlarını belirleyen kimsenin Hz. Ali olduğu rivâyet edilmektedir. Arap grameri Hz. Ali kanalı ile Ebu'l-Esved ed-Düelî'ye intikal etmiştir. Ebu'l-Esved bu ilmi, Hz. Ali'den alarak günümüze kadar ulaşmasına vesile olmuştur. Söz konusu ilmin ortaya çıkmasına sebep olan faktör İslâm ilim geleneğinde birçok ilmin ortaya çıkmasına zemin hazırlayan faktördür. O da şudur ki, Arap asıllı olmayan kimselerin İslâm dinine girmesiyle birlikte Arap dilinde ortaya çıkan bozulmalardır. (Kemâleddin el-Enbârî, *Nuzhetu'l-elibbâ'*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim (Beyrut: Mektebetu'l-'Asriyye, 2003), 14.) Ebu'l-Esved, mü'minlerin halifesi Hz. Ali'nin huzuruna girer ve Hz. Ali'nin elinde bir parça (kâğıt) görür ve elindekinin ne olduğunu sorar. Bu soru üzerinde Hz. Ali: "İnsanların (Arapların) konuşmalarını/ifadelerini düşündüm ve onların Arap asıllı olmayan kimselerin sözlerine karışmasından dolayı bozulduğunu gördüm. Onların başvuracağı ve güveneceği bazı kaideleri yazmayı/koymayı istedim" şeklinde cevap verir ve sonraki elindeki şeyi Ebu'l-Esved'e verir. Orada şunlar yazılıdır: Kelâm'ın tamamı isim, fiil ve harf'tir. İsim, müsemmadan haber veren, fiil kendisiyle haber verilen, harf ise bir mana ifade eden şeydir. Daha sonra Hz. Ali, Ebu'l-Esved'e "أَخْبَرْتُكَ بِهَذَا النَّحْوِ وَأُضِفْتُ إِلَيْهِ مَا وَقَعَ إِلَيْكَ" "*Bu metodu takip et ve kendi fikirlerini de buna ilave et*" demiştir. (Enbârî, *Nuzhetu'l-elibbâ'*, 14; Selami Bakırcı - Kenan Demirayak, *Arap Dili Gramer Tarihi* (Erzurum: Fenomen Yayınları, 2019), 17.) Ebu'l-Esved, toplumda lahn olaylarının yaygınlık kazanmasına şaşırılmış ve insanların böylesine çok dil hatalarını yapabileceği bir duruma gelebileceklerini tahmin edemediğini ifade etmiştir. Bu rahatsızlığın bir tezahürü olarak da Ebu'l-Esved, Emevîlerin Basra Valisi Ziyâd b. Ebîh'in yanına gider ve Arap asıllı olmayan insanların Araplarla karışması sonucunda Arap dilinin bozulduğunu dile getirir. Eğer izin verirse Arap dilini bozulmaktan kurtaracak bazı şeyler yapmak istediğini söyler fakat Ziyâd b. Ebîh ilk etapta bu isteğe olumlu yanıt vermez. Ama daha sonra gerçekleşen bir olay Ziyâd b. Ebîh'in lahn konusuna daha duyarlı olmasına ve bazı tedbirleri almasına neden olur. Ziyâd b. Ebîh'in yanına gelen bir adam: "أصلح الله الأمير تُوَيْفِي أَبَانَا وَتَرَكَ بَنُونَا" Allah halifenin iyiliğini daim eylesin! Babamız vefat etti ve geride çocuklar bıraktı. "أَبَانَا" söylemesi gereken yerde "بَنِين" ; "أَبَانَا" söylemesi gereken yerde de "بَنُون" şeklinde söylemesi üzerine Ziyâd b. Ebîh de cümledeki gramer hatasına dikkat çekmek için "تُوَيْفِي أَبَانَا وَتَرَكَ بَنُونَا" cümlesini tekrarladı ve Ebu'l-Esved'in çağrılmasını istedi. Ebu'l-Esved gelince de kendisine Arap dilini bozulmalardan koruyacak çalışmalara izin verdiğini söyledi. (Enbârî, *Nuzhetu'l-elibbâ'*, 19.); Bazı eserlerde Arap gramerinin Ebu'l-Esved ed-Düelî tarafından konulduğu söylenmektedir. Ebu'l-Esved, İran asıllı olan ve sonradan Müslüman olan Sa'd isimli bir şahsa uğrar. O esnada Sa'd bir atı yularından çekerek götürmektedir. Ebu'l-Esved; Ey Sa'd neden ata binmiyorsun diye sorar? Sa'd da: "إِنَّ فَرَسِي ظَالِعًا" "Atım topallıyor" diye cevap vermiş. Fakat Sa'd "ظَالِعًا" diyeceği yerde "ظالعا" diyerek hata yapmıştır. Bunun üzerine orada bulunan birkaç kişi bu hataya gülmüş. Ebu'l-Esved de: "*Mevâliler İslâmiyet'i arzuladılar ve Müslüman oldular ve böylece bizim kardeşlerimiz oldular. Keşke onlara kelâmı öğretseydik*" şeklinde bir temennisini dile getirir. Bu olaya istinaden de "fâil ve mef'ul" bablarının kaidelerini koyar. (Cemâleddin Ebî'l-Hasan Alf b. Yusuf el-Kiftî, *İnbâhu'r-ruvât 'alâ enbâhi'n-nuhât*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim (Beyrut: Mektebetu'l-'Asriyye, 2004), 1/41.)

²⁴ İbn Sellâm el-Cumahî, *Tabâkatu fuhûli's-şu'arâ'*, thk. Mahmûd Muhammed Şâkir (Cidde: Dâru'l-Medenî, 1974), 1/12.

söylediler. Fakat insanların ekseriyeti, nahiv ilmini ilk koyan kimsenin Ebu'l-Esved ed-Düelî olduğunu kabul ederler.”²⁵

Bir ilmin ortaya çıkabilmesi için geçmesi gereken bazı aşamalar bulunmaktadır. Bu aşamalardan geçmeden bir ilmin olgunlaşması, mümkün görünmemektedir. Söz konusu aşamalar, tam manası ile belli olmadığı zaman bu tür karışıklıkların zuhur etmesi anormal bir durum değildir. Aynı şeyler, nahiv ilmi için de geçerlidir. Nahiv ilminin kuruluş aşaması ile ilgili rivâyetler farklı olduğu için kuruluş aşamasında hangi isim veya isimlerin olduğu konusunda tam bir tespit yapılamamaktadır.²⁶

Ebu'l-Esved ed-Düelî'nin nahiv ilminin ilk temellerini, Hz. Ali'den alıp-almadığı, tam bir çözüme kavuşturulmuş değildir. Hz. Ali'nin sahip olduğu ilmi birikim ve ilmi şöhret penceresinden konuya bakıldığı zaman Hz. Ali'nin toplumda hâsıl olan bir ihtiyaca cevap vermesi, doğal bir olgu gibi görünmektedir.²⁷ Fakat Hz. Ali sadece ilim ile meşgul olan bir şahsiyet değildir aynı zamanda devletin yönetim işleri ile ilgilenen bir halifedir. Hz. Ali'nin yönetim dönemi göz önüne alındığında devlet işleriyle yoğun bir şekilde meşgul olması uzak bir ihtimal değildir.²⁸ Onun için Ebu'l-Esved ed-Düelî'nin nahiv ilmini Hz. Ali'den aldığı konusuna ihtiyatlı yaklaşmak gerekir. Burada dile getirilmesi gereken ikinci husus da şudur. Ebu'l-Esved ed-Düelî, Hz. Ali'ye olan samimi sevgisiyle bilinen bir şahsiyettir. Bu bağlamda nahiv ilminin Ebu'l-Esved aracılığı ile Hz. Ali'ye nispet edilmesi hususunda bazı şîi eğilimlerin bulunma ihtimali olabilir. Çünkü nahiv ilmi ile ilgili Hz. Ali'ye yapılan isnatlarda mantıkî bir düşünme ile elde edilebilecek bazı tanım ve taksimler vardır. Hz. Ali'nin yaşadığı zaman dilimi göz önüne alındığında böyle tanım ve taksimatlarla şahit olmak pek mümkün bir şey değildir.²⁹ Bu paragrafta ele aldığımız fikirler daha çok son dönemlerde yaşayan düşünürlerin nahiv ilminin teşekkülüne dair ileri sürdükleri varsayımlarıdır. Fakat söz konusu varsayımların ilim camiasında herkes tarafından kabul görmediği de aşikâr bir durumdur.

Ebu'l-Esved ed-Düelî'nin nahiv ilminin temellerini, atabilecek bir bilgi birikimine sahip olup-olmadığı konusu da irdelenmesi gereken konulardan biridir. Tabakat kitaplarında yer alan bilgilere göre, Ebu'l-Esved sadece nahiv ilmindeki bilgisiyle tanınan bir şahsiyet değildir. Tabiiinin büyüklerindendir;³⁰ güvenilir bir muhaddistir;³¹ Arap kelamını en iyi bilenlerden birisidir;³² Hz. Ali'den ders almış bir kurrâ'dır.³³ Şairdir ayrıca Fasîh Arapçayı konuşan bir kimsedir. Bu bağlamda Câhız da Ebu'l-Esved hakkında şunları söylemiştir: “İnsanlar arasında temayüz eden bir kimsedir. Fakih, muhaddis, şair, önde gelen, süvari, yönetici, zeki, nahiv âlimi, hazır cevap, Hz. Ali'yi seven ve cimri bir kişi olduğu addedilir.”³⁴ Ebu'l-Esved için dile getirilen bu vasıflar,

²⁵ Ebû Saîd es-Sîrâfî, *Ahbâru'n-nahviyyîne'l-Basriyyîn*, thk. Taha Muhammed ez-Zîni - Abdulmun'im el-Hafâcî (Kahire: Şeriketu Mektebeti ve Matbaati Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1955), 10.

²⁶ Dayf, *el-Medârisu'n-nahviyye*, 13.

²⁷ Adul'âl Salim Mükrîm, *Halkatu'l-mefkûd fi târihi'n-nahvi'l-'Arabî* (Beyrut: Muessetu'r-Risale, 1993), 19-20.

²⁸ Dayf, *el-Medârisu'n-nahviyye*, 14.

²⁹ Emîn, *Duha'l-İslâm*, 2/214; Dayf, *el-Medârisu'n-nahviyye*, 14.

³⁰ Ebû Zekerîyyâ Yahya b. Şeref b. Murî en-Nevevî, *Tehzîbu'l-esmâ ve'l-lugât* (Kahire: İdâretu't-Tibâ'âtî'l-Muniriyye, ts.), 2/468.

³¹ Ebî Abdillâh Muhammed b. Sa'd, *et-Tabakâtu'l-kubrâ*, thk. Ali Muhammed Ömer (Kahire: Mektebetu'l-Hancî, 2001), 5/21; Ebû Abdillâh Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nubelâ'* (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2006), 5/36-37.

³² Lugavî, *Merâtibu'n-nahviyyîn*, 22.

³³ Kiftî, *İnbâhu'r-ruvât*, 1/50.

³⁴ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nubelâ'*, 5/36-38.

onun Arap dilinde yetkin bir şahsiyet olduğunu ortaya koymaktadır. Böyle yetkin bir şahsiyetin, nahiv ilminin ilk temellerini atması, garipsenecek bir husus değildir.

Ebu'l-Esved'in nahiv alanında yaptığı çalışmaları, Kur'ân harflerinin harekelenmesi ve bazı harflerin de noktalanması ile sınırlı tutan bazı görüşler de bulunmaktadır.³⁵ Ebu'l-Esved ve öğrencilerinin söz konusu çalışmayı yaptıkları konusunda herhangi bir kuşku yoktur. Lahn olayını, sadece Kur'ân-ı Kerîm ile sınırlı tutmak doğru görünmemektedir. Çünkü lahn olayı, günlük hayatta çarşı ve pazarlarda ortaya çıkmaya başlamıştır. Akabinde de toplumsal hayatta yaygınlaşmaya başlamış ve netice itibarıyla selikayı yani Arapların doğal dil yetilerini tehdit etmeye başlamıştır. Böyle bir tehdide karşı bazı önlemlerin alınması gerekmektedir. Bunu da sadece Kur'ân'ın harflerini harekelemek ve bazı harfleri de noktalamak ile sınırlı tutmak, pek mümkün görünmemektedir.

Ebu'l-Esved, ilk nahiv çalışmalarını yaparken hangi konu veya konuların kaide ve kurallarını tespit ettiğine dair tam bir bilgiye sahip değiliz. Bazı rivâyetlerde ilk olarak taaccüp fiilini, diğer bazı rivâyetlerde de yine ilk olarak fail, mefûl ve muzâf bablarını, ref, nasp, cer ve cezm harflerini koyduğu ifade edilmektedir.³⁶ Ebu'l-Esved'in nahiv ilmine dair sonraki dönemlere intikal eden herhangi bir eseri olmadığı için nahiv kitaplarında kendisine nispet edilen bir rivâyet bulunmamaktadır. Fakat kendisinin yetiştirdiği öğrenciler, nahiv ilmine katkıda bulunmuşlardır. Diğer taraftan da bırakmış olduğu şiirler, nahiv kitaplarında kaide ve kuralların tespit edilmesinde delil olarak kullanılmıştır.³⁷

Ebu'l-Esved'in öğrencilerinin yaşadığı dönem, nahiv tarihi açısından çok fazla malumata sahip olmadığımız bir zaman dilimidir. Çünkü kaynaklar, onların sahip olduğu nahiv malumatı hakkında bize pek fazla bir bilgi sunmamaktadır ve onların nahiv ile ilgili yazmış oldukları müstakil bir çalışmadan da bahsetmemektedir. Ebu'l-Esved'in öğrencilerini, yaşamış oldukları dönem ve sahip oldukları ilmî özellikler açısından şöyle ele alabiliriz. Ebu'l-Esved'in öğrencileri sadece bir ilim dalında tebâruz eden şahsiyetler değildir. Kıraat, hadis, fıkıh, ensâb ve şiir gibi farklı ilim dallarında eğitim almış kimselerdir.³⁸ Lakin almış oldukları ilimler, önem açısından bir sıralamaya tabi tutulduğunda Kur'ân-ı Kerîm veya kırâat ilk sırayı alır. Özellikle de Ebu'l-Esved'in ilk dönem öğrencileri olan Nasr b. Âsım (öl. 89/708 [?]), Yahyâ b. Ya'mer (öl. 89/708 [?]), ve Abdurrahman b. Hürmüz (öl. 117/735) Kur'ân-ı Kerîm ile ilgili sahip oldukları bilgi ile ön plana çıkarlar. Bu bağlamda şu da söylenebilir ki, bu dönem sahabe-i kirâmın etkisinin hissedildiği bir dönemdir. Hem Yahyâ b. Ya'mer hem de Abdurrahman b. Hürmüz sahabe-i kirâm veya sahabilerle bir araya gelmişlerdir. Sahabeyle bir araya gelmeleri onların hangi ilimlerle daha fazla iştiğal olmaları üzerinde etkili olduğu düşünülebilir.³⁹

Yukarıda ele almaya çalıştığımız dönem, yani Ebu'l-Esved ve öğrencilerinin yaşadığı dönem, nahiv ilminin yavaş yavaş gün yüzüne çıktığı bir dönemdir. İlmî açıdan kendi başına bağımsız olmayan diğer Arap ilimleri ile birlikte mütalaa edilen bir ilimdir. Söz konusu dönemde nahvin kaide ve kuralları tam manası ile teşekkül etmese de kendisine ait bazı basit kaide ve kuralları

³⁵ Emîn, *Duha'l-İslâm*, 2/215.

³⁶ Kiftî, *İnbâhu'r-ruvât*, 1/51.

³⁷ Mükrim, *Halkatu'l-mefkûd fi târihi'n-nahvi'l-'Arabî*, 31-35.

³⁸ Ali Ebû Mekârim, *Medhal ilâ târihi'n-nahvi'l-'Arabî* (Kahire: Dâru Ğarîb, 2008), 83-85.

³⁹ Muhammed Hayr el-Hulvânî, *el-Mufasssal fi târihi'n-nahvi'l-'Arabî* (Beyrut: Muessestu'r-Risâle, 1979), 113.

vardır. Yazılı olmaktan ziyade hafızalarda mevcut olan kaide ve kurallardır. Onun için bir ilmi disiplin içinde ele alınmış ve taksimatlarla bölünmüş değildir.⁴⁰

Nahiv, toplumsal bir ihtiyacın tezahürü olarak ortaya çıktığı için kaide ve kurallarının öğretimine başlanmıştır. Diğer ilimlerde mutad olduğu gibi mescitlerde ders halkalarında mütalaa edilmiştir. Fakat toplum tarafından tam manası ile rağbet gördüğü söylenemez. Çünkü toplum, nahvin ortaya çıkmasında mevâli veya sonradan Araplaşan kimseleri sorumlu tutmaktadır. Onun için öncelikle onların nahvi öğrenmeleri gerektiğini düşünmektedir.⁴¹ Bu bağlamda hadis âlimi ve tabînden olan 'Amir eş-Şa'bî,⁴² nahiv ilmini müzakere eden bir mevâli topluluğuna rastladığında onlara "*Hakikaten onu düzeltirseniz ki muhakkak onu bozan ilk sizlersiniz*"⁴³ diye bir söylemde bulunmuştur.⁴⁴ Bununla birlikte bütün İslâm beldelerinde nahiv öğretimi aynı anda başlamamıştır. Nahiv, ilk olarak Basra'da ortaya çıktığı için orada ders halkalarında işlenmiştir ve daha sonra diğer İslâm beldelerine intikal etmiştir. Nahiv öğretimi Medine'de Abdurrahman b. Hüzmü ile başlamıştır. Ebu'l-Esved'den nahiv ilmini aldıktan sonra Medine'ye gitmiş ve orada yaşamına devam etmiştir. Bu vesileyle Medine'de nahiv ilmini ilk öğreten kimse olmuştur. Onun için bazı kimseler, onun nahvi ilk koyan kimse olduğunu söylemişlerdir. Medine halkı, nahvi, sadece ondan aldığı için nahiv ile ilgili aktardıkları şeyleri de ancak ondan nakletmişlerdir.⁴⁵

Ebu'l-Esved'den sonra öğrencileri istikrâ konusunda biraz daha ilerleme sağlamışlardır. Söz konusu istikrâ, o zaman Araplarda zaten mevcut olan birkaç temel kaynak esas alınarak yapılmaya çalışılmıştır. Kur'ân-ı Kerîm'deki farklı kıraatler, Arap kabileleri arasında konuşulan lehçeler ve Arap şii istikrânın temel kaynakları olmuştur. İstikrâda kullanılan bu kaynaklar vesilesiyle nahiv ile ilgili kaide ve kurallarda bir artış söz konusu olmuştur. Fakat bu dönemde bir olguyu bir başka bir olguya hamletme olarak tanımlanan kıyas henüz nahivde kullanılmaya başlanmamıştır. Buna ek olarak nahiv, fıkıh ve kelim ilimlerinden de herhangi bir şekilde etkilenme sürecine girmemiştir.⁴⁶

3. Nahvin Tesis Dönemi

Nahvin tesisi dönemi, Abdullah b. Ebî İshâk el-Hadramî (öl. 117/735) ile Sîbeveyhi (öl. 180/796) arasındaki zaman dilimini kapsamaktadır. Bu dönem nahiv ilminin teşekkülü hususunda büyük bir öneme sahiptir. Nahiv ilminin kaide ve kurallarının artık yavaş yavaş şekillenme dönemine girdiği bir süreçtir. Bununla birlikte nahvin kendi ilmi bağımsızlığını kazanma yolunda attığı önemli adımlardan biridir. Çünkü nahiv, başlangıç döneminde kendi başına bağımsız bir ilim olarak değil, Arap ilimleri ile birlikte ele alınan bir bütünün parçasıydı.⁴⁷

Muhakkak ki bir ilmin teşekkül edebilmesi için süreklilik arz eden bir kurallar manzumesine sahip olması gerekir. Kurallar oluşturulurken de var olan veya gelenekle birlikte oluşan verilere müracaat edilmektedir.⁴⁸ Bununla bağlantılı olarak nahvin başlangıç dönemine baktığımız

⁴⁰ Hulvânî, *el-Mufasssal fi târihi'n-nahvi'l-'Arabî*, 132-133.

⁴¹ Emîn, *Duha'l-İslâm*, 2/209.

⁴² M. Yaşar Kandemir, "*Şa'bî*", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/217-218.

⁴³ Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhîz, *el-Beyân ve't-tebyîn*, thk. Abdusselam Harun (Kahire: Mektebetu'l-Hancî, 1988), 2/69.

⁴⁴ Râfî'î, *Târîhu âdâbil-'Arab*, 1/155.

⁴⁵ Hulvânî, *el-Mufasssal fi târihi'n-nahvi'l-'Arabî*, 114.

⁴⁶ Hulvânî, *el-Mufasssal fi târihi'n-nahvi'l-'Arabî*, 133.

⁴⁷ Hulvânî, *el-Mufasssal fi târihi'n-nahvi'l-'Arabî*, 137.

⁴⁸ Dayf, *el-Medârisu'n-nahviyye*, 18.

zaman kuralların oluşturulmasında aklî bir süreçten ziyade gelenekle var olan malumata başvurulduğunu görmekteyiz.⁴⁹ Buna ilaveten kısmen de olsa istikrâ/tümevarım da kullanılmıştır. Özellikle de Ebu'l-Esved'in öğrencileri döneminde istikrâya biraz daha fazla müracaat edilmiştir fakat istenilen seviyede olmamıştır.⁵⁰

Nahvin tesis döneminde geleneğin meydana getirdiği Arap şiiri ve Arap lehçelerinden destek alınmakla yetinilmemiştir. Buna ek olarak aklî mekanizma da devreye sokulmaya çalışılmıştır. Çünkü oluşturulacak olan kaide ve kuralların kendi içinde bir bütünlük arz etmesi ve kendilerinden de yeni kuralların oluşturulması için sağlam bir zemin üzerine bina edilmesi gerekmektedir.⁵¹ İşte burada insan zihninin mantiki işleyişlerinden biri olan kıyasa başvurma süreci başlamıştır. Sürecin baş mimarı da Abdullah b. Ebî İshâk el-Hadramî olmuştur.⁵² Onunla beraber kıyas, nahiv ilminde kullanılmaya başlanmıştır. Kıyas, yeni kullanılmaya başlandığı için en iptidâî şekliyle kullanılmaya çalışılmıştır.⁵³

İbn Ebî İshâk, nahiv ilminin sınırlarını genişleten kıyası, nahivde ilk defa kullanan ve kullanım alanını genişleten ve nahiv ilminde kullanılan kaideleri açıklayan ilk şahıstır. Bununla birlikte nahiv ilminde kullanılan kaideleri türeten ve kıyası genelleştiren bir kimsedir. Kıyas, nahiv ilminde ilk defa kullanılmaya başlandığı için basit haliyle ortaya çıkmıştır. Bu bağlamda İbn Ebî İshâk da kıyası, Araplardan sema yoluyla işitilip alınmamış herhangi bir şeyi Araplardan işitilmiş olan bir şeye hamlederek ondaki hükmü alıp hakkında hüküm olmayan şeylere uygulamıştır. Bu vesileyle nahiv ilmi, sadece gelenekle gelen bilgiler ışığında değerlendirilmek zorunda kalmamıştır. Bilakis aklî bir perspektifle nahiv ilminin değerlendirilmesinin önü açılmıştır.⁵⁴

İbn Ebî İshâk, nahiv ilminde kıyası kullanmakla yetinmemiştir. Kıyasın daha yaygın bir şekilde kullanılması için teşvikte bulunmuştur. Rivâyetlere göre Yûnus b. Habîb (182/798), İbn Ebî İshâk'a "السَّوِيْقُ" kelimesini Araplardan "الصَّوِيْقُ" şeklinde telaffuz edenin olup olmadığını sordu. O da: Amr b. Temîm kabilesinin bu şekilde telaffuz ettiğini söyledi. Ardından bununla neyi istediğini/amaçladığını sordu. Nahve bakıp oradaki bir kaideyi genelleştirip ve ona kıyas yapması gerektiğini söyledi. İbn Ebî İshâk'ın son cümlesi önem arz etmektedir. Çünkü Yûnus b. Habîb'e sadece rivâyetlerle var olan bilgilerle yetinmemesi, nahvin kaide ve kurallarına bakarak oradaki kaide/kaideleri genelleştirmesini ve kıyas yapmasını ifade etmektedir.⁵⁵

İbn Ebî İshâk'ın nahiv ilminde rivâyetle gelen bilgilerin yanında kendi görüş ve içtihadına başvurması, nahiv ilminin bir üst aşamaya geçmesinde büyük bir önemi olmuştur. Nahiv ilminde yeni bir yöntem meydana getirdiği için kendisinden sonra gelen nahiv âlimlerinin daha fazla faydalı olmasına vesile olmuştur. Kıyasın kullanılıp yaygınlaşmasından sonra da nahiv ilmi daha da gelişmiştir.⁵⁶ Dil kuralları tespit edilirken aklî kanunlara başvurulmuştur.⁵⁷

İbn Ebî İshâk dönemi ile birlikte nahiv ilminde bir eğilimin ortaya çıktığından bahsetmek mümkün olabilir. Fakat bu eğilim nahiv ilminde ortaya çıkan ekoller gibi değerlendirilmemesi

⁴⁹ Mekârim, *Medhal ilâ târihi'n-nahvi'l-'Arabî*, 86.

⁵⁰ Muhammed Tantâvî, *Neş'etu'n-nahv ve târihu eşheri'n-nuhât* (Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 1995), 37-38.

⁵¹ Dayf, *el-Medârisu'n-nahviyye*, 18.

⁵² Emîn, *Duha'l-İslâm*, 2/209.

⁵³ Tantâvî, *Neş'etu'n-nahv ve târihu eşheri'n-nuhât*, 38.

⁵⁴ Dayf, *el-Medârisu'n-nahviyye*, 23.

⁵⁵ Dayf, *el-Medârisu'n-nahviyye*, 23.

⁵⁶ Hulvânî, *el-Mufassal fi târihi'n-nahvi'l-'Arabî*, 143.

⁵⁷ Hulvânî, *el-Mufassal fi târihi'n-nahvi'l-'Arabî*, 145.

gerekir. Çünkü İbn Ebî İshâk'ın başlatmış olduğu re'y ve kıyas daha yeni kullanılmaya başlanmıştır. Onun için bir re'y ve kıyas eğilimi başlamış fakat bir ekol oluşturacak kadar gelişmemiştir. Söz konusu eğilimi kendi döneminden soyutlayarak bir değerlendirmeye tabi tutmak mümkün değildir. Nahiv ilminde re'y ve kıyas kullanılmaya başlandığı zaman İslâm coğrafyasında akla ve aklın ışığında ortaya çıkan ilimlere önem artmıştır. İlimler bölümlere oradan da uzmanlık gerektiren birimlere ayrılmaya başlamıştır.⁵⁸

İslâm coğrafyasında aklın öneminin arttığı en bariz ilimlerin başında fıkıh ilmi gelmektedir. Fıkıh ulemâsı, seleflerinin tartışmadığı konuları tartışmaya başladılar. Kendi görüş ve düşüncelerini teyit etmek maksadıyla sadece Kur'ân âyetlerine müracaat etmediler. Bunun yanında aklî yöntem ve delilleri kullanma ihtiyacı hissettiler. Aynı zamanda kendi rakiplerine cevap verebilmek adına yine aklî yöntemlere başvurdular.⁵⁹

Nahvin tesis dönemi, artık noktalama işaretlerinin sona erdiği, kaide ve kuralların yavaş yavaş tespit edilmeye başlandığı bir dönemdir. Ayrıca Kur'ân-ı Kerîm ile nahiv çalışmalarının birbirinden ayrılmaya başladığı bir dönemdir.⁶⁰ İbn Ebî İshâk, söz konusu dönemin en etkili âlimidir. Arap dilinin lafız yapısını anlamak ve nahiv kaidelerini tespit edebilmek için gayret sarf etmiştir. Kendisiyle birlikte "kıyas lafzı" nahiv ilminde büyük bir önem kazanmıştır. İbn Ebî İshâk'ın kullanmış olduğu "kıyas" günümüzde kullanılan teknik/istilâhî anlamda anlaşılması gerekir. Buradaki kıyas daha çok lügat anlamıyla anlaşılması gereken bir kavramdır.⁶¹

İbn Ebî İshâk ile birlikte kıyasın nahiv ilminde kullanılması, beraberinde şairlerin yazmış oldukları beyitleri eleştirel bir yaklaşım ile ele almayı getirmiştir. Bu bağlam da eleştirel yaklaşım, İbn Ebî İshâk ile Emevî döneminin ünlü şairi Ferezdak'ı (öl. 114/732) karşı karşıya getirmiştir. İbn Ebî İshâk, Ferezdak'ın farklı amaçlarla kaleme aldığı beyitleri nahiv açısından ele almış ve nahiv kurallarına uymayan beyitleri eleştirmiştir. Nahiv eleştirileri, Ferezdak'ı rahatsız edecek seviyeye ulaşınca Ferezdak da İbn Ebi İshâk'ı yeren bir beyit kaleme almıştır.⁶² Söz konusu olay, nahiv ilminde kıyasın uygulama alanının gittikçe arttığını gösterme açısından önem arz ettiği söylenebilir.⁶³

Nahvin tesis döneminin İbn Ebî İshâk'tan sonra gelen en önemli şahsiyetlerinden biri İshâ b. Ömer es-Sekâfî'dir. İbn Ebî İshâk'ın önemli öğrencilerinden biridir.⁶⁴ Hocasından aldığı eğitimden olsa gerek re'y ve kıyasa önem vermiştir ve bu hususta hocasının yolunu takip etmeye çalışmıştır.⁶⁵ İshâ b. Ömer, re'y ve kıyas metodundan istifade etmekle beraber kendi muâsırları olan fakihlerin de kullandıkları metot veya metotlardan istifade etmiştir. Kendi muâsırları arasında Ebû Hanîfe de bulunmaktadır. Bilindiği gibi Ebû Hanîfe, re'y ve te'vil metodunu kullanan, kendi fikhî görüş ve fetvalarında kıyas ve cedel metotlarından istifade eden bir

⁵⁸ Hulvânî, *el-Mufasssal fi târîhi'n-nahvi'l-'Arabî*, 137.

⁵⁹ Hulvânî, *el-Mufasssal fi târîhi'n-nahvi'l-'Arabî*, 138.

⁶⁰ Mekârim, *Medhal ilâ târîhi'n-nahvi'l-'Arabî*, 89.

⁶¹ Mekârim, *Medhal ilâ târîhi'n-nahvi'l-'Arabî*, 91.

⁶² **فَلَوْ كَانَ عَبْدُ اللَّهِ مَوْئِي هَجَوْتُهُ وَلَكِنَّ عَبْدَ اللَّهِ مَوْئِي مَوَالِيَا** "Abdullah bir efendi olsaydı onu hicvederdim. Fakat Abdullah kölelerin kölesidir." Abdullah İbn Ebi İshak, kendisini hicveden beyitte bir nahiv hatasını olduğunu belirterek Ferezdak'ın bu beyitte bile hatalı olduğunu dile getirir. "مَوْئِي مَوَالِيَا" şeklinde değil de "مَوْئِي مَوَالٍ" şeklinde kullanılması nahiv kuralları açısından daha doğru olurdu. (Dayf, *el-Medârisu'n-nahviyye*, 24.)

⁶³ Dayf, *el-Medârisu'n-nahviyye*, 23-24.

⁶⁴ Hulvânî, *el-Mufasssal fi târîhi'n-nahvi'l-'Arabî*, 157; Dayf, *el-Medârisu'n-nahviyye*, 25.

⁶⁵ Dayf, *el-Medârisu'n-nahviyye*, 25.

kimsedir. Dolayısıyla Ebû Hanîfe'nin kullanmış olduğu metotlar, kendi muasırları olan farklı ilim dallarındaki âlimleri etkilemesi ve onların bunlardan istifa etmesi mümkün görünmektedir.⁶⁶

Îsâ b. Ömer'in Basra'da yaşaması sebebiyle oranın ilmî havasından etkilenmiş ve istifade etmiştir. Basra'nın ilmî iklimi yeknesak olmayıp çeşitlilik arz eden bir yapısı vardır. Ehl-i Sünnet, Şîa, Havâric, Mürcie ve Mu'tezile gibi birçok dinî fırkanın bulunduğu bir yerdir. Haliyle bu fırkalar arasında dinî tartışmalar eksik olmamış, her grup kendi ilke ve prensiplerini savunabilmek adına bazı argümanlar ve metotlar kullanmışlardır. Kullanılan argüman ve metotlar belli bir ilmî iklimin oluşmasına zemin hazırlamış ve başkalarının da bunlardan istifade etmesine olanak tanımıştır. Îsâ b. Ömer de böyle bir ilmî iklimin içinde bulunduğu için ondan istifade ettiği söylenebilir.⁶⁷

Îsâ b. Ömer (öl. 149//66), nahiv ilmi tarihinde önemli gelişmelerin ortaya çıkmasında büyük bir öneme sahiptir. İlk olarak nahiv ilmi, mescitlerde ve ilim halkalarında şifahi olarak anlatılan ve bir arada bulunmayan nahiv ilminin kaide ve kurallarını bir araya getirerek yazılı hale getirmiştir.⁶⁸ Böylelikle kendisinden sonra öğrencisi Sîbeveyhî'nin "*el-Kitab*"ı yazmasına vesile olmuştur. Bununla birlikte nahiv ilminin alanını genişletmiş ve konularını çeşitlendirmiştir.⁶⁹

Îsâ b. Ömer, yaşadığı dönemde Basra'nın kırâat âlimlerinden biridir. Fakat kendi kırâatinde Arap dilini temel alarak kıyasta bulunup ve kıyası tercih ettiği için kırâat âlimlerinin ulaştığı şöhrete ulaşamamıştır. Çünkü kendi döneminde yaşayan halk, bu kırâatten pek fazla memnun olmadığı için söz konusu kırâate de rağbet etmemiştir.⁷⁰

Nahvin tesis döneminin Îsâ b. Ömer es-Sakafî'den sonra gelen önemli simalarından biri Ebû Amr b. Alâ'dır. (öl. 154/771) Şüphesiz ki Ebû Amr, Îsâ b. Ömer'den sonra gelen en etkili şahsiyettir.⁷¹ Sadece nahiv alanında yetkinliği ile tanınan bir şahsiyet değildir. Arap dili, Arap şiiri, Eyyâmü'l-Arap, garip kelimeler⁷² ve özellikle de kırâatler konusunda yetkinliği ile tanınan bir şahsiyettir.⁷³ Ayrıca kendisi yedi kırâat imamından biridir.⁷⁴

Ebû Amr, Mekke, Medine, Basra ve Kûfe ilim ehlerinden olan birçok kimseden kırâat dersi aldı. Enes b. Mâlik (öl. 179/795), Hasan el-Basrî (öl. 110/728), Saîd b. Cübeyr (öl. 94/713 [?]), İkrime el-Berberî (öl. 105/723) ve Mücahid b. Cebr (103/721) gibi kimselerden kırâat ilmini, Nasr b. Âsım ve İbn Ebî İshak'dan⁷⁵ da nahiv ilmini aldı. İlmî yetkinliğini söz konusu şahsiyetlerden alan Ebû Amr'dan hem kırâat hem de nahiv ilimlerini alan birçok önemli şahsiyet bulunmaktadır. Abdullah b. Mübarek (öl. 181/97) ve Yahyâ b. Mübarek el-Yezîdî (öl. 202/817) kırâat ilmini,⁷⁶ Yûnus b. Habîb (öl. 182/798), Halil b. Ahmed el-Ferâhîdî (öl. 175/791) ve Ebû Muhammed Yahyâ b. el-Mübarek el-Yezîdî (öl. 237/851) kendisinden nahiv ilmini aldılar.⁷⁷

⁶⁶ Hulvânî, *el-Mufasssal fi târihi'n-nahvi'l-'Arabî*, 166.

⁶⁷ Hulvânî, *el-Mufasssal fi târihi'n-nahvi'l-'Arabî*, 166; Mekârim, *Medhal ilâ târihi'n-nahvi'l-'Arabî*, 134.

⁶⁸ Mükrim, *Halkatu'l-mefkûd fi târihi'n-nahvi'l-'Arabî*, 135.

⁶⁹ Hulvânî, *el-Mufasssal fi târihi'n-nahvi'l-'Arabî*, 166.

⁷⁰ Hulvânî, *el-Mufasssal fi târihi'n-nahvi'l-'Arabî*, 159.

⁷¹ Hulvânî, *el-Mufasssal fi târihi'n-nahvi'l-'Arabî*, 183.

⁷² Ebû Bekir ez-Zübeydî, *Tabakâtun'n-nahviyyîn ve'l-luğaviyyîn*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim (Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 1973), 35.

⁷³ Kiftî, *İnbâhu'r-ruvât*, 4/131.

⁷⁴ Hulvânî, *el-Mufasssal fi târihi'n-nahvi'l-'Arabî*, 176-177.

⁷⁵ Zübeydî, *Tabakâtun'n-nahviyyîn ve'l-luğaviyyîn*, 35.

⁷⁶ Yâkut el-Hamevî, *Mu'cemu'l-udebâ'*, thk. İhsan Abbâs (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1993), 1/1317.

⁷⁷ Enbârî, *Nuzhetu'l-elibbâ'*, 32.

Ebû Amr, yaşadığı dönem itibarıyla Kur'ân-ı Kerîm ve kırâatler konusunda otorite bir şahsiyettir.⁷⁸ Hatta Hasan el-Basrî'nin bulunduğu ortamlarda bile insanlara Kur'ân-ı Kerîm dersi vermiştir.⁷⁹ Kur'ân sahasındaki bilgi birikiminden olsa gerek Ebû Amr, kendi ilmi donanımı hakkında şöyle bir ifadesi bulunmaktadır: *"Hasan el-Basrî hayatta iken ben ilmi bir otorite idim."*⁸⁰ Buna ilaveten Ebû Amr'ın ilmi şahsiyeti hakkında pek çok rivâyet bulunmaktadır. Bunlardan bir tanesi de Yûnus b. Habîb'ten aktarılan şu rivâyettir: *"Eğer bir konuda bir kimsenin söylediği bütün şeyler dikkate alınması gerekseydi Ebû Amr b. Alâ'nın Arapça konusunda söylediği bütün şeyler dikkate alınması gerekirdi."*⁸¹

Ebû Amr, bir nahiv âlimi olmakla beraber ilgi ve ihtimamının büyük çoğunluğunu kırâat ilmi ve kırâat ilmini destekleyici mahiyette olan Arap dili ve şiiri, Arap dilindeki garip kelimeler ve Eyyâmü'l-Arap ilimlerine hasretmiştir. Şüphesiz ki bu durum Ebû Amr'ın bir nahiv âlimi olarak kabul edilmesi hususunda bir engel teşkil etmemektedir. Ancak Ebû Amr'ın kendisinden önceki nahiv âlimleri ile bir değerlendirilmeye tabi tutulmasına sebep olmuştur. Nahiv ilminde faydalı olma esasına dayalı olarak kendisinden önceki nahiv âlimleri ile kıyasa tabi tutulmuştur.⁸²

Ebû Amr'ın kendisinden önceki nahiv âlimleri ile değerlendirilmeye tabi tutulduğu diğer bir konu da aklî yöntemlere müracaat edip etmediğidir. İbn Ebî İshâk ile birlikte nahiv ilminde aklî yöntemleri kullanıldığı için artık ondan sonra nahiv âlimleri ele alınırken aklî yöntemlere karşı tutumları nasıl olduğu da belirtilmektedir. Bu vesileyle Ebû Amr'ın ilmî metodolojisine bakıldığı zaman, rivâyet veya nakilciliğin daha ağır bastığı görülmektedir. Rivâyete bağlı kalmayı daha tercihe şayan görmüştür. Kendisinin, tabînin önde gelen âlimlerinden ders alması, kırâat âlimi olması, Arap dilinde (şiir, lehçeler, atasözleri...) geniş bir malumata sahip olması, rivâyete bağlı kalması hususunda etkili olduğu düşünülebilir. Bununla birlikte Ebû Amr, rivâyet konusunda seçici davranmıştır. Öğrencisi Asmâi'nin (öl. 216/831) rivâyet ettiğine göre, İslâmî dönem şairlerinin şiirlerini delil olarak kullanmamıştır.⁸³ Bu bağlamda Ebû Amr'ın ilmî müktesebatın oluşturulmasında ve değerlendirilmesinde rivâyetin daha önemli olduğuna inandığı ifade edilebilir. Nitekim kendisi ile ilgili aktarılan rivâyet, bu hususu ifade etmesi açısından önem arz etmektedir. Ebû Ubeyde Ma'mer b. el-Müsennâ (öl. 209/824), Yûnus b. Habîb'den rivâyet ettiğine göre Yûnus şöyle dedi: Ben, Allah'ın evi beytu'l-haramın yanında Ebû Amr ile birlikte iken Mukâtil b. Süleyman (öl. 150/767) yanımıza geldi ve Ebû Amr'a Kur'ân tefsiri ile ilgili sorular sormaya başladı ve bu soruları giderek arttırdı ve sonra ona şöyle dedi: *مَثَلُ الْجَنَّةِ الَّتِي وَعَدَ الْمُتَّقُونَ*

*"Takva sahiplerine vaat olunan cennetin özellikleri şöyledir"*⁸⁴ buradaki Allah'ın kelamının anlamı nedir diye sordu. Ebû Amr: Bilmiyorum diye cevap verince Yûnus: Çokça soru sormandan dolayı şeyh usandı diyerek araya girer. Bununla birlikte Yûnus, burada Allah'ın muttakilere vaat ettiği cennetin sıfatını/niteliğini dileğini söyledi. Bunun üzerine Mukâtil, Ebû Amr'a onun dediği gibi midir diye sordu. Ebû Amr, eğer söylediği şeyi işitmişse ondan al. Mukâtil de Yûnus'a işittiğin

⁷⁸ Ebû Abdillâh Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehabî, *Tabakâtu'l-Kurrâ'*, thk. Ahmed Hân (Riyad: Merkezi Melik Faysal li'l-Buhûs ve'd-Dirâsâtil-İslâmiyye, 1997), 1/94.

⁷⁹ Zübeydî, *Tabakâtu'n-nahviyyîn ve'l-luğaviyyîn*, 35.

⁸⁰ Hamevî, *Mu'cemu'l-udebâ'*, 1/95.

⁸¹ Kiftî, *İnbâhu'r-ruvât*, 32.

⁸² Dayf, *el-Medârisu'n-nahviyye*, 27.

⁸³ Kiftî, *İnbâhu'r-ruvât*, 4/123.

⁸⁴ er-Ra'd 13/35.

şeyi mi açıkladın diye sorar Yûnus da: Eğer güvenilir şahsiyetlerden işitmeseydim onu sana açıklamazdım diye cevap verir.⁸⁵

Ebû Amr'ın rivâyete bu derece bağlı kalması, onun nahiv ilmindeki problemlere yaklaşımını da etkilemiştir. Aklî yöntemleri kullanmak yerine rivâyet ile gelen delilleri kullanmayı tercih etmiştir. İbn Ebî İshâk gibi nahiv ilmindeki problemlere çözüm arayışı çerçevesinde te'vil veya yorumlama gibi yöntemlere başvurmamıştır. Bu sebeptendir ki Arap dilindeki rivâyetlere yakın, te'vilden de uzak durmuştur.⁸⁶

Ebû Amr, yaşadığı dönem itibariyle İslâm fırkaları arasındaki itikâdî çekişmelerden ve İslâm toplumundaki sapkın görüş sahiplerinden haberdardır. *Merâtibu'n-nahviyyîn* adlı eser, Ebû Amr'ın ircâ görüşlerini andıran bazı söylemlere meylettğini aktarmaktadır. Bununla birlikte Ebû Amr'ın, her ne kadar ircâ fikirlerini benimseyen bir Mürcie taraftarı olduğunu kesin bir şekilde ifade etmese de ircâ fikirlerine benzeyen bazı düşüncelere meyilli olduğunu dile getirmektedir.⁸⁷ Ebû Amr'ın hakkında bu gibi şeylerin söylenmesinde belki de kendisinin yirmili yaşlarda iken Haccâc b. Yusuf'un (öl. 95/714) adamalarına yakalanmamak için Irak'tan kaçan babasıyla birlikte Yemen'e gitmesinin etkisi vardır. Çünkü kendisi Haccâc'ın ölümünden sonra Basra'ya dönmüştür.⁸⁸

Kırâat ve nahiv âlimi olan Ebû Amr, kendi döneminde İslâm toplumunda itikâdî alanda zuhur eden bazı sapkın fikirlerin ortaya çıkışı ile ilgili bazı tespitlerde bulunmaya çalışmıştır. Bu bağlamda "*Zındıklığım*" ortaya çıkışı ile ilgili şu tespiti yapmaktadır: *أَكْثَرُ مَنْ تَزَنَّدَقَ بِالْعِرَاقِ لِحَبْلِهِمْ*

بِالْعَرَبِيَّةِ "Irak'ta Allah'ı inkâr edenlerin çoğu Arapçayı bilmediklerinden dolayı Allah'ı inkâr etmektedirler."

Ebû Amr'ın buradaki zındıklık terimi ile hangi şahıs/shahısları veya fırka/fırkaları kastettiğini kesin olarak saptamak kolay değildir. Lakin Arapçanın bilinmemesinden maksat, Kur'ân âyetlerinin tam manası ile anlaşılabilmesi ve âyetlerin yanlış yorumlanmasını kastettiğini söyleyebiliriz. Arapçanın dolayısıyla Kur'ân'ın iyi anlaşılabilmesi ile zındıklık arasında bir bağlantı kurması ancak ilim ile uğraşan şahıs veya fırkaların amaçlandığını varsayabiliriz. Sonuç olarak Ebû Amr'ın, Kur'ân'ı anlamak ve yanlış yorumlamamak için Arap diline vakıf olmanın gerekliliğine inandığını söyleyebiliriz.⁸⁹

Yukarıdaki paragrafla bağlantılı olarak Ebû Amr ile Amr b. Ubeyd el-Mu'tezilî (öl. 144/761) arasında geçen diyalog bireysel veya mezhebi görüşler ışığında Kur'ân âyetlerinin yorumlanmaya başlandığını göstermesi açısından önem arz etmektedir. Bununla beraber nahiv âlimlerinin kendi görüşlerini dile getirmeleri ve söz konusu yorumları kabul veya ret etmeleri nahiv ilminde aklî yorumlara müracaat edilip-edilmemesi hususunu göstermesi açısından önemlidir. Ebû Amr ile Amr b. Ubeyd arasında gerçekleşen ilmî tartışma şöyledir: Amr b. Ubeyd el-Mu'tezilî, Ebû Amr b. Alâ'ya gelerek şöyle der: Ey Ebû Amr! Allah verdiği sözünden döner mi? Ebû Amr: "Hayır" diye cevap verir. Amr b. Ubeyd: Allah, bir kimsenin yaptığı bir işten dolayı kendisine ceza vereceğini va'd ettikten sonra bu va'd'inden vazgeçtiğini hiç gördün mü? Ebû Amr: Ebû Osman! Sana Arapça dilini iyi konuşamama özelliği mi verildi? Muhakkak ki söz

⁸⁵ Mükrim, *Halkatu'l-mefkûd fi târihi'n-nahvi'l-'Arabî*, 205-206.

⁸⁶ Hulvânî, *el-Mufasssal fi târihi'n-nahvi'l-'Arabî*, 181.

⁸⁷ Lugavî, *Merâtibu'n-nahviyyîn*, 30.

⁸⁸ Ahmed b. Muhammed b. İbrahim b. Ebî Bekr b. Hallikân, *Vefeyâtü'l-'ayân*, ed. İhsan Abbâs (Beyrut: Dâru Sâder, 1968), 3/467.

⁸⁹ Enbârî, *Nuzhetu'l-elibbâ'*, 33.

vermek, tehdit etmekten farklıdır. Şüphesiz ki Araplar, ne münasebetsiz bir şey için söz verirler ne de bu sözünden vazgeçerler. Allah azze ve celle, söz verdiği zaman onu yerine getirir. Eğer Allahu teâlâ, tehdit eder de sonra bu tehdidini yerine getiremezse bu lütuf ve ihsan olur. Bilakis sözünde durmama, bir hayır/iyilik için söz vermen sonra onu yerine getirmemendir. Bu sözlerin üzerine Amr b. Ubeyd, va'd ve vaîd'in bu anlamıyla Arap kelimelerinde kullanıldığını bana göster diye bir soru sorunca Ebû Amr da "İlk nesillerin sözlerini duymadın mı diye bir soru sorarak aşağıdaki beyti okumaya başlar:

وَلَا يَرْهَبُ ابْنُ عَمِّي مَا عَشْتُ صَوْلَتِي وَلَا أَخْتَفِي مِنْ صَوْلَةِ الْمُهَدِّدِ
وَإِنِّي وَإِنْ أَوْعَدْتُهُ أَوْ وَعَدْتُهُ لَمْخَلِفٌ إِبَاعِي وَمُنْجِرٌ مَوْعِدِي

Güçlülükvetli olduğum sürece ne amcamın oğlu korkar ne de ben tehdit edenin saldırısından korkarım. Şayet ben tehdit eder veya söz veririm muhakkak ki ben tehdidimden vaz geçer ve verdiğim sözü de yerine getiririm.⁹⁰

Akabinde Amr b. Ubeyd, A'râf sûresinin kırk dördüncü âyeti: وَنَادَىٰ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ أَصْحَابَ النَّارِ أَنْ قَدْ وَجَدْنَا مَا وَعَدَنَا رَبُّنَا حَقًّا فَهَلْ وَجَدْتُمْ مَا وَعَدَ رَبُّكُمْ حَقًّا قَالُوا نَعَمْ فَأَذَّنَ مُؤَذِّنٌ بَيْنَهُمْ أَنْ لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الظَّالِمِينَ (Cennet ehli cehennem ehline, "Biz rabbimizin bize vadettiğini gerçek bulduk; siz de rabbinizin size vadettiğini gerçek buldunuz mu?" diye seslenir. "Evet!" derler. Ve aralarından bir duyurucu, "Allah'ın lâneti zalimlerin üzerine olsun!" diye bağırır)⁹¹ ile ilgili söze başlar ve şöyle der: Nasıl olur da cennet ve cehennem halkının yani her iki grubun da sadece "va'd" kelimesini kullanır? Bu soru üzerine Ebû Amr şöyle cevap verir: Çünkü Araplar şöyle der: وَعَدْتُهُ خَيْرًا وَّوَعَدْتُهُ شَرًّا "Onu hayır olarak vaat ve onu şer olarak vaat ettim" şeklinde kullanırlar. Şayet الْحَيْرِ وَالشَّرِّ "hayır ve şer" kelimeleri kullanılmazsa o zaman olumlu şeyler için "وَعَدْتُ" fiili, olumsuz şeyler için de "أَوْعَدْتُ" fiili kullanılır.⁹²

Yukarıdaki diyalog va'd ve vaîd fiillerinin kullanım alanlarının tespiti ile başlamaktadır. Va'd ve vaîd fiilleri farklı alanlar için kullanılmaktadır. Va'd fiili hayırlı ve olumlu şeyler için kullanılırken vaîd fiili ise daha çok olumsuz şeyler için kullanılır. Onun için va'd ve vaîd fiilleri birbirinden farklı amaçlar için kullanılmaktadır. Diğer taraftan Allah teâlâ bir söz verdiği zaman muhakkak ki onu yerine getirir. Ancak bir tehditte bulunduğu zaman da ondan vazgeçebilir. Çünkü O, lütuf ve ihsan sahibidir. Ebû Amr'ın söz konusu açıklamalarını teyit etmek için de Arap şiiirinden delil getirir. Şüphesiz ki bu durum da Ebû Amr'ın rivâyetle gelen delillere bağlılığını ve hâkimiyetini belirtmektedir. Amr b. Ubeyd, Ebû Amr'ın rivâyet konusunda ne kadar hâkim olduğunu herhalde bildiği için ondan geçmiş nesillerin va'd ve vaîd fiillerinin kullanım alanları ile ilgili delil istemektedir.⁹³ Amr b. Ubeyd va'd konusundaki yorumunu yani Allah'ın yaptığı tehdidinden vazgeçmeyeceğini Araf sûresinin kırk dördüncü âyetindeki cennet ve cehennem ehlinin ortak kullanımı olan "وَعَدَ" fiili ile tekrar dile getirmesi neticesinde Ebû Amr "وَعَدَ" fiilinin

⁹⁰ Kiftî, *İnbâhu'r-ruvât*, 4/139.

⁹¹ el-A'râf 44.

⁹² Kiftî, *İnbâhu'r-ruvât*, 4/139.

⁹³ Hamevî, *Mu'cemu'l-udebâ'*, 4/1319.

tek başına kullanımı ile "الحَيْرُ وَالشَّرُّ" ile kullanımının nasıl olması gerektiğini yine Arapların kullanım şekliyle cevap vermiştir.⁹⁴

Ebû Amr yaşadığı dönem İslâm toplumunda itikâdî alanından fırkaların teşekkül ettiği ve Kur'ân âyetlerinin fırka ve mezhep prensipleri çerçevesinde yorumlanmaya başladığı bir dönemdir. Nitekim Amr b. Ubeyd, Mu'tezile ekolünün kurucularındandır. Vâsıl b. Atâ ile başlattıkları fikri hareket daha sonra Mu'tezile ekolü diye isimlendirilecektir.⁹⁵ Bu bağlamda Amr b. Ubeyd'in va'd ve va'id konusundaki görüşünü Ebû Amr ile müzakere etmesi nahiv ulemâsının da yavaş yavaş fırka veya mezhep prensipleri etrafında ortaya çıkan yorumlara direkt olmasa da dolaylı olarak katıldığını göstermesi açısından önemlidir.

Nahvin tesis dönemi göz önüne alındığı zaman, genel itibariyle fırka veya ekollerin etkisinde kalarak görüş beyan eden herhangi bir nahiv âlimine rastlamak mümkün değildir. Nitekim bu dönem nahiv ilminin kaide ve kurallarının şekillenmeye başladığı bir dönemdir. Bazı aklî yöntem ve metotların kullanılmasına başlandığı bir süreçtir. Ayrıca ilmî bağımsızlığını elde etmek için geçtiği önemli bir zaman dilimidir.⁹⁶ Nahiv ilminin tesis dönemi âlimlerinden olan Ebû Amr'ın yaşadığı dönem, İslâmî fırka ve ekollerin kendi görüşleri etrafında Kur'ân âyetlerini yorumladıkları görülmektedir. Fakat herhangi bir nahiv âliminin bir fırka ve ekolün ilkeleri etkisinde kalarak bazı nahvî yorumlarda bulunduğu dair bir işaret bulunmamaktadır. Ebû Amr'ın ircâ görüşlerine benzer bazı görüşlere meylettiğini rivâyet edilse de bu kesinlik bildirmeyen bir rivâyettir.⁹⁷

4. Nahvin Olgunluk Dönemi

Yûnus b. Habîb ve Halil b. Ahmed el-Ferâhîdi ile başlayan bu dönem diğer nahiv dönemlerinden âlimlerin gayretleri açısından farklılık arz etmektedir. Genel kanaate göre nahiv ilmi, Basra'da ortaya çıkmıştır ve yine orada gelişimine devam etmiştir.⁹⁸ Nahiv ilminin ortaya çıkmasına ve gelişmesine katkıda bulunan âlimler, büyük çoğunlukla Basralı veya herhangi bir sebeple Basra'ya gelen ve orada yaşayan nahiv âlimleridir. Onun içindir ki Basralı âlimlerin nahiv ilmine katkıları daha fazladır.⁹⁹ Nahiv ilminin olgunlaşma dönemi ile birlikte Kûfeli âlimler de nahiv ilmine katkı sunmaya başlamışlardır.¹⁰⁰ Nitekim Kûfe ekolünün ortaya çıkmasına öncülük edecek önemli şahsiyetler bu dönemde yetişmişlerdir. Kûfe ekolünün önemli temsilcilerinden olan hatta Kûfe ekolünün asıl kurucusu sayılan Ali b. Hamza el-Kisâî (öl. 189/805) bu dönemde Yûnus b. Habîb'den ders almıştır. Buna ek olarak yine bu dönemde Kûfe ekolünün önemli temsilcilerinden Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ (öl. 207/822), Yûnus b. Habîb'den ders almıştır.¹⁰¹

Nahvin olgunlaşma döneminde âlimler, nahiv ile ilgili kaide ve kuralları elde etmek için hocalarından ders almışlardır. Bunun yanına ilmi müktesebatlarını genişletmek amacıyla çöllerde yaşayan ve dil yetileri bozulmamış Bedevî Arapları ziyaret etmişlerdir.¹⁰² Arap dili ile

⁹⁴ Kiftî, *İnbâhu'r-ruvât*, 4/139.

⁹⁵ Mustafa Öz, *Anahatlarıyla İslâm Mezhepleri Tarihi* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2012), 208.

⁹⁶ Hulvânî, *el-Mufasssal fî târîhi'n-nahvi'l-'Arabî*, 137.

⁹⁷ Lugavî, *Merâtibu'n-nahviyyîn*, 30.

⁹⁸ Ebu'l-Fazl Celâluddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Suyûtî, *el-İktirâh fî usûli'n-Nahv* (Beyrut: Muessesetu'l-Kutubi's-Sekâfiyye, 2013), 9-10.

⁹⁹ Corcî Zeydân, *Târîhu Âdâbi'l-lugati'l-'Arabiyye* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2011), 2/122.

¹⁰⁰ Hulvânî, *el-Mufasssal fî târîhi'n-nahvi'l-'Arabî*, 201.

¹⁰¹ Enbâri, *Nuzhetu'l-elibbâ'*, 52.

¹⁰² Suyûtî, *el-İktirâh*, 71-74.

ilgili sağlam materyaller elde etmeye çalışmışlardır. Nitekim Yûnus b. Habîb, Ebû Amr b. Alâ'dan ders almakla birlikte kendisinden önce nahiv âlimlerinin yaptığı gibi o da Araplardan semâ yolu ile Arap dili ile ilgili bilgileri almıştır.¹⁰³ Buna ek olarak Halîl b. Ahmed de Arap dilindeki bilgilerinin kaynağını çöller olduğunu belirtir. Bu bağlamda el-Kisâî, Basra'ya gelip Halîl b. Ahmed'den nahiv ilmini talep etmek isteyince kendisine: *Bu ilmimi nereden aldın?* diye bir soru sorar. Halîl b. Ahmed de: *"Hicaz, Necd ve Tihâme çöllerinden"* diyerek cevap verir.¹⁰⁴ Ayrıca Halîl b. Ahmed, çöl sakinlerinden elde ettikleri bilgiler konusunda titiz davranmıştır. Güvenirliliklerinden emin olmadıkları şahıs ve kabilelerden bilgi almamaya özen göstermiştir. Kendi rivâyetlerinde de bilgileri güvenilir kimselerden aldığını dile getirmiştir.¹⁰⁵ Aslında çöllerde yapılan ilmî yolculuklar, nahiv ilmi açısından birçok önemli hususu barındırmaktadır. Bunlardan birincisi nahiv ile ilgili bilgilerin elde edilmesi için çok yoğun bir çabanın harcandığını belirtmektedir. Bilginin hangi şahıslardan veya kabilelerden alınıp-alınamayacağını; şahıs ve kabilelerin özelliklerinin neler olacağı konusunda belli kriterlerin oluştuğunu göstermektedir.¹⁰⁶ İkincisi ise nahiv ilmi ile ilgili var olan bilgiler arasından bir kıyaslama yapmaya ve nahiv gibi bir ilmî disiplinin teşekkül etmesi için hangilerinin temel dayanak olarak alınıp alınamayacağını alt yapısının oluştuğunu göstermesi açısından önemlidir.

Ebu'l-Esved ed-Düelî'den itibaren nahiv âlimleri, nahiv ilminin usul ve esaslarını, kaide ve kuralları tespit etmek için gayret etmişlerdir. Gayretleri neticesinde hem usul hem de kaide ve kurallar hususunda nahiv ilminde bir aşamaya kadar geldiler. Halîl b. Ahmed, kendisinden önceki nahiv âlimlerinin yaptıkları çalışmaların bir üst seviyeye çıkarılmasında önemli bir rol oynamıştır.¹⁰⁷ Nahiv ilminin araştırma istikametinin netleşmesine ve bu istikamet de kendisine bir yol ve yöntem çizmesine imkân sağlamıştır. Kendisinden önce nahiv ilminde kullanılan farklı yöntemler ve yine kullanılan metotlar için farklı ilkeler olsa da onları bir araya getirmeyi ve onları daha da geliştirmeyi sağlamıştır. Müphem ve kullanım alanları sınırlı olan prensipleri de mahiyet açısından net ve karmaşık konuların bilimsel bir metot ile analiz edilmelerine de imkân sağlayacak bir bakış açısı kazandırmıştır.¹⁰⁸

Nahvin olgunluk döneminden önce nahvin kaide ve kuralları konulurken veya bir hükmün gerekçesi yani illeti açıklanırken büyük çoğunlukla ya bir nass esas anılır ya da dil ile ilgili gerçek dünyada var olan bir olgu yani müşahhas bir delilden yola çıkılarak onlar üzerine bir şeyler bina edilirdi. Kural ve hükümlerin varsayım ve kabul üzerinden hareketle tespit edilmesi görülen bir husustur fakat çokça başvurulan bir yöntem değildi. Ama olgunluk dönemi ile birlikte varsayım dayalı veya farazî gerekçeler üzerinden dil ile ilgili bazı şeyleri açıklamak daha sık rastlanan bir durum oldu. Nitekim Halîl b. Ahmed'den rivâyet edilen görüşlere bakıldığında zaman aklî analizler neticesinde bazı varsayımlar üzerinden dilsel argümanların yorumladığı açıkça görülmektedir.¹⁰⁹ Örneğin Sîbeveyhi, Halîl b. Ahmed'e müzekker tesniye için kullanılan "ذَيْن" işaret isminin bir erkeğin ismi olarak kullanıldığı zaman herhangi bir değişikliğe uğrayıp-uğramadığını sorar. Halîl b. Ahmed de "ذَيْن" işaret isminin iki erkek ismi konumunda olduğu için bir değişikliğe

¹⁰³ Kıftî, *İnbâhu'r-ruvât*, 4/76.

¹⁰⁴ Kıftî, *İnbâhu'r-ruvât*, 2/258.

¹⁰⁵ Hulvânî, *el-Mufassal fi târihi'n-nahvi'l-'Arabî*, 251-252.

¹⁰⁶ Suyûtî, *el-İktirâh*, 71-72.

¹⁰⁷ Hulvânî, *el-Mufassal fi târihi'n-nahvi'l-'Arabî*, 263.

¹⁰⁸ Mekârim, *Medhal ilâ târihi'n-nahvi'l-'Arabî*, 112-113.

¹⁰⁹ Mekârim, *Medhal ilâ târihi'n-nahvi'l-'Arabî*, 113.

uğramayacağını söyler. Aynı zamanda “ذین” işaret isminin olduğu şekil üzere kalmasıyla isim olma özelliğine de zarar vermediğini ifade eder.¹¹⁰

İslâm dünyasında yaşanan ilmî gelişmelere paralel olarak, nahvin olgunluk döneminde re’y ve düşünceye başvurma ağırlık kazanmaya başlamıştır. Dil ile ilgili malzemeler birinci elden yani çölde yaşayan bedevilerden elde edilip hafızalarda muhafaza edilmiştir. Yûnus b. Habîb¹¹¹ ve Halîl b. Ahmed ile ilgili aktarılan rivâyetler her ikisinin de Bedevî Araplardan aldıkları dil materyallerini iyi muhafaza ettiklerini aktarılır. Yûnus b. Habîb’in ezberlediği bir bilgiyi kolay kolay unutmadığı;¹¹² Halîl b. Ahmed’in de zaten dilin yarısını ezberlediği rivâyet edilir. Yani nahvin olgunluk döneminde dil ve nahiv ile ilgili bir problemle karşılaşıldığında hafızalardaki mevcut bilgilerle söz konusu problem veya problemler çözülmeye çalışılmıştır. Fakat hafızalardaki malumat problemi çözmek için yeterli olmayınca bu sefer re’y ve düşünceye başvurulmuştur. Nahvin olgunluk döneminden önce re’ye başvurmak genel olarak nahiv âlimlerinin temel bir özelliği olmamıştır. Fakat bireysel olarak bazı âlimler, re’ye daha fazla başvurmuştur. Ama nahvin olgunluk dönemi İslâm dünyasının içinden geçtiği ilmî sürecin de etkisiyle nahiv âlimlerinin re’ye başvurması sık rastlanan bir tutum olmuştur.

Yukarıdaki paragrafla bağlantılı olarak nahiv ilminde re’y ve kıyas gibi aklî düşünme yöntem ve metotların daha sık kullanılması dönemin ilmî özellikleriyle yakından ilgilidir. Nahvin olgunluk dönemi, tercüme faaliyetlerinin başladığı Yunancadan Arapçaya her alanda önemli eserlerin tercüme edilmeye başladığı bir döneme tekabül etmektedir. Dönemin önemli tercümanlarından olan İbnu’l-Mukaffâ’ (öl. 142/759) nahiv ilminin en önemli şahsiyetlerinden olan Halîl b. Ahmed’in arkadaşıdır. Rivâyetlere göre Halîl b. Ahmed, İbnu’l-Mukaffâ’ ile hem yüz yüze görüşmüş¹¹³ hem de tercüme ettiği kitaplardan istifade etmiştir.¹¹⁴ Halîl b. Ahmed’in kendi döneminin ilmî zenginliği ile istifade etmesi bununla birlikte kendisinin de akıl ve zekâ açısından üstün bir şahsiyet olması onu nahiv ilminde re’y ve kıyas gibi aklî öncülleri kullanılan en önemli kimse yapmıştır.¹¹⁵

Nahvin olgunluk döneminde aklî yürütme mekanizmaların aktif bir şekilde kullanıldığını gösteren en önemli husus Halîl b. Ahmed’in ta’lil hakkında söylediği ifadeleridir. Halîl b. Ahmed’e nahiv ilminde kullandığı illetler hakkında şöyle bir soru soruldu: Bu illetleri Araplardan mı aldın yoksa bunları kendin mi oluşturdu? Halîl b. Ahmed şöyle cevap verir: Muhakkak ki Araplar, doğuştan sahip oldukları doğa ve tabiatları üzere Arap dilini konuşmuşlardır. Yine doğuştan sahip oldukları bu özellik ile Arap dilinin kelimelerinin konumlarını öğrenmişlerdir. Ayrıca Arap dilinin illetlerini de kendi zihinlerinde oluşturmuşlardır. Eğer Araplardan bir illet nakledilmemişse ben de kendimde (zihnimde) bulunan bir gerekçeye binâen bir illet ortaya koyarım, eğer illet konusunda isabet etmişsem zaten bu da arzuladığım bir şeydir. Eğer ortaya koyduğum illetin bir benzeri yoksa bu husus bilge bir şahsın, yapı açısından sağlam aynı zamanda plan ve projesi harikulade olan bir eve girmesi gibidir. Bilge kimsenin, evi inşa eden ustanın hikmetini gerçek ifadelerle, açık ve net deliller ve kesin hükümlerle dile getirmesi uygundur. Bilge kişi evdeki herhangi bir şeye her ne zaman

¹¹⁰ Amr b. Osman b. Kanber Sibeveyhi, *el-Kitâb*, thk. Emîl Bedî’ Ya’kûb (Beyrut: Dâru’l-Kutubu’l-İlmiyye, 2009), 3/313.

¹¹¹ Kıftî, *İnbâhu’r-ruvât*, 4/76.

¹¹² Kıftî, *İnbâhu’r-ruvât*, 4/74.

¹¹³ Kıftî, *İnbâhu’r-ruvât*, 1/380.

¹¹⁴ Dayf, *el-Medârisu’n-nahviyye*, 30.

¹¹⁵ Hamevî, *Mu’cemu’l-udebâ*, 3/1263.

baktığında şöyle der: Bunu şu veya bu gerekçe ile şöyle yaptı veya bu sebepten dolayı da şöyle şöyle yaptı. Yani böyle yapmasının olası gerekçeleri aklına gelir o da dile getirir. Nitekim evi inşa eden maharetli ustanın eve girip incelemelerde bulunan bilge kimsenin zikrettiği gerekçelerden dolayı evi inşa etmesi mümkündür veya zikredilen gerekçeler dışında başka gerekçelerden ötürü de evi inşa etmesi mümkündür. Fakat yine de bilge kimsenin dile getirdiği şeyler, gerekçe olmaları açısından muhtemel olan şeylerdir.¹¹⁶

Nahiv olgunluk dönemi, nahiv ilminin diğer İslâmî ilimlerden etkileşiminin devam ettiği bir dönemdir. Nahiv ilmi, fıkıh ilminden etkilenmiştir.¹¹⁷ Özellikle Ebû Hanîfe, yaşadığı dönemde fikir ve akıl yürütme yöntemleriyle nahiv ulemâsını etkilemiştir.¹¹⁸ Bununla birlikte nahiv ilmi, olgunluk döneminde kelim ilminden yani kullanılan ilmi metotlardan dolayı etkilenmiştir. Belki de bu aşamada nahiv âlimlerinin aklî yöntemlere başvurması, nahiv problemlerine farklı düşünsel açılardan yaklaşmaları kelim ilminde kullanılan yöntemlerin etkisindedir. Nitekim Halîl b. Ahmed'in kelim ilmi veya tevhid ile alakalı bir kitap yazdığı ifade edilmektedir. Kitabın kendisi ve içeriği hakkında pek fazla bir malumat bulunmamaktadır. Bununla birlikte Mu'tezilî kelimci Nazzâm (öl. 231/845), kendisini sert bir şekilde eleştirmiştir. Konuyla alakalı şu ifadeleri kullanmıştır: Kendini beğenmişlik onu tek başına bıraktı akabinde de onu helak etti. İsbetli görüşlerini başına buyruk oluşturduğu için uygun olmayan şeylerle meşgul olmuş ve elde edemeyeceği şeylerin peşine düşmüştür. Ayrıca onun dışında hiç kimsenin ihtiyaç duymadığı *دَوَائِرُ الْعُرُوضِ*¹¹⁹ "devâiru'l-arûz" kendisini büyülemiştir.¹²⁰

Konuyla ilgili başka bir rivâyette de Câhız (öl. 255/869) şunları söylemektedir: Halîl b. Ahmed'in nefsinin kendisini aldatması nahiv ve arûz ilimlerinde usta olduğu zamandır. Kelim ve lahn ile ilgili kitap yazma konularında da usta olacağını sandı. Kelim ve lahn ilimleriyle ilgili iki tane kitap yazdı. Fakat her iki ilim dalında ele aldığı konular ne kelim ne de lahn konularına değinen şeylerdir. Dolayısıyla böyle şeyleri yazmak ancak Allah tarafından verilen bir başarısızlık ile olur. Şüphesiz ki hiçbir şey Allah'ı âciz bırakamaz.¹²¹

Yukarıda Halîl b. Ahmed ile ilgili aktarılan her iki rivâyette onun kelim ilmi ilgili bazı konuları ele aldığı anlaşılmaktadır. Fakat söz konusu konuları, nahiv ilminde ustaca ele aldığı bir şekilde ele alamamıştır. Bu yüzden Mu'tezile'nin önde gelen iki önemli simasının eleştirilerine maruz kalmıştır. Bizim buradaki amacımız Halîl b. Ahmed'in kelim konularını nasıl ele aldığını sorgulamak değildir. Kelim ilmi hakkında bazı şeyleri ele almaya teşebbüs etmesi onun re'y ve düşünceye ne kadar önem verdiğini göstermesi açısından önemli olduğunu düşünmekteyiz. Kendisinin bir nahiv âlimi olması hasebiyle, kendi bireysel çıkarımları sadece kelim ilmiyle sınırlı kalmadığını düşünmekteyiz. Bilakis nahiv ilminde de kendi re'y ve düşüncesine başvurmuştur. Bu da şunu gösterir ki, nahiv ilminde dil ile ilgili rivâyetlerle birlikte aklî yöntem

¹¹⁶ Ebu'l-Kasım Abdurrahman b. İshâk en-Nihâvendî ez-Zeccâcî, *el-İdâh fî 'ileli'n-nahv*, thk. Mazin el-Mübarek (Beirut: Dâru'n-Nefâis, 1986), 65-66.

¹¹⁷ Hulvânî, *el-Mufasssal fî târihi'n-nahvi'l-'Arabî*, 201.

¹¹⁸ Hulvânî, *el-Mufasssal fî târihi'n-nahvi'l-'Arabî*, 281-282.

¹¹⁹ "Kitâbu'l-heyevân" da "دَوَائِرُ" sadece kelimesi geçmektedir. "العروض" ifadesi de muhakik'in dipnotundan alınmıştır. (Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhız, *Kitâbu'l-Hayevân*, thk. Muhammed Bâsil Uyûn es-Sûd (Beirut: Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 2011), 7/100.)

¹²⁰ Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhız, *Kitâbu'l-heyevân*, thk. Abdusselam Harun (Beirut: Dâru'l-Cil, 1996), 7/100.

¹²¹ Câhız, *Kitâbu'l-heyevân*, 1/99.

ve metotlara başvurulmuştur. Dil ile ilgili materyaller üzerinde gerekli araştırmalar yapıldıktan sonra belli kriterler çerçevesinde nahivle ilgili bazı çıkarımlar yapılmıştır.¹²² Bu bağlamda Halîl b. Ahmed'in illet hakkındaki düşünceleri bütün bunlara işaret mahiyetinde olduğunu ifade edebiliriz.¹²³

Nahiv ilminde aklî düşünme mekanizmalarının sıklıkla kullanılması, kaide ve kuralların gerekçelerinin aklî zeminde tartışılması, varsayım ve tahminler üzerinden bazı ilmî çıkarımlarda bulunmak belli bir aklî zeminin oluşmasına fırsat vermiştir. Nahiv ilminde aklî zeminin teşekkül etmesi akla, düşünce ve iradeye önem veren şahıs ve ekollerin kendi çıkarımları doğrultusunda nahvin kaide ve kurallarının elde edildiği kaynakları ve gerekçeleri kendi yorumları ile analiz etmesine imkân sağladığı ifade edilebilir. Dolayısıyla nahvin olgunluk dönemi aklî yöntem ve metotların sıkça kullanılmaya başlandığı, dil alanında uzman şahsiyetlerin ortaya çıktığı, dilin kaide ve kurallarının farklı yöntemlerle ele alındığı bir dönem olduğu söylenebilir.

Sonuç

Selîka yani doğal dil yetisinin bozulma ile karşı karşıya kalması bununla birlikte Müslüman toplumların gündelik hayatlarındaki lahn olaylarının artması nahiv ilmimin teşekkül etmesinde iki önemli etken olarak karşımıza çıkmaktadır. Fetih hareketleri neticesinde Müslümanların farklı toplumlarla bir araya gelmeleri söz konusu lahn olaylarının daha da fazlaşmasına sebep olmuştur. Bu husus da nahiv ilminin teşekkül etmesine bir hız kazandırmıştır. Nahiv ilmini, ilk kimin koyduğu konusunda farklı görüşler bulunmaktadır. Ancak burada önemli olan husus, Müslüman toplumlarında ortaya çıkan bir ihtiyaca binaen Müslüman ulemasının söz konusu ihtiyaca cevap verebilmek için harekete geçmiş olmasıdır. Nahvin başlangıç dönemi, nahiv ile ilgili basit kaide ve kuralların olduğu aynı zamanda bunların yazılı olmaktan ziyade hafızalarda olduğu bir dönemdir. Bununla birlikte söz konusu kuralların mescitlerde öğretildiği bir zaman dilimidir.

Nahvin tesisi dönemi, nahiv ile ilgili kaide ve kuralların yavaş yavaş gün yüzüne çıktığı bir dönem olmuştur. Bu dönemde nahiv kurallarının oluşturulması konusunda Arap şiiri ve Arap lehçelerinden destek alınmakla birlikte kıyastan da faydalanılmaya çalışılmıştır. Ancak kıyas, en basit veya yalın hali ile kullanılmaya başlanmıştır. Abdullah b. Ebî İshâk el-Hadramî de nahiv ilminde kuralların tespiti konusunda kıyası kullanan ilk âlim olmuştur. Nahvin olgunluk dönemi ise nahiv ilmi ile ilgili kaide ve kuralların tespit edildiği ayrıca tespit edilen kuralların yazılı hale getirildiği bir dönem olmuştur. Bununla birlikte nahiv âlimlerinin söz konusu kuralları sağlam materyallerden elde etmek için Bedevî Arapları yani çölleri çokça ziyaret etmişlerdir. Aynı zamanda nahvin olgunluk dönemi, aklî mekanizmaların yani rey ve kıyasın çokça kullanıldığı, nahiv ekollerinin meydana geldiği ve nahiv ilminin bağımsızlığını kazandığı bir dönem olmuştur. Bu dönemin baş mimarları arasında Yûnus b. Habîb, Halil b. Ahmed el-Ferâhidî ve Sibeveyhi gibi âlimler bulunmaktadır.

Kaynakça

Bakırcı, Selami - Demirayak, Kenan. *Arap Dili Gramer Tarihi*. Erzurum: Fenomen Yayınları, 2019.
Câhız, Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-. *el-Beyân ve't-tebyîn*. thk. Abdusselam Harun. Kahire: Mektebetu'l-Hancî, 7. Basım, 1988.

¹²² Tantâvî, *Neş'etu'n-nahv ve târihu eşheri'n-nuhât*, 42.

¹²³ Zeccâcî, *el-İdâh fi 'ileli'n-nahv*, 65-66.

- Câhız, Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-. *Kitâbu'l-Hayevân*. thk. Muhammed Bâsil Uyûn es-Sûd. Beyrut: Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 2011.
- Câhız, Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-. *Kitâbu'l-heyevân*. thk. Abdusselam Harun. Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1996.
- Cevherî, İsmâil b. Hammâd el-. *es-Sihâh tâcu'l-luğa ve sihâhu'l-'Arabiyye*. thk. Ahmed Abdulğafur Attâr. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1987.
- Cumahî, İbn Sellâm el-. *Tabakâtu fuhûli's-su'arâ'*. thk. Mahmûd Muhammed Şâkir. Cidde: Dâru'l-Medenî, 1974.
- Dayf, Şevkî. *el-Medârisu'n-nahviyye*. Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 7. Basım, 1968.
- Dîneverî, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe ed-. *'Uyûnu'l-ahbâr*. thk. Yusuf Tavîl. Beyrut: Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 4. Basım, 2009.
- Efendioğlu, Mehmet. "Süheyb b. Sinân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 37. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Efgânî, Saîd el-. *Min Târîhi'n-nahv*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- Emîn, Ahmed. *Duha'l-İslâm*. Beyrut: el-Mektebetu'l-'Asriyye, 2008.
- Emîn, Ahmed. *Fecru'l-İslâm*. Lübnan: Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 3. Basım, 2009.
- Enbâri, Kemâleddîn el-. *Nuzhetu'l-elibbâ'*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim. Beyrut: Mektebetu'l-'Asriyye, 2003.
- Hallikân, Ahmed b. Muhammed b. İbrahim b. Ebî Bekr b. Vefeyâtu'l-'ayân. ed. İhsan Abbâs. Beyrut: Dâru Sâder, 1968.
- Hamevî, Yâkut el-. *Mu'cemu'l-udebâ'*. thk. İhsan Abbâs. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1993.
- Hulvânî, Muhammed Hayr el-. *el-Mufasssal fî târihi'n-nahvi'l-'Arabî*. Beyrut: Muessestu'r-Risâle, 1979.
- Kandemir, M. Yaşar. "Şa'bî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 38. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Kıftî, Cemâleddîn Ebi'l-Hasan Alî b. Yusuf el-. *İnbâhu'r-ruvât 'alâ enbâhi'n-nuhât*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim. Beyrut: Mektebetu'l-'Asriyye, 2004.
- Lugavî, Ebû Tayyib el-. *Merâtibu'n-nahviyyîn*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim. Beyrut: Mektebetu'l-'Asriyye, 2009.
- Manzûr, Cemâleddîn Muhammed b. Mükerrerem b. *Lisânu'l-'Arap*. Beyrut: Dâru Sâdır, ts.
- Manzûr, Cemâleddîn Muhammed b. Mükerrerem b. *Muhtasar Târîhu Dımaşk li İbni Asâkir*. thk. Rûhiyye en-Nehhâs vd.,. Dımeşk: Dâru'l-Fikr, 1984.
- Mekârim, Ali Ebû. *Medhal ilâ târihi'n-nahvi'l-'Arabî*. Kahire: Dâru Ğarîb, 2008.
- Meylânî, Muhammed b. Abdurrahman el-. *Şerhu'l-Muğnî*. İstanbul: Şifa Yayınevi, 2012.
- Mükrim, Adul'âl Salim. *Halkatu'l-mefkûd fî târihi'n-nahvi'l-'Arabî*. Beyrut: Muessestu'r-Risale, 2. Basım, 1993.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahya b. Şeref b. Murî en-. *Tehzîbu'l-esmâ ve'l-lugât*. Kahire: İdâretu't-Tibâ'âtî'l-Munîriyye, ts.
- Öz, Mustafa. *Anahatlarıyla İslâm Mezhepleri Tarihi*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2012.
- Râfi'î, Mustafa Sâdık er-. *Târîhu âdâbil-'Arab*. Beyrut: Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 2012.
- Sa'd, Ebî Abdillâh Muhammed b. *et-Tabakâtu'l-kubrâ*. thk. Ali Muhammed Ömer. Kahire: Mektebetu'l-Hancî, 2001.

- Sîbeveyhi, Amr b. Osman b. Kanber. *el-Kitâb*. thk. Emîl Bedî' Ya'kûb. Beyrut: Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 2. Basım, 2009.
- Sîrâfî, Ebû Saîd es-. *Ahbâru'n-nahviyyîne'l-Basriyyîn*. thk. Taha Muhammed ez-Zîni - Abdulmun'im el-Hafâcî. Kahire: Şeriketu Mektebeti ve Matbaati Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1955.
- Suyûtî, Ebu'l-Fazl Celâluddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-. *el-İktirâh fî usûli'n-Nahv*. Beyrut: Muessesetu'l-Kutubi's-Sekâfiyye, 2013.
- Tantâvî, Muhammed. *Neş'etu'n-nahv ve târihu eşheri'n-nuhât*. Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 8. Basım, 1995.
- Zeccâcî, Ebu'l-Kasım Abdurrahman b. İshâk en-Nihâvendî ez-. *el-İdâh fî 'ileli'n-nahv*. thk. Mazin el-Mübarek. Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1986.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-. *Siyeru a'lâmi'n-nubelâ'*. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2006.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-. *Tabakâtu'l-Kurrâ'*. thk. Ahmed Hân. Riyad: Merkezu Melik Faysal li'l-Buhûs ve'd-Dirâsâtil-İslâmiyye, 1997.
- Zemaşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-. *Esâsu'l-belâga*. thk. Muhammed Bâsil Uyûn es-Sûd. Beyrut: Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 2. Basım, 2010.
- Zeydân, Corcî. *Târîhu Âdâbi'l-lugati'l-'Arabiyye*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2011.
- Zübeydî, Ebû Bekir ez-. *Tabakâtu'n-nahviyyîn ve'l-luğaviyyîn*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim. Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 3. Basım, 1973.

Kur'ân'da Geçen فَعَال Mübalağa Kalıbının Anlam ve Dilsel Analizi
The Meaning and Linguistic Analysis of the فَعَال Exposure Pattern Stated in the Holy
Qur'an

Eşref İNAN

Dr. Öğretim Üyesi, Bingöl Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi, Arapça Mütercim ve
Tercümanlık,
Assist. Prof. Dr., Bingöl University, Faculty of Arts and Sciences, Arabic Translation and
Interpretation,
Bingöl/Türkiye
einan@bingol.edu.tr
ORCID: 0000-0002-4417-2328.
DOI:1173435/buifd.1187359

Öz

Kur'ân, îcâz, i'câz ve belâgat gibi dilsel yönleriyle her zaman varlığını göstermektedir. Gerek kelimelerin sanatlı kullanımı ve gerekse de onlara yüklenen anlam yönü ile farklılığını ortaya koymaktadır. Kur'ân'da çok farklı mübalağa kalıbı kullanılmıştır. İsm-i fâil menşeli mübalağa kalıplarının kullanımı da bunlardan bir tanesidir. Burada sarf ilminde mazbut olan birçok vezinden biri olan فَعَال kalıbı üzerinde genel bir değerlendirilmeye tabi tutulmaktadır. Bu kalıbı tercih etmedeki temel saik, harf ziyadeliği ile anlam yoğunluğu ilişkisini göstermektir. Zira dilbilimciler harf adedindeki artışın manadaki mübalağaya hizmet ettiğini açıkça bildirmişlerdir. Genel olarak kıyâsî ve semâî olan mübalağa kalıpları aynı metodolojiyi desteklerken فَعَال kullanımının diğer kalıplara göre telaffuza bile farklı bir yoğunluk kattığına lisanın zevki şahittir. Bu sigada çoğunlukla da ayet sonlarında yer alan Esmâu'l Hüsnâ'da dikkat çeken bir kullanım da görülmektedir. Çalışmada bu kalıbın müfred, çoğul, övgü, yergi, sıfat, mevsuf, müenneslik ve müzekkerlik gibi boyutları ele alınmaktadır. Betimleme ve tanımlama açısından kelimelere önemli bir ahenk katan bu kalıbın örneklendirmeleri de yapılmaktadır. Mevcut yapılan çalışmalar gibi mübalağa sigalarını sıralayıp birer birer açıklamak yerine bu kalıbın Kur'ân'da farklı boyuttaki şekillenışı işlenmektedir. Kur'an defalarca taranmak suretiyle kalıpların tespitinden sonra genel bir değerlendirme yapılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Arapça, Kur'ân, Mübalağa Sigası, Dil, فَعَال Kalıbı

The Meaning and Linguistic Analysis of the فَعَال Exposure Pattern Stated in the Holy Qur'an

Abstract

The Quran always shows its existence with its linguistic aspects such as insensibility, rhetoric and rhetoric. It reveals its difference with the artistic use of words and the meaning aspects attributed to them. The use of hyperbole originating from ism-i fâil is one of them. Various exaggeration patterns are used in the Quran. Here, a general evaluation will be made on the فَعَال pattern, which is one of the many verses in the science of consumption. The main motive for choosing this pattern is to show the relationship between high usage of letters and meaning density. While the exaggeration patterns, which are generally quasi and semâî, support the same methodology, the use of فَعَال has added intensity to the meaning of other patterns, which led us to this study. Because linguists have clearly stated that the increase in the number of letters serves the exaggeration in meaning. It is a striking use in this cigarette mostly in Esmâu'l Hüsnâ and it is seen that it mostly takes place at the end of the verses.

This pattern will be discussed in terms of dimensions such as mufra, plural, praise, satire, adjective, seasonal, feminism and warrant. This study aims to understand this pattern, which adds an important beauty to words with its description and introduction. Instead of listing the exaggeration and explaining them one by

one, like the existing studies, it will also discuss how it is shaped in different dimensions in the Quran. Afterwards, the issue will be evaluated generally by detecting the forms by scanning all Qur'an in detail.

Keywords: Arabic, Quran, Exaggeration Sigas, Language, فَعَال Pattern

Giriş

Arap dili gramerindeki kıyasi olma yönü dil öğrenmede önemli bir avantaj sağladığı bilinen gerçeklerdendir. Bir mastar, mizan ve mevzun ilişkisi ile farklı kalıplarda farklı anlamlara geçiş sağlamaktadır. Dildeki bu türetilbilme yönü kelime dağarcığını zenginleştiren önemli bir boyuttur. Mübalağa sigaları ile yapılan dilsel faaliyetlerde sıfat-ı müşabbehe ile olan ilişkileri ve فَعَال, فُعُول, مُفَعَّل, مُفَعَّل, مُفَعَّل, فَعِيل bu beş meşhur sigadaki kullanımlara dair çalışmalar yapılmıştır. Çalışmada bütün sigaları tanıtmak yerine فَعَال kalıbının Kur'an'daki örnekleriyle mana ve üsluba yansımaları değerlendirilmektedir. فُعُول ve فَعِيل kalıpları Kur'an'da hemen hemen her surede geçen sıfat-ı müşabbehe kullanımlarının tamamını işlemek makale düzeyini aşan bir durumdur. Ancak فَعَال kalıbı aksine böyle bir çalışmada değerlendirilebilecek bir miktardadır. Bu da hedef manada yüzeysel çalışmadan uzaklaşarak anlam yoğunlaşmasını sağlayacaktır. Malumdur ki dile yansıyan sanatsal boyutlar, kelimelerin o sanata alt yapı teşkil etmesinden kaynaklanır. Kur'an'da bu kelimelerin kullandıkları zaman ve mekân yönüyle belâgate uygunluğu, sigaların geçtiği yerlerin tespit edilmesi ve ilgili kaynaklara ulaşılması ile kelimelerin vad'ının isabetliliği görülmektedir. Diğer mübalağa kalıpları ile beraber bazen sıfat bazen mevsuf bazen de tekit edatlarıyla ayet içeriğini pekiştirici bir tarzda dikkat çeken kullanımları da incelenecektir.

1. İsm-i Fâil

İsm-i fâil, hudûs, sübut ve teceddüd anlamlarında olup fiilin kendisiyle gerçekleştiği isimdir.¹ İsm-i fâil sübut cihetine fiilden daha çok delalet eder. Ancak ism-i fâilin mutlak ve sürekli olarak sübuta delaleti düşünülmemelidir.² Binası malum olan fiillerden terkip edilir. Sülâsilerden alındığı gibi mezid fiillerden de elde edilir. İsm-i fâilin sülâsilerinden müteaddî olanlarından mübalağa ve çokluk irade edildiğinde kıyâsî olarak herhangi bir mübalağa sigasına dönüştürülür.³

1.1. Mübâlağalı İsm-i Fâil

Bulûğ kökünden türetilen mübalağa, bir şeyin mekân, zaman, takdir edilen bir işin nihai noktasıdır.⁴ Mübalağa, mananın tamamlanması için vasıfta nihaî nokta ve maksatta en son hedefe ulaştırmadır. Hakikatin vasfını dikkatle belirtmektir. Yalan olabilecek bir şekilde ifade etmek değildir.⁵ Bazı dilciler mübalağayı konuşmaya dair bir sanat ve onun güzelliklerinden biri olduğunu saymışlardır. İfrat ve abartı düzeyinde olmasının belâgate uygun olmadığını

¹ İbnü'l-Hâcib, Ebî Bekr b. Yûnus, *el-Kâfiye fi'n-nahv II*, nşr. Muhammed b. el-Hasan el Esterâbâdî, (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts), 174.

² Kemal Hüseyin Raşid Salih, *Siyeğu'l-mubalağati ve teraikuha fi'l Kur'an'il-Kerim*, (Filistin: Cami'atu'n-Necahi'l-Vatanî, 2005), 25.

³ Ahmed Haşimî, *El-Kavâid'î esâsiyye li'l-luğati'î Arabiyye*, (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-Alemiyye,1458), 310; Kadri Yıldırım, *Sistematik Sarf Bilgisi*, (Diyarbakır: Form Ofset, 2004),130.

⁴ Ebü'l-Kâsım el-Mufaddal er-Râgıb el-İsfahânî, *el-Mufredât fi Çaribi'l-Kur'an*, Mektebetu'n-Nezar, 1/76.

⁵ Macit Eset, *Tercumetu Siyeği'l Mubalağa, فَعَال فُعُول فَعِيل fi'l Kur'an'il-Kerim ilâ Luğati'il-Fransiyye*, (Cezayir: Camiatu'l-Muntevira Kosentîna, 2011), 12-13; İbn Hişâm, *Şerhu Katri'n- nedâ ve bell's-sadâ*, nşr. Muhammed Muhyiddin, (Kahire :1383), 272.

belirtmişlerdir.⁶ Mübalağa anlam olarak tebliğ, iğrak ve gulüv olmak üzere üçe ayrılır: “Tebliğ” kısmında niteleme adeten ve aklen mümkün, “iğrak” adeten mümkün olmayıp, aklen mümkün; gulüv ise adeten de aklen de mümkün değildir.⁷ Dolayısıyla Kur’ân ifadeleri “tebliğ” kısmında değerlendirilmektedir. Zira Kur’an sönük meseleleri, parlak gösterecek bir ifadeden ziyade olayın bildirilmesinde uygun kelimeleri kullanarak belâgatı esas almıştır.

Mübâlağalı ism-i fâil, eylemin çokça yapıldığı anlamının elde edilmesi için ism-i fâilde net olmayan mübalağa manasının kendi kalıbıyla gösterildiği yapılarıdır.⁸ Mübalağalı ism-i fâil, semâi olup, müteaddî ve sülâsî fiillerden yapılıdır. Allah için kullanılması durumunda sıfat olurken insanlara dair kullanımda mübalağa ya da lakap olur.⁹ Kalıplarının hepsi işitsel olup kıyas edilemez. Araplardan geldiği gibi ezberlenir. Bazı tahkik ehli yanında sıfatı müşebbehe manasına haml edilir. Çünkü sağlam bir sıfat gibi algılanır.¹⁰ فِعُول ve فَعِيل kalıpları Kur’ân’da doksan beş¹¹ surede kullanılmıştır.¹² İsm-i fâile idafe olarak vasf edilen mübalağa kalıplarıdır. Sülâsîler dışında alınmaları nadirdir. اذْرَكَ fiilinden ذَرَك örneği gibi. Mesela اَرْضَعَتْ عَمَّا مُرْضِعَةً كُلُّ مُرْضِعَةٍ 13 ayetinde “murdi’ a” yerine “imraa” denseydi belâgata yine uygun olurdu. Ancak emziren kadının şefkati, çocuğuyla olan yüksek duygusal yönü manaya mübalağa katmıştır.¹⁴ Buradaki mübalağa gerçek manası üzerinde olup Türkçede kastedilen abartı düzeyindeki kullanım değildir. Dolayısıyla Kur’ân’da, kelime seçiminde titiz davranıldığı anlaşılmaktadır.

2. فَعَال Vezni

Mübalağa sigaları genellikle lâzımî fiillerden alınırken bu vezin hem lâzımî hem de müteaddî fiillerden elde edilmektedir.¹⁵ Ancak sülâsî müteaddîde daha fazla olduğu görülmektedir. غَدَرَ شَرَبَ شَرَابَ رَشَدَ رَشَادَ 16 Kıyasla şekillenen 17 Meslek ve sanat erbabı için de kullanılır. 16 شَرَبَ شَرَابَ رَشَدَ رَشَادَ , قَالَ قَوْلًا غَدَارًا sigalar sadece akli sarf ile elde edilecek bir şey değildir. Zira bir çocuk çoğu defa kıyas ile kelime söyler ancak bunlara rastlanmamıştır.¹⁸ Daha köklü olan sami luğatında sülâsî asla itibar edilmştir.¹⁹ فَعَال kalıbından alınan kelimeler daha fazla mübalağa için فَعَال sigası ile ifade edilir. Kur’ân’da duanın manasını tamamlayıcı bir kalıba şu örnek verilebilir:

رَبَّنَا لَا تُرِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا وَهَبْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَّابُ
sonra kalplerimizi saptırma, katından bize rahmet ver. Şüphesiz sen çokça bağışta bulunansın”

⁶ Muhammed Emin Revabide, *Siyegi'l Mübalağati'l Kıyâsiye İttihadu'l Mebna ve'l Ma'na*, Mecelletu'l Urdûniyye el Luğati'l-Arabiyye ve Adâbuha, (Ürdün: 2006), 58.

⁷ Ali Bulut, *Belâgat Meânî-Beyân- Bedi'*, 4. Baskı, (İstanbul: İFAV Yayınları, 2015), 314-315; Kemal Hüseyin Raşid Salih, *Siyegu'l Mubalağati ve Teraikuha fi'l Kur'ân 'il Kerim*, Cami'atu'n-Necahi'l-Vatanî, (Filistin: 2005).

⁸ Ahmed Abdulcevâd el-Bennâ, *Sıyağu'l-mubâlağa fi'l-Kur'âni'l-Kerim dirâse tahlîliyye*, (Amman: Dâru'l-Yâzûrî, 2008), 75.

⁹ M. Meral Çörtü, *Arapça Dilbilgisi Sarf*, (İstanbul: Marmara İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1995), 464.

¹⁰ Mustafa Galayanî, *Cami'ud durusi'l Arabiyye* 28. Baskı (Beyrut: Mektebetu'l Asriyye, 1993), 193.

¹¹ et-Târık, el-A'lâ, el-Leyl, el-İnşirâh 'Alak, el-Kadr, ez-Zilzâl, el-Kâri'a, el-Asr, el-Hümeze, el-Fil, Kureys, el-Kevser, el-Kâfirûn, en-Nasr, Tebbet, el-İhlâs, el-Felak ve en-Nâs surlerinde bu kalıplar yoktur.

¹² Mustafa Öncü, “Kur’ân-ı Kerim’de Yer Alan فِعِيل ve فِعُول Kalıpları”, 2015, *Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi*, 8, 167.

¹³ el-Hac, 22/2.

¹⁴ Macit Eset, *Tercumetu siyeğu'l mubalağa*, 8.

¹⁵ Abduşşekur Muallim Abdu'l Farih, *es-Sarfu'l muyessere*, (Kahire: Daru'l-İlm, 2019), 42

¹⁶ Cuveyriye Muhammed Yemenî, *Delaletu'l iştikaki ve amaluha fi rub'u sani min 'el-Kur'ân'il-Kerim*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Sudan: Cami'atu's-Sudan li'l-Ulumi ve Teknolojiya, 2015), 49.

¹⁷ İbrahim Enis, *min Esrâri'l-Luğa*, (Kahire: Mektebetu'l-Enculu'l-Misriyye, 1966), 17.

¹⁸ Enis, *min Esrari'i luğa*, 26.

¹⁹ Enis, *min Esrari'i luğa*, 46-47. Hasan Abbas, *en-Nahvu'l vafi*, 3/257.

Dolayısıyla ayetteki mana *الْوَهَابُ* kelimesinde istenenin, istenende fazlasıyla bulunduğunu ifade etmektedir.

Medh ve zem içeren örnekler oldukça yaygındır. “*Ğaffar*”²⁰ denildiğinde insanın tövbesi karşısında bütün günahların bağışlayan bir mana olduğu gibi “Kahhar” vasfı ile de kafir ve müşriklerin ebedi cezalandırılması yönüyle tam belâgattir.²¹ İsm-i fâil, mübalağa ve sıfat-ı müşebbehe vezinleri arasında sıkı bir bağ vardır. İlk ikisi müteadi fiilden alınırken diğeri lâzımî fiilden elde edilir. Genel manada ise birbirinde ayrılırlar. Bunlar, sübut, hudûs, teksir ve mübalağa itibariyledir.²² *الْفَاعِلِ* vezni bazen *فَعَال* vezninin içerdiği çokluğu barındırabilir. *لَلْسَائِلِ* ²³örneğindeki *السائل* kelimesi *سؤال* kelimesinden anlamca düşük değildir. Esmâ-i Hüsnâda *الخالق* ile *الخالق* ile *الرازق* ile *الرازق* ism-i fâil ile mübalağa kalıpları ikisi de Allah için kullanılmıştır.²⁴ Yani harf çokluğu mübalağadaki artışa sebep olduğu genel bir kaide olsa da istisnai durumlar da olabilmektedir. Meşhur kıyâsî mübalağa kalıpları ise beştir.²⁵ *فَعَال*, *مَفْعَال*, *فُعُول*, *فُعِيل* ve *مَفْعَل* Bu kalıplarda üç zamanın herhangi birisine işaret eden karine yoktur. Ancak üç zamanı da kapsayan bir süreklilikleri vardır.²⁶

Mübalağa kalıplarının amel etmesi meselesinde ise Basra ve Kufe ekolleri arasında ihtilaf olmuştur. Basra ekolü *فَعَال*, *مَفْعَال*, *فُعُول* kalıplarının müdaadi fiilerinin amelini yaptığını kabul eder. Ancak Kufe ekolü mukadder bir fiilin amel ettiğini söyler.²⁷ İsm-i fâil gibi olduklarından amel ederken hal ve istikbal şartı koşulmaz.²⁸

2.1. Esmâü'l Hüsnâ Bağlamındaki Kullanım

Kur’ân’ı Kerîm’de Allah’a ait sıfatlardan biri de esmâü'l hüsnâ kalıplarındır.²⁹ *فَعَال* vezni Kur’ân’da çoğunlukla Allah’ın isimlerinde görülmektedir. Bu vezin dışındaki mübalağa kalıpları ile mülâhaza edildiğinde et-Tivâl denen uzun surelerin hepsinde diğer surelerin de çoğunda vardır. Bu sıfatların bazıları mesela “*Cebbar*” Allah için³⁰ kullanıldığı gibi insanlara³¹ da atfen kullanılmaktadır. Bir peygambere nisbet edildiği gibi³² aynı sıfat genel olarak tüm insanlar için³³ kullanıldığı görülmektedir “*Ğaffar*” da harf sayısı fazla olduğundan “*Ğafur*” dan daha kuvvetlidir. “*Ğafur*” kelimesindeki mübalağa, keyfiyet açısından “*Ğaffar*”daki mübalağa ise kemiyet bakımındandır.³⁴ *إِنَّ اللَّهَ تَوَّابٌ رَّحِيمٌ*³⁴ İnsanın zaafından dolayı en sık işlenen bir kalıp “*Tevvab*”tır.³⁵ Zira cehennemden kurtulmak insanlığın en büyük meselesidir. Dolayısıyla bu sigâ

²⁰ Tâhâ, 20/82.

²¹ Macit Eset, *Tercumetu siyeğü'l mubalağa*, 19-20.

²² Revabide, *Siyeğü'l Mübalağati'l Kıyâsiye İttihadu'l Mebna ve'l Ma'na*, 59.

²³ el-Meâric, 70/25.

²⁴ Revabide, *Siyeğü'l Mübalağati'l Kıyâsiye İttihadu'l Mebna ve'l Ma'na*, 59.

²⁵ el-Hamelâvî, Ahmed b. Muhammed b. Ahmed, *Şeze'l-Arf fi Fenni's-Sarf*, (Kahire:1965), 78.

²⁶ Hasan Duran, *Kur'ân-ı Kerîm'de Teceddüt ve Sübût Manası İçin Yapılan 'Udûl Çeşitleri*, (Karaman: Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 57.

²⁷ Kemal Hüseyin Raşid Salih, *Siyeğü'l Mubalağati ve Teraikuha fi'l Kur'ân 'il Kerim*, 28-32.

²⁸ Fadıl Salih es-Sâmarrâî, *Meâni'n-nahv*, (Amman: Daru'l-Fikr, 2000), 3/177.

²⁹ Bekir Topaloğlu, “Esmâ-i Hüsnâ”, *DİA*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/404-418. İbn-i Mâce rivayetinde الجبار, الخلاق gibi isimler olduğu gibi Kur’ân’da olup Tirmizî’de geçmeyen الخلاق gibi isimler de vardır.

³⁰ el-Haşr, 59/23.

³¹ Hûd, 11/59; el-Mâide, 5/22; Meryem, 19/14, es-Secde, 32; eş-Şuarâ, 26/130; el-Kasas, 28/19; el-Mü’min, 40/35; Kâf, 50/45.

³² Sâd, 38/17.

³³ Kâf, 50/32.

³⁴ İsmail Hakkı Bursevî, *Kelimeler Arasındaki Farklar*, çev. Ömer Aydın, (İstanbul: İşaret Yayınları, 2016), 400-401.

³⁵ el-Hucurât, 49/12; el-Bakara, 2/37, 54, 128, 160; en-Nisâ, 4/64; en-Nûr, 24/10.

özellikle kullanılmıştır. Fiil sıfat ilişkisi yapılarak günahların çokluğuna rağmen تَوَّاب ile af mesajı verilmektedir.³⁶ إِنَّ اللَّهَ هُوَ الرَّزَّاقُ ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينِ³⁷ için “Allah” lafzı ile beraber fasl zamiri ve “Rezzak” sigası ile zikredilmiştir. Bu şekilde anlam pekiştirilmiştir.³⁸ تَوَّابُ ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينِ³⁹ Allah’ı her şeyin fevkinde yegâne ezici güce sahip, ortaksız-benzersiz tek ilâh kabul etmek; O’ndan başka ilâh olmadığına ve evrenin mutlak hâkimiyetinin O’na ait olduğuna inanmaktır.⁴⁰ فَعَالٌ لِّمَا يُرِيدُ⁴¹ Burada فعَالٌ sigası hafz olmuş mübtedanın haberi olup dilediklerini kesin ve çokça yapan anlamına gelmektedir.⁴² Mefulünde, harf-i cer vasıtasıyla amel etmiştir.⁴³ إِنَّكَ أَنْتَ عَلَّامُ الْغُيُوبِ “Şüphesiz gayba dair her şeyi, en iyi bilen sensin”⁴⁴ Ancak Arap dilinde çok kullanılan عَلَّامَةٌ kelimesindeki “ة” cemaat manasında alınarak müenneslik için olduğu söylenmiştir. Sanki kelimenin kendisine isnat edildiği kişi ilimde bir cemaat mesabesinde algılanır.⁴⁵ وَهُوَ الْفَاتِحُ الْعَلِيمُ “Her şeyi açan, bilen sensin”⁴⁶ ayetindeki gibi örnekleri çoktur. İbn Hacer’in (ö. 852/1449) Kur’ân-ı Kerim’den derlediği doksan dokuz esmâ-i hüsnâdan فَعَالٌ vezninde olanlar: الجِبَارِ، القَهَّارِ، الفَتَّاحِ، الرِّزَّاقِ، الخَلَّاقِ، الوَهَّابِ، التَّوَّابِ، العَفَّارِ sigalarıdır.⁴⁷ Bunlardan ikisi Allah’ın azamet, adaletle hükmetme ve celalini yansıtırken diğer altısı rahmet, merhamet ve şefkatini yansıtmaktadır. Bu da Allah’ın kendi isimleri ile kendisini tanıtırken rahmetinin ağır bastığının⁴⁸ birer göstergesi olduğunu ifade etmektedir. Dolayısıyla Yüce Allah’ın rahmetinin ziyadeliği farklı isimlerle vurgulanmıştır.

2.1.1. Esmâü’l Hüsnâ’nın Aynı Kökten Farklı Kalıpları

Esmâü’l Hüsnâ’nın kök itibariyle aynı olup ism-i fâil, sıfatı müşebbehe ve mübalağa kalıbında gelen örnekleri de vardır. Mesela eş anlamlı gibi görünen “عَافِرٌ”⁴⁹ bağışlamanın varlığını gösteren, “غَفُورٌ” birden fazla günahı bağışlayan anlamında olup Kur’ân’da birçok yerde geçmektedir.⁵⁰ “عَفَّارٌ” sürekli bağışlayan⁵¹ isimleri Kur’ân ’da geçmekte, son ikisi doksan dokuz isim hadisinin

³⁶ ez-Zümer, 39/53; وَاسْتَغْفِرُهُ إِنَّهُ كَانَ تَوَّابًا “Ondan bağışlama dile, çünkü O, tevbeleri daima kabul edendir.” en-Nasr, 110/3. Bu ayette Hz. Peygambere istiğfarda bulunması söylenmiştir.

³⁷ ez-Zâriyât, 51/58.

³⁸ Muhammed Ali, es-Sâbüni, *Safoetü’l Tefâsir*, çev. Sadrettin Gümüş- Nedim Yılmaz, (İstanbul: Yeni Şafak, 1995), 6/192.

³⁹ İbrâhîm, 14/48; Sâd, 38/65; ez-Zümer, 39/4.

⁴⁰ Ebu’l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez- Zemahşerî, *Keşşâf ‘an hakâ’iki şavâmidü’t-tenzîl ve ‘uyûni’l-ekâvîl fi vucûhi’t-te’vîl*, çev. Komisyon, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2016), 5/876; Muhammed Ali Ter’ad Dürre, *Tefsiru’l Kur’ân’il Kerim i’rabuhu ve beyanuhu*, (Beyrut: Daru’l ibni’l Kesir, 2009), 10/532.

⁴¹ el-Burûc, 85/16.

⁴² Zemahşerî, *Keşşâf*, 6/1240; Ebû’l Hayyân el-Endelusî, *Tefsiru’l bahri’l-muhit*, (Beyrut: Daru’l Kutubi’l İlmiyye, 1971), 8/445.

⁴³ Mustafa Tokmak, *Arap Dilinde İsm-i Fâil Mübalağa Vezni*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Çorum, 2017, 84.

⁴⁴ el-Mâide, 5/109, 116; et-Tevbe, 9/78; Sebe’ 34/48.

⁴⁵ İsmail Hakkı Bursevî, *Kitabu’l Furûk*, 211-212.

⁴⁶ Sebe’, 34/26.

⁴⁷ Topaloğlu, “Esmâ-i Hüsnâ”, *DİA*, 11/408.

⁴⁸ el-En’âm, 6/12, 54.

⁴⁹ el- Mü’min, 40-3.

⁵⁰ el-Bakara, 2/173, 182, 192, 199, 218, 225, 226, 235; Âl-i İmrân, 3/31, 89, 129, 155; en-Nisâ, 4/23, 25, 43, 96, 99, 100, 106, 110, 152; el- Mâide, 5/3, 34, 39, 74, 98, 110; el-En’âm, 6/54, 145, 165; el-Araf, 153, 167; el-Enfâl, 8/69, 70; et-Tevbe, 9/5, 27, 91, 99, 102; Yunûs, 10/107; Hûd, 11/47; Yusûf, 12/53, 98, İbrâhîm, 14/36; el-Hicr, 15/49; en- Nahl, 16/18, 110, 115, 119; el-İsrâ, 17/25, 44; el-Kehf, 18/58; el-Hac, 22/60; en-Nûr, 24/5, 22, 33, 62; el-Furkân, 25/6, 70; en-Neml, 28/16; el-Ahzâb, 33/5, 24, 50, 59, 73; Sebe’, 34/2, 15; Fâtır, 35/28, 30, 34, 41; ez-Zümer, 39/53; Fussilet, 41/32; eş-Şûrâ, 42/5, 23; el-Ahkaf, 46/8; el-Hucurât, 49/5, 14; el-Hadîd, 57/28; el-Mücâdele, 58/2, 12; el- Mümtehine, 60/7, 12; et-Teğâbün, 64/14; et-Tahrîm, 66/1; el-Mülk, 67/2; el-Müzzemmil, 73/20; el-Burûc, 85/14

⁵¹ Tâhâ, 20/82; Sâd, 38/66; ez-Zümer, 39/5; el- El- Mü’ min, 40/42; Nûh, 71/10.

listesinde de yer almaktadır.⁵² Yukarıda verilen الخالق⁵³ ve الخالق...⁵⁴ “O kullarının üstünde tek hüküm sahibidir”⁵⁵ Ayetindeki “kahir” ismi الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ “O yegane hüküm sahibidir”⁵⁶ “Kahhar” olarak daha üst bir manaya taşınmıştır. العالم⁵⁷ kelimesinin kullanımı oldukça dikkat çekicidir. Tekil olarak Allah için kullanıldığında bütün geçtiği surelerde عَالِمُ الْغَيْبِ “gaybın bileni” mudaf olarak vasf edilmiştir. Mübalağa sigası olan عَلَمُ الْغُيُوبِ⁵⁸ da Kur’ân ’da sadece dört yerde geçmekte ve diğer kullanımlar ile uyumlu bir isim tamlaması şeklinde görülmektedir. Yani عَالِمُ الْغَيْبِ kelimesi عَلَمٌ olarak ifade edilirken الْغَيْبِ kelimesi الْغُيُوبِ tabiri ile çoğul sigası tercih edilerek kelimeler arası bir uyum göze çarpmaktadır. Yani ism-i fâil kullanımında mudafu ileyh tekil, mübalağa sigasında çoğul kelimeye idafe edilmiştir.

إِنَّ اللَّهَ هُوَ الرَّزَّاقُ ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينُ “Muhakkak Allah asıl rızıklandırıcı güç ve kuvvet sahibidir.” Kur’ân’da الرَّزَّاقِ mübalağa sigası sadece bir defa geçmektedir. Daha öncede değinildiği gibi rızıkta Allah için derece düşünülmediğinden⁵⁹ hakikatte mübalağaya ihtiyaç yoktur.⁶⁰ Dolayısıyla ism-i fâil olan الرَّازِقِ⁶¹ ise Kur’ân ’da geçtiği altı yerde خَيْرُ الرَّازِقِينَ rızık verenlerin en iyisi anlamında, çoğul ve mudaf-u ileyh şeklinde gelmiştir.

2.1. Övgü Yönünden Değerlendirme

Kur’ân’ı Kerîm’in, anlam bakımından iman-küfür, müjdeleme-uyarma, cennet-cehennem, övgü-kınama gibi iki yönlü bir ayet örgüsü vardır. Dolayısıyla bu kalıbın örneklerinde de bu anlam ikilisine sıklıkla rastlanmaktadır. التَّوَابِ الرَّحِيمِ⁶² şeklinde Kur’ân’ı Kerîm’de on defa geçerken “توابا” bir defa⁶³ “التَّوَابِينَ” insanlara ait vasıf olması itibarıyla bir defa geçmektedir.⁶⁴ الوَهَّابِ⁶⁵ dilediği şeyi dilediği kişiye bağışlama yetkisine sahip,⁶⁶ lütfu geniş ihsanı bol⁶⁷ çokça bağışlayan⁶⁸ gibi vasıflarla kendini tanıttıktan sonra وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيدِ⁶⁹ tarzında bir beyan ile kullarına karşı zulmü nefretmektedir.⁷⁰ Kişilere ait övgülere de bu kalıbın Kur’ân ’da birçok örneğine rastlanmaktadır: Bu صَبَّارٌ⁷¹ kalıbı insanlar için kullanıldığı gibi Yüce Allah’a da nisbet edilmiştir. إِنَّ إِبْرَاهِيمَ لَحَلِيمٌ أَوَّاهٌ مُنِيبٌ⁷² Önceki ayette Hz. Lût’un kavmi için gelecek azabın ertelenme talebi olup onun yüksek şefkatine delalet eden kişiliği bu sigalarla tekit edatlarıyla

⁵² Topaloglu, “Esmâ-i hüsnâ”, DİA, 11/413.

⁵³ el-Enâm’, 6/102; er- Ra’d13/16; el-Hicr, 15/28; Fatır, 35/3, es- Sâffât, 37/25; ez- Zümer, 39/62; et-Tûr, 52/35; el-Haşr, 59/24.

⁵⁴ el-Hicr, 15/86; Yâsîn, 36/81.

⁵⁵ el-En’âm, 6/18,61; el-A’raf, 7/127.

⁵⁶ er-Ra’d, 13/16; Yusuf, 12/39; İbrâhim, 14/48; Sâd, 38/65; ez-Zümer, 39/4; el-Mümin, 40/16.

⁵⁷ el-Enâm’, 6/73; et-Tevbe, 9/94,105, er- Ra’d, 13/9; el- Mü’minîn,23/92; es- Secde, 32/6; Sebe’, 34/3; ez- Zümer, 39/46; el-Haşr, 59/26; es-Saf, 62/8; et-Teğâbün, 64/18; Cin, 72/26.

⁵⁸ el- Mâide, 5/109, 116; et-Tevbe, 9/78; Sebe’, 34/48.

⁵⁹ el Bakara, 2,117; Âl-i İmrân, 3/47; el-Enâm’, 6/73; en- Nahl, 16/40; Meryem, 19/35; Yasin, 36/82; el- Mü’min, 40/68.

⁶⁰ Revabid, Siyeğî’l Mübalağati’l Kıyâsiye İttihadu’l Mebna ve’l Ma’na, 59.

⁶¹ el- Mâide, 5/114; el-Hicr, 15/20; el- Hac, 22/58; el- Mü’minîn, 23/72; Sebe’, 34/39; el-Cuma, 62/11.

⁶² el-Bakara, 2/37,54,128,160, en- Nisâ, 4/16,64; et- Tevbe, 9/104,118; en- Nûr, 24/10; el-Hucurât, 49/12

⁶³ en-Nasr, 110/3.

⁶⁴ el-Bakara, 2/222.

⁶⁵ Al-i İmrân, 3/8; Sâd, 38/9, 35.

⁶⁶ Sâbûnî, Safvetü’l tefâsîr, 5/284.

⁶⁷ Sâbûnî, Safvetü’l tefâsîr, 5/297.

⁶⁸ Tâhâ, 20/82; Sâd, 38/66; ez-Zümer, 39/5; el-Mümin, 40/42; Nûh, 71/10.

⁶⁹ Fussilet, 41/46, Kâf, 50/29.

⁷⁰ Zemahşerî, Keşşâf, 5/1138.

⁷¹ Sebe, 34/19; Lokman, 31/32.

⁷² Hûd, 11/75 إِنَّ إِبْرَاهِيمَ لَأَوَّاهٌ حَلِيمٌ Tevbe, 9/114. Bu ayette ise أَوَّاهٌ kelimesini حَلِيمٌ mübalağa kalıbından önce getirerek büyük bir övgüde bulunmuştur. Razî, Tehzibu’l Tefsiri’l Kebir, 4/78.

kullanılmıştır.⁷³ Çok içli ve yumuşak anlamındaki *أَوَاة* kalıbı iki mübalağa sigasının arasında kullanılarak Hz. İbrahim'in kişiliğinin Allah'a yönelişteki ileri düzeydeki yönü dile getirilmiştir.⁷⁴

2.3. Kınama Yönüyle Değerlendirme

Bir şahsa ya da bir davranışa yönelik yapılan eleştiri, kınama ve zecr manaları bu vezinde dile getirilmektedir. Zira bir eylemin çirkinliğini en uygun bir kalıpla ifade etmek de belâgatın gereğindedir. *مُسْرَفٌ كَذَّابٌ* Haddi aşan aşırı yalancı,⁷⁵ *مُنْكَبِرٌ جَبَّارٌ* aşırı kibirli zorba,⁷⁶ *كُلُّ جَبَّارٍ عَنِيدٌ* bütün aşırı zorba⁷⁷ *مَنَّاعٌ لِلْخَيْرِ مُعْتَدٍ مُّرِيبٌ* Her inatçı inkarcıyı, iyiliklere boyuna engel olan, mütecaviz, şüpheye düşüren⁷⁸ *كُلُّ خَنَارٍ كَفُورٌ* hain nankörler.⁷⁹ *لِكُلِّ أَفَّاكٍ أَثِيمٍ* Gerçeği sürekli ters yüz eden, günaha düşkün olan herkes *فَاجِرًا كَفَّارًا* ve çok inkarcı⁸⁰ gibi kötü ahlaki kınamak suretiyle zihinlere nakş olacak kalıplar kullanılmış ve çoğunlukla kişilik betimlemelerine gidilmiştir. Bazen de zecr yönüyle de cehennem tasvirlerinde görülmektedir.⁸¹ *حَمِيمٌ وَغَسَّاقٌ* kaynar su ve irin⁸² anlamında örnekleri de vardır.

2.3.1. *كذَّابٌ* Kelimesi

Kur'ân, kelimeler ve kavramları kullanırken belâgat gereği bazılarında yoğun bir kullanıma gitmiştir. Örnek olarak vereceğimiz "*kezzab*" kelimesi bazen inkarcılar tarafından peygambere atfen kullanılırken bazen de Yüce Allah'tan onlara yönlendirilmektedir.

"*هَذَا سَاحِرٌ كَذَّابٌ*"⁸³ Bu yalancı sihirbaz anlamında yapılan tebliğ karşı muhatapların tepki dilinin sert olduğu vurgulanmaktadır. Vahiy ile desteklenen bir peygamberi yalanlamalarından daha büyük cehalet olmadığı dile getirilmektedir.⁸⁴ "*Firavun'a, Hâmân'a ve Karun'a da onlar: "Bu, çok yalancı bir sihirbazdır!" dediler.*"⁸⁵ Yüce Allah, peygamberlerini yalanlayanları *سَيَعْلَمُونَ غَدًا مِّنَ الْكَذَّابِ* "Yarın, kimin pek yalancı ve şımarık olduğunu bileceklerdir"⁸⁶ ifadesiyle aslında yalancıların kendileri olduğunu bildirmiştir. Bu kelimenin inkâr canibinden kullanılması tekzibin ileri boyutunu gösterirken Kur'ân da o denklikte bir ifadede bulunmuştur. *ظَلَمٌ* kelimesi ile Allah'a herhangi bir yalan isnat edilmemesi bağlamında *وَأَنَّ اللَّهَ لَيْسَ بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيدِ* Şüphesiz Allah kullarına asla zulm etmez"⁸⁷ şeklinde kullanılmıştır. Birçok ayette Allah, haksızlığın asla olmayacağını böyle bir kalıba taşımak suretiyle dile getirmiştir. Peygamberlik iddiasında bulunan Müseylime adlı kişi de "*kezzab*" sigası ile lakaplandırılmıştır.⁸⁸ Dolayısıyla kelime her iki taraf arasında dolaşan bir formda kullanılmıştır.

2.1. Müennes Olarak Kullanılması

⁷³ Razî, *Tehzibu'l Tefsiri'l Kebir*, 4/78.

⁷⁴ Muhammed Ali Tera'd Dürre, *Tefsiru'l Kur'ân'il Kerim i'rabuhu ve beyanuhu*, 4/478.

⁷⁵ el-Mümin, 40/28.

⁷⁶ el-Mümin, 40/35.

⁷⁷ İbrâhîm, 14/15 *أَلْفِيَا فِي جَهَنَّمَ كَلَّ كَفَّارٌ عَنِيدٌ* Burada "*Cebbar*" kelimesine karşılık "*keffar*" vasfı getirilmiştir. Kâf, 50/24.

⁷⁸ Kâf, 50/25; el-Kalem, 68/12.

⁷⁹ Lokman, 31/32.

⁸⁰ Nûh, 71/27.

⁸¹ Casiye, 45/7; eş-Şuarâ, 26/222. Bkz. Sâbûnî, *Safvetü't Tefasir*, 6/39.

⁸² Sâd, 38/57. *إِلَّا حَمِيمًا وَغَسَّاقًا* İ'rab farkıyla aynı zikredilmiş. en-Nebe, 78/24.

⁸³ Sâd, 38/4.

⁸⁴ Zemahşerî, *Keşşâf*, 5/794.

⁸⁵ el-Mü'min, 40/24.

⁸⁶ Kamer, 54/26.

⁸⁷ Âl-i İmrân, 3/182; el-Hac, 22/10; el-Enfâl, 8/51; Kâf, 50/29.

⁸⁸ Buhârî, "Menakıb", 25, "Tevhid" 29; Müslim, "Rü'ya", 21.

Dişil sigası olarak kullanımında mübalağanın daha da artması için “ة” getirilir. نَوَاحٍ، وَفَهَامَةٍ mübalağa için geldiği gibi müenneslik için de kullanılmıştır.⁸⁹ فعالة vezni semaî mübalağa kalıplarındandır.⁹⁰ نَزَاعَةٌ لِّلشَّوَى “Derileri kavurup soyar”⁹¹ Buradaki müenneslik ateş anlamında olmasındandır.⁹² Bu tabir ifade cehennem vasfı olarak belirtilmiştir. Isının şiddetiyle yüzünden ve kemiklerinden insanın derisinin soyar.⁹³ Daha fazla işkence için başın derisi tekrar tekrar soyulur. Deri, bedenin en hassas kısmı olduğundan Yüce Allah böyle bir kullanımda bulunmuştur.⁹⁴ لَا أُقْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوَّامَةِ Sürekli kendisini kınayan nefse yemin edilerek⁹⁵ diğer nefislerle de kıyas yapılmıştır. Ya iyiliği arttıramadığı ya da kusurlu davrandığı yönü ile tavsif edilmiştir.⁹⁶ Kişinin kendisini kınamasının devam etmesi şehvetlere muhalefet edip ilahi yönelişe meylini arttırabilir.⁹⁷ Sövgü içermesi açısından mensup okunmaktadır. Mahzuf olan bir fiile mansup olması kınamada mübalağa kast edilmek içindir. حَمَّالَةٌ mübalağalı ism-i fâil, mefuline idafe edilerek mahzuf أَطْمُ fiiline, meful yapılmıştır.⁹⁸ Ebu Leheb’in eşi zem babından kendisini o narin boynuna böyle bir ip geçirmesi ile bayağılaştırma ve hademelerden bazı kadınlar gibi tasvir edilmiştir. Kendisi ve eşi servet, şöhret sahibi oldukları halde böyle bir hicve müstahak olmuşlardır.¹⁰⁰ Ümmü Cemîl, Mekke’deki konumuna rağmen sırtıyla dikenleri peygamberin güzergâhına taşımıştır. Kur’ân, “bu gerdana bu yük” babından onu hamal olarak tahkir etmiştir. Ateşe gitmesine sebep olan söz taşıyan olarak yorumlanmıştır.¹⁰¹ وَمِنْ شَرِّ النَّفَّاثَاتِ فِي الْعُقَدِ “düğümlere nefes eden büyücülerin şerrinden”¹⁰² “Neffasat” hem erkek hem de kadın için “üfürme” anlamında kullanılır. Hz. Peygamberin Cebrail’in kalbine üflediği de söylenir. Kadınlar ise bu işi daha çok yapmışlardır. Lebid’in kızlarının Hz. Peygambere sihir yaptıkları bildirilmiştir.¹⁰³ إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ Kur’ân ‘da birçok yerde geçen “nefs” kelimesi burada çokça kötülüğü emreden şekilde belirtilmiştir.¹⁰⁴ Zira kissanın içeriği ile bağlantı yapılarak kullanılmıştır. Ebû Masur Sa’libî “ة” harfi mübalağı için de olsa Allah için kullanmanın uygun olmadığını söyler.¹⁰⁵ فَمَنْ نَصَّدَقَ بِهِ فُهُوَ كَفَّارَةٌ kervan için¹⁰⁷ لَوَاحَةٌ لِلْبَشَرِ “Kim hakkından vazgeçerse bu, onun günahlarına keffaret olur”¹⁰⁶ gibi değişik örneklerine rastlanmaktadır.¹⁰⁸

2.4.Çoğul Kullanımı

⁸⁹ Cüveyriye Muhammed Yemenî, *Delaletu'l iştikaki ve amaluha fi rub'u sani min'el Kur'an il Kerim*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Cami'atus Sudan li'l Ulumi ve't Teknoloji, Sudan, 2015, 49. Bkz. Mahmud Safi, *el Cedvel fi i'rabi'l Kur'an*, 7/11.

⁹⁰ Abduş Şekur Muallim Abdu'l Farih, *es-Sarfu'l muyessere*, 42.

⁹¹ el-Meâric, 70/16.

⁹² Zemahşerî, *Keşşâf*, 6/918.

⁹³ Ebü'l-Kâsım Zeynül İslâm Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdilmelik el-Kuşeyrî, *Leâ ifü'l-işârât* (Beyrut: Daru'l Kutubi'l İmiyye, 1971), 3/351.

⁹⁴ Sabunî, *Safvetü't tefsîr*, 7/57.

⁹⁵ el-Kiyâmet, 75/2.

⁹⁶ Zemahşerî, *Keşşâf*, 6/1044.

⁹⁷ ed-Dürre, *Tefsîru'l Kur'an'il Kerim i'rabuhu ve beyanuhu*, 10/308.

⁹⁸ Tebbet, 111/4.

⁹⁹ Ed- Dürre, *Tefsîru'l Kur'an'il Kerim i'rabuhu ve beyanuhu*, 10/763.

¹⁰⁰ Zemahşerî, *Keşşâf*, 6/1458; Ebü'l Hayyan Endelusî, *Tefsîru'l bahri'l muhit*, 8/527

¹⁰¹ Razî, *Tehzîbu'l tefsîri'l kebir*, 7/606-607.

¹⁰² el-Felak, 113/4.

¹⁰³ Razî, *Tehzîbu'l tefsîru'l kebir*, 7/673.

¹⁰⁴ Yusûf, 12/53

¹⁰⁵ Macit Eset, *Tercumetu siyeğu'l mubalağa*, 24; Bkz. Sa'lebi, *Fıkhul luğa*, 1294.

¹⁰⁶ el-Mâide, 5/45. Kısası affeden kişi kısas günahının karşılığı kadar günahlarından silinir. Zemahşerî, *Keşşâf*, 2/452.

¹⁰⁷ Yusûf, 12/19.

¹⁰⁸ Müddessir, 74/29.

Kur'ân'da *فَعَال* cem'i müzekkeri salim olarak sıklıkla kullanılmıştır. ¹⁰⁹ *إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ* "Tevvab" sigası Allah'ın bir ismi olarak ifade edilirken insanlar için de çokça yöneliş ve tövbe etme bağlamında kullanılmıştır. *وَإِذَا بَطَشْتُمْ بَطَشْتُمْ جَبَّارِينَ* Haddi aşan ve öfke ile cezalandırma ve öldürme vasf edilmiştir.¹¹⁰ *قِيلَ الْخَرَّاصُونَ*¹¹¹ ayetinde *الْخَرَّاصُونَ* kelimesi alabildiğince yalan söyleyen ve doğrulardan uzak çelişkili sözler uydurma manasında olup fiille beraber kullanılma durumunda ise beddua manası içermektedir.¹¹² *سَمَاعُونَ لَلْكَذِبِ أَكْأَلُونَ لِّلسُّحْتِ* Mananın pekişmesi ve olayın ehemmiyeti açısından ayet tekrara gitmiştir.¹¹³ Yalan ve batıla aşırı kulaklarını kabartırlar. Özellikle faizi ve diğer haramları çekinmeden yemeleri israf derecesindedirler.¹¹⁴ Bu iki vasfın sahipleri münafık ve Yahudiler olarak rivayet edilir. Bu da iki anlama gelebilir: Biri yalanı kabul ediyor olmaları diğeri ise yalanlamak gayesiyle peygamberi dinliyor olmalarıdır.¹¹⁵ *طَوَّافُونَ* kelimesi ise o zamanda hizmetçilerin evlere çokça girip çıktıklarını belirtmek için kullanılmış bir ifadedir.¹¹⁶

فَعَال bazen "*فَعَال*" kullanımına da rastlanmaktadır. Burada aynı veznin ilk harfi damme olan bir kalıptır. Dilciler kelimenin binasında yapılan fazlalığın mananın çokluğa dalalet ettiğini söylese de ¹¹⁷ burada mübalağa için değildir. *وَسَيَعْلَمُ الْكَفَّارُ* "İnkarcılar da neticenin kime ait olduğunu görecektir."¹¹⁸ "*Küffar*" kelimesi kafirin çoğulu olarak sıkça Kur'ân'da geçmektedir. *وَإِنَّ الْفَجَّارَ لَفِي* Ayetindeki "*fuccar*" günahkâr anlamındaki "*facir*" kelimesinin çoğulu olup mübalağa için değildir.

Tesniye kullanımına ise fazla rastlanmamaktadır. *فُضَّخَاتَانِ* fişkiran iki kaynak anlamında tesniyeye örnek mübalağa kalıbıdır.¹¹⁹ Durmadan "*نضخ*" kelimesi "*نضخ*" göre daha mübalağalıdır. Birincisi fişkırmak anlamına gelirken ikincisi su serpmek anlamındadır. Zemahşerî yaptığı bu karşılaştırmada *ح* harfinin *خ* harfine göre sönük kaldığını ifade etmiştir. Dolayısıyla suyun çokça fişkırdığı cennet pınarı için bu kelime tercih edilmiştir¹²⁰

2.5. İsm-i Mensûb

الرَّابِّيُونَ Rabbe kul olanlar ¹²¹ism-i mensûb olup Rabb kelimesine bir Elif, Nûn ilave edilerek yapıldığı bir kalıptır. Allah'ın dinine ve O'na itaate çok sıkı bir şekilde bağlı olan kimse anlamına gelmektedir Hasan-ı Basrî'nin (v.110/728) rabbânî kelimesi ile fukahâ ve âlimlerin de kastedildiğini söylediği nakledilmiştir.¹²²

2.6. Sıfat Olmaları Yönüyle

Bu ve diğer kalıplarda en bariz özellik başka ismi niteleme tarzında görülmektedir. Cümle içerisinde doğrudan ya da dolaylı başka bir kelimeye ihtiyaçları vardır.¹²³ Manayı daha da

¹⁰⁹ el-Bakara, 2/222.

¹¹⁰ eş-Şuarâ, 26/130; el-Mâide, 5/22, Zemahşerî, *Keşşâf*, 4/982.

¹¹¹ ez-Zâriyât, 51/10.

¹¹² Zemahşer, *Keşşâf*, 6/384.

¹¹³ el-Mâide, 5/41-42.

¹¹⁴ Sâbûnî, *Safvetü't Tefâsîr*, 2/104; Zemahşerî, *Keşşâf*, 2/444.

¹¹⁵ Zaccac, *Maaniyi'l Kur'ân ve İrabuhu*, 2/174; Ed- Dürre, *Tefsiru'l Kur'ân'il Kerim i'rabuhu ve beyanuhu*, 9/429.

¹¹⁶ Sâbûnî, *Safvetü't tefasîr*, 4/251.

¹¹⁷ es-Sâmarâî, *es-Sarfu'l Arabi ahkamun ve ma'amin*, (Beyrut: Daru'l İbn Kesîr, 2013), 31.

¹¹⁸ Ra'd, 13/42.

¹¹⁹ er-Rahmân, 55/66.

¹²⁰ Zemahşerî, *Keşşâf*, 6/524.

¹²¹ el-Mâide, 5/63; Al-î İmrân, 3/79; el-Mâide, 5/44.

¹²² Zemahşerî, *Keşşâf*, 1/982.

¹²³ Öncü, *Kur'ân-ı Kerim'de Yer Alan فاعل ve فعيل Kalıpları*, 167.

pekiştirmek için sıfat olarak getirilmiştir. وَأَنْزَلْنَا مِنْ وَهَّاحٍ 124 “vehhac” yanan parlayan وَجَعَلْنَا سِرَاجًا وَهَّاجًا 125 “seccac” şiddetle dökülen anlamlarında kullanıp sıfat yönünde mübalağa manasında kullanılmıştır.¹²⁶ 127 من شرِّ الوَسْوَاسِ الْخَنَّاسِ “Hannas” sinsi olarak tabir edildiği gibi gizli hareket etme anlamında da kullanılan bir sıfattır. Şeytanlar insî ve cinnî olmak üzere iki gruptur. Kötü işleri süsleme ile aldatırlar. Bu özelliklerinden dolayı istiâze özellikle emredilmiştir.¹²⁸ Çünkü vesvesesini sinsilikle aşıl原因an şeytanın saptırmasının önemsenmesinin gereği anlaşılmaktadır. هُوَ كَاذِبٌ كَفَّارٌ 129 yalancı ve inkarcı فَاجِرًا كَفَّارًا 130 ahlaksız inkarcı gibi örneklerde yalan ve ahlaksızlığın inkar ile nitelendirilmesi hidayet yolunda önemli bir engeli olduğuna vurgu yapılmaktadır.

2.7. Mevsuf Olmaları Yönüyle

فَعَالَ vezni manayı pekiştirdiği halde kendisine anlamı daha da güçlendiren başka kalıplardaki mübalağa sigası ile kullanımına rastlanmaktadır. خَنَّارٍ كَفَّورٍ 131 nankör hain demektir. خنتر kelimesi ise en kötü hainlik anlamındadır.¹³² إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ كُلَّ خَوَّانٍ كَفَّورٍ 133 ayetindeki خَوَّانٍ كَفَّورٍ 134 Bir defalık ihanetten haber verildiği halde kişinin tabiatındaki meyil mübalağa edilmiştir.¹³⁵ وَلَا تُطِغْ كُلَّ حَلَّافٍ مَّوِينٍ 136 “hellaf” gerçek yalan her konuda yemini alışkanlık etme, هَمَّازٍ مَشَّاءٍ بِنَمِيمٍ 137 “hemmaz” çok ayıplayan ve kusur bulan “meşşa” insanların arasını bozan kovuculuk yapan مَنَاعٍ لِلْخَيْرِ مُعْتَدٍ أَثِيمٍ 138 “menna” ifadesi cimri yada hayrı engelleyen anlamında kelimelerle Velid bin Muğire kınanmaktadır.¹³⁹

رَبِّ لَا تَذُرْ عَلَى الْأَرْضِ مِنَ الْكَافِرِينَ دَيَّارًا 140 İbn Cüzey (ö. 741/1340) Teshil’inde genellikle olumsuz durumlarda kullanıldığını söyler.¹⁴¹ “Deyyar” genellikle olumsuzluk için kullanılır. Deyyar kelimesinden elde edilmiştir. Dolayısıyla “fa’al” kalıbından alınmamıştır. Bu durumda “devvar” olması gerekirdi.¹⁴² Zeccâc (ö. 311/923) aslı deyvar, vav, ya harfine

¹²⁴ en-Nebe, 78/13.

¹²⁵ en-Nebe, 78/14.

¹²⁶ Sâbûnî, *Safvetü’l Tefâsîr*, 7/188.

¹²⁷ en-Nâs, 114/4.

¹²⁸ Karaman vd, *Kur’ân Yolu Türkçe Meal ve Tefsiri*, 5/702-703. İnsanın cinni şeytanı olduğu ve ademoğlunun damarlarında kanun dolaştığı rivayet edilmiştir. Bkz. Buharî, “Ahkam”, 21. Bkz. Zemahşerî, 7/675.

¹²⁹ ez-Zümer ,39/3; Muhammed, 47/34; el-Fetih, 48/29.

¹³⁰ Nûh, 71/27

¹³¹ فَتَنَكَ لَوْ رَأَيْتَ أَبَا عَمِيرٍ مَلَأَتْ يَدَيْكَ مِنْ غَدْرِ وَ خَنْتَرٍ 14/80) Şüphesiz sen Ebû Umeyr’i görseydin ellerini hainlikle doldururdun. (Kurtubî,

¹³² Sâbûnî, *Safvetü’l Tefâsîr*, 1995: 5/29.

¹³³ el-Hac ,22/38;Bkz. *Keşşâf*, 2/258.

¹³⁴ en-Nisâ, 4/107.

¹³⁵ Razî, *Tehzîbu’l Tefsiri’l Kebîr*, 2/549.

¹³⁶ el-Kalem, 68/10.

¹³⁷ el-Kalem, 68/11.

¹³⁸ el-Kalem, 68/12.

¹³⁹ Zemahşerî, *Keşşâf*, 6/854. مَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ bu açıklama “Cebbar” kelimesiyle birçok ayette tebliğin, icbar ile olmadığı mübalağa ile belirtilmiştir. Bkz. el- Mâide, 5/99; en-Nahl, 16/35; en-Nûr,24/54; el- Ankebût, 29/18; Yasin, 36/17;42/38

¹⁴⁰ Nuh, 71/26.

¹⁴¹ Sabûnî, 7/76.

¹⁴² Bursevî, *Kelimeler Arasındaki Farklar*, 156; Zemahşerî, *Keşşâf*, 6/948.

dönüştürülerek idğam edildiğini ve “deyyar” olduğunu söyler.¹⁴³ Maverdî (ö. 450/1058), iki anlama geldiğini söyler: Biri “tek kimse” diğeri bir yerin sakini.¹⁴⁴

2.8. Meslek Olarak Kullanım

حَيَات terzi, حداد demirci gibi meslek kalıplarında kullanılır. Sanatını aşırı bir sıkıntı ile elde edildiğinden bu kalıp mesleklerden elde edilir.¹⁴⁵ “kezzab” tabiri ile kişi o kadar yalan söylemiş sanki mesleğinin esası yalan olarak belirtilmiştir. “sabbar” o kadar sabırlı davranıyor ki sanki mesleği sabır diye değerlendirilmiştir. Bu veznin sadece bunun için değil meslek kullanımında da görüldüğünü söyleyenlerden biri de Ebû Hayyan’dır.¹⁴⁶ Bazıları فواعل veznini فعال menzilesinde kullanmıştır. قطان مكة سكان البلد Çünkü bunlar “فواعل” kalıbının çoğuludurlar. İsmi fâilde mübalağa yapıldığında فاعل vezni kullanılmaktadır¹⁴⁷ Mananın takviyesi için ism-i fâil esas alınır. Bir fiilde tekrar artması durumunda فعال vezninden yapılıır. Dolayısıyla bu tekrar mantığından dolayı mesleklerin çoğu bu vezinden isimlerini alır. النجار, الطحان, marangoz, değirmenci, النسيج dokumacı,¹⁴⁸ meslekler için geldiği gibi¹⁴⁹ hayvan eğiticileri içinde kullanıldığı görülmektedir. كلاب Köpek eğiticisi, جمال deve eğiticisi, فياب fil eğiticisi gibi.¹⁵⁰

Sıfat ile pekiştirme bazen de atıf suretinde de gelmiştir. وَ الشَّيَاطِينُ كُلُّ بِنَاءٍ وَعَوَاصٍ bina kuran ve dalgıçlık yapan şeytanları¹⁵¹ كُلُّ بِنَاءٍ terkibi الشَّيَاطِينُ kelimesine bedeldir. Hz. Süleyman’ın bunları bina yapımı ve inci çıkarmada istihdam ettiği belirtilmektedir.¹⁵² Kur’ân’da “fa’al” veznini damme ile kullanılan örnekleri de vardır. بُعِثَ الرُّرَاعُ Buradaki ekinciler¹⁵³ ekini çokça etme anlamındadır. Oysa asılları sülâsîden alınmasına rağmen زارع kelimesi bu manayı vermez.¹⁵⁴

2.9. İsm-i Alet Yönü

Bazen mübalağalı ism-i fâil ve ism-i alet arasında müşterek kullanımlara rastlanmaktadır. Bu durum karineden fark edilir. سَمَاعُونَ لِلْكَذِبِ¹⁵⁵ Yalana aşırı meylederek kulak verme anlamında olduğu gibi كسماعة kulaklık, قطاعة ise küçük balta anlamında kullanımlarına rastlanmaktadır¹⁵⁶

“O, insanı pişmiş çamur gibi kuru balçıktan yaratmıştır.”¹⁵⁷ Buradaki “fahhar” kelimesi çanak, çömlek için kullanılmıştır.

Sonuç

Kur’ân, belâgatını her yönüyle ortaya koyduğu gibi mübalağa sigalarında da bu özelliğini göstermektedir. Tevhit, nübüvvet, ibadet, cennet, cehennem, gibi Kur’ân’ın temel konuları ile

¹⁴³ Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl ez-Zeccâc el-Bağdâdî, *Meâni'l-Kurân ve irâbuhu*, (Beyrut: Alemlü'l Kutub, 1988), 5/231.

¹⁴⁴ Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn tefsîru'l Mâverdî*, (Beyrut: Daru'l Kutubî'i İlmiyye, ts.) 6/105; Ebü'l-Hasen Mukâtil b. Süleymân b. Beşîr el-Ezdî el-Belhî, *Tefsîru Mukâtil bin Süleymân*, (Beyrut: Müessesetü'l Tarihi'i Arabî, 2002), 4/453.

¹⁴⁵ Macit Eset, *Tercumetu siyeğü'l mübalağa*, 38.

¹⁴⁶ Revabide, *Siyeğü'l mübalağati'l kıyâsiye ittihadu'l mebna ve'l ma'na*, 72.

¹⁴⁷ Sibeveyh, *Kitab*, 1/110.

¹⁴⁸ كذاب gibi kalıpların onun adeta adeta mesleklerinin yalan olduğu anlaşılır. صبار denildiğinde sanki mesleği ve sanatı sabır olduğu ifade diler. Bkz. Samarraî, *Sarfu'l Arabî*, 99-100.

¹⁴⁹ Samarraî, *Sarfu'l Arabî*, 99.

¹⁵⁰ Revabide, *Siyeğü'l mübalağati'l kıyâsiye ittihadu'l mebna ve'l ma'na*, 72.

¹⁵¹ Sâd, 38/37; Sâbûnî, *Safoeti't Tefâsîr*, 5/297,298.

¹⁵² Zemahşerî, *Keşşâf*, 5/854,855.

¹⁵³ el-Fetih, 48/29.

¹⁵⁴ Hasan Abbas, *en-Nahvu'l Vâfi*, 3/258.

¹⁵⁵ el-Mâide, 5/41,422, et-Tevbe, 9/47.

¹⁵⁶ Revabide, *Siyeğü'l mübalağati'l kıyâsiye ittihadu'l mebna ve'l ma'na*, 73.

¹⁵⁷ er-Rahmân, 55/14.

direk ya da dolaylı olarak mübalağa sigalarıyla pekiştirildiği görülmektedir. Özellikle ele aldığımız فَعَال kalıbının ifadedeki yansıması Kur'an'da çoklukla görülmektedir. Konuşma dilinde önemli bir beyan güzelliği sağlayan bu kullanım kelimeyi ustaca kullanıma rehberlik edebilmektedir. Yüce Allah kendisini tanıtırken ya da insan tiplmelerini ifade ederken bu kalıbın özellikle kullanımına gitmiştir.

Genellikle ayetlerin sonunda yer alan mübalağa kalıpları hedef manayı pekiştirir bir düzeyde olduğu değişik örnekleri ile verilmeye çalışıldı. Diğer meşhur sigalara göre az kullanıldığı halde anlamı güçlendirmede en kuvvetli kalıplardandır. Tekdüze bir kullanıma bedel, bazen sıfat, bazen mevsuf, kişilik betimlemelerinde kullanılarak anlama güzellik kattığı görülmektedir. Diğer kalıplar arasında karşılaştırılma yapıldığında bunlar arasındaki fark dikkat çekmektedir.

Sonuç olarak meal çalışması yapanların aynı kalıbın geçtiği yerleri genel bir taramadan sonra vermeleri faydalı olacağı muhakkaktır. Zira bazen kalıbın içerdiği mananın yansımadağı görülebilmektedir. Kur'an kelimeleri uygun kalıplara dökerken manaları da zihnin inşasında alt malzeme gibi dokuduğu görülmektedir. Allah'a ait isimlerde güçlü bir vurgu yapılırken insanlara ait kullanımlarda ise kişideki adeta bir vasıf gibi manaya yansıtılmaktadır. Aynı kalıpla gelen örneklerin hareke farkı ile mübalağa anlamıyla alakasız olduğu da görülmektedir.

Kaynakça

- Abbas, Hasan, *Nahvu'l Vâfi*, 8. Baskı, Daru'l Marife ,1977.
- Abduş Şekur Muallim Abdu'l Farih, *esSarfı'l Mu'yessere*, Kahire: Daru'l İlm, 2019.
- el-Bağdâdî, Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve irâbuhu*, Beyrut: Alemu'l Kutub, 1988.
- el-Bennâ, Ahmed Abdulcevâd, *Sıyağu'l-mubâlağa fi'l-Kur'âni'l-Kerîm dirâse tahlîliyye* Amman: Dâr el-Yâzûrî, 2008.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail, el-Câmi'u's-Sahih. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, (ts).
- Bursevî, İsmail Hakki, *Kelimeler Arasındaki Farklar*, Çev. Ömer Aydın, İstanbul: İşaret Yayınları, 2016.
- Bulut, Ali, *Belâgat Me'ânî-Beyân-Bedi'*, 4. Baskı, İstanbul: İFAV Yayınları, 2015.
- Cuveyriye, Muhammed Yemenî, *Delaletu'l İştikaki ve Amaluhu fi Rub'u Sani min 'el Kur'ân 'il Kerim*, Sudan: Câmi'âtu's-Sudan li'l Ulûmi ve't-Teknoloji, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Çörtü, M. Meral, *"Arapça Dilbilgisi Sarf"*, İstanbul: Marmara İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1995.
- Duran, Hasan, *Kur'ân-ı Kerîm'de Teceddüt ve Sübût Manası İçin Yapılan 'Udûl Çeşitleri*, Karaman: Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- ed-Dürre, Muhammed Ali Tera'd, *Tefsiru'l Kur'ân'il Kerim i'rabuhu ve beyanuhu*, Beyrut: Daru'l ibni'l-Kesir, 2009.
- Endelusî, Ebû'l Hayyan, *Tefsiru'l Bahri'l muhîr*, Beyrut: Daru'l Kutubi'l İlmiyye, 1971.
- Enis, İbrahim, *min Esrari'l Luğa*, Kahire: Mektebetu'l Enculu'l-Mısriyye, 1966.
- Eset, Macit, *Tercümetü'l Siyeg'i'il Mübalağa فَعَال فَعِيل فَعُول Fi'l Kur'ân 'il Kerim ila Luğati'i Fransiyye*, Cezayir: Câmi'âtu'l Muntevira Kesentina, 2011.
- Ğalayanî, Mustafa, *"Cami'u'd-durusi'l-Arabiyye"* 28. Baskı, Beyrut: Mektebetu'l-Asriyye, 1993.
- el-Hamelâvî, Ahmed b. Muhammed b. Ahmed, *"Şeze'l-Arf fi Fenni's-Sarf"*, Kahire: 1965.
- Haşimî, Ahmed, *El-Kevâid'i Esasiyye Li'l-luğati'l-Arabiyye*, Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-Alemiyye,1458.

- İbnu'l-Hâcib, Ebû Amr Cemâlüddîn Osmân b. Ömer b. Ebî Bekr b. Yûnus, *el-Kâfiye fi'n-nahv* II, nşr. Muhammed b. el-Hasan el Esterâbâdî, Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.
- el-İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb, *el-Mufredât fi Ğaribi'l Kur'ân*, Mektebetu'n-Nezar, ts.
- Karaman, H. Çağrıncı, M., Dönmez, İ. K., Gümüş, S. *Kur'ân Yolu Türkçe Meal ve Tefsiri*, Ankara: DİB Yayınları, 2017.
- el-Kuşeyrî, Ebü'l-Kâsım Zeynüslâm Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdilmelik, *Letâ'ifü'l-işârât* Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1971.
- el-Mâverdî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî *en-Nüket ve'l-uyûn tefsîru'l Mâverdî*, Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.
- Müslim, E. H. *Sahihu Müslim*. thk. M. F. Abdalbaki, Beyrut: Dâru İhya-i't-Türası'l-'Arâbî, ts.
- Öncü, Mustafa, Kur'ân-ı Kerîm'de Yer Alan فاعيل ve فاعول Kalıpları, Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi, 8, 2015.
- Revabide, Muhammed Emin, *Siyegi'l Mübalağati'l Kıyâsiye İttihadu'l Mebna ve'l Ma'na*, Mecelletu'l-Urduniyye el-Luğatu'l Arabiyye ve Adâbuha, 2/3, 2006.
- es-Sâbûnî, Muhammed Ali, *Safvetü't Tefâsir*, çev. Sadrettin Gümüş- Nedim Yılmaz, İstanbul: Yeni Şafak, 1995.
- Salih, Kemal Hüseyin Raşid, *Siyegu'l Mubalağati ve Teraikuha fi'l Kur'ân 'il Kerim*, Filistin: Cami'atu'n-Necahi'l-Vatanî, 2005.
- Sâmarrâî, Muhammed Fadıl *es-Sarfu'l Arabî Ahkamun ve Me'ânin*, Beyrut: Daru İbni Kesîr, 2013.
- Sâmarrâî, Fadıl Salih, *Me'âni'n-nahv*, Amman: Daru'l-Fikr, 2000.
- Tokmak, Mustafa, *Arap Dilinde İsm-i Fâil Mübalağa Vezinleri*, Çorum: Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Topaloğlu, Bekir, "Esmâ-i Hüsnâ", *DİA*, İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Yıldırım, Kadri, *Sistemik Sarf Bilgisi*, Diyarbakır: Form Ofset, 2004.
- ez- Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî, *Keşşâf 'an hakâ'iki ğavâmidit-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fi vucûhi't-te'vîl*, çev. Komisyon, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2016.

**İslam Düşüncesinin Klasik Döneminde Kimyevî Bilimsel Araştırma Modelinin Câbir Bin
Hayyân'ın Elkimya Teorileri Üzerinden Tartışılması¹**

**Discussion of the Chemical Scientific Research Model in the Classical Period of Islamic
Thought through the Alchemy Theories of Jâbir ibn Ḥayyân**

Şule TAŞKIRAN ÇANKAYA

Dr. Öğr. Üyesi, İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Bilim Tarihi Bölümü,

sule.taskiran@medeniyet.edu.tr,

ORCID: 0000-0001-5213-5116)

Sehran MAMMADOV

Doktora Öğrencisi, İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Bilim Tarihi ve Felsefesi (Dr) programı,

seyran1993@live.com,

ORCID: 0000-0002-7421-2474)

DOI:1194386/buifd.1199929

Öz

Elkimyanın en önemli temsilcilerinden Ebû Mûsâ Câbir b. Ḥayyân (ö. 200/815), evrenin oluşumuna ve yapısına dair getirdiği açıklamaları büyük ölçüde Aristoteles'in dört unsur kuramı ve Galen'in hıtlar kuramı üzerine bina etmiştir. Bununla birlikte Câbir, geliştirdiği mîzan kuramı ile duyulur niteliklerin ölçüsel hesabına bağlı bir açıklama modeli sunmuş ve az sayıda da olsa bilinen bazı temsilcileri olan bu modeli bir düzen içerisine sokarak felsefe-bilim tarihine bu bağlamda katkıda bulunmuştur. Herhangi bir disiplinin ne olduğunun tanımlanmasında, bilimsel olma iddialarının tartışılmasında; o disiplinin bilimsel açıklama modeli elde etme çabaları belirleyici özelliktedir. Bu çalışmada, Imre Lakatos'un (ö. 1974) bilimsel araştırma programı kavramının metodolojisiyle ortaya koyduğu temel ilkeler üzerinden, Câbir'in klasik dönem elkimya geleneğindeki dört tabiat-dört unsur, dönüşüm (transmutasyon), mîzan ve cıva-kükürt kuramları birer araştırma programı olarak değerlendirilebilir mi, kuramlara ait hangi öğeler katı çekirdeklere, hangileri koruyucu kuşaklara dahil edilebilir, bu kuramlar ilerletici kalabilmişler midir, kalabilmişlerse neden kalabildikleri, kalamamışlarsa neden kalamadıkları gibi soruların cevapları elkimya geleneğindeki kuramlara ait temel tespit ve kavramlar üzerinden araştırılacak ve Câbir'in elkimya kuramlarına ait temel düşüncelerini içeren ilgili metinler ve *Kitâbu İhrâcu mâ fi'l-Kuvve ile'l-Fi'l* ve *Kitabu's-Seb'in* isimli eserleri üzerinden incelenecektir.

Anahtar Kelimeler: Câbir b. Ḥayyân, Elkimya, Bilimsel Açıklama Modeli, Imre Lakatos, Felsefe-Bilim Tarihi.

**Discussion of the Chemical Scientific Research Model in the Classical Period of Islamic Thought
through the Alchemy Theories of Jâbir ibn Ḥayyân**

Abstract

One of the most important representatives of alchemy, Abû Mûsâ Jâbir ibn Ḥayyân (d. 200/815) based his explanations on the formation and structure of the universe largely on Aristotle's theory of four elements and Galen's theory of hiltls. However, with the balance (mîzan) theory he developed, Jâbir presented an explanation model based on the metrical calculation of sensible qualities and contributed to the history of

¹ Çalışma TÜBİTAK Öncelikli Alanlar AR-GE Projeleri Destek Programı (1003) tarafından desteklenen 119K746 numaralı proje dahilinde yürütülmüştür.

philosophy-science in this context by putting this model, which has some known representatives, albeit a small number, into an order. In defining what a discipline is, in discussing its claims to be scientific; the efforts of that discipline to obtain a scientific explanation model are decisive. In this study, questions like “can the four nature-four elements, transmutation, balance and sulphur-mercury theories in Jâbir's classical period alchemy tradition be considered as a research program”, “which elements of the theories can be included in hard cores and which in protective belts” and “ have these theories remained progressive according to the basic principles laid down by Imre Lakatos' methodology of the scientific research program concept” will be examined? The answers to the questions such as why they could stay if they could, why they could not, will be searched through the basic determinations and concepts of the theories in the tradition of chemistry and the relevant texts containing the basic thoughts of Jâbir's alchemy theories and his works named *Kitâb İhrâj Mâ Fi al-Quwva wa al- Fi'l* and *Kitâb al-Sab'in* will be explored.

Keywords: Jâbir ibn Hayyân, Alchemy, Scientific Explanation Model, Imre Lakatos, History and Philosophy of Science.

Giriş

Herhangi bir disiplinin ne olduğunun tanımlanmasında, bilimsel olma iddialarının tartışılmasında, o disiplinin bilimsel açıklama modeli elde etme çabaları belirleyici özelliktedir. En genel anlamıyla bilim, doğadaki olguları betimleme ve açıklama olarak tanımlanmaktadır. Betimlemede olgular tespit edilir, tanımlanır ve sınıflandırılır. Bilimsel açıklamada ise niçin ve neden sorularına cevap aranır. Betimleme bir olgunun oluş biçimini ifade etmek, açıklama ise olgunun oluş nedenini ayrıntılı olarak anlatmak demektir. Betimleme sadece olguyu gözlemlemek ve kaydetmek suretiyle mümkün iken, açıklamada başka olgulara da başvurmak gerekir. Ancak bu noktada bilimsel ilerlemeye ilişkin nesnel değerlendirme sorunu ortaya çıkmaktadır. Bu alandaki tartışmalarda öne çıkan isimlerden biri de Imre Lakatos'tur.²

Lakatos'un bilimsel araştırma programı metodolojik kurallardan oluşur. Bu kurallardan bazıları bize hangi yollardan kaçınacağımızı (negatif hōristik), diğerleri de hangi yolları izleyeceğimizi söyler (pozitif hōristik). Negatif hōristik programı, kullanıcıların metodolojik kararıyla “çürütülemez” olan ‘çekirdeğini’ belirler. Tüm bilimsel araştırma programlarının ayırt edici özelliği de bu “çekirdek”leridir. Araştırma programının “anayasası” veya Lakatos'un deyişiyle “sert çekirdeği” kabul edilen bu kurallar, araştırma programına ait temel aksiyomlardır.³

Pozitif hōristik ise araştırma programının ‘çürütülebilir varyantları’nın nasıl değişeceği, gelişeceği ve çürütülebilir “koruyucu kuşağın” nasıl düzenlenip sofistike kılınacağına ilişkin kısmen eklenmiş bir öneri ve ipucu kümesinden oluşur. Programın pozitif hōristiği, bilim insanını anomaliler deryasındaki karmaşadan korur. Pozitif hōristik, gerçeğin benzerini temsil eden daha da karmaşık modeller zinciri listesiyle bir program ortaya koyar. Bilim insanının dikkati, programının pozitif kısmındaki yönergeleri takip ederek modellerini inşa etmeye yoğunlaşır. Gerçek karşı-örnekler ve mevcut veriler göz ardı edilerek “modeller” oluşturulur. “Model” program geliştikçe değiştirilmesi gerektiği bilinen, hatta az çok nasıl değiştirileceği dahi bilinen bir başlangıç koşulları kümesidir. Bu yaklaşımla araştırma programlarında çürütmeler tamamen beklenti dahilindedir. Pozitif hōristik bunları hem öngörme (üretme) hem de sindirme

² Alan Chalmers, *Bilim Dedikleri*, çev. Hüsamettin Arslan, (İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2010), 123.

³ Steven Gimbel, *Bilimsel Yöntemin İzinde*, çev. Özlem Ünlü (Ankara: Dipnot Yayınları, 2014), 233-249.

stratejisi olarak oradadır. Pozitif hōristik ‘metafizik’ bir ilke olarak formüle edilebilir ve bu sebeple negatif hōristikten daha esnektir.⁴

İşte bu noktada Lakatos’un cevaplama gereken önemli bir soru gündeme gelir: *Bilimsel/ilerletici bir program, sahte-bilimsel/yozlaştırıcı bir programdan nasıl ayırt edilecek?*

Lakatos’a göre eğer bir kuram, aşağıda ifade edilen şartları karşılayan bir “problem kayması” meydana getiriyorsa “ilerletici”dir (*progressive*):

- Herhangi bir B kuramı, kendisinden önceki A kuramından daha fazla deneysel içeriğe sahip olmalıdır.
- B, A’nın önceki tüm başarılarını açıklamalıdır.
- B kuramının fazla içeriğinin bir kısmı, deneysel olarak desteklenmelidir.

Eğer bir kuram, bu gereklilikleri yerine getirmiyorsa o kuram “geriletici”dir (*degenerating*) ve bu yüzden de sahte-bilimsel bir kuram olarak görülmelidir.⁵

Lakatos’un Holistik Yaklaşımı Çerçevesinde Klasik Dönem Elkimya Kuramlarının İncelenmesi

Çalışmamızda İslam düşüncesinin klasik döneminde kimyevî bilimsel araştırma modeli tartışmalarını, Doğu’nun ve Batı’nın elkimya görüşlerini başarılı bir biçimde sentezlemiş ve çalışmalarını döneminde ve sonraki sekiz yüzyıl boyunca elkimya alanında adeta tek otorite olmuş Câbir bin Hayyân’ın (ö. 200/815) elkimyası üzerinden başlatmanın yerinde olacağını düşündük. Câbir’in çalışmalarının elkimya adına gerçekleştirilen pek çok çalışmaya kaynaklık etmesi, alanın ilkelerini belirleyen çalışmalardan oluşan büyük bir külliyyatın sahibi olması ve elkimyanın deneysel bir bilim olma yolundaki katkıları onu kimya tarihinde önemli ve öncü bir kişilik haline getirmiştir. Câbir’in elkimyasındaki temel hedeflerden biri, doğadaki mükemmelliğe maddeler aleminde ve insan akıl-beden-ruh birliğinde de ulaşmaktır. Özünde fizikî bir varlığı dönüştürme işlemi olmakla birlikte, madende var sayılan canlılık boyutu ve semavî etkilerle birlikte düşünüldüğünde yapılan işlem sadece fizikî bir süreç olmaktan çıkmakta ve İslâm el-kimya geleneğinde yaygın kabul gören haliyle bu ilim “Rabbânî bir sır” olarak kabul edilmekteydi. Câbir’in hem teorik hem de deneysel kimya alanında yaptığı çalışmalar 17.yy’a kadar hem doğuda hem batıda elkimya ve onunla ilgili yapılan çalışmalara da kaynaklık etmiştir. Ortaçağ kimyacıları büyük ölçüde Cabir’in tesirinde kalmışlar, Ebû Bekir er-Râzî (ö. 313/925) ve İbn Sînâ (ö. 428/1037) gibi filozof ve bilginler onu üstat olarak tanımlamışlardır. Avrupa’da ünlü bilim insanı Roger Bacon (1219/1220–1292) ondan “üstatların üstadı” diye söz etmiştir. Yaptığı çalışmalarla, deneysel yöntemin önemini kavramış ve başarıyla uygulamış olmasıyla Câbir, modern kimyanın kurucusudur. Câbir, söz konusu amaçlara ulaşmak için sistemini dört unsur-dört nitelik, dört nitelikten çıkardığı iki temel cıva-kükürt unsurları (cıva-kükürt teorisi), dönüşüm (transmutasyon) ve mîzan teorisi üzerine kurmuştur.

⁴ Steven Gimbel, *Bilimsel Yöntemin İzinde*, çev. Özlem Ünlü (Ankara: Dipnot Yayınları, 2014), 233-249.

⁵ Seda Özsoy, “Popper ve Kuhn Arasında: Imre Lakatos ve Bilimsel Metodoloji İçin Yeni Bir Öneri”, *Kayıt - Bursa Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi* 30 (2018), 209-223.

Lakatos'un holistik yaklaşımı çerçevesinde klasik dönem elkimya geleneğindeki bu temel kuramlar -dört unsur-dört nitelik, dönüşüm (transmutasyon), mîzan ilmi ve cıva-kükürt kuramları- birer araştırma programı olarak değerlendirilebilir mi? Kuramlara ait hangi öğeler katı çekirdeklere, hangileri koruyucu kuşaklara dahildir? Bu kuramlar ilerlemeci kalabildi mi? Kalabildilerse, neden kalabildiler? Kalamadıysa, neden kalamadılar? Bu soruların cevabını Lakatos'un bilimsel araştırma programlarının metodolojisi ile ortaya koyduğu temel ilkeler üzerinden elkimya geleneğindeki kuramlara ait temel tespitler ve temel kavramları inceleyerek aramalıyız.

Lakatos'un metodolojisindeki en temel tespitlerden biri, olguları açıklamak için asgari bir çerçeveye ihtiyaç olduğudur. Bilim metodolojisinde hiçbir öncül görüşe dayanmaksızın "gözlenen" bir takım "olgulardan" yola çıkarak bunları açıklamak amacıyla kuramlar üretmek yönetsel değildir.⁶ Örneğin Câbir Aristoteles'in (M.Ö. 384-322) minerallerin oluşumuna ilişkin görüşlerinden önemli ölçüde etkilenmiş ve benzer bir süreci metallerin oluşumunun ilkeleri olarak cıva ve kükürdün oluşumunu açıklamakta kullanmıştır. Câbir'in bu oluşumla ilgili açıklaması, başlangıçta toprağın iç kısımlarında sulu buhar durumunda olan cıvanın, zamanla yoğunlaşıp toprağın derinliklerine indiği yönündedir. Bu süreçte cıvanın yoğunluğu azalır ve tekrar toprağın üst kısımlarına yönelir. Yukarıya hareketi sürecinde yoğunluğu tekrar artar ve tekrar toprağın iç kısımlarına yönelir. Dışarıda yumuşak ve sıcak niteliklere sahip ve beyaz renkte, içerde kuru ve soğuk niteliklere sahip ve kırmızı renkte bir ilke olarak meydana çıkar. Toprağın içerisinde buhar halindeki kükürt cıva ile karşılaşır. Cıvanın içinde çözünen kükürt, onun içinde hapsoluncaya kadar, birleşme-ayrılma, tekrar birleşme-ayrılma süreci devam eder. Sonunda kükürt ilkesi, cıvanın içinde hapsolur ve tabiatı dördüncü derecede, sıcak-kuru olan bir ilke olarak meydana gelir.⁷

Lakatos'un metodolojisinde diğer bir tespit, çeşitli araştırma süreçlerinde ele alınan soruların, başka araştırma süreçlerinde değişikliğe uğrayabileceği; Lakatos'un ifadesiyle "problem kayması" üzerinedir. Bu tespit üzerinden değerlendirildiğinde, elkimya geleneğinde metallerin birbirinden farklı olması, içerdikleri cıva-kükürt oranına bağlıydı. Cıva ve kükürt mükemmel derecede saf olurlar ve tam anlamıyla en doğal dengede bir araya gelirlerse elde edilen madde en mükemmel madde olan altın olur. Cıva ve kükürtteki safsızlıklar ve bir araya geliş oranlarındaki hatalar demir, gümüş, kurşun, bakır, kalay oluşumuyla sonuçlanacaktır. Bu metaller, öz itibarıyla aynı olduklarından uygun işlemler ve süreçlerle tam hale getirilebilirler ki elkimya geleneğinde bu işlem yapısal dönüşüm (transmutasyon) olarak tanımlanır. Câbir'in elkimyasında "transmutasyon"u mümkün kılan da kabul ettiği dört unsur ve dört nitelik doktrindir. Buna göre her şey toprak, su, hava, ateş elementlerinin sıcak-soğuk, nemli-kuru nitelik çiftleriyle birleşmesinden meydana gelir. Bu nitelik çiftlerinden ikisi iç, ikisi de dış nitelik olacak şekilde bir araya gelir ve maddeyi oluştururlar.⁸

"Ağaç, taş, canlı ve bunlardan oluşan her şeyde dört tabiat, iki safra, balgam ve kan, şekilleri şekillerine ve zıtları zıtlarına uyumlu biçimde bulunur. Bu tabiatlar zahir ve batın bütün var olanlarda tam bir şekilde bulunur. Öyle bir var olan yoktur ki onda fâil ve münfail olan iki zahiri tabiat ve yine fâil ve münfail olan iki bâtinî tabiat olmasın. Tam ve tam olmayanın anlamı

⁶ Imre Lakatos, *The Methodology of Scientific Research Programmes*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1978), 31-38.

⁷ Şule Taşkiran, "Câbir b. Hayyân", *İslam Düşünce Atlası: Klasik Dönem* (Erişim 10 Eylül 2022).

⁸ Taşkiran, "Câbir b. Hayyân".

gümüşün zâhirinin eksik (nâkıs), bânının tam olması; altının ise bunun tersi şeklinde olmasıdır. Bu sebeple cisimlerin en kısa zamanda asıllarına döndürülmesi onlar için kolay olur, şöyle ki cisimlerin tabiatlarını dönüştürürler ve bânını zâhir, zâhiri bânın yaparlar.”⁹

Maddeyi oluşturan bu nitelikler sürekli hareket halindedir ve niteliklerin hareket ve dönüşme veya dönüştürme özellikleri sayesinde elementler arası dönüşüm sağlanır.

“Kurşunun zâhiri soğuk-kuru ve son derece yumuşak iken bânını sıcak-nemli ve serttir. Yumuşak ve sertin anlamı, Allah’ın bütün cisimlerin bânını zâhirine yumuşaklık ve katılık bakımından muhâlif yaratmış olmasıdır. Bunun kanıtı tabiatları dönüştürülünce zâhirinin bânın haline gelmesi ve bânının zâhir haline gelmesi, nemli ise sert olması ve sert ise nemli hale gelmesidir. Bu kurşun hakkında olan sözdür.”¹⁰

Câbir kozmolojisinde, önemli bir rolü olan dört unsur ve iddia edilenin aksine her birinin birer cevher olduğunu savunduğu dört tabiat yanında boşluğun kendisi ile dolu olduğu, üzerine güneş düştüğünde görünür olan “heba” adını verdiği, beşinci bir tabiat daha kabul etmiştir.

“Şeylerin aslı dört tabiatdır ve onun beşinci bir aslı daha vardır ve o heyûlâ olarak adlandırılan basit cevherdir ve boşluğun (halel) kendisi ile dolu olduğu hebadır. O üzerine güneş düştüğünde sana gözükür ve ona nefis denir. Bunu bil. Şekiller ve suretler ve bütün çözülmüş olanlar ona toplanır ve o bütün mürekkeplerin aslıdır ve mürekkebe de onun aslıdır ve o bütünün aslıdır ve belirli vakte kadar bakidir.”¹¹

Câbir bu beşinci cevhere “cirmu’l-felek” adını verir. Bu tabiat veya cevher, maddî unsurların da aslını oluşturur. Câbir’e göre, bu cevher evrende, önce içinde bulunduğumuz âlemi kuşatan aydınlatıcı ve en büyük felekte gayri maddî olarak ortaya çıkar, daha sonra belirli bir form ve renk alarak maddeye dönüşür. İlk mertebede iken fiili olarak nefis, kuvve halinde ise cisimdir. Buna göre Câbir’in kozmolojisinde en değerli varlık, Aristoteles geleneğindeki düşüncenin aksine ruhla cesedin birlikte meydana getirdiği varlıktır.

“Deriz ki: Allah tebâreke ve teâla feleği yarattığında onun içindeki ateş, su, hava ve topraktan oluşan dört unsuru da yarattı. [Bu unsurların] aslı şöyledir ki birinci unsurlar ihtilata girdiği esnada (karıştığında) onlardan her biri onun [feleğin] merkezine eklenir – bu onun cevheri kullanmasından sonradır – ateş yükselmekle birleşir ve [yükseliş] onun [ateşin] merkezi olur. Ve hava içindeki sıcaklık dolayısıyla ateş ile birleşti ve [birleşim] onu [havayı] büluğdan aciz bıraktı ve ateşi de nemlilikle karışmasından aciz bıraktı, ondan farklı bir şeye dönüştü ve bundan sonra su aşağı ile birleşti ateşten uzak olduğunda zıtların kıyası üzere eşit damlalar şeklinde olur. Toprak su ile birleşti ve onu kuruluğuyla ikame etti (sabitledi). Sonra felek döndü ve [bu esnada] doğalar zayıftı ve [doğalar] madenlerde taşları işlediler. Sonra o güçlendi ve dönmesi çoğaldı, böylece ağaçlar ve bitkiler işlendi [in’imâl] . Sonra o güçlendi ve tam bir dönüşle döndü ve hayvanlar bununla işlendi [in’fiâl].”¹²

Câbir’in elkimyasında dikkati çeken diğer bir metodolojik yaklaşım da maddelerin sınıflandırılmasıdır. Câbir tüm maddeyi basit ve bileşikler olmak üzere iki kısma ayırır. Basit olan bil kuvve olan, fiile çıkması mümkün olmayan, sonsuz olandır. İlk bileşik, ikinci bileşik ve bileşimin bileşiği sınıflandırmasında; ilk bileşik cüz’üyle kuvveden fiile çıkan doğalar, ikinci

⁹ Câbir b. Hayyân, *Kitâbu’s-Seb’in*, thk. Paul Kraus (Kahire: Mektebetü’l-Hâncî, 1935), 465-466.

¹⁰ Câbir b. Hayyân, *Kitâbu’s-Seb’in*, 467.

¹¹ Câbir b. Hayyân, *Kitâbu’s-Seb’in*, 482.

¹² Câbir b. Hayyân, *Kitâbu’s-Seb’in*, 460-461.

bileşik doğaların terkihi olan, sıcaklık, soğukluk, nemlilik, kuruluk, ateş, hava, toprak, su ve bileşiğin bileşiği ise üç cins olan canlılar, mineraller (taşlar) ve bitkilerdir.

“Şeyler basit ve bileşik olmak üzere iki kısma ayrılır. Şeylerden evrende olanları mutlak olarak bileşiklerdir veya ikinci bileşiklerdir veya bileşiğin bileşiğidirler. Birinci basitte olanın ne zatiyla ne de cüzleriyle kuvveden fiile çıkması mümkündür. Zatiyla (fiile çıkmasının) mümkün olmaması basitin sonsuz olması sebebiyledir. Sonsuz olan fâni değildir. Durum böyle olunca kuvvede olan her şeyin fiile çıkmaması gerekir (çıkamayacağı belli olur). Cüzleriyle (fiile çıkmasının) mümkün olmaması özellikle insanların basit konusuna ulaşamamaları sebebiyledir.”¹³

Câbir mineralleri de niteliklerinin oluşturduğu dengeyi gözeterek üç gruba ayırmaktadır. Birincisi ruhlar olarak tanımladığı; ateşe konulduğunda uçucu özellik gösteren cıva, zırnık (arsenik sülfür), kükürt, nişadır (amonyum klorür), kâfûr ve her şeyde bulunan yağ gibi maddeler (ruhlar), zâtlarındaki farklılıklar sebebiyle üç kısma ayrılır:

- 1) Uçucu olan, yanıcı olmayan ancak karışıma girenler
- 2) Uçucu olan, yanıcı olmayan ve karışıma girmeyenler
- 3) Uçucu olan, yanıcı olan ve karışıma girenler

İlk grupta sadece cıva vardır. İkinci grupta nişadır ve kâfûr vardır. Üçüncü gruptakiler ise kükürt, zırnık ve yağdır. Bu maddeler nefislerdir (nüfûs) çünkü her biri yağdır (boyadır).¹⁴ İkinci sınıf metalik cisimlerdir. Bu metallerin (madenlerin) özellikleri parlaklık, çekiçle dövülebilme ve ses çıkarma özellikleridir. Câbir'e göre belirleyici özellikleri olan renkleri, parlaklıkları, erime noktalarına göre metaller yedi çeşittir: altın, gümüş, kurşun, kalay, bakır, demir, harsini (Çin demiri).

Câbir *Kitâbu İhrâcu mâ fi'l-Kuvve ile'l-Fi'l* eserinde oluşum (kevn) ve karışım (mizâç) sonucunda bu metallerin oluşumunu şöyle açıklar: Oluşum (kevn) ve karışım (mizâç) ruhlar ve cisimler arasında tam bağlantıyı sağlar ve bunun sonucu olarak “ecsâd” ismiyle bilinen şey oluşur. Cesedler (ecsâd) 7 adettir ve onlar dövülebilirdir. Çünkü ruhu cismi ile denge üzere birleşen her şey cesed olur. Bu 7 cesedin tabiatları gezegenlerin keyfiyetlerine göre kısımlara ayrılır. Kurşun (usrub), Satürn tabiatında, Kalay, Jüpiter tabiatında, Demir, Mars tabiatında, Altın, Güneş tabiatında, Bakır, Venüs tabiatında, Gümüş, Ay tabiatında, Hârsînî, Merkür tabiatındadır.¹⁵

Bilimsel araştırma metodolojisi üzerinden değerlendirmeye tâbi tutulacak bir diğer elkimya kuramı da mîzan ilmi üzerine olacaktır. Yine özellikle Câbir'in çalışmalarında öne çıkan ve önemli bir yere sahip olan denge fikri, sayısal sembolizm ve oranlı sayılar incelenecektir. Varlıkların her birinde ama özellikle madenlerde, nitelikler arasında bir denge vardır. Bu nedenle de Câbir'in elkimyasında sayısal sembolizm ve bileşenler arası denge önemli kavramlardır. Câbir, metaller arasında sayısal ilişkiler bulunduğuna da inanmıştı. Metallere uygulandığı zaman dört niteliğin (sıcak, soğuk, kuru, ıslak) her birinin 4 dereceye, her derecenin 7 kısma, yani toplam olarak 28'e bölünmesi gerekmektedir. Bu dört hal toplamı 17 olan 1, 3, 5, 8 dizisiyle ifade edilmektedir. Madenlerin oluşumunda nitelikler de belirli oranlarda katkıda bulunuyordu ve bu nitelikler her elemente belirli sayısal değerler de kazandırmış oluyordu. Câbir 17 sayısını madde ve kâinatın yapısını anlamının anahtarı, 28 sayısını da mükemmel bir sayı olarak kabul

¹³ Câbir b. Hayyân, *Kitâbu İhrâcu mâ fi'l-Kuvve ile'l-Fi'l*, thk. Paul Kraus (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1935), 4-5.

¹⁴ Câbir b. Hayyân, *Kitâbu İhrâcu mâ fi'l-Kuvve ile'l-Fi'l*, 61-62.

¹⁵ Câbir b. Hayyân, *Kitâbu İhrâcu mâ fi'l-Kuvve ile'l-Fi'l*, 62-63.

etmekteydi. Câbir ve zamanının diğer İslam düşünürlerine göre, evren kürelerin, dört unsurun ve burçların bir araya gelmesiyle oluşmuş, çeşitli varoluş seviyelerini kapsayan ve İslam'ın vahiyleriyle aydınlatılmış bir âlemdi. Doruk noktası en üst seviye olan peygamber katı olan, içinde 28 ilahî isim yer almış bir sistemdi. Bu sistemde Câbir'e göre, mîzan evrenin tek ve en yüksek prensibidir.¹⁶ Bu sahadaki araştırmalarda, Câbir'in "mîzan" (La science de la Balance) kuramının Orta Çağ'da tabii bilimlerin niceliksel bir sisteminin kurulmasında en katı eğilimi temsil ettiği iddia edilmiştir. Mîzan ilmi insan ilminin bütün verilerini çerçevesine alma amacına yönelmişti. Yalnız "ay altı" evreninin üç alanına değil, aynı zamanda yıldızların hareketine ve manevî âlemin esaslarına da (hypostases du monde spirituel) uygulanacaktı. "Mîzan ilmi", her cisimde zahir ile batının ilişkisini açığa çıkarmayı diler. Böylece Câbir'in elkimya ilmi te'vilin (kelimenin kökeni bakımından bir nesneyi aslına; ilk şekline dönüştürmek, indirgemek demektir) manevî yorumun en mükemmel şekli olarak ortaya çıkar. Bir nesnenin tabiatlarını ölçmek, o nesnede tabiat ruhunun nasıl tecelli ettiğini, niceliklerini, diğer bir deyişle bu ruhun o nesneye indiğinde tecelli isteğinin şiddet derecesini ölçmek demektir. Bu, ruhun unsurlara (anasıra) duyduğu arzunun ifadesidir ve ölçülerin (mevazin, mizanlar) kökenindeki ilke de bundan türemiştir. O halde denebilir ki bizzat kendi özüne dönen ruhun dönüşümü, başka hale girişi, cisimlerin de dönüşümünün şartlarını belirler. Ruh bizzat bu dönüşümün evidir. Elkimya geleneğinde dönüşüm en mükemmel şekli ile bir ruhî-manevî işlemdir. Câbir'in elkimyasındaki "mîzan" tabiatlarda, unsurlarda bulunan manevî enerji derecesini tespit edebilen tek cebirdir. Pratik manada tabii niteliklerin nicelik diliyle ifadesi anlamına gelen mîzan, her cismin klasik fizikte kabul edilen dört unsurunun oranını tespit ederek bu cismin terkiibini yenilemeyi amaçlayan teoridir. Câbir'in sisteminde de bu nazariyenin kabulü ile elkimyacı, cisimde hâsıl olan bütün değişimleri yönlendirebilir. Ancak burada *neden ve sonuç* daha çok akılla değil deneyimle keşfedilir.

Doğası gereği bir araştırma programı *neden ve niçin* sorularına cevap arar. Bu amaçla, araştırma konusu olguları ve bu olgular arasındaki ilişkileri saptamak, sınıflamak ve kaydetmek olarak tanımlayabileceğimiz olgusal süreç (betimleme) gözlem, deney ve ölçme basamaklarından oluşur. Betimlenmiş olguların kuramsal kavram veya genellemelere başvurarak anlaşılır hale getirilmesi amacına hizmet eden kuramsal süreç (açıklama) ise hipotez, kuram, yasa, model oluşturma üzerinden iş görür. Elkimya geleneğinde örnek bir fenomen üzerinden betimleme-açıklama sürecini inceleyelim.

Câbir'in elkimya geleneğinde, metallerin oluşumunun ilkeleri olarak cıva ve kükürdün doğada kendiliğinden meydana gelişi betimlenir. Bu olguyu açıklamak için Câbir, Aristoteles'in (M.Ö. 384-322) minerallerin oluşumuna ilişkin görüşlerinden önemli ölçüde etkilenmiş ve benzer bir süreci metallerin oluşumunun ilkeleri olarak cıva ve kükürdün oluşumunu açıklamakta kullanmıştır. Gezegen etkisi, çözünme, birleşme-ayırışma gibi başka olgulara da başvurarak cıva-kükürt oluşumu açıklanır.

Fenomenin betimlenmesi: Cıva ve kükürt ilkeleri toprakta oluşur.

Açıklama: Başlangıçta toprağın iç kısımlarında sulu buhar durumunda olan cıva, zamanla yoğunlaşarak toprağın derinliklerine iner ve kendinde meydana gelen ayrılmalar nedeniyle yoğunluğu azalarak tekrar toprağın üst kısımlarına yönelir. Yukarıya hareketi sürecinde

¹⁶ Taşkıran, "Câbir b. Hayyân".

yoğunluğu tekrar artar ve tekrar toprağın iç kısımlarına yönelir. Gezegenlerin de etkisi ile yukarı ve aşağı döngüsel hareket ederek; görünür olanı beyaz renkte yumuşak ve sıcak, görünmeyeni kırmızı renkte kuru ve soğuk niteliklerine sahip bir ilke olarak oluşum sürecini tamamlar. Toprağın içinde cıva ile karşılaşan kükürt ise cıvada çözünür ve cıvanın içinde tamamen hapsoluncaya kadar birleşme-ayrılma süreci yaşanır ve tabiatı dördüncü derecede, sıcak-kuru olan bir ilke olarak kükürt meydana gelir.¹⁷

Herhangi bir inancın temellendirilmesi ya da gerekçelendirilmesi olarak tanımlandığında bir açıklamanın bilimsel nitelik kazanabilmesi “neden” sorusuna verdiği cevap ile mümkün olmaktadır. Eş bir ifadeyle bilimsel açıklama “belirli bir fenomenin nedeni” sorusuna verilen cevaptır. Bu etkinlikte “hipotez” ve “teoriler” bilimsel açıklama araçları olarak görev alır. “Hipotez”, bilimsel açıklama sürecinde başvurulan ilk genellemedir. Bir sonraki genelleme, hipotezin yeterince gözlem ve deney sonuçlarıyla doğrulanmış türü olan “yasa”dır. Bu bağlamda, bilimsel yöntemler fenomenlerin nedenlerini ortaya koyma kapasitesi olan hipotezler yaratmayı ve yasalaştırmayı hedefler. Bilimsel açıklamanın en üst seviyesini ise “teori” kurma etkinliği oluşturur.

Elkimya geleneğinde de Câbir sistemini, mîzan kuramı, toprak, su, hava ve ateşten oluşan dört element, sıcak, soğuk, yaş ve kurudan oluşan dört nitelik ve cıva-kükürt kuramı üzerine kurar. Aynı zamanda kimyanın doğası gereği kimyada aynı olguyu açıklayan rakip teorilerin varlığı da mümkündür. Diğer teori reddedilmeden, olguya daha iyi açıklama getiren teori tercih edilir. Hatta çoğu zaman farklı modeller arasında ayırım yapılmaksızın hibrit ifadelerle de rastlanmaktadır.

Farklı Bilimsel Açıklama Modelleri Üzerinden Câbir’in Elkimyasının Tartışılması

Lakatos’un bilimsel araştırma metodolojisi dışında felsefe bilim tarihi boyunca çok sayıda bilimsel açıklama modeli ileri sürülmüştür. Karşılaştırma yapılabilmesi açısından bu modellerden de kısaca bahsetmek yerinde olacaktır. Bunlardan en yaygın kabul gören modeller; *Tümdengelimli-yasa bağımlı açıklama modeli*, *İstatistiksel/olasılıksal açıklama modeli*, *Nedensel model*, *Pragmatik model ve Kanıt temelli modeldir*. Bilimsel açıklama modelleri arasında felsefe tarihi boyunca en fazla etkisi olan model tümdengelimli-yasa bağımlı açıklama modelidir (*Deductive-Nomological Explanation Model (D-N)*). Bu modelin çok savunucusu olmakla beraber en etkin isim olarak göze çarpan Carl. G. Hempel’dir. Bu modele göre belli verili önkoşullar ve yasalar sayesinde, açıklamaya tümdengelimsel olarak varılabilir.¹⁸

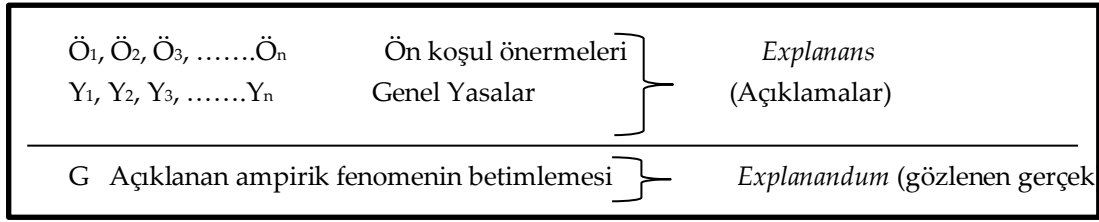
Hempel’e göre tümdengelimli-yasa bağımlı bilimsel açıklama modelinde iki temel kavram söz konusudur. Bunlar, açıklamalar (*explanan*) ve açıklamalar sonucu oluşan gözlenen gerçeklerdir (*explanandum*). Gözlenen gerçekler (*explanandum*), açıklamaların (*explanan*) mantıksal bir sonucu olarak ortaya çıkar. Olgunun açıklanması ise iki parçaya ayrılabilir: Ön koşullar ve genel yasalar. Ön koşullar dediğimiz koşullar olayın ortaya çıkış zamanının ya da öncesinin açıklanmasıdır. Yasalar ise bilinen düzenliliklerin niceliksel veya formel ifadeleridir. Bilimsel bir açıklama birden fazla önkoşul ve bilimsel yasa içerebilmektedir. Belli bir olgunun

¹⁷ Taşkıran, “Câbir b. Hayyân”.

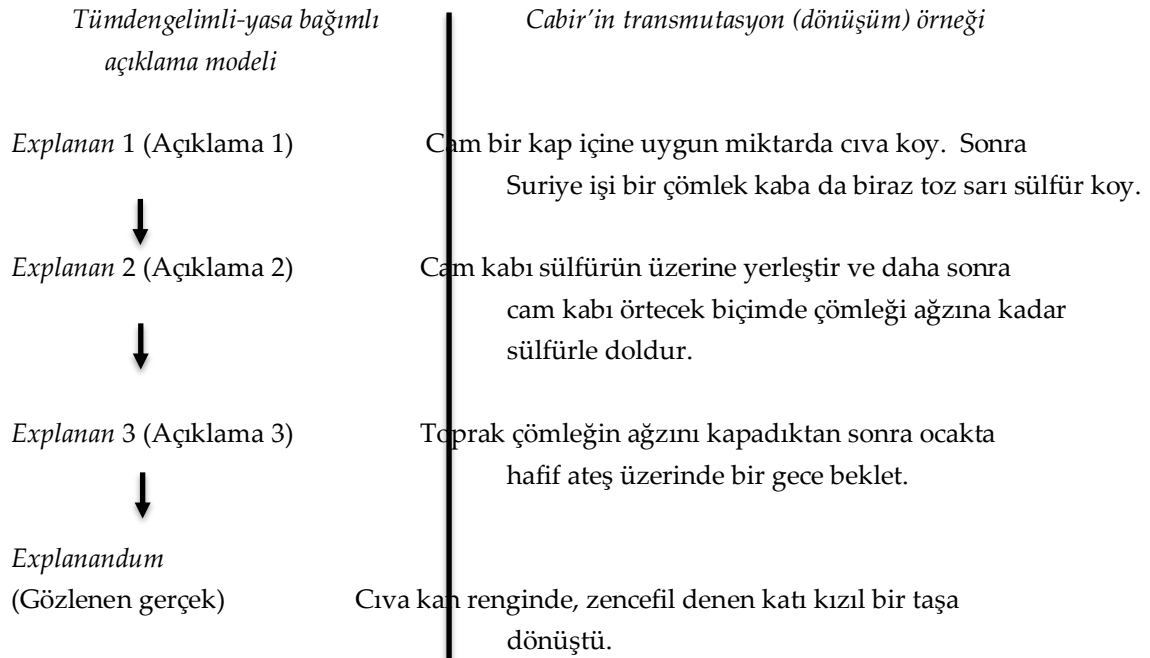
¹⁸ Carl G. Hempel – Paul Oppenheim, “Studies in the logic of explanation”, *Philosophy of Science*, XV/2 (1948), 135 – 175.

önkoşullarla birlikte genel yasalar altına sokularak açıklandığı bilimsel açıklama modeline de kapsayıcı yasa modeli adı verilir.¹⁹

Hempel'in modelinde, bir açıklamanın bileşenlerinin *mantıksal ve ampirik* olarak yeterlik koşullarını karşılaması gerekir. Mantıksal yeterlik koşulları gereği açıklama, *explanans*'ın mantıksal sonucu olmak zorundadır. İkinci olarak *explanans* genel yasaları içermeli ve bunlar *explanandum*'un türetilmesi ile elde edilmelidir. Mantıksal diğer bir yeterlik şartı da *explanans*'ın deneysel içeriği olmalıdır. Ampirik yeterlik koşuluna göre ise, *explanans*'ı oluşturan önermeler doğru olmalıdır.²⁰ Bu bilgiler ışığında tümdengelimli-yasa bağımlı açıklama modelini aşağıdaki gibi şematize edebiliriz:



Hempel'in tümdengelimli-yasa bağımlı açıklama modeli çerçevesinde elkimya geleneğinde transmutasyon kuramının açıklamalar sürecini sonuç ile bütünleştirecek bir modelleme çalışması örneği:



¹⁹ Carl G. Hempel, *Aspects Of Scientific Explanation And Other Essays In The Philosophy Of Science*, (New York: The Free Press, 1965), 56.

²⁰ Carl G. Hempel, *Philosophy of natural science* (New Jersey: Prentice- Hall, 1966), 25-28.

Bu örnekte açıklamalar bazı önkoşullar ve kanunlardan oluşmaktadır. Önkoşullar, cam bir kap içerisine cıva, çömlek bir kap içerisinde sarı sülfür bulunması, ikisinin çömlek kap içerisinde birleştirilmesi ve ısıtılıp bir gece bekletilmesidir. Genel yasa ise; bütün madenler, az veya çok saf halde cıva ve kükürt ihtiva ederler. Bir madene az miktarda bu madenlerden ilaveler yaparak veya tersi ameliyeyi tatbik ederek bir dönüşüme (transmutasyona) varmak mümkündür. Böylece söz konusu olgu, belirli yasalara bağlı olarak bazı önkoşulların gerçekleşmesi ile açıklanmış oldu.

İstatistiksel/olasılıksal açıklama modelinde ise (*Statistical/Probabilistic Explanation Model*) açıklanmak istenen olgu, yasalara bağlı olarak açıklanamaz. Bu tür açıklama modeli tümevarım yöntemini kullanır. Açıklamalar (*explanan*) ile gözlenen gerçek (*explanandum*) arasında mantıksal bir bağlantının bulunduğu, yasa bağımlı açıklama modelinden farklı olarak, istatistiksel/olasılıksal açıklama modelinde bazı bilgiler kabul edilerek açıklama getirilir.²¹

Aristoteles'ten bu yana bilimsel açıklama modelleri içerisinde en yaygın görüşün "nedensellik" ve "nedensel yasalar" üzerine kurulu olduğu söylenebilir. Antik dönemlerden itibaren felsefe bilimin temel tartışma konularından biri olan nedensellik, evreni ve içerisinde yer alan fiziksel sistemleri ve fenomenleri anlama ve bilimsel açıklama çabalarının merkezini oluşturmuş, hatta Aristoteles'in nedensellik kuramı çoğu zaman aslında bir açıklama kuramı olarak görülmüştür.²² Salmon'a (1984) göre, Nedensel Model'de (*Causal Model*), bir olgunun açıklanmasında olgunun altında yatan nedenlere vurgu yapılmaktadır. Bu modele göre yaşadığımız dünyayı anlayabilmek için olayların altında yatan nedenleri ortaya çıkarmak gerekmektedir. Aslında tüm bilimsel açıklama modelleri kısmen nedensel ilişkileri içerse de Nedensel Model'de neden-sonuç ilişkisine açıkça vurgu yapılmaktadır. Salmon'a göre bilimsel açıklamada, bilimsel teorilerin bulunması ve nedensel bir açıklama, bilimsel açıklamanın açıklayıcı gücünü artırmaktadır.²³ Çıkarım yapılmadan, olgunun gerçekleşmesine sebep olan nedensel süreçler açıklanır.²⁴

Örnek olarak elkimya geleneğindeki metallerin oluşumunu nedensel model üzerinden açıklayalım: Cıva ve kükürt tek bir öz oluşturmak üzere birleştiklerinde hem cıva hem de kükürt kendi doğalarını korurlar. Bu sebeple yeni bir cevher meydana gelmez. Aynı kaynaktan çıkmış olmalarına rağmen farklı türlerde metallerin oluşmasının, maddedeki çeşitliliğin nedeni de kükürt ve cıvanın daima saf olmamaları ve her zaman aynı oranda birleşmemeleridir. Cıva ve kükürt en saf halleriyle, en doğal dengede birleşirlerse o zaman elde edilen madde en mükemmel madde, yani altın olur. Saflıktaki eksiklikler ve özellikle orandaki değişimler gümüş, kurşun, demir, kalay veya bakır oluşumuyla sonuçlanacaktır. Fakat eksik metaller, öz itibarıyla cıva ve kükürt içerdiğinden uygun işlemlerle tam hale getirilip altına dönüştürülebilirler.

Bir diğer açıklama modeli olan *pragmatik modelde* (*Pragmatics Model*) ise Van Fraassen'e göre bilimsel açıklama, açıklamayı yapan kişilerin buldukları bağlama göre belirlenmektedir. Pragmatik bilimsel açıklama modeli olarak bilinen modelde, bilimsel açıklama, meydana gelen olayın 'niçin' meydana geldiğini belirleyen bir açıklama türüdür. "Bağlam" kavramı temelinde

²¹ Michael Strevens, "Scientific explanation", *Encyclopedia of Philosophy*, ed. Daniel M. Borchert, II (2006), 60.

²² Ertan Tağman, "Bilimsellik Ölçütü Olarak Açıklamanın Doğası", *Dört Öge*, 12 (2017), 172.

²³ Wesley C. Salmon, *Four decades of scientific explanation* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1989), 7.

²⁴ Teo Grunberg – David Grunberg, *Bilim Felsefesi*, ed. İskender Taşdelen, (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2011), 52-84.

açıklamalarda mutlak doğruluktan ziyade koşullu doğruluk öne çıkmakta ve olgu ya da fenomenlerin doğruluğu, önermeler açısından sadece bağlam temelinde mümkün görüldüğünden mutlak yanlışılanma olasılığı da ortadan kalkmaktadır.²⁵

Aristoteles nedenin bilgisinin tümdengelsel bir yapıda olması gerektiğine inanmıştır. Benzer yaklaşımla İslam dünyasında da tümelin bilgisi ve açıklayıcı bilgi olarak görülen burhan, kesin bir bilgi türü olarak adlandırılmıştır. Bu anlamda burhanî yöntem kesin bilgi elde etme aracı olarak dünyayı ve ötesini anlamak ve hatta inancı temellendirmek için zorunlu kabul edilmiştir. Bu düşüncenin temsilcilerinden Müslüman düşünür Bîrûnî (ö. 453/1061 [?])'ye göre de herhangi bir konuda zihnin ikna edilmesi burhanî delillerle mümkündür. Açıklanmak istenen konunun ancak son nedenlere kadar araştırılması, anlamayı mümkün kılar.

İslam elkimya geleneğindeki “dört nitelik-dört unsur”, “cıva-kükürt”, “mîzan ilmi” (denge bilimi) ve “dönüşüm” (transmutasyon) kuramlarını birlikte ele almadan Câbir'in evrendeki olguları açıklama modelini anlamak mümkün değildir. Şöyle ki Câbir'e göre doğada görünen ve görünmeyen her şey *dört niteliğin (sıcaklık, soğukluk, nemlilik, kuruluk) oluşturduğu dört unsurun; ateş, hava, su ve toprağın* belirlenebilir şekilde birleşmesi ile meydana gelmiştir. Ancak bu kevnî ortaklığa rağmen şeylerin hiçbiri tam manasıyla diğerinin aynısı değildir. Çünkü şeyler, oluşumu esnasında dört unsurun farklı kombinezonları olmaları sebebiyle birbirinden farklı hale gelir. Bu farklılıklara sebep olan tertipler nicel olarak belirlenebilir. Daha açık ifade etmek gerekirse Câbir'e göre görünen ya da görülmeyen âlemdeki her şey belirli bir düzenin sonucudur. Bu düzeni belirlemek mümkündür ancak oldukça güçtür. İşte san'at ilminin (kimya) amacı eşyayı meydana getiren keyfiyetlerin nisbetini belirlemektir ki, bu gerçekleştirildiği takdirde bir şeyin *mîzanı (dengesini)* başka şeyin mîzanına göre tekrar oluşturulabilir, yani *dönüşüm (transmutasyon)* sağlanabilir. Bir diğer ifadeyle yazılım sayesinde kodlar yeniden yazılarak ekran görüntüsü değiştirilebilir.²⁶

Pragmatik model yaklaşımıyla da Câbir'in elkimyasındaki dört unsur ve dört nitelik kuramları incelendiğinde temel varsayım yine aynıdır, madenlerin her biri iki dış ve iki iç niteliğe sahiptir. Örneğin, gümüşün iç nitelikleri sıcak ve nemli, dış nitelikleri soğuk ve kurudur. Altının iç nitelikleri ise soğuk ve kuru, dış nitelikleri nemli ve sıcaktır.

	<i>Dış Nitelikler (Manifest)</i>	<i>İç Nitelikler (Okült)</i>
Altın	Sıcak - Nemli	Soğuk - Kuru
Gümüş	Soğuk - Kuru	Sıcak - Nemli

Tablo I: Câbir'in Elkimyasında Altın ve Gümüşün İç ve Dış Nitelikleri

Gümüşün, iç ve dış nitelikleri yer değiştirdiğinde altının niteliklerine sahip olacaktır. Transmutasyon, doğal oluşum ortamında eksikliklerle meydana gelen metalin (metallerin), iç ve dış niteliklerinin ayarlanması sonucu altına dönüştürülmesi işlemiydi. Buna göre gümüşü altına çevirmek için yapılması gereken, doğasını içten dışa çevirmektir. Câbir'in ifadeleriyle:

²⁵ Bas C. Van Fraassen, *The scientific Image* (Oxford: Clarendon Press, 1980), 65-70.

²⁶ Seheran Mammadov, *Fâzıl Ali Bey El-İznîkî'nin Es-Sirru'r-Rabbânî Fî 'İlmi'l-Mîzân İsimli Eserinin Tahkik, Tercüme ve İncelenmesi*, (İstanbul: İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021), 11-12.

“Gümüşe gelince onun ilk aslı altındır, ancak soğukluk ve kuruluk onu aciz bırakır ve bunun sonucunda altın onun bâtınına geçer ve baskın olan tabiat zahir olur ve böylece zâhirî gümüş, bâtını altın olur. Onu altına döndürmek istersen onun soğukluğunu içeri al (fa’btin burudetehâ), bu durumda sıcaklığı açığa çıkar. Bundan sonra kuruluşunu içeri al, bu durumda nemliliği açığa çıkar ve altına dönüşür. Bu bütün cisimlerin tedbirleri hakkındadır.”²⁷

“...istendiği gibi olgunlaşması ve bozuk olmayan bir cisme dönüşmesi için cisimlerde bulunan iki zâhir unsuru içeri geçirmen ve iki bâtın unsuru dışarı çıkarman gerektiğini bilmendir ve bu onların sırrıdır. Ve bu cisimlerin bazısında bâtınından bir unsurun çıkarılması ve dışarı alınması ve onun zıddı olan unsurun içeri geçirilmesi gerekir.”²⁸

Ancak Câbir bu süreç içerisinde madenlerin zâhirî (dış) ve bâtınî (iç) özelliklerinin yanı sıra ruhî özelliklerinden de bahseder. İslam düşünürlerine göre, evren bugünkü bilimin kabul ettiği gibi yalnızca fiziksel bir âlem değil; daha ziyade çeşitli varoluş seviyelerini kapsayan ve İslam’ın vahiyleriyle aydınlatılmış bir âlemdir. Bu sebeple transmutasyon özünde fizikî bir varlığı dönüştürme işlemi olmakla birlikte, semavî etkiler, kimyacınnın mânevî yoğunlaşması, madende var sayılan canlılık boyutu ile birlikte düşünülmesi ve açıklanması gereken sadece fiziksel olmayan bir süreçtir.²⁹

Özetle; Câbir dört ana unsur olan toprak, hava, ateş ve suyu; dört ana nitelik olan kuru, ıslak, soğuk ve sıcak; mîzan ve cıva-kükürt kuramı temelinde harmanlayarak elkimya sitemini ortaya koymuştur. Dolayısıyla madde ve maddedeki çeşitlilik dört ana unsurun (toprak, hava, ateş ve su), ıslak-kuru ve soğuk-sıcak gibi zıt niteliklerle sentezlenmesi ve bunların sürekli hareket halinde olmasıyla meydana gelir. Câbir, niteliklere bağımsızlık ve cisimselliği atfederek, onlara hakikî elementler (unsurlar) rolünü vermiştir. Hava, su, toprak ve ateş, etkili bir şekilde doğaldan oluşuyordu.

ilk asıllar (sıcaklık, soğukluk, nemlilik, kuruluk)



dört unsur (ateş, su, hava, toprak)



üç cins (taşlar, bitkiler ve canlılar)

Bu dört niteliksel unsurdan (*arkheden*) ikisi etkin (fâil), diğer ikisi de edilgin (munfail). Etkin olan unsurlar, sıcaklık ve soğukluk; edilgin olanlarsa kuruluk ve nemlilik. Sıcaklık fâil, kuruluk onun münfaili; soğukluk fâil, nemlilik onun münfailidir. Birleşme sürecini etkin olan unsurlar yönetmekte ve birleşerek oluşturulan cisme göre de edilginler ona eşlik etmektedir.³⁰ Soğukluk ve sıcaklık hiçbir şekilde aynı maddede toplanmazlar. Eğer ikisi aynı cisimde çözünürse bunlardan biri diğerinden sonra [bu cisimde] çözünür ve diğerinin karşılığı (mukâbili) olur. Nemlilik ve kuruluk hakkında da aynı durum geçerlidir.³¹

²⁷ Câbir b. Hayyân, “Kitâbu’s-Seb’in,” 465.

²⁸ Câbir b. Hayyân, “Kitâbu’s-Seb’in,” 465.

²⁹ Celal Saraç, “Câbir İbni Hayyan Üzerine”, *İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü Dergisi*, 1/1 (1963), 11-12.

³⁰ Cihat İzci-Mehmet Demirtaş, “Câbir Bin Hayyân Metafizikinde “Oluş” Düşüncesi,” *Tokat İlmîyat Dergisi* 8/2 (2020), 798.; Cihat İzci, “Câbir bin. Hayyan Felsefesi” (Yüksek lisans tezi, Gaziosmanpaşa Üniversitesi, 2020), 92-93.

³¹ Câbir ibn Hayyân, “Kitâbu’s-Seb’in,” 462.

Sonuç olarak herhangi bir metali altına çevirmek için iki şey bilmek gerekir: bu metaldeki ve altının kendisindeki “doğalar”ın oranı. Ancak o zaman, bu belirli “doğaları” ortadan kaldıracak ve diğer doğaları besleyecek uygun iksir hazırlanabilir. Böylece metaldeki elementlerin oranı altıninkine eşit olur ve bu metal, dolayısıyla altına dönüşür. Sorun, altın da dahil olmak üzere herhangi bir metalin elementlerinin “doğalarının” yapısının nasıl belirleneceğidir. Câbir’in cevabı mîzan ilmidir.³² Özellikle değersiz metallere değerli madenlere dönüşümünün sağlanabileceğini iddia eden bu heyecan verici hipotezin cevaplaması gereken en önemli soru bu mîzanların/oranların nasıl hesaplanacağıdır. Câbir’e göre herhangi bir maddedeki dört keyfiyetin miktarı ile o maddenin ismi arasında ilişki bulunmaktadır. Yani bir maddenin ismi, onun iç yapısını mükemmel şekilde yansıtmaktadır.

	Birin ci	İkin ci	Üçüncü ü	Dördüncü ü	Sıcak	Soğuk	Kuru	Nemli
Mertebe	1	3	5	8	ا	ب	ج	د
Derece	7	21	35	56	ه	و	ز	ح
Dakika	2 ½	7½	12½	20	ط	ی	ك	ل
Saniye	2	6	10	16	م	ن	س	ع
Salise	1½	4½	7½	12	ف	ص	ق	ر
Rabia	1	3	5	8	ش	ت	ث	خ
Hamise	½	1½	2½	4	ذ	ض	ظ	غ

Tablo 2: Maddelerin isimlerinden hareketle onları oluşturan keyfiyetlerin ölçümünü sağlamak amacıyla geliştirilen tablo. (Bu tablo, Tuna Artun’un “Hearts of Gold And Silver: The Production of Alchemical Knowledge in The Early Modern Ottoman World” adlı doktora tezinden alınmış ve içindeki ifadeler Türkçe’ye tercüme edilmiştir.)³³

Kelimenin ilk harfi “elif” olduğu için birinci yoğunluk derecesine denk gelmekte, bu sebeple 7 denek miktarı sıcaklığı ifade etmektedir. İkinci harf olan “sin” ikinci yoğunluk derecesinde olduğu için 6 denek miktarı kuruluşu bildirmektedir. Üçüncü harf olan “ra” üçüncü yoğunluk derecesinde olduğundan 7½ denek miktarı nemliliği ifade ederken, dördüncü harf olan “be”

³² P. Zirnig, “The Kitāb Ustūqus al-Uss of Jabir ibn Ḥayyan” (Doctoral Diss., New York University, 1979), 16.

³³ Tuna Artun *Hearts of Gold And Silver: The Production of Alchemical Knowledge in The Early Modern Ottoman World* (America: Princeton University, Doktora Tezi, 2013), 88.

dördüncü yoğunluk derecesinde olduğu için 56 denek miktarı soğukluğa işaret etmektedir. Bu hesaplama ile kurşunun mîzanını elde ettik. Şöyle ki kurşun, 7 denek miktarı soğukluktan, 6 denek miktarı kuruluştan, 7½ miktarı nemlilikten ve 56 denek miktarı soğukluktan meydana gelmektedir. Câbir'e göre bütün cisimlerde dört keyfiyetin her biri mevcuttur ancak iki keyfiyet diğer ikisine göre daha baskın haldedir. Bu bilgiden hareketle kurşunun nemli (yaş, rutubetli) ve soğuk olduğunu söyleyebiliriz.³⁴ Burada akla gelen bazı sorular olacaktır:

- İsmi dörtten eksik veya fazla harflerden oluşan madenlerin mîzanları nasıl hesaplanacak?

- Arapça bilmeyen biri mîzanı hesaplayamaz mı?

- 1:3:5:8 oranına uymayan nitelik miktarları nasıl bu orana uyumlu hale getirilecek?

Bu noktada Câbir'in bilimsel açıklama modelinin en önemli unsurlarından biri olan "harflerin mîzanı" kuramının cevaplayamadığı birçok soru olduğunu söyleyebiliriz.

Sonuç

Lakatos'a göre bilimsel araştırma içerisinde farklı kuramlar ortak bir "çekirdek" ekseninde birbirine bağlanmakta ve bu çekirdek yardımcı varsayımlarla oluşturulan "koruyucu bir kuşak" ile çevrilmektedir. Çekirdek, araştırmada dokunulmaz, değiştirilemez olandır. Koruyucu kuşak yardımcı varsayımları ise, araştırma sürecinde değiştirilebilir. Ancak burada dikkat edilmesi gereken, çekirdeğin "koruyucu kuşak" tarafından çürütmelere karşı muhafaza edilmesi gereğidir. Bununla birlikte bütün kuramlar, gelişimlerinin her aşamasında elkimya geleneğinde olduğu gibi çözülmemiş sorulara ve varsayımlara sahiptir. Bu sebeple tüm kuramlar bir başka kuramın çürütülmesiyle ortaya çıkıp, çürütülmek suretiyle ortadan kalkarlar.

Bilim tarihi yazımının da metodolojik olarak bilimsel bilginin üretilme sürecine eş bir süreçte gerçekleşmesi gerektiğini savunan Lakatos'un, "rasyonel yeniden yapılandırma" olarak tanımladığı bu metodoloji içerisinde amaç; programın kazandığı bütünlüğü bir mantık örgüsü içinde, başarılı ya da başarısız diye ayırmadan, anlamlı bir bütün oluşturacak şekilde ifade etmektir. Bu prensiple Lakatos'un metodolojisinde kuramsal iç tutarlılığın öne çıktığını söylemek mümkündür. Bir araştırma programını meydana getiren kuram, gözlem, deney gibi unsurların kusursuz bir epistemolojik tutarlılık içinde olmasından ziyade, programın kendi içinde tutarlı bir bilgi birikimine sahip olması önemlidir. Bu minvalde programlar "doğru/yanlış", "bilimsel/bilim dışı" olarak değil; "ilerletici/geriletici" olarak sınıflandırılabilir. Sürekli bir gelişim içerisinde, işlediği parçalardan anlamlı bir bütün çıkarmaya devam edebilen "ilerletici" olarak tanımlanabilen- araştırmalar da birer program olarak da kavranabilir.

Lakatos'un bilimsel araştırma metodolojisi ile ortaya koyduğu temel ilkeler üzerinden, klasik dönem elkimya geleneğindeki dört unsur-dört nitelik, dönüşüm (*transmutasyon*), mîzan ilmi ve cıva-kükürt kuramları, kuramlara ait temel tespitler ve temel kavramlar dikkate alındığında; İslam düşüncesinin klasik döneminde elkimya geleneğindeki hipotez ve kuramları teker teker değil, belirli olgu kümeleri üzerinde birlikte çalışan ve dönüşerek ilerleyen bütünler halinde ele almanın, bunları "doğru - yanlış" veya "bilimsel - bilim dışı" olarak değil, "ilerletici - geriletici" olarak değerlendirmenin daha doğru olacağı; bu çerçeveden klasik dönem elkimya kuramlarının "ilerletici" olarak tanımlanabileceği görüşüdeyiz. Bununla beraber Lakatos'un "rasyonel

³⁴ Syed Nomanul Haq, *Names, Natures and Things* (Boston: Kluwer Academic Publishers, 1994), 67.

yeniden yapılandırma" ilkesi gereği klasik dönem elkimya geleneğinin tespit ve değerlendirmesinde, özelde kimyevî araştırma modelinin ortaya konmasında, kuramsal iç tutarlılığın dikkate alınmasının daha önemli olduğunu düşünüyoruz.

Etik Beyan/ Ethical Statement	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all sources used have been properly cited.
Yazarlar/ Author(s)	Şule TAŞKIRAN ÇANKAYA- Sehran MAMMADOV
Finansman/ Funding	Yazarlar bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadıklarını kabul ederler. / The authors acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Yazar Katkıları/ Authors Contributions	Çalışmanın Tasarlanması/ Conceiving the Study: ŞTÇ (%50), SM (%50) Veri Toplanması/ Data Collection: ŞTÇ (%50), SM (%50) Veri Analizi/ Data Analysis: ŞTÇ (%50), SM (%50) Makalenin Yazımı/ Writing Up: ŞTÇ (%50), SM (%50) Makale Gönderimi ve Revizyonu/ Submission and Revision: ŞTÇ (%50), SM (%50)
Çıkar Çatışması / Competing Interest	Yazarlar çıkar çatışması olmadığını beyan ederler. / The authors declare that they have no competing interests.

Kaynakça:

- Artun, Tuna. *Hearts of Gold And Silver: The Production of Alchemical Knowledge in The Early Modern Ottoman World*. Princeton:Princeton University, Doktora Tezi, 2013.
- Hayyân, Câbir. *Kitâbu İhrâcu mâ fi'l-Kuvve ile'l-Fi'l*. thk. Paul Kraus. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1354/1935.
- Hayyân, Câbir. *Kitâbu's-Seb'în*. thk. Paul Kraus. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1354/1935.
- Chalmers, Alan. *Bilim Dedikleri*. çev. Hüsamettin Arslan. İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2. Baskı, 2010.
- Gimbel, Steven. *Exploring the Scientific Method: Cases and Questions*. Chicago: The University of Chicago Press, 2011.
- Gimbel, Steven. *Bilimsel Yöntemin İzinde*. çev. Özlem Ünlü. Ankara: Dipnot Yayınları, 2014.
- Grunberg, T. ve Grunberg, D. *Bilim Felsefesi*. ed. İsmail Taşdelen, 1.baskı. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayını, 2011.
- Haq, Seyd Nomanul. *Names, Natures and Things*. Boston: Kluwer Academic Publishers, 1994.
- Hempel, Carl Gustav. *Philosophy of Natural Science*. Princeton: Princeton University, 1966.
- Hempel, Carl Gustav. *Aspects of Scientific Explanation and Other Essays in the Philosophy of Science*. New York: The Free Press, 1965.
- Hempel, Carl Gustav & Oppenheim, Paul. *Studies in the logic of explanation. Philosophy of Science*. Chicago: The University of Chicago Press, 1948.
- Lakatos, Imre. *The Methodology of Scientific Research Programmes*. Cambridge: Cambridge University Press, 1978.
- Mammadov, Sehan. *Fâzıl Ali Bey El-İznikî'nin Es-Sirru'r-Rabbânî Fî 'İlmi'l-Mîzân İsimli Eserinin Tahkik, Tercüme ve İncelenmesi*. İstanbul: İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Özsoy, Seda. "Popper ve Kuhn Arasında: Imre Lakatos ve Bilimsel Metodoloji İçin Yeni Bir Öneri", *Kaygı - Bursa Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi* 30 (2018), 209-223.
- Saraç, Celal. "Câbir İbn-i Hayyan Üzerine", *İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü Dergisi*, I (1963), 11-12.
- Salmon, W.C. *Four decades of scientific explanation*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1989.
- Stevens, Michael. Scientific explanation. *Encyclopedia of Philosophy*. Ed. M. Borchert Detroit: Macmillan Reference, 2.Basım (2006).
- Tağman, Ertan. "Bilimsellik Ölçütü olarak Açıklamanın Doğası", *Dört Öge*, 12 (2017).
- Taşkıran, Şule. "Câbir b. Hayyân". *İslam Düşünce Atlası: Klasik Dönem*. Erişim 10 Eylül 2022. <https://islamdusunceatlası.org/cabir-b.-hayyan/4385>
- Van Fraassen, Bas. *The Scientific Image*. Oxford: Clarendon Press, 1980.

**Üniversite Öğrencilerinde Yaratıcı Kişilik ile Dindarlık İlişkisi: İnönü Üniversitesi
Örneği***

**The Relationship between Creative Personality and Religiosity in University Students:
The Example of Inonu University**

Kübra PERÇİN

Yüksek Lisans Öğrencisi, Fevzi Çakmak Ortaokulu

Malatya/Türkiye

percin.k@outlook.com

ORCID: 0000-0001-9900-9037

Hasan ARSLAN

Dr. Öğr. Üyesi, İnönü Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Psikolojisi Anabilim Dalı

Malatya/Türkiye

hasan.arslan@inonu.edu.tr

ORCID: 0000-0001-5157-0650

Yunus Emre TEMİZ

Dr. Öğr. Üyesi, İnönü Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Psikolojisi Anabilim Dalı

Malatya/Türkiye

yunusemre.temiz@inonu.edu.tr

ORCID: 0000-0002-0663-8940

DOI:10.34085/buifd.1173435

Öz

Yaratıcı kişiliğe yönelik yaklaşımlar zamanla farklılaşmıştır. Önceleri yaratıcı kişilik özelliklerinin, herkesin sahip olamayacağı olağanüstü bir yetenek olduğu düşünülmüş ve bu yeteneğe mistik bir anlam yüklenmiştir. Ancak bu düşünce zamanla yerini doğuştan zihinsel becerilere sahip, bir grup insana ait özel bir yetenek olduğu düşüncesine bırakmıştır. Psikoloji çalışmaları sayesinde günümüzde yaratıcı kişilik özellikleri her bireyin doğuştan sahip olduğu, geliştirilebilir bir özellik olarak düşünülmekte ve farklı disiplinlerin üzerinde araştırma yaptığı disiplinler arası bir kavram olarak ele alınmaktadır. Din psikolojisi alanında yaratıcı kişilik üzerine yapılan araştırma sayısı oldukça sınırlı olsa da yapılan araştırmalar dinin yaratıcı düşünmeyi engellediğine ve kolaylaştırdığına yönelik iki farklı sonuç sunmaktadır. Bu araştırmada katılımcıların yaratıcı kişilik özellikleri ve motivasyonel dindarlık düzeylerini ölçmek ve yaratıcı kişilik özellikleri ile motivasyonel dindarlığın birbiri ile olan ilişkisini ortaya koymak amaçlanmıştır. Bunların yanı sıra yaratıcı kişilik özellikleri ile çeşitli demografik değişkenler arasındaki ilişkiye de yer verilmiştir.

Yaratıcı kişilik ile motivasyonel dindarlık olgularını konu edinen bu araştırmada yöntem olarak ilişkiisel tarama modeli kullanılmıştır. Araştırmada verilere ulaşmak için anket tekniğinden faydalanılmıştır. Araştırma örneklemini İnönü Üniversitesinde öğrenim görmekte olan birinci, ikinci, üçüncü ve dördüncü sınıf öğrencileri arasından seçkisiz örnekleme yöntemiyle seçilmiş 317 öğrenci oluşturmaktadır.

Araştırma sonucuna göre motivasyonel dindarlık ile yaratıcı kişilik özellikleri arasında zayıf düzeyde, pozitif yönlü istatistiksel olarak anlamlı bir ilişki olduğu tespit edilmiştir. Yaratıcı kişilik özellikleri ile yaş arasında zayıf düzeyde, pozitif yönlü istatistiksel olarak anlamlı bir ilişki bulunmaktadır. Yaratıcı kişilik özellikleri düzeyinin cinsiyete göre anlamlı bir farklılık göstermediği tespit edilmiştir. Ancak cinsiyet

* Bu çalışma, "Dindarlık ve Yaratıcı Kişilik İlişkisi: İnönü Üniversitesi Örneği" (2022) başlıklı yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

değişkeni açısından yaratıcı kişilik özellikleri anlamlı farklılık oluşturmasa da erkeklerin yaratıcı kişilik özellikleri düzeyi kadınlardan yüksek çıkmıştır. Yaratıcı kişilik özellikleri anne eğitim durumu bakımından anlamlı bir farklılık göstermemektedir. Ancak yaratıcı kişilik özelliklerine göre en yüksek ortalamalar annesi üniversite mezunu olanlara aittir. Yaratıcı kişilik özellikleri baba eğitim durumu bakımından anlamlı bir farklılık göstermemektedir. Üniversite öğrencilerinin yaratıcı kişilik özelliklerinin aile gelir durumu bakımından anlamlı bir farklılık göstermediği tespit edilmiştir. Yapılan analiz sonucunda yaratıcı kişilik özelliklerinin okul öncesi eğitim alma durumuna göre anlamlı bir farklılık göstermediği tespit edilmiştir. Ancak okul öncesi eğitim almayan bireylerin yaratıcı kişilik özellikleri ortalaması okul öncesi eğitim alanların ortalamasından daha yüksektir.

Anahtar Kelimeler: Yaratıcı Kişilik, Yaratıcı Düşünme, Dindarlık

The Relationship between Creative Personality and Religiosity in University Students: The Example of Inonu University

Abstract

Approaches to creative personality have changed over time. Previously, creative personality traits were thought to be an extraordinary talent that not everyone could have, and a mystical meaning was attributed to this talent. However, this idea has left its place to the idea that it is a special talent belonging to a group of people with innate mental abilities. Thanks to psychology studies, creative personality traits are considered as an innate and developable trait of each individual, and are considered as an interdisciplinary concept on which different disciplines conduct research. Although the number of researches on creative personality in the psychology of religion is quite limited, the researches show two different results that religion prevents and facilitates creative thinking. In this study, it was aimed to measure the creative personality traits and motivational religiosity levels of the participants and to examine the relationship between creative personality traits and motivational religiosity in terms of various demographic variables.

Correlational survey model was used as a method in this study, which deals with the phenomena of creative personality and motivational religiosity. Questionnaire technique was used to reach the data in the research. The sample of the research consists of 317 students selected by random sampling method among first, second, third and fourth year students studying at İnönü University.

According to the results of the research, it was determined that there is a weak, positive and statistically significant relationship between motivational religiosity and creative personality traits. There is a weak, positive statistically significant relationship between creative personality traits and age. It was determined that the level of creative personality traits did not differ significantly by gender. However, although creative personality traits did not make a significant difference in terms of gender variable, the creative personality traits of men were higher than women. Creative personality traits do not show a significant difference in terms of mother's education level. However, the highest averages according to creative personality traits belong to those whose mothers are university graduates. Creative personality traits do not show a significant difference in terms of father's education level. It was determined that the creative personality traits of university students did not show a significant difference in terms of family income. As a result of the analysis, it was determined that the creative personality traits did not show a significant difference according to the pre-school education status. However, the average of creative personality traits of individuals who did not receive pre-school education is higher than the average of those who received pre-school education.

Keywords: Creative Personality, Creative Thinking, Religiosity

Giriş

Bilim ve teknolojiye yaşanan hızlı değişim ve gelişim bireylerden ve toplumlardan beklenen rolleri doğrudan etkilemektedir. Toplumlardan yaşanan hızlı değişime uyum sağlayabilecek ve bu değişime öncülük edebilecek bireyler yetiştirmesi beklenir. Uyum sağlayabilme ve değişime öncülük edebilme kapsamında yaratıcı kişilik özellikleri önemli bir yere sahiptir. Yaratıcı kişilik özellikleri incelendiği zaman yaratıcı bireylerin orijinal, yaratıcılık farkındalığı olan, mantıklı düşünebilen, risk almaktan kaçınmayan, sorgulayıcı ve meraklı, bağımsız, enerjik, açık görüşlü, bilinmeyene karşı ilgili, hayal gücü yüksek, sezgisel düşünebilen ve çevresine karşı duyarlı oldukları görülür.¹ Kendinden emin ve kararlı olan bu bireyler içten ve samimidirler. Genellikle yalnız kalmayı tercih etseler de soru sormayı seven ve serüvenci yapılarıyla bir işi başlatmaya meyilli, karşı fikirler ileri sürmede yetenekli, çalışkan, çeşitliliğe değer veren, yaratıcı düşünebilen² yeni deneyimlere açık ve dışa dönük bireylerdir.³

Yaratıcı kişiliğe yönelik yaklaşımlar çeşitlilik göstermektedir. Maslow, yaratıcı kişiliği açıklarken kendini gerçekleştiren yaratıcılık kavramına değinir. Maslow'a göre bu tip yaratıcılık kendini gerçekleştirmenin temel özelliğidir ve eğitim, sağlık, ev ve iş gibi bireyin hayatının bütün alanlarında ortaya çıkabilir. Kendini gerçekleştiren yaratıcılık bir eğilim gibidir ve yüksek düzeyde bu özelliğe sahip kişiler her şeyi yaratıcı kılma eğilimindedirler.⁴ Fromm, yaratıcılığın bir ihtiyaç olduğunu savunur. Yaratıcı birey, "olmak" ilkesiyle yaşar. Olmak eğilimi taşıyan kişi bireyselleşmenin ve kendini gerçekleştirmenin peşindedir. Bu bireylerin kişilik olarak, dünyada bir hâkimiyet sağlama ve sahip olma hırsından uzak olup ve her şeyi olduğu gibi kabullenerek kendi bütünlüğü ile benimser. Yaratıcı potansiyel ile üretim yapmak ister. Bir şeyler üretmek yaratıcı kişiliğin en temel özelliğidir⁵. Yaratıcı bireylerin kişilik özelliklerinin bunlarla sınırlı olmadığı gerçektir. Ancak bu özellikler yaratıcı bireylerde en sık görülen ve yaratıcılığı destekleyen başlıca kişilik özellikleridir. Ayrıca tüm bu özellikler yaratıcı bireylerde mevcuttur şeklinde düşünülmemelidir. Yaratıcı birey bu özelliklerin bir kısmına sahip olabilir ve özelliğe sahip olma derecesi değişiklik gösterebilir.⁶

Tarihin en eski zamanlarından bu yana var olan din, insan hayatını her açıdan etkilemektedir. Kimi bireyler iç güdümlü bir eğilimle bütün hayatını ve davranışlarını inandığı dinin buyruklarına göre hayatının odak noktası olarak yaşarken, kimileri ise dini bir araç olarak kullanır ve çıkarları doğrultusunda dini emir ve yasakları uygular.⁷ Bazıları her hangi bir dini eğilime sahip olmasa dahi dinden ve dinin oluşturduğu gelenekten etkilenir. İnsanı bu denli etkileyen din elbette kişiliğin şekillenmesinde önem arz eder.

Bu araştırma kapsamında yaratıcı kişilik özelliklerine yer verilmekle beraber yaratıcı kişilik ile ilişkili olan yaratıcı düşünme konusu kısaca ele alınmaktadır. "Motivasyonel dindarlık düzeyi ile

¹ Davis, 1999 akt. Uğur Sak, *Yaratıcılık Gelişimi ve Eğitimi*, 1. Bs (Ankara: Ayrıntı Basımevi, 2014), 48.

² Nuray Sungur, *Yaratıcı Düşünce: Herkes Yaratıcı Olabilir mi? Yaratıcılık Ölçülebilir mi? Yaratıcılık Öğretilebilir mi?*, 1. Bs (İstanbul: Özgür Yayınevi, 1992), 34-37.

³ Garry A. Gelade, "Creativity in Conflict: The Personality of the Commercial Creative", *The Journal of Genetic Psychology* 158/1 (01 Mart 1997): 67.

⁴ Abraham Maslow, *İnsan Olmanın Psikolojisi*, trc. Okhan Gündüz, 1. Bs (İstanbul: Kuraldışı Yayınları, 2001), 147-148.

⁵ Erich Fromm, *Sahip Olmak Ya Da Olmak*, trc. Arıtan Aydın (İstanbul: Arıtan Yayınevi, 2003), 57-73.

⁶ Sak, *Yaratıcılık Gelişimi ve Eğitimi*, 48.

⁷ Yunus Emre Temiz-, "Dindarlar Daha Fazla Mütevazı mı? Alçakgönüllülük ve Dindarlık Arasındaki İlişki", *Turkish Studies-Comparative Religious Studies* 14/4 (2019): 788.

yaratıcı kişilik arasında ilişki var mıdır?" sorusu temelinde şekillenen araştırmanın uygulamalı kısmında ise yaratıcı kişiliğin dindarlık ile olan ilişkisi incelenmektedir. Ayrıca yaş, cinsiyet, anne eğitim durumu, baba eğitim durumu, aile gelir düzeyi ve okul öncesi eğitim alma durumu gibi demografik değişkenlerle yaratıcı kişilik arasındaki ilişki ele alınmaktadır.

A. Teorik Çerçeve

Araştırmanın bu bölümünde yaratıcı kişilik özelliklerinden yaratıcı düşünme kavramına ve yaratıcı kişiliğin dindarlık ile olan ilişkisine yönelik yaklaşımlara yer verilmiştir.

1. Yaratıcı Düşünme

Yaratıcı kişilik özellikleri arasında en belirgin olarak ortaya çıkan yaratıcı düşünme ilk olarak düzensizliği, uyumsuzluğu, var olan aksaklığı görme ve problemi fark etme ile başlar. Problemi fark ettikten sonra problemin kaynağını araştırma, neden ortaya çıktığını bulma, problemi çözmek için istek duyma, arzu hissetme ve çabalama şeklinde ilerler. Süreç ne kadar karmaşık olursa olsun yaratıcı birey bu süreci hızlı bir şekilde kolaylıkla çözmeye odaklanır.

Yaratıcı düşünme üzerine birçok tanımlama yapılmıştır. "Geçmiş yaşantılardan elde edilen tecrübeleri, var olan problemlere yeni çözüm yolları bulmak, yeni bir yöntem geliştirmek ya da bir performansı yerine getirmede yeni bir teknik ya da yöntem oluşturmak için uygun bir şekilde birleştirme".⁸ Yaratıcı düşünme "daha önce aralarında ilişki kurulmamış nesnelere ya da düşünceler arasında ilişki kurulması" olarak tanımlanmaktadır.⁹ Benzer bir şekilde "yaratıcı düşünme, kavramlar arasındaki ilişkileri kullanarak yeni kavramlar ya da düşünceler üretme" şeklinde yapılan tanımlara da rastlanmaktadır.¹⁰ Bir diğer tanımda yaratıcı düşünme "geliştirilebilir bir düşünsel süreç, hayal kurma ve problemlere birbirinden farklı çözümler bulma" şeklinde tanımlanmıştır.¹¹

Yaratıcı düşünme kendi içerisinde birçok yeteneği barındırır. Zihinsel yeteneklerin her biri yaratıcılıkla alakalı olmakla beraber daha çok ön plana çıkmış olan bazı yetenekler üzerinde durulmaktadır. Klasik kabul edilen dört yetenek vardır. Bunlar; "akıcılık, esneklik, özgünlük ve zenginleştirme"dir.¹² İlk yetenek olan akıcılık; bellekte yer alan bilgilerin problemle karşılaşınca hızlı bir biçimde devreye girmesi ve konu ile alakalı birçok fikir üretebilme, fikir sayısıdır. İkinci yetenek olan esneklik; var olan sorun üzerine farklı yaklaşımlarda bulunabilme, bir duruma farklı açılardan yaklaşarak farklı fikirler üretebilmedir. Üçüncü yetenek olan özgünlük; bireyin düşünce ve eylemlerinde kendine özgü, orijinal olabilmesidir. Bir diğer yetenek olan zenginleştirme; ortaya atılan fikri detaylandırma, açıklama ve fikri geliştirmedir.¹³ Daha sonra bu listeye yeni yetenek alanları eklenmiştir. Ancak bu dört yetenek yaratıcı düşünme yeteneğinin temeli kabul edilir.

2. Yaratıcı Kişilik ve Dindarlık

⁸ Ahmet Doğanay v.dğr., *Öğretim ilke ve yöntemleri*, 10. Bs (Ankara: Pegem Akademi, 2015), 339.

⁹ J. Geoffrey Rawlinson, *Yaratıcı Düşünme ve Beyin Fırtınası*, 1. baskı (İstanbul: Rota Yayınları, 1995), 20.

¹⁰ Ramazan Yıldırım, *Yaratıcılık ve Yenilik*, 2. Bs (İstanbul: Sistem Yayıncılık, 1998), 33.

¹¹ Nesrin Kale, "Üç Düşünsel Yeti: Eleştirel Düşünme, Yaratıcı Düşünme, Problem Çözme", *Yaşadıkça Eğitim Dergisi/ Journal of Education For Life*, 28 (1993): 7.

¹² E. Paul Torrance, *Tests Of Creative Thinking* (Bensenville: Scholastic Testing Service, 1966), 3.

¹³ Robert Fisher, *Teaching Children to Think*, 2nd edition (Cheltenham: Nelson Thornes, 2005), 36-37.

İnsan hayatını her yönüyle etkileme gücü olan dinin ve dini inancın hayata yansımaları olan dindarlığın yaratıcı kişilik ile ilişkisine yönelik çeşitli yaklaşımlarda bulunulmuştur. Hümanist psikolojinin öncüsü Maslow, bu konuya *kendini gerçekleştirme* kavramı üzerinden açıklama getirir. Kendini gerçekleştirme, ancak bireyin kendini tamamlaması ile ortaya çıkar ve yaratıcılık, kendini gerçekleştiren bireyin temel özelliğidir.¹⁴ Kendini gerçekleştirme sürecinde birey aile, eğitim ve sosyal çevre gibi birçok düşünsel ve çevresel uyaranlardan etkilendiği gibi inandığı dinden, kişisel hayatına tutum olarak yansıma düzeyinden (dindarlık) de etkilenmektedir.¹⁵ Dolayısıyla bireyin din anlayışı ve dindarlık düzeyi yaratıcı kişilik oluşturmada önemli derecede etkili olmaktadır. Dinin özünde yer alan insanoğluna katkı sağlama, dürüstlük, iyilik, doğruluk gibi erdemleri benimseyip bencil ve kişisel güdüleri aşma, yüce bir varlık için alt düzey duyguları terk etme, barışı ve merhameti destekleme gibi evrensel değerler insanın kendini gerçekleştirme sürecinde yararlanacağı bir kaynak olabilir.¹⁶ İş birliğine teşvik, öz denetime sahip olma, dürüstlüğe verdiği önem ve çalışmaya yönlendirmesi gibi birtakım özellikler yaratıcılık için uygun bir ortam oluşturabilir. Ancak, dinlerin kendini gerçekleştirme üzerinde olumlu etkisi olduğu gibi olumsuz etkisi de olabilmektedir. Özellikle muhafazakâr ve geleneksel dini inanç ve uygulamalara dâhil olmak kendini gerçekleştirmeyi engelleyebilmektedir.¹⁷ Yaratıcılık sınırları aşmayı ve geleneksel olandan uzaklaşmayı gerektirir. Anlaşılacağı üzere kendini gerçekleştirmenin temeli olan yaratıcılık dinlerin öğretileri ile ilerleyebilir ve gelişebilir. İnsanlığa katkı sağlama inancı bireyleri üretmeye ve yeni şeyler geliştirmeye yöneltir. Ancak dini inançlar yaratıcı düşüncüyü destekleyebileceği gibi yaratıcılığa engel de oluşturabilmektedir. Özellikle tutucu ve geleneksel inançlar yaratıcılığı olumsuz etkileyebilmektedir.

3. Şimdiki Araştırma

Yukarıda tartışılan konular ve önceki araştırmalarda ortaya çıkan yaratıcı kişilik ve dindarlık arasındaki ilişkiler dikkate alındığında, şimdiki araştırmanın amacı doğrultusunda aşağıdaki temel hipotez değerlendirilecektir:

1. Motivasyonel dindarlık ve yaratıcı kişilik özellikleri arasında anlamlı pozitif bir ilişki bulunmaktadır.

Ayrıca temel hipotezin yanı sıra demografik değişkenlerden hareketle şu alt hipotezler ileri sürülmektedir:

1. Yaratıcı kişilik özellikleri yaşla birlikte artmaktadır.
2. Yaratıcı kişilik özellikleri cinsiyete göre farklılaşmamaktadır.
3. Anne eğitim düzeyi arttıkça yaratıcı kişilik özellikleri artacaktır.
4. Baba eğitim düzeyi arttıkça yaratıcı kişilik özellikleri artacaktır.

¹⁴ Maslow, *İnsan Olmanın Psikolojisi*, 1. Bs (İstanbul: Kuraldışı Yayıncılık, 2021) 122.

¹⁵ Ali Ayten, "Kendini Gerçekleştirme ve Dindarlık: Üniversite Öğrencileri Üzerine Bir Araştırma", *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29/2 (2005): 186.

¹⁶ Öznur Özdoğan, *Dindarlıkla İlgili Bazı Faktörlerin Kendini Gerçekleştirme Düzeyine Etkisi* (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 1995), 13.

¹⁷ David M. Wulff, *Psychology of religion: Classic and Contemporary Views* (Oxford, England: John Wiley ve Sons, 1991), 611.

5. Yaratıcı kişilik özellikleri aile gelir durumuna göre farklılaşmaktadır. Buna göre gelir düzeyi arttıkça yaratıcı kişilik özellikleri düzeyi artacaktır.

6. Okul öncesi eğitim alanların yaratıcı kişilik özellikleri okul öncesi eğitim almayanlardan yüksektir.

B. Yöntem

Bu çalışma nicel araştırma yöntemi kullanılarak yürütülmüştür. Bu çerçevede motivasyonel dindarlık ve yaratıcı kişilik özelliklerini konu edinen araştırmada ilişkisel tarama metodu kullanılmıştır. Araştırmada veri toplamak üzere anket tekniğine başvurulmuştur.

İlişkisel tarama modeli kapsamında örneklem grubunun yaratıcı kişilik özellikleri ile motivasyonel dindarlıkları ve demografik özellikleri arasındaki ilişki incelenmektedir.

1. Katılımcılar

Araştırma evrenini Malatya ili İnönü Üniversitesinde, 2021–2022 eğitim-öğretim yılında hâlihazırda eğitim görmekte olan öğrenciler oluşturmaktadır. Araştırma örneklemini İnönü Üniversitesinde öğrenim görmekte olan birinci, ikinci, üçüncü ve dördüncü sınıf öğrencileri arasından seçkisiz örnekleme yöntemiyle seçilmiş 317 öğrenci oluşturmaktadır.

Çalışmaya katılan toplam 317 bireyin %63.1'i (n=200) kadın, %36.9'u (n=117) erkeklerden oluşmaktadır. Bireylerin yaş ortalaması 21.27 olduğu belirlenmiştir. Standart sapması 3.18'dir. Yaş aralığı ise 17-45'dir. Çalışmaya katılan bireylerin anne eğitim düzeylerine baktığımızda, %38.8'nin (n=123) annesi ilkokul mezunu, %21.8'nin (n=69) annesi okur yazar değil, %13.2'nin (n=42) annesi ortaokul mezunu, %12.9'nun (n=41) annesi okur yazar olduğu, %8.5'nin (n=27) annesi lise mezunu, %4.7'sinin (n=15) annesi üniversite mezunu olduğu tespit edilmiştir. Katılımcılar arasında anne eğitim düzeyi yüksek lisans/doktora olan yoktur. Katılımcıların baba eğitim düzeylerine baktığımızda, %32.9'nun (n=104) babası ilkokul mezunu, %24.1'nin (n=76) babası ortaokul mezunu, %20.6'sının (n=65) babası lise mezunu, %12.6'sinin (n=40) babası lisans/lisansüstü mezunu (36 birey üniversite, 4 birey yüksek lisans-doktora mezunu), %6.6'sının (n=21) babası okuryazar, %3.2'sinin (n=10) babası okuryazar değil grubunda olduğu belirlenmiştir. Çalışmaya katılan bireylerin %68.8'nin (n=218) aile gelir durumu orta, %14.5'nin (n=46) aile gelir durumu ortanın üstü/yüksek [aile gelir durumu ortanın üstü 43 birey (%13.6) ve yüksek olan 3 birey (%0.9) birleştirilerek ortanın üstü-yüksek şeklinde ifade edilmiştir], %12.6'sının (n=40) aile gelir durumu ortanın altı, %4.1'nin (n=13) aile gelir durumu düşük olduğu tespit edilmiştir. Bireylerin 228'i (%71.9) okul öncesi eğitim almadığını, 89'u (%28.1) okul öncesi eğitim aldığını belirtmiştir.

2. Veri Toplama Araçları

Yaratıcı Kişilik Özellikleri Ölçeği: Çalışmada, Şahin ve Danışman'ın (2017) geliştirdiği 17 sorudan oluşan "Yaratıcı Kişilik Özellikleri" ölçeği kullanılmıştır. Yaratıcı Kişilik Özellikleri Ölçeği; amaç yönelimlilik, içsel motivasyon, kendine güven ve risk alma şeklinde dört alt faktörden oluşmaktadır. Şahin ve Danışman'ın (2017) geliştirdiği Yaratıcı Kişilik Özellikleri ölçeği için Cronbach alpha katsayısı 0.67'dir. Bu çalışmada Yaratıcı Kişilik Özellikleri Ölçeği için Cronbach alpha iç tutarlılığı 0.76 olarak bulunmuştur.

Motivasyonel Dindarlık Ölçeği: Çalışmada, Uysal ve ark. (2014) geliştirdiği 20 sorudan oluşan "Motivasyonel Dindarlık" ölçeği kullanılmıştır. Uysal ve ark. (2014) tarafından geliştirilen Motivasyonel Dindarlık Ölçeği; güç ve güven kaynağı olarak Tanrı ile ilişki boyutu ve prososyal dini entelektüel sorumluluk boyutu olmak üzere iki alt faktörden oluşmaktadır. Motivasyonel Dindarlık Ölçeği'nin Cronbach alpha katsayısı 0.96 tespit edilmiştir. Bu çalışmada ölçeğin güvenilirliğini belirlemek amacıyla gerçekleştirilen iç tutarlılık güvenirliliği analizi sonucunda ise ölçeğin Cronbach alpha değeri 0.93 olarak hesaplanmıştır.

Kişisel Bilgi Formu: Bu formda, araştırmanın örneklemini oluşturan katılımcıların demografik özelliklerini betimlemeye yönelik olgusal sorular bulunmaktadır. Formda yer alan değişkenler; cinsiyet, yaş, anne eğitim düzeyi, baba eğitim düzeyi, aile gelir durumu ve okul öncesi eğitim alma durumu olarak sıralanmıştır.

3. Verilerin Analizi

Çalışmada yer alan ölçeklerin normal dağılıma uygunluğu grafiksel olarak ve Kolmogorov Smirnov, Shapiro-Wilks testleri ile değerlendirildi. Sürekli değişkenlerin hiçbirinin normal dağılıma uymadıkları belirlendi. Anne eğitim durumu, baba eğitim durumu, aile gelir durumu, gibi kategorik değişkenlere göre bireylerin puanlarının karşılaştırılmasında Kruskal Wallis non-parametrik varyans analizine başvurulmuştur. İkili karşılaştırmalarda Bonferroni düzeltmesi yapılarak analiz sonuçları verilmiştir. Cinsiyet, okul öncesi eğitim alma durumlarına göre puanlarının karşılaştırılmasında Mann-Whitney U testi kullanıldı. Motivasyonel Dindarlık Ölçek puanı ile Yaratıcı Kişilik Özellikleri Ölçek puanları arasında yapılan korelasyon analizinde ise spearman non-parametrik korelasyon katsayısı verildi. Ayrıca yaş ile ölçek puanları arasında yapılan korelasyon analizinde spearman non-parametrik korelasyon katsayısı verildi.

4. İşlem

Bu araştırma Malatya İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Etik Kurulu tarafından onaylanmıştır (Oturum tarihi: 28.08.2021; Oturum sayısı: 15; Karar sayısı: 11). Araştırma, İnönü Üniversitesinde eğitim gören öğrenciler üzerinde uygulanmıştır. Uygulamaya geçmeden önce öğrenciler, uygulama hakkında bilgilendirilmiştir. Araştırma, gönüllü olarak katılmak isteyen öğrencilere uygulanmıştır.

C. Araştırma Bulguları ve Tartışma

Bu kısımda çalışmada ulaşılan bulgular kapsamında araştırma hipotezleri değerlendirilmektedir. Hipotezler, ulaşılan bulgular çerçevesinde yorumlanmakta ve diğer çalışmalarda elde edilen sonuçlar dikkate alınarak yorumlanmaktadır.

1. Yaratıcı Kişilik Özellikleri ile Yaş

Araştırmanın bu bölümünde katılımcıların yaratıcı kişilik özellikleri ile yaş değişkeni arasındaki ilişki incelenmektedir.

Tablo 1. Yaratıcı Kişilik Özellikleri Ölçeği ile Yaş Arasındaki İlişki

	Yaş (N=317)	
	r	p
Yaratıcı Kişilik Özellikleri Ölçeği	0.152	0.007
Amaç Yönelimlilik	0.136	0.016
İçsel Motivasyon	0.129	0.022
Kendine Güven	0.129	0.022
Risk Alma	0.020	0.728

r: spearman korelasyon katsayısı

Yaratıcı kişilik özellikleri ile yaş arasında zayıf düzeyde, pozitif yönlü istatistiksel olarak anlamlı bir ilişki bulunmaktadır ($r=0.152$, $p=0.007$). Ayrıca yaş ile amaç yönelimlilik, içsel motivasyon, kendine güven arasında zayıf düzeyde, pozitif yönlü istatistiksel olarak anlamlı bir ilişki bulunmaktadır ($r=0.136$; $p=0.016$ $r=0.129$; $p=0.022$ $r=0.129$; $p=0.022$) (Tablo 1). Bu verilere göre “Yaratıcı kişilik özellikleri yaşla birlikte artmaktadır” hipotezi desteklenmektedir.

Yaş demografik değişkeni ile yaratıcılık arasında anlamlı bir farklılığın olduğunu bulan çalışmalar mevcuttur.¹⁸ İlköğretim okullarında görev yapan yöneticilerin yaratıcılık düzeyleri ile liderlik tarzları arasındaki ilişkinin incelendiği bir araştırma sonucuna göre yöneticilerin yaratıcılık düzeylerinin yaşa göre anlamlı farklılık oluşturduğu sonucuna ulaşılmıştır.¹⁹ Yaratıcılığın örgütsel bağlılıkla olan ilişkisinin incelendiği çalışma otuz yaş altı öğretmenlerin kendilerini diğer yaş grubundakilere göre daha yaratıcı olarak algıladıkları sonucuna ulaşılmıştır.²⁰ Yaş değişkeninin yaratıcılık üzerinde anlamlı farklılık oluşturmadığı sonucuna ulaşan araştırmalara da rastlanmaktadır. Gülel’in sınıf öğretmeni adaylarının yaratıcılık düzeylerini incelediği çalışmada öğretmen adaylarının yaratıcılık düzeylerinin yaşları açısından anlamlı farklılık oluşturmadığı sonucuna ulaşılmıştır.²¹ Ergenlerin yaratıcılıkları ve yaşları arasındaki bağlantıya bakan bir çalışmada yaratıcı kişilik özelliğinin yaşa bağlı olarak anlamlı düzeyde değişme olmadığı sonucuna ulaşılmıştır.²² Literatürde yer alan çalışmaların bir kısmı, yaş değişkeninin yaratıcılık üzerinde etkili olduğuna ve yaş ilerledikçe yaratıcılığın düştüğüne yöneliktir. Çocukluk döneminden çıkış ve gençliğe adım atılmasıyla toplumsal

¹⁸ Fatma Güneştekin, *İlköğretim 1-5. Sınıf Öğrencilerinin Yaratıcılığının Bazı Demografik Değişkenler Açısından İncelenmesi* (Yüksek lisans tezi, Akdeniz Üniversitesi, 2011), 65. ; Nuriye Pehlivan, *Sınıf Öğretmenlerinin Yaratıcılık Düzeyleri ile Yaratıcılığı Destekleme Düzeyleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi* (Yüksek lisans tezi, Sakarya Üniversitesi, 2019), 102. ; Şeyma Ulukök v.dğr., “Fen ve Teknoloji Öğretmen Adaylarının Yaratıcılık Düzeylerinin Demografik Değişkenler Açısından İncelenmesi (Kırkkale Üniversitesi Örneği)”, *Eğitim ve Öğretim Araştırmaları Dergisi* 1/3 (2012): 202-212; Abdullah Yılmaz, “Örgütsel Yaratıcılık Kültürü Bağlamında Çalışanların Yaratıcılık Yöntemine İlişkin Tutumlarının Değerlendirilmesi”, *The Journal of Academic Social Science Studies*, 5/6 (2013): 829.

¹⁹ Yasemin Çiftçi, *İlköğretim Okulu Yöneticilerinin Yaratıcılık Düzeyleri İle Liderlik Tarzları Arasındaki İlişki* (Yüksek lisans tezi, Marmara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, 2002), 126.

²⁰ Beril Altın, *İlköğretimde Görevli Öğretmenlerin Örgütsel Bağlılıklarıyla Yaratıcılıkları İlişkisi* (Yüksek lisans tezi, Maltepe Üniversitesi, 2010), 112.

²¹ Gülözge Gülel, *Sınıf Öğretmeni Adaylarının Yaratıcılık Düzeylerinin Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi(Pamukkale Üniversitesi Örneği)* (Yüksek lisans tezi, Pamukkale Üniversitesi, 2006), 41.

²² Recep Eskici, *Lise Öğrencilerinin Kişisel Stilleri Belirleyen Faktörler* (Yüksek Lisans tezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, 1996), 1.

gerçeklerle ve beklentilerle yüzleşen bireyden örf, adet ve geleneklere uyması beklenir. Bu geleneksel yaşayışın bireylerin davranışını kalıba sokma eğiliminden ötürü yaratıcılığı sınırlandırdığı düşünülmektedir.

Yaşın ilerlemesi ile birlikte kişisel özelliklerde değişimler gerçekleşir. Bu değişim yaratıcı kişilik üzerinde de etkilidir. Yaşla birlikte kendini keşfeden birey sorunların farkına varabilir ve bu sorunu çözmek için içsel motivasyon edinir. Bilgi birikimini ve deneyimini arttıran birey sahip olduğu donanımın farkına vararak öz güven kazanır, böylece bilgiyi kullanma hızını arttırabilir ve risk alma düzeyinde artış gözlenebilir. Üniversite deneyimi edindikçe bireyler sorunlar karşısında daha mantıksal ve yaratıcı çözümler sunabilmektedir. Bu gibi davranışlar yaratıcı kişilik oluşturma da etkili olmaktadır.

2. Yaratıcı Kişilik Özellikleri ile Cinsiyet

Araştırmanın bu bölümünde katılımcıların cinsiyet değişkenine göre yaratıcı kişilik özellikleri düzeyi bulgularına yer verilmiştir. Araştırmaya katılanların cinsiyet değişkenine göre yaratıcı kişilik özellikleri puanlarının anlamı düzeyde farklılaşp farklılaşmadığına Mann Whitney U testi ile bakılmış olup sonuçlar Tablo 2’de özetlenmiştir.

Tablo 2. Yaratıcı Kişilik Özellikleri Düzeyi Bakımından Erkekler ve Kadınlar Arasındaki Farklar (Mann Whitney U Testi)

	Cinsiyet	N	Ort±SS	Sıra Ortalaması	Sıralar Toplamı	U	p
Yaratıcı Kişilik Özellikleri	Kadın	200	65.32±9.20	160.20	32039.0	11461.0	0.761
	Erkek	117	65.38±7.62	156.96	18364.0		
Amaç Yönelimlilik	Kadın	200	18.75±4.06	160.07	32013.50	11486.50	0.786
	Erkek	117	18.74±3.70	157.18	18389.50		
İçsel Motivasyon	Kadın	200	21.23±3.30	158.95	31789.50	11689.50	0.989
	Erkek	117	21.18±3.43	159.09	18613.50		
Kendine Güven	Kadın	200	10.64±3.04	160.24	32048.50	11451.50	0.751
	Erkek	117	10.44±3.27	156.88	18354.50		
Risk Alma	Kadın	200	14.70±3.36	156.44	31288.50	11188.50	0.514
	Erkek	117	15.01±3.04	166.37	19114.50		

Yapılan analiz sonucunda yaratıcı kişilik özellikleri düzeyinin cinsiyete göre anlamlı bir farklılık göstermediği tespit edilmiştir (p=0.761). Amaç yönelimlilik, içsel motivasyon, kendine

güven, risk alma düzeylerinin cinsiyete göre anlamlı bir farklılık göstermediği görülmektedir ($p>0.05$). Ancak cinsiyet değişkeni açısından yaratıcı kişilik özellikleri anlamlı farklılık oluşturmasa da erkeklerin yaratıcı kişilik özellikleri düzeyi ($x=65.38$) kadınların düzeyinden ($x=65.32$) yüksek çıkmıştır (Tablo 2). Bu verilere göre “Yaratıcı kişilik özellikleri cinsiyete göre farklılaşmamaktadır” hipotezi desteklenmektedir.

Cinsiyet değişkeni ile yaratıcılık arasında anlamlı farklılığın olmadığı sonucuna ulaşan çalışmalar mevcuttur.²³ Biber’in keşfederek öğrenme yönteminin yaratıcılık üzerindeki etkisi üzerine yaptığı araştırma sonucuna göre öğrencilerin cinsiyet değişkenine göre yaratıcılık düzeyleri arasında anlamlı bir farklılık saptanamamıştır.²⁴ Korkmaz, araştırma sonucuna göre fen bilimleri dersini proje tabanlı öğrenme ve geleneksel öğrenme yaklaşımıyla alan öğrencilerin, her iki yaklaşımda da cinsiyet değişkenine göre yaratıcı düşünme becerilerinde anlamlı fark bulamamıştır.²⁵ Bilgi ve iletişim kullanma sıklığı ile yaratıcılık algıları arasındaki ilişkiyi inceleyen bir çalışmada yaratıcılık puanları ve cinsiyet arasında anlamlı fark elde edilememiştir.²⁶ Bunlarla birlikte yaratıcılığın cinsiyete göre farklılık oluşturduğu sonucuna ulaşan araştırmalara rastlanmaktadır.²⁷ Ebeveynlik tutumları ile yaratıcılık arasındaki ilişkiye yönelik yapılan bir araştırma, yaratıcılığın esneklik, orijinallik ve detaylandırma düzeylerinde kadınların erkelere göre daha yaratıcı olduğu sonucuna ulaşılmıştır.²⁸ Akademik başarı ile yaratıcılık ilişkisine yönelik bir başka araştırma erkeklerin yaratıcılığın esneklik düzeyinde, kadınların ise detaylandırma ve akıcılık düzeyinde daha yaratıcı olduğu sonucuna ulaşmıştır.²⁹

Yaratıcılığın cinsiyete göre farklılık oluşturmama nedeni kızların ve erkelerin okul öncesi dönemden itibaren karma eğitim görmeleri ve aynı ders müfredatına tabi olmalarından kaynaklı olabilir. Ayrıca bu durum kız ve erkelerin yaratıcılık sürecinde aileleri tarafından cinsiyete göre anlamlı farklılık oluşturacak bir ayrıma uğramadıkları sonucuna da ulaştırabilir. Yaratıcılığı etkileyen faktörlerin çokluğu dikkate alınca kız ya da erkek olmaktan ziyade bireysel ve çevresel etmenlerin yaratıcı kişilik oluşturmada daha etkili olduğu düşünülmektedir.

3. Yaratıcı Kişilik Özellikleri ile Anne Eğitim Düzeyi

²³ Çiftçi, *İlköğretim Okulu Yöneticilerinin Yaratıcılık Düzeyleri İle Liderlik Tarzları Arasındaki İlişki*, 126; Esmâ Genç, *Öğretmenlerde Denetim Odağının Problem Çözmeye Yönelik Yaratıcılıklarıyla İlişkisi* (Yüksek lisans tezi, Marmara Üniversitesi, 2000), 70; Derya Süzen, *İlkokul 5. Sınıf Öğrencilerinde Yaratıcı Düşünme Yeteneği ile Benlik Kavramı Arasındaki İlişki* (Yüksek lisans tezi, Hacettepe Üniversitesi, 1987), 76; Güneştekin, *İlköğretim 1-5. Sınıf Öğrencilerinin Yaratıcılığının Bazı Demografik Değişkenler Açısından İncelenmesi*, 65; Pehlivan, *Sınıf Öğretmenlerinin Yaratıcılık Düzeyleri ile Yaratıcılığı Destekleme Düzeyleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi*, 102.

²⁴ Mahir Biber, *Keşfederek Öğrenme Yönteminin İlköğretim II. Kademe Matematik Dersi Öğrencilerinin Yaratıcılıkları Üzerindeki Etkisi* (Yüksek lisans tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, 2006), 228.

²⁵ Hünkar Baylav Korkmaz, *Fen Eğitiminde Proje Tabanlı Öğrenmenin Yaratıcı Düşünme, Probleme ve Akademik Risk Alma Düzeyi Üzerindeki Etkileri* (Doktora tezi, Hacettepe Üniversitesi, 2002), 178.

²⁶ Osman Erol - Sait Taş, “MYO Öğrencilerinin Bilgi ve İletişim Teknolojilerini Kullanma Sıklıkları İle Yaratıcılık Alguları Arasındaki İlişkinin İncelenmesi” 4/7 (2012): 92.

²⁷ Altın, *İlköğretimde Görevli Öğretmenlerin Örgütsel Bağlılıklarıyla Yaratıcılıkları İlişkisi*, 111; Bilge Gök - Tolga Erdoğan, “Sınıf Öğretmeni Adaylarının Yaratıcı Düşünme Düzeyleri ve Eleştirel Düşünme Eğilimlerinin İncelenmesi.”, *Journal of Faculty of Educational Sciences* 44/2 (2011): 29; Gülel, *Sınıf Öğretmeni Adaylarının Yaratıcılık Düzeylerinin Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi*(Pamukkale Üniversitesi Örneği), 40.

²⁸ Bahareh Azizi Nejad v.dğr., “Study of the Relationship between Parenting Attitude of Youth Fostering and Creativity among Students of Universities”, *Journal of Behavioral Brain Science* 5/4 (2015): 155.

²⁹ Xiaoxia Ai, “Creativity and Academic Achievement: An Investigation of Gender Differences”, *Creativity Research Journal* 12/4 (01 Ekim 1999): 329.

Araştırmanın bu bölümünde katılımcıların anne eğitim düzeyi değişkenine göre yaratıcı kişilik özellikleri bulgularına yer verilmiştir. Araştırmaya katılanların anne eğitim durumu değişkenine göre yaratıcı kişilik özellikleri puanlarının anlamı düzeyde farklılaşmış olup sonuçlar Tablo 3'te özetlenmiştir.

Tablo 3. Yaratıcı Kişilik Özellikleri Düzeylerinin Anne Eğitim Durumuna Göre Kruskal Wallis H Testi Sonuçları

	Anne Eğitim Durumu	N	Ort±SS	Sıra Ortalaması	X ²	Sd (df)	p	Fark
Yaratıcı Kişilik Özellikleri	Okuryazar değil	69	64.13±9.88	148.27	2.944	5	0.709	-
	Okuryazar	41	65.29±7.51	158.16				
	İlkokul	123	66.14±8.44	167.10				
	Ortaokul	42	64.31±9.04	148.20				
	Lise	27	65.70±7.59	158.81				
	Üniversite	15	66.80±7.90	174.80				
Amaç Yönelimlilik	Okuryazar değil	69	18.68±3.93	156.25	5.034	5	0.412	-
	Okuryazar	41	17.80±4.45	142.70				
	İlkokul	123	19.11±3.91	168.27				
	Ortaokul	42	18.21±3.50	141.30				
	Lise	27	19.07±3.90	165.15				
	Üniversite	15	19.60±3.68	178.70				
İçsel Motivasyon	Okuryazar değil	69	20.48±4.09	143.88	3.626	5	0.604	-
	Okuryazar	41	21.88±2.23	169.76				
	İlkokul	123	21.41±3.24	165.52				
	Ortaokul	42	20.90±3.43	150.37				
	Lise	27	21.59±2.48	160.33				
	Üniversite	15	21.27±3.79	167.47				
Kendine Güven	Okuryazar değil	69	10.14±3.09	143.83	9.390	5	0.094	-
	Okuryazar	41	10.66±3.34	163.38				
	İlkokul	123	11.08±3.12	176.37				
	Ortaokul	42	9.93±3.49	143.19				
	Lise	27	10.55±2.52	152.72				
	Üniversite	15	9.87±2.13	130.00				

	Okuryazar değil	69	14.83±3.18	157.96				
	Okuryazar	41	14.95±3.02	163.38				
Risk Alma	İlkokul	123	14.53±3.37	151.99	5.146	5	0.398	-
	Ortaokul	42	15.26±3.29	169.32				
	Lise	27	14.48±2.83	147.07				
	Üniversite	15	16.07±3.59	201.90				

Analiz sonuçları yaratıcı kişilik özellikleri düzeyleri arasında anne eğitim durumu bakımından istatistiksel olarak anlamlı bir farklılık göstermemektedir ($\chi^2=2.944$, $p=0.709$). Ayrıca amaç yönelimlilik, içsel motivasyon, kendine güven, risk alma puanları anne eğitim durumu bakımından anlamlı bir farklılık göstermemektedir ($\chi^2=5.034$; $p=0.412$, $\chi^2=3.626$; $p=0.604$, $\chi^2=9.390$; $p=0.094$, $\chi^2=5.146$; $p=0.398$). Her ne kadar anlamlı bir farklılaşma olmasa da en yüksek yaratıcı kişilik özellikleri düzeyi annesi üniversite mezunu ($x=66.80$) olanlara aittir. Ayrıca alt boyutlardan amaç yönelimlilik düzeyi ($x=19.60$) ve risk alma düzeyi ($x=16.07$) bakımından en yüksek ortalamalar annesi üniversite mezunu olanlara aittir (Tablo 3). Bu verilere göre "Anne eğitim düzeyi arttıkça yaratıcı kişilik özellikleri düzeyi artacaktır." hipotezi desteklenmemektedir.

Anne eğitim düzeyi yükseldikçe yaratıcılığın yükseldiği sonucuna ulaşan araştırmalar mevcuttur.³⁰ Aile eğitim düzeyi yükseldikçe anneler pedagojik anlamda daha donanımlı olurlar ve çocuklarını destekleme konusunda daha bilinçli davranırlar. Kendilerini özgür hissedecekleri, çeşitli kültürel obje ve oyuncaklarla dolu olan bir ortam sunulması sayesinde çocuklar yaratıcı kişilik özellikleri kazanabilirler. Aile sosyo-ekonomik düzeyi ile yaratıcılık arasındaki ilişkiyi inceleyen Akdoğan, anne eğitim durumu ile yaratıcılık arasında olumlu yönde anlamlı bir farklılık tespit etmiştir.³¹ Annelerin çocuklarıyla kaliteli vakit geçirmeleri, her anlamda ilgi göstermeleri, olumlu ve yapıcı yaklaşımları çocuklara güven kazandırır. Okul öncesi öğretmen adaylarının anne eğitim durumlarına göre yaratıcılığın akıcılık, esneklik ve özgünlük düzeylerinin araştırıldığı bir çalışmada, her üç düzeyde de anne eğitimi yükseköğrenim olan öğrencilerin yaratıcılık düzey ortalamaları daha yüksek çıkmıştır. Ancak önemli bir farkın olup olmadığına bakıldığında ise anne eğitim durumunun yaratıcılığın akıcılık, esneklik ve özgünlük düzeylerine göre anlamlı bir farklılık oluşturmadığı sonucuna ulaşılmıştır.³² Ailenin yaratıcı düşünme üzerindeki etkisinin araştırıldığı bir çalışmada, anne eğitim durumu yükseköğretim olan çocukların yaratıcı düşünme yetenekleri, eğitim durumu daha düşük olan ve okuma yazma bilmeyen ailelerin çocuklarına göre daha yüksek çıkmıştır.³³ Bu alandaki çalışmalar çoğunlukla

³⁰ Güneştekin, *İlköğretim 1-5. Sınıf Öğrencilerinin Yaratıcılığının Bazı Demografik Değişkenler Açısından İncelenmesi*, 65; Binnur Yıldırım, *Öğretmenlerin Yaratıcılığına Bakış Açısı ve Anasınıfı Çocuklarının Yaratıcılık Düzeylerinin, Öğretmenin Yaratıcılık Düzeyine Göre İncelenmesi* (Yüksek lisans tezi, Hacettepe Üniversitesi, 2006), 202.

³¹ Esra Akdoğan, *İlkokul 2. Sınıfa Devam Eden Çocukların Yaratıcılık Düzeyleri İle Ailelerin Sosyo- Ekonomik Düzeyleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi* (Yüksek lisans tezi, Hacettepe Üniversitesi, 1992), 50.

³² Duygu Çetingöz, *Okulöncesi Eğitimi Öğretmenliği Öğrencilerinin Yaratıcı Düşünme Becerilerinin Gelişiminin İncelenmesi* (Yüksek lisans tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, 2002), 104.

³³ Mustafa Öztunç, *Yaratıcı Düşünce Üzerinde Ailenin Etkisi* (Yüksek lisans tezi, Sakarya Üniversitesi, 1999), 98.

anne eğitim seviyesi yükseldikçe çocuğun yaratıcılık seviyesinin artacağına yöneliktir. Anne eğitim düzeyi ile yaratıcılık arasında anlamlı bir farklılık saptayamayan çalışmalara da rastlanmaktadır.³⁴

Anne eğitim düzeyi yükseldikçe donanım ve bilinçlenmenin artmasından kaynaklı olarak çocuğun yaratıcı kişilik özelliklerinin daha fazla olması beklenir. Ancak anne eğitim düzeyi yüksek olanlar ve düşük olanlar arasında yaratıcı kişilik özellikleri açısından anlamlı bir farklılığın olmamasının nedeni annelerin yaratıcılığı destekleme konusunda çocuklarına özel bir ihtimam göstermemeleri ya da yaratıcılığın önemini yeterince kavrayamamış olmalarından kaynaklanmış olabilir. Annelerin yeni fikir üretmek, girişimci olmak ve sorgulama konusunda çocuklarını teşvik etmek yerine, ders ve sınav başarısına odaklanmaları çocukların yaratıcı yeteneklerini geliştirememelerine neden olabilir. Aileler çocuklarının düşünce, davranış ve yeteneklerini geliştirmeleri üzerinde büyük etki sahibidir. Anneler yaratıcı kişilik özelliklerine sahip olmasalar dahi çocuklarının yaratıcı yeteneklerini desteklemeleri için bilinçlendirilebilirler.

4. Yaratıcı Kişilik Özellikleri ile Baba Eğitim Düzeyi

Araştırmanın bu bölümünde katılımcıların baba eğitim düzeyi değişkenine göre yaratıcı kişilik özellikleri bulgularına yer verilmiştir. Araştırmaya katılanların baba eğitim durumu değişkenine göre yaratıcı kişilik özellikleri puanlarının anlamı düzeyde farklılaşp farklılaşmadığına Kruskal Wallis H Testi ile bakılmış olup sonuçlar Tablo 4'te özetlenmiştir.

Tablo 4. Yaratıcı Kişilik Özellikleri Düzeylerinin Baba Eğitim Durumuna Göre Kruskal Wallis H Testi Sonuçları

	Baba Eğitim mu	N	Ort±SS	Sıra aması	X ²	Sd	p	Fark
Yaratıcı Kişilik Özellikleri	Okuryazar	10	63.90±10.15	140.90	1	5	-	
	Okuryazar	21	69.38±8.31	198.40				
	İlkokul	104	66.43±8.39	171.10				
	Ortaokul	76	64.92±8.76	155.75				
	Lise	65	63.66±8.38	139.76				
	Lisans/Lisans	40	64.47±8.79	144.88				
Amaç Yönelimlilik	Okuryazar	10	18.40±3.72	147.35	5	0.131	-	
	Okuryazar	21	19.57±3.72	175.88				

³⁴ Genç, Öğretmenlerde Denetim Odağının Problem Çözmeye Yönelik Yaratıcılıklarıyla İlişkisi, 81-82; Kübra Kılınc, Okul Öncesi Öğretmen Adaylarının Yaratıcı Kişilik Özelliklerinin Ve Duygusal Zekâ Düzeylerinin Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi (Yüksek lisans tezi, Marmara Üniversitesi, 2019), 83; Eskici, Lise Öğrencilerinin Kişisel Stillerini Belirleyen Faktörler; Filiz Saygın, Annelere İlişkin Bazı Değişkenlerin 5-6 Yaş Çocuklarının Yaratıcı Düşüncelerine Etkisi (Yüksek lisans tezi, Selçuk Üniversitesi, 2004), 115.

	İlkokul	104	19.38±4.01	174.21				
	Ortaokul	76	18.80±3.87	159.59				
	Lise	65	18.18±3.32	140.59				
	Lisans/Lisans Üstü	40	17.82±4.46	138.36				
	Okuryazar değil	10	20.90±4.99	168.90				
	Okuryazar	21	22.05±2.71	180.79				
İçsel Motivasyon	İlkokul	104	21.57±2.84	164.63				
	Ortaokul	76	21.04±3.91	159.68	4.702	5	0.453	-
	Lise	65	20.61±3.29	139.69				
	Lisans/Lisans Üstü	40	21.15±3.32	156.57				
	Okuryazar değil	10	10.80±3.52	166.40				
	Okuryazar	21	12.24±2.45	206.29				
Kendine Güven	İlkokul	104	10.75±3.09	163.53				
	Ortaokul	76	10.26±3.09	147.55	8.631	5	0.125	-
	Lise	65	10.46±3.19	156.63				
	Lisans/Lisans Üstü	40	10.00±3.21	142.20				
	Okuryazar değil	10	13.80±2.97	124.95				
	Okuryazar	21	15.52±3.32	176.10				
Risk Alma	İlkokul	104	14.73±3.16	157.31				
	Ortaokul	76	14.81±3.28	157.11	5.681	5	0.339	-
	Lise	65	14.40±3.34	147.42				
	Lisans/Lisans Üstü	40	15.50±3.25	181.39				

Analiz sonuçlarına göre yaratıcı kişilik özellikleri, baba eğitim durumu bakımından anlamlı bir farklılık göstermemektedir ($\chi^2=10.064$, $p=0.073$). Ayrıca amaç yönelimlilik, içsel motivasyon, kendine güven, risk alma puanları baba eğitim durumu bakımından anlamlı bir farklılık göstermemektedir ($\chi^2=8.493$; $p=0.131$, $\chi^2=4.702$; $p=0.453$, $\chi^2=8.631$; $p=0.125$, $\chi^2=5.681$; $p=0.339$). Bunlarla birlikte yaratıcı kişilik özellikleri bakımından en yüksek ortalama baba eğitim düzeyi okuryazar ($x=69.38$) olanlara aittir (Tablo 4). Bu verilere göre "Baba eğitim düzeyi arttıkça yaratıcı kişilik özellikleri düzeyi artacaktır" hipotezi desteklenmemektedir.

Bir takım araştırmalar baba eğitim düzeyi yükseldikçe yaratıcılığın yükseldiği sonucuna ulaşmıştır.³⁵ Baba eğitim düzeyinin yaratıcılığı anlamlı ölçüde etkilemediği sonucuna ulaşan çalışmalar da vardır.³⁶ Çetingöz tarafından gerçekleştirilen okul öncesi öğretmen adaylarının baba eğitim durumlarına göre yaratıcılığın akıcılık, esneklik ve özgünlük düzeylerinin incelendiği çalışmada, her üç düzeyde de baba eğitimi yükseköğrenim olan öğrencilerin yaratıcılık düzey ortalamaları daha yüksek çıkmıştır. Ancak önemli bir farkın olup olmadığına bakıldığında ise baba eğitim durumunun yaratıcılığın akıcılık, esneklik ve özgünlük düzeylerine göre anlamlı bir farklılık oluşturmadığı sonucuna ulaşılmıştır. Ailenin yaratıcı düşünme üzerindeki etkisinin araştırıldığı bir diğer çalışmada, baba eğitim durumu yükseköğretim olanların yaratıcı düşünme yetenekleri, eğitim durumu daha düşük olan ve okuma yazma bilmeyen ailelerin çocuklarına göre daha yüksek çıkmıştır.³⁷ Yaratıcı düşünme ile bilimsel süreç arasındaki ilişki üzerine yapılan bir başka çalışma yaratıcı düşünme puanlarının baba eğitim düzeyi yüksek olanlar lehine farklılaştığı sonucuna ulaşmıştır.³⁸ Yapılan araştırmalar çoğunlukla baba eğitim düzeyi yükseldikçe yaratıcılığın artacağına yönelik sonuçlar elde etmiştir. Ancak baba eğitim düzeyi ile yaratıcılık arasında anlamlı bir farka ulaşamayan çalışmalara da rastlanmaktadır.³⁹

Yaratıcılık, içerisinde yaşanan ortamdan etkilenir. Ebeveynler çocuklarının merakını gidermeli ve sorularını desteklemelidir. Yaratıcılık merak duyma ve soru sorma ile başlar. Eğitim düzeyi yüksek olan ebeveynlerin soru sormaya teşvik edici olması, çocuklarının merakını gidermek için uygun ortamlar sunması beklenir. Baba eğitim düzeyi arttıkça yaratıcı kişilikte bir artış olmaması, babaların çocuklarının yaratıcılıklarını geliştirmesi üzerinde etkisinin zayıf olduğu sonucuna ulaştırabilir. Bu durumda annelerin eğitim düzeylerinin çocuğun yaratıcı kişiliği üzerindeki etkisinin, babaların eğitim düzeyinin çocukların yaratıcı kişilikleri üzerindeki etkisine nispeten daha yüksek olması, babaların çocuklarının ilgi ve ihtiyaçlarıyla annelere göre daha az ilgilendiği çıkarımına ulaştırabilir.

5. Yaratıcı Kişilik Özellikleri ile Aile Gelir Durumu

Araştırmanın bu bölümünde katılımcıların aile gelir durumu değişkenine göre yaratıcı kişilik özellikleri bulgularına yer verilmiştir. Araştırmaya katılanların aile gelir durumu değişkenine göre yaratıcı kişilik özellikleri puanlarının anlamı düzeyde farklılaşıp farklılaşmadığına Kruskal Wallis H Testi ile bakılmış olup sonuçlar Tablo 5'te özetlenmiştir.

³⁵ Güneştekin, *İlköğretim 1-5. Sınıf Öğrencilerinin Yaratıcılığının Bazı Demografik Değişkenler Açısından İncelenmesi*, 65; Yıldırım, *Öğretmenlerin Yaratıcılığına Bakış Açısı ve Anasınıfı Çocuklarının Yaratıcılık Düzeylerinin, Öğretmenin Yaratıcılık Düzeyine Göre İncelenmesi*, 202.

³⁶ Serap Emir v.dğr., "Türkçe Öğretmenliği Öğrencilerinin Yaratıcı Düşünme Düzeyleri İle Sosyo Kültürel Özelliklerinin İlişkisi", *Hasan Ali Yücel Eğitim Fakültesi Dergisi*, 7 (2007): 84; Ulukök v.dğr., "Fen ve Teknoloji Öğretmen Adaylarının Yaratıcılık Düzeylerinin Demografik Değişkenler Açısından İncelenmesi (Kırkkale Üniversitesi Örneği)", 202.

³⁷ Öztunç, *Yaratıcı Düşünme Üzerinde Ailenin Etkisi*, 60.

³⁸ Cansu Yıldız Taşdemir - Tülin Güler Yıldız, "Exploring the Relationship between Creative Thinking and Scientific Process Skills of Preschool Children", *Thinking Skills and Creativity* 39/2 (01 Şubat 2021): 1.

³⁹ Genç, *Öğretmenlerde Denetim Odağının Problem Çözmeye Yönelik Yaratıcılıklarıyla İlişkisi*, 81-82; Kılınç, *Okul Öncesi Öğretmen Adaylarının Yaratıcı Kişilik Özelliklerinin Ve Duyusal Zekâ Düzeylerinin Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi*, 83.

Tablo 5. Yaratıcı Kişilik Özellikleri Düzeylerinin Aile Gelir Durumuna Göre Kruskal Wallis H Testi Sonuçları

	Aile Gelir Durumu	N	Ort±SS	Sıra Ortalaması	X ²	Sd (df)	p	Fark
Yaratıcı Kişilik Özellikleri	Düşük	13	70.92±8.34	216.04	6.957	3	0.073	-
	Ortanın altı	40	63.87±10.00	146.30				
	Orta	218	64.98±8.48	155.38				
	Ortanın üstü/Yüksek	46	66.76±7.61	171.10				
Amaç Yönelimlilik	Düşük ^a	13	21.23±5.17	230.81	9.780	3	0.021	a-b a-c
	Ortanın altı ^b	40	18.02±3.92	143.07				
	Orta ^c	218	18.66±3.84	156.07				
	Ortanın üstü/Yüksek ^d	46	19.13±3.78	166.42				
İçsel Motivasyon	Düşük	13	22.84±1.91	203.42	4.685	3	0.196	-
	Ortanın altı	40	20.70±3.55	146.26				
	Orta	218	21.17±3.31	156.44				
	Ortanın üstü/Yüksek	46	21.39±3.57	169.63				
Kendine Güven	Düşük	13	10.92±4.07	179.04	5.481	3	0.140	-
	Ortanın altı	40	9.90±3.35	142.60				
	Orta	218	10.49±3.06	155.69				
	Ortanın üstü/Yüksek	46	11.43±2.81	183.28				
Risk Alma	Düşük	13	15.92±4.13	190.31	3.013	3	0.390	-
	Ortanın altı	40	15.25±3.23	172.28				
	Orta	218	14.67±3.13	154.20				
	Ortanın üstü/Yüksek	46	14.80±3.52	161.37				

Analiz sonuçlarına göre üniversite öğrencilerinin yaratıcı kişilik özellikleri düzeyleri arasında aile gelir durumu bakımından anlamlı bir fark tespit edilememiştir ($\chi^2=6.957$, $p=0.073$). Ayrıca

içsel motivasyon, kendine güven, risk alma puanları aile gelir durumu bakımından anlamlı bir farklılık göstermemektedir ($\chi^2=4.685$; $p=0.196$, $\chi^2=5.481$; $p=0.140$, $\chi^2=3.013$; $p=0.390$). Amaç yönelimlilik puanları arasında aile gelir durumu bakımından anlamlı bir farklılık görülmektedir ($\chi^2=9.780$, $p=0.021$). Bu farklılığın kaynağını bulabilmek için yapılan Bonferroni sonucuna göre; düşük*ortanın altı, düşük*orta arasında amaç yönelimlilik puanları arasında farklılık saptanmıştır (Tablo 5). Genel olarak ulaşılan verilere göre “Gelir düzeyi arttıkça yaratıcı kişilik özellikleri düzeyi artacaktır” hipotezi desteklenmemektedir.

Sosyo-kültürel özelliklerin yaratıcılığı ne yönde etkilediğine dair yapılan bir araştırma sonucuna göre orta veya ortanın üstünde gelir durumuna sahip olanların daha yaratıcı olduğu saptanmıştır.⁴⁰ Ailenin yaratıcı düşünme üzerine etkisinin araştırıldığı bir başka çalışma bulgularına göre gelir durumu yüksek olan aile çocuklarının yaratıcılık düzeyi, gelir durumu orta ve düşük olan aile çocuklarının yaratıcılık düzeylerine göre anlamlı derecede yüksek çıkmıştır.⁴¹ Aile sosyo-ekonomik düzeyinin çocuğun yaratıcılık düzeyi ile olan ilişkisine dair yapılan bir diğer araştırma, gelir durumu yüksek olan aile çocuklarının yaratıcılığın akıcılık, esneklik ve orijinallik düzeylerinde daha yüksek ortalamalara sahip oldukları belirlenmiştir.⁴² Ailelerin farklı sosyo-ekonomik düzeyden olmaları ile yaratıcılık puanları arasında anlamlı ilişkiler bulunmuştur. Ancak yaratıcılık düzeyinin aile gelir durumuna göre anlamlı farklılık oluşturmadığı sonucuna ulaşan çalışmalar da mevcuttur. Örneğin Ulukök vd.’nin fen ve teknoloji öğretmen adaylarının sosyo-demografik değişkenlere göre yaratıcılık düzeylerini incelediği araştırma sonucuna göre yaratıcılık düzeyi aile gelir durumu açısından anlamlı farklılık oluşturmamaktadır.⁴³ Keşfederek öğrenme yönteminin yaratıcılığa etkisini araştıran Biber, çalışmasında sosyo ekonomik düzey ile yaratıcılık arasında anlamlı bir farklılık tespit edememiştir.⁴⁴ Üniversite öğrencilerinin yaratıcı kişilik özelliklerini araştıran Kılınç, yaratıcı kişilik özelliklerinin aile gelir durumu açısından anlamlı farklılık oluşturmadığı sonucuna ulaşmıştır.⁴⁵

Ailenin gelir düzeyinin yaratıcılık ile olan ilişkisi üzerine yapılan araştırma bulguları birbirinden farklı sonuçlar göstermektedir. Çocukların yaratıcılık düzeyleri içinde bulunulan ekonomik koşullardan ve çevreden etkilenmektedir. İçinde bulunulan koşulların yetersiz olması sebebiyle çoğu zaman, anne babalar çocuklarının yaratıcı girişimlerine engel olurlar. Merakı ve girişimleri engellenen birey zamanla yaratıcı yeteneklerini kaybedebilir. Ancak aile gelir düzeyinin yüksek olmasının yaratıcılığı destekleyici rolü olsa da bu rolün mutlak olduğu söylenemez. Her türlü imkân ve ihtiyacı karşılanan birey, yeni bir şey üretme konusunda isteksiz kalabilir. Ekonomik koşulları yeteri kadar sağlanmayan ortamlarda yeni ve orijinal fikirlere

⁴⁰ Emir v.dğr., “Türkçe Öğretmenliği Öğrencilerinin Yaratıcı Düşünme Düzeyleri İle Sosyo Kültürel Özelliklerinin İlişkisi”, 84.

⁴¹ Öztunç, *Yaratıcı Düşünce Üzerinde Ailenin Etkisi*, 62.

⁴² Akdoğan, *İlkokul 2. Sınıf Devam Eden Çocukların Yaratıcılık Düzeyleri İle Ailelerin Sosyo- Ekonomik Düzeyleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi*, 32-36.

⁴³ Ulukök v.dğr., “Fen ve Teknoloji Öğretmen Adaylarının Yaratıcılık Düzeylerinin Demografik Değişkenler Açısından İncelenmesi (Kırıkkale Üniversitesi Örneği)”, 202.

⁴⁴ Biber, *Keşfederek Öğrenme Yönteminin İlköğretim II. Kademe Matematik Dersi Öğrencilerinin Yaratıcılıkları Üzerindeki Etkisi*, 230.

⁴⁵ Kılınç, *Okul Öncesi Öğretmen Adaylarının Yaratıcı Kişilik Özelliklerinin Ve Duygusal Zekâ Düzeylerinin Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi*, 84.

rastlanabilir. Çocuğun yeteneği ve ilgisi ekonomik yetersizliklerin önüne geçerek yaratıcı ürünler ortaya çıkabilir.

6. Yaratıcı Kişilik Özellikleri ile Okul Öncesi Eğitim

Araştırmanın bu bölümünde katılımcıların okul öncesi eğitim durumu değişkenine göre yaratıcı kişilik özellikleri bulgularına yer verilmiştir. Araştırmaya katılanların okul öncesi eğitim alma durumu değişkenine göre yaratıcı kişilik özellikleri puanlarının anlamı düzeyde farklılaşp farklılaşmadığına Mann Whitney U testi ile bakılmış olup sonuçlar Tablo 6'da özetlenmiştir.

Tablo 6. Yaratıcı Kişilik Özellikleri Düzeyi bakımından Okul Öncesi Eğitim Alma Durumları Arasındaki Farklar (Mann Whitney U Testi)

	Okul Öncesi Eğitim Alma Durumu	N	Ort±SS	Sıra Ortalaması	Sıralar Toplamı	U	p
Yaratıcı Kişilik Özellikleri	Evet	89	65.24±7.48	154.44	13745.0	9740.0	0.579
	Hayır	228	65.39±9.07	160.78	36658.0		
Amaç Yönelimlilik	Evet	89	18.78±3.97	160.74	14306.00	9991.00	0.832
	Hayır	228	18.74±3.92	158.32	36097.00		
İçsel Motivasyon	Evet	89	21.30±3.12	160.24	14261.50	10035.50	0.879
	Hayır	228	21.17±3.43	158.52	36141.50		
Kendine Güven	Evet	89	10.55±3.03	158.22	14082.00	10077.00	0.925
	Hayır	228	10.57±3.16	159.30	36321.00		
Risk Alma	Evet	89	14.59±3.32	154.16	13720.00	9715.00	0.555
	Hayır	228	14.89±3.21	160.89	36683.00		

Yapılan analiz sonucunda yaratıcı kişilik özellikleri düzeyinin okul öncesi eğitim alma durumuna göre anlamlı bir farklılık göstermediği tespit edilmiştir. Ancak okul öncesi eğitim almayan bireylerin yaratıcı kişilik özellikleri ortalaması ($x=65.39$), okul öncesi alanların ortalamasından ($x=65.24$) yüksektir ($p=0.579$). Okul öncesi eğitim alanların amaç yönelimlilik ($x=18.78$) ve içsel motivasyon düzeyi ($x=21.30$) okul öncesi eğitim almayanlardan daha yüksekken; okul öncesi eğitim almayanların kendine güven ($x=10.57$) ve risk alma düzeyi ($x=14.89$) okul öncesi eğitim alanlardan daha yüksektir. (Tablo 6). Bu verilere göre "Okul öncesi eğitim alanların yaratıcı kişilik özellikleri okul öncesi eğitim almayanlardan yüksektir" hipotezi desteklenmemektedir.

Literatür incelendiğinde okul öncesi eğitime tabi tutulan ve okul öncesi eğitime tabi tutulmayan çocukların yaratıcı düşünme becerileri arasında okul öncesi eğitime tabi tutulan çocuklar lehine anlamlı farklar saptanmaktadır.⁴⁶ Çetingöz, okul öncesi öğretmen adaylarının yaratıcı becerilerine yönelik gerçekleştirdiği araştırma sonucunda, okul öncesi eğitim alma durumunun yaratıcılığın akıcılık ve esneklik düzeyinde anlamlı farklılık ortaya koyduğunu, ancak özgünlük düzeyinde ise anlamlı bir farklılık oluşturmadığını saptamıştır. Bu araştırmalardan farklı veriler sunan ve araştırmalara da rastlanmaktadır.⁴⁷ Keşfederek öğrenme yönteminin yaratıcılık üzerindeki etkisini araştıran Biber, okul öncesi eğitim durumunun yaratıcılık düzeyini anlamlı düzeyde etkilemediği sonucuna ulaşmıştır.⁴⁸ Yaratıcı kişilik özellikleri ölçeği kullanarak okul öncesi eğitimine tabi tutulan ve bu eğitime tabi tutulmayan öğrenciler arasında anlamlı bir farklılık olup olmadığını araştıran Kılınç, okul öncesi eğitim alma durumu ile yaratıcı kişilik arasında anlamlı farklılık saptayamamıştır.⁴⁹ Araştırmaların birçoğunda okul öncesi eğitim alıp almama arasındaki farktan çok, okul öncesi döneminde çocuğa sunulan materyaller, programlar, yöntem ve tekniklerin çocukların yaratıcılık becerilerini geliştirip geliştirmediğine yöneliktir. Çoğunlukla yaratıcılığı desteklemesi beklenen yöntem ve tekniklerin, çocuğun yaratıcılık becerisini desteklediği sonucuna ulaşılmıştır.⁵⁰

Yaratıcılık doğuştan gelen bir potansiyeldir. Hayal gücünün desteklendiği ortamlarda gelişim gösterir. Hayal gücünden yoksun, yaratıcılık becerilerini desteklemekten uzak olan eğitim yaratıcılığı engellemektedir. Okul öncesi eğitime tabi olan ve olmayan bireyler arasında yaratıcılık açısından bir fark olmaması okulların yaratıcı eğilimleri teşvik etmekten uzak olduğunu düşündürmektedir. Ayrıca bu araştırma sonucuna göre okul öncesi eğitim almayanların yaratıcı kişilik özellikleri ortalaması, okul öncesi eğitim alanlardan daha yüksek çıkmıştır. Bu durum okul öncesi eğitimin bireyleri kalıba soktuğunu ve hayal gücünü desteklemediğini akla getirmektedir.

7. Yaratıcı Kişilik Özellikleri ile Dindarlık

Tablo 7'de çalışmada yer alan Motivasyonel Dindarlık Ölçeği ve Yaratıcı Kişilik Özellikleri Ölçek puanlarının normal dağılım gösterip göstermediği incelenmiştir. Normallik testlerinden Kolmogorov-Smirnov ve Shapiro-Wilk testleri kullanarak yapılan analizler sonucunda her iki ölçek puanının da normal dağılım göstermediği tespit edilmiştir ($p < 0.05$). Ayrıca ölçekler için

⁴⁶ Edward De Bono, *Serious Creativity: Using the Power of Lateral Thinking to Create New Ideas*, 1. Bs (London: Harper Collins, 1993), 42; Robert Epstein, "Capturing Creativity", *Psychological Today* 29/4 (1996): 39; Münevver Can Yaşar - Neriman Aral, "Yaratıcı Düşünme Becerilerinde Okul Öncesi Eğitimin Etkisi", *Kuramsal Eğitimbilim Dergisi* 3/2 (2010): 207.

⁴⁷ Çetingöz, *Okul öncesi Eğitimi Öğretmenliği Öğrencilerinin Yaratıcı Düşünme Becerilerinin Gelişiminin İncelenmesi*, 96-97.

⁴⁸ Biber, *Keşfederek Öğrenme Yönteminin İlköğretim II. Kademe Matematik Dersi Öğrencilerinin Yaratıcılıkları Üzerindeki Etkisi*, 231.

⁴⁹ Kılınç, *Okul Öncesi Öğretmen Adaylarının Yaratıcı Kişilik Özelliklerinin Ve Duygusal Zekâ Düzeylerinin Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi*, 84.

⁵⁰ Vicente Alfonso v.dğr., "Evaluation Of a Creativity İntervention Program for Preschoolers", *Thinking Skills and Creativity* 10/112 (2013): 116; Rebecca Cheung, "Designing Movement Activities to Develop Children's Creativity in Early Childhood Education", *Early Child Development and Care* 180/3 (01 Nisan 2010): 377; Cobra Emami v.dğr., "The Effect Group Plays on the Development of the Creativity of Six-Year Children", *Procedia - Social and Behavioral Sciences* 15 (31 Aralık 2011): 2140; Mohsen Faizi v.dğr., "Design Principles of Residential Spaces to Promote Children's Creativity", *Procedia - Social and Behavioral Sciences*, AicE-Bs 2011 Famagusta (Asia Pacific International Conference on Environment-Behaviour Studies, Salamis Bay Conti Resort Hotel, Famagusta, North Cyprus, 7-9 December 2011)/35 (01 Ocak 2012): 468.

çarpıklık ve basıklık değerleri Tablo 7'deki gibidir. Bu nedenle çalışmada yapılan analizlerde parametrik olmayan testler kullanılmıştır.

Tablo 1. Ölçeklere Ait Tanımlayıcı İstatistikler ve Normal Dağılım Sonuçları

	Motivasyonel Ölçeği	Dindarlık	Yaratıcı Kişilik Ölçeği	Özellikleri
N	317		317	
Ortalama	90.54		65.34	
Standart Sapma	11.26		8.64	
Medyan	94.00		66.00	
Çarpıklık (Skewness)	-2.79		-0.53	
Basıklık (Kurtosis)	11.75		0.89	
Kolmogorov-Smirnov	<0.001		0.002	
Shapiro-Wilk	<0.001		<0.001	

Korelasyon kat sayısının 1.00 olması, tüm noktaların eğimi pozitif olan bir doğru üzerinde olduğu mükemmel pozitif korelasyonu; -1.00 olması ise tüm noktaların eğimi negatif bir doğru üzerinde olduğunu, mükemmel negatif korelasyonu gösterir. Katsayı 0.30'dan küçük ise düşük düzeyde bir ilişkinin olduğu⁵¹ sonucunu gösterir.

Tablo 2. Motivasyonel Dindarlık Ölçeği ile Yaratıcı Kişilik Özellikleri Ölçeği Arasındaki İlişki

	Motivasyonel Ölçeği (N=317)		Dindarlık		Güç ve Güven Kaynağı Olarak Tanrı ile İlişki Boyutu (N=317)		Sosyal ve Dini Entelektüel Sorumluluk Boyutu (N=317)	
	r	p	r	p	r	p	r	p
Yaratıcı Kişilik Özellikleri Ölçeği	0.142	0.011	0.180	0.001	0.087	0.124		
Amaç Yönelimlilik	0.093	0.098	0.178	0.002	0.012	0.831		
İçsel Motivasyon	0.199	<0.001	0.205	<0.001	0.158	0.005		
Kendine Güven	0.192	0.001	0.206	<0.001	0.139	0.013		
Risk Alma	-0.028	0.625	-0.032	0.572	-0.020	0.716		

r: spearman korelasyon katsayısı

⁵¹ Şener Büyüköztürk v.dğr., *Sosyal Bilimler için İstatistik*, 7. Bs (Ankara: Pegem A Yayıncılık, 2000), 92.

Motivasyonel Dindarlık Ölçeği ile Yaratıcı Kişilik Özellikleri Ölçeği arasında zayıf düzeyde, pozitif yönlü istatistiksel olarak anlamlı bir ilişki bulunmaktadır ($r=0.142$, $p=0.011$). Ayrıca motivasyonel dindarlık ile içsel motivasyon ve kendine güven arasında zayıf düzeyde, pozitif yönlü istatistiksel olarak anlamlı bir ilişki bulunmaktadır ($r=0.199$, $p<0.011$ $r=0.192$, $p=0.001$). Güç ve güven kaynağı olarak tanrı ile ilişki boyutu ile yaratıcı kişilik özellikleri ölçeği ve amaç yönelimlilik arasında zayıf düzeyde, pozitif yönlü istatistiksel olarak anlamlı bir ilişki bulunmaktadır ($r=0.180$, $p=0.001$; $r=0.178$ $p=0.002$). Güç ve güven kaynağı olarak tanrı ile ilişki boyutu ile içsel motivasyon ve kendine güven arasında zayıf düzeyde, pozitif yönlü istatistiksel olarak anlamlı bir ilişki bulunmaktadır ($r=0.205$, $p<0.001$; $r=0.206$ $p<0.001$). Prososyal ve dini entelektüel sorumluluk boyutu ile içsel motivasyon ve kendine güven arasında zayıf düzeyde, pozitif yönlü istatistiksel olarak anlamlı bir ilişki bulunmaktadır ($r=0.158$, $p=0.005$; $r=0.139$ $p=0.013$) (Tablo 7). Araştırma sonucuna göre “*Motivasyonel dindarlık ve yaratıcı kişilik özellikleri arasında anlamlı pozitif bir ilişki bulunmaktadır*” hipotezi desteklenmektedir.

Mevcut literatüre bakıldığında dinin yaratıcılığı engellediği ve dinin yaratıcılığı kolaylaştırdığını savunan iki taraf olduğu görülmektedir. Dinin yaratıcılığı engellediğini savunan taraf, dinin gelenekleri takip etmeye zorladığını ve insanları çeşitliliği kucaklamaktan vazgeçirmeye teşvik ettiğini savunur.⁵² Bu varsayımı destekleyen çalışmalar mevcuttur. Yaratıcılık ve muhafazakârlık üzerine yapılan bir çalışmada, muhafazakâr olan üniversite öğrencileri liberal olan üniversite öğrencilerine göre daha az yaratıcı çıkmıştır.⁵³ Dürüst olmamanın yaratıcılığa yol açıp açmayacağı üzerine yapılan araştırma sonucuna göre dürüst olmayan insanlar dürüst olan insanlara göre daha yaratıcı çıkmıştır. Araştırma sonunda yaratıcılığın sınırları aşmayı gerektirdiğini dolayısıyla ahlaki ve toplumsal kuralları bağlayıcı bulmayan dürüst olmayan insanların bu kuralları bağlayıcı bulan dürüst olan insanlara göre daha fazla yaratıcı olacağı bilgisine yer verilmiştir.⁵⁴ Dinin yaratıcılıkla olan ilişkisini araştıran bir başka çalışmada, dindarlık ile yaratıcılık arasında olumsuz bir ilişki olduğu bulgusuna ulaşılmıştır.⁵⁵ Kilise yoğunluğunun bölgenin dindarlık göstergesi olarak ele alındığı bir diğer çalışmada ise kilisesi yoğun olan bölgelerin daha az yoğun olan bölgelere göre daha az yaratıcı olduğu bulgusu elde edilmiştir.⁵⁶ Yapılan araştırmalar çoğunlukla din ile yaratıcılık arasında olumsuz ilişkiler bulsa da olumlu ilişkiler bulan araştırmalara da rastlanmaktadır. Bu araştırmalarda dinin, yaratıcılığı teşvik eden özellikleri geliştireceğine ve girişimciliği

⁵² Adam Okulicz-Kozaryn, “The More Religiosity, the Less Creativity Across US Counties”, *Business Creativity and the Creative Economy* 1/1 (31 Temmuz 2015): 82-86.

⁵³ Stephen J. Dollinger, “Creativity and Conservatism”, *Personality and Individual Differences* 43/5 (2007): 1025.

⁵⁴ Francesca Gino - Scott S. Wiltermuth, “Evil Genius? How Dishonesty Can Lead to Greater Creativity”, *Psychological Science* 25/4 (01 Nisan 2014): 979.

⁵⁵ Zhen Liu v.dğr., “Does Religion Hinder Creativity? A National Level Study on the Roles of Religiosity and Different Denominations”, *Frontiers in Psychology* 9 (2018): 11.

⁵⁶ Okulicz-Kozaryn, “The More Religiosity, the Less Creativity Across US Counties”, 86.

destekleyeceğine yönelik sonuçlara ulaşılmıştır.⁵⁷ Yaratıcılık ile ahlak ilişkisine yönelik yapılan bir araştırma ise ahlak ile yaratıcılık arasında olumlu ilişkiler tespit etmiştir.⁵⁸

Yaratıcılık sınırları aşmayı ve kalıpları yıkmayı içerir. Din muhafazakâr ve tutucu bir eğilimle yaşandığı zaman yaratıcılığın önünde engel oluşturabilir. Bu dinlerin bütünüyle yaratıcılığı engelleyeceği anlamına gelmez. Dinlerin insanın yaratıcılığına katkıda bulunacak özellikleri de mevcuttur. İnanan insanlara çeşitli erdemler kazandıran din yaratıcılık için uygun bir zemin oluşturabilir. İslam düşüncesi açısından “veren el, alan elden üstündür” bakış açısı, bu dine inanan bireyleri yardım eden ve üreten taraf olmaya teşvik eder. Dinin akli kullanmaya yöneltmesi, dünün ve bugünün eşit kabul edilmesinin bireyler için zarar olduğu inancı, üretmeye, gelişmeye ve yardım eden taraf olmaya yönelik buyrukları insanları yaratıcı düşünmeye yönlendirebilir. Dolayısıyla bireyin dini algılayış ve yaşayışını yaratıcı düşünmesi üzerine etki eder.

Sonuç

Yaratıcılık, yaratıcı kişilik ve yaratıcı düşünme üzerine yapılan araştırmalar geniş bir literatür sunsa da dindarlık ile yaratıcı kişilik ilişkisini ele alan araştırmalar oldukça sınırlıdır. Bu alanda yapılan araştırma sonuçları birbirinden farklılık göstermektedir. Dinin yaratıcılığı engellediği sonucuna ulaşan çalışmalar olsa da dinin yaratıcılığı kolaylaştıracağına yönelik araştırma sonuçlarına da rastlanmaktadır. Dinin yaratıcılığı engellediğini savunan taraf, dinin gelenekleri takip etmeye zorladığını ve insanları çeşitliliği kucaklamaktan vazgeçirmeye teşvik ettiğini savunur. Dinin yaratıcılığı kolaylaştırdığını savunan taraf ise dinin, yaratıcılığı teşvik eden özellikleri geliştireceğine ve girişimciliği destekleyeceğine yönelik sonuçlara ulaşılmıştır. Bu çalışmada katılımcıların yaratıcı kişilik özellikleri ve motivasyonel dindarlık düzeylerini ölçmek ve yaratıcı kişilik özellikleri ile motivasyonel dindarlığın birbiri ile olan ilişkisinin çeşitli demografik değişkenler açısından incelemek amaçlanmıştır.

Araştırma sonucuna göre motivasyonel dindarlık ile yaratıcı kişilik özellikleri arasında zayıf düzeyde, pozitif yönlü istatistiksel olarak anlamlı bir ilişki bulunmaktadır. Ayrıca motivasyonel dindarlık ile yaratıcı kişilik özellikleri alt boyutlarından olan içsel motivasyon ve kendine güven arasında zayıf düzeyde, pozitif yönlü istatistiksel olarak anlamlı bir ilişki bulunmaktadır. Motivasyonel dindarlık ölçeği alt boyutlarından olan güç ve güven kaynağı olarak tanrı ile ilişki boyutu ile yaratıcı kişilik özellikleri ölçeği ve yaratıcı kişilik özellikleri alt boyutlarından amaç yönelimlilik arasında zayıf düzeyde, pozitif yönlü istatistiksel olarak anlamlı bir ilişki bulunmaktadır. Güç ve güven kaynağı olarak tanrı ile ilişki boyutu ile içsel motivasyon ve kendine güven arasında zayıf düzeyde, pozitif yönlü istatistiksel olarak anlamlı bir ilişki bulunmaktadır. Motivasyonel Dindarlık Ölçeği alt boyutlarından prososyal ve dini entelektüel sorumluluk boyutu ile içsel motivasyon ve kendine güven arasında zayıf düzeyde, pozitif yönlü istatistiksel olarak anlamlı bir ilişki bulunmaktadır.

⁵⁷ Nancy E. Day, “Religion in the Workplace: Correlates and Consequences of Individual Behavior”, *Journal of Management, Spirituality & Religion* 2/1 (01 Ocak 2005): 104; Leo Paul Dana, “Religion as an Explanatory Variable for Entrepreneurship”, *The International Journal of Entrepreneurship and Innovation* 10/2 (01 Mayıs 2009): 87; Esra Sincer, *Din İnancı ve Dindarlık Düzeyinin Girişimciliğe Etkisi: Hatay Örneklemini Üzerinde Değerlendirme* (yüksek lisans tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi, 2017), 316.

⁵⁸ Wangbing Shen v.dğr., “A Theoretical and Critical Examination on the Relationship between Creativity and Morality”, *Current Psychology* 38/2 (Nisan 2019): 469.

Yaratıcı kişilik özellikleri ile yaş arasında zayıf düzeyde, pozitif yönlü istatistiksel olarak anlamlı bir ilişki bulunmaktadır. Ayrıca yaş ile amaç yönelimlilik, içsel motivasyon, kendine güven arasında zayıf düzeyde, pozitif yönlü istatistiksel olarak anlamlı bir ilişki tespit edilmiştir.

Yapılan analiz sonucunda yaratıcı kişilik özellikleri düzeyinin cinsiyete göre anlamlı bir farklılık göstermediği tespit edilmiştir. Amaç yönelimlilik, içsel motivasyon, kendine güven, risk alma düzeylerinin cinsiyete göre anlamlı bir farklılık göstermediği sonucuna ulaşılmıştır. Ancak cinsiyet değişkeni açısından yaratıcı kişilik özellikleri anlamlı farklılık oluşturmasa da erkeklerin yaratıcı kişilik özellikleri ortalaması kadınlardan yüksek çıkmıştır.

Yaratıcı kişilik özellikleri anne eğitim durumu bakımından anlamlı bir farklılık göstermemektedir. Ayrıca amaç yönelimlilik, içsel motivasyon, kendine güven, risk alma puanları anne eğitim durumu bakımından anlamlı bir farklılık göstermemektedir. Ancak en yüksek yaratıcı kişilik özellikleri ortalaması annesi üniversite mezunu olanlara aittir. Ayrıca alt boyutlardan amaç yönelimlilik düzeyi ve risk alma düzeyi bakımından en yüksek ortalamalar annesi üniversite mezunu olanlara aittir.

Analiz sonuçlarına göre yaratıcı kişilik özellikleri baba eğitim durumu bakımından anlamlı bir farklılık göstermemektedir. Ayrıca amaç yönelimlilik, içsel motivasyon, kendine güven, risk alma puanları baba eğitim durumu bakımından anlamlı bir farklılık göstermemektedir.

Analiz sonuçlarına göre üniversite öğrencilerinin yaratıcı kişilik özellikleri düzeyleri arasında aile gelir durumu bakımından anlamlı bir fark tespit edilememiştir. Ayrıca içsel motivasyon, kendine güven, risk alma puanları aile gelir durumu bakımından anlamlı bir farklılık göstermemektedir. Ancak amaç yönelimlilik puanları arasında aile gelir durumu bakımından anlamlı bir farklılık görülmektedir. Bu farklılığın kaynağını bulabilmek için yapılan Bonferroni sonucuna göre; düşük*ortanın altı, düşük*orta arasında amaç yönelimlilik puanları arasında farklılık saptanmıştır.

Araştırma kapsamında elde edilen verilere göre yaşın ilerlemesiyle birlikte bilgi birikiminde ve deneyimlerinde artış olan bireyler sahip oldukları deneyimlerin farkına vararak öz güven kazanırlar. Sorunlara karşı soyut, mantıksal ve yaratıcı çözümler sunabilirler. Cinsiyet faktörü açısından yaratıcılığın anlamlı farklılık oluşturmama nedeni eğitim öğretim faaliyetlerinin cinsiyet farklı gözetmeksizin aynı müfredatı uygulamasından kaynaklı olabilir. Bireylerin anne eğitim düzeyinin yaratıcı kişilik oluşturma üzerinde etkisi baba eğitim düzeyinin etkisine nispeten daha fazladır. Bu durum annelerin çocukları ile daha fazla ilgilendikleri ve pedagojik açıdan edindikleri donanımı çocukları üzerinde daha bilinçli kullanabildikleri çıkarımına ulaştırabilir. Aile gelir durumu yükseldikçe yaratıcılığın artması beklense de bu durum mutlak değildir. Yeterince müreffeh olmayan ortamlarda yenilikçi ve orijinal eserlere rastlanabilir. Çocukların erken yaşlarda özgür ve kısıtlayıcı olmayan ortamda bulunmaları, hayal güçlerini sınırlandırmayan eğitime tabi tutulmaları ve soru sormaya teşvik eden eğitimcilerle bir arada bulunmaları yaratıcı kişilik oluşturma sürecinde oldukça önemli yere sahiptir. Merakı ve girişimleri engellenen çocuklar yaratıcılık yeteneklerini kaybedebilirler. Yaratıcı kişilik özelliklerinin okul öncesi eğitim alma durumuna göre anlamlı bir farklılık göstermediği tespit edilmiştir. Ancak okul öncesi eğitim almayan bireylerin yaratıcı kişilik özellikleri ortalamalarının okul öncesi eğitim alanlara göre daha fazla çıkması, okul öncesi okulların yaratıcılık becerilerini

desteklemekten uzak olduğunu göstermektedir. Bu durum okul öncesi eğitimin bireyleri kalıba soktuğunu ve hayal gücünü desteklemekten uzak olduğunu düşündürmektedir..

Gelecek Çalışmalar için Öneriler

Uygulayıcılara yönelik öneriler;

- Araştırma sonucuna göre katılımcıların yaratıcı kişilik özellikleri skalasından yüksek puanlar almadıkları görülmektedir. Yaratıcı kişilik özelliklerine sahip bireyler yetiştirebilmek için yaratıcı düşünme becerilerini geliştirecek etkinliklere yer verilmelidir.

- Okul öncesi eğitim almayanların yaratıcı kişilik özellikleri ortalamaları okul öncesi eğitim alanlardan yüksek çıkmıştır. Okul öncesi eğitim veren kurumlar ve öğretmenler geleneksel eğitimden çok, hayal gücünü destekleyecek eğitime öncelik vermeli ve çocukların zihnini sınırlandıracak, düşünceleri kalıba sokacak eğitimden kaçınmalıdırlar.

Araştırmacıya yönelik öneriler;

- Örneklemin yaş grubunun çeşitlendirilmesi,
- Nicel yöntemlerle sınırlı kalmayıp nitel ve karma yöntemlerin uygulanması,
- Örnekleme sunulan anketin soru sayısının azaltılması gelecek araştırmalar için önerilir.

Etik Beyan/ Ethical Statement	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all sources used have been properly cited.
Yazarlar/ Author(s)	Kübra PERÇİN-Hasan ARSLAN-Yunus Emre TEMİZ
Finansman/ Funding	Yazarlar bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadıklarını kabul ederler. / The authors acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Yazar Katkıları/ Authors Contributions	Çalışmanın Tasarlanması/ Conceiving the Study: KP (%50), HA (%50) YET (%50) Veri Toplanması/ Data Collection: KP (%50), HA (%50) YET (%50) Veri Analizi/ Data Analysis: KP (%50), HA (%50) YET (%50) Makalenin Yazımı/ Writing Up: KP (%50), HA (%50) YET (%50) Makale Gönderimi ve Revizyonu/ Submission and Revision: KP (%50), HA (%50) YET (%50)
Çıkar Çatışması / Competing Interest	Yazarlar çıkar çatışması olmadığını beyan ederler. / The authors declare that they have no competing interests.

Kaynakça

- Ai, Xiaoxia. "Creativity and Academic Achievement: An Investigation of Gender Differences". *Creativity Research Journal* 12/4 (01 Ekim 1999): 329-337. https://doi.org/10.1207/s15326934crj1204_11.
- Akdoğan, Esra. *İlkokul 2. Sınıfa Devam Eden Çocukların Yaratıcılık Düzeyleri İle Ailelerin Sosyo-Ekonomik Düzeyleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi*. Yüksek lisans tezi, Hacettepe Üniversitesi, 1992.
- Alfonso, Vicente - Melendez, Juan C. - Garcia-Ballesteros, Marta. "Evaluation Of a Creativity Intervention Program for Preschoolers". *Thinking Skills and Creativity* 10/112 (2013): 112-120.
- Altın, Beril. *İlköğretimde Görevli Öğretmenlerin Örgütsel Bağlılıklarıyla Yaratıcılıkları İlişkisi*. Yüksek Lisans, Maltepe Üniversitesi, 2010.
- Ayten, Ali. "Kendini Gerçekleştirme ve Dindarlık: Üniversite Öğrencileri Üzerine Bir Araştırma". *M.Ü. İhiyat Fakültesi Dergisi* 29/2 (2005): 185-204.
- Biber, Mahir. *Keşfederek Öğrenme Yönteminin İlköğretim II. Kademe Matematik Dersi Öğrencilerinin Yaratıcılıkları Üzerindeki Etkisi*. Yüksek Lisans, Dokuz Eylül Üniversitesi, 2006.
- Büyüköztürk, Şener - Çokluk, Ömay - Köklü, Nilgün. *Sosyal Bilimler için İstatistik*. 7. Bs. Ankara: Pegem A Yayıncılık, 2000.
- Cheung, Rebecca. "Designing Movement Activities to Develop Children's Creativity in Early Childhood Education". *Early Child Development and Care* 180/3 (01 Nisan 2010): 377-385. <https://doi.org/10.1080/03004430801931196>.
- Çetingöz, Duygu. *Okulöncesi Eğitimi Öğretmenliği Öğrencilerinin Yaratıcı Düşünme Becerilerinin Gelişiminin İncelenmesi*. Yüksek Lisans, Dokuz Eylül Üniversitesi, 2002.
- Çiftçi, Yasemin. *İlköğretim Okulu Yöneticilerinin Yaratıcılık Düzeyleri İle Liderlik Tarzları Arasındaki İlişki*. Yüksek Lisans, Marmara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, 2002.
- Dana, Leo Paul. "Religion as an Explanatory Variable for Entrepreneurship". *The International Journal of Entrepreneurship and Innovation* 10/2 (01 Mayıs 2009): 87-99. <https://doi.org/10.5367/000000009788161280>.
- Day, Nancy E. "Religion in the Workplace: Correlates and Consequences of Individual Behavior". *Journal of Management, Spirituality & Religion* 2/1 (01 Ocak 2005): 104-135. <https://doi.org/10.1080/14766080509518568>.
- De Bono, Edward. *Serious Creativity: Using the Power of Lateral Thinking to Create New Ideas*. 1. Bs. London: Harper Collins, 1993.
- Doğanay, Ahmet - Koç, Gürcü Erdamar - Korkmaz, İsa - Karataş Coşkun, Mahinur - Sarı, Mediha - Ünver, Naim - Kıldan, Abdullah Oğuzhan - Tok, Şükran - Tok, Türkay Nuri. *Öğretim ilke ve yöntemleri*. 10. Bs. Ankara: Pegem Akademi, 2015.
- Dollinger, Stephen J. "Creativity and conservatism". *Personality and Individual Differences* 43/5 (2007): 1025-1035. <https://doi.org/10.1016/j.paid.2007.02.023>.
- Emami, Cobra - Yarmohamadiyan, Mohammad - Gholami, Abed. "The Effect group plays on the Development of the Creativity of Six-year Children". *Procedia - Social and Behavioral Sciences* 15 (31 Aralık 2011): 2137-2141. <https://doi.org/10.1016/j.sbspro.2011.04.067>.

- Emir, Serap - Erdoğan, Tolga - Kuyumcu, Aslıhan. "Türkçe Öğretmenliği Öğrencilerinin Yaratıcı Düşünme Düzeyleri İle Sosyo Kültürel Özelliklerinin İlişkisi". *Hasan Ali Yücel Eğitim Fakültesi Dergisi*. 7 (2007): 73-87.
- Epstein, Robert. "Capturing Creativity". *Psychological Today* 29/4 (1996): 36-40. <https://doi.org/10.1093/brain/awm310>.
- Erol, Osman - Taş, Sait. "MYO Öğrencilerinin Bilgi ve İletişim Teknolojilerini Kullanma Sıklıkları İle Yaratıcılık Algıları Arasındaki İlişkinin İncelenmesi" 4/7 (2012): 82-124.
- Eskici, Recep. *LİSE ÖĞRENCİLERİNİN KİŞİSEL STİLLERİNİ BELİRLEYEN FAKTÖRLER*. Yüksek Lisans, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, 1996.
- Faizi, Mohsen - Azari, Amirreza Karimi - Maleki, Saeid Norouzian. "Design Principles of Residential Spaces to Promote Children's Creativity". *Procedia - Social and Behavioral Sciences*. AicE-Bs 2011 Famagusta (Asia Pacific International Conference on Environment-Behaviour Studies, Salamis Bay Conti Resort Hotel, Famagusta, North Cyprus, 7-9 December 2011), 35 (01 Ocak 2012): 468-474. <https://doi.org/10.1016/j.sbspro.2012.02.112>.
- Fisher, Robert. *Teaching Children to Think*. 2nd edition. Cheltenham: Nelson Thornes, 2005.
- Fromm, Erich. *Sahip Olmak Ya Da Olmak*. Trc. Arıtan Aydın. İstanbul: Arıtan Yayınevi, 2003.
- Gelade, Garry A. "Creativity in Conflict: The Personality of the Commercial Creative". *The Journal of Genetic Psychology* 158/1 (01 Mart 1997): 67-78. <https://doi.org/10.1080/00221329709596653>.
- Genç, Esmâ. *Öğretmenlerde Denetim Odağının Problem Çözmeye Yönelik Yaratıcılıklarıyla İlişkisi*. Yüksek Lisans, Marmara Üniversitesi, 2000.
- Gino, Francesca - Wiltermuth, Scott S. "Evil Genius? How Dishonesty Can Lead to Greater Creativity". *Psychological Science* 25/4 (01 Nisan 2014): 973-981. <https://doi.org/10.1177/0956797614520714>.
- Gök, Bilge - Erdoğan, Tolga. "Sınıf Öğretmeni Adaylarının Yaratıcı Düşünme Düzeyleri ve Eleştirel Düşünme Eğilimlerinin İncelenmesi." *Journal of Faculty of Educational Sciences* 44/2 (2011): 29-51.
- Gülel, Gülözge. *Sınıf Öğretmeni Adaylarının Yaratıcılık Düzeylerinin Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi (Pamukkale Üniversitesi Örneği)*. Yüksek Lisans, Pamukkale Üniversitesi, 2006.
- Güneştekin, Fatma. *İlköğretim 1-5. Sınıf Öğrencilerinin Yaratıcılığının Bazı Demografik Değişkenler Açısından İncelenmesi*. Yüksek Lisans, Akdeniz Üniversitesi, 2011. <http://acikerisim.akdeniz.edu.tr/xmlui/handle/123456789/5459>.
- Kale, Nesrin. "Üç Düşünsel Yeti: Eleştirel Düşünme, Yaratıcı Düşünme, Problem Çözme". *Yaşadıkça Eğitim Dergisi/ Journal of Education For Life*. 28 (1993): 1-32.
- Kılınç, Kübra. *Okul Öncesi Öğretmen Adaylarının Yaratıcı Kişilik Özelliklerinin Ve Duygusal Zekâ Düzeylerinin Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi*. Yüksek Lisans, Marmara Üniversitesi, 2019.
- Korkmaz, Hünkar Baylav. *Fen Eğitiminde Proje Tabanlı Öğrenmenin Yaratıcı Düşünme, Probleme ve Akademik Risk Alma Düzeyi Üzerindeki Etkileri*. Doktora Tezi, Hacettepe Üniversitesi, 2002.
- Liu, Zhen - Guo, Qingke - Sun, Peng - Wang, Zhao - Wu, Rui. "Does Religion Hinder Creativity? A National Level Study on the Roles of Religiosity and Different Denominations". *Frontiers in Psychology* 9 (2018): 1-12.
- Maslow, Abraham. *İnsan Olmanın Psikolojisi*. Trc. Okhan Gündüz. 1. Bs. İstanbul: Kuraldışı Yayınları, 2001.

- Nejad, Bahareh Azizi - Jenaabadi, Hossain - Ghafarshuja, Nazila - Heydaribisafar, Hagigat. "Study of the Relationship between Parenting Attitude of Youth Fostering and Creativity among Students of Universities". *Journal of Behavioral Brain Science* 5/4 (2015): 148-156.
- Okulicz-Kozaryn, Adam. "The More Religiosity, the Less Creativity Across US Counties". *Business Creativity and the Creative Economy* 1/1 (31 Temmuz 2015): 81-87. <https://doi.org/10.18536/bcce.2015.07.1.1.09>.
- Özdoğan, Öznur. *Dindarlıkla İlgili Bazı Faktörlerin Kendini Gerçekleştirme Düzeyine Etkisi*. Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 1995.
- Öztunç, Mustafa. *Yaratıcı Düşünce Üzerinde Ailenin Etkisi*. Yüksek Lisans tezi, Sakarya Üniversitesi, 1999.
- Pehlivan, Nuriye. *Sınıf Öğretmenlerinin Yaratıcılık Düzeyleri ile Yaratıcılığı Destekleme Düzeyleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi*. Yüksek Lisans, Sakarya Üniversitesi, 2019.
- Rawlinson, J. Geoffrey. *Yaratıcı Düşünme ve Beyin Fırtınası*. 1. baskı. İstanbul: Rota Yayınları, 1995.
- Sak, Uğur. *Yaratıcılık Gelişimi ve Eğitimi*. 1. Bs. Ankara: Ayrıntı Basımevi, 2014.
- Saygın, Filiz. *Annelere İlişkin Bazı Değişkenlerin 5-6 Yaş Çocuklarının Yaratıcı Düşüncelerine Etkisi*. Yüksek Lisans, Selçuk Üniversitesi, 2004. <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezSorguSonucYeni.jsp>.
- Shen, Wangbing - Yuan, Yuan - Yi, Baoshu - Liu, Chang - Zhan, Huijia. "A Theoretical and Critical Examination on the Relationship between Creativity and Morality". *Current Psychology* 38/2 (Nisan 2019): 469-485. <https://doi.org/10.1007/s12144-017-9613-9>.
- Sincer, Esra. *Din İnancı ve Dindarlık Düzeyinin Girişimciliğe Etkisi: Hatay Örneklemini Üzerinde Değerlendirme*. Yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi, 2017.
- Sungur, Nuray. *Yaratıcı Düşünce: Herkes Yaratıcı Olabilir mi? Yaratıcılık Ölçülebilir mi? Yaratıcılık Öğretilebilir mi?* 1. Bs. İstanbul: Özgür Yayınevi, 1992.
- Süzen, Derya. *İlkokul 5. Sınıf Öğrencilerinde Yaratıcı Düşünme Yeteneği ile Benlik Kavramı Arasındaki İlişki*. Yüksek Lisans, Hacettepe Üniversitesi, 1987.
- Taşdemir, Cansu Yıldız - Yıldız, Tülin Güler. "Exploring the Relationship between creative Thinking and Scientific Process Skills of preschool children". *Thinking Skills and Creativity* 39/2 (01 Şubat 2021): 1-12. <https://doi.org/10.1016/j.tsc.2021.100795>.
- Temiz-, Yunus Emre. "Dindarlar Daha Fazla Mütevazı Mı? Alçakgönüllülük ve Dindarlık Arasındaki İlişki". *Turkish Studies-Comparative Religious Studies* 14/4 (2019): 779-806. <https://doi.org/10.29228/TurkishStudies.39970>.
- Torrance, E. Paul. *Tests Of Creative Thinking*. Bensenville: Scholastic Testing Service, 1966.
- Ulukök, Şeyma - Sarı, Uğur - Özbek, Gamze - Çelik, Harun. "Fen ve Teknoloji Öğretmen Adaylarının Yaratıcılık Düzeylerinin Demografik Değişkenler Açısından İncelenmesi (Kırıkkale Üniversitesi Örneği)". *Eğitim ve Öğretim Araştırmaları Dergisi* 1/3 (2012): 202-212.
- Uzman, Elif. *Okul Öncesi Eğitim Alanında Çalışan Öğretmenlerin Yaratıcı Düşünme Becerilerinin Gelişiminin İncelenmesi*. Yüksek Lisans, Dokuz Eylül Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, 2003.
- Wulff, David M. *Psychology of religion: Classic and Contemporary Views*. Oxford, England: John Wiley & Sons, 1991.
- Yaşar, Münevver Can - Aral, Neriman. "Yaratıcı düşünme becerilerinde okul öncesi eğitimin etkisi". *Kuramsal Eğitimbilim Dergisi* 3/2 (2010): 201-209.

- Yıldırım, Binnur. *Öğretmenlerin Yaratıcılığına Bakış Açısı ve Anasınıfı Çocuklarının Yaratıcılık Düzeylerinin, Öğretmenin Yaratıcılık Düzeyine Göre İncelenmesi*. Yüksek Lisans, Hacettepe Üniversitesi, 2006.
<https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezDetay.jsp?id=EKbukrzzrRVi6kVFhichB1g&no=wdxATjrauBBIadWN0vqIUQ>.
- Yıldırım, Ramazan. *Yaratıcılık ve Yenilik*. 2. Bs. İstanbul: Sistem Yayıncılık, 1998.
- Yılmaz, Abdullah. "Örgütsel Yaratıcılık Kültürü Bağlamında Çalışanların Yaratıcılık Yöntemine İlişkin Tutumlarının Değerlendirilmesi". *The Journal of Academic Social Science Studies* VOLUME 6 ISSUE 5/6 (2013): 829-855. <https://doi.org/10.9761/JASSS1348>.

**Şeyh Sadûk'un İlelü's-Şerâi' Adlı Eserinde Kur'ân Ayetlerinin İletlerinin Tespitinde
Takip Ettiği Yönteme Dair Bir İnceleme**

**An Examination on al-Shaikh al-Şadûq's Method of Finding the Causes of Qur`anic
Verses in His 'Ilal al-Sharâi'**

Sakin TAŞ

Arş. Gör., Sakarya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı
Res. Asst., Sakarya University, Faculty of Theology, Department of Tafsîr
Sakarya/Turkey
sakintas@sakarya.edu.tr
ORCID:0000-0003-1301-9491

Soner AKSOY

Dr. Öğr.Üyesi, Sakarya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı
Assist. Prof. Dr., Sakarya University, Faculty of Theology, Department of Tafsîr
Sakarya/Turkey
snraksoytrbzn@hotmail.com
ORCID:0000-0003-3178-7937

Ahmed Ali Hussein AL EZZI

Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktor
Dr., Sakarya University, Institute of Social Sciences
Sakarya/Turkey
alezeahmad@gmail.com
ORCID:0000-0003-4988-4081
DOI: 10.34085/buifd.1071471

Öz

İslam ilim geleneğinde dini hükümlerin illetlerinin tespit edilmesine yönelik pek çok çalışma yapılmıştır. Konuya dair erken dönemde yapılan çalışmalardan birisi İmamiyye Şiasından olan Şeyh Sadûk'un (ö. 381/991) İlelü's-şerâi' isimli eseridir. Bu minvalde eserde çok sayıda Kur'ân ayetine yer verilerek bunların illetleri ve manaları üzerinde durulmuştur. Dolayısıyla bu araştırmada Şeyh Sadûk'un Kur'ân ayetlerinin manalarını ve illetlerini tespit ederken nasıl bir yöntem izlediği ortaya konulmaya çalışılmıştır. Bu doğrultuda araştırmaya genel bir çerçeve ve zemin oluşturması itibariyle ilk olarak Şeyh Sadûk'un hayatı, İlelü's-şerâi' isimli eseri, illet ve ta'lîl kavramları hakkında teknik bilgi verildi. Daha sonra esere ne tür rivayetlerin kaynaklık ettiği, bu rivayetlerin hangi kanallarla nakledildiği ve ne oranda olduğu belirlendi. Ardından Şeyh Sadûk'un eserinde daha çok hangi tür ayetlerin illetlerini tespit etmeye çalıştığı ve bu tespit faaliyetinde nasıl bir yol izlediği örnekler eşliğinde incelendi.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Şeyh Sadûk, İlelü'l-Şerâi', Kur'ân, İlet.

Abstract

Many works were revealed to discover the causes of legal judgments (al-aḥkām al-shariyya) in the Islamic scientific tradition. One of the works on that issue in the early period is Shiite Imāmite scholar al-Shaikh al-Şadûq's (d. 381/991) 'Ilal al-Sharâi' (The Causes of Religious Statements). In this context, he included many Qur`anic verses, then viewed their causes and meanings. Therefore, this study aims to present which method al-Şadûq applied while determining the meanings and causes of Qur`anic verses. Accordingly, it is

to be first given scientific information about the life of al-Shaikh al-Şadūq, his work titled 'Ilal al-Sharāi', and concepts of the cause and finding causes (ta'lil) for providing a general framework and ground to this study. Later, the study will specify the kinds of transmissions resourced his work, how they have been reported, and their proportion in the work. Afterward, this study examines which verses he mostly tried to find out their causes and what kind of way he followed during that finding activity in his work.

Keywords: Tafsīr, al-Shaikh al-Şadūq, 'Ilal al-Sharāi', Qur`ān, The Cause.

الملخص

وُجد في التراث الإسلامي العديد من المؤلفات التي لها علاقة بعلة الأحكام، ومن تلك الآثار العلمية التي وصلت إلينا من القرون المتقدمة في التاريخ الإسلامي، ما كتبه الشيخ الصدوق (ت: 991/381) في كتابه الموسوم بعلة الشرائع. والملاحظ في كتابه أنه تناول العديد من الآيات القرآنية، التي هي محل للعلل فبين عللها، ووقف عند معانيها؛ ولهذا السبب فقد حاولنا البحث عن المنهج الذي سار عليه الشيخ الصدوق، في تثبيت وتحديد هذه العلة. وفي بحثنا عن منهجه بدأنا بالحديث يسيراً عن حياة الشيخ الصدوق، وكذلك التعريف بكتابه: علة الشرائع، ومصطلح العلة، وكيف تناول الشيخ الصدوق تلك العلة، ثم بينا مصادر العلة الموجودة في الروايات، ووضحنا المصادر الأكثر وروداً في كتابه، ودرسنا المسائل التي تناولها الشيخ الصدوق معللاً إياها، ضاربين لذلك الأمثلة، التي استترنا بضوئها، في تحديد معالم المنهج، الذي سار عليه الشيخ الصدوق في كتابه.

الكلمات المفتاحية: تفسير، الشيخ الصدوق، علة الشرائع، قرآن، علة.

المقدمة

شهد القرن الرابع الهجري الذي لُقّب بالعصر الذهبي للعلوم الإسلامية، تأليف العديد من الكتب في العلوم الإسلامية في مجالات مختلفة من الفنون، سواء النقلية منها أم العقلية، ودوّنت فيه أساسيات العلوم والفنون، وتشكلت نواة المذاهب بأشكالها الفقهية، والكلامية المختلفة، وتمازجت الحضارات الوافدة بالحضارة الإسلامية، إضافة إلى الاهتمام بترجمة الكتب الفلسفية والمنطقية من اللغات الأجنبية إلى اللغة العربية.¹

وبعض ما كُتب في هذا العصر كان انعكاساً للتباينات الفكرية التي حدثت بين المذاهب الإسلامية المختلفة، ونتيجةً للأفكار الجديدة الوافدة على التراث الإسلامي؛ فعالجت المؤلفات تلك الأفكار، وناقشت تلك الرؤى، معتمدة في نقاشاتها ومعالجاتها لهذه الأفكار على ما ورد في القرآن والسنة، اللذين هما المرجع الأساس لكل اختلاف.

ومن تلك المسائل التي حدث فيها الأخذ والرد بين المذاهب الكلامية تعليل أفعال الله وأحكامه، بين من يرى وجوب تعليل أفعاله وأحكامه، وأنه تعالى لا يصدر منه فعل إلا لغرض، وبين من يرى أنه لا يجب عليه ذلك، وأن أفعاله غير معللة. وثالث يرى أن أفعاله وأحكامه معللة بحكم مربوطة بغايات، لكن ذلك ليس على سبيل الوجوب عليه.²

¹ للاستفادة حول النهضة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، انظر: آدم متر، الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري. مترجم. محمد عبد الهادي أبو ريد (بيروت: دار الكتاب العربي)، 50-1/319.

² محمد مصطفى شلي، تعليل الأحكام عرض وتحليل لطريقة التعليل وتطوراتها في عصور الاجتهاد والتقليد (بيروت: دار النهضة العربية، 1981/1401)، 97.

فمن بين تلك الكتب التي ناقشت هذه المسألة كتاب تعليل الأحكام للشيخ الصدوق، الذي بناه مؤلفه على الفكرة التي يعتقدها من وجوب تعليل أحكام الله، وأن أي فعل لله سواء في ملكه أو شريعته لا يكون إلا لعلّة معينة. فحاول الكشف عن الكثير من العلل التي رأى أنّها الغايات من تلك الأفعال والأحكام، معتمداً في تعليله لهذه الأحكام على النقل من القرآن، أو السنة، أو الأئمة الاثني عشر؛ نظراً لأنه أحد العلماء الذين تبناوا المذهب الإمامي الاثني عشري، وكان من رواده ومفكره، وأيضاً يعتبر رائد المنهج الأخباري³ عند الشيعة الإمامية.⁴

وكتاب تعليل الأحكام يعتبر من الكتب الأوائل التي تناولت هذه المسألة، وحاولت البحث عن العلل التي تقف وراء الأحكام الشرعية، ليس هذا فحسب، بل سعى إلى البحث عن العلل التي تقف وراء أفعال الله المتعلقة بالكون، ونظام العالم، والكشف عمّا وراء الطبيعة مما لا يدركه الإنسان بحواسه.

وبالرغم من أهمية كتاب الشيخ الصدوق في هذا المجال، غير أننا لم نجد بحثاً علمياً حول هذا الكتاب، ولم يُدرس منهج المؤلف في كتابه، مع أنه تناول موضوعاً مهماً يُعتبر العنصر الأول من عناصر المقاصد الثلاثة: التعليل، والمصلحة، ومآلات الأفعال.⁵

فالحاجة العلمية قائمة لدراسة منهج الشيخ الصدوق في تعليله للأحكام، في ضوء آيات القرآن التي ذكرها، والبحث عن عللها؛ ليحصل الدراس على فائدتين من وراء هذا: الأولى: معرفة منهج الشيخ الصدوق ومصادره في التعليل. والثانية: معرفة الكيفية التي من خلالها أوّل آيات القرآن الواردة في سياق ذكره لهذه العلل.

سنحاول من خلال هذه الدراسة البحث عن الطريقة التي سلكها الشيخ الصدوق في الكشف عن علل الأحكام، باحثين عن مصادره في الوصول إلى هذه العلل، متطّلعين إلى معرفة أنواع العلل التي شملها هذا الكتاب، مُبرزين الصفات التي تميز بها إيجاباً وسلباً في تناوله لهذا الموضوع. ودراستنا اعتمدت في ضرب الأمثلة غالباً على العلل الواردة في الآيات، وكيف تناول الشيخ الصدوق تعليل هذه الآيات، وللوصول إلى ما سبق ذكره من الفوائد، قمنا بحصر مرويات الكتاب كاملة، وفصلناها من حيث مصادرها، والعلل التي تناولتها، وطريقة التعليل فيها. وقدمنا لذلك بالحديث عن حياة الشيخ الصدوق، وكتابه تعليل الشرائع، وتلميحاً بسيطاً للحديث عن العلة والتعليل.

ويجدر بنا التنبيه على أنه ورد في الكثير من الأمثلة التي استشهدنا بها في هذا البحث مما هو مخالف لصريح الأدلة؛ فلا ننبه على هذه المخالفات، إذ ليس الغرض من البحث مناقشة تلك المخالفات، وإنما تبين منهج الشيخ الصدوق في التعليل، ولو ناقشنا الصدوق فيما ذهب إليه لخرج البحث عن سياقه.

³ الأخبارية: مدرسة من مدارس الشيعة التي تقابل الأصولية. ويمكن تعريف الأخباري بأنه: الفقيه المستنبط للأحكام الشرعية من الكتاب والسنة فقط. انظر: فرج بن حسن القطيفي، الأصوليون والأخباريون فرقة واحدة (النجف: الحيدرية، 1376)، 19.

⁴ Habib Kartaloglu, "İmamiyye'de Ahbârî-Uşûlî Farklılaşması: Şeyh Saduk ve Şeyh Müfid Örneği", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi XIII/24* (Haziran 2011), 197.

⁵ محمد كمال الدين إمام، "المقاصد قبل الشاطبي قراءة في التراث الفقهي"، مجلة الإحياء 37-38، 116-131.

1 التعريف بمفردات البحث

يتكون البحث من ثلاث أشياء رئيسة: الأولى: الشيخ الصدوق، الثانية: كتاب علل الشرائع، الثالثة: العلة والتعليل، وهذا يتطلب منا التعريف بها؛ لكي تكتمل صورة الموضوع، ونعرف أبعاده وحدوده.

1.1 الشيخ الصدوق حياته وآثاره

اسمه محمد بن علي بن الحسين بن موسى بن بابويه القمي، ولم يتجاوز من ترجم للصدوق اسم جده بابويه، بمعنى أنه لم يعرف بعد جده بابويه إلى من يُنسب، ويكنى أبا جعفر. ونظراً لولادته في مدينة قم ونشأته فيها؛ فإنه لُقّب بالقمي، ويُلقب أيضاً بالصدوق، ورئيس المحدثين، وإذا أُطلق في التراث الشيعي ابن بابويه فهو المقصود به.⁶ ولم تحدد الكتب التي ترجمت له الوقت الذي ولد فيه بشكل دقيق، غير أنهم ذكروا أنه ولد بعد سنة 305 هـ وقبل سنة 311 هـ.⁷

يمكننا الحديث عن عدة أسباب مكنت للصدوق من النبوغ العلمي، وانتشار مؤلفاته في حياته وبعد وفاته؛ فمن تلك الأسباب: نشوؤه في أسرة علمية محافظة، فأبوه من أكابر علماء الشيعة في عصره؛ فترك أثراً بالغاً في حياة ابنه العلمية؛ ولذا نجد الصدوق يروي عنه كثيراً، وللحاضنة العلمية التي عاش فيها في مدينة قم أثرٌ في تمكنه من العلم ونبوغه فيه؛ حتى اكتسب صفة رئيس المحدثين، علاوة على أنه عاش في القرن الرابع الهجري، وهي المرحلة التي حكم فيها بنو بويه؛ الذين شجعوا الشيعة، وقربوا علماءها؛ فجهروا بمعتقداتهم وكتبوا حولها، ومنهم الصدوق الذي كان له من التشجيع والتبجيل من قبل ركن الدولة (ت: 967/366)، وابنه عضد الدولة (ت: 983/372) الشيء الكثير، فقد كانوا يحضرون مجالسه ومناظراته. وهذا أيضاً يفسر لنا السبب وراء تأليفات الصدوق وكثرتها، حيث بلغت ما يقرب من 300 مؤلف، كما ذكر الطوسي (ت: 1050/460) في ترجمته. وصل إلينا منها 17 كتاباً مطبوعاً، وأيضاً تمكن خلال حكم عائلتهم من التنقل من مدينة لأخرى؛ لتحصيل العلم، والالتقاء مع علماء الأمصار في كل منطقة رحل إليها، حيث سافر إلى الري، وخرسان، ونيسابور، وهمدان، وسرخس، ومرو، وبلخ، وبغداد، والمدينة، ومكة، والكوفة، وغيرها من المناطق التي رحل إليها؛ مُتعلماً ومُعلماً. وهذا أيضاً يوضح لنا السبب وراء كثرة مشايخه الذين روى عنهم فقد بلغوا أكثر من 200 شيخ.⁸

أما وفاته فقد اتفقت المصادر التي ترجمت له على أنها كانت في سنة 381 هـ، ودفن في مدينة الري (طهران).⁹

1.2 التعريف بكتاب علل الشرائع

⁶ نائر عبد الزهراء الموسوي، الشيخ الصدوق وجهوده الحديثية كتاب من لا يحضره الفقيه أتمودجا (النجف: العتبة العلوية المقدسة، 2011/1432)، 50.

⁷ أحمد بن علي النجاشي الكوفي، رجال النجاشي (قم: مؤسسة النشر الإسلامي، 1418)، 389.

⁸ الموسوي، الشيخ الصدوق وجهوده الحديثية كتاب من لا يحضره الفقيه أتمودجا، 70.

⁹ لترجمته انظر: النجاشي، رجال النجاشي (قم: مؤسسة النشر الإسلامي، 1418)، 389؛ محمد بن الحسن الطوسي، رجال الطوسي، مح. جواد القيومي الأصفهاني (قم: مؤسسة النشر الإسلامي، 1430)، 239؛ الموسوي، الشيخ الصدوق وجهوده الحديثية كتاب من لا يحضره الفقيه أتمودجا، 139-50.

لم يتدئ المؤلف كتابه بمقدمة، وبدأ بذكر العلل مباشرة. ومن خلال قراءتنا للكتاب وجدنا فيه ما يقارب 1394 رواية، وتجاهلنا القليل من المكررات. وهذه الروايات النصف منها تقريباً منسوبة إلى جعفر الصادق (ت: 765/148)، حيث بلغ مجموع الروايات المنسوبة إليه 689 رواية، وللباقر (ت: 733/114) 187، ولعلي (ت: 661/40) 153، وللرضا (ت: 819/203) 94، وللكاظم (ت: 799/183) 55 رواية. وبقية الروايات للعديد من الرواة المختلفين.

والروايات المذكورة في الكتاب منها ما نُسب إلى النبي، بغض النظر عن اتصال السند من عدمه، وعدد الروايات المنسوبة إليه صلى الله عليه وسلم 233 رواية. واللافت للنظر أن الصدوق في كتابه هذا روى عن بعض الصحابة الذين لا تُقبل ولا تُوثق روايتهم في المذهب الشيعي كابن عمر، وأبي هريرة، وأنس بن مالك. ومن هذه الروايات أيضاً روايات إسرائيلية حيث بلغت 177 رواية، سواء كانت منسوبة إلى المكثرين من الروايات الإسرائيلية ككعب الأحبار، أو عبد الله بن سلام، أو وهب بن منبه، أو أمها روايات عن الأئمة الاثني عشر وتحدث عن الأمم السابقة، التي يمكن القول فيها: إن الأئمة أو من نسبها اليهم تلقوها عن الإسرائيليات. وستتعرف على هذا الأمر أكثر عند الحديث عن مصادر التعليل في المرويات.

وهذا الكتاب لم أجد من كتب حوله ككتاب مستقل سواء باللغة العربية أو اللغة التركية، غير كتاب واحد يحمل عنوان: "تعليل الشريعة بين السنة والشيعية الحكيم الترمذي وابن بابويه القمي نموذجين" لخالد زهري. ولم نقف على هذا الكتاب، إلا على ملخص له في كتاب "الدليل الإرشادي إلى مقاصد الشريعة الإسلامية". ومن خلال هذا الملخص، تبين لنا أن فكرة الكتاب تدور حول مقارنة أقوال أهل السنة والشيعية فيما يتعلق بالتعليل والقياس والمصلحة. ثم حُتم الكتاب بالمقارنة بين الحكيم الترمذي و الشيخ الصدوق من حيث تبين وجهة نظرهما للمصلحة والتعليل والقياس.¹⁰

وكتاب علل الشرائع طُبع في مجلدتين ويحتوي على 647 باباً، يذكر في كل باب علة من العلل. ثم يذكر تحت هذا الباب ما ورد فيه من الآثار الواردة عن النبي، أو عن علي أو أبنائه، أو عن غيرهم وهو قليل نادر، كما أنه كان يتعقب بعض الآثار التي لا يرتضي بعض ما فيها، ويقول: "إنما ذكرت هذا الأثر لوجود التعليل فيه".¹¹

1.3 التعريف بالعلة والتعليل

تعليل أفعال الله بشكل عام، وتعليل الأحكام الشرعية بشكل خاص، من المسائل التي حصل الخلاف فيها بين علماء الإسلام. وبداية خلافهم كان كلامياً، ثم انتقل هذا الخلاف إلى المسائل الفقهية. وأصل هذه المسألة متفرعة عن قضية التحسين والتقيح، ولما كانت المذاهب الإسلامية منقسمة في التحسين والتقيح العقلي إلى عدة مذاهب،¹² فإنهم في مسألة التعليل انقسموا كذلك إلى عدة مذاهب. ويمكننا القول: إن اختلافهم يمكن تلخيصه في مذهبين:

¹⁰ محمد كمال الدين إمام، الدليل الإرشادي إلى مقاصد الشريعة الإسلامية (لندن: مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، 2007)، 307/1.

¹¹ الشيخ الصدوق، علل الشرائع (بيروت: دار المرتضى، 2006)، 344.

¹² عادل الشويخ، تعليل الأحكام في الشريعة الإسلامية (طنطا: دار البشير، 2000/1420)، 25-30.

الأول: القائلون بالتعليل على اختلاف في التفاصيل. وهم الماتريدية، وأصحاب الحديث، والمعتزلة، والشيعة على اختلاف بينهم، فمنهم من يرى وجوباً على الله تعليل أحكامه وأفعاله، ومنهم من يرى التعليل ولكن ليس على سبيل الوجوب على الله.¹³

الثاني: المنكرون للتعليل. وهم الظاهرية¹⁴ من الفقهاء، والنظام من المعتزلة، وفريق من الأشاعرة.¹⁵ وهذه المسألة قد كثُر النقاش حولها سواء عند المتقدمين¹⁶ والمتأخرين.¹⁷ إلا أنا نكتفي في هذا البحث بالإشارة لهذا الخلاف. وما يهمنا هو تأكيد الشيخ الصدوق على وجوب التعليل، وأن أي حكم لا بد له من علة، يجب التعرف عليها. وستأتي الإشارة إلى الأقوال التي نسبها الصدوق للأئمة الاثني عشر والتي تؤكد على وجوب التعليل، عند حديثنا عن تعليل الأحكام الشرعية.

كما أنه من المناسب أن نشير بإيجاز إلى التعريف الجامع للعلة بأنها: عبارة عن المعنى الذي تعلق به حكم النص.¹⁸ وعُرفت أيضاً بأنها: الأمر الظاهر المنضبط الذي بني الحكم عليه، وربط به وجوداً وعدمًا، لأن الشأن في بئانه عليه وربطه به؛ أن يحقق حكمة تشريع الحكم.¹⁹ والتعليل مأخوذ من علل الشيء بين علته، وأثبتته بالدليل، ويطلق أيضاً على ما يستدل فيه بالعلة على المعلول.²⁰

ولم نجد للصدوق تحديد معنى العلة بشكل منضبط، فهو لا يعتبر أن علة الحكم مقتصرة على حكمه الشرعي، كما أنه لم يقتصر التعليل في مجال من المجالات. فكتابه احتوى على العديد من المسائل في مجالات عدة، العقدي منها والعملي. وكذلك أخبار الأمم السابقة، فالتعليل عنده شامل لكل فعل من أفعال الله الكونية والشرعية. ويمكن أن نضع خطأً تحت عنوان كتابه "علل الشرائع" لنستوحي منه مفهوم التعليل عند الصدوق، ونتعرف على الأحكام التي يدخلها التعليل من منظوره، لأن هذه التسمية قد يفهم منها أن إطلاق كلمة الشرائع لأن أغلب الأبواب التي وردت فيه لها تعلق بالأحكام الشرعية (العملية العبادات والمعاملات)، أو أن مصطلح الشرائع عنده شامل لجميع الأحكام، سواء العملية منها أو الاعتقادية، وكل ما له علاقة بالدين، مما لا يدخل في الأحكام العقدية والعملية. كما هو ملاحظ في كتابه من ذكر علل

¹³ محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الرازي، المحصول، مح. طه جابر العلواني (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1997/1418)، 288/5؛ ابن تيمية، منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية، مح. محمد رشاد سالم (السعودية: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، 1986/1406)، 144/1.

¹⁴ ابن حزم الأندلسي، المحلى بالآثار (بيروت: دار الفكر)، 23/1.

¹⁵ الرازي، المحصول، 123/1.

¹⁶ ابن قيم الجوزية، شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل (بيروت: دار المعرفة، 1398/1978)، 185.

¹⁷ انظر: الشويخ، تعليل الأحكام في الشريعة الإسلامية، 59-31؛ محمد ربيع هادي المدخلي، الحكمة والتعليل في أحكام الله (جامعة الملك عبد العزيز، رسالة ماجستير، 1978/1398)، 24-23.

¹⁸ عبد العزيز بن أحمد بن محمد علاء الدين البخاري الحنفي، كشف الأسرار شرح أصول البزدوي (دار الكتاب الإسلامي)، 3/293.

¹⁹ عبد الوهاب خلاف، علم أصول الفقه (مصر: مكتبة الدعوة)، 19.

²⁰ شلبي، تعليل الأحكام، 12.

مسميات الأشياء، كأسماء الأنبياء، وأسماء الأئمة الاثني عشر، وعلى هذا فمصطلح التعليل عنده واسع، لكل ما له ارتباط بالدين، سواء كان هذا الارتباط بحكم كونه حكماً شرعياً أو عقدياً، أو ارتباط مكانة دينية كعلل مسميات الأنبياء والأئمة، وأسماء الأماكن المرتبط بها أحكام دينية. فيمكن القول: إن الصدوق يقصد بالتعليل: الحكمة الباعثة للحكم أو الفعل أو الاسم.

ومع أن الصدوق لم يبين مقصده من التعليل كما أشرنا سابقاً، لكن يمكننا من خلال تتبع الروايات الواردة في الكتاب، معرفة أدوات التعليل التي توصل بها الصدوق إلى العلل الواردة في الآثار. فمن ذلك أنه أورد العديد من الروايات التي فيها التصريح بـ "العلة" كأن يقول: "ما العلة". سئل الصادق ما العلة التي من أجلها لا يحل للرجل أن يصلى وعلى شاربه الحناء؟ أو يأتي السؤال هكذا: "لأي علة؟" قلت: لأي علة توضع البدان على الأرض²¹ قال: لأنه لا يتمكن من القراءة والدعاء.²² في السجود قبل الركبتين. قال لأن البيدين هما مفتاح الصلاة.

أما الأدوات غير الصريحة بلفظ التعليل فيعمل بالفاظ التعليل المختلفة. مثل: "العل": كما ورد في الرواية: إذا سجد أحدكم فليباشر بكفيه الأرض، لعل الله يصرف عنه الغل يوم القيامة.²³ وكذلك يرد السؤال بـ "ما معنى" كما في رواية: قال رجل لأمير المؤمنين، ما معنى مَدَّ عَنقَكَ فِي الرُّكُوعِ؟ قال: تأويله آمنت بوحدايتك ولو ضُربت عنقي.²⁴ ويرد أحياناً الاستفهام بـ "لم" والجواب بـ "لأن" كقوله: كما لم صارت الصلاة ركعتين وأربع سجود؟ قال لأن ركعة من قيام بركعتين من جلوس.²⁵ التعليل بـ "لأن": كقوله: خمسة لا يعطون من الزكاة: الولد والوالدان، والمرأة، والمملوك، لأنه يجبر على النفقة عليهم.²⁶ وقد يأتي التعليل بـ "لولا": وجوابه: "كما ورد: لولا أن أشقَّ على أمي لأمرتهم بالسواك مع كل صلاة".²⁷ وفي الغالب أيضاً أن الروايات لا يُذكر فيها أدوات التعليل صريحة، ولكن يمكننا تقدير ذلك.

2 مصادره في التعليل

تتبعنا جميع الروايات الواردة في كتاب علل الشرائع؛ باحثين عن المصادر التي اعتمدت عليها الروايات في تعليل الأحكام، فوجدنا أن مصدر تلك الروايات، لا تخرج عن كونها إما حكاية رواها الأئمة عن غيرهم، بمعنى أنهم حكوها حكاية فيقتصر دور الأئمة (منبع الرواية) على الإخبار بها، وهذا النوع من الروايات بلغ عددها 515 رواية، أي ما نسبته 37% من مجموع الروايات التي ذكرها الصدوق.

²¹ الصدوق، علل الشرائع، 337.

²² الصدوق، علل الشرائع، 325.

²³ الصدوق، علل الشرائع، 325.

²⁴ الصدوق، علل الشرائع، 315.

²⁵ الصدوق، علل الشرائع، 327.

²⁶ الصدوق، علل الشرائع، 364.

²⁷ الصدوق، علل الشرائع، 285.

النوع الثاني من الروايات هي القائمة على الاجتهاد والاستنباط من قبل الإمام نفسه (منبع الرواية)، فهو الذي فهم علل الحكم بناء على أدوات اعتمد عليها في ذلك.

2.1 الروايات الإخبارية

كل رواية حكاهها الراوي فهي من الروايات الإخبارية، وقد يكون الإخبار عن أحداث وقعت في الماضي كأحداث بدء الخلق، أو ما وقع للأنبياء مع أقوامهم، أو الأحداث الخارجة عن مدركات البشر (ما وراء الطبيعة) التي تتحدث عن الكون، والعوالم الغيبية كالملائكة والجن، وأخبار السموات، أو ما يتعلق به سبحانه.

وهذا النوع من الروايات وعللها يلزم الباحث في معرفة حقيقتها شيئا الأول: البحث عن صحة الخبر بتطبيق قواعد نقل الأخبار لمعرفة صدقها من كذبها. الثاني تطبيق القواعد العقلية التي تربط الأشياء بمسبباتها، والعلل بمعلولاتها؛ لمعرفة حقيقة العلة المستنبطة من الحكم.

والروايات الإخبارية الواردة في الكتاب تنقسم إلى عدة أقسام، يمكننا تناولها فيما يلي:

2.1.1 السنة النبوية

يذكر الصدوق الأحاديث النبوية²⁸ مستخرجاً منها العلل، فمثلاً عند ذكره علل كون الأنبياء أفضل من الملائكة، ذكر الحديث الذي يتحدث عن إسرائ النبي: فلما حضرت الصلاة أذن جبرائيل وأقام الصلاة، فقال: يا محمد تقدم! فقال له النبي: تقدم يا جبرئيل!، فقال له: إنا لا نتقدم على آدميين منذ أمرنا بالسجود لآدم.²⁹ فاستنبط الصدوق من هذا الحديث علة كون الأنبياء، والأئمة خيراً من الملائكة، بالإضافة إلى أنه ذكر أحاديث صريحة تذكر مفاضلة النبي وعلي وأبنائه على الملائكة. حيث روي فيما نسب إلى رسول الله أنه قال: ما خلق الله خلقاً أفضل مني، قال: علي. فقلت: يا رسول الله، فأنت أفضل أم جبرئيل؟ فقال: يا علي، إن الله فضل أنبياءه المرسلين على ملائكته المقربين. وفضلني على جميع النبيين والمرسلين، والفضل بعدي لك يا علي وللأئمة من بعدك.³⁰

وقد تذكر الأحاديث العلل مباشرة كقول النبي فيما نسب إليه بخصوص إبراهيم وعلة اتخاذه خليلاً. فقال: ما أتخذ الله إبراهيم خليلاً، إلا لإطعامه الطعام، وصلاته بالليل والناس نيام.³¹

وفي العبادات يذكر الصدوق الأحاديث التي فسرت علل بعض العبادات كقول رسول الله: الماء الذي تسخنه الشمس لا تتوضؤوا به ولا تغسلوا به ولا تعجنوا به فإنه يورث البرص.³²

²⁸ لم نقم بتخريج الأحاديث والحكم عليها من حيث القبول والرد، وذلك لأن قواعد قبول الحديث من عدمه عند الشيعة تختلف عما هو عليه عند أهل السنة، هذا من جهة. ومن جهة أخرى فإن الغرض من ذكر الحديث هو بيان أن من مصدر الشيخ الصدوق في تعليقه للأحكام هو الاعتماد على الأحاديث النبوية، وكون الحديث صحيحاً أو ضعيفاً ليس موضوع بحثنا، ولا يترتب عليه أثر في نتائج البحث.

²⁹ الصدوق، علل الشرائع، 12.

³⁰ الصدوق، علل الشرائع، 12.

³¹ الصدوق، علل الشرائع، 40.

³² الصدوق، علل الشرائع، 273.

ويوجد العديد من الأحاديث التي ذكرها الصدوق لبيان علل بعض المسائل التي تؤيد مذهبه الاعتقادي. فمن ذلك ما جاء عن أبي سعيد الخدري، قال: قال سلمان: يا نبي الله إن لكل نبي وصياً، فمن وصيك؟ قال: فسكت عني، فلما كان بعد غد رأني من بعيد، فقال: يا سلمان، قلت: لبيك، وأسرعت إليه، فقال: تعلم من كان وصي موسى؟ قلت: يوشع بن نون، ثم قال: ذاك، لأنه يومئذ خيرهم وأعلمهم، ثم قال: وإني أشهد اليوم أن علياً خيرهم وأفضلهم، وهو وليي ووصيي ووارثي.

ومن ذلك أيضاً الروايات التي تخبر عمّا سيكون من الأحداث بعد وفاة النبي والتي لها علاقة بالخلافات السياسية بين أبناء عليٍّ وخصومهم. فمن ذلك: قال هبط جبرائيل على رسول الله وعليه قباء أسود³³ ومنطقة³⁴، فيها خنجر. قال: فقال له رسول الله: يا جبرئيل، ما هذا الرّي؟ قال: زي ولد عمك العباس يا محمد، ويل لولدك من ولد العباس. فخرج النبي إلى العباس، فقال: يا عم ويل لولدي من ولدك. فقال: يا رسول الله، أفأجبت نفسي؟ قال: جف القلم بما فيه، مع أن هذا الحديث ذكره الصدوق في بيان ذكر العلة التي لا يجوز الصلاة فيها بالسواد.³⁵

ويمكن القول: إن مثل هذه الأحاديث التي تذكر العلة نحتاج في البحث عن حقائق عللها إلى شيئين: الأول: التأكد من صحة الأحاديث، والثاني: تطبيق قواعد العلماء التي وضعوها في باب العلل (السير والتقسيم)، للتأكد من كون العلة وصفاً مطرداً على جميع أفرادها.

2.1.2 الإسرائيليات

كما أشرنا سابقاً عند التعريف بكتاب علل الشرائع أن فيه من المرويات الإسرائيلية 177 رواية، وهو يمثل 12% من مجموع الروايات في الكتاب، وأعمدة رواة الإسرائيليات روى عنهم الصدوق في كتابه، كعبد الله بن سلام، وكعب الأحمبار رواية واحدة لكل منهما، وهب بن منبه 10 روايات، ومقاتل بن سليمان (ت: 767/150) رواية واحدة، وبقية الروايات منسوبة لواحد من الأئمة الاثني عشر.

وأغلب هذه الروايات تناولت الأحداث التي وقعت للأنبياء وتعليلها. فمن ذلك ما روي عن الصادق، أنه قال: كان اسم نوح عليه السلام عبد الملك، وإنما سمي نوحاً؛ لأنه بكى خمسمائة سنة.³⁶ فهذه الرواية ذكرت لبيان العلة التي سمي فيها نوح بهذا الاسم.

وكذلك أحداث بدء الخلق وخلق آدم. قال الصادق: إن القبضة التي قبضها الله من الطين الذي خلق منه آدم، أرسل إليها جبريل أن يقبضها، فقالت الأرض: أعوذ بالله أن تأخذ مني شيئاً فرجع إلى ربه. فقال: يا رب تعوذت بك مني، فأرسل

³³ ثوب يلبس فوق الثياب. انظر: سعيد أبو حبيب، القاموس الفقهي لغة واصطلاحاً (دمشق: دار الفكر، 1988/1408)، 295.

³⁴ الطّاق: الإزار الذي يُثني والمنطق، ما جعل فيه من خيط أو غيره. انظر: محمد بن أحمد الأزهرى، تحذيب اللغة، مع. محمد مرعب (بيروت: دار احياء التراث العربي، 2001)، "نطق"، 24/9.

³⁵ الصدوق، علل الشرائع، 340.

³⁶ الصدوق، علل الشرائع، 34.

إليها إسرأفيل، فقالت: مثل ذلك، فأرسل إليها ميكائيل، فقالت: مثل ذلك، فأرسل إليها ملك الموت، فتعوذت بالله منه أن يأخذ منها شيئاً، فقال ملك الموت: وأنا أعوذ بالله أن أرجع إليه حتى أقبض منك. قال: وإنما سمي آدم آدم، لأنه خلق من أديم الأرض.³⁷ أي وجهها.³⁸

وما يتعلق بفريضة وشعائر الحج. قال زين العابدين: عندما سئل لم صار الطواف سبعة أشواط؟ لأن الله قال للملائكة: إني جاعل في الأرض خليفة، فردوا على الله، وقالوا: أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء. قال الله: إني أعلم ما لا تعلمون. وكان لا يحجبهم عن نوره؛ فحجبهم عن نوره سبعة آلاف عام، فلاذوا بالعرش سبعة آلاف سنة، فرحهم، وتاب عليهم، وجعل لهم البيت المعمور الذي في السماء الرابعة، وجعله مثابة، ووضع البيت الحرام تحت البيت المعمور؛ فجعله مثابة للناس وأمناء؛ فصار الطواف سبعة أشواط، واجباً لكل ألف سنة شوطاً واحداً.³⁹

وفيها من العجائب التي تناولت الحيوانات، فمن ذلك روي عن علي أنه سُئل ما بال الماعز مفرقة الذنب بادية الحياء والعودة؟ فقال: لأن الماعز عصت نوحاً، لما أدخلها السفينة، فدفعها فكسر ذنبها، والنعجة مستورة الحياء والعودة لأن النعجة بادرت بالدخول إلى السفينة، فمسح نوح يده على حياؤها وذنبها فاستوت الألية.⁴⁰

كما أن الإسرائيليات أستخدمت أيضاً فيما ينصر اعتقادات المذهب الشيعي. فمثلاً: روي عن الباقر أنه قال: إن إسماعيل كان رسولا نبيا، سُلط عليه قومه، ففشروا جلدة وجهه، وفروا رأسه، فأتاه رسول من رب العالمين. فقال له: ربك يقرئك السلام، ويقول: قد رأيت ما صنعت بك، وقد أمرني بطاعتك؛ فمرني بما شئت، فقال: يكون لي بالحسين بن علي أسوة.⁴¹ وهذا الأثر ذكره الصدوق تحت باب العلة التي من أجلها سمي إسماعيل بن حزقييل صادق الوعد.

2.1.3 الادعاءات الغيبية

ما يقارب 177 رواية بمعدل 9% من مجموع الروايات كان التعليل فيها مبنياً على ادعاء غيبي. ونقصد بالادعاء الغيبي: الأخبار عن شيء غير مدرك بحواسنا، أو الأخبار عما سيقع في المستقبل سواء في الحياة الدنيا أم يوم القيامة. ويدخل تحت هذا الأمر الوعد بالثواب أو العقاب، وأخبار يوم القيامة، والجنة، والنار.

فمن هذا الباب مثلاً ما روي عن علي، في تفسير المدِّ والجزر في البحار. بأن ذلك: ملك موكل بالبحار يقال له رومان، فإذا وضع قدمه في البحر فاض، وإذا أخرجها غاض.⁴² مع أن هذا التعليل يخالفه العلم الحديث، لكن تلك الأخبار كانت تقع ذلك الزمان الذي كان يعتمد في الكشف عما لا تدركه الحواس بالإخبار عن ذلك بطريق الغيبيات وهذا يفسر لنا أيضاً

³⁷ الصدوق، *علل الشرائع*، 565.

³⁸ الأزهرى، *تمهيد اللغة*، "آدم"، 150/14.

³⁹ الصدوق، *علل الشرائع*، 399. قد نبهنا في بداية البحث أننا وإن وجدنا شيئاً مما يخالف النص أو المنطق؛ لا ننبه عليه لأن منهجنا معتمد على مناقشة الصدوق فيما له علاقة بالتعليل.

⁴⁰ الصدوق، *علل الشرائع*، 483.

⁴¹ الصدوق، *علل الشرائع*، 81.

⁴² الصدوق، *علل الشرائع*، 540.

القول بأن الأرض كانت على حوت، وفي رواية على قرن ثور فإذا تحرك القرن وقع الزلزال. وسيأتي الحديث عن مثل هذه الأخبار في علل الكون.

ومن الأخبار الغيبية التي وردت في الكتاب: الأخبار عن أن ولد الزنا لا يدخل الجنة. وذلك لأن الجنة لا يدخلها إلا من طابت ولادته كما قال ذلك الصادق.⁴³

وأيضاً الأخبار عن الثواب والعقاب. قال الباقر: من عدل في وصيته؛ كان بمنزلة من تصدق بها، ومن حاف في وصيته لقي الله يوم القيامة، وهو عنه معرض.⁴⁴

واستخدام مثل هذه الروايات في التعامل مع المخالف. فقد روي عن علي، أنه قال: يحشر المرجئة عمياناً إمامهم أعمى، فيقول بعض من يراهم من غير أمتنا: ما تكون أمة محمد إلا عمياناً، فأقول لهم: ليسوا من أمة محمد؛ لأنهم بدلوا فُبدل ما بهم وغيروا فغير ما بهم.⁴⁵

2.2 الروايات الاجتهادية

الكثير من الروايات في هذا الكتاب كانت من هذا النوع. إذ بلغ عددها 879 رواية، وتمثل 63% من مجموع الروايات. واعتمدت هذه الروايات في وصولها إلى العلة أو المعنى المراد من خلال الاستنباط، بناء على عدة دلالات نوضحها فيما يلي:

2.2.1 التفسير الباطني

استخدمت بعض الروايات التفسير الباطني للآيات القرآنية، أو ما يسمى التفسير الإشاري، في الوصول إلى المعنى المراد. فمثلاً بؤب الصدوق، باب العلة التي من أجلها قال الله لموسى حين كلمه: (فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ).⁴⁶ وعلة قول موسى: (وَاحْلُلْ عُقْدَةً مِنْ لِسَانِي).⁴⁷ ثم ذكر قول الكاظم: أن ذلك إنما كان من موسى على جهة الاستحياء، ولسان حاله يقول: إني أستحي أن أكلم بلساني الذي كلمتك به غيرك، فيمنعني حيائي منك عن محاورة غيرك، فصارت هذه الحال عقدة على لساني، فاحللها بفضلك. (وَاجْعَلْ لِي وَزِيْرًا مِنْ أَهْلِي هَارُونَ أَخِي).⁴⁸ معناه: أنه سأل الله أن يأذن له في أن يعبر عنه هارون، فلا يحتاج أن يكلم فرعون بلسان كلم الله به.⁴⁹

⁴³ الصدوق، علل الشرائع، 551.

⁴⁴ الصدوق، علل الشرائع، 553.

⁴⁵ الصدوق، علل الشرائع، 585.

⁴⁶ طه ١٢/٢٠.

⁴⁷ طه ٢٧/٢٠.

⁴⁸ طه ٢٩/٢٠-٣٠.

⁴⁹ الصدوق، علل الشرائع، 70.

وفي باب العبادات، ذكر علة كراهية صبِّ الماء على المتوضئ، وذلك لأن علياً كان إذا توضأ لم يدع أحداً يصب عليه الماء، قال: لا أحب أشرك في صلاتي أحداً.⁵⁰ وأيضاً سئل الصادق لماذا صير الموقف بالمشعر ولم يصير بالحرم؟ وسائر مشاعر الحج. فأجاب بإجابات مبنية على الاشارات والاستنباط الباطني للنصوص.⁵¹

فمن هذه الأمثلة يتبين لنا أن الأئمة اعتمدوا التأويل الباطني الإشاري للنصوص في الوصول إلى علل العبادات، وتعليل المواقف والأحداث التي وقعت للأنبياء؛ حتى تعليل المسائل التي وقع الخلاف فيها بين أهل السنة والشيعة. سأل الرضا، ما العلة في التكبير على الميت خمس تكبيرات؟ قلت أي: الراوي: روي أنها قد اشتقت من خمس صلوات، فقال الرضا: هذا ظاهر الحديث. فأما باطنه فإن الله فرض على العباد خمس فرائض: الصلاة، والزكاة، والصيام، والحج، والولاية، فجعل للميت من كل فريضه تكبيرة واحدة، فمن قبل الولاية كبر خمساً، ومن لم يقبل الولاية كبر أربعاً، فمن أجل ذلك تكبرون خمساً، ومن خالفكم يكبر أربعاً.⁵²

2.2.2 الاستقراء

الاستقراء: تتبع جزئيات كثيرة داخلية تحت معنى كلي، ثم الحكم ذلك الكلي به.⁵³ فأصل الاستقراء هو التتبع، وهذا نجده في تتبع الآيات القرآنية، ثم الخروج بنتيجة ما، كبيان معنى معين ورد ذكره في القرآن، أو تتبع صفة معينة وردت في القرآن بأماكن مختلفة ثم سردها لاحتوائها على جزئية معينة تتفق فيها هذه الصفات. سئل الصادق عن الكبائر، فقال: أكبر الكبائر الشرك بالله. يقول الله: (إِنَّهُ مَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ حَرَّمَ اللَّهُ عَلَيْهِ الْجَنَّةَ وَمَأْوَاهُ النَّارُ).⁵⁴ وبعده اليأس من روح الله، لأن الله يقول: (وَلَا تَيَاسُؤْا مِنْ رَوْحِ اللَّهِ إِنَّهُ لَا يَيَاسُ مِنْ رَوْحِ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْكَافِرُونَ).⁵⁵ والأمن من مكر الله، لأن الله يقول: (فَلَا يَأْمُرُ مَكْرَ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْخَاسِرُونَ).⁵⁶ ومنها عقوق الوالدين، لأن الله جعل العاق جباراً شقيماً، وقتل النفس التي حرم الله الا بالحق لأن الله يقول: (فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا).⁵⁷ ثم استعرض بقية الكبائر، وبوب الصدوق لهذا الأثر باب العلة التي حرّم من أجلها الكبائر.

2.2.3 المصلحة

⁵⁰ الصدوق، علل الشرائع، 271.

⁵¹ الصدوق، علل الشرائع، 433.

⁵² الصدوق، علل الشرائع، 296.

⁵³ أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، معيار العلم في فن المنطق، مح. سليمان دنيا (مصر: دار المعارف، 1961)، 160.

⁵⁴ المائدة ٧٢/٥.

⁵⁵ يوسف ٨٧/١٢.

⁵⁶ الأعراف ٩٩/٧.

⁵⁷ النساء 93/4؛ الصدوق، علل الشرائع، 384.

اعتمدت المصلحة ودفع المفسدة أيضا في تحديد علل بعض الأحكام وتفسيرها وفق المصلحة الحاصلة للعبد أو درء المفسدة عنه. فمن ذلك قول علي: لا أقيم على أحد حدا بأرض العدو حتى يخرج منها، لئلا تلحقه الحمية فيلحق بالعدو.⁵⁸ ويوجد في بعض الروايات تأويل النصوص الصريحة من أجل المصلحة. سئل الصادق، عن النساء ما لهن من الميراث؟ فقال: لهن قيمة المطلوب والبناء والخشب والقصب، فأما الأرض والعقار فلا ميراث لهن فيهما. قلت: الثياب لهن؟ قال: الثياب نصيبهن فيه. قلت: كيف هذا ولهن الثمن والربع مسمى؟ (أي في القرآن) قال: لأن المرأة ليس لها نسب ترث به، وإنما هي دخلت عليهم، وإنما صار هذا هكذا؛ لئلا تتزوج المرأة فيجئ زوجها أو ولدها من قوم آخرين فيزاحمون هؤلاء في عقارهم.⁵⁹ فجعل المرأة لا ترث من العقار درءاً للمفسدة التي قد تقع من مزاحمة الأجانب لأصحاب الميراث. وكذلك في شأن الخوارج، فقد ذُكرت الحرورية عند علي، فقال: إن خرجوا مع جماعة أو على إمام عادل فقاتلوهم، وإن خرجوا على إمام جائر فلا تقاتلوهم، فإن لهم في ذلك مقالاً.⁶⁰ فهذه الأمثلة وغيرها اعتمدت على المصلحة ودفع المفسدة في تعليل الأحكام.

2.2.4 القياس

معلوم أن المذهب الشيعي ينكر القياس، ولا يعتبره من الأدلة المعتمدة في إثبات الأحكام الشرعية. وتأييدا لهذا فقد قال الصدوق في هذا الكتاب بعد أن ذكر قصة موسى مع الخضر: "إن موسى مع كمال عقله وفضله ومحله من الله ذكره، لم يستدرك باستنباطه واستدلالة معنى أفعال الخضر حتى اشتبه عليه وجه الأمر فيه وسخط جميع ما كان يشاهده حتى أخبر بتأويله فرضي، ولو لم يخبر بتأويله لما أدركه، ولو فني في الفكر عمره، فإذا لم يجز لأنبيا الله ورسله القياس والاستنباط والاستخراج، كان من دونهم من الأمم أولى بان لا يجوز لهم ذلك".⁶¹ وبالرغم من ذلك فإننا وجدنا من العلل التي استخرجت من الأحكام مبنية على القياس. فمن أمثلة ذلك، أن الصادق سئل عن رجل بدأ بالمرورة قبل الصفا. قال: يعيد ألا ترى أنه لو بدأ بشماله قبل يمينه في الوضوء أراه أن يعيد الوضوء.⁶² وعن الصادق أيضاً أنه قال: من ذكر الله كتبت له عشر حسنات، ومن ذكر رسول الله، كتبت له عشر حسنات لان الله قرن رسوله بنفسه.⁶³ وكذا الأثر المشهور عن علي في حد شارب الخمر، قاسه بناءً على حد القذف. فقال: وكذلك شارب الخمر إذا شرب هذى، وإذا هذى افترى وإذا افترى جلد، فوجب عليه حد المفتري.⁶⁴ وقال الباقر: في الحرم يأتي أهله ناسياً، قال: لا شيء عليه إنما هو بمنزلة من أكل في شهر رمضان وهو ناس.⁶⁵ فهذه وقائع وأحكام قيست على أحكام ووقائع أخرى.

⁵⁸ الصدوق، علل الشرائع، 531.

⁵⁹ الصدوق، علل الشرائع، 558.

⁶⁰ الصدوق، علل الشرائع، 587.

⁶¹ الصدوق، علل الشرائع، 54.

⁶² الصدوق، علل الشرائع، 567.

⁶³ 01:15:00 2022/12/24 م

⁶⁴ الصدوق، علل الشرائع، 525.

⁶⁵ الصدوق، علل الشرائع، 443.

2.2.5 مدلولات الألفاظ

مدلولات الألفاظ اللغوية مما أستدل به على التعليل. فمن ذلك مثلاً: لماذا سميت المرأة بهذا الاسم. قال الصادق: سميت المرأة امرأة لأنها خلقت من المرء يعني خلقت حواء من آدم.⁶⁶ وهذا النوع من التعليل الأغلب فيه أن الدلالة اللغوية استدل بها لمعرفة معاني الأسماء كتسمية البيت العتيق،⁶⁷ والحج، والعمرة، وعرفات، والصفاء، والمروة،⁶⁸ وعلل تسمية معظم الأنبياء الوارد ذكر أسمائهم في القرآن، كما سيأتي معنا في منهج الصدوق في التعليل.

2.2.6 واقع الحياة

واقع الحياة، وتجارب الناس، وما تعودوا عليه، مما يمكن إدراكه بالتجربة؛ كل ذلك كان طريقاً لاستنباط بعض العلل الواردة في الكتاب. فمن ذلك قال الباقر: جئت إلى أبي بكتاب أعطانيه إنسان فأخرجته من كمي، فقال لي: يا بني، لا تحمل في كُمِّك شيئاً؛ فإن الكم مضيق.⁶⁹ وأغلب هذه الروايات واردة فيما له تعلق بالصحة وعلاج الأمراض. قال الكاظم: لا تخللوا بعود الريحان ولا بقضيب الرمان فإنهما يهيجان عرق الجذام.⁷⁰

وتعليل بعض الأحكام أيضاً. فمن ذلك أنه سئل الصادق: لأي علة صار عدة المطلقة ثلاثة أشهر، وعدة المتوفى عنها زوجها أربعة أشهر وعشراً؟ قال: لأن حُرقة المطلقة تسكن في ثلاثة أشهر، وحرقة المتوفى عنها زوجها لا تسكن إلا أربعة أشهر وعشراً.⁷¹

2.2.7 الاستنباط

من العلل الواردة في الكتاب ما اعتمد في استنباطها على نص من القرآن. فمثلاً: سئل الصادق عن أفضل المواقيت في صلاة الفجر؟ قال: مع طلوع الفجر، إن الله يقول: (إِنَّ فُرْآنَ الْفَجْرِ كَانَ مَشْهُودًا).⁷² يعني صلاة الفجر تشهدها ملائكة الليل وملائكة النهار. فإذا صلى العبد صلاة الصبح مع طلوع الفجر، أثبتت له مرتين أثبتها ملائكة الليل وملائكة النهار.⁷³ فعلة كون أوقات صلاة الفجر أفضل الأوقات لشهود الملائكة الصلاة فيها. وقول علي في رجل نذر أن يصوم زماناً، قال: الزمان خمسة أشهر، والحين ستة أشهر، لأن الله يقول: (تُرْفِي أُمَّكُلَهَا كُلَّ حِينٍ بِإِذْنِ رَبِّهَا).⁷⁴ وكاستدلال الباقر على أن

⁶⁶ الصدوق، *علل الشرائع*، 23.

⁶⁷ وردت هذه التسمية في قوله تعالى: وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ (الحج 29/22). انظر: الصدوق، *علل الشرائع*، 391.

⁶⁸ كل هذه الألفاظ وردت في القرآن. انظر: الصدوق، *علل الشرائع*، 42، 403.

⁶⁹ الصدوق، *علل الشرائع*، 567.

⁷⁰ الصدوق، *علل الشرائع*، 363.

⁷¹ الصدوق، *علل الشرائع*، 496.

⁷² الإسراء 17/78.

⁷³ الصدوق، *علل الشرائع*، 331.

⁷⁴ إبراهيم 14/25؛ الصدوق، *علل الشرائع*، 380.

القذف من الكبائر لأن الله يقول: (لُعِنُوا فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ).⁷⁵ فعلة كونها من الكبائر أنه ترتب على فاعلها اللعن.

3 منهج التعليل عند الشيخ الصدوق

لم يكتف الشيخ الصدوق بتعليل الأحكام الشرعية بل ذكر علل الكون، والمعتقدات، وما حصل للأمام السابقة، وعلل مسميات الأشياء، وعلل المعتقدات المذهبية، والحياة العامة. وسوف نناقش هذه العلل في المطالب الآتية:

3.1 الأحكام الشرعية

ذكر الصدوق بعض الروايات التي تبين أن العبادات ليست حكماً تعبدية فحسب، كما هو المشهور في تعليل كثير من الفقهاء لبعض الأحكام الشرعية التي لا يعرفون عللها، عندها يقولون: بأن علتها تعبدية. لكن الصدوق بين أنه ما من عبادة إلا ولها علة يجب البحث عن معرفتها. ويستدل ببعض الآثار المروية عن الأئمة، فمن الآثار ما روي عن علي أنه نظر إلى رجل يصلي فاستحسن صلاته، فقال: يا هذا الرجل، تعرف تأويل صلاتك؟ قال الرجل: يا ابن عم خير خلق الله، وهل للصلاة تأويل غير التبعيد؟ قال علي: اعلم أن الله ما بعث نبيه بأمر من الأمور إلا وله متشابه، وتأويل، وتنزيل، وكل ذلك على التبعيد، فمن لم يعرف تأويل صلاته، فصلاته كلها خداج ناقصة غير تامة.⁷⁶ وأكثر من هذا صراحة ما روي عن الإمام الرضا، أنه كتب لبعض تلامذته: جاءني كتابك تذكر أن بعض أهل القبلة يزعم أن الله لم يجعل شيئاً، ولم يحرمه لعله أكثر من التبعيد لعباده بذلك؛ قد ضل من قال ذلك ضلالاً بعيداً وخسر خسراً مبيناً، لأنه لو كان ذلك لكان جائزاً أن يستعبدهم بتحليل ما حرم وتحريم ما أحل.⁷⁷

ومع هذا التأكيد على العلل لكل الأحكام الشرعية، إلا أننا وجدنا رواية جعلت التسليم والتبعيد هو المبين للعلل الأحكام. روي عن الصادق قال: بينا أنا في الطواف إذ رجل يقول: ما بال هذين الركنين يمسان -الحجر والركن اليماني- وهذين لا يمسان؟ قال: فقلت: لأن رسول الله، كان يمسخ هذين، ولم يمسخ هذين، فلا نتعرض لشيء لم يتعرض له رسول الله.⁷⁸ ومع أن هذه الرواية الوحيدة التي جعلت الانقياد والتبعيد هو علة هذا الحكم، إلا أن رواية أخرى لجعفر الصادق فيها: أنه أفتى شخصاً بما ذكرنا سابقاً من أن العلة هي التبعيد والانقياد، فإنه قال لشخص آخر علة أخرى. قال جعفر الصادق: سأخبرك بغير ما أخبرته به: إن الحجر الأسود، والركن اليماني عن يمين العرش؛ وإنما أمر الله أن يُسْتَلَمَ ما عن يمين عرشه، قلت: فكيف صار مقام إبراهيم عن يساره؟ فقال لأن لإبراهيم مقاماً في القيامة، ولمحمد مقاماً، ومقام محمد عن يمين عرش ربنا، ومقام إبراهيم عن شمال عرشه، ومقام إبراهيم في مقامه يوم القيامة، وعرش ربنا مقبل غير مدبر.⁷⁹

⁷⁵ النور ٢٣/٢٤؛ الصدوق، علل الشرائع، 384.

⁷⁶ الصدوق، علل الشرائع، 582.

⁷⁷ الصدوق، علل الشرائع، 576.

⁷⁸ الصدوق، علل الشرائع، 419.

⁷⁹ الصدوق، علل الشرائع، 419.

لقد بدأ الصدوق بذكر علة الأحكام الشرعية بشكل عام في باب واحد، ثم بدأ بالتفصيل بذكر علة الطهارة فالصلاة، والزكاة، ثم الصوم، فالحج. ومن خلال تتبعنا لهذه العلة التي وردت في أقسام العبادات يمكن القول: إن تعليل الأحكام الشرعية (العبادات) هي الأكثر وروداً في كتاب الصدوق، حيث بلغ عدد الأبواب التي ذكرها في العبادات 270 باباً. وتمثل نسبة 45% من مجموع عدد الأبواب.

وفي تناوله لعلل العبادات يمكننا ملاحظة الآتي:

يمكن تقسيم علة العبادات التي ذكرها إلى: العلة المبررة للحكم. فمثلاً قال الصادق: العمرة واجبة على الخلق بمنزلة الحج من استطاع، لأن الله يقول: (وَأَتُوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ).⁸⁰ وإنما نزلت العمرة بالمدينة، وأفضل العمرة عمرة رجب.⁸¹ فعلة وجوب العمرة كونها مقرونة بالآية الدالة على وجوب الحج، فهي علة تبريرية للحكم بوجوب العمرة. ومثال آخر سئل الصادق عن الجنب يتمضمض، فقال: لا، إنما يجنب الظاهر، ولا يجنب الباطن، والفم من الباطن.⁸² فهذه علة تبريرية للحكم. القسم الثاني: العلة المبنية لحكمة الحكم، وليس لها ارتباط به، بمعنى دوران الحكم عليها وجوداً وعدمًا. سئل الصادق ما بال الحائض تقضي الصوم، ولا تقضي الصلاة؟ قال: لأن الصوم إنما هو في السنة شهر، والصلاة في كل يوم وليلة، فأوجب الله عليها قضاء الصوم، ولم يوجب عليها قضاء الصلاة.⁸³ فهذه العلة هي ذاتها حكمة، ولا يرتبط الحكم بها وجوداً وعدمًا.

من علة الأحكام الشرعية ما يمكننا التأكد منه بوسائل العلم الحديثة كتعليل الفرق بين بول الجارية، والغلام. روي أن علياً قال: لبن الجارية وبولها يغسل منه الثوب قبل أن تطعم، لأن لبنها يخرج من مثانة أمها، ولبن الغلام لا يغسل منه الثوب ولا بوله قبل أن يطعم، لأن لبن الغلام يخرج من المنكبين والعضدين.⁸⁴

كما أنه يوجد اختلاف بين الأئمة في التعليل للأحكام لأنها قائمة على الاجتهاد والنظر. فمثلاً: علة كون صلاة الجنابة خمس تكبيرات، يوجد تعليان، سبق وأن أشرنا للتعليل الأول. أما التعليل الآخر فهو حديث منسوب للنبي: فرض الصلاة خمساً وجعل للميت من كل صلاة تكبيرة.⁸⁵

وفي بعض الأحكام الشرعية يعللها الصدوق بذكر حكمها. فمثلاً: ذكر أن علة عدم جواز جماعة المسافر في نهار رمضان كونه محرم عليه.⁸⁶

استخدام التفسير الإشاري الباطني في استنباط بعض علة العبادات كما فسر الإمام الرضا آية الوضوء، وعلة غسل أعضاء الوضوء الأربعة. فقال: إن علة الوضوء التي من أجلها صار غسل الوجه والذراعين ومسح الرأس والرجلين، فلقيامه

⁸⁰ البقرة 196/2.

⁸¹ الصدوق، علة الشرائع، 301.

⁸² الصدوق، علة الشرائع، 280.

⁸³ الصدوق، علة الشرائع، 286.

⁸⁴ الصدوق، علة الشرائع، 287.

⁸⁵ الصدوق، علة الشرائع، 295.

⁸⁶ الصدوق، علة الشرائع، 379.

بين يدي الله، واستقباله إياه بجوارحه الظاهرة، وملاقاته بها الكرام الكاتبين، فغسل الوجه للسجود والخضوع، وغسل اليدين ليقبلهما ويرغب بهما ويهرب ويتبتل، ومسح الرأس والقدمين لأنهما ظاهران مكشوفان مستقبل بهما في كل حالاته، وليس فيها من الخضوع والتبتل ما في الوجه والذراعين.⁸⁷

3.2 الأمم السابقة

يذكر أخبار الأمم السابقة لبيان علل بعض الأعمال والحوادث التي وقعت، وما زالت موجودة إلى أيامنا هذه. فمن ذلك: أنه ذكر علة عبادة النار، وأن ذلك بسبب ما جرى بين هابيل وقابيل.⁸⁸ وعلة عبادة الأصنام: ما حصل ليغوث ويعوق ونسر.⁸⁹ وعلة حسن الخلق وسوئه: بأن ذلك بسبب أن الله زوج ابني آدم أحدهما حورية والأخرى جنية، فما كان في الناس من حسن الخلق والخلق فمن الحورية، وما كان العكس من ذلك فمن الجان.⁹⁰ وعلة الشيب: بأن الناس كانوا لا يشيبون قبل إبراهيم، فأبصر إبراهيم الشيب في لحيته. فقال: يا رب ما هذا؟ فقال: هذا وقار. فقال: رب زدني من هذا وقارا.⁹¹

إضافة إلى أنه يذكر علل الأحداث التي وقعت في الأمم السابقة والتي قد يفهم منها مخالفة شرعية أو عقدية؟ فيذكر علل تلك الوقائع ليُرَبِّل هذا الإشكال واللبس. فمن ذلك بين أن علة دعاء نوح على قومه، بقوله: (إِنَّكَ إِنْ تَدْرَهُمْ يُضِلُّوا عِبَادَكَ وَلَا يَلِدُوا إِلَّا فَاجِرًا كَفَّارًا). قيل للباقر: رأيت نوحا حين دعا على قومه، فقال: (رَبِّ لَا تَذَرْ عَلَيَّ الْأَرْضِ مِنَ الْكَافِرِينَ دَيَّارًا إِنَّكَ إِنْ تَذَرَهُمْ يُضِلُّوا عِبَادَكَ وَلَا يَلِدُوا إِلَّا فَاجِرًا كَفَّارًا).⁹² قال: علم أنه لا يُنَجِّب من بينهم أحد. قال: قلت: وكيف علم ذلك؟ قال أوحى الله إليه أنه لا يؤمن من قومك إلا من قد آمن، فعند هذا دعا عليهم بهذا الدعاء.⁹³

كما أنه يذكر علل الأحداث التي وقعت وانتهت، وهي أكثر ما في هذا القسم من الروايات. فيذكر علل ما حدث للأنبيا مع أقوامهم وما حل بهم من العذاب.⁹⁴

3.3 الكون

علل الصدوق بعض الظواهر الكونية بما كان سائداً في تلك الأيام من الأساطير، وأخبار بني اسرائيل. ثم أصبغت بصباغ مذهبي جعل من الأئمة أشخاصا يمتلكون طاقة فوق طاقتهم البشرية، بإمكانهم التحكم في الكون. فمثلا ذكر الصدوق عند

⁸⁷ الصدوق، علل الشرائع، 273.

⁸⁸ الصدوق، علل الشرائع، 10.

⁸⁹ الصدوق، علل الشرائع، 11.

⁹⁰ الصدوق، علل الشرائع، 105.

⁹¹ الصدوق، علل الشرائع، 106.

⁹² نوح ٢٦/٧١-٢٧.

⁹³ الصدوق، علل الشرائع، 37.

⁹⁴ كقصّة يوسف مع أخوته فقد ذكر فيها خمسة أبواب. انظر: الصدوق، علل الشرائع، 5، 6. وكذلك ما حصل لموسى مع فرعون. انظر:

الصدوق، علل الشرائع، 61، 63.

علة الزلازل عدة روايات. روايتان منها تذكر أن الأرض قائمة على رأس حوت، فإذا حرك رأسه حدثت الزلزلة. وروايتان منها أيضاً تذكر أن سبب الزلازل أن ملكاً مُوكلاً بعروق الأرض، فإذا أراد الله أن يزلزل مكاناً أمر الملك أن يحرك عرق كذا وكذا. وروايتان تذكر أن زلزلة وقعت في عهد علي، ففرغ الناس إليه، فركل الأرض بقدمه فسكنت الأرض.⁹⁵ ويوجد أثر طويل مروى عن علي، فيه تفسير لبعض مظاهر الكون.⁹⁶ لا يبعد أن يكون هذا الأثر مما أخذ من أهل الكتاب فُتسب لعلي.

ومما يدخل في هذا ما ذكره من العلل في خلق وخلق الإنسان، كعلة حسن الخلق وسوئه،⁹⁷ وعلة النسيان والذكر، وما شابهها من العلل التي لها علاقة بخلق الإنسان.⁹⁸ كما أنه يلحق بهذه العلل ما جعلوه من كرامات لعلي من رجوع الشمس بعد أن غربت حتى يصلي العصر.⁹⁹

3.4 المعتقدات

علل الصدوق بعض المسائل الاعتقادية حسب ما تعتقده الشيعة الإمامية. فمن ذلك العلة التي من أجلها يحتاج الناس إلى نبي وإمام. ومن الملاحظ أن ما ذكره في هذه العلة هو لفظ حديث النجوم أمان لأهل السماء، وأهل بيتي أمان لأهل الأرض، فإذا ذهب النجوم أتى أهل السماء ما يكرهون، وإذا ذهب أهل بيتي أتى أهل الأرض ما يكرهون.¹⁰⁰ وهو مشابه لما ورد في صحاح أهل السنة بلفظ أصحابي¹⁰¹ مكان أهل بيتي. وذكر العلة التي من أجلها أوجب الله محبة وطاعة أهل البيت، مستخدمين في ذلك جميع الأساليب التي توجب طاعتهم ومحبتهم، حتى إنهم جعلوا من لم يحب الأئمة مشكوكاً في نسبه.

كما أنه كان يوظف الوقائع بما يخدم معتقداته الإمامية، فيذكر أن علة وفاة النبي ولم يكن له ولد، أن الله خلق محمداً نبياً، وعلياً وصياً. فلو كان لرسول الله ولدٌ من بعده، لكان أولى برسول الله من أمير المؤمنين. فكانت لا تثبت وصية أمير المؤمنين.¹⁰²

⁹⁵ الصدوق، *علل الشرائع*، 541.

⁹⁶ الصدوق، *علل الشرائع*، 577.

⁹⁷ الصدوق، *علل الشرائع*، 105.

⁹⁸ انظر الأبواب رقم 8، 89 من الكتاب: الصدوق، *علل الشرائع*.

⁹⁹ الصدوق، *علل الشرائع*، 344.

¹⁰⁰ الصدوق، *علل الشرائع*، 125.

¹⁰¹ مسلم بن الحجاج، *الجامع الصحيح*، مح. محمد فؤاد عبد الباقي (بيروت: دار إحياء التراث العرب) "فضائل الصحابة"، 2531.

¹⁰² الصدوق، *علل الشرائع*، 132.

علاوة على أنه بيّن علل الأحداث التي وقعت في حياة علي، حسب ما تعتقده الشيعة الإمامية في تلك الأحداث. كعلة عدم قتاله من اغتصب الإمامة حسب تعبيرهم،¹⁰³ وعلة قبوله الدخول في أصحاب الشورى الذين أوصى لهم عمر،¹⁰⁴ وكذلك علة الأحداث التي وقعت في عصر خلافته، كقتاله أهل البصرة، وأهل الجمل،¹⁰⁵ وغيرها من الأحداث التي وقعت في زمن علي، إضافة إلى الأحداث التي وقعت بعد وفاة علي، كمنصحة الحسن بن علي معاوية،¹⁰⁶ وعلة مجيء الأئمة من ولد الحسين دون الحسن.¹⁰⁷

ومن الأشياء التي تستدعي التنبيه عليها تعليقه الآثار الواردة في أن القائم (المهدي المنتظر) سوف يقتل أبناء كل من قتل وشارك في مقتل الحسين بن علي، وإن لم يكن مشاركاً في القتل بأن ذلك بأنهم رضوا وأقروا فعل آبائهم.¹⁰⁸ وهذا يفسر لنا القتل الذي ترتبه بعض الجماعات المنسوبة للشيعة في حق مخالفينهم من أهل السنة، بدون أي أسباب إلا كونهم مخالفينهم في الاعتقاد والآراء.

3.5 المسميات

تعتبر علل مسميات الأشياء من أكثر الأبواب وروداً في كتاب الصدوق، حيث بلغ عدد الأبواب التي فيها علل مسميات الأشياء 68 باباً، ويمثل نسبة 11% من مجموع عدد الأبواب التي ذكرها الصدوق. والمسميات التي ذكرها هي أسماء الأنبياء، وأسماء الأئمة الاثني عشر، وفاطمة، ومسميات الحج والمشاعر التي فيه كمنى والمروة وعرفات...، وقد تنوعت مصادر علل هذه المسميات بين اللغة والإسرائيليات والادعاءات المذهبية.¹⁰⁹

ومن الملاحظ أيضاً عند تحليل الأسماء إسباغ بعض أسماء الأئمة الاثني عشر نوعاً من القداسة والتعظيم، كما حصل لاسم علي وفاطمة والحسن والحسين. روي عن ابن عباس قال: قال النبي لعلي: لما خلق الله آدم، ونفخ فيه من روحه، وأسجد له ملائكته وأسكنه جنته، وزوجه حواء أمته، فوقع طَرْفُهُ نحو العرش فإذا هو بخمس سطور مكتوبات، قال آدم: يا رب ما هؤلاء؟ قال تعالى: هؤلاء الذين إذا شفَعوا بهم إلى خلقي شفَعْتهم. فقال آدم: يا رب بقدرهم عندك ما اسمهم؟ فقال: أما الأول فأنا المحمود، وهو محمد. والثاني فأنا العالي، وهذا علي. والثالث فأنا الفاطر، وهذه فاطمة. والرابع فأنا المحسن، وهذا الحسن. والخامس فأنا ذو الإحسان، وهذا الحسين. كل يحم الله.¹¹⁰

3.6 الحياة العامة

¹⁰³ الصدوق، علل الشرائع، 147.

¹⁰⁴ الصدوق، علل الشرائع، 169.

¹⁰⁵ الصدوق، علل الشرائع، 154.

¹⁰⁶ الصدوق، علل الشرائع، 207.

¹⁰⁷ الصدوق، علل الشرائع، 202.

¹⁰⁸ الصدوق، علل الشرائع، 244.

¹⁰⁹ ينظر: الصدوق، علل الشرائع، 61، 225، 230.

¹¹⁰ الصدوق، علل الشرائع، 136.

نقصد بالحياة العامة ما يتعلق بتعامل الناس مع بعضهم وما يترتب على ذلك التعامل كأحكام المعاملات، والحدود، وبعض جوانب السيرة سواء سيرة النبي أو سيرة الأئمة الاثني عشر، لأنها وقائع وأحداث وقعت لهم في تعاملاتهم، والأحداث التي وقعت بعد وفاة النبي، وما ذكره من المسائل التي وقع الخلاف فيها بين الشيعة وغيرهم من المذاهب الإسلامية. وكذلك بعض التوصيات الأخلاقية، والطبية. وقد بلغ عدد الأبواب التي ذكرها الصدوق من هذا النوع من التعليقات 180 باباً، وتمثل نسبة 30% من مجموع عدد الأبواب. وسوف نركز على بعض العناصر التي هي انعكاسات للعصر الذي عاش فيه الصدوق فظهرت في كتابه:

حدة الخلاف بين أهل السنة، والشيعة حتى إن الصدوق ذكر أن الناصب ويقصد به كل من خالف الشيعة حلال الدم. ثم ذكر رواية عن الصادق يقول فيها أحد تلامذته: قلت لأبي عبد الله، ما تقول في قتل الناصب. قال: حلال الدم لكي أتقي عليك، فان قدرت أن تقلب عليه حائطاً أو تغرقه في ماء لكيلا يُشهد به عليك فافعل. قلت: فما ترى في ماله؟ قال: توه ما قدرت عليه.¹¹¹ وفيها أيضاً التعريض بنسب كل من لم يكن موالياً للأئمة. قد روي عن الصادق، أنه قال: من وجد برد حبنا على قلبه، فليكثر الدعاء لأمه فإنها لم تخن أباه.¹¹² وفي رواية أخرى نسبت للنبي، أنه قال بشأن علي: لا يبغضكم إلا ثلاثة: ولد زنا، ومنافق، ومن حملت به أمه وهي حائض.¹¹³

وجود العنصرية والشعوبية في تعليقه لبعض الآثار. فمن ذلك ما روي عن الصادق، أنه سُئل أن عندنا أقواماً من الأكراد يبيعوننا بالبيع ونباعهم. فقال: يا ربيع لا تخالطهم، فإن الأكراد حي من الجن كشف الله عنهم الغطاء، فلا تخالطهم.¹¹⁴ عن أبي عبدالله قال: يا هشام النبط، لا من العرب ولا من العجم. فلا تتخذ منهم ولياً، ولا نصيراً. فان لهم أصولاً تدعو إلى غير الوفاء.¹¹⁵ وأيضاً الترك. فقد قيل عنهم، في حديث مرفوع: تاركوا الترك ما تركوكم، وحديث آخر أعم مما ذكرنا سابقاً لا تسبوا قريشاً، ولا تبغضوا العرب، ولا تذلو الموالى، ولا تساكنوا الخوز،¹¹⁶ ولا تزوجوا إليهم، فان لهم عرقاً، يدعوهم إلى غير الوفاء.¹¹⁷ والعجيب في الأمر أن بعض هذه الآثار ذكرها الصدوق في علل الكبائر. كما أنه من الملاحظ في الروايات وجود التصريح بظهور القومية، والشعوبية واعتماد الأفضلية على النسب والحسب. روي أن الصادق سمع رجلاً من قريش يكلم

¹¹¹ الصدوق، علل الشرائع، 584.

¹¹² الصدوق، علل الشرائع، 142.

¹¹³ الصدوق، علل الشرائع، 142.

¹¹⁴ الصدوق، علل الشرائع، 515.

¹¹⁵ الصدوق، علل الشرائع، 553.

¹¹⁶ يضم أوله، وتسكين ثانيه، وآخره زاي. بلاد خوزستان يقال لها الخوز، وأهل تلك البلاد يقال لهم الخوز. وقال التورّي: الأهواز تسمى بالفارسية هرمشير وإنما كان اسمها الأخواز فعزّيها الناس فقالوا الأهواز. انظر: أبو عبد الله شهاب الدين ياقوت بن عبد الله الحموي، معجم

البلدان (بيروت: دار صادر، 1995)، 404/2.

¹¹⁷ الصدوق، علل الشرائع، 384.

رجالاً من أصحابنا (الشيعة) فاستطال عليه القرشي بالقرشية، واستخزي الرجل لقرشيته. فقال له الصادق: أجبه فإنك بالولاية أشرف منه نسباً.¹¹⁸

تعليل بعض الأمراض الحاصلة في الناس والنصائح الطبية إزاء هذه الأمراض. فقد بوب الصدوق "علة صفرة الوجوه، وزرقة العيون، وتناثر الأسنان، وانتفاخ الوجوه". ثم ذكر بعد ذلك أثراً منسوباً إلى عيسى عليه السلام، يبين سبب ذلك وعلاجه.¹¹⁹

الخاتمة

سعى الشيخ الصدوق في كتابه علل الشرائع إلى الكشف عن علل المعتقدات، والكون، ومسميات الأشياء، وأكثر ما ورد فيه هو علل الأحكام الشرعية؛ وقد يكون هذا السبب في تسمية كتابه بعلل الشرائع، أو أن مصطلح الشرائع عنده واسع، فيدخل فيه كل ما له علاقة بالدين بأي وجه من الوجوه. وفي سعيه للكشف عن هذه العلل، لم يكن دوره في ذلك إلا نقل الروايات الواردة التي تبين علل هذه الأشياء، بناء على التبويب الذي استنبطه من هذه الروايات، ينقلها عن النبي، أو عن أحد الأئمة الإثني عشر، وهي أكثر الروايات وروداً في الكتاب، وعلى الخصوص من ذلك الإمام الصادق الذي بلغت مروياته ما يقارب نصف مرويات الكتاب.

والناظر في هذه الروايات نفسها يجد أن العلل الواردة فيها، منها ما يكون من قبل الإخبار سواء عن النبي أو عمن سبقه من الأنبياء، أي خبر إسرائيلي، أو أخبار غيبية لها تعلق بالكون، أو مما هو غير مدرك بالحواس (أخبار ما وراء الطبيعة البشرية). وهذا النوع من الروايات بلغ ما نسبته (37%) من مجموع الروايات، ومن هذه الروايات ما اعتمدت على الاجتهاد البشري في الوصول إلى العلل مستخدمة عدة طرق كالقياس، والاستقراء، والتفسير الباطني، في الوصول إلى المعنى المراد. ونسبتها من مجموع الروايات (63%) بمعنى أن الكتاب غني رواية ودراية. وفي استنباطه العلل من الآيات القرآنية وجدنا أن أغلب الآيات التي استنبط عللها الآيات التي تتحدث عن الأمم السابقة، وقصص الأنبياء وما حل بقومهم وبعض الآيات التي تناولت الأحكام الشرعية.

ومصطلح التعليل عند الصدوق واسع، فلم يقتصر على ذكر العلة التي تعارف عليها المتأخرون، من أنها الوصف الظاهر المنضبط الذي بني الحكم عليه، وربط به وجوداً وعدمياً، لكنه توسع في ذلك؛ فيذكر العلة ويقصد بها مبررات الحكم ودليله أو حكمة الحكم ومصلحته أو الغاية منه وسببه، إضافة إلى أنه لم يقتصر على تعليل الأحكام الشرعية فحسب، بل علل كل ما له ارتباط بالدين سواء كان معتقدات أو أخباراً أو قصصاً أو مسميات. كما أن كتابه انعكس على العصر الذي كُتب فيه؛ فتجد أحداث القرن الرابع، وما جرى فيه من آراء فكرية، وشعبوية، ومذهبية واضحة فيه. وهو أيضاً يعكس الصورة التي اشتهر فيها الصدوق، من أنه رائد الأخباريين من الشيعة الإمامية، فجميع ما في الكتاب هي مرويات، وليس

¹¹⁸ الصدوق، علل الشرائع، 384.

¹¹⁹ الصدوق، علل الشرائع، 561.

له إلا القليل من التنبيهات على بعض الروايات، والكتاب يعتبر فاتحة لمن جاء بعده من العلماء الساعين إلى معرفة علل الأحكام، ومفسري القرآن المتطلعين للكشف عن أسرار القرآن.

المراجع

- ابن تيمية، أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم بن عبد السلام. منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية. مح. محمد رشاد سالم. السعودية: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، 1986/1406.
- ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي القرطبي. المحلى بالآثار. بيروت: دار الفكر.
- ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد. شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل. بيروت: دار المعرفة، 1978/1398.
- أبو حبيب، سعيد. القاموس الفقهي لغة واصطلاحا. دمشق: دار الفكر، 1988/1408.
- الأزهري، محمد بن أحمد. تهذيب اللغة. مح. محمد مرعب. بيروت: دار احياء التراث العربي، 2001.
- إمام، محمد كمال الدين. "المقاصد قبل الشاطبي قراءة في التراث الفقهي". مجلة الإحياء 37-38، 116-131.
- إمام، محمد كمال الدين. الدليل الإرشادي إلى مقاصد الشريعة الإسلامية. لندن: مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، مركز دراسات مقاصد الشريعة الإسلامية، 2007.
- البخاري، علاء الدين عبد العزيز بن أحمد بن محمد. كشف الأسرار شرح أصول البيهقي. دار الكتاب الإسلامي.
- الحموي، أبو عبد الله شهاب الدين ياقوت بن عبد الله. معجم البلدان. بيروت: دار صادر، ط2، 1995.
- خلاف، عبد الوهاب. علم أصول الفقه. مصر: مكتبة الدعوة، ط8، 2009.
- الرازي، أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي. المحصول. تح. طه جابر العلواني. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1997/1418.
- القطيفي، فرج بن حسن. الأصوليون والأخباريون فرقة واحدة. النجف: الحيدرية، 1376.
- شليبي، محمد مصطفى. تعليل الأحكام عرض وتحليل لطريقة التعليل وتطوراتها في عصور الاجتهاد والتقليد. بيروت: دار النهضة العربية، 1981/1401.
- الشويخ، عادل. تعليل الأحكام في الشريعة الإسلامية. طنطا: دار البشير، 2000/1420.
- الصدوق، الشيخ. علل الشرائع. لبنان: بيروت، دار المرتضى، 2006/1427.
- الطوسي، أبو جعفر محمد بن الحسن. رجال الطوسي. مح. جواد القيومي الأصفهاني. قم: مؤسسة النشر الإسلامي، 1430.
- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. معيار العلم في فن المنطق. مح. سليمان دنيا. مصر: دار المعارف، 1961.

- متز، آدم. الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري أو عصر النهضة في الإسلام. مترجم. محمد عبد الهادي أبو ريد. بيروت: دار الكتاب العربي، 1967.
- المدخلي، محمد ربيع هادي. الحكمة والتعليل في احكام الله. السعودية: جامعة الملك عبد العزيز، رسالة ماجستير، 1978/1398.
- مسلم، أبو الحسن مسلم بن الحجاج. الجامع الصحيح. تح. محمد فؤاد عبد الباقي. بيروت: دار إحياء التراث العربي. الموسوي، نائر عبد الزهراء. الشيخ الصدوق وجهوده الحديثية كتاب من لا يحضره الفقيه أتمودجا. النجف: العتبة العلوية المقدسة، 2011/1432.
- النجاشي، أبو العباس أحمد بن علي النجاشي. رجال النجاشي. قم: مؤسسة النشر الإسلامي، 1418.

Kaynakça

- Buhârî, Alâuddîn Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed. *Keşfü'l-esrâr fi şerhi Uşûli'l-Pezdevî*. Dâru'l-Kutubi'l-İslâmiyye.
- Ebû Habîr, Saîd. *el-Kâmûsu'l-fikhî lugaten ve istilâhen*. Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1408/1988.
- el-Ezherî, Muhammed b. Ahmed. *Tezhîbu'l-luğa*. thk. Muhammed Mura'ab. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 2001.
- el-Hamavî, Ebû Abdullah Şehâbettin Yâkût b. Abdillah. *Mu'cemu'l-Buldân*. Beyrut: Dâru Sâdır, 1995.
- el-Kutayfî, Farac b. Hasan. *el-Usûliyyûn ve'l-Ahbâriyyûne firkaten vâhideten*. Necef: el-Hayderiyye, 1376.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *Mi'yâru'l-ilm fi fenni'l-mantık*. Thk. Süleymân Dünyâ. Mısır: Dâru'l-Me'ârif, 1961.
- Hallâf, Abdulvahhâb. *İlmü usûli'l-fikh*. Mısır: Mektebetu'd-Da've, 8. Basım, 2009.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd el-Endelüsî el-Kurtubî. *el-Muḥallâ bi'l-asâr*. Beyrut: Dâru'l-Fikr.
- İbn Kayyim, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ez-Züraî ed-Dımaşkî el-Hanbelî el-Cevziyye. *Şifâ'ü'l-ulîl fi mesâ'ili'l-każâ' ve'l-kader ve'l-ḥikme ve't-talîl*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1978/1398.
- İbn Teymiyye, Ebû'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm el-Harrânî. *Minhâcu's-sunneti'n-nebeviyye fi nakdi kelâmi's-Şiati'l-Kaderiyyeti*. Thk. Muhammed Reşâd Sâlim. Suudi Arabistan: Câmîatu'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1406/1986.
- İmâm, Muhammed Kemâleddîn. *ed-Delîlu'l-irşâdî ilâ mekâsidi's-Şerîati'l-İslâmi*. London: Muessetü'l-Fürkân li't-Turâsi'l-İslâmi Merkezu Dirâsâti Makâsidi's-Şerîati'l-İslâmi, 2007.
- İmâm, Muhammed Kemâleddîn. "el-Mekâsidu kable's-Şâtibî kirâatun fi't-turâsi'l-fikhî". *Mecelletü'l-İhyâ* 37-38 (Haziran 2012), 116-131
- Kartaloğlu, Habib, "İmamiyye'de Ahbârî-Usûlî Farklılaşması: Şeyh Saduk ve Şeyh Müfid Örneği". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi XIII/24* (Haziran 2011), 193-216.
- Madhelî, Muhammed Rebî' Hâdî. *el-Hikmetu ve't-Ta'lîlu fi Ahkâmî'llâh*. Suudi Arabistan: Câmîatü'l-Melik Abdulazîz, Yüksek Lisans Tezi, 1398/1978.

- Metz, Adem. *el-Hadaretü'l-İslamiyye fi'l-karni'r-râbi'i'l-hicri ev asrı'n-nehdeti fi'l-İslâm*. Çev. Muhammed Ebû Ride. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-Arabi, 5. Baskı, 1967.
- Müsevî, Sâir Abduzzehrâ. *eş-Şeyh es-Sadûk ve cuhûduhu'l-hadîsiyye kitâbu men lâ yahduruhi'l-fakîh enmuzecen*. Necef: el-Atabetü'l-Ulviyyetu'l-Mukaddese, 1432/2011.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi u's-şahîh*. nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabi.
- Necâsî, Ebü'l-Hüseyn (Ebü'l-Abbâs) Ahmed b. Alî b. Ahmed b. Abbâs el-Esedî. *Ricâlu'n-Necâsî*. Kum: Muessesetü'n-Neşri'l-İslâmi, 1418.
- Râzî, Ebü Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin et-Taberistânî. *el-Maşûl*, thk. Tâhâ Câbir el-Alvânî. Beyrut: Muessetü'r-Risâle, 4. Baskı, 1418/1997.
- Şeyh Sadûk, Ebü Ca'fer Muhammed b. Alî b. el-Hüseyn b. Mûsâ b. Bâbeveyh el-Kummî. *İlelü'ş-şerâ'i' ve'l-ahkâm*. Beyrut: Dâru'l-Murtedâ, 1427/2006.
- Şelebî, Muhammed Mustafa. *Ta'lilu'l-ahkâm ardun ve tahlîlun ve tetavvurâtuhâ fi usûri'l-içtihâdi ve't-taklîd*. Beyrut: Dâru'n-Nahdeti'l-Arabî, 1401/1981.
- Şüveyh, Âdil. *Ta'lilu'l-ahkâm fi'ş-şeriatî'l-İslâmiyye*. Tanta: Dâru'l-Beşîr, 1420/2000.
- Ṭûsî, Ebü Ca'fer Muhammed b. el-Hasen b. Alî. *Ricâlü't-Ṭûsî*. thk. Cevâd el-Kayyûmî el-İsfehânî. Kum: Muessetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1430.

نحو تطوير للمنتجات المالية الإسلامية

İslami Finans Ürünlerinin Geliştirilmesi

Ashraf DAWABA

Doç. Dr., İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, İslami İlimler

Fakültesi İstanbul/Türkiye

Ashraf.dawaba@izu.edu.tr

ORCID: 0000-0003-2122-6618

DOI:1187359/buifd.1194386

Öz

İslami Finans ve bankacılık kurumlarının bir dizi finans ürünlerini geliştirmedeki başarısına rağmen, bu finansal ürünlerin hacmi, İslami finans endüstrisinin büyüklüğü ve karşılaştığı zorluklarla orantılı değildir. Özellikle de bu kurumların birçoğunun, ürünlerinin yapısını, şer'i biçimi yansıtacak şekilde imitasyon ve taklide dayalı geleneksel finansal ürünleri temel alarak yapılandırma eğilimine tanıklık etmesi göz önüne alındığında bu durum söz konusudur. Bu bağlamda bu çalışma, İslami finans ürünlerini, şer'i hilelerden uzak, İslami meşruiyet ile ekonomik ve sosyal verimliliği birleştirerek geliştirmeyi amaçlamaktadır. Tümevarım, tümdengelim ve betimsel analiz tekniklerini temel alan çalışmada, İslami finans ürünleri kavramı, İslam tarihindeki örnekleri, çeşitleri, çağdaş gerçekliği ve bu gerçekliğin sebepleri ele alınmıştır. Bu ürünlerin geliştirilmesi için, bu geliştirmenin ilkelerini, ihtiyaçlarını ve aşamalarını içeren bir bakış geliştirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: İslami Finans Mühendisliği, Yenilik, Takli, Yasallık, Yeterlik, İslami Finans Ürünler.

Towards the development of Islamic financial products

Abstract: Despite the success of Islamic finance and banking institutions in developing several financial products, the level of these financial products was not commensurate with the size of the Islamic financial industry and its challenges. One challenge is that many of these institutions structure their products based on traditional products in a manner that reflects the formality of legitimacy. In this context, this study seeks to develop Islamic financial products in a way that combines Islamic legitimacy and economic and social efficiency, away from the jurisprudence of reprehensible tricks. The study follows an inductive and deductive approach and the descriptive-analytical approach. It dealt with the concept of Islamic financial products, their models in the Islamic heritage, their types, their contemporary reality, and the reasons for this reality. It develops a vision

¹A summary version of this article (i.e. %30) was presented at Instructional Technologies and Teacher Education Symposium (ITTES 2016) and published in the proceedings at <https://ittes.org.tr/dosyalar/files/IttesArsivi/2016/fulltext-proceeding-ittes2016.pdf>

² The number and date of the document received from the Ethics Committee are:

79879538/730.08.03/ & 30.04.2014. The research started in November 2015 and finished in May 2016.

for developing these products that include the principles, requirements, and stages of this development.

Keywords: Islamic financial engineering - innovation – simulation - Legality- Efficiency - Islamic financial products.

نحو تطوير للمنتجات المالية الإسلامية

ملخص: رغم نجاح المؤسسات المالية والمصرفية الإسلامية في تطوير عدد من المنتجات المالية، إلا أن مستوى تلك المنتجات المالية لم يكن متناسبا مع حجم الصناعة المالية الإسلامية والتحديات التي تواجهها، لا سيما في ظل ما تشهده تلك المؤسسات من توجه العديد منها نحو هيكلية منتجاتها اعتمادا على هيكلية المنتجات المالية التقليدية محاكاة وتقليدا، بصورة تعكس الشكلية الشرعية. وفي هذا الإطار تسعى هذه الدراسة لتطوير المنتجات المالية الإسلامية بصورة تجمع بين المشروعية الإسلامية والكفاءة الاقتصادية والاجتماعية بعيدا عن فقه الحيل المذمومة. وقد اعتمدت الدراسة على المنهج الاستقرائي والمنهج الاستنباطي والمنهج الوصفي التحليلي، وتناولت مفهوم المنتجات المالية الإسلامية، ونماذجها في التراث الإسلامي، وأنواعها، وواقعها المعاصر، وأسباب هذا الواقع، ووضعت رؤية لتطوير تلك المنتجات تضمنت مبادئ ومتطلبات ومراحل هذا التطوير.

الكلمات المفتاحية: الهندسة المالية الإسلامية – الابتكار – المحاكاة – المشروعية – الكفاءة – المنتجات المالية الإسلامية.

مقدمة:

شهد النصف الأخير من القرن العشرين إرهابات تحوّل الاقتصاد الإسلامي في واقعنا المعاصر من مرحلة الفكرة إلى مرحلة التطبيق، وذلك بميلاد البنك الإسلامي للتنمية وبنك دبي الإسلامي في العام 1975م، ثم شهد العام 1979م ميلاد أول شركة للتأمين التكافلي في السودان وهي شركة التأمين الإسلامي، وتوالى انتشار المؤسسات المالية والمصرفية الإسلامية، ولم يقتصر وجودها على عالمنا الإسلامي، بل امتد للغرب في عقر داره.

ورغم ذلك فقد شهدت التجربة انحسارا لمنتجاتها المالية التطبيقية رغم تنوعها وصلاحتها للتطبيق، كما أن الواقع الميداني شهد تطورا قويا بتعجل ملحوظ في الجانب الفقهي انتهى بالتجربة إلى المحاكاة والتقليد في منتجاتها، وهو الأمر الذي يحتم أهمية التطوير الدائم للمنتجات المالية الإسلامية بصورة تلي متطلبات الواقع وتراعي فقه النص، فربط العصر بالنص بصورة تحقق الرشادة في هذه المنتجات، وتلي الحاجات.

مشكلة البحث :

رغم نجاح المؤسسات المالية والمصرفية الإسلامية في تطوير بعض المنتجات المالية، لكن التنوع الملحوظ في الاحتياجات المالية من جهة، وما يشهده واقعها من منافسة مع المؤسسات المالية التقليدية من جهة أخرى، يحتم عليها الاستمرار في

تطوير وابتكار منتجات جديدة تمكنها من القدرة على النمو، والحفاظة في الوقت نفسه على هويتها الإسلامية وشخصيتها المتميزة والمستقلة.

وبالرغم من أهمية المنتجات المالية في دعم مسيرة الصناعة المالية الإسلامية، إلا أن مستوى المنتجات المالية المعروضة لم يتناسب مع حجم الصناعة والتحديات التي تواجهها، لا سيما في ظل ما تشهده المؤسسات المالية والمصرفية الإسلامية من توجه العديد منها نحو هيكلية المنتجات المالية الإسلامية اعتمادا على هيكلية المنتجات المالية التقليدية محاكاة وتقليدا، بغلاف يعكس الصورية الشرعية، ومن هنا يمكن القول أن مشكلة البحث تتمثل في مدى قدرة المؤسسات المالية والمصرفية الإسلامية على تطوير منتجات مالية إسلامية في ظل هويتها الإسلامية.

فروض البحث :

بناء على مشكلة البحث، يسعى البحث لاختبار صحة الفرض الآتي:

هل يمكن تطوير منتجات مالية إسلامية بطريقة أو آلية تجمع بين المشروعية الإسلامية والكفاءة الاقتصادية والاجتماعية؟

أهداف البحث :

تتمثل أهداف البحث فيما يلي :

1- التعرف على تطوير المنتجات المالية الإسلامية من حيث المفهوم، وعلاقة ذلك بالابتكار والهندسة المالية، وعرض نماذج لهذا التطوير في التراث الإسلامي.

2- التعرف على أنواع المنتجات المالية الإسلامية، وواقعها المعاصر، وأسباب هذا الواقع.

3- الوقوف على أسباب تطوير المنتجات المالية الإسلامية، والمبادئ اللازمة للتطوير، ومتطلبات ومراحل التطوير.

أهمية البحث :

تبدو أهمية البحث من كونه يتعرض لتطوير المنتجات المالية الإسلامية التي اتسمت بالجمود النسبي والسير في فلك المحاكاة والتقليد للمنتجات المالية التقليدية، من خلال الوقوف على هذه المنتجات في واقعنا المعاصر، وأسباب هذا الواقع، ووضع رؤية لتطوير تلك المنتجات تتضمن مبادئ ومتطلبات ومراحل هذا التطوير.

الدراسات السابقة :

من خلال اطلاع الباحث على ما توفر من دراسات سابقة تتعلق بموضوع البحث، فإنه توصل إلى الدراسات الآتية:

1- دراسة / المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب:

في دراسة / للمعهد الإسلامي للبحوث والتدريب بعنوان: "المنتجات والأدوات المالية في الفقه الإسلامي" جدة، يناير 2008م، تناولت المسائل الخاصة بالمعاملات المالية من مصادر فقهية مختلفة، واستخرجت ما تتضمنه من منتجات وعقود

مالية، منذ عصر الصحابة -رضي الله عنهم- إلى عصر الإمام أحمد بن حنبل (ت 241هـ)، حيث اعتمدت على ذكر اسم المنتج، والنص الخاص به، والمصدر الذي ورد فيه من كتب التراث الفقهية، والمذهب الفقهي لصاحبه.

2- دراسة زهرة بن سعدية ومحمد زيدان:

في دراسة للأستاذة / زهرة بن سعدية والدكتور/ محمد زيدان بعنوان "المنتجات المالية الإسلامية واستراتيجيات تطويرها" منشورة بمجلة الريادة لاقتصاديات الأعمال، جامعة حسيبة بن علي بالشلف، الجزائر، يونيو 2018م، تعرضت لنشأة المنتجات المالية الإسلامية وتطورها، وأهميتها وخصائصها ومحدداتها، واستراتيجيات تطويرها وابتكارها، ممثلاً في استراتيجية المحاكاة، واستراتيجية الأصالة والابتكار، وذكرت الدراسة أن المؤسسات المالية والمصرفية الإسلامية اعتمدت على المحاكاة بشكل كبير في بداية نشاطها، إلا أن الاستمرار والمبالغة في استخدام هذه الاستراتيجية حالياً يثير كثير من الجدل حول مصداقية وشرعية الكثير من المنتجات، وطالبت الدراسة باعتماد استراتيجية الابتكار بشكل أكبر.

3- دراسة/ علي القره داغي:

في دراسة للدكتور / علي القره داغي بعنوان : "مدى قدرة المنتجات المالية الإسلامية في الاستجابة لمتطلبات السوق والتحديات المستقبلية أمام التطوير والابتكار" منشورة بالجلس الأوربي للإفتاء والبحوث، ديسمبر 2020م ، تناول مفهوم المنتجات المالية الإسلامية، وأنواعها، وكيفية استجابتها لمتطلبات السوق، وفق جودتها وتنوعها وشمولها، وانتقد مخالفة بعض المنتجات لمقاصد الشريعة، وبنائها على مخارج وحيل فقهية، وعقود شكلية وصورية ، كما تناول التحديات المستقبلية لتطوير وابتكار المنتجات المالية الإسلامية، والحلول لذلك.

كيف يختلف هذا البحث عن الدراسات السابقة، وما الجديد الذي يسعى لتقديمه؟

يختلف هذا البحث عما سبقه من دراسات من حيث إنه يتناول موضوع تطوير المنتجات المالية الإسلامية بصورة تعكس الواقع بأمانة عملية، مع تصنيف المنتجات المالية الإسلامية بصورة شاملة، والاستفادة من توصيف الواقع في وضع رؤية شرعية واقتصادية لتطوير وابتكار منتجات مالية إسلامية.

منهج البحث :

سعباً لاختبار فروض البحث، فقد تم الاعتماد على "المنهج الاستقرائي" لاستقراء ما كتب عن تطوير المنتجات المالية الإسلامية، كما تم الاعتماد على "المنهج الاستنباطي" لاستنباط مبادئ ومتطلبات ومراحل التطوير، كما تم الاعتماد على "المنهج الوصفي التحليلي" لتحليل ما ورد من بيانات خاصة بموضوع البحث.

خطة البحث :

يتكون البحث من المقدمة وثلاثة مباحث يتبعهما خاتمة : يتعرض المبحث الأول للتعريف بتطوير المنتجات المالية الإسلامية، ويتعرض المبحث الثاني لواقع المنتجات المالية الإسلامية وأسبابه ، بينما يتعرض المبحث الثالث لرؤية لتطوير المنتجات المالية الإسلامية، ثم تأتي خاتمة البحث التي تتناول ما توصل إليه وتوصياته.

1-التعريف بتطوير المنتجات المالية الإسلامية:

تعدّ المنتجات المالية الإسلامية هي أساس العمل المالي والمصرفي الإسلامي، ويعد تطويرها سر حياة المؤسسات المالية والمصرفية الإسلامية واستمراريتها، وهو ما يتطلب التعرف على مفهوم هذه المنتجات، ومفهوم تطويرها، ونشأتها وتطورها.

1/1- مفهوم المنتجات المالية الإسلامية:

تعددت تعريفات المنتجات المالية الإسلامية وقد عرف "مشروع المنتجات والأدوات المالية في الفقه الإسلامي" المنتج المالي أو الأداة المالية بأنه: "تصرف اختياري لحل مشكلة محددة أو الوصول لهدف معين بوسيلة مالية. وقد يقتصر على عقد واحد، وقد يتضمن عدة عقود، وهو يشمل أنواع التصرفات المختلفة: المعاوضات والمشاركات والتوثيق والتبرعات، فالمنتج المالي من حيث المبدأ يشمل العقود المسماة (كالسلم والإجارة والشركة) ، كما يشمل التطبيقات المختلفة التي تتفرع عنها، كالمراجحة للأمر بالشراء، والتي تهدف لحل مشكلة أو معالجة قضية مالية خاصة. ويترجم ذلك في شكل عقد أو منظومة من العقود والشروط والترتيبات التي تكفل تحقيق هذا الغرض"¹.

كما عرف "القره داغي" المنتجات المالية الإسلامية أنها: "ما يتكون من الصيغ والعقود والآليات المالية التي تلتزم بأحكام الشريعة الإسلامية، وتضاهي في إمكانية تطبيقها ومرونتها المنتجات المالية المعاصرة، ولكنها تمتاز بالمبادئ، والمميزات الخاصة بالاقتصاد الإسلامي، من الملكية، والمشاركة، وأن الغرم بالغنم والخراج بالضمان ونحو ذلك. وهذه المنتجات تبدأ بالعقود، وتنتهي بالصكوك الإسلامية التي في حقيقتها منظومة تقوم على أساس عقد من العقود المالية المشروعة... والمنتج ليس مجرد عقد إنما هو منظومة تتكون من أحد العقود الإسلامية مع الوعد، أو نحوه، أو يتكون من أكثر من عقد يحقق أهداف الاستثمار أو التمويل الإسلامي"².

وهذه التعريفات رغم اجتهادها في تعريف المنتجات المالية الإسلامية، إلا أنها ليست جامعة مانعة، فالتعريف الأول ركز على التصرف لحل مشكلة وجعل مضمون المنتجات تابعا وليس أصلا، والتعريف الثاني ركز على المضمون، ولكنه في الوقت

¹¹ المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب، مشروع المنتجات والأدوات المالية في الفقه الإسلامي، المرحلة الأولى، (جدة: د.ن.، يناير 2008)، 12.

² على القره داغي، مدى قدرة المنتجات المالية الإسلامية في الاستجابة لمتطلبات السوق والتحديات المستقبلية أمام التطوير والابتكار، دراسة فقهية اقتصادية، (د.م.: المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث، ديسمبر 2020)، 3.

نفسه جعل المنتجات تبدأ بالعقود وتنتهي بالصكوك كما وصف المنتج بالمنظومة مما يخلق نوعاً من الغموض في التعريف، ورغم ذلك فإن هذا التعريف أقرب للتعبير عن تلك المنتجات من التعريف الأول.

ويمكننا تعريف المنتجات المالية الإسلامية بأنها: أدوات مالية تصدر وفق عقود وآليات شرعية لتلبية الحاجات المالية بما يسهم في عمارة الكون.

ومن هذا التعريف يتبين أن:

أ- المنتجات المالية الإسلامية هي أدوات مالية.

ب- هذه الأدوات المالية تصدر وفق عقود شرعية سواء كانت عقوداً أصلية مثل عقود المعاوضات والمشاركات والتبرعات أو عقود تبعية مثل عقود التوثيق، وسواء كانت تلك العقود مسماة أو غير مسماة³، أو كانت تلك العقود منفردة أو مركبة ما دامت في إطار أحكام الشريعة ومقاصدها.

ج- هذه المنتجات باعتبارها أدوات مالية تعتمد على آليات أو عمليات لتطبيقها في الواقع، وهذه الآليات يجب أن تكون موافقة لأحكام ومقاصد الشريعة كما هو عليه الحال في الأدوات المالية ذاتها.

د- هذه المنتجات الغرض منها تلبية حاجات الناس المالية سواء كانت حاجات مالية تمويلية أو حاجات مالية غير تمويلية، لغرض عام أعم وأشمل هو عمران الكون باعتبار أن الإنسان مستخلف في الأرض، وأنه لا استخلاف بغير عمران "وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً" (البقرة/2/30)، "هُوَ أَنْشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا" (هود/11/61).

2/1- مفهوم تطوير المنتجات المالية الإسلامية:

نعني بتطوير المنتجات المالية الإسلامية عملية إيجاد منتجات مالية إسلامية ذات خصائص أو سمات جديدة أو مختلفة، بغرض تقديم منافع مستجدة أو إضافية للعملاء. أو بمعنى آخر تحويل فرصة السوق إلى منتج مالي يتسم بالمشروعية والكفاءة الاقتصادية والكفاءة الاجتماعية.

وهذا التطوير لا يقتصر على إيجاد منتجات مالية جديدة فقط، بل يمتد إلى محاولة تطوير أفكار ومنتجات مالية قديمة أو قائمة لابتكار منتجات مالية جديدة ومتطورة ومتنوعة لتلبية الحاجات الجديدة للعملاء، فالحاجة هي أم الاختراع.

³ "العقود المسماة هي العقود التي وضع لها اسم خاص، وتكفل التشريع ببيان أحكامها كالبيع والإجارة والرهن ونحوها، بينما العقود غير المسماة هي عقود ليس لها اسم خاص، وهي غير منحصرة ولا تقف عند حد، ولكن إذا اصطح لها على اسم خاص انتقلت إلى قسم العقود المسماة كالاستصناع والتحكير وبيع الاستجرار". (د. محمد مصطفى شلي، المدخل في التعريف بالفقه الإسلامي وقواعد الملكية والعقود فيه، بيروت: دار النهضة العربية للطباعة والنشر، 1981)، 561.

3/1-تطوير المنتجات والابتكار والهندسة المالية الإسلامية:

اهتم العالم الغربي بتطوير منتجاته المالية التقليدية لاسيما مع تنامي أزماته المالية لمواجهة المخاطر التي صنعها بيده وكل هذا تحت مسمى الهندسة المالية.

وهذا المصطلح مضمونه قديم قدم المعاملات المالية ذاتها، إلا أنه برز في "الثمانينات من القرن الماضي حيث أنشأت بنوك لندن إدارات بغرض مساعدة مؤسسات الأعمال لمواجهة مخاطر العملاء، ووضع حلول لتلك المخاطر"⁴، كما استفادت وول ستريت من البحوث الأكاديمية، واستعانت ببعض الأكاديميين المشهورين من أمثال Fisher Black و Richard Roll لتطوير منتجات الأسواق المالية وبصفة خاصة المشتقات المالية التي إذا ذكرت ذكر معها الهندسة المالية والعكس بالعكس، وساهم تطور الحاسب الشخصي مساهمة فعالة في ذلك.

"ولم يقتصر دور الهندسة المالية على إدارة المخاطر، بل امتد للعمل على تخفيض التكاليف الخاصة بالأنشطة المنفذة وتطوير وابتكار منتجات مالية جديدة، وتقديم خدمات وكذلك حلول مبدعة للمشكلات المالية التي تواجه منشآت الأعمال"⁵.

لذا جاء تعريف فينرتي Finnerty للهندسة المالية تعريفا جامعاً مانعاً حيث وضع إطاراً محدداً لها عرفها بأنها: "تصميم وتطوير وتطبيق أدوات وعمليات مالية مبتكرة، وصياغة حلول إبداعية لمشاكل التمويل"⁶. ويعكس هذا التعريف وجود مهام ثلاث للهندسة المالية هي: تصميم وتطوير وتطبيق، في مجالات ابتكارية رئيسة ثلاث هي: ابتكار أدوات مالية جديدة، وابتكار عمليات أو آليات مالية جديدة، وابتكار حلول خلاقة مبدعة للمشاكل التمويلية.

وانطلاقاً من هذا التعريف يمكن تعريف الهندسة المالية الإسلامية بأنها: تصميم أدوات وعمليات مالية مبتكرة وتطويرها وتطبيقها، وصياغة حلول إبداعية لمشاكل التمويل بصورة تجمع بين المشروعية الإسلامية والكفاءة الاقتصادية والكفاءة الاجتماعية.

⁴ Marshall, J and Bansal, V. Financial Engineering, 2nd. ed, FI: Kolb Publishings Company, 1993, 6.

⁵ منير إبراهيم هندي، الفكر الحديث في إدارة المخاطر، الهندسة المالية باستخدام التوريق والمشتقات، (الإسكندرية: منشأة المعارف، د.ت)15/1.

⁶ Finnerty, J. Financial Engineering in Corporate Finance: An Overview, Financial Management, 17 Wnter, 1988, 14.

وبهذا فإن تطوير المنتجات المالية الإسلامية لا ينفصم عن الهندسة المالية الإسلامية فمن خلالها يتم هذا التطوير. والابتكار المالي هو نتاج وثمرة للهندسة المالية، كما أن الهندسة المالية هي الأداة أو الوسيلة لتنفيذ الابتكار المالي. فهما عمليتان تتسمان بالتكامل، وكل منهما تعتمد على الأخرى، فالحاجة هي من تدفع للابتكار، في الوقت نفسه الابتكار يقوم على الهندسة المالية.

وقد حدّد الاقتصادي الأمريكي النمساوي "جوزيف شومبيتر" الابتكار في أمور ثلاث هي: "جلب للسوق منتج جديد متميز عن غيره وله وزنه في الأهمية، وتقديم فن إنتاجي متقدم، وفتح أسواق جديدة"⁷، وبذلك فإن وجود أي سمة من هذه السمات يعني تطوير مبتكر في المنتجات المالية. ومع ذلك فإن هناك سمة مهمة في أي منتج مالي وآلياته حتى يكون تطويره أو هندسته المالية ذات جدوى وهو أن يتسم بسمة الاستمرارية التي قوامها قاعدتين هما: عدم وجود غذاء مجاني، وجعل أطراف التعامل كلهم سعداء، وهما قاعدتان يمثلان مؤشرا لمدى اشباع المنتج الجديد لحاجات العملاء، وتحقيق منافع ملموسة لهم.

4/1- تطوير المنتجات المالية في تراثنا الإسلامي:

حياة المسلمين الأوائل لم تخل من تطوير المنتجات المالية وآلياتها، ووضع حلول خلاقة ومبدعة لمشاكلهم المالية، وذلك في ظل الظروف المحيطة بهم، والمرحلة الحضارية التي يعيشون فيها.

فحينما هاجر النبي -صلى الله عليه وسلم- من مكة إلى المدينة وجد الناس يسلفون بالتمر السنين والثلاث فكان توجيهه -صلى الله عليه وسلم- بقوله: "من أسلف في شيء ففي كبل معلوم ووزن معلوم إلى أجل معلوم"⁸.

وهو ما يبرز تطوير النبي -صلى الله عليه وسلم- لبيع السلم بصورة فتحت المجال للناس للتعامل به لحاجتهم إليه رغم ما فيه من غرر، وذلك ببيان قدر السلعة، وضبط كميتها الثابتة دينا موصوفا في الذمة، وتحديد تاريخ تسليمها، بصورة لا تجعل مجالاً للجهاالة والمنازعة عند الوفاء.

كما كان توجيه النبي -صلى الله عليه وسلم- للصحابي بلال المازني -رضي الله عنه- حينما استعمله على خبير صورة من صور تطوير آليات المعاملات المالية حيث جاءه بتمر جنيب - أي جيد- فقال رسول الله -صلى الله عليه وسلم-:

⁷ سمير رضوان، المشتقات المالية ودورها في إدارة المخاطر ودور الهندسة المالية في صناعة أدواتها، (القاهرة: مكتبة دار المعرفة، د.ت.)، 80.

Samuelson Nord Haus, Economics, Six ed., P 746

⁸ البخاري، صحيح البخاري، مح د. مصطفى ديب البغا، ط.3، بيروت: دار ابن كثير، اليمامة، 1987/1407، 85/3.

"أكل تمر خبير هكذا قال لا والله يا رسول الله إنا لنأخذ الصاع من هذا بالصاعين والصاعين بالثلاثة" فقال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: "لا تفعل بع الجمع - أي التمر الرديء- بالدرهم، ثم اتبع بالدرهم جنيها"⁹.
فهذا الحديث يشير إلى أنه من الأهمية البحث عن آليات لتلبية الحاجات الاقتصادية دون إخلال بالأحكام الشرعية، فكان توسيط النقد للخروج من محرم إلى مباح.

كما أن إدارة المخاطر كانت سمة واضحة في المنتجات المالية في عهد الرسالة، فقد "كان العباس بن عبد المطلب - رضی الله عنه- إذا دفع مالاً مضاربة، اشترط على صاحبه ألا يسلك به بحراً، ولا ينزل به وادياً، ولا يشتري به ذات كبد رطبة، فإن فعل ذلك فهو ضامن لرفع شرطه إلى رسول الله - صلى الله عليه وسلم - فأجازه"¹⁰.

كما كان الصحابي حكيم بن حزام -رضی الله عنه- "يشترط على الرجل إذا أعطاه مالاً مقارضة يضرب له به، أن لا يجعل مالي في كبد رطبة، ولا يجعله في بحر، ولا تنزل به بطن مسيل، فإن فعلت شيئاً من ذلك فقد ضمنت مالي"¹¹.

ولم يتوقف تطوير المنتجات المالية الإسلامية في تراثنا الإسلامي حتى أنه في ظل الدول العثمانية ابتكر الفقهاء في عام ١٠٢٠ هـ عقد الإيجاريتين لعلاج مشكلة العقارات الموقوفة في إسطنبول التي تعرضت لحرائق كبيرة التهمتها أو شوهدت مناظرها، ولم يتوفر لنظار الأوقاف أموال لتعميرها. وهو يمثل أسلوباً تمويلاً لتوفير موارد من أجل تعمير الوقف الذي أصابه الخرب ولا يتحقق عائد من ورائه. حيث يتم التعاقد مع شخص لاستئجار عقار معين مقابل أجره، مقسمة على جزئين: الأول: وهو الجزء الأكبر ويتم دفعه مقدماً من أجل تعمير الوقف، والثاني: يتم دفعه مقسطاً خلال مدة الإجارة التي تتسم بأنها ممتدة إلى ما بعد حياة المستأجر، بل ويتم انتقالها إلى ورثته، ويكون للمستأجر كذلك الحق في استغلال العقار بنفسه أو تأجيره للغير.

كما شهد الفقه الإسلامي نوعاً من تطوير العقود لتلبية حاجات مالية وإن جانبها الصواب من ناحية المشروعية بمخالفتها لقواعد ومقاصد الشريعة مثل بيع العينة الذي يعرف بأنه "قرض في صورة بيع لاستحلال الفضل"¹²، حيث يقوم فيه البائع ببيع سلعة بثمن مؤجل ثم شرائها من نفس المشتري بثمن أقل، ومثل بيع الوفاء الذي يعرف بأنه "بيع بشرط أن البائع متى

⁹ البخاري، صحيح البخاري، 767/2.

¹⁰ البيهقي، السنن الكبرى، بيروت: دار المعرفة، د.ت.، 111/6.

¹¹ الدار قطني، سنن الدار قطني، مع: السيد عبد الله هاشم المدني، (بيروت: دار المعرفة، 1386)، 63/3.

¹² وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية بالكويت، الموسوعة الفقهية، (الكويت: د.ن.، 1409)، 96/9.

رد الثمن يرد المشتري المبيع إليه¹³، ففيه يقوم البائع ببيع سلعة بمبلغ معين أو بدين عليه على أنه متى ردّ إلى المشتري الثمن أو أدى ما عليه من دين يردّ له السلعة المباعة وفاء.

2- واقع المنتجات المالية الإسلامية وأسبابه:

قبل الوقوف على الواقع التطبيقي للمنتجات المالية الإسلامية، فإن الأمر يتطلب الوقوف على هذه المنتجات التي تتسم بالتنوع بصورة تعكس عظمة الشريعة الإسلامية ومكانة لها، ثم التطرق لواقعها التطبيقي، وأسبابه.

1/2- أنواع المنتجات المالية الإسلامية:

يمكن تصنيف المنتجات المالية الإسلامية إلى ثلاثة أنواع أساسية:

النوع الأول: منتجات مالية خيرية (غير ربحية): وهي قائمة على التبرعات والإحسان والبر كالقرض الحسن، والصدقات، سواء أكانت مفروضة كالزكاة (زكاة المال وزكاة الفطر "الأبدان")، والفدية، والكفارة، والنذر، أو كانت صدقات تطوعية منقضية كعامة الصدقات، أو جارية كالوقف. وهذه المنتجات ليست في الأساس موضوع بحثنا حيث نركز على النوعين الثاني والثالث، وإن كان يدخل في هذا الإطار وثائق التأمين التكافلي القائمة على الالتزام بالتبرع، فضلا عن العمل الخيري للمصارف والمؤسسات المالية الإسلامية لاسيما فيما يتعلق بالقروض الحسنة والزكاة والوقف.

النوع الثاني: منتجات مالية ربحية: تتمثل في:

أ- منتجات تمويلية: تتمثل في:

أ/أ- منتجات معاوضة: وهي قائمة على عقود المعاوضات من بيع: كبيع المراجعة للأمر بالشراء، والبيع الآجل، وبيع السلم والسلم الموازي، وبيع الاستصناع والاستصناع الموازي، ومن إجارة: سواء أكانت إجارة أشياء: تشغيلية، أو منتهية بالتملك، أو إجارة أعمال، أو إجارة معينة، أو موصوفة في الذمة، فضلا عن الجعالة والجعالة الموازية، والوكالة بالاستثمار. **أ/ب- منتجات مشاركة:** وهي قائمة على عقود المشاركات كالمشاركة المستمرة، والمشاركة المنتهية سواء أكانت بالتخراج دفعة واحدة أو تدريجيا (متناقصة)، فضلا عن المضاربة، والمزارعة، والمساقاة، والمغارسة.

وهذه المنتجات بنوعها قد تتم من خلال التمويل المصرفي من المصارف الإسلامية بالوساطة الاستثمارية، أو بالتمويل المباشر من خلال إصدارات الصكوك والأسهم.

ب- منتجات خدمية (غير تمويلية): ومن هذه الخدمات قبول الودائع النقدية الجارية والاستثمارية، وشراء وبيع العملات الأجنبية، والتحويلات، وتحصيل الأوراق التجارية، وتقديم الاستشارات الخاصة بالأوراق المالية، وإدارة الإصدارات الأولية

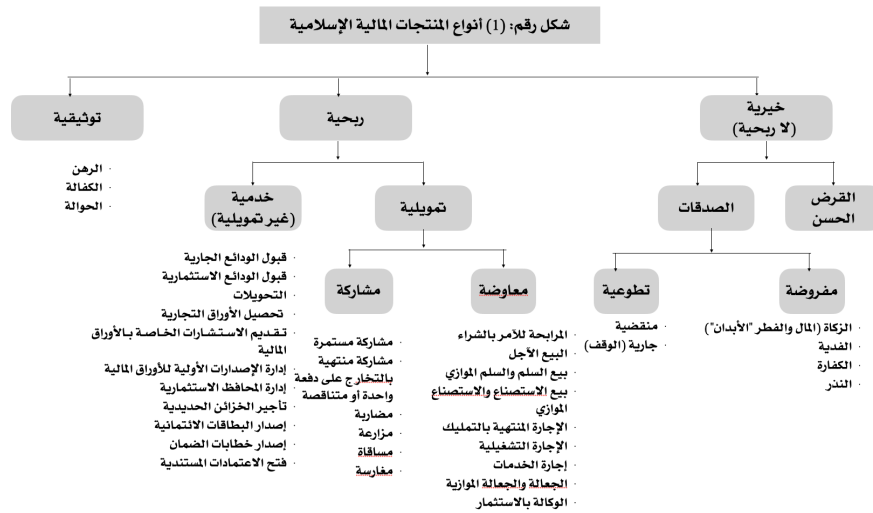
¹³ وزارة الأوقاف الكويتية، الموسوعة الفقهية، 260/9.

للأوراق المالية، وإدارة المحافظ الاستثمارية، وتأجير الخزائن الحديدية، وإصدار البطاقات الائتمانية، وإصدار خطابات الضمان، وفتح الاعتمادات المستندية.

ويتسم العائد في هذه الخدمات بأنه منخفض المخاطر، وقد ينشأ عن ربح أو أجر مقابل عمل المؤسسات المالية والمصرفية الإسلامية، وإن كان غالبية هذه المنتجات يوجد قاسم مشترك بينها هو عقد الوكالة بأجر، ومن ثم تصبح المؤسسات المالية والمصرفية الإسلامية أجيرة وتسري عليها أحكام الأجير، وكل هذا لا غبار عليه من الناحية الشرعية إلا إذا كانت هذه الخدمات مقترنة بقرض كما في البطاقات الائتمانية والسحب على المكشوف أو مقترنة بضمان كما في خطابات الضمان والاعتمادات المستندية، وضمان إصدار الإصدارات الأولية للأوراق المالية، فلا يجوز شرعا أخذ أي زيادة على المصروفات الفعلية باعتبار أي زيادة عن هذه الرسوم ربا، لنهي "النبي - صلى الله عليه وسلم- عن سلف وبيع"¹⁴.

النوع الثالث: منتجات توثيقية: وهي منتجات يقصد بها توثيق الديون والحقوق للمؤسسات المالية والمصرفية الإسلامية، بما يضمن ديونها ويأمنها ويحفظ حقوقها سواء في التمويل بالعاوضة وما ينشأ عنه من دين، أو التمويل بالمشاركة من خلال الضمان ضد التعدي أو التقصير من الشريك العامل، ومن هذه المنتجات الرهن والكفالة والحوالة.

ويلخص الشكل التالي رقم (1) أنواع المنتجات المالية الإسلامية.



المصدر: تم الإعداد والتصنيف من خلال الباحث.

¹⁴ أشرف محمد دوايه، الخدمات المصرفية الإسلامية، الأساس الفكري والتطبيقي، ط. 1، (القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر، 2013)

2/2- واقع المنتجات المالية الإسلامية:

حينما نتعرض لواقع المنتجات المالية الإسلامية، فإننا نسعى لتوصيف هذا الواقع في المؤسسات المالية والمصرفية الإسلامية دون إفراط أو تفريط، من خلال ما يلي:

1/2/2- واقع منتجات المصارف الإسلامية:

كان المنظرون الأوائل للمصارف الإسلامية يركزون على منتج المشاركة باعتباره المنتج الأمثل لتحقيق أهداف المصارف التنموية، ولكن تحت ذريعة البحث عن الضمانات وحفظ أموال البنك وطريقة تفكير إدارتها - التي جاءت جلها من بنوك تقليدية - اتجهت تلك البنوك إلى المراجعة للآمر بالشراء التي استحوذت على الجزء الأكبر من تمويلاتها.

وكانت النظرة في حينها أن هذا وضع مؤقت لحين تكوين فئة جيدة من عملاء المراجعة، ومن ثم التعامل معهم بالمشاركة، ولكن للأسف الشديد هذا لم يحدث، بل تم الانحراف بالمراجعة للآمر بالشراء، فتحولت في بعض المصارف إلى تمويل تقليدي لا يختلف كثيرا عن القرض بفائدة من خلال آلياتهم التطبيقية التي لا يتحمل فيها البنك أية مخاطر من خلال توكيل العميل بشراء السلعة واستلامها واكتفاء البنك بدفع الثمن للبائع وتسيط رأس مال السلعة وربحها على العميل. كما حدث انحراف كذلك في تطبيق المشاركة والمضاربة - رغم محدوديتهما - من خلال التعامل بمما كتمويل نقدي للعملاء بسعر عائد المراجعة دون ارتباط يذكر لهذا العائد بنتيجة نشاط المشاركة أو المضاربة.

وفي دراسة للباحث لعدد من المصارف الإسلامية - وفق آخر بيانات مالية متاحة - عن العام 2020م وهي مصرف قطر الإسلامي، وبيت التمويل الكويتي، وبنك دبي الإسلامي، ومجموعة البركة المصرفية، وبنوك السودان تبين استحواد عقود المدائيات على متوسط نسبي 90.7% من إجمالي استثمارات تلك المصارف بنسبة 55.7% للمراجعة، و 0.6% للسلم، و 17.4% للاستصناع، و 17% للإجارة، في حين انحصر المتوسط النسبي للمشاركات ليصل إلى 5.4%، ممثلا في المضاربة بنسبة 2.6%، والمشاركة بنسبة 2.8%، وهو ما يظهره الجدول والشكل الآتيين:

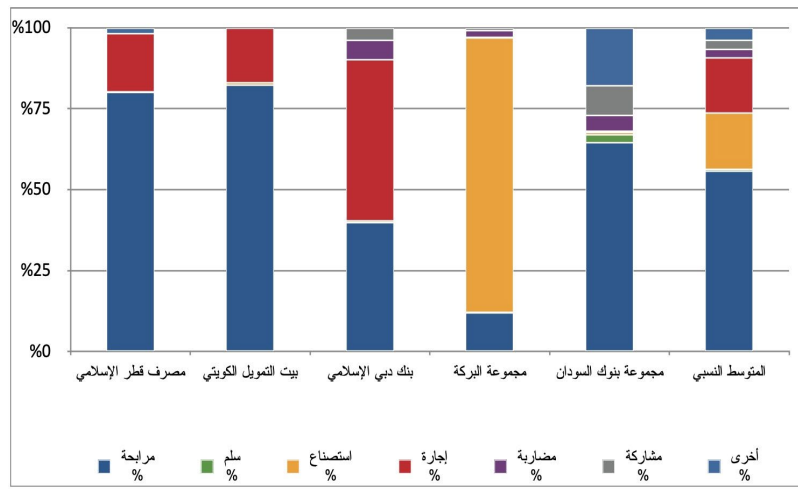
جدول رقم (1) الأهمية النسبية لصيغ الاستثمار في عدد من البنوك الإسلامية عن العام 2020م

ال مصرف/ الصيغة إلى إجم الي	مرا بجة %	اس تصناع %	إجارة %	مضار بة %	مشاركة %	أخرى %

							التمويلات (%)
1.83	-	0.012	18	0.16	-	80	مصرف قطر الإسلامي
-	-	-	17	0.69	-	82	بيت التمويل الكويتي
-	4	6	50	0.53	-	40	بنك دبي الإسلامي
-	1	2	0.13	85	0.2	12	مجموعة البركة
18	9	5	0.4	0.6	2	64.4	مجموعة بنوك السودان
3.9	2.8	2.6	17	17.4	0.6	55.7	المتوسط النسبي

المصدر: تم إعداد هذه البيانات من خلال الباحث اعتماداً على التقارير السنوية لهذه المصارف عن عام 2020م.

شكل رقم (2) الأهمية النسبية لصيغ الاستثمار في عدد من البنوك الإسلامية عن العام 2020م



المصدر: تم إعداد هذه البيانات من قبل الباحث اعتماداً على التقارير السنوية لهذه المصارف عن عام 2020م

ولم يتوقف الأمر عند ذلك بل توجهت العديد من بنوك الخليج العربي وماليزيا نحو منتج المرابحة السلعية أو التورق المصرفي المنظم الذي أصبح مسيطراً على تمويلات تلك المصارف، حيث يتم من خلاله توفير النقد للعميل بشراء سلعة له من البنك الإسلامي بالمرابحة وتوكيله للبنك في بيعها وإضافة ثمنها في حسابه بالبنك، وقد حرمه مجمع الفقه الإسلامي الدولي لأن "فيه تواطؤاً بين الممول والمستورق، صراحة أو ضمناً أو عرفاً، تحايلاً لتحصيل النقد الحاضر بأكثر منه في الذمة وهو ربا"¹⁵، كما حرمه المجمع الفقهي الإسلامي لرابطة العالم الإسلامي لأنه: "شبيهة بالعينة الممنوعة شرعاً، سواء أكان الالتزام مشروطاً صراحة أم بحكم العرف والعادة المتبع، ولأنه يؤدي في كثير من الحالات إلى الإخلال بشروط القبض الشرعي اللازم لصحة المعاملة،

¹⁵ مجمع الفقه الإسلامي الدولي، قرارات وتوصيات، الدورات 1-10، القرارات 1-97، ط.2، (جدة: دار القلم، دمشق، 1418/1998)، قرار رقم: 179 (19/5).

إضافة إلى أن واقعه يقوم على منح تمويل نقدي بزيادة لما سمي بالمستورق فيها من المصرف في معاملات البيع والشراء التي تجري منه والتي هي صورية في معظم أحوالها، هدف البنك من إجرائها أن تعود عليه بزيادة على ما قدم من تمويل¹⁶. إضافة إلى ذلك فإن غرامات التأخير أصبحت سمة من سمات العديد من المصارف الإسلامية، اعتماد على قول فقهي مرجوح بالتزام المدين عند المماثلة بالتصدق بمبلغ أو نسبة بشرط صرفه في وجوه الخير، رغم قرار مجمع الفقه الإسلامي الدولي بأنه: "إذا تأخر المشتري المدين في دفع الأقساط عن الموعد المحدد فلا يجوز إلزامه أي زيادة على الدين بشرط سابق أو بدون شرط"¹⁷، فضلاً عن أخذ زيادة عن المصروفات الفعلية على القرض في بعض هذه المصارف من خلال البطاقات الائتمانية، وكذلك على الضمان في خطابات الضمان والاعتمادات المستندية، رغم أن كل ذلك ربا، باعتباره من باب الجمع بين سلف وبيع.

2/2/2- واقع منتجات التأمين التكافلي:

لو انتقلنا إلى منتجات شركات التأمين التكافلي فما زالت هناك إشكاليات شرعية ترتبط بانجذابها نحو التأمين التقليدي لا سيما ما يتعلق بالجدل الدائر حول التكييف الشرعي للتأمين التكافلي الإسلامي على أساس الالتزام بالتبرع، أو النهذ، أو الوقف، أو المضاربة، وفيما يتعلق بالنظرة لتحقيق التبرع، أو العلاقة بين المشتركين والمدير، أو التعامل مع الفائض التأميني والاستفادة منه وتأثيره على المشاركين، وإعادة التأمين لدى شركات التأمين التقليدي باسم الضرورة أو الحاجة¹⁸.

3/2/2- واقع منتجات الصكوك الإسلامية:

رغم أهمية الصكوك الإسلامية كمنتج إسلامي بأنواعها المتعددة، إلا أن العديد من تطبيقاتها العملية تكشف انجذابها للسندات التقليدية بصورة واضحة، وبناءها على عقود شكلية، وأمور وهمية، كما في حالة الصكوك المبنية على الأصول Asset Backed Securities حيث إنها صكوك يكون الأصل فيها حاضراً بصورة شكلية باسم الالتزام بالشرعية، وليس بغرض أن يكون المصدر لسداد الأرباح ورأس المال. ويتعهد فيها المنشئ بإعادة شراء الأصل من المصدر في تاريخ استحقاق الصكوك، أو عند وقوع حدث متفق عليه مسبقاً بسعر يساوي مبلغ التمويل الأصلي. ومثال ذلك الصكوك الواردة على شراء مبنى حكومي ثم تأجيله من حملة الصكوك للحكومة تأجيلاً منتهياً بالتتمليك.

¹⁶ المجمع الفقهي الإسلامي، رابطة العالم الإسلامي، *قرارات وتوصيات*، (مكة المكرمة: د.ن.، الدورة السابعة عشرة، القرار الثاني، 1424، د.ت.).

¹⁷ مجمع الفقه الإسلامي الدولي، *قرارات وتوصيات*، قرار: 51 (6/2).

¹⁸ أشرف دوايه، "رؤية استراتيجية لمواجهة تحديات التأمين التكافلي الإسلامي"، *مجلة الاقتصاد الإسلامي والتمويل*، جامعة إسطنبول صباح الدين زعيم، تركيا، المجلد الثاني / العدد رقم 2 (2016)، 117-118.

وقد دفع ما يعتري تطبيقات الصكوك من مخالفات شرعية مجمع الفقه الإسلامي الدولي إلى التحذير مرارا من هذه المخالفات، وآخرها ما ذكره في دورة مؤتمره الرابع والعشرين بشهر نوفمبر 2019م بدبي بأن: "هناك جملة من التحولات والاشتراطات والتعهدات التي تتضمنها إصدارات الصكوك تخالف الضوابط الشرعية منها:
 أ- ضمان القيمة الاسمية من قبل المصدر (مضاربا، شريكا مديرا، وكيفا بالاستثمار).
 ب- تعهد المضارب بإقراض محفظة الصكوك لضمان حد معين من توزيع الأرباح.
 ج- اشتراط عدم تمكن حملة الصكوك من التصرف مثل عدم التصرف في العين المؤجرة في حال العجز عن سداد الأقساط.

د- عدم نقل ملكية أصول الصكوك للمستثمرين أو حملة الصكوك مما يعني عدم دخولها في ضمانهم وعدم استحقاق العائد، لأنهم لم يتحملوا الغرم مقابل الغنم، ومما يدل على ذلك بقاء تلك الأصول في ميزانية المصدر غالبا.
 هـ- اشتراط أن تتضمن نشرة الإصدار إقراض المدير حملة الصكوك في حال نقص الربح الفعلي عن نسبة معينة، وغالبا ما يربط هذا الشرط بأن الربح إذا تجاوز تلك النسبة فيعود الزائد كله للمدير في شكل حافر"¹⁹.

3/2- أسباب واقع المنتجات المالية الإسلامية:

بعد أن تعرضنا لواقع المنتجات المالية الإسلامية، فإن هذا الواقع له أسباب أدت إليه، ويمكن إجمال هذه الأسباب فيما يلي:

1/3/2- المحاكاة والتقليد:

شهدت العديد من هيكلية المنتجات المالية الإسلامية محاكاة وتقليدا لهيكلية المنتجات المالية التقليدية، بحثا عن الشكلية الشرعية وتحقيقا للربحية وتقليل المخاطر، دون نظر المؤسسات المالية والمصرفية الإسلامية إلى رؤيتها الاستراتيجية وسمعتها الشرعية، ويرجع ذلك بصفة رئيسة إلى أن غالبية المسؤولين والعاملين في حقل هذه المؤسسات جاءوا إليها من مؤسسات تقليدية قوامها الاقتراض والإقراض، فأثروا المحاكاة على الأصالة والابتكار رغبة وتوجهاً.
 فعلى سبيل المثال فإنه تحت ضغط رغبة أصحاب الحسابات الاستثمارية في حرية سحب أموالهم في أي وقت يشاءون، ومن أجل منافسة البنوك التقليدية التي تسير على هذا النهج، اعتمدت المصارف الإسلامية في صياغة ودائعها الاستثمارية على نفس نمط الودائع الآجلة بالبنوك التقليدية، من حيث منح نفس الشروط والمميزات التي يمنحها البنك التقليدي

¹⁹ قرار مجمع الفقه الإسلامي الدولي رقم: 238 (9/24)، بشأن عمليات التحوط في المؤسسات المالية الإسلامية، دبي، خلال الفترة من: 9 ربيع أول 1441 / 4 - 6 نوفمبر 2019م (د.م: د.ن. ، د.ت.).

للمودعين، لاسيما ما يتعلق بالسماح بالسحب من الودائع في آجال قصيرة أو عند الطلب، وذلك دون مراعاة لأهدافها الاستثمارية طويلة الأجل.

وبذلك تحولت المصارف الإسلامية من أساليب الاستثمار طويلة الأجل إلى الأساليب التجارية قصيرة الأجل، وهو ما أصبح عائقاً أمام أهدافها التنموية على المستوى الاقتصادي والاجتماعي. وهو الأمر الذي ترتب عليه أن أصبحت المراجعة التمويلية الغالب في جانب المخرجات، مقابل الودائع التي تحولت واقعياً لودائع جارية في جانب المدخلات، وبذلك تحولت المصارف الإسلامية إلى صورة شبيهة بالمصارف التقليدية.

وإزداد الأمر سوءاً بلجوء عدد من المصارف الإسلامية إلى تطبيق التورق المصرفي المنظم الذي يعكس اتجاه بعض المنظرين والمنفذين إلى السير في ركب المصارف التقليدية ومحاكاة القرض بفائدة والدخول في نفق فقه الحيل المدمومة، وكذلك تطبيق التورق المصرفي المقلوب أو المراجعة العكسية، والسلم المنظم -الذي هو أسوأ حالاً وأدهى أمراً مما سبقه- لمحاكاة البنوك التقليدية في قبولها الودائع بفائدة مضمونة.

ولم يختلف الأمر بالنسبة للتأمين التكافلي في الانجذاب نحو التأمين التقليدي لا سيما في استفادة شركة التأمين من الفوائد التأمينية كتوجه ملحوظ في عدد من شركات التأمين التكافلي، فضلاً عن محاكاة السندات التقليدية والسير في ركب ضمان رأس المال، بل العائد في إصدارات العديد من الصكوك، وزاد الأمر سوءاً بتصدير ما سمي مصطلح "المشتقات المالية الإسلامية"، رغم قيام المشتقات على الغرر والمقامرة والاتجار في المخاطر وبيع ما ليس عندك وبيع ما لم يقبض وبيع الكالئ بالكالئ، وكل ذلك محرم شرعاً.

2/3/2- إهمال الحاضنات البحثية:

ما زالت إدارات البحوث والتطوير في المؤسسات المالية والمصرفية الإسلامية لم تنل العناية والاهتمام الكافي لتفعيل دورها في تطوير منتجات مالية إسلامية وابتكارها، رغم أن المنظرين الأوائل للمصرفية الإسلامية حرصوا على وجود هذه الحاضنات. وقد كان من المنتظر أن يصاحب التطبيق العملي للمنتجات المالية الإسلامية ازدياد نشاط الاجتهاد الفقهي والابتكار الفني لتطوير منتجات وآليات مالية جديدة وابتكارها، فكل تجربة لها فقهها، والفقه ينمي واقع التجربة، ومهما كان التنظير ضرورياً ومهماً قبل التجربة، فإن الفقه الميداني أو فقه التجربة يبقى له دوره ومكانته، وذلك لوضع الحلول الخلاقة للمشكلات العملية التي تفرزها تبعاً التجربة العملية للمؤسسات المالية والمصرفية الإسلامية.

ولكن تبين أن المساهمة الجادة والحقيقية في عملية البحث العلمي والتنظير داخل تلك المؤسسات كانت محدودة أو بطيئة للغاية، ولا تتفق مع أهميتها وحجم الأموال المعهود بها إليها، بل إنها اتجهت نحو صبغ المعاملات التقليدية بصبغة شرعية بعد إجراء تعديلات صورية وشكلية عليها لا تغني عن المضمون الحقيقي لها شيئاً، حتى أصبح فقه الحيل مقدساً وفقه المقاصد

مهمشاً، وعجزت مناهج الجامعات ومراكز أبحاثها عن توفير حاضنة علمية ومهنية جادة، وأصبحت المؤتمرات والندوات مجرد تجمع من التجمعات دون تقديم ابتكار منتجات مالية إسلامية تجمع بين الأصالة والمعاصرة، اللهم سوى الزيارات والوفود بصورة لا يبنى عليها عمل ملموس، لا سيما وأن غالبية هذه المؤتمرات غلب عليها سيطرة الشرعيين وغياب الاقتصاديين.

3/3/2-طبيعة الموارد البشرية:

ما زالت غالبية المؤسسات المالية والمصرفية الإسلامية تفتقر إلى الكوادر الإدارية والفنية التي تجمع بين المعرفة الشرعية والخبرة العملية، التي يتطلبها العمل المالي والمصرفي الإسلامي، وتطوير منتجاته.

ويرجع هذا إلى اعتماد هذه المؤسسات بصفة رئيسة على العمالة الوافدة من مؤسسات مالية ومصرفية تقليدية، وقصور عمليات الاختيار والتعيين والتدريب بهذه المؤسسات، وزاد الأمر سوءاً أن هناك من أصحاب القرار من الإدارة العليا، من غابت عنده الرؤية والرسالة المنشودة للمؤسسات المالية والمصرفية الإسلامية، فلا يرى -من وجهة نظره- فرقا بينا بين المنتجات المالية الإسلامية والتقليدية، ولا هم له سوى تعظيم الربحية.

4/3/2-طبيعة الرقابة الشرعية:

تمثل الرقابة الشرعية ركناً أساسياً لتطوير المنتجات المالية الإسلامية وتوفير المصداقية الشرعية لها، وقد لوحظ حصر الرقابة الشرعية في العديد من المؤسسات المالية والمصرفية الإسلامية في دور وظيفي وإن كان في حقيقته افتتحي رقابي، فاقصر دور هيئة الرقابة الشرعية -من الناحية العملية- على تقديم التقرير السنوي للجمعية العمومية بسلامة وصحة المعاملات من الناحية الشرعية، بناء على الاطلاع على بيانات مكتوبة، قد لا تعبر عن الواقع الفعلي شيئاً.

وفي الوقت نفسه تعاني تلك المؤسسات من عدم فعالية نظام الرقابة الشرعية الداخلية لمحدودية دوره، وعجزه عن الرقابة الملزمة لعملياتها. كما بات جلياً احتكار الرقابة الشرعية من خلال اقتصار مجملها على عدد محدود من أعضاء هيئات الرقابة الشرعية، يتكرر وجودهم في العديد من المؤسسات المالية والمصرفية الإسلامية بصورة يصعب عليهم تنفيذ المهام الموكلة لهم بجودة واقتدار، فكل نفس لها وسعها، ولا يلبق أن تكلف نفس فوق طاقتها في مسألة تمس جموع المجتمع وهي المصداقية الشرعية لمعاملات المؤسسات المالية والمصرفية الإسلامية.

كما أهمل دور هيئة الرقابة الشرعية الخاص بالتحقيق الشرعي للعاملين في المؤسسات المالية والمصرفية الإسلامية، مما ساهم في خلق فئة من العاملين لا يفرقون بين الحلال والحرام في تطبيقات المنتجات المالية الإسلامية، فضلاً عن عدم قدرتهم على المساهمة في تطوير تلك المنتجات بصورة تحقق سلامتها الشرعية.

5/3/2-سياسات المؤسسات الرقابية:

لا شك أن سياسات الجهات الرقابية سواء كانت متعلقة بالبنك المركزي أو هيئة الرقابة المالية ما زالت تعزز المنتجات المالية التقليدية على المنتجات المالية الإسلامية، بدءاً من البنية التشريعية وامتداداً لتطبيقها العملية. فعلى سبيل المثال تعزز البنوك المركزية سعر الإقراض والخصم الذي يحول بين المصارف الإسلامية والاستفادة من دور البنك المركزي كملجأ أخير للسيولة، وتساوي بين المصارف الإسلامية والمصارف التقليدية في متطلبات الاحتياطي القانوني، والسيولة، ووضع قيود تحظر التعامل في الأصول الثابتة والمنقولة بيعاً وشراءً ومقايضة رغم اختلاف طبيعة عمل المصارف الإسلامية ونظامه عن المصارف التقليدية، حيث تقوم الودائع الاستثمارية في المصارف الإسلامية على نظام المضاربة الشرعية، وعدم ضمان المصرف لأموال أصحاب هذه الودائع إلا في حالات التعدي أو التقصير، وليس كما هو عليه نظام القرض وما يتطلبه من ضمان هذه الودائع في البنوك التقليدية.

كما يصعب توافر عناصر موجودات الأصول السائلة التي تحددها البنوك المركزية لحساب نسبة السيولة نتيجة لأنّ جلّ الأوراق المالية المتداولة التي تُحسب ضمن مكونات السيولة هي أذون خزانة وسندات حكومية وهي غير شرعية، كما أن نشاط البنوك الإسلامية قائم على الاتجار في السلع والخدمات، وهو ما يتطلب تملكها قبل بيعها، فضلاً عن أن المشاركات تتطلب كذلك ملكية المصرف الإسلامي لحصة في المشاركة الممولة. وكل هذا المناخ يضع قيوداً على النشاط المالي والمصرفي الإسلامي ويحول دون تطوير منتجاته، بينما يسمح بانطلاق النشاط المصرفي التقليدي نحو تحقيق أهدافه.

ولا يختلف الأمر في شركات التأمين التكافلي حيث تعاني من محاباة هيئات الرقابة المالية للتأمين التقليدي، وكذلك تعاني الصكوك من مشكلات الملكية والضمان نتيجة اصطدامها بدور هذه الهيئات وفق تعليماتها.

هذا ومن الجدير بالذكر أنه لا يمكن إغفال أثر البيئة التي تعيش فيها المؤسسات المالية والمصرفية الإسلامية، في كونها معوقاً لتطوير منتجاتها، فتلجأ المؤسسات تعاني في العديد من ممارستها من اتسام البيئة الخارجية من حولها بعدم تحاكمها إلى الإسلام عقيدة وشرعية، مما مثل معوقاً في انطلاقتها، فغالبية الدول الإسلامية تتحاكم إلى قوانين وضعية لا تسمح فقط بالفوائد بل تحمي حقوق المتعاملين بها، وتعزز العمل المالي والمصرفي التقليدي، ومعلوم أن من شروط نجاح أي مؤسسة أو منتجتها توفير البيئة التشريعية والقانونية المناسبة لها، فكيف إذا كانت هذه البيئة متعارضة؟!

3- رؤية لتطوير المنتجات المالية الإسلامية:

إن ما يكشفه واقع المنتجات المالية الإسلامية وأسبابه وما يفرزه من قيود يحتم أهمية تطويرها بصفة مستدامة، في الوقت نفسه فإن أية محاولة لتطوير تلك المنتجات لا بد لها وأن تأخذ بعين الاعتبار واقع المالية الإسلامية وبيئتها، وعدم توقف التطور المالي واستمراره، بتعزيز قيمة الابتكار، والاستفادة قدر الإمكان من المنتجات المالية المعاصرة وآليات تطبيقها في ظل عالم تمثل التكنولوجيا المالية عاملاً أساسياً في التطوير. فالمؤسسات المالية والمصرفية الإسلامية كلما امتلكت عدداً أكبر

من الخدمات والمنتجات المالية المتنوعة والمتميزة كلما حققت دورا أكبر في التنافس من جهة، ولبت قدرا أكبر من رغبات المتعاملين معها من جهة ثانية، وحققت أهدافها التنموية من جهة ثالثة، وكل هذا يتطلب أهمية الوقوف على أهمية ومتطلبات ومبادئ وخطوات هذا التطوير، بما يعكس رؤيتنا حول هذا التطوير.

1/3- لماذا تطوير المنتجات المالية الإسلامية؟

لم يكن غريبا ما ذكره عالم الإدارة الشهير "بيتر دراكر" منذ سنوات من قول يلامس الواقع المشهود والمستقبل المنشود حينما عنون مقالا حول الابتكار المالي سماه (الابتكار أو الموت)، ذكر فيه "أن الصناعة المالية تواجه انحساراً في الربحية وتدهوراً في نوعية المنتجات التي تقدمها، وهو ما يتطلب إعادة روح الابتكار والتجديد"²⁰. فإما الابتكار وإما النهاية المحتومة، ولكنها نهاية حينئذ بيد من اكتفى بالتقليد وأخرج التطوير والابتكار من قاموس عمله. وإذا كان هذا القول بالنسبة للمنتجات المالية التقليدية التي تجتهد التعزيز والرعاية والحاضنة، فإنه بالنسبة للمنتجات المالية الإسلامية أولى وأهم، ومن هنا يمكن القول إن تطوير المنتجات المالية الإسلامية أمر بالغ الأهمية لما يلي:

أ- التطوير سنة كونية، والله تعالى يقول: "إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ" (الرعد 11/13)؛ فالابتكار والإبداع الحسن في أمور الدنيا وفي مقدمتها الأمور المالية مرغوب ومطلوب مادام منضبطا بما ورد في أمر الدين، ففي الحديث: "مَنْ سَنَّ فِي الْإِسْلَامِ سُنَّةً حَسَنَةً، فَلَهُ أَجْرُهَا، وَأَجْرُ مَنْ عَمِلَ بِهَا بَعْدَهُ مِنْ غَيْرِ أَنْ يُنْتَفَعَ مِنْ أَجْرِهِمْ شَيْءٌ، وَمَنْ سَنَّ فِي الْإِسْلَامِ سُنَّةً سَيِّئَةً، كَانَ عَلَيْهِ وِزْرُهَا، وَوِزْرُ مَنْ عَمِلَ بِهَا بَعْدَهُ مِنْ غَيْرِ أَنْ يُنْتَفَعَ مِنْ أُوزَارِهِمْ شَيْءٌ"²¹. وقد ذم الإسلام التقليد الأعمى أو سياسة القطيع التي تعيب العقل ولا تعرف للمنطق سبيلا، فقد جاءت الأدلة القرآنية بدم التقليد الأعمى للآباء، فَقَالَ تَعَالَى: "وَإِذَا قِيلَ لَهُم اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَل نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا، أَوْ لَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئًا، وَلَا يَهْتَدُونَ" (البقرة 2/70)، وَقَالَ سُبْحَانَهُ: "وَكَذَلِكَ مَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ فِي قَرْيَةٍ مِنْ نَذِيرٍ إِلَّا قَالَ مُتْرَفُوهَا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ، وَإِنَّا عَلَىٰ آثَارِهِم مُّقْتَدُونَ، قَالَ أَوْ لَوْ جِئْتُكُمْ بِأَهْدَىٰ مِمَّا وَجَدْتُمْ عَلَيْهِ آبَاءَكُمْ" (الزخرف 43/23-24).

فالإسلام لا يذم التقليد على مطلقه، بل التقليد المذموم هو ما يلغي العقل ويفتقد الرشيد ويسير خلف الحيل المذمومة لتقليد المنتجات التقليدية واتخاذ ذلك منهجا، علما بأن التجديد ومخالفة المألوف ليس هدفا في ذاته، بل هو وسيلة للوقوف على الحقائق وتفهمها وتصحيح الأخطاء وبناء القيمة المضافة.

Peter Drucker, Drucker on Financial Service, Innovate or die, *Economist*, Sep 28, ²⁰ 1999.

²¹ أحمد بن حنبل، مسند أحمد، (مصر: مؤسسة قرطبة، د.ت.)، 510/3.

ومن هنا تبدو أهمية التطوير للتغيير للأفضل والأحسن، مع عدم التقليل من شأن المحاكاة والتقليد الواعي والاستفادة من تجارب الغير في النظم المالية العالمية حيث إن "الْكَلِمَةُ الْحِكْمَةُ ضَالَّةُ الْمُؤْمِنِ، حَيْثُمَا وَجَدَهَا فَهُوَ أَحَقُّ بِهَا"²² على أن يكون ذلك منضبطاً بالأحكام والمقاصد الشرعية، وبذلك لا تحمل التراث ولا ننخدع بالواقع أو نتناساه، فنجمع بذلك بين فقه النص وواقع العصر.

ب- التطوير حياة للمؤسسات ومنتجاتها المالية واستمراريتها، وقدرتها التنافسية، وتعزيز خبراتها العملية، فكل منتج له دورة حياة، وحينما يصل إلى مرحلة التشبع في السوق يفقد بريقه ويستقر عند أدنى مستوياته ويعرف طريقه للهبوط إذ لم يتم تطويره.

ومن السنن الإلهية أنه من لم يتقدم فإنه لن يقف مكانه فقط، بل سوف يتأخر، فالتأخر بدايته عدم التطور والوقوف دون تحرك، والله تعالى يقول: "لِمَنْ شَاءَ مِنْكُمْ أَنْ يَتَقَدَّمَ أَوْ يَتَأَخَّرَ" (المدثر 74 / 37)، ولم يقل سبحانه (أو يتوقف) باعتبار التوقف داخل في التأخر، ومن السنن الإلهية كذلك المطالبة ليس بالعمل العادي، بل بالعمل الأحسن المتطور المتجدد في كل وقت وحين، فقال تعالى: "الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا" (الملك 67 / 2).

ج- التطوير رسالة تبرز صلاحية الشريعة الإسلامية لكل زمان ومكان، والاستفادة من كل قديم صالح، ومن كل جديد نافع، والجمع بين الأصالة والمعاصرة، وبين الثبات والتطور، فالشريعة قائمة أساساً على رعاية مصالح العباد في المعاش والمعاد والرحمة للعالمين، يقول تعالى: "وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ" (الأنبياء 21 / 107).

ومن هنا تبدو أهمية تطوير المنتجات المالية الإسلامية بصورة تبرز هذه الصلاحية وهذه الرحمة للعالمين، لا سيما أن من القواعد الفقهية المقررة أن "الأصل في المعاملات الإباحة"، فكل عقد جديد يؤيده قياس أو عرف، أو دعت إليه حاجة من غير أن يكون مخالفاً لما في كتاب الله وسنة رسوله حلال مباح، بل إن مبدأ الاستحسان الذي يرجع في حقيقته إلى الاستثناء من القواعد العامة التي يلزم من تطبيقها حرج الناس يبيح لنا أنواع من العقود تحت أنواع المصلحة²³.

د- تطوير المنتجات المالية الإسلامية من الأهمية بمكان لتلبية احتياجات العملاء وتحقيق رضاهم، فمما لا شك فيه أنّ التسويق كنظام متكامل ومستمر ينطلق من دراسة حاجات ورغبات المستهلكين وينتهي بدراسة ردود أفعالهم تجاه السلع والخدمات المقدمة لهم.

²² ابن حبان، صحيح ابن حبان، مع، شعيب الأرنؤوط، ط.2، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1993/1414)، 2 / 1395.

²³ محمد مصطفى شليبي، المدخل في التعريف بالفقه الإسلامي وقواعد الملكية والعقود فيه، 565.

من هنا تبدو أهمية تطوير تلك المنتجات لتلبية الحاجات والرغبات التمويلية والخدمية لعملاء المؤسسات المالية والمصرفية الإسلامية مع مراعاة طبيعة هؤلاء العملاء من كونهم يحرصون أشد الحرص على أن تتوفر في هذه المنتجات الشروط والضوابط والمقاصد الشرعية بعيداً عن إلباسها ثوب الشريعة، والشريعة بريئة منها.

كما أن هذا التطوير مهم كذلك لتوفير منتجات مالية إسلامية بديلة ومقبولة شرعاً لرفع الحرج عن المسلمين في حياتهم الاقتصادية، لا سيما ونحن في زمن انتشر فيه الربا، ومن لم يأخذه ناله من غباره، خاصة وقد ظهرت فتاوى تدعي بالباطل أن فوائد البنوك ليست ربا، رغم أنها هي في حقيقتها ربا النسئمة المحرم بالكتاب والسنة والإجماع.

هـ- يحقق تطوير المنتجات المالية الإسلامية للمؤسسات المالية والمصرفية الإسلامية تنوع مصادر الربحية، والمواءمة بين العضلات الأربع ممثلة في الربحية والسيولة والأمان من المخاطر والتنمية، ومن ثم يسهم ذلك بصورة فعالة في تلبية حاجات العملاء جنباً إلى جنب مع تلبية احتياجات الأمة وأسواقها، وتحقيق الأهداف العامة لتلك المؤسسات ممثلة في الربحية والمساهمة في تحقيق التنمية الاقتصادية والاجتماعية.

2/3- مبادئ تطوير المنتجات المالية الإسلامية:

يحكم تطوير المنتجات المالية الإسلامية لتلبي متطلبات العصر مبدئين رئيسيين هما: المشروعية، والكفاءة.

الأول: المشروعية:

يلزم لتطوير المنتجات المالية الإسلامية أن تكون هذه المنتجات مشروعة كَيْفًا وَكَمًّا ومقصداً، ونقصد بالمشروعية "كيفاً" أن تكون هذه المنتجات في باب الطيبات فلا مكان فيها لمحرم لعينه بأن تكون في نفسها حلالاً، أو محرم لصفته (أي لكسبه) بأن تكون بعيدة كل البعد عن أكل المال بالباطل من ربا وغرر ومقامرة واحتكار وغش وتدليس وخديعة ونحوها.

كما نقصد بالمشروعية "كمًّا" أن لا تؤدي هذه المنتجات إلى إسراف أو تبذير أو ترف في المجتمع. كما نقصد بالمشروعية "مقصداً" أن تراعي هذه المنتجات المقاصد الكلية للشريعة الإسلامية بصفة عامة (حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال) والمقاصد الكلية للاقتصاد الإسلامي بصفة خاصة (الاستخلاف، وحفظ المال وتنميته، والتنمية الاقتصادية، والتنمية الاجتماعية، والعدل)، والبعد عن فقه الحيل والمخارج الفقهية المذمومة أو الهندسة المالية الشيطانية، فلا يتخذ من تطوير المنتجات منهجاً لتتبع رخص المذاهب، وزلات العلماء، والأقوال المرجوحة، وتطويع الشرع ولي عنق النصوص للواقع، وجعل العقود صورية وشكلية لا حقيقة لها ولا قيمة مضافة من ورائها. فلا يمكن أن تبنى منتجات لأمة ينشد لها النهوض على جزئية بسيطة ذكرها أحد الفقهاء عرضاً، دون النظر للكليات والمصالح والمفاسد، ولا يمكن لمؤسسة مالية أو مصرفية تتصف إدارتها بالحكمة أن تضحي بسمعته الشرعية تحت وهم الربحية.

وهنا تبرز العقود المالية المركبة، كمنتجات مالية إسلامية، وهذه النوعية من العقود لا غبار عليها من الناحية الشرعية شريطة أن لا يكون ذلك للتواطؤ على محذور شرعي، وقد وضعت المعايير الشرعية أربعة ضوابط لمشروعيتها تتمثل في²⁴:

"أ- أن لا يكون ذلك محل نهي في نص شرعي كالنهي عن سلف وبيع أو بيعتين في بيعة.
ب- أن لا يكون حيلة ربوية مثل الاتفاق على بيع العينة أو التحايل على ربا الفضل.
ج- أن لا يكون ذريعة إلى الربا مثل الجمع بين القرض والمعاوضة، أو إقراض الغير مالا على أن يسكنه المقترض داره، أو يهدى له هدية، أو على أن يقضيه بزيادة في القدر أو الصفة.

د- أن لا يكون بين عقود متناقضة أو متضادة أو متنافرة في الأحكام والموجبات، كما في الجمع بين هبة عين وبيعها للموهوب، أو هبتها وإجارتها له، أو الجمع بين المضاربة وإقراض رأس مال المضاربة للمضارب، أو الجمع بين صرف وجعالة، أو بين سلم وجعالة ببدل واحد، أو الجمع بين الإجارة والبيع فيما يسمى بالتأجير التمويلي التقليدي".

كما ينبغي في تطوير منتجات التمويل الإسلامي مراعاة أن هذا التمويل قوامه الملكية، وهو قائم على إنتاج السلع (مشاركات) وتداولها (معاوضات)، وأن الديون لا يجوز اشتراط الزيادة فيها أو النقصان، وكذلك مراعاة في تطوير الخدمات المالية الإسلامية أن إجارة الخدمات المقترنة بقرض أو ضمان لا يجوز فيها أخذ أي زيادة على المصروفات الفعلية.

الثاني: الكفاءة:

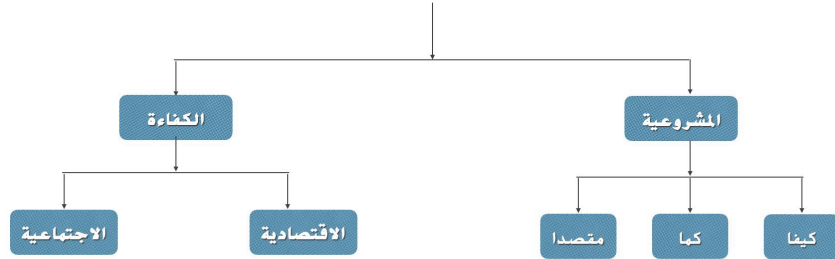
يلزم لتطوير المنتجات المالية الإسلامية أن تتسم هذه المنتجات بالكفاءة، وهي على نوعين كفاءة اقتصادية وأخرى اجتماعية، وكفاءة المنتج المالي الاقتصادية تبدو من خلال تحقيقه الربحية الناتجة عن تملك أو عمل. فضلا عن حسن إدارة المخاطر، بمراعاة قاعدتي (الخارج بالضمنان) في منتجات المعاوضات و (الغنم بالغرم) في منتجات المشاركات. كما تبدو كذلك أهمية مناسبة التكاليف للمتعاملين، واستخدام التكنولوجيا المالية بصورة فعالة.

أما كفاءة المنتج المالي الاجتماعية تبدو من تلبية حاجات العملاء، ومراعاته لاحتياجات المجتمع وفق الأولويات الإسلامية من الضروريات والحاجيات والتحسينيات.

ويظهر الشكل التالي رقم (3) مبادئ تطوير المنتجات المالية الإسلامية.

²⁴ هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية، المعايير الشرعية، (البحرين، د.ن.، 1437)، 660-661.

شكل رقم: (3) مبادئ تطوير المنتجات المالية الإسلامية



المصدر: تم الإعداد من خلال الباحث.

3/3-متطلبات تطوير المنتجات المالية الإسلامية:

يتطلب تطوير المنتجات المالية الإسلامية أربع أركان يمكن تلخيصها فيما يلي:

- 1- إرادة حقيقية من الإدارة العليا للمؤسسات وفق رسالة المؤسسة.
- 2- إدارة فعالة للبحوث والتطوير ذات كوادرات مهنية اقتصادية، وشرعية، وقانونية، وفنية.
- 3- الاستفادة من التكنولوجيا المالية.
- 4- إقرار ركن الاستمرارية اللازم لبقاء المنتجات المالية واستمراريتها والذي قوامه: عدم وجود غذاء مجاني، وسعادة أطراف التعامل.

مع التأكيد أننا لا نعاني من قلة المنتجات المالية الإسلامية فهي تتعدى أكثر من عشرين منتجاً في التمويل بخلاف منتجات الخدمات المالية الأخرى، ولكن المشكلة في تطبيق عدد محدود منها أو الانحراف في تطبيقها.

3/4-مراحل تطوير المنتجات المالية الإسلامية:

تقع مهام تطوير المنتجات المالية الإسلامية على إدارة البحوث والتطوير بالمؤسسات المالية والمصرفية الإسلامية، وتنبثق مراحل تصميم المنتج المالي الإسلامي وتطويره من رسالة المؤسسة، ثم تحديد احتياجات العملاء، والاستفادة من فرصة هذه الحاجات لتوليد فكرة، ثم تصميم المنتج المالي، ومن ثم بعد ذلك تجربته وإطلاقه، وهو ما نتناوله فيما يلي:

أ- **رسالة المؤسسة:** حيث يبني المنتج من رسالة المؤسسة وثقافتها التي تغرسها في نفوس العاملين بها، وتسعى إلى وجودها في الميدان المالي من خلال ابتكار المنتجات وتطويرها، وجذب المتعاملين من خلالها. فالرسالة هي دستور المؤسسة وهويتها، وهي ترجمة وتلخيص للأهداف التي تأسست المؤسسة من أجلها، بحيث يتم تحديد الهدف الرئيس العام للمؤسسة

والأهداف الفرعية الرئيسة له، وبيان الأنشطة التي تؤديها المؤسسة حالياً، وتلك الأنشطة التي تخطط لتطبيقها في المستقبل، سعياً لتحقيق الرؤية المستقبلية للمؤسسة. وتنبثق من هذه الرسالة منتجات المؤسسة.

ب- تحديد احتياجات العملاء: وذلك من خلال التواصل مع العملاء الحاليين والمستهدفين، لمعرفة احتياجاتهم ومن ثم البحث في سبل تلبيتها، من خلال تقديم منتجات مالية إسلامية جديدة، أو تطوير منتجات قائمة.

ومن المهم هنا استخدام ما يلزم من طرق علمية لتحديد هذه الاحتياجات، سواء من خلال طريقة الاستقراء الشخصي التي تعتمد على رأي الخبراء بالمؤسسة لتحديد هذه الاحتياجات، أو طريقة المسح التي تعتمد على المقابلات الشخصية، أو الاستقصاءات، أو الهاتف، أو البريد الإلكتروني، وغير ذلك من الطرق العلمية الخاصة بالتنبؤ بالطلب²⁵.

ج- ميلاد الفكرة: يعتبر ميلاد فكرة جديدة لابتكار أو تطوير منتج أمر بالغ الأهمية، فأساس نجاح أي منتج هو ابتكاره أو تطويره في الوقت المناسب، وكذلك تنفيذه أيضاً في الوقت المناسب.

وهناك اختلاف جوهري بين الفكرة والفرصة، فقد يوجد العديد من الأفكار الجيدة والمبتكرة، ولكنها لا تصلح لابتكار منتج مالي قابل للتطبيق. بينما تشير الفرصة الاستثمارية إلى المجال الذي يتيح للمنتج التمتع بميزة تنافسية في الأسواق ومن ثم إمكانية النجاح في تطبيق الفكرة.

ويتطلب توليد أفكار ناجحة الاستفادة من الفرص الموجودة في البيئة الخارجية لاسيما احتياجات العملاء، مع مصادر القوة في البيئة الداخلية للمؤسسة المالية، وتوافر حاسة استشعار الفرص لاستغلال تلك الفرص في توليد أفكار يمكن تطبيقها على أرض الواقع.

ومن المهم التأكد من أن الأفكار المتولدة لابتكار أو تطوير منتج معين قابلة للتطبيق وتتسم بالمشروعية والكفاءة الاقتصادية والاجتماعية، وأنها أفضل المتاح من حيث فرص النجاح، ومن ثم تصفية تلك الأفكار واختيار أفضلها وأنسبها، لتحويلها إلى منتج مالي في ميدان العمل المالي أو المصرفي.

د- تصميم المنتج المالي: بعد اختيار فكرة المنتج المالي يتم تحويلها لواقع من خلال تصميم المنتج، بتحديد مواصفاته، والموارد المستخدمة في تصميمه، وأبعاده القانونية والشرعية والفنية والتكنولوجية، وسياسات وإجراءات تنفيذه، بصورة تجمع بين التراث والمعاصرة، والأصالة والابتكار.

هـ- إطلاق المنتج المالي: في هذه المرحلة يتم إطلاق المنتج المالي أمام العملاء، ويسبق ذلك تجهيز حزمة تسويقية له، فضلاً عن عمل اختبارات أولية عليه.

25 د. أشرف دوايه، نحو دراسة جدوى إسلامية للمشروع، (القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر، 2008)، 47-50.

ولا يتوقف الأمر على ذلك، بل تظل التغذية الراجعة للمنتج بعد إطلاقه هي سيد الموقف، وديمومتها شرط أساسي لمواجهة أي مشاكل تقابل تطبيق المنتج، فضلا عن تحسينه وتطويره كلما اقتضت الحاجة. ويظهر الشكل الآتي رقم (4) مراحل تصميم وتطوير منتج مالي إسلامي.

شكل رقم: (4) مراحل تصميم وتطوير منتج مالي إسلامي



المصدر: تم الإعداد من خلال الباحث.

خاتمة :

وهكذا تم التعرف على المنتجات المالية الإسلامية، من خلال الوقوف على مفهوم هذه المنتجات، ومفهوم تطويرها، ومكانته في تراثنا الإسلامي، وأنواعها، وواقعها المعاصر، وأسباب هذا الواقع، ووضع رؤية لتطوير تلك المنتجات تتضمن وضع مبادئ ومتطلبات ومراحل لهذا التطوير.

وقد انتهى البحث إلى مجموعة من النتائج والتوصيات.

النتائج :

خلص البحث إلى مجموعة من النتائج من أهمها ما يلي :

1- تطوير المنتجات المالية الإسلامية هي عملية إيجاد منتجات مالية إسلامية ذات خصائص أو سمات جديدة أو مختلفة، بغرض تقديم منافع مستجدة أو إضافية للعملاء. أو بمعنى آخر تحويل فرصة السوق إلى منتج مالي يتسم بالمشروعية والكفاءة الاقتصادية والكفاءة الاجتماعية.

2- اهتم العالم الغربي بتطوير منتجاته التقليدية لا سيما مع تنامي أزماته المالية لمواجهة المخاطر التي صنعها بيده وكل هذا تحت مسمى الهندسة المالية، التي تعني: تصميم وتطوير وتطبيق، في مجالات ابتكارية رئيسة ثلاث هي: ابتكار أدوات مالية جديدة، وابتكار عمليات أو آليات مالية جديدة، وابتكار حلول خلاقة مبدعة للمشاكل التمويلية.

3- الهندسة المالية الإسلامية تعني: تصميم أدوات وعمليات مالية مبتكرة وتطويرها وتطبيقها، وصياغة حلول إبداعية لمشاكل التمويل تجمع بين المشروعية الإسلامية والكفاءة الاقتصادية والكفاءة الاجتماعية. وبهذا فإن تطوير المنتجات المالية الإسلامية لا ينفصم عن الهندسة المالية الإسلامية فمن خلالها يتم هذا التطوير. والابتكار المالي هو نتاج وثمرة للهندسة

المالية، كما أن الهندسة المالية هي الأداة أو الوسيلة لتنفيذ الابتكار المالي. فهما عمليتان تتسمان بالتكامل، وكل منهما تعتمد على الأخرى، فالحاجة هي من تدفع للابتكار، وفي الوقت نفسه الابتكار يقوم على الهندسة المالية.

4- حياة المسلمين الأوائل لم تخل من تطوير المنتجات المالية وآلياتها، ووضع حلول خلاقة ومبدعة لمشاكلهم المالية، وذلك في ظل الظروف المحيطة بهم، والمرحلة الحضارية التي يعيشون فيها، وقد بدا ذلك واضحا جليا في تنظيم الرسول -صلى الله عليه وسلم- بيع السلم بأن يكون في كيل معلوم ووزن معلوم إلى أجل معلوم، وتوسيط النقد للخروج من ربا الفضل، إضافة إلى إدارة المخاطر من العباس بن عبد المطلب وحكيم بن حزام بالاشتراط على المضارب ألا يسلك برأس مال المضاربة بحرا، ولا ينزل به واديا، ولا يشتري به ذات كبد رطبة، وإلا أصبح ضامنا، فضلا عن ابتكار فقهاء الدولة العثمانية عقد الإجارين لتعمير الوقف الذي خرب ولا يدر عائداً.

5- تنوع المنتجات المالية الإسلامية ويمكن تصنيفها إلى ثلاثة أنواع أساسية: أولها: منتجات مالية خيرية (غير ربحية)، وثانيها: منتجات مالية ربحية، وتنقسم بدورها إلى: منتجات تمويلية وتمثل في منتجات معاوضة ومنتجات مشاركة، ومنتجات خدمية (غير تمويلية) ، وثالثها: منتجات توثيقية لتوثيق الديون والحقوق.

6- رغم تنوع المنتجات المالية الإسلامية فإن الواقع العملي يكشف عن محاكاة هذه المنتجات للمنتجات المالية التقليدية، والاكتماء بمنتجات محدودة تعظم الضمان، وتهرب من تحمل المخاطر، وتقلس غرامات التأخير، وتسير بركب هذه المنتجات نحو الحيل الفقهيّة المذمومة والهندسة المالية الشيطانية.

7- يرجع أسباب هذا الواقع للمنتجات المالية الإسلامية إلى المحاكاة والتقليد، وإهمال الحاضنات البحثية، وطبيعة الموارد البشرية التي جاء جلها من مؤسسات تقليدية، وطبيعة الرقابة الشرعية التي اعترها الصورية، فضلا عن سياسات المؤسسات الرقابية التي تعوق عمل المؤسسات المالية والمصرفية الإسلامية وتعزز عمل المؤسسات والمصارف التقليدية.

8- إن ما يكشفه واقع المنتجات المالية الإسلامية وأسبابه وما يفرزه من قيود يحتم أهمية تطويرها بصفة مستديمة، في الوقت نفسه فإن أية محاولة لتطوير تلك المنتجات لا بد لها وأن تأخذ بعين الاعتبار واقع المالية الإسلامية وبيئتها، وعدم توقف التطور المالي واستمراره، بتعزيز قيمة الابتكار، والاستفادة قدر الإمكان من المنتجات المالية المعاصرة وآليات تطبيقها في ظل عالم تمثل التكنولوجيا المالية عاملا أساسيا في التطوير.

9- تبدو أهمية تطوير المنتجات المالية الإسلامية لأسباب متعددة منها: أن التطوير سنة كونية، وهو حياة للمؤسسات المالية والمصرفية الإسلامية ومنتجاتها المالية واستمراريتها، وقدرتها التنافسية، وتعزيز خبراتها العملية، كما أنه رسالة تبرز صلاحية الشريعة الإسلامية لكل زمان ومكان، وتلبية احتياجات العملاء وتحقيق رضاهم، إضافة إلى أنه يحقق للمؤسسات المالية والمصرفية الإسلامية تنوع مصادر الربحية، والمواءمة بين العضلات الأربع ممثلة في الربحية والسيولة والأمان من المخاطر والتنمية.

10- يحكم تطوير المنتجات المالية الإسلامية لتلبي متطلبات العصر مبدأين رئيسين هما: المشروعية والكفاءة، والمشروعية تعني أنه أن تكون المنتجات محل التطوير مشروعة كيفاً بأن تكون حلالاً، وكماً بأن لا يندرج عليها إسراف أو تبذير أو ترف، ومقصداً بأن تبعد كل البعد عن الحيل الفقهيّة المذمومة.

بينما الكفاءة تعني أنه تتسم المنتجات محل التطوير بالكفاءة الاقتصادية من خلال تحقيقها الربحية الناتجة عن تملك أو عمل، فضلاً عن حسن إدارة المخاطر، ومناسبة التكاليف للمتعاملين، واستخدام التكنولوجيا المالية بصورة فعالة. وكذلك تتسم المنتجات محل التطوير بالكفاءة الاجتماعية من خلال تلبيتها حاجات العملاء، ومراعاتها لاحتياجات المجتمع وفق الأولويات الإسلامية من الضروريات والحاجيات والتحسينيات.

11- يتطلب تطوير المنتجات المالية الإسلامية أركان أربع ممثلة في: إرادة حقيقية من الإدارة العليا للمؤسسات، وإدارة فعالة للبحوث والتطوير ذات كوادرات مهنية اقتصادية وشرعية وقانونية وفنية، والاستفادة من التكنولوجيا المالية، وإقرار ركن الاستمرارية اللازم لبقاء واستمرارية المنتجات المالية. والذي قوامه: عدم وجود غداء مجاني، وسعادة أطراف التعامل.

12- يقع تطوير المنتجات المالية على إدارة البحوث والتطوير بالمؤسسات المالية والمصرفية الإسلامية، وتنبثق مراحل تصميم المنتج المالي الإسلامي وتطويره من رسالة المؤسسة، ثم يتم تحديد احتياجات العملاء، والاستفادة من فرصة هذه الحاجات لتوليد فكرة، ثم تصميم المنتج المالي، ومن ثم بعد ذلك تجربته وإطلاقه.

التوصيات :

- في ضوء ما أسفر عنه هذا البحث من نتائج، فإن الباحث يوصي بما يلي:
- 1- أهمية خروج المؤسسات المالية والمصرفية الإسلامية في منتجاتها من ضيق المدائيات إلى رحاب المشاركات، ومن التقليد إلى التطوير، ومن الحيل المذمومة، إلى قواعد الشريعة المصونة ومقاصدها.
 - 2- الاهتمام بمراكز البحوث والتطوير للمالية الإسلامية، في المؤسسات المالية والمصرفية الإسلامية، وعلى مستوى المؤسسات الرقابية وفي مقدمتها البنك المركزي وهيئة الرقابة المالية، فضلاً عن الجامعات.
 - 3- إيلاء أهمية للمعرفة الشرعية والخبرة الفنية للتعين والاستقطاب في المؤسسات المالية والمصرفية الإسلامية، لبناء عنصر بشري قادر على التطوير وفهم متطلباته.
 - 4- أهمية الالتزام في تطوير المنتجات المالية الإسلامية بقرارات المجامع الفقهيّة، وعدم الركون للآراء الفردية.

المراجع

ابن حبان، محمد أبو حاتم. صحيح ابن حبان. تحقيق شعيب الأرنؤوط. بيروت: مؤسسة الرسالة، ط.2، 1414/1993.

ابن حنبل، أحمد. مسند أحمد. مصر: مؤسسة قرطبة، د.ت.
البخاري، محمد بن إسماعيل. صحيح البخاري. تحقيق. مصطفى ديب البغا. بيروت: دار ابن كثير، ط.3، 1987/1407.

ابن سعدية، زيدان زهرة محمد. "المنتجات المالية الإسلامية واستراتيجيات تطويرها". مجلة الريادة لاقتصاديات الأعمال، جامعة حسبية بن علي بالشلف، الجزائر، يونيو 2018.

البهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين. السنن الكبرى. بيروت: دار المعرفة، د.ت.
الترمذي، محمد بن عيسى. سنن الترمذي. بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت.
التقرير المالي لبنك السودان عن عام 2020. مطبوعات بنك السودان.
التقرير المالي لمصرف قطر الإسلامي عن عام 2020. مطبوعات مصرف قطر الإسلامي.
التقرير المالي لبنك البركة عن عام 2020. مطبوعات بنك البركة.
التقرير المالي لبنك دبي الإسلامي عن عام 2020. مطبوعات بنك دبي الإسلامي.
التقرير المالي لبيت التمويل الكويتي عن عام 2020. مطبوعات بيت التمويل الكويتي.
الدار قطني، علي بن عمر. سنن الدار قطني. تحقيق. السيد عبد الله هاشم المدني. بيروت: دار المعرفة، 1386.
القره داغي، علي. "مدى قدرة المنتجات المالية الإسلامية في الاستجابة لمتطلبات السوق والتحديات المستقبلية أمام التطوير والابتكار دراسة فقهية اقتصادية". المجلس الأوربي للإفتاء والبحوث، ديسمبر 2020.
هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية. المعايير الشرعية. البحرين، 1437.
وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية بالكويت. الموسوعة الفقهية. 1409.
دوابه، أشرف. الخدمات المصرفية الإسلامية. الأساس الفكري والتطبيقي. القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر، 2013.
دوابه، أشرف. "رؤية استراتيجية لمواجهة تحديات التأمين التكافلي الإسلامي". مجلة الاقتصاد الإسلامي والتمويل. جامعة إسطنبول صباح الدين زعيم، تركيا، المجلد الثاني، العدد رقم 2 - 2016م.
دوابه، أشرف. نحو دراسة جدوى إسلامية للمشروع. القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر، 2008.
رضوان، سمير. المشتقات المالية ودورها في إدارة المخاطر ودور الهندسة المالية في صناعة أدواتها. القاهرة: مكتبة دار المعرفة، 2005.

شليبي، محمد مصطفى . المدخل في التعريف بالفقه الإسلامي وقواعد الملكية والعقود فيه . بيروت: دار النهضة العربية للطباعة والنشر، 1981.

قرارات المجمع الفقهي لرابطة العالم الإسلامي، من دورته الأولى 1398هـ إلى دورته السابعة عشر، 1424هـ، مكة المكرمة، د.ت.

قرارات وتوصيات مجمع الفقه الإسلامي الدولي، جدة، الدورات 1-10، القرارات 1-97، ط.2، دمشق: دار القلم، 1998/1418.

مشروع المنتجات والأدوات المالية في الفقه الإسلامي، المرحلة الأولى، المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب، جدة: د.ن، يناير 2008.

هندي، منير إبراهيم. الفكر الحديث في إدارة المخاطر. الهندسة المالية باستخدام التوريق والمشتقات. 1/ التوريق، الإسكندرية: منشأة المعارف، د.ت.

Finnerty, J. "Financial Engineering in Corporate Finance: An Overview", *Financial Management*, 17 Winter, 1988.

Peter Drucker. "Drucker on Financial Service. Innovate or die". *Economist*, Sep 28, 1999.

Marshall, J. and Bansal, V. *Financial Engineering 2nd*. ed, FL.: Kolb Publishings Company, 1993.

Kaynakça

ADX, Bank Ebu Dabi'l-İslâmî. *et-Takrîri'l- mâlî li-banki'l-Dabi âm 2020*. Dabi: Matbû'ât Bank Dabî el-İslâmî, ty.

Ahmed b. Hanbel, Ahmed b. Muhammed b. Hanbel. *el-Müsned*. Mısır: Müessesetü Kurtuba, ty.

ALBARAKA, Bankü'l-Bereke el-İslâmiyye. *et-Takrîri'l- mâlî li-banki'l-Bereke âm 2020*. Bahreyn: Matbû'âtî'l-Banki'l-Bereke, ty.

Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin. *Sünenü'l-kübrâ*. Beyrut: Dâru'l-Marife, ty.

Buhârî, Muhammed b. İsmâîl. *Sahîhu'l-Buhârî*. thk. Mustafa Dîb el-Bûğâ. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 3. Basım, 1407/1987.

CBOS, Bank Sudân. *et-Takrîri'l- mâlî li-banki's-Sûdân âm 2020*. Sudan: Matbû'âtî'l-Bank el-Sûdân, ty.

Dârekutnî, Alî b. Ömer. *Sünenü'd-Dârekutnî*. thk. es-Seyyid Abdullah Hâşim el-Medenî. Beyrût: Dâru'l-Marife, 1386.

Devâbe, Eşref. "Ru'yet-istrâtîciyye li-muvâcehât tahaddiyyâti't-te'mîn el-tekâfulî el-İslâmî". *Mecelletü el-İktisâdî'l-İslâmî ve't-temvîl*. İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, 2/ (2016).

- Devâbe, Eşref. *Hidemâti'l-masrifıyye el-İslamiye el-esâsi'l-fikrî ve't-tatbîkî*. Kahire: Dâru's-Selâm Li't-Tibâa ve Neşr, 2013.
- Devâbe, Eşref. *Nahve dirâse cedva'l- İslâmiyye lil-meşrû'*. Kahire: Dâru's-Selâm, 2008.
- Finnerty, J. "Financial Engineering in Corporate Finance: An Overview". *Financial Management*. by, 1988.
- Heyeti'l-muhâsebe lil-murâce'et lil-muesseset el-mâliyyeh el-İslâmiyyeh. *Me'âyir eş-Şer'iyye*. Bahreyn,1437.
- Hindî, Munîr İbrâhîm. *el-Fikrî'l-hadîs fi idârat el-mekâtir el-hendese el-mâliyyeh bi-istihdâm el-tevrîk ve el-muştakât el-cuz' el-evvel el-tevrîk*. İskenderiye: Münşeati'l-Meârif, ty.
- İbn Hibbân, Muhammed Ebû Hâtîm. *Sahih İbn Hibbân*. thk. Şuayb el-Arnâvût. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2. Basım, 1414 /1993.
- İbn Sa'diyye, Zeydân Zehrah Muhammed. "el-Muntacât el-maliyye vel-İslâmiyye ve'l-istrâfıciyyât tatvîruhê". *Mecelletü'r-riyâda li'l-iktisâdiyyâti'l-a'mâl*. Cezayir: Câmiatü'l Hasîbah İbn Âli bi's-şelef, 2018.
- Karadağlı, Alî. "Medâ kudreti'l-müntecâti'l-mâliyye vel-islâmiyye fi'l-isticâbe li-mutatallabâti's-sûk ve'l-tahaddiyâti'l-müstakbeliyye emâme't-tadvîr ve'l ibtikâr, dirâse fıkhıyye iktisâdiyye". *Meclis el-Avrubbi lil-iftâ ve'l-buhûs*. by, 2020.
- KFH, Beytu't-Temvîli'l-Kuveytî, *et-Takrîri'l- mâli li-beyti't-Temvîl el-Kuveytî âm 2020*. Matbû'ât Beyt el-Temvîl el-Kuveytî, ty.
- Marshall, J. and Bansal, V. *Financial Engineering*, FI: Kolb Publishings Company, 1993.
- Mecmeu'l-fikhî li-rabitâti'l-âlem el-İslâmî. *Karârât min devretihi'l-ûlâ 1398 ilâ devretiha's-sâbia aşar*, Mekke, 1424.
- Mecmeu'l-fikhî li-rabitâti'l-âlem el-İslâmî. *Karârât ve tasviyyet. ciddeh, el-devrât 1-10, el-karârât 1-97*, Dimeşk, 1418/1998.
- Meşrû' el-muntecât ve el-edvât el-mâliyyeh fi el-fıkh el-İslâmî. *el-merhaleti'l- ûlâ. el-ma'hedi'l-İslâmî lil buhûs ve el-tedrîb*. Cidde: 2008
- Peter Drucker. "Drucker on Financial Service Innovate or die". *Economist*, Sep 28, 1999.
- QIB, Masrif Katar el-İslâmî. *et-Takrîri'l- mâli li-masrifi'l- Katar el-İslâmî âm 2020*. Katar: Matbûâti'l-Masrif Katar el-İslâmî, ty.
- Rıdvan, Samîr, *el-Muştakâti'-mâliyyeh ve devruhâ fi idârat el-mekâtir ve'd-devrü'l-hendese el-mâliyye fi smâati edevâtuhe*. Kahire: Mektebetü Dâru'l-Marife, 2005.
- Şilbî, Muhammed Mustafâ. *Medhal fi 't-tarîf bi'l-fıkhî'l-İslâmî ve kavâ'idi'l-mulkiyyeh ve el-uqûd fıhi*. Beyrut: Dâru en-Nahda'l-Arabiyye, 1981.
- Tirmizî, Muhammed b. İsâ. *Sünenü't-Tirmizî*. Beyrut: Dâru İhyâu't-Türâsi'l-Arabî, ty.

الأفعال في (جزء تبارك) بين الدلالة الوظيفية والدلالة المرجعية

İşlevsel ve Kaynaksal Delâlet Açısından Tebâreke Cüzü'ndeki Fiiller
Verbs in Tabarak Juz' Between the Functional Indication and the Referential Indication.

عبد اللطيف شوبك

Abdullatif Muhammed Şobek

Doktora Öğrencisi, Bingöl Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı

Anabilim Dalı,

Bingöl / Türkiye

abdullatifshoubak79@gmail.com

ORCID: 0000-0002-1713-7236.

د. مصطفى آگاه

Prof. Dr. Mustafa AGÂH

Prof. Dr. Bingöl Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı

Bingöl / Türkiye

E-mail: magah@bingol.edu.tr

ORCID: 0000-002-4592-6162

DOI: 10.34085/buifd.1096727

Öz

Bu çalışma, Kurân-ı Kerîm'in "Tebâreke Cüzü"nde geçen fiillerin işlevsellik ve kaynak yönünü, anlambilim açısından ele almaktadır. Çalışmada, söz konusu ayetlerde geçen fiillerin birbirleri ile olan irtibatını ve semantik yönünü açıklamak suretiyle nitel analitik yöntem kullanılmıştır. Ayrıca kaynaksal ve işlevsel anlam alanı içerisinde kelimelerin birbirleriyle olan ilişkisi, anlamsal birimlerin yaygınlık oranı ve kelimenin bağlam ve bağlam dışı delâleti ortaya konulmaya çalışılmıştır. Bu anlam çeşitliliği, Arapça'nın ayırıcı vasıflarından biri olup bu dilin canlılığını ve sürekliliğini pekiştirmektedir. Zira semantik açıdan fiil kiplerinin çokluğu, kendi özel bağlamında tekil anlama delâlet eden "dilini" denizine dökülen coşkun bir nehir kabul edilir. Çünkü semantik bize delâlet ettiği anlam yönünden kelimenin incelenmesi için geniş ufuklar açar. Bu ise bize "Tebâreke Cüzü"nde diğer kelimelerin değil de neden bu lafızların kullanıldığının önemini kavrama konusunda yol göstermektedir. Bu sebeple araştırmada, bazı örnekler sunularak mâzi, müzâri' ve emir fiillerin nahısel zaman açısından, ayrıca mezid ve mücerred fiillerin ise morfolojik açıdan anlam olayları incelenmiş, bunun yanında lafzın "Vaz'i Delâleti" zikredildikten sonra kelimenin sözlük manası ve bu mananın ayetlerin bağlamı içerisinde kaynaksal anlamı ile karşılaştırılması yapılmıştır. Daha sonra çalışmada, Arap Dili ve Belagatı bilimlerinin kendi arasındaki irtibatından hareketle tüm Arapça dil bilimleri arasındaki ilişki dikkate alınarak ayrıca klasik ve modern geleneklerin çabalarından da istifade edilerek "Anlatımsal Semantik" ele alınmış ve bu çeşit anlambilim "Tebâreke Cüzü"ndeki ayetler üzerinden anlatılmaya çalışılmıştır.

¹A summary version of this article (i.e. %30) was presented at Instructional Technologies and Teacher Education Symposium (ITTES 2016) and published in the proceedings at <https://ittes.org.tr/dosyalar/files/IttesArsivi/2016/fulltext-proceeding-ittes2016.pdf>

² The number and date of the document received from the Ethics Committee are:

79879538/730.08.03/ & 30.04.2014. The research started in November 2015 and finished in May 2016.

Anahtar Kelimeler: Fiiller, İşlevsel Delâlet, Kaynaksal Delâlet, Nahivsel Zaman, Morfolojik Zaman, Vaz'î Delâlet, Anlatımsal Delâlet.

Abstract

This research addresses the verbs in Tabarak Juz' from the viewpoint of functional semantics and referential semantics. For this study, followed the analytical descriptive method to illustrate the relations and connotations of the verbs by explaining the prevalence of referential units, their relationships connotationally, functionally and referentially speaking and words connotations in- and out-of-context. This is what marks the Arabic language as a language per se and its vitality and sustainability. The multiple structures of the verbs and their connotations adds to the peculiarity of the Arabic language and its uniqueness. This peculiarity is a result of the semantics of the language, which allows us to study the word and helps us use particular words than others in Juz' Tabarak. The semantics of the Arabic language also sheds light on the recent connotations and the syntactic tense of the past, present and imperative moods with examples provided as well as the conjugative tense of a number of infinitives and infixes, not to mention their connotations and dictionary meaning. The research then studies the connotations of use, supported by evidence from the Juz' under study with reference to the previous endeavors of the past perceptionists, and relying on the relation that bring together the sciences of the Arabic language, the thing that makes the essence of the research.

Key words: Verbs, functional semantics, referential semantics, grammatical time, inflectional time, positive connotations, usage connotations.

المُلخَص:

يتناول هذا البحث الأفعال في جزء تبارك من خلال الدلالة الوظيفية والدلالة المرجعية، متبعاً في دراستها المنهج الوصفي التحليلي موضحاً علاقاتها ودلالاتها، مبيّناً نسبة شيوع الوحدات الدلالية وعلاقة الكلمات بعضها ببعض ضمن الحقل الدلالي الوظيفي والمرجعي، ودلالة الكلمة ضمن السياق وخارجها، وهذا ما يسمّ العربية، ويؤكد حيويتها واستمرارها، فتعدّد أبنية الأفعال بدلالاتها يُعدّ رافداً قباحاً يصبّ في بحر اللغة التي تتميز بدلالة المفردة في سياقها الخاص؛ لأنّ علم الدلالة يفتح لنا الآفاق واسعةً لدراسة الكلمة من حيث ما تدلّ عليه، وهذا يساعدنا في الوصول إلى مغزى استعمال ألفاظ بعينها دون غيرها في (جزء تبارك)، إذ يلقي الضوء على الدلالة الحديثة (الزمن النحوي للأفعال) الماضي المضارع والأمر مع ذكر أمثلة توضيحية، وكذلك الزمن الصرّي لعدد من البنى الصرّية للأفعال المجردة والمزيدة، فضلاً عن الدلالة الوضعية، وتوضيح المعنى المعجمي لها، ومقارنتها بالدلالة المرجعية داخل سياق الآيات، ثمّ يدرس البحث الدلالة الاستعمالية، ويوضح هذه الدلالة من خلال نماذج من آيات الجزء الكريم، مستفيداً من جهود القدامى والمحدثين، منطلقاً من العلاقة التي تجمع بين علوم العربية؛ لأنّ البحث ينطلق من التضافر بين علوم العربية قاطبةً.

الكلمات المفتاحية: الأفعال، الدلالة الوظيفية، الدلالة المرجعية، الزمن النحوي، الزمن الصري، الدلالة الوضعية، الدلالة الاستعمالية.

1. المقدمة:

تسهم دراسة الأفعال بين الدلالة الوظيفية والدلالة المرجعية في (جزء تبارك) في الدراسات العربية التي تمزج بين علوم النحو والصرف والمعجم والبلاغة والدلالة لدراسة الإعجاز اللغوي لآيات القرآن الكريم، ومن هنا نشير إلى أهمية هذه الدراسة التي جمعت تلك العلوم السابقة.

فالأفعال تؤدي معنى الزمن، وتقع هذه الدلالة من منظوري علم النحو الذي يهتم بأحوال التركيب وارتباطه بالسباق اللغوي، ومن منظور علم الصرف الذي يعنى بالتغيرات التي تلحق ذوات الكلم وأحوال بنائها، كما يهتم بتقسيمات الفعل؛ لأن لكل فعل طائفة من الأبنية التي تدل على معانٍ مختلفة تحددها قرائن السياق، ونحو ذلك مما له علاقة بمعاني الزمن لكل فعل، فضلاً عن الاستعانة بالمعاجم لبيان الدلالة الوضعية انطلاقاً من معرفة الدلالة الاستعمالية لكل بناء، وتسهيلاً لذلك قسّمت البحث إلى عناوين فرعية عرّفت فيه أولاً في القسم النظري الفعل وعلم الدلالة لغة واصطلاحاً، وفصلت القول في الدلالة الوظيفية ثم المرجعية، وأحصيت في القسم التطبيقي الأفعال في جزء تبارك كافة، وحددت الدلالة الوظيفية لها، سواء الدلالة الحدئية النحوية، أم الدلالة الزمنية (الزمن الصري)، ثم بينت الدلالة المرجعية والاستعمالية لنماذج من هذه الأفعال، ثم خلصت إلى أهم النتائج والتوصيات.

2. الفعل ومفهومه:

يبدو مفهوم الفعل لدى النحاة واللغويين العرب مفهوماً مستقراً، فيعرفه ابن هشام بقوله: "الفعل في الاصطلاح ما دل على معنى في نفسه مقترناً بأحد الأزمنة الثلاثة، وفي اللغة نفس الحدث الذي يحدثه الفاعل من قيام أو قعود أو

نحوهما".¹، ويعبر القاضي الجرجاني بالألفاظ نفسها تقريباً قائلاً: "الفعل ما دلّ على الحدث مع أحد الأزمنة".² ولا يختلف مفهوم الفعل لدى اللغويين المحدثين عن مفهومه لدى اللغويين القدامى، فيعرّف الفعل بأنه "كلمة تدلّ على أمرين معاً هما: معنى وزمن يقترن به"³ فالماضي: ما دلّ على زمان قبل زمان إخبارك، ويسمى غابراً، والمضارع: ما دلّ على زماني الحال والاستقبال، ويسمى حاضراً، أو مستقبلاً، والأمر: ما دلّ على الزمان الآتي، كأفعل، وليفعل"⁴.

3. علم الدلالة (المعنى اللغوي والاصطلاح):

يحدثنا الزّخشي عن المعنى اللغوي للفعل دلّ في مادة " د ل ل "، فيقول: "دله على الطّريق، وهو دليل المفازة، وهم أدلاؤها، وأدلت الطّريق: اهتديت إليه، ومن المجاز: الدالّ على الخير كفاعله، ودله على الصّراط المستقيم. ولي على هذا دلائل".⁵، وعند بحثنا عن المعنى الاصطلاحى للدلالة وجدنا الشّريف الجرجاني يضع تعريفاً للدلالة فيقول: "الدلالة: هي كون الشّيء بحالة يلزم من العلم به العلم بشيء آخر، والشّيء الأول هو الدالّ، والثاني هو المدلول، وكيفية دلالة اللفظ على المعنى باصطلاح علماء الأصول محصورة في عبارة النّص، وإشارة النّص، ودلالة النّص، واقتضاء النّص. ووجه ضبطه أنّ الحكم المستفاد من النّظم إما أن يكون ثابتاً بنفس النّظم، أو لا، والأول: إن كان النّظم مسوقاً له، فهو العبارة، وإلا فالإشارة، والثاني: إن كان الحكم مفهومًا من اللفظ لغة فهو الدلالة، أو شرعاً فهو الاقتضاء؛ فدلالة النّص عبارة عمّا ثبت بمعنى النّص لغة لا اجتهاداً".⁶

¹ ابن هشام الأنصاري، جمال الدّين، شرح شذور الذهب في معرفة كلام العرب، تحقيق محمّد محيي الدّين عبد الحميد، دار الطّلائع، القاهرة، ط1، 2004، ص35.

² عبد القاهر الجرجاني، أبو بكر بن عبد الرحمن بن محمّد، المفتاح في الصّرف، حقّقه وقدم له الدكتور علي توفيق الحّمّد، كلبية الآداب جامعة اليرموك، إربد، عمّان، مؤسّسة الرسالة، بيروت، ط1، 1987م، ص53.

³ عبّاس حسن، التّحو الوافي، دار المعارف، ط5، د ت، ج1، ص46.

⁴ عبد القاهر الجرجاني، أبو بكر بن عبد الرحمن بن محمّد، المفتاح في الصّرف، ص54.

⁵ الزّخشي، أبو القاسم محمود بن عمر، أساس البلاغة، تحقيق محمّد باسل عيون السّود، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، ط1، 1998م، (د ل ل)، ص295.

⁶ الشّريف الجرجاني، علي بن محمّد، التّعريفات، ضبطه وصحّحه جماعة من العلماء بإشراف دار الكتب العلميّة بيروت، لبنان، ط1، 1983م، باب الدالّ، ص104.

كما نجد لعلم الدلالة عددًا من التعريفات المختلفة فهو: " (دراسة المعنى) أو (العلم الذي يدرس المعنى) أو (ذلك الفرع من علم اللغة الذي يتناول نظرية المعنى) أو (ذلك الفرع الذي يدرس الشّروط الواجب توافرها في الرّمز حتّى يكون قادرًا على حمل المعنى)"⁷.

تجلّت جهود اللغويين العرب في بحث العلاقات الدلالية للصيغ الصرفية والتراكيب النحوية فقد "كان البحث في الدلالات من أهم ما لفت اللغويين العرب وأثار اهتمامهم"⁸ لذا أسهم العلماء إسهامات مهمة في مجال الدلالة، فقدّموا فصولاً بحثية في صميم الدراسات الدلالية دون أن يخاطر في أذهانهم أنّ هذه الإسهامات يمكنها استحداث علم جديد يمكن أن يطلق عليه علم الدلالة. ومن أبرز الإسهامات ما قام به الخليل بن أحمد الفراهيدي (ت 175 هـ) في معجم العين، فقد اهتم بإيجاد صلة بين المدلولات المختلفة للكلمة، ومحاولة إرجاعها إلى أصولها، فحصر الألفاظ بناءً على منهج دقيق، معتمداً في ترتيبها على المخارج الصوتية لهذه الحروف.

ونرى الإسهامات الدلالية لابن جني (ت 392 هـ) إذ بيّن العلاقة بين الألفاظ ودلالاتها، فبيّن تقارب مبنى الألفاظ لتقارب مدلولاتها حين قال: ومن ذلك (العَلَزُ): خفة وطيش وقلق يعرض للإنسان، وقالوا: (العَلَوْضُ) لوجع في الجوف. فذاك من (ع ل ز) وهذا من (ع ل ص)، والزاي أخت الصاد.⁹

أما عبد القاهر الجرجاني (ت 471 هـ) فيرى أنّ دلالة الألفاظ مرتبطة فيما تفيد من معنى عند التركيب، وما يتصوّر جملياً عند اقترانها فإذا راقك هذا المعنى دون ذلك، فيعود ذلك إلى حسن التأليف ودقة التركيب¹⁰.

4. الدلالة الوظيفية للأفعال:

لا نعدّ وجود دلالة وظيفية لأفعال اللغة العربية فكرة حديثة المنشأ، فقد تحدّث النحاة عن الدلالة الوظيفية للفعل بأقسامه الزمنية، أو تقسيماته الصرفية المتنوعة، وصيغه الصرفية المختلفة المرتبطة بهذه البنى، فيحدّثنا سيبويه عن الدلالة

⁷ أحمد مختار عمر، علم الدلالة، عالم الكتب، القاهرة، ط5، 1998م، ص 11.

⁸ أحمد مختار عمر، علم الدلالة، ص20.

⁹ ابن جني، أبو الفتح عثمان، الخصائص، تحقيق محمد علي النجار، دار الكتب المصرية، ط4، 1952م، ج3 باب في تصاقب الألفاظ لتصاقب المعاني ص150

¹⁰ عبد القاهر بن عبد الرحمن الجرجاني، دلائل الإعجاز مطبعة المدني بالقاهرة، ط3، 1992م، ص422.

الوظيفية الزمنية النحوية للفعل بقوله: "وأما الفعل فأمثلة أخذت من لفظ أحداث الأسماء، وتُبيّن لما مضى، ولما يكون ولم يقع، وما هو كائن لم ينقطع."¹¹، ووضّح لنا النّحاة الدّلالة الوظيفية لأفعال اللّغة العربيّة نتيجة لاختلاف بنيتها الصّرفيّة.

5. الدّلالة المرجعيّة (دلالة السّياق):

يعدّ هذا المصطلح مقابلاً للمصطلح الأجنبيّ (Référentiel) أو (Référenc) وأتته العلاقة المرجعيّة بين العناصر، فوجود العنصر في اللّغة ليس اعتباراً بل هو محدّد من طرف العناصر التي سبقته أو تلك التي ستلحق به، وتعدّ العناصر الأخرى المحدّدة لوظيفة هذا العنصر بمنزلة المرجع له، فحسب اللّسانيّ الجزائريّ نعمان بوقرة (المرجعيّة) هي المعاني التي تربط العناصر اللّغويّة في التّراكيب سواء كانت متقدّمة أم متأخّرة.¹² وقدّم المصطلح المقابل للدّلالة المرجعيّة هو دلالة السّياق، وعرفها بوطارت محمّد بقوله: "هي وظيفة إدراكيّة أو تأشيريّة، والذي من خلاها يعدّ المرجع الرّسالة كأهمّ عنصر"¹³، في حين يعدّ عبد الواسع الحميريّ لفظ القصدية مرادفاً لمصطلح المرجعيّة، إذ يرى أنّ "المرجعيّة أو القصدية ثابت جوهرية في القضية"¹⁴.

لذا فالدّلالة المرجعيّة لا تعتمد على الدّلالة المعجميّة للألفاظ أو حتّى الدّلالة الوظيفيّة لتراكيبها وصيغها اللّغويّة بقدر ما تعتمد دلالة كلمة أو تعبير على ما تشير إليه أو هذا التّعبير في العالم المحيط، أو من خلال ما يسبقه أو ما يتلوه من دلالات مرجعيّة وإشارات دلالية تكمن في التّعبير، ويطلق على هذه الدّلالات مرجعيّة والإشارات الدّلالية اسم المرجع.

6. بين الدّلالة الوظيفيّة والمرجعيّة للأفعال في (جزء تبارك):

6.1. الدّلالة الحدّيّة (الزّمن النّحوي):

¹¹ سيويو، عمرو بن عثمان، الكتاب، تحقيق عبد السّلام محمّد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط3، 1988م، ج1، ص12.
¹² سلاف بعزير، التّأصيل التّظريّ لمصطلح المرجعيّة في التّراث العربيّ والدّراسات الغربيّة الحديثة، جامعة الشّهد حمّة لخضر، الوادي، مجلة علوم اللّغة العربيّة وأدائها. العدد الثّامن، المستودع الرّقميّ لجامعة الوادي 02ص123.
¹³ بوطارت، محمّد الهادي وآخرون، المصطلحات اللّسانية والبلاغيّة والأسلوبية والشّعريّة، دار الكتاب، 2010م، ص309.
¹⁴ عبد الواسع، الحميري، ما الخطاب وكيف نحلّه، مؤسّسة مجد، ط1، 2009م، ص34.

تعرف الوظيفة اصطلاحاً بـ "الدور الذي تقوم به كلمة أو مجموعة الكلمات في التركيب جملة"¹⁵. وانطلاقاً من هذا التعريف للوظيفة سنبحث الدلالة الوظيفية للفعل في جزء تبارك، وسنبحث (دلالة الحدث) أو ما يمكن أن نطلق عليه (الدلالة الحدثية) أو ما يسمى (بالزمن النحوي).

تعدّ البنية الفعلية من أغنى البنى الدلالية وأكثرها استخداماً فقد استخدم الفعل في هذا الجزء 633 مرة، إذ توزعت الأفعال في السور 80 استخداماً للفعل في سورة الملك، و75 في سورة القلم، و57 في سورة الحاقة، و42 في سورة المعارج، و60 في سورة نوح، و71 في سورة الجن، و40 في سورة المزمل، و72 في سورة المدثر، و46 في سورة القيامة و51 في سورة الإنسان، و39 في سورة المرسلات.

1.1.6. الفعل المضارع:

استخدم هذا الجزء الفعل المضارع 275 مرة، وتوزعت الأفعال المضارعة في السور كالتالي: 25 استخداماً للفعل في سورة الملك، و41 في القلم، و21 في الحاقة، و26 في المعارج، و26 في نوح، و34 في الجن، و9 في المزمل، و33 في المدثر، و22 في القيامة، و21 في الإنسان، و17 في المرسلات، وهذا بنسبة مئوية حوالي 44% من استخدام الأفعال في هذا الجزء.

وعند بحثنا في الدلالة الوظيفية للأفعال المضارعة " يمكن القول: إنّ المضارع لا يختصّ بزمن معين إذ يجوز أن يعبر عن الزمن الماضي باستخدام قرائن خاصة، كما يعبر به عن المستقبل باستخدام قرائن أخرى، وهو للزمن الحالي إن تجرد من هذه القرائن"¹⁶، أو قد يكون الفعل المضارع دالاً على حدوث الفعل في الأزمان كافة.

ويمكننا توضيح هذه الفكرة بعدد من نماذج استخدام الفعل المضارع، مستخدماً في دلالته الوظيفية الدالة على حدوث الفعل في الزمن الحالي، ومن ذلك قوله: ﴿الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ طِبَاقًا مَّا تَرَىٰ فِي خَلْقِ الرَّحْمٰنِ مِن تَفٰوُتٍ فَارْجِعِ الْبَصَرَ

¹⁵ سمية محمديّة، دور السباق في تحديد الدلالة الوظيفية في القرآن الكريم، مذكرة مقدّمة لنيل شهادة الماستر في الآداب واللغة العربية تخصص علوم اللسان العربي، إشراف د. ليلى كادة جامعة محمد خيضر بسكرة، كلية الآداب واللغات، قسم الآداب واللغة العربية، ص26.

¹⁶ نادية علي البشير، محمد علي أحمد عمر، الفعل المضارع وسياقاته الدلالية دراسة تطبيقية في سورة الملك، مجلة الدراسات اللغوية والأدبية، مجلد (20) عام 2019، ص2.

هَل تَرَى مِنْ فُطُورٍ ﴿(سورة الملك: 3)﴾. نجد أنّ الفعل (ترى) في كلتا الحالتين اللتين استخدم فيهما دلّ على الرّؤية في الزّمن الحاضر مستخدمًا الدّلالة الوظيفيّة للزّمن التّحويّ للفعل المضارع، ومن ذلك قوله: ﴿ن وَالْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ﴾ (سورة القلم: 3) إذ يتّضح في الآية الدّلالة الوظيفيّة للفعل المضارع يسطرون، إذ دلّ على الكتابة في الزمن الحاضر. ومن ذلك قوله: ﴿فَدَرَهُمْ يَحْوِضُوا وَيَلْعَبُوا حَتَّى يُلْقُوا يَوْمَهُمُ الَّذِي يُوعَدُونَ﴾ (سورة المعارج: 42) الفعلان المضارعان (يَحْوِضُوا وَيَلْعَبُوا) دلّا على الحدوث في الزمن الحاضر.

أما عن استخدام الفعل المضارع للدّلالة على الحدوث في المستقبل، فيعتمد فيها على دلالة مرجعيّة أو قرينة مرتبطة بتراكيب وأدوات تستخدم مع الفعل المضارع تدلّ على المستقبل (مثل السّتين وسوف الدّالتين على الاستقبال، أو لن التّافية، أو الظّروف الدّالة على المستقبل مثل: غدا، يوم القيامة أو دلالة مرجعيّة مرتبطة بقدرة المتلقّي على فهم سياق الجملة، ونجد من ذلك قوله:

﴿أَمْ أَمِنْتُمْ مَنِ فِي السَّمَاءِ أَنْ يُرْسِلَ عَلَيْكُمْ حَاصِبًا﴾ (سورة الملك 17). الفعل (يُرْسِلُ) هنا يتجاوز الدّلالة الوظيفيّة للزّمن التّحويّ للفعل المضارع؛ ليدلّ على المستقبل، معتمدًا على الدّلالة المرجعيّة لما يسبقه من معنى السّياق الذي يدلّ عن عدم حدوث ما يتوعّد به الله من عذاب، وكذلك الفعل (فَسَتَعْلَمُونَ) الذي اعتمد للدّلالة على المستقبل على علامة مرجعيّة، وهي دخول حرف السّتين أوّل لتدلّ على المستقبل القريب. وفي قوله: ﴿أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَلَّن نَجْمَعُ عِظَامَهُ﴾ (سورة القيامة 3). استخدم لن مع الفعل المضارع لصرف المضارع عن زمنه التّحويّ (الحاضر) إلى نفي الفعل في المستقبل. وفي قوله أيضًا: ﴿فَدَرِنِي وَمَنْ يُكَذِّبُ بِهَذَا الْحَدِيثِ سَنَسْتَدْرِجُهُمْ مِّنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (سورة القلم 44). نرى الفعل (سَنَسْتَدْرِجُهُمْ) يدلّ على الاستدراج في المستقبل اعتمادًا على علامة مرجعيّة وهي دخول حرف السّتين

أوّل لتدلّ على المستقبل القريب. فيما يستعمل المضارع أحيانًا للدّلالة على الزّمن الماضي معتمدًا على دلالة مرجعيّة أو قرينة، مثل استخدام أداة النّفي الجازمة (لم)، كقوله: ﴿أَلَمْ نَخْلُقْكُمْ مِّنْ مَّاءٍ مَّهِينٍ﴾، وقوله: ﴿أَلَمْ نَجْعَلِ الْأَرْضَ كِفَاتًا﴾. (سورة الرسائل 25).

ففي الآيتين انصرف الفعل المضارع عن زمنه التّحويّ الوظيفيّ؛ ليفيد الحدوث في الزّمن الماضي، فخلق الإنسان وجعل الأرض كفاتا حدث في الزّمن الماضي رغم استخدام المضارع للتعبير عن حدوثه.

كما نجد الفعل المضارع دالاً على الماضي إذا اعتمد على دلالة مرجعية لفعل حدث بالفعل في الزمن الماضي كقوله: ﴿وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ﴾ (سورة الملك الآية 10)، فالفعلان المضارعان (نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ) جاءا في الحقيقة للدلالة على الماضي بمعنى سمعنا أو عقلنا سابقاً، وهذه الدلالة المرجعية استندت على الدلالة الزمنية للفعل السابق لهما (كُنَّا).

ويدلّ الفعل المضارع على الحدوث في الماضي والحاضر والمستقبل، مما يجعله جامعاً لجميع الأزمنة، كقوله: ﴿إِنَّ رَبَّكَ يَعْلَمُ أَنَّكَ تَقُومُ أَدْنَىٰ مِنْ ثُلُثِي اللَّيْلِ وَنِصْفَهُ وَثُلُثَهُ... وَاللَّهُ يُقَدِّرُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ﴾ (سورة المزمل الآية 20). الفعلان (يَعْلَمُ - يُقَدِّرُ) قد تحطّتا زمنهما التحويلي ليدلّا على حدوث الفعل في (جميع الأزمان)؛ وذلك اعتماداً على الدلالة المرجعية لاستمرار علم الله وقدرته في جميع الأزمان.

2.1.6. الماضي:

استخدم هذا الجزء الفعل الماضي 290 مرة، وتوزّع في السور كالتالي: 46 استخداماً للفعل في سورة الملك، و30 في القلم، و28 في الحاقة، و13 في المعارج، و30 في نوح، و32 في الجن، و15 في المزمل، و32 في المدثر، و23 في القيامة، و27 في الإنسان و14 في المرسلات، وهذا بنسبة مئوية تمثّل حوالي 46% من استخدام الأفعال في الجزء، متفوقاً على الفعل المضارع بنسبة ضئيلة تقارب 2%، مما يبرز أهمية استخدام الفعل الماضي بدلالاته المختلفة في هذا الجزء.

ويبدو واضحاً من تسمية الفعل الماضي بهذا الاسم أنّ الدلالة التحويلية الوظيفية لهذا الفعل هي الدلالة على حدوث الفعل في الزمن الماضي، وقد يبتعد الفعل الماضي عن هذه الدلالة الوظيفية، فيدلّ على الحدوث في زمن مغاير، ويكون ذلك في اعتماد الفعل على دلالة مرجعية تخرج به من دلالاته الوظيفية، ومن أمثلة ذلك دلالة الفعل الماضي على الحدوث في المستقبل، قوله: ﴿فَإِذَا الْنُجُومُ طُمِسَتْ﴾ (سورة المرسلات 8)، ﴿وَإِذَا السَّمَاءُ فُرِجَتْ﴾ (سورة المرسلات 9)، ﴿وَإِذَا الْجِبَالُ نُسِفَتْ﴾ (سورة المرسلات 10)، ﴿وَإِذَا الرُّسُلُ أُقْتَتِ﴾ (سورة المرسلات 11). من يتأمل هذه الأفعال الماضية في الآيات يجد أنّها ابتعدت عن دلالاتها الوظيفية؛ لتنتقل إلى الدلالة على الحدوث في المستقبل؛ وسبب هذا الخروج عن الدلالة الوظيفية التحويلية الزمنية يتضح عند الرجوع إلى التركيب اللغوي بدخول إذا الشرطية، فالدلالة المرجعية للتركيب

هي المسؤولة عن دلالة الأفعال الماضية على المستقبل ، وقد يعبر الفعل الماضي على الحدث في الزمن الحاضر ، كقوله: ﴿ تَكَادُ تَمَيِّزُ مِنَ الْغَيْظِ كُلَّمَا أُلْقِيَ فِيهَا فَوْجٌ سَأَلْتَهُمْ خَزَنَتُهَا أَلَمْ يَأْتِكُمْ نَذِيرٌ ﴾ (الملك 8).

فالفعالان الماضيان (ألقي - سأل) جاءا في سياق، وهما يدلان على حدوث الإلقاء والسؤال في زمن واحد وهو الزمن الحاضر.

كما يدلُّ الفعل الماضي على الأزمان المختلفة، فيكتسب دلالاته المرجعية في العديد من الأمثلة من كون الحدث له الله، كقوله: ﴿ وَمَا تَشَاوُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا ﴾ (سورة الإنسان الآية 30).

3.1.6 . فعل الأمر:

استُخدم فعل الأمر في هذا الجزء 68 مرة، وتوزّع في السور كالآتي: 9 استخداماً للفعل في سورة الملك، و4 في القلم، و8 في الحاقة، و3 في المعارج، و4 في نوح، و5 في الجن، و16 في المزمل، و7 في المدثر، و1 في القيامة، و3 في الإنسان، و8 في المرسلات.

وهو كلّ فعل يُراد به طلب القيام بالشيء أو العمل به في زمن المستقبل، فالأمر "هو طلب حصول ما لم يحصل كقوله: "فم فأندِر" ودوام ما حصل كقوله "يا أيُّها النبي اتق الله" لزم كونه مستقبلاً، وامتنع اقتراحه بما يخرج عن ذلك".¹⁷ إلا أنّ عددًا من الباحثين المحدثين يرفض دلالة فعل الأمر على الزمن، "أما صيغة افعَل ونحوها فهي تفيد الطلب المحض تستعمل أحياناً مضمونة فوراً، ولا تدلّ على زمن ألبتة"¹⁸، في حين يرى آخرون أنّ "الصيغة (افعل) كمثيلتها (فعل) و(يفعل) تتحدّد دلالتها على الزمن من خلال السياق والقرائن"¹⁹ وهو الرأي الأجدر بالتأمل إذ تعتمد الدلالة الزمنية للفعل على دلالاته الوظيفية ودلالاته المرجعية، إذ "تخرج صيغ الأمر عن معناها الأصلي وهو (الإيجاب والإلزام) إلى معانٍ أخرى تُستفاد من السياق".²⁰ وذلك مثل ابتعاد دلالة الأمر الدالة على الوجوب إلى دلالة الدعاء، "اعلم أنّ أصل الدعاء أن يكون على لفظ الأمر، وإنما استعظم أن يقال أمرٌ، والأمر لمن دونك، والدعاء لمن فوقك، وإذا قلت: اللهم اغفر لي فهو كلفظك إذا أمرت"²¹، ومن أمثلة ذلك الاستخدام: ﴿رَبِّ اغْفِرْ لِي...﴾ (سورة نوح 28). فالأمر خرج من وظيفته الزمنية المرتبطة بطلب القيام بالشيء أو العمل به في زمن المستقبل، إلى الدعاء للخالق بطلب المغفرة في كل الأزمنة.

¹⁷ ابن مالك، الطائي، شرح تسهيل الفوائد تحقيق عبد الرحمن السيد، د. محمد بدوي المختون، دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، ط1، 1990م ج1 ص17.

¹⁸ فاضل مصطفى، الساقى، أقسام الكلام العربي من حيث الشكل والوظيفة، مكتبة الخانجي، القاهرة 1977م، ص236.

¹⁹ مسعودة مرشدي، الدلالة الزمنية في الفعل في ديوان (قدور بن عشور الزهواوي)، رسالة ماجستير، إشراف د. بو عنان مختار، جامعة وهران الجزائرية.

²⁰ أحمد بن إبراهيم بن مصطفى، الهاشمي، جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبدیع، ضبط وتدقيق وتوثيق د. يوسف الصميلي، المكتبة العصرية، بيروت، الباب الثاني في حقيقة الإنشاء وتقسيمه المبحث الأول في الأمر ص، 71.

²¹ ابن السراج، محمد بن سهل، الأصول في النحو، تحقيق عبد الحسين الفتلي، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط3، 1988م، ج2، ص170.

- 1- الإباحة: ﴿كُلُوا وَاشْرَبُوا هَنِيئًا بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ (سورة المرسلات 43). فقد أباح الله للمؤمنين الطعام والشراب في الآخرة باستخدام فعل الأمر، وذلك لوجود دلالة مرجعية وهي الإشارة لما قاموا بعمله من صالحات في الحياة الدنيا.
- 2- الحاليتي: ﴿قُمْ فَأَنْذِرْ﴾ (سورة المدثر 2) ﴿وَرَبِّكَ فَكَبِّرْ﴾ (سورة المدثر 3) ﴿وَتِيَابَكَ فَطَهِّرْ﴾ (سورة المدثر 4). أفعال الأمر السابقة تدل على قيام الفعل، فأمر الله نبيه بالقيام من سيره والبدء بالدعوة في الحال. وهذا يعني أن الفعل يكون في المستقبل لا في زمن التكلم، وهو ما يقوله النحاة، فتعيينه الزمن هنا بالحاضر محل نظر.
2. 6. الزمن الصرفي (الدلالة الصرفية للفعل):

استخدم الفعل المجرد في هذا الجزء 402 مرة، وتوزعت الأفعال المجردة في السور كالاتي: 60 استخداماً للفعل في سورة الملك، و52 في القلم، و34 في الحاقة، و27 في المعارج، و21 في نوح، و48 في الجن، و25 في المزمل، و42 في المدثر، و28 في القيامة، و38 في الإنسان و27 في المرسلات، وهذا بنسبة مئوية حوالي 64% في حين استخدم الفعل المزيد 230 مرة، وتوزعت الأفعال المضارعة في السور كالاتي: 20 استخداماً للفعل في سورة الملك، و23 في سورة القلم، و23 في سورة الحاقة، و15 في سورة المعارج، و39 في سورة نوح 23 في سورة الجن، و15 في سورة المزمل، و29 في سورة المدثر، و18 في سورة القيامة، و13 في سورة الإنسان و12 في سورة المرسلات، وهذا بنسبة مئوية حوالي 36%. ويلاحظ أن كل الأفعال المجردة والمزيدة في هذا الجزء هي أفعال ثلاثية ولم يتم رصد أي فعل رباعي سواء كان مجرداً أم مزيداً.

سنقتصر على عدد من الأفعال المجردة لتعدد الوظائف الدلالية لها، ومن دلالات الفعل المجرد الثلاثي التي استخدمت في هذا الجزء دلالة التفريق، وهي الدلالة على تفريق الفاعل كقوله: ﴿وَإِذَا أَلْسَمَاءُ فُرِجَتْ﴾ (سورة المرسلات 9)، ﴿وَإِذَا الْجِبَالُ نُسِفَتْ﴾ (سورة المرسلات 10)، ففرجت ونسفت دلت على تفريق السماء والجبال.

ومن دلالات الفعل المجرد الثلاثي دلالة الإعطاء، وهي الدلالة على إعطاء الفاعل للمفعول شيئاً، كقوله: ﴿وَجَعَلْتُ لَهُ مَالًا مَمْدُودًا﴾ (12) ﴿وَبَيَّنَّ شُهُودًا﴾ (سورة المدثر 13).

ونجد دلالة الامتناع، وهي الدلالة على امتناع الفاعل عن إحداث عمل ما: ﴿فَعَصَى فِرْعَوْنُ الرَّسُولَ فَأَخَذْنَاهُ أَخْذًا وَبِيلاً﴾ (سورة المزمل 16). ودلالة الإيذاء وهي تدل على حدوث الأذى ﴿سَيِّئٌ مِّمَّا كَفَرُوا﴾ (سورة الملك 27).

كما نجد الدلالة على الطرد والإبعاد، والزجر، كقوله: ﴿لَوْلَا أَنْ تَدْرِكُهُ نِعْمَةٌ مِّن رَّبِّهِ لَنُبِذَ بِالْعَرَاءِ وَهُوَ مَذْمُومٌ﴾ (سورة القلم 49).

وأيضاً دلالة التحويل والتغيير، الدلالة على قيام الفاعل بتحويل المفعول من صورة إلى أخرى كقوله: ﴿وَجَعَلْنَاهَا رُجُومًا لِلشَّيْطَانِ وَأَعْتَدْنَا لَهُمْ عَذَابَ السَّعِيرِ﴾ (سورة المزمل 5). وقوله في السورة نفسها: ﴿فَكَيْفَ تَتَّقُونَ إِنْ كَفَرْتُمْ يَوْمًا يَجْعَلُ الْوِلْدَانَ شِيبًا﴾ (سورة المزمل 17).

ودلالة التحوّل والانتقال من مكانٍ إلى مكان، كقوله: ﴿فَطَافَ عَلَيْهَا طَائِفٌ مِّن رَّبِّكَ وَهُمْ نَائِمُونَ﴾ (سورة القلم 19). أو قوله: ﴿ثُمَّ أَرْجِعِ الْبَصَرَ كَرَّتَيْنِ يَنقَلِبْ إِلَيْكَ الْبَصَرُ حَاسِئًا وَهُوَ حَسِيرٌ﴾ (سورة الملك 4). ومن هذه الدلالات الدلالة على استقرار الفاعل، والسكون، كقوله: ﴿وَأَنَا كُنَّا نَقْعُدُ مِنْهَا مَقْعَدًا لِّلسَّمْعِ فَمَنْ يَسْمَعِ آلَانٌ يَحِدْ لَهُ شِهَابًا رَّصَدًا﴾ (سورة الجن 9). ودلالة السير، وهي الدلالة على الحركة المكانيّة من الفاعل، كقوله: ﴿وَجَاءَ فِرْعَوْنُ وَمَنْ قَبْلَهُ وَالْمُؤْتَفِكُتْ بِالْحَاطِقَةِ﴾ (سورة الحاقة 9).

6.2.1 من دلالات الفعل المزيد:

تناول علماء العربية المعاني والدلالات الوظيفيّة لأبنية الأفعال المزيدة، وسنجمع عدداً من دلالات الأفعال المزيدة، ونذكر أمثلة على هذه الدلالات.

أ. الفعل الثلاثي المزيد بحرف الهمزة:

من أهمّ دلالات هذه الصيغة هي دلالة (التعدّي)، والغالب في (أفعل) تعدية ما كان ثلاثياً، وهي أن يجعل ما كان فاعلاً لازماً مفعولاً لمعنى الجعل فاعلاً لأصل الحدث على ما كان. فمعنى (أذهبت زيدا) جعلت زيدا ذاهباً. فزيد مفعول لمعنى الجعل الذي استفيد من الهمزة فاعل للذهاب؛ كما كان في ذهب زيد. فإن كان الفعل الثلاثي غير متعدّ صار بالهمزة متعدّياً إلى واحد هو مفعول لمعنى الهمزة، أي: الجعل والتصيير كأذهبتّه، وإن كان متعدّياً إلى اثنين أو لهما مفعول الجعل، والثاني لأصل الفعل، نحو أحفرت زيدا النهر، أي: جعلته حافرًا له، فالأول مجهول، والثاني محقور، ومرتبة المجهول

مقدمة على مرتبة مفعول أصل الفعل؛ لأنّ فيه معنى الفاعلية²². ومن أمثلة ذلك قوله: ﴿وَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ بِشِمَالِهِ فَيَقُولُ يُلَيِّنُنِي أَمْ أُوتِيَ كِتَابَهُ﴾ (سورة الحاقة 25)، فتعدى الفعل أوتي لمفعول واحد وفي قوله: ﴿لَأَسْقِيَنَّهُمْ مَاءً غَدَقًا﴾ (سورة الجنّ 16) تعدى الفعل أسقى لفاعلين في حين فعله المجرد سقى متعدّ لمفعول واحد.

أما الدلالة الثانية للفعل المزيد بحرف الهمزة فهي دلالة على الدخول في الشّيء، زماناً أو مكاناً، ومن أمثلة هذه الدلالة قوله: ﴿قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَصْبَحَ مَاؤُكُمْ غَوْرًا﴾ (سورة الملك الآية 30) فالفعل (أَصْبَحَ) الوارد في الآية دلّ على الدخول في زمان الصّباح باستخدام صيغة (أفعل) المزيدة بالهمزة. كما يرد الفعل الثلاثي المزيد بالهمزة على وزن (أفعل) للدلالة على المطاوعة، كقوله: ﴿وَجَمَعَ فَأَوْعَى﴾ (سورة المعارج 18).

ب . الفعل الثلاثي المزيد بالألف:

من دلالات هذه الصيغة التّشارك في الفعل كقوله: ﴿فَدَرَهُمْ يَخُوضُوا وَيَلْعَبُوا حَتَّى يُلَاقُوا يَوْمَهُمُ الَّذِي يُوْعَدُونَ﴾ (سورة المعارج 42)، كم عبّرت هذه الصيغة أيضاً على دلالة الموالاة والتتابع، كقوله: ﴿وَالَّذِينَ هُمْ عَلَى صَلَاتِهِمْ يُحَافِظُونَ﴾ (سورة المعارج الآية 34) استخدم الفعل (يُحَافِظُونَ)؛ ليدلّ على توالي محافظتهم على الصّلاة، وتتابعها.

ج . الفعل الثلاثي المزيد بالتضعيف:

استعمل الفعل الثلاثي المزيد بالتضعيف للدلالة على التّكثير، ومن ذلك قوله: ﴿يُبَصِّرُوهُمْ يَوْمَ لَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَافَةٌ لَأَخَذُوكُم بِأَنفُسِكُمْ كَمَا أَخَذُوا آلَ فِرْعَوْنَ﴾ (سورة المائدة 11)، ﴿وَمَهَّدَتْ لَهُ مُمَهِّدًا﴾ (سورة المدثر 14)، كما استخدم هذا الفعل المزيد للدلالة على معنى التعدية كقوله: ﴿وَرَبَّكَ فَكَبِّرْ﴾ (سورة المدثر 3) ﴿وَتِيَابَكَ فَطَهِّرْ﴾ (سورة المدثر 4).

د . الثلاثي المزيد بحرفين:

1. بناء (انفعل): دلّ هذا البناء على المطاوعة في قوله: ﴿وَأَنشَقَّتْ السَّمَاءُ فَهِيَ يَوْمَئِذٍ وَاهِيَةٌ﴾ (سورة الحاقة 16).
2. بناء (افتعل): دلّ على: أ - المبالغة، الإظهار: ومن ذلك قوله: ﴿قُلْ أَوْحِيَ إِلَيَّ أَنَّهُ اسْتَمَعَ نَفَرٌ مِّنَ الْجِنِّ...﴾ (الجنّ

(1)

²² رضي الدّين الأسترابادي، محمّد بن الحسن الرّضي الأسترابادي، شرح شافية ابن الحاجب، تحقيق محمّد نور الحسن، محمّد الرّفوف، محمّد محيي الدّين عبد الحميد، دار الكتب العلميّة بيروت، لبنان، 1975 م، ج 1، ص 101.

ب -الأتخاذ والطلب: ومن ذلك قوله: ﴿فَمَنْ أٰبَتَعَىٰ وَرَاءَ ذٰلِكَ فَأُوٰلٰئِكَ هُمُ الْعٰدُوْنَ﴾ (سورة المعارج 31). فعبرت صيغة افتعل على الطلب والتماس القيام بالفعل.

3. بناء (تفاعل): ويعدّ من أهمّ استخدامات هذه الصيغة هو استخدامها للدلالة على:

أ. الحركة: كقوله: ﴿وَأَنۢتَ تَعَلَىٰ جَدُّ رَبِّنَا مَا اتَّخَذَ صُحْبَةً وَلَا وُلَدًا﴾ (سورة الجن 3)

ب. المشاركة: كقوله: ﴿فَأَقْبَلَ بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ يَتَلَٰوَمُونَ﴾ (سورة القلم 30)

وقد دلّ الفعل (يتلاومون) على المشاركة في اللوم.

4. بناء (تفعل): وأشهر دلالاته: أ. المطاوعة، كقوله: ﴿وَلَا يَقُولُ كَٰهِنٌ قَلِيلًا مَّا تَدَّكَّرُونَ﴾ (سورة الحاقة سورة 42).

ب - التكلّف، وهو الدلالة على الرّغبة في حصول الفعل له واجتهاده في سبيل ذلك، كقوله: ﴿وَأَذْكُرِ اسْمَ رَبِّكَ وَتَبَتَّلْ إِلَيْهِ تَبْتِيلًا﴾ (سورة المزمل 8).

هـ. الثلاثيّ المزيد بثلاثة حروف (استفعل):

هي صيغة الفعل الثلاثيّ المزيد بثلاثة أحرف هم الألف والسين والتاء في أوله، يفيد الفعل بهذه الصيغة دلالة الطلب مثل قوله: ﴿قُلْتُ أَسْتَغْفِرُوا رَبِّكُمْ إِنَّهُ كَانَ غَفَّارًا﴾ (سورة نوح 10)، وقوله: ﴿وَلَا تَمُنَّ بِتَسْتَكْبِرُوا﴾ (سورة المدثر الآية 6) وفيه معنى طلب الاستكثار.

كما يعبرّ الفعل بهذه الصيغة على دلالة التحوّل، أي أنّه يستخدم للتعبير عن تحوّل الفاعل من شيء إلى آخر، كقوله: ﴿لَيْسَتَيْنِ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ وَيَرْدَادَ الَّذِينَ آمَنُوا إِيْمَانًا وَلَا يَرْتَابَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ وَالْمُؤْمِنُونَ﴾ (سورة المدثر 31). أمّا الدلالة الأخيرة لهذه الصيغة الصرفية فهي وضع الصفة على المفعول من قبل الفاعل، مثل قوله: ﴿إِنِّي كُلَّمَا دَعَوْتُهُمْ لِتَغْفِرَ لَهُمْ جَعَلُوا أَصْغُرَهُمْ فِي آذَانِهِمْ وَأَسْتَغْشَوْا ثِيَابَهُمْ وَأَصْرُوا وَاسْتَكْبَرُوا اسْتِكْبَارًا﴾ (سورة نوح 7).

7. الدلالة الوضعية:

الدلالة الوضعية هي دلالة الألفاظ على ما وضعت له، فهي: " دلالة اللفظ على فهم السامع من كلام المتكلم كمال المسمّى أو جزئه أو لازمه، ولها ثلاثة أنواع:

دلالة المطابقة وهي فهم السامع من كلام المتكلم كمال المسمى، ودلالة التضمن وهي فهم السامع من كلام المتكلم جزء المسمى، ودلالة الالتزام وهي فهم السامع من كلام المتكلم لازم المسمى البيّن، وهو اللازم في الذهن²³ فدلالة المطابقة "كدلالة لفظ البحر على مسماه ودلالة التضمن كدلالة البحر على الماء والأسماء، ودلالة التلازم كدلالة الليل على الظلام"²⁴، لذا يمكن فهم الدلالة الوضعية بأنها فهم معنى اللفظ بمجرد أن أطلق أو تخيل؛ وذلك لعلمنا بوضعه. وقد قسم الباحثون الدلالة الوضعية إلى دلالة العام الذي صحبته قرينة تنفي احتمال تخصيصه²⁵ ودلالة الخاص الذي يمكن تعريفه بكونه "كلّ لفظ وضع لمعنى معلوم على الانفراد المراد بالمعنى الذي وضع له اللفظ عيناً كان أو عرضاً، وبانفراد اختصاص اللفظ بذلك المعنى"²⁶.

كما قسّمت الدلالة الوضعية إلى: دلالة كلية ودلالة جزئية، والدلالة الكلية هي دلالة اللفظ على معنى شامل لأفراد كثيرة، والكليّة منسوبة إلى الكلّ، والدلالة الجزئية هي دلالة اللفظ على حكم فرد معيّن أو أفراد محدّدة من أفراد الكليّة²⁷.

وعند بحثنا عن الدلالة الوضعية، و تدخل السياق لتحويلها من دلالتها الوضعية إلى دلالة مرجعية وجدنا عدداً من الأمثلة التي توضح هذا المعنى، فعند تأمل قوله: ﴿وَدُّوا لَوْ تُدْهِنُ فَيُدْهِنُونَ﴾ (سورة القلم 9) نجد المعنى المعجمي لكلمة تدهن يعتمد على الطلاء بالدهن، [د ه ن] "تَدَهَّنْتُ، أَتَدَهَّنُ، تَدَهَّنُ وَتَدَهَّنَ الرَّجُلُ تَطَلَّى بِالذَّهْنِ".²⁸، في حين نجد

²³ أحمد محمد الرزقا، شرح القواعد الفقهية، دار القلم، ط2، 2012م، ص 141.

²⁴ محمد عاشوري، مباحث دلالات الألفاظ وأثرها في السياسة الشرعية، بحث مقدّم لنيل درجة دكتوراه العلوم في العلوم الإسلامية تخصص الفقه، إشراف أ.د. سعيد فكرة، جامعة الحاج لخضر، باتنة، الجزائر، ص6.

²⁵ عشور يسرى ومجموعة من الطلبة، العام والخاص عند الأصوليين، مذكرة تخرج ليسانس، علوم إسلامية، إشراف د رحمان نجية، جامعة محمد بوضياف، المسيلة 2018، 2019، ص4.

²⁶ الشريف الجرجاني، علي بن محمد بن علي الرزين، التعريفات، ص95.

²⁷ محمد عاشوري، مباحث دلالات الألفاظ وأثرها في السياسة الشرعية، ص22.

²⁸ ابن منظور الأنصاري، لسان العرب، دار صادر، بيروت 3، مادة (د ه ن) ج 5، ص 321.

معنى تدهن في الآية خرج عن هذا المعنى المعجمي؛ ليدل على اللين والمصانعة يقول الخليل "والإدهان: اللين والمصانعة. قال تعالى: ﴿ وَذُوا لَوْ تُدْهِنُ فَيُدْهِنُونَ ﴾ (سورة القلم 9)؛ أي: تلين لهم فيلينون.²⁹

ويمكننا أن نوضح هذه الفكرة في قوله: ﴿ قُمْ أَلَيْلًا إِلَّا قَلِيلًا ﴾ (سورة المزمل 2) إذ نجد المعنى المعجمي للفعل (قم) بمعنى وقف أو أدى فيقول: " قام قيامًا، وَالْقَوْمَةُ الْمَرَّةُ الْوَاحِدَةُ، وَيَكُونُ قَامَ بِمَعْنَى الْعَزِيمَةِ، وَهُمْ يَقُولُونَ فِي الْأَوَّلِ: قِيَامٌ خَنَمٌ، وَفِي الْآخِرِ: قِيَامٌ عَزَمٌ." ³⁰ في حين يكون معنى الفعل (قم) إذا عدنا لدلالته المرجعية مستندة على الأمر إلى رسوله بالقيام ليلاً لأداء الصلاة، فيصير الدلالة المقصودة (صل)، وهذا ما انتبه إليه عدد من المفسرين عند تفسير هذه الآية " وَفِعْلٌ قُمْ مُنْزَلٌ مُنْزَلَةَ الْأَلَزِمِ فَلَا يَحْتَاجُ إِلَى تَفْذِيرٍ مُتَعَلِّقٍ لِأَنَّ الْقِيَامَ مُرَادٌ بِهِ الصَّلَاةُ، فَهَذَا قِيَامٌ مُعَايِرٌ لِلْقِيَامِ الْمَأْمُورِ بِهِ فِي سُورَةِ الْمُدَّثِّرِ بِقَوْلِهِ: ﴿ قُمْ فَأَنْذِرْ ﴾، (سورة المدثر 2) فَإِنَّ ذَلِكَ بِمَعْنَى الشُّرُوعِ." ³¹ ومن أمثلة استخدام مادة قام على غير دلالتها المعجمية قوله: ﴿ وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَأَقْرِضُوا اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا وَمَا تُقَدِّمُوا لِأَنْفُسِكُمْ مِنْ خَيْرٍ يَجِدُوهُ عِنْدَ اللَّهِ هُوَ خَيْرًا وَأَعْظَمَ أَجْرًا وَأَسْتَغْفِرُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴾ (سورة المزمل 20) إذ دلّ فعل الأمر أقيموا على أداء الصلاة هذا ومن المعروف أنّ القرآن غير العديد من الدلالات المعجمية لعدد من الألفاظ، فأكسبها دلالة مرجعية معتمدة على ما أرساه من ثقافة دينية مختلفة، ومن هذه الدلالات دلالات الأفعال المرتبطة بالعبادات مثل دلالة الفعل (كفر) التي تدلّ معجميًا على معنى الستر فكفر الشيء: ستره، غطاه كفر عليه، وكفر الجهل على علمه غطاه في حين نجد الدلالة المرجعية لمعنى كفر في قوله: ﴿ فَمَالِ الَّذِينَ كَفَرُوا قِبَلِكَ مُهْطِعِينَ ﴾ (سورة المعارج 36) قد تحطت دلالتها المعجمية لتعني عدم الإيمان .

ومن ذلك الاستخدام الدلالي لكلمة (أوحى) إذ تشير دلالتها المعجمية إلى السرعة والخفاء، " وَحَيْثُ إِلَيْهِ بِالْكَلَامِ أَحْيَى بِهِ وَأَوْحَيْتُهُ إِلَيْهِ، وَهُوَ أَنْ تَكَلَّمَ بِكَلَامٍ تَخْفِيهِ مِنْ غَيْرِهِ؛ سَمِعَتْ وَحَاةَ الرَّعْدِ وَهُوَ صَوْتُهُ الْمَمْدُودُ الْخَفِيِّ، وَوَحَاةٌ تَوْحِيَةٌ

²⁹ الخليل بن أحمد الفراهيدي، كتاب العين، تحقيق د مهدي المخزومي، د إبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال ج4، ص27، باب الهاء والدال والتون معهما ه د ن، ه ن د، د ه ن، ن ه د، ن د ه، مستعملات د ن ه مهمل.

³⁰ أحمد بن فارس، مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، 1979م ج5، ص45.

³¹ ابن عاشور، محمد الطاهر، التحرير والتنوير (تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد)، الدار التونسية للنشر، تونس، 1984، ج 30 ص257.

أَيَّ عَجَلَهُ يَقَال: تَوَحَّيْتُ تَوَحَّيًّا إِذَا أَسْرَعْتُ، وَشَيْءٌ وَحِيٌّ: عَجَلٌ مُسْرِعٌ.³² إِلَّا أَنَّا نَجِدُ الدَّلَالَهَ المَرْجِعِيَّةَ لِهَذَا الفِعْلِ دَالَّةً عَلَى الإِلْهَامِ، فِي قَوْلِهِ: ﴿قُلْ أُوحِيَ إِلَيَّ أَنَّهُ اسْتَمَعَ نَفَرٌ مِّنَ الْجِنِّ فَقَالُوا إِنَّا سَمِعْنَا قُرْآنًا عَجَبًا﴾ (سورة الجن 1).

ونجد كذلك الآيات التي تحمل دلالة التهديد باستخدام الفعل (ذري) قد أخرجته من دلالته المعجمية التي تدل على مجرد التّرك إلى دلالة مرجعية معتمدة على تركيب الجملة وسياق الحديث دال على التهديد والوعيد، ففي قوله: ﴿فَذَرْنِي وَمَنْ يُكذِّبُ بِهَذَا الحَدِيثِ سَنَسْتَدْرِجُهُمْ مِنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (سورة القلم 44)، وكذا قوله: ﴿وَذَرْنِي وَالْمُكَذِّبِينَ﴾ (سورة المزمل 11)، وقوله: ﴿ذَرْنِي وَمَنْ خَلَقْتُ وَحِيدًا﴾ (سورة المدثر 11)، فقوله: فَذَرْنِي وَمَنْ يُكذِّبُ وَخَوْهُ يُفِيدُ تَمَثِيلًا لِحالِ مَفْعُولِ (ذَر) فِي تَعَهُدِهِ بِأَنْ يَكْفِي مَوْنَةً شَيْءٍ دُونَ اسْتِعَانَةٍ بِصَاحِبِ المَوْنَةِ بِحالِ مَنْ يَرى المُخاطَبَ قَدْ شَرَعَ فِي الأْتِصافِ لِنَفْسِهِ وَرَأى أَنَّهُ لَا يَبْلُغُ بِذَلِكَ مَبْلَغَ مَفْعُولِ (ذَر) لِأَنَّهُ أَقدَرُ مِنَ المُعْتَدِي عَلَيْهِ فِي الأْتِصافِ مِنَ المُعْتَدِي فَيَتَفَرَّغُ لَهُ وَلَا يَطْلُبُ مِنْ صَاحِبِ الحَقِّ إِعَانَةً لَهُ عَلَى أَحْذِ حَقِّهِ، وَلِذَلِكَ يُؤْتَى بِفِعْلِ يَدُلُّ عَلَى طَلَبِ التَّزَكُّ وَبُؤْتَى بَعْدَهُ بِمَفْعُولٍ مَعَهُ³³ هذا التركيب هو الذي منح الفعل دلالة على التهديد، فبيّن القرطبي معنى ذري قائلاً " ذري أي دعني ، وهي كلمة وعيد وتهديد "³⁴، كما بيّن ابن كثير في تفسيره لقوله: ﴿فَذَرْنِي وَمَنْ يُكذِّبُ بِهَذَا الحَدِيثِ﴾ دلالة الفعل ذري على التهديد مستنداً على قرائن دلالية لما يليه من دلالات لفظية ومعنوية تؤكد على هذه الدلالة الوضعية للفعل قائلاً: " وَهَذَا مُهْدِيْدٌ شَدِيْدٌ أَيَّ دَعْنِي وَإِياهِ أَنَا أَعْلَمُ كَيْفَ اسْتَدْرَجَهُ ثُمَّ أَحْذُهُ أَحْذَ عَزِيْرٍ مُفْتَدِرٍ، وَهَذَا قَالَ تَعَالَى: ﴿ سَنَسْتَدْرِجُهُمْ مِنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (الأعراف 182)؛ أَيَّ وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ، بَلْ يَعْتَقِدُونَ أَنَّ ذَلِكَ مِنَ اللَّهِ كَرَامَةً، وَهُوَ فِي نَفْسِ الأَمْرِ إِهَانَةٌ "³⁵.

8 . الدلالة الاستعمالية:

³² ابن منظور جمال الدين الأنصاري، معجم لسان العرب، ج15 ص 379، 380، 381.

³³ ابن عاشور، محمد الطاهر، التحرير والتنوير (تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد)، ج 30، ص 100.

³⁴ شمس الدين، القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، والمبين لما تضمنته من السنة وآي الفرقان، تحقيق د عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 2006، ج21 ص 371.

³⁵ محمد علي الصابوني، مختصر تفسير ابن كثير، دار القرآن الكريم، بيروت، لبنان، ط7، 1981 م، ج2، ص 538.

هي دلالة اللفظ على معناه الحقيقي، أو معانيه المجازية بقرينة ما، يوضحها السياق؛ لأنّ الألفاظ المفردة لا تستعمل لإفادتها مدلولاتها، إلا عند التركيب. وهذه الدلالة الاستعمالية أشار إليها علماء اللغة، فنجد الغزالي يتحدث عن هذه الدلالة قائلاً: "اعلم أنّ اسم الحقيقة مشترك، إذ قد يراد به ذات الشيء وحده ويراد به حقيقة الكلام؛ ولكن إذا استعمل في الألفاظ أريد به ما استعمل في موضوعه. والمجاز ما استعملته العرب في غير موضوعه وهو ثلاثة أنواع: الأول ما استعمل للشيء بسبب المشابهة في خاصية مشهورة كقولهم للشجاع أسدً وللبليد جماراً، فلو سمي الأجر أسداً لم يجز لأنّ البحر ليس مشهوراً في حقّ الأسد الثاني: الزيادة، كقوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ (سورة الشورى 11) فإنّ الكاف وضعت للإفادة، فإذا استعملت على وجه لا يفيد كان على خلاف الوضع الثالث: التفصان الذي لا يبطل التفهيم، كقوله ﴿وَأَسْأَلُ الْقُرْيَةَ﴾ (سورة يوسف 82)، والمعنى وأسأل أهل القرية. وهذا التفصان اعتادته العرب فهو توسعٌ وبحورٌ.³⁶

ومن الأمثلة التي توضح هذا الاستخدام الدلالي في جزء تبارك قوله: ﴿سَنَسِمُهُ عَلَى الْخُرطوم﴾ (سورة القلم 16). نجد الدلالة الحقيقية المعجمية للفعل يسم "أي يعلم عليها بالكبي"، و "الوسم: أثر الكبي"³⁷، وقد وجدنا العديد من مفسري الآية يعتمدون هذا المعنى الحقيقي "قال ابن عباس: سنخطمهم بالسيف، وقد فعل ذلك يوم بدر. وقال قتادة: سنلحق به شيئاً لا يفارقه".³⁸ في حين اعتمد آخرون على الدلالة الاستعمالية المجازية للفعل في هذه الآية، إذ رأى هؤلاء الدلالة الأقرب لهذه الآية "سنلحق به عاراً لا يفارقه، وكان العرب إذا أرادوا أن يسبوا رجلاً قالوا: قد وسم فلان ميسم سوء. أي: التصق به عار لا يفارقه، كالسمة التي هي العلامة"³⁹، أو أنّ المعنى المقصود "أي نسود وجهه، فنجعل له علماً في الآخرة يعرف به، وهو سواد الوجه"⁴⁰.

³⁶ أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، المستصفى، تحقيق محمد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية، ط1، 1993م، الفصل السابع في الحقيقة والمجاز، ص186.

³⁷ ابن منظور جمال الدين الأنصاري، لسان العرب، فصل الواو ص635.

³⁸ البغوي، أبو محمد الحسين، معالم التنزيل في تفسير القرآن (تفسير البغوي)، تحقيق عبد الرزاق المهدي، دار إحياء التراث العربي، بيروت ط1، 1999، ج5 ص135.

³⁹ محمد سيد ططاوي، التفسير الوسيط للقرآن الكريم، دار نضمة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، الفجالة، القاهرة، ط1، ج15، ص45.

⁴⁰ البغوي، أبو محمد الحسين، معالم التنزيل في تفسير القرآن، تفسير البغوي ج5 ص135.

وصرح آخرون بالاستخدام المجازي الاستعمالي في الآية، ففسر الآية بقوله: "سنعامله معاملة يعرف بها أنه عبدنا وأنه لا يعني عنه ماله وولده منا شيئاً. فالوسم: تمثيل تتبعه كناية عن التمكن منه وإظهار عجز⁴¹، ووضح آخرون الاستعمال المجازي فوضح التشبيه قائلاً: "أي: سنبين أمره ونوضحه توضيحاً يجعل الناس يعرفونه معرفة تامة لا خفاء معها ولا لبس ولا غموض، كما لا تخفى العلامة الكائنة على الخرطوم، الذي يراد به هنا الأنف. والوسم عليه يكون بالنار".⁴². ومن الأمثلة التي توضح استخدام الدلالة الاستعمالية، قوله: ﴿إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوعًا﴾ (سورة المعارج 20) ﴿وَإِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوعًا﴾ (سورة المعارج 21). فعند بحثنا عن الدلالة الاستعمالية للفعل (مس) نجد المعنى المعجمي الحقيقي للفعل يدل على اللمس ف" (مس) الشئ مساً لمسسه بيده وفي التنزيل ﴿في كتاب مكنون لا يمسه إلا الْمُطَهَّرُونَ﴾ (سورة الواقعة 77) يُقال مسست الشئ مسست الشئ مسست العذاب ومسست البأساء والضراء، ومسست فلاناً مواس الخير والشئ عرضت له، ومسست به رحم فلان...."⁴³، في حين يفسر المس للدلالة على الإصابة بالخير أو الشر كما فسّر ابن كثير الآيات بقوله: "إذا مسته الضر فرع وجزع وانخلع قلبه من شدة الرعب، وأيس أن يحصل له بعد ذلك خير ﴿وإذا مسته الخير منوعاً﴾ أي إذا حصلت له نعمة من الله بخل بها على غيره"، ويتضح الدلالة الاستعمالية للمس بقول الرسول "ص" الذي ذكره د. سيد طنطاوي في تفسير هذه الآيات "يقول صلى الله عليه وسلم: "عجبا لأمر المؤمن، إن أمره كله له خير، إن أصابته سراء شكر فكان خيراً له، وإن أصابته ضراء صبر فكان خيراً له"⁴⁴، فالمعنى المعجمي للمس يدل على اللمس هذه الأمثلة وضح لنا الدلالة الاستعمالية للكلمات، وتبين لنا كيف ينتقل المعنى من المعجم إلى معنى آخر يفرضه السياق .

9. توصيات البحث:

- ⁴¹ ابن عاشور، محمد الطاهر، التحرير والتنوير (تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد)، ج 30 ص 77.
- ⁴² محمد سيد طنطاوي، التفسير الوسيط للقرآن الكريم ج 15، ص 45.
- ⁴³ إبراهيم مصطفى، أحمد الزيات، حامد عبد القادر، محمد النجار، المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية بالقاهرة، دار الدعوة، باب الميم، ج 2، ص 868.
- ⁴⁴ مسلم بن الحجاج، التيسابوري، صحيح مسلم، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1991، باب المؤمن أمره كله خير، رقم الحديث 2999، ج 1، ص 2295.

تبيّن لنا أنّ مثل هذه العناوين جديدة بالدراسة والتحليل، إذ يوصي الباحث بتطبيق هذا العنوان على فصيح الكلام، ويصلح هذا العنوان لرسالة ماجستير أو أطروحة دكتوراة؛ لأنّ هذا العنوان يستفيد من روح اللسانيات التي تجمع بين علوم العربية، وتبيّن لنا أيضاً أنّ هذا البحث أخذ من كلّ علم من علوم العربية بطرف، فاستفاد بشكل مباشر من العلاقة الوطيدة التي تترجم بين هذه العلوم، وهذه العلوم كما هو معلوم كانت ومازالت مترابطة فيما بينها.

10 . نتائج البحث:

عالج هذا البحث موضوعاً من أهمّ الموضوعات، وهو (الأفعال في جزء تبارك بين الدلالة الوظيفية والدلالة المرجعية)، وأسفر عن النتائج التالية:

1. أبان البحث أنّ الدلالة الوظيفية (الدلالة الحديثة، الزمن النحوي) للأفعال تتحدّد من خلال القرائن والعلائق اللغوية.
 2. أكّد البحث أنّ المضارع يدلّ وظيفياً على حدوث الفعل في الأزمنة كافة معتمداً على السياق.
 3. أبرز البحث أنّ للماضي دلالةً سياقيةً تشمل الأزمنة المختلفة (الماضي والحاضر والمستقبل).
 4. أثبت أنّ فعل الأمر تتعدّد استخداماته السبائية التي تشرى الدلالات الزمنية للأفعال.
 5. أشار البحث إلى أهمية الدلالة الصرفية لعدد من البنى الصرفية للأفعال المجردة والمزودة، وإلى أهمية الدلالات الوظيفية للفعل المجرد في هذا الجزء الكريم، التي تتماشى مع الأغراض المنشودة التي يفرضها السياق القرآني.
 6. أبان أنّ السياق قادر على لعب دور في تحويل الفعل من دلالاته الوضعية إلى دلالة مرجعية سياقية.
 7. أبان البحث أنّ الدلالة الاستعمالية التي تتم بدلالة الفعل قادرة على التفريق بين معناه الحقيقي، ومعناه المجازي بقرينة ما يوضّحها السياق، وأنّ الدلالة الاستعمالية تجعل الفعل أكثر تخصّصاً.
 8. أكّد البحث قدوة الدراسات اللغوية الحديثة في الإسهام في توضيح دلالات الأفعال في استخداماتنا اللغوية، والاستفادة منها على وجه الخصوص في درس القرآن الكريم وإجلاء دلالاته.
- وختاماً أقول: يمكن تناول مثل هذه العناوين من خلال معايير علم الدلالة بمفهومها القديم أو من خلال علم الدلالة الحديث بمصطلحاته وتفريعاته الحديثة.

KATKI ORANLARI

Etik Beyan/ Ethical Statement	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all sources used have been properly cited.
Yazarlar/ Author(s)	Abdullatif Muhammed Şobek-Mustafa AGÂH
Finansman/ Funding	Yazarlar bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadıklarını kabul ederler. / The authors acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Yazar Katkıları/ Authors Contributions	Çalışmanın Tasarlanması/ Conceiving the Study: AŞ (%70), MA (%30) Veri Toplanması/ Data Collection: AŞ (%80), MA (%20) Veri Analizi/ Data Analysis: AŞ (%80), MA (%20) Makalenin Yazımı/ Writing Up: AŞ (%90), MA (%10) Makale Gönderimi ve Revizyonu/ Submission and Revision: AŞ (%90), MA (%10)
Çıkar Çatışması / Competing Interest	Yazarlar çıkar çatışması olmadığını beyan ederler. / The authors declare that they have no competing interests.

المصادر والمراجع

- 1-الأستراباذي، رضي الدّين، شرح شافية ابن الحاجب تحقيق وشرح محمد نور الحسن، محمد الزفزاف، محمد محيي الدّين عبد الحميد، دار الكتب العلميّة بيروت، لبنان 1975م.
- 2-الأنصاريّ ابن هشام جمال الدّين، شرح شذور الذهب في معرفة كلام العرب، تحقيق محمّد محيي الدّين عبد الحميد، دار الطّلائع، القاهرة، ط1، 2004.
- 3-البشير، نادية علي، الفعل المضارع وسياقاته الدّلاليّة دراسة تطبيقية في سورة الملك، مجلة الدّراسات اللغويّة والأدبيّة، مجلّد (20) عام 2019.
- 4-بعزيز، سلاف، التّأصيل النّظريّ لمصطلح "المرجعيّة" في التّراث العربيّ والدّراسات الغربيّة الحديثة جامعة الشّهد حمة لخضر، الوادي، مجلة علوم اللّغة العربيّة وآدابها. العدد الثّامن المستودع الرّقمي لجامعة الوادي 02
- 5-البغوي، أبو محمّد الحسين، معالم التّنزيل في تفسير القرآن، تفسير البغوي، تحقيق، عبد الرزاق المهدي، دار إحياء التّراث العربيّ، بيروت ط1، 1999.
- 6-بوطارت، محمّد الهادي وآخرون، المصطلحات اللّسانية والبلاغيّة والأسلوبية والشّعريّة، دار الكتاب، 2010 م.
- 7-الجرجانيّ، الشّريف علي بن محمّد، التّعريفات، ضبطه وصحّحه جماعة من العلماء بإشراف دار الكتب العلميّة بيروت، لبنان، ط1، 1983م.
- 8-الجرجانيّ، عبد القاهر، دلائل الإعجاز مطبعة المدنيّ بالقاهرة، ط3، 1992.
- المفتاح في الصّرف، حقّقه وقدم له الدّكتور علي توفيق الحّمّد، كليّة الآداب، جامعة اليرموك، إربد عمّان، مؤسّسة الرّسالة، بيروت ط1، 1987م.
- 9-ابن جيّ، أبو الفتح عثمان، الخصائص، تحقيق محمّد علي النّجار، تحقيق محمّد علي النّجار، دار الكتب المصريّة، ط4، 1952م.
- 10-الحاجب، الشّافية في علم التّصريف والوافية في نظم الشّافية، المكتبة المكيّة، مكّة، ط1 1995 م.
- 11-حسن، عبّاس، النّحو الوافي، دار المعارف، ط5، دار المعارف مصر.

- 12- الحميري، عبد الواسع، ما الخطاب وكيف نحلله، ط1، مؤسّسة مجد، 2009.
- 13- الزرقا، أحمد محمّد، شرح القواعد الفقهيّة، دار القلم، ط2، 2012.
- 14- الزّمخشري، أبو القاسم محمود بن عمر، أساس البلاغة، تحقيق محمّد باسل عيون السّود، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، ط1، 1998 م.
- 15- السّاقبي، فاضل مصطفى، أقسام الكلام العربيّ من حيث الشّكل والوظيفة، مكتبة الخانجي . القاهرة 1977م.
- 16- ابن السّراج، محمّد بن سهل الأصول في النّحو، تحقيق عبد الحسين الفتلي، مؤسّسة الرّسالة، بيروت، لبنان، ط3، 1988م.
- 17- سيّويه، عمرو بن عثمان، الكتاب، تحقيق عبد السّلام محمّد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة ط3، 1988م.
- 18- الصّابوني، محمّد علي، مختصر تفسير ابن كثير، دار القرآن الكريم، بيروت، لبنان، ط7، 1981 م.
- 19- الطّائي، ابن مالك، شرح تسهيل الفوائد، تحقيق عبد الرّحمن السّيد، محمّد بدوي المختون، دار هجر للطّباعة والنّشر والتّوزيع والإعلان ط1، 1990.
- 20- طنطاوي، محمّد سيد، التّفسير الوسيط للقرآن الكريم، دار نهضة مصر للطّباعة والنّشر والتّوزيع، الفجالة، القاهرة، ط1.
- 21- ابن عاشور، محمد الطاهر، التحرير والتنوير (تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد)، الدّار التّونسيّة للنّشر، تونس، 1984.
- 22- عاشوري، محمّد، مباحث دلالات الألفاظ وأثرها في السّياسة الشّرعّيّة، بحث مقدّم لنيل درجة دكتوراه العلوم في العلوم الإسلاميّة تخصص الفقه، إشراف أ.د. سعيد فكرة، جامعة الحاج لخضر، باتنة الجزائر.
- 23- الغزالي، أبو حامد. المستصفي، تحقيق محمّد عبد السّلام عبد الشّافي، دار الكتب العلميّة ط1، 1993م.
- 24- ابن فارس، أحمد بن زكريا، مقاييس اللّغة، تحقيق عبد السّلام محمّد هارون، دار الفكر، دمشق، ط1، 1979م.

- 25- الفراهيدي، الخليل بن أحمد، العين، تحقيق د مهدي المخزومي، د إبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال، القاهرة، دت.
- 26- القرطبي، شمس الدين، الجامع لأحكام القرآن، والمبين لما تضمنه من السنة وآي الفرقان، تحقيق د عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 2006.
- 27- محامدية، سمية، دور السياق في تحديد الدلالة الوظيفية في القرآن الكريم، مذكرة مقدّمة لنيل شهادة الماجستير في الآداب واللغة العربية تخصص: علوم اللسان العربي-إشراف د. ليلي كادة جامعة محمد خيضر بسكرة، كلية الآداب واللغات، قسم الآداب واللغة العربية.
- 28- مختار عمر، أحمد، علم الدلالة، عالم الكتب، القاهرة، ط5 1998م.
- 29- مرسالي، مسعودة، الدلالة الزمنية في الفعل في ديوان (قدور بن عشور الزهواني)، رسالة ماجستير إشراف د. بو عنان مختار، جامعة وهران الجزائر.
- 30- مصطفى، إبراهيم المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية بالقاهرة، دار الدعوة.
- 31- ابن منظور، جمال الدين، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط3.
- 32- التيسابوري، مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1991.
- 33- الهاشمي، أحمد بن إبراهيم، جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبدیع، ضبط وتدقيق وتوثيق: د. يوسف الصميلي، المكتبة العصرية، بيروت.
- 34- وافي، علي عبد الواحد، كتاب علم اللغة، دار نهضة مصر، ط9، 2004م.
- 35- يسرى عشور ومجموعة من الطلبة-العام والخاص عند الأصوليين-مذكرة تخرج ليسانس، علوم إسلامية، إشراف د رحمانى نجية، جامعة محمد بوضياف، المسيلة، السنة الجامعية: 2018، 2019م.

Kaynakça

- Âşûr, Yüsra ve bir grup öğrenci. el-Âmmu ve'l- hassu 'inde'l-usûliyyin. Lisans Bitirme Tezi. Cezayir, Mesila: Mohamed Boudiaf Üniversitesi, 2018-2019.
- Âşûri, Muhammed. Mebahisu delâlati'l-elfazi ve eseriha fî's-siyaseti'ş-şer'iyyeti. Doktora Tezi. Cezayir, Banta:Hadj Lakhdar Üniversitesi.
- Be'ziz , Selif. "et-Te'silu'n-nazariyyu li-mustalahi "merceiyyeti" fî't-turasi'l-Arabiyyi ved'dirasati'l-garbiyyeti'l-hadiseti". Şehid Hama'l-Hadr Üniversitesi. Mecelletü ulûmu'l-lugati'l-arabiyyeti ve adabiha 8 (30 Eylül 2015).
- Begavî, Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ el-. Me'âlimü't-tenzil fî tefsiri'l-Kur'ân. thk. Abdurrezzak el-Mehdi. Beyrut: Dâru İhyai't-Turasi'l-Arabiyyi, 1999.
- Beşir, Nadiye Ali el-. "el-Fi'lu'l-muzari ve siyakatuhu'd-delâliyyeti dirasetun tatbikiyettun fî sûreti'l-mülki". Mecelletü'd-dirasati'l-lûgaviyyeti ve'l-edebiyeti 20 (2019).
- Butarin, Muhammed el-Hadi, ve diğerleri. el-Mustalahatul-lisaniyyeti ve'l-belagiyyeti ve'l-üslûbiyyeti ve'ş-şir'iyyeti. Kahire: Dâru'l-Kitab, 2010.
- Cürcânî, Ebu'l-Hasan Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-. et-Ta'rîfât. Beyrut: Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye,1983.
- Cürcânî. Abdülkâhir b. Abdurrahman. Delâilü'l-İ'câz. Kahire: Matbaatü'l-Medeni, 1992.
- Cürcânî. Abdülkâhir b. Abdurrahman. el-Miftahu fî's-Sarf. thk. Ali Tevfik el-Hamad, Yermuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi İrbid-Amman. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1987.
- Esterâbâdî, Radî el-. Şerhu'ş-Şâfiye İbnü'l- Hâcib. thk. Muhammed Nuri'l-Hasan, Muhammed el-Zafzaf, Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd. Beyrut: Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 1975.
- Ferâhîdî, Halîl b. Ahmed. el-Ayn. thk. Mehdi el-Mahzûmi, İbrahim es-Samerrai. Kahire: Mektebetu'l-Hilâl.
- Gazzâlî, Ebu Hamid el-. el-Mustasfa. thk. Muhammed Abdusselam Abdüşşafi. Beyrut: Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 1993.
- Hasan, Abbas. en-Nahvu'l-Vafî. Mısır: Dâru'l-Mearif.
- Haşîmî, Ahmed b. İbrahim. Cevahiru'l-Belagati fî'l-Meani ve'l-Beyan ve'l-Bedîi. tdk. Yusuf es-Samili. Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye.
- Himyeri, Abdulvasi el-. Ma el-Hitabu ve Keyfe Nuhelliluhu. Müessesetü Mecd, 2009.
- İbn Âşûr, Muhammed Tahir. et-Tahrîr ve't-Tenvîr. Tunus: Dâru't-Tunusiyye li'n-Neşr, 1984.
- İbn Cinnî, Ebü'l-Feth Osman. el-Hasa'is. thk. Muhammed Ali en-Neccar. Kahire: Dâru'l-Kutubi'l-Mısriyye, 1952.

- İbn Fâris, Ahmed b. Zekeriyya. Mekâyisi'l-Luga. thk. Abdusselam Muhammed Harun. Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1979.
- İbn Hişâm, en-Nahvî. Şüzûrû'z-zeheb fî ma'rifeti kelâmî'l-Arab. thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd. Kahire: Dâru't-Telâi, 2004.
- İbn Manzûr, Cemaleddin, Lisanu'l-Arab. Beyrut: Dâru Sadr.
- İbnü'l- Hâcib. eş-Şafiye fî İlmî't-Tasrîf ve'l-Vafiye fi Nazmî'ş-Şafiye. Mekke: el-Mektebetü'l-Mekkiye, 1995.
- İbnü's-Serrac, Muhammed b. Sehl. el-Usûl fî'n-Nahvi. thk. Abdülhuseyin el-Feteli. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1988.
- Kurtubî, Muhammed b. Ahmed. el-Camî' li ahkami'l-Kur'ân. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Turkî. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2006.
- Mirsali, Mesude. ed-Delâletü-zemeniyyetü fî'l-fi'li fî divan (Kudur b. Âşûr ez-Zerhevanî). Yüksek Lisans Tezi. Cezayir: Vehran Üniversitesi.
- Muhammediye, Sümeyye. Devru's-siyaki fî tahdidî'd-delâleti'l-vazifiyyeti fî'l-Kur'ân-ı Kerîm. Yüksek Lisans Tezi, Cezayir, Biskra: Mohamed Khider Biskra Üniversitesi.
- Muhtar Ömer, Ahmed. İlmü'd-Delâlet. Kahire: Alemü'l-Kütüb, 1998.
- Mustafa, İbrahim. el-Mu'cemu'l-Vasît. Kahire: Dâru'd-Da'vet.
- Neysabûrî, Müslim b. Haccac en-. Sahihu Müslim. thk. Muhammed Fuad Abdülbaki. Beyrut: Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 1991.
- Sabûnî, Muhammed Ali es-. Muhtasarü fî tefsiri İbn. Kesîr. Beyrut: Dâru'l-Kur'ân-ı Kerîm, 1981.
- Saki, Fadl Mustafa es. Aksamu'l-Kelami'l-Arabiyyi min Haysu'ş-Şekli ve'l-Vazifeti. Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 1977.
- Sibeveyhî, Amr b. Osman. el-Kitab. thk. Abdusselam Muhammed Harun. Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 1988.
- Tâî, İbn Malik et-. Şerhu Teshili'l-Fevaid. thk. Abdurrahman es-Seyyid, Muhammed Bedvî el-Mehtun. Dâru Hicr li't-Tibaati ven-Neşri ve't-Tevzi' ve'l-İ'lan, 1990.
- Tantavî, Muhammed Seyyid. et-Tefsiru'l-Vasîti li'l-Kur'ân-ı Kerîm. Kahire: Dâru Nahdatu Mısır li't-Tibaati ve'n-Neşri ve't-Tevzi'.
- Vafî, Ali Abdulvahid. Kitabu İlmü'l-lugati. Kahire: Dâru Nahdatu Mısır, 2004.
- Zemaşşerî, Ebu'l-Kasım Mahmud b. Ömer. Esasu'l-Belaga. thk. Muhammed Basil Uyunu's-Sevd. Beyrut: Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 1998.
- Zürka, Ahmed Muhammed ez. Şerhu'l-Kavaidi'l-Fıkhıyye. Dâru'l-Kalem, 2012.

الحِسُّ الصَّوْتِيُّ عِنْدَ الْعَرَبِ

Araplarda Ses Algılaması

Sound intuition of Arabs

د. محمد خالد الرهاوي

Dr. Mohammad Khaled Al-Rhawi

Department of Arabic Language, College of Arts and Sciences, Qatar University, 2713, Doha, Qatar.

rahawi@qu.edu.qa

ORCID=0000-0002-5957-1145

DOI: 10.34085/buifd.1061803

الملخص:

يتناول البحث الحس الصوتي عند العرب؛ بدأ بالحديث عن الدراسات السابقة، ثم قَدِّم للبحث بمقدمة عامة عن أثر الصوت، تبتعتها أربعة مطالب: الأول عرض مفهوم الحس الصوتي وتربيته، والثاني تحدث عن مستويات الحس الصوتي: مستوى الحركة ومستوى الحرف ومستوى الكلمة ومستوى التركيب، والمطلب الثالث تحدث عن معايير الحس الصوتي، وهي المماثلة والمباينة، وحسن الوقع على السمع، والألفة والغرابة، والتناسب اللفظي، وإطراد، والانسجام والتلاؤم، والخفة وكراهة الثقل، ثم عرض في المطلب الرابع لبعض مظاهر الحس الصوتي في بعض علوم العربية كالعروض والأصوات وفقه اللغة والبلاغة والصرف والنحو. وتأتي أهمية البحث من تناوله موضوع الحس الصوتي الذي كان اعتماد العرب عليه كبيراً قبل ولادة علوم العربية في الاستحسان والاستقباح والتصويب والفصاحة والبلاغة، كما كان له أثر كبير في ولادة تلك العلوم وكثير من مباحثها، ورغم أهميته لم يدرس دراسة وافية حتى الآن فيما اطلعت عليه؛ ولهذا يهدف البحث إلى إضاءة بعض جوانبه، متبعاً المنهج الوصفي، ثم ختم بأبرز النتائج كإبراز وسائل تنمية الحس الصوتي والتفريق بين الحس الصوتي والوعي الصوتي، وبين الحس الصوتي والذوق، والإبانة عن مستويات الحس الصوتي عند العرب، ومعاييرها، وبعض مظاهره في بعض علوم العربية، وارتباط الحس الصوتي بكثير من ظواهر العربية ومخالفة الإعراب من أجل الإيقاع والتناسب، وبكثير من مباحث علومها كالتقديم والتأخير والحذف والمطابقة، وبأصول النحو كالسماع والقياس وغير ذلك.

الكلمات المفتاحية: الحس، الصوت، مظاهر، معايير، السمع، العرب.

¹A summary version of this article (i.e. %30) was presented at Instructional Technologies and Teacher Education Symposium (ITTES 2016) and published in the proceedings at <https://ittes.org.tr/dosyalar/files/IttesArsivi/2016/fulltext-proceeding-ittes2016.pdf>

² The number and date of the document received from the Ethics Committee are:

79879538/730.08.03/ & 30.04.2014. The research started in November 2015 and finished in May 2016.

مقدمة:

يعد النطق الوجه الآخر للعقل الذي كرم الله به الإنسان، فقد خلقه عاقلاً ناطقاً، والنطق عند الإنسان أداة للعقل يوجهها كيفما شاء، وتتأتى أهمية النطق وحسنه من جهة تعبيره وإيقاعه وتأثيره وغير ذلك؛ ولهذا كان للصوت الإنساني جانبان: جانب إيقاعي، وجانب وظيفي تعبيرى، وقد يحقُّ الصوتُ أحدهما كما هو الحال في إنشاد بعض الكلام الذي يُطرب ولا معنى تحته، وفي الكلام العادي اليومي الذي يعبر عن الاحتياجات واللوازم دون أن يكون له إيقاعٌ، وقد يجمعهما معاً كما هو الحال في كثير من آيات القرآن الكريم والأشعار والأرجاز والأسجاع والإتياع والمزاوجة والخطب والأغاني وغير ذلك. ومن ثمَّ احتلَّ الصوتُ حيزاً مهماً في حياة الإنسان ولا سيما في التواصل، ولهذا احتاج من حُرِّمَ سماعُهُ إلى لغة الإشارة، لكنها لا يمكن أن تكون بأهمية الصوت لافتقارها لما يجمعهما من تأثيرٍ وإيقاعٍ وإيحائٍ وغير ذلك.

إنَّ أثر الصوت نافذ إلى الأذهان والقلوب وتحريك المشاعر وأسرها، بل ربما هو الأكثر تأثيراً من غيره مما تتلقاه الحواسُّ، وكان النطق في الإنسان جبلةً وفطرةً ميَّزه الله به من سواه، وكان كلامُ الله تعالى قرآناً وذكراً، ووُصِفَ بأنه يُملَى، وقد أودع عند سماعه قوة تأثير في الناس على اختلاف الأزمنة والأمكنة، وكان النبي ﷺ - وهو الذي أوتي القرآن - يحبُّ أن يسمعه من غيره، فإذا سمعه بدا تأثره جلياً بالخشوع والبكاء¹، ومن هنا يمكن تفسير وصف الكلام بالسحر، وربما كان هذا السحر متأتياً من الإحساس بتأثير الصوت في المقام الأول، وكذلك جعل العرب خير الكلام ما قلَّ ودلَّ، والبلاغة في الإيجاز أو لمحَّة دالة²؛ لما في ذلك معنى يبلِّغُ وخفَّةٌ صوتيةٌ تؤثرُ وتُطربُ، وغير ذلك، يضاف إلى ذلك أن العربية لغة شاعرة "بنيت على نسق الشعر في أصوله الفنية والموسيقية، فهي في جملتها فنٌّ منظومٌ منسَّقُ الأوزان والأصوات"³، وكان العربُ أمة شفهوية تؤثر الإنشاد في الشعر، وتأمُر صبيانها برفع أصواتهم؛ لتتفتق لهاثهم؛ فيمتلكون وسيلة مهمة من وسائل التأثير، وهذا التأثير هو الغرض الأساس من الأشعار والخطب والأسجاع وعموم أنواع الكلام، وهو يتأتى من جمال المعنى أو من الإيقاع والنغم، وإذا كان القارئ يؤثر فيه جمال المعنى، فإن السامع يؤثر فيه جمال الإيقاع والنغم، بل يطربه حتى مع خلوه من معنى شريف⁴، بل

¹ ابن حجر العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، تخریج محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت، دار المعرفة، 1379هـ، 99/9.

² محمد بن عمران المرزباني، الموشح في مآخذ العلماء على الشعراء، القاهرة، المطبعة السلفية، 1343هـ، ص353.

³ عباس محمود العقاد، اللغة الشاعرة، القاهرة، دار نضضة مصر، 1995م، ص11.

⁴ إبراهيم أنيس، دلالة الألفاظ، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، الطبعة الخامسة، 1984م، ص197.

إن الإمام الفراهي قد عدَّ "جلَّ محاسن كلام العرب يوجد في صحة التأثر"⁵. وبهذا التأثير مع الصدق تغلب العرب على غيرهم من الأمم بالبيان حسب ما ذهب إليه الإمام الفراهي بقوله: "وفازت العرب منها بشيء واحد لا اسم له عند العجم؛ وهو الصدق والتأثير، وإن هذا هو الذي يبلغ القلب"⁶. وربما جاء حكم الفراهي هذا من معرفته بلغات عدة كالأوردية والفارسية والإنكليزية والعبرية والعربية، لكنني أعتقد أن الأمم كلها قد أوتيت في لغاتها نصيباً من التأثير والصدق في كلامها، وليس ذلك خاصاً بأمة دون أمة، وإن كانت الأمم تتفاوت في ذلك تبعاً لطرائقها في الأداء اللغوي ولما تتيحه لها لغاتها من إمكانات.

صحيحٌ أن العربية لغة شاعرية في الجملة، لكن مستويات الشعرية فيها تتفاوت من قول إلى آخر، فثمة فرق بين الكلام العادي والشعر، وفي القصيدة الواحدة بين سماعها وقراءتها، وغير بعيدٍ عنا حالُ أحمد شوقي وحافظ إبراهيم في تأثيرهما عند إلقاء الشعر مع تفاوتٍ بين شعريهما⁷، بل إن العشق والشوق وتدفق المشاعر كان أحياناً عن طريق هذا السمع:

يا قومُ أذني لبعض الحبيِّ عاشقةً والأذنُ تعشقُ قبلَ العينِ أحياناً
قالوا: بمن لا ترى تمهذي؟ فقلْتُ لهم الأذنُ كالعينِ تُؤتي القلبَ ما كانا⁸

ولهذا كانت الموسيقى من أكثر وسائل التأثير والإطراب المشتركة بين البشر على اختلاف معتقداتهم وأهوائهم، بل صارت تعرف الآن باللغة الإنسانية المشتركة، ولكن مع هذا كله لا يستطيع المرء وصف الشعور والإحساس المتأتي من الصوت بأكثر من كلمات من نحو جميل ورائع...، أو قبيح وكريه...، ولا تسعفه اللُّغة أو لا يجد القدرة على الإحاطة بوصف هذا الشعور والإحساس، ومهما حاول أن يصفه فإنه سيخرج وصفاً مشوّهاً أو قاصراً، ولن يستطيع إلا وصف أشياء عامة لا التأثير

⁵ عبد الحميد الفراهي، جمهرة البلاغة، تحقيق محمد الرهاوي، وعامر الجراح، إسطنبول، دار سنابل، 2019م، ص246.

⁶ المصدر السابق نفسه ص203.

⁷ كان أحمد شوقي يتلثم عند إلقاء شعره مع أن شعره يمتاز بالجودة وأنه أمير الشعراء في عصره، بينما كان حافظ إبراهيم بارعاً في الإلقاء وإنشاد الشعر، ومع أن شعره كان أقل جودة من شعر أحمد شوقي إلا أن إلقاءه للشعر كان أكثر تأثيراً وسحراً للأسماع من عدوثة شعر شوقي، فجمال الصوت أكثر جاذبية من جمال الشعر، فكيف إذا اجتمع الجمالان؟

⁸ الراغب الأصفهاني، محاضرات الأدباء ومحاورات الشعراء والبلغاء، بيروت، دار الأرقم، الطبعة الأولى، 1420هـ، 60/2.

نفسه؛ وذلك لأن هذه الأصوات ليست مجردةً أو طبيعية فحسب، بل هي أصواتٌ لغويةٌ تحمل معانيً جليّةً وأخرى خفيّةً لا يدركها إلا من امتلك حسّاً صوتيّاً عالياً أو ذوقاً مرهفاً. ولهذا حاول هذا البحث أن يدرس الحس الصوتي عند العرب الذي هو أحد المداغل المهمة إلى هذا التأثير، وكان هو والذوق المعيارين الأساسيين عند العرب في الحكم على الكلام قبولاً أو رفضاً، استحساناً أو استقباحاً، وهما أيضاً الأساس في ولادة علوم العربية عامة، فالعلوم اللغوية تبدأ بهما وتنتهي بالتقعيد، دون أن يحس أثرهما من تلك القواعد المستنبطة، بل إن تلك القواعد تهدف إلى الوصول بدارسها إليهما في المقام الأول، لكن رغم هذه الأهمية للحسّ الصوتيّ لم يحظ بدراسات توازي تلك الأهمية وتؤطره وتقعد له، بل كانت دراسات قليلة، ولا أعني بذلك الدراسات التي تناولت الأصوات عند العرب بل دراسات الحس الصوتي وحده، وقد وقفت على اثنتين منها، وهذا بيان ما اشتملتا عليه:

1. الحس الصوتي عند العرب: لبندر مجحم الخالدي، مجلة الدراسات العربية، جامعة المنيا، كلية دار العلوم، المجلد 2، العدد 27، يناير 2013، الصفحات 1083-1118. وهو بحث عام في الحس الصوتي، عرض ملخصاً ثم توطئة ثم مسار البحث ومنهجه ثم جعل الفصل الأول للحديث عن الحس الصوتي، فمهد للبحث ثم جعله في مطلبين؛ تحدث في المطلب الأول عن عوامل نمو الحس الصوتي وجعلها في المشافهة والأسواق الأدبية وموسم الحج والبيئة الصحراوية، وفي الثاني عن مظاهر الحس الصوتي وجعلها في الشعر وتآلف الأصوات والإشمام والتنغيم والمقاطع الصوتية والخفة والثقل والاشتقاق والإعراب، ثم عقد المبحث الثالث للحديث عن حرص العرب على البيان وموقفهم منه وموقف النبي ﷺ والقرآن منه، ثم تحدث في الفصل الثاني عن الموقف من الإبانة فجعل الفصل الأول للحديث عن ذوي الحصر والعي في المبحث الأول، وعن أصحاب المعاجم والمصطلحات في المبحث الثاني، ثم راح يتحدث عن عيوب الكلام عند عدد من العلماء وعيوب النطق وعن أسباب تعوق البيان كسقوط الأسنان والاختلاط بالأعاجم ثم عرض لوسائل معالجتها، ولم يجعل للبحث خاتمة ولم يعرض له نتائج.

والملاحظ أن الدراسة تركز في معظمها على البيان وعيوب الكلام والنطق، وهذا لا علاقة له بالحس الصوتي بمقدار ما له علاقة باضطرابات النطق، ذلك أن الحس الصوتي يتعلق بالتلقي الصوتي في المقام الأول، ولم تفرق الدراسة بين الحس والذوق، مع أن الأول يتعلق بالصوت، والثاني يتعلق بجمال المعنى، كما سنبين، إضافة إلى أن ما ذكرته من وسائل نمو الحس الصوتي ليست إلا عوامل دفعت العرب إلى الاعتماد على المشافهة والسمع، وليست هي نفسها وسائل تنمية له.

2. نظرية الحس الصوتي لتعليم النحو العربي، مدخل إلى دراسة كتاب سيويه للدكتور محمد كاظم البكاء، كُتِبَتْ صدر عن معهد المخطوطات العربية في القاهرة عام 2018م بـ(63) صفحة، وهو بحث جدير بالإشادة، إذ سلك سبيلا ميسرا يعتمد على الصوت في تعليم النحو العربي، واختزل تعليم النحو والصرف بالخفة والثقل، وجعله في أربعة فصول: الأول تناول فيه التراكيب اللغوية عند العرب القدامى، وتناول في الثاني القواعد الصوتية في اللغة العربية، وفي الثالث قواعد نظرية الحس الصوتي، وجعله في قسمين: قواعد بنية الكلمة الصوتية: وجعل المبنيات من الأسماء والأفعال والحروف، والممنوع من الصرف، والأسماء المركبة تركيبا مزجيا أو على فتح الجزأين، أو الأسماء في باب الحكاية هي المبنى فحسب، وما عداها معرب. وقواعد التركيب الصوتية المتمثلة في النصب بعد التمام وما يشبه الفعل ولطول الكلام، والحذف للتخفيف وللتعجل ولتوالي الأمثال، والمماثلة الصوتية والمطابقة، والمخالفة الصوتية، والحالة المطلقة، وجاء الفصل الرابع للحديث عن قواعد الحس الصوتي ونظرية العامل وركز على الإضافة خاصة، ثم الفصل الخامس تناول القواعد الصوتية ومنهج الإعراب، ثم الفصل السادس للحديث عن الأبواب النحوية والقواعد الصوتية، ثم تمرينات وموضوعات متفرقة. لكن يؤخذ على هذا البحث:

أ. أنه هدف إلى تعليم النحو العربي لا دراسته، ولا أدري أي نحو سيتعلم الطالب مما جاء به؟ وهل سيمكّن إتقان هذه القواعد الصوتية المذكورة الطالب أو الباحث من دراسة الظواهر والأساليب النحوية وإجراء التحليلات النحوية الأساسية بله التخصصية المعمقة؟ وهل تمكّن هذه القواعد من دراسة العلاقات بين عناصر التراكيب النحوية؟ إضافة إلى أن كثيرا مما يشمله النحو لا يمكن أن يدخل في هذه النظرية، ولا يمكن أن تشمله، كالأستئناف والإنباع والعطف والتقديم والتأخير والقلب والحمل والتضمنين والإنابة وكثير من قواعد الاتساع عامة.

ب. أن ما جاء به هو في الحقيقة يدخل في تعليم اللغة وتيسير ضبط النطق بالحركات الصحيحة، وليس في تعليم النحو أو الصرف. وهو يصلح لتعليم العربية للناطقين بغيرها، ويساعدهم على تعلمها بدلا من إدخالهم في تفاصيل النحو وجزئياته؛ لكونه قد بناها على الخفة والثقل، لكن الإشكال فيه أن الأعجمي سيشعر بثقل الكلمات كلها، وبثقل التراكيب أيضا، ومن ثم لن يكون هذا المنهج ذا جدوى وفائدة كبرى. ثم إن الخفة والثقل لا يمثلان إلا جانبا يسيرا في النحو العربي ولا سيما التعليل، وهما أيضا معياران نسبيان، فما يجده امرؤ ثقيلًا قد يجده غيره خفيفًا، وخلافه صحيح، ومن ثم لا يمكن أن يكونا معيارا موحدًا عند جميع الناطقين بالعربية أو متعلميها، أم أن لكل امرئ أن ينصب ما يستخفه ويرفع ما يستثقله! وكيف يكون ذلك والناس الآن وفي كل زمان تجد خفيفا ما اعتادت ألسنتها عليه من اللهجات العامية وإن كان خطأ.

على أن هذه الملاحظة لا تقلل من شأن الدراستين ولا من أهميتهما، بل كل منهما تسد ثغرة مهمة في بابها، وهما تختلفان عن دراستنا في المحتوى والتقسيم، وإن تقاطعت معهما في العنوان الرئيس وبعض العناوين الفرعية والمصطلحات، فمصطلحات المماثلة والمخالفة والمعايير ووسائل تربية الحس الصوتي تختلف في هذا البحث بمفهومها وأدلتها عنها في سابقته؛ لذلك جاء هذا البحث متمما لهما في بعض الجوانب، فقد تناول مفهوم الحس الصوتي ووسائل تربيته، ومستويات الحس الصوتي: مستوى الحركة ومستوى الحرف ومستوى الكلمة ومستوى التركيب، كما كشف عن ستة معايير للحس الصوتي عند العرب، ثم عرض لبعض مظاهر الحس الصوتي في بعض علوم العربية كالعروض والأصوات والبلاغة والصرف والنحو، إذ لا يمكن الإحاطة بها في بحث كهذا، بل تحتاج إلى أبحاث كثيرة لتجمعها. وقد اتبعنا فيه المنهج الوصفي من خلال وصف الموضوع المدروس بطريقة علمية وتفسيره اعتمادا على أدلة وبراهين مكنت من تأطير بعض جوانبه في المفهوم والمستوى والمعايير والمظاهر. وليس لدي أدنى شك أن ثمة جوانب من الحس الصوتي لم تكشف بعد، ولعل هذه الدراسات الثلاث تفتح الطريق أمام الباحثين لكشفها، ولعل اتباع مناهج علمية أخرى في البحث سيكشف جوانب لم تتطرق إليها هذه الدراسات كلها.

المطلب الأول: الحس الصوتي مفهومًا وتربيةً

الحِسُّ مصدر للفعل المضَعَّف "حَسَّ"؛ وأصله "حسس"، لكنه أُدغم لاجتماع المثليين في كلمة واحدة، ومن الحِسِّ اشْتُقَّتْ كلمات كثيرة منها الحاسَّة والحسَّاسية وأحسَّ ومصدره الإحساس، وهو العلم بالحواسِّ أو الشعور بالشيء بإحدى الحواسِّ، تقول: أحسستُ بالبرد أو الألم؛ أي شعرتُ به، وأحسستُ بالعطر إذا شممتُه، وأحسستُ بالطعم إذا ذقتُه، وأحسستُ بالجسم إذا لمستُه، وأحسستُ بجمال المنظر إذا رأيته واستمتعتُ به وترك أثرًا في نفسك، والشعور بالحواسِّ قد يكون جميلًا محببًا، وقد يكون قبيحًا مستكرها. ويأتي الحِسُّ أيضًا بمعنى الإدراك، قال عمر بن أبي ربيعة:

فلمَّا مضتْ من أوَّل اللَّيْلِ هجعةً وأيقننتُ من حِسِّ العيونِ عُفُولاً
دخلتُ على خوفٍ فأزقتُ كاعباً هضيمَ الحشا، ربًّا العظام، كسولاً وقد
اجتمع معنى الإحساس والإدراك بقول القائل: إن الشيطان حسَّاسٌ لحاسِّ⁹؛ أي شديد الإحساس والإدراك. ويقال: شخصٌ

⁹ ينظر: محمد بن مكرم بن منظور، لسان العرب، بيروت، دار صادر، الطبعة الثالثة، 1414هـ، (حسس). وهذا القول في أصله حديث موضوع، انظر: محمد ناصر الدين الألباني، ضعيف الجامع الصغير وزياداته، دمشق، بيروت، د.ت، ص 213 برقم (1476).

حَسَّاسٌ؛ أي شديد الحسِّ والتأثر. لكن الحِسَّ الآن صار غالباً على الصوت، تقول: ما سمعت حسَّه؛ أي صوته، قال الله تعالى: ﴿لَا يَسْمَعُونَ حَسِيسَهَا﴾ [الأنبياء: 102]. والحِسُّ أيضاً الرِّثَّةُ. وقيل أيضاً: الحِسُّ: الحركة¹⁰، جاء في الحديث: "كنا جلوساً في مسجد الخَيْفِ ليلة عرفة إذ سمعنا حِسَّ الحَيَّةِ"¹¹؛ أي حركتها. وأعتقد أن المراد بالحركة هو الصوت الناتج عنها لا الحركة نفسها؛ لأن الحركة تُرى، فهي تدرك بحاسة البصر؛ لكن يُحسُّ بها من الصوت الناتج عنها إن لم تُر. ومما يلاحظ مما سبق أنَّ الحِسَّ يتضمنُ جملة أمور، منها: العلم بالحواس والشعور بالشيء، والتأثر، والإدراك، والصوت، والرِّثَّةُ، والصوت الناتج عن الحركة، ولهذا تعمدنا وصف "الحِسِّ" في عنوان البحث بالصوتية؛ وذلك بهدف جعله محددًا بحاسة السمع التي لها صلة بموضوع تلقي اللغة والحكم على التراكيب بالصحة أو اللحن، أو بالحسن أو القبح قبل ولادة علوم العربية ونموها ونضجها، ولا شكَّ أنَّ السَّمْعَ بالأذن يُحسُّ بالأصوات الطبيعية واللغوية وما تتصف به، وأنه مرتبط بالنطق صوتياً، فالأذن جهاز سمع ونطق في آن واحد¹².

إنَّ الحِسَّ الصوتيَّ ملكة عامة عند جميع البشر - ما عدا مَنْ حُرِّموا هذه الحاسة - يميِّزون بها بين الأصوات المختلفة والمتعددة من حولهم سواء أكانت لغوية أم طبيعية، وهذه الملكة تصقل وترهف بكثرة السَّمْع؛ فكثره سماع صوت قارئ ما أو صوت مغنٍّ أو منشدٍ أو صديقٍ أو قريبٍ أو بعيدٍ يجعل المرء يميزه من غيره بسهولة ويسرٍ، وكثرة سماع الموسيقى تجعل الأذن موسيقية تميِّز الجيِّد من السيِّئ، وبين الألحان المختلفة والمقامات والطبقات الصوتية المتنوعة، وكذلك كثرة سماعها تشعر يجعلها تميِّز من النثر والكلام العادي، وكذلك سماعها الكلام العامي يجعلها تشعر بغرابة الكلام الفصيح، وكثرة سماعها الفصيح يجعلها تنفر من سماع الكلام العامي أو الملحون، وكذلك تميز أصوات النساء من أصوات الرجال، وتميز بين أصوات الأشخاص الذين تعرفهم، بل إن السماع هو الوسيلة الأهم لمعرفة الأشخاص في حال غيابهم جسدياً، ذلك أن لكل إنسان بصمة صوتية خاصة به تميزه من سواه، مثلها مثل بصمة العين أو الإبهام، بل هي أيسر منهما في تعرف المرء؛ إذ لا تحتاج

¹⁰ المصدر السابق نفسه (حسس).

¹¹ أحمد بن حنبل، مسند الإمام أحمد، حقيق شعيب الأرنؤوط، بيروت، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، 2001م، 6/106 برقم (3649).

¹² الأذن تضخم الذبذبات الصوتية إلى ما بين ثلاثة إلى ثمانية أضعاف حتى تتمكن الألياف العصبية من نقلها إلى منطقة فيرنيك في القسم الخلفي من الفص الصدغي في الدماغ. وعضوياً ترتبط الأذن مع البلعوم بقناة استاكيوس (نفير أوستاشن)؛ ولذلك يسمع الإنسان صوته قبل أن يصل إلى الآخرين، وقبل خروجه من الفم؛ كما يشعر بالفرق بين صوته الذي يسمعه وبين تسجيل له. انظر: السيد علي سيد أحمد، فائقة بدر، الإدراك الحسي البصري والسمعي، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، الطبعة الأولى، 2001م، ص 265-270، 290-291.

إلى أجهزة فحص معرفتها، وهذا التمييز بين الأصوات إنما يُمتلك بأمرين: أولهما الدربة والمران، وثانيهما طول زمن السماع، وهما يجعلان المرء لا يقف عند حدود التمييز فحسب، بل يتجاوزه إلى التأثير في النطق؛ ولذلك يشترك أبناء المنطقة الواحدة بسمات نطقية تكاد تكون واحدة، ويقترّب أداؤهم لأصوات اللغة كثيرا، ذلك أنّ اللغة استقباليّة، ثم إعادة إنتاج، ولن يكون الإنتاج إلّا وفق ما أمثّلت به الذاكرة، وتشكّلت عليه الأدوات المنتجة له، وتبرمج العقل واللسان عليه، والأمثلة على ذلك أكثر من أن تحصى، وإلا فكيف يمكن تفسير تميّز أهل منطقة ما بلهجة خاصة بهم، فلهجة أهل مصر تختلف عن لهجة أهل المغرب، ولهجة أهل المغرب تختلف عن لهجة أهل الشام، وأهل الشام تختلف لهجتهم عن أهل العراق، وأهل الخليج تختلف لهجتهم عن غيرهم، وهكذا دواليك، كذلك تجد اللغة الإنكليزية في بريطانيا مختلفة عنها في أمريكا أو الهند... من هنا يمكن القول: إنّ القدرات النطقية للإنسان تتكوّن ممّا يسمّع، كما يتشكل حسّهُ الصوتيُّ منه أيضاً. ولعل ما يؤكّد ذلك ما ذهب إليه اللساني الأمريكي بول بيمسلي في نظريته حول تعليم اللغات، إذ يرى أنه يكون عبر صوتيات مختلفة تجرّ العقل على التعلّم؛ أي أن المتعلّم متى عرف الصوت وأتقنه فإنّ بقية الأمور أيسر منه بكثير، فالطفل يتعلم التحدث عبر التخاطب مع والديه قبل تعلّمه أشياء كثيرة جدّاً، ولهذا بنى نظريته على أربعة مبادئ كبرى، هي: التوقع؛ وقصد به حتّ المرء على سماع الكلام والتفكير فيه قبل ترديده، والتكرار التدريجي؛ وقصد به أن المرء يكرر الكلام على أوقات متعددة، والتركيز على الكلمات الأساسية، والتعلم الطبيعي؛ وقصد به الممارسة اللغوية وتكرارها دون تفكير فيها¹³.

لقد كان العربي يعيش في مجتمعٍ لسانه فصيحٌ سليمٌ، ولا يُسمع فيه إلا الكلام الفصيح، بل كان بعض العرب يرسل أبناءه إلى البادية؛ ليسمعوا لغة نقية أكثر بلاغة وفصاحة¹⁴، إذن فهو مجتمع يعتمد على السماع والمشاهدة أكثر من اعتماده على القراءة والكتابة، لكونه مجتمعا أمياً ومচারياً في الوقت نفسه، فهو يحتاج إلى كلام يزيد حماساً وتوقداً، وقد عاش قروناً يتخذ السماع والمشاهدة وسيلتين أساسيتين للتعبير عن أغراضه واحتياجاته ومشاعره وأخباره ومعارفه وأدبه؛ ولهذا أثر اللغة الموسيقية التي تطرب وتعلق في الأذهان أكثر من غيرها وأكثر من اللغة المتكلمة المصطنعة، فأثروا إنشاد الشعر وسماع الخطب والسجع غير المتكلف والنثر عامة عندما يكون قريبا من الشعر دون أن يكون على أوزانه، قال إبراهيم أنيس: "وفي رأيي أن

¹³ انظر نظرية بيمسلي: http://elwmed.blogspot.com/2014/11/blog-post_38.html تاريخ الزيارة

2021/6/1م.

¹⁴ انظر: جواد علي، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، بيروت، دار الساقى، الطبعة الرابعة، 2001م، 303/16.

ظاهرة الموسيقى في اللغة العربية تعزى في أغلب عناصرها إلى تلك الأمية حين كان الأدب أذن لا أدب العين، وحين اعتمد القوم على مسامعهم في الحكم على النص اللغوي، فاكتمت تلك الأذان المران والتميز بين الفروق الصوتية الدقيقة، وأصبحت مرهفة تستريح إلى كلام لحسن وقعه أو إيقاعه، وتأبى آخر لنبوه، أو لأنه - كما يعبر أهل الموسيقى - نشاز¹⁵. إن كثرة السماع وطول زمانه وتعدد المسموعات وتكرارها تنمي الحسّ الصوتي والقدرة على التمييز بين الكلام على نحو كبير. ومن ثمّ تربّى الحسّ الصوتي عند العرب على هذا، وتكوّنت عندهم ضوابط صوتية يحكمون بها على الكلام تصويبا أو تلحيناً، استحساناً أو استقباحاً؛ ولهذا ربما قال ابن خلدون: "والسمع أبو الملكة اللسانية"¹⁶. يزداد على ذلك أن العربية - وكل اللغات الأخرى كذلك - لها أنساق صوتية محددة ونظام صوتي تسير وفقه، وما دام الأمر كذلك فعلاً هذه الأنساق وهذا النظام هي المعايير بعينها، ولعلّ هذا سبب من أسباب كثيرة يمكن بها تعليل تداخل علم الأصوات بالنحو والبلاغة في كتاب سيبويه، وبناء كثير من القواعد النحوية فيه، وتعليل الظواهر على أساس صوتي ولا سيما الطول والقصر والخفة والثقل وكثرة الاستعمال وغيرها.

لقد امتلك العربي - لاعتقاده على السماع والمشافهة - حساً صوتياً مرهفاً استطاع به أن يعرف اللحن الذي يقع في أي كلام يسمعه، كما استطاع أن يميز به الشعر من الرجز من الحداء، وأن يميز بين بحور الشعر المختلفة، وأن يميز صحيح الوزن من مختله، وربط الصوت بالمعنى والمقصد والمتكلم والمخاطب ونوع الخطاب، فالصوت في الغزل مختلف عن الصوت في الهجاء أو المدح أو الوعظ...، وصوت الخطيب في خطابه مختلف عن صوت الشاعر في إلقاء شعره، وعن الساجع في تلحين سجعته، كما يختلف صوت المتكلم ودرجته حسب المخاطب، ولا يمكن أن يكون واحداً إذا كان المخاطب ملكاً أو صديقاً أو حبيباً أو عدواً...، قال الإمام الفراهي: "إن تصرّف البليغ في أنحاء الكلام حين يصطفي ما شاء من الألفاظ المناسبة معنى وصوتا = أمرٌ معلومٌ... وكما أن للصوت مناسبة بمعنى خاص، كذلك له مناسبة بالمقصد، فبعض الأغراض يستدعي

¹⁵ أنيس، دلالة الألفاظ ص 195.

¹⁶ عبد الرحمن بن خلدون، مقدمة ابن خلدون، تحقيق إبراهيم شيوخ، إحسان عباس، تونس، الدار العربية للكتاب، الطبعة الأولى، 2006م، 475/2.

كلاما سهلا، وبعضها كلاما فخيفا جزلا، مثلا في الغزل والأدب لا يليق من الأصوات ما فيه الشدة والفخامة، وهكذا للصوت مناسبة للمتكلم، فإن كلام الملوك والحكام ينبغي أن يكون أفخم من كلام العامة، وهكذا يراعى جانب المخاطب¹⁷. وقبل أن نختم الحديث عن مفهوم الحس الصوتي ووسائل تربيته لا بد أن نفرق بينه وبين الوعي الصوتي، فالحس الصوتي إحساس ومشاعر، وهو ملكة عامة تنمى بكثره السماع والتدريب والمران، والوعي الصوتي معرفة تزداد كلما ازداد العلم فيه، وهو امتلاك القدرة على معرفة إنتاج الأصوات اللغوية وصفاتها وكيفية إخراجها وتشكلها بعضها مع بعض لتؤلف الكلمات، والقدرة على إدراك التشابه والاختلاف بين الأصوات. فالأول أقرب إلى الطبع، والثاني أقرب إلى الصنعة.

وكذلك لا بد من التفريق بين الحس والذوق، فالحس بشكل عام هو الإحساس والإدراك بالحواس كما أسلفنا، والذوق هو الإحساس بالطعم بواسطة اللسان، ثم انتقل مجازا للتعبير عن إدراك المعاني والإحساس بها، وبناء على هذا فالذوق جزء من الحس أو نوع من أنواعه مختص بالمعاني، وأمّا الحس الصوتي الذي أدركنا عليه هذا البحث فيتعلق بتلقي الأصوات والإحساس بها وبإيقاعها فحسب دون بقية أنواع الحس التي تدرك بالحواس الأخرى، وهو يكون على مستوى الحركة والحرف والمقطع والكلمة والتركيب، بينما يتعلق الذوق بإدراك المعاني والتلذذ بجمالها، وهذه المعاني الجميلة لا تتأني من الحرف أو المقطع؛ لأنهما لا يؤديان معاني مستقلة، ولا من الكلمة المفردة؛ لأن معناها واحد، وإنما يتأتى جمال المعاني من التعبير عنها بالتركيب؛ وفي هذا يتفاوت الناس والبلغاء والشعراء؛ ولهذا اعتقد أن الذوق مرتبط بتذوق المعاني في التراكيب فحسب، وأن الصوت يخدم المعنى، والتعبير عن المعنى هو الدافع الرئيس للنطق بالأصوات، وأن ما قيل عن الذوق في الكلمة المفردة في مؤلفات العلماء إنما هو مرادف للحس الصوتي، وإن كان في أول أمره ذوقا حين استنبط المعنى للكلمة من السياق الذي وردت فيه، وثمة فرق آخر يتمثل في أن الحس الصوتي متوقف على تلقي الأصوات فحسب، بينما يمكن أن يكون الذوق في المسموع والمكتوب، وربما كان في المكتوب أكثر بعد عصور التدوين، وربما كان فيه أعمق أيضا إذا جاء بعد طول مداورة وتأمل. وأيضا يستقل الحس الصوتي ألفاظا كثيرة نحو "اصتبر، سدة، اتقى، المعجع" وغيرها لعدم انسجام الأصوات أو لثقل نطقها نتيجة تقارب المخارج أو الصفات، لكن الذوق لا أثر له هنا؛ لأن "اصتبر، سدة، اتقى..." لها المعنى نفسه قبل الإبدال وبعده وصار الحس يقبلها، وكذلك يقبل الحس الصوتي كلمة "جيش" مع أن حروفها متقاربة المخارج، ولا علاقة

¹⁷ الفراهي، جمهرة البلاغة ص156.

للدوق بذلك، وإلا فما المعاني التي يقبلها أو يرفضها فيها أو ما المعاني الحسنة أو القبيحة فيها؟ وسيبتين لنا هذا على نحو مفصّل عند الحديث عن مستويات الحس الصوتي ومعايره ومظاهره.

المطلب الثاني: مستويات الحس الصوتي:

لم تلد علوم العربية كالتحو والصرف والأصوات والعروض والبلاغة وغيرها إلا بعد منتصف القرن الثاني الهجري، لكن تطبيق العرب لقواعد تلك العلوم في كلامهم كان سجية وطبيعة قبل ولادتها وبعدها في بيئات الفصاحة، لاستقرار تلك القواعد في طبائعهم من كثرة سماع الكلام الفصيح واعتياد الأذن عليه، كما هو حال الشعراء آنذاك، ينظمون الشعر وفق مجور معينة محددة قبل أن تُعرف مصطلحات البحور والعروض؛ لاستقرار البحور في طبائعهم نتيجة كثرة سماعهم الشعر وإنشادهم إياه، وقد تجلّى الحسّ الصوتي عند العرب على مستويات عدة، من أبرزها:

1. مستوى الحركة: اعتادت أذن العربي على سماع الكلام مُعرباً بحركاته وسكناته، ومخالفة ما ألفتة يعدُّ عندهم صوتاً نشازاً، إضافة إلى ذلك، تمكّن الحركات على الكلمة من إنتاج الصوت ومدّه وتلويحه بالإيقاع الموسيقي إحدائاً وتوزيعاً بين انخفاضٍ وصعودٍ وتدويرٍ. قال العقاد: "إن هذه الحركات والعلامات تجري مجرى الأصوات الموسيقية، تستقر في مواضعها المقدورة على حسب الحركة والسكون في مقاييس النغم والإيقاع، ولها بعد ذلك مزية تجعلها قابلةً للتقديم والتأخير في كل وزنٍ من أوزان البحور؛ لأن علامات الإعراب تدلُّ على معناها كيفما كان موقعها من الجملة المنظومة"¹⁸. وبهذا الحسّ الصوتي أيضاً كان العربي يفرّق بالحركات وحدها بين الكلمات ذوات الحروف الواحدة، ف "الحلم" عنده غير "الحلم"، و"المشيئة" غير "المشيئة"، و"الخطبة" غير "الخطبة"، و"الظنون" غير "الظنون"، كما يفرّق بها بين المعاني المختلفة، ويوضّحها، ويدفع اللبس عنها، ويبيّن عن مقاصده أحسن إبانة، بل تجاوز ذلك إلى أن دلّ بتوالي الحركات على الكلمة على توالي الحركات في المعنى، نحو حَفَقَان، عَسَلَان، ضَرَبَان، قال ابن جني: "قابلوا بتوالي حركات المثال حركات المعاني"¹⁹. وقال الخليل: "يتوهمون في حُسن الحركة ما يتوهمون في جُرس الصوت"²⁰. وهذا يدل على إحساسٍ صوتيٍّ عالٍ جداً. ويتجلى

¹⁸ العقاد، اللغة الشاعرة ص19.

¹⁹ عثمان بن جني، الخصائص، تحقيق محمد علي النجار، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الطبعة الرابعة، د.ت، 154/2. وانظر: أبو بشر سيبويه، الكتاب، تحقيق عبد السلام هارون، القاهرة، مكتبة الخانجي، الطبعة الخامسة، 2009م، 14/4.

²⁰ الخليل بن أحمد الفراهيدي، العين، تحقيق مهدي المخزومي، إبراهيم السامرائي، القاهرة، دار ومكتبة الهلال، الطبعة الأولى، د.ت، 55/1.

الحس الصوتي على مستوى الحركة أكثر في أوزان الشعر، فحركة واحدة تكسر البيت كله وتعيبه والقصيدة، يروى أن النابغة الذبياني كان يُقوي في شعره، وقد عيب عليه قوله:

من آل مية رائحٌ أو مغتدٍ عجلانٌ ذا زاد وغير مزوّدٍ
زعم البوارح ان رحلتنا غداً وبذاك خبّرنا الغرابُ الأسودُ

فلما أنشدت البيتين جاريةً، ومدّت صوتها بالروي، أحسّ النابغة بالنشاز، فغيّر روي البيت الثاني إلى:

وبذاك تنعابُ الغرابِ الأسودُ²¹

والقصة -إن صحّت- تدلُّ على الحسّ الموسيقي العالي عند النابغة خاصة والعرب عامة آنذاك، والذي جعلهم يميزون صحيح الشعر من سقيمهم، واستجابة لهذا الحس كانت الأشعار تنشأ وتغنى، ولا شك أنّ إدراك الخطأ والصواب في الكلام أيسر بكثير من إدراك الخلل في وزن الشعر، فكم من نحوٍ لا يحسن إدراك الخلل في الوزن سماعياً، لكنه يدرك اللحن في الكلام بسهولة ويسرٍ.

أما العلماء فقد بدا الحس الصوتي جلياً في أعمالهم، ومنهم أبو الأسود الدؤلي في عمله المبتكر المعروف بنقطة الإعراب²²، ومنهم الخليل بن أحمد الفراهيدي الذي اعتمد عليه في استنباط بحور الشعر العربي ووضع علم العروض، وفي الدراسات الصوتية التي قدم بها المعجم العين ونثرها بين موادّه، وفيما قدمه في النحو والصرف، وكذلك سيبويه والمبرد وابن جني وغيرهم.

2. مستوى الحرف: تجلّى الحس الصوتي على هذا المستوى في أن لكل حرف صوتاً وصدى وإيقاعاً خاصاً به يعبر عن معنى في حالي البساطة والتركيب، يقول صبحي الصالح: "كل حرف منها يستقل بمعنى خاص ما دام ينتقل بإحداث صوت معين، وكل حرف له ظلٌّ وشعاعٌ، إذ كان لكل حرف صدى وإيقاع"²³. كما تجلّى الحس الصوتي في "الوفاء بالمخارج

21 انظر القصة في: المرزباني، الموشح في مآخذ العلماء على الشعراء ص39.

22 أبو سعيد السيرافي، أخبار النحويين البصريين، تحقيق طه الزيني، محمد عبد المنعم خفاجي، القاهرة، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، الطبعة الأولى، 1966، ص13.

23 صبحي الصالح، دراسات في فقه اللغة العربية، بيروت، دار العلم للملايين، الطبعة 16، 2004م، ص142.

الصوتية على تقسيماتها الموسيقية"²⁴، فاستغنت العربية بذلك عن تمثيل الحرف الواحد بحرفين، قال العقاد: "ذلك ما نعينه باللغة الشاعرة في تقسيم حروفها، فهي لغة إنسانية ناطقة تستخدم جهاز النطق الحي أحسن استخدام، يهدي إليه الافتنان في الإيقاع الموسيقي"²⁵. كذلك تجلى الحس الصوتي في الجنوح نحو الخفة وتجنب الثقل في نطق الأحرف المتقاربة المخارج أو الصفات متتابعة لثقلها على السمع أيضا، فما كان ثقيلا على اللسان كان ثقيلا على الأذن، وخلافه صحيح أيضا، من ذلك أنهم قالوا: سته، وأصلها: سدة²⁶، فلما ثقل نطقها أبدلوا الدال تاء ثم أدغموها، وكذلك في الفعل اتَّحد وأمثاله كاتَّقد، اتَّقَى، اتَّعظ، اتَّسر، إذ إن أصلها: اوتحد، اوتقد، اوتقى، اوتعظ، اوتسر، فلما ثقل نطقها أبدلوا الواو أو الياء تاء ثم أدغموها. وكذلك نحو اصطرير وازدهر وأمثالهما، إذ إن أصلها: اصتبر، وازهر²⁷، كما تجلى الحس الصوتي في اختيار الأحرف المناسبة لأفعالها والمعاني²⁸؛ لهذا جعلوا قضم لليابس؛ لقوة القاف، وخضم للطرب؛ لضعف الخاء؛ أي أنهم جعلوا الحرف الأقوى للفعل الأقوى، والحرف الأضعف للفعل الأضعف²⁹. ومثل ذلك: قدَّ وقطَّ، ومدَّ ومثَّ³⁰، وغير ذلك كثير، قال ابن جني: "وذلك أنهم كثيرا ما يجعلون أصوات الحروف على سمت الأحداث المعبر بها عنها، فيعدلونها بما، ويحتدونها عليها، وذلك أكثر مما نقدره، وأضعاف ما نستشعره"³¹. كما تجلى الحس الصوتي على مستوى الحرف في صفات الحروف كالتفخيم والترقيق، والمهمس والجهر والشددة والرخاوة والتوسط بينهما وغيرها من صفات الحروف.

3. مستوى الكلمة: يتجلى الحس الصوتي في جوانب كثيرة، منها الميل إلى الكلمات القصيرة والقليلة الأحرف، والعناية بالألفاظ ليكون لها وقع حسن على السمع، ومنها استبعاد كثير من الأبنية لثقلها في النطق وعلى الأذن، إذ لا يتقبلها الحس الصوتي، فأبنية الفعل الثلاثي المجرد ستة فحسب، مع أن القسمة المنطقية تقتضي أن تكون اثني عشر بناء، لكن العرب

²⁴ العقاد، اللغة الشاعرة ص12.

²⁵ المرجع السابق نفسه ص13.

²⁶ سيبويه، الكتاب 4/239.

²⁷ المصدر السابق نفسه 4/239.

²⁸ الصالح، دراسات في فقه اللغة العربية ص141 وما بعدها.

²⁹ ابن جني، الخصائص 1/66.

³⁰ المصدر السابق نفسه 1/67.

³¹ المصدر السابق نفسه 2/159.

تحففوا من نصفها، وذلك لثقلها في النطق وعلى الأذن، نحو بناء "فُعَل"؛ وذلك لثقل الانتقال من الكسر إلى الضم، كذلك كانت شدة صوت البناء تدل على شدة في المعنى، فـ "كَسَرَ" أشدُّ من "كَسَرَ"، واخشوشن واخشون، واغروق وغرق، واحدودب وحدب، وكذلك في الأسماء نحو خِضَمَّ وعفرناة...³²، كذلك في تكرار الحرف للمبالغة، وهذا يظهر في مضعف الرباعي، نحو زلزل وقلقل وكبكب ومصادرها نحو الزلزلة والقلقة والكبكية وغيرها، تكون للسرعة، قال ابن جني: "جعلوا المثال المكرر للمعنى المكرر"³³. وكذلك جاء الصوت على "فَعَلَة" مطابقاً للمعنى، نحو الجَلَبَة والحَدَمَة³⁴، ومن ذلك أيضاً الأفعال الاضطرابية نحو أَرَّ ورجَّ وزلزل وتمور وتميد...³⁵. ومن ذلك أنهم جعلوا الإدغام لمدِّ الصوت، والتضعيف للترجيع، فجعلوا "صرَّ" لصوت الجندب، و"صرصر" لصوت البازي محاكاة لهما لِمَا في الأول من المدِّ وفي الثاني من الترجيع³⁶. ومن ذلك أنهم استبعدوا كلَّ كلمة تبدأ بـ "نر"³⁷ ولم يجعلوها عربية نحو نرد ونرجس؛ لقرب مخرجي النون والراء، وكلَّ كلمة مؤلفة من حرفي الكاف والضاد من دون فاصل بينهما نحو الضنك والضحك، بخلاف التضعيف نحو الضكضكة والكضكضة³⁸.

كذلك يتجلى الحس الصوتي على نحو أبيض في إيقاع الكلمات وموسيقاها ووزنهما، قال العقاد: "إذا انتقلنا من الحروف إلى الكلمات التي تتألف منها، فهذه الدلالة ظاهرة جدا كظهورها في الحروف المتفرقة أو أظهر؛ لأنها تضيف الموسيقية في القواعد، والموسيقية في المعاني إلى الموسيقية الملحوظة في مجرد النطق أو السماع بغير معنى يتم به التخاطب بين المتكلمين، وحسبنا أن نلاحظ أن الوزن هو قوام التفرقة بين أقسام الكلام في العربية"³⁹.

³² الفراهي، جمهرة البلاغة ص141.

³³ ابن جني، الخصائص 155/2.

³⁴ سيبويه، الكتاب 16/4.

³⁵ نوال الفلاح، أفعال الحركة الاضطرابية في القرآن الكريم، حولية كلية الدراسات الإسلامية والعربية للبنات بالإسكندرية، جامعة الأزهر، المجلد

(32)، العدد (7)، 2016، ص133.

³⁶ الفراهيدي، العين 56/1، وابن جني، الخصائص 155/2.

³⁷ الفراهيدي، العين 53/1.

³⁸ المصدر السابق نفسه 56/1.

³⁹ العقاد، اللغة الشاعرة ص14.

ولم يقف الأمر عند ذلك، بل كان للحس الصوتي قيمة كبرى في توظيفه في حياة العرب ومتعلقاتها حتى بعد انتقالهم من حياة الأمية والبداءة إلى القراءة والكتابة والاستقرار، فتنوع للأشجار حفيفها، وللطيور غناء، وللأمطار وقعاً، وللطبيعة أصداء، وغير ذلك مما يوحي بموسيقا الكلام⁴⁰، كما ميّزوا بين أصوات الكائن الواحد أو الشيء الواحد، فأصوات الإبل: رُغاء وإرزام وهدير وجرجرة، وأصوات الحصان: سهيل وضبيح وقيع وجحمة، وأصوات الأسد: زئير وزمزمة وزمجرة، وأصوات الرياح: هرير وعزيف وهبوب وسهول ودويّ وحنين...، كما ميّزوا بين الأصوات المختلفة للحيوان والطبيعة والرياح والأمطار، وأطلقوا مسميات كثيرة لهم تحاكي الصوت نفسه، فالخزير للماء، والفحيح للأفعى، والصليل للسيف، والأريز للرصاص، والمواء للقطط، والعواء للكلب، والزئير للأسد...⁴¹. قال ابن جني: "فأما مقابلة الألفاظ بما يشاكل أصواتها من الأحداث فباب عظيم واسع ونهج متلب عند عارفه مأموم"⁴². ولا يقتصر هذا على العربية وحدها، فكثير من اللغات لها حظٌّ منه، لكنه في العربية أكثر وأوضح، قال الإمام عبد الحميد الفراهي الهندي - وهو متقن للغات عدة كالفارسية والأوردية والإنكليزية والعبرية والعربية - "اعلم أن للصوت دلالة على بعض المعاني لمناسبة بينهما، وما من لغة إلا فيها آياتٌ على ذلك. وأما لغة العرب فالدلالة فيها أكثر وأبين من أن ينكرها منكر"⁴³. وقال أيضاً: "ولم أرَ قوماً راعى مطابقة الصوت بالمعنى كما أرى العرب"⁴⁴.

ولعل من هذا المستوى في الشعر ما نراه من الإكثار من أسماء المحبوبات في الشعر، وذلك لأن الأذن تطرب لسماعهن، ولا تمل منه وإن تكرر؛ ولا علاقة للأمر بالذوق هنا كما سبق أن بينت، بل يتلذذ الحس بسماعهن، وربما كان لبعض الأسماء وقعٌ أكثر من غيرها لكونها أسل في النطق وأخف على الأذن وأطرب؛ ولهذا وجدنا أسماء تتكرر بكثرة نحو هند وليلي وعزة وبثينة وفاطمة وزينب، وبالمقابل وجدنا بعض الأسماء الغريبة للمحبوبات تفسد وقع الكلام على الأذن، يروى أن جريراً أنشد قصيدته العينية لأحد خلفاء بني أمية:

⁴⁰ أنيس، دلالة الألفاظ ص 198.

⁴¹ محمد علي الخولي، علم الدلالة، الأردن، دار الفلاح، الطبعة الأولى، 2001م، ص 77-78، والفراهي، جمهرة البلاغة ص 142-143 و 146.

⁴² ابن جني، الخصائص 2/159.

⁴³ الفراهي، جمهرة البلاغة ص 146.

⁴⁴ المصدر السابق نفسه ص 189.

بان الخليط برامتين فودّعوا أو كلّموا رفعوا لبين تجزّع
وهو يتحفز ويزحف من حسن الشعر حتى أنشد:

وتقولُ بوزعُ قد دببت على العصا هلا هزئتِ بغيرنا يا بوزعُ

فقال له الوليد: أفسدتَ شعركَ بهذا الاسم، وفتّر⁴⁵. وكذلك الأمر في ذكر أسماء الأماكن وديار المحبوبة، فإن بعض الأسماء تتكرر ويحسن وقعها على السمع ويستلذه الحس الصوتي مثل نجد ورامّة وجبل نعمان وسلمى وغيرها، ولعل هذا أيضا السبب في وصف العرب والنقاد الألفاظ بالحلاوة والطلاوة والجزالة والفخامة وغير ذلك من صفات تفيد الإحساس بأصواتها وتأثيرها فيهم.

4. مستوى التركيب: يتجلى الحس الصوتي على مستوى التركيب في التنغيم⁴⁶ الذي يتمثل في التلوين والانخفاض والصعود في درجات الصوت خلال الكلام، كما يتجلى في الإيقاع الموسيقي في كثير من أساليب العربية كالأستفهام والتعجب والتفني، وفي كثير من ظواهرها كالإعراب والذكر والحذف والتقديم والتأخير والوصل والفصل والتكرار اللفظي المتماثل، والتكرار الصيغي المتماثل وحركات الإعراب والتوازي النحوي⁴⁷، وكذلك في كثير من فنون البديع كالمقابلة والجناس والسجع وغيرها، كما يتجلى بموسيقية الكلام، لكون العرب - كما أسلفت - أمة أمية محاربة تُؤثّرُ الإنشاد وما يثير الحماس ويزيده، فبالحس الصوتي مثلا يدرك المرء نوع الكلام اعتمادا على التنغيم، نحو: ما أجمل السماء، استفهاما أو نفيًا أو تعجبا، كما يدرك به المحذوف من التركيب، فحذف الصفة مثلا يُعرف من التنغيم ونبرة الصوت، قال ابن جني تعليقا على حكاية سيبويه: سيرَ عليه ليلٌ: "تحس في كلام القائل لذلك من التطويح والتطريح والتفخيم والتعظيم ما يقوم مقام قوله (طويل) أو نحو ذلك، وأنت تحس هذا من نفسك إذا تأملتته، وذلك أن تكون في مدح إنسان والثناء عليه، فتقول: كان والله رجلا! فتزيد في قوة اللفظ ب (والله) هذه الكلمة، وتتمكن في تمطيط الكلام وإطالة الصوت بها وعليها؛ أي رجلا فاضلا أو شجاعا أو كريما أو نحو ذلك. وكذلك تقول: سألتناه فوجدناه إنسانا! وتمكّن الصوت بإنسان وتفخمه فتستغني بذلك عن وصفه

⁴⁵ ابن قتيبة الدينوري، الشعر والشعراء، تحقيق أحمد شاكر، القاهرة، دار المعارف، 1982، 70/1.

⁴⁶ محمد الرهاوي، القاعدة النحوية في ضوء علم المعاني، الرياض، مركز الملك عبد الله بن عبد العزيز الدولي لخدمة اللغة العربية، الطبعة الأولى، 2019، ص66.

⁴⁷ انظر كيف يتحقق الإيقاع الموسيقي في هذه الظواهر في المرجع السابق نفسه ص28-30.

بقولك: إنسانا سمحا أو جوادا أو نحو ذلك"⁴⁸. كذلك يرتبط التقديم والتأخير بجودة إيقاع التركيب وإحداثه نغما لا يتأتى لو جاء على الأصل، قال مثلا رابح بومعزة عن التقديم: "وقد يكون التحويل بالتقديم لإحداث النغم الذي له درجة كبيرة وتأثير عجيب على السامع...، وهذا التحويل قد جعل النص محمّلا بطاقة تأثيرية عالية جدا في الجانبين المعنوي والصوتي"⁴⁹. وقد كان للتنعيم أثر كبير في التفريق بين الأدوات النحوية التي تتعاقب عليها المعاني المختلفة وصورتها الكتابية واحدة، فالأداة "ما" تأتي استفهامية ونافية وشرطية وموصولية وتعجبية وزائدة وغير ذلك، ويكون التفريق بين هذه الأنواع بالتنعيم لدى المتكلم والحس الصوتي لدى المتلقي، وثمة مسائل أخرى كثيرة، للتنعيم أثر كبير في تحديد نوعها، من ذلك تعدد الخبر مع حرف العطف أو من دونه نحو زيدٌ كاتبٌ وشاعرٌ وخطيبٌ، أو زيدٌ كاتبٌ شاعرٌ خطيبٌ⁵⁰. ومن ذلك قولك لشخص: أنتَ ناجحٌ، فيحتمل الإخبار والاستفهام والتعجب، وذلك حسب التنعيم. وكذلك قولك مثلا لشخص ما: عندك كنزٌ، يحتمل أن يكون إخبارا، أو استفهاما، أو تعجبا، أو استهزاء... وذلك حسب التنعيم المصاحب لنطق هذه الجملة، وقد جعلت العرب "التعبير مطابقا بالمعنى لنا وخشونة وحلاوة ومرارة حسبما تريد من المدح والذم... واختيار المناسب يكون من عدة جهات: من الصوت... كما قال لبيد⁵¹:

عُلبٌ تشدّرٌ بالدُّحول كأنها جِنُّ البديّ رواسيا أقداؤها

اجتمعت خشونة المعنى والصوت والتشبيه⁵². أما الحسُّ الصوتيُّ للأوزان والإيقاع الداخلي فقد تناولته كتب العروض وموسيقا الشعر نظريا وتطبيقيا على أشعار كثيرة، وكذلك إيقاع السجع والإتباع والمزاوجة وغيرها، ويكفي الإشارة هنا إلى ثلاث نقاط مهمة:

الأولى: أن العرب كانت تميز بحسّها الصوتيِّ الشعرَ من الرجز، وصحيحه من سقيمه، وجيده من رديئه، وبين محور الشعر المختلفة، وينظم الشعراء عليها قبل أن يستنبطها الخليل بقرون.

⁴⁸ ابن جني، الخصائص 370/2-371.

⁴⁹ رابح بومعزة، الجملة والوحدة الإسنادية الوظيفية في النحو العربي، دمشق، دار ومؤسسة رسلان، الطبعة الأولى، 2008م، ص154.

⁵⁰ الرهاوي، القاعدة النحوية في ضوء علم المعاني ص387-389، 395.

⁵¹ إحسان عباس، شرح ديوان لبيد بن ربيعة العامري، الكويت، سلسلة التراث العربي، الطبعة الأولى، 1962، ص317. غلاب

الأعناق. تشدّرٌ: تشدّر، بمعنى تتهدّد وتتوعد. الدُّحول: الأحقاد. البدي: اسم مكان لبني عامر. رواسيا: ثوابت.

⁵² الفراهي، جمهرة البلاغة ص188-189.

والثانية: ظاهرة الشعراء الذين ضعف بصرهم أو فُقد، كما هو حال الأعشى وبيشار بن برد، فقد سمي الأعشى بصناجة العرب، وعوّض بحسّ صوتيّ مرهفٍ عن بصرٍ ضعيفٍ، وكان أكثر شعره صالحاً للغناء، وكأنه أولى عناية فائقة لموسيقا الشعر وإيقاعه تعويضا له عن الصورة البصرية.

والثالثة: أن درجات السلم الموسيقي للمعزوفات تتراوح من خمس إلى سبع درجات أو طبقات، في حين أن الأذن تمتلك القدرة على تمييز ما يقرب من (240) نغمة أو درجة موسيقية⁵³، ربما بسبب كثرة الألياف والخلايا العصبية فيها والتي مكنتها من التمييز بين الأصوات الكثيرة وإدراك الفوارق بين الألحان والبحور الشعرية المتعددة.

إن المستويات السابقة للحس الصوتي عند العرب لتدل على رفاقته عندهم، وأنهم قد أولوا الصوت عناية فائقة، وقدموه على غيره، وقدموا الموسيقا والإيقاع على ما ترسخ في أذهانهم من نحو ذهني يُبنى الكلام وفقّه، كما هو الحال في الإتياع والمزاوجة والتناسب والمجاورة وغيرها مما سنذكره لاحقا، وترسخت نتيجة لذلك في أذهانهم معايير كثيرة للحس الصوتي عندهم.

المطلب الثالث: معايير الحس الصوتي:

لم يكن العربي يعتمد على علوم محددة في الحكم على ما يسمعه بالصحة والخطأ أو الحسن والقبح أو الحب والكره أو غير ذلك، لكنه كان يعتمد على معيارين أساسيين في ذلك هما الحس الصوتي والذوق، وهما مختلفان كما سبق أن بينت، ونتيجة لكثرة سماعه الكلام الفصيح صار للحس الصوتي عنده معايير كثيرة صُقِلت بما أذنه، وأحْكَمَ بما حسّه الصوتي، وقد تبين لنا منها:

المعيار الأول: المماثلة والمباينة، وهو معيار قياسيٌّ بأبسط صور القياس، وأعني به حمل ما يُسمع على ما سُمِع، فإن وافق الكلام ما رُبي عليه الحسُّ كان هذا الكلام سليماً فصيحاً، وإلا فليس كذلك، وربما كان هذا المعيار من أهم معايير التلحين في القرن الأول الهجري حتى منتصف القرن الثاني، ولا سيما أن ثمة نصوصا ثابتة يقاس عليها، وهذه النصوص يمثلها الشعر الجاهلي قبل الإسلام وبعده حتى وضع الخليل للعروض، وبعد مجي الإسلام صار القرآن الكريم المعيار الأول للبلاغة والفصاحة والبيان والتأثير، وما زاد ذلك وأكدّه أن الإسلام نفسه نظام معياري مرّن، إذ وضع ضوابط لكل شيء، لكن هذه الضوابط مرنة، ويمكن الخروج عليها عند الضرورات والأعدار، بل إن المرء حتى إن خرج من الإسلام نفسه فلن توحد أبواب

⁵³ <https://2u.pw/hepOG> تاريخ الزيارة 2021/9/5

التوبة والرجوع أمامه، بل تبقى مشرعة مفتوحة على مصارعها له، ومن يتأمل العربية يجد ثمة توافقا يكاد يكون تاما بين معيارية الإسلام ومعيارية العربية، فكلتاها معيارية مرنة جدا⁵⁴. ومما ينتج عن معيار المماثلة هذا ما يمكن أن نسميه بالنموذج الأمثل الذي يمثل سيفاً ذا حدّين تماماً:

- حدّ الإلهام: وذلك بأن يكون المسموع الذي تربي عليه الحسّ الصوتي مُلهماً للنطق بكلامٍ فصيحٍ بديع، وهذا ما كان سمة غالبية على عصور الفصاحة.

- حدّ التقليد: وذلك عندما يُجعل المسموع مثلاً يُتذى وغايةً يُسعى إليها، فيصطبغ الكلام بالتقليد من حيث دُري أو لم يُدر، وهذا من الضرر بمكان، ذلك أن المقلد لن يبلغ المقلد مهما حاول؛ ولهذا غلبت هذه السمة على العصور المتأخرة عن عصر الفصاحة، فكان كلامٌ كثير من كتابها وأدبائها تقليدا جامدا لا تأثير له. ومن سلبيات هذا النموذج الأمثل:

- إضفاء صفة تشبه القداسة على ذلك النموذج الأمثل المتمثل بالقديم المحاكى، وتتعاظم هذه الصفة كلما تقدم عهدُهُ.

- برجمة العقل على محاولات تقليد هذا النموذج، ومن ثمّ فإن الكلام سيبقى دونه؛ لأنه ليس إلا محاكاة أو تقليدا يأسر صاحبه.

إنّ العقل البشري -والله أعلم - مبرمجٌ على التعلّم، بدليل قوله تعالى: ﴿خَلَقَ الْإِنْسَانَ عَلَّمَهُ الْبَيَانَ﴾ [الرحمن: 3-4]، وقوله: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾ [البقرة: 31] وبدليل الواقع والتاريخ الإنساني، والتعلّم لا يكون من دون أصوات لغوية، كما لا يكون من دون قياس، إما قياس محاكاة للنموذج الأمثل أو قياس مماثلة يتسم بالمرونة والإبداع وفق أصول القياس ودون الإخلال بأركانه، وكلاهما يدخل في معيار المماثلة الأنف الذكر، والحال هنا كحال بحور الشعر، محفوظة بالسليقة لا بالمصطلح، وعليها ينظم الشعر، وبالحسّ الصوتي يعرف صحيحه من مكسوره، قياسا على الثابت في أذهانهم من أوزان الشعر الجاهلي الذي يعد النموذج الأمثل ومعيارا يحكم به على غيره، وقد سبق أن أوردت قصة إقواء النابغة.

⁵⁴ قد فصلنا القول في هذا في بحث مستقل بعنوان "فضل القرآن الكريم في تأليف اللسان العربي المبين".

وبناء على معيار المماثلة والمباينة هذا استنكر عمر بن الخطاب رضي الله عنه قراءة بعض الصحابة⁵⁵؛ لأنه لم يسمع بها من قبل، ولأنها لم تكن مماثلة لما حفظه، بل مخالفة له، وتروى قصص وأخبار كثيرة حول إنكار بعض الصحابة لقراءات لم يسمعوها أو تخطئة بعض الناس في قراءتها للقرآن الكريم، وكل هذا بناء على ما ثبت في قلوبهم وعقولهم من أداء محدد للقرآن الكريم؛ ومن هذا ربما ذهب بعض العلماء - ومنهم د. صبحي الصالح، رحمه الله - إلى أنَّ المقصود بمصطلح "إعراب القرآن" الوارد في الأحاديث والآثار المروية عن القرن الأول الهجري = هو ظهور النطق ووضوح المخارج وخلو التلاوة من العيوب⁵⁶. ولا شك أن هذا اللحن يدرك ويحكم عليه بالحسّ الصوتي المرهف.

على أنَّ هذه المباينة لا تعد لحناً على كل حال، بل كانت أحياناً دليلاً على الغاية في البلاغة والفصاحة والبيان، كما هو حال القرآن الكريم عندما سمعه العرب، إذ وقعوا تحت تأثيره، وسحّروهم بتركيبه الصوتي المخالف لما اعتادوا على سماعه وتذوقه؛ ولهذا تجدهم ينطقون بعبارات فيه من نحو قول الوليد بن المغيرة: "والله ما فيكم رجلٌ أعلمُ بالأشعار مني، ولا أعلمُ برجها وبقصيدها مني، والله ما يشبه الذي يقوله شيئاً من هذا، والله إنَّ لقوله الذي يقوله لحلاوةً، وإن عليه لطلاوةً، وإنه لمثمرٌ أعلاه، مغدقٌ أسفله، وإنه ليعلو وما يعلى عليه"⁵⁷. ومن هذا النقطة بالذات يمكن تفسير جانب مهم جداً في الإعجاز القرآني، ذلك أن الإيقاع الصوتي لنظمه مختلفٌ تماماً عن غيره، متميزٌ منه، وبإمكان أيِّ شخصٍ قياس ذلك، فلو أُسْمِعَ شخصٌ واحدٌ آيةً مرتلةً وكلاماً بليغاً من غير القرآن، لم يكن قد سمعها من قبل = لأدرك الفرق بينهما، ولأفصح أن الآية تعلق، وأنها أكثر بلاغةً وجمالاً وتأثيراً، من دون قدرة على بيان التعليل، ولهذا السبب ربما زعم بعض الناس⁵⁸ أن للقرآن لغته

⁵⁵ ينظر: محمد بن إسماعيل صحيح البخاري (الجامع الصحيح)، اعتنى به محمد زهير الناصر، بيروت، دار طوق النجاة، الطبعة الأولى، 1422هـ، 122/3 برقم (2419)، ومسلم بن الحجاج النيسابوري، صحيح مسلم، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، القاهرة، مطبعة عيسى البابي الحلبي، بيروت، توزيع دار الكتب العلمية، 1991م، 560/1 برقم (818). والخبر أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه سمع هشام بن حكيم بن حزام رضي الله عنه يقرأ سورة الفرقان على غير ما قرأه إياها رسول الله ﷺ، فكاد يعجل عليه، ثم أمهله حتى انصرف، ثم لبَّه بالرداء، فجاء به إلى رسول الله ﷺ، فقال عمر: إني سمعته يقرأ على غير ما أقرأني. فقال: أرسله. ثم قال: اقرأ. فقرأ، فقال: هكذا أنزلت. ثم قال لي: اقرأ. فقرأت، فقال: هكذا أنزلت، إنَّ القرآن نزل على سبعة أحرف، فاقروا ما تيسر منه.

⁵⁶ الصالح، دراسات في فقه اللغة العربية ص128.

⁵⁷ محمد بن جرير الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، تحقيق أحمد محمد شاكر، بيروت، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، 2000م، 25/24.

⁵⁸ <http://www.akhbar-alkhaleej.com/news/article/1200376> تاريخ الزيارة 2021/11/8

الخاصة، وليست العربية، بناء على إدراكهم بالحس الصوتي الفرقَ بينه وبين العربية في كلام أبنائها وبلغائها من دون قدرة على التعليل وبيان أسباب الترجيح أو الفصاحة، وإن كان الأمر بخلاف ما زعموا، بدليل تصريح القرآن الكريم نفسه بأنه بلسان عربي مبين وقرآن عربي.

المعيار الثاني: حسن الوقع على السمع، وهو معيار مهمٌ في التصويب والتلحين، والقبول والرفض، والاستحسان والاستقباح؛ لأنه أول ما يقرع الأذن، ويدركه الحسُّ، قبل أن يبحث المرء عن كنه الصوت وحقيقته وسبب صوابه أو لحنه أو حسنه أو قبحه، قال ابن الأثير: "ومن له أدنى بصيرة يعلم أن للألفاظ في الأذن نعمةً لذيذةً كنغمة أوتارٍ، وصوتاً مُنكرًا كصوتِ جِمارٍ"⁵⁹. ذلك أنَّ وقَع الألفاظ على السمع وتأثيرها يترتب عليهما كثرة الاستعمال وقلته، وخفته وثقله، ثم قبوله أو رفضه، وهذا لا شك جانب مهم للمتلقي في التأثير بمعايير القبول والرفض، قال ابن الأثير: "إن حاسة السمع هي الحاكمة الأولى في هذا المقام بحسن ما يحسن من الألفاظ وقبح ما يقبح"⁶⁰. وقال أيضا في الرد على من قال إن حسنهما يأتي من تباعد مخارجها: "فحسن الألفاظ إذاً ليس معلوما من تباعد المخارج، وإنما علِمَ قبل العِلْم بتباعدها، وكل هذا راجع إلى حاسة السمع"⁶¹.

ونظرا لأهمية الصوت وتأثيره ربما كان أمر النبي ﷺ بالتغني بالقرآن؛ أي بتحسين الصوت وتجويده؛ وعناية العلماء والقراء بتجويده، ولهذا الأهمية أيضاً أولى العرب الألفاظ عناية فائقة لوقعها على السمع وحملها المعاني، قال ابن جني: "فأول ذلك عنايتها بألفاظها، فإنها لما كانت عنوان معانيها، وطريقاً إلى إظهار أغراضها ومراميتها، أصلحها ورتبها وبالغوا في تحبيرها وتحسينها؛ ليكون ذلك أوقع لها في السمع، وأذهب بها في الدلالة على القصد، ألا ترى أن المثل إذا كان مسجوعاً لذِّ لسامعه فحفظه... ولو لم يكن مسجوعاً لم تأنس النفس به، ولا أنقت لمستمعه"⁶². ولشدة حسن وقع الألفاظ على السمع كانت تأثيرها أنفذ إلى القلب، قال ابن المقفع: "ما زالت ينابيع حكيمه تترقق في معابر الآذان حتى ملأت القلوب عقولاً"⁶³. بل

⁵⁹ ضياء الدين بن الأثير، المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، تحقيق أحمد الحوفي، بدوي طبانة، القاهرة، دار نضمة مصر، الطبعة الأولى، د.ت، 171/1.

⁶⁰ ابن الأثير، المثل السائر 173/1.

⁶¹ المصدر السابق نفسه 173/1.

⁶² ابن جني، الخصائص 215-216. وانظر أيضا 218/1 و313.

⁶³ الأصفهاني، محاضرات الأدباء 61/1.

كان وقعها كوقع السحر عينه، قيل: "اللفظ الحسن إحدى النفائات في العقد"⁶⁴. يروى أن إسحاق الموصلي دخل على الرشيد، فقال:

سوامي سوام الكثيرين تجملا	ومالي - كما قد تعلمين - قليل
وأمره بالبخل قلت لها اقصري	فذلك شيء ما إليه سبيل
وكيف أخاف الفقير أو أحرم الغني	ورأي أمير المؤمنين جميل
أرى الناس خلان الجواد، ولا أرى	بخيلا له في العالمين خليل

فقال الرشيد: هذا والله الشعر الذي صحت معانيه، وقويت أركانه ومبانيه، ولدّ على أفواه القائلين وأسماع السامعين. ثم أمر له بخمسين ألف درهم⁶⁵. وما هذا إلا نتيجة لحسن الوقع على السمع، والشواهد على حسن الوقع على السمع كثيرة جدا، فكم من قائل أنقذ نفسه من موت محتم بكلمة، وكم من شاعر سجد بعد سماعه شعرا، يروى أن الفرزدق سجد لما سمع قول لبيد⁶⁶:

وجلا السُّيولَ عن الطلول كأنها زبرٌ بُجْدٌ متوَّهاً أقلامها

ف قيل له: ما هذا يا أبا فراس؟ فقال: أنتم تعرفون سجدة القرآن، وأنا أعرف سجدة الشعر⁶⁷. وكذلك سجد الشعراء لما أنشدتهم لبيد قصيدة له وبلغ البيت:

يعلو طريقةً متنيها متواترٌ في ليلةٍ كفرَ النجومَ غمامها⁶⁸

ولعل استعداد المتلقي وحاله له أثر كبير في حسن الوقع على السمع ولا سيما إذا كان الكلام مقترنا بالصدق، قال الإمام الفراهي: "لا كلام إلا تحته إرادة ونية من صدق أو كذب... فإنما هو صورة لما في القلب وأثر منه وآية عليه، فهو ذو حياة وروح يحسُّ به السامع ويتأثر له حسب استعداده... ومن هذا الإحساس قالوا: الحقُّ أبلجٌ، والباطلُ لجلجٌ"⁶⁹. وقال

⁶⁴ المصدر السابق نفسه 61/1.

⁶⁵ عمرو بن بحر الجاحظ، المحاسن والأضداد، بيروت، دار ومكتبة الهلال، 1423هـ، ص 27.

⁶⁶ عبّاس، شرح ديوان لبيد بن ربيعة العامري ص 299.

⁶⁷ الفراهي، جمهرة البلاغة ص 251.

⁶⁸ المصدر السابق نفسه ص 252.

⁶⁹ المصدر السابق نفسه ص 133.

أيضا: "إن الكلام ليس إلا البلاغ، ولا يتم ذلك إلا بمطابقتها بالأصل الأول وبالذي في خيال المتكلم، وبكونه واضح الدلالة أو صائب الإشارة، وبكونه مؤثرا حسب حال المستمع إما لينا سائغا أو خشنا دامغا"⁷⁰، و"ملاك الأمر إلقاء الكلام بحيث ينطبع في قلب السامع"⁷¹.

المعيار الثالث: الألفة والغرابة، إن الإنسان يستطيع بالحس الصوتي أن يميز الصوت أو الكلام المؤلف من الغريب أو الوحشي، فيستحسن الأول ويكره الثاني لثقله على سمعه ونطقه، وعموما فإن السمع ينفر من اللفظ والكلام المتكلف⁷²، فضلا عن الكلام الوحشي المتوعر، وهو "ما كرهه سمعك، وثقل على لسانك النطق به، وذلك في اللفظ عيبان: أحدهما أنه غريب الاستعمال، والآخر أنه ثقل على السمع كرهه على الذوق. وإذا كان اللفظ بهذه الصفة فلا مزيد على فظاظته وغلاظته"⁷³. ولهذا مدح عمر بن الخطاب رضي الله عنه زهير بن أبي سلمى بأنه لا يتبع حوشي الكلام⁷⁴. ولعل هذا هو السبب أيضا من النفور من الكلام الأعجمي لكونه غريبا على الأسماع مستهجنا، ولا ينقض ذلك بالكلام الوحشي الذي يستعمله الوحشي من الناس وفق سجيته وفطرته بلا تكلف، فهذا الوحشي بالنسبة إليه مألوف على سمعه وله وقع حسن عليه، قال قدامة بن جعفر: "ولأن من كان يأتي منهم بالوحشي لم يكن يأتي به على جهة التطلب له، والتكلف لما يستعمله منه، لكن لعادته وعلى سجية لفظه"⁷⁵.

ولا شك أن الكلام الغريب أو الوحشي يقرع السمع ويستنفذه لكن على جهة الكراهة لا القبول والحسن، ومقياس الألفة والغرابة هو كثرة السماع والاستعمال، وهو مقياس نسبي متفاوت من إنسان إلى آخر، ومن مجتمع إلى آخر، وما يكون غريبا عند بعضهم ربما يكون مألوفًا عند آخرين، والعكس صحيح، لكن ثمة قدر من الكلام المؤلف يشترك به العرب قديما ولا سيما بعد الإسلام. وإن معيار الألفة يمكن من الحكم على الألفاظ بالفصاحة أو ضدها أو بالألفة أو بالغرابة والوحشية أو بالحسن أو القبح، وعلى الكلام بالبلاغة أو البعد عنها أو باللحن، وعلى المعاني بالجودة أو ضدها.

⁷⁰ المصدر السابق نفسه ص135.

⁷¹ المصدر السابق نفسه ص139.

⁷² قدامة بن جعفر، نقد الشعر، قسطنطينية، مطبعة الجوائب، 1302هـ، ص65.

⁷³ ابن الأثير، المثل السائر 1/181.

⁷⁴ قدامة بن جعفر، نقد الشعر ص65.

⁷⁵ المصدر السابق نفسه ص65.

المعيار الرابع: أطراد الأنساق؛ أي أنّ الحسّ الصوتي يجعل بعد كثرة السماع للغةٍ ولكلِّ مسموعٍ أنساقاً معينةً تنتظم أصواتها فيها وفق نظام خاص، يقول د. إبراهيم أنيس: "والتسلسل الذي نلاحظه في درجة الصوت يخضع لنظام خاص يختلف من لغة إلى أخرى، ولا بد من معرفة هذا النظام في اللغة التي يراد تعلمها، وإلا فقد الكلام صبغته الخاصة، وبُعْدَ عن النطق الطبيعي الخاص بكل لغة"⁷⁶. إنّ هذه الأنساق صارت أنظمة ثابتة للمفردات والتراكيب ومعايير يُحكم بها عليها بالعربية أو العجمة أو بالثقل أو الحسن أو القبح أو الصواب أو الخطأ...، وذلك حسب جريانه وفقها أو مخالفتها، أو تألف أصوات الكلمات والتراكيب أو تنافرها، ولعل هذا جانب مهم في الإعجاز القرآني؛ إذ كانت له أنساقٌ متميزةٌ عن أنساق الكلام المنشور والشعر المنظوم؛ ولهذا وقف الناس عاجزين عن إنشاء الكلام على مثلها. ومن جانب آخر فقد كانت المعاطلة في الكلام محلّة بالفصاحة مكروهة على الأسماع، وقد مدح عمر بن الخطاب رضي الله عنه زهيراً بأنه لا يعاقل في الكلام⁷⁷؛ وذلك لأن المعاطلة تقوم على التداخل لا على الأنساق المعلومة المألوفة لسمع العربي. ولعل النفور من الكلمات الأعجمية جاء من غرابتها وكونها جارية على غير الأنساق الصوتية التي تطرد عليها الكلمات العربية وأنظمتها التي استقرت في أذهانهم واستعمالهم.

المعيار الخامس: التناسب اللفظي، أي أن يكون بين الأصوات تناغمٌ وانسجامٌ وتلاؤمٌ على المستويات كلها، القصيرة والمتوسطة والطويلة، فإن كانت الكلمات أو التراكيب منسجمة الأصوات قَبْلَها الحسُّ الصوتيُّ واستحسنها، وإلا استقلها ورفضها؛ ولهذا رفضت المعاطلة في الكلام، كما رُدَّت الكلمات الرباعية أو الخماسية التي تخلو من حروف الذلاقة والأحرف الشفوية؛ ولهذا جعلها الخليل رحمه الله تعالى مبتدعةً وليست من كلام العرب نحو الكشعنج والخضعنج والكشعطج⁷⁸، ومثلها المععج⁷⁹؛ وذلك لعدم انسجام أصواتها، قال ابن جني: "إن الحروف في التأليف على ثلاثة أضرب: أحدها تأليف المتباعدة، وهو الأحسن، والآخر تضعيف الحرف نفسه، وهو يلي القسم الأول في الحسن، والآخر: تأليف المتجاورة، وهو دون الاثنين

⁷⁶ إبراهيم أنيس، الأصوات اللغوية، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، الطبعة الخامسة، 1975م، ص 175.

⁷⁷ قدامة بن جعفر، نقد الشعر ص 66.

⁷⁸ الفراهيدي، العين 52/1.

⁷⁹ الفراهيدي، العين 54-55، وانظر: عثمان بن جني، سر صناعة الإعراب، تحقيق حسن هنداي، دمشق، دار القلم، الطبعة الثانية، 1993م، 813/2 وما بعدها.

الأولين، فإما رُفض البتة، وإما قلَّ استعماله⁸⁰. وقد اعترض ابن الأثير على هذا المعيار بأن "هذه القاعدة قد شُدَّ عنها شواذٌ كثيرة؛ لأنه قد يجيء في المتقارب من المخارج ما هو حسن رائق، ألا ترى أن الجيم والشين والياء مخارج متقاربة... وإذا تراكب منها شيءٌ من الألفاظ جاء حسناً رائقاً، فإن قيل (جيش) كانت لفظة محمودة... وكقولنا: ذقته بضمي...، وكلاهما حسن لا عيب فيه"⁸¹. ويرد على ابن الأثير بأن ما ذكره ابن جني ومن قبله الخليل وسيبويه هو الأصلُ العامُّ، ولا يبطله ما شُدَّ عنه وإن أكثر، وأن المعيار في القبول والرد هو الحسُّ الصوتيُّ.

إنَّ تناسب الأصوات فيما بينها وانسجامها وتلاؤمها بعضها مع بعض إنَّ على مستوى الحركة أو الحرف أو الكلمة أو التركيب معيارٌ صوتيٌّ كان له أثر كبير في جعل الكلام يجري وفق سنن معينة حتى إن خالفت الأصل، وقد عرِّب عن التَّناسُب فيما بعدُ بمصطلحات عدة، ومن ذلك على سبيل التمثيل لا الحصر:

أ. المطابقة: في العدد إفراداً وتثنيةً وجمعاً، وفي التذكير والتأنيث، والتعريف والتنكير، وبين النعت والمنعوت، والفعل والفاعل، والمبتدأ والخبر، وغير ذلك كثير.

ب. المشاكلة اللفظية والجر للمجاورة والمزاوجة أو الازدواج والإنباع سواء على مستوى الحركة نحو قوله تعالى: ﴿وَإِنْ تَصْبِرُوا وَتَتَّقُوا لَا يَضْرِبْكُمْ كَيْدُهُمْ شَيْئاً﴾ [آل عمران: 120]، أم الصيغة⁸² نحو قولهم: هُنَّأَيُّ وَمَرَّأَيُّ، هو رِجْسٌ نِجْسٌ، والحديث: "ارجعن مأزورات غير مأجورات"⁸³. أم على مستوى التركيب، نحو الحديث بإحدى روايته: "أنفق بلالا، ولا تحش من ذي العرش إقلالا"⁸⁴. وقد كشف هذا الإنباع أنَّ العرب تقدِّم الإيقاع أحياناً على القاعدة النحوية والصرفية، فالقاعدة تقتضي في الحديث الأخير رفع بلال؛ لأنه منادى علم، لكنه نُصِب ليتناسب مع "إقلالا"، ولعل في هذا ما يدل على أن التناسب عندهم أولى من الإعراب نفسه والقاعدة نفسها.

⁸⁰ ابن جني، سر صناعة الإعراب 816/2.

⁸¹ ابن الأثير، المثل السائر 173/1-174.

⁸² ابن هشام الأنصاري، مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، تحقيق عبد اللطيف الخطيب، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون، الطبعة الأولى، 2002م، 666/6-669.

⁸³ الألباني، ضعيف الجامع وزياداته ص 111 برقم (773).

⁸⁴ ابن حجر العسقلاني، تقريب البغية بترتيب أحاديث الحلية، تحقيق محمد إسماعيل، بيروت، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 1999م، 271/3 برقم (3761).

ت. المماثلة الصوتية: من نحو كسر الحرف السابق لياء المتكلم، وبناء الفعل الماضي على حركة تنسجم صوتياً مع الضمير المتصل به نحو درسُوا وكتبُوا، وغير ذلك كثير، وكذلك صرف بعض الأسماء المنووعة أو منعها من الصرف للتَّنَاسُب، ومنه قوله تعالى: ﴿إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ سَلَاسِلًا وَأَغْلَالًا وَسَعِيرًا﴾ [الإنسان: 4] في قراءة نافع والكسائي وأبي بكر عن عاصم⁸⁵.
المعيار السادس: الخفة وكراهة الثقل، وقد تجلّى ذلك في البلاغة كثيراً ولا سيما في الإيجاز واللمحة الدالة و"رب إشارة أبلغ من عبارة"، و"رب صمت عن الإفادة أزيد في الإفادة"، و"رب صمت أفصح من الكلام، ورمز ألم من لدع الحسام" وغير ذلك⁸⁶، كما تجلّى في "إدراج الدليل في طيّ الكلام غير مصرّح به؛ لأن المخاطب إذا أحسّ بأنك تريد إثبات شيء أخذته النفرة، ولكنه إذا جاء مطويّاً أثر في قلبه"⁸⁷. وكيف يدرك هذا الدليل المطوي بغير حس صوتي مرهف وذوق رفيع؟ كما تتجلى الخفة والثقل أيضاً في ظواهر العربية وأساليبها كلها، كالحذف لما فيه من تقليل للعناصر المسموعة، والتقديم والتأخير لما فيه من خفة صوتية ونعمة موسيقية، والوصل والاستئناف، ذلك أهما -وكذلك الوقف والقطع- أنفاسٌ تُحدث الصوت وتؤثر فيه وصلاً أو قطعاً، وطول الكلام وقصره، وكثرة استعماله التي تقتضي الخفة أو قلته بسبب الثقل، وتقسيم الكلم إلى اسم وفعل وحرف؛ قال سيبويه: "واعلم أن بعض الكلام أثقل من بعض، فالأفعال أثقل من الأسماء"⁸⁸. كما تجلّى إثثار الخفة في حذف الحركة عند توالي أربع حركات، أو إثباتها عند التقاء الساكنين أو الإتيان، أو حذف الحرف لتوالي الأمثال أو للبناء أو لالتقاء الساكنين أو للخفة، وكراهة توالي الإضافة لثقلها، بل كان سبباً للإخلال بالفصاحة والبلاغة، وكذلك البناء والإعراب، والصرف والمنع إنما كان للخفة والثقل، وما ذكر من علل المشابهة أو التركيب أو غيرها لا يعدو ما يستخفه أو يستثقله النطق، ويستسيغه الحس الصوتي، وغير ذلك كثير جداً. وكذلك الحال في الصرف، فقد كانت الأصول الثلاثية أكثر من الرباعية لخفتها، ولم تكن ثمة أصول خماسية أو سداسية لثقلها وعدم تقبّل الحس الصوتي لها، وكانت الخفة هي الأساس في أبنية الأسماء والأفعال، فقد دلّ الاستقراء على أن العرب اقتصرن في استعمالها في أبنية الفعل الثلاثي على

⁸⁵ أبو علي الفارسي، الحجة للقراء السبعة، تحقيق بدر الدين قهوجي، بشير حويجاتي، دمشق، دار المأمون للتراث، الطبعة الأولى، 1993م، 348/6.

⁸⁶ الرهاوي، القاعدة النحوية في ضوء علم المعاني ص181.

⁸⁷ الفراهي، جمهرة البلاغة ص225.

⁸⁸ سيبويه، الكتاب 20/1.

سته أبواب بدلاً من اثني عشر باباً، وأن ما استعملته هو ما كانت الخفة سمة له، وأنها استبعدت ما هو ثقيل منها نحو بناء (فُعَلن) وغيره. وجعلت الحد الأقصى للفعل ستة أحرف، وللإسم سبعة أحرف، وإنما كان الاسم أطول من الفعل لخفته وثقل الفعل، فالاسم يدل على معنى دون زمن، ويدل الفعل على زمن وحدث، والدلالة المزدوجة حكماً أثقل من الدلالة المفردة. ومعيار الخفة نجده في معظم أبواب الصرف، كما في الإعلال نحو صيام وقيام وعبادة وميزان وميعاد وميقات للكلمات: صَوَام، وَقَوَام، وَعَوَادَة، وَمُوزَان، وَمُوعَاد، وَمُوقَات. وفي الإبدال نحو ازدهر واصطبر واتقى واتسر للكلمات ازهر، اصتبر، اوتقى، ايتسر. وفي الإدغام نحو رَدَّ، وشَدَّ والرَدَّ والشَدَّ للكلمات: ردد، شدد، الردد، الشدد، فضلاً عن الإمالة والروم والإشمام، وغير ذلك كثير. كما يتجلى الحس الصوتي بالخفة والثقل في فصاحة الألفاظ وعدمها، قال ابن الأثير عن الوحشي من الألفاظ: "وإنما هو الغريب الذي يقلُّ استعماله، فتارةً يخف على سمعك ولا تجد به كراهة، وتارةً ينقل على سمعك وتجد منه الكراهة"⁸⁹.

إن المعايير السابقة متداخلة ومتكاملة، ولا ينفصل بعضها عن بعض، وكل معيار منها يمثل جانباً من جوانب الحس الصوتي، فمثلاً قد تكون الكلمة جارية على النسق العربي لها، لكن الحس الصوتي لا يقبلها لعدم انسجام أصواتها وتألفها أو لثقلها، وقد تكون الأصوات متألّفة لكنها لا تؤدي معنى؛ لأنها لم تجر وفق الأنساق الصوتية للكلمة العربية، وهكذا دواليك. ومن ذلك الكلمات المهملّة الناتجة عن تقاليد "ع، ذ، ب"، مثلاً: عذب، عذب، ذعب، ذبع، بعد، بدع، فهي أكثر من المستعملة أحياناً، فالكلمة الأولى "عذب" سهلة اللفظ حسنة الوقع، والكلمات الخمس الأخرى ربما أهملت أو ندر استعمالها لاختلال معيار واحد من معايير قبول الحس الصوتي لها، وكذلك تقاليد "ل، ط، ف": لطف، لفظ، طف، طفل، فط، فط، وغير ذلك من التقاليد، على أن بعض التقاليد تكون الكلمات المستعملة فيها أكثر من المهملّة نحو تقاليد "ح، س، ن": حَسَنٌ، حَسِينٌ، سَحَنٌ، سَحِينٌ، نَسَحٌ، نَسِينٌ، فهي جميعها مستعملة وإن تفاوتت في الكثرة والقلّة. جديراً بالذكر أن هذه المعايير كانت لها آثار واسعة في العربية وعلومها، وظهرت تحت تأثيرها ظواهر وأحكام كثيرة في اللغة والنحو والبلاغة والنقد... منها الثقل والكراهة والركاكة والإخلال بالفصاحة أو ضعف التأليف... وغيرها، كما تجلّى الحس الصوتي ومعاييره في مختلف علوم العربية بمظاهر عدة.

⁸⁹ ابن الأثير، المثل السائر 1/180.

المطلب الرابع: من مظاهر الحس الصوتي في علوم العربية

إن نظرة على علوم العربية المختلفة لتُظهر منذ الوهلة الأولى أثر الحس الصوتي فيها، فبعضها يقوم بكتيبته عليه كالعروض والأصوات، وبعضها تداخل معها، فأظهرت هي وأهلها هو أو أعرض عنه، ولم يعط نصيبه الذي يستحقه منها، لكن إن أمعنا النظر فيها اتضح ذلك الأثر بجلاء، وأدركنا صلة الحس الصوتي بمعظم مباحث علوم العربية، وذلك لكون العربية موسيقية، وأهلها آثروا السماع والمشافهة قرونا عديدة، بل ذهب د. محمد كاظم البكاء إلى "أن اللغة العربية قد بنيت على الحس الصوتي بجميع قواعدها صرفاً ونحواً واشتقاقاً"⁹⁰. وإظهار تلك الصلة بين الحس الصوتي وعلوم العربية أمر متعذرٌ في بحث كهذا مقيّد بعدد الكلمات والصفحات؛ لأن كلاً منها يحتاج إلى مباحث كثيرة لتحقيق ذلك، ولهذا سأكتفي هنا بالإشارة السريعة لبعض مظاهره، ولعل الله ييسر لنا التفصيل فيها في غير هذا البحث، ومنها:

1. علم العروض استنبطه الخليل بن أحمد الفراهيدي رحمه الله تعالى اعتماداً على الحس الصوتي المرهف عنده، وذلك من خلال الإحساس بالإيقاع والانتظام الموسيقي للحركات والسكنات وما تؤديه من إيقاع داخلي وخارجي، وهذا الانتظام في النظم هو الذي جعل أذن العربي تتفاعل مع إيقاعات محددة سماها الخليل بحورا، وما يزال إلى يومنا هذا وسيظل قائماً على الحس الصوتي المكتسب من كثرة المران وطول السماع للشعر.

2. علم الأصوات وضعه الخليل بن أحمد الفراهيدي أيضاً بناءً على الحس الصوتي عنده، وهو الأساس أيضاً في تصنيف الأصوات ووصفها وتحليلها، ولولاه لما أمكن مثلاً التفرقة بين الأصوات المهموسة والمجهورة، ولا بين الأصوات الشديدة والرخوة والمتوسطة بينهما، ولا بين الأصوات المطبقة والمنفتحة، ولا بين التفخيم والترقيق، وغير ذلك كثير، ومن رحم هذا العلم ولد علم التجويد الذي يعتمد على الحس الصوتي اعتماداً كلياً في تقييم الأداء في تلاوة القرآن الكريم.

3. فقه اللغة: وتجملت مظاهر الحس الصوتي فيه في كثير من مباحثه كتعريف اللغة بأنها أصوات يعبر بها كل قوم عن أغراضهم⁹¹، والأصوات اللغوية، وقضايا اللحن، واللهجات العربية -والفوارق بينها في معظمها صوتية- وبنية الكلمة والاشتقاق والألفاظ، والدخيل والمغرب، وغير ذلك.

⁹⁰ محمد كاظم البكاء، نظرية الحس الصوتي، القاهرة، معهد المخطوطات العربية، الطبعة الأولى، 2018م، ص11.

⁹¹ ابن جني، الخصائص 34/1.

4. البلاغة: تجلت مظاهر الحس الصوتي فيها في حديث البلاغيين عن فصاحة الكلمة المفردة، وفي كثير من فنونها ومسائلها كالإيجاز والتقديم والتأخير والفصل والوصل وغيرها، لكنه كان أكثر وضوحا في بعض فنون البديع ولا سيما تلك التي تقوم على مقابلة الألفاظ كالسجع والجناس والطباق والمقابلة والتناسب والتكرار، كما تجلّى في أسلوب الالتفات الذي ينتج عنه تنوعٌ في إيقاع الكلام يدفع الملل والسآمة عن أذن السامع ويجدد نشاطها، قال الزمخشري: "إن الكلام إذا نُقِلَ من أسلوبٍ إلى أسلوبٍ كان ذلك أحسن تطرية، وتجديدا لنشاط السامع، وأكثر إيقاظا للإصغاء إليه من إجرائه على أسلوب واحد"⁹². وقال ابن عاشور: "وفي هذا الانتقال من أسلوبٍ إلى أسلوبٍ، ثم الرجوع إلى الغرض تجديداً لنشاط الذهن، وتحريكاً للإصغاء إلى الكلام، وهو من أساليب كلام العرب في خطبهم وطوالهم، وسمّاه السكاكي قِرى الأرواح، وجعله من آثار كرم العرب"⁹³.

5. الصرف: أعتقد أن القسم الأعظم من علم الصرف قد قام على الحسّ الصوتي، فهو الأساس في قبول أبنية الأسماء والأفعال المعروفة ورفض الأبنية التي اقتضتها القسمة المنطقية ولم يستسغها الحسّ الصوتي، وفي المصادر السماعية والقياسية وتعددها لبعض الأفعال، ووقوع الإدغام والإبدال والإعلال بأنواعه الأربعة النقل والقلب والحذف والتسكين، وفي التقاء الساكنين، والإمالة والروم والإشمام، وبناء الفعل للمجهول، والحذف في الحركة أو الحرف كراهة لتوالي الأمثال نحو لتدرسُنْ ولتدرسينْ، وفي النسب كما في النسبة إلى حيفا: حيفي وحيفوي وحيفاوي، وما كان على مثالها؛ وذلك لقبول الحسّ الصوتي لها، وكذلك التصغير، فقد كان في أصله غناء للأمهات لأطفالهن وتدليعهم تلذذاً بذكر أسمائهم وإظهارها لمحبّتهم. إضافة إلى أن العلة العامة لكل الظواهر الصرفية هي الجنوح إلى الخفة والتخلص من الثقل؛ ولهذا لم يلتزم العرب بقاعدة عامة تنطبق عليها كل الكلمات دون مخالفة، بل ربما كانت الشواذ على كل قاعدة كثيرة جداً، ولا ضابط لها إلا الخفة والثقل، فهذا المعيار هو الأساس في كل اطراد أو مخالفة، وقد ذكرت أمثلة عدة على ذلك في مستويات الحسّ الصوتي على مستوى الحرف والكلمة، وأعتقد أن كل ما في الصرف يعود إلى الحسّ الصوتي ولا علاقة للذوق به؛ لأنه لا يكون للكلمات المفردة، بل لمعاني التراكيب.

⁹² جار الله الزمخشري، الكشاف عن حقائق التنزيل، ضبط أبي عبد الله الداني، بيروت، دار الكتاب العربي، الطبعة الأولى، 2006م، 29/1.

⁹³ الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، تونس، دار سحنون، 1979م، 103/18-104.

6. النحو: إن المتأمل للنحو العربي يدرك أن الحس الصوتي كان له أثر عظيم فيه، منذ نشأته حتى استوائه على سوقه ونضجه، فبدايات النحو العربي المتمثلة في نقط الإعراب على يد أبي الأسود الدؤلي كانت من الحس الصوتي وأثره في المعاني، وقصته معروفة مشهورة مع كاتب له من بني عبد القيس، كما تجلّى ذلك في القصص المختلفة التي تروى عنه ودفعته إلى الشروع في وضع النحو، ومن ذلك قصته المشهورة مع ابنته؛ لذلك قال علي النجدي ناصيف: إنه "... تعبير ساذج مقتضب عن مسائل غضة من قانون الحس اللغوي الذي تخضع له العرب إذا تكلمت، وتفهم به المراد إذا سمعت"⁹⁴. وإذا كان الحس الصوتي أساسيا في النشأة فلا شك أنه كان كذلك في التقعيد والتفريع والتعليل، فمباحث النحو كلها لا تكاد تنفك عن الحس الصوتي، فلا تجد بابا من أبوه، ولا جزئية من جزئياته عند تأملها إلا كان للصوت أثر ظاهر فيها، ومن ذلك على سبيل التمثيل لا الحصر:

أ. أن الأصل الأول من أصول النحو هو السماع، وهو أساس القياس الأول، إذ يمثل ما سُمع عن العرب النموذج الأمثل الذي يُقاس عليه كلام العرب المتأخرين والمستعربين، وعند تعارض الإيقاع الصوتي والقياس يُقدّم الإيقاع والتناسب الصوتي، على القاعدة كما ذكرت في معيار التناسب اللفظي.

ب. عدم التزام الأصل النحوي، وتغليب الفرع على الأصل في كثير من المسائل⁹⁵، كالتقديم والتأخير والحذف الذي "ينبئ عن كلامٍ سكت عنه المتكلم لرفعته أو شدته أو سعته"⁹⁶، واختلاف كثير من الأحكام النحوية بسبب الطول والقصر، أو الخفة والثقل، أو كثرة الاستعمال وقلته، وكل ذلك مما يدرك بالحس الصوتي، ويؤثر فيه قبولاً أو رفضاً.

ت. المخالفة الصوتية: من نحو فتح ما قبل ياء المثني وكسر نونه، وكسر ما قبل ياء جمع المذكر السالم وفتح نونه، وجر المنوع من الصرف بالفتحة، ونصب جمع المؤنث بالكسرة، وغير ذلك، وذهب د. كاظم البكاء إلى أن المخالفة الصوتية هي "قواعد اختلاف الحركات في النصب بعد التمام على وفق النصب بعد (عشرون درهماً) نحو أقبل زيد مسروراً، وكان الله غفورا..."⁹⁷.

⁹⁴ علي النجدي ناصيف، سيبويه إمام النحاة، القاهرة، عالم الكتب، الطبعة الثانية، د.ت، ص139.

⁹⁵ ابن جني، الخصائص 300/1.

⁹⁶ الفراهي، جمهرة البلاغة ص223.

⁹⁷ البكاء، نظرية الحس الصوتي ص18.

ث. الاختصار الذي يتجلى في أبواب ومسائل نحوية كثيرة، بل في كل باب من أبواب النحو، كما في أبواب التننية والجمع لإغنائهما عن التفصيل، وفي باب العطف لإغناء أحرف العطف من التكرار اللفظي في نحو مررت بزيد وعمرو، وغير ذلك، وفي باب الحذف لطول الكلام أو جوازا أو وجوبا، وفي باب الإضمار؛ أعني استعمال الضمير بدلا من الاسم الظاهر، وهو غاية في الإيجاز والاختصار، ثم إن وظيفة الضمير الأساسية التي هي الربط = ترتبط بالحس الصوتي ارتباطا وثيقا، ذلك أنه يربط بين الأصوات المتعددة لتأدية المعاني المقصودة، وغير ذلك كثير جداً.

ج. التصريح في مواضع كثيرة من أبواب النحو والصرف ومسائله عن تحسين اللفظ أو إصلاحه، فالفاء الزائدة في كلمة "فقط" لتحسين اللفظ، وكذلك الفاء الرابط لجواب "أما" الشرطية التفصيلية إنما أُجرت لتحسين اللفظ، وكذلك زيادة الباء في صيغة التعجب "أفعل به"، وغير ذلك كثير. كذلك في باب النداء نجد حديثا مطولا عن الترخيم لكن من زاوية النحو فحسب، مع أن الترخيم هو التريق والتليلين في الصوت للمنادى العلم، وقد كثر في نداء المحبوبة، أفاطم، أبتين، يا عز...؛ لما يتطلبه الحديث معها من تلطّف ورقّة، وليكون أوقع على السمع وأكثر تأثيرا.

ح. استعمال وسائل التنبيه المتعددة كالاغتراض وأدوات التنبيه والمخالفة من خلال القطع، والحذف والتقديم والتأخير، وكذلك كل مخالفة للأصل، وذلك بقصد تنبيه المتلقي وتخفيفه بها بالتنوع في الإيقاع الصوتي المفاجئ والمخالف لما هو متوقّع. وذهب د. كاظم البكاء إلى أن الهدف من المخالفة هو مخافة التكرار وتدارك الرتابة الصوتية بسبب طول الكلام⁹⁸ كما في قوله تعالى: ﴿لَكِنَّ الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ مِنْهُمْ وَالْمُؤْمِنُونَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أَنْزَلَ إِلَيْكَ وَمَا أَنْزَلَ مِنْ قَبْلِكَ ۗ وَالْمُقِيمِينَ الصَّلَاةَ ۗ وَالْمُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَالْمُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ أُولَٰئِكَ سَنُؤْتِيهِمْ أَجْرًا عَظِيمًا﴾ [النساء: 162]، وقول الخرنق بنت بدر⁹⁹:

لا يبعَدَن قَومِي الَّذينَ هُمُ	سُمُّ العُداةِ وَأَفَةُ الجُزْرِ
النَّازِلونَ بِكُلِّ مُعْتَرِكِ	وَالطَّايِّبونَ مَعاقِدَ الأَزْرِ
الضَّارِبونَ بِحَومَةٍ نَزَلتْ	وَالطَّاعِنونَ بِأذُنِ شُعرِ

⁹⁸ البكاء، نظرية الحس الصوتي ص14.

⁹⁹ أبو عمرو بن العلاء، ديوان الخرنق بنت بدر بن هفان، تحقيق يسري عبد الغني عبد الله، بيروت، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 1990م، ص42-45. والاستشهاد بالأبيات والآية الكريمة على قطع التابع (المقيمين) و(الخاطنين) بالنصب مع أن المعطوف عليه مرفوع فيهما، ولهذا القطع أثر في كسر الرتابة الصوتية.

وَالْخَالِطِينَ لِحَيْنَهُمْ بِنُضَارِهِمْ وَذَوِي الْغِنَى مِنْهُمْ بِذِي الْفَقْرِ

لكن ربما ينطبق هذا على ما ذكره من آيات طويلة، لكنه ليس كذلك على الشواهد القصيرة، وهي كثيرة جدا، منها قوله تعالى: ﴿وَأَمْرَأَتُهُ حَمَّالَةَ الْحَطَبِ فِي جَيْدِهَا حِجْلٌ مِّن مَّسَدٍ﴾ [المسد:4-5]. وثمة منبهات أخرى كثيرة تستثير الحس الصوتي عند السامع، "منها الاستفهام لينتبه السامع، ومنها السكوت ليسترخ، ومنها بعض الحذف ليصير السامع متكلمًا في نفسه فيعمل عقله، ومنها منبهات الرغبة والنفرة، ومنها الالتفات لينتبه بما أحس به من تجديد، ومنه التمثيل ليشاهد محسوسًا فينتبه من رقدته، ومنها كل تبدل من الحركات والالتفات ومهيجات الضحك والحزن، فهذه الأمور مع فوائدها الأخر أسباب لانتباه السامع"¹⁰⁰ ولعدم ضياع كلام المتكلم.

إن مظاهر الحس الصوتي في النحو العربي وعلوم العربية الأخرى كالعروض والأصوات والصرف والبلاغة التي ذكرتها هنا ليست إلا إشارات سريعة للتنبية على أهمية الحس الصوتي فيها، ودعوة إلى دراسته في تلك العلوم دراسة علمية دقيقة شاملة لكلياته وجزئياته ولعلها - إن أنجزت - ستغير كثيرا من المفاهيم والمعايير أو تفتح السبل أمام معايير جديدة تيسر علوم العربية وتسهل دراستها.

خاتمة البحث ونتائجه:

تعرفنا في البحث الحسّ الصوتيّ مفهوماً وتربيةً، ومستوياته، وأبرز معاييرها التي استطعت استنباطها، وبعضاً من مظاهره في بعض علوم العربية، ولا شك أن ثمة أموراً أخرى في كل مبحث لم تتضح لي، وأن الشواهد على ما ذكرت أكثر من أن تحصى ليس هذا موضع حصرها، وليس ذلك هدفاً للبحث الذي آمل أن يكمل جهود السابقين ويمهد للباحثين الآخرين الطريق لاستنباط جوانب أخرى، والتعديل على ما ذكرت، وهكذا هي الحياة في جل شؤونها فضلاً عن العلم الذي لا يعرف الكلمة الأخيرة في أي ميدان من ميادينها. ويمكن إجمال أهم النتائج التي توصل إليها البحث بالآتي:

1. أن الحس الصوتي ملكة عامة عند جميع البشر عدا الصم، وله وسائل تربية وتنمية كثيرة، أهمها كثرة السماع والمران.
2. فرق البحث بين الحس الصوتي والوعي الصوتي، وبين الحس الصوتي والذوق.

¹⁰⁰ الفراهي، جمهرة البلاغة ص222.

3. أن الحس الصوتي عند العرب تجلّى على مستويات الحركة والحرف والكلمة والتركيب.
4. أن الحس الصوتي كانت له معايير عدة، أبرزها المماثلة والمباينة وحسن الوقع على السمع والانسجام والتلاؤم والتناسب وأطراد الأنساق والخفة والثقل وغيرها.
5. أن للحسّ الصوتي ارتباطا بكثير من ظواهر العربية كالإعراب والتقديم والتأخير والحذف والتزام الإعراب ومخالفته من أجل التناسب والإيقاع وغير ذلك.
6. أن الحس الصوتي قد انبثقت عنه مصطلحات عدة في علوم العربية المختلفة كالتناسب والخفة والثقل والمباينة والمخالفة والمطابقة والمشاكلّة والإتباع والمزاوجة والازدواج وغير ذلك.
7. أن مظاهر الحس الصوتي تتجلى في معظم علوم العربية كالعروض والأصوات وفقه اللغة والبلاغة والصرف والنحو، وأن نشأة بعضها كانت نتيجة للحس الصوتي.
8. أن النحو والصرف ارتبطا بالحس الصوتي في السماع الذي يعدّ الأصل الأول من أصولهما وفي القياس ومعظم الأبواب والمسائل.

المصادر والمراجع:

- ابن الأثير، ضياء الدين: *المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر*، تحقيق أحمد الحوفي، بدوي طبانة، القاهرة، دار نهضة مصر، الطبعة الأولى، د.ت.
- أحمد، السيد علي سيد، فائقة بدر: *الإدراك الحسي البصري والسمعي*، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، الطبعة الأولى، 2001م.
- الأصفهاني، الراغب: *محاضرات الأدباء ومحاورات الشعراء والبلغاء*، بيروت، دار الأرقم، الطبعة الأولى، 1420هـ.
- الألباني، محمد ناصر الدين: *ضعيف الجامع الصغير وزياداته*، دمشق، بيروت، د.ت.
- الأنصاري، ابن هشام: *مغني اللبيب عن كتب الأعاريب*، (ج6)، تحقيق عبد اللطيف الخطيب، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الطبعة الأولى، 2002م.

- أنيس، إبراهيم: *الأصوات اللغوية*، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، الطبعة الخامسة، 1975م.
- أنيس، إبراهيم: *دلالة الألفاظ*، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، الطبعة الخامسة، 1984م.
- البخاري، محمد بن إسماعيل: *صحيح البخاري (الجامع الصحيح)*، اعتنى به محمد زهير الناصر، بيروت، دار طوق النجاة، الطبعة الأولى، 1422هـ.
- البكاء، محمد كاظم: *نظرية الحس الصوتي لتعليم النحو العربي*، القاهرة، معهد المخطوطات العربية، 2018م.
- بو معزة، رابح: *الجملة والوحدة الإسنادية الوظيفية في النحو العربي*، دمشق، دار ومؤسسة رسلان، الطبعة الأولى، 2008م.
- الجاحظ، عمرو بن بحر: *المحاسن والأضداد*، بيروت، دار ومكتبة الهلال، 1423هـ.
- ابن جعفر، قدامة: *تقدم الشعر*، قسطنطينية، مطبعة الجوائب، 1302هـ.
- ابن جني، أبو الفتح عثمان: *الخصائص*، تحقيق محمد علي النجار، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الطبعة الرابعة، د.ت.
- ابن جني، أبو الفتح عثمان: *سر صناعة الإعراب*، تحقيق حسن هندراوي، دمشق، دار القلم، الطبعة الثانية، 1993م.
- ابن حنبل، أحمد: *مسند الإمام أحمد*، تحقيق شعيب الأرنؤوط، بيروت، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، 2001م.
- ابن خلدون، عبد الرحمن: *مقدمة ابن خلدون (كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر)*، تحقيق إبراهيم شبح، إحسان عباس، تونس، الدار العربية للكتاب، الطبعة الأولى، 2006م.
- الخولي، محمد علي: *علم الدلالة "علم المعنى"*، الأردن، دار الفلاح للنشر، الطبعة الأولى، 2001م.
- الدينوري، ابن قتيبة: *الشعر والشعراء*، تحقيق أحمد شاکر، القاهرة، دار المعارف، 1982م.
- الرهاوي، محمد خالد: *القاعدة النحوية في ضوء علم المعاني*، الرياض، مركز الملك عبد الله بن عبد العزيز الدولي، الطبعة الأولى، 2020م.

- الزمخشري، جار الله محمود: *الكشاف عن حقائق التنزيل*، ضبط أبي عبد الله الداني، بيروت، دار الكتاب العربي، الطبعة الأولى، 2006م.
- السيرافي، أبو سعيد: *أخبار النحويين البصريين*، تحقيق طه الزيني، محمد عبد المنعم خفاجي، القاهرة، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، الطبعة الأولى، 1966م.
- سيبويه، أبو بشر: *الكتاب*، تحقيق عبد السلام هارون، القاهرة، مكتبة الخانجي، الطبعة الخامسة، 2009م.
- الصالح، صبحي: *دراسات في فقه اللغة العربية*، بيروت، دار العلم للملايين، الطبعة 16، 2004م.
- الطبري، محمد بن جرير: *جامع البيان في تأويل القرآن*، تحقيق أحمد محمد شاكر، بيروت، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، 2000م.
- ابن عاشور، محمد الطاهر: *التحرير والتنوير*، تونس، دار سحنون، 1997م.
- عباس، إحسان: *شرح ديوان لبيد بن ربيعة العامري*، الكويت، سلسلة التراث العربي، الطبعة الأولى، 1962م.
- العسقلاني، ابن حجر: *فتح الباري شرح صحيح البخاري*، تخريج محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت، دار المعرفة، 1379هـ.
- العسقلاني، ابن حجر: *تقريب البغية بترتيب أحاديث الحلبة*، تحقيق محمد إسماعيل، بيروت، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 1999م.
- ابن العلاء، أبو عمرو: *ديوان الخرنق بنت بدر بن هفان*، تحقيق يسري عبد الغني عبد الله، بيروت، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 1990م.
- العقاد، عباس محمود: *اللغة الشاعرة*، القاهرة، دار نضضة مصر، 1995م.
- علي، جواد: *المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام*، بيروت، دار الساقى، الطبعة الرابعة، 2001م.
- الفارسي، أبو علي: *الحجة للقراء السبعة*، تحقيق بدر الدين قهوجي، بشير حويجاتي، دمشق، دار المأمون للتراث، الطبعة الأولى، 1993م.

- الفراهي، عبد الحميد: *جمهرة البلاغة*، تحقيق محمد خالد الرهاوي، عامر الجراح، إسطنبول، دار سنابل، الطبعة الأولى، 2019م.
 - الفراهيدي، الخليل بن أحمد: *العين*، تحقيق مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي، القاهرة، دار ومكتبة الهلال، الطبعة الأولى، د.ت.
 - المرزباني، محمد بن عمران: *الموشح في مأخذ العلماء على الشعراء*، القاهرة، المطبعة السلفية، 1343هـ.
 - ابن منظور، محمد بن مكرم: *لسان العرب*، بيروت، دار صادر، الطبعة الثالثة، 1414هـ.
 - ناصيف، علي النجدي: *سبويه إمام النحاة*، القاهرة، عالم الكتب، الطبعة الثانية، د.ت.
 - النيسابوري، مسلم بن الحجاج: *صحيح مسلم*، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، القاهرة، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي، بيروت، توزيع دار الكتب العلمية، الطبعة، 1991م.
- أبحاث المجالات:
- الفلاج، نوال: *أفعال الحركة الاضطرابية في القرآن الكريم دراسة دلالية نحوية*، حولية كلية الدراسات الإسلامية والعربية للبنات بالإسكندرية، جامعة الأزهر، المجلد (32)، العدد (7)، 2016.